Volume/Cilt 2 ⋆ Issue/Sayı 1 ⋆ January/Ocak 2022

Journal of Islamic Economics

İslam Ekonomisi Dergisi

Journal of Islamic Economic

İslam Ekonomisi Dergisi

ISSN: 2687-5780

https://dergipark.org.tr/en/pub/jie

Proprietor

Social Sciences University of Ankara / Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Editor-in-Chief / Baş Editör

Prof. Dr. Mabid Ali Al-Jarhi

Managing Editor / Yönetim Editörü

Burak Çıkıryel

Executive Editors / Yayın Kurulu

Assoc. Prof. Dr. Abdurrahman Yazıcı

Assoc. Prof. Dr. Şahban Yıldırımer

Assoc. Prof. Dr. Ahmad Hersh

Assoc. Prof. Dr. Mahmut Samar

Asst. Prof. Dr. Adnan Oweida

Asst. Prof. Dr. Tawfik Azrak

Advisory Board / Danışma Kurulu

Prof. Dr. Fatih Savaşan

Prof. Dr. Mehmet Bulut

Prof. Dr. Arif Ersoy

Assoc. Prof. Dr. Cem Korkut

Assoc. Prof. Dr. Zeynep Burcu Uğur

Asst. Prof. Dr. Hakan Aslan

Section Editors / Alan Editörü

Prof. Dr. Monzer Kahf

Prof. Dr. Mohammad Anas Zarka

Prof. Dr. Belal Ehsan Baaquie

Prof. Dr. Mansor H. Ibrahim

Prof. Dr. Mehmet Asutay

Prof. Dr. Habib Ahmed

Prof. Dr. İlhan Öztürk

Prof. Dr. Ahmet Faruk Aysan

Prof. Dr. Ahmet Tabakoğlu

Prof. Dr. Mehmet Saraç

Prof. Dr. Servet Bayındır

Prof. Dr. Mohd. Azmi Omar

Prof. Dr. Abudlazeem Islahi

Prof. Dr. Abdulazeem Abozaid

Prof. Dr. Sabri Orman

Assoc. Prof. Dr. Saim Kayadibi

Assoc. Prof. Dr. Şahban Yıldırımer

Assoc. Prof. Dr. Yusuf Dinç

Assoc. Prof. Dr. Ali Polat

Asst. Prof. Dr. Ruslan Nagayev

Dr. Mücahit Özdemir

Dr. Sami Suwailam

Dr. Muhammed Habib Dolgun

Dr. Tarık Akın

Dr. Ömer Faruk Tekdoğan

Dr. Omar Alaeddin

Journal of Islamic Economic

İslam Ekonomisi Dergisi

Type: Academic Journal/Akademik Dergi **Issue / Sayı :1**

ISSN: 2687-5780 **January / Ocak 2022**

About Us

Journal of Islamic Economics (JIE) is an international, academic, periodical, and double-blind peer-reviewed, biannual journal published by Social Sciences University of Ankara. JIE accepts articles in four languages: English, Arabic, Turkish and French.

Social Sciences University of Ankara, ASBU, International Center for Islamic Economics and Finance, the publisher of the Journal of Islamic Economics, has a unique perspective in the fields of economics and Islamic economics (both including finance). Our perspective starts with rebuilding economics and Islamic economics around more realistic assumptions, underlined by an economic system that is not ideal, nor perpetually in stable equilibrium. In addition, decision-making in the market economy can be investment- and productivity-based rather than being debt-based. Finance must be therefore tightly connected with production, investment and consumption, while the finance and commodity sectors are closely interconnected. The Journal of Islamic economics has been launched to take part in developing our perspective, based on three pillars. The first is to follow an analytical approach to Islamic economics, leaving Fiqh and historical approaches to specialists in those areas. The second is to insist upon the realism

while keeping analysis manageable. This particularly excludes the assumptions used under neoclassical and post-Keynesian analyses. The third is the belief that economics as a discipline needs to be reconstructed in order to accommodate other economics approaches.

The journal is open to high-caliber research in economics, Islamic economics, finance, and Islamic finance. We emphasize the issues related to two particular areas. First, reforming the orthodoxy by redefining its building blocks in all fields of economics, especially those fields which have been questioned in methodology, analysis, and conclusions. Second, reforming the dominant version of market capitalism towards a more effective approach to reaching the common socioeconomic goals. Both theoretical and empirical studies are invited.

Hakkımızda

İslam Ekonomisi Dergisi (JIE), Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi tarafından yılda iki kez yayınlanan uluslararası, akademik, süreli ve çift-kör hakemli bir dergidir. JIE dört dilde makale kabul etmektedir: İngilizce, Arapça, Türkçe ve Fransızca.

İslam Ekonomisi Dergisinin yayıncı kuruluşu olan ASBÜ (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi) Uluslararası İslam Ekonomisi ve Finans Uygulama ve Araştırma Merkezi (ULIFAM), ekonomi ve İslam ekonomisi (her iki alanda finansı içerecek şekilde) alanlarında benzersiz bir bakış açısına sahiptir. Sahip olduğumuz bu bakış açısının başlangıç noktası, ekonomik sistemi ve İslam ekonomisini daha gerçekçi varsayımlar etrafında yeniden inşa etmek ve sürekli olarak istikrarlı ve dengede olduğunu iddia eden mevcut sistemin gerçekçi olmadığının altını çizmektir. Buna ek olarak piyasa ekonomisinde karar verme süreci, borca dayalı olmak yerine yatırım ve üretkenliğe dayalı olabilir. Finans ve mal piyasası arasında sıkı bir bağ vardır. Bu nedenle finans; üretim, yatırım ve tüketim ile sıkı sıkıya bağlantılı

olmalıdır. Bu bahsettiğimiz alanlara katkı sağlamak adına İslam Ekonomisi Dergisinin yayınına başlamış bulunmaktayız. Dergi, üç temel esas üzerine kurulmuştur. Bu esaslardan ilki, fıkıh ve tarihsel yaklaşımları dikkate alarak, İslam ekonomisinde analitik bir yaklaşım izlemektir. İkincisi, ekonomik analizleri yaparken gerçekçilik konusunda ısrar etmektir. Bu durum özellikle neoklasik ve post keynesyen iktisadın analizlerinde kullanılan varsayımları dışlar. Üçüncüsü, İslam ekonomisine dair bu yeni yaklaşımların tesis edilmesi ancak mevcut ekonomi disiplininin yeniden inşa edilmesi ile mümkün olacağına inanmaktayız. Dergi; ekonomi, finans, İslam ekonomisi ve İslami finans üzerine yazılmış nitelikli araştırmalara açıktır. Temel olarak iki özel alanla ilgili meselelere vurgu yapıyoruz. Bunlardan ilki, ekonominin tüm alanlarında, yapı taşlarını yeniden tanımlayarak mevcut ekonomik sistemi reforme etmektir. Özellikle bu alanlar, oldukça sorgulanan metodoloji, tahlil ve sonuç kısımlarını içermektedir. İkincisi, ortak sosyo ekonomik hedeflere ulaşmak için piyasa kapitalizminin baskın versiyonunun daha etkin bir yaklaşımla reforme edilmesidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde teorik ve ampirik çalışmalar teşvik edilecektir.

Contact Us / Bize Ulaşın: Hükümet Meydanı No: 2 06050 Ulus, Altındağ/Ankara, Türkiye

Phone Number / Telefon Numarası: +90 312 596 44 44 – 45

E-mail: jie@asbu.edu.tr

Journal of Islamic Economics / İslam Ekonomisi Dergisi

Volume / Cilt 2 – Issue / Sayı 1 – January / Ocak 2022

Contents / İçindekiler

Ezzedine Ghlamallah, Les Remèdes Aux Crises Environnementales Et Financières Offerts Par l'Économie Islamique

Research Article / Araştırma Makalesi 1-23

Salim Refas, Transnational Economic Behavior of Muslim Diasporas in the West: The Case of French Muslims

Research Article / Araştırma Makalesi 24-46

Hakan Safa Yılmaz, Harun Şencal, İslam Politik Ekonomisi Açısından Merkezi Fetva Kurullarının Yapısına Dair Bir Değerlendirme

Research Article / Araştırma Makalesi.....47-66

وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات دراسة تأصيلية شرعية, **عماد محمد راشد** , **محمد غيث مهايني**

Research Article / Araştırma Makalesi..... 67-91

مدى جواز الشرط الجزائي عند تعثر سداد الدّين "دراسة فقهية تطبيقية على البنوك التشاركية في تركيا", **خالد ديرشوي** ، **أشرف محمود**

Research Article / Araştırma Makalesi..... 92-105

Ejder Okumuş, Sezai Karakoç, İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü (Kitap Değerlendirmesi, 13. bs. 2013)

Book Review / Kitap İncelemesi 106-115

Les Remèdes Aux Crises Environnementales Et Financières Offerts Par l'Économie Islamique

Ezzedine Ghlamallah[1]

Received: 01.11.2021 **Accepted:** 03.01.2022

Type: Research Article

Résumé

Cet article aborde la manière dont l'économie islamique peut apporter des remèdes aux crises environnementales et financières. La première partie de l'article traite de la question des crises environnementales et financières (1). Les crises environnementales sont analysées à travers les questions du réchauffement climatique, de la déforestation et de la pollution maritime, ainsi que de la perte de biodiversité (1.1). Les crises financières sont étudiées à travers l'endettement, en tant que cause et conséquence des dépressions, dans un contexte alimentant la spéculation où, les marchés financiers malades sont perfusés à la liquidité (1.2). Cette première partie présente un constat permettant d'établir un diagnostic. La seconde partie fait office de prescription et se consacre aux remèdes offerts par l'économie islamique : l'abandon de l'usure et de la spéculation ; l'attachement aux principes de justice, de compassion, de recherche de bien commun, ainsi que de responsabilité ; mais également le devoir de partage des richesses et de modération (2.1). La mise en œuvre des principes de l'économie islamique est exposée à travers les apports de la finance islamique à la stabilité financière et les exemples des mécanismes de la *zakāh* et du *waqf* qui répondent à l'adoption des valeurs de partage et de durabilité, pour être profitable à l'humanité et à l'environnement (2.2). Ainsi, grâce à un mécanisme de prélèvement comme la *zakāh* et un instrument de distribution comme le *waqf*, l'économie islamique offre des remèdes permettant de financer intégralement les objectifs de développement durable (ODD) sans avoir à recourir à plus d'endettement.

Mots clés : Crise, Economie Islamique, Environnement, Waqf, Zakāh

JEL Codes : A11, D63, D64, E43, H12, Q01

[1] Centre d'Études et de Recherche en Gestion d'Aix-Marseille (CERGAM). 424, chemin du Viaduc, 13080 Aix-en-Provence, France. ezzedine.ghlamallah@univ-amu.fr. ORCID: 0000-0002-6822-3580.

Introduction

La nature suscite chez les humains des émotions antagonistes : sublime et féconde, mais aussi imprévisible et indomptable. Si la question de sa domination par l'humanité a été centrale dans l'histoire, l'idéologie positiviste moderne de sa conquête dans l'intérêt du progrès, par les effets qu'elle produit, est aujourd'hui remise en question.

Rappelons cette déclaration prémonitoire du chef sioux Sitting Bull datant de 1875 :

« *Ils revendiquent notre mère à tous, la Terre, pour leur propre usage et se barricadent contre leurs voisins ; ils la défigurent avec leurs constructions et leurs ordures.* »[2]

En plus de la question de la destruction de la nature par les humains, Sitting Bull aurait également pu aborder celle de leur démesure alimentée par leur logique marchande. En effet, dix années seulement après cette déclaration, fut construit à Chicago le *Home Insurance Building*, premier gratte-ciel du monde d'une hauteur de 42 mètres. En 1973, près d'un siècle plus tard, un nouveau gratte-ciel était inauguré dans la même ville. La *Willis Tower*, culminant à 442 mètres, était près de onze fois plus haute que le *Home Insurance Building*. Pourtant une année auparavant, un rapport appuyé par le *Club de Rome* affirmait que, de la même manière que les constructions humaines ne peuvent croître à l'infini sans finir par s'effondrer, la croissance perpétuelle conduirait tôt ou tard à un « *effondrement* » (Meadows et al., 1972). Bien que ce rapport fût controversé et critiqué par de nombreux scientifiques, la réalité observée, concernant la destruction de l'environnement et l'épuisement des ressources naturelles non renouvelables, ne fut jamais démentie.

En 1985, des scientifiques découvrirent au-dessus de l'Antarctique une destruction de la couche d'ozone, due notamment aux chlorofluorocarbures (CFC), et une année plus tard, un réacteur nucléaire explosa à la centrale de Tchernobyl. Lors du protocole de Montréal de 1987, les dirigeants mondiaux s'accordèrent pour réduire les émissions de CFC, et l'année suivante, le climatologue James Hansen découvrit l'effet de serre.[3] En juin 1992 se tint à Rio de Janeiro la *Conférence des Nations Unies sur l'Environnement et le Développement* (CNUED) où 182 chefs d'État adoptèrent l'Agenda 21. En 1995, le *Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat des Nations Unies* (GIEC) conclut à « *une influence détectable de l'activité humaine sur le climat planétaire* ». En effet, les émissions de certains gaz, dont le dioxyde de carbone (CO2) libéré par la combustion des énergies fossiles telles que le charbon, les produits pétroliers et le gaz naturel accentuent l'effet de serre et contribuent au réchauffement planétaire. Afin de lutter contre le dérèglement climatique, fut signé en 1997 le *Protocole de Kyoto* à la *Convention-cadre des Nations Unies sur les changements climatiques*. Dix années après la CNUED, il fut organisé en Afrique du Sud du 26 août au 4 septembre 2002, le *Sommet Mondial sur le Développement Durable* (SMDD). Une année après qu'un tremblement de terre et un tsunami entraînèrent la fusion partielle de trois réacteurs de la centrale nucléaire de Fukushima, la

[2] Extrait de *Paroles indiennes,* Albin Michel, Carnets de sagesse, 2005, p. 14.

[3] Sans lequel il ferait -18° en moyenne sur Terre.

Conférence des Nations Unies sur le Développement Durable (CNUDD), troisième conférence internationale sur le développement durable, fut organisée à Rio de Janeiro en 2012. En septembre 2015, il eut lieu au Siège des *Nations Unies* à New York aux États-Unis, le Sommet des *Nations Unies sur le Développement Durable* (SNUDD). Ce sommet, auquel participèrent plus de 193 chefs d'États et de gouvernements lors de la 70e *Assemblée générale des Nations Unies*, permit, d'adopter la résolution 70/1, et de fixer un cadre universel en faveur du développement durable pour la période 2015-2030.

En 2020, d'après le *Forum Économique Mondial*, les cinq risques principaux identifiés pour l'économie mondiale étaient environnementaux : les événements météorologiques extrêmes, l'échec des politiques d'action sur le climat, les catastrophes naturelles, la perte de biodiversité, ainsi que les dommages et les catastrophes écologiques d'origine humaine. Les impacts économiques de la destruction des écosystèmes pourraient s'élever, d'après la fondation *World Wildlife Fund*, à plus de 479 milliards de dollars par an, soit environ 10 000 milliards de dollars d'ici 2050. La perte de biodiversité a des implications critiques pour l'humanité ; elle altère le bien-être humain, puisqu'elle impacte des éléments qui concernent directement la qualité de vie et son intégrité, qu'ils soient matériels (eau, alimentation, fibres, énergie, médicaments, etc.) ou immatériels (développement physique et psychologique par l'éducation et la construction identitaire).

L'économie morale islamique entend apporter une solution holistique aux problématiques contemporaines (Maududi, 1976). Dans ce contexte d'urgence climatique et sociétale, quels remèdes peut préconiser l'économie islamique face aux crises environnementales et financières ? Avant de répondre à cette question dans la seconde partie, à travers les exemples de la *zakāh* et du *waqf* en tant qu'outils de réduction des inégalités et d'encouragement des investissements productifs (El Sharkawy, 2015), nous tenterons dans la première partie de poser un diagnostic sur les crises environnementales et financières récentes et actuelles.

1. Les crises environnementales et financières

1.1. Les crises environnementales

1.1.1. Le réchauffement climatique

En l'espace de 200 ans, des concentrations de CO2 dans l'air jamais vues depuis au moins 800 000 ans ont été atteintes (Bereiter et al., 2015). D'après le GIEC, la température moyenne a gagné environ 1° depuis la fin de l'ère préindustrielle, voire 1,5° compte tenu du décalage temporel du système de mesure. Alors que la banquise fondait, en 2016, les dirigeants de 195 pays approuvèrent l'*Accord de Paris sur le climat* et s'engagèrent à contenir le réchauffement sous la barre de 2°. La température de la Terre étant directement corrélée à la concentration de CO2 dans l'air (Jouzel et al., 2007), pour atteindre cet objectif, il faudrait diminuer les émissions anthropiques de moitié au cours des prochaines décennies et les ramener à 0 d'ici 2070. Alors que le GIEC alertait en 2018 sur les conséquences dramatiques d'un réchauffement de + 2°, et malgré la mise en place d'une taxe carbone et d'une bourse du carbone dans certains pays, les émissions mondiales anthropiques de CO2 n'ont cessé de croître et ont atteint de nouveaux

records pour s'établir d'après l'*Agence Internationale de l'Énergie* à 33,5 milliards de tonnes en 2018 et 36,8 milliards de tonnes en 2019 (*Friedlingstein* et al., *2019)*.[4] Si les émissions anthropiques continuent d'augmenter, le réchauffement pourrait dépasser les 3° par rapport à l'ère préindustrielle. Ainsi, dans le pire scénario considéré, celui reposant sur une croissance économique rapide fondée sur les énergies fossiles, la hausse de température moyenne globale atteindrait 6,5 à 7° en 2100. Un monde plus chaud entraîne la fonte accélérée des glaces du Groenland et de l'Antarctique. Cela contribue à l'élévation du niveau des mers qui cause de nombreuses inondations, telles que celles constatées dans la lagune de Venise, où le niveau de l'eau est monté de 10 cm en cinquante ans. Certains experts estiment que si la calotte glaciaire du Groenland fondait en totalité, le niveau des mers s'élèverait de 6 mètres. Le réchauffement entraîne aussi des sécheresses plus importantes, des tempêtes, des moussons plus fréquentes et imprévisibles. Un climat plus chaud et plus sec entraîne des incendies de grande ampleur, tels que l'incendie Thomas en Californie en 2017, les incendies géants d'Australie et de Sibérie de 2019, ou encore ceux d'Algérie en 2021. Les effets du réchauffement climatique se ressentent également chez les humains de plus en plus touchés par les affections allergiques, puisque sous l'effet des printemps plus précoces et des températures plus élevées, les végétaux libèrent plus de pollens. Par ailleurs, de nombreux aliments tels que le café, l'avocat, l'olive ou encore la banane, pourraient, dans un futur assez proche, être plus rares et difficiles à produire. Pourtant, d'ici 2070, il pourrait y avoir plus de 10 milliards d'humains à nourrir. Les pauvres souffriront le plus, beaucoup de villes et de pays subiront les effets du dérèglement climatique entraînant de fortes chaleurs, des moussons plus importantes, les risques de maladies augmenteront, et des conflits en lien avec les mouvements migratoires alimenteront les tensions entre États.

1.1.2. La déforestation et la pollution maritime

Alors qu'en 2019, d'après les *Nations Unies*, 25 000 personnes meurent de faim chaque jour et que, d'après l'OXFAM, 821 millions de personnes dans le monde souffrent de malnutrition, plus d'un quart de la production mondiale céréalière est utilisée pour alimenter la filière bovine. L'agronome René Dumont (1973) avait souligné ces incohérences et ces gaspillages en calculant comment les quantités de céréales absorbées par l'industrie étaient supérieures aux besoins de nombreux États où sévit la sous-alimentation chronique. De plus, d'après la fondation *World Wildlife Fund*, la production agricole représente 80 % de la déforestation mondiale, 70 % de l'utilisation d'eau douce et 70 % de la perte de biodiversité. L'expansion agricole et la déforestation menacent les écosystèmes les plus diversifiés, où la biodiversité est la plus importante, tels que la forêt amazonienne et le Cerrado. Les villes deviennent tentaculaires, alors que les friches et les espaces sauvages se raréfient. Les deux tiers des terres et des mers ont été transformés. Dans un article publié dans la revue *Nature*, Crowther et al. (2015) rappellent qu'environ 15,3 milliards d'arbres sont coupés chaque année,

[4] Les émissions des 1 % de la population mondiale la plus riche représentent le double de celles de la moitié la plus pauvre.

particulièrement dans les zones tropicales et que, depuis les débuts de l'agriculture, il y a 12 000 ans, le nombre d'arbres sur Terre a chuté de 46 %.

La pollution maritime par le plastique a été décuplée depuis les années 1980, et en raison de la surpêche le poisson se raréfie. D'après certaines estimations, près de 8 millions de tonnes de déchets en plastique échouent en mer chaque année.

1.1.3. La perte de biodiversité

Santer et al. (2018) estiment seulement à 5 sur 1.000.000 la probabilité que les humains ne soient pas responsables du changement climatique, et au-delà de ces dérèglements climatiques causés par l'émission des gaz à effet de serre dans l'air et la nécessité de nourrir une population toujours de plus en plus nombreuse, personne ne peut nier que les effets des activités anthropiques sur les terres et les mers sont désastreux pour la biodiversité. Effectivement, à partir de données scientifiques collectées sur 21 000 populations de plus de 4 000 espèces de vertébrés, a été constaté un déclin moyen de 68 % des populations de vertébrés en moins d'un demi-siècle, alors que ce chiffre était de 60 % en 2018 et de 58 % en 2016 d'après les données communiquées par la fondation *World Wildlife Fund*. Dorénavant, près d'un million d'espèces appartenant à la faune et de la flore sont menacées d'extinction. La perte de biodiversité n'est pas qu'un problème environnemental, elle est la conséquence de la faillite d'un modèle de développement. C'est aussi un problème d'économie, de sécurité mondiale, d'éthique et de morale, de philosophie, de justice et de droit. Il s'agit également d'une question de survie qui nécessite une approche multidisciplinaire pour être traitée. Ibn Khaldoun (1377), considéré comme le père des sciences sociales, écrivait que l'injustice annonçait la ruine de la civilisation. Pour cet auteur, si le Créateur a interdit l'injustice en visant tout ce qui peut causer la corruption et la ruine de la civilisation, c'est justement pour protéger l'espèce humaine de sa propre extinction. Que penser des agissements actuels de l'humanité, qui en plus d'être injuste à son propre égard, l'est également envers la nature ?

Figure 1 : causalité circulaire et effets sur les écosystèmes et la biodiversité.

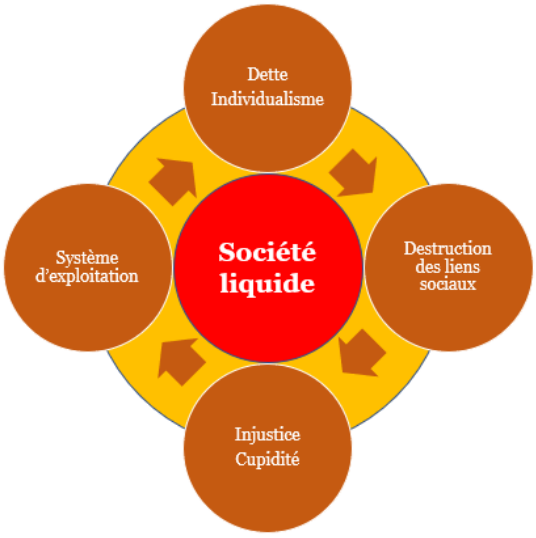
1.2. Les crises financières

1.2.1. L'endettement comme cause des dépressions

Comme le démontra l'économiste néoclassique Irving Fisher (1933), l'endettement est la cause des dépressions, lesquelles sont les conséquences de tentatives de désendettement d'agents économiques, à la suite d'un retournement violent d'une conjoncture bénéfique liée à l'abondance du crédit. À titre d'exemple relatif à l'excès de l'endettement, l'agence de notation *Standard and Poor's* indiquait que la majorité des pays d'Afrique subsaharienne notés, pourraient avoir, dans les prochaines années, à mettre leurs revenus davantage au service de leur dette. En cause, la remontée des taux d'intérêt, et donc le resserrement du crédit, ainsi que l'aggravation des balances commerciales, liée à la baisse, souvent spéculative, des cours des matières premières et l'augmentation des importations. Processus ayant pour conséquence une dépréciation des monnaies africaines et un renchérissement de leur dette. Cet état de fait ne permet pas à ces pays de sortir du système colonial de l'exportation de matières premières sans transformation. D'après l'anthropologue David Graeber (2011), le capitalisme en multipliant la dette, à l'aide du crédit et de l'individualisme, dévore toutes les autres formes de liens sociaux, y compris ceux fondés sur l'entraide et la solidarité. Cet auteur a comparé la dette à un système d'exploitation injuste, extrêmement robuste et bien établi, qui permet de rendre acceptables des comportements cupides, égoïstes et violents. Cette vision rejoint également celle de Bauman (2007) qui a considéré que la société de consommation « *liquide* » dans laquelle nous vivons était devenue fragmentée par l'effet du capitalisme dont l'unique référence est l'individu.

Il est raisonnable de considérer que les observations réalisées par ces auteurs sont justes lorsque l'on analyse l'état du monde asservi par l'emprise de la dette qui, par la mise en place d'une exploitation excessive de la nature et du vivant, a conduit à la destruction des écosystèmes.

Figure 2 : causalité circulaire et effets sur la société liquide



.

1.2.2. L'endettement comme conséquence des dépressions

Non seulement l'endettement apparaît comme étant la cause des dépressions, mais après une décennie de politiques non conventionnelles, il apparaît aussi comme étant l'unique solution de sortie de crise retenue, que cette dernière soit financière ou sanitaire.

Pour surmonter la crise des *subprimes*, les grandes économies développées ont atteint des niveaux d'endettement public et privé sans précédent : depuis 2007, la dette mondiale a augmenté de plus de 50 %, pour s'établir en 2020, d'après le *Fonds Monétaire International*, à 226 000 milliards de dollars. La dette mondiale représentait donc 267 % du produit intérieur brut mondial qui s'élevait en 2020, d'après la *Banque Mondiale*, à 84 578 milliards de dollars.

Avant même que la crise de la COVID-19 n'éclate, l'économie mondiale était tout sauf robuste et inonder les marchés de liquidités, à la suite de la crise des *subprimes,* a seulement permis au système de survivre, et non d'assurer la prospérité. En avril 2020, au cœur de la crise de la COVID-19, l'activité économique mondiale a été quasiment mise à l'arrêt. Avec une récession jamais vue en temps de paix, l'indice du *Standard & Poor's 500* a connu la correction la plus fulgurante de son histoire : alors qu'il avait fallu 369 jours pendant la crise de 2000 et 247 jours en 2008 pour atteindre 30 % de baisse, la crise du coronavirus n'en aura demandé que 22. En réaction, la *Réserve fédérale des États-Unis* a baissé ses taux à 0 % en « *urgence* » et a également lancé son 4e assouplissement quantitatif, en y incluant des obligations d'entreprises, ce qu'elle s'était refusée jusqu'alors. De son côté, le conseil des gouverneurs de la *Banque centrale européenne* a décidé, le 18 mars 2020, de lancer un nouveau programme temporaire d'achats d'urgence face à la pandémie de 750 milliards d'euros s'étalant jusque fin 2020. Ce plan reprenait toutes les catégories d'actifs éligibles au titre du programme étendu d'achats d'actifs, mesure de politique monétaire non conventionnelle lancée à la mi-2014 qui représentait, d'après les données communiquées par la *Banque centrale européenne*, 2822 milliards d'euros à fin avril 2020. Les achats effectués dans le cadre du programme temporaire d'achats d'urgence face à la pandémie, bien que distincts de ceux effectués dans le cadre du programme étendu d'achats d'actifs, venant s'y ajouter portant ainsi les rachats d'actifs opérés par la *Banque centrale européenne* à plus près de 3600 milliards d'euros.

Dans ce contexte, les plans de relances budgétaires massifs, adoptés par de nombreux États, ont fait bondir leur niveau d'endettement. Cela explique, que la seule dette des gouvernements représentait en 2020 près de 40 % la dette mondiale totale d'après le *Fonds Monétaire International*.

Pourtant, avec ces mesures d'urgence et la baisse des bénéfices par action, les valorisations 2020 des actions sont reparties à la hausse avec un rebond du *Standard & Poor's 500* de près de 25 % entre le 23 mars et le 29 avril 2020. Comme si les marchés, « *drogués* » à la liquidité octroyée par les banques centrales, étaient aveugles aux difficultés auxquelles la société allait devoir faire face. Cet aveuglement a montré que les marchés financiers ne remplissaient plus leur rôle d'allocation du capital au service de l'économie et que la liquidité

octroyée par les banques centrales alimentait essentiellement la spéculation et l'inflation des actifs financiers.

1.2.3. Des marchés financiers malades perfusés à la liquidité et alimentant la spéculation

Considéré par Keynes (1936) ultra dépendant à la liquidité, ce système financier malade a frôlé en 2008 l'*overdose* après une surconsommation de produits financiers « *toxiques* » ultras spéculatifs fondés sur la dette. Il est surprenant de constater que pour les désigner, les appellations de ces produits « *toxiques* » aient été empruntées à celles des produits stupéfiants. Le monde de la finance utilise très couramment pour les désigner l'appellation de « *junk bonds* » pour les obligations « *pourries* », et celle de « *titrisations synthétiques* » qui permettent de conserver juridiquement la propriété d'un portefeuille de créances tout en transférant le risque à des tiers (Lagoarde-Segot & Perez, 2014). Ces appellations renvoient pour les premiers aux *junkies* (toxicomanes) et pour les seconds aux dérivés synthétiques de cocaïne. L'appellation du palliatif utilisé par les banques centrales pour maintenir le système en vie, conforte également l'analogie : on l'a perfusé à l'aide de bolus « *injections massives de liquidités* » par des assouplissements quantitatifs et des taux d'intérêt négatifs.[5] Malgré cela, les banques centrales ne sont pas arrivées à redonner au système sa vitalité, et le marasme économique s'est poursuivi.[6] Ainsi, afin d'éviter la déflation en zone euro après la crise financière des *subprimes*, la *Banque centrale européenne* injecta plus de 2600 milliards d'euros dans le système après que la *Réserve fédérale des États-Unis* eut également procédé à trois assouplissements qualitatifs successifs. On commença d'ailleurs à évoquer la finance islamique en Europe, juste après la crise des *subprimes*. Par exemple, Napoleoni & Segre (2009) de l'*Osservatore Romano*, quotidien de l'État de la Cité du Vatican, présentèrent la finance islamique comme pouvant faire partie de la solution pour sortir de la crise.

Or, nous connaissons deux aspects majeurs de la vie d'un toxicomane : il n'est pas permis de lui faire confiance, et s'il n'est pas sevré, c'est la mort assurée. Les seuls soins qui puissent lui permettre de survivre sont aussi connus : une cure de désintoxication et l'adoption d'une hygiène de vie plus saine qui pourrait se réaliser par l'adoption des remèdes offerts par l'économie islamique abordés dans la seconde partie de cet article. La cure de désintoxication pourrait être réalisée *via* l'abandon de l'usure et de la spéculation, alors que l'adoption d'une hygiène de vie plus saine pourrait être opérée *via* l'attachement aux principes de justice, de compassion, de recherche de bien commun, ainsi que de responsabilité, mais également à travers le devoir de partage des richesses et de modération. L'efficacité de ces remèdes peut

---

[5] La *Revue de la stabilité financière* de la *Banque de France* indiquait dans le numéro consacré à la liquidité de février 2008 qu'il était justifié d'adopter une règlementation afin de limiter le besoin « *d'injections massives de liquidité* » par la banque centrale en cas de choc macroéconomique.

[6] Le sous-gouverneur de la *Banque de France,* Robert Ophèle, déclarait qu'il paraissant troublant qu'avec toutes les mesures mises en place par les banques centrales depuis la crise des *subprimes* (ouverture sans limitation des facilités de refinancement contre collatéral de qualité, recours dans certains cas à des refinancements d'urgence — *Emergency Liquidity Assistance* [ELA] —, baisse des taux, *quantitative easing*, etc.), que l'objectif d'inflation ne fut toujours pas atteint.

être démontrée, à travers les apports de la finance islamique à la stabilité financière, ainsi qu'à travers les exemples des mécanismes de la *zakāh* et du *waqf*.

2. Les remèdes offerts par l'économie islamique

2.1. Cadre théorique : les principes de l'économie islamique

2.1.1. L'abandon de l'usure et de la spéculation

La condamnation de l'intérêt et de l'usure se retrouve également dans la sagesse aristotélicienne et dans les trois monothéismes et fait figure d'un attribut universel.

Ainsi, cette condamnation pose la question de la valeur éthique ou morale d'un système, qui rémunère par l'intérêt bancaire l'oisiveté du capital, et qui permet au riche d'être toujours plus riche, sans avoir à fournir d'autres efforts que celui d'être riche. Glaeser & Scheinkman (1998) ont montré que les lois prohibant les prêts à intérêt étaient une sorte de sécurité sociale puisque, dans les pays pauvres, la charité et le prêt sans intérêt assurent le transfert de richesses des nantis vers les plus démunis. De plus, *ex ante* l'interdiction de prêts à intérêt pourtant librement établis peut améliorer l'efficience économique en encourageant la coopération. Grâce au mécanisme de valorisation au prix du marché, ces interdictions permettent d'accroître l'équité des marchés, et peuvent améliorer l'efficience économique, en encourageant la coopération, et en réduisant l'asymétrie d'information (El-Gamal, 2006). Par ailleurs, l'analyse économique démontre un autre effet largement pervers des taux d'intérêt qui contribuent à l'inefficience du financement : les emprunteurs risqués, parmi lesquels figurent les défavorisés, se voient refuser l'accès au crédit, et les contraignent à se tourner vers les marchés informels (Oslington, 2014).

Dans sa recherche de l'établissement de la justice et de l'élimination de l'exploitation dans les transactions commerciales, l'islam prohibe toutes les sources d'enrichissement injustifiées, comme le fait de recevoir n'importe quel avantage monétaire dans une transaction commerciale sans en donner la contre-valeur équitable (Chapra, 1997).

Grâce à l'interdiction centrale du *ribā* en économie islamique, qui va plus loin que la simple interdiction de l'intérêt, il n'est pas permis de vendre certaines marchandises contre elles-mêmes avec une augmentation, ou la stipulation d'un terme dans l'échange. Cela s'applique essentiellement à l'argent, au blé, aux dattes, à l'orge et au sel. Cette interdiction de la spéculation dans les transactions monétaires et sur certaines matières premières vitales, telles que le blé, va beaucoup plus loin que la proposition de taxation des transactions monétaires internationales formulée par le prix Nobel d'économie James Tobin (1978) en vue de lutter contre la spéculation monétaire. Effectivement, le marché des changes avait initialement pour fonction de faciliter les opérations de commerce international directement corrélées à l'activité économique réelle. En 2018, le montant des exportations mondiales s'élevait, d'après la *Banque mondiale*, à 19 600 milliards de dollars, alors qu'il s'échangeait quotidiennement sur ce marché, d'après la *Banque des règlements internationaux*, 6 590 milliards de dollars, soit 122 fois son montant. L'interdiction de l'échange de devises à terme et de certaines matières premières,

telles que le blé permettrait donc de réduire considérablement la spéculation, et par voie de conséquence la volatilité.

2.1.2. L'attachement aux principes de justice, de compassion, de recherche de bien commun et de responsabilité

L'une des contributions les plus importantes de l'économie islamique peut être l'adoption d'une approche dynamique multidisciplinaire, telle que formulée par Ibn Khaldoun (1377).[7] En effet, la recherche du bien-être humain global dépend d'un grand nombre de facteurs qu'ils soient psychologiques, historiques, économiques, politiques, sociaux, et démographiques, de manière qu'il n'est pas possible de le réaliser sans l'apport de tous. L'économie islamique est une économie politique systémique par nature, dans laquelle l'épistémologie, les institutions et les fonctions sont toutes liées par des connaissances révélées (Asutay, 2007). Du point de vue de la science sociale khaldunienne, l'économie est elle-même dans son essence « *islamique* », puisque naturelle et encastrée dans la création sans avoir à utiliser pour autant cette épithète pour la qualifier (Kahf, 2004). Cette sagesse fondée sur le droit naturel, dont l'économie islamique se réclame, vise la justice, la compassion et le bien commun entre tous. L'économie islamique ne cherche pas à abolir la propriété privée comme le communisme ni à empêcher les individus de rechercher leur intérêt personnel. L'économie islamique considère comme indissociables économie et philosophie morale. Elle se distingue également de la vision développée par Mill (1848) qui considérait que l'économie comme science permettait de produire des richesses, mais était incapable de penser leur juste répartition et qu'il fallait laisser le marché s'organiser seul. Même si l'autorégulation des prix sur le marché constatée par Smith (1776) fut déjà énoncée du temps du Prophète Muhammadﷺ dans un *ḥadīth,* ce mécanisme de fixation des prix doit être protégé des manipulations de cours opérées par les spéculateurs et les marchands malhonnêtes.[8] En effet, l'économie islamique ne peut intégrer l'utopie d'un système de marché autonome qui suppose qu'un *homo economicus* n'agisse qu'en fonction de son intérêt individuel et de la possession de biens économiques. Effectivement, l'*homo islamicus,* en tant qu'être humain cherchant à vivre en harmonie avec sa foi (Shaikh, 2021), place son intérêt personnel dans une perspective de long terme dont le centre de gravité dépasse sa propre vie terrestre (Chapra, 1996) : un homme ne pourra servir son intérêt individuel dans l'au-delà et celui des générations futures qu'en remplissant ses obligations éthiques et morales et en assumant ses responsabilités. La rationalité de l'*homo islamicus* s'approche de cet individu calculateur pensé par Becker (1968) qui mesure les conséquences de ses actes en termes de récompenses et de sanctions. Effectivement, cet auteur soutient que les individus ne sont pas uniquement motivés par l'égoïsme et que leurs comportements sont dictés par leurs valeurs. Ce qui est le cas de l'*homo islamicus* qui, en plus de mesurer les conséquences de ses actes dans la vie présente, accorde une attention encore plus grande à la responsabilité de leurs conséquences devant Dieu. L'idée d'*homo islamicus* s'approche plus de la vision développée par le philosophe allemand Honneth (2000), dans une société ancrée dans

[7] C'est parce qu'il découvrit, les vertus et la nécessité d'une division du travail avant Smith, le principe de la valeur travail avant Ricardo, qu'il élabora une théorie de la population avant Malthus, et insista sur le rôle de l'État dans l'économie avant Keynes, que certains auteurs soutiennent qu'il a été victime d'épistémicide.

[8] Cf. *ḥadīth* n° 1314 du chapitre 73 de la partie consacrée aux affaires du recueil de Tirmidhi.

ses principes de justice, où les hommes ont des attentes morales, cherchent à vivre en harmonie avec leur environnement et ne peuvent s'épanouir en étant purement égoïstes.

2.1.3. Le devoir de partage des richesses et de modération

L'*homo islamicus* ne pourra pas servir son intérêt par une utilisation égoïste des ressources terrestres et préférera faire preuve de solidarité, plutôt que de s'enrichir au détriment d'autrui. En raison de leur bonté innée conformément à leur nature originelle (*fiṭra*), les êtres humains n'essaient pas nécessairement de servir toujours leur intérêt personnel. Ils sont également altruistes et prêts à faire des sacrifices pour le bien commun. Cette vision est diamétralement opposée à celle développée par Smith (1776), pourtant philosophe de formation, qui affirmait que la poursuite des intérêts égoïstes contribuait, grâce à la main invisible, au bien commun et que c'était la convergence d'intérêts entre les partenaires d'une relation économique qui allait transformer leur égoïsme en altruisme. Cette idée d'êtres humains altruistes, conformément à leur nature, est de plus en plus reconnue et partagée par de nombreux économistes tels que le prix Nobel d'économie Amartya Sen (1993) qui compare l'*homo economicus* à un « *idiot rationnel* » et rappelle que les êtres humains ne recherchent pas seulement leur intérêt personnel, mais sont mus par la reconnaissance, la compassion et l'engagement. Pour cet auteur, il est indispensable de repenser les rapports entre l'éthique et l'économie. C'est exactement ce qu'affirme avec force l'économie islamique : la jouissance des biens de ce monde est indissociable du devoir de partage et de modération.[9]

2.2. La mise en œuvre des principes du cadre théorique à travers des apports de la finance islamique à la stabilité financière et des exemples de la *zakāh* et du *waqf*

2.2.1. Les apports de la finance islamique à la stabilité financière

Malgré les principes vertueux de l'économie islamique et ce bien qu'une *fatwā* condamnant le *tawarruq*[10] organisé ait été établie par l'*Académie islamique internationale de fiqḥ* en 2003, certaines banques islamiques, se mirent à le pratiquer à partir des années 2000. Cela montre qu'il existe encore un décalage important entre l'idéal islamique de l'abolition de l'asservissement par la dette et de son remplacement par le partage des risques et des profits et ces schémas de financement réalisés par certaines institutions financières islamiques destinés à reproduire les mécanismes de la finance conventionnelle. Malgré cela, la jeune industrie de la finance islamique, dont les débuts remontent aux années 1960 (Chapellière, 2009), poursuit sa croissance. Bien que l'effet d'apprentissage et de prise de conscience prenne du temps, personne n'avait anticipé cette croissance, de plus de 483 % en 14 ans, avec des actifs passés, d'après le *Conseil des Services Financiers Islamiques* (IFSB), de 462 milliards de dollars en 2006 à

[9] Concernant le devoir de partage, se reporter au verset 267 de la sourate 2 du Coran. Au sujet de la modération, se référer au verset 31 de la sourate 7.

[10] *Bay' al-tawarruq* est définie par l'*Organisation de Comptabilité et d'Audit pour les Institutions Financières Islamiques* (AAOIFI) comme l'achat à crédit d'une marchandise au moyen d'un contrat de vente ordinaire *musāwamah* ou d'une vente à marge bénéficiaire *murābaḥah*, puis sa revente immédiate à un tiers dans le but d'obtenir de la liquidité.

2698 milliards de dollars en 2020. Le fait que « *seuls* » 40 millions de musulmans, sur les 1,8 milliard que comptait le monde en 2012 (Majilis, 2012), en sont aujourd'hui clients laisse présager une réserve de croissance considérable. Une fois parvenue à maturité, notamment grâce aux efforts de normalisation et de standardisation entrepris par l'AAOIFI et l'IFSB, on peut espérer que la finance islamique puisse révéler l'ensemble de son référentiel éthique enraciné dans l'économie islamique. Effectivement, dans ce cadre, les activités économiques et financières sont forcément corrélées aux notions de risques et de responsabilités d'après la parole du Prophète Muhammad ﷺ « *al-kharāj bi-d-ḍamān* »[11] et la maxime légale « *al-ghunm bi-l-ghurm* »[12]. Ainsi, les risques doivent être assumés entre les parties cocontractantes et il est impossible de garantir profit et capital. C'est d'ailleurs parce que les interdictions de l'usure et de la spéculation constituent des facteurs d'équité et de stabilité que le 11 novembre 2015, lors d'une conférence sur la finance islamique au Koweït, Christine Lagarde, alors Directrice générale du *Fonds Monétaire International*, déclarait :

« *La finance islamique peut en principe devenir un facteur de stabilité financière, car le partage du risque réduit le ratio d'endettement et les échanges sont adossés à des actifs tangibles donc entièrement garantis* ».[13]

La finance islamique recouvre l'ensemble des transactions et produits financiers conformes à l'éthique musulmane et repose sur cinq piliers : l'interdiction de l'intérêt ; l'adossement exclusif à l'économie réelle et tangible ; l'exclusion de certains secteurs d'investissement jugés nocifs pour la vie humaine, tels que le tabac, l'alcool, la pornographie et les jeux d'argent ; la prohibition de la spéculation hasardeuse et de la réalisation d'investissements aléatoires et incertains ; ainsi que l'obligation de purification des revenus à travers la *zakāh* (Cekici, 2012).

2.2.2. L'exemple de la *zakāh*

Nous savons que la hausse des inégalités nuit à la croissance et que leur réduction contribue à la création de richesses. Ce principe économique vertueux a été confirmé dans un article de recherche publié par l'OCDE (Cingano, 2014) qui a montré que la redistribution n'était pas en soi un frein à la croissance économique et qu'au contraire les inégalités de revenus avaient une incidence négative significative sur la croissance à moyen terme. Ainsi, réduire les inégalités par le bas en accroissant les revenus des plus pauvres, qui disposent de cette manière de plus de moyens pour investir dans l'éducation, augmente la création de richesses. Alors que réduire les inégalités par le haut n'a pas d'effet sur la création de richesses. Cette conclusion rejoint les

[11] Principe dérivé d'une parole attribuée au Prophète Muhammad ﷺ qui considère que le droit au profit dans une affaire dépend de la responsabilité assumée par le vendeur ou l'investisseur en ce qui concerne la couverture des dépenses attenantes et de la garantie contre les défauts et les pertes éventuelles.
[12] Cette maxime légale a été tirée à l'origine de l'article n° 87 du Medjellé (code civil ottoman) et signifie que le profit dépend de la capacité à assumer les pertes.
[13] "Unlocking the Promise of Islamic Finance", *The Islamic Finance Conference*, Kuwait City, Kuwait.

travaux du prix Nobel d'économie Joseph Stiglitz (2012) qui a affirmé qu'en ne travaillant pas à la réduction des inégalités, les humains gâchaient leur capital économique essentiel, le capital humain.

Cette idée selon laquelle la réduction des inégalités par le bas augmente la création de richesses au niveau macroéconomique coïncide avec les paroles du Prophète Muhammadﷺ rapportées par Muslim et An Nawawî qui affirmait qu'une aumône ne diminuait en rien la richesse du donateur.[14] Effectivement, si au niveau microéconomique l'aumône n'a pas d'effet négatif sur la richesse du donateur et qu'elle a forcément un effet positif sur la richesse du donataire, alors elle ne peut avoir au niveau macroéconomique qu'un effet positif sur la richesse globale. La *zakāh*, troisième pilier de l'islam, constitue une manifestation communautaire de solidarité. Le terme *zakāh*, souvent traduit en français par « *aumône légale* », signifie littéralement « *purification* ». Il désigne l'aumône obligatoire que chaque musulman verse en vertu des règles de solidarité au sein de la communauté musulmane. De multiples passages du Coran font allusion à la *zakāh*, en tant que purification des biens, bénédiction et solidarité. On trouve dans le Coran à la sourate 24, *La Lumière*, au verset 56 :

﴿ *Acquittez-vous de la prière ! Faites l'aumône ! Obéissez au Prophète pour que la miséricorde [de Dieu] s'étende sur vous !* ﴾ ainsi qu'à la sourate 70, *Les échelons*, aux versets 23, 24 et 25 : ﴿ *Qui s'acquittent régulièrement de leurs prières [canoniques] ; [hormis] ceux sur les biens desquels est reconnu un droit au mendiant et à celui qui est privé de tout.* ﴾.

À la différence de l'impôt qui est fonction de la conjoncture et qui sert de variable d'ajustement du budget de l'État, les règles de la *zakāh* ont été instaurées pour rétablir la justice sociale en tout temps et en tous lieux indépendamment du contexte. Ainsi, l'obligation de la *zakāh* est toujours la même en termes de taux et d'assiette si le seuil d'exigibilité (*niṣāb*) est atteint (El Marzouki, A., & Rouijel, R., 2018). Il existe deux types de *zakāh* : la *zakāh al-fiṭr* qui est versée à l'occasion de la fête de la rupture marquant la fin du jeûne du mois de *Ramaḍān* et la *zakāh al-māl* qui est prélevée sur la richesse détenue par les musulmans dans le but de la purifier. Les biens soumis à la *zakāh al-māl* peuvent être de trois formes :

1. Les monnaies : représentées par l'or, l'argent et tout ce qui peut être valorisé par la monnaie comme les marchandises, les mines extraites, etc. Le taux d'imposition de la *zakāh* de ces biens doit représenter 2,5 %, soit un quarantième du revenu. En ce qui concerne les métaux enfouis dits « *al-rikāz* » leur taux d'imposition est de 20 %.

2. Les produits agricoles : ce sont les grains destinés à la consommation et susceptibles d'être conservés tels que le blé, l'orge, les dattes, les raisins secs, etc. La *zakāh* équivaut à 10 % de la récolte annuelle pour les cultures qui ont la particularité de s'arroser sans difficulté grâce aux pluies et aux fleuves. Cependant, si l'arrosage demande plus d'efforts humains et du matériel à l'exemple des machines pour extraire l'eau, dans ce cas le taux de *zakāh* est de 5 % de la récolte annuelle.

[14] Cf. *ḥadīth* n° 2588 dans le recueil de Muslim et *ḥadīth* n° 556 dans *Riyâd As-Salihîn* d'An Nawawî.

3. Les troupeaux (les chameaux, les bovins, etc.) : leur *niṣāb* est fixé à cinq têtes de bétail pour les chameaux, 30 têtes de bétail pour les vaches et 40 têtes de bétail pour les moutons. En revanche, les chevaux, les mulets et les ânes sont exemptés de *zakāh*.

Boudjellal & Boudjellal (2013), définissent la *zakāh al-māl* sur les liquidités, comme étant :

« *Un devoir religieux qui interpelle tout musulman ayant atteint le nissab à purifier sa richesse et ses revenus en payant périodiquement, en nature ou en espèces, un montant déterminé qui sera affecté à des ayants droit bien précisés dans le Coran. Le nissab est un seuil qui, lorsqu'il est atteint ; le détenteur d'un patrimoine devient redevable de l'impôt zakataire. Il est égal à 85 g d'or pur. Concernant les richesses accumulées (encaisse sous forme d'argent liquide ou de métaux précieux immobilisés pendant une année lunaire [354 jours] et plus, il y a lieu de payer un taux zakataire de 2,5 % par an.* »

La *zakāh al-māl* sur les liquidités représente donc un taux négatif de 2,5 % appliqué sur un capital oisif ayant pour effet de dissuader la thésaurisation et d'encourager l'investissement dans l'économie réelle. À la lecture de cette définition de la *zakāh al-māl* sur les liquidités, on remarque aisément qu'un capital oisif et thésaurisé ne peut pas produire de richesse. Au contraire, en diminuant de 2,5 % par an, il tend inexorablement vers le *niṣāb*. Ce mécanisme de taxation appliqué sur les capitaux oisifs n'est pas sans rappeler l'idée de « *monnaie fondante* » développée par Silvio Gesell et dont Keynes estimait, d'un point de vue strictement technique, le principe irréprochable. La *zakāh* en plus de contribuer à la réduction des inégalités, permet de lutter contre la thésaurisation monétaire à visée spéculative qui a toujours été un objectif poursuivi par de nombreux économistes, tels que le prix Nobel d'économie James Tobin (1978) qui la considérait comme dangereuse et improductive. Dans le cadre des politiques monétaires non-conventionnelles mises en œuvre par les banques centrales pour sortir des crises des *subprimes* et de la COVID-19, l'application de taux négatifs, afin de stimuler le financement de l'économie, rappelle aussi ce principe de taxation des capitaux oisifs, induit par la *zakāh*. Ainsi, les sources scripturaires de l'islam, à travers la pratique de la *zakāh*, institutionnalisent la solidarité de façon mécanique dans la société en venant taxer tout capital oisif et thésaurisé, alors que le système des intérêts bancaires institutionnalise l'oisiveté, à travers la rémunération de la thésaurisation. En rendant obligatoire la *zakāh*, l'islam instaure un système de redistribution mécanique des richesses des plus riches vers les plus pauvres en poursuivant un objectif de réduction des inégalités ayant pour effet macroéconomique de décourager la thésaurisation, d'encourager l'investissement et de contribuer ainsi positivement à la prospérité.

2.2.3. L'exemple du *waqf*

Sur un autre versant, il existe en islam, à l'instar du christianisme et du judaïsme, un système de donation qui n'est motivé que par l'intention de plaire à Dieu (Abdul-Rahman, 2010). Ce concept appelé *waqf* (au pluriel *awqāf*) consiste à faire don d'actifs destinés au culte, à l'éducation, aux soins de santé, ou qui produisent des revenus, dans le but d'apporter une aide aux pauvres et aux plus démunis. L'instrument du *waqf* encourage l'utilisation d'une partie de la richesse en vue de sa purification et de la réduction de la pauvreté (Bedoui, 2018) et a joué un rôle central dans la civilisation islamique et les sociétés musulmanes (Khan, 2019).

La norme charaïque AAOIFI n° 33 a défini le *waqf* comme « *l'action d'immobiliser un bien, de le soustraire à toutes les formes d'aliénation translative de propriété et d'en donner bénévolement l'usufruit aux œuvres de bienfaisance. Il désigne aussi les biens objet immobilisés* ». Une fois constitué, un *waqf* est irrévocable pour le *wāqif* (donateur et constituant du *waqf* personne physique ou morale) qui perd son droit de propriété. Il existe différentes formes de *waqf* qui peuvent être de bienfaisance et public (*khayrī*) dont les revenus sont destinés à des œuvres de bienfaisance ; familial (*aḥlī*) ou privé dont les dévolutaires sont généralement des descendants ou des parents du *wāqif* ; mixte où les dévolutaires sont à la fois les descendants du *wāqif* et des œuvres de bienfaisance ; ou au profit du *wāqif* en tant qu'usufruitier viager des biens immobilisés dont la pleine propriété reviendra aux dévolutaires désignés lors de son décès. Le bien objet du *waqf* doit être connu et avoir une valeur. Il est doté d'une personnalité morale distincte de son administrateur et dispose de son propre patrimoine. Le *wāqif* pour constituer un bien en *waqf* doit disposer de la pleine propriété et le bien ne doit pas être grevé de droit d'option au profit d'une partie tierce. Ce bien peut être un immeuble (terrain, bâtiment, verger fruitier, arbres, eau et puit pétrolier ou gazier, etc.), un meuble, des liquidités, ou encore des valeurs mobilières. En langue arabe, le mot *waqf* signifie « *confinement* » dans le but de préserver certains biens de toute réappropriation ou utilisation en dehors de l'objet prévu par le *wāqif*. Parmi les conditions du *waqf*, figure la perpétuité de cette donation même si certains juristes approuvent le *waqf* temporaire dans le cas du *waqf* familial (Billah, 2019).

De nombreuses banques islamiques pour venir en aide aux démunis ont constitué des fonds *waqf* qui sont généralement financés par la *zakāh* calculée sur les capitaux propres des banques et des comptes de leurs clients, ainsi que par les dons du public (Hassan & Lewis, 2009). On peut citer à titre d'exemple le *waqf* monétaire privé de la *Banque Al Baraka* d'Algérie ou encore le *Fonds d'investissement des biens awqāf* (FIBA) de la *Banque islamique de développement* (BID) qui a joué un rôle pionnier dans le financement d'un certain nombre de projets *waqf*. Le FIBA a été créé sur la base de l'approbation de la 6e réunion des ministres des *awqāf* des pays membres de l'*Organisation de la coopération islamique* (OCI) tenue en 1997 à Jakarta en Indonésie.[15] La BID et neuf autres institutions ont créé le FIBA en 2001 avec des souscriptions totales de 50 millions de dollars américains. En décembre 2018, il y avait 15 participants au FIBA. Le portefeuille du fonds représentait à la fin de l'année 2018, 55 projets achevés ou en cours, d'une valeur totale de 1,04 milliard de dollars.

Ainsi, il est intéressant d'extrapoler le fonctionnement du *waqf* qui rappelons-le est, dans une portée sociale, l'action d'immobiliser un bien à perpétuité en vue d'en donner bénévolement l'usufruit. Ainsi, si la Terre était éternelle, elle finirait par devenir un *waqf* dans sa totalité. Cela aurait pour effet de passer d'un système basé sur la recherche de profit immédiat à un autre fondé sur le partage et la générosité où, dès lors que la durabilité du système serait préservée, tout ce qui serait produit pourrait être offert en charité.

[15] Plus connu sous son appellation anglaise d'*Awqāf Properties Investment Fund* (APIF).

Conclusion

Fukuyama (1989) a considéré que l'évolution idéologique de l'humanité avait atteint son point final avec l'adoption et l'universalisation des principes libéraux, que l'instauration d'un autre système alternatif serait dorénavant impossible, et que par conséquent il ne saurait y avoir d'autres formes de gouvernance humaine que la démocratie libérale. Lorsque l'on observe le fonctionnement des marchés financiers qui ne s'arrêtent jamais, offrent une cotation en continu et couvrent tous les fuseaux horaires à différents points du globe, on constate que cette « *fin de l'histoire* » s'est matérialisée par « *la grande transformation* » de la libre circulation du capital. Cela est problématique, car Polanyi (1944) considérait que la société de marché n'était pas durable, et qu'elle était au contraire destructrice de l'environnement. Si ces deux auteurs ont raison, alors l'humanité court à sa perte. Cette vision rejoint celle d'Aktouf (1992), reprise également par Shrivastava et al. (2019), pour qui, il ne peut y avoir de futur viable pour l'humanité sans une refonte complète dans la façon de concevoir les relations entre nature et être humain centrées sur l'harmonie et la préservation des équilibres. Cela rejoint la vision islamique de l'équilibre qui considère que les humains ne doivent pas assujettir la nature, mais qu'ils doivent plutôt s'intégrer dans l'ordre naturel et sociétal en respectant chaque pan de la création. En ce sens, l'écocide est la catastrophe majeure qui doit inquiéter l'humanité et la pousser à revoir les modèles sur lesquels s'est construite la société d'exploitation, car dans un système qui entraîne la destruction, les bénéfices d'une telle exploitation ne compenseront jamais les pertes (Taleb, 2017). En proposant des solutions structurelles fondées sur les principes de justice et de compassion qui permettent de répondre aux crises environnementales et financières, cet article peut sembler naïf et c'est sans aucun doute sa limite principale. Pourtant, l'état des lieux dressé dans la première partie est tristement dystopique. Les abominations perpétuées par l'espèce humaine virent au cauchemar, c'est pourquoi face à cette dystopie et pour rétablir l'équilibre, nous avons pris le parti d'assumer cette utopie.

La crise sanitaire de la COVID-19 aura eu au moins deux effets positifs. Premièrement, en mettant à l'arrêt une bonne partie de l'économie mondiale, un répit a été accordé à la nature et les émissions de CO2 ont baissé de 7 % environ en 2020. Secondement, la crise de la COVID 19 offre la possibilité d'un plan de relance durable pour l'humanité, ce qui représente pour elle l'une des dernières chances de lutter contre la crise climatique et de se diriger vers une société plus juste. En effet, le rapport 2020 sur l'écart entre les besoins et les perspectives en matière de réduction des émissions de l'ONU a conclu qu'une relance économique à faible émission de carbone pourrait réduire de 25 % les émissions mondiales de gaz à effet de serre en 2030 et placer le monde près de la trajectoire de 2 °C correspondant à l'Accord de Paris.

Dans cette nouvelle ère post-COVID-19 de crise climatique et environnementale qui s'annonce, il est vital pour l'humanité de changer de modèle : le système financier actuel est hérité d'une époque mercantiliste où la quantité d'argent en circulation était fonction des réserves en métaux précieux dont les banques centrales disposaient. Ce modèle non actualisé considère encore la monnaie comme un bien rare et les systèmes vivants comme étant de

simples ressources à exploiter et ne tient pas compte des limites et des capacités naturelles (Shrivastava *et al.*, 2019). Ce paradigme a ainsi contribué à la destruction des écosystèmes, au gaspillage des ressources naturelles, et à l'émergence d'une société de plus en plus inégalitaire où les écarts se sont creusés entre ceux qui avaient accès à la monnaie et au crédit et ceux qui en étaient exclus. Le réchauffement climatique et l'endettement ont les mêmes effets de destruction des écosystèmes et d'altération du bien-être humain. Les modes de consommation et de production provoquant le réchauffement étant basés sur l'épuisement de ressources naturelles non renouvelables alors que ceux à l'origine de l'endettement reposent sur la rareté monétaire (figures 3 et 4). De la même manière que les émissions de gaz à effet de serre n'ont cessé d'augmenter depuis le début de la Révolution industrielle, il en est de même pour la masse monétaire destinée à financer cette croissance économique. Il est possible de procéder à une analogie entre d'une part les émissions de gaz à effet de serre, et d'autre part les émissions monétaires à effet inflationniste provoqué par la spéculation. La dette a contribué inexorablement à l'augmentation de la masse monétaire et à l'inflation considérée par le couple Friedman (1980) comme une ennemie mortelle de l'économie. On remarque un autre phénomène préoccupant qui fut démontré par Cantillon (1755) et qui se vérifie encore aujourd'hui : l'augmentation de la masse monétaire profite d'abord aux banques et aux entreprises proches de l'État et non à ceux qui ont besoin de liquidité pour assurer leur survie. En réalité, ce sont les ressources naturelles qui sont limitées et ne doivent pas être gaspillées alors que la quantité de monnaie pourrait être produite à un coût quasi nul, en quantité illimitée et mise à la disposition de ceux qui en ont le plus besoin.

Cette prise de conscience doit permettre l'actualisation de ce paradigme dépassé par la conception d'une nouvelle axiologie : cela peut être rendu possible si et seulement si les États mettent la justice, la générosité, l'altruisme, le partage, la protection de l'environnement et la paix au cœur de leurs politiques économiques par l'adoption d'un nouvel archétype. Antonio Guterres, Secrétaire général des *Nations Unies*, a rappelé que la reprise qui devait succéder à la pandémie était l'occasion de réinventer notre avenir et que l'affectation des capitaux considérables déployés pour relancer les économies était un sujet vital. Il a plaidé pour un nouveau contrat social visant à partager avec le plus grand nombre le pouvoir et les richesses. Il a appelé à une mondialisation équitable au cœur de laquelle devait se trouver le bien-être des générations futures.[16] Ce nouveau contrat social pourrait donc se réaliser par l'attachement aux principes universels de l'économie islamique, tels que l'abandon de l'usure et de la spéculation, l'attachement aux principes de justice, de compassion, de recherche de bien commun et de responsabilité, ainsi que le devoir de partage des richesses et de modération. La réalisation des objectifs de développement durable (ODD) nécessite une refonte des systèmes politiques, économiques et financiers qui régissent la société dans le but de garantir la dignité humaine. Pourtant, les États membres lors du Sommet sur les objectifs de développement durable tenu en septembre 2020 ont reconnu que dans l'ensemble, les politiques mises en

[16] The Economist, « Le monde en 2021 », 24 décembre 2020, p. 34.

œuvre pour atteindre les ODD étaient insuffisantes (Nations Unies, 2020) et se traduisaient par un déficit de leur financement. Effectivement, les niveaux d'investissement actuels ne sont pas suffisants pour couvrir les besoins estimés entre 5 000 et 7 000 milliards de dollars par an. Pourtant, ce besoin en financement ne représentait qu'entre 2,21 % et 3,09 % de la richesse financière globale en 2020.[17]

Par la mise en œuvre d'un mécanisme de taxation inspiré de la *zakāh* et d'un instrument de redistribution inspiré du *waqf*, il est donc possible d'offrir une solution à la problématique du financement intégral des ODD à l'échelle planétaire. Le mécanisme de la *zakāh al-māl* sur les liquidités permet de taxer le capital à la différence des modalités fiscales actuelles qui ne se focalisent que sur la taxation des revenus qu'il produit. Quant aux recettes générées, elles peuvent être redistribuées et fructifiées grâce à l'instrument du *waqf*. En effet, par rapport aux modèles de fondation connus, cet instrument avec ses principes d'irrévocabilité et de perpétuité apporte une durabilité plus importante et la possibilité de bâtir de génération en génération une société de plus juste, généreuse, solidaire et prospère.

Ces remèdes permettent donc à la fois d'éliminer l'extrême pauvreté et la faim dans le monde tout en assurant un accès à l'eau potable pour tous, mais aussi de conserver les océans et de préserver les écosystèmes terrestres. Cela est pleinement conforme à l'objectif de réalisation des finalités (*maqāṣid al-sharī'ah)* en vue du bien- être humain poursuivi par l'économie islamique. Pour cela, il est nécessaire de favoriser tout ce qui contribue à la préservation de la création en prêtant une attention particulière aux générations futures (Hasan, 2017). En effet, comme l'a soutenu Al-Shatibi, célèbre théologien et juriste andalou : « *les lois* [divinement révélées] *ont toutes été établies pour préserver les intérêts des êtres humains* » (Al-Raysuni, 2006). Il aura fallu quelques siècles pour que la civilisation islamique atteigne son apogée et ses apports à l'humanité dans le domaine de la culture et des sciences furent nombreux (Vernet, 1978). Quant au sous-développement constaté dans de nombreux pays musulmans, il ne peut pas être la conséquence des principes islamiques, mais plutôt venant des populations musulmanes elles-mêmes qui en tant que populations colonisées ont développé une forme de résistance par un sabotage conscient de la machine coloniale au moyen de la paresse ayant apporté un retard certain à la mainmise de l'occupant (Fanon, 1961).[18]

Ainsi, l'un des apports principaux de cet article est de montrer qu'il reste encore à la civilisation islamique beaucoup à offrir à l'humanité en matière économique et financière. En effet, en plus d'apporter des principes d'équité et de justice socio-économique, l'économie islamique apporte avec la *zakāh* et le *waqf* des mécanismes et des instruments solidaires fondés sur la générosité et la solidarité qui peuvent offrir à l'humanité des remèdes utiles permettant,

[17] La richesse globale a été évaluée à 418 342 milliards USD par le *Credit Suisse Research Institute* (*Global wealth report 2021*, p. 7) et la richesse financière représente 54 % de la richesse globale (Davies *et al.*, 2021).
[18] Cette stratégie n'a pourtant pas été reprise dans l'analyse de Kuran (2008) qui a cherché à expliquer le sous-développement au Moyen-Orient en l'attribuant à l'islam et ses principes.

non seulement de lutter contre la spéculation et l'inflation, mais aussi de financer intégralement les ODD et de bâtir de génération en génération une société meilleure.

Figure 3 : causalité circulaire et effets systémiques du réchauffement climatique sur la biodiversité et le bien-être humain.

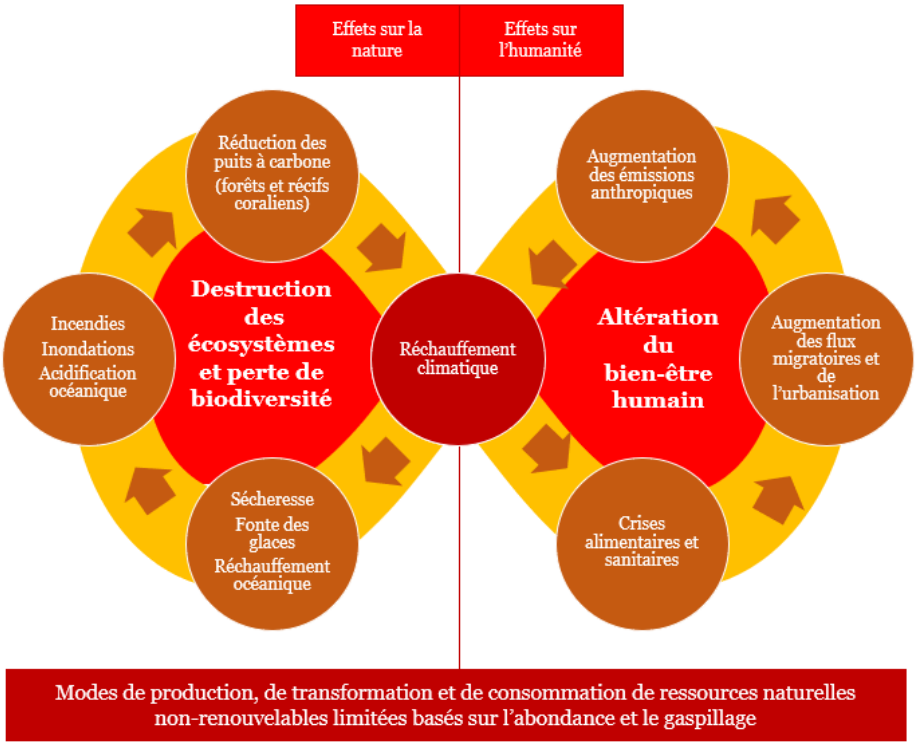
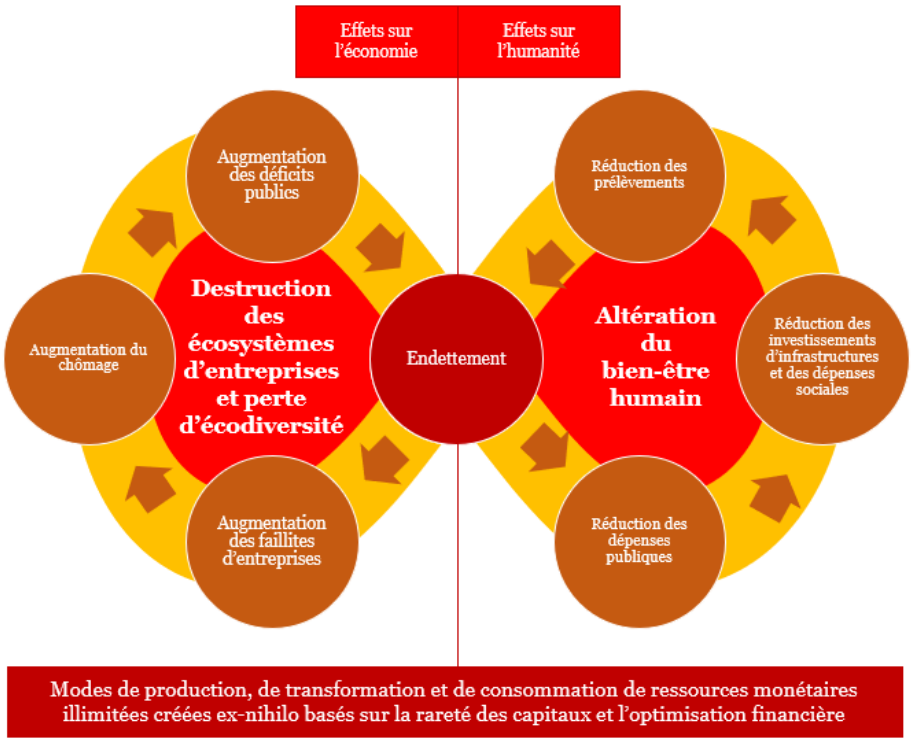


Figure 4 : causalité circulaire et effets systémiques de l'endettement sur l'écodiversité et le bien-être humain.



Références

AAOIFI. *Texte intégral des Normes Charaïques pour les Institutions Financières Islamiques en date de Rajab 1438 AH – Avril 2017 G*. Traduction en langue française réalisée par Al Imtithal for Islamic finance et l'association tunisienne d'économie islamique, Manama, Bahreïn.

Abdul-Rahman, Y. (2010). *The Art of Islamic Banking and Finance: Tools and Techniques for Community-Based Banking*. John Wiley & Sons, Hoboken, New Jersey, United States of America.

Aktouf, O. (1992). "Management and theories of organizations in the 1990s: Toward a critical radical humanism?". *Academy of Management Review*, 17 (3), p. 407–431.

Al-Raysuni, A. (2006). *Imam al-Shatibi's theory of the higher objectives and intents of Islamic law*. The Other Press, 2006.

An Nawawî, Y. *Riyâd As-Salihîn*. Traduit de l'arabe et annoté par Corentin Pabiot, Éditions Maison d'Ennour, Paris, France.

Asutay, M. (2007). "A political economy approach to Islamic economics: Systemic understanding for an alternative economic system". *Kyoto bulletin of Islamic area studies*, *1* (2), 3-18.

Bauman, Z. (2007). *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*. Éditions du Seuil, Paris, France.

Becker, G. S. (1968). "Crime and punishment: An economic approach". *The economic dimensions of crime.* Palgrave Macmillan, London, p. 13–68.

Bedoui, H. E. (2018). *Quelle vision éthique de la compétitivité ? L'apport des Maqasid charia* (Doctoral dissertation).

Bereiter, B., Eggleston, S., Schmitt, J., Nehrbass-Ahles, C., Stocker, T. F., Fischer, H., ... & Chappellaz, J. (2015). "Revision of the EPICA Dome C CO2 record from 800 to 600 kyr before present". *Geophysical Research Letters*, *42* (2), 542-549.

Billah, M. M. (2019). *Islamic Financial Products Principles, Instruments and Structures*. Palgrave Macmillan, Cham, Switzerland.

Boudjellal, A. & Boudjellal, M. (2013). « La Zakat et le *Waqf* : un segment de la finance islamique au service du développement économique et social ». *2e Congrès scientifique international sur le financement islamique non lucratif (Zakat et Waqf) pour la réalisation d'un développement durable*, Centre de croissance économique et humaine en Algérie, Université Saad Dahlab, Blida, Algérie.

Cantillon, R. (1755). *Essai sur la nature du commerce en général* (The nature of trade in general). Paris : Institut National D'études Démographiques.

Cekici, I. Z. (2012). *Le cadre juridique français des opérations de crédit islamique*. École doctorale droit, sciences politiques et histoires, Centre du droit de l'entreprise, Université de Strasbourg.

Chapellière, I. (2009). *Éthique & finance en Islam*. Koutoubia.

Chapra, M. U. (1996). « Qu'est-ce que l'économie islamique ? », *Série de conférence d'éminents érudits n° 10*, Institut Islamique de Recherche et de Formation, Banque Islamique de Développement, Djeddah, Arabie saoudite.

Chapra, M. U. (1997). *Vers un système monétaire juste*. Banque Islamique de Développement.

Cingano, F. (2014). "Trends in Income Inequality and Its Impact on Economic Growth". OECD/SEM *Working Paper,* n° 163.

Crowther, T. W., Glick, H. B., Covey, K. R., Bettigole, C., Maynard, D. S., Thomas, S. M., … & Tuanmu, M. N. (2015). "Mapping tree density at a global scale". *Nature*, *525* (7568), 201–205.

Davies, J., Lluberas, R., & Shorrocks, A. (2021). *Credit Suisse Global Wealth Databook 2021*. Crédit Suisse Research Institute.

Dumont, R. (1973). *L'Utopie ou la mort !* Nouvelle édition, éditions du Seuil. L'histoire immédiate, Paris, France.

El Marzouki, A., & Rouijel, R. (2018). « Zakat et impôts : relation de substitution ou de complémentarité ? ». *Journal d'Economie, de Management, d'Environnement et de Droit*, *1* (1), 21-38.

El-Gamal, M. A. (2006). *Islamic finance: Law, economics, and practice*. Cambridge University Press.

El Sharkawy, N. (2015). *La charité islamique : un levier innovant pour le financement du développement ?* Document de travail réalisé sous la direction de l'Agence Française de développement et l'Université de Paris-Dauphine.

Fanon, F. (1961). *Les Damnés de la terre*. La Découverte, Paris, France.

Fisher, I. (1935). *100% money*. Adelphi Publication, New York, United States.

Friedlingstein *et al.* (2019). "Global Carbon Budget 2019". *Earth System Science Data*

Friedman, M. & Friedman, R. (1980). *Free to choose: A Personal Statement*. Mariner Books edition November 26, 1990, Boston, Massachusetts, United States.

Fukuyama, F. (1989). "The end of history?". *The national interest*, (16), 1989, p. 3–18.

Glaeser, E. L., & Scheinkman, J. (1998). "Neither a borrower nor a lender be: an economic analysis of interest restrictions and usury laws". *The Journal of Law and Economics*, 41(1), 1–36.

Graeber, D. (2011). *Dette 5000 ans d'histoire.* Éditions Les Liens qui Libèrent, Uzès, France.

Hasan, Z. (2017). "Growth, environment and Islam". MPRA paper No. 76347.

Hassan, K., & Lewis, M. (Eds.). (2009). *Handbook of Islamic banking*. Edward Elgar Publishing.

Honneth, A. (2000). *La lutte pour la reconnaissance*, Éditions du Cerf, Paris, France.

Ibn Khaldoun, A. (1377). *Le Livre des Exemples*. I Autobiographie, *Muqaddima*, texte traduit, présenté et annoté par CHEDDADI, A. (2002), Bibliothèque de la Pléiade, Nouvelle Revue Française, Éditions Gallimard, Paris, France.

IEA (2020). *World Energy Outlook 2020*. IEA, Paris.

IFSB (2021). *Islamic Financial Services Industry Stability Report 2021*. IFSB, Kuala Lumpur Malaysia.

Jouzel, J., Masson-Delmotte, V., Cattani, O., Dreyfus, G., Falourd, S., Hoffmann, G., ... & Fischer, H. (2007). "Orbital and millennial Antarctic climate variability over the past 800,000 years". *Science*, *317* (5839), 793-796.

Kahf, M. (2004). "Islamic economics: what went wrong". *Islamic Development Bank Roundtable on Islamic Economics: Current State of Knowledge and Development of the Discipline, Jeddah May* 26–27.

Khan, T. (2019). "Venture waqf in a circular economy". *ISRA International Journal of Islamic Finance*, Vol. 11 No. 2, pp. 187-205.

Keynes, J-M. (1936). *Théorie générale de l'emploi, de l'intérêt et de la monnaie*. Éditions Payot, Paris, France.

Kuran, T. (2008). « Sous-développement économique au Moyen-Orient : le rôle historique de la culture, des institutions et de la religion », *Afrique contemporaine*, 226 (2), p. 31-54.

Lagoarde-Segot, T., & Perez, R. (2014). *La finance solidaire : un humanisme économique*. De Boeck, Bruxelles, Belgique.

Maududi, S. A. A. (1976). *Political theory of Islam*. Islamic Publications, Lahore, Pakistan.

Majilis (2012). *The next billion: The market opportunity of the Muslim world*. Fleishman-Hillard, PWC.

Meadows, D. H., Randers, J., & Meadows, D. L. (2013). *The Limits to Growth (1972)* (pp. 101–116). Yale University Press.

Mill, J. (1848). *Principes d'économie politique,* (trad. Léon Roquet 1894). Guillaumin, Paris, France.

Muslim Ibn al-Hajjaj (875). *Sahîh Muslim*. Éditions al-Hadîth, Bruxelles, Belgique.

Napoleoni, L., & Segre, C. (2009). « Dalla finanza islamica proposte e idee per l'Occidente in crisi ». *L'Osservatore Romano*, 3.

Nations Unies (2020). *Rapport sur les objectifs de développement durable 2020*.

Oslington, P. (Ed.). (2014). *The Oxford handbook of Christianity and economics*. Oxford University Press.

Polanyi, K. (1944). *The great transformation*. Farrar & Rinehart, New York City, United States of America.

Santer, B. D., Po-Chedley, S., Zelinka, M. D., Cvijanovic, I., Bonfils, C., Durack, P. J., ... & Pallotta, G. (2018). "Human influence on the seasonal cycle of tropospheric temperature". *Science*, *361*(6399).

Sen, A. (1993). *Des idiots rationnels. Critique de la conception du comportement dans la théorie économique*. Paris, Éthique et économie, PUF, coll. « Quadrige ».

Shaikh, S. A. (2021). "A Review of the Transformative School in Islamic Economics". *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, *34*(2), 185-201.

Shrivastava, P., Zsolnai, L., Wasieleski, D., Stafford-Smith, M., Walker, T., Weber, O., … & Oram, D. (2019). "Finance and Management for the Anthropocene". *Organization & Environment*, *32* (1), 26-40.

Smith, A. (1776). *Recherche sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Economica.

Stiglitz, J. E. (2012). *Le prix de l'inégalité*. Éditions Les liens qui libèrent.

Taleb, N. N. (2017). *Jouer sa peau : Asymétries caches dans la vie quotidienne*. Les Belles Lettres, Paris, France.

Tobin, J. (1978). A proposal for international monetary reform. *Eastern economic journal*, *4* (3/4), 153–159.

Vernet, J. (1978). « La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente ». (Vol. 14). Ariel.

World Economic Forum, (2020). *The Global Risks Report 2020.* Insight Report 15th Edition In partnership with Marsh & McLennan and Zurich Insurance Group.

WWF. (2020). *Living Planet Report - 2020: Bending the curve of biodiversity loss*. Almond, R.E.A., Grooten M. and Petersen, T. (Eds). WWF, Gland, Suisse.

Transnational Economic Behavior of Muslim Diasporas in the West: The Case of French Muslims

Salim Refas[1]

Received: 01.11.2021 **Accepted:** 27.12.2021

Type: Research Article

Abstract

The number of international migrants is estimated to be almost 272 million globally (IOM, 2020), with nearly two-thirds being labor migrants. A significant proportion of these migrants are Muslims who have left their native countries to live in the West. For the specific case of France, this population ranges between 4.7 to 5.1 million according to recent surveys, i.e. about 8% of the total population of the country. This paper is concerned about the present and future of these communities and aims at answering the specific question of their changing transnational economic behavior in today's world economy. The paper hypothesizes that the international economic decisions of migrants are no longer explained by origin and destination country pairs only but also in relation to other countries with both higher and lower wages. A simple microeconomic framework is proposed to explain how these migrant populations make rational choices about their decision to permanently stay, migrate back to their country of origin or migrate to a third country. The model identifies successive waves of migrants with differentiated economic behavior. In particular, a specific class of migrants is identified for which wage differentials are not the main driver of migration or remigration decisions due to the inelasticity of their labor demand to wages. These migrants rather seek to create and manage their own companies and invest in a better comfort of living in countries other than France. Descriptive statistics demonstrate the potential for such framework to explain simultaneously the observed increasing migrations of French Muslims to high-income countries driven by wage differentials, a rapidly expanding migration to Turkey and Malaysia, and a resurgence of migration to former colonies which had previously experienced a consistent reduction in migration flows since the 1980s. The paper also estimates the economic impact of remigrations of Muslims from France, which represents today a minimum of €5.5 billion on annual basis, and calls for more research in these hybrid migration decisions to better analyze and map the future economic behaviors of Muslim populations in the West.

Keywords: Migrations, Diaspora, Transnationality, Hybrid Migrations, French Muslims

Jel Codes: F22, J15, O15

[1] Istanbul Zaim University, Turkey. E-mail: refas.salim@std.izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-3808-7119

Introduction

According to IOM (2020), the number of international migrants is estimated to be almost 272 million globally, with nearly two-thirds being labor migrants. At 3.5% of the world's population, immigration remains, therefore in absolute terms, an exception to the general rule where the vast majority of people globally (96.5%) are estimated to be residing in the country in which they were born. Yet, due to the perception of an inevitable wave of international migrants from developing to developed countries since decolonization (and to the pressure of extreme-right groups), international migrations have been at the heart of many political debates and crises in the developed and developing world in the last decades. Recent events such as the Syrian Refugee Crisis, the deadly shipwrecks in the Mediterranean Sea, the Rohingya crisis in Southeast Asia or the massive movements of the population across war-torn countries in Africa (e.g. South Sudan, Central African Republic) and the outbreak of violence against migrants (e.g. in South Africa) have brought the topic to the top of the international development agenda in recent years. And with the economic recession due to the COVID-19 pandemic, causing numerous foreclosures and massive unemployment in developed and developing economies the populist pressures to crack down on migrants are heightening. Ronald Reagan, president of the United States, famously stated in 1984 that "A nation that cannot control its borders is not a nation." More than three decades later, in January 2017, the then US President Donald Trump signed an unprecedented executive order banning entry to immigrants from seven Muslim-majority countries. More recently French President Emmanuel Macron and his government voiced their support for the introduction of immigration quotas in contrast to all previous immigration policies in the country. And the European Union is going through one of the deepest crises of its political existence due to dissent between member countries over the control measures to be adapted to curb illegal immigration flows to the continent.

Economists on the other hand, traditionally support migrations as one of the most effective solutions to mass poverty in the world, and free movement of labor as the most evident path to socioeconomic justice. For example, 50 years ago, the landmark Harris-Todaro model of two-sector analysis demonstrated the economic gains from migration between labor-rich and industrialized countries, or even within the same country between urban and rural areas, (Harris and Todaro, 1970). In 1979, Galbraith stated that

> "*Migration is the oldest action against poverty. It selects those who most want help. It is good for the country to which they go; it helps break the equilibrium of poverty in the country from which they come. What is the perversity in the human soul that causes people to resist so obvious a good?*" (Galbraith, 1979:7).

Dozens of models have been developed since, as reviewed for example in De Haas (2010), to analyze the generic factors driving the equilibrium supply and demand of migrant workers, and these models are instrumental in demonstrating how migrations benefit both individuals deciding to migrate (and their households) and the destination countries receiving them.

Beyond the debate on whether or not destination countries benefit from migrations, it is fairly consensual that push factors to migration, whether at the level of individuals or households, provide a sound basis for understanding why migrants live in their country at the onset to look for better employment opportunities elsewhere. Islamic ethics support such attempts, under specific conditions, for individuals to rove the earth in search for the provision and this is undebated in traditional or modern scholarly opinions. What is debated, however, is the duration and permanence of such migration status and the conditions for people to live their native lands, especially in the case of migration to non-Muslim majority areas.

This paper is not concerned about the scholarly debates on migrations to the West from native Muslims in Muslim-majority countries. As will be discussed, the quantum of migrants over the last decades to the West in general, and to France in particular, which is taken as case study, is important enough to adopt a positive rather than a normative position on these massive economic migrations throughout recent history: they have happened and are causing a unique situation of the significant presence of migrants and their families in countries that have been shaped and are driven until today by non-Muslim traditions and ideologies. This paper is concerned about the present and future of these communities and aims at answering the specific question of the transnational economic behavior of Muslim migrants in today's world economy. In other words, migrants and their offspring have a permanent presence in the West but do have marked transnational economic behavior in relation to their countries of origin, to other Muslim countries and in general to the world that is worth analyzing and studying. To our knowledge, with the exception of an extant literature on remittances that analyses the specifics of monetary flows to countries of origin, there has been no attempt to analyze and map other economic flows, in particular, transnational flows to other countries than the country of origin.

The paper is structured as follows: the first section will provide an overview of classical development economics and Islamic economics perspectives on migrations. The second section will provide a brief overview of the presence of Muslim migrants and their offspring in Western countries and will briefly discuss, in the context of France, the main current and future issues posed by this presence. The third section will propose a simple theoretical model to understand the push factors to migration for the original migration decision of Muslim migrants or their parents, and from this model, derive possible extensions for the main question that this paper attempts to answer: how current Muslim populations in the West make rational choices about the decision to permanently stay or invest in their current country of residence or in other countries including their country of origin. The fourth section will apply the model to the case study of France over different time horizons to map the possible aggregate outcomes for the destination countries as well for France in various macroeconomic scenarios. Finally, the conclusion will propose some areas for future research in this promising field.

1. Economic Migrations: An Overview of Classical Development Economics and Islamic Economics Perspectives

1.1. Brief Overview of Contemporary Theories of Migration Decisions

Immigration remains year after year one of the most debated topics in social theory and in political economy, with high demand for theoretical models and empirical research from the development community, the politicians and even the general public to interpret the causes, impacts and dynamics of this complex and transnational social phenomenon. Several reviews and assessments of the international migration theories can be found in the recent economic literature. According to Thieme *et al.* (2007:36) put it:

> "*there is at present no single, coherent theory of international migration, but rather a fragmented set of theories, sometimes segmented by disciplinary boundaries*".

Massey *et al.* (1993) is arguably one of the most comprehensive attempts to classify contemporary migration theory into main streams of research. It starts by looking at the models which interpret the initiation of the international movement, or in another words, what drives individuals to decide to leave a country in search of a better living in another country. Here the neoclassical models of rational decision-making by individuals seeking to maximize their income work well, and the main approach is to look at differentials in wages and employment conditions between countries with due consideration of migration costs. A more recent approach along the same lines is to look at the migration decision not as a rational decision by a single individual but rather as a household decision, to minimize risks on family income and overcome capital constraints on productive activities. This is generally referred to as "new economics of migration". A leading author in this field forcefully describes the decision making of individuals along these lines (Stark, 1984).

At the macro-level then, theories have been developed to look at the migration flows not from an individual decision perspective but rather as an equilibrium of supply and demand markets of international labor. Massey *et al.* (1993) mention for example, the dual market theory or the world systems theory. In fact, the oldest attempts to derive a theoretical macroeconomic framework of international migrations along these lines can be attributed to Lewis (1954) or Ranis and Fei (1961), and they both consider geographic distance as a proxy for the costs of movement while wage differentials are the leading predictor of the equilibrium demand and supply. Several attempts have then more recently been made to refine these models, and for example it is *the expected* earnings gap, not the absolute real-wage differential that Todaro used in his landmark two-sector model (Todaro, 1969).

1.2. Main Generic Drivers of Migrations

In his seminal work on the Theory of migration, Lee proposes a framework of generic factors which affect the decision to migrate whereby four categories of factors are defined: factors associated with the area of origin (push factors), factors associated with the area of destination (pull factors), intervening obstacles, and personal factors (Lee, 1966). These four categories of factors do not operate independently for a given pair of origin and destination and, individual migration decision is rather driven by the perception of these factors rather than the perfect information about them. If one was to characterize the main focus of economic research on migrations for the subsequent half-century after Lee (1966), however, one could easily state

that most researchers have in fact attempted to propose a theory or analysis of the way in which these four categories of generic factors jointly determine an equilibrium supply of migrants from a given origin country to a given destination country. And arguably, as De Haas (2010:228-9) puts it after a comprehensive review of alternative theories of migrations, it is likely that the observed

> "*discursive shifts in the scholarly and policy debate on migration and development reflect more general paradigm shifts in social and development theory*".

In other words, research on migrations has adopted different analytical frameworks to interpret the interplay of these generic factors not only from an objective theoretical standpoint, but also possibly to reflect "*like a pendulum*" the overall trends in social sciences

> "*from neoclassical and highly optimistic theories of the 1950s and 1960s, to neo-Marxist pessimism over the 1970s and 1980s, towards more nuanced and pluralist views in the 1990s"* (De Haas, 2010:227).

This paper will adopt a framework close enough to the simple neoclassical setting where the individual rational actors decide to migrate after cost-benefit calculations of the possible gains from international migration (Massey et al., 1993). The paper focuses on push factors rather than pull factors or intervening obstacles because the estimation of the stock of migrants in the destination country or the equilibrium conditions are not the main interest of this research. This research is rather concerned by the forecasted economic behavior of Muslim migrant populations years or even decades after their migration decision has been initially taken. And in doing so, understanding the drivers of the original decision to move is very informative as will be discussed in the next sections.

1.3. Literature Review: An Islamic Perspective of Economic Migration

Another set of generic factors which is very important and which has been arguably understated in the literature on migrations refers to the fourth set of generic factors in Lee's taxonomy: the personal factors (Lee, 1966). And more precisely, the ethics and behavior of the individual decision-maker, which in this case is defined as a believer in the Islamic faith. From an Islamic economics perspective, where the behavioral guidelines of the individuals play a major role, it is important indeed to wonder whether or not the traditional starting point of economic theories of migration whereby the individuals travel away from their countries and families in search of better wages and employment conditions is in line with the normative behavior of individuals in the Islamic ethical framework. (Noor & Hafiz Zafar, 2019) and Islamic ethics recognize then that migration can be due to pull or push factors.

Push factors typically involve difficult conditions that the migrants would flee away from, such as famine, drought, shortage of jobs or war (with restrictions). On the other hand, pull factors include better employment opportunities, enhanced way of living, search of knowledge, or diversification of risks at the level of the community or the household. The latter is the most relevant consideration in the context of this paper focusing on economic migrations. It is important to wonder then whether or not an expected temporary or

permanent improvement in economic condition justifies in itself the initiation of migration at an individual level. In Islam,

> "*Men and Women are encouraged to move around the entire earth and seek sustenance from the resources that Allah bestowed upon them"* (Kahf, 2019:162).

This is reflected in multiple Quranic and Prophetic injunctions including in particular Verses (73:20) or (2:273) recognizing, whether in the context of constraints to the continuous prayer and reading of the Quran or eligibility for charity, that humans are in principle free to rove in the Earth to seek sustenance:

> *So recite ˹in prayer˺ whatever you can from the Quran. He knows that some of you will be sick, some will be travelling throughout the land seeking Allah's bounty, and some fighting in the cause of Allah. So recite whatever you can from it* [73:20]
>
> *˹Charity is˺ for the needy who are too engaged in the cause of Allah to move about in the land ˹for work˺.* [2:273]

Both on a normative and positive way therefore, Islam characterizes therefore temporary economic migrations as desirable when economic and social conditions justify it to seek the "bounty of God". But the main question pertains to migrations set to be permanent which fall under known restrictions to that general rule. Traditionally, these restrictions go back to a dichotomy of geographic boundaries of the Muslim States and Non-Muslim states within the known concepts of *Dar Al-Harb* and *Dar Al-Islam* used by Jurists to define territoriality of the Islamic Law (Abou Ramadan, 2017). Interestingly, as discussed in Abou El Fadl (1994), the juristic discussions on the legality of residence in the non-Muslim territory in the first Islamic centuries were cryptic and ambiguous. Ismail (2000) posits that voluntary immigration was not adequately discussed by Islamic historians because it was not a pressing issue at the time. This probably justifies why the discussions on the permanent residency of Muslims in non-Muslim states, which is prevalent today where almost one in five Muslims in the world lives as a minority in a non-Muslim majority country, as discussed in the next section, have been surprisingly scarce among juristic circles. The classical position of scholars on this issue has been consistent over centuries as summarized by Noor & Hafiz Zafar (2019): validity of the migration is conditional upon the freedom to practice Islam in the destination country, whereby Muslims can only live in a country where they can freely and honorably practice their religion.

If we were , however, to model these ethical restrictions to economic migrations on an individual basis, we could arguably turn to two alternative options which reflect differences of view amongst *Shari'ah* scholars: an approach whereby there is an exogenous threshold effect, objectively measurable, reflecting what objective conditions of freedom of faith prevail in the destination country. Below this threshold, migration is not possible, above this threshold, migration is allowed. This would follow the position of *Māliki* or *Hanafi* scholars, for example. An alternative way to model these ethical restrictions, which would be more relevant for *Shāfi'i* scholars, would be to have freedom of religious practice as an endogenous variable in the demand function of the individual. In other words, given the status of the individual, his knowledge, practice, expectations, etc., the "quantity" of religious freedom

required to allow for an economic migration in the destination country would be changeable. But to have a more comprehensive Islamic Economics' specification on this demand function for the push factors of the migration decision, one would be compelled to associate this ethical perspective of religious practice to the other central considerations of income expectations, security and quality of life which drive the migration decisions.

2. Overview of the Presence of Muslims in Main Western Countries

2.1. Contemporary Muslim Presence in the West: Challenges to an Accurate Mapping

The Muslim presence in the West dates back to the first century of the Islamic calendar. As early as 710, Muslims settled in the Iberian Peninsula and created a province of the Caliphate. The presence of Muslims in the Iberian Peninsula is not the only presence of importance during this era. (Wenner, 1980) reports, for example, other historically important presences tend to be forgotten by historians, including, for example, the presence of Muslims in Sicily, in Southern France or the control of Alpine passes for three centuries at least after the Battle of Poitiers (1356). But these presences were discontinued by military events and it is not far from reality to report that Muslim presence was marginal and almost negligible throughout the 16th, 17th, 18th and 19th centuries in what we simplistically qualify in this paper as the West.

As discussed in the sections above, it is then pull factors mainly that triggered demand for migrants from Muslim majority countries throughout the 20th century in the context of major historical events: the colonization (and decolonization) of African countries with Muslim majorities by Western European powers, the succession of the two Great Wars during which the supply of soldiers from these colonies would prove decisive, and the reconstruction era and booming economic development of Western countries during the second half of the 20th century which would trigger a vast demand for imported labor from former colonies or from Turkey and the Balkans.

The detailed mapping of Muslim presence in the West in modern days is an arduous task for three reasons at least: (i) the ethnical and religious statistics are not allowed in many recipient countries with significant presence of Muslim migrants (e.g. Italy or France) due to historical discrimination against Jews in the early 20th century; (ii) there has been successive migration waves and under various administrative conditions (labor migrants, family reunification, asylum seekers, refugee waves, etc.) along the last five decades in each country, and the mixing of new migrants, with generations of migrants and their offspring who have previously settled and acquired for the most part the nationality makes the statistical accounts complex and relative to each country context; and (iii) the legal systems pertaining to migration vary from country to country, in particular for nationality rights (at birth or by lineage) and refugee/asylum status, in addition to the illegal migrants that are accounted for using different standards in each country. There is also no consensus in the demographic studies about the account of 2nd or 3rd generation migrants, and in particular with the varying prevalence of mixed marriages in different communities. In this context, the most pertinent studies of Muslim presence in the West tend to be country-specific, such as the fascinating set of essays in (Haddad, 2011) covering Britain, France, Germany, Switzerland, Norway, Sweden,

Denmark, Italy, the Netherlands. The U.S., Canada, and Mexico. Critical topics that emerge from such reviews, beyond a simplistic majority-minority perspective on the relationships between Muslims and their environment, or the question of statistics, are the central question of multiculturalism, the issue of institutional racism, the role of education and campuses, particularly relevant in North American context for example, and the questions of professional and social mobilities. These sociological and political questions remain however beyond the scope of this economic paper on the economic behavior of Muslim diasporas.

2.2. Insights from Recent Surveys

While methodological and data availability challenges prevent a consistent accounting of Muslim presence in the West, this section will report some statistics from recent studies that provide satisfactory approximations for the purpose of this study. Starting with the United States, the top destination country for world migrants with 50.7 million international migrants today (IOM, 2020), Pew Research Center estimates that there were about 3.3 million Muslims of all ages living in the United States in 2015, i.e. about 1% of the total U.S. population (Mohamed, 2016). According to Pew Research Center's database on The Future of World Religions[2], three Western European countries, Germany, France and the United Kingdom, with 4.76 million, 4.71 million and 2.96 million Muslims respectively, have larger Muslim populations than the United States. On a relative basis, these populations amount to 6%, 8% and 5% of the national populations (see table 1). Six other Western European countries (the Netherlands, Spain, Belgium, Greece, Austria, Sweden and Switzerland) are reported to have Muslim populations representing 5% of their population or more.[3]

Table 1: Main Muslim populations in European and North American Countries

Country	Muslims (Mn)	Total (Mn)	% of Muslims
Russia	14290000	142960000	10%
Germany	4760000	82300000	6%
France	4710000	62790000	8%
United Kingdom	2960000	62040000	5%
United States	2770000	310380000	1%
Italy	2220000	60550000	4%
Kosovo	1660000	1770000	94%
Netherlands	1000000	16610000	6%
Spain	980000	46080000	2%

[2] Accessed at https://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/ on December 12, 2020. This dataset contains the estimated religious composition of 198 countries and territories for 2010 to 2050

[3] It is worth noting that for all these countries, the Pew Research Center database does not make a distinction between migrants and native Muslims and therefore statistics about Muslims in general in the population of these countries is only an approximation of the Muslim migrant populations In fact, from a methodological point of view, this paper will not discuss religiosity and transmission of religion from generation to generation. According to Wormald (2015), Islam in the US "loses" for example as many native Muslims (through secularization or conversion to other religions) as it "gains" from conversion of citizens or residents who were not born in Muslim families.

Canada	710000	34020000	2%
Belgium	630000	10710000	6%
Greece	610000	11360000	5%
Austria	450000	8390000	5%
Sweden	430000	9380000	5%
Switzerland	380000	7660000	5%
Denmark	230000	5550000	4%
Norway	180000	4880000	4%
Finland	40000	5360000	1%

Source: Pew Research Center, The Future of World Religions 2010

In many of the countries listed in Table 1 (e.g. France, Italy, Spain, Belgium, etc.) religion or ethnicity of origin are treated as "sensitive data" that cannot be used for sampling or demographic surveys according to data protection laws (Simon, 2007). Such laws generally go back to the 20th century discriminatory practices that led to massive genocides in Europe. Consequently, it is not easy to grasp the practice of Islam among Migrant populations in France. However, a landmark study by the National Institute of Demographic Studies (INED) using an innovative data collection method and called "*Trajectoires et Origines*" (Trajectories and Origins) provides a fair understanding of the demographic "dynamics" within the French population across several factors, including religious practice and identity (Beauchemin *et al.*, 2016). and it is considered a reference study for such endeavors. In its most recent edition (2008 data), the study provides the following picture of Muslim presence in France: 43% of migrants in France declare themselves as Muslims (which confirms the dynamic migration flows from former Muslim colonies) and 45% of the descendants of migrant couples (both parents migrants) also declare themselves as Muslims. However, only 8 percent of the descendants of couples with a single migrant parent declare themselves as Muslims, and only 1 percent of the descendants of couples of two native French parents declare themselves as Muslims (see table 2): the assumption that we can assimilate Muslims and Muslim migrants of 1st or 2nd generation (descendants of 2 migrant parents) hold well in France. Overall, this study estimates that 8% of the total French population in 2008 was Muslim i.e. 5.12 million people. This is 8-10 % higher than the Pew Research Center estimate mentioned above.

Table 2: Self-Declared Religious Affiliations of Migrants and Descendants of Migrants in France

%	Migrants	Both parents migrants	One parent migrant	Native parents	Total
No religion	19	23	48	49	45
Catholics	26	27	39	47	43
Orthodox	3	1	0	0	0.5
Protestants	4	1	1	1.5	2
Muslims	**43**	**45**	**8**	**1**	**8**

Jews	0.5	1	2	0.5	0.5
Buddhists	2.5	1	0.5	0.5	0.5
Other	2	1	1	0.5	0.5
Total	100	100	99.5	100	100

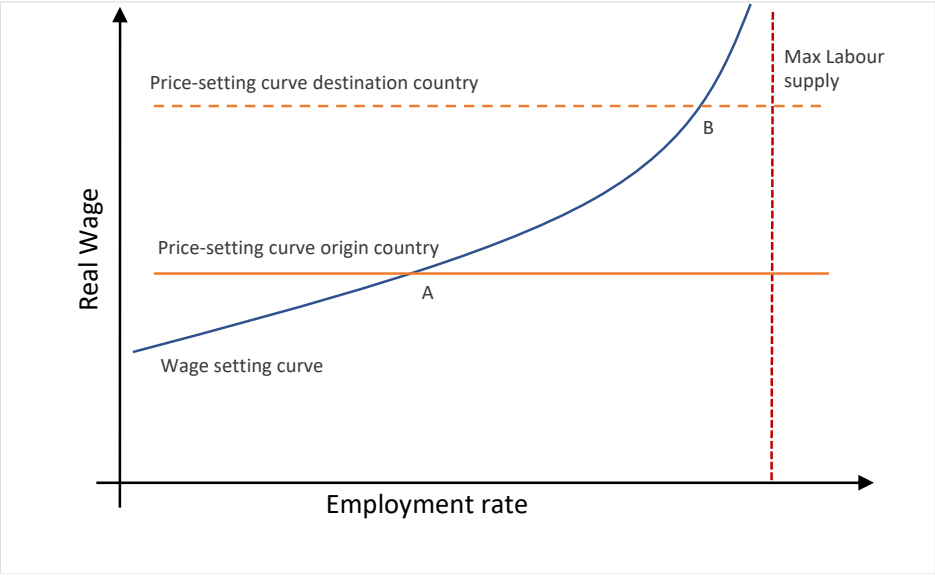
Source : Trajectoires et Origines 2008, INED

3. A Simple Macroeconomic Model of Push Factors for Economic Migration and Subsequent Transnational Economic Behavior

This section is concerned with labor migration and the study of the push factors that lead individuals (mostly men) to leave their country and family to look for better employment opportunities overseas. Since the study is specifically about Muslim migrants, the behavioral and ethical considerations of Muslims in taking such decisions will be modeled.

The wage-setting curve in Figure 1 reflects wage demand from workers and the price-setting curve reflects wages offered by the employers in the economy by profit-maximizing employers, which is simplistically assumed exogenous to the labor supply (horizontal curve) in a labor-rich country setting. Equilibrium labor supply before migration is at **A,** reflecting the intersection of supply and demand. When migration opportunities arise, the labor price (real or expected) offered for the same profession is much higher in the destination country and theoretically, in a fully flexible labor market, all workers from the origin country with wage expectations below this price would massively migrate to the destination country, leading to equilibrium **B**.

Figure 1: Labor price and demand equilibrium

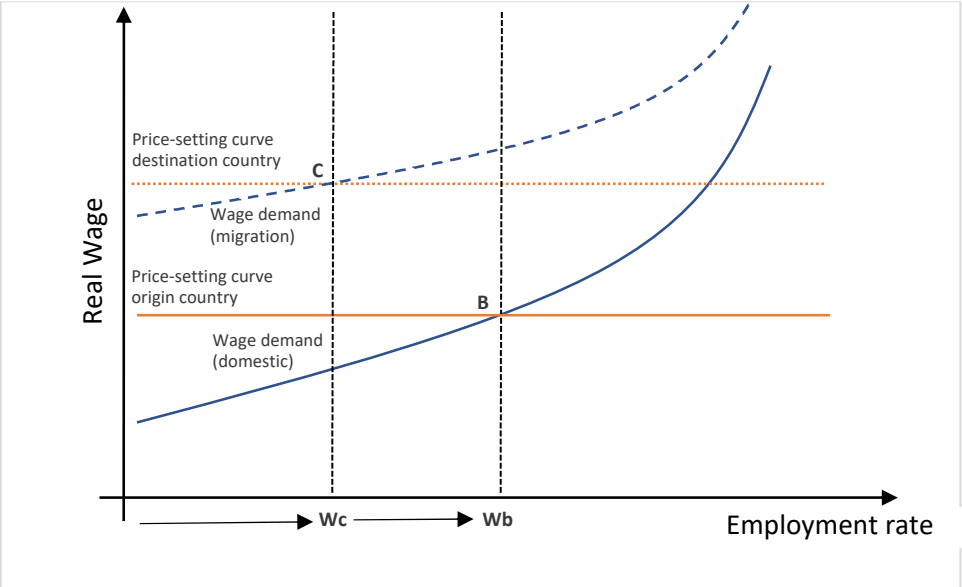


Source: Author

In practice, however, wage-demand from workers in a migration scenario is much different from wage demand in a domestic employment scenario. The disutility associated with traveling away from home, as discussed in section 1, and expectations about additional income related to the migration decision drive the demand higher, which is reflected in a wage demand for migration jobs much higher than in domestic jobs (see figure 2). In such a scenario,

the labor supply is cleared through two successive dynamics: an initial supply of W_c jobs captures the migration job opportunities as long as they meet minimum wage demand. Beyond point **C** the price offered in the destination country does not suffice to push any additional worker to migrate, but an amount of (W_b - W_c) workers are still happy to work for lower wages until point B in their own country.

Figure 2: Labor Price and Demand Equilibrium with Disutility Associated for Migration



Source: Author

Let P_C be the wages offered in the destination country and P_B the price offered in the domestic market. The total wage at equilibrium is therefore

$$P_c \times W_c + P_B \times (W_b - W_c) .$$

3.1 Push Factors for Remigration

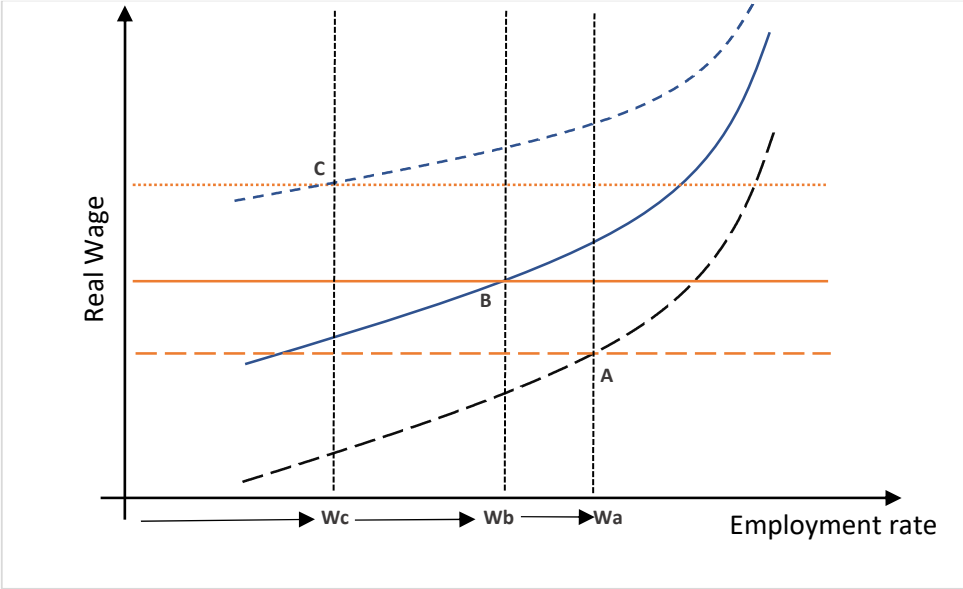
This paper is concerned with the transnational economic behavior of Muslim diasporas in the West. If the analysis is limited to labor migration decisions, three main decisions can be modeled in a simplified set-up for Muslim diasporas residing in the West and confronted with potential remigration choices (return migration or migration to another country):

(i) The decision to remain employed in the country of residence (other economic behaviors will be discussed in next sections) despite remigration opportunities;
(ii) The decision to migrate from the country of residence to a country of higher wages (e.g. GCC countries, other developed countries); and
(iii) The decision to migrate from the country of residence to a country of lower wages, (including the country of origin).

The decisions (i) and (ii) are similar to the original migration set-up discussed in 4.1. The decision to remigrate to a destination country with wages below wages in the country of

residence is counterintuitive and drivers of this decision must be modeled. Two simplified set-ups may be assumed.

Figure 3: Labor Price and Demand Equilibrium with Disutility Associated for Migration



Source: Author

In the first setup, which assumes that the individual decision-maker primarily looks at the wage differentials to decide where to work and live, the labor supply clears in three successive waves: an initial supply of W_c jobs capture the migration job opportunities with salaries above the country of residence, beyond point **C,** an amount of (W_b - W_c) workers remain in the country of residence for the second-best wages, then an amount of (W_a – W_b), not interested in working for a wage below P_B in the country of residence, are still interested in working for a lower wage in a third country (whether the country of origin or another country) where lower wages may still be associated with a better comfort of living (for family or religious considerations in particular as will be discussed in section 5). The total wage at equilibrium in this setup is therefore

$$P_c \times W_c + P_B \times (W_b - W_c) + P_A \times (W_a - W_b) .$$

This framework fails to explain, however, why workers employed in their current country of residence are still interested in some instances to leave their jobs and country of residence to remigrate to countries with lower wage supply, in particular the country of origin. This is explained by a second setup whereby workers' decisions are influenced by their level of savings and remittances. The relationship between savings, remittances and the decision to return to the home country (remigration, also called return migration) has been the subject of several economic works in recent decades. For example, (Delpierre & Verheyden, 2014; Merkle & Zimmermann, 1992) demonstrate that employment decisions upon returning to the home country vary considerably according to the levels of remittances and the expected savings

upon the original migration decision. However, the inter-linkages are complex and vary significantly depending on the duration of the migration.

Intuitively, going back to the simple setup pictured in Figure 3, a migrant consistently sending remittances back home for a number of years has more propensity to decide to return home despite the wage difference between his current country of residence and his home country than a migrant who has not prepared his comeback. In general, as discussed in Delpierre & Verheyden (2014), such migrants become employers (owner-managers or self-employed individuals) when they remigrate to their country of origin and therefore, the wage differential is no longer the main driver of migration or remigration decision.

However, analyzing precisely the individual situations of migrants in the West and their remigration decision, recent research such as (Olivier-Mensah, 2017; Quartey et al., 2019) have found multiple other situations also conducive to remigration or transnational migration decisions less dependent (or even independent) from wage differentials between the country of origin and country of destination.

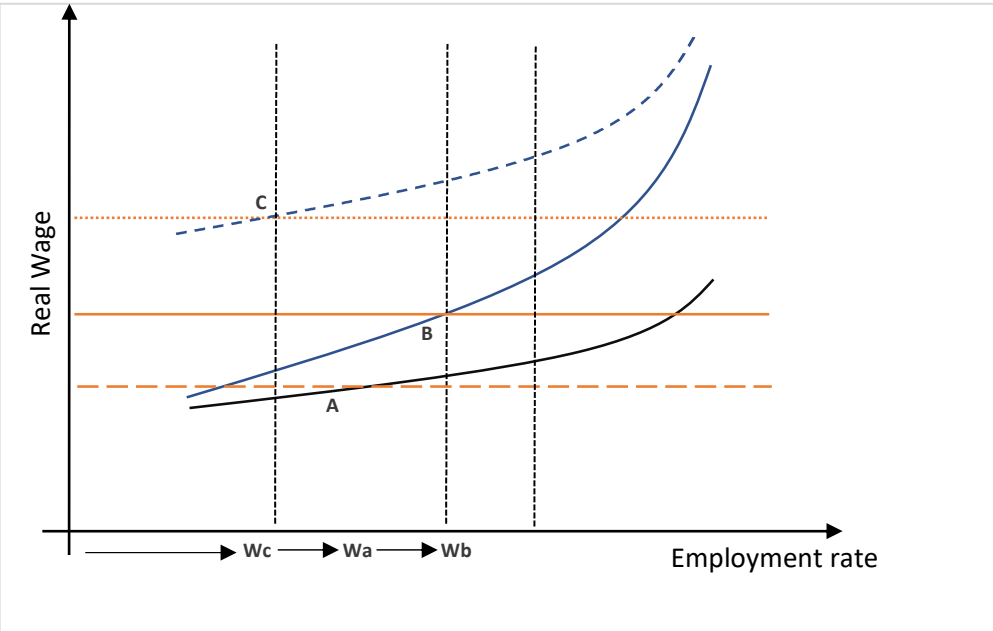
> *"The traditional one-dimensional understanding of moving out and coming back loses its empirical basis in a globalized world. Return processes are characterized by and constructed through hybrid migration movements. Highly individual decisions and various forms of transnational mobilities, hybrid identity constructions, and transnational positioning can shape those processes. Therefore, remigration is increasingly a "transnational return."* (Olivier-Mensah, 2017:2-3)

In such context, the menu of options available for Muslim migrants and pictured in Figure 3 can be adjusted as presented in Figure 4 below: wage demand curves for the current country of residence and for countries offering higher salaries are assumed unchanged, but for a specific set of countries meeting the "hybrid migration" demand of the Muslim migrants in question, despite lower wages, demand becomes inelastic to wage variations, and has a much lower gradient.

The labor supply is therefore still assumed to clear in three successive waves but no longer in the same order: W_c job seekers still capture the migration job opportunities in the higher income country until point **C,** but as second-best an amount of workers (W_a – W_c) prefers to migrate to another country with lower wages rather than staying in the current country of residence, until equilibrium point A. Another supply of workers (W_b - W_a) finally accept job offers for wages above their demand until reaching equilibrium B. The total wage at equilibrium in this setup is therefore

$$P_c \times W_c + P_A \times (W_a - W_c) + P_b \times (W_b - W_a)$$

Figure 4: Labor Price and Demand Equilibrium with Hybrid Migration Countries



Source: Author

4. Case Study, the Muslim Diaspora in France

4.1. Evidence of Hybrid Migrations

Due to the data collection challenges mentioned in section 3 above, there is no available database to our knowledge matching migration data with the country of origin for French citizens/residents. In other words, it is not possible to segregate among French migrants those who originate from countries other than France and those who do not.

The Global Bilateral Migration database from the World Bank[4] is used to identify the bilateral migration flows between France and other countries and characterize these migrations against two typologies: (i) migration to high-income countries (GNI per capita 2019 higher or similar to France) and (ii) migration to countries with lower income "Hybrid migration" as discussed in the previous section.

Data in Table 3 below confirms the early conclusions of the previous section: out of the 20 top destinations of French migrants in the year 2017, 91% are estimated to be migration of the first type (high-income) while 9% only are of the second-type (hybrid migrations). In addition, countries of destination for the second-type of migrations are primarily countries of remigration such as Morocco, Turkey, Poland or Mali.

The data further confirms the relevance of the model for Muslim migrants: with the exception of the UAE, migration flows to Muslim-majority countries in the top 20 list (Morocco, Turkey, Mali) cannot be justified by the wage differentials, which are very significant: average salaries in France, with a GNI per capita in 2019 of USD 42,400, are much higher than in any of these countries. The remigration model, with hybrid considerations related to family, culture,

[4] Accessed at https://databank.worldbank.org/reports.aspx?source=global-bilateral-migration#

religion or comfort of living, is a better explanation for the return migrations than the simple wage-labor equilibrium.

Table 3 also provides interesting insights into the dynamics of the remigration flows from France. Migrations from France to high-income countries have been fairly stable between 2013 and 2017 for the 14 high-income countries listed, with a growth of only 0.41% in aggregate flows. On the other hand, the hybrid migrations for the 6 countries listed have surged by an impressive 70% over the same period. In particular, the number of migrants to Morocco and Mali alone has increased by more than 6 times over the 4-year period.

Table 3: 1990-2017 Bilateral Migration Data from France to the 20 Top Destinations in Year 2017

Destination Country	2017	2013	2000	1990	GNI 2019	Migration Type
Spain	202,792	221,500	126,435	132,217	42,300	High-income
Belgium	184,310	179,200	113,542	93,350	47,350	High-income
United States	175,250	179,531	198,061	171,151	65,760	High-income
United Kingdom	164,000	139,259	116,631	54,189	48,040	High-income
Switzerland	158,619	149,737	65,553	56,141	85,500	High-income
Germany	130,915	162,976	112,171	70,276	48,520	High-income
Italy	128,402	146,537	46,629	65,596	44,580	High-income
Canada	105,159	100,896	78,675	61,528	46,370	High-income
Portugal	93,781	93,781	93,565	60,844	23,080	High-income
Israel	57,000	42,578	31,949	14,884	43,290	High-income
Australia	40,270	32,803	17,107	14,500	51,560	High-income
Luxembourg	38,384	32,752	18,733	13,509	77,570	High-income
Morocco	36,129	4,961	24,973	27,278	3,190	Hybrid
Turkey	28,507	23,658	15,948	10,160	27,410	Hybrid
Poland	27,991	27,991	36,937	39,300	32,710	Hybrid
Netherlands	25,160	23,561	18,274	13,621	53,200	High-income
Thailand	22,489	22,489	2,125	656	7,260	Hybrid
Mali	19,165	2,695	2,491	3,009	880	Hybrid
United Arab Emirates	17,302	9,958	474	276	43,470	High-income
Gabon	15,308	15,308	7,510	4,935	7,210	Hybrid
Total (20 top destinations)	**1,670,933**	**1,612,171**	**1,127,783**	**907,420**		

Total high-income	1,521,344	1,515,069	1,037,799	822,082
Total hybrid	127,100	74,613	87,859	84,682

Source: World Bank

Despite the absence of individual data on migration decisions, the aggregate data on bilateral migrations can also be matched to the bilateral remittance flows to test the assumption that individuals most prone to remigrating are those who have prepared their comeback by sending money home. In the absence of a long history of remittance flows, this can be approximated by observing current remittance flows as pictured in the top 10 destinations of remittances from France in 2010, according to the World Bank[5]. Primary destinations of remittance flows are confirmed to be primary destinations of (return) migrations, with only a few exceptions such as Algeria, Tunisia or Lebanon, which could be analyzed further.

Table 4: Bilateral Migration Data (2000) for 10 Largest Remittance Destinations from France in 2010

	Net Remittances (2010)	Rank 2010 Remittances	2017 Migration Flows	Rank 2000 Migr. Dest.
Belgium	3,109	1	184,310	4
Spain	2,794	2	202,792	2
Morocco	1,812	3	36,129	15
Algeria	1,552	4	1,116	84
Portugal	1,232	5	93,781	9
Tunisia	989	6	8,784	37
Italy	873	7	128,402	7
Germany	623	8	130,915	6
China	535	9	15,087	26
Lebanon	526	10	127	124

Source: World Bank

4.2. Stay or Return: The Growing Trade-off

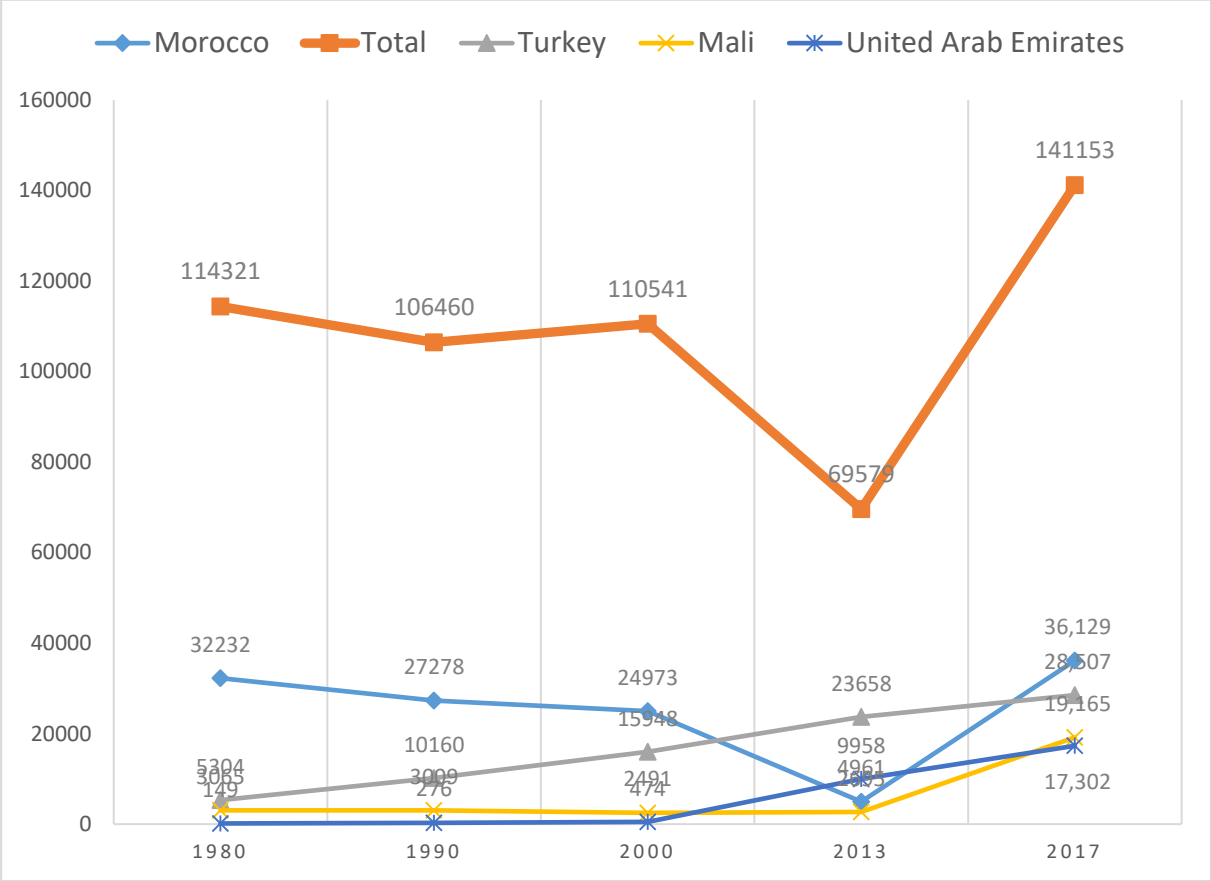
A second important consideration derived from the theoretical model presented in the previous section is the trade-off between remaining in France with the current wage conditions or remigrating, for lower wages but in line with hybrid migration push factors that have been growing rapidly in recent years. A demand function could be derived from the push factors in hybrid migration scenarios to try and map the demand for migration in further research, but for the purpose of this paper, only descriptive statistics will be presented.

The Figure 5 below shows that the total number of migrants from France to the Muslim majority countries has been slowly decreasing over the period 1980-2013 with a major dip since year 2000. But after that the number of migrants has boomed and doubled between 2013 and 2017 for the 16 main destinations of French migrants within Muslim majority countries. This

[5] Accessed at https://www.worldbank.org/en/topic/migrationremittancesdiasporaissues

would strengthen the assumption that due to increased Islamophobia in France and increased religiosity among French Muslims, the French Muslims are increasingly looking forward to relocating generating transnational migration flows that remain to be studied in detail.

Figure 5: Total Migration to Muslim Majority Countries and Top 4 2017 Migration Destinations from France in 1980-2017



Source: World Bank

The tabulation of the data helps identify some growing trends:

(i) The massive growth of migration to GCC countries and Malaysia (UAE, Kuwait, Oman, Bahrain, Qatar) with growth from 8 times (Malaysia) to more than 100 times (UAE, Bahrein) in the annual outflow of migrants from France between 1980 and 2017;
(ii) The return to annual volumes slightly higher than in 1980 for former colonies such as Morocco, Tunisia or Chad, with the noticeable exception of Algeria that shows a major reduction in the number of migrants in recent years;
(iii) The massive growth of Turkey as a destination for French migrants, with 28,507 migrants to Turkey in 2017 i.e. more than 5 times the 1980 number;
(iv) The significant growth of number of migrants to Morocco since 2013 which could be interpreted as a growth in return migrations or as a growth in new migrants, especially among retired French citizens and industrial employees.

Henceforth, despite the lack of disaggregate data that would help test further the strength of these trends, data shows that the decision to migrate to Muslim majority countries, driven by alternative factors that we pool into hybrid migration push factors, is gaining momentum. The next section will discuss the subsequent economic implications of this trend.

Table 5: Annual Number of Migrants to Main Destinations amongst Muslim Majority Countries (1980-2017)

	1980	1990	2000	2013	2017
Morocco	32232	27278	24973	4961	36,129
Turkey	5304	10160	15948	23658	28,507
Mali	3065	3009	2491	2695	19,165
United Arab Emirates	149	276	474	9958	17,302
Tunisia	6461	3872	3648	3305	8,784
Kuwait	467	469	443	2551	5,241
Libya	10515	15489	18545	4928	5,139
Malaysia	389	1250	2588	3138	3,138
Mauritania	3498	1343	1484	3018	3,018
Oman	96	279	411	1583	2,951
Mauritius	1848	1898	2479	2878	2,878
Egypt, Arab Rep.	2994	2728	5426	2069	2,691
Bahrain	19	12	12	919	2,080
Qatar	188	1015	1843	2014	2,014
Algeria	46294	36496	28772	1116	1,116
Chad	802	886	1004	788	1,000
Total	**114321**	**106460**	**110541**	**69579**	**141153**

Source: World Bank

4.3. Economic Implications: An Untapped Economic Potential for Destination Countries

In 2017 alone, more than 140,000 French citizens or residents have migrated to the 16 Muslim-majority countries listed in Table 5 above. This figure was up from about 70,000 in 2013. The economic implications of that massive outflow of migrants can be studied from the perspective of the recipient country or from the perspective of the origin country. The main focus of the literature on the economic impacts of migrations on the countries of origin is on the impact of remittances which are a recognized development channel for poor countries, sometimes exceeding foreign direct investments (FDI) or international aid.

The impact of remittances on economic growth is demonstrated in some econometric works such as (Meyer & Shera, 2017) But other studies present contradictory findings and challenge the real impact of remittances on long-term economic growth, in particular in countries with a developed financial infrastructure (Catrinescu et al., 2009; Sobiech, 2019). The argument of this stream of research is generally that attracting migrants' transfers is a good palliative to address poverty issues in the short term but that in the long run, it might be more beneficial for governments to develop the financial sector.

The literature is less extant, however, on the economic impacts of remigration or return migrations. In particular in the case of return migrations from developed economies. Countries such as Morocco, Jordan or Turkey have developed over the years support programs to facilitate investments and return from their expatriated citizens, but the full economic impact of these investments, in particular the spillover effects on the rest of the economy, are yet to be fully understood.

A simplified evaluation of the economic potential of the remigrations of Muslim diasporas in the West to Muslim majority countries could be attempted by looking at the average savings of these populations and the related investment capacity. In France, for example, Arrondel & Coffinet (2019) reports a median wealth of € 113,300 per household. The 4.7-5.2 Million Muslims in France (assuming an average of 2.9 persons by the household as reported by INSEE[6]), could hence have an accumulated wealth of € 183 to € 203 billion in 2019. If the transnational remigration assumption is confirmed for the majority of the 141,153 annual migrants from France to the Muslim majority countries reported in Table 5, the potential repatriation of the savings of these migrants to their new country of residence could reach € 5.5 Billion on an annual basis (€1.4 billion and €1.1 billion for Morocco and Turkey alone).

But this primary channel vastly underestimates other economic behaviors that can be expected from Muslim migrants in the West or their descendants remigrating to their country of origin or to other countries due to hybrid migration push factors. As discussed in section 2, it is expected indeed that the migrants in such scenarios would not seek wage jobs due to the important wage differential between France and the lower developed countries, but rather seek to create and manage their own companies. This multiplier potential due to intense entrepreneurial activity would need to be studied in detail and case studies of successful entrepreneurs in their country of origin are frequently reported in the media.

A third channel, which also requires further studies, pertains to selective knowledge transfers from developed economies to developing countries. Choudhury (2016), for example, explores this channel for return migrants in India in technology sectors and finds fascinating potential for these migrants acting as a "bridge" between multinational enterprises and local workers.

Conclusion

According to IOM (2020), the number of international migrants is estimated to be almost 272 million globally, with nearly two-thirds being labor migrants. The bulk of these migrations happens in one direction, as has been the case for decades or even centuries: from labor-rich poor countries to developed economies offering them better jobs at better wages. The scholarly debates that these important migration flows have encouraged are many: debates about the drivers of migrations (push factors and pull factors), debates on the economic impacts on the recipient countries and the countries of origin, or even debates, within Islamic juristic circles, about the validity of such migration attempts from Shari'ah perspective in the context of Muslims leaving Islamic countries to live in the West.

[6] https://www.insee.fr/fr/statistiques/2381486

This paper is not concerned about these scholarly debates on migrations to the West from native Muslims in Muslim-majority countries. This paper is concerned about the present and future of these communities and aims at answering the specific question of the transnational economic behavior of Muslim migrants in today's world economy. In other words, migrants and their offspring have a permanent presence in the West but do have marked transnational economic behavior in relation to their countries of origin, to other Muslim countries and in general to the world that is worth analyzing and studying.

An overview of classical development economics perspectives on migrations leads to the conclusion that the basic theoretical models concerned about labor supply and demand equilibrium fall short of some observed behaviors of migrants leaving countries of high-income to work and live in countries of lower-income, whether these countries are their country of origin or not. Against this backdrop, the paper presents a simple theoretical framework whereby remigration decisions are hybrid migration decisions not driven by wage differentials but rather by a mix of push factors that tend to render the migration demand inelastic to wage offers in the destination countries. When applied to recent statistics of migrations from France over the decades 1980-2020, the theoretical assumptions offer good potential for explaining growing remigration flows observed since 2013.

On the other hand, an overview of classical or contemporary works on Islamic ethics sheds light on the wide range of possibilities, whether from a positive or normative perspective, that Islamic law offers with regards to migration decisions and which would need to be developed in a structured framework analyzing push factors and conditions for migration but also on the long term conditions and incentives for an extended or permanent stay in the country of destination or a remigration as observed in reality. The implications for millions of Muslims living in the West today and being concerned about the future of their families are determinant.

When looking at the specific case of France, with a population of Muslims ranging between 4.7 to 5.1 million according to recent surveys, i.e. about 8% of the total population of the country, data suggests that new migration behaviors have recently developed among this population, in particular with selective migration to high-income countries (including booming migration flows to GCC countries), a rapidly expanding migration to Turkey and Malaysia, and a resurgence of migration to former colonies which had previously experienced a consistent reduction in migration flows from France since 1980s. Overall more than 140,000 people are migrating to Muslim majority countries from France every year today, and that flow of permanent or temporary migrants offers a wide range of economic potentials that ought to be studied further.

Traditionally remittances have been the main subject of the specialized economic literature on the subject. But at least three other channels deserve scholarly attention: the investment behaviors of these new "hybrid migrants", their entrepreneurial behaviors and the knowledge transfers to the recipient countries. Such channels could considerably multiply the economic

impact of remigrations of Muslims from France, which represents today a minimum of €5.5 billion on an annual basis.

References

Abou El Fadl, K. (1994). Islamic law and Muslim minorities: The juristic discourse on Muslim minorities from the second/eighth to the eleventh/seventeenth centuries. Islamic Law and Society, 1(2), 141-187.

Abou Ramadan, M. (2017). Muslim Jurists' Criteria for the Division of the World into Dar al-Harb and Dar al-Islam. In International law and religion. Oxford University Press.

Arrondel, L., & Coffinet, J. (2019). Le patrimoine et l'endettement des ménages français en 2015. Revue de l'OFCE, (1), 49-75.

Beauchemin, C., Hamel, C., & Simon, P. (2016). Trajectoires et origines: enquête sur la diversité des populations en France. Ined éditions.

Catrinescu, N., Leon-Ledesma, M., Piracha, M., & Quillin, B. (2009). Remittances, Institutions, and Economic Growth. *World Development*, *37*(1). https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2008.02.004

Choudhury, P. (2016). Return migration and geography of innovation in MNEs: a natural experiment of knowledge production by local workers reporting to return migrants. Journal of Economic Geography, 16(3), 585-610.

Lewis, W. A. (1954). Economic development with unlimited supplies of labour.

De Haas, H. (2010). Migration and development: a theoretical perspective. International migration review, 44(1), 227-264

Delpierre, M., & Verheyden, B. (2014). Remittances, savings and return migration under uncertainty. *IZA Journal of Migration*, *3*(1). https://doi.org/10.1186/s40176-014-0022-7

Galbraith, J. K. (1979). The nature of mass poverty. Penguin Books Ltd..

Haddad, Y. Y. (2011). Muslims in the West: From Sojourners to Citizens. In *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195148053.001.0001

Harris, J. R., & Todaro, M. P. (1970). Migration, unemployment and development: a two-sector analysis. The American economic review, 60(1), 126-142.

Hourani, A. (2013). A history of the Arab peoples: Updated edition. Faber & Faber.

IOM. (2020). World Migration Report 2020. In *International Organisation for Migration*.

Ismail, E. (2000). The Dar al-Islam and the Dar al-Harb: a discourse on the crafting of a Muslim state (Doctoral dissertation, MA dissertation, University of Texas at Austin).

Kahf, M. (2019), Islamic Economics Methodology and *Fiqh*, in Kizilkaya, N. (Ed.). (2019). Methodology of Islamic Economics: Problems and Solutions. Routledge.

Lee, E. S. (1966). A Theory of Migration. Demography, 3(1), 47-57.

Massey, D. S., Arango, J., Hugo, G., Kouaouci, A., Pellegrino, A., & Taylor, J. E. (1993). Theories of international migration: a review and appraisal. *Population & Development Review*, *19*(3). https://doi.org/10.2307/2938462

Merkle, L., & Zimmermann, K. F. (1992). Savings, remittances, and return migration. *Economics Letters*, *38*(1). https://doi.org/10.1016/0165-1765(92)90165-U

Meyer, D., & Shera, A. (2017). The impact of remittances on economic growth: An econometric model. *EconomiA*, *18*(2). https://doi.org/10.1016/j.econ.2016.06.001

Mohamed, B. (2016). A new estimate of the U.S. Muslim population. In *Pew Research Center* (Vol. 2).

Noor, u.A. & Hafiz Zafar, A., (2019) The Concept of Migration in Islām, Refugee's Management & Settlement and the Role of Host State, Al-Adwa. jul-dec2019, Vol. 34 Issue 52, p1-12. 12p.

Olivier-Mensah, C. (2017). TransREmigration. In *TransREmigration*. https://doi.org/10.14361/9783839439036

Quartey, P., Ackah, C., & Lambon-Quayefio, M. P. (2019). Inter-linkages between remittance and savings in Ghana. *International Journal of Social Economics*, *46*(1). https://doi.org/10.1108/IJSE-12-2017-0618

Ranis, G., & Fei, J. C. (1961). A theory of economic development. The American economic review, 533-565.

Simon, P., & Commission européenne contre le racisme et l'intolérance. (2007). Statistiques" ethniques" et protection des données dans les pays du Conseil de l'Europe: rapport d'étude. Conseil de l'Europe

Sobiech, I. (2019). Remittances, finance and growth: Does financial development foster the impact of remittances on economic growth? *World Development*, *113*. https://doi.org/10.1016/j.worlddev.2018.08.016

Stark, O. (1984). Migration decision making: De Jong, Gordon F. and Robert W. Gardner, eds.,(Pergamon, New York, 1981). Journal of development economics, 14(1), 251-259.

Thieme, S., Networks, S., West, F., & Labour, N. (2007). A Brief Overview of Theories of International Migration. *Social Networks*, *2006*.

Wenner, M. W. (1980). The arab/muslim presence in medieval central europe. *International Journal of Middle East Studies*, *12*(1). https://doi.org/10.1017/S0020743800027136

Wormald, B. (2015). Religious landscape study. Pew Research Center's Religion & Public Life Project, 11.

İslam Politik Ekonomisi Açısından Merkezi Fetva Kurullarının Yapısına Dair Bir Değerlendirme

Hakan Safa Yılmaz[1], Harun Şencal[2]

Received: 17.10.2021 **Accepted:** 10.01.2022

Type: Research Article

Özet

İslami finans sektöründeki büyüme ve küreselleşme beraberinde şirket düzeyinde kurumsallaşma ve ulus-devlet düzeyinde düzenleme ve denetleme çabalarını getirmektedir. Modern kurumsal yönetim teorilerinin İslami finans kurumları için yetersiz kalması sonucu yeni bir yapılaşma ihtiyacı doğmuştur. İslami kurumsal yönetim bu ihtiyaç doğrultusunda, modern kurumsal yönetim yapısına danışma komiteleri yapısı eklenerek oluşturulmuştur. Özellikle İslami finans kuruluşlarında ortaya çıkan bu yapı, sunulacak ürünlerin İslam hukukuna uygunluğu konusunda fikir veren bir oluşumdur. Kurum bazlı danışma komiteleri haricinde ulusal düzeyde de merkezi danışma kurulları kurulmuş ve İslami finansın standartlaşması amaçlanmıştır. Bu çalışmada Bangladeş, Malezya, Endonezya, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman ve Türkiye özelinde merkezi danışma kurulları incelenmiştir. Çalışmanın daha rahat anlaşılabilmesi ve ülkelerin birbirleri ile kıyaslanmasında kolaylık sağlaması açısından üç ana parça halinde incelemeler gerçekleştirilmiştir. İslami finans ile ilgili ülkelerin çıkarmış oldukları yasalar, merkezi danışma kurullarının yapıları ve kurum bazlı danışma kurullarının yapıları ülkeler için ayrı ayrı ele alınmıştır. Merkezi siyasi otorite, sivil toplum ve özel sektör arasındaki güç ilişkileri ve siyasi yapıyı oluşturma şekilleri ülkeden ülkeye değiştiği için farklı Müslüman toplumlarda Şer'i yönetim çerçevesinin farklı yapılarda oluştuğu görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın son kısmında incelenen ülkelerin siyasi otorite, sivil toplum ve özel sektör güç dengeleri arasında nereye konumlandığına dair bir sınıflama teklif edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Danışma Kurulu, İslam Ekonomisi, Şer'i Yönetim, İslami Finans

JEL Kodu: P48, Z12, Z13

[1] Yüksek Lisans, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Ekonomisi ve Finans Anabilim Dalı, hsafayilmaz@gmail.com

[2] Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Ekonomi Anabilim Dalı, Ekonomi Bölümü, hsencal@29mayis.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3617-8954

An Evaluation of the Structure of Central Shari'ah Boards from the Perspective of Islamic Political Economy

Abstract

The growth in Islamic financial sector and globalization brings about institutionalization at the company level and regulation and supervision efforts at the nation-state level. As a result of the insufficiency of corporate governance theories for Islamic financial institutions, the need for a new structuring has arisen. In line with this need, Islamic corporate governance has been created by adding Shari'ah boards to the modern corporate governance structure. This structure, which emerged especially in Islamic financial institutions, is a formation that gives an idea about the conformity of the products offered with Islamic law. In addition to institution-based Shari'ah boards, central Shari'ah boards were established at the country level to standardize Islamic financial institutions. In this study, institution-based and central Shari'ah boards were examined in Bangladesh, Malaysia, Indonesia, United Arab Emirates, Oman and Turkey. In order to understand the study more easily and to facilitate the comparison of the countries with each other, examinations were carried out in three main parts. The laws enacted by the countries related to Islamic finance, the structures of the central advisory boards and the structures of the institution-based advisory boards are discussed separately for each country. Since the power relations between the central political authority, civil society and the private sector and the ways of forming the political structure differ from country to country, Shari'ah governance structure is formed in different ways in Muslim societies. In this context, in the last part of the study, a classification is proposed to locate the the examined countries between political authority, civil society and private sector in terms of power balances.

Keywords: Shari'ah Board, Islamic Economics, Shari'ah Governance, Islamic Finance.

JEL Codes: P48, Z12, Z13

Giriş

İslam politik ekonomisi, İslam ekonomisini tanımlarken iktisadi ilişkilerin ötesine gidilerek, bu iktisadi faaliyetlerin meydana geldiği ilişkiler ve kurumlar bağlamında ele alınması gerektiğini vurgulayarak disipline daha geniş bir açıdan bakar (Asutay, 2007). İslam politik ekonomisinin bir parçası olan İslami finansı, günümüzde hakim olan ilişkiler ve kurumlar içerisinde, Kur'an ve sünnet ışığında, İslami prensiplere ve İslam hukuku kurallarına uygun şekilde gerçekleştirilen ticari ve finansal işlemler şeklinde tanımlayabiliriz (P. Ahmed & Erkan, 2017). 1963 yılında Mısır'da kurulan Mit Ghamar Tasarruf Bankası ile başlayan ve 2018 yılında $2.1 Trilyon (S&P) seviyelerinde aktif büyüklüğe ulaşan İslami finans bu dönemde hızlı bir büyüme göstermiştir. İslami finans kurumlarında gerçekleşen bu aktif büyüklük beraberinde yönetim şeklinde daha kurumsal ve karmaşık yapıların gelişmesine de yol açarak İslami kurumsal yönetim modellerinin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Choudhury & Hoque, 2019).

Kurumsallaşmanın ilk aşaması kurumsal yönetim sisteminin kurulması ve işletilmesidir. Kurumsal yönetim (*corporate governance*), şirketlerin stratejik olarak yönlendirilmesi ve kontrol edilmesine ilişkin politika, süreç ve uygulamaları kapsayan bir sistemdir (Choudhury & Hoque, 2019). Modern dünyada İslami kurumsal yönetim, geleneksel yapılar içinde kendisine alan açmaya çalışırken, bir yandan da İslam'ın belirlemiş olduğu sınırlar içinde kalmaya çabalamaktadır. Kısa bir tanımla İslami kurumsal yönetim; İslam hukukuna uyumlu şekilde yönetim ve bu uyumun denetlenmesidir (Muneeza & Hassan, 2014). Bu Şer'i uyumu sağlamak ve uygulamak İslami kurumsal yönetimi klasik kurumsal yönetimden ayıran temel farktır (Kunhibava, 2015). Bir tarafta yönetim ve denetim faaliyetleri İslami prensipler ve ulusal hukuk sistemi ile uyumlu şekilde yapılırken, diğer tarafta kısıtlayıcı etken sadece ulusal hukuk sistemidir.

İslami kurumların, kurumsal yönetim yapılarının İslam hukuku kurallarına uygun şekilde tasarlanmasını ve işleyişini denetlemek için danışma komiteleri ismi verilen Şer'i kurullar bulunmaktadır (Malkawi, 2013). Danışma komiteleri günümüzde İslami finans kurumlarında, finansal ürünlerin İslam hukukuna uygunluğunu denetlemek, piyasaya çıkarılacak olan yeni finansal enstrümanların İslam hukukuna uygunluğunu inceleyip onaylama, uygun değilse uygun hale getirilmesi için yol gösterici rolü bulunur (Grassa, 2013). Özellikle son yıllarda kurumlar düzeyinde bulunan fetva kurullarının yanı sıra ulusal düzeyde faaliyet gösteren ve ülke içerisindeki hukuki yetki sınırları ve oluşturulma yapısı itibariyle ülkeden ülkeye farklılık göstermekte olan ulusal danışma kurulları da bulunmaktadır (Ulfi, Mubarrok, & Wahyudi, 2020).

Bu çalışmada, ulusal düzeyde inşa edilmiş merkezi danışma kurullarının ve kurumsal bazda faaliyet gösteren danışma komitelerinin yapısı incelenerek çalışmada ele aldığımız altı ülkede (Bangladeş, Malezya, Endonezya, Birleşik Arap Emirlikleri ve Türkiye) faaliyet gösteren bu kurumların temel özellikleri ortaya konulacaktır. Bunun yanı sıra, merkezi danışma kurullarına

dair literatürde önerilen sınıflandırmalara yer verilecek ve farklı bir sınıflandırma teklif edilecektir.

1. Literatür Taraması

İslami finans kurumlarının küresel ölçekte sayılarının son on yıllarda hızla artması ile beraber -özellikle Müslüman nüfusu ağırlıkta olan- ülkeler Şer'i yönetim bağlamında adımlar atmaya başladılar. Ülkelerin ulusal düzeyde standart bir çerçeve uygulaması için ortak bir yapı olmaması sebebiyle her ülke kendi sosyal, siyasi ve iktisadi gerçekliklerinden yola çıkarak Şer'i yönetim oluşturmaya çalışmaktadır. Bazı ülkeler Şer'i yönetim bağlamında kurumlara müdahaleci bir yaklaşım tercih ederken, bazıları karar sürecini daha ziyade kurumsal düzeyde bırakıp piyasa dinamiklerinin ve gönüllü girişimlerin kontrolüne bırakmakla yetinmektedir (Grassa, 2013).

Bu çalışmanın ana konusu olan ve Şer'i yönetimin merkezinde bulunan Şer'i danışma komitelerine dair literatürü incelediğimizde araştırmacıların çeşitli açılardan bu yapıları inceledikleri görülmektedir. Ele alınan bu açıların başında Şer'i danışma komitesinin bağımsızlığı (Alam & Miah, 2021; Musleh Alsartawi, 2019; Zainal Abidin, Mat Yasin, & Zainal Abidin, 2020), yayınladığı raporların açıklama (*disclosure*) seviyesi (Azid & Alnodel, 2018; Masruki, Hanefah, & Dhar, 2020; Noordin & Kassim, 2019) ve danışma komitesinin özelliklerinin İslami finans kurumları üzerindeki etkisi (AlAbbad, Hassan, & Saba, 2019; Khalil & Boulila Taktak, 2020; Nomran, Haron, & Hassan, 2018; Saeed & Saeed, 2018) gelmektedir. Kurumsal düzeyde yapılan bu araştırmaların yanı sıra ulusal düzeyde merkezi bir Şer'i yönetim üzerine de çalışmalar yapılmıştır (Alam, 2021; Esen, 2014). Ulusal düzeyde Şer'i yönetimi inceleyen çalışmalara ilaveten ülkelerin merkezi danışma kurullarını ve danışma kurulu türlerini farklı açılardan kategorize eden çalışmalar da bulunmaktadır (Güney, 2015; Hasan, 2010).

Bir sonraki bölümde detaylı olarak ele alacağımız üzere merkezi danışma kurullarının oluşturulma yapıları ülkeler arasında farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkları değerlendirme ve gruplama girişimleri noktasında araştırmacılar farklı kategoriler oluşturmuşlardır. Örneğin, Hasan, ülkelerde uygulanan danışma kurulu sistemlerini merkezi otoritenin varlığı ve yetkisi bazında sınıflandırmıştır (Hasan, 2010). Hasan, ülkelerin danışma kurulu sistemlerini ulus devletin otoritesi bünyesinde kategorize etmeye çalışmış ve beş farklı yaklaşım benimsemiştir (Hasan, 2010). Bunlardan ilki, İslami yasal bir düzenlemesi olmayan ülkeleri yerleştirdiği "Reaktif" yaklaşımdır. Bu yaklaşıma sahip ülkelerde az sayıda İslami bankacılık lisansına sahip İFK bulunmaktadır ve kendi içlerinde danışma kurulları kuruludur. Örnek olarak İngiltere ve Türkiye verilmiştir. Fakat Türkiye 2018 yılında merkezi danışma kurulu yapısını benimsemiş olduğu için bu gruptan çıkmıştır. Bu gruptaki ülkelerde İslami Finans Kurumlarını (İFK) denetleyen bir otorite veya yasal bir düzenleme bulunmamaktadır. İkinci sınıflandırması "Pasif" yaklaşımdır. Bu yaklaşım Suudi Arabistan'a özel olarak tanımlanmıştır. Merkezi bir danışma kurulu olmamakla birlikte ülke genelinde Şeriat yasaları benimsendiği için merkezi danışma

kurulunun gerekli olmadığı düşünülmektedir. Diğer bir sınıflandırma "Minimalist" yaklaşımdır. Bu yaklaşımda düzenleyici makamların hafif bir müdahalesi bulunmaktadır. Merkezi danışma kurulu mevcuttur ve belirli bir düzeyde kontrol yetkisi bulunmaktadır. Türkiye son çıkarttığı yapıyla bu kategoriye dahil edilebilir. Birleşik Arap Emirlikleri, Umman, Bahreyn ve Katar'ı da bu sınıfa dahil edebiliriz. Burada zikredilen Körfez ülkelerinin ortak özellikleri AAOIFI yönetim standartlarını benimsemiş olmalarıdır. Bir diğer sınıflandırma ise "Proaktif" yaklaşımdır. Malezya bu sınıfa güzel bir örnektir. İslami Finans için gerekli yasal düzenlemeler ve merkez bankası bünyesinde merkezi danışma kurulu bulunmaktadır. Ayrıca, İFK'lar bazında yaşanabilecek farklılaşmaları minimum düzeye indirebilmek için "Minimalist" yaklaşıma göre daha müdahaleci bir yol takip etmişlerdir. Son sınıflandırma ise "Müdahaleci" yaklaşımdır. Buna Endonezya örnek olarak verilebilir. Merkezi danışma kurulu ekonomiyle ilgili bir organın altında konumlandırılmamış, bağımsız bir yapı olarak kurgulanmıştır (Hasan, 2010).

Bir başka yaklaşım modelini ise Güney, danışma kurullarının türlerini dikkate alarak gerçekleştirmiştir (Güney, 2015). Uluslararası düzeydeki danışma kurulları olarak belirlediği grup, çok sayıda Müslüman ülkenin bir araya gelerek oluşturduğu AAOIFI ve IDB gibi bağımsız Şer'i danışma kurullarıdır. Ulusal düzeydeki danışma kurulları, merkezi bir danışma kurulu bulunan yapı olarak tanımlanmaktadır. Türkiye, Malezya, Endonezya bu gruptadır. İFK'lar düzeyinde danışma kurulları en yaygın kullanılan yapıdır ve İFK bünyesinde işlerin ve işleyişlerin İslam hukukuna uygunluğu konusunda görüş bildirir. Şer'i danışmalık şirketleri ise küçük ölçekli İFK'lara veya İslami finans penceresi bulunan finans kurumlarına dışardan hizmet vermektedir (Güney, 2015). Ülkemizde özellikle İslami menkul kıymet piyasasında Şer'i danışmanlık şirketlerini sıkça görmekteyiz.

Ülkelerin uyguladıkları danışma kurulları sistemi bakımından ve dünyada öne çıkan danışma kurulu türleri bakımından yapılan tasniflerin yanı sıra Ahmed (2011) ülkelerin hukuki düzenlemeleri açısından Şer'i yönetim çerçevelerini dört kategoride sınıflandırmıştır: (1) Hukuki Olarak İnşa Edilmiş (*Legally Constructed*), (2) Güçlü Şer'i Yönetim (*Robust Shari'ah Governance*), (3) Pasif Şer'i Yönetim (*Passive Shari'ah Governance*) ve (4) Piyasa Odaklı (*Market Driven*). Bu kategoriler oluşturulurken ülkenin Şer'i yönetim bağlamında sunduğu hukuki düzenlemeler merkeze alınmıştır. Birinci kategoride geleneksel finans sistemi için hazırlanmış olan hukuki düzenlemeler İslami bankacılığın çalışmasını da belirlerken ikinci kategoride Şer'i yönetim sistemi için ayrı hukuki düzenlemeler getirilmiştir. Günümüzde birçok ülke, özellikle Müslüman nüfusun çoğunlukta olduğu ülkeler, Şer'i yönetim için gerekli hukuki düzenlemeleri yaparak bu kategoriye girmeye başlamıştır. Özellikle merkezi danışma kurullarının kurulması ve aktif şekilde sektörü belirlemesi bu kategorinin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Üçüncü kategori ikinci kategoriye benzemekle beraber hukuki düzenlemeler ve merkezi bir danışma kurulu var olsa da İslami finans sektörünün işleyişine fazla müdahale etmeyip pasif bir şekilde faaliyetlerini sürdürmesine izin vererek ikinci kategoriden ayrılmaktadır. Dördüncü kategoride yer alan

ülkelerde ise hukuki düzenlemeler fazla bulunmamaktadır. Hangi ürünlerin Şer'i açıdan uyumlu olduğu piyasada faaliyet gösteren İslami finans kurumları ve onların danışma komiteleri tarafından belirlenmektedir.

Görüldüğü gibi Şer'i yönetim bağlamında birçok açıdan tasnif yapmak mümkündür. Literatür taramasında belirttiğimiz tasniflere ek olarak bu makalede, merkezi danışma kurullarının içinde bulunduğu yapıyı politik ekonomi açısından değerlendirilerek ulus devlet, özel sektör ve sivil toplum üçgenindeki yerleri açısından bir sınıflandırma önerisi getirilmeye çalışılmıştır.

2. Yöntem

Ulusal danışma kurullarının yapısı ve ortaya çıktığı hukuki bağlamı mukayeseli bir analize tabi tuttuğumuz bu çalışmada yöntem olarak mukayeseli vaka analizi (*comparative case studies*) yöntemi kullanılmıştır. Ekonomi disiplininde sık kullanılmayan ancak ekonomi dışındaki disiplinler arasında kurumsal analiz yapmak için tercih edilen yöntemlerden biri olan mukayeseli vaka analizi (Skarbek, 2020), farklı kurumsal yapılara sahip olan ulusal danışma kurullarının çalışmada ele alınan altı ülke (Bangladeş, Malezya, Endonezya, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman ve Türkiye) arasında politik ekonomi açısından nasıl bir bağlam farklılığında yer aldığını incelemek için uygun bir nitel yöntemdir. Vaka olarak incelenen ülkelerin mevcut yasa ve yönetmelikleri ve tarihi arka planları incelenerek, ulusal danışma kurullarına dair betimsel çıkarımlar sayesinde (Skarbek, 2020) siyasi otorite, özel sektör ve sivil toplum ile olan ilişkileri mukayese edilerek bir kategorileştirme önerilecektir.

Bunu gerçekleştirmek için incelenen ülkelerin resmi devlet kurumları tarafından Şer'i yönetişim ile ilgili yayınlanmış kanun ve yönetmelikler betimsel açıdan incelenecektir. Çalışmamızı bu altı ülke ile sınırlamamızın sebebi, ulusal düzeyde danışma kurulu olan ülkeler arasında İslami finans kurumlarının ortaya çıktığı bağlam açısından farklı politik ekonomik yapıları temsil eden ülkeleri incelemeyi amaçlamamız ve bunu derinlemesine yapmak için de vaka sayısını sınırlı tutmak istememizdir. Beşinci bölümde, incelenen ülkelerin mevzuatlarından toplanan verileri makro güç dengeleri bağlamında mukayese ederek politik ekonomi açısından bir sınıflandırmaya tabi tutmaktayız.

3. Danışma Kurullarının Tanımı ve Şer'i Yönetimin İslami Finans Kurumlarındaki Önemi

İslami kurumsal yönetim kavramı ilk olarak İslami finans kurumlarının kurulmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu kurumların zamanla büyümesi ve çoğalması neticesinde İslami kurumsal yönetim tanımında ve organizasyonunda değişiklikler yapılmaya ve genişletilmeye çalışılmıştır (Muneeza & Hassan, 2014). İslami kurumsal yönetim ile ortaya çıkan yapılardan en önemlisi danışma kurullarıdır. Danışma kurulları, İslami finans kurumların sundukları ürün ve hizmetlerin ve işleyişlerinin İslam hukukuna uygunluğunu sağlamayı amaçlayan bir yapıdır (Malkawi, 2013). İslami finans sektörüne dair uluslararası seviyede standartlar belirleyen AAIOF (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions – *İslami Finansal Kuruluşlar Muhasebe ve*

Denetim Kurumu) ve IFSB (Islamic Financial Services Board – *İslami Finansal Hizmetler Kurulu*) danışma kurullarını yakın anlamda tanımlamışlardır. IFSB-10 numaralı standart, fetva kurullarını "İslam hukuku alanında uzmanlıklarını sunan ve kuruma özel danışmanlık görevi ifa eden İslam hukukçusu bir heyetten oluşan organdır" şeklinde tanımlarken (Güney, 2015, s. 55), AAOIFI Yönetim Standartlarında danışma kurullarının görevi daha detaylı olarak şu şekilde tanımlanmıştır: "İslam hukukuna uygunluk amacıyla İFK faaliyetlerini yönetme, gözetleme ve nezaret etme ile İslami bankacılık ve finans konularında fetva verme görevi kendisine verilmiş bağımsız bir organdır "(Güney, 2015, s. 55).

Fetva kurulları, ülkeden ülkeye değişen hukuki şartlarda faaliyet göstermektedir. Bu çalışma bağlamında, ülkeler arasındaki farklılıklar üç ana grup altında değerlendirilecektir:

1. İslami finans ile ilgili yapılmış hukuki düzenlemeler,
2. Merkezi danışma kurulunun varlığı ve yapısı
3. İslami bankalar bünyesindeki danışma kurulunun varlığı ve yapısı,

Bu çalışmamızda Bangladeş, Malezya, Endonezya, Birleşik Arap Emirlikleri, Umman ve Türkiye özelinde araştırma yapılmış ve verilerin toplanması sırasında incelenen ülkelerdeki düzenleyici kuruluşlarının yayınladığı kanun ve tebliğler temel olarak baz alınmıştır. Bunun yanı sıra ikincil kaynaklardan da istifade edilerek literatürdeki diğer çalışmaların ülkelere dair araştırmalarından istifade edilmiştir.

3.1. Bangladeş[3]

1. 1972'de çıkarılan Bangladeş Merkez Bankası (*Bangladesh Bank*) kanununda Şer'i meselelere veya İslami finans kurumlarına dair herhangi bir madde ve özel yasa bulunmamaktadır. 2009 yılında "İslami Bankacılık Kılavuzu"nu yayımlayan merkez bankası, bu kılavuzda İslami Bankaların lisans şartları, kurumsal yapısının nasıl olması gerektiği gibi konulara değinmiş, doğrudan para ile işlem yapamayacaklarını belirtmiş ve *mudaraba*, *müşaraka* gibi ürünlerin tanımlamalarını yaparak İslami bankaların işlem yapabilecekleri ürünleri sıralamıştır. Aynı kılavuzda İslami bankaların bünyelerinde bağımsız danışma kurulları oluşturulması gerekliliği de belirtilmiştir. Bu kılavuz sadece İslami bankaların çerçevesini çizmekle yetinmemiş aynı zamanda İslami finans kurumlarının da bu minvalde düzenlemelerini yapmıştır.
2. Bangladeş Merkez Bankası veya farklı bir devlet otoritesi bünyesinde merkezi bir danışma kurulu kurulmamıştır. Bunun yerine, Bangladeş Merkez Bankası'nın tavsiyesi üzerine kurulmuş, Bangladeş'teki İslami bankaların danışma kurulu üyelerinden oluşan ve tavsiye niteliğinde görüş bildiren bir yapı mevcuttur (Alam, Ab Rahman, Mustafa, Shah, & Hossain, 2019).
3. 2009 yılında yayınlanan merkez bankası kılavuzunda sınırları belirlenmiş olan kurumsal düzeyde faaliyet gösteren danışma kurulları İslami finans kurumunun yönetim kurulu tarafından

[3] Guideliness for Conducting Islamic Banking (GCIB), Bangladeş Bank (2009), Section 3 ve Appendix I.

ataması yapılan üyelerden oluşmaktadır. Bu üyelerin sahip olması gereken vasıflar da kılavuzun içerisinde detaylı bir şekilde belirtilmiştir. Bu vasıflar (1) eğitim seviyesi, (2) deneyim ve yetkinlik, (3) sicil, (4) finansal durum ve (5) dürüstlük ve itibar başlıkları altında gruplanmıştır. Eğitim kriteri bağlamında İslami ilimler, Arapça, İslam hukuku, İslami finans ve İslami bankacılık alanında lisans üstü derece ve ileri düzey Arapça bilgisi şartı aranmaktadır. Deneyim ve yetkinlik alanındaki şartlar ise ilk olarak İslam hukuku veya İslami bankacılık alanında en az üç yıllık eğitim veya araştırma tecrübesidir. Bunun yanı sıra İslami bankacılık ve finans alanında faaliyet gösteren fetva kurullarında en az 3 yıllık deneyim veya bu alanların birisinde üç makale ya da üç kitap yayınlamış olmaktır. Üçüncü şart olarak danışma kuruluna atanacak üyenin sosyal, ekonomik ve finansal konularda temiz bir sicilinin bulunması, herhangi bir kurumdan çalışan veya üst düzey yönetici olarak görevine son verilmemiş olması gerekmektedir. Finansal durumu bağlamında da bankacılık işlemleri ile ilgili herhangi bir uygunsuz ya da yasadışı faaliyette bulunmamış olmalı, banka veya vergi borcu sebebiyle temerrüde düşmemiş olmalıdır. Son olarak, üye, mali usulsüzlük, ahlak dışı davranış veya cezai suçlardan hüküm giymemiş olmalı, hakkında bu gibi durumlardan oluşan hüküm bulunmamalıdır. Ayrıca herhangi bir dini kurum tarafından fetva vermekten menedilmemiş olmalıdır.

Görüldüğü üzere Bangladeş merkez bankası İslami finans kurumlarının danışma kurulunda yer alacak üyelerin bazı özelliklerini belirlemiş ve bu kriterlere uygun kişilerin atanmasını istemiştir. Fakat burada bir bankadaki danışma kurulu üyesinin başka bir bankada çalışıp çalışamayacağı konusuna değinilmemiştir. Buradan böyle bir sınırlama olmadığı çıkarılabilmektedir.

3.2. Malezya[4]

1. Malezya, 1983 yılında İslami Bankacılık Kanunu'nu (IBA 1983) ve 1989 yılında Bankacılık ve Finans Kurumları Kanunu'nu (BAFIA 1989) çıkarmıştır. Ağırlıklı olarak geleneksel bankacılığın ele alındığı BAFIA'nın önemi, 1993 yılında yapılan düzenleme ile geleneksel bankalara İslami finans penceresi açma izni vermesidir. Malezya, 1997 yılında ilk merkezi danışma kurulu yapısını inşa etmiştir (Syarif, 2019). 2009 yılında yayımlanan merkez bankası kanununda ise merkez bankası (BNM) bünyesinde merkezi danışma kurulu (*Shari'ah Advisory Council*-SAC) kurulmuştur. SAC, İslami finans sektöründe ortaya çıkan Şer'i konularda BNM'ye ve İslami finans kurumlarına danışmanlık ve tüm finansal sorunlar hakkında İslam hukukuna uygun kararlar vermekle görevlendirilmiştir. İslami finans ile ilgili yargılamalarda mahkeme heyeti SAC'ın fetvalarına bakar ve bu yönde karar verir; eğer fetvası bulunmayan bir konu ise SAC'tan

[4] Central Bank of Malaysia Act 2009 (ACT 701), Malezya Merkez Bankası (2009), md. 51-58; Islamic Financial Services Act 2013 (ACT 759), Malezya Merkez Bankası (2013), md. 30-38; Islamic Banking and Takaful Department Guidelines on International Islamic Bank (BNM 002), Malezya Merkez Bankası (2008), md. 8.6; Islamic Banking and Takaful Department Guidelines on the Governance of Shariah Committee for the Islamic Financial Institutions (BNM 012), Malezya Merkez Bankası (2005), md. 20; Shariah Governance, Malezya Merkez Bankası (2019), md. 10-14.

görüş talep eder. SAC'ın kararları İslami finans kurumları ve mahkemeler için bağlayıcıdır. İlgili kanunda İslami finans kurumlarının işlemlerinde ve operasyonlarında İslam hukuku kurallarına uygun davranması zorunluluğu belirtilmektedir. Aynı kanunda İFK bazlı danışma kurulunun (*Shari'ah committee*-SC) kurulması belirtilmektedir. Buna ek olarak BNM, 2019 yılında Şer'i Yönetim (*Shari'ah Governance*) dokümanını yayımlamıştır. Bu dokümanda kurum bazlı danışma kurullarının (SC) görev ve sorumlulukları belirtilmiş ayrıca üyelerinde aranan şartlar ve atama kriterleri tanımlanmıştır.

2. SAC üyelerinin atanma kriterlerinden başlayacak olursak, atamaları Yang di Pertuan Agong (devlet başkanı) tarafından banka ve finanstan sorumlu bakanın tavsiyesi üzerine yapılmaktadır. Atamalarda İslam Hukuku, İslami bankacılık, finans, İslam hukuku alanında deneyimli ve uzman kişiler seçilir. Atanan kişilere görevleri tebliğ edilir ve görev süresi sonunda tekrar atanabilirler. Üye sayısı belirtilmemiş olmakla birlikte güncel durumda 8 üye bulunmaktadır ("SAC Members | Shariah Advisory Council", t.y.). Üyelerin görev süreleri hakkında bir kural yoktur. Eski SAC üyelerinin görev süreleri incelendiği zaman, farklı sürelerde görev aldıkları görülmüştür ("Former SAC Members | Shariah Advisory Council", t.y.). Maaşları BNM tarafından belirlenir ve ödenir. BNM, SAC'ın operasyonel işlerini takip etmek için bir sekretarya veya gerekli gördüğü diğer komiteleri kurar. Sekreterya, SAC'ın önüne gönderilecek olan dosyaların düzenlenmesi, ilk araştırmaların gerçekleştirilmesi ve toplantı tutanaklarının düzenlenmesi gibi konularda kurula yardımcı olmak amacıyla kurulmuştur (Hussain, Hassan, & Hasan, 2015). Eğer İFK nezdinde kurulu danışma kurulunun verdiği karar SAC'ın kararına ters düşüyorsa, karar geçersiz kabul edilir. Eğer İFK danışma kurulu bu kararda ısrar ederse BNM müdahil olarak cezai yaptırım uygulayabilir.

3. İFKlar danışma kurullarının görev tanımları ve iş akışlarını oluşturmalıdırlar. Danışma kurulları ise başlıca görev olarak kurumun faaliyet ve operasyonlarının İslam hukukuna uygun olmasını sağlamak için tavsiyelerde bulunmak durumundadır. Bu tavsiyeler SAC'ın kararları ve fetvaları göz önüne alınarak gerçekleştirilir. Danışma kurulları üyelerinin kararlarını alırken bağımsız ve tarafsız olması gerektiği ilgili dokümanda belirtilmiştir. İFK danışma kurulu en az beş üyeden oluşur ve ayda en az iki defa toplanmak zorundadır ve üyeler toplantıların %75'ine katılmalıdır. Danışma kurulu üyelerinin kriterleri yine aynı dokümanda belirtilmektedir. Üyelerin atamaları yönetim kurulu tarafından yapılır ve merkez bankası onayı ile gerçekleşir. Görev süreleri iki yıl olup, atama kararı alınmasını takip eden 60 gün içinde BNM'ye bildirim yapılır. Danışma kurulunun üyeleri Müslüman bireylerden oluşur. İslam hukuku veya fıkıh alanında lisans derecesine sahip olup, çok iyi derecede Arapça bilmeli, Malayca ve İngilizce anlayabilmelidirler. Danışma kuruluna finans ve hukuk alanından da üyeler atanabilir fakat çoğunluk oluşturamazlar. Danışma kuruluna üye olacak kişilerin iflas veya yüz kızartıcı suçlar sebebiyle haklarında kesinleşmiş bir mahkeme kararı bulunmaması ve bir yıldan uzun hapis cezası almamış olmaları gerekmektedir. Üye adayı, danışma kurulu üyesi olacağı kurumda bir yıl

içinde çalışan veya yönetici olarak çalışmamış olmalı ve aynı sektörde başka bir danışma kurulu üyeliğinin bulunmaması gerekmektedir.

Görüldüğü üzere Malezya'da güçlü gözüken bir merkezi sistem bulunmaktadır. Kurum bazlı atamalarda dahi BNM olaya müdahil olmakta, gerekli gördüğü takdirde atamalara onay vermeyebilmektedir. SAC kararları bağlayıcıdır ve uyulmaması cezai yaptırıma sebebiyet verebilmektedir.

3.3. Endonezya[5]

1. Endonezya'da İslami bankacılık kavramı ilk olarak 1992 yılında yayımlanan bankacılık kanunu ile resmiyet kazanmıştır. Endonezya'da İslami finansın İslam hukuku açısından en tepesinde Endonezya ulema konseyi (MUI) bulunmaktadır. MUI Endonezya'da bulunan Müslüman sivil toplum kurumlarının temsilcilerinden oluşan ve İslam ve Müslümanlarla ile ilgili her konuya bakan bağımsız bir kurumdur. Endonezya'nın en yetkili dini otoritesidir ve kararları bağlayıcıdır. İslam hukukunun sadece teoride kalmayıp uygulanmasında rol oynamaktadırlar (Jamaa, 2018). 1999 yılında MUI tarafından merkezi danışma kurulu (DSN) kurulmuştur. DSN, finans veya ekonomi ile ilgili bakanlıklara ve Endonezya merkez bankasına bağlı değildir. Ayrıca İslami finans kurumlarının da kendi organizasyonları içinde danışma kurulu kurmaları zorunludur.
2. DSN'nin asli görevi İslami finans ile ilgili anlaşmazlıkları çözmek, fetvalar yayımlamak ve bu fetvalara uyumu denetlemektir. DSN üçlü bir yapı içinde tasarlanmıştır. Genel kurul fetvaların görüşülüp oy birliği ile karara bağlandığı yerdir. İslam hukuku ve İslam ekonomisi ve finansı alanında uzman akademisyenlerden oluşan ve MUI tarafından atanan üyelerden oluşmaktadır. Yürütme kurulu sekretarya görevini görmektedir. Dosyaların hazırlanması, kontrol edilmesi, konuların araştırılması ve fetva planlarının oluşturulması işlerini gerçekleştirir (Zein, 2018). Genel kurul tutanaklarının tutulup, imzaların alınması ve fetvası verilen konularda gerekli belgelerin hazırlanması işlemlerini yürütür. *Dewan Pengawas Syariah* (DPS) ise Şer'i denetim kuruludur. DSN adına İslami finans kurumları ve İslami ürün sunan geleneksel finans kurumlarında Şer'i denetim gerçekleştirir. Bu denetimlerde DSN tarafından çıkarılan fetvaları ve yönergeleri baz alır.(Zein, 2018) Bu yapılara yapılan atamalar 5 yıl içindir. DSN genel kurulu, yürütme kurulu ve denetim kuruluna yapılacak atamalarda kişilerin ehli sünnet ve takva sahibi Müslüman bir kişi, fiziksel ve zihinsel engeli bulunmayan Endonezya vatandaşı ve toplum değerlerine ve İslam dini esaslarına bağlı olması gerekmektedir.
3. İslami finans kurumlarının danışma kuruluna atanacak üyeler MUI tavsiyesi ve merkez bankası onayı sonrasında genel kurul tarafından atanırlar. Üye sayısı genel kurul üye sayısının yarısını geçemeyecek şekilde sınırlandırılmıştır. Ayrıca yönetim kurulu ile aynı üye sayısında olmalıdır. Yönetim kurulu kurum içindeki bilgi akışının danışma kuruluna düzenli ve doğru bir

[5] Act of The Republic of Indonesia Number 21 of 2008 (ACT 21), Endonezya Bankası (2008), md. 32; Peraturan Organisasi Majelis Ulama Indonesia (MUIDSN), Endonezya Ulema Konseyi (2016), md. 1,3,4.

şekilde aktarılmasını sağlayacak organizasyon yapısını kurmalıdır. Banka faaliyetlerini ve işlemlerini belirli aralıklarla gözden geçirerek İslam hukukuna ve DSN fetvalarına uygunluğunu kontrol eder. Ayrıca, yeni sunulacak fetvası olmayan ürünler için DSN'den fetva talebinde bulunur. Her ay en az bir defa toplanır, alınacak kararları oy birliği ile alır ve toplantı sonuçları tutanak ile belgelendirilir. Her dönem sonu Şer'i denetim raporu hazırlar ve dönem sonunda itibaren iki ay içinde DSN ve merkez bankasına raporu göndermek zorundadır. Bu raporda danışma kurulu üyelerinin başka kurum danışma kurullarında üyelikleri varsa belirtilmelidir. Aldıkları ücretler kamuya açıklanır. Genel kurulun kendileri için belirlediği ücret ve haklar haricinde çalıştıkları kurumlardan menfaat sağlayamazlar.

Endonezya, merkezi danışma kurulu sistemini ulus devlet yapısından bağımsız ve güçlü bir şekilde inşa edebilmiştir. DSN'nin finansal otoritelere bağlı olmaması ve düzenli denetim yapması İslami finans kurumlarını veya İslami ürün sunan geleneksel finans kuruluşlarını yaptıkları işlemlerde daha dikkatli hareket etmeye zorlamaktadır.

3.4. Birleşik Arap Emirlikleri[6]

1. Birleşik Arap Emirlikleri (BAE), 1985 yılında 6 numaralı; İslami bankalar, finans kurumlarını ve yatırım şirketleri ile ilgili kanun yayımlanmıştır. Bunun haricinde bankacılık sistemi ile alakalı olarak 2018 tarihli 14 numaralı Merkez Bankası ve finansal kurumların faaliyetleri hakkında kanun yayımlanmıştır. Aynı yıl, BAE İslami kurumsal yönetim açısından AAOIFI yönetim standartlarını benimsediğini açıklamıştır (AAOIFI, t.y.). Buna göre merkez bankası bünyesinde Yüksek Şer'i Kurul isimli merkezi danışma komitesi oluşturulmuştur. Ayrıca İFK'ların da kendi bünyelerinde danışma komitesi kurmaları zorunludur.

2. Yüksek Şer'i kurul, İFK bazlı danışma kurullarının denetim ve gözetimini gerçekleştirir. Daha çok danışmanlık rolü üstlenmekle birlikte, Yüksek Şer'i kurulun İFK'lar nezdinde İslam hukukuna uygunluk açısından denetim yetkisi de bulunmaktadır. Bu yetkisini bağımsız denetim kurumlarına yaptırabilir. Yüksek Şer'i Kurul beş ila yedi üyeden oluşur ve üyeleri merkez bankası tarafından atanır. İslami finans ürünlerinin standartlarını ve genel prensiplerini belirler. Kararları İFK'lar için bağlayıcıdır. Bunun dışında merkez bankasının çıkarmış olduğu para ve finans politikalarını İslam hukuku açısından değerlendirir ve İFK'ların bu politikalara uyumu konusunda görüş bildirir.

3. İFK danışma kurulları en az üç üyeden oluşmalıdır. Merkezi Şer'i kuruldan onay alınarak ataması yapılan üyelerin İslami finans ve bankacılıkta tecrübeli olmaları önerilmektedir. Danışma kurulu üyelerinin görev aldıkları kurumda icra görevinde bulunmaları, kendilerine verilen görevler dışında görev almaları ve şirkete ortak olmaları yasaktır. İFK bazlı danışma kurulları, merkezi Şer'i kurulun belirlemiş olduğu standartlara uygun denetim faaliyetinde bulunurlar.

[6] Federal Law No. (14), of 2018 Regarding the Central Bank & Organization of Financial Institutions and Activities, Birleşik Arap Emirlikleri Merkez Bankası (2018), md. 17, 79.

Dönem sonlarında hazırlanan rapor Merkezi Şer'i kuruma iki ay içinde gönderilir ve İFK genel kuruluna sunulur. Eğer merkezi Şer'i kurul kararlarına aykırı işlemler tespit edilmişse merkez bankası düzeltme için 30 gün süre verir, düzeltme yapılmadığı takdirde yaptırım gücünü kullanır.

BAE merkez bankası bünyesinde merkezi danışma kurulu yapısını oluşturarak kamu merkezli bir yapı kurmuştur. Her ne kadar danışma kurulu daha çok danışmanlık rolü üstlense de merkez bankası bünyesinde yapılaşma, danışma kurulunun otoriter bir yapı olduğu izlenimini oluşturmaktadır. Merkezi danışma kurulu bünyesinde ve standartların çerçevesinin çizilmesinde AAIOFI yönetim standartlarını temel alan BAE, İFK'ları AAOIFI yönetim standartlarını baz almasını zorunlu kılmamaktadır.

3.5. Umman[7]

1. 2012 yılında yayımlanan Bankacılık kanunu ile İslami bankaların, geleneksel bankaların İslami ürünler sunan birimlerinin ve yabancı bankaların İslami bankacılık şubelerinin açılmasına izin verilmiştir. Umman merkez bankası, İslami bankaların faaliyet çerçevelerini oluşturmak için danışma kurullarının yapısını belirleyen İslami Bankacılık Düzenleme Çerçevesi'ni (IBRF) yayımlamıştır. İFK'lar nezdinde her bankanın danışma kurulu kurması zorunlu hale getirilmiştir. Bu zorunluluk İslami bankacılık lisansı alınmasının şartlarından birisi olarak sayılmaktadır. Danışma kuruluna atanacak kişilerin özellikleri de IBRF'de belirtilmiştir. Nispeten küçük finans kurumları merkez bankasının izni ve onayı ile danışma kurulu hizmetini dışardan bağımsız danışma kurullarından alabilir. Umman, AAOIFI ve IFSB'nin "Şer'i Danışma Kurulu Üyelerine yönelik Temel Mesleki Etik ve Ahlak" kriterlerini kullanmalarını zorunlu tutmaktadır.
2. 2014 yılında Yüksek Danışma kurulu beş üye atanarak kurulmuştur (Vizcaino, 2014). Merkez bankası kararlarının piyasa uygulamaları konusunda merkez bankasına danışmanlık yapar.
3. İFK Danışma kurulları, İslam ticaret hukuku alanında uzman en az üç kişiden oluşmalıdır. Oy hakkı bulunmamak şartıyla finans alanında uzman kişiler de üye olabilir. Bu kişilerin İslam ekonomisi alanında bilgi sahibi olmaları yeterlidir. Danışma Kurulu şirketin operasyonlarını ve işlemlerini denetler ve İslam hukukuna uygun olmasını sağlar. Fetvaları kurum için bağlayıcıdır. Kurumun politika ve prosedürlerini gözden geçirip onaylar. İFK'nın tüm işlemlerinin İslam hukukuna uygun olmasından sorumludur. Yönetim kuruluna kurumun İslam hukuku uyumu açısından ne durumda olduğu konusunda bilgi verir ve tavsiyelerde bulunur. Uygun olmayan işlemler hakkında yönetime ve genel kurula bilgi verir, aksiyon alınmadığı takdirde merkez bankasına bildirmekle yükümlüdür. Yönetim Kurulu, danışma kurulunun kurum içindeki pozisyonunun, sorumluluklarının ve yapısının belirlendiği süreçleri ve iç tüzüğü hazırlar. Ayrıca danışma kurulu üyelerinin aldıkları maaş ve hakları yıllık raporlarda belirtilmek zorundadır. Danışma kuruluna üye olarak atanacak kişilerde aranan şartlar şu şekilde sıralanmıştır. Üyeler

[7] Islamic Banking Regulatory Framework (CBO), Umman Merkez Bankasık (2012), md. 2.

Müslüman olmalıdırlar. İslam hukuku veya İslam ticaret hukuku alanlarında en az lisans derecesine sahip olmalılar ve bu alanda en az 10 yıllık tecrübeleri bulunmalıdır. İyi derece Arapça bilmeliler ve İngilizce anlayabilmelidirler. Uzmanlığı hukuk, iktisat gibi alanlarda olan üyeler için, en az lisans üstü derecesi ve alanında 15 yıllık tecrübe aranmaktadır. Bu kişiler Arapça ve İngilizce anlayabilmelidirler. Üyelerin atamaları üç yıllığına yapılır ve görev süresi bitince tekrar üç yıl atanabilirler. Ancak ardışık iki defadan fazla aynı üyenin ataması gerçekleştirilemez. Ayrıca, üyelerin, danışma kurulunda oldukları kurum veya kurum iştiraklerinde son bir yıl içinde çalışmamış olması gerekmektedir. Bir üye aynı anda sadece tek kurumda danışma kurulu üyeliği yapabilir. Danışma kurulunun alt birimi olarak Şer'i değerlendirmeden sorumlu kişi (*reviewer*) bulunur. İslam hukuku yorumcusuna bağlı olarak İslam hukukuna uyum sorumlusu ve İslam hukuku denetçisi bulunur. İslam hukuku yorumcusu Şer'i uyum ve Şer'i denetimin başıdır. İslam hukuku uyum sorumlusu ve denetçisi kurumun işlemlerini inceler ve İslam hukuku yorumcusuna bildirir. İslam hukuku yorumcusu bu çalışmalar sonucunda rapor hazırlar ve danışma kurulu üyeleri ve genel müdüre sunar. İslam hukuku yorumcusu tam zamanlı olarak kurumda çalışır ve danışma kurulunun düzenlemelerinin kurumdaki işleyişini kontrol eder. İslam hukuku yorumcusunun atama kriteri danışma kurulu üyeleri ile aynıdır, sadece tecrübe kriteri beş yıl olarak belirlenmiştir. İslam hukuku yorumcusu aynı anda tek kurumda çalışabilir ve bir kişi aynı anda hem danışma kurulu üyesi hem de İslam hukuku yorumcusu olamaz.

Umman merkezi danışma kurulu yapısına geçmiş olmakla birlikte, yapısı hakkında yasal bir dayanak bulunamamıştır. Buradan, merkezi danışma kurulu yapısının merkez bankası kontrolünde kurulduğu sonucu çıkarılabilmektedir. Bunun yanında, Umman Merkez Bankası internet sitesinde bahsedildiği üzere İslami finans konularında danışmanlık rolü esaslı bir danışma kurulu yapısı olduğu ve diğer İFK'lar nezdinde bir yaptırım gücü olmadığı sonucuna varılabilir.

3.6. Türkiye[8]

1. 2005 yılında yayınlanan bankacılık kanununa kadar ismi özel finans kurumu olan İslami bankalar, bu kanun kapsamında katılım bankası adı ile bankacılık kanunu kapsamına alınmıştır. Fakat bu kanun İslami bankalar için özel maddeler içermemektedir. İFK'lar 2018 yılına kadar kendi bünyelerinde oluşturdukları danışma kurulları ile yapılan finansal işlemlerin İslam hukukuna uygun olmasını sağlamaya çalıştılar. 2018 yılında Bankacılık Düzenleme ve Denetleme Kurumu'nun (BDDK) aldığı karar ile Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) bünyesinde merkezi danışma kurulu kurulmasına ve katılım bankalarının bu danışma kurulunun kararlarına uymasına karar verilmiştir. Aynı kararda kurulun görev ve yetkileri ile üyelerinde aranacak

[8] Danışma Kurulunun Oluşumu, Görev, Çalışma Usul ve Easaları Hakkında Tebliğ (TKBB 253), Türkiye Katılım Bankaları Birliği (2018), md. 4,5,6,8; Danışma Kurulunun Çalışma Usul ve Esasları Hakkında İç Yönerge (TKBB 260/2), Türkiye Katılım Bankaları Birliği, (2018), md. 4 - 12; Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ, *Resmi Gazete* Sayı No: 30888 (14 Eylül 2019), madde 4 – 8, sayfa 11.

şartlar ile ilgili tebliğ yayımlama görevini TKBB'ye vermiştir ve TKBB yönetim kurulu tarafından 2018 yılında "Danışma Kurulunun Oluşumu, Görev, Çalışma, Usul ve Esasları Hakkında Tebliğ" yayımlanmıştır. Bunun dışında 2019 yılında resmi gazetede yayımlanan "Faizsiz Bankacılık İlke ve Standartlarına Uyuma İlişkin Tebliğ" ile İFK'lar bazında danışma kurulunun yapısının nasıl olacağı ve atanacak üyelerde hangi şartlar aranacağı detaylı bir şekilde açıklanmış ve standart haline getirilmiştir.

2. Danışma kurulu dört yıl için atanan yedi üyeden oluşur. Görev süresi biten üyeler tekrar atanabilirler. Dört üyenin İslam bilimleri alanında doktora derecesi bulunması, bir üyenin din işleri yüksek kurulu üyelerinden diyanet işleri başkanlığının tavsiye ettiği adaylar içinden seçilmesi, bir tanesinin iktisat, işletme, maliye, hukuk ve dengi alanlarda lisans veya lisansüstü derecesine sahip ve katılım bankacılığı alanında en az yedi yıllık yönetici tecrübesine sahip olması ve bir tanesinin de hukuk diplomasına sahip olması gereklidir. Üyelerde, kamu haklarından mahrum olmaması, hakkında kesinleşmiş bir yıl veya daha fazla süreli hapis cezası kararının bulunmaması, askerlik hizmetini yerine getirmiş olması şartlarını aranmaktadır. Ayrıca, görev süreleri sona ermeden danışma kurulu üyeleri görevden alınamazlar. Danışma kuruluna yardımcı olmak amacıyla, araştırma, çalışma raporlarını hazırlama, alınan kararların kayıt altına alınıp ilgililere iletilmesi gibi işlemlerin yürütülmesi için danışma kurulu sekretaryası oluşturulmuştur. Merkezi danışma kurulu asgari olarak ayda bir kez toplanır. Toplantı yeter sayısı altıdır ve karar alınabilmesi için beş üyenin aynı yönde oy vermesi gerekir. Toplantı tutanaklarında kararların gerekçesi, dayanağı ve varsa muhalif üyelerin gerekçeleri yer alır. Hukuki süreci devam eden veya mahkeme tarafından karara bağlanmış konularda görüş bildirmez. TKBB yönetim kurulu tarafından, kurulun kararlarına aykırı faaliyette bulunan kuruluşlara idari yaptırım uygulanabilir. Merkezi danışma kurulu katılım bankalarının uymaları gereken meslek ilke ve standartlarını belirler. Katılım bankaları arasında meydana gelen uygulama farklılıklarını gidermek adına İslami finans ürünleri için genel çerçeveleri belirler.

3. Katılım bankaları kendi bünyelerinde yönetim kuruluna bağlı danışma komitesi kurmakla sorumludurlar. Danışma komitelerinin en az üç üyeden oluşması ve üyelerin üçte ikisinin yurtiçinde yerleşik olması zorunludur. Görevlendirmeleri yönetim kurulu tarafından yapılır ve genel kurur onayına sunulur. Genel kurul onayına binaen danışma komitesi üyesi olarak görevlendirilecek kişiler BDDK'ya bildirilir. BDDK 15 iş günü içinde olumsuz görüş bildirmezse görevlendirmeler yapılır. Komite üyelerinin görev süreleri 3 yıl olup süre sonunda tekrar atanabilirler. Danışma komitesinin görevleri; banka içi düzenlemeleri faizsiz finans ilke ve standartları çerçevesinde incelemek ve sözleşmelerini ve sözleşme eklerini inceleyip onaylamaktır. Danışma komitesi, aldığı kararları içeren raporları düzenli aralıklarla merkezi danışma kuruluna sunar. Ayrıca, danışma komitesi, dönem içinde yaptıkları faaliyetler hakkında bilgileri ve banka faaliyetlerinin faizsiz bankacılık ilke ve standartlarına uygunluğuna ilişkin değerlendirmelerini bankanın yıllık faaliyet raporunda yer almak üzere yayımlarlar. Danışma komitesi ayda asgari iki defa üye sayısının en az üçte ikisi ile toplanır ve kararlar üye tam sayısının

salt çoğunluğu ile alınır. Katılım bankaları bazında danışma komitesi dışında, Şer'i uyum ve denetim birimlerinin de kurulması gerekliliği belirtilmektedir. Bu birimler banka faaliyetlerinin faizsiz bankacılık ilke ve standartlarını uyumlu olmasını sağlamak ve bu uyumun etkinliği hakkında paydaşlara ve yönetime güvence vermekle yükümlüdür. Danışma komitesi üyelerinin en az üçte ikisi ilahiyat veya dengi alanlarda lisans derecesine veya İslami bankacılık alanında lisansüstü dereceye ve faizsiz finans alanında en az üç yıllık tecrübeye sahip olmalıdır. Bir komite üyesi aynı anda en fazla iki bankada komite üyeliği yapabilir. Komite üyeleri banka veya bağlı ortaklıklarında; son bir yıl içinde yönetim kurulu üyesi, yönetici veya çalışan olarak görev almamış olmalı, nitelikli paya sahip olmamalı, bu kurumlar ile önemli miktarda borç alacak ilişkisi bulunan ticari işletmelerde yönetim kurulu üyesi veya yönetici olarak görev almaması, yönetim kurulu üyeleri veya genel müdür ile yakın akrabalık bağının bulunmaması, danışma komitesi üyesi olarak aldığı ücret ve haklar haricinde menfaat sağlamaması ve eş veya çocuklarının genel müdür veya genel müdür yardımcısı pozisyonunda görevli olmaması gereklidir.

Türkiye'de merkezi danışma kurulu, TKBB bünyesinde kurulmuş olmakla birlikte, tebliğler ile yetkileri belirlenmiştir. Merkezi kurulun hem danışmanlık rolü hem de otoriter bir yapısı bulunmaktadır.

4. Ülkelerin Merkezi Danışma Kurullarının Politik Ekonomi Bağlamında Sınıflandırılması

Literatür taramasında değerlendirilen sınıflandırma modelleri İslami finansın yasal düzenlemeler ile desteklenmesi ve uluslararası ve ulusal düzeyde mevcut bulunan danışma kurulu türleri dikkate alınarak yapılmıştır. Bu çalışmada alternatif bir sınıflandırma modeli sunarak dördüncü bölümde ele alınan ülkeleri politik ekonomi açısından değerlendirerek merkezi fetva kurullarının oluşturulduğu toplumlardaki sivil toplum, siyasi otorite ve özel sektör arasındaki ilişkileri göz önüne alarak bir sınıflandırma yapacağız. Bunun için, araştırdığımız ülkeleri bu üç başlık içeresindeki yerlerini inceleyerek, hangi ülkelerin birbirine daha yakın yapılarda olduğunu, ortak bir yapının var olup olmadığını şematize edeceğiz. Sınıflandırmalarımız sivil toplum temelli danışma kurulları, siyasi otorite temelli danışma kurulları ve özel sektör temelli danışma kurullarıdır. Burada sivil toplum ve ulus-devlet temelli siyasi otorite ilişkisine kısa bir tanım getirmek faydalı olabilir. Sivil toplumu Lary Diamond şu şekilde tanımlamaktadır: "Sivil toplum örgütlü sosyal yaşamın gönüllü, kendi kendini üreten, kendi kendini destekleyen, devletten özerk olup bir yasal düzen ya da ortak kurallara bağlı olan alanıdır. Sivil toplum, özel alan ve devlet arasında duran aracı bir varlıktır"(Yeşilyurt, 2020). Modern zaman uygulamasında sivil toplum, devletten ayrı ve devletin müdahalesinin olmadığı, kamusal sorunların müzakere edildiği gönüllü birliktelik alanıdır. Sivil toplumun ana özellikleri üç başlıkta öne çıkmaktadır; devletten ayrı olma, kamusal sorunlarla ilgili bir amaç taşıma ve gönüllülüktür.

Sivil toplumun güçlü olduğu ve ulus devlet ile bütünlük sağladığı ülkeler içinde Endonezya güzel bir örnektir. Ülkedeki İslami kitle örgütlerinin bir araya gelerek kurmuş olduğu Endonezya Ulusal Ulema Konseyi (MUI) Müslümanların sorunlarını çözme ve Müslümanlarla hükümet arasındaki ilişkileri kolaylaştırmayı amaçlamaktadır (Muhsin, Hanifah, & Ari, 2020). Bu bağlamda, İFK'lar nezdinde gerçekleştirilen yönetimsel düzenlemelerde MUI tarafından gerçekleştirilmektedir. Merkezi danışma kurulunu kendi bünyesinde kuran MUI, İFK'lar nezdinde kurulacak danışma kurullarının yapısını ve kriterlerini de belirlemektedir. Ekonomi ve finans otoritesinden -göreceli olarak- bağımsız olarak kurulan bu yapı sivil toplum ile devlet yönetim organlarının birlikte çalışmasına güzel bir örnek olabilir. Burada dikkate alınması gereken bir konu ise, ekonomi otoritesi ile Şer'i otorite arasında yaşanması muhtemel fikir ayrılıklarıdır. Ekonomik sistem faiz üzerine kurulmuş ve dünya üzerinde yapılan işlemlerin büyük çoğunluğunun geleneksel finans kurumlarının elinde olduğu bir sistemdir. Bu sistem içinde ülkeler finansal açıdan büyüme ve güçlenme hedeflerine odaklanırken, ekonomi otoritesinden bağımsız olan danışma kurulu yapısında çatışmaların yaşanması muhtemeldir. Bu çatışmalar İFK'ların büyümesini engelleyebilmekte fakat aynı zamanda onları İslam hukukuna uygun şekilde faaliyetlerine devam etmesini sağlamaktadır.

İkinci sınıflandırmamız ulus-devlet temelli siyasi otoriteye bağlı danışma kurullarıdır. Bu yapı içinde merkezi danışma kurulları ekonomi ve finans otoriteleri bünyesinde yer almaktadır. İncelediğimiz ülkelerde bu yapı genel olarak merkez bankaları bünyesinde kurulmuştur. Danışma kurulları ve finans otoriteleri bir ahenk yakalayabilmekte ve İslami finansın gelişmesi için beraber çalışabilmektedirler. Bu yapıya uygun bir örnek Malezya'dır. Öte yandan, İslami finans kurumları bünyesindeki fetva kurulu üyelerinin üst yönetimden baskıya maruz kalma ihtimallerini hesaba kattığımız zaman (Ullah, Harwood, & Jamali, 2018), ulus devlet modelinde kurulan danışma kurullarında siyasi otoriteden tam bir bağımsızlığın ortaya çıkması zor olacağı için bu yapıda alınan kararların İslam hukukuna ne kadar uygun olacağı ve nasıl bir güç ilişkisine yol açacağı araştırmaya değer bir konudur.

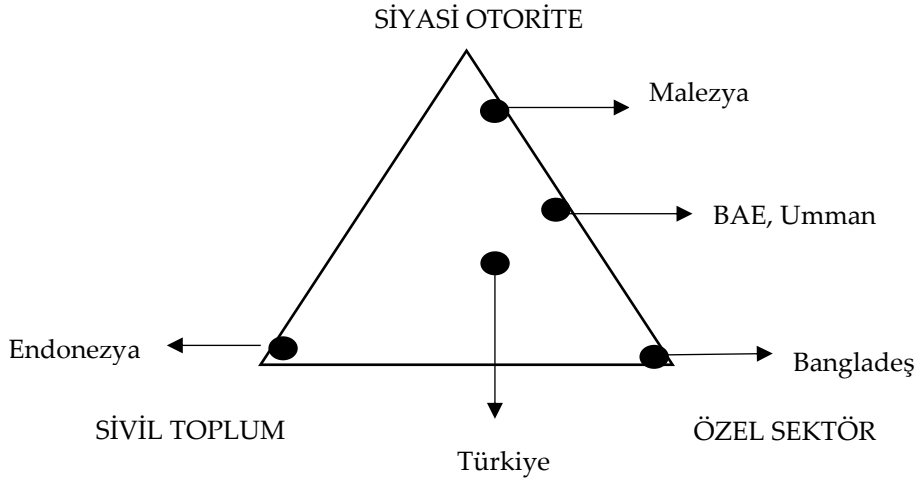
Son sınıflandırmamız özel sektör temelli danışma kurullarıdır. Bu modelde danışma kurulları özel sektörün kontrolü altında bulunan bir yapı içerisinde yer almaktadırlar. Bu modele en uygun örnek merkezi danışma kurulu bankaların danışma kurulu üyelerinden oluşan ve tavsiye niteliğinde görüş bildiren Bangladeş'tir. Türkiye, merkezi danışma kurulu yapısına yeni geçmekle birlikte, farklı bir yapı inşa etmiştir. Özel sektörün kontrolünde gözüken fakat sınırları kanun ve tebliğler ile çizilen bir yapıdır. Ulus devlet bünyesinde özel sektörün tam bir bağımsızlığı söz konusu olmamakla birlikte, devletin müsaade ettiği çerçevede özerkliği bulunmaktadır. Bu sebeple özel sektöre bağlı kurulmuş yapılar içinde yer alan danışma kurullarını ulus devlet modelinden ayrı tutarak, farklı bir yapıda ele aldık.

Türkiye'de merkezi danışma kurulu Türkiye Katılım Bankaları Birliği (TKBB) bünyesinde kurulmuştur. TKBB, kanunla kurulmuş, kamu kurumu niteliğinde bir meslek kuruluşudur.

Yönetim kurulu Türkiye'deki katılım bankalarının genel müdürlerinden oluşmaktadır. Aslında Türkiye'de kurulu katılım bankalarının kontrolü altında bir kurumdur. Türkiye'deki merkezi danışma kurulu yapısının TKBB çatısı altında kurulmuş olması ve aynı zamanda BDDK tebliğleri ile desteklenmesi hem özel sektöre hem de devlet kurumlarına bağlı bir yapıda gözükmesine neden olmakta, aynı zamanda bağımsızlığı tebliğler ile vurgulanmaktadır.

Burada anlattığımız modelleri üçgen bir şema ile gruplandırdığımız zaman Şekil 1'deki görüntüyü elde ederiz. Tanımladığımız model ve şema doğrultusunda ortaya çıkan bir başka husus daha bulunmaktadır. Ülkelerin danışma kurullarına yaptıkları atamaları incelediğimiz zaman, verilen fetvaların ulus-devlet, özel sektör ve sivil toplum yapısından hangisinin etkin olduğu gözlenebilecektir. Bangladeş'te merkezi yapı İFKların atadığı danışma kurulu üyelerinden oluşmaktadır. Buradan Bangladeş'te danışma kurulu üyelerinin ve verdikleri fetvaların İFK bazlı değişikliğe uğrayabileceği çıkarımı yapılabilir. Malezya'da ise devlet başkanı tarafından atanan danışma kurulu üyeleri, İFK çıkarını ön planda tutmanın yanı sıra devletin misyonu çerçevesinde fetvalarını şekillendirmek zorunda kalabilir. BAE ve Umman'da atamalar merkez bankası tarafından yapılmaktadır. Merkez bankaları her ne kadar özerk yapılar olarak kabul görüyor olsalar bile, siyasi otoriteden tam bağımsızlık söz konusu olmayacağı için Malezya örneğinde bahsedilen durum geçerli olabilir. Endonezya'da verilen fetvaların daha objektif olması beklenir. Sivil toplumun siyasi otoritenin önceliklerine karşı bir nebzede olsa katı tutum sergilemesi beklenmektedir. Türkiye ise danışma kurulu yapısını TKBB bünyesinde kurmuş olsa dahi atanan üyelerin görev süresi sonuna kadar görevden alınamayacak olması kurul üyelerine bir miktar koruma sağlayacaktır.

Şekil 1: Merkezi Danışma Kurullarının Sınıflandırılması



Sonuç

Bu çalışmada, ülkelerin İslami finans kurumları için belirlemiş olduğu danışma kurulları sistemleri ülkelerin çıkartmış olduğu tebliğ ve kanunları referans alarak incelenmiştir. Literatürde yer alan sınıflandırma önerilerine ek olarak, politik ekonomi açısından bir sınıflandırma yapılarak incelenen ülkelerin merkezi danışma kurulu yapılarının siyasi otorite, özel sektör ve sivil toplum üçgeninin hangi bölgesinde yer aldığı araştırılmıştır. İslami kurumsal yönetimin önemli bir parçası olan danışma kurullarının merkezi olarak yapılandırılması sırasında Müslüman ülkelerin toplumsal yapısını oluşturan bileşenlerin arasındaki güç dengeleri ve birbirleri ile olan ilişkileri belirleyici bir rol oynamaktadır. Eskiden beri İslami konularda Endonezya'da önemli bir gücü olan sivil toplum, İslami finans kurumları ile ilgili olan kararlarda da önemli bir rol üstlenirken, yukarıdan-aşağıya (*top-down*) bir yaklaşımla toplumda değişiklikler yapmayı hedefleyen Malezya, Şer'i yönetim ile ilgili denetleme ve düzenleme hususlarında merkezden kontrol etmeyi tercih etmektedir. Türkiye gibi İslami finansın ortaya çıkması ve gelişmesinde önemli rol oynayan özel sektör aktörleri ise merkezi yapılanmalarda önemli bir güç olarak bulunmakla beraber, eskiden beri devam eden güçlü ve merkezi bürokratik karar süreçleri sebebiyle ulus-devlet kurumlarıyla karar noktasında pazarlık yapmak zorunda kalabilir.

Bu yaptığımız çalışma ileride yapılacak çalışmalara, hangi danışma kurulu modelinin daha iyi sonuçlar vereceği konusunda yardımcı olabilecektir. En iyi model İslam hukukuna uygunluk açısından en iyi olan mıdır, yoksa İslami finansı dünya çapında söz sahibi yapmak adına gri alan olarak bahsedilen, İslam hukukunda net bir şekilde yasaklanmamış alanlardan faydalanmak mıdır? Farklı ve daha detaylı çalışmalarda bu sorulara cevaplar bulunabilecektir. Faiz temeline dayalı bir sistem içinde, kendine yer bularak büyümeye çalışan İslami finansın ülkeler tarafından nasıl görüldüğü, ülkelerin bu sistemleri kurarken göz önünde bulundurdukları ekonomik güçleri, küresel alanda rekabetçilik durumları, ülkelerin dini yapıları gibi pek çok faktör yer almaktadır. Bunların daha detaylı şekilde incelenmesi, ülkelerin neden farklı yapılar içinde sistemler oluşturduklarına açıklık getirecektir. Bu sayede İslami finans ürünlerinin arz edilmesi süreçlerinde ülkelerin siyasi ve sosyolojik bağlamları açısından ne gibi önceliklerin ön planda tutulduğu, nasıl kaygılar ve beklentilerin bulunduğu konusunda daha fazla fikir edinilebilir.

Kaynakça

AAOIFI. (t.y.). The Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions. Geliş tarihi 08 Mayıs 2021, gönderen AAOIFI Welcomes UAE's Adoption of its Standards website: http://aaoifi.com/announcement/aaoifi-welcomes-uaes-adoption-of-its-standards/?lang=en

Ahmed, P., & Erkan, M. K. (2017). Corporate Governance and Ethics of Islamic Finance Institutions. *International Journal of Islamic Economics and Finance Studies*, *3*(1), 170-197.

Alam, M. K., Ab Rahman, S., Mustafa, H., Shah, S. M., & Hossain, M. S. (2019). Shariah Governance Framework of Islamic Banks in Bangladesh: Practices, Problems and Recommendations. *Asian Economic and Financial Review*, *9*(1), 118.

Asutay, M. (2007). A Political Economy Approach to Islamic economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, *1*(2), 3-18.

Choudhury, M. A., & Hoque, M. Z. (2019). Corporate Governance in Comparative Islamic Perspective. İçinde T. Azid, A. A. Alnodel, & M. A. Qureshi (Ed.), *Research in Corporate and Shari'ah Governance in the Muslim World: Theory and Practice*. Emerald Publishing Limited.

Former SAC Members | Shariah Advisory Council. (t.y.). Geliş tarihi 08 Mayıs 2021, gönderen http://www.sacbnm.org/?page_id=3299

Grassa, R. (2013). Shariah supervisory system in Islamic financial institutions: New issues and challenges: a comparative analysis between Southeast Asia models and GCC models. *Humanomics*, *29*(4), 333-348. https://doi.org/10.1108/H-01-2013-0001

Güney, N. (2015). İslami Finansta Şer'i Yönetim Uygulamaları ve Konuyla İlgili Tartışmalara Genel Bir Bakış. *Turkish Journal of Islamic Economics*, *2*(2), 45-69.

Hasan, Z. B. (2010). Regulatory Framework of Shari'ah Governance System in Malaysia, GCC Countries and the UK. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, *3*(2), 82-115.

Hussain, M. A., Hassan, R., & Hasan, A. (2015). Analysis on the Development of Legislations Governing Shariah Advisory Council of Bank Negara Malaysia. *Jurnal Syariah*, *23*(2), 325-342.

Jamaa, L. (2018). Fatwas of the Indonesian Council of Ulama and Its Contributions to the Development of Contemporary Islamic Law in Indonesia. *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies*, *8*(1), 29-56.

Kunhibava, S. (2015). Ensuring Shariah compliance at the courts and the role of the Shariah Advisory Council in Malaysia. *Malayan Law Journal*, *3*(1), 1-40.

Malkawi, B. H. (2013). Shari'ah Board in the Governance Structure of Islamic Financial Institutions. *The American Journal of Comparative Law*, *61*(3), 539-578.

Muhsin, F., Hanifah, H., & Ari, M. H. A. A. (2020). Islamic Defending Action And Fatwa Defenders Movement Indonesian Ulema Council. *International Journal of Islamic Khazanah*, *10*(1).

Muneeza, A., & Hassan, R. (2014). Shari'ah corporate governance: The need for a special governance code. *Corporate Governance*, *14*(1), 120-129. https://doi.org/10.1108/CG-02-2011-0015

SAC Members | Shariah Advisory Council. (t.y.). Geliş tarihi 08 Mayıs 2021, gönderen http://www.sacbnm.org/?page_id=3293

Syarif, F. (2019). Regulatory Framework for Islamic Financial Institutions: Lesson Learnt Between Malaysia and Indonesia. *Journal of halal product and research (JPHR)*, *2*(2), 79-85.

Ulfi, I., Mubarrok, U. S., & Wahyudi, M. (2020). Optimization the Role of Shariah Supervisory Board for Shariah Governance in Islamic Banking. *Perisai: Islamic Banking and Finance Journal*, *4*(1), 47-47.

Ullah, S., Harwood, I. A., & Jamali, D. (2018). "Fatwa Repositioning": The Hidden Struggle for Shari'a Compliance Within Islamic Financial Institutions. *Journal of Business Ethics*, *149*(4), 895-917. https://doi.org/10.1007/s10551-016-3090-1

Vizcaino, B. (2014). Oman sets up central sharia board in move to boost Islamic finance. *Reuters*. Geliş tarihi gönderen https://www.reuters.com/article/oman-islam-financing-idUSL6N0S305J20141008

Yeşilyurt, Y. (2020). Sivil Toplum ve Ulus Devlet. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*, (6), 20-37.

Zein, F. (2018). *Legislation Fatwa of National Sharia Board-Indonesian Council of Ulama (DSN-MUI) In the State Economic Policy*.

وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات: دراسة تأصيلية شرعية

عماد محمد راشد[1] ، محمد غيث مهايني[2]

Received: 16.08.2021 **Accepted:** 27.09.2021

Type: Research Article

المستخلص

انطلاقًا من المبدأ الشرعي بتحقيق فرض الكفاية، واعتصامًا بالشريعة التي لم تفرّط في شيء، واعتقادًا بأن فيها القول الفصل في كل نازلة، برزت فكرة الأداء والمشاركة في عمارة الكون من خلال ميراث فياض، وهو نظام الوقف في الإسلام، حيث كان له اليد الطولى في الضروريات وعلى غير مثال سابق في التحسينات، وذلك من خلال تآلف الوقف مع باقي الأحكام الشرعية وشعب الإيمان. ومن هنا تبلورت فكرة هذا البحث في الجمع بين وقف المنقول في صورة وقف أدوات الإنتاج وتآلفها مع مشروعية إحياء الموات كهدف أساسي للإسهام بشكل فعال في التنمية، حيث لا خلاف بين الفقهاء على مشروعية الوقف والإحياء، والجديد الذي أتى به البحث هو الجمع بينهما في صور مقبولة من الناحية الشرعية، تتحقق من خلالها الحكمة من الأمرين، ويتطلب ذلك ضوابط شرعية تتلاءم مع هذا المزيج. ولذا فإن البحث اتبع المنهج الاستقرائي الاستنتاجي أساسًا له إلى جانب المنهج الوصفي التحليلي في موضعه، كما تعرض البحث إلى النظر فيما يتعلق بمشروعية الإحياء وتطور إدارة الدول، ولكن خلاصة هذه الجزئية على أي نحو وقعت فإن الناتج يضاف إلى مقدرات الأمة، فردًا كان أو مؤسسة أو دولة.

ووفقًا لاطلاع الباحثين، لا توجد دراسة في الربط بين وقف أدوات الإنتاج وإحياء الموات بوجه خاص، ومن خلال القواعد الشرعية والأحكام المرعية والآراء المعتبرة للأئمة والفقهاء، وبناءً على خبرة حياتية متصلة بأدوات الإنتاج، تم تحليل مفهوم وقف أدوات الإنتاج وحالاته والأحكام المتعلقة به وتحديد الصور الشرعية لمساهمة أدوات الإنتاج الموقوفة في التنمية الاقتصادية، كما تم الوقوف على الدور الذي يحققه وقف أدوات الإنتاج في المساهمة في إحياء الأرض الموات. ومن أبرز مميزات هذه الورقة البحثية أنها تقدم تصورًا شرعيًا وتنفيذيًا متكاملًا لإنشاء وقف لأدوات الإنتاج على إحياء الموات. هذا التصور قابل للتطوير والزيادة عليه كلما دعت الحاجة، بما يحمل في منهجية تكوينه مرونة الشريعة التي تضبط المصالح وتدفع المفاسد.

الكلمات المفتاحية :وقف، أدوات الإنتاج، وقف المنقولات، إحياء الموات، الأرض الموات

JEL Codes: Z12, D64, M21

[1] rashed.emad@std.izu.edu.trطالب في مرحلة الماجستير، قسم فقه الاقتصاد الإسلامي، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم.

[2] mohammad.mahaini@izu.edu.tr أستاذ مساعد، قسم الاقتصاد والتمويل الإسلامي، جامعة إسطنبول صباح الدين زعيم.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه والتابعين وبعد،

فالمسلمون مكلفون بسد ثغرات الفقر والبطالة والعوز في المجتمعات الإسلامية في أي بقعة على وجه الأرض ما وسعهم ذلك، لقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ **[هود: 61]** أي جعلكم عمّارها وسكانها. ووفقًا لقول ابن عباس رضي الله عنه ما: أعاشكم فيها. وقول زيد بن أسلم رضي الله عنه: أمركم بعمارة ما تحتاجون إليه فيها من بناء مساكن، وغرس أشجار. وقيل: المعنى ألهمكم عمارتها من الحرث، والغرس، وحفر الأنهار، وغيرها[3].

وفي مسند أحمد قال: حدثنا وكيع، حدثنا حماد بن سلمة، عن هشام، عن أنس رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " إن قامت على أحدكم القيامة، وفي يده فسيلة فليغرسها"[4]. والعمل بهذا المفهوم جزء من مهمة المسلم صاحب العقيدة السليمة، التي بمقتضاها وشرائعها وأحكامها تدله على قواعد حل جميع المشكلات وطرقها، وتوفير أبواب التعاون المشروعة وهي كثيرة، ومنها ما يحتاج إلى رعايةٍ وإحياءٍ مثل الوقف الشرعي والأرض الصالحة للإحياء والأيدي العاملة، وما أكثرها في عالمنا الإسلامي.

وانطلاقًا مما سبق، ومع ثبات الشريعة في منحها المرونة اللازمة عند الحاجة إليها، عزم الباحثان على تجلية دور الوقف في التنمية الاقتصادية من خلال وقف أدوات الإنتاج في المجال الزراعي وبالتحديد في إحياء الموات، فلطالما كان الوقف الشرعي أحد أهم الدعائم الاقتصادية، وصاحب الدور التاريخي في مساندة المجتمع والعملية الإنتاجية في المجالات المتعددة، وكان له إسهامات كبيرة في المجال الزراعي بصفته إحدى الأساسية كالاستصلاح والرعاية والإمداد بالبذور والسماد، ثم تراجع دوره بصفة عامة في الآونة الأخيرة، وأما إحياء الموات فهو كذلك أحد المندوب إليه شرعًا، وفي الوقت نفسه باب كبير مفتوح على مصراعيه للإسهام في التنمية الاقتصادية لمن قصده.

وقد تعرض للبحث في هذا الشأن من أجادوا وأفادوا غير أنهم قلة وكذلك لم يسطروا صورًا شرعية متكاملة يمكن تطبيقها في الواقع العملي، وتركوا ساحة الجواز الفقهي مضطربة لمن يستفتي قلبه. وشأننا هنا التعريف ببيان مفردات هذه العلاقة ومدى شرعية هذا الوقف وشروطه وأنواعه وصور تحقيقه وأثر ذلك على التنمية المذكورة. والله من وراء القصد وهو يهدى السبيل.

أهمية البحث

تأتى أهمية هذا البحث في الآتي:

بيان لوضع حلول تسهم في التنمية الاقتصادية، من خلال تعزيز وسائل شرعية، وهي الوقف وإحياء الموات بأداة تنموية للعملية الإنتاجية.

فتح باب للمؤسسات الوقفية غير الربحية لدعم التنمية الاقتصادية من خلال دعم عملية الإنتاج والطبقات الفقيرة وزيادة عدد مؤسسات الوقف.

يضع تصورًا نظريًا شرعيًا قابلا للتطبيق يلبى جزءًا أساسيًا من حاجة المجتمع، كتقليل البطالة وتعزيز الإنتاج وتوسيع الرقعة الزراعية وإضافة تكوينات رأسمالية، وتنمية مشاعر الخير وبعث روح الوقف في قلوب المستطيعين من الناس.

يأمل الباحثان أن يضيف البحث تصورًا لحلول شرعية وعملية قابلة للتطبيق على كثير من الحالات الاقتصادية المشابهة لتكون عونًا بإذن الله للباحثين في بحوثهم، وكذلك فتح الباب أمام المختصين وتدعيمًا لمكتبة الاقتصاد الإسلامي.

مشكلة البحث

يعدّ الوقف الإسلامي من أبرز الصور في القطاع الاقتصادي في الحضارة الإسلامية، وكان له دور بارز في كافة المجالات الحياتية، ومن أبرزها المجال الصحي والتعليمي والتكافل الاجتماعي وغيره، والهدف تعظيم الدور الاقتصادي للوقف عن طريق إنشاء مؤسسات لوقف أدوات الإنتاج تعمل على إحياء جزء من الأرض

(1) أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، ط 2. (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م)، ص 9.

(4) أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط 1. (بيروت لبنان: مؤسسة الرسالة،1421هـ - 2001م)، ص 20. إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير حماد بن سلمة، فمن رجال مسلم. هشام: هو ابن زيد بن أنس بن مالك.

بالاستصلاح والزراعة والرعاية، وذلك بجمع أدوات الإنتاج الموقوفة مع عنصرين شديدي الوفرة هما العمل والأرض الصالحة للإحياء، ومن هنا تتحدد مشكلة البحث في السؤال الآتي:

ما مدى الدور الاقتصادي لوقف أدوات الإنتاج في الإسهام في إحياء الأرض الموات؟ ويتفرع من هذه المشكلة الأسئلة الآتية:

1. ما مفهوم وقف أدوات الإنتاج وضوابطه الشرعية والعملية؟
2. ما مفهوم إحياء الموات وتعلقه بوقف الأدوات؟
3. ما هي الصورة الشرعية لوقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات؟
4. ما الدور الذي يحققه وقف أدوات الإنتاج على إحياء الأرض الموات في التنمية الاقتصادية؟

أهداف البحث

يهدف البحث إلى توضيح الآتي:

1. تحليل مفهوم وقف أدوات الإنتاج وحالاته والأحكام المتعلقة به.
2. تحديد مفهوم إحياء الموات والحالات التي تناسب وقف أدوات الإنتاج.
3. تحديد الصور الشرعية لإسهام أدوات الإنتاج الموقوفة في التنمية الاقتصادية.
4. تحليل الدور الذي يحققه وقف أدوات الإنتاج بالإسهام في إحياء الأرض الموات.
5. بيان الدور الذي يحققه هذا الوقف في التنمية الاقتصادية.

دوافع اختيار هذا البحث

1. خبرة حياتية ممتدة في التعامل مع أدوات الإنتاج ومعرفة دورها الاقتصادي، مع الميول للحلول الشرعية والقناعة بكفايتها.
2. إمكانية إحياء فكرة وقف الأدوات ـ أدوات الإنتاج ـ بما يتناسب مع طبيعة القطاع الحرفي اليدوي وقطاع المهن الحرة في الوقت الحاضر لزيادة الاستغلال الأمثل وتنمية أحد أهم عناصر الإنتاج وهي الأرض في بلادنا الإسلامية.

منهجية البحث

ينتهج هذا البحث المنهج الاستقرائي الاستنتاجي، مستعينا بالمنهج التحليلي في جزء منه، وفصل ذلك القيام بجمع المادة العلمية والاجتهاد في الإلمام بجوانبه الشرعية من مظانها المعتبرة في كتب الفقه والمجامع الفقهية والأبحاث المعاصرة المحَكَّمة، مع زيادة تَفقد حالة وقف أدوات الإنتاج وتصوره في واقعنا وإن كان نادرًا، ثم عقد ما جُمع بصورة متكاملة واضحة بعد الدراسة والتعمق والوقوف على أوجه الاتفاق أو الترجيح لآراء العلماء والباحثين للوصول إلى النتائج المأمولة.

1 الدراسات السابقة

* **محمد أمين علي قطان،** "وقف أدوات الإنتاج"، منتدى قضايا الوقف الفقهية السابع، " قضايا مستجدة وتأصيل شرعي" إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف الكويت، الذي انعقد بسراييفو – البوسنة والهرسك، 9 – 11 شعبان 1436هـ. تناول مفهوم وقف أدوات الإنتاج، والقواعد الحاكمة لضبط الوقف، وأنواع الوقف وأسباب الاستبدال، ثم صور وقف أدوات الإنتاج والمنافع، ووقف الوقت والنقود، وتوسع فيها بذكر تسعة طرق، واعتبر العاشرة هي تأجير أدوات الإنتاج المنقولة بتقسيماتها، ثم الأخيرة المحافظة على العين الموقوفة وصيانتها. وتوصل إلى أن أشمل مفهوم لمكونات أدوات الإنتاج شمولها للموارد الطبيعية، وأن النقود وحدها لا تدخل بشكل مباشر في العملية الإنتاجية، إلا إذا تحولت هذه النقود إلى آلات ومعدات تشارك بشكل مباشر في العملية الإنتاجية، وكذلك توصل إلى إمكانية تكوين مخصصات لأغراض الصيانة والعمارة والإحلال؛ لتجنب المفاجآت بانتهاء العمر الاقتصادي لعين الوقف.

* **أسامة عبد المجيد العاني،** "حكم الوقف في أدوات الإنتاج"، منتدى قضايا الوقف الفقهية السابع، "قضايا مستجدة وتأصيل شرعي" إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت الذي انعقد بسراييفو – البوسنة والهرسك، 9 – 11 شعبان 1436 هـ. تناول البحث بيان المقصود بأدوات الإنتاج وحكم

وقفه، من خلال فرضية أن وقف أدوات الإنتاج مباح شرعًا، ويمكن أن يُسهم في الحد من المعضلات التي تجابه اقتصاداتنا الإسلامية والعربية، وأورد كلام الفقهاء الذين أجازوا وقف غير المنقول من العقار وأدوات الإنتاج من خلال قياسها بالوقف المنقول. وتوصل إلى أن لوقف أدوات الإنتاج وظيفة اجتماعية إذ يتحقق بها غرض الواقف ومصلحة الموقوف عليه، وأما مقصود الشارع، فبتحقق الغرضين، كما تعرض للوقف المؤقت لأدوات الإنتاج وتحديد مدته آخذًا في الاعتبار مراعاة العمر الإنتاجي للأداة المراد وقفها، وزاد أنه لضمان نجاح الإطار القانوني لا بد من تنظيم علاقاته مع القانون النافذ.

* **حسن محمد الرفاعي**، "وقف أدوات الإنتاج من منظور الاقتصاد الإسلامي"، منتدى قضايا الوقف الفقهية السابع، "قضايا مستجدة وتأصيل شرعي" إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف في الكويت الذي انعقد بسراييفو – البوسنة والهرسك، 9 – 11 شعبان 1436 هـ. تناول الباحثان وقف أدوات الإنتاج في مجال قطاع الحرف اليدوية، ومفهوم أدوات الإنتاج وتعريفها ومدى إمكانية القول بمشروعية وآراء الفقهاء في ذلك، ثم عرض صورًا من وقف أدوات الإنتاج المباشر وغير المباشر، وكذلك معالجة موضوع المتسبب في الأعطال وأحكام الإبدال والاستبدال. وتوصل إلى مشروعية بعض الصور من وقف أدوات الإنتاج، لكونها تندرج ضمن الأموال المنقولة التي قال جمهور الفقهاء بمشروعية وقفها، سواء أكان على سبيل التأبيد أو على سبيل التأقيت؛ ومشروعية رصد جزء من غلتها للصيانة والاستهلاك والتطوير التقني، وتضمين المستغلين إذا تسببوا في الإتلاف.

* **رأفت بن على الصعيدي**، "وقف أدوات الإنتاج في الفقه الإسلامي"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، ع. 32، جمادى الأولى 1437 هـ الموافق 2016 م تناولت الدراسة مفهوم وقف أدوات الإنتاج، وهو حبس الأصول الإنتاجية عن الاستهلاك لإنتاج منافع تستهلك في المستقبل على الموقوف عليهم. وشروط وقف أدوات الإنتاج، والعناية به من خلال بيان أحكام الاستبدال والاعتداء على العين الموقوفة. وتوصلت الدراسة إلى أهمية دور الوقف في التنمية الاقتصادية واشتراط البعد عن المخاطرة، واشترطت رواج السلع والمنافع الناتجة عن وقف أدوات الإنتاج، وأن تكون السلع والمنافع مباحة في ذاتها كذلك.

تبين بعد الاطلاع على الدراسات السابقة بأنها ذكرت أنماطًا متعددة لصور وقف أدوات الإنتاج، وأكثرها يتنازعها الخلاف الفقهي من غير مُرَجح معتبر، ولم يتم الربط بين تلك الصور والمجالات المراد تنميتها اقتصاديًا بصورة صالحة للتنفيذ. وبناءً على ذلك، سيجتهد الباحثان في الوقوف على صور وقف أدوات الإنتاج شبه المتفق عليها عند الجمهور، وكذلك الصور القابلة للاعتبار إذا احتواها معنى الوقف الاصطلاحي، وربط ذلك بالمجال الزراعي في مراحله الأساسية بضوابطه الشرعية.

2 مخطط البحث

جاء البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة:

المقدمة: تناولت أهمية الوقف في التنمية وخصت بالذكر وقف أدوات الإنتاج في المجال الزراعي وبالتحديد في إحياء الموات.

المبحث الأول: بيان مفهوم وقف أدوات الإنتاج في ثلاثة مطالب: المطلب الأول: تعريف الوقف لغة واصطلاحًا، والمطلب الثاني: مفهوم أدوات الإنتاج، والمطلب الثالث: حكم وقف أدوات الإنتاج وضوابط استنباطه وأهميته.

المبحث الثاني: بيان مفهوم إحياء الموات: ثلاثة مطالب: المطلب الأول: تعريف إحياء الموات لغة واصطلاحًا، والمطلب الثاني: مفهوم إحياء الموات، والمطلب الثالث: حكم إحياء الموات وأهميته.

المبحث الثالث: صور وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: الصور المتفق عليها والمختلف فيها وترجيح المستوفي للشروط، والمطلب الثاني: أهمية وقف أدوات الإنتاج، والمطلب الثالث: شروط وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات، المطلب الرابع: أثر استغلال أدوات الإنتاج الموقوفة في تنمية الوقف.

وتناول المبحث الرابع: الصور التنفيذية لوقف أدوات الإنتاج والأثر الاقتصادي في المجال الزراعي وفيه أربعة مطالب: المطلب الأول: صور وقف أدوات الإنتاج في المراحل الزراعية المختلفة، المطلب الثاني: رعاية أدوات الإنتاج الموقوفة بالتخصيص للأعطال والإبدال والاستبدال، المطلب الثالث: تضمين مُستغِل أدوات الإنتاج المتسبب في الإتلاف ومشروعية ذلك، المطلب الرابع: الأثر الاقتصادي لأدوات الإنتاج الموقوفة في الإنتاج الزراعي.

خاتمة البحث: حوت أهم ما توصل إليه البحث وتوصياته.

الملاحق: نماذج تشغيلية وتسبيلية تعكس بعض الضوابط.

3 المبحث الأول: بيان مفهوم وقف أدوات الإنتاج

3.1 المطلب الأول: تعريف الوقف لغة واصطلاحًا

إن التوسع في تعريفات الوقف والتدقيق في مقاصده وحكمه، وما يمكن أن يشمله المعنى الاصطلاحي للوقف، سيكون له أهمية كبيرة في إبراز إحدى صور التكامل التشريعي النظري على أرض الواقع، وستتجلى إن شاء الله في هذا البحث بتناول الموضوع في المباحث التالية:

3.1.1 الوقف في اللغة

الوقف مصدر وقف، يقال: وقفت الشيء أقفه وقفًا، والجمع: أوقاف.

ويقال: وقفت الرجل عن الشيء وقفًا، إذا منعته عنه. وأطلق الوقف بمعنى المنع؛ لأن الواقف ممنوع من التصرف في الموقوف. والأصل: وقف. أما أوقف فقيل: هي لغة رديئة، وقيل: هي لغة بني تميم، وأنكرها الأصمعي [5].

ويقال: وقفت الدار وقفاً: حبستها في سبيل الله. ويطلق الوقف أيضا على الشيء الموقوف تسمية بالمصدر، وجمعه أوقاف، كثوب وأثواب[6].

3.1.2 الوقف اصطلاحًا

نظرًا لموضوع البحث من حيث ربطه بنوع من الوقف بوصفه حالة جديدة لها خصوصيتها وهي إحياء الموات والذي يستتبع التوسع في تعريف الوقف والغوص في صوره، وعليه يمكن الوصول إلى أنسب تعريف للوقف من الناحية الاصطلاحية من خلال التعرف على حقيقته من حيث اللزوم أو عدم اللزوم، وإلى من تنتقل الملكية بعد الانعقاد.

فأبو حنيفة– رحمه الله– يرى أن الوقف ليس عقدًا لازمًا، بل هو عارية يورث عن الواقف ولا ينفك عن ملكه بمجرد الوقف، وعرفه بأنه "حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة" [7]. فلا يُزال ملكه إلى غير مالك كالسائبة ولا سائبة في الإسلام. ومال ابن عرفة من المالكية بقطع حق التصرف في العين الموقوفة وإبقاء حق الملكية وزاد بعضهم مدة الوقف بتعريفه للمدة بأنها مقدرة أي يتطرق إليها الاحتمال[8]. بينما يرى أبو يوسف أن ملكه عنه يزول بمجرد الوقف. ويرى محمَّد بن الحسن أن ملكه لا يزول إلا عن طريق التسليم، "كالدفن في المقبرة، والسكنى في العقار، وسقاية الناس من الساقية، ونحو ذلك"[9].

وعند المالكية يظل العقد مملوكًا لواقفه مع عدم التصرف فيه بمدة الوقف[10].

وعرفه الشافعية بقولهم: "حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء عينه، بقطع التصرف في رقبته، على مصرف مباح"[11]. وفيه إشارة إلى أنه يكفي في صحة الوقف أن يكون في غير مُحرم.

---

(5) محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور، *لسان العرب*، ص 9.

(6) أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس، *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*.(بيروت: المكتبة العلمية)، ص 2.

(7)ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، *البحر الرائق شرح كنز الدقائق*، ط 2. (القاهرة: دار الكتاب الإسلامي)، ص 5.

(8) الحطاب الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي، *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*، ط 3. (سوريَّة: دار الفكر 1412هـ - 1992م)، ص 6.

(9) علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني المرغيناني، أبو الحسن برهان الدين، تحقيق: طلال يوسف، *الهداية في شرح بداية المبتدي*، (لبنان: دار احياء التراث العربي – بيروت)، ص 3.

(10) دبيان بن محمد الدبيان، *المعاملات المالية أصالة ومعاصرة*، ص 16.

(11) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *تحرير ألفاظ التنبيه*، ط1. (دمشق: دار القلم – دمشق، 1408هـ)، ص 237.

ووافقهم الحنابلة في الوقف على الأشخاص فيما هو مباح إلا ما كان وقفًا على جهة فاشترطوا فيه القربة[12].

فإذا قال الرجل: وقفت الدار، فقد حبسها ومُنع من التصرف فيها، وأخرجها من ملكه ولم يُدخلها في ملك غيره أو من يَجِد عليه التملك. ولهذا إذا لم ينص في صيغة الوقف على شرط متعلق بالوقت صح وقفه على التأبيد وهو الأصل، ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لعمر رضي الله عنه: "إن شئت حبست أصلها وتصدقت بها"[13].

وفي بعض ألفاظ الحديث "احبس أصلها، وسبل ثمرتها"[14]. قال ابن عمر رضى الله عنهما فتصدق عمر أنه لا يُباع أصلها ولا يُوهب ولا يُورث. وعليه، فإن قال الرجل وقفت دون شرط فكأنما شرط عدم البيع والهبة وعدم التوارث، فإن كان الأصل خروج الملك عن مالكه فلا يستطيع أن يدخل في ملك آخر، إلا أن يكون ملكا للعامة، وهذا فيه من المنافع أو المضار على حسب الزمان والمكان ما لا يمكن ضبطه أو حصره، خاصة مع تسبيل المنفعة في الحالتين، ولا يتصور أن يُطلقه الشرع دون شرط. وحاصل المسألة أنه يُحبس عن التصرف فيه ويبقى في ملك واقفه دون حق التصرف، وعرفه ابن عرفة بقوله: "لازما بقاؤه في ملك معطيه ولو تقديرا " وعليه كثير من المالكية[15].

ولكن إذا قال وقفت وشرَط التأقيت جاز، ويجوز تحدده تلقائيًا أو بالإحالة إلى طرف آخر مع الالتزام بالشروط إذا قبل بذلك، أو كوصية دائمة حاكمة له، فهل يقبل؟ تردد المالكية في هذه الحالة، وخاصة على القول بأن الموقوف يخرج من ملك صاحبه إلى ملك الله تعالى أو يعود إلى ملك الله الخالص[16]. فالأرض ملك لله تعالى وبعد إحيائها تتحول إلى ملك الموقوف عليه بما اختلطت به من منفعة الموقوف.

أما تعريف الشافعية واستحسان البعض حذف كلمة "مال" لكون بعضهم أجاز وقف الكلب المعَلَّم، فالراجح في المذهب أنه لا يجوز وقفه. وعند الحنابلة لا يمكن وقف ما لا ينتفع به إلا باستهلاكه. فنحمل هذا على استهلاكه حتى فنائه وعدمه وليس تناقص كفاءته المرتبطة بعمره الإنتاجي – فيما يتعلق بأدوات الإنتاج – حتى لا يصلح للمنفعة، ومن هنا نجد استحسان تبديل أدوات الإنتاج وهي على حالتها الأخيرة وقبل بلوغ عدم المنفعة منها، إعمالا للشرط المأذون فيه الذي أباحه الشرع وجعله كنص الشرع، وعلى ذلك كتب عمر رضي الله عنه الوقف ثم كتبه مرة أخرى تجديدًا له،" كتبه معيقيب، وكان كاتبه، وشهد عبد الله بن الأرقم، وكان هذا في زمن خلافته، لأن معيقيبًا كان يكتب له في خلافته[17]. وقوله في الحديث: "هذا ما كتب": هو كتاب عمر الأول[18]. وقوله: "هذا ما أوصى هو الكتاب الثاني من كتابي صدقة عمر"[19].

لقد أكثر فقهاؤنا القدامى الكتابة والبيان فيما يتعلق بالوقف وأحكامه وأنواعه وصيانته وكيفية المحافظة عليه، ليؤدي دوره ويبقى على وصفه الشرعي من حبس الأصل وتسبيل الثمرة أو المنفعة. وتبعهم بعد ذلك العلماء على مدار الزمان. وفي عصرنا الحديث استجدت قضايا كثيرة للدراسة والبحث في المجال نفسه، وقليل منها ما تصدى

(12) ابن عبد البر أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد، تحقيق: عبد اللطيف بن محمد الجيلاني المغربي، *الإنصاف*، ط 1. (السعودية: دار أضواء السلف، 1417هـ، 1997م)، ص 3.

(13) أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه البخاري الجعفي، *صحيح البخاري*، ط 1. (مصر: المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق)، أخرجه البخاري من حديث عبد الله بن عمر (2737)، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*، (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي)، ص 1632، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، *سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط – محمد كامل قره بللي*، ط 1. (القاهرة: دار الرسالة العالمية،1430هـ – 2009م)، ص 2878، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، *السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة*، ط2. (حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ – 1986م)، ص 3599، أبو عبد الله أحمد بن حنبل، *مسند الإمام أحمد*، ص 4608.

(14) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي، *صحيح ابن خزيمة*، ط 2. (بيروت: المكتب الإسلامي، 1412هـ – 1992م)، ص 4/ 119، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، *صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي* حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، ط 1. (بيروت: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ – 1988م)، ص 4899، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، *السنن الصغرى النسائي*، ص 3603، وابن ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجه*، محمد مصطفى الأعظمي، (السعودية: صدرت عن وزارة المعارف السعودية، 1403هـ)، ص 2486.

(15) الحطاب الرُّعيني، *مواهب الجليل* 6/ 18.

(16) محمد بخيت المطيعي، *نظام الوقف والاستدلال عليه*، ص 37.

(17) أبو محمد محمود بن أحمد الغيتابي الحنفي، *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. (بيروت: دار إحياء التراث العربي) ص 68/14.

(18) المطيعي، نظام الوقف، ص27.

(19) محمد أشرف بن أمير أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، العظيم آبادي، *عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح* علله ومشكلاته، ط 2. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ).

لتطبيق أنماط جديدة تتلاءم والواقع المتغير، أو تكتمل بوصفها صورة مقننة لعمل متكامل يصلح لتطبيقه في أرض الواقع، وأوعية التلقي متعددة كالجهات الخيرية، أو المالية، أو الاجتماعية، أو الإنمائية، وخاصة في موضوع وقف أدوات الإنتاج، فإنه يحتاج إلى خدمة أكبر ليُجمع شتاته ويُؤلف بين متشابهه وتُحرر مسائله وتستقر معاييره. كما أن موضوع أدوات الإنتاج متداخل في كثير من مظاهر الحياة يدعمها ويقويها. وستبين الدراسة دورها في إحياء الموات الذي جاء بشأنه حديث النبي صلى الله عليه وسلم "من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق"[(20)]. ويروى عن عمر وابن عوف عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "في غير حق مسلم، وليس لعرق ظالم، فيه حق". قال إسحاق: مضت السنة من النبي صلى الله عليه وسلم "أن من أحيا أرضًا مواتًا، فقد ملك رقبتها" [(21)]. وقال ابن حزم رحمه الله "وعمل بذلك الخلفاء بعده، واجتمع علماء الأمصار في عصرنا هذا، ومن قبل أن الأمر على ذلك، لم يختلف منهم فيه والٍ، ولا عالم، ولا جماعة"[(22)].

والثمرة المرجوة هي بلورة الإطار التشريعي النظري لوقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات في صور مقبولة وراجحة، مع تضمين هذه الصور بما يدعم انتصابها في ساحة الإفتاء والصلاحية للأداء، مع إضافة الشروط المناسبة والضوابط الضامنة ونماذج التعاقدات المتنوعة لقبض المنفعة الموقوفة.

3.1.3 مصطلح التأبيد النسبي

التأبيد النسبي يمكن أن يتصور إلى انتهاء الدنيا وما فيها، ويمكن أن يكون إلى حد يطلق عليه تأبيد دون تحديد حد لنهايته، وهذا مذكور في دخول أهل الجنة الجنةَ خالدين فيها أبدًا أو خالدين فيها مع الفارق، لكن هناك فارقًا بين الخلود والخلود المؤبد في كليهما، **وكذلك الحبس**، وفي معناه السجن فهو أعم وأكبر من الحبس، سواء في اصطلاح الشرعيين أو اصطلاح القانونيين، إلا أنه يمكن تأقيته، كما في قوله تعالى حكاية عن سجن يوسف عليه الصلاة والسلام ﴿ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ﴾ [يوسف: 35]، وقوله تعالى ﴿تَحۡبِسُونَهُمَا مِنۢ بَعۡدِ ٱلصَّلَوٰةِ فَيُقۡسِمَانِ﴾[المائدة: 106].

ولا يتصور الحبس هنا إلا مؤقتًا لأجل القسم. وعليه يمكن أن نقول إن الحبس يختلف باختلاف الغرض المحبوس لأجله، ويلائم حبس أدوات الإنتاج الحبس المؤقت لحين أداء نفعها على الموقوف عليهم، وهذا الاختلاف يحتويه الجواز الشرعي للوقف في الحالتين وجامع ما بينهما من فروق عينية من لزوم علة الإبدال وهو جعل عين مكان عين أو الاستبدال وهو البيع في الأدوات عامة .

3.2 المطلب الثاني: مفهوم أدوات الإنتاج

أُورد أعلاه تعريف الوقف عند الفقهاء والمذاهب بما يناسب مجال البحث، وسنجتهد في تعريف وقف أدوات الإنتاج بتعريف جامع مانع، من خلال تعريف مفرداته.

3.2.1 تعريف الأداة لغة

أداة جمعها أدوات، وأداة تعني آلة، أدوات النجارة، أداة الحرب: سلاحها، الأداة الْآلَة الصَّغِيرَة[(23)].

الأَدَاةُ: الآلة والجمع الأدوات[(24)].

3.2.2 تعريف الإنتاج لغة

أنتجت الناقة: حان نتاجها، والنِّتَاجُ: ثمرةُ الشيء[(25)].

استنتجَ الشَّيءَ استنبطه، والإنتاج: تولُّد الشّيء من الشّيء: – الإنتاج الكهربائيّ/ الزراعيّ/ الصناعيّ[(26)]

(20) أبو عبد الله محمد بن إدريس المطلبي القرشي، *مسند الشافعي*. (لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ)، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، *موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري*، ط1. (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ – 1991م)، باب العمل في عمارة الموات، ص 2/466.

(21) أخرجه ابن أبي شيبة، عن ابن طاوس، عن أبيه موصولًا بلفظ "من أحيا أرضًا ميتة، فله رقبته".

(22) إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، *مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه*، ط 1. (السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ – 2002م)، ص 6/3099.

(23) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*. (مصر: دار الدعوة)، ص 110/1.

(24) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، *مختار الصحاح*، ط 5. (لبنان: المكتبة العصرية – الدار النموذجية، صيدا، 1420هـ / 1999م)، ص 15.

(25) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، *المعجم الوسيط*.

(26) أحمد مختار عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ط 1. (القاهرة: عالم الكتب، 1429هـ– 2008 م)

(أ) مفهوم الإنتاج:

تصور الإنتاج في المفهوم الاقتصادي الإسلامي مرتكز على أسس عقدية؛ فكل شيء من خلق الله أوجده سبحانه لحكمة عظيمة وسخر للإنسان ما في السماوات وما في الأرض، وأمره بالعمل والإعمار والإتقان، وهيأ له الأسباب التي يخرج بها من هذه العناصر المخلوقة إنتاجًا نافعًا متنوعًا يسد حاجاته كلها إلى حين، وهو بذلك لا يخلق شيئًا بخلاف مضمون الفكر الاقتصادي التقليدي، كما أن الفطرة تنزع إلى العمل والإنتاج.

(ب) نظرة الإسلام إلى أدوات الإنتاج وعناصر الإنتاج:

لقد جعل الله تعالى الإنسان خليفة في الأرض وأمره بأن يستعمرها ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61]. وهذه العمارة في الأرض في كافة صورها هي صورة للإنتاج والإضافة وهي قوام حياة الناس، وعلى قدر حجم الإنتاج وقوته تكون قوة الاقتصاد وحرية الإرادة والإبداع وتحقيق العيش الكريم في الدنيا، وإن كان على شرط الشريعة وخالصًا في وجهته إلى الله كان الأجر والثواب في الآخرة، فالدافع إلى الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي دافع شرعي متعلق بالاستخلاف في الأرض، وعليه فالإنتاج هو إيجاد المنافع أو زيادتها.

وإنضاج فكرة وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات تلزمها الإحاطة والضبط، وإبرازها في صورة تبدو عملية بسيطة في التنفيذ على أرض الواقع عند المعنين بها، وذلك من خلال وضع الضوابط الحاكمة لسلامة التنفيذ وجديته وجدواه، كذلك نماذج التعامل وصيغ الأداء، والمعايير المحاسبية الموجهه لسريان دولاب العمل بحيث تصب في تحقيق المقصد والحكمة.

(ت) تقسيم أدوات الإنتاج في الفكر الإسلامي:

أدوات الإنتاج تأتي بمعنى عناصر الإنتاج، وتقسيمها الرباعي عبارة عن الأرض والعمل ورأس المال والتنظيم، وتقسيمها الثلاثي الأرض والعمل ورأس المال، أما الثنائي فهو رأس المال ويشمل الأرض، وأيضاً يشمل الأرض والعمل ورأس المال فهذا جزء، والتنظيم جزء. أما المنهج الاقتصادي الإسلامي فقد قصر عوامل الإنتاج على عاملين أساسيين هما "العمل والمال" [27]. يعرف علماء الاقتصاد الإسلامي رأس المال على أنه "ما يكون نافعا في شيء مباح"، ولا يفرقون بينه وبين المال.

ومن هنا يمكن الوصول إلى تعريف لوقف أدوات الإنتاج: وهو: حبس مشروط لمال في صورة أدوات أو آلات وتسبيل صافي منافعها على الموقوف عليهم وتقبل الإبدال والاستبدال ابتغاء وجه الله تعالى.

ونأخذ من هذا التعريف الآتي:

- حبس مشروط: على ما سلف ذكره يمكن أن يكون على التأبيد أو التأقيت بما اقترن به من شرط.
- لمال: خرج به ما انعدم نفعه أو تعلق بغير مباح.
- في صورة: لأن المال إذا كان نقودًا ورقية فلا تتعين للوقف كأداة إنتاج حتى تُستبدل في صورة أخرى كالأداة.
- أدوات أو آلات: أدوات ينجز بها عمل ما أو تساعد على عمل وقد تكون مركبة.
- وتسبيل صافي منافعها: مراعاة لما رجحناه من تقديم إعمارها على تسبيل منفعتها.
- على الموقوف عليهم: هم المذكورون في نص الواقف.
- وتقبل الإبدال: وهو على الجواز للحاجة إلى إبدالها بعين غيرها.
- والاستبدال: على الجواز للحاجة إلى بيعها.
- ابتغاء وجه الله تعالى: بأن يكون في قربة.

(27) أشرف محمد دوابة، *الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهج*، ط 1. (القاهرة: دار السلام، 1431هـ - 2010م)، ص 113.

وقد باع عمر رضي الله عنه وقفًا واشترى غيره[28]. وما انتُفع بريعه مع بقاء أصله ولو لمدة أخذ معنى الوقف الاصطلاحي، لأن الأصول في ذاتها إلى تغير أو زوال، وإنما التحقيق في مدى اعتبار المدة والحد الأدنى لها، بخلاف الأشياء التي يقع محل النفع فيها على استهلاكها تماما أو عدمها.

والحاصل أن الفقهاء أرادوا بتعريف التأبيد في الوقف دوام المنفعة منه الذي استنبطوه من حديث النبي صلى الله عليه وسلم لسيدنا عمر، ولكي يفارق مفهوم الصدقات التطوعية من تملك المتصدق عليه الصدقة بعينها وسرعة تلبيتها لحاجاته الاستهلاكية بدون إدرار دائم. فكل مفهوم لا يخالف الحديث والتطبيق في الصدر الأول يحمل على الصحة، وخاصة إذا حمل معنى الاستدامة بشكل ولو جزئي أو حكمي، وهذا يظهر في حالة الاستبدال ولا دليل قاطعًا يمنعه.

والنقود الورقية ليست لها قيمة في ذاتها ولا منفعة في وقف عينها، إلا أن أصلها وأصل مشروعيتها اعتبار أفراد المجتمع، فهي ليست مقصودة لذاتها، بل هي وسيط للتبادل ومستند للقيمة ومعيار للمدفوعات الآجلة بهذا المعنى، هي وسيط للتعاطي بين الناس، وعلى هذا فوقف هذا النوع من النقود إنما يظهر حين يتحول إلى شيء غير رمزي، بل إلى شيء له قيمة في ذاته فضلا عن القبول الشرعي.

إن اعتقاد المسلم ودوافعه يشبعها الوقف ابتغاء وجه الله، سواء كان ذلك من خلال تحصيل الأجر والثواب بعد وفاته أو حتى يكون مطمئنًا لأنه لن ينقطع عمله مع بقاء صدقته أو وقفه المستمر، أو من خلال تحمّله لمسؤولياته عن أولاده وذريته وأقاربه بأن يترك لهم ما يغنيهم ويساعدهم على مواجهة أعباء حياة كريمة، وهذا نموذج مصغر للتنمية المستدامة في صورة محدودة، ولكنها تشكل في المجمل أثرا كبيرًا لم يستطع التاريخ تجاوزه.

والانتقال من مرحلة إعانة المحتاج أو من مرحلة إغنائه وإغناء ذريته بالمساعدات المادية أو النقدية على أعباء المعيشة إلى مرحلة التمليك أو التمكين عن طريق ما يترتب على وقف أدوات الإنتاج من منافع، وخاصة في تحصيل أسباب التملك للأرض الصالحة للإحياء، فإن الوقف بهذا المعنى – وقف أدوات الإنتاج – يساير تاريخه في تعاظم عطائه وأثره في المجتمع، وكذلك على مستوى الناتج القومي وزيادة الأصول، والأدوات التي تصلح سببًا في إنشاء أصول يمتد زمنها ليكون عائدها ونفعها على الموقوف عليه،

3.3 والمطلب الثالث: حكم وقف أدوات الإنتاج وضوابط استنباطه وأهميته حكم وقف أدوات الإنتاج

لا ينفك المسلم عن حكم الإسلام في أي لحظة من حياته، بل إن الإسلام جعل لليقظة والمنام، والصمت والكلام، والخواطر والإلهام، والبيان والإبهام، والإقدام والإحجام، جعل لكل شيء حكمًا شرعيًا، وعليه يجب زيادة التحري عند البحث في الأحكام[29].

3.3.1 الفرق بين وقف أدوات الإنتاج ووقف العقارات

اتفق الفقهاء على مشروعية وقف العقارات، وهو الوقف غير المنقول[30]. لما يتمتع به من الثبات على المدى الطويل، إضافة إلى أن عددًا من الصحابة أوقفوا عقاراتهم. قال جابر رضي الله عنه: "لم يكن أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ذو مقدرة إلا وقف"[31].

ومنهم عثمان رضي الله عنه، روي عنه أنه قال: "رباعي التي بمكة يسكنها بني، ويسكنونها من أحبوا" [32]. وكذلك قطع عمر لعلي رضي الله عنه ما بينبع، قال على: "هي صدقة على المساكين وابن السبيل وذي الحاجة الأقرب"[33].

---

(28) موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، *المغني*، (الرياض دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ – 1997م)، ص6/250 .

(29) عماد راشد، *تحرى الحلال وحرمة المال العام، تقديم الشيخ محمد عبد الله الخطيب*، ط 1. (مصر: دار الضياء للتوزيع والنشر، 2007م)، ص 25.

(30) علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف*، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي – الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط 1. (مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1415هـ – 1995م)، ص 16/ 369. علي بن أبي بكر المرغيناني، *الهداية في شرح بداية المبتدي* 3/ 17.

(31) عبد العزيز بن مرزوق، *التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل*، ط 1 (الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1422هـ– 2001م) ص 256.

(32) أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي، *مصنف ابن أبي شيبة*، المحقق: كمال يوسف الحوت، ط 1.(الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ)، ص(3/330)، وأما رباعي فهو: ما رُكّب من أربعة أشْياء، وتطلق علي المساكن والدور، وما رواه الأترم بإسناده؛ قال: قال رسول الله ﷺ في مكة "لا تباع رباعها ولا تكرى بيوتها"، ذكره ابن قدامة في المغني ، ص 6/ 364.

(33) عمر بن شيبة (زيد) بن عبيدة بن ريطة النميري، *تاريخ المدينة لابن شيبة* . (جدة)، (1399هـ).

واتخذ الزبير رضي الله عنه أيضا دار عروة ودار عمرو، وهما متلازمتان عند خوخة القوارير، فتصدق بهما متفرقتين على عروة وعمرو وأعقابهما، فهما بأيديهما على ذلك إلى اليوم[34].

أما بخصوص غير العقارات كوقف أدوات الإنتاج، فإن عمرها أقل ولكنه ممتد نسبيًا قد يتجاوز عشر سنوات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن مواصفات عملية التصنيع أصبح يدخل فيها العمر الافتراضي للآلة، وسابقًا لم يكن التركيز مستقرًا على موضوع الاستهلاك والاستبدال كما هو اليوم، لذلك كانت الأدوات والأجهزة كانت تُصنع لتبقى أكبر مدة ممكنة، والآن تصنع لتنتهي أو تتعطل بعد مدة محددة، والمصباح الكهربائي الشهير في الإطفائية الأمريكية دليل على إمكانية إطالة عمر الأدوات كما أن كثيرًا من التعاقدات الاصطناعية قائمة على هذه النقطة، فإذا تم تصنيع أدوات إنتاج معمرة مع زيادة تكلفة هذه الأدوات اتفقت بهذا الشكل مع وصف العقار والمباني وغيرها في العمر النسبي، وتجبر الفروق بالصيانة والإبدال والاستبدال، وسيأتي الحديث عنها، وهذا مما يجوز استحسانًا، وهو إعطاء الأدوات صفة من صفات عمر العقار حقيقة، وهذا مما يجوز استحسانًا، والله أعلم.

3.3.2 الوجه الآخر ما يتعلق بوقف المنقول

فإذا انتقلنا إلى وقف أدوات الإنتاج التي لا يمكن زيادة عمرها الافتراضي، فهي مما قال به أكثر الفقهاء من وقف المنقول وجواز ما جرى العرف بوقفه من أدوات وآلات كآلات الحرب والحرث والحصد والصيد وغيرها، وهو قريب من قول محمد بن الحسن الشيباني[35] والشافعية[36] والحنابلة[37] على شرطهم إمكان الانتفاع به مع بقاء عينه[38].

ومن القياس على وقف المنقول أن أدوات الإنتاج تقاس على أدوات الحرب التي هي الآلة في مجالها كأدوات للمحارب، وما يخص أدوات الزراعة كأدوات المزارع وآلاته ليدفع عن نفسه العوز والفقر، وهو عدو، ويجلب أيضًا الغنى والطمأنينة.

وفيه دليل على صحة الوقف وصحة وقف المنقول، وبه قالت الأمة بأسرها إلا أبا حنيفة وبعض الكوفيين [39]. وقال به أبو يوسف إذا كان المنقول تابعًا لغير المنقول استحسانًا "لأن عند أبي يوسف وقف المنقول باطل إلا ما جرى العرف فيه، وهو قد جرى العرف من الصحابة والتابعين، بحبس السلاح والكراع " "فأما عند محمد فوقف المنقول جائز فيما هو متعارف بين ذلك في السِّيَرِ الكبير، وروى فيه أن ابن عمر رضي الله عنه مات عن ثلاثمائة فرس ونيف ومائتي بعير مكتوب على أفخاذها حبس لله تعالى فجوز ذلك استحساناً"[40].

كذلك ما جاء به النص أو جرى العرف فيه فلا خلاف فيه، وعمدة الأدلة في وقف المنقول، ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه ، قال: بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عمر على الصدقة، فقيل: منع ابن جميل، وخالد بن الوليد، والعباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم "ما ينقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرا فأغناه الله، وأما خالد فإنكم تظلمون خالدا، قد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله، وأما العباس فهي علي، ومثلها معها" ثم قال: "يا عمر، أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه"[41].

---

(34) المرجع السابق، ص 1/230.

(35) ابن نجيم، *البحر الرائق*، ص 5/ 218، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي، *حاشية ابن عابدين* ، ط 2. (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1386هـ ، 1966م)، ص 4/ 361 – 363.

(36) محمد بن أحمد الشافعي، *مغني المحتاج*، ص 377/2.

(37) منصور بن يونس بن إدريس، *شرح منتهى الإرادات للبهوتي*، ص 2/ 400، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تتيمية الحراني، *مجموع الفتاوى*، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ، 1995م)، ص 31/ 318.

(38) أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي، *تحفة المحتاج في شرح المنهاج*، (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1357هـ – 1983م). ص 282/6.

(39) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، ط2. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، ص 7/56.

(40) محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، *المبسوط*. (بيروت: دار المعرفة، 1414هـ)، ص 27/ 190.

(41) أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، باب في تقديم الزكاة ومنعها، ص 2/276.

ورواية البخاري وأبي داود فقد احتبس أدرعه وأعتده والأعتد والأعتاد جمع عَتاد بفتح العين المهملة، وهي آلات الحرب من السلاح والدواب وغيرها[42].

مما تقدم نرى أن وقف أدوات الإنتاج الزراعي بوصفها أحد أجناس الأدوات لا حرج فيه، بل هي مما اتفق عليه الجمهور وبعض أئمة الحنفية، وبوّب البخاري في صحيحه "باب وقف الدواب والكراع والعروض والصامت"[43]. قال ابن حجر في الفتح "حديث الباب المشتمل على قصة فرس عمر أنها دالة على صحة وقف المنقولات فيلحق به ما في معناه من المنقولات إذا وجد الشرط"[44]. وهو تحبيس العين فلا تباع ولا توهب، بل ينتفع بها والانتفاع مطلق.

ويرى الباحثان بإلحاق الشروط الشرعية بها وكذلك الشروط الخاصة، لكون الأدوات في هذا البحث موقوفة على إحياء الموات، ولا يرجحان في وقف الأدوات والآلات على الإحياء فكرة تملك الموقوف عليه للأصل بعد حين كما في حالة الإجارة المنتهية بالتمليك، وذلك لكونها تَحول من الانتفاع بالوقف إلى صدقة من الصدقات، كما أن منفعة الوقف هنا لأدوات إحياء الموات يكمن في تحويل الأرض غير المؤهلة للزراعة إلى أرض مؤهلة للزراعة، لذا يجب أن ينتقل عملها بعد ذلك إلى أرض أخرى تحتاج إلى إحياء.

3.3.3 وقف منافع الأدوات دون أصلها

من الفقهاء من أجاز وقف المنفعة دون أصلها، ورجحه ابن تيمية قال: "ولا فرق بين وقف ثوب على الفقراء يلبسونه أو فرس يركبونه أو ريحان يشمه أهل المسجد، وطيب الكعبة حكمه حكم كسوتها، فعلم أن الطيب منفعة مقصودة، لكن قد يطول بقاء مدة التطيب وقد يقصر ولا أثر لذلك"[45]، وهو قول الأوزاعي[46]؛ ودليلهم في ذلك مشروعية وقف المباني دون ما هي عليه من الأرض،. وبه قال المالكية ونفر من الحنفية "إذا كان وقف البناء على جهة وقف الأرض فإنه لا مطالب لنقضه، والظاهر أن هذا وجه جواز وقفه إذا كان متعارفاً[47]. وسئل ابن نجيم عن وقف الأشجار بلا أرض؟ فأجاب: يصح لو الأرض وقفًا[48]. ولو لغير الواقف. أما عدم الجواز فهو قول الجمهور إلا المالكية. وما ذهب إليه الجمهور أولى فيما يخص المنفعة المتعلقة بموضوع البحث، حيث إنها متعلقة في ذاتها بعملية إحياء الموات وتسبيل ثمرتها على الإحياء، وعدم وقف أصلها هو طلب للغاية من الطريق الأبعد لأنه مظنة الانقطاع، كما أنها تُؤذن بقصر عمر المنفعة، حيث إن أصولها غير مقيدة بالحبس، وتفتقد للدافع المأخوذ من حكمة الوقف وشروط إبقائه وضوابطه أكبر مدة ممكنة.

4 المبحث الثاني: بيان مفهوم إحياء الموات

4.1 المطلب الأول: تعريف إحياء الموات لغة واصطلاحاً

4.1.1 تعريف إحياء الموات لغة

الإحياء مشتق من الحياة ضد الموت، وهي جعل الشيء حيًا بعد أن كان ميتًا، تشبيهًا لخراب الأرض وعدم الاستفادة منها بالموت، وعمارتها والانتفاع بها بالحياة أو الإحياء[49].

موت: الموت خلاف الحياة[50].

---

(42) أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا، *الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني*، ط 2. (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ص 9/30.

(43) أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري* ص4/12.

(44) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، *فتح الباري*، (بيروت: دار المعرفة – بيروت، 1379هـ)، ص (405/5).

(45) تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، *الفتاوى الكبرى*، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1408 هـ – 1987م)، ص 426/5.

(46) موفق الدين بن قدامة المقدسي، *المغني*، ص 6/34.

(47) محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي، *الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار*، ط 1. (بيروت: دار الكتب العلمية، 1432هـ-2002م. الطبعة: الأولى، 1423هـ- 2002م)، ص 374.

(48) محمد أمين بن عمر، *حاشية ابن عابدين*، 390/4.

(49) عبد الكريم بن محمد اللاحم، *المطلع على دقائق زاد المستقنع المعاملات المالية*، ط 1. (الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 1429هـ – 2008م)، ص 5/ 167.

(50) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي أبو الحسين، *مجمل اللغة لابن فارس*، ط 2. (بيروت: مؤسسة الرسالة – بيروت، 1406هـ – 1986م)، ص 819.

والموتان: الأرض لم تحي بعد بزرع ولا إصلاح، وكذلك الموات.

الْمَوَات مَا لَا حَيَاة فِيهِ، وَالْأَرْض الَّتِي لم تزرع، وَلم تعمر، وَلَا جرى عَلَيْهَا ملك أحد[51].

ومواتا بالفتح خلت من العمارة والسكان فهي موات تسمية بالمصدر وقيل الموات الأرض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها أحد[52].

ومعنى إحياء الموات: عمارته والانتفاع به [53].

4.1.2 إحياء الموات في الاصطلاح

هو التسبب للحياة النامية ببناء أو غرس أو كحراثة أو سقي[54]. وهو: عمارة ما لم يجر عليه ملك لأحد، ولم يوجد فيه أثر عمارة [55]. وعند الحنفية الأرض التي تعذر زرعها لانقطاع الماء عنها، أو لغلبته عليها، غير مملوكة، بعيدة من العامر. أو هو ما سلم عن اختصاص بإحياء أي بسبب إحياء[56].

وعند الشافعية: ما لم يكن عامرًا، ولا حريمًا لعامر، قرب من العامر أو بعد[57]. ولا حد له في اللغة، فيرجع فيه إلى العرف كالقبض في المبيع والموهوب، والحرز في السرقة: وهو في كل شيء بحسبه، والضابط: التهيئة للمقصود[58].

وعند الحنابلة: هي الأرض المنفكة عن الاختصاصات أو ملك معصوم، فإن كان الموات لم يجر عليه ملك لأحد ولم يوجد فيه أثر عمارة ملك بالأحياء[59].

4.2 المطلب الثاني: مفهوم إحياء الموات وحكمه وأهميته

4.2.1 مفهوم إحياء الموات

يتضمن إحياء الأرض الموات استصلاحها وإيصال المياه إليها، أو إزالة العوائق التي تمنع الانتفاع بالأرض ومنها الأحجار والأشجار، أو منع المياه التي تعيق زراعتها بسبب كثرتها، أو إصلاح فسادها بسبب ما ألقي في تربتها، أو برفع آثار الحرائق التي تقع، وما يلحق بها من عوامل يمكن إصلاحها أو إزالتها، وتهيئتها للزراعة أو العمارة.

أقر الإسلام ملكية الأرض الميتة لمن أحياها في إطار المهمة المكلف بها، وهي عمارة الكون وإشباعًا لفطرة التملك، وتطوير الموارد وزيادة الإنتاج ودعمًا في الجملة للمصلحة العامة، لقول النبي صلى الله عليه وسلم: " من أحيا أرضا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق "[60]. وهذا الإقرار منوط بالإصلاح والإنتاج بأشكاله المتعددة، ولا يكتفي بالتحجير أو أشكال التحديد أو حجزها دون عمارتها، فلابد من العمل لكي يثبت الاختصاص ويستمر العمل حتى ينتج أو يُعذر صاحبه، وإلا نزع الاختصاص إذا تعلق بمصلحة عامة، وقد ورد أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه استرجع من بلال بن الحارث المزني أرضًا عجز عن زراعتها قائلاً: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقطعك لتحجزه عن الناس، لم يقطعك إلا لتعمل" [61]. وفي رواية "إنما أقطعك لتعمل فخذ ما قدرت على عمارته ورد الباقي"[62].

---

(51) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى وآخرون، *المعجم الوسيط*. (مصر: دار الدعوة)، ص 2/ 891.

(52) أحمد بن محمد بن علي الفيومي، *المصباح المنير*، ص 2/ 584.

(53) عبد الكريم بن محمد اللاحم، *المطلع على دقائق زاد المستقنع*، ص 5/ 167.

(54) محمد أمين بن عمر، *حاشية ابن عابدين متن الدر*، ص 5 / 277.

(55) موفق الدين بن قدامة المقدسي، *المغني*، ص 5 / 563.

(56) وَهْبَة بن مصطفى الزُّحَيْلِيّ، *الفقه الإسلامي وأدلته*، ط 4. (سورية: دار الفكر)، ص 6/ 4615.

(57) محمد بن أحمد الشافعي، *مغني المحتاج*، ص 365/4.

(58) أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الشيرازي، *المهذب في فقه الإمام الشافعي*. (بيروت: دار الكتب العلمية)، ص 424/1.

(59) موسى بن أحمد المقدسي، ثم الصالحي، شرف الدين، أبو النجا، *الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل*، (بيروت: دار المعرفة)، ص 2/ 385.

(60) أحمد بن علي بن حجر، *فتح الباري*، ص 5/ 18 : قال: وصله مالك في الموطأ عن بن شهاب عن سالم عن أبيه مثله وروينا في الخراج ليحيى بن آدم سبب ذلك فقال حدثنا سفيان عن الزهري عن سالم عن أبيه قال كان الناس يتحجرون يعني الأرض على عهد عمر فقال من أحيا أرضا فهي له، موطأ مالك ص 2/ 743.

(61) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، *صحيح ابن خزيمة*، ص 4/ 44.

(62) موفق الدين بن قدامة المقدسي، *المغني*، ص 5/ 421.

4.2.2 حكم إحياء الموات

إحياء الموات مشروع بلا خلاف، وقد يكون مستحبًا.

من أدلة مشروعية إحياء الموات قوله صلى الله عليه وسلم: من أحيا أرضًا ميتة فهي له [63]. وقوله صلى الله عليه وسلم: من أعمر أرضًا ليست لأحد فهو أحق [64]. وفيه "دليل على أن ملك الموات معتبر بالإحياء دون إذن الإمام »[65]. قال عروة: «قضى به عمر رضي الله عنه في خلافته»[66].

4.2.3 ما يتعلق بإذن الامام

في كثير من البلاد الإسلامية حتى الآن توجد مساحات من الأراضي القابلة للإحياء ليست ضمن توجيه الحكومات أو إذنها، وما كان ضمن توجيه أو خاضع لإذن فيمكن أن يشمله تشريعات منظمة، لكن في بحثنا نتعرض للأصل المشروع في الفقه الإسلامي وما قال به علماء الأمة.

ذهب الإمام أبو حنيفة إلى أنه يُشترط إذن الإمام، سواء أكانت الأرض الموات قريبة من العمران أم بعيدة. واحتج أبو حنيفة بقوله صلى الله عليه وسلم: " ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" [67].

وعن أبي حنيفة: لابد من إذن الإمام مطلقًا، وعن مالك فيما قرب، وضابط القرب ما بأهل العمران إليه حاجة من رعي ونحوه[68]. ولهم في البعيد طريقان: طريق اللخمي وابن رشد أنه لا يفتقر لإذن الإمام، والطريق الآخر أنه يحتاج للإذن. والمفهوم من نصوص المالكية أن العبرة بما يحتاجه الناس وما لا يحتاجونه، فما احتاجوه فلا بد فيه من الإذن، وما لا فلا[69]. وقال الشافعي لا يفتقر إلى إذن الإمام، وإن لم يعمرها, كان لغيره عمارتها، واحتج الجمهور بعموم قوله صلى الله عليه وسلم: من أحيا أرضا ميتة فهي له [70]؛ ولأن هذه عين مباحة فلا يفتقر ملكها إلى إذن الإمام كأخذ الحشيش، والحطب.

4.2.4 ما يجوز إحياؤه وما لا يجوز

أجمع فقهاء المذاهب على أن ما كان مملوكا لأحد أو حقا خاصا له أو ما كان داخل البلد لا يكون مواتا أصلا فلا يجوز إحياؤه. ومثله ما كان خارج البلد من مرافقها محتطبا لأهلها أو مرعى لمواشيهم، حتى لا يملك الإمام إقطاعها. وكذلك أرض الملح والقار ونحوهما، مما لا يستغني المسلمون عنه، ولا يجوز إحياء ما يضيق على وارد أو يضر بماء بئر [71].

4.2.5 أهمية إحياء الموات

يعد إحياء الموات طريقة مباشرة لزيادة الرقعة الزراعية والتكريس الرأسمالي وبالتالي زيادة الإنتاج وتوسيع الملكية الفردية للأفراد أو المؤسسات التي قامت بعملية الإحياء، كما أنها إحدى الطرق لتقليل البطالة الدائمة والمؤقتة حيث تستوعب جزء من العمالة طوال العام وجزء آخر في مواسم الزراعة والحصاد، وهذا من شأنه أن يسهم في زيادة الدخل القومي، وهو قبل ذلك ثمرة التوجيه النبوي الشريف لتلبية بعض الحاجات الاقتصادية والاجتماعية في إطار التشريع الاقتصادي التام المتكامل. كما أن في زيادة الرقعة الخضراء أثراً بيئياً إيجابياً، وذلك لما للنباتات من دور في امتصاص عنصر الكربون وفي تثبيت التربة ومنع التصحر.

---

(63) أبو داود سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، باب في إحياء الموات ص 3073.

(64) أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، باب من أحيا أرضًا مواتًا، ص 2335.

(65) أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، *الأحكام السلطانية*، (القاهرة: دار الحديث)، ص 264.

(66) أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل، *صحيح البخاري*، ص3/ 106.

(67) حديث: "ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه" أخرجه الطبراني من حديث معاذ، وقد أخرجه الطبراني في الكبير والأوسط بلفظ مختلف، وأخرجه البيهقي في المعرفة في باب إحياء الموات، وقال: هذا إسناد لا يحتج به، 2 / 244، 128.

(68) إسحاق بن منصور، *مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه*، ص 3105 /6، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، ط 1. (دمشق: مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان).

(69) وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، *الموسوعة الفقهية الكويتية*، عدد الأجزاء: 45 جزءا، الطبعة: (من 1404 – 1427هـ)، ص 2/ 242.

(70) سبق تخريجه من حديث هشام ابن زيد بن أنس بن مالك.

(71) موسوعة *الإجماع في الفقه الإسلامي*، 90 /2.

5 المبحث الثالث: صور وقف أدوات الإنتاج

5.1 المطلب الأول: الصور المتفق عليها والمختلف فيها وترجيح المستوفي للشروط

أولاً: ذكرنا عند الحديث عن مصطلح الوقف أن من حق الواقف أن يشترط ما يشاء شرط الواقف كنص الشارع ولا خلاف في هذا، إنما الخلاف في الفهم والدلالة، والمطلوب ألا يخالف مقتضى الوقف من حبس وتسبيل.

ثانياً: ينبغي أن يتضح أن وقف أدوات الإنتاج في هذا البحث إنما تعلق بالمستفيد المحتاج الراغب في القيام بإحياء الأرض وامتلاكها؛ أي أن انتفاعه يتحقق باختلاط المنفعة الموقوفة من الأدوات بالأرض التي عيّنها، ومن هنا يمكن الانتقال إلى صور هذه الاختلاط:

5.1.1 صور متفق عليها عند الجمهور

(أ) وقفها وتسبيل منفعتها، وتحديد مصارف ريعها من قبل الواقف. وصورتها وقف تشعيل الآلة الزراعية الصالحة للاستخدام على اصلاح أراضي قابلة للإحياء حسب الشروط السابقة، وهذه الصورة هي من أبسط الصور ولا خلاف عليها لأنها مما جاء به النص وجرى به العرف.

(ب) وقفها مؤقتًا على مستفيد يحسن استغلالها بنفسه ويأخذ صافي ريعها، ثم تعود إلى مالكها الأصلي. وصورتها وقف تشعيل الآلة الزراعية الصالحة للاستخدام لوقت كافي على اصلاح أراضي قابلة للإحياء حسب الشروط السابقة ، بمعرفة الموقوف عليه وبعد نهاية المدة ينحل وقفها وتعود إلي مالكها الأصلي، وقد يوقفها من جديد بوثيقة وقف جديدة مؤقتة.

(ت) إنشاء مؤسسة وقفية ووقف الآلات فيها، وقبول الإضافة إليها من أي جهة معتبرة، واستغلال هذه الأدوات من خلال إدارة هذه المؤسسة بالضوابط والشروط المذكورة وهنا نحصل على تشغيل أمثل لهذه الآلات والأدوات، وكذلك المحافظة على العمر الافتراضي.

5.1.2 صور مختلف فيها

(أ) وقف الأصل واستغلاله بالتأجير بمعرفة ناظر الوقف أو من يحل محله، والريع يكون للموقوف عليهم.

ولهذه الصورة شروط وهي:

ا. ألا يكون الإيجار للمتولي أو من في ولايته أو وصايته[72].

ب. ألا تكون الإجارة لنفسه أو لفروعه إلا بأمر القاضي، ولا لزوجته أو لمن لا تصح شهادتهم له إلا بأجر المثل[73].

ج. أن تكون بأجر المثل وبنفس الشروط المتعارف عليها[74].

د. في حال كان المستأجر من جنس الموقوف عليهم يتم التنازل له عن مثل إيجار المثل، أو رده عند انتهاء الإجارة.

هـ. تحديد مدة الإيجار وهو محل اتفاق، وللواقف أن ينص عليه عند الوقف.

---

(72)إبراهيم بن موسى بن أبي بكر ابن الشيخ علي الطرابلسي الحنفي، *الإسعاف فى أحكام الأوقاف*، ص56، وابن عابدين، *العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية*، ص 1/ 224، ابن نجيم، البحر الرائق ص 5/ 254.

(73) أشرف دوابة، *الاقتصاد الإسلامي*، ص 177.

(74) أبو العباس أحمد بن محمد الخلوتي، *حاشية الصاوي على الشرح الصغير* – بلغة السالك لأقرب المسالك، ص 4/ 65.

وللفقهاء في مدة إجارة الوقف مذاهب، ولا يصح مخالفة نص الواقف في مدة الإجارة ولو بعقدين منفصلين، وهو المعتمد عند الشافعية "كما أفتى به ابن الصلاح ووافقه السبكي والْأَذْرَعِيُّ وغيرهما في عدم الصحة "[75]، وقالوا "الإجارة في الوقف لا تبطل بموت مؤجره"[76]، "ويرى الحنفية أن تكون مدة إجارة الوقف سنة في الدار، وثلاث سنين في الأرض الزراعية، والمالكية يوافقون الحنفية في إجارة الوقف سنة أو سنتين"[77].

ويرى الباحثان فيما يتعلق بموضوع البحث أن مدة الإجارة يجب أن تُشترط من قبل الواقف، وتتعلق بمراحل الإحياء فقط، بحيث لا يتجاوز التعاقد سنة أو مدة مرحلة العمل أيهما أقل، خاصة أن عملية الإحياء تكون مؤقتةً وتتعاقب بعدها عمليات أخرى في الأرض مثل الغرس والسقيا وغيرها.

(ب) تأجير الأدوات أو الآلات التي تحتاج مشغلًا للموقوف عليهم ويدفع الأخير قيمة أجر المشغل فقط.

وصورتها أن يدفع المستفيد ما يعادل أجرة المشغل لناظر الوقف أو من يليه، ويقبض الموقوف عليه المنفعة، وهذه الصيغة تؤدي إلى زيادة عمر الآلة وتقلل من الأعطال ومصاريف الصيانة، نظرًا لتخصص القائم بالعمل.

(ت) تأجير الأدوات أو الآلات التي تحتاج مُشغلا للموقوف عليهم في حالة كونه يجيد التشغيل بنفسه ومعه ما يثبت ذلك عرفاً، وهذه الصيغة كالتي قبلها، غير أنه يستفيد العمل بجوار قبض المنفعة الموقوفة، ويضمن فقط بالتعدي والتقصير.

5.2 المطلب الثاني: أهمية وقف أدوات الإنتاج

تبرز أهمية وقف أدوات الإنتاج في زيادة حجم التصنيع بزيادة الطلب عليها، وتوفيرها للفئات الضعيفة التي لا تستطيع شراءها والحصول عليها، ودعم الناتج القومي وتوسيع المشاركة في الإنتاج من خلال التصنيع والانتفاع، بالإضافة إلى العمل على تمكين الفقراء والعاطلين اقتصاديا بإعطائهم دَفعة إنتاجية، فضلًا عن دعم المشروعات الصغيرة وهي تمثل النسبة الأكبر في عملية التنمية الاقتصادية للدول.

5.3 المطلب الثالث: شروط وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات

5.3.1 شروط شرعية

لابد لصحة المعاملات من الناحية الشرعية خلوها من الربا والغرر والضرر وحرمة محل العقد وعدم التراضي،

وينعقد الوقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات بالشروط الآتية:

(أ) أن تكون غير مغتصبة، ولا متعلق بها حق الغير.

(ب) أن يتم وقفها على مباح في آحاد الناس.

(ت) لا توقف على جهة إلا إذا كان عملها مما يبتغى به وجه الله.

(ث) لا حرج على الموقوف عليهم من وقف غير المسلم أو مساهمته في وقف الأصل فيه التقرب إلى الله.

(75) أبو زكريا محيي الدين يحي بن شرف، *المجموع شرح المهذب*، (سورية: دار الفكر – دمشق)، ص 38 /15.

(76) أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي، *الحاوي الكبير*، ط 1. (لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ -1999م)، ص 7/401.

(77) منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الاسلامي بجدة، ص 180/12.

5.3.2 شروط خاصة بوقف أدوات الإنتاج لتحقيق المقصد من الوقف

(أ) حمايتها بنص الواقف، والإحالة فيه إلى رأي الجمهور في حالات تخلف تحقق نص الواقف بفعل الأيام وتغير العرف والعادات، ولا يترك لعدالة الولاة وإن كانت عاصمة إن وجدت.

(ب) تقديم استمرار مصلحة الموقوف عليهم من الوقف بمراعاة قطع أسباب إضعافها.

(ت) إذا أُشكل فهم لفظ الواقف يرجح المقصد في زمن الوقف، فإن اختلط أو تخلفت المصلحة المقصودة لخصوصية عمر الأدوات يُعاد الأمر بإذن القاضي إلى مصلحة الموقوف عليهم.

(ث) يقدم ما تعلق به مصلحة الموقوف عليهم من الآراء المعتبرة في حالات الإبدال والاستبدال.

(ج) استغلال الأدوات بجانب وقف المنفعة إذا توقفت عليه.

5.3.3 شروط خاصة بوقف أدوات الإنتاج الزراعي على إحياء الموات

(أ) أن تكون أداة آمنة من حيث مواصفات صناعتها وتشغيلها.

(ب) لا تسبب ضررًا للأرض أو لما يخرج منها.

(ت) ألا تكون رديئة الصناعة مما يغلب عليه الاستهلاك سريعًا كالمستهلكات.

(ث) أن تكون قابلة للصيانة، والإصلاح، والإبدال، والاستبدال.

(ج) الأولوية للمكاتب والمخازن في مواقع الأرض. المراد إحياؤها أن تكون من المكونات القابلة للنقل، وتُوقف منفعتها على صيانة الأدوات الموقوفة وإدارتها.

5.4 المطلب الرابع: أثر استغلال أدوات الإنتاج الموقوفة في تنمية الوقف

عملًا بالمقصود العام للوقف من حبس الأصل على التأبيد أو التأقيت، مما يقتضي في حالة كونه منقولا أن يستصحب معه أسباب دوامه وبقائه، ومنه استغلاله فيما يعود عليه بالبقاء، سواء كان من ناحية صيانته أو إبدال أجزاء منه أو إبداله كليًا أو استبداله والشراء من جنسه بثمنه.

وفي هذا جاءت آراء الفقهاء لتعضد هذا المنحى، بل أكدت على جعل حاجة الإعمار والصيانة مقدمين على غيرهم، من باب رعاية الأصل والاحتفاظ بصلاحيته لإنتاج المنافع للموقوف عليهم.

ولا يُسلم للموقوف عليهم العائد من أدوات الإنتاج كاملًا حتى تطوف المنفعة على سلامتها وصيانتها وتأمين تأبيدها ولو نسبيًا، وما تبقى فهو للموقوف عليهم، والغاية هي الاحتفاظ بإنتاج المنافع ولو بحبسه عن الإنتاج لبعض الوقت.

5.4.1 تعريف استغلال أدوات الإنتاج

استغلال الأدوات هو طلب الغلة منها، أي العائد من الإجارة أو التشغيل، ويكون هذا بشرط الواقف المتضمن تشغيل أدوات الإنتاج بما سبق من الشروط العامة والخاصة، وهذا العائد يقسم على العمارة والموقوف عليهم.

5.4.2 الأمور يجب مراعاتها لاستغلال أدوات الإنتاج

(أ) دراسة المصاريف الإدارية الخاصة بعملية الاستغلال.

(ب) إنشاء حساب خاص بمصاريف الإجارة خاصة بالتشغيل وتكون من الريع.

(ت) ضبط مصاريف الصيانة.

(ث) عمل مخصصات الصيانة.

(ج) عمل مخصصات إهلاك وإبدال.

(ح) ضمان الإتلاف بالتعدي أو التقصير على المستأجر إذا كان هو القائم بالعمل.

(خ) عمل نماذج عقود توضح فيها طبيعة العقد والحقوق والواجبات.

(د) ما يتبقى من الريع يعود على الموقوف عليهم في صورة قسائم مجانية للتأجير أو الانتفاع بالأدوات.

6 المبحث الرابع: الصور التنفيذية لوقف أدوات الإنتاج والأثر الاقتصادي في المجال الزراعي

6.1 المطلب الأول: صور وقف أدوات الإنتاج في المراحل الزراعية المختلفة

بعد ذكر وقف أدوات الإنتاج بصفة عامة، وتعريف واستعراض غالب الصيغ الممكنة، يورد الباحثان ما يناسب عملية إحياء الموات، لما لها من تعلّق ببعض الصور الوقفية والتي تلائمها المرحلية، حيث إنه بعد إعداد الأرض للزراعة تملك وتخرج من جنس الموقوف عليهم، إلا إذا انتقل الشخص الموقوف عليه لغيرها وكان ذا حاجة.

ويمكن أن يتلاءم الوقف المؤقت مع مرحلة البدء حتى الإحياء، حيث يمكن أن تستهدف منطقة معينة، بحيث يتم دراسة استهلاك الأدوات بنهاية عملية الاستصلاح في وقت يسمح بالإبدال مع شركات التصنيع، ثم الانتقال مما تم إنهاء مرحلته إلى مكان آخر للمرحلة نفسها وهكذا باقي المراحل، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

6.2 المطلب الثاني: رعاية أدوات الإنتاج الموقوفة بالتخصيص للأعطال والإبدال والاستبدال

6.2.1 علة الاستبدال أو الإبدال

الاستبدال هو البيع، والإبدال هو جعل عين مكان عين وقد جد في هذه القرون الأخيرة تطور الآلات وما تتصف به من تراكيب وبعضها من أجناس مختلفة من المواد، وعليه فدوام المنفعة المرجوة منها متعلق بكونها صالحة للغرض الذي صُنعت من أجله. وقد ذكر الفقهاء أنواع الوقف باعتباره قائم المنفعة من عدمه، وأجمعوا على أنه لا يجوز بيع قائم المنفعة أو إبداله، إلا لتوسعة المساجد والطرق، أو خوفًا عليه من الخراب أو التعطيل أو تحوّل العمران عنه.

وما ينطبق على أدوات الإنتاج من خوف التعطيل يتعلق بضرورة صيانتها حتى لا تصل إلى انقطاع المنفعة منها، فإذا رُجي أن يعود الأصل قائم المنفعة، ولا يحدث من وقفه ضرر، فلا يجوز بيعه، فإن عُدم نفعه بدون ضرر ففيه قولان، وإن كان فيه ضرر فالبيع متفق عليه.

6.2.2 الأسباب الباعثة على الإبدال أو الاستبدال

الأسباب الباعثة كثيرة، ولكن لوقف أدوات الإنتاج أسبابها الخاصة، حيث إنها قابلة للتوقف بطبيعتها ويترتب على ذلك الباعثة على الاستبدال والإبدال انقطاع المنفعة، لذا تأخذ شروط إعمارها أهمية لا تقل عن توفر شرط الوقف نفسه.

ويرى الباحثان أن الأسباب الباعثة على الاستبدال والإبدال لأدوات الإنتاج وأخذها بعين الاعتبار يدفع إلى القول بفرض العمل بالإبدال أو الاستبدال بشرط أو بغير شرط، بل ورفعه إلى رتبة المعروف عرفًا، وهذا من باب ضمان استمرار الوقف قائمًا بالمنفعة، وذلك على قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وجعل ذلك معيارًا لوقف الأدوات من غير اطراد.

6.2.3 أثر الإبدال والاستبدال على تنمية الوقف والاقتصاد بصفه عامة

الآثار المترتبة والعائدة على ذات الوقف هي تحقيق مقصوده من دوامه صالحًا لتولد النفع منه على شرط الواقف، فإذا تمت على الشروط الموضوعة وبالضوابط والمعايير التي يتم بيانها أدناه فإن عملية الإبدال والاستبدال تعطي للوقف عمرًا جديدًا.

فإذا سلمنا بما سبق من جعل الأصل الموقوف أحق بما يجعله صالحًا للوقف على شرط الواقف مُدِرًا للنفع، كان من جنس هذه الآراء وأحكام الجواز أن يعود من ريعه عليه إذا اربُّحي زيادة النفع، بحيث يكون الناتج في النهاية أكبر من الناتج قبل زيادة الصرف عليه لتطويره مضافًا إليه تكلفة هذا التطوير بنسبة مقبولة عرفًا، كنسبة الربح الغالب في المجال نفسه، وهكذا يُنمي الوقف نفسه وتزيد فوائده.

وهذه حكمة ظاهرة في كل المصالح المأمور بها شرعًا، فالأمر بعمارة المساجد أدى إلى تطور كثير من الصناعات كالبناء والرخام والنجف وصناعة السجاد والبحث عن الأحجار الكريمة وصناعة المصابيح والأخشاب والنوافذ والأبواب وغيرها، وكذلك كتابة المصاحف أدت إلى تنامي صناعة الورق والتجليد والحبر والحفظ والتذهيب والزخرفة وغيرها، كذلك يجب أن يصاحب الوقف آفاق تطوير بما لا يصطدم بالقواعد الشرعية أو يؤدي إلى محظور متفق عليه.

6.2.4 أدوات الإنتاج باعتبارها مركبات من أجزاء صالحة للاستخدام

(أ) آلات الإنتاج لا تصلح وقفًا في حالة وقفها إلا أن تكون قائمة المنفعة أو مرجوة منها.

(ب) أجزاء الآلة –كلٌّ على حِدَتِهِ– ليست محل وقف الواقف، وبناء عليه فاستبدال بعض أجزائها غير متعلق بالخلاف الفقهي في استبدال الموقوف، لأنه من باب التعمير وليس من باب الاستبدال أو الإبدال وإن أخذ معناه اللغوي.

(ت) أدوات الإنتاج تظل قائمة النفع ما كانت في مجملها صحيحة ولو تلف بعض أجزائها، فإن وصلت إلى مرحلة عدم النفع مع عدم الضرر واستُيئس من عمارتها يتم استبدالها بالبيع ثم الشراء من جنسها.

(ث) في حال ضعف نفع الآلة أو عدمه تتم عملية الإبدال أو المقايضة، عن طريق المخصصات والاحتياطيات[78].

(ج) وعلة التشديد على الاستبدال جاء نتيجة لفساد بعض النظار، حيث كانوا يعُدُّون الاستبدال طريقًا للسيطرة على الوقف، ولذلك منع منه البعض حتى لا تخرج العين عن الوقف، ولذلك بين الباحثان تصحيح مسار الإبدال والاستبدال بإنشاء المخصصات التي يبنى عليها إحلال عين أخرى ليبقى الوقف قائم المنفعة.

6.3 المطلب الثالث: تضمين مُستغِل أدوات الإنتاج المتسبب في الإتلاف ومشروعية ذلك

إذا شرط الواقف انتفاع الموقوف عليه من العين الموقوفة كيفما يشاء، فقد جوز الفقهاء له أن يستغلها، أي يؤجرها للغير[79]. وفي هذا البحث، أي فيما يخص الوقف على إحياء الموات، لا نميل إلى هذا الشرط، وما نرجحه هو حق الانتفاع، بحيث يكون قاصرًا على الموقوف عليه فقط، وحتى لا نقع فيما نَفِر منه، وهو تعجيل استهلاك أو إفناء أداة الإنتاج بسوء استغلالها، وتجري عملية الإجارة من الواقف نفسه دون وسيط موقوف عليه.

وفي هذه الحالة، فإن المستأجر وإن كانت يده يَدَ أمانة فإنه مُلزم باستخدامها فيما تم الاشتراط عليه، ويكون ذلك بعقد إيجار يراعي العرف والأسباب الخاصة كانقطاع الطرق والبعد عن العمران وما إلى ذلك، فإذا لم يُحفظ الشيء على مقتضى الشرط أو تم التعدي عليه بالإتلاف أو قصر في إجراءات التشغيل المتبعة والمتعارف عليها والمتضمنة للعقد، فإنه يضمن ذلك التلف. وهو في معنى قول الحنفية "إذ الاستعمال المأذون فيه مقيد بشرط السلامة"[80]. وهذا يتطلب نظامًا محاسبيًا ودورة مستندية وتكوين المخصصات من ريع الاستغلال، سواء كان المخصص للصيانة أو للتطوير أو الإبدال.

(78) فتوى المجلس العلمي بفاس، فتوى المجلس العلمي بمراكش، ص 226.

(79) احمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين القرافي، *الذخيرة*، ط 1. (بيروت، مطبعة دار العرب الإسلامية، 1994م)، ص 399.

(80) الموسوعة الفقهية الكويتية، ص 161/6، أبو بكر بن مسعود، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، ط2. (لبنان: دار الكتب العلمية، 1406هـ / 1986م)، ص (4/210).

وإن كان لا يجوز حبس المنفعة على أكثر من التعمير والتطوير، فإن إجمالي المخصصات لجميع الأدوات، وخاصة إذا كانت كثيرة، يمكن الإبدال منها للآلات التي وصلت إلى حالة انقطاع غلتها أو نفعها، ومن هنا لا يتم تخصيص جزء لكل آلة على حدتها، وإنما من مجموع السيولة المرصودة للإعمار والتطوير، وتنضم الآلات الجديدة إلى القديمة لتسهم في وصول المنفعة إلى مستحقيها وإدرار جزء للصيانة أيضًا.

6.4 المطلب الرابع: الأثر الاقتصادي لأدوات الإنتاج الموقوفة في الإنتاج الزراعي

ويتمثل على أرض الواقع في إنشاء كيان وقفي جديد يعدُّ إضافة اقتصادية وترويجًا لمنتجات صناعية كأدوات الإنتاج وفتح الباب لاستثمار رؤوس الأموال في صور صيغ الوقف على إحياء الموات، واستثمار الخبرات الزراعية والحرفية، تطوير النظم الزراعية من خلال وقف أدوات إنتاج متطورة في المجال الزراعي، وتمكين بعض الفقراء اقتصاديًا، من خلال الوصول بهم إلى مرحلة إحياء الموات ووضعهم على طريق الإنتاج الزراعي والتملك.

كما يُتوقع أن يسهم وقف أدوات الإنتاج في إحياء الموات في التقليل من نسبة البطالة المستشرية في العالم الإسلامي، مما ينعكس على المساهمة في زيادة الناتج القومي، من خلال زيادة الرقعة الزراعية وزيادة الإنتاج، وفتح المجال لتوابع الإحياء، من إعمار وبناء وطرق وخدمات ومرافق قد تصل إلى تجمعات أو مدن جديدة، وزيادة منتجات زراعية وفقًا لطبيعة الأرض والمناخ، ومن ثمرات هذا الأثر فيما يتعلق بأساس البحث تأسيس قاعدة وقفية لأدوات الإنتاج على إحياء الموات، تصلح للبناء عليها والتطوير في أدائها وشروطها ووضع المعايير لها، وفتح آفاق البحث وابتكار أنواع جديدة من الوقف في مجالات جديدة، والأمر في الوقف متسع.

مما سبق، لعل من المفيد أن يلتفت الباحثون المستقبليون ضمن هذا الموضوع في قياس الأثرين الاجتماعي والاقتصادي لمثل هذه المشاريع عندما ترى النور وتطبق على أرض الواقع.

خاتمة البحث

انتهى هذا البحث إلى تعزيز القناعة بالحلول الشرعية وكفايتها، وصولًا إلى حالة عملية ضمن ما تدعو إليه المقاصد العامة للشريعة في إطارها التكليفي ودأبها التوجيهي ورعايتها التامة لمصالح الأنام، وعززت مقصد الجمع بين وقف المنقول وتآلفه مع باقي الأحكام الشرعية وشعب الإيمان، واستفاد البحث من بعض ما تقدم من بحوث سابقة، حيث وضع تصورًا مشروعًا وعملًا تنفيذيًا شبه متكامل وقابلا للتطوير والزيادة، يتمثل في إنشاء وقف لأدوات الإنتاج بهدف إحياء الأرض الموات.

ولما كان وقف المنقول يحظى برأي الجمهور من الفقهاء، سواء كان على سبيل التأبيد أو التأقيت، فقد توصل البحث إلى أن جواز وقف أدوات الإنتاج يقويه أن تشمل هذه الأدوات وصفًا مؤثرًا في الحكم عليها، وهو التأبيد النسبي كما سُمي في البحث، وذاك من خلال مواصفات الصناعة أو دورية ومخصصات الصيانة، أو عملية الإبدال والاستبدال، وكل هذا يمكن أن يلحقها بحكم غير المنقول المجمع عليه، لاتحادهما في علة الحكم، وقد أوردنا من الأدلة الشرعية والآراء المعتبرة ما يعزز هذا المذهب، وهذا من شأنه أن يرفع من أهمية وقف المنقول مما يسهم بحصة أكبر في عملية التنمية الاقتصادية بشكل عام وفي موضوع هذا البحث بشكل خاص. إضافة إلى ذلك فقد توسع البحث في الوقوف على محددات تعريف الوقف وما يشمله، لكي يصل في النهاية إلى تعريف لوقف أدوات الإنتاج يجمع الضوابط والشروط التي يجب مراعاتها أو تضمينها في شرط الواقف، التي تجعله مستقرًا في ساحة القبول الفقهي كغير المنقول. ثم عرض البحث صيغ وقف أدوات الإنتاج المشروعة المتفق عليها كوقفها وتسبيل منفعتها، أو وقفها مؤقتًا على مستفيد يحسن استغلالها، أو إنشاء مؤسسة وقفية ووقف الآلات فيها.

كذلك استعرض البحث الصيغ المختلف فيها وما يلزمها من شروط وضوابط، وبناءً عليه رجح الباحثان المحافظة على بقاء الأصل منتجًا للمنفعة المرجوة منه بشكل مباشر وغير مباشر، وذلك بتقديم عمارته من غلته على ما سواها، لأن حقيقة هذا التقديم يقع في مصلحة الموقوف عليهم، كذلك أظهر البحث تأثير طبيعة الموقوف عليهم على بعض صيغ الوقف كون إحياء الموات في ذاته مؤقتا وموقت المراحل. كما أظهر العلاقة الوطيدة بين وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات وتأثيرها في التنمية الاقتصادية؛ من حيث سهولة توفرها مع طبيعتها التنموية؛ ومن كونها من وسائل التكريس الرأسمالي والتمكين الاقتصادي للأفراد والمجتمعات. في سبيل تبسيط عملية تشغيل الوقف المقترح وتسبيل منفعته عند إنشائه، يرفق الباحثان نماذج مقترحة جاهزة للتطبيق للعقود الأساسية التي يتوقع أن يستلزمها الوقف، حيث يمثل الملحق رقم 1 نموذجاً رقمياً مقترحاً لعقد إيجار – استغلال الأدوات – يتضمن بيانات للعملية الإيجارية كاملة وضوابط الاستخدام والتسليم والتسلم والفحص وما يترتب عليه، كما أنه يحتوي على تعليمات الوقف وشرط الواقف، وهذه البيانات التي يحتويها النموذج تعدُّ قاعدة بيانات لعملية الوقف وترتيب العمل. كما يمثل الملحق رقم 2 نموذجاً رقمياً لتسليم المستفيد – تسبيل المنفعة – يتضمن بيانات لعملية التسليم كاملة وضوابط الاستخدام والتسليم والتسلم والفحص وما يترتب عليه، كما أنه يحتوي على تعليمات الوقف وشرط الواقف، وضمان بشروطه وهذه البيانات التي يحتويها النموذج تعدُّ قاعدة بيانات للمستفيدين وللأرض المستهدفة.

ويوصي البحث بإنشاء مؤسسات وقفية لوقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات يحتوي شرط واقفها الضوابط والشروط المذكورة في البحث لكي يتحقق فيها معنى الوقف الاصطلاحي، كما يوصي البحث بدعم فكرة إلحاق وقف أدوات الإنتاج بوصفها وقفا منقولًا بوقف غير المنقول؛ وذلك بعمل مؤسسات وقف موازية تُوقف منافعها على مؤسسات وقف أدوات الإنتاج على إحياء الموات، من حيث الصيانة والإبدال والاستبدال ليتحقق معني الوقف التأبيدي أو التأبيد النسبي المذكور في البحث، كذلك يوصي البحث بالعمل بالمعايير الشرعية والرقابية والمعايير المحاسبية وخاصة في عمل المخصصات اللازمة وكذلك وضع معايير إدارية يراعى فيها استخدام النماذج الضابطة للتسبيل والاستغلال المرفقة وما يقوم مقامها، كما يوصي الهيئات والمؤسسات المعنية بالأوقاف بالعمل على نشر التوعية بأهمية وقف أدوات الإنتاج بصفة عامة وعلى إحياء الموات بصفة خاصة.

المراجع والمصادر

القرآن الكريم.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم الحراني، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف،1416هـ/1995م.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي، الفتاوى الكبرى، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1408هـ - 1987م.

ابن حجر، أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، فتح الباري، بيروت: دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز الدمشقي الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، ط 2، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1386هـ، 1966م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، الاستذكار، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1421هـ- 2000م.

ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن، الإنصاف لابن عبد البر، تحقيق: عبد اللطيف بن محمد الجيلاني المغربي، ط1، السعودية: أضواء السلف 1417هـ/ 1997م.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين، لسان العرب، ط 3، بيروت: دار صادر، 1414هـ.

ابن نجيم زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط 2، دار الكتاب الإسلامي.

ابن هُبَيْرَة، يحيى بن هُبَيْرَة بن محمد بن هبيرة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، عون الدين، الإفصاح عن معاني الصحاح، الرياض: دار الوطن، 1417هـ.

أبو النجا، موسى بن أحمد بن موسى بن سالم بن عيسى بن سالم الحجاوي المقدسي، ثم الصالحي، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، بيروت: دار المعرفة بيروت- لبنان.

أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق شعيب الأرنؤوط - محمد كامل قره بللي، ط 1، القاهرة: دار الرسالة العالمية، 1430هـ - 2009م.

البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، أكمل الدين أبو عبد الله ابن الشيخ شمس الدين ابن الشيخ جمال الدين الرومي، العناية شرح الهداية - بهامش فتح القدير، ط الحلبي، ط 1، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1389هـ - 1970م.

البخاري الجعفي، أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردزبه، صحيح البخاري، ط 1، مصر: بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق.

البُستي، محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، ط 1، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ - 1988م.

البصري، عمر بن شبة اسمه زيد بن عبيدة بن ريطة النميري، تاريخ المدينة لابن شبة.

البهوتي، منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات للبهوتي فقيه الحنابلة، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1414هـ - 1993م.

الحصكفي، محمد بن علي بن محمد الحِصْني المعروف بعلاء الدين الحصكفي الحنفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار وجامع البحار، ط 1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1423هـ- 2002م.

الحطاب الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الطرابلسي المغربي، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط 3، دار الفكر، 1412هـ - 1992م.

الدمشقي، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، المغني لابن قدامة، المملكة العربية السعودية: الرياض دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م.

دوابة، أشرف محمد، الاقتصاد الإسلامي مدخل ومنهج، ط 1، مصر: دار السلام.

الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، ط 5، بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية صيدا، 1420هـ / 1999م.

راشد، عماد محمد، تحرى الحلال وحرمة المال العام، تقديم الشيخ محمد عبد الله الخطيب، ط 1، مصر: الضياء للنشر والتوزيع 1428 هـ 2007 م.

الرفاعي، حسن محمد" وقف أدوات الإنتاج من منظور الاقتصاد الإسلامي" منتدى قضايا الوقف الفقهية السابع، "قضايا مستجدة وتأصيل شرعي" إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت المنعقد سراييفو - البوسنة والهرسك، ع 7. 9 – 11 شعبان 1436هـ: 286-261

الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد البنا، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني، ط 3، دار إحياء التراث العربي.

السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي، المبسوط، بيروت: دار المعرفة، 1414هـ.

الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي، مسند الشافعي، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1400هـ.

الصعيدي، رأفت بن على، "وقف أدوات الإنتاج في الفقه الإسلامي"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ع. 32، جمادي الأول 1437هـ الموافق 2016م: 447-410

الطّريفي، عبد العزيز بن مرزوق، التحجيل في تخريج ما لم يخرج من الأحاديث والآثار في إرواء الغليل، ط 1، الرياض: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، 1422هـ-2001م.

العاني، أسامة عبد المجيد" حكم الوقف في أدوات الإنتاج "منتدى قضايا الوقف الفقهية السابع، "قضايا مستجدة وتأصيل شرعي" إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الأمانة العامة للأوقاف، الكويت المنعقد سراييفو - البوسنة والهرسك، ع 7. 9 – 11 شعبان 1436 هـ: 260-229

العبسي، أبو بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي، مصنف ابن أبي شيبة، المحقق: كمال يوسف الحوت، ط 1، الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر، أبو عبد الرحمن، شرف الحق، الصديقي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، ط 2، بيروت: دار الكتب العلمية - بيروت، 1415هـ.

العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفي بدر الدين، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القرافي، احمد بن إدريس بن عبد الرحمن شهاب الدين، الذخيرة، ط 1، بيروت، مطبعة دار العرب الإسلامية، 1995م.

القزويني، ابن ماجة أبو عبد الله محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، محمد مصطفى الأعظمي، السعودية: صدرت عن وزارة المعارف السعودية، 1403هـ.

القشيري النيسابوري، أبو الحسين، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية فيصل عيسى البابي الحلبي.

الكاساني، أبو بكر بن مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، لبنان: دار الكتب العلمية، 1406هـ / 1986م.

الكوسج، إسحاق بن منصور بن بهرام، أبو يعقوب المروزي، مسائل الإمام أحمد وإسحاق بن راهويه، ط 1، السعودية: عمادة البحث العلمي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ - 2002م.

اللاحم، عبد الكريم بن محمد اللاحم، المطلع على دقائق زاد المستقنع "المعاملات المالية"، ط 1، الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، 1429هـ - 2008م.

مالك، مالك بن أنس بن مالك بن عامر الأصبحي، موطأ مالك رواية أبي مصعب الزهري، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ - 1991م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ط 1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ -1999م.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الأحكام السلطانية، القاهرة: دار الحديث.

مجلة مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، (مصر: دار الدعوة).

مختار عمر، أحمد، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط 1، القاهرة: عالم الكتب، 1429هـ- 2008 م.

المِرْداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان بن أحمد، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي - الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، ط 1، مصر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 1415هـ - 1995م.

المرغيناني، علي بن أبي بكر بن عبد الجليل أبو الحسن الفرغاني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تحقيق: طلال يوسف، لبنان: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

المطيعي، العلامة محمد بخيب، نظام الوقف والاستدلال عليه، الكويت: مجلة الوعي الإسلامي - الأوقاف الكويتية، 1434هـ - 2013م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الصغرى للنسائي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ - 1986م.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

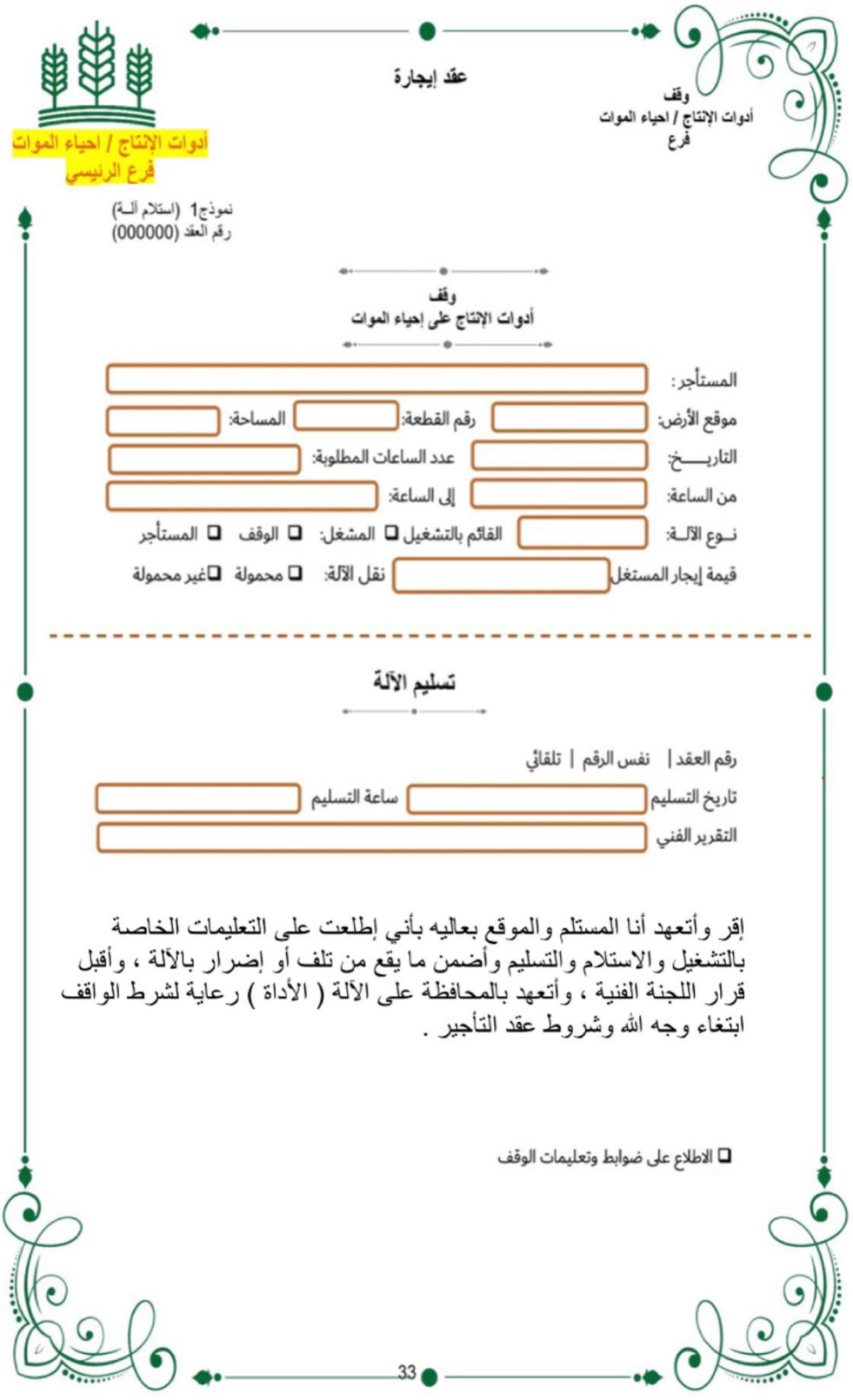
النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، سوريَّة: دار الفكر - دمشق.

النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف، تحرير ألفاظ التنبيه، دمشق: دار القلم.

النيسابوري، أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي، صحيح ابن خزيمة، ط 2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1412هـ - 1992م.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، الموسوعة الفقهية الكويتية، عدد الأجزاء: 45 جزءا، الطبعة: (من 1404هـ - 1427هـ).

الملحق رقم (١) نموذج مقترح لعقد الإيجار



أدوات الإنتاج / احياء الموات
فرع الرئيسي

نموذج1 (استلام آلـة)
رقم العقد (000000)

وقف
أدوات الإنتاج / احياء الموات
فرع

عقد إيجارة

وقف
أدوات الإنتاج على إحياء الموات

المستأجر:

موقع الأرض: رقم القطعة: المساحة:

التاريـــخ: عدد الساعات المطلوبة:

من الساعة: إلى الساعة:

نـوع الآلـة: القائم بالتشغيل ❑ المشغل: ❑ الوقف ❑ المستأجر

قيمة إيجار المستغل نقل الآلة: ❑ محمولة ❑غير محمولة

تسليم الآلة

رقم العقد | نفس الرقم | تلقائي

تاريخ التسليم ساعة التسليم

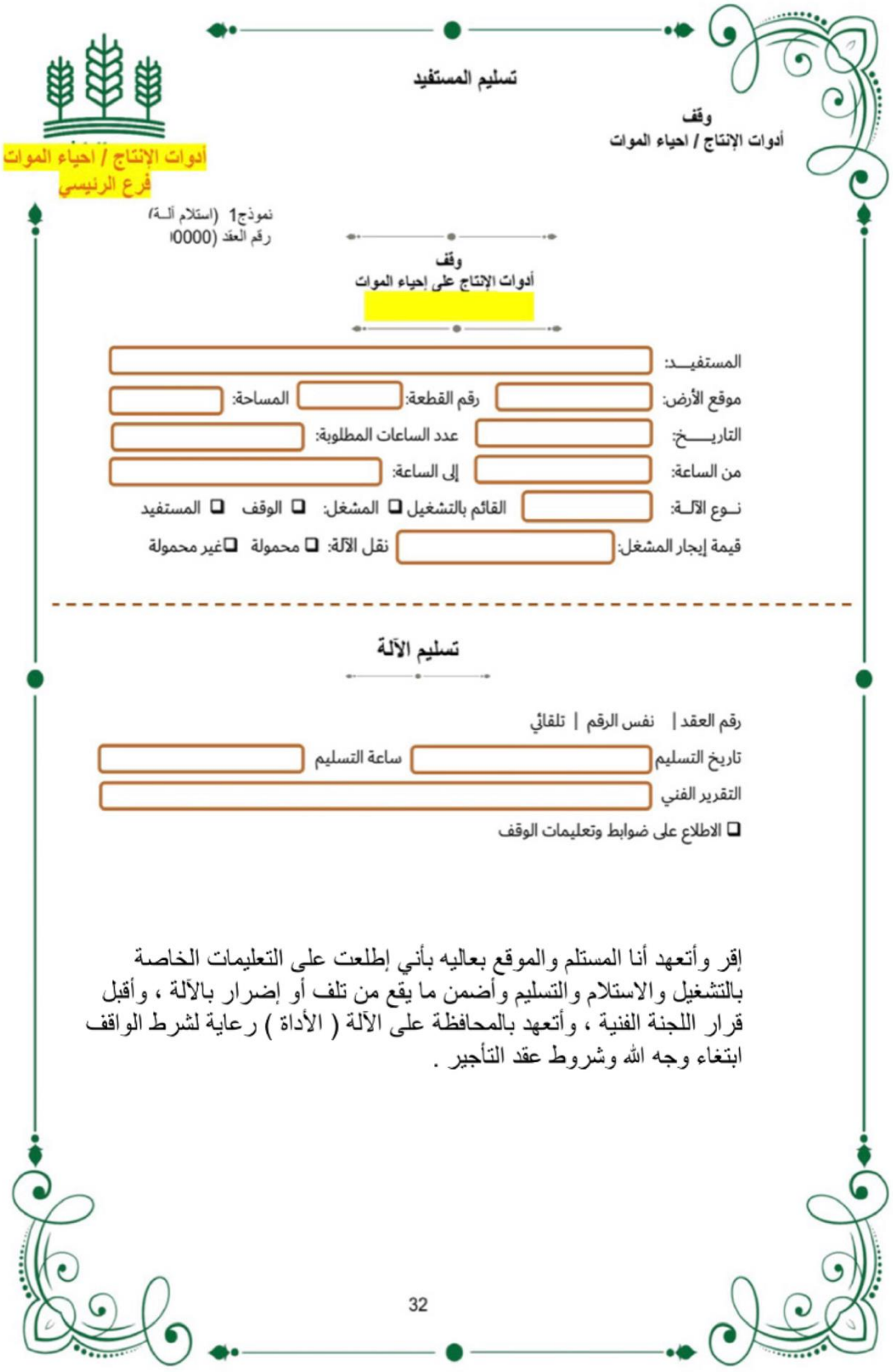
التقرير الفني

إقر وأتعهد أنا المستلم والموقع بعاليه بأني إطلعت على التعليمات الخاصة بالتشغيل والاستلام والتسليم وأضمن ما يقع من تلف أو إضرار بالآلة ، وأقبل قرار اللجنة الفنية ، وأتعهد بالمحافظة على الآلة (الأداة) رعاية لشرط الواقف ابتغاء وجه الله وشروط عقد التأجير .

❑ الاطلاع على ضوابط وتعليمات الوقف

33

الملحق رقم (٢) نموذج مقترح لتسليم المستفيد



تسليم المستفيد

وقف
أدوات الإنتاج / احياء الموات

أدوات الإنتاج / احياء الموات
فرع الرئيسي

نموذج1 (استلام آلـة)
رقم العقد (0000)

وقف
أدوات الإنتاج على إحياء الموات

المستفيـــد:

موقع الأرض: رقم القطعة: المساحة:

التاريـــــخ: عدد الساعات المطلوبة:

من الساعة: إلى الساعة:

نـــوع الآلـــة: القائم بالتشغيل ❑ المشغل: ❑ الوقف ❑ المستفيد

قيمة إيجار المشغل: نقل الآلة: ❑ محمولة ❑غير محمولة

تسليم الآلة

رقم العقد | نفس الرقم | تلقائي

تاريخ التسليم ساعة التسليم

التقرير الفني

❑ الاطلاع على ضوابط وتعليمات الوقف

إقر وأتعهد أنا المستلم والموقع بعاليه بأني إطلعت على التعليمات الخاصة بالتشغيل والاستلام والتسليم وأضمن ما يقع من تلف أو إضرار بالآلة ، وأقبل قرار اللجنة الفنية ، وأتعهد بالمحافظة على الآلة (الأداة) رعاية لشرط الواقف ابتغاء وجه الله وشروط عقد التأجير .

32

مدى جواز الشرط الجزائي عند تعثر سداد الدّين

"دراسة فقهية تطبيقية على البنوك التشاركية في تركيا"

خالد ديرشوي[1]، أشرف محمود[2]

Received: 05.11.2021 **Accepted:** 20.12.2021

Type: Research Article

الملخص

تواجه مؤسسات التمويل الإسلامي مشكلة تعثر الديون الناتجة من عقود الالتزامات الآجلة، ولا شكّ أنّ هذا المشكلة تزداد في ظل الأزمات والجوائح، ومنها جائحة كورنا التي نعيشها اليوم، فلجأت البنوك الربوية إلى القاعدة الجاهلية "إما أن تربي وإما أن تقضي"، وهذا هو الربا المحرم على البنوك الإسلامية فكان لابد للأخيرة من إيجاد حلّ للمماطلة في سداد الديون وتعثرها بما يتوافق مع الشريعة الإسلامية بعيداً عن الربا. ونتطرّق في بحثنا للشرط الجزائي كحلٍ مطروح لمشكلة الديون المتعثرة، وعقوبةٍ لمن يريد استغلال تجنّب المصارف الإسلامية فرض زيادة على مبلغ الدين (جدولة الدين) عند التخلف عن السداد. ويهدف البحث إلى بيان معنى الشرط الجزائي فقهاً وقانوناً، وتفصيل أحكامه، وحالات جواز فرضه، ومن ثم تسليط الضوء على واقع البنوك التشاركية التركية في مدى الأخذ بالشرط الجزائي، مع طرح البدائل المشروعة. وقد اتبعنا في بحثنا هذا المنهج الاستقرائي؛ وذلك باستقراء أقوال العلماء وأدلتهم في الشرط الجزائي، والمنهج الوصفي؛ وذلك بتسليط الضوء على الواقع المطبق في البنوك التشاركية التركية، والمنهج التحليلي؛ لفهم واقع اعتماد البنوك التشاركية التركية على الشرط الجزائي كحل لمعالجة المماطلة في السداد، ومن ثم طرح بعض البدائل المشروعة والممكنة، ومن أهم النتائج التي توصّلنا إليها: أولاً، جواز النصّ على الشرط الجزائي على المتخلّف عن التنفيذ في حالة الديون غير المالية؛ كعقود الاستصناع والتوريد، ثانياً: بطلان العقد إذا نص على شرط جزائي يوجب على المدين دفع زيادة على الدين بمجرد تأخره عن السداد، ثالثاً: جواز تعويض المدين المماطل الدائنَ عما لحقه من ضررٍ فعليّ، وهذا محل خلاف بين المعاصرين فمنهم من أجاز ومنهم من منع، وأخيراً: إن البنوك التشاركية التركية –محل الدراسة –تشترك في اعتمادها على الشرط الجزائي من خلال إلزام العميل المعاند (المماطل) دفع مبلغ زائد على أصل الدين، الأمر الذي يوقعها في ربا النسيئة، وقد أضاف كلٌ من بنك كويت ترك، والبركة التركي شرطَ حلول جميع الأقساط الباقية على العميل في حال تأخره عن السداد.

الكلمات المفتاحية: الشرط الجزائي، تعويض الضرر، المدين المماطل، الديون المتعثرة، البنوك التشاركية التركية

JEL Codes: H60، H62، H63،H68

[1] Karabuk University,Turkey, khaleddershwi@karabuk.edu.tr, ORCID: 0000-0002-8062-4192

[2] Karabuk University,Turkey, asabdm1988@gmail.com, ORCID: 0000-0002-1693-1745

The Permissibility of The Penalty Clause in the Case of Debt Default: A Juristic Study at Participatory Banks in Turkey

Khaled Dershwi, Ashraf Mahmuod

Abstract

Islamic financial institutions are facing the problem of debt defaults resulting from deferred liabilities, and there is no doubt that this problem increases in light of crises and pandemics, such as covid19 nowadays, so conventional banks applied the pre-Islamic rule "either you raise or you pay off", and this is forbidden *Riba.* As for Islamic banks, it was necessary for them to find a shariah compliant solution to the problem of the delay and defaulting in repaying debts. In our research, we discuss the penalty clause as a proposed solution to the problem of default debts, and as a punishment for those who want to take advantage of the Islamic banks which do not increase the original amount of the debt (debt scheduling) in case of defaulting. The research aims to clarify the meaning of the penalty clause in jurisprudence and law, detail its provisions, and cases of its permissibility, and then shed light on the reality of Turkish participatory banks in the extent to which the penalty clause is adopted, with legitimate alternatives. In our research, we have followed this inductive approach; By extrapolating the sayings of scholars and their evidence in the penalty clause and the descriptive approach; By highlighting the reality applied in Turkish participatory banks, and the comparative analytical approach; To extract legitimate alternatives after presenting the applicable reality. Among the findings of this research are the permissibility of stipulating the penalty clause on the defaulter in the case of non-financial debts, Such as Istisna'a contracts, and the contract is invalid if it stipulates a penal clause that obliges the debtor to pay an extra amount of the original debt as soon as he is late in payment. As for compensating the delay debtor to the creditor for the actual damage he has suffered, contemporaries differed in it between a preventer and a permissible, and from the findings also that the Turkish banks charge the penalty clause by obligating the delay customer (the procrastinator) to pay an amount more than the original debt. Likewise, Kuwait Turk Bank and Al-Baraka imposed the remaining instalments on the customer in the event of his delay in paying the debt.

Key words: Penalty Clause, Turkish Participatory Banks, Procrastinator Debtor, Compensation for Damages, Defaulted Debt

JEL Codes: H60, H62, H63, H68

مقدمة

تعثر الدّيون من المشاكل التي تؤرّق المؤسسات المالية الإسلامية خاصة المصارف منها، وتشكل عائقاً لتقدم صناعة المصرفية الإسلامية، الأمر الذي لا نجده عند نظيراتها من البنوك الربوية التي تلجأ إلى جدولة الدين وزيادته بمجرد التأخير في السداد دون أي حرج، لذا نجد الكثير من الأبحاث التي تدور في فلك موضوع تعثر الديون والمماطلة في سدادها بحثاً عن الحلول المقترحة لها والتخفيف من آثارها؛ ومن هذه الحلول المطروحة: النص في العقد على الشرط الجزائي في حال التعثر وعدم السداد، أو الاتفاق على فرض غرامة مالية محددة تُؤخذ من المدين المتعثر، أو النص على دفع المدين للدائن تعويضاً بحسب الضرر الفعلي الذي لحق بالدائن نتيجة تأخّر السداد، وجاء بحثنا هذا مركزاً على الشرط الجزائي ومدى مشروعية اللجوء إليه كحلٍ للمماطلة بالسداد، مع تسليط الضوء على الواقع التطبيقي لذلك في المصارف التشاركية التركية (بنك كويت ترك التشاركي– بنك البركة التشاركي– بنك زراعات التشاركي)؛ بيغية بيان مدى أخذ البنوك التشاركية التركية بالشرط الجزائي والاعتماد عليه كحلٍ لمعالجة المماطلة في السداد، وطرح بعض البدائل للشرط الجزائي والتي تجمع بين الجواز الشرعي والواقعية من حيث إمكانية تطبيقها في المصارف الإسلامية.

أسئلة البحث

1. ما معنى الشرط الجزائي فقهاً وقانوناً؟

2. ما هي الوسائل والإجراءات التي تقلل من المماطلة في سداد الديون؟

3. هل يؤثر كل من نوع الدين المتعثر والصيغة التي جاء بها الشرط الجزائي في الحكم الشرعي له.

4. كيف يطبّق الشرط الجزائي في البنوك التشاركية التركية؟

أهداف البحث

1. بيان مفهوم الشرط الجزائي فقهاً وقانوناً.

2. التفصيل في الوسائل المتفق عليها والمختلف فيها –عند الفقهاء– في معالجة المماطلة في السداد.

3. بيان أنواع الديون المتعثرة، والصيغ المختلف للشرط الجزائي المؤثرين في الحكم الشرعي له.

4. عرض الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في البنوك التشاركية التركية.

منهجية البحث

اتبعنا في بحثنا هذا المنهج الاستقرائي؛ وذلك باستقراء أقوال العلماء وأدلتهم في مسألة الشرط الجزائي وتغريم المدين في حالة المماطلة، كما اعتمدنا على المنهج الوصفي في تسليط الضوء على الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في البنوك التشاركية التركية لمواجهة المماطلة في السداد، وأخيراً جاء المنهج التحليلي؛ لتحليل ما ورد في البنود والاتفاقيات المعمول بها في البنوك التشاركية –محل الدراسة– للتوصل لمدى اعتمادها على الشرط الجزائي كحل لمعالجة مماطلة الدين وتعثره سداده، ومن ثم طرح بعض البدائل المشروعة في نظر الباحث.

تمهيد: التعريف بمفردات البحث

أولاً: الشرط الجزائي

تعريف الشرط الجزائي لغةً: عبارة الشرط الجزائي مكونة من كلمتين (الشرط ـ الجزائي) فهي مركب إضافي، فالشرط هو ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود3.

[3] محمد بن الحسن البناني. *حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع*. ط1 (بيروت: دار الكتب العالمية، 1418هـ). ج 2. ص31.

أما الجزاء فهو مكافئة التصرف من خير أو شر[4].

أما اصطلاحاً: فقد عرفه الفقهاء المعاصرون بعدة تعريفات، أذكر منها:

تعريف السالوس: "الجزاء المترتب على الإخلال بالشرط"[5].

وعرفه الضرير بأنه: "اتفاق بين المتعاقدين على تقدير التعويض الذي يستحقه الدائن على المدين، إذا لم ينفذ المدين التزامه، أو تأخر في تنفيذه"6.

وعرفه صاحب معجم لغة الفقهاء: هو نص المتعاقدين في العقد على مبلغ معين يدفعه من أخلّ بالالتزام[7].

أما قانوناً: وكذلك عرف فقهاء القانون الشرط الجزائي بعدة تعريفات، يذكر منها:

عرّفه البدراوي بأنه: "اتفاق سابق على تقدير التعويض الذي يستحقه الدائن في حالة عدم التنفيذ أو التأخير فيه"[8].

تعريف السنهوري: الاتفاق على مقدار التعويض الذي يستحقه الدائن إذا لم يقم المدين بالتزامه، وهذا هو التعويض عن عدم التنفيذ، أو على مقدار التعويض الذي يستحقه الدائن إذا تأخر المدين في تنفيذ التزامه، وهذا هو التعويض عن التأخير[9].

ولم تعرف معظم القوانين الشرط الجزائي بتعريف اصطلاحي وإنما بيّنت ماهيته مشيرةً إليه بكلمة "تعويض"، ومن ذلك ما ورد في القانون المدني المصري: "يجوز للمتعاقدين أن يحددا مقدماً قيمة التعويض بالنص عليها في العقد أو في اتفاق لاحق، ويراعى في هذه الحالة أحكام المواد من 215 إلى 220 "[10].

وجاء تعريف الشرط الجزائي بشكله غير المباشر كما ذكرنا في قرار محكمة النقض المصرية "(الشرط الجزائي) – وعلى ما جرى به قضاء هذه المحكمة – التزام تابع للالتزام الأصلي إذ هو اتفاق على جزاء الإخلال بهذا الالتزام"[11].

وكذلك القانون المدني العراقي في المادة 168: إذا استحال على الملتزم بالعقد ان ينفذ الالتزام عيناً حكم عليه بالتعويض لعدم الوفاء بالتزامه ما لم يثبت استحالة التنفيذ قد نشأت عن سبب أجنبي لا يد له فيه، وكذلك يكون الحكم إذا تأخر الملتزم في تنفيذ التزامه[12].

ثانياً: تعريف المصارف التشاركية

وقد عرف قانون المصارف التركي المصارف التشاركية بأنها: "المنظمات التي تعمل على أساس جمع الأموال وإتاحة القروض من خلال الحسابات الجارية، وحسابات المشاركة الخاصة وفقًا لقانون المصارف التركية"[13].

كما أوضح القانون السابق أن الحسابات في المصارف التشاركية هي حسابات تم إنشاؤها بواسطة الصناديق، والتي تؤدي إلى المشاركة في الربح أو الخسارة الناتجة عن استخدام الأموال المودعة في البنوك المشاركة من قبل هذه المؤسسات، والتي لا يتم دفع عائد محدد مسبقًا لصاحب الحساب ولا يتم ضمان استرداد رأس المال كليا[14].

---

[4] معجم *المعاني الجامع*. معجم عربي–عربي. تعريف الجزاء.
https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A1/

[5] علي السالوس. *الشرط الجزائي* مجلة مجمع الفقه الإسلامي. (عدد 12 جـ 2)، ص100.

[6] الصديق الضرير. *الشرط الجزائي*. مجلة الفقه الإسلامي.(العدد 12. جـ2). ص50.

[7] محمد رواس قلعجي. *معجم لغة الفقهاء*.ط1 (عمان: دار النفائس، 1414هـ). ص260.

[8] عبد المنعم البدراوي. *النظرية العامة للالتزامات والأحكام*. نقلًا عن مقال: تأصيل هذه الأمور الثلاثة: غرامة التأخير، والشرط الجزائي، والتعويض عن الضرر،1971م. ص80.

[9] عبد الرزاق السنهوري. *الوسيط في شرح القانون المدني*، القسم الثاني: نظرية الالتزام، ص851.

[10] *القانون المدني المصري*. (المادة 170، قانون رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨م).

[11] *قرار محكمة النقض المصرية*. (الطعن رقم 663 في جلسة 18 من إبريل 1978م).

[12] *القانون المدني العراقي*. (المادة 168. قانون رقم 40 لسنة 1951م).

[13] *قانون المصارف التركية*. (القانون رقم. 5411. تاريخ القبول: 19.10.2005، جـ– الأحكام العامة، المادة)3.

[14] المصدر نفسه.

وبالنظر في تعريف قانون المصارف التركي للمصارف التشاركية نجد أنه ركّز على جانب المشاركة في الربح والخسارة كبديل للإقراض وبيّنه، دون أن يضع المصارف التشاركية تحت مظلة أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية والالتزام بها؛ وهذه فجوة في التعريف قد يتسرب منها عند التطبيق كثير من المخالفات الشرعية التي لا تنحصر على عدم الإقراض بفائدة.

المبحث الأول: الشرط الجزائي كوسيلة لمعالجة مماطلة المدين

نبدأ هذا المبحث بتعريف المدين المماطل، الذي جاء الشرط الجزائي كعقوبة رادعة له، ومانعة من انتشاره؛ كونه عقبة أمام النشاط الاقتصادي عموماً وفي البنوك الإسلامية خصوصاً؛ كونها تتجنّب مبدأ جدولة الدين (زيادة الدين مقابل التأجيل).

الفرع الأول: تعريف المدين المماطل

المطل لغةً: إطالة المدافعة عن أداء الحق، يقال: مَطَلَهُ بالدين إذا سوّفه بالوفاء مرة بعد مرة، ولا يخرج استعمال الفقهاء للكلمة عن معنها اللغوي، فالمماطل عندهم: هو المدين الممتنع عن سداد ما عليه من حقٍّ مستحق الأداء، فكلما طالبه الدائن، تكرر منه المطل واللّيُّ مع إمكانيته على الوفاء.[15]

الفرع الثاني: وسائل معالجة المدين الموسر المماطل

بناءً على اتفاق جمهور العلماء على حرمة مماطلة المدين الموسر[16]، وبما أن المماطلة في سداد الدين من السلوكيات المعهودة في الماضي والحاضر ذكر فقهاؤنا مجموعة من الإجراءات والوسائل من شأنها أن تقلل من هذا السلوك المضر وتردعه، وهذا الوسائل تنقسم إلى قسمين: الأول: محل اتفاق عند جمهور الفقهاء وعامتهم، والثاني: مختلف فيه، منها الشرط الجزائي-محل البحث- وسأذكر فيما يأتي أهم الوسائل المتفق عليها وأعقبها بذكر المختلف فيه؛ مفصلاً القول في حالات الشرط الجزائي وحكم كل منها:

أولاً: الوسائل والإجراءات المتفق عليها

أقرّ الفقهاء مجموعة من الإجراءات والوسائل لمنع المدين الموسر في الاستمرار في مطله، وردعه عن ذلك، ومن أهم هذه الوسائل المتفق عليها عند جمهور العلماء:

1. تغريم المدين المماطل كافة النفقات التي دفعها الدائن في سعيه لتحصيل دينه؛ كأجور رفع الدعوى عند القضاء وأجور المحامي وغيرها من النفقات والتكاليف، فقد جاء في كتاب كشاف القناع للبهوتي ‘‘ولو مطل المدين ربّ الحقّ حتى شكا عليه فما غرمه ربّ الحقّ فعلى المدين المماطل"، وبهذا أخذت هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في معاييرها الشرعية.[17] وذلك دفعاً للضرر الفعلي الواقع على المدين ومراعاةً لمصلحته.[18]

2. إسقاط عدالة المدين المماطل ورد شهادته؛ لأنه ظالمٌ بنص الحديث الشريف "مطل الغنيّ ظلمٌ"[19]، فالمماطل فاسقٌ تردّ شهادته، جاء في المنتقى للباجي: "وقد قال أصبغ وسحنون وترد به شهادته؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم سماه ظالماً"[20] ، وبناء على سبق من الممكن أن يوضع اسم المماطل فيما يعرف في زماننا بالقائمة السوداء؛ وهي قائمة تُصدرها البنوك والمؤسسات المالية للتحذير من التعامل مع من وردت أسماؤهم فيها.[21]

---

[15] نزيه حماد. *معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء*. ط1 (دمشق: دار القلم). ص 242. *دليل المصطلحات الفقهية الاقتصادية*. ط1 (إعداد ونشر بيت التمويل الكويتي الكويت). ص 274.

[16] فخر الدين الزيلعي. *تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق*. ط1. (القاهر: المطبعة الأميرية-بولاق). 180/4. أحمد بن إدريس القرافي، *الذخيرة*. ط1. (بيروت، دار الغرب الإسلامي). ط1. 160/8. محي الدين يحيى بن شرف النووي، *المجموع شرح المهذب*. (دمشق: دار الفكر). 252/18.منصور بن يونس البهوتي. *كشاف القناع على متن الإقناع*، بيروت: دار 418/3.

[17] البهوتي، *كشاف القناع*. 419/3. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، *المعايير الشرعية*. ط1.(الرياض،: دار اليمان للنشر والتوزيع). ص 94.

[18] موفق نورالدين، *الاستدلال بالمصلحة في جواز ضمان طرف ثالث لرأس مال المضاربة*. (ماليزيا. مجلة الرشاد للمالية الإسلامية. العدد: 1. الرقم 3 34).

[19] *أخرجه البخاري في صحيحه* 94/3. كتاب: الحوالات، باب: إذا أحال على ملي فليس رد، رقم الحديث: 2288. *كما أخرجه مسلم في صحيحه* 1197/3 كتاب: المساقاة. باب: تحريم مطل الغني. رقم الحديث: 1564.

[20] سليمان بن خلف التاجي. *المنتقى شرح الموطأ*. ط1. (مصر، مطبعة السعادة). 66/5.

[21] هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. *المعايير الشرعية*. ص95.

3. بعد رفع دعوى المماطلة يحقّ للقاضي إن وَجَدَ مالاً للمماطل من جنس الدين أن يقضي به للمدين، أما إن كان المال من غير جنس الدين فيقضي ببيعه جبراً على المماطل ليوفي به الدين، فإن كان المال مما لا يُباع؛ يجوز أن يشترط الدائن على المدين أنه إذا أخرّ سداد أقساط الدين عن مواعيدها المحددة فإن الأقساط اللاحقة المؤجلة تصبح كلها حالّة، وهذا ما أقرّه مجمع الفقه الإسلامي حيث نصّ قراره على أنه: " يجوز شرعاً أن يشترط البائع بالأجل حلول الأقساط قبل مواعيدها عند تأخر المدين عن أداء بعضها ما دام المدين قد رضي بهذا الشرط عند التعاقد"[22]، وبهذا أخذت المعايير الشرعية مع التّوصية بعدم تطبيق هذا الشرط إلا بعد إشعار المدين ومضي مدة مناسبة.[23]

4. اشتراط المقاصة[24] مع أرصدة المدين المماطل؛ وتسمى بدمج حسابات العميل لغرض المّقاصَّة، ويمكن الاستفادة من هذه الوسيلة في معالجة مماطلة المدين في حال كان للمدين حساب آخر عند البنك الدائن فحينها إن أصبح " العميل مديناً للبنك لعدم تمكنه من دفع التزاماته المستحقة تجاه البنك، فمن حق البنك نتيجة إقرار العميل له—حتى بدون أن يعطي إشعاراً مسبقاً للعميل ودون اللجوء إلى المحاكم ودون تحمل أي مسؤولية مهما كان نوعها- بأن يدمج حسابات العميل لديه لغرض إجراء المّقاصَّة بين دينه الذي على العميل وبين أرصدة حسابات العميل مهما كانت أسماؤها وأنواعها".[25]

ثانياً: الوسائل المختلف فيها

بعد عرض الوسائل المتفق عليها في معالجة المماطلة بالوفاء ننتقل إلى ما اختُلِفَ في جواز الأخذ به لمعالجة تأخير السداد، أذكر منها:

1. تمكين الدائن من فسخ البيع واسترداد المبيع: ذهب بعض فقهاء الحنابلة على أنه يحق للبائع فسخ البيع واسترداد المبيع في حال مَطَلَ الدائن الموسر الوفاء بما عليه من دفوعات دون عذر معتبر؛ إزالةً للضرر اللاحق به نتيجة المطل[26]، وخالفهم الشافعية في ذلك؛ وحجتهم أن الحاكم بإمكانه أن يحجر على المماطل ويستوفي الدين من ماله.[27]

وقد أخذت المعايير الشرعية برأي الحنابلة -المتقدم- بجواز فسخ البيع واسترداد المبيع من المماطل، حيث نص معيار المدين المماطل على أنه: " إذا كانت العين المبيعة في حالات المرابحة قائمة بحالتها التي كانت عليها، وكان المشتري مماطلاً في أداء الثمن، ثم أفلس، فإن البائع (المؤسسة) يحق له استرداد العين المبيعة بدلاً من الدخول في التفليسة".[28]

2. الالتزام بالتصدّق (اشتراط غرامة مالية تنفق في وجوه الخير)؛ أجاز بعض العلماء المعاصرين إضافة إلى بعض الهيئات الشرعية للبنوك الإسلامية هذا الالتزام وصورته: أن يشترط الدائن (البنك) على المدين(العميل) في حال تأخره في السداد أن يلتزم بالتصدق بمبلغ معين أو نسبة من الدين، شريطة أن يصرف هذا المبلغ في وجوه الخير بالتنسيق مع هيئة الرقابة الشرعية في البنك، وألا يستفيد البنك من هذا الإيراد بأي شكل من الأشكال[29]، ومستندهم في ذلك أنه من قبيل مبدأ الالتزام بالتبرع الذي قال به بعض المالكية خلافاً للقول المشهور عندهم، حيث لا يجب الالتزام به قضاءً، فقد جاء في كتاب تحرير الكلام في مسائل الالتزام للحطاب المالكي: " وأما إذا التزم أنه إن لم يوفّه حقّه في وقت كذا فعليه كذا وكذا لفلان أو صدقة للمساكين فهذا هو محل الخلاف المعقود له في هذا الباب، فالمشهور أنه: لا يقضى به كما تقدم، وقال ابن دينار: يقضى به"[30].

---

[22] مجلة المجمع الفقه الإسلامي. (جدة: الدورة السادسة. 1410هـ-1990م العدد 6. الجزء 1). ص 193.

[23] هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. *المعايير الشرعية*. ص94.

[24] المقاصة: إسقاط دين مطلوب لشخص من غريمه في مقابلة دينٍ مطلوبٍ من ذلك الشخص لغريمه. نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، 432.

[25] خالد زين العابدين ديرشوي. *المّقاصَّة بين الديون في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة في البنوك الإسلامية*، (رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2017م). ص 157. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. *المعايير الشرعية*. ص 95.

[26] تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني. *مجموع الفتاوى*. (المدينة المنورة. مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 1416هـ، 1995م)22/30.

[27] الخطيب الشربيني. *مغني المحتاج*. 2/158-159.

[28] هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. *المعايير الشرعية*. ص 94.

[29] من الهيئات الشرعية التي نصت على ما سبق: هيئة الرقابة الشرعية في بيت التمويل الكويتي، الفتوى رقم: 52. الفتوى الشرعية في المسائل الاقتصادية. (بيت التمويل الكويتي، 1989م). 500/1. وكذلك المعايير الشرعية الصادرة عن هيئة المحاسبة للمؤسسات المالية الإسلامية، معيار المدين المماطل. 94. ومن العلماء المعاصرين المرجحين لهذا القول محمد مصطفى الزحيلي. *التعويض من الضرر عن المدين المماطل*. بحث منشور ضمن كتاب الدراسات الشرعية للمعايير الشرعية الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. ط1. (الرياض. دار اليمان.) ص 26.

[30] محمد بن عبدالرحمن المعروف بالحطاب. *تحرير الكلام في مسائل الإلتزام*. ط1. تحقيق: عبدالسلام الشريف. (بيروت : دار الغرب الإسلامي. 1984م). ص176. *المعايير الشرعية* ص107.

وفي المقابل منع بعض المعاصرين اشتراط هذا الغرامة على المدين المماطل، وشبّهوها بتقديم وديعة لبنك ربوي بغرض استثمارها ربوياً على أن تكون فوائد هذه الوديعة في وجوه الخير تصرف على الفقراء وحوائجهم.[31]

الفرع الثالث: حكم الشرط الجزائي كوسيلة لمعالجة مماطلة المدين

قبل البدء ببيان حكم الشرط الجزائي لابدّ من تحديد المعنى المراد بالدين المراد من الشرط الجزائي معالجة تعثّره، فالدين يُطلق ويُراد منه معنيين هما:

1. معنى عام: وهو كل ما يشغل ذمة الإنسان ويطلب منه الوفاء به سواءً كان موضوعه مالاً أو عملاً.
2. معنى خاص وهو: "اسم مال واجب في الذمة" فقد يكون هذا المال بدلاً عن مبيع أو قرض أو تعويض عن ضرر[32].

وعليه فالدّين في اصطلاح الفقهاء إمّا التزام بأداء عمل أو التزام أداء مال، وبذلك نكون أمام حالتين لتنفيذ الشرط الجزائي: الأولى: التخلف عن أداء دين غير مالي، والثانية التخلف عن أداء دين ماليٍّ، وفيما يلي سنبين حكم الشرط الجزائي في كلتا الحالتين:

أولاً: الشرط الجزائي عند تعثر أداء دين غير مالي (الإخلال بعمل)

في حالة الديون غير المالية؛ كالتزامات في عقود المقاولات والتوريد وعقود الاستصناع إن تخلف المدين عن الوفاء بالتزاماته أجاز جمهور العلماء المعاصرين –والهيئات الشرعية للبنوك والمجاميع الفقهية– النصَّ على الشرط الجزائي في حال المتخلف عن التنفيذ[33]، فقد جاء قرار مجمع الفقه الإسلامي لمنظمة المؤتمر الإسلامي: " فيجوز هذا الشرط (الشرط الجزائي) مثلاً في عقود المقاولات بالنسبة للمقاول، وعقود التوريد بالنسبة للمورد، وعقد الاستصناع بالنسبة للصانع إذا لم ينفذ ما التزم به أو تأخر في تنفيذه."[34]

ثانياً: الشرط الجزائي عند تعثر سداد الدين المالي، وله حالتان

الحالة الأولى: أن يُنصّ في صلب العقد على شرط جزائي يوجب على المدين أن يدفع مبلغاً نقدياً محدداً أو نسبة من الدين يكون مستحقاً بمجرد تخلف المدين عن سداد الدين في الوقت المحدد والمتفق عليه في العقد، دون أن يتوقف تطبيق الشرط الجزائي على شرط آخر أو الإقرار من جهة ثانية كالقضاء أو لجنة التحكيم.

فالشرط الجزائي في هذه الحالة باطل ومُبطلٌ للقعد؛ لأنّ مقتضاه تعهد المدين أن يدفع زيادة على مبلغ الدين في حالة تأخره على السداد، فهذه زيادة مشروطة في العقد لا يقابلها شيء من العوض، وقد نصّ على ذلك فقهاؤنا الأجلاء في كتبهم، وفيما يلي سأنقل بعض النصوص الصريحة في ذلك من أمهات كتب الفقه:

جاء في كتاب تحرير الكلام في مسائل الالتزام للحطاب: "إذا التزم المدعي عليه للمدعي أنه إن لم يوفه حقه في وقت كذا فله عليه كذا وكذا فهذا لا يختلف في بطلانه لأنه صريح الربا وسواء كان الشيء الملتزم به من جنس الدين أو غيره"[35].

وقال ابن عبد البر: "وأجمع العلماء من السلف والخلف أن الربا الذي نزل القرآن بتحريمه هو أن يأخذ صاحب الدين لتأخير دينه بعد حلوله عوضا عينا أو عرضا وهو معنى قول العرب إما أن تقضي وما أن تربي". [36]

نص الكاساني على حرمة الزيادة المشروطة في العقد بقوله: " ولأن الزيادة المشروطة تشبه الربا؛ لأنها فضل لا يقابله عوضٌ، والتحرز عن حقيقة الربا، وعن شبهة الربا واجبٌ، هذا إذا كانت الزيادة مشروطة في القرض".[37]

---

[31] عبد الله بن سليمان بن منيع. *بحث أعمال الندوة الفقهية الرابعة*. (بيت التمويل الكويتي، 1416هـ - 1995م) ص244.

[32] كمال الدين بن الهمام. *فتح القدير*. (دمشق: دار الفكر). 221/7.

[33] هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، *المعايير الشرعية*. ص95. وذهب بعض المعاصرين إلى تقيد جواز النص على الشرط الجزائي بحالة عدم تنفيذ دون تأخير التنفيذ، بينما ذهب البعض الآخر إلى منع القول بالشرط الجزائي بتاتاً. ينظر: محمد بن عبد العزيز بن سعد اليمني. *الشرط الجزائي وأثره في العقود المعاصرة*. (رسالة دكتوراه قدمت لجامعة الملك سعود، 1426هـ). 223-2224.

[34] قرارات وتوصيات الدورة الثانية عشرة 1421هـ. ص 6.

[35] محمد بن عبد الرحمن المعروف بالحطاب. *تحرير الكلام في مسائل الالتزام*. ط1 (بيروت: دار الغرب الإسلامي). 176/1.

[36] يوسف بن عبدالله بن عبد البر القرطبي. *الكافي في فقه أهل المدينة*. ط2 (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة) 633/2.

[37] علاء الدين أحمد الكاساني. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. (بيروت: دار الكتب العلمية). 395/7.

وعلى الحرمة آتفق رأي العلماء المعاصرين أيضاً–فلم يجيزوا أخذ الزيادة المشروطة في العقد في حالة تأخر سداد الدين– سواءٌ على نطاق الاجتهاد الفردي أو الاجتهاد الجماعي المتمثل بالمجاميع وهيئات الفتوى العامة، وفيما يلي سأنقل بعد نصوص الفتوى:

نص قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي على ما يلي:" إذا تأخر المشتري المدين في دفع الأقساط عن الموعد، فلا يجوز إلزامه أيّ زيادة عن الدين بشرط سابق أو بدون شرط؛ لأن ذلك ربا محرّم."[38]

نصّ معيار المدين المماطل الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية: "لا يجوز اشتراط التعويض المالي نقداً أو عيناً، وهو ما يسمى بالشرط الجزائي على المدين إذا تأخر عن سداد الدين، سواء نصّ مقدار التعويض أم لم ينص، وسواء كان التعويض عن الكسب الفائت (الفرصة الضائعة) أم عن تغير قيمة العملة."[39]

جاء في فتوى دلة البركة: "لا يجوز للدائن أن يشترط على المدين المماطل غرامة تأخير لصالح الدائن، لأن ذلك ذريعة إلى المراباة بطريقة (زدني أنظرك) ولا يحل للدائن تملك تلك الغرامة."[40]

ويقول مصطفى الزرقا:" إن الاتفاق على مقدار ضرر الدائن عن تأخير الوفاء له محذور كبير؛ وهو أنه قد يصبح ذريعة لربا مستور، بتواطؤ من الدائن والمدين، بأن يتفقا في القرض على فوائد زمنية ربوية، ثم يعقد القرض في ميعاده لكن يستحق عليه الدائن تعويض تأخير متفق عليه يعادل سعر الفائدة، فلذلك لا يجوز في نظري."[41]

الحالة الثانية:

أن ينص في العقد على تعويض المدين المتعثر الدائنَ عمّا لحقه من ضرر فعليٍّ بسبب تأخر سداد الدين، سواء نص العقد على أن تقدير الضرر الفعلي يكون باتفاق المتعاقدين أو تُرك تقديره لطرف ثالث كالقضاء أو لجنة تحكيم متخصصة يتفق عليها المتعاقدين. [42]

والفرق بين الحالة الأولى والثانية: أنه في الأولى يحدد ما يلتزم الدائن المتعثر بدفعه مسبقاً–يدفع الشرط الجزائي بمجرد تحقق شرط التأخر في السداد– دون ربطه بالضرر الواقع على المدين، فهو تقدير لضرر محتمل؛ فقد يكون أقل من الضرر الفعلي الواقع وقد يكون أكثر منه، أما الحال الثانية فالتعويض غير محدد، بل هو محصور فقط بمقدار الضرر الفعلي الواقع على المدين جراء تأخر السداد.

وبناءً على الفرق بين الحالتين السابقتين اختلف موقف الفقهاء المعاصرين؛ فبعد أن كانوا متفقين على حرمة الحالة الأولى نجدهم اختلفوا في حكم الحالة الثانية بين مجيز ومانع، وفيما يأتي سأعرض رأي كلّ من الفريقين مع مستندهم الشرعي:

أولاً: المجيزون

وقد أجاز هؤلاء أن ينص العقد على تعويض الدائن عما لحقه من ضرر فعلي يعود تقديره إلى القضاء أو أصحاب الخبرة والاختصاص، ومن أبرز العلماء المعاصرين القائلين بالجواز الشيخ مصطفى الزرقا حيث قال: "مبدأ تعويض الدائن عن ضرره نتيجة تأخير المدين في موعده مبدأ مقبولٌ، ولا يوجد في نصوص الشريعة وأصولها ومقاصدها ما يتنافى معه، بل بالعكس يوجد ما يؤيده."[43]، والأستاذ الدكتور الصديق الضرير حيث قال:" يجوز شرعاً إلزام المدين المماطل في الأداء، وهو قادر على الوفاء، بتعويض الدائن عن ضرره الناشئ عن تأخير المدين في الوفاء دون عذر مشروع" وقد استدل الضرير على جواز التعويض بقياس المدين المماطل–الموصوف بالظلم بنصّ حديث النبي صلى الله عليه وسلم– على الغاصب؛ فكما أقرّ الشرع تضمين الغاصب منافع العين المغصوبة إضافة إلى ردّ الأصل[44]، فكذلك يضمن المماطل تعويض الدائن عن الضرر الواقع، بجامع أن كلاً من المدين المماطل والغاصب ظالمان بفعليهما ومتعديان على الغير.

---

[38] مجلس الفقه الإسلامي. الدورة السادسة 1410هـ، 1190م. جدة: قرار رقم: 35.

[39] هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية. *المعايير الشرعية*. ص 93 .

[40] الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية. إدارة التطوير والبحوث في مجموعة دلّة البركة. ج1.

[41] علي محمد الصوا. *الشرط الجزائي في الديون دراسة فقهية مقارنة*. ص 27.

[42] عامر الديرشوي. *عقد إجارة الموصوف في الذمة. صوره وتوظيفه في التمويل المعاصر دراسة فقهية تطبيقية*. (رسالة دكتوراه في جامعة ملايا في ماليزيا. أكاديمية الدراسات الإسلامية. 2017). ص 58.

[43] مصطفى الزرقا. بحث: *هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن*. (جدة: مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، مجلد: 2، العدد: 2 112).

[44] الصديق الضرير. *الفتاوى الشرعية في الاقتصاد*. مجموعة دلة البركة. الفتوى رقم:2.

كما بحث الموضوع بشكل موسع الشيخ ابن منيع –عضو هيئة كبار العلماء في المملكة العربية السعودية–وانتهى إلى ترجيح الجواز، فقد قال: "ومما تقدم يظهر لنا القول بجواز الحكم على المماطل، وهو قادر على الوفاء بضمان ما ينقص على الدائن بسبب مماطلته وليّه، وإن تضمن عقد الالتزام بالحق شرطاً جزائياً لقاء المماطلة والليّ بقدر فوات المنفعة فهو شرط صحيح واجب الوفاء"[45].

ونختم برأي الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي، فبعد أن بحث المسألة ببحث مطول قدّمه لهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية كإحدى الدراسات الشرعية التي تسبق وضع المعايير الشرعية وكأساس من الأسس التي تبنى عليها هذه المعايير، رجّح الأستاذ جواز تضمين المدين المماطل الضرر الذي سببه للدائن عقوبةً له، فقد جاء في نهاية البحث قوله: "المتعمق في الدراسة والبحث والأدلة يرى ترجيح رأي المجوزين لعقوبة المدين المماطل عن الضرر الذي سببه للدائن، مع وجوب أخذ الاحتياطات اللازمة والوقوف عند القيود والشروط التي يجب توفرها عند الحكم قضائياً بالتعويض على المدين المماطل...فإن وجد اتفاق مسبق على مجرد الاحتكام إلى القضاء لتقدير التعويض فهذا شرط صحيح ولازم في تقديري."[46] إلا أنه رأى أن يصرف هذا التعويض لجهات الخير والبر وألا يأخذها الدائن؛ خشية التباسه بالربا.

ومن الواضح في هذا الرأي تنبيه المجيزين على أن يكون التعويض بقدر الضرر الواقع فعلاً، أو بقدر فوات المنفعة.

ثانياً: المانعون

وفي مقابل المجيزين هناك مجموعة من العلماء المعاصرين المانعين من جواز اشتراط التعويض كعقوبة على المدين المماطل تعويضاً للدائن عن الضرر الفعلي اللاحق به، ورأى هؤلاء أن التعويض عن تأخير الدين ليس إلا ربا النسيئة، أو زريعة للوصول إليه، ومن أبرز من قال بهذا:

الدكتور نزيه حماد، حيث قال: "أما اتجاه بعض الباحثين المعاصرين إلى القول الحكم على المدين المماطل بالغرامة المالية جزاء مَطله...، فليس بسديد... وما التعويض المالي في هذا الرأي إلا فائدة ربوية مهما اختلفت التسميات، واختلفت مقاييس التقدير."[47]

ومنهم أيضاً الدكتور رفيق يونس المصري –رحمه الله– حيث قال: "إن هذه الاقتراحات أخشى أن تتخذ ذريعة في التطبيق العملي إلى الربا، فتصبح الفائدة الممنوعة نظرياً تمارس عملياً باسم العقوبة (جزاء التأخير) وينتهي الفرق إلى فرق في الصور والتخريجات فحسب."[48]

ومن المانعين أيضاً محمد عثمان شبير القائل: "يتبين لي أن الراجح عدم جواز التعويض عن ضرر التأخير في الديون" [49].

هذا وبعد عرض رأي كل من المجزيين والمانعين والاطلاع على أدلتهم نرى رجحان قول المجزيين؛ للفرق الواضح في المعنى والتطبيق بين كلّ من الاتفاق على تعويضٍ عن ضررٍ في حال وجوده مع وجوب الاقتصار عليه، والمستنِد إلى قاعدة "الضرر يُزال"[50]، وبين الربا –بالاتفاق المسبق على مبلغ يؤخذ مقابل التأخير في السداد– والذي يخشى المانعون أن يكون إقرار التعويض للمدين ذريعةً للوصل إليه.

الخلاصة في حكم الشرط الجزائي

إن العقود التي تنشأ عنها التزامات غير مالية كعقود التوريد والاستصناع يجوز أن تتضمن شرطاً جزائياً يقضي بغرامة مالية على المخلّ بالالتزام أو المتأخر في تنفيذه.

أما العقود التي تنشأ عنها ديون مالية تثبت في الذمة فقد اتفق الفقهاء على عدم جواز النص في العقد على شرط جزائي يقضي بدفع المتعثر في السداد –سواء كان مماطلاً أم لا– للدائن مبلغاً محدداً أو نسبة من مبلغ الدين يستحق بمجرد تأخير السداد، في حين اختلف العلماء المعاصرون في جواز أن ينص العقد على شرطٍ يقضي بتعويض الدائن عما لحقه من ضرر فعلي بسبب تأخر المدين المماطل عن سداد الدين، دون أن يحدد مبلغ التعويض مسبقاً؛ واختلافهم هذا ناشئٌ عن اختلافهم في النظر إلى "التعويض"، فمن أجازه فقد اعتبره من باب التعزيز بأخذ المال الذي قال به الفقهاء، ومن منعه خشي أن يكون ذلك التعويض ذريعة للربا المحرم.

---

[45] عبدالله بن سليمان بن منيع. بحث: *مطل الغني ظلمٌ يحل عرضه وعقوبته*. (جدة: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي. السنة:2. العدد:2). ص 106.

[46] محمد مصطفى الزحيلي. بحث: *التعويض عن الضرر من المدين المماطل*. الدراسات للمعايير الشرعية(المنامة. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية). ص 336.

[47] نزيه حماد. *منهج الفقه الإسلامي في عقوبة المدين المماطل*. مجلة البحوث الفقهية المعاصرة. 22–23.

[48] رفيق يونس المصري. *تعقيب على بحث مصطفى الزرقا*. (جدة: مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي. المجلد:2. العدد:2). ص 154.

[49] محمد عثمان شبير. *الشرط الجزائي في الديون*. ط1. (دمشق: دار النفائس). ص 282.

[50] محمد الزحيلي. *القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة*. ط1. (دمشق: دار الفكر). ص 154.

المبحث الثاني: الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في البنوك التشاركية التركية والبدائل المطروحة

بعد دراسة الشرط الجزائي وبيان آراء الفقهاء المعاصرين فيه وتمييز العقود التي اتفقوا على جواز النص على الشرط الجزائي فيها عن العقود والحالات التي اختلفوا فيها سنعرض في هذا المبحث عن الواقع التطبيقي للشرط الجزائي كإجراء –لمواجهة تعثر الدين والمماطلة به– تنصّ عليه البنوك التشاركية التركية وتعمل به بعد أن نعطي نبذة عامة عن هذه البنوك:

الفرع الأول: نبذة عامة عن البنوك التشاركية التركية محل الدراسة

أولاً: بنك كويت ترك التشاركي

تأسس بنك كويت ترك التشاركي في 31 مارس 1989م. ويحتل المرتبة الأولى من حيث الأموال المتحصلة وحجم الأصول، والثالث على القطاع المصرفي التركي بشكل عام. أدرج في بورصة الذهب في إسطنبول عام 2007م، وأصدر حتى الآن صكوكاً بقيمه 16 مليار ليرة تركيه و 2 مليار دولار في الأسواق المحلية والخارجية.

يتركز النشاط الرئيسي للبنك في جمع الودائع وتوظيفها، إلا أنه يقدم الخدمات المصرفية مثل تأجير الخزانات والحوالات البنكية وتحصيل السندات والفواتير الهامة بما يتوافق مع مبادئه كما أنه يلعب دور الوسيط في العديد من العمليات مثل بيع وشراء العملات أو الأصول المنقولة، فهو يستثمر الودائع التي يجمعها من خلال شراء أو استئجار البضائع أو الخدمات التي يرغب بها العملاء نقداً ثم بيعها أو تأجيرها إليهم بالآجل وليس عن طريق الائتمان المباشر، ومن هذه الطرق: (حسابات المشاركة –بطاقات الائتمان –نظام التعاقد الفردي – الصكوك –صناديق الاستثمار).

ثانياً: بنك البركة التشاركي

تم تأسيس بنك البركة التشاركي في عام 1984م من قبل البنوك الإسلامية الرائدة في تركيا. شارك في تأسيسه كل من مجموعة البركة المصرفية (ABG) والبنك الإسلامي للتنمية (IDB)، تبلغ حصة الشركاء الأجانب فيه 62.12٪، وحصة الشركاء المحليين 0.98٪، والحصة العامة 36.90٪.

ويقسم النشاط المصرفي إلى عدة أقسام: المصرفية للأفراد، المصرفية الرقمية، التجارية والشركات، الشركات الصغيرة والمتوسطة، وكل قسم تندرج تحته حزمة من الخدمات المصرفية تتضمن التمويل والحسابات والتقاعد والتأمين والاستثمار والتجارة الخارجية وإدارة النقد الالكتروني والخدمات المصرفية الخاصة.

ثالثاً: بنك زراعات التشاركي

يعد بنك زارعات التشاركي شركة مساهمة تشاركية تأسست بالقرار الصادر برقم: 6046 وبتاريخ: 2014/10/10، عن هيئة الرقابة والإشراف المصرفي (BDDK)، برأسمال وقدره: 1.750.000.000 ليرة تركية.

تنقسم الخدمات التي يقدمها المصرف إلى قسمين: الأول: قسم الأفراد، والثاني: القسم التجاري، حيث يقدم هذين القسمين خدمات مصرفية مختلفة، فالقسم التجاري يقدم خدمات منتجات التمويل النقدي، ومنتجات التمويل غير النقدي، والتأجير التمويلي (Leasing)، وتمويلات ضمان صندوق ضمان التمويل (KGF)، والتمويلات والخدمات المصرفية الخارجية، ومنتجات الاستثمار، والإدارة النقدية، والتجارة الخارجية، والخدمات المصرفية الرقمية. أما قسم الأفراد فيتضمن الحسابات، والبطاقات، ومنتجات التمويل، ومنتجات الاستثمار، والمدفوعات، والتأمينات والتقاعد الفردي، والحملات الترويجية، والخدمات المصرفية الرقمية.

الفرع الثاني: الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في البنوك التشاركية التركية محل الدراسة

أولاً: الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في البنك الكويتي التركي التشاركي

جاء في المادة الثامنة من اتفاقية منتج "دعم التمويل الفردي" الذي يقدمه بنك كويت ترك تحت عنوان (المعاندة في عدم السداد ونتائجه) ما يأتي:

"يملك البنك الحق في إضافة المبلغ الذي ينتج عن الحساب البسيط بالكمية التي تحسب لكل يوم على أساس النسبة الشهرية/السنوية (قسط اليوم) على أساس نِسب غرامة التأخير المقرر في خطة السداد من أجل المدة التي تمر من اليوم الذي يبدأ الدين فيه إلى اليوم الذي يتم فيه السداد فعلياً كغرامة التأخير للدين المتأخر.

يمكن للبنك أن يطلب من العميل أن يدفع جميع دينه إذا تأخر العميل عن سداد قسطين متتاليين على الأقل (إذا وقع في المعاندة)."[51]

ثانياً: الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في بنك البركة التشاركي

- جاء في المادة العاشرة من اتفاقية منتج "القرض الفردي العام" الذي يقدمه بنك البركة التشاركي التركي تحت عنوان (حصة أرباح التأخير) ما يأتي:

"1-10 يقبل ويتعهد العميل سداد حصة أرباح التأخير بالمبلغ الذي يكون 30% أكثر من حصة الأرباح التعاقدية المذكورة في المادة رقم 6 من الاتفاقية على أساس كل قسط (المال الأساسي) لم يدفعه في تاريخه وأيضاً في حال تحقق المعاندة في عدم السداد على أساس الدين كله (المال الأساسي) بموجب المادة رقم 13-3 من الاتفاقية."

- وجاء في المادة رقم 13 تحت عنوان الاستعجال والمعاندة ونتائجها ما يأتي:

" 13-2 وفي حال عدم سداد القسط المذكور في خطة السداد في تاريخ سداد القسط يعتبر العميل معانداً في عدم السداد دون ضرورة الإخطار بذلك"

"13-3 وفي حال كان العميل في وضع المعاندة في عدم سداد الأقساط يملك البنك الحق في سداد/ إيفاء جميع الدين في هذه الحالة."

"13-5 ويمكن للبنك أن يطالب بنسبة حصة أرباح التأخير على أساس مبلغ المال الأساسي وحصة أرباح التأخير التي تحسب على أساس عدد أيام التأخير في الدفع والضرائب والرسوم والمسؤوليات القانونية الأخرى التي تحسب على أساس حصة الأرباح هذه من العميل في حال التمرد. ولا يمكن تطبيق الفائدة المركبة في أي إجراء يستند إلى الاتفاقية بما فيها حالات التمرد أيضاً."[52]

ثالثاً: الواقع التطبيقي للشرط الجزائي في بنك زراعات التشاركي

جاء في المادة الثانية عشرة من اتفاقية منتج "عقد التمويل الفردي" الذي يقدمه بنك زراعات التشاركي تحت عنوان (التأخير في الدفع الفائدة الافتراضية) ما يأتي:

" يوافق العميل ويتعهد بدفع فائدة التخلف عن السداد اعتبارًا من تاريخ استحقاق المستحق في حالة التخلف عن السداد. فائدة التأخير أو التخلف عن السداد هي معدل الفائدة الذي يمكن إيجاده عن طريق زيادة معدل الفائدة التعاقدية بنسبة 30٪."[53]

الفرع الثالث: التعليق على ما سبق

بعد الاطلاع على كامل بنود الاتفاقيات السابقة الخاصة بالبنوك التشاركية الثلاثة-محل الدراسة- بغرض الوصول للفهم والتفسير الصحيحين للمواد المتعلقة بالشرط الجزائي في ضوء بقية مواد وبنود الاتفاقية تبين لنا ما يأتي:

أولاً: أن البنوك الثلاث-محل الدراسة- تشترك في اعتمادها على الشرط الجزائي في معالجة مماطلة المدين حيث اصطلحوا على المماطلة اسم "المعاندة"؛ فقد نصّوا في اتفاقيتهم على فرض "غرامة تأخير" أو "فائدة التأخير" أو "نسبة أرباح التأخير"، وكل التسميات السابقة لها معنى ومقتضى واحد ألا وهو إلزام العميل الذي يدخل تحت بند "المعاندة في عدم السداد" دفع مبلغ زائد على أصل الدين.

ثانياً: نصّت اتفاقيات البنوك الثلاث- محل الدراسة- على أن للبنك الحق في المطالبة بمبلغ زائد على أصل الدين-مع اختلافهم في تسميته- دون أن تشير إلى مصير هذا المبلغ الزائد على أصل الدين؛ هل يضم إلى واردات البنك وأرباحه؟ أم يُصرف في وجوه الخير والبرّ تحت إشراف الهيئة الشرعية في البنك؟

وقد بيّنّا سابقاً موقف العلماء من ذلك، حيث اتفقوا على حرمة أخذ البنك من العميل أي مبلغ إضافي سواءً كان محددً أو نسبةً من أصل الدين في حال التأخر عن السداد، أما إن لم يأخذ البنك هذه المبلغ "الغرامة" لحسابه وتجنب إدخالها في وارداته، بل وضعها في حساب مستقل ليصرف فيما بعد في وجوه الخير بإشراف الهيئة الشرعية للبنك، وقد أجاز كثير من العلماء المعاصرين والهيئات الشرعية المختصة ذلك استناداً لجواز "الالتزام بالتبرع " عند بعض فقهاء المالكية.

---

[51] الترجمة العربية لاتفاقية طلب التمويل الفردي، بنك كويت ترك، تم الحصول على الاستمارة من فرع كويت ترك في مدينة كارابوك. رقم الاستمارة: SZL.BIBUGM.0038.02

[52] الترجمة العربية لاتفاقية طلب القرض الفردي العام، بنك البركة التركي، تم الحصول عليها من فرع بنك البركة التركي في مدينة كارابوك، رقم الاتفاقية: SZL- 157-012-0

[53] *اتفاقية طلب التمويل الفردي، بنك زراعات التشاركي*، Bireysel Finansman Sözleşmesi, ترجمة: أ. أشرف عبدالستار محمود.

ثالثاً: أن كلاً من بنك كويت ترك وبنك البركة أضافا وسيلة ثانية لمعالجة ومكافحة المماطلة في السداد والمعاندة، وهي: حلول الأقساط؛ أي أنه تصبح جميع الأقساط المتبقية على العميل حالّةً ويحق للبنك المطالبة بها، وذلك بمجرد تأخر العميل عن سداد قسطين متتاليين ليدخل بذلك العميل تحت بند "المعاندة في عدم السداد"، وهذه الوسيلة–كما مرّ معنا سابقاً– هي من الوسائل التي أقرّها الفقهاء وأجازوها في مواجهة المدين المماطل كجزاء وعقوبة له.

الفرع الرابع: البدائل المشروعة

المماطلة في السداد مشكلة لا يمكن لأحد أن ينكرها أو أن يتجاهل آثارها السيئة على النشاط الاقتصادي عموماً وعلى البنوك خصوصاً، ولكن في المقابل لا نُسلّم بأن الشرط الجزائي –في صورته الموقعة في ربا النسيئة– هو الحل الوحيد لمعالجة هذه المشكلة، بل هناك بدائل متوافقة مع أحكام الشريعة سواء التي ذكرها فقهاؤنا الأجلاء في أمهات الكتب أو التي أوجدها المعاصرون، وفيما يأتي سأذكر أهمها:

1. الرهن: كأداة من أدوات توثيق العقود والديون يمكن الالتجاء إليه وذلك باشتراط تقديم العميل رهناً؛ قد يكون عقاراً أو أوراق مالية أو غيرها من الأموال التي يصح رهنها، ويمكن إلزام العميل بها على دفع الأقساط المترتبة عليه في وقتها، بحيث يستوفى الدين من المال المرهون في حال المماطلة.

2. الكفالة: وذلك بضم ذمة الكفيل إلى ذمة العميل في المطالبة بالدين، فبإمكان البنك الاشتراط على العميل تقديم كفيلٍ مليءٍ يحل محله في المطالبة بالدين، وقد يكون الكفيل هو الجهة التي يعمل لديها العميل؛ وذلك بالسماح للبنك للوصول لراتب العميل واستقطاع الأقساط من راتبه في حال المماطلة.

3. حلول جميع الأقساط: وهذا ذكرناه في البحث عند الحديث عن الوسائل المتفق على جوازها عند الفقهاء، فبإمكان البنك اشتراط ذلك لتكون وسيلة ضغط على العميل تردعه عن المماطلة.

4. اشتراط المقاصة: وهي أن يشترط في العقد بالسماح للبنك بإجراء المقاصة بين الدين المترتب على العميل وبين حسابته الأخرى لدى البنك، وقد وجدت كثير من البنوك الإسلامية في مختلف البلدان مثل ماليزيا والإمارات وغيرهما تعتمد على هذه الوسيلة وتدرجها عقودها؛ لسهولة تطبيقه وسرعة تحصيل الدين به، فالأولى للبنوك التشاركية في تركيا أن تحذوا حذوهم في ذلك.

الخاتمة وأهم النتائج

بحمد الله وفضله انتهينا من عرض مسألة المماطلة بالدين والبحث في الوسائل المعالجة لها، مع التركيز على الشرط الجزائي كأحد أهم هذه الوسائل، والواقع التطبيقي له في البنوك التشاركية في تركيا توصلنا إلى مجموعة من النتائج، أهمها:

1. لا بد من إضافة قيد "الالتزام بأحكام ومبادئ الشرعية الإسلامية" إلى تعريف قانون المصارف التركي للمصارف التشاركية، منعاً من تسرب المخالفات الشرعية لتعاملاتها من أبواب غير باب الإقراض بالربا.

2. أجاز جمهور العلماء المعاصرين –والهيئات الشرعية المختصة والمجاميع الفقهية– النصّ على الشرط الجزائي على المتخلِّف عن التنفيذ في حالة الديون غير المالية؛ كالتزامات عقود المقاولات والتوريد وعقود الاستصناع.

3. في حالة تعثر الدين المالي إذا نصّ العقد على شرطٍ جزائيٍّ يوجب على المدين أن يدفع مبلغاً محدداً أو نسبةً من الدين يكون مستحقاً بمجرد تخلف المدين عن أداء سداد الدين في الوقت المحدد، فجمهور الفقهاء–القدامى منهم والمعاصرين– على أن هذا الشرط باطلٌ ومُبطلٌ للقعد؛ لأنه ربا النّسيئة.

4. جواز أن ينصّ العقد على شرطٍ يقضي بتعويض المدين المتعثر الدائنَ عما لحقه من ضررٍ فعليّ بسبب تأخر سداد الدين، دون أن يحدد مقدار التعويض عند العقد؛ للفرق بين معنى ومقتضى هذا الشرط وبين الربا، وهذا الاشتراط هو محل خلاف بين المعاصرين فمنهم من منعه ومنهم من أجازه.

5. أن البنوك الثلاث–محل الدراسة– تعتمد على الشرط الجزائي في معالجة مماطلة المدين والذي سمَّوه بـ "المعاندة"؛ فقد فرضوا "غرامة تأخير" أو "فائدة التأخير" أو "نسبة أرباح التأخير"، ومقتضى كل هذه التسميات واحد، ألا وهو إلزام العميل عند "المعاندة في عدم السداد" دفع مبلغ زائد على أصل الدين، وبهذا يقعون في ربا النّسيئة المحرّم والمبطل للعقد.

6. عند استحقاق الشرط الجزائي؛ إن لم يأخذه البنك لنفسه وتجنب إدخاله لحساباته، بل تبرع به، فقد أجاز كثير من العلماء المعاصرين والهيئات الشرعية المختصة ذلك استنادا إلى جواز "الالتزام بالتبرع" الذي قال به بعض المالكية، أما إن أخذها البنك وضمّها لوارداته فيكون بذلك واقعاً في ربا النسيئة.

7. أن كلاً من بنك كويت ترك وبنك البركة أضافا إلى الشرط الجزائي شرطَ حلول الأقساط–أي أنه تصبح جميع الأقساط المتبقية على العميل حالّةً ويحق للبنك المطالبة بها– وهذه الوسيلة هي من الوسائل التي أقرّها الفقهاء وأجازوها في مواجهة المدين المماطل كجزاء وعقوبة له.

المصادر والمراجع

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416هـ، 1995م.

اتفاقية طلب التمويل الفردي، بنك زراعات التشاركي، Bireysel Finansman Sözleşmesi، ترجمة الباحث: أشرف محمود.

الأجوبة الشرعية في التطبيقات المصرفية، إدارة التطوير والبحوث في مجموعة دلّة البركة.

البدراوي، عبد المنعم، النظرية العامة للالتزامات والأحكام، نقلًا عن مقال: تأصيل هذه الأمور الثلاثة: غرامة التأخير، والشرط الجزائي، والتعويض عن الضرر،1971م.

البناني، محمد بن الحسن، حاشية البناني على شرح المحلي على جمع الجوامع، ط1، بيروت: دار الكتب العالمية، 1418هـ.

البهوتي، كشاف القناع، 419/3. هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، ط1، الرياض: دار الميمان للنشر والتوزيع.

البهوتي، منصور بن يونس، كشاف القناع على متن الإقناع، بيروت: دار الكتب العلمية.

التاجي، سليمان بن ، المنتقى شرح الموطأ، ط1. مصر، مطبعة السعادة.

الترجمة العربية لاتفاقية طلب التمويل الفردي، بنك كويت ترك، تم الحصول على الاستمارة من فرع كويت ترك في مدينة كارابوك. رقم الاستمارة: SZL.BIBUGM.0038.02

الترجمة العربية لاتفاقية طلب القرض الفردي العام، بنك البركة التركي، تم الحصول عليها من فرع بنك البركة التركي في مدينة كارابوك، رقم الاتفاقية:-SZL- 157 012-0

الحطاب محمد بن عبد الرحمن، تحرير الكلام في مسائل الالتزام، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

حماد، نزيه حماد، معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء، ط1، دمشق: دار القلم.

حماد، نزيه حماد، منهج الفقه الإسلامي في عقوبة المدين المماطل، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة.

دليل المصطلحات الفقهية الاقتصادية، ط1، الكويت: إعداد ونشر بيت التمويل الكويتي.

الديرشوي، عامر، عقد إجارة الموصوف في الذمة، صوره وتوظيفه في التمويل المعاصر دراسة فقهية تطبيقية، رسالة دكتوراه في جامعة ملايا في ماليزيا، أكاديمية الدراسات الإسلامية، 2017.

ديرشوي، خالد زين العابدين، المقاصَّة بين الديون في الفقه الإسلامي وتطبيقاتها المعاصرة في البنوك الإسلامية، رسالة دكتوراه نوقشت في الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، 2017م.

الزحيلي، محمد مصطفى، بحث: التعويض عن الضرر من المدين المماطل، الدراسات للمعايير الشرعية، المنامة: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية.

الزرقا، مصطفى احمد، بحث: هل يقبل شرعاً الحكم على المدين المماطل بالتعويض على الدائن، جدة: مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، مجلد: 2، العدد: 2.

الزيلعي، فخر الدين، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط1. القاهرة، المطبعة الأميرية-بولاق.

السالوس، علي، الشرط الجزائي مجلة مجمع الفقه الإسلامي، عدد 12 جـ 2.

السنهوري، عبد الرزاق ، الوسيط في شرح القانون المدني، القسم الثاني: نظرية الالتزام.

شبير، محمد عثمان، الشرط الجزائي في الديون، ط1، دمشق: دار النفائس.

الصوا، علي محمد، الشرط الجزائي في الديون دراسة فقهية مقارنة.

الضرير، الصديق، الشرط الجزائي، مجلة الفقه الإسلامي، العدد 12.

الضرير، الصديق، الفتاوى الشرعية في الاقتصاد، مجموعة دلة البركة، الفتوى رقم:2.

القانون المدني العراقي، المادة 168، قانون رقم 40، لسنة 1951م.

القانون المدني المصري، المادة 170، قانون رقم ١٣١ لسنة ١٩٤٨م

قانون المصارف التركية، القانون رقم. 5411 تاريخ القبول: 19.10.2005، جـ- الأحكام العامة، المادة 3، ترجمة الباحث، أشرف محمود.

قرار محكمة النقض المصرية، الطعن رقم 663 في جلسة 18 من إبريل 1978م.

قرارات وتوصيات الدورة الثانية عشرة 1421.

القرافي، أحمد بن إدريس، الذخيرة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

القرطبي، يوسف بن عبد الله بن عبد البر ، الكافي في فقه أهل المدينة، ط2، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

قلعجي، محمد رواس، معجم لغة الفقهاء، ط1 عمان: دار النفائس، 1414هـ.

الكاساني، علاء الدين أحمد ، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، بيروت: دار الكتب العلمية.

مجلة المجمع الفقه الإسلامي، الدورة السادسة، العدد 6، الجزء 1 جدة: 1410هـ-1990م.

مجلس الفقه الإسلامي، الدورة السادسة 1410هـ، 1190م، جدة: قرار رقم: 35.

المصري، رفيق يونس، تعقيب على بحث مصطفى الزرقا، جدة: مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي، المجلد:2، العدد:2.

معجم، المعاني الجامع، معجم عربي-عربي، تعريف الجزاء.

منيع، عبد الله بن سليمان ، بحث: مطل الغني ظلمٌ يحل عرضه وعقوبته، جدة: مجلة المجمع الفقهي الإسلامي، السنة:2، العدد:2.

منيع، عبدالله بن سليمان ، بحث أعمال الندوة الفقهية الرابعة، بيت التمويل الكويتي ،1416هـ -1995م.

نور الدين، موفق، الاستدلال بالمصلحة في جواز ضمان طرف ثالث لرأس مال المضاربة، ماليزيا: مجلة الرشاد للمالية الإسلامية، العدد: 1، الرقم 3.

النووي، محي الدين يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، ط1، دمشق: دار الفكر.

بن الهمام، كمال الدين ، فتح القدير، دمشق:دار الفكر.

Sezai Karakoç, İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü (Kitap Değerlendirmesi, 13. bs. 2013)

Ejder Okumuş[1]

Received: 10.12.2021 **Accepted:** 07.01.2022

Type: Book Review

Özet

Bu makale kitabın tanıtımı ve değerlendirmesini konu edinmektedir. Makalenin amacı, bir medeniyet düşünürü olan Sezai Karakoç'un (1933-2021) İslam ekonomisine yaptığı vurgunun tezahürü olan mezkur eserini tanıtmak, değerlendirmek ve İslam iktisadıyla ilgili çalışmalara katkıda bulunmaktır. Makalede öncelikle kitaba dayanılarak ve atıflar yapılarak kitabın İslam ekonomisine yaklaşımına dair önemli hususlar ortaya konulmaktadır. Ayrıca söz konusu hususlara bağlı olarak bazı değerlendirmeler yapılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam, İslam Toplumu, İslam Ekonomisi

JEL Kodu: A10, A11, A12, A13, A14

[1] Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi Anabilim Dalı, Ankara, Türkiye, ejder.okumus@asbu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1337-3255

Giriş

1960'larda İslam ekonomisiyle ilgili literatürde neredeyse yok denecek kadar az bir çalışma olduğu düşünülürse Karakoç'un *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*[2] kitabının ne kadar önemli olduğu daha iyi anlaşılacaktır. Hatta günümüzde dahi İslam ekonomisi kavramsallaştırmasının, bu adla müstakil bir alanın varlığının, İslam'a ve Müslümanlara ait bir ekonomiden bahsetmenin doğru olup olmadığına dair tartışmaların henüz bir sonuca erişememiş olması da bu kitabın önemini katbekat arttırmaktadır. Bu noktada belirtmek gerekir ki bugün Türkiye'deki üniversiteler dahil çeşitli üniversitelerde İslam ekonomisine dair kurumsallaşmaların olması, konuyla ilgili araştırmaların ve eserlerin çoğalması, İslami finansla ilgili çalışma ve uygulamaların artması vd. oldukça önemli gelişmelerdir. Fakat hala olguyla ilgili çalışmaların yeterli olmaktan uzak olduğu açıktır. Bu ve benzeri sebeplerden dolayı Karakoç'un kitabı önemini korumaktadır.

Karakoç'un kitabını yazdığı dönemde İslam ekonomisi söz konusu olduğunda yazılan çok az sayıdaki çalışmada kapitalizm, komünizm ve İslam'ın ekonomik sistemlerinin farklı ve benzer yönleriyle faiz ve zekât konularına yoğunlaşıldığı söylenebilir. Medeniyet düşünürü Sezai Karakoç, diğer bütün çalışmalarında dirilişi ve ona bağlı olarak farklı konulara yaklaşımında olduğu gibi İslam ekonomisini de medeniyet ve toplum ekseninde incelemektedir.

88 yıllık ömrüne birçok eser sığdıran ve eserlerinde diriliş doktrini altında görüşlerini ortaya koyan Karakoç, *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü* başlıklı eserinde İslam iktisadı hakkındaki görüşlerini ele almaktadır.

1. İslam Ekonomisinin Özgünlüğü

Yazara göre İslam ve Müslümanlara ait bir ekonomik yapının mevcudiyetinden söz edilebilir. Fakat bu yapının varlığını ortaya koymada önemli bir meselemiz mevcuttur. İslam toplumuna ait ekonomik strüktürü kendi temel kaynaklarımıza dayanmadığımız için Batı ekonomik bakışına bağlı olarak ifade edilmekte, bu da özgün İslam ekonomisinin ortaya konulmasını engellemektedir. Başka bir ifadeyle İslam düşüncesinin altın döneminde İslam toplumuna özgü iktisadi yapı hakkında yazılan klasik eserleri günümüz literatürüne dahil edemedik. Bundan dolayı günümüzde İslam ülkelerinde üzerinde durulan iktisat ilmi, doğrudan doğruya Batı iktisat teorilerinin bir tekrarı olmaktan öteye gitmemektedir. Bu yöntem veya yaklaşım, Karakoç'un perspektifinde sosyal hayatın diğer alan ve görüşleriyle ekonomik yaşayış arasındaki bağları hiçe saymakta ve Batı'nın tecrübesinden çıkmış kavramları Doğu ve İslam tecrübesine tahmil etme gibi içinden çıkılmaz bir kavram ve realite kopuşuna sebep olmaktadır. İktisat realitesi tespit

[2] Kitabın jenerik kısmında belirtildiği gibi ilk baskısı Temmuz 1966 - Mart 1967 tarihleri arasında Aylık Diriliş Dergisi'nde Mehmet C. Güneş takma adıyla çıkan yazılardan oluşan ve ilk baskısı 1967 yılında Ötüken Yayınevi'nce yapılan *İslâm Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, ikinci baskısından itibaren Diriliş Yayınları'ndan çıkmaktadır. Bu çalışmada değerlendirmesi yapılan baskı, 13. baskıdır.

edilmeden değer hükmü alanına geçilmekte ve birkaç ekonomik doktrin alternatifinden birini seçmeye zorlanmaktayız (7).

Olay ve olgulara değişim ve medeniyet penceresinden bakan Karakoç, ekonomi alanında Müslümanların başından beri hem düşüncede hem de pratikte özgün bir yaklaşım içinde olduklarını belirtmiştir. Bu özgünlüğün kaynağı hiç şüphesiz İslam'ın temel esaslarıdır. Karakoç, İslam toplumundaki İslami ekonomik yapının teorik ve ütopik olduğu şeklindeki yaklaşımın doğru olmadığı görüşündedir. Nitekim ona göre Batı düşünürleri ile onların İslam ülkelerindeki takipçileri, şu yanlışlardan kendilerini kurtaramamaktadırlar: Birincisi İslam'ın teklif ettiği iktisat düzenini sırf teorik, hatta ütopik bir sistem gibi görüp inceleme, ikincisi bugünkü İslam ülkelerindeki iktisat yapısını birkaç tesir ve şartın kurduğu soyut bir şema çerçevesinde ele alma, üçüncüsü ise söz konusu iki yapı arasında peşin hükümler dışında bir ilgi aramama. Halbuki İslam'ın ortaya koyduğu iktisadî perspektif, Medine'de İslam devletinin kuruluşundan başlayarak bugüne kadar gelmiş olan İslam toplumlarına uygulanmış ve iktisadî olaylar akışı içine yerleşerek belli başlı bir iktisadî strüktürün, yani yapının doğmasını sağlamıştır. İktisadî yapının İslam dışı sistemlere kaydırılmak istendiği ve bir miktar da gerçekleştirildiği bugün bile İslam ülkelerinde iktisadi hayat tamamen İslam'ın etkisinden sıyrılmış değildir. O halde İslam'ın iktisat tarihi, sadece iktisadî düşünce tarihi olarak ele alındıkça hem gerçeği tespitten uzakta kalınmış hem de İslam'a karşı ilim ahlâkı ve düşünce namusuyla bağdaşmaz bir cinayet işlenmiş olur; İslam'ın iktisat tarihi, iktisadî düşünce tarihi olduğu kadar iktisadî olaylar tarihi olarak da incelenmeli ve bu ikisi arasındaki bağlar araştırılmalıdır. İslam dininin gerçek iktisat sisteminin görülebilmesi ve değerlendirilebilmesi buna bağlıdır (7-8).

Yazarın ekonomi düşüncesinde İslam'ın iktisadî doktrini ve sistemi, olaylar içinde gelişe gelişe bir iktisat düzeni doğurmuştur. İslam toplumunda kendine özgü bir ekonomik yapı oluşmuştur. Bunun ana çizgileri tespit edilip İslam toplumunun iktisadî yapısının orijinalliği kabul edilmedikçe, İslam ülkelerinin ekonomisi üzerine yapılan incelemeler aldatıcı anolojiler olmaktan öteye geçemez ve verilen hükümler tamamen izafî bir şekilde başarıda ve ideal sistem olma noktasında Batı sistemlerini temel alan peşin hükümlere dayalı bir karşılaştırmalar kaosu olur (8-9).

2. İslam Ekonomisini Batı Medeniyeti Kapsamında Değil, İslam Medeniyeti Kapsamında Değerlendirme Gerekliliği

Karakoç, İslam ekonomisini tabiatı gereği Batı medeniyeti ve ekonomisi esas alınarak, Batı ekonomisinin değer, kavram, ideoloji ve akımları eksene konularak değil, İslam medeniyet esasları merkeze alınarak değerlendirmek gerektiğini, aksi halde doğru değerlendirmenin mümkün olmadığını ileri sürer. Bu bağlamda Karakoç, İslam ekonomisinin özgün olduğu, İslam medeniyetine ait olduğu ve dolayısıyla Batı iktisat yapısını ve kavramlarını temel alarak liberal, liberalist, sosyalist, prekapitalist, antiliberalist, prekomünist, premarksist gibi nitelemelerle tanımlanamayacağını,

değerlendirilemeyeceğini savunur. Söz konusu nitelemelerde esas alınan Batılı kavram, akım ve ideolojileri benimseyen ve İslam ekonomisini ona göre değerlendirenler, İslam'ı bağımsız bir hayat ve düzen olarak ele almamakta, kendi görüş alternatiflerinin veya karşı alternatiflerin bir derivasyonu şeklinde görmektedirler (9-10).

Sezai Karakoç'a göre İslam, Batı medeniyetinden ayrı bir medeniyet olarak ele alınmadıkça hakikatine erişilemeyecek bir gerçekliktir. Kavramları, tanımları, deneyleri, anlamları yine kendinden, kendisi esas alınarak, kendi içinden çıkarılabilir. Batı sınırlamaları ve içerikleriyle İslam gerçekliğinin üzerinde yapılacak soyutlamalar, İslam'ı ve Müslümanları değil, ancak Batı doktrinlerinin İslam'ı nasıl gördüğünü ve gösterdiğini tespite yarar (10-11).

İslam'ın teklif ettiği ve Müslüman toplumda gerçekleştirdiği, bağlı oldukça mutlu olunan, kopuldukça ve uzaklaştıkça sefalete düşülen iktisat sistemi otantik anlamıyla ne kapitalist, ne de sosyalizan bir sistem, doğrudan doğruya, İslam iktisat sistemi adının verilmesi gerekli sui generis bir sistemdir. Sistemler arasında bir takım benzerlik bulunması, birbirlerine irca için yeter bir sebep olamaz. Bunun gibi, bugüne kadar İslam'ı kapitalizme veya sosyalizme indirgeme çalışmaları iflâs etmiştir. İslam her cephede bütününde olduğu gibi kendine has bir perspektif getirmiştir. İnanç, ahlâk ve hukuk alanlarında olduğu gibi ekonomi alanında da İslam, orijinal, yeni ve farklıdır. Bu prensip kabul edilmeden İslam iktisat teorisi ve doktrinini araştırmaya ve İslam toplumunun iktisadî içyapısını incelemeye, tarih boyunca gelişen, ilerleyen, duraklayan İslam ülkeleri iktisadî olaylarının tarihini yazmaya girişmek boşuna emek harcamak olacaktır. İslam'ın her cephesinde olduğu gibi iktisat görüşünün aranmasında da birinci prensip onun İslam dışı sistemlerden farklılığını kabul etmekse, ikinci prensip de, İslam'ın bu cephesinin öbür cephelerinden, inanç, ibadet, ahlâk, hukuk, sosyal hayat ve genel dünya görüşü cephelerinden ayrı ve bağımsız ele alınamayacağıdır. Göz önünde tutulması gerekli üçüncü prensip ise, İslam ülkelerinin bugünkü durum ve sistemlerine bakılıp İslam ekonomi sisteminin bulunamayacağıdır. Öte yandan İslam prensiplerinden çıkacak bir sistemin bugünkü yapıda hâlâ bazı faydalı etkilerinin bulunmadığının hemen söylenemeyeceği ilkesidir (11-15).

3. Ekonomide İslam Mucizesi

İslam'ın ekonomik yapıda mucize ortaya koyduğu görüşünde olan Karakoç, Müslümanların Hz. Muhammed'in (s.a.v.) kurduğu Medine İslam toplumundan günümüze kadar kısaca özetlediği ekonomik hayatını, İslam'ın esaslarına uydukları zaman mucize olarak nitelendirir. Ona göre İslam ekonomi sistemi, İslam mucizesi diyebileceğimiz, hiçbir sistemde görülmeyen ve bu haliyle ilahi kaynaktan geldiğini belirten, tabiat ve olaylar örgüsündeki karmaşıklığa denk bir biçimde İslam'ın diğer cepheleriyle çok girift, sıkı bağlar içinde, tam bir ahenk halinde insan mutluluğunu sağlayan bir sistemdir (15, 54 vd.).

İslam ekonomi sistemi içinde bencilliğin, bireyciliğin, tefeciliğin, faizin, sınırsızca biriktirmenin olmadığı, tersine paylaşmanın, sadakanın, infakın, zekatın olduğunu

vurgulayan Karakoç, kitap boyunca İslam'ın ekonomi strüktürünün bir hayat tarzı olduğunu ifade eder. Karakoç, kitabında İslam ekonomi yapısını Batı medeniyetinin ekonomi sistemiyle, kapitalizm, komünizm, liberalizm ve sosyalizmle karşılaştırmalar yaparak ele alır. Karakoç'a göre İslam, ne kapitalizm, ne komünizm gibi, donmuş, katı, kısa bir dönem uygulanıp sonra terk için savaşılacak, insan ve toplum enerjisini yutan, emen ve kurutan bir yapı teklif etmiş, ne de liberalizm ve sosyalizm gibi tamamen havada kalan, aldatıcı oyalayıcı birkaç prensibi söylemekle yetinmiştir. O, her çağda ve her türlü gelişmeden sonra da uygulanabilecek, prensipler, doktrin, sistem ve yapı getirmiştir (20).

4. İslam Ekonomi Sisteminde Üretim-Tüketim Dengesi

Karakoç İslam toplumunda tüketim ile üretimin bir denge üzerine kurulu oluşu üzerinde önemle durmaktadır. Karakoç'a göre İslam'da tüketim ve üretim kesimleri ne kapitalist düzendeki gibi birbirinin adetâ fonksiyonudur, ne de komünist düzendeki gibi birbirinden bıçak kesimi ayrılmıştır. Bir ölçü içinde bu iki kesim arasında ekonomik bir bağ bulunurken, öte yandan metaekonomik, ahlâk ve inanç bağları ve kuruluşları ikisi arasındaki dengeyi sürekli olarak muhafaza eder. Özel mülkiyet ile teşebbüsün ve ölçülü rekabetin tanınması, devletin kişi hayatına yıkıcı bir baskıyla karışmasını önlemekte, kâr faktörü ekonomik şevki yaşatmakta, diğer yandan faiz yasağı, emeksiz kazanca bir sınır çekmekte, zekât başlı başına toplumsal bir düzenleyici ve paylaştırıcı olarak kapitalizmde kendini gösteren sınıflar arası uçurumun oluşumuna engel olmakta, israf yasağı tüketime, tüketimciliğe bir dizgin vururken, cihat şuuru, hayr kavramı, üretimi toplumun ve bütün insanlığın yararına teşvik etmekte, desteklemektedir. İslâm, insanı ekonomiye değil, ekonomiyi insana bağlamıştır. Bir hayat tarzı ve sistem olarak İslam'da zekât, bir bakıma bir din kurumu, bir bakıma bir ekonomi kurumu, bir bakıma da bir sosyal kurumdur. İlk bakışta tamamen bir mali yasak olarak görünen faiz yasağının, borçlunun evinin gölgesinden bile faydalanmamaya kadar varan bir takvaya uzanışı vardır. İslâm ne hayat düşmanı din ve felsefeler gibi hayatı, ekonomik düzeni, üretim ve tüketim planlarını felce uğratır, ne de materyalist doktrin ve dünya görüşleri gibi, insanı ekonomik eşya ve makina durumuna indirir. Hayatı sıkıştıran, bölen, parçalayan, boğan bir sistem getirmez. Hayata düzen, yön ve anlam veren bir ruh ve planla gelir (26-28).

5. Birey-Toplum Dengesinde Özel Mülkiyet

İslam toplumunda, ne komünizmdeki gibi bireyi mülkiyet hakkına ehil ve lâyık görmemek, yani insana güvenmemek söz konusudur ne de kapitalizmdeki gibi insana Allah'ı unutturan mutlak mülkiyet hakkı tanınmıştır. İslam, insana bir mülkiyet hakkı tanımıştır ama bu hakkın üzerinde Allah'ın hakkı birinci sırada gelir. Mülkiyet hakkı, kişiye kullanma usul, sınır ve gayesiyle birlikte tanınmıştır. Bu hakkı bu düzen ve sıra içinde kullanmayan o hakkı çiğnemiş olur. O halde mülkiyet hakkımızı Allah'a ve İslam'a karşı kullanamayız. Bir Müslümanın kurduğu bir işletmenin iş talimatnamesinde daima ilâhî hukukun maddeleri, yazılsın yazılmasın başta yer alır ve İslam devleti insandan o hukukun hesabını her zaman sorar. Birey gibi toplum da Allah'ın kendisine tanıdığı hak

ve yetkiyi kullanır ve kendisine çizilen sınırın dışına çıkamaz. Komünizmin ferde hiçbir hak tanımamasına karşılık topluma mutlak hak tanıması diye bir şey İslam toplum anlayışında yoktur. İslam'da toplumla fert biri öbürüne ezdirilmeyecek şekilde bir hak dengesi içinde anlam kazanır (33-34).

Komünizmde fert toplum için, kapitalizmde de toplum fert için feda edilmiştir. İslâm fert ile toplum arasındaki dengeyi hedef alarak ferdi topluma karşı korumak için öbür haklarının yanında ona mülkiyet hakkını da tanımıştır. Buna karşılık toplumu korumak için de bu hakkı edinme ve kullanma noktasında birçok kayıt, şart ve sınırlar koymuş, toplumu da büsbütün pasif bir konumda bırakmamıştır. İslam'ın toplum, insan, fert ve ekonomi sisteminde toplum, ferdi ezemez. Miras ve mülkiyet hakkı, gerekirse toplumu boykot edebileceği bir asgarî gücü ona sağlamıştır. Öte yandan haram ve helâl ölçüleri, kazancın temelde emeğe dayanması kuralı, paranın sırf para olduğu için para getirmesinin yasak oluşu (faiz yasağı), kazancın belli bir nispetinin bir sosyal adalet vergisi gibi devlet eliyle alınarak fakir sınıflara aktarımı (zekât), bir Müslümanın öbür Müslümanların durumundan tam anlamıyla sorumlu oluşu, israf yasağı, parayı bir işte kullanmayacak şekilde biriktirme, yani parayı iş dışına çıkarma yasağı, diğer bir deyişle yatırım yapmak mecburiyeti ve bütün bunlarla birlikte ve bütün bunlara hâkim, insanın, kendisini de, çocuklarını da, bütün mallarını da İslam yolunun bir mülkü ve hakkı sayma gibi sınırlar, mülkiyet hakkına İslam'ın koyduğu sınırlardır. Bu sınırlarla insanın bu hakkı kötüye kullanıp toplumu, öbür insanları ve eşyayı ezmesinin önüne geçilir, insanın bu ve öteki dünyada mutluluğunun tamam olması sağlanır (34-35 vd.).

Karakoç'un yaklaşımında şahsi teşebbüs hakkı, insanın İslam'daki değeriyle doğrudan ilgilidir. İslam'da insan en üstün yaratık, Allah'ın halifesi, kendi başına şahsiyetli bir birim olarak kabul edilmesinin bir sonucu, ona *şahsî teşebbüs hakkının* tanınmasıdır. Her insan, İslam düzenini, İslam toplumunun yaşama şartlarını sarsmamak şartıyla kendi geçimini sağlamak, dünyadaki tasarruf gücünü ve hakkını kullanmak için birtakım çalışmalara hür olarak girişebilir. Bu teşebbüs hakkı mülkiyet hakkının dinamiğidir. Öldürücü bir rekabet yerine hayırlı bir yarışma halinde, diğer insanlara en faydalı, en iyi, en sağlam, en güzel, en elverişli, en kullanışlı eşyayı yapmak, o eşyayı en ucuz şekilde elde etmek ve piyasaya sürmek, onu en seri bir araçla ulaştırmak için alın teri dökmek, çalışmalar yapmak, serbestçe kararlar almak, bilgiler edinip yeni buluşlar yapmak, bir Müslüman için barış zamanının gereklerindendir. Çalışma kutsaldır. Emek kutsaldır. Bu çalışma yoluyla insan, Allah'ın halifeliğini yerine getirir. İnsan bu şekilde çalışarak zekâtını verir, yani malî ibadetini yapabilir. Bu çalışmayla kendine bağışlanan nimetlerin değerini bilir, kendisine bağışlanan gücün boşa akmamasını sağlar, bu çalışmayla nefsine hâkim olur, bedenini faydalı bir yolda kullanmış olur, Müslümanlara yardımcı olur, çocuklarına ve ailesine olan ödevlerini yerine getirir. Demek ki bu çalışma hakkı da öbür haklar gibi yalnız maddî bir yanı olan bir hak değil, gözle görünmese de o madde akımıyla birlikte insanüstünden gelip ona eklenmiş olan birçok ebedîlik unsuruyla kaplı bir hak ve ödevler bütünüdür. İslâm'ın hak anlayışıyla Batının hak anlayışı arasında temelli bir fark vardır.

Batılı hak anlayışı tek taraflıdır ve insana sadece sağlanan fayda demektir. Halbuki İslam'da, Allah'ın bir isminin de Hak olduğu ve hak kelimesinin etimolojik anlamında gerçek anlamının bulunduğu düşünülürse, hak, fayda, ödev ve sorumluluk demektir (40-42).

6. Devletin Müdahalesi

Karakoç'a göre İslam dini, kişinin özel çalışma, mülkiyet ve miras haklarını tanır, fakat bu haklar, liberal-kapitalist bir ekonomide olduğu gibi sınırsız değildir. Din ve ahlâk kurallarıyla, gereğinde İslam devletinin müdahalesiyle bu hak bir disiplin altında tutulur. İslâm devleti, pasif bir devlet değildir. Kişinin temel haklarına dokunmasa da o hakların kullanılmasını toplum yararına sınırlandırma hak ve yetkisine sahiptir, kişiye yön verebilir. Kaldı ki Müslüman tüccar, metre veya arşınını, Müslüman bakkal terazisini kullanırken, meleklerin olanı olduğu gibi kaydettiğini ve Allah'ın kontrol ettiğini unutmaz. Bunu bilmeyen veya unutanlar varsa, işte o zaman İslâm devleti işe el koyar. Sınırını aşanları durdurur ve cezalandırır. Bununla da yetinmez, gerektiğinde bir plan dahilinde bütün ekonomiyi düzenleyebilir. Genel şartları devlet göz önünde tutar. Kişi kendisinden ve çevresindekilerden, devlet ise toplumdan Allah'a karşı sorumludur (43-44).

İslam'da hiç kimsenin sınırsız bir mal biriktirme, "parayı ben kazandım, öyle ise istediğim gibi harcarım. Kimseyle paylaşmak zorunda değilim" deme hakkı yoktur. Örneğin zengin sınıf varlığının belli bir yüzdesinin her yıl sürekli olarak fakir sınıfa zekât yoluyla aktarımı, servet ve refahın zengin sınıfa doğru akan tek yönlü bir ekonomik imkân olmaktan çıkmasını sağlamakta, fakirden zengine, zenginden fakire doğru akan, çift yönlü ve katlı bir akım olmaktadır. İslam ekonomi strüktürü böyle ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın, zekânın ve teşebbüsün hakkını ihmal etmeyen bir sosyal adalet seyyaliyeti bundan dolayı toplumun ve ekonominin eşitlik ve barış motifi olmaktadır. Faiz yasağı peşin bir önleyici, zekât buyruğu, sonradan tashih edici ve ayarlayıcı bir faktördür (46-47).

7. İslam Ekonomi Yapısında Bütünsellik ve Bütüncülük

Karakoç, kapitalizmde devletin, komünizmde kişinin adeta piyasadan kovulmuşken, İslam ekonomisi piyasasına, İslam prensipleri, devlet ve kişilerin tam bir uyum halinde katıldıkları görüşündedir. İslam'da, İslam'ın ekonomik sisteminde bir piyasada arz ve talebin karşılaşmasında, kapitalist piyasada olduğu gibi sadece kişilerin egoist duyguları, kendine yontumlu fayda çıkarları yani homoekonomikus zekâ ve oyunları değil, din, devlet ve kişi isteklerinin bir bileşkesi hükümfermadır. Dolayısıyla bu yapı ne kapitalistik ne komünist, ne herhangi bir marksist ne premarksist ve ne de prekapitalistik bir yapıdır, tam anlamıyla İslam yapısıdır. Bu sistem, ağır sanayi ekonomisine de uygulanabileceğinden prekapitalizm iddiası; bir klan içinde değil, en ileri medeniyet, toplum ve devlet hayatlarında da gerçekleşmiş bulunmasından dolayı da premarksizm iddiası çürümektedir (47-48). Anlaşıldığı üzere Karakoç'a göre İslam ekonomi yapısı bütünsellik ve bütüncülük arz eder.

8. Ahlak, Din ve Ekonomi

Ekonomik yapı ile ahlak ve din arasındaki ilişkiler, ilişkilerin yönü, ilişki olup olmadığı gibi hususlar, ekonomi çerçevesinde her zaman gündem olmuştur. Karakoç da bu önemli konuyu ele alır. Karakoç'a göre kapitalistik ve marksist yapılarda, toplum temelinde ekonomik motif olduğu inancı gizlidir. Bu yüzden biri, ticareti meşru sayarken, ondan kopmaz gördüğü faizi de meşru saymıştır. Ahlâk ve dinin ekonomik düzene egemen olabileceğine inanmamış ve dolayısıyla ahlak ile dini ekonomide devre dışı bırakmıştır. Öbürü de bir tepki olarak ikisini birden yasak etmiştir. Fakat İslam dininin apayrı bir toplum görüşü vardır. İslam'da din ve ahlak, ekonomik kaynaklı değil, toplumun ve insan varlığının temel yapısıdır. Yani din ve ahlak, altyapı faktörlerdir. Ekonomi de insan içgüdülerinin eşyadaki bir yansıması, hatta aktif bir örgüsü olarak, belli ölçüde bağımsız bir alansa da, din, evreni kuşatan en geniş çerçeve olarak onu da içine alır ve ona egemen olur. Ticaret, özel teşebbüs, insanın ekonomik içgüdüsüne verilmiş olumlu bir cevap, bağışlanmış bir gerçekleşme hakkıdır; faiz yasağıysa, en az o içgüdü kadar kuvvetli din kaynağından gelen ve içgüdü taşkınlığını, aşırılığını, ifrat ve tefritini önleyen bir sınırdır. Din ve ahlâk ekonominin sonucu olmadığından, ekonomiye köklü bir şekilde etkili olabilir. Bu etki, öbürlerinde olduğu gibi, sonucun sebebi etkilemesi değil, bilakis daha derin ve etkili bir gücün başka bir gücü dizginlemesidir (48-49).

9. Tarihi Olarak Ana Çizgileriyle İslam Ekonomisinin Karakteri

Karakoç kitap boyunca ele aldığı İslam ekonomisine, kitabın yedinci ve son kısmında İslam tarihindeki tezahürlerine kronolojik olarak bakarak onun karakterini ana çizgileriyle görmenin mümkün olacağı görüşündedir. Gerçi ona göre bu konuda pek inceleme yapılmamıştır. Belgeler üzerinden yapılacak bir çalışma, İslam ekonomisinin mucizevî çehresini daha iyi aydınlatacaktır. Fakat Karakoç kitapta en geniş bir çerçevede dönem dönem İslam tarihini bu açıdan gözden geçireceğini belirtir ve bazı noktaları ortaya koyar (54-60).

Karakoç'a göre Hz. Peygamber zamanında İslam ekonomisi kuruluş durumundadır. Ekonomik kastlar kırılmakta, toplumu çökerten faiz ortadan kalkmakta, zekât kutsal buyruğuyla yoksul halk ekonomik verim katına yükseltilmekte, zengin ve sömürücü büyük şehirlerden, cihat yoluyla adeta fakir bölgelere cebrî bir servet akım sağlanmakta, böylece Asya'nın büyük ve önemli bir kesiminde yepyeni bir ekonomik yapı temellendirilmektedir. İlk yıllarda bütün varlığını din uğrunda harcayarak veya terk ederek Peygamberin arkasından Medine'ye göçmüş olan Muhacirîn'in ekonomik durumunu düzeltmek için bizzat Peygamber tarafından kurulan Kardeşlik Ortaklığı başlı başına köklü bir kurum, ideal bir erdem anıtıdır. Bu, sıkışık durumlarda, İslam devlet veya topluluğunun Müslümanların yürekten razı olmalarıyla ekonomik strüktürde cesur kombinezonlar yapabileceğinin tipik bir örneğidir. Ashab-ı Suffa'nın bir arada kalıp bir arada yemeleri, bir nevi din düşüncesi ocağı halinde yaşamaları da bir başka örnek kurumdur.

Bu dönemde Peygamber, sahabenin büyük çoğunluğunu cihat için hazır bulundurduğundan bunların geliri, daha çok savaş kazançlarıdır. Ülkedeki halksa ziraat

ve küçük sanayi örgütleri halinde çalışmaktadır. O günün şartları içinde, devlet ve cihat ocağı ekonomik hayatı büyük ölçüde etkilemekte, ekonomik dağılımında sınıflar arasında büyük bir seyyaliyet sağlamaktadır. Yüzyılların oluşturduğu ve dondurduğu ekonomik sınıf durumları kırılmaktadır. Yeni fethedilen bir ülkenin veya şehrin ekonomik hayatı felce uğramazken, üstelik yeni baştan düzenlenerek daha verimli ve daha adil bir yapıya kavuşturulmaktadır. İlk defa bir devlet hazinesi teşekkül etmekte, bir bütçe sistemi kurulmaktadır. Zekat ile bütün İslam toplumunda sosyal adalet sağlanmaktadır. Ganimetler, servetler, halk ile paylaşılmaktadır. Lüks ve sefahat hayatı yoktur (54-57).

Karakoç'un İslam ekonomi yapısıyla ilgili tarihi yaklaşımında Hz. Ömer devrinde İslam toplumunun zenginliği, yeni doğan her çocuğa maaş bağlanacak kadar efsanevi bir boyut kazanmaktadır. Savaş, ekonomiyi altüst edeceğine tam tersine düzeltmekte, yerine oturtmakta, onarmakta ve kökleştirmektedir. Hz. Osman devrindeki gelişmeler biraz da aşırı zenginliğin imkân verdiği olaylar olarak görülebilir (57).

Emevî devri ekonomisine gelince; o dönem din ve siyaset alanındaki büyük facialara rağmen arka arkaya gelen fetihlerden dolayı refah ve zenginliklerin arttığı ve eksilmediği bir dönemdir. İslam dünyası Abbasiler döneminde sulh ve sükûn içinde zenginlik ve refahla taşar. Bugünkü çağın ekonomik buhranlarından hiçbirine rastlanmaz. İhtilâller ve darbeler bile dar siyası alanlarda kalır ve halkın ekonomik düzeni pek bozulmaz. Avrupa bugün bile o dönemleri bir masal hayatı gibi sunar. Ticaret, sanayi, ziraat, altın bir düzen içindedir (57-58).

Osmanlılar dönemi, başlangıçta yine fetihlerin getirdiği gelirler ve toprağın askerliğe ayarlı olarak düzenlenişiyle yüzlerce yıl parlak bir ekonomik varlık gösterir. Lakin Avrupa'nın Rönesans devrini açıp teknik üstünlüğe geçişinden sonradır İslam gücünün ağır basma dönemi son bulur. Ekonomik çöküntü de bundan sonra başlar. Sosyal adalet kurumları yavaş yavaş ortadan kalkar. Sefalet her yanı sarar. Sınıflar arası farklar artar, Hindistan'da, Arabistan'da, Mezopotamya'da, Türkiye'de ağını kuran Batı kapitalizmi gün gün halkın ekonomik varlığını tüketir, daha kötüsü aşk ve şevkini kırar, söndürür. Yoksulluk, İslam'ın gidişiyle oranlı olarak ters taraftan o eski refah çapına ulaşır. Bu böyle oldukça suç İslam'a yüklenir. İslam'dan kopuldukça ekonomik düzen sarsılır, ekonomik düzen sarsıldıkça İslam'dan kopulur. Sonunda bugünkü din, medeniyet, kültür, politika, ahlâk ve ekonomi alanında içinde bulunduğumuz iflâs durumuna gelip çatarız (58).

Sonuç

Karakoç'a göre son tahlilde ekonomiye tapışın ekonomik sefalet getirmekten başka bir şeye yaramadığı gerçeği gün geçtikçe İslam ülkelerinde daha iyi anlaşılmaktadır. Kapitalist kurumların, faizin, zekâtsızlığın toplumu çepeçevre ezdiği artık gözle görülür hale geldi. Banka bir vakitler bir kurtarıcı veya bir fatih gibi gelmişti. Bugün ise bankanın ekonominin Deli Dumrul'u olduğu ufak ufak da olsa fark edilmektedir. Bütün bu Batı kurumları bir vakitler İslam ülkelerine ideal kurumlar olarak sunuldu, sonra sosyalizm

onun yerini almaya çalıştı. İslâm toplumu artık bütün bunların Müslümanları kendilerine dönmekten alıkoyma planının yaldızlı afyonundan başka bir şey olmadığını anlamaya başladı (59).

Karakoç, İslâm toplumlarını batılıların, kapitalist ve komünistlerin elinden ve dilinden kahraman neslin kurtaracağı düşüncesindedir. Bu kahraman nesilden maksat, Karakoç'a göre diriliş nesli olsa gerektir. Kahraman nesil şüphesiz İslam toplumunun ekonomisini de yeni baştan düzenlemek ve kurmak zorundadır. "İlk önce Batılı kurumları bit ayıklar gibi ayıklayacaktır. Sonra o kurumlara yataklık yapan yerli kurumları da kökten temizleyecektir. Faizi her türlü görünüşü ve işleyişiyle yasak edecek ve zekâtı, tam bir sosyal adalet vergisi olarak işletecek, yürürlüğe koyacak ve uygulayacaktır. Ham madde kaynaklarını en modern teknikle değerlendirmenin sistemini kuracak, genç İslam aydınını yüreği ilâhî sevgiyle dolu olarak tabiatı yeni baştan keşfe ve verimlendirmeye gönderecektir. Tam bir maliye ve vergi reformu yapmak gerekecektir. Bütün İslam ülkelerinin ekonomisi birbirine açık olacaktır. Bir İslam ortak pazarı, bir İslam sermaye piyasası, bir İslam kambiyo teşkilâtı, ortak bir İslam para ünitesi tesis edilecektir. İthalâtta ve ihracatta, işçi değişiminde, ham madde alışverişinde İslam ülkeleri birinci planda tercihli olarak düşünülecek ve İslam ülkeleriyle İslam olmayan ülkeler arasında tam bir ayırım yapılacak ve fark gözetilecektir. İslâm ülkeleri arasında her alanda olduğu gibi ekonomik alanda da tam bir işbirliği, hatta bir iş bölümü olacaktır. Her ülke, ekonominin bir alanında, kendi fizikî imkânlarına en uygun ve en elverişli, o ülkeyi tam istihdam sınırına en yaklaştıracak alanda uzmanlaşacaktır. Tabiî ki, bütün bunların gerçekleşebilmesi ve başarıya ulaşabilmesi için İslam toplumunun her yönüyle kurulması ve çalıştırılması, İslam idealinin gönüllere yerleşmiş olması, İslam gençliği, İslam işçisi ve İslam aydınının oluşması, İslam şuurunun elle tutulurcasına canlı olması şarttır." (59-60).