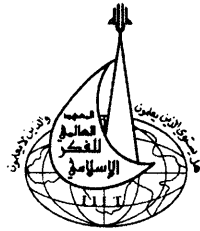


الدكتور  
**محمد عمر شابرا**

**مستقبل  
علم الاقتصاد  
من منظور إسلامي**

ترجمة  
الدكتور رفيف يونس المصري



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

---

**مسنقبل**  
**علم الاقنصاد**  
**من منظور اسلامي**

---

## THE FUTURE OF ECONOMICS: AN ISLAMIC PERSPECTIVE

مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي / عمر شابرا؛  
ترجمة رفيق يونس المصري. - دمشق: دار الفكر؛  
٢٠٠٤ - ٥٥٢ ص؛ ٢٤ سم.

١-٢١٨,٨٥ شاب م ٢- العنوان  
٣- شابرا ٤- المصري

مكتبة الأسد

تُرجم هذا الكتاب بالاتفاق مع مؤلفه ونشره باللغة الإنكليزية

The Islamic Foundation

الرقم الاصطلاحي: ١٨١١٠١١  
الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-353-5

الرقم الموضوعي: ٢١٠

الموضوع: دراسات إسلامية

العنوان: مستقبل علم الاقتصاد

من منظور إسلامي

التأليف: د. محمد عمر شابرا

ترجمة: د. رفيق يونس المصري

التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق

عدد الصفحات: ٥٥٢ ص

قياس الصفحة: ٢٥×١٧ سم

عدد النسخ: ١٥٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع  
والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي والمسموع  
والحاسوبي وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

International Institute of Islamic Thought  
P.O.Box 669, Herndon, VA 20172 USA  
Phone: 703-471-1133, Fax: 701-3922  
iiit@iiit.org / www.iiit.org

ودار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق-سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦

<http://www.fikr.com>

E-mail: [info@fikr.com](mailto:info@fikr.com)



٢٠٠٥

عالم بلا عنف  
NON-VIOLENCE WORLD

الطبعة الثانية

رجب ١٤٢٦هـ

آب (أغسطس) ٢٠٠٥م



## المحتوى

الصفحة	الموضوع
١٣	• إهداء
١٥	• كلمة الناشر
١٩	• تصدير
٢١	• تقديم الطبعة الإنكليزية
٣٣	• مقدمة المؤلف
٣٩	• توطئة
٥٥	<b>الفصل الأول: علم الاقتصاد التقليدي</b>
٥٥	- الإنجاز الكبير
٥٧	- التنازع بين الأهداف والرؤية العالمية
٥٨	- الرؤية العالمية
٦٠	- الإنسان الاقتصادي الرشيد
٦١	- مذهب وضعي
٦٨	- الإجماع الكنزي وتصدُّعه
٧٠	- السؤال الحاسم
٧٢	- الشروط المستحيلة

الصفحة	الموضوع
٧٧	- الثورة العلمية الناقصة
٨١	- المنهج
٨٤	- الإصلاح المرغوب
٨٥	- انهيار التضامن العائلي والاجتماعي
٨٦	- خيبة أمل
٨٨	- بصيص الأمل
٩٤	- ملاءمة الاقتصاد الإسلامي
٩٦	<b>الفصل الثاني: النموذج الإسلامي عبر التاريخ</b>
٩٧	- الأساسيات
١٠٣	- النموذج عبر التاريخ
١٠٣	- الإنسان الاقتصادي الرشيد
١٠٦	- مذهب وضعي
١٠٧	- العدالة
١١١	- أمثلة باريتو؟
١١١	- الكفاءة
١١٤	- عدم التدخل الحكومي؟
١١٨	- الحسبة
١٢٠	- لا شمولية
١٢١	- المأزق: المثال والواقع
١٢٣	<b>الفصل الثالث: هل يمكن بناء العلم على نموذج ديني؟</b>
١٢٥	- الحركة العقلانية في العالم الإسلامي
١٣٢	- أسباب سقوط العقلانيين

الصفحة	الموضوع
١٣٦	- الغزالي وابن رشد
١٤٥	- التضارب مع حركة التنوير الغربية
١٤٨	- مستقبل العقلانية في العالم الإسلامي
١٥٦	- الاقتصاد والفقهاء
١٥٧	<b>الفصل الرابع: علم الاقتصاد الإسلامي، ماذا يجب أن يكون؟</b>
١٥٧	- الأمثلة الإسلامية
١٦٠	- المقاصد والآلية
١٦٢	- دور الدين
١٦٥	- النفس والعقل والنسل والمال
١٦٦	- غير قابل للإدارة؟
١٦٨	- التعريف والمدى
١٧٤	- المنهجية
١٧٦	- بعض الخطوات المنطقية
١٨٢	- كلمة تحذير
١٨٤	- العلم والغيب والأحكام القيمية
١٨٦	- فروض واقعية
١٨٨	<b>الفصل الخامس: الديناميات الاجتماعية والاقتصادية</b>
	<b>لعلم الاقتصاد الإسلامي الكلاسيكي</b>
١٩٠	- إسهام ابن خلدون
١٩١	- نموذج دينامي متعدد التخصصات

الصفحة	الموضوع
١٩٥	- دور الناس (ع) والعدل (م) والدولة (ح)
٢٠١	- دور الشريعة (ش)
٢٠٤	- دور الثروة (ث) والنمو (ن)
٢٠٦	- إسهامات أخرى لابن خلدون
٢٠٧	- العرض والطلب
٢٠٩	- المالية العامة
٢١٢	- تطورات لاحقة
٢١٤	- المقريري
٢١٥	- شاه ولي الله الدهلوي
٢١٧	<b>الفصل السادس: أسباب انحطاط المسلمين</b>
٢١٧	• توطئة
٢٢٢	القسم الأول: هل الإسلام والتحليل الأخلاقي هما سبب الانحطاط؟
٢٢٢	- هل الإسلام سبب الانحطاط؟
٢٢٤	- تحويل الكائنات البشرية والمؤسسات
٢٢٥	- التقدم الزراعي والريفي
٢٢٩	- ازدهار المدن
٢٣٠	- التقدم الفكري
٢٣٢	- هل الانحلال الخلقي هو السبب؟
٢٣٣	القسم الثاني: آلية الإطلاق وآثارها
٢٣٣	- الانعطاف الخاطيء: نهاية الخلافة الراشدة

الصفحة	الموضوع
٢٣٤	- الخلافة والديمقراطية
٢٣٧	- استفحال اللاشريعة
٢٤٢	- تقييد سلطان الشريعة
٢٤٤	- العيش بأكثر من الوسائل: الاختلالات الضريبية
٢٤٨	- التوسع في الإقطاع والتيمار
٢٥٢	- ضرائب جائرة
٢٥٥	- غش العملة
٢٥٨	- الاقتراض الخارجي
٢٥٩	- الفساد وبيع المناصب السياسية
٢٦٣	- الانحطاط الاقتصادي والسياسي
٢٧٢	- انهيار التضامن بين (ح) و (ع)
٢٧٥	- ركود الفقه
٢٨٠	- دور الصوفية
٢٨٢	- تدهور وضع المرأة
٢٨٦	- انحطاط في التعليم
٢٩٢	القسم الثالث: بعض العبر من التاريخ الإسلامي
٢٩٤	- العبرة الأولى
٢٩٥	- العبرة الثانية
٢٩٦	- العبرة الثالثة
٢٩٧	- العبرة الرابعة
٢٩٨	- العبرة الخامسة
٢٩٨	- هبوط ناعم

الصفحة	الموضوع
٣٠٠	- إخفاق في الانتفاع بالعبير
٣٠٤	<b>الفصل السابع: الصحوة الحديثة: عرض وتقويم</b>
٣٠٤	• مقدمة
٣٠٥	- قرون من السبات
٣٠٨	- نهوض من السبات
٣١٠	<b>القسم الأول: النقود والمصارف والسياسة النقدية</b>
٣١١	- معضلة الربا
٣١٣	- البديل
٣١٦	- الحكمة العقلية
٣١٩	- الحلم والواقع
٣٢١	- تأسيس المصارف الإسلامية
٣٢٢	- مشكلات أولية
٣٢٦	- بعض الانتقادات
٣٢٩	- تقويم الانتقادات
٣٣٦	- أسلمة النظام المالي كله
٣٣٦	- معايير التقويم
٣٣٨	- حالة باكستان
٣٤٨	- حالة إيران والسودان
٣٥٤	- الإدارة النقدية
٣٥٨	- أسئلة بقيت بلا جواب
٣٥٨	- لماذا تراجعت الصيغ الإسلامية للتمويل؟
٣٦٠	- الربط القياسي

الصفحة	الموضوع
٣٦٢	- التأخر في سداد الالتزامات المالية: الماطلة
٣٦٥	- ملاحظات ختامية
٣٦٧	القسم الثاني: الاقتصاد الكلي وأسس الجزئية
٣٦٧	- الاقتصاد الكلي
٣٦٩	- سد الحاجات
٣٧١	- النمو الأمثل والتشغيل الكامل
٣٧٩	- التوزيع العادل
٣٨١	- الاستقرار الاقتصادي
٣٩٠	- الاقتصاد الجزئي
٣٩١	- الأساس النظري
٣٩٥	- نتائج افتراضية
٣٩٧	- المهمة غير المنجزة
٣٩٩	القسم الثالث: المالية العامة
٤٠٠	- التكاليف المالية
٤٠٠	- الزكاة
٤٠٢	- تكاليف مالية أخرى
٤٠٨	- مبادئ الإنفاق
٤١٢	- عجوز مقيدة
٤١٦	<b>الفصل الثامن: مستقبل سير العمل</b>
٤١٦	- من أين نبدأ؟
٤١٧	- الحاجة إلى إصلاح سياسي
٤٢٠	- هل يمكن أن تنجح المعركة السلمية؟

الصفحة	الموضوع
٤٢٣	- هل يمكن أن تكون الصحوة الإسلامية نافعة؟
٤٢٧	- هل الاقتصاد الإسلامي في مساره الصحيح؟
٤٢٨	- هل يمكن الاستغناء عن القيم الخلقية والتضامن العائلي والاجتماعي؟
٤٣٠	- هل المؤسسات ضرورية
٤٣٣	- ماذا عن حلول المشكلات الحاسمة؟
٤٣٤	- مسار العمل في المستقبل
٤٣٧	- مهمة أصعب بكثير من الاقتصاد التقليدي
٤٣٩	❖ المراجع
٤٣٩	- المراجع العربية
٤٥٦	- المراجع الأجنبية
٤٩٩	❖ الفهارس العامة
٥٠١	١- فهرس الآيات القرآنية
٥٠٣	٢- فهرس الأحاديث النبوية
٥٠٥	٣- فهرس القواعد الفقهية
٥٠٧	٤- فهرس الجداول والرسوم
٥٠٩	٥- فهرس المصطلحات الإنكليزية
٥١٥	٦- الفهرس الموضوعي



الإهداء

إلى زوجتي (خير النساء) ، ،  
فلولا مساعدتها ما رأى النور هذا الكتاب..



## كلمة الناشر

كتاب (مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي) كتاب مترجم، ونظراً لما تتطلبه الترجمة من عناء كبير وكلفة عالية فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي يدخرها للنفائس من الكتب التي يرى المعهد أهمية ترجمتها من العربية وإليها؛ وذلك لأهمية ما يتوخاه من ورائها من فائدة كبيرة للأمة. لذلك؛ فإنه يسر المعهد العالمي للفكر الإسلامي أن يقدم للقارئ الكريم الترجمة الكاملة لهذا المؤلف القيم للأستاذ الدكتور محمد عمر شابرا، وترجمة الأستاذ الدكتور رفيق يونس المصري.

والكتاب ليس الأول الذي يترجمه المعهد للدكتور محمد عمر شابرا، فقد سبق أن قام المعهد بترجمة كتابه (نحو نظام نقدي عادل)؛ خدمة من المعهد للقارئ العربي، وللانتفاع بإسهاماته الأصلية في مجال علم الاقتصاد، فهو مفكر وخبير في مجال علم الاقتصاد، وقد أسهم في هذا المجال من منظور إسلامي بفكرٍ نيرٍ ونظراتٍ ثاقبةٍ.

ويأتي الكتاب بحمد الله إضافة أصلية مهمة إلى هذا العلم، خاصة في ظروف العالم الإسلامي الصعبة التي يمر بها اليوم.

والكتاب إلى جانب ما يعرضه من قدرة وعلم وتمكن من مجال الاقتصاد الغربي المعاصر وخلفياته ونظرياته ودينامياته؛ فإنه يعرض في الوقت نفسه علماً

وخبرةً ودرايةً بالجوانب الفلسفية الإسلامية الاقتصادية، وبالإسهامات الإسلامية التراثية في مجال الحياة الاقتصادية، كل ذلك إلى جانب معرفة واعية بواقع أحوال الأمة الإسلامية المعاصرة، في جوانبها الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

ولذلك جاء هذا الكتاب من منطلق نظرة ومنهجية شمولية تتعامل مع جلّ العوامل المؤثرة في واقع الأمة وطاقتها ومعوقاتهما، والنظرة الشمولية هي مفتاح التعامل الفعّال مع أية منظومة كونية، بما في ذلك الأمم، فالكون جميعه من الخلية والذرة إلى المحجرة هو مجموعة نظمٍ تحكمها قواعد وعوامل وحدود؛ يؤدي عدم فهمها وانتهائها وتعدي قواعدها إلى تردي الأمم وأنهارها، وهو أحد المآخذ الخطيرة في منهج فكر الأمة وفي أسلوب معالجة قضاياها. فأني تعامل فعّال لإصلاح المنظومات - بما في ذلك الأمم - وتفعيلها يوجب فهم طبيعة المنظومات، ويفرض التعامل الصحيح معها؛ من خلال قواعد بنائها، والعوامل الفعّالة في بناء ذلك الكيان، وفي التزام حدودها.

ومن المؤسف أنه بقدر ما حملته المنظومة الإسلامية من الطاقة الروحية والراقي الفكرية الإنساني والعلمي والمنهجي - حين ظهرت - لتؤهل الإنسانية لعصر العالمية والعلية والمنهجية التجريبية، وتبني قواعد اجتماعية نورانية على أسس العدل والكرامة الإنسانية؛ إلا أن موروثات الشعوب وغفلة الفكر أدار في تاريخ الأمة - وما يزال - تفاعلاً سلبياً بين منظومة العقيدة والفكر الإسلامي، وبين عقائد الأمم السالفة وفكرها؛ مما دفع بفكر الأمة إلى تقليدٍ وتفاعلٍ عشوائي مع منظومات الآخر الحضارية؛ فلم يلتزم الفكر الإسلامي في تفاعله طبيعةً منظومته الفكرية الحضارية وقواعد بنائه ومنطلقاته؛ مما جعل هذا التفاعل والتقليد في كثير من حالاته أقرب إلى الضرر منه إلى النفع، وانتهى بالأمة إلى السلبية

وضعف الدوافع وقصور الأداء، وهو في ذلك كمن يأخذ الأوكسجين في وريده فيكون قاتلاً له بدلاً من أن يكون منعشاً له فيما لو أخذه في رثته.

ولهذا فإن المنهج الشمولي التحليلي المنضبط هو الأسلوب الصحيح للبناء والتجديد والتفاعل العلمي الحضاري النافع مع الآخر، الذي نحتاج إليه اليوم، وليس مجرد تقليد أعمى لا يغني ولا يثمر.

لقد جاء كتاب الدكتور شابرا (مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي) بمنزلة مقدمة ومدخل لدراسة علم الاقتصاد من منظور إسلامي، وهو بذلك يأتي خدمة فكرية جليلاً لأبناء العالم الإسلامي؛ ففي مجال المنهج وعلم الاقتصاد يضع الظاهرة الاقتصادية ضمن إطارها العقدي والوجداني والاجتماعي والسياسي، ويوضح كيف تتداخل هذه العوامل والمجالات، وكيف يؤثر بعضها في بعض، صعوداً وانحداراً، في حياة الأمم. وهو في ذلك يستلهم نظرية العلية الدائرية (الدينامية الخلدونية)<sup>(١)</sup> في قيام الحضارات وانهارها، وهو بذلك يربط بين مختلف العوامل الأخلاقية والنفسية: السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويوضح تأثير بعضها في بعض، ويستعرض في هذا الإطار واقع الأمة الإسلامية، ويقترح كيف يمكن التعامل معه؛ مما يجعل الكتاب دراسة حية تتعامل مع واقع الأمة، حيث تستند دراسة الظاهرة الاقتصادية فيها إلى هذا الواقع، والانطلاق من معطياته، وأخذ التأثير المتبادل بين العوامل كافة في حسبانها، وذلك على عكس الدراسات الاقتصادية التقليدية التي تستنسخ النظريات والقرارات الاقتصادية الغربية المبنية على أسس نظرية وعقدية واعتبارات ومعطيات نفسية واجتماعية وتاريخية تختلف في كثير من أسسها ومنطلقاتها عن عقيدة الأمة الإسلامية ومنطلقاتها وواقعها ومعطياتها.

(١) نسبة إلى العلامة ابن خلدون.

إن منهج بحث الدكتور شابرا في شمولية النظر وربط الظاهرة الاقتصادية بمنطلقاتها العقدية والأخلاقية وتفاعلها مع جسد المجتمع نفسياً واجتماعياً وسياسياً؛ هو المنهج الصحيح لبناء العلوم الاجتماعية للأمة الإسلامية، ولا يشذ في ذلك علم الاقتصاد الإسلامي وتطبيقاته في الأمة الإسلامية، ولو عدنا إلى التاريخ لوجدنا أنه المنهج ذاته الذي بُني عليه في الأساس علم الاقتصاد الغربي؛ لينمو ويتفرع ويتخصص، حتى لا يكاد الدارس الأكاديمي المتخصص في فرع أو آخر اليوم أن يلمّ بالجذور وبالصورة الكاملة لهذا العلم؛ حيث يُقدّم التلامذة من أبناء الأمة على نقله ونقل نظرياته - في تقليد أعمى - إلى جامعات بلادهم وحضارتهم، ويجولونه إلى منطلقاتٍ وواقعٍ لا يشترك فيه مع الواقع الاقتصادي الغربي إلا بالنزر اليسير.

إننا نرجو أن تستلهم جامعات الأمة هذا المنهج وما حققته مناهج الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا في مختلف برامجها الأكاديمية وأبحاثها العلمية؛ لتأتي هذه المناهج الأكاديمية والفكرية فعالةً مؤثرةً؛ تحرك كوامن طاقة الأمة، وتسهم في رسم مسيرتها المستقبلية، وتعد كوادرها العاملة والقيادية؛ وتقبل عشرة الأمة الحضارية، وتمكنها من أداء رسالتها الحضارية الخيرة المبنية على التوحيد والعدل، وتستهدف الخلافة الخيرة للإنسان في هذا الكون.

كما نرجو أن تفيدي قيادات الأمة السياسية والاجتماعية من هذه الدراسة المتعمقة، ومن كثير من نظراتها وتأملاتها الجادة النافذة؛ بهدف إصلاح الخلل السياسي والاجتماعي والاقتصادي؛ الذي خالط كيان الأمة وانحرف بها عن جادتها.

نسأل الله العون والتوفيق والسداد، إنه على كل شيء قدير، والحمد لله رب العالمين.

د. عبد الحميد أحمد أبو سليمان

## تصدير

سبق للمعهد أن نشر الترجمة العربية لكتاب الدكتور محمد عمر شابرا: (نحو نظام نقدي عادل)، ثم لكتابه: (الإسلام والتحدي الاقتصادي). وها هو ذا اليوم ينشر ترجمة كتابه الثالث: (مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي). ويتعلق الكتاب الأول بالنقود والمصارف والسياسة النقدية، والثاني بالنظم الاقتصادية المقارنة، والثالث بالتأصيل الفلسفي والفكري والتاريخي والآفاق المستقبلية.

ومن المتوقع أن يفيد من هذا الكتاب قطاع عريض من المهتمين بالاقتصاد والتنمية والحضارة والتاريخ والفقهاء والعقائد والفلسفة والمنطق. ولاريب أن القارئ العربي الذي سيطل على هذا الكتاب سيفيد من تجربة كاتبه، واطلاعه على ثلاثة أنواع من المراجع: المراجع الإنكليزية، والأردية، والعربية. ومن المراجع الإنكليزية ما هو متصل بالاقتصاد المؤسسي، والإنساني، والاجتماعي، واقتصاد المنح (الاقتصاد الإيثاري).

وسيالاحظ القارئ أن الإحالة إلى المراجع غير العربية في الهامش قد وضعت باللغة العربية، تسهيلاً لمن لا يجيد غيرها. ولأن هذا قد يوحي بأن هذه المراجع متوفرة باللغة العربية فقد أحببنا التبيه إلى أن الأمر ليس كذلك بالضرورة. أما من أراد معرفة العناوين الأصلية لهذه المراجع والمعلومات المتعلقة بها فسيجدها كاملة في قائمة المراجع الأجنبية.

ويتعمق هذا الكتاب في الناحيتين: الفكرية والتاريخية، فيتعرض من الناحية الفكرية إلى العلاقة بين النقل والعقل، وإلى الخلاف بين الغزالي وابن رشد، ولاسيما في ما يتصل بمسألة الأسباب الفاعلة، ويتعرض من الناحية التاريخية إلى نموذج ابن خلدون، في أسباب سقوط الأمم وتقدمها. ولا يقتصر في ذلك على العناصر الاقتصادية فحسب، بل يدخل في حسابه العناصر الأخرى: الدينية والأخلاقية والسياسية. ولعل هذه العناصر هي عناصر (العمران)، حسب الاصطلاح الخلدوني.

وبينما يتضمن هذا الكتاب دعوة للرجوع عن استقلالية علم الاقتصاد، والعودة به إلى العلوم الأخرى مندجاً فيها، فإنه يترك المجال مفتوحاً لأن يكون هذا المنهج موجوداً إلى جانب المنهج الآخر (الاستقلالي). ولعل هذه المحاولة لا تثري علم الاقتصاد بالمنظور الإسلامي فحسب، بل لعلها تثري أيضاً علم الاقتصاد بالمنظور العالمي، كما أراد الكاتب.

١٤٢٢/١١/٦ هـ

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

٢٠٠٢/١/٢٠ م



# تقديم الطبعة الإنكليزية

للأستاذ خورشيد أحمد

المشكلات الاقتصادية للإنسان قديمة قدم الإنسان نفسه على وجه الأرض. لذلك فإن الجهد الإنساني لحلها، لم يكن فقط لأجل سدّ الحاجات الأساسية، بل لأجل أن تكون الحياة أكثر راحة، ولأجل تعزيز قوة الإنسان، لكي يصوغ الأشياء حسب رؤيته. ماذا نستهلك؟ كيف نتج؟ كيف نوزع؟ هذه الأسئلة بقيت هي القضايا الأساسية في معركة الإنسان، طيلة آلاف السنين من التاريخ المعروف وغير المعروف. نعم كانت هناك دائماً أفكار اقتصادية، وأهداف، وتقانات، وسياسات وترتيبات، وأياً ما كانت فجّة أو مطوّرة أو معقّدة، إلا أن العلم المنظم الذي عرف بـ «علم الاقتصاد» لم يظهر إلا حوالي منتصف القرن الثامن عشر. ونما علم الاقتصاد السائد، على الجملة، في سياق مرحلة الثورة ما بعد الصناعية من مراحل الرأسمالية الحديثة. وتشكل النموذج الحالي لعلم الاقتصاد وفق هذه الخلفية.

لا جرم أن المداخل والجهود الاقتصادية في الماضي كانت متوافقة مع تصورات وتطلعات الناس الخلقية والدينية والثقافية. إن الرؤية العالمية للشعوب، وكذلك رؤية المجتمع والنطاق القيمي الذي يعبر بوضوح عن المستحب والمكروه، كل ذلك لعب دوراً مهماً وشكلاً جزءاً ملحوظاً في صناعة قراراتهم الاقتصادية. فالمصلحة الخاصة، وخلق الثروة، وعلاقات الملكية، كل ذلك بقي

الركن الأساسي، على الرغم من أن كل ثقافة وكل مجال ديني خلقي له أخلاقياته الخاصة، وأهم تأثيرين على العقل البشري، كما كتب الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت هما: «السماوات المرصعة بالنجوم في الأعلى، والقانون الأخلاقي في الداخل».

ومع ذلك، فإن للنموذج الحالي لعلم الاقتصاد خصيصتين أساسيتين؛ أولاهما: أن علم الاقتصاد تطور بوصفه علماً متكاملًا حول نواة المصلحة الخاصة، والمشروع الخاص، وآلية السوق، وحافز الربح، مع بذل جهد بطولي لحل جميع المشكلات الاقتصادية التي تنشأ في هذا الرحم المستقل.

وثانيتهما: أن هذا النموذج قطع علم الاقتصاد بصورة فعلية عن جميع أسباب المعرفة الغيبية، وعن كل اعتبارات الخلق والدين والقيم. وصار المدخل الجديد علمانياً مئة في المئة، ودينوياً، ووضعياً، وبراغماتياً. أما الاعتبارات المعيارية فإما أنها استبعدت منهجياً، أو أنها همشت بحيث أصبحت صلتها بالاقتصاد موضع جدل، على الأقل بقدر ما يتعلق الأمر بعلم الاقتصاد السائد.

بفعل هذه التأثيرات المسيطرة، ابتعد علم الاقتصاد أكثر وأكثر عن جذوره الفلسفية والأخلاقية، وأصبح شبكة من العلاقات الميكانيكية، الصالحة لأن تكون أدوات للقياس والتنبؤ. وأصبحت الكفاءة وخلق الثروة المفهومين الأساسيين. ومن ثم فإن اعتبارات العدالة والرفاه، التي كانت أجزاء متكاملة من عمليات صنع القرار في الأطوار الزمنية السابقة، صارت تحتل مكانة أصغر، وربما لم يعد لها علاقة بالموضوع. ولعل الأزمة الحالية لعلم الاقتصاد، وللرأسمالية، تعود إلى هذا السبب. لقد تنبأ شومبيتر بهذه الحركة التدميرية عندما قال: «تخلق الرأسمالية نطاقاً عقلاًياً يحطم السلطة الأخلاقية لعدد كبير من المؤسسات، ثم يرتدّ عليها في نهاية المطاف».

إن علم الاقتصاد، كما تطور في سياق النظام الرأسمالي، هو اليوم واحد من أهم العلوم الاجتماعية في عصرنا هذا. فقد شهد القرنان الأخيران تطورات ابتكارية، ومنهجيات صارمة، ومزیداً من التعقيد، مع التوسع في استخدام الأدوات الرياضية في التحليل ونماذج الاقتصاد القياسي في التقويم والتنبؤ. وقد ساعد التحول الاقتصادي للمجتمعات، والنمو غير المسبوق في إنتاج السلع والخدمات، على إحداث تغيير جذري في أساليب حياة عدد كبير من الناس والمناطق، ولعب هذا كله دوراً هائلاً في بناء القوة الاقتصادية للبلدان الصناعية المتقدمة، ومن ثم الهيمنة على العالم. لا ريب أن الرأسمالية وعلم الاقتصاد السائد قوتان تفتان خلف خلق هذا العالم الجديد من الرخاء والقوة. وظهرت الاشتراكية وعلم الاقتصاد المخطط بالأوامر نوعاً من التحدي في قلب المدينة الغربية، ولكنهما بعد أن تخللا المسرح بقوة، وامتدا ما يزيد على سبعين سنة في التأثير في حوالي نصف سكان العالم، عادا إلى التقهقر والانحسار، وإن لم يخرجوا من الساحة تماماً، كالصين.

وبقي النظام الرأسمالي هو القوة المهيمنة، إلا أن ادعاءه بالقدرة على حلّ جميع مشكلات البشر، من خلال دافع المكافأة في آلية السوق، ما يزال يشير التساؤل باستمرار. فلا يمكن للمرء أن يتفق تماماً مع ألكسندر سولزهنيتسين Solzhenitsyn (نيويورك تايمز، ٢٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٣م)، وإن لم تكن إخفاقات الرأسمالية موضع نزاع. يقول: «برغم أن مثالية الاشتراكية والشيوعية على الأرض قد انحسرت، إلا أن المشكلات التي تدعي حلها قد بقيت: فالاستخدام الوقح للقوة الاجتماعية، والقوة الجاحمة للمال، غالباً ما يوجهان مجرى الأحداث. وإذا لم ينفع الدرس العالمي في القرن العشرين في التطعيم الشافي فإن الزوبعة الحمراء الواسعة قد تعود للظهور بكاملها». كذلك ويليان ولمان Wolman وأن كولاموسكا Anne Colamosca بأسران المزاج الفكري

الراهن عندما يجتزمان دراستهما الأخيرة بهذه الملاحظة: «هناك لحسن الحظ إشارات تدل على أن فضائل الرأسمالية العالمية غير المكبوحه صارت موضع تساؤل، حتى في المواضع البعيدة عن التوقع. فالحاجة إلى وضع حدود لرأس المال العالمي كانت أحد المحاور المهمة في اجتماع مؤتمر دافوس Davos آب (أغسطس) ١٩٩٧م، الذي التقى فيه قادة الاقتصاد والسياسة في أنحاء العالم. وفي تقريره عن المؤتمر، يشير توماس فريدمان من نيويورك تايمز إمكانية وقوع حركة ارتدادية حيال هؤلاء الذين يريدون بناء العالم على أساس بُعد واحد، حيث التجارة هي كل شيء، وحيث تقف شؤون المحاسبة المالية في وجه أي حركة ارتدادية أخلاقية محتملة ضد العولمة»<sup>(١)</sup>.

وثمة آفاق لإعادة تفكير نقدية جادة في كتابات كبار الاقتصاديين. فبول سامويلسون الحائز على جائزة نوبل، من MIT (معهد ماساشوستش للتكنولوجيا)، يشجب الفوضى التي آلت إليها النظرية الاقتصادية. يقول محذراً: «ليست هناك إشارات إلى أننا نقرب من حجر فيلسوف يضع كل قطعة في موضعها بإحكام». ويقول البروفسور أوتو إكستين Otto Exkstein من هارفارد: «لدينا دائماً تضخم واحد متأخر في وصف الشكل الدقيق لمعادلة التنبؤ بالأسعار، ويتقدم هيلبرونر Heilbroner خطوة أخرى عندما يقول: «بدأ الاقتصاديون يدركون أنهم بنوا بناءً محكماً لا أساساً ضيقة خيالية»<sup>(٢)</sup>.

إن النموذج الاقتصادي، الذي سيطر في القرنين الأخيرين، لم يتصدع فحسب، بل إن أسسه النظرية، وفروضه الضمنية، وقدرته على النجاح في التنبؤ بأساليب سلوك مستقبلية، كل هذا معرض للتحدي. ولم تعد المناقشة مقتصرة

(١) اقتصاد يهودا: انتصار رأس المال وخيانة العمل، وليم ولمان وأن كولاموسكا، أديسون ويسليه، نيويورك، ١٩٩٧م، ص ٢٢١.

(٢) أزمة الاقتصاد أو علم الاقتصاد، ولفريد بيكرمان، نيوسيسمان، لندن، ٢٣ كانون الثاني (يناير)

على التغييرات داخل النموذج فحسب، بل إنها تتحرك أكثر فأكثر في اتجاه الحاجة إلى تغيير النموذج نفسه. يقول أميتاي إتزيوني Amitai Etzioni: «إن التحديات تطوَّق النموذج النفعي، الرشيد، الفردي، النيوكلاسيكي، وهذا لا ينطبق على الاقتصاد فحسب، بل ينطبق أيضاً، وبصورة متزايدة، على كامل شبكة العلاقات الاجتماعية»<sup>(١)</sup>.

ويتعرض النموذج الاقتصادي للتحدي في الصميم: فالنموذج النيوكلاسيكي لا يتجاهل البعد الأخلاقي فحسب، بل إنه يعارض اليوم إدخاله في النموذج. ومن جهة أخرى، فإن النموذج الجديد يبدو أنه يخصص «دوراً أساسياً للقيم الأخلاقية». وعندئذ من الممكن، كما يؤكد إتزيوني، «البحث عما هو صواب وما هو سارٌّ في آن معاً»<sup>(٢)</sup>. كذلك فإن كريستوفام بوارك Cristovam Buarque، الاقتصادي البرازيلي الشهير ورئيس جامعة برازيليا سابقاً، يقدم دفعة إضافية هادئة إلى هذا المدخل الجديد للاقتصاد، في كتابه: «نهاية الاقتصاد: الأخلاق وفوضى التقدم»<sup>(٣)</sup>. فإن فشل علم الاقتصاد يكمن في نظره في تجاهل القيم الاجتماعية والأخلاقية. يقول: «إن الأهداف الاجتماعية قد أُخضعت ونُظر إليها على أنها نتيجة التقدم التقني أكثر من كونها غرضاً للمدنية، في حين أن القيم الأخلاقية قد استبعدت»<sup>(٤)</sup>. هناك حاجة إلى تغيير رئيسي في المدخل، وإلى إعادة ترتيب كاملة للأولويات. ويقول في الختام: «كما أن الفيزياء عثرت على الحاجة إلى أخلاقيات منظمّة، فقد آن الأوان للوعي بإمكانيتها الكارثية، بحيث إن علم الاقتصاد يحتاج إلى حد بعيد لأن يعيد اكتشاف الأخلاق. ولا يمكن إزالة المعضلة بمجرد إعادة تقدير الوسائل، وحساب قيمة التكاليف

(١) أميتاي إتزيوني، البعد الأخلاقي: نحو اقتصاد جديد، نيويورك، ماكميلان، ١٩٨٨م، ص ١١.

(٢) نفسه، ص ١٠ و ١١.

(٣) ترجمة مارك ريد Mark Ridd (لندن، Zed Books، ١٩٩٣م).

(٤) نفسه، ص ١١ في المقدمة.

الجديدة، كما يتم في تقويم المشروعات. إنها بالأحرى قضية تغيير الأهداف الجوهرية للعملية الاجتماعية، وتخليصها من ثوب القرنين الأخيرين... وبدون تدمير المفهوم التقليدي للتقدم، من المستحيل ربط الفقر وعدم المساواة بمشكلة النماء، ومن المستحيل إدخال التوازن البيئي في الأهداف الاجتماعية. وبهذا تتطلب قضية التنمية الاقتصادية مدخلاً نظرياً طازجاً قائماً على ثلاث دعائم: دعامة الأخلاق لإعادة تحديد أهداف التمدن؛ ودعامة تعريف جديد لموضوع وحقل الدراسة، يأخذ بالاعتبار البعد البيئي؛ ودعامة منطق جديد للاقتصاد بوصفه علماً<sup>(١)</sup>. وربما تكون نتيجة هذا المدخل أن «الخيارات التكنولوجية يجب أن يحددها منطق اقتصادي خاضع للأهداف الاجتماعية التي صيغت على أساس القيم الأخلاقية. وبهذا ينقلب ترتيب: القيم التقنية/ المنطق الاقتصادي/ الأهداف الاجتماعية/ القيم الأخلاقية»<sup>(٢)</sup>.

لقد قام فريق من كبار رجال الاقتصاد بفحص حالة علم الاقتصاد فحصاً دقيقاً، بدراسة قيمة عنوانها (علم الاقتصاد في المستقبل: نحو نموذج جديد). ويبدو أن الإجماع الذي يظهر تقريباً هو أن ما نحتاج إليه لإنقاذ علم الاقتصاد من أوجاع الأزمة التي أصابته ليس مجرد تفسير جديد لهذه النظرية أو تلك، أو مجرد بعض التغييرات في نموذج علم الاقتصاد الحالي، إن ما نحتاج إليه هو تغيير النموذج نفسه، والاتجاه إلى نموذج جديد لا تتم فيه دراسة المشكلات الاقتصادية بمعزل عن نظام اجتماعي كامل، لا يتم فيه إخفاء المثل والرؤى الاجتماعية والقيم الأخلاقية، بل يتم فيه المضي إلى وضع البارامترات Parameters التي تؤثر في صنع القرار الاقتصادي. فقد أحقق الاقتصاد الحديث في توفير العدالة التوزيعية، والنمو المستدام، والتنمية الإنسانية المتوازنة، والانسجام الاجتماعي، والعدالة الإقليمية، لجماهير الناس، وتعرض هذا الاقتصاد، في

(١) نفسه، ص ١٢ (في المقدمة).

(٢) نفسه، ص ١٦٤.

الداخل والخارج، إلى تهديدات الكساد الممتد، والبطالة المستمرة، والتضخم الكسادى، والتوسع النقدي غير المقيد، والجبال الشاهقة من الديون الداخلية والأجنبية، واجتماع النقيضين: الوفرة، والفقر المدقع، بداخل كل بلد وعلى مستوى الأمم كلها. وفي عصر تصاعد الرأسمالية العلمانية، تقطعت أوصال العلاقة بين القيم الأخلاقية والحكم والسلوك الاقتصاديين، سواء على المستوى الفردي أو على المستوى الحكومي، وهي التي كانت سبباً في استمرار البشرية خلال آلاف السنين. ويحاول الاقتصاديون اليوم، وكذلك عامة الناس، إعادة اكتشاف تلك الرابطة الأخلاقية المفقودة.

يقول جيمس روبرتسون، في دراسة قيمة له: «خلافاً للنظرة الرأسمالية والاشتراكية في علم الاقتصاد التقليدي، يجب أن يقوم اقتصاد القرن الحادي والعشرين على الاعتراف بأن البشر هم كائنات أخلاقية، لا ينبغي تضيق حريتهم في ذاتها بواسطة بارامترات غير شخصية، تضعها السوق أو الدولة. يجب على اقتصاد القرن الحادي والعشرين أن يقبل، بوصفه مظهراً من مظاهر الاعتماد على الذات، بأن الناس محتاجون إلى فضاء، يتحركون فيه لممارسة مسؤوليتهم الأخلاقية واختيارهم في حياتهم الاقتصادية. ويجب أن تكون الإجراءات المرسومة لإتاحة هذا الفضاء الحر، للأفراد وللجماعات، في الاقتصادات المحلية والوطنية (لا سيما في العالم الثالث)، جزءاً لا يتجزأ من النظام الاقتصادي الجديد، وبهذا فإن على الاقتصاد الجديد أن يتسامى فوق الفروض المادية للاقتصاد التقليدي، وهي أن الحياة الاقتصادية قابلة للاختزال في صورة الانتاج والاستهلاك، وأن الثروة هي ضرب من المنتجات يجب خلقه قبل أن يمكن استهلاكه، وأن إنتاج الثروة واستهلاك الثروة هما مرحلتان متتاليتان في عملية خطية تحوّل الموارد إلى تبيد. إن على الاقتصاد الجديد أن يعيد تفسير الاهتمام التحكيمي للاقتصاد التقليدي بإنتاج واستهلاك الثروة وتخصيص الموارد،

إلى اهتمام تنموي بكيفية تمكين الناس من مواجهة احتياجاتهم، وتنمية أنفسهم، وتعزيز موارد وخصائص العالم الطبيعي. إن على الاقتصاد الجديد أن يعترف بأن الكائنات البشرية كائنات أخلاقية، ومن ثم فإن القضايا الأساسية في علم الاقتصاد إنما هي قضايا أخلاقية»<sup>(١)</sup>.

إن «الاقتصاد الإسلامي» عبارة عن جهد منظم يبذله الاقتصاديون المسلمون من أجل نظرة جديدة إلى المشكلة الاقتصادية برمتها، بما في ذلك الجوانب المنهجية من علم الاقتصاد، بغرض طرح حلول جديدة للمشكلات القديمة والمستعصية. وما تزال هذه المقاربة في أطوار نموها الأولى. ونحن نعي بأن الاقتصاديين المسلمين لا يزال أمامهم الطريق طويلاً، ولا شك أنهم شرعوا في هذا الاتجاه، وأن هذه البداية بداية واعدة للمستقبل.

الدكتور عمر شايرا واحد من أبرز الاقتصاديين المسلمين. وأعماله الأولى الحائزة على جائزة الملك فيصل العالمية، ولا سيما كتابه «نحو نظام نقدي عادل» وكتابه «الإسلام والتحدي الاقتصادي»، قد شكلت أوراق اعتماده بأنه صاحب نفوذ فكري قيادي في العالم الإسلامي المعاصر. فإنه أضاء بقعة جديدة في هذا العمل. فكتاب «مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي» هو بذرة إسهام، ليس في أدبيات الاقتصاد الإسلامي فحسب، بل في الجدل الاقتصادي المعاصر أيضاً. إنه عمل علمي عميق، وفكر إبداعي، ونقد قوي ومرتز للتيار السائد في علم الاقتصاد، وحجة قوية لإخراج علم الاقتصاد من قوقعته العلمانية وتمحوره حول الغرب. إنه مرافعة هائلة لإعادة ربط علم الاقتصاد باعتبارات الأخلاق والمساواة، وإعادة العلم إلى خدمة الإنسانية. هذه الدراسة تشكل منعطفًا، وتتميز في نظري، عن غيرها، بخمسة ملامح على الأقل.

(١) الثروة المستقبلية: اقتصاد جديد للقرن الحادي والعشرين، منشورات كاسيل، لندن، ١٩٩٠م، ص



أولاً: إنها نقد علمي ولطيف لعلم الاقتصاد السائد، من الواجهة الاقتصادية والأخلاقية. فالدكتور شابرا، باعتباره اقتصادياً محترفاً، يعي مدى نفع، وحدود، علم الاقتصاد كما تطور في السياق الرأسمالي الغربي. وبما أنه يدرك القيمة الذاتية للتحليل الاقتصادي، والإسهامات التي يمكن أن يقدمها هذا التحليل، باتجاه تحسين وضع البشر على الأرض، فإنه يستطيع تحديد أوجه الضعف التي منعت العلم من أن ينهض بدوره الصحيح. ومقاربة الدكتور شابرا ليست سلبية، بل هي إيجابية وخلاقية. إنه يكشف الأخطاء ويقترح التصحيحات. إنه ليس محطماً للمعتقدات والمؤسسات القائمة، بل هو مبدع ومصلح يريد البناء على ما هو موجود، ويبنى بطريقة يتم معها تصحيح الخطأ. ولا يقصر همّه على البعدين الأخلاقي والاجتماعي، مع أهميتهما في التحليل، بل يمتد هذا الهم إلى تقوية الأسس الجزئية لعلم الاقتصاد، وهي الأسس المحتاجة للتجديد، لتمكينها من تقوية المجال الكلي، وبلوغ الأهداف الاجتماعية.

ثانياً: ثمة جهد منظم في هذه الدراسة لإعادة اهتمام علم الاقتصاد بمسألة العدالة، بدون إضعاف الاهتمام بمسألة الكفاءة. فهذا الهدفان: العدالة والكفاءة، يجب أن يمشيا معاً، إذا كان علم الاقتصاد علماً لرفاه الإنسان، وليس مجرد علم كتيب للثروة. لقد قدم الدكتور شابرا عملاً رائعاً، عندما أدخل مفهوم المصافي الأخلاقية، وعندما ردّ الاعتبار إلى البعد المتعلق بالعدالة في منظومة الاقتصاد السائد.

ثالثاً: قام الدكتور شابرا بدقة شديدة بوضع الاقتصاد الإسلامي في مكانه من مشهد علم الاقتصاد. إنه لم يتعامل مع الاقتصاد الإسلامي على أنه جنس منعزل، بل نظر إلى المشكلة الاقتصادية من وجهة نظر إسلامية، وقدّم بذلك جهداً مبدعاً لجعل علم الاقتصاد متوافقاً مع رؤية الإسلام ومع النظام

الاجتماعي. وبهذا يتضافر الإسلام والاقتصاد لكي يأخذ الاقتصاد اتجاهاً جديداً، ولكي يكتشف عالماً جديداً يجتازه.

رابعاً: تقدم هذه الدراسة عرضاً موجزاً وبلغاً من أستاذ بارع لآخر ما توصل إليه علم الاقتصاد الإسلامي، ليس على سبيل المسح أو الاستعراض بالمعنى الفني للكلمة، بل على سبيل المراجعة الواضحة لأهم الإسهامات التي قدمها الاقتصاديون المسلمون، من منظورهم الإسلامي، خلال القرن الأخير. وبرغم تركيزهم على الجوانب النقدية والضريبية، إلا أن الدكتور شابرا نجح في عرض الخصائص المميزة للفكر الاقتصادي الإسلامي، وتحديد بعض المواضيع التي يجب على هذا الفكر محاولة اكتشافها. وبما أن الدكتور شابرا على وعي كامل بالفجوات والتحديات، فإنه أضاء بموضوعية كبيرة العلاقات والمعالم الكبرى في هذا الحقل.

أخيراً: هذه أول مرة ينظر فيها اقتصادي مسلم نظرة انتقادية إلى التاريخ الاقتصادي الإسلامي، لإضاءة جوانب الخطأ في تاريخنا، وكيفية بلوغ انبعاث حقيقي وتطور اقتصادي واجتماعي مستدام في المستقبل. لم يكتف الدكتور شابرا بمجرد رسم الصورة للمثل والقيم والمبادئ الإسلامية، بل إنه، بالرجوع إلى ابن خلدون، قام بتحليل أسباب الانحطاط الاقتصادي والسياسي، بغرض بيان الطريق لإعادة العافية والبناء. إنه إسهام أصيل يتميز بنفاذ البصيرة والوضوح والشجاعة. ربما يختلف أحدنا معه في هذه النقطة أو تلك، لكن لا تحفظ لدي في القول بأن الدكتور شابرا قد اخترق أرضاً جديدة في هذه المنطقة الصعبة. وإني لوائق من أن تحليله ووصفته سيكون لهما تأثير كبير في إلهام وتحريض آخرين على متابعة الطريق، والإتيان بمقاربات جديدة لفهم الماضي وتخطيط المستقبل. فهذه التوليفة بين الاقتصاد والتاريخ، من منظور إسلامي، تعبّر عن إسهام ستتمو بذوره في أديباتنا، ويمثل عمل الدكتور شابرا جهداً

للتلاقح بين المثالية والواقعية، وهي خصلة نادراً ما نعثر عليها في الكتابات المعاصرة.

الدكتور شابرا مهتم بحق مستقبل علم الاقتصاد، بقدر ما هو مهتم أيضاً بمستقبل الأمة الإسلامية. وإن رسالة الكتاب هي أن علم الاقتصاد كما أنه يحتاج إلى فيتامين أخلاقي من منظور إسلامي، لكي يكون نافعا للبشر، في بحثهم عن نظام عالمي عادل، كذلك فإن الأمة الإسلامية تحتاج لأن تكون أكثر جدية حيال تاريخ علم الاقتصاد، وأوجه النقص فيه، إذا أرادت تدشين فصل جديد في حياتها. فيجب علينا جميعاً أن نستعدّ لمواجهة الحقائق القاسية، ومحاولة التخلص من التفكير القائم على الحكم على الأشياء وفق رغباتنا، والتخلص كذلك من التفاهات. وأرجو أن يلقي هذا الصوت بالدعوة إلى سلامة التفكير آذاناً صاغية.

### خورشيد أحمد

إسلام آباد ٢٩ ذو القعدة ١٤٢٠ هـ

٦ آذار مارس ٢٠٠٠ م



## مقدمة المؤلف

### أسئلة وكلمة شكر

﴿وَلِكُلِّ وِجْهَةٍ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾

[البقرة: ١٤٨/٢]

﴿وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ  
وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ، وَنُكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾

[القصص: ٢٨/٥-٦]

((إذا أمكن تقديم الإسلام على أنه قادر على تقديم رؤية  
مثمرة لتنوير الضمير الحديث، فعندئذ يكون للبشر  
كلهم حصة في الناتج، وليس للمسلمين منهم فقط)).  
مارشال هودغسون<sup>(١)</sup>

هل لعلم الاقتصاد دور في تحقيق رؤية المجتمع؟ هذا سؤال أساسي، تتوقف  
الإجابة عنه على الاتجاه الذي سيسير فيه علم الاقتصاد في المستقبل. ومع ذلك  
فإنه بمجرد الكلام عن الرؤية، تشور أسئلة متصلة بها، حول ما إذا كان  
للمجتمعات المختلفة رؤى مختلفة، وحول ما إذا كانت هذه الاختلافات تجد  
انعكاساتها في المدخل إلى العلوم الاجتماعية في هذه المجتمعات. فالمسلمون  
يشعرون دائماً بأن للإسلام رؤيته الخاصة، ومن ثم فقد بدؤوا، خلال عدة قرون  
ماضية، في أثناء تقدم الحضارة الإسلامية، في إقامة هيكل نظام اجتماعي

(١) هودغسون، ١٩٧٧م، ٤٤١/٣.

وسياسي واقتصادي، أدى إلى تحقيق هذه الرؤية. غير أن المسلمين عندما أصابهم التدهور والانحطاط، نتيجة الاحتلال الأجنبي، لم يعد من الممكن حتى مجرد التفكير في تحقيق هذه الرؤية. وهكذا فإن تطور العلوم الاجتماعية، من منظور إسلامي، قد أصابته نكسة حادة. ومع ذلك فإن هذه الرؤية قد عادت إلى الصعود إلى السطح، إثر استقلال البلدان الإسلامية، وتطور العلوم الاجتماعية، ومنها الاقتصاد، وفق هذا النموذج.

وهنا تثور عدة أسئلة، أولها يتعلق بالرؤية نفسها، ما هي؟ وفيما تختلف عن علم الاقتصاد التقليدي وفروعه: اقتصاد الرفاه والمنح، والاقتصاد الاجتماعي، والإنساني، والمؤسسي، وكلها تطورت في الغرب، خلال فترة انحطاط المسلمين؟ فالرؤية تعبر بصورة جوهرية عن ما يجب أن يكون عليه التصور في المجتمع. فالحياة تكون سارة جداً في الحقيقة، إذا كانت الشروط السائدة متناغمة مع هذه الرؤية. ولسوء الحظ فإن هذه الحالة نادراً ما وجدت. فهناك فجوة كبيرة في العادة بين «ما هو كائن» و «ما يجب أن يكون».

فالسؤال الذي يثور هنا: كيف يتم ردم هذه الفجوة؟ هل يمكن ذلك بمجرد تحليل «ما هو كائن»، أم من الضروري أيضاً بيان لماذا «ما هو كائن» ليس وثيق الصلة بـ «ما يجب أن يكون»؟ هل يجب كذلك بيان طبيعة وآلية التغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي اللازم لردم الفجوة؟ وبما أن الرؤية الإسلامية هي أساساً رؤية قائمة على الأخلاق وعلى العدالة، والنموذج الذي تقوم عليه نموذج ديني، فهنا يثور السؤال عما إذا كان من الممكن بناء علم على نموذج ديني؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، دخلنا في سؤال آخر محير: لماذا تخلف العالم الإسلامي في العلم والتكنولوجيا، بعد أن قدم إسهامات كبيرة لأكثر من ٤٠٠ سنة؟ هل هذه النكسة تعزى إلى الإسلام أم إلى عوامل أخرى؟ هذا السؤال ومعها أسئلة أخرى تجدها مطروحة في المدخل، وفي الفصول الأربعة الأولى من هذا الكتاب.

على كل حال، لا يمكن لأي مجتمع أن يعمل في فراغ تاريخي. إنه يخضع لتأثير عدد من التطورات التاريخية المترابطة. وليس من الممكن مناقشة أي استراتيجية ذات مغزى لمستقبل تطور البلدان الإسلامية، وتحقيق الرؤية الإسلامية، من دون تتبع الجذور التاريخية لتدهور هذه البلدان ومشكلاتها الراهنة. فمن المتوقع عموماً أن المؤسسات الكفؤة تبقى مع الزمن، والمؤسسات غير الكفؤة تزول ويُتخلص منها. فلماذا جرى السيناريو المعكوس في العالم الإسلامي، حيث حُلَّت بالتدرج محل المؤسسات التي حققت تقدماً لعدة قرون مؤسسات غير كفؤة حققت تخلفاً؟ ما الذي منع العالم الإسلامي من تغيير هذا الاتجاه؟

قد لا يكون ممكناً تقديم جواب مُرضٍ لجميع هذه الأسئلة، باللجوء إلى المتغيرات الاقتصادية فحسب. لهذا أخذ ابن خلدون (ت ٨٠٨ هـ = ١٤٠٦ م) بمدخل متعدد التخصصات، قائم على ديناميات اجتماعية واقتصادية وسياسية، وتعليل دائري لتفسير تخلف المسلمين، واقتراح الطرق لوقفه. فأدخل في الاعتبار عدداً من العوامل الملائمة، بما فيها العوامل الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والمؤسسية والديموقراطية والتاريخية. وسناقش نموذج ابن خلدون في الفصل الخامس، الذي سنعرض فيه أيضاً باختصار إسهامات أخرى بعد ابن خلدون. وتم تطبيق نموده في التاريخ الإسلامي في الفصل السادس، لبيان أسباب انحطاط المسلمين. وهذا ما يقودنا إلى الفصل السابع الذي استعرضنا فيه الإسهامات، التي تمت في العقود الزمنية القليلة الأخيرة، في مجال علم الاقتصاد من منظور إسلامي، وهو ما يشار إليه الآن بأنه اقتصاد إسلامي. وفي هذه المرحلة نقترح في الفصل الأول إطاراً لمستقبل تطور هذا العلم الوليد، بما قد يساعد البلدان الإسلامية على حل مشكلاتها الراهنة، وتحقيق الرؤية الإسلامية. وهناك بعض التكرار الذي لم يمكن اجتنابه في مثل هذه المناقشة، لأن هناك

جوانب مختلفة للمسألة نفسها، تدخل في النقاش في أكثر من سياق، واستبعاد هذه الجوانب أو معالجتها في فصل مستقل ليس مرغوباً بالضرورة. وهناك بعض الفصول تم نشرها في صورة مقالات صحفية قبل نشرها في هذا الكتاب.

هذا الكتاب تفصيل لأفكار أولية، ذكرتها في محاضرة ألقيتها في ٢٩ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٠م، إثر حصولي على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي. وقام البنك بنشر هذه المحاضرة في كتاب مستقل بعنوان: «ما هو الاقتصاد الإسلامي؟» لقد حاولت جهدي أن أجعل هذا الكتاب سهلاً، لكي يكون في متناول غير الاقتصاديين، لكنني لم أجد من الممكن أن أتجنب بصورة كاملة المصطلحات الفنية المشهورة والمتداولة في علم الاقتصاد.

كما في كتاباتي السابقة، أنا مدين لزوجتي "خير النساء" (وهذا هو اسمها) بدين كبير لا يتحدد بمقدار، فالفضل الأكبر لها على مساعدتها وتشجيعها المستمرين، وتحملها عني عدداً من مسؤولياتي العائلية، لتحرير وقتي من أجل إنجاز هذا الكتاب. وقد قام عدد من العلماء بقراءة المسودة الأولى من المخطوط، وقدموا لي تعليقات قيمة، وساهموا بذلك إسهاماً كبيراً في تحسين الصيغة النهائية. وأقدم شكراً خاصاً في هذا الباب للدكتور مراد هوفمان، سفير ألمانيا لدى الجزائر والمغرب سابقاً، وللبروفيسور سامويل هيز Samuel Hayes 111 من المدرسة العليا لإدارة الأعمال في جامعة هارفارد، وللبروفيسور رودني ويلسون من جامعة درهم في المملكة المتحدة، وللبروفيسور ألجاندر ف. لوركا كورونز من جامعة أوتونوما في مدريد، وللأستاذ الدكتور محمد نجاة الله صديقي، والأستاذ الدكتور محمد أنس الزرقا، والدكتور رفيق المصري، من مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي بجامعة الملك عبد العزيز بجدة، والدكتور معبد الجارحي مدير المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب في البنك الإسلامي للتنمية بجدة، والدكتور إيراج توتونشيان من قسم الاقتصاد بجامعة الزهراء في طهران،



والدكتور هومايون دار، زميل باحث في جامعة لفبرا بالمملكة المتحدة. ومن ثم فإن الصيغة النهائية تعبر في مواضع عديدة عن نظراتهم الثاقبة. وأنا ممنون بوجه خاص للدكتور هوفمان والبروفيسور ألياندر كورونز والأستاذ الدكتور محمد نجاه الله صديقي والدكتور رفيق المصري على تعليقاتهم الدقيقة على المسائل المهمة المثارة في كتابي هذا. غير أنني أبقى مسؤولاً عن أي خطأ ربما لا يزال موجوداً فيه.

وقد أفدت كثيراً من ترجمة معاني القرآن لعبد الله يوسف علي، ومحمد أسد، ومقدمة ابن خلدون لروزنتال (١٩٦٧م)، وعيساوي (١٩٥٠م)، لكنني لم ألتزم بهذه الترجمات. أما ترجمة الأحاديث النبوية والنصوص العربية الأخرى فهي من إعدادي. غير أن ابنتي سمية، وهي الآن طبيبة جراحة، قد ساعدتني كثيراً في التغلب على بعض مشكلات الترجمة. كما ساعدني البروفيسور مصطفى الأعظمي، وابنه عقيل، في تتبع مصادر بعض الأحاديث التي وردت في هذا الكتاب، وذلك بالاعتماد على قاعدة بيانات الحديث النبوي في الحاسوب. كذلك فإن ابني عبد الرحمن، وابنه محمد سليم، والدكتور ظفر إسحاق الأنصاري المدير العام لمعهد البحوث الإسلامية في إسلام آباد، والدكتور مناظر أحسن والدكتور عظمة الله خان المدير العام للمؤسسة الإسلامية ثم أمين المكتبة فيها في ليستر بالمملكة المتحدة، قد زودوني بصور من بعض المطبوعات القديمة والنافذة والتي لم أعثر عليها في الرياض. وساعدني زميلي الدكتور إبراهيم الغليقة في استرجاع بعض البيانات من CD-ROM-IFS (الإحصاءات المالية الدولية لصندوق النقد الدولي)، وساعدني عبد الرحمن المهنا أمين مكتبة مؤسسة النقد العربي السعودي، والسيد حيان الحافظ من مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، في الحصول على المنفعة المثلى من هاتين المكتبتين. أقدم شكري الجزيل لجميع هؤلاء على مساعدتهم الثمينة. ولا يفوتني أن أعبر عن

امتنانني أيضاً للسيدة سوزان تاكري والسيد دي. ر. فوكس لقيامهما ببعض التنقيحات اللغوية والفنية، وللسيد مبین أحمد على مساعدته القيمة في أعمال السكرتاريا التي قدمها لي لإعداد هذا الكتاب من البداية وحتى النهاية.

ويجد القارئ إزاء كل علم من أعلام المسلمين ورد ذكره في هذا الكتاب، أو إزاء السلالة الحاكمة سنة هجرية وسنة ميلادية للدلالة على سنة الوفاة أو فترة الولاية. وربما كانت هناك خلافات حول هذه السنة، لم أهتم بها، لأن الغرض هو إعطاء فكرة تقريبية عن الشخص والزمن الذي عاش فيه.

وكنت أنوي أول الأمر إعطاء قائمة مراجع شاملة نسبياً. غير أن تعدد التخصصات في الاقتصاد الإسلامي، مع مناقشة علم الاقتصاد التقليدي وفروعه الشقيقة، كل ذلك يجعل هذه القائمة طويلة جداً. لهذا فإن عدداً كبيراً من المراجع، ولاسيما تلك التي لم تتم الإحالة عليها في متن الكتاب قد حُذفت. ومن ثم فإن القارئ قد لا يجد في القائمة أسماء بعض العلماء الذين كان يتوقع وجودهم فيها، ولكن هذا لا يعني بأي حال التقليل من قيمة إسهاماتهم.

**محمد عمر شابرا**

الرياض ١٢ ربيع الأول ١٤٢٠هـ

٢٦ حزيران (يونيو) ١٩٩٩م

## توطئة

هل من الضروري أن يكون هناك علم اقتصاد

من منظور إسلامي؟

((بعيداً عن العالم الإسلامي، الذي تبرز فيه التوجهات السياسية الأصولية، فإن المشهد السياسي العالمي تطفئ عليه المزايدات الخطابية، والقيم ذات الطابع الاستهلاكي، وتلك التي تركز على إشباع الذات كهدف رئيسي للعمل السياسي)).

بريزينسكي<sup>(١)</sup>

((لا علم يمكن أن يكون أوثق من علم الفروض اللاواعية التي يفترضها العلم ضمناً)).

ألفريد نورث وايتهيد<sup>(٢)</sup>

إن علم الاقتصاد التقليدي، الذي يهيمن على الفكر الاقتصادي الحديث، هو الآن علم متطور ومعقد، مرَّ خلال العملية الطويلة والصارمة للتنمية التي دامت أكثر من قرن. واستمرت التنمية من دون انقطاع، كما ورد في عدد لا يحصى من الصحف والكتب وتقارير البحوث في جميع أنحاء العالم. وساهم في هذه التنمية الأفراد والجامعات ومنظمات البحوث والحكومات إسهاماً فعالاً،

<sup>(١)</sup> بريزينسكي، ١٩٩٥م، ص ٥٣.

<sup>(٢)</sup> ذكره ملتون مايرز، ١٩٨٣م، ص ٥.

وأُتحت موارد كثيرة للعلماء لمتابعة بحوثهم، نتيجة التنمية المتسارعة في البلدان الصناعية الغربية، وبفضل الغرب كان هناك تعطش كبير للمعرفة، وباحثون يريدون العمل الجاد، وعمل خلاق كوفئ معنوياً ومادياً.

إن علم الاقتصاد من منظور إسلامي، ويشار إليه الآن بالاقتصاد الإسلامي، لم يبرز إلا في العقود الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، وذلك بعد سبات عميق دام عدة قرون. ومع ذلك فإن عدد المشاركين في التنمية، من أفراد وجامعات وحكومات ومراكز بحوث لا يزال قليلاً جداً نسبياً. وبما أن معظم البلدان الإسلامية فقيرة، وفي المراحل الأولى من التنمية، فإن الموارد التي كانت تحت تصرفها، لتمويل أنشطة البحوث، كانت موارد هزيلة أيضاً. وعلاوة على ذلك، فإن بعض الحكومات في البلدان الإسلامية ترى في انبعاث الإسلام، ودعوته الواضحة إلى المساءلة السياسية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، ما يهدد بقاءها، ولذلك كانت تمنع في تقديم أي دعم معنوي أو مادي لتنمية العلوم الاجتماعية الإسلامية.

ههنا سؤال يفرض نفسه، وهو ما إذا كان من الضروري حقاً أن يكون هناك اقتصاد إسلامي، مع وجود اقتصاد تقليدي بأعلى شكل من أشكال التطور. هذا السؤال له مغزى خاص، لأن موضوع العُلمين متقارب، وهو تخصيص وتوزيع الموارد النادرة في استخدامات لا متناهية. وهذا التبرير لا يصح إلا إذا كان الجهد المبذول لتطوير الاقتصاد الإسلامي موجهاً نحو تحقيق غرض لا يمكن بلوغه بواسطة التحليل الاقتصادي التقليدي. وتشتد الحاجة إذا اتسعت مجموعة المتغيرات المستخدمة في التحليل، واختلفت آليات وأساليب تخصيص وتوزيع الموارد. وفيما يلي استعراض الجهد اللازم لوضع إطار واسع من التحليل، ولإثارة الأسئلة التي تحتاج إلى أجوبة في الفصول التالية.

## الرؤية

لكل نشاط من أنشطة الإنسان الرشيد غرض على وجه العموم، وهو في العادة الغرض الذي تحدده طبيعته، وتميزه عن غيره من الأنشطة، ويساعد على تقويم أدائه. وعلى هذا فإن أول سؤال قد يرغب المرء في طرحه إنما يتعلق بالغرض الذي يكمن خلف أي دراسة لتخصيص وتوزيع الموارد. وليست هذه الدراسة ضرورية لو كانت الموارد غير محدودة، لكن الموارد محدودة وغير كافية لإشباع مطالب الأفراد والجماعات في المجتمع. وهذا ما يجعلنا نواجه السؤال المحير: أي الاستخدامات وأي المطالب نختار؟ وكيف نختار؟ ربما يكون الجواب السهل هو استخدامها بطريقة تساعد المجتمع على تحقيق رؤيته، التي تجسّد حلم المجتمع حيال ما يجب أن يكون عليه في المستقبل. وقد تنطوي على عدد من الأهداف التي يتطلع المجتمع إلى بلوغها. وقد تصلح هذه الأهداف جميعاً أن تكون نجماً هادياً، ودليلاً مرشداً إلى الاتجاه الذي يرغب المجتمع فيه. وهذا ما قد يساعد على توجيه الجهود والطاقات في الاتجاه المرغوب، بما يساعد بدوره على تدنية الهدر إلى أدنى حد ممكن. وقد لا تتحقق الرؤية كلها، ولكنها تستمر مع ذلك في إلهام المجتمع في الصمود في معركة تحقيقها، بالإيمان في المستقبل المتقد على الدوام.

وتختلف الرؤى باختلاف المجتمعات، غير أن هناك بُعداً يبدو أنه يعم معظم المجتمعات، وهو هدف تحقيق الرفاه البشري. لكن اصطلاح «الرفاه»، وإن استخدمه عدد من الاقتصاديين<sup>(١)</sup>، اصطلاح جدلي، ويمكن تحديده معناه، بمعنى مادي بحيث يتجاهل محتواه الروحي تماماً، أو بمعنى يأخذ في الاعتبار هذا المحتوى الروحي. ولما كان تعريف الرفاه خلافياً فقد يقع خلاف أيضاً في

(١) انظر ثلاث أوراق حول «علم الاقتصاد والسعادة»، أوزوالد، فرانك، نغ، في إيكونوميك جورنال،

تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٧م، ص ١٨١٢-١٨٥٨.

مجموعة السلع والخدمات التي ينتجها المجتمع، بالموارد النادرة التي تقع تحت تصرفه. وهذا ما قد يؤدي أيضاً إلى خلاف آخر في آليات التخصيص والتوزيع. فإذا تحدد الرفاه بمعنى قائم على المادة وعلى اللذة، ربما كان من الرشد الكامل في علم الاقتصاد إعطاء الأولوية لخدمة المصلحة الشخصية وتعظيم الثروة، واللذائذ الحسية، والشهوات. وبما أن اللذائذ والشهوات تعتمد أساساً على أذواق الأفراد وتفضيلاتهم، فهذا قد يؤدي إلى تجنب الأحكام القيميّة، لأجل السماح للأفراد بحرية كاملة في أن يقرروا لأنفسهم ما يرغبون فيه. وعلى هذا، فإن جميع السلع والخدمات التي تقدمها هذه اللذائذ والمتع للأفراد، حسب أذواقهم وتفضيلاتهم، تصير مقبولة. وعندئذ فإن قوى السوق المتجردة يمكن اعتبارها كافية للتسبب في مثل هذا التخصيص والتوزيع للموارد. ويمكن أن تكون إعادة توزيع<sup>(١)</sup> الثروة الناتجة مهمة، فقط في الحدود التي لا تتعارض فيها مع حرية الفرد في السعي وراء مصلحته الخاصة. وربما يجب أيضاً الحفاظ على دور الحكومة عند حده الأدنى، أي في الحدود الضرورية لتمكين الفرد والسوق من العمل بكفاءة.

وبالمقابل إذا تم تحديد الرفاه بحيث يسمو فوق المعنى المادي والحسي، وبحيث يشتمل على الأهداف الإنسانية والروحية، فإن علم الاقتصاد لن يكون قادراً على تجنب مناقشة ماهية هذه الأهداف وكيفية تحقيقها. ولا تقتصر هذه الأهداف على الرفاه الاقتصادي فحسب، بل تمتد كذلك إلى الأخوة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، وحرمة الحياة، والخصوصية، والشرف

(١) ربما يكون مفيداً توضيح الفرق بين التوزيع وإعادة التوزيع. فالتوزيع يعني تخصيص الموارد الذي يتم من خلال عمل قوى السوق، أما عندما يستخدم المجتمع تدابير من خارج السوق، أو من غير السوق، لتغيير التوزيع المذكور، حسب مفهوم العدالة المتمثل في الرؤية العالمية للمجتمع، فإننا نكون أمام عملية إعادة توزيع.

الفردية، والأمن الفكري، والسعادة، والانسجام العائلي والاجتماعي. وأحد الاختبارات، من أجل تحقيق هذه الأهداف، هو المدى الذي تبلغه المساواة الاجتماعية، وسد حاجة الجميع، والتشغيل الكامل، والتوزيع العادل للدخل والثروة، والاستقرار الاقتصادي، بدون عبء ثقيل من خدمة الدين، ولا معدلات تضخم مرتفعة، ولا استنزاف للموارد غير المتجددة، ولا تدمير للنظام البيئي، تتعرض معه الحياة على الأرض للخطر. وثمة اختبار آخر هو تحقيق التضامن العائلي والاجتماعي المتمثل في تكاتف أعضاء المجتمع، لا سيما فيما يتعلق برعاية الأطفال والمسنين والمرضى والضعفاء وإزالة، أو على الأقل التقليل إلى أدنى حد ممكن من الأسر المتصدعة، والأرامل، وجنوح الشباب، والجرائم، والاضطراب الاجتماعي.

إذا ما دخل علم الاقتصاد في مناقشة الرفاه الإنساني بهذا المعنى الشامل، فإن مهمة هذا العلم تغدو أوسع وأعمق. وقد لا تقتصر على المتغيرات الاقتصادية فحسب، بل ستأخذ بالاعتبار جميع العوامل، الأخلاقية والنفسية والاجتماعية والسياسية والديموقراطية والتاريخية، التي تحدد الرفاه بهذا المعنى الشامل. وقد يجب على علم الاقتصاد أن يجيب عن عدد من الأسئلة التي قد يصعب الإجابة عنها، إذا كان هدفه مقتصرًا على المساعدة على تعظيم الثروة والاستهلاك. من هذه الأسئلة سؤال يتعلق بالمصلحة الشخصية، هل هي كافية كقوة حافزة لتحقيق الرفاه الشامل، أم أن من الضروري أيضاً أن تكون هناك قوة حافزة أخرى؟ هل يمكن تحقيق هذا الرفاه بصورة أكفأ لو أن كل العوامل العاملة في السوق تراعي بعض قواعد السلوك، وبعض الخصائص المرغوبة؟ إذا كان الأمر كذلك، فقد يكون من الضروري فرض بعض القيود على سلوك الفرد. وعندئذ لن يتمتع هذا الفرد بحرية كاملة لكي يفعل ما يشاء حسب ذوقه وتفضيله. وهنا يثور السؤال عن يحدد هذه القيود، وكيف يمكن التأكد من أن حرية الفرد لم

تقييد على نحو غير ملائم؟ ذلك لأن حرية الفرد ضرورية أيضاً للرفاه العام، ولا يمكن الحد منها إلا في حدود مقبولة.

علاوة على ذلك، هناك عدد من المؤسسات في المجتمع تؤثر على الناتج الفردي والاجتماعي، والسوق ليس إلا إحداها، والأخرى تشمل العائلة، والمجتمع، والدولة. ولعل العائلة أهمها، لأنها تقدم المدخلات البشرية للسوق والمجتمع والدولة. إنها ساحة التربية الأولى، ومكان التدريب لجميع الأفراد. ففيها يتشكل القسم الأعظم من أذواق الأفراد وتفضيلاتهم، وشخصياتهم، ونماذج سلوكهم. ولهذا فإن سلامة العائلة وتضامنها أهمية حاسمة، فإذا تفسخت العائلة، هل من الممكن تكوين جيل المستقبل بنوع التربية الذي يحتاج إليه؟ فإذا تدهورت نوعية التربية فسيكون من غير الممكن للمجتمع الاستمرار في التنمية والتفوق طويلاً، في المجال الاقتصادي والتكنولوجي والعسكري. وحيث إن علم الاقتصاد مرتبط أيضاً بارتفاع المجتمع وهبوطه، هل من الواقعي تجاهل سلامة العائلة واستقرارها؟

وإذا كان لكل من السوق والعائلة والمجتمع والدولة دور في رفاه الناس، فكيف يمكن تمكين كل منها من القيام بدوره بصورة تكاملية، بحيث لا يضعف أي منها دور الآخر؟ إذا عمل السوق بكفاءة، وسعى كل فرد في مصلحته الشخصية، هل من الممكن أيضاً للأسر والمجتمع والدولة العمل بكفاءة وبتناغم، إذا كان كل واحد يتصرف حسب مصلحته الشخصية؟

هذه الأسئلة ليست جديدة، فقد طرحها فلاسفة اجتماعيون لعدة قرون، يبدو أن معظمهم يرى أن خدمة المصلحة الشخصية ليست إلا إحدى القوى الحافزة في المجتمع الإنساني، وأن تعظيم الثروة والاستهلاك ليس إلا أحد الأهداف. فالأهداف الروحية والإنسانية المذكورة أعلاه لا تقل أهمية، إن لم تزد. فإن بعض هذه الأهداف قد تتنازع في الحقيقة بعضها مع بعض، وقد تدعو الحاجة إلى التوفيق بينها. لكن هل من الممكن لمجتمع ما أن يتوصل إلى هذا التوفيق، إذا



كان يضع تعظيم الثروة والاستهلاك في المرتبة الأولى، وكان أفراده لا يريدون التضحية بمصلحتهم الشخصية، لأجل تحقيق الأهداف الإنسانية لهذا المجتمع؟ إن لهذه التضحية أهمية عظيمة في حالة الأسرة والمجتمع. فقد دلت التجربة أن الأهل كلما زاد تعلق بعضهم ببعض، وكلما ضحى بعضهم من أجل بعض وتعاونوا، زاد في الأسرة الوئام والاستقرار. وتتطلب تربية الأطفال درجة عالية من التعاون والتضحية بالمصلحة الخاصة للأهل. كذلك فإن الوئام الاجتماعي يتطلب من المجتمع أن يتعاون أفراده فيما بينهم، وأن يضحوا لأجل الصالح العام، ولرعاية الفقراء والضعفاء. وحتى في حالة السوق والدولة، فإن التضحية مطلوبة.

فبالرغم من المنافسة، التي تساعد على حماية المصلحة الاجتماعية، من الممكن بالنسبة لأطراف النشاط في السوق أن يحققوا مكاسب غير مبررة، عن طريق الغش وإعاقة المنافسة بطرق يصعب كشفها. كذلك في حين أن الديمقراطية، والمساءلة العامة، والصحافة الحرة، تساعد في حماية المصلحة العامة، ربما يظل ممكناً لأرباب المناصب الحكومية استخدام سلطتهم لمنافع شخصية، على حساب دافعي الضرائب.

لهذا كان من الواجب أن تكون هناك قوة حافزة تمنع الأفراد من التعدي، حتى لو أمكنهم الإفلات من العقاب. لقد ثبت أن السلطة الحكومية الرادعة هي قوة حافزة فاعلة، لكن إذا كانت هذه السلطة هي القوة الوحيدة في المجتمع البشري لمنع التعدي، فإن تكاليف الإلزام تكون عالية جداً. فهل من الممكن تكميل المنافسة، والمساءلة العامة، وقوة الإلزام الحكومي، بقوى حافزة أخرى، قد تحرّض أفراد المجتمع على الالتزام طواعية بالقيم المتفق عليها، وبقواعد السلوك، والوفاء بالعقود، والالتزامات الاجتماعية، بإخلاص حتى لو تطلب ذلك بعض التضحية بالمصلحة الخاصة؟

هذا ما يقودنا إلى السؤال التالي: لماذا يجب على أي شخص أن يضحى بمصلحته الخاصة لخدمة المصلحة الاجتماعية، سواء في السوق، أو في العائلة، أو في المجتمع، أو في الحكومة؟ إذا كان علم الاقتصاد يركز على المصلحة الخاصة فقط، ولا يوجد فيه مجال لأي قوة حافزة أخرى، فإنه لن يكون مؤهلاً للإجابة عن السؤال.

وإذا كان تعظيم الثروة والاستهلاك هو الهدف الوحيد في حياة الفرد، فلا حاجة إذن للتضحية من أجل الآخرين، وعندئذ فإن خدمة المصلحة الشخصية تكون هي السياسة المثلى. وعندئذ فإن العائلة تعاني، وجيل المستقبل تندهور نوعيته، وكذلك فإن أداء السوق والحكومة يتأثر سلباً في نهاية المطاف. فالمشكلة إذن كيف نحفز الأفراد للوفاء بالعقود وسائر الالتزامات بأمانة وشرف، وكيف نحفزهم لعدم تقويض المنافسة أو اللجوء إلى وسائل غير شريفة للكسب، حتى لو أمكنهم النجاة من عقابيلها؟ هذه هي المسألة التي تحاول الأديان الاهتمام بها، بتقديم قواعد السلوك في صورة التزامات أخلاقية على الأفراد حيال الناس الآخرين، أو حيال الحيوان أو البيئة، وبمحاولة حفز أتباعها للالتزام بها، حتى لو أدى هذا إلى إلحاق الضرر بمصالحهم الشخصية. أما نجاحهم في هذه المهمة أو عدم نجاحهم فتلك مسألة أخرى. وأياً ما كان الأمر فإن علم الاقتصاد قد لا يكون قادراً على تجاهل القيم الدينية والقوة الحافزة المتصلة بها، إذا كان هدفه تحقيق الرفاه الشامل.

قد يبلغ المجتمع ذروة المجد بالمعنى المادي، لكنه قد لا يكون قادراً على المحافظة على هذا الوضع والاستمرار فيه طويلاً، إذا كان النسيج الأخلاقي للأفراد والمجتمع يضعف، والعائلة تتفسخ، والجيل الجديد غير قادر على الحصول على الرعاية والتربية اللازمين للتقدم، والتوترات الاجتماعية والانحلال، تتفاقم.

فالجانب المادي والجانب الروحي للرفاه لا ينفصل أحدهما عن الآخر، بل هما مترابطان ترابطاً محكماً. فكلما زاد الانسجام العائلي ساعد هذا على تحسين أداء الأفراد في السوق، وكلما زاد الانسجام الاجتماعي ساعد هذا على خلق مناخ أكثر حفزاً على تحسين كفاءة الحكومة وتسريع التنمية. فإذا صح هذا، فإن التركيز على المصلحة الشخصية وتعظيم الثروة والاستهلاك ربما يجب تخفيفه، حتى يمكن خدمة المصلحة الاجتماعية وتحقيق الحد الأمثل من الرفاه الإنساني. كذلك فإن بعض استخدامات الموارد التي تخدم المصلحة الشخصية وتتلأم جيداً مع الاتجاه الشهواني ربما يجب التقليل منها، لسدّ حاجات جميع الناس في المجتمع، ومن ثم تحسين مستوى الانسجام العائلي والاجتماعي.

وتشير الدلائل المتاحة إلى أن التقدم المادي لا يكفي في ذاته لزيادة السعادة والانسجام الاجتماعي. «فالبُلدان الغنية ليست أسعد بالضرورة من البلدان الفقيرة»، كما يقول ريتشارد إيسترلن، إثر ٣٠ مسحاً في ١٩ بلداً نامياً أو في طور النمو<sup>(١)</sup>، فهناك شيء آخر نحتاج إليه لخلق السعادة والانسجام، ولإزالة التوتر والانحلال. فإذا كان علم الاقتصاد مهتماً بالرفاه بمعناه الشامل، فإنه لن يكون قادراً على حصر النقاش في الازدهار المادي فحسب<sup>(٢)</sup>.

## الآليات

كيف يُحدد الرفاه الإنساني؟ هذا عامل حاسم جداً في تخصيص وتوزيع الموارد. ولئن كان هناك خلاف في مفهوم الرفاه، فإن هناك خلافاً أيضاً في آليات وأساليب تحقيقه. فهناك ثلاث آليات مهمة تحدد استخدام الموارد في أي مجتمع أو نظام اقتصادي، وهي: التصفية *Filtering*، والحافز، وإعادة البناء

(١) إيسترلن (١٩٧٣م)، في هيلبرونر وشارو، ١٩٧٥م، ص ٥٣٨، وانظر أيضاً إيسترلن ١٩٩٥م؛ وأوزوالد ١٩٩٧م.

(٢) إن الكتابات حول محددات الرفاه الإنساني تنمو بسرعة. من أجل مسح علمي لها، انظر دافيد مايرز، ١٩٩٣م.

الاجتماعي والاقتصادي والسياسي<sup>(١)</sup>، فكما أنه من الممكن تحديد الرفاه بعدد من الطرق، كذلك من الممكن أن تكون هناك آليات مختلفة للتصفية والحفز وإعادة البناء.

أولاً: تحتاج كل الطلبات المختلفة على الموارد المحدودة لأن تمرّ عبر مصفأة، من أجل خلق توازن بين الطلب على الموارد وعرضها، بدون تعريض الأهداف الروحية والإنسانية للخطر. وهناك طرق مختلفة لهذه التصفية، منها الثلاث التالية: التخطيط المركزي، وآلية السوق، والقيم الأخلاقية. وقد أثبتت تجربة البلدان الاشتراكية أن التخطيط المركزي ليس آلية فعالة للتصفية، حتى بالمعنى المادي، وهجرتها معظم هذه البلدان، ربما باستثناء كوبا. غير أن آلية السوق قد عملت بنجاح كبير، فالأسعار التي تتحدد بتقاطع العرض والطلب، في أسواق المنافسة الكاملة تساعد على تصفية أو استبعاد بعض استخدامات الموارد، بطريقة يتحقق معها التوازن. غير أن المشكلة في استخدام مصفأة آلية السوق أن من الممكن أن يكون هناك عدة توازنات سوقية، تعتمد على كيفية تقاطع الأذواق والتفضيلات كل منها مع الآخر، لدى الأفراد والمنشآت، فليس كل توازن سوقي يؤدي إلى تحقيق الأهداف الإنسانية. لذلك قد يكون من المرغوب فيه تكميل آلية السوق بآلية أخرى تساعد على إحداث تغيير في أذواق الأفراد وتفضيلاتهم، وتؤدي إلى التوازن المرغوب فيه. فهل يمكن للقيم الأخلاقية أن تقوم بإحداث هذا التغيير المطلوب؟

ثانياً: إذا استبعدنا الإكراه، فإن التصفية المرغوبة يمكن الحصول عليها بحفز جميع الأفراد، بدرجة كافية، إلى أحسن أداء، وإلى الامتناع عن استخدام الموارد بطريقة تعيق تحقيق النوع المطلوب من الرفاه. ويتطلب الحفز أهمية خاصة في علم الاقتصاد، مقارنةً بالفيزياء مثلاً، لأن الاقتصاد يتعامل مع كائنات بشرية قد

(١) من أجل مزيد من التفصيل، انظر: شابر، التحدي، ١٩٩٢م، ص ٢١٣-٢٣٣.

لا تسلك دائماً بطريقة تؤدي إلى تحقيق الهدف. وقد ثبت أن خدمة المصلحة الخاصة آلية حفز فعالة لرفع الكفاءة، بينما تساعد المنافسة والمساءلة العامة والتدخل الحكومي على حماية المصلحة الاجتماعية. فهل من الممكن حماية هذه المصلحة الاجتماعية حماية أكبر، إذا تضافرت آلية السوق والتدخل الحكومي مع نوع من الالتزام الأخلاقي؟

ثالثاً: كذلك فإن المناخ الطبيعي والاجتماعي والسياسي يؤثر في السلوك البشري وفي استخدام الموارد النادرة. لهذا ربما كان من الضروري دعم آلية التصفية وآلية الحفز بخلق مناخ مناسب من القيم والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية<sup>(١)</sup>، يؤثر في الأفراد تأثيراً إيجابياً، بحيث يتحقق الرفاه بمعناه الشامل. وهذا ما قد يؤدي إلى التركيز على الحاجة إلى إصلاح اجتماعي واقتصادي وسياسي.

فمثلاً إذا كان سد حاجة الجميع هدفاً مقبولاً، وكانت قوى السوق لا تؤدي تلقائياً إلى هذا الهدف، فلا بد من اتخاذ بعض التدابير لتحقيق هذا الهدف. فإذا كانت قيود الميزانية تمنع الدولة من النهوض بهذا الدور، فهل من الممكن حينئذٍ للعائلة والمجتمع المشاركة في هذا العبء؟ وإذا كانت القيم وهيكلك الأسر والمجتمع تغيرت عبر العصور، حتى صارت عاجزة عن اقتسام

(١) المقصود بالقيم في هذا الكتاب الالتزامات الأخلاقية للأفراد حيال أنفسهم وحيال أسرهم وحيال المجتمع. وتدل هذه القيم على السلوك المرغوب بتحديد ما هو حسن وما هو سيئ، وما هو صواب وما هو خطأ، وما هو عادل وما هو غير عادل. والهدف هو التخفيف من السعي وراء المصلحة الشخصية، لتأمين العدالة والرفاه للجميع والانسجام الاجتماعي. ويستمد حافز الوفاء بالالتزامات الأخلاقية من حب الله، والرغبة في الحصول على رضاه، والثواب في الآخرة، ومع ذلك فقد لا يكون هذا كافياً لكي يتصرف كل واحد تصرفاً صحيحاً. لذلك من الضروري أن يكون هناك أيضاً في الدنيا ثواب وعقاب.

وتصبح القيم مؤسسات عندما تتحول إلى قواعد رسمية، وقوانين، واتفاقات، ودرسات، بحيث لا تعود مجرد التزام أخلاقي، بل تصير كذلك التزاماً قانونياً. إن تحويل القيم إلى مؤسسات يتطلب وضع آلية لكشف المخالفين ومعاقبتهم، بغض النظر عن ثروتهم ومركزهم.

العبء، فهل من الممكن عندئذ لعلم الاقتصاد ألا يناقش نوع التغيير الاجتماعي والاقتصادي اللازم لبلوغ الأهداف الإنسانية؟ إذا رفض أن يناقش ذلك فهذا يعني أنه يبارك المظالم السائدة، وهذا ما يزيد في حدة الاضطراب الاجتماعي والتوترات، بما قد يؤدي في نهاية المطاف إلى انخراط المجتمع، حتى بمعناه المادي. وكذلك لو كان للمجتمع قيم، ولكن الأفراد قادرون على الفرار منها، إلى الخداع والرشوة وغير ذلك من وسائل الكسب المتلوية، لعدم وجود نظام فعال للكشف عن المجرمين ومعاقبتهم، فإن هذه الممارسات تستحکم من خلال آلية الاضطراب إلى تقليد الآخرين path dependence mechanism، وآلية استحکام الرذائل self-reinforcing mechanism ففي هذه الحالة، فإن كل واحد قد يشجع الممارسة، ولكن دون أن يكون قادراً على استبعادها وحده. وهل من الممكن استبعاد الممارسات القبيحة بمجرد إلقاء الخطب والمواعظ، دون إجراء إصلاحات شاملة بإعادة بناء اجتماعي واقتصادي وسياسي؟ وإذا كانت إعادة البناء هذه مطلوبة، هل يمكن أن تتم بدون أن تقوم الدولة بدور مساند؟ هل من الممكن لعلم الاقتصاد أن يمتنع عن مناقشة نوع التغيير المطلوب، ودور الدولة في هذا الباب؟

إذا كانت الآليات المختارة من علم الاقتصاد غير متوافقة مع المفهوم المرغوب للرفاه، أو كانت إعادة البناء المرغوبة لا تتم، أو لا يمكن أن تتم، فإن هذا النوع من الرفاه قد لا يتحقق. ومن هذا المنظور، فإن أي شيء يمنع نوع التصفية والحفز وإعادة البناء، وهو ما يتطلبه الرفاه، يمكن أن ينتهي إلى تشويه؛ وأي استخدام للموارد لا يسهم، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلى تحقيق الهدف، أو يكون متصادماً معه، يمكن اعتباره غير منتج أو غير ضروري أو غير اقتصادي. كذلك فإن الدور الذي تنهض به الدولة في الاقتصاد يمكن أن يتحدد بنوع التصفية والحفز وإعادة البناء اللازمة لتحقيق رؤيتها.

## دور الرؤية العالمية

إن مفهوم الرفاه الذي اختاره علم الاقتصاد، وكذلك آليات التصفية والحفز وإعادة البناء التي تبناها هذا العلم، تتحدد أساساً برؤيته العالمية، التي تميل بدورها إلى التأثير على «طبيعة انعكاسات الإنسان على أي موضوع تقريباً»<sup>(١)</sup>. إن بعض الأسئلة التي تحاول الرؤية العالمية أن تجيب عنها هي: كيف وُجد الكون، ما معنى وما هدف الحياة الإنسانية، ما الملكية النهائية للموارد المحدودة التي هي تحت تصرف البشر، وما غرضها؟ ما حقوق وواجبات كل فرد حيال الآخر، وكل أسرة حيال الأخرى، ما هي بيئتهم الطبيعية والاجتماعية؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة لها أثر بالغ في الفكر البشري والسلوك البشري، وتؤدي إلى مجالات نظرية ووصفات سياسية مختلفة. فمثلاً إذا اعتقد الناس أن الكون وجد وحده، وأن البشر ليسوا مسؤولين أمام أحد، فإنهم يكونون أحراراً في أن يعيشوا كما يشاؤون. هدفهم في الحياة خدمة مصالحهم الشخصية، من خلال تعظيم الثروة والاستهلاك. ومقياس رفاهم، في هذه الحالة، قد يكون هو المدى الذي يبلغونه في اللذائذ والشهوات. وبقاء الأصلح ربما يكون النموذج السلوكي الأكثر منطقاً. والأحكام القيمية ربما تكون لا مبرر لها، والآليات الثلاثة: التصفية والحفز وإعادة البناء، يمكن أن يطورها البشر وحدهم، بالاعتماد على عقولهم وتجربتهم.

لكن إذا كان جميع البشر من خلق الباري، والموارد التي تحت تصرفهم أمانة منه بين أيديهم، وكلهم مترابطون تلقائياً برباط طبيعي هو رباط الأخوة، وهم مسؤولون أمامه سبحانه، إذا كان ذلك كذلك فإنه ليست لهم حرية مطلقة في أن يتصرفوا كما يشاؤون، بل يتوقع بالأحرى أن يستخدموا الموارد النادرة، وأن يتفاعل كل منهم مع الآخر، وأن يساعد مناخهم على تحقيق الرفاه للجميع، سواء كانوا أغنياء أو فقراء، بيضاً أو سوداً، ذكوراً أو إناثاً، صغاراً أو كباراً.

(١) لافجوي، ١٩٦٠م، ص ٧.

ويتوقع أيضاً أن يحققوا الأهداف المادية، وأن يحققوا بالإضافة إليها الأهداف الروحية والإنسانية، ولا سيما الانسجام الاجتماعي والقضاء على الانحلال. وهنا فإن كلاً من الوحي والعقل ينهض بدور مهم في التصفية والحفز وإعادة البناء، ولن يكون الدخول إلى الأحكام القيمة محظوراً.

## المنهج

كذلك فإن منهج علم الاقتصاد يتحدد بالرؤية العالمية. والمنهج في اللغة يعني القواعد والإجراءات المتبعة في علم ما، بترتيب منطقي معين، للوصول إلى غاية مرغوبة<sup>(١)</sup>. فما يفعله المنهج أساساً هو تقديم المعايير لقبول أو رفض المقولات بوصفها جزءاً من العلم<sup>(٢)</sup>. وتتوقف الخطوات والمعايير المتخذة للقبول أو الرفض، كما بين كاوز Caws بحق، على الغاية المطلوبة<sup>(٣)</sup>.

فإذا كان بقاء الأصلح نموذجاً سلوكياً مقبولاً، وكان الأفراد أحراراً في التصرف كما يشاؤون، حسب تفضيلاتهم وحسب ثرواتهم، فلا يمكن الاعتراض على التخصيص والتوزيع الناشئين عن قوى السوق، ولا مجال عندئذ للكلام عن الأهداف الإنسانية. وسيقبل علم الاقتصاد الحالة الراهنة، دون أي حكم قيمي عليها، ولا أي توصيات سياسية لتغييرها. ولن تتعدى وظيفته الوصف (بيان الأحوال الوضعية)، وصف كيف يتم تخصيص وتوزيع الموارد حالياً بواسطة قوى السوق، وكيف يتم التحليل النظري والعملية للعلاقة بين مختلف المتغيرات المؤثرة في هذا التخصيص والتوزيع، بنظرة تساعد على التنبؤ عما قد يحدث في المستقبل. وعندئذ يكون علم الاقتصاد علماً وضعياً، بدون أي دور معياري يقوم به.

(١) انظر كلمة منهج ومنهجية في قاموس وبستر الجديد لطلبة الجامعات. وانظر أيضاً كاوز، ١٩٦٧م،

وبلوغ، ١٩٨٠م، ص XI.

(٢) انظر ماتشلوب، ١٩٧٨م، ص ٥٤؛ بلوغ، ١٩٨٠م، ص ٢٦٤.

(٣) كاوز، ١٩٦٧م، ص ٣٣٩.



لكن إذا كان هدف علم الاقتصاد هو المساعدة أيضاً على تحقيق الأهداف الإنسانية، فعندئذ قد لا يكون المنهج هو مجرد الوصف والتحليل والتنبؤ، بل أيضاً المقارنة بين النتائج الحالية والأهداف المرغوبة، وتحليل أسباب الفجوة بينهما، وكيفية ردم هذه الفجوة، بدون التضحية بالحرية الفردية، وعندئذ قد لا يكون الدخول إلى الأحكام القيمية محظوراً. وبما أن هدف الوحي هو المساعدة على تكوين مثل هذه الأحكام القيمية، فسيكون هذا الوحي موضع ترحيب، وسيستند علم الاقتصاد إلى كل من الوحي والعقل والتجربة. وعندئذ قد لا يكون ثمة مبرر لوجود تمييز شديد بين الوضعي والمعياري، بل ربما يكونان متكاملين تماماً، ويشكلان معاً جزءاً لا يتجزأ من سبب وجود العلم.

### إلى أين نسير؟

إن رؤية علم الاقتصاد وآلياته ومنهجه كلها عبارة عن النتيجة المنطقية للرؤية العالمية السائدة. ومع أن أهم الرؤى العالمية السائدة هي إما مادية بالكامل أو روحية بالكامل، إلا أن هناك فروقاً جوهرية بينهما، من حيث مدى التركيز على الأهداف المالية أو الروحية. فكلما زاد الفرق في التركيز زاد الفرق في العلوم الاقتصادية بين هذه المجتمعات. يعترف فيارأبند Feyrabend صراحة في مقدمة الطبعة الصينية لكتابه المحرض للفكر «ضد المنهج» قائلاً: «أولاً أي علم عالمي هو علم من بين علوم أخرى؛ فإذا طالبنا بأن يكون أكثر من ذلك فإنه يتوقف عن كونه أداة للبحث، ويتحول إلى مجموعة (سياسية) ضاغطة»<sup>(١)</sup>. وحتى لو نظرنا إلى علم الاقتصاد المؤسسي، فإننا سنجد أن الرؤية العالمية فيه هي نفسها في علم الاقتصاد التقليدي، ويشعر الكثيرون من أنصاره بأن الاقتصاد النيوكلاسيكي والاقتصاد المؤسسي متكاملان أكثر مما هما متضادان. يقول البروفيسور دوغلاس نورث، الحائز على جائزة نوبل، بأن: «إدخال

(١) فيارأبند، ١٩٩٣م، ص ٣؛ القوسان موجودان في النص الأصلي.

التحليل المؤسسي في النظرية النيوكلاسيكية الساكنة يستلزم تعديل الجسم الحالي للنظرية. غير أن تصميم نموذج للتغيير الاقتصادي يتطلب بناء مجال نظري كامل، إذ لا يوجد مثل هذا النموذج»<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك إذا كان الفرق جوهرياً، حتى في الرؤى والرؤى العالمية في العلوم، فلماذا لا تكون الفروق أكبر في هذه العلوم؟ فالعلم قد يبحث فقط عن تفسير ما يوجد، ويرفض إصدار أي أحكام قيمة، ولا يشغل نفسه بالتغيير الاجتماعي، لتحقيق رؤية ما في الحياة. غير أن علماً آخر قد لا يجد «ما هو كائن»، مقبولاً، ومن ثم يبحث عن المساعدة على تحقيق الرؤية الاجتماعية المرغوبة. لذلك فإنه قد لا يمكن اجتناب مناقشة كيف يتم تحقيق الرؤية، ومن خلال أي عملية؟

إن القول بأن الجهد المبذول لخلق علم اقتصاد إسلامي يقود إلى العزلة<sup>(٢)</sup> لا يصح إلا إذا سادت الغطرسة والعصبية في كل من العلمين، وامتنع التفاعل بينهما. إن المناقشة العقلانية والودية لمختلف الرؤى العالمية والعلوم قد تؤدي في الواقع إلى مزيد من العمق والسعة في تحليل كلا العلمين، من خلال عملية التلاقح، ومن ثم إلى أن يكون العالم أثري وأفضل. يقول فيارأبند بأن: «استكثار النظريات نافع للعلم، في حين أن التطابق يضعف طاقته الانتقادية. كذلك التوحد يضعف تنمية الفرد تنمية حرة»<sup>(٣)</sup>.

قد تبدو هذه المناقشة مجردة، لكن إذا ما شرعنا في مناقشة علم الاقتصاد التقليدي وعلم الاقتصاد الإسلامي، فسوف يكون من الممكن أن نرى كيف أن تطوير علم الاقتصاد الإسلامي ضروري، إذا كان من المرغوب تحقيق الرؤية الإسلامية للمجتمع الإنساني.

(١) نورث، ١٩٩٠م، ص ١١٢.

(٢) كوران (١٩٩٦م) عبّر عن هذا التخوف.

(٣) فيارأبند، ١٩٩٣م، ص ٥.

## الفصل الأول

# علم الاقتصاد التقليدي

((يتزايد عدد العلماء الذين يشكّون في أنه ليس كل شيء على ما يرام في المنزل الذي بُني فيه علم الاقتصاد)).

مارك بلوغ<sup>(١)</sup>.

((الإنسان حيوان أخلاقي، ولا يمكن لأي نظام سياسي أو اقتصادي أن يعيش طويلاً إلا على أساس أخلاقي)).

نيجل لوسون<sup>(٢)</sup>.

## الإيجاز الكبير

لقد حقق علم الاقتصاد التقليدي تقدماً عظيماً بلا شك، لا سيما بعد الحرب العالمية الثانية. ولو أراد المرء أن يقدر إسهامه، من حيث التطور العلمي الذي بلغه، لربما حصل هذا العلم على العلامة الكاملة. فإن إسهامه يتجاوز ما تم خلال أي فترة أخرى مقارنة في تاريخ الإنسانية. على أنه في حين أن الكائنات البشرية لها مصلحة في تطور العلم، إلا أن لها مصلحة أكبر في المعونة التي يستطيع تقديمها هذا العلم لحل مشكلاتهم وتحقيق الأهداف التي وضعوها أمامهم. فكيف سيكون علم الاقتصاد التقليدي على أساس هذا المعيار؟

---

(١) بلوغ، ١٩٨٠م، ص XIII.

(٢) لوسون، ١٩٩٥م، ص ٣٥.

وضع علم الاقتصاد التقليدي أمامه مجموعتين مختلفتين من الأهداف: الأولى هي ما يسمى بالوضعي، وهي متصلة بتحقيق الكفاءة والعدالة في تخصيص وتوزيع الموارد النادرة. والثانية هي ما يسمى بالمعياري، ويجري التعبير عنها بالأهداف الاجتماعية والاقتصادية المرغوبة كونياً لسد الحاجة، والتشغيل الكامل، والمعدل الأمثل للنمو الاقتصادي، والتوزيع العادل للدخل والثروة، والاستقرار الاقتصادي، والتوازن البيئي، كل ذلك بالإضافة إلى الانسجام الاجتماعي والابتعاد عن الانحلال، وهما ضروريان لتحقيق الرفاه الإنساني. وكلتا المجموعتين تهدفان إلى خدمة المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية، بالتوافق مع الرؤية العالمية التي تكمن وراء كل منهما. غير أن المجموعة الأولى سميت وضعية، بادعاء أن الكفاءة والعدالة يمكن تحديدهما بدون أحكام قيمية، في حين أن المجموعة الثانية سميت معيارية، لأنها تعبر إلى حد كبير عن رؤية المجتمع لـ «ما يجب أن يكون».

هل هذه الأهداف الوضعية والمعيارية متضادة أم لا؟ هذا يتوقف على الكفاءة والعدالة كيف يتم تحديدهما، وهو ما سيتضح مع تقدم المناقشة. ومن الصعب القول ما إذا كان علم الاقتصاد التقليدي قادراً على تحقيق أهدافه الوضعية، بسبب صعوبة تحديد وقياس كل من الكفاءة والعدالة في اقتصاد حيوي. ومع ذلك، فمن المتفق عليه عموماً أنه حتى البلدان الصناعية الغنية كانت عاجزة عن تحقيق جميع أهدافها المعيارية بصورة متزامنة، برغم الموارد الكبيرة التي تحت تصرفها. فإذا تحققت بعض هذه الأهداف كان ذلك على حساب أهداف أخرى. وتشير الدلائل إلى بيان أن هذا الفشل يتزايد تدريجياً مع الزمن. فما السبب وراء هذا الفشل؟

## التنازع بين الأهداف والرؤية العالمية

هناك سببان ممكنان لهذا الفشل: الأول هو عجز علم الاقتصاد التقليدي عن اقتراح آليات ملائمة للتصفية والحفز وإعادة البناء ؛ والثاني هو عجز المجتمع المعني عن تطبيق هذه الآليات تطبيقاً فعلياً. ومع ذلك، فإن مسألة التطبيق لن يكون لها دلالة إلا إذا كان ثمة اقتناع بأن الآليات المقترحة ملائمة لتحقيق الأهداف المعيارية. هل من الممكن ألا تكون الآليات المقترحة من علم الاقتصاد التقليدي منسجمة مع أهدافه؟ من منظور هذا الكتاب، الجواب بالإيجاب.

ربما يكون السبب أن أهداف علم الاقتصاد التقليدي وآلياته مشتقة من رؤيتين عالميتين مختلفتين. فالأهداف المعيارية هي منتج فرعي لرؤية عالمية دينية، تركز على دور الإيمان بالله، ومحاسبة البشر في اليوم الآخر، والأخوة الإنسانية، والقيم الأخلاقية في تخصيص وتوزيع الموارد. وحتى لو بُذل جهد لتبرير هذه الأهداف، من خلال استخدام الرشد الاقتصادي، إلا أن المنشأ الجوهري والتبرير يكمنان في الرؤية العالمية الدينية. ومع ذلك فإن آليات التصفية والحفز وإعادة البناء هي منتج فرعي لرؤية عالمية علمانية من خلال حركة التنوير. لذلك قد لا يكون ممكناً تحقيق الأهداف الإنسانية بدون أن تكون هناك آليات إنسانية أيضاً.

في البدء، عندما كان النموذج العلماني مقصوراً في أول الأمر على مجموعة صغيرة من الأكاديميين، لم يكن للنزاع بين النموذجين الديني والعلمي أثر ذو مغزى على الاقتصاد والمجتمع. فالقيم الدينية استمرت في السيطرة والتغلب على أثر النموذج العلماني على الآليات المستخدمة. غير أنه مع التكاثر التدريجي للقيم العلمانية للرؤية العالمية التنويرية، من خلال التربية العلمانية ووسائل الاتصال الجماهيري، وعجز الأسر المتفسخة عن تقديم تربية خلقية مناسبة للأجيال الجديدة، بحيث تمنع التدهور في توجههم الخلقى، فإن التنازع غداً أكثر انتشاراً.

## الرؤية العالمية

إن حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد اعتبرت حقائق الدين «بمجرد أوهام، لا وجود لها، بل هي في الحقيقة مخترعات كهنوتية في الأعماق، مصممة لإبقاء الإنسان جاهلاً بمسالك العقل والطبيعة»<sup>(١)</sup>. وأنكرت هذه الحركة أي دور للوحي في إدارة شؤون البشر، وركزت كثيراً على قدرة وسلطة العقل للتمييز بين الصواب والخطأ، ولتنظيم جميع جوانب الحياة الإنسانية. وبهذا حرمت المجتمع من آليات التوجه الأخلاقي المتعلقة بالتصفية والحفز وإعادة البناء، والقادرة على تكميل دور السوق في تخصيص وتوزيع الموارد.

فإذا لم يكن الوحي مقبولاً بوصفه معياراً للصواب والخطأ، والمرغوب وغير المرغوب، والعاقل وغير العادل، فلا بد أن يكون هناك بديل، فكان منهج المنفعة الحسية هو البديل. وتحدد الصواب والخطأ على أساس معيار قابل للقياس، هو معيار اللذة والألم<sup>(٢)</sup>. ومهد هذا المنهج الطريق لإدخال فلسفات الداروينية الاجتماعية، والمادية، والحتمية، في علم الاقتصاد وعلوم اجتماعية أخرى.

وكانت الداروينية الاجتماعية امتداداً لمبدأ البقاء للأفضل، ومبدأ الاختيار الطبيعي للداروينية في المجتمع الإنساني، وهذا ما قدم بصورة غير مقصودة تفسيراً ضمنياً لمفهوم «القوة هي الحق» might is right في تنظيم العلاقات الإنسانية، واعتبار الفقير والمضطهد مسؤولين عن الفقر والبؤس مسؤولية كاملة. وبهذا يريح كل من الغني والقوي ضميره، ويعفي نفسه من أي واجب اجتماعي أو خلقي، لإزالة الفروق والمظالم من النظام.

(١) بريتون، ١٩٦٧م، ص ٥٢٠.

(٢) ميلر، ١٩٦٢م ص ٢٣٠-٢٣١؛ وانظر أيضاً رسل، ١٩٤٥م، ص ٧٧٣-٧٨٢.

والمادية تجعل الثروة، والم لذات الحسية، والشهوات، أهدافاً للسلوك البشري. وهذا ما أدى إلى تقديم أساس الثقافة الاستهلاكية الحديثة التي جعلت من التزايد المستمر في الاستهلاك فضيلة، وأدت إلى تضاعف الحاجات البشرية، وتجاوزها قدرة الموارد المتاحة على تلبيتها. وبالنظر إلى روح هذه الثقافة، ثمة مقولة غير جدلية من مقولات علم الاقتصاد التقليدي، تقوم على أن الأكثر دائماً أفضل من الأقل، ومن ثم فإن إنتاجاً متزايداً، وثروة مادية أكبر، واستهلاكاً أوسع، كل هذا حسن بالضرورة<sup>(١)</sup>. ولم يكن مستحسنًا أن تكون ثمة حاجة أحياناً للتضحية بالأهداف المادية في المجتمع الإنساني، لأجل تخفيض التكاليف غير الاقتصادية لزيادة الإنتاج والاستهلاك، ومن ثم لأجل تحقيق مستوى أفضل من العدالة والانسجام الاجتماعي.

استدعت الحتمية أن يكون للكائنات البشرية قليل من التحكم بسلوكها الخاص. وجرى النظر إلى الأفعال أولاً على أنها استجابات ميكانيكية وأوتوماتيكية لحوافز خارجية، كما في الحيوانات (واتسون وسكينر)، أو على أنها حالات ذهنية لا واعية فوق الرقابة الواعية للفرد (فرويد)، أو على أنها صراع اجتماعي أو اقتصادي (ماركس). لهذا لم تنكر الحتمية خصوصية الذات البشرية وتعقدها، بل ذهبت، بالتوافق مع الداروينية الاجتماعية، إلى إنكار المسؤولية الأخلاقية في السلوك الفردي. وبما أن الظروف التي تحكم السلوك الفردي فوق طاقة الفرد، فلا يمكن توجيه اللوم للغني أو للقوي لأجل ما حدث للفقير أو للضعيف. وهذا ما يصادم تماماً الرؤية العالمية الدينية، التي تنظر إلى

(١) حدّد آلان بلندر بحق المقولات الثلاث غير الخلافية لعلم الاقتصاد التقليدي بالتالي:

أ - الأكثر أفضل من الأقل؛

ب - الموارد نادرة؛

ج - الإنتاجية الأعلى خير من الإنتاجية الأدنى.

(بلندر، ١٩٨٧م، ص ١٥-١٧).

جميع الكائنات البشرية على أنها مسؤولة عن تصرفاتها، ومن ثم فهي خاضعة للمحاسبة أمام الله.

لم تؤدّ الرؤية العالمية التنويرية مباشرة إلى التدهور الأخلاقي أو إلى تآكل القيم الإنسانية للرؤية العالمية الدينية. لكنها نجحت في دق إسفين بين النموذج العلمي والنموذج الديني، وفي تصاعد عدد من المفاهيم التي تنازع الأهداف الإنسانية. وأهم ثلاثة مفاهيم تشكل أركان نموذج علم الاقتصاد التقليدي هي: الإنسان الاقتصادي الرشيد، والوضعية، وقانون ساي. وفيما يلي مناقشة مختصرة لمعنى كل منها، وأثره على علم الاقتصاد.

### الإنسان الاقتصادي الرشيد

هناك فرض يؤمن به علم الاقتصاد التقليدي إيماناً عميقاً، وهو أن سلوك الفرد سلوك رشيد. ليست هناك صعوبة كبيرة في قبول هذا الفرض، إلا أن هناك مشكلة في تعريف الرشد نفسه، وهناك عدد من الطرق للوصول إليه<sup>(١)</sup>. ومع ذلك، فإنه إذا تم تحديد الأهداف المعيارية للمجتمع، فإن هذا لا يدعنا أمام حرية غير محدودة للقيام بذلك. ومن ثم فإن السلوك الرشيد يمكن الكشف عنه تلقائياً بأنه السلوك الذي يقود إلى تحقيق هذه الأهداف. وهذا يستدعي أن يأخذ الفرد بعين الاعتبار جميع العوامل المختلفة، الاقتصادية وغير الاقتصادية، التي تؤثر في تحقيق هذه الأهداف، ومن ثم في تحقيق رفاهه ورفاه الآخرين.

ومع هذا فإن علم الاقتصاد لم يفعل ذلك، لأن رعاية رفاه الآخرين ربما تفرض قيوداً على سلوك الفرد، لا تناسب النموذج العلماني لعلم الاقتصاد، فكان من الواجب استبعادها. وعلى هذا فإن الرشد، من أجل أن يتوافق مع المدخل الدارويني الاجتماعي إلى علم الاقتصاد، قد اقتصر على خدمة المصلحة الشخصية. وهذا واضح في أعمال جميع الكتاب تقريباً. فإنهم «يفسرون دافع

(١) سين، ١٩٨٧م، ص ١١-١٤.



المصلحة الشخصية لدى الإنسان على أنه المعادل الأخلاقي لقوة الجاذبية في الطبيعة»<sup>(١)</sup>. وقد عبر إيدجورث بوضوح عن هذه الفكرة بالقول بأن «المبدأ الأول لعلم الاقتصاد هو أن كل إنسان اقتصادي مدفوع بمصلحته الشخصية»<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا فإن المجتمع يصير مجرد مجموعة من الأفراد، تجمعهم روابط قائمة على المصالح الشخصية.

ومع ذلك من الممكن خدمة المصلحة الشخصية بطرق مختلفة، اقتصادية وغير اقتصادية، مالية وغير مالية. لكن علم الاقتصاد، من أجل الحفاظ على توجهه المادي، استبعد جميع المظاهر غير الاقتصادية للمصلحة الشخصية، وقصر الرشد بداية على ما هو اقتصادي. لقد خلق علم الاقتصاد مفهوماً خيالياً، هو مفهوم «الإنسان الاقتصادي»، وكان هناك «مسؤولية اجتماعية واحدة، هي زيادة ربحه»<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا فإن علم الاقتصاد خص نفسه بدايةً بسلوك الإنسان الاقتصادي الرشيد، الذي لا تحركه إلا مصلحته الشخصية، وتعظيم ثروته واستهلاكه، بأي طريقة ممكنة. وكل العواطف الأخرى التي تجمع الكائنات البشرية، كالتعاون والتواد والأخوة والإيثار، التي يجاهد لها الناس من أجل رفاه الآخرين، حتى عندما تؤذي مصلحتهم الشخصية المباشرة، كل هذه العواطف تم تجاهلها تماماً. وبهذا فإن ما فعله الفخ العلماني لعلم الاقتصاد هو أنه إلى حد كبير جعل خدمة المصلحة الشخصية، من خلال تعظيم الثروة والاستهلاك، الأداة الأولى للتصفية والحفز وإعادة البناء.

## مذهب وضعي

يمكن للفرد أيضاً أن يخدم مصلحته الشخصية، ضمن قيود تنطوي على عدد من الأهداف الإنسانية، التي يعدّ تحقيقها أمراً حاسماً لرفاه البشر. وبما أن هذه

(١) مايرز، ١٩٨٣م، ص ٤.

(٢) إيدجورث، ١٨٨١م، ص ١٦.

(٣) فريدمان، ١٩٧٢م، ص ١٣٣.

هي الحال، فإن الأجيال الحالية والمستقبلية، وكذلك الكائنات الأرضية الأخرى المتعايشة مع البشر، بمظاهر حياة مادية وغير مادية، يمكن إعطاؤها ما تستحقه من اهتمام. وإن حرية الفرد قد تكون، في هذا السياق، أحد الأهداف. وبمجرد الاعتراف بجميع الأهداف المرغوبة، فإن أرشد طريقة لقياس الوضعية (المذهب الوضعي) ربما يكون في النظر إلى التقدم الذي حدث، لا في تحقيق هدف واحد، بل في تحقيق جميع هذه الأهداف حسب أولويتها في رفاه البشر. وإن جميع العوامل المؤثرة في سلوك الفرد، والتي قد تؤدي إلى رفاه الجميع، يمكن أخذها بعين الاعتبار، بغض النظر عما إذا كانت اقتصادية أو غير اقتصادية، عامة أو خاصة، أخلاقية أو دنيوية. وإن العوامل الأخلاقية المؤسسية تكمل العوامل المادية التي أخذت بعين الاعتبار بواسطة آلية السوق، بهذا فإنها تساعد على تحقيق الأهداف.

ومع ذلك فإن الوضعية لا تقبل أن تكون للأهداف الأخرى أهمية مساوية، ولا تقبل أثر العوامل غير المادية في تحقيق هذه الأهداف. إنها تعطي الوزن الأكبر لحرية الإنسان الاقتصادي الرشيد، في السعي وراء مصلحته الشخصية والمادية، وتحتج لذلك بأن أي فرد هو أفضل قاض لمصلحته الشخصية، ويجب تركه حراً في اختيار أي بديل من البدائل المختلفة، يراه محققاً لأفضل مصلحة شخصية له. ولا يجب تقييده بأي قيود، أخلاقية أو غير أخلاقية. لكن هذا لا يأخذ بالاعتبار حقيقة أن هذا الفرد قد يكون أفضل قاض لمصلحته الشخصية، لكنه ليس بالضرورة أفضل قاض للمصلحة الاجتماعية.

إن هذا التركيز المفرط على الحرية الفردية قد أدى إلى كراهة الأحكام القيمية، وإلى الإصرار على الحياد القيمي. لقد أعلنوا أن علم الاقتصاد «محايد تماماً أمام الغايات»<sup>(١)</sup>، و«مستقل عن أي موقف أخلاقي معين، أو أحكام

(١) روبنز، ١٩٣٥، ص ٢٤٠.

معيارية»<sup>(١)</sup>، فقد أخذت التفضيلات والتقديرية الذاتية لأفراد المجتمع على أنها مُعطى. فلا يمكن أن يمر أي حكم إلى هذه الأمور، بزعم اتساقه مع الأهداف المعيارية. ومن ثم فقد صار أول واجب من واجبات علماء الاقتصاد هو وصف وتحليل «ما هو كائن»، حتى يتمكنوا من التنبؤ بما سيحدث في المستقبل<sup>(٢)</sup>. فلا يمكن تمرير أي حكم على «ما هو كائن» أو اقتراح «ما يجب أن يكون». إنه يمكنهم مناقشة دالة الإمكانية، لا دالة التفضيل.

وهكذا صارت الوضعية جزءاً لا يتجزأ من نموذج علم الاقتصاد، وعمولت على أنها غير قابلة للخلاف، ومقبولة عموماً من جمهور المحترفين لعلم الاقتصاد، منذ القرن السابع عشر، برغم الثورتين النيوكلاسيكية والكينزية<sup>(٣)</sup>. وهذا ما أدى بالمقابل إلى الاستخفاف بدور القيم الأخلاقية، بوصفها أداة تصفية في عملية تخصيص وتوزيع الموارد، وإلى معاملة الأذواق والتفضيلات والمؤسسات الاقتصادية الاجتماعية على أنها متغيرات خارجية. واحتجوا بأن جميع هذه الأحكام القيمة المطلوبة كانت موضع اختيار شخصي، ومن ثم فإنها غير قابلة للاختبار. وبهذا فإن الأثمان والدخول التي تحددها قوى السوق قد أصبحت الوسائل الأولى لتخصيص وتوزيع الموارد، ولعبت دوراً أساسياً في وظائف علم الاقتصاد، الوصفية والتحليلية والتنبؤية. كما أدت أيضاً إلى مفهوم أمثلية باريتو، التي تجزم بأن السياسة المقبولة هي التي تجعل على الأقل شخصاً في

(١) فريدمان، ١٩٥٣م.

(٢) ثمة خلاف في الرأي بين الاقتصاديين حول هدف المنهج الاقتصادي. فالوضعيون والعلمانيون، مثل سامويلسون، يركزون على أن دور علم الاقتصاد هو الوصف فحسب. غير أن التحريبيين يلحون على أن التفسير هو هدف علم الاقتصاد. وعلى خلافهم، يركز الواسيليون، مثل فريدمان، على أن التنبؤ هو أولى وظائف علم الاقتصاد (انظر بلوغ، ١٩٨٠م؛ كالدويل، ١٩٨٢م). ولما كنت لا أرغب في الدخول في هذا الجدل في هذا الكتاب، فقد ذكرت المناهج الثلاثة في النص. هناك هدف آخر، وهو الإقناع، تم التركيز عليه (ماك كلوسكي، ١٩٨٦م). لكن هذا الهدف لا يختلف عن التفسير والتنبؤ، إذ لا يمكن عموماً الإقناع بدون تفسير مقنع وتنبؤ مقنع. ولهذا لم تتم مناقشة هدف الإقناع في هذا الكتاب.

(٣) روث، ١٩٨٩م، ص ١٩.

حالة أفضل، بدون أن تجعل شخصاً آخر في حالة أسوأ. ويرى جون رولز أن أحداً لا يجب أن يعمل وحده لزيادة السعادة العامة، إذا كان عمله هذا يؤدي إلى تعاسة إنسان آخر<sup>(١)</sup>. وبما أنه لا تكاد توجد سياسة لا تجعل إنساناً آخر في حالة أسوأ، فإن الحقيقة أن ما فعله غياب الأحكام القيمية ومفهوم أمثلية باريتو ربما يكون شللاً في صناعة السياسة، لأن ذلك يؤدي، كما قال سولو، إلى «لا عمل، ولا اختيار، ولا اهتداء»<sup>(٢)</sup>.

كذلك أصبحت الوضعية «مرتبطة بالاعتقاد بأن أي سؤال يطرحه علم الاقتصاد يجب أن يكون قابلاً عملياً لأن يكون له جواب صحيح أو خاطئ»<sup>(٣)</sup>، فإذا لم يكن الجواب قابلاً للتحديد عملياً، فإن علم الاقتصاد يجب ألا يعتبر السؤال. وهذا ما أدى تلقائياً إلى التركيز على المفاهيم التي تقبل القياس الكمي، بعبارات نقدية أو مادية. جاء في تقرير لهيئة بحوث العلوم الاجتماعية، بجامعة شيكاغو: «إذا لم تستطع القياس فاعلم أن معرفتك هزيلة وغير مرضية»<sup>(٤)</sup>. إن مثل هذا الموقف يحرم علم الاقتصاد من مهمة تحليل أثر القيم والمؤسسات الاجتماعية في تخصيص وتوزيع الموارد<sup>(٥)</sup>، واقتراح برنامج للقيادة الاجتماعية، من أجل تحقيق الرؤية الاجتماعية.

#### عدم التدخل الحكومي: التوافق بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة

حتى ولو لم يكن للقيم المقبولة اجتماعياً أي دور في التصفية والحفز وإعادة البناء، فإن الحكومة تستطيع النهوض بدور مهم في تحقيق الأهداف الاجتماعية. ومع ذلك فإن قانون ساي<sup>(٦)</sup>، الذي هو أحد المنتجات الفرعية لتطبيق قوانين

(١) رولز، ١٩٥٨م.

(٢) سولو، ١٩٨١م، ص ٣٨؛ وانظر أيضاً سين، ١٩٨٧م، ص ٣٢.

(٣) كولاندر، ١٩٩٢م، ص ١١٣.

(٤) ذكره كوهن، ١٩٦١م، ص ١٦١.

(٥) بلوغ، ١٩٨٠م، ص ١٤٩.

(٦) سمي بعد ذلك جان باتيست ساي (١٧٦٧-١٨٣٢م).

فيزياء نيوتن على الاقتصاد، والذي هو أحد أحجار الزاوية في علم الاقتصاد الكلاسيكي، قد لا يسمح بهذا. إنه يجزم بأن الاقتصاد، كما الكون تماماً، سوف يدور بصورة مثالية إذا ما ترك لنفسه. وسوف يخلق الإنتاج الطلب عليه، ولن يكون هناك إنتاج فائض أو بطالة. وأي نزوع من جانب الاقتصاد لخلق إنتاج فائض أو بطالة سوف يصحح تلقائياً. وبهذا الاعتبار، فإن القوانين الاقتصادية كانت كلها فعالة، ولا تطبق التدخل.

وهذا ما أدى إلى مفهوم «دعه يعمل»، الذي يعني بالنسبة للحكومة عدم التدخل في عمل السوق. فالحكومة لا تستطيع أن تفعل شيئاً، ولا خيار لها إلا الامتناع عن التدخل. وإن قوى السوق تخلق هي نفسها «نظاماً» و«انسحاماً»، وكل جهد من جانب الحكومة للتدخل في التصحيح الذاتي للسوق لا يقود إلا إلى التشويه وعدم الكفاءة. وبهذا فإن المفهوم الميكانيكي للكون وللإنسان يسبب حقيقة عمياء، تتمثل في فاعلية قوى السوق.

إن بذور قانون ساي كان قد بذرها قبله آدم سميث، الذي ادعى أن هناك توافقاً بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة. فإذا سعى كل واحد في مصلحته الخاصة، فإن «اليد الخفية» لقوى السوق قد تؤدي، من خلال الكوابح التي تفرضها المنافسة، إلى تحسين مصالح المجتمع كله، ومن ثم إلى حدوث انسحام بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية<sup>(١)</sup>. ومن ثم فلا حاجة للحكومة، أو لأي كائن آخر، أن يتدخل في عمل السوق. وجاءت نظرية التوازن العام لتؤكد المزيد من هذا المنطق، عندما بينت رياضياً «كيف أن الآثار غير المقصودة للأنايية، غير المتناسقة، ينتج عنها أكفاً استغلال للموارد النادرة لإشباع الحاجات»<sup>(٢)</sup>.

(١) سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م)، ١٩٣٧م، ص ٤٢٣.

(٢) روزنبرغ، ١٩٩٢م، ص ٢١٩؛ وانظر أيضاً بلاكهاوس، ١٩٩٤م، ص ١٣.

ولإثبات أن السوق إذا ما ترك لنفسه فإنه يؤدي إلى أقصى كفاءة، احتجوا بأن الأفراد إذا كانوا مستهلكين سادة، فإنهم يتصرفون تصرفاً رشيداً، ويسعون إلى تعظيم منفعتهم، بشرائهم بأقل الأثمان السلع والخدمات التي تحتل مرتبة عالية في سلّم تفضيلاتهم. ويتم التعبير عن هذه التفضيلات في ساحة السوق، من خلال طلبهم، أو إرادتهم دفع ثمن السوق. وإذا كان الأفراد منتجين، فإنهم يتصرفون كذلك تصرفاً رشيداً، ويستجيبون «عفوياً» لهذا الطلب، بإنتاجهم بأقل تكلفة كل ما يساعدهم على تعظيم أرباحهم. إن التفاعل الحر بين المستهلكين الذين يعظمون منفعتهم والمنتجين الذين يعظمون ربحهم، في سوق منافسة كاملة، إنما يحدد أثمان السوق التوازنية للسلع والخدمات. وهذه الأثمان (والتكاليف التي هي أثمان أيضاً) تصلح أن تكون آلية تصفية حيادية، وخالية من القيم، ومؤدية إلى تحويل الموارد من استخدام إلى آخر. ومن ثم فإنه بدون أي جهد واع من أي جهة، أو بدون أي تدخل، يتم إنتاج تشكيلة السلع والخدمات، التي هي في أقصى انسجام مع تفضيلات المستهلك. هذه التشكيلة تدعى كفاءة باريتو، وهي أعظم كفاءة، إذ ليس من الممكن تحسينها بدون الإساءة إلى آخر. ربما لا يكون هناك مفهوم آخر، كانت له، في نموذج علم الاقتصاد التقليدي، مثل مكانة كفاءة باريتو.

إن لفظ العدالة لم يذكر صراحة في هذا النطاق. ومع ذلك فالفرض أن تشكيلة السلع والخدمات، التي هي أمثلية باريتو، هي أيضاً الأكثر عدالة<sup>(١)</sup>. لأنها تعبر عن الدخول التي اكتسبتها عوامل الإنتاج، على أساس مساهمتها في ناتج وإيراد أمثلية باريتو. ويحتج فريدمان بوضوح بأنه «مهما رغبتنا في غير ذلك، فإنه ببساطة لا يمكن استخدام الأثمان في نقل المعلومات، وتقديم حافز

(١) قد يتردد عدد من الاقتصاديين في قبول هذا الرأي. ومع ذلك فإنه نتيجة منطقية للاعتقاد بكفاءة قوى السوق، وهناك اقتصاديون، مثل ج.ب. كلارك شعروا بأن عامل الدخول في العالم الحقيقي قرَّب إلى حد بعيد الناتج الحدي وقيمتة (انظر ستينلر، ١٩٤١م).

للعمل بناءً على هذه المعلومات، بدون استخدام الأثمان كذلك للتأثير، ولو بصورة غير محددة تماماً، في توزيع الدخل»<sup>(١)</sup>. وبهذا وجدت العدالة نفسها محددة بعبارات أمثلية باريو أكثر منها بالأهداف المعيارية. وعند نقطة التوازن، تكون منافع المستهلك في قيمتها العظمى، وتكاليف المنتج في قيمتها الدنيا، وعوائد عوامل الإنتاج (التي تتضمن الإيجارات، والأجور، والريوع، والأرباح) في قيمتها العظمى. وبهذا نستنتج أن أثمان السوق لا تحدد «أكفاً» استخدام للموارد فحسب، بل تحدد أيضاً «أعدل» توزيع للدخل، بطريقة رشيدة ومحيدة، وبدون أحكام قيمية.

وبهذا فإن المصلحة الخاصة والمصلحة العامة تنسجمان تلقائياً. أما الأسئلة المتعلقة بما إذا كانت هذه التشكيلة تشبع الحاجات الأساسية للبشر، وما إذا كان التوزيع عادلاً، فإن هذه الأسئلة غير مناسبة، إذ لا يمكن الإجابة عنها، بدون أحكام قيمية جماعية، لا يمكن بناؤها بصورة حيادية، خلافاً لأثمان السوق التوازنية.

وكذلك الأسئلة المتعلقة بفروق الثروة هي غير مناسبة أيضاً، لأن ثروة الأفراد إنما تعبر إلى حد كبير عن المدخرات الناشئة من القيمة السوقية لممتلكاتهم، أو من مساهمات آباءهم في الناتج، وامتناعهم عن الاستهلاك. وبهذا فلا حاجة للأحكام القيمية، أو لتدخل الدولة.

كل ما نحتاج إليه هو تأمين الأسواق التنافسية، لتمكين الأثمان من بلوغ مستوياتها التوازنية، بدون أي قيود على سيادة المستهلكين في تعظيم منافعهم، بشراء ما يرغبون فيه، تلبية لتفضيلاتهم، وقدرتهم على دفع الثمن، ولا أي قيود على المنتجين في استجابتهم لتفضيلات المستهلكين، بطريقة تمكنهم من تعظيم أرباحهم. وأي شيء يمنع هذا من الجريان يعدّ تشويهاً، ويؤدي تلقائياً إلى

(١) ميلتون وروز فريدمان، ١٩٨٠م، ص ٢٣.

استخدام للموارد، غير كفو وغير عادل. ويمكن أن يكون تدخل الحكومة مقبولاً إذا كان من الضروري إزالة مثل هذه التشوهات، لتأمين المنافسة وانتظام الأسواق، ولتعويض فشل السوق في عرض السلع العامة.

وبهذا فإن منطق التوافق المطلوب بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة كان له أثر في تحويل الأنظار تدريجياً عن الواجبات الاجتماعية للأفراد، إلى الناتج الاجتماعي «غير المقصود» لأعمالهم، وفي جعل السوق الأداة الأولى لتحقيق الكفاءة والعدالة في تخصيص وتوزيع الموارد النادرة. وهذا ما أدى إلى استبعاد دور كل العوامل المؤسسية، بما فيها القيم الأخلاقية، ودور الحكومة. وأصبحت الأثمان المحددة في السوق هي آلية الاصطفاء الوحيدة، والمصلحة الشخصية هي الحافز الوحيد. وهذا كله قد يستدعي إعادة البناء المطلوبة في استخدام الموارد، حتى بلوغ أكفأ وأعدل ناتج. وبهذا يكون هناك قبول ضمنى، بأن المنافسة كانت كافية لخدمة المصلحة الاجتماعية ولتحقيق الانسجام في المجتمع البشري.

### الإجماع الكنزي وتصدُّعه

إن الكساد الكبير قد أسس الضعف المنطقي لقانون ساي، كما أسس مفهوم دعه يعمل. وكان من البدهي أن اقتصادات السوق لم تكن قادرة بالضرورة على الاستمرار في المحافظة على التشغيل الكامل والازدهار<sup>(١)</sup>، بل سقطت في الكساد، ولم تعد تلقائياً إلى التشغيل الكامل، بسبب نواقص السوق وتصلباتها. ولم يكن لدى أحد الصبر لانتظار الأجل الطويل، «ففي الأجل الطويل قد نموت جميعاً»، كما قال كينز<sup>(٢)</sup>. فما فعله كينز هو أنه قدم العلة النظرية لهذا الفشل العملي، فقد شخَّص سبب الكساد بأنه نقص الطلب.

(١) كلاين، ١٩٥٤م، ص ٩٠.

(٢) كينز، ١٩٢٤م، ص ٨٨. وهذا الكتاب هو المجلد الرابع من كينز، ١٩٧٢م.



وهذا ما قاد إلى الإجماع الكنزي في علم الاقتصاد التقليدي، وإلى القبول العام لأن تنهض الحكومة بدور مهم في الاقتصاد، من خلال السياسات المالية والنقدية. وتدخلت الحكومات إلى حد كبير أو قليل لأجل تحسين النمو والتشغيل، ولأجل أن تعوّض، جزئياً على الأقل، بعض الآثار العكسية لفشل السوق على كل من الكفاءة والعدالة.

غير أن الإجماع الكنزي كان له نقطة ضعف منطقية، كما كان ذلك بالنسبة لقانون ساي. ففي حين أن قانون ساي يضع العبء كله على السوق لأجل تحقيق الهدف، فإن الثورة الكنزية تضع العبء كله على الحكومة لأجل تصحيح توازن البطالة. ولا مجال في فكر كنز لدور القيم والتضامن العائلي والاجتماعي في تحقيق الأهداف الاجتماعية. وقد ولّد العبء المفرط على الحكومة معدلات عالية من العجز المالي والتضخم في السبعينيات، بدون معالجة جوهرية لمشكلة البطالة. فالعلاج المالي الكنزي لم يكن قادراً على التعامل بنجاح مع التضخم الركودي، أو وجود معدلات عالية من التضخم والبطالة جنباً إلى جنب، وهذا ما أدى إلى انهيار الإجماع، وإحياء الإيمان بنموذج دعه يعمل. وإذا بقيت أي شكوك حول عدم كفاءة السياسات النقدية والضريبية، فقد تخلصت منها نظرية التوقعات الرشيدة<sup>(١)</sup>. وكانت الحجة أن الفرد الرشيد أخذ بالاعتبار جميع المعلومات المتاحة، بما في ذلك التغيرات المتوقعة في السياسات النقدية والضريبية، وتصرف على هذا الأساس. وهذا ما جعل السياسات الحكومية غير فعالة، وكانت النتيجة دعوات مكثفة من برامج الأحزاب الفكرية والسياسية للحرية، أو للعودة في أقرب وقت ممكن، إلى النموذج الكلاسيكي، مع أقل تدخل حكومي. وهذا الاتجاه هو الذي يسيطر

(١) عمل لوكاس أكثر من أي اقتصادي آخر على إضعاف الثقة بقدرة الحكومة على زيادة التشغيل والنمو الناتج، بواسطة السياسات النقدية والضريبية التوسعية. انظر، على الخصوص، لوكاس، ١٩٧٣م و ١٩٧٦م؛ ومانكيو، ١٩٩٠م.

الآن على الفكر والسياسات الاقتصادية، ليس فقط في البلدان الصناعية الغربية، بل أيضاً في قسم كبير من العالم الثالث والبلدان الشيوعية التي تتحرر الآن<sup>(١)</sup>.

### السؤال الحاسم

أدى انهيار الإجماع الكنزي إلى عودة علم الاقتصاد التقليدي إلى الوضع النيوكلاسيكي غير التدخلية. فالاعتقاد السائد الآن هو أن التدخل الحكومي في الاقتصاد، عبر السياسات النقدية والضريبية التوسعية، لا يمكن أن ينجح في الوصول إلى زيادة الناتج والتشغيل. وهذا ما يثير السؤال الحاسم، فكيف تتحقق الأهداف الاجتماعية إذا كان نموذج دعه يعمل قد فشل على أرض الواقع، ولم يكن التدخل الحكومي عبر السياسات النقدية والمالية فعالاً؟ فلا تكاد تجد أي مناقشة كيف وبأي عملية يمكن ترجمة الكفاءة والعدالة، كما تفهم من البناء النظري لأمثلية باريتو، إلى أهداف إنسانية؟ ثمة افتراض ضمنى بأن هذه الأهداف قد تتحقق في نهاية المطاف، إذا سُمح للسوق بأن يلعب دوره.

ولا يمكن تبرير هذا الافتراض إلا إذا كان هناك توازن سوقي واحد. غير أن الحقيقة التي لا تنكر هي أن من الممكن أن يكون هناك عدة توازنات، تتوقف على أي أذواق وتفضيلات مستندة إلى أي قيم ومؤسسات تتفاعل مع قوى السوق. فأى هذه التوازنات المختلفة يُدعى أمثلية باريتو؟ هل هو أي توازن، أم هو التوازن المتسق مع الأهداف الإنسانية؟ هذا السؤال لا يطرح مباشرة، ولا يمكن أن يكون، لأن هذا يتطلب تحليلاً لجميع التوازنات الممكنة، من حيث علاقتها بالأهداف الإنسانية، بما يؤدي في النهاية إلى نقطة، يمكن عندها اختيار أحد هذه التوازنات، لأنه الأكثر صلة بهذه الأهداف. فإذا كان هذا يتطلب نموذجاً سلوكياً معيناً من جانب المستهلكين والمنتجين، ينبني عليه تغيير في

(١) يبدو أن هناك تغييراً، مرة أخرى، في اتجاه الريح، حسب تعبير البنك الدولي الذي يدعو إلى حكومة

فعالة وجيدة، في تقريره عام ١٩٩٧م: تقرير التنمية العالمية: الدولة في عالم متغير.

الأذواق والتفضيلات الحالية للمستهلكين وفي المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية، عندئذ تصبح الأحكام القيمية والإصلاحات الاجتماعية أمراً لازماً.

فالإصلاح الاجتماعي لا يمكن أن يستمر في علم الاقتصاد الوضعي، بسبب كراهيته للأحكام القيمية، والتزامه بحرية فردية غير مقيدة. ومن ثم فإن شرط بقاء الأشياء الأخرى على حالها هو الوحيد الذي تم التوسع في استخدامه. وأدى هذا إلى افتراض أن الأذواق والتفضيلات جنباً إلى جنب مع القيم والمؤسسات أنها خارجية، وصارت أمثلية باريتو مرتبطة بالمجموعة الموجودة من الأذواق والتفضيلات والقيم والمؤسسات. ولم يعد يهم ما إذا كانت هذه تؤدي أو لا تؤدي إلى تحقيق الأهداف الإنسانية. وكان هناك افتراض ضمني بأن أي توازن من توازنات السوق متسق مع الأهداف المعيارية. وبهذا صار علم اقتصاد التوازن «دفاعاً عن الأوضاع الاقتصادية القائمة»<sup>(١)</sup>، إذ أدى هذا إلى الإيمان بأن أي تدخل لتغيير الوضع الحالي قد يفضي بالضرورة إلى نتائج أقل كفاءة وأقل عدالة.

ما فعله كينز هو بيان أن أي توازن من توازنات السوق لا يتسق مع التشغيل الكامل، بسبب نواقص السوق وتصلباتها. ولهذا اقترح استخدام السياسة الضريبية للوصول إلى التشغيل الكامل. غير أنه لم يكن مهتماً بالأهداف الأخرى للسياسة الاجتماعية (سد الحاجات، وعدالة توزيع الدخل والثروة، والتوازن البيئي، والانسجام الاجتماعي). فهو يرى أن نظام السوق السائد يحل بصورة مناسبة مشكلة تخصيص الموارد ومشكلة توزيع الدخل. فهو لم يفشل إلا في تحقيق التشغيل الكامل، ولهذا لم يحدث إلا تغييراً صغيراً في نظام السوق. فلم يتحدث عن تغيير في مواقف وتفضيلات أفراد النشاط الاقتصادي. ولقد أظهرت نظرية التوقعات الرشيدة، التي عمَّ قبولها الآن، أن

(١) هان، ١٩٧٠م.

السياسة النقدية والسياسة الضريبية لا يمكنهما أن تساعدا على تحقيق التشغيل الكامل. فالتضخم المتوقع من الأفراد، نتيجة لسياسة التغيير، يولد التضخم المتوقع تلقائياً، بدون تخفيض دائم في مستوى البطالة. ومن ثم فإن الحكومة غير قادرة على تحقيق أي شيء، بالرغم من نواياها الطيبة.

ومع أن الإجماع الكنزي قد انهيار في الدوائر الأكاديمية، إلا أن هدف التشغيل الكامل لا يزال قائماً. ومع هذا فإن علم الاقتصاد التقليدي بعيد جداً عن صياغة استراتيجية فعالة، تستطيع تحقيق توازن سوقي، يكون متسقاً مع هذا الهدف، وسائر أهداف السياسة الاجتماعية. هل من الممكن لأي مجتمع يواجه اضطراباً اجتماعياً أن يقبل حكماً متشائماً من نظرية التوقعات الرشيدة بأن الحكومة عاجزة، ولا يمكنها أن تفعل شيئاً، ومن ثم فإن البديل الوحيد أمام المجتمع هو الانتظار، حتى يستطيع السوق نفسه أن يحقق التوازن في الأجل الطويل؟ هل السوق قادرة على هذا في الأجل الطويل، ريثما تتغير تفضيلات جميع أطراف النشاط العاملين في السوق، من خلال الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي؟

### الشروط المستحيلة

إن صمت علم الاقتصاد التقليدي مفهوم، بالنظر إلى التزامه المعرفي بالحياد القيمي والحرية المطلقة التي يمنحها للأفراد من أجل السعي وراء مصالحهم الشخصية. غير أن تحقيق أهداف السياسة الاجتماعية أمر مهم، وقد لا تكون السوق بنفسها قادرة على المساعدة في تحقيق هذه الأهداف، مع أدنى حد من التدخل الحكومي، ما لم تتوافر بعض الشروط المصاحبة، وأهمها: (أ) الانسجام بين التفضيلات الفردية والمصلحة الاجتماعية؛ (ب) العدالة في توزيع الدخل والثروة؛ (ج) انعكاس درجة إلحاح الرغبات بواسطة الأسعار؛ (د) المنافسة الكاملة.

افترض آدم سميث أن الشرط (أ) يتحقق تلقائياً في اقتصاد سوق حر ذي منافسة كاملة. وصار هذا الافتراض حجر الزاوية في نموذج علم الاقتصاد التقليدي. لكن في حين أن هناك حالات تتوافق فيها بلا شك التفضيلات الفردية مع المصالح الاجتماعية، إلا أن هناك حالات أخرى يجري فيها التنازع. وهذا التنازع هو الذي يجعل تحقيق الأهداف المعيارية أمراً صعباً، ما لم يتم القضاء على هذا التنازع. وهذه الصعوبة يمكن تقديرها بصورة أفضل إذا تم فحص الحاجة إلى تقليل الامتصاص المحلي Domestic absorption (الاستهلاك التجميعي والاستثمار في القطاعين العام والخاص)، لإزالة الاختلالات الاقتصادية الكلية التي يواجهها الآن عدد من البلدان. وإذا ما تم تجاهل التأثير على الأهداف المعيارية، ربما كانت استراتيجية السوق أفضل طريقة فعالة لتقليل الامتصاص الأهلي. غير أنه بالنظر للمستويات العالية للبطالة السائدة، ليس من الممكن بالضرورة تلبية مطلب التشغيل الكامل بدون تسريع الاستثمار والنمو.

ومع ذلك إذا وجب تقليل الامتصاص بحيث لا ينخفض الاستثمار، بل بحيث يرتفع، فإن الاستهلاك ربما يكون المكوّن الأولي للامتصاص الأهلي الذي يجب تقليله. وعلاوة على ذلك، إذا كان هدف سدّ الحاجة لا يمكن المساومة عليه، فلن يكون من المرغوب إذن تقليل استهلاك جميع السلع والخدمات. ويمكن القول بأن المصلحة الاجتماعية يمكن خدمتها بصورة أفضل إذا تم تقليل استهلاك سلع الترف ورموز الجاه والسلع الاستهلاكية الأخرى التي لا تسد بالضرورة حاجة، ولا تقلل مشقة. غير أن هذا التمييز بين السلع على أساس الأهداف المعيارية غير ممكن أو غير مقبول في نطاق نموذج علم الاقتصاد التقليدي، لأنه لا يسمح بتمرير الأحكام القيمية أو التفضيلات الفردية، ويعتمد أساساً على الاختيار من خلال السوق، لتحديد التفضيلات الفردية التي يمكن أو لا يمكن تليتها.

وليس من المؤكد ما إذا كان الاختيار من خلال السوق يساعد بالضرورة على تقليل مختلف مكونات الامتصاص الأهلي، بحيث يتوافق مع الأهداف المعيارية. فربما تعتمد استراتيجية السوق أساساً على ارتفاع الأسعار، ومعدلات الفائدة، والضرائب، لاستبعاد جميع الوسائل الأخرى، ولا سيما المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية القائمة على أساس الأحكام القيمية. لكن ارتفاع الأسعار قد لا يساعد، لأنه في حين أن الغني يكون قادراً على الوصول إلى ما يريد بالأسعار المرتفعة، فإن الدخل الحقيقي للفقير قد يزداد انكماشاً، ويؤثر تأثيراً سيئاً على معيشته. وهكذا فإن الاعتماد الأساسي على الأسعار يمكن أن يحوّل جزءاً كبيراً من عبء تقليل الامتصاص لكي يقع على الفقير.

كذلك فإن ارتفاعاً في معدلات الفائدة لا يساعد بالضرورة على تقليل الامتصاص بالطريقة المرغوبة. فإن معدلات الفائدة المرتفعة لا تقلل بنفسها من الاستهلاك الترفي للغني، ولا من النفقات غير المنتجة للحكومة. لكنها على العكس تؤثر تأثيراً سيئاً على مستوى معيشة الفقير. كما أنها قد تعرض للخطر التزام صناديق الاستثمارات المنتجة الطويلة الأجل، في حين أنها لا تقلل من الأنشطة المضاربة القصيرة الأجل، في أسواق السلع والأوراق المالية والصرف الأجنبي. وهذا ما يلحق الضرر بالأداء الكلي والطويل الأجل للاقتصاد. وحتى فرض الضرائب على السلع الترفية ورموز الجاه من أجل إدخال الأولويات الاجتماعية في نظام الأسعار قد يتعين استبعاده، لأن هذا يتضمن مقارنات منافع بين الأشخاص وأحكاماً قيمية. كما أن هذه الضرائب تخالف شرط أمثلية باريتو، وذلك يجعلها الغني أسوأ، من خلال دفع مزيد من الثمن المحدد في السوق لهذه السلع، الأمر الذي قد لا يفضلونه بوصفهم أفراداً «أحراراً».

وفوق ذلك، قد لا يمكن القول بأن منع تلوث أنهار أحد البلدان مفيد للرفاه الاجتماعي. غير أن نموذج السوق يؤدي بنا إلى القول بأن التلوث هو أولاً

نتيجة سوء تخصيص الموارد، الذي ينشأ من فشل السوق، نتيجة الاختلاف بين التكاليف الخاصة والاجتماعية. على أن أي إجراء لإدخال الوفورات الخارجية (بجعل التكاليف الاجتماعية داخلة في التكاليف الخاصة) لا تتطلب أحكاماً قيمة فحسب، بل تخالف أيضاً شرط أمثلية باريتو، يجعل المستهلكين والمنتجين لهذا المنتج أسوأ، من خلال سعر أعلى وربح أدنى، ولو أدى هذا إلى جعل المجتمع ككل أفضل. فإذا أدخلت التكاليف الاجتماعية في التكاليف الخاصة، في هذه الحالة، بوسائل التدخل الحكومي، فلماذا لا تؤخذ بالحسبان أيضاً التكاليف الاجتماعية الناشئة من نقص سد الحاجة، والتشغيل، وسوء التوزيع، وعدم الاستقرار الاقتصادي؟

إن تلبية الشرط (ب)، وعدالة توزيع الدخل والثروة، تعطيان جميع المستهلكين وزناً متساوياً في التأثير على عملية صنع القرار في السوق. فالمنتجون، باعتبارهم موردين سلبيين، يوافقون تلقائياً. ومن ثم فإنه بالنظر إلى أن كل واحد يعطي أولوية لسد الحاجة، فلن يكون هناك تشويه في تخصيص الموارد في مقابل سد الحاجة<sup>(١)</sup>، لكن بما أن الأغنياء يتمتعون بفرصة أكبر في الوصول إلى الائتمان، فإن لديهم القدرة على شراء ما يرغبون فيه بالأسعار السائدة. ولا يخلق الاعتماد الأساسي على الأسعار بصورة تلقائية أي انبعاج جوهري في طلبهم على رموز الجاه وسائر السلع والخدمات غير الأساسية وغير المنتجة. فقد يحولون الموارد الوطنية النادرة، بمجرد وزن أصواتهم، إلى منتجات تؤدي إلى استجلاب أولوية منخفضة في سلم التفضيل الاجتماعي.

إن نظام الأسعار المحايد قيمياً غير معني بعدد أصوات الفرد، وكيفية استخدامها. إنه يقدر درجة إلحاح الحاجات لدى مختلف المستهلكين على أساس

(١) بين سامويلسون بحق أن «اليد الخفية لا تعظم المنفعة الاجتماعية الكلية إلا إذا تدخلت الدولة لجعل التوزيع الأولي للأصوات الدولارية أفضل أخلاقياً» (١٩٦٦م، ص ١٤١٠).

قدرتهم على دفع الثمن. ومع أن درجة إلحاح الحليب هي واحدة بالنسبة لجميع الأطفال، بغض النظر عما إذا كانوا فقراء أو أغنياء، إلا أن عدد الأصوات الدولارية التي تستطيع عائلة فقيرة أن تقدمها للحليب هو غير العدد الذي تستطيع عائلة غنية أن تقدمها للسلع الترفية ورموز المراتب. فإذا كانت القدرة على دفع الأثمان لا تعبر بالضرورة عن درجة إلحاح الرغبات، فإن الشرط (ج) يبقى غير متحقق. لهذا لاحظ آرثر أوكن بحق أن الأسواق تميل إلى «منح جوائز تسمح للراغبين الكبار بإطعام حيواناتهم المدللة أكثر مما يستطيع الخاسرون إطعام أطفالهم»<sup>(١)</sup>. هذه النتيجة يمكن قبولها في ظل مبدأ دراوينيه الاجتماعية: «القوة هي الحق»، لكنها بالتأكيد غير مقبولة في ظل الأهداف الإنسانية.

وإذا ما أتينا إلى الشرط (د)، نقول إن من المعترف به بأنه حتى لو أن أسواق المنافسة الكاملة<sup>(٢)</sup> بناء نظري ذو قيمة تحليلية كبيرة، إلا أنها عبارة عن مجرد حلم غير قابل للتحقيق في عالم الواقع، ويبدو أنه سيبقى كذلك في المستقبل. فإن هناك نواقص لا تحصى موجودة في السوق، وتعوق كفاءة عمل قوى السوق، وتنتج انحرافات عن ثمن التكلفة الحدية في المنافسة المثالية. وبهذا في حين أن الأسعار قد لا تقدر بذاتها على الوصول إلى ما هو مرغوب اجتماعياً في تخصيص وتوزيع الموارد، فإنها قد تكون أقل قدرة على ذلك، إذا لم تعبر عن التكاليف والأرباح الحقيقية.

وحيث إنه ليس هناك سوق عالمية حقيقية تحقق هذه الشروط المصاحبة، ولو على وجه التقريب<sup>(٣)</sup>، فسيكون هناك تشوه كبير في التعبير عن الأولويات في

(١) أوكن، ١٩٧٥م، ص ١١.

(٢) يقال بأن أسواق المنافسة الكاملة تسود إذا كان هناك عدد كبير من المشترين، ومن البائعين، ولا توجد حواجز للدخول، وكان هناك معلومات كاملة حول الحاضر والمستقبل. وهذه الشروط لا تنوافر في أي مكان.

(٣) بريتان، ١٩٨٥م، ص ١٦.



ساحة السوق<sup>(١)</sup>. وهذا ما يؤدي إلى وجود تحيز أصيل، حيال تحقيق كل من الكفاءة والعدالة، كما هو مبين أعلاه بعبارة الأهداف المعيارية، إذا كان الاعتماد الأساسي على الأسعار، في تخصيص وتوزيع الموارد.

### الثورة العلمية الناقصة

قد يقال لا بد أن هناك خطأ ما في المنطق المذكور حول التحيز الأصيل، لأن الأهداف المعيارية قد تحققت، جزئياً على الأقل، في عدد من المجتمعات التي يسيطر فيها علم الاقتصاد التقليدي، وذلك لعدة أسباب:

الأول: التحرر من الكنيسة، في المجتمعات الغربية، لم يؤدِّ بالضرورة إلى إهمال القيم الأخلاقية. فقد بقيت هذه القيم، كما ذكرنا سابقاً، وحافظت بذلك على درجة ما من الاستقامة الأخلاقية. ولولاها لربما لم يعمل نظام السوق، ولم توضع حقوق الملكية موضع التنفيذ، ولم تتحقق العدالة، وللحق الضرر بالتعاون وتبادل المصالح بين أعضاء المجتمع، ولحبطت جهود التنمية<sup>(٢)</sup>.

الثاني: أن علم الاقتصاد التقليدي لم يكن في الواقع وضعياً أبداً على الحقيقة، لكنه كان معيارياً أيضاً. فالاقتصاديون كانت لهم أحكام قيمية وتوصيات سياسية، على الرغم من افتراض الحياد القيمي في فرعهم العلمي. وربما يعود هذا لما قاله كوبمانز: «إذا حككت أي رجل اقتصاد وجدت في أعماقه رجل أخلاق»<sup>(٣)</sup>. وبعبارة أخرى، ليس من الممكن لرجال الاقتصاد أن يؤيدوا القيم الإنسانية في حياتهم الشخصية، دون أن يتأثروا بها في حياتهم المهنية.

الثالث: لا يلجأ الأفراد دائماً إلى السلوك القائم على المصلحة الشخصية، بل هم كذلك إيثاريون. ومع أن المجتمعات الغربية تحولت بالتدريج إلى المزيد من

(١) تاووني، ١٩٤٨م، ص ١٢.

(٢) انظر نورث، ١٩٩٠م؛ هوسمان وماك فيرسون، ١٩٩٣م؛ رودني ويلسون، ١٩٩٧م.

(٣) كوبمانز، ١٩٦٩م، ذكره م. علي خان في ض. أحمد وغيره، السياسة الضريبية.. ١٩٨٣م، ص ٢٤٣.

المادية، إلا أن التحول لم يكن كاملاً. فقد استمرت القيم والمحرمات الاجتماعية، إلى حد ما، في تلطيف النزعة المادية، وربما ستستمر كذلك في المستقبل.

الرابع: بتأثير الديمقراطية كان هناك ضغط على الحكومات لإزالة عدم المساواة، ولتعزيز المصلحة الاجتماعية. ولذلك قامت هذه الحكومات بسن قوانين لحماية حقوق الملكية، ولتحقيق العدالة والإنصاف، وإقامة شبكة الضمان الاجتماعي، وتحسين شروط العمل. ولم تكن هذه القوانين والسياسات ممكنة بدون مفهوم ما هو حق، ومن ثم ما هو مرغوب.

غير أن علم الاقتصاد التقليدي استمر في التعلق بموقف الحياد القيمي. وهذا ما عرّض الاقتصاديين للتنازع بين نموذجهم الشخصي ونموذجهم المهني، وفضلاً عن ذلك كان سبباً في التضارب بين فرعين أساسيين: علم الاقتصاد الجزئي، وعلم الاقتصاد الكلي. فمن جهة، هناك تركيز مفرط في الاقتصاد الجزئي على تعظيم الثروة، والملذات والشهوات، والحرية الفردية، والحياد القيمي، بما ينسجم مع الرؤية العالمية العلمانية. وفي حين أن هذا التركيز أدى إلى التعامل مع الاختيار من خلال السوق على أنه الاستراتيجية الوحيدة لتخصيص وتوزيع الموارد، فقد أدى كذلك إلى افتراض أن السوق يتصرف دائماً للتنسيق بين مصالح جميع الكائنات البشرية. ومن ثم فإن أي توازن تنافسي يُنظر إليه على أنه أمثلية باريتو، وأنه مقبول من حيث الكفاءة والعدالة. وهناك من جهة أخرى مناقشة للأهداف الإنسانية، يؤدي قبولها تلقائياً إلى الأولويات الاجتماعية. وقد لا يمكن تحقيق الأهداف ما لم تستخدم الموارد النادرة بالتناسق مع الأولويات. وربما تكون مبادئ الاقتصاد الجزئي، في السعي الدائب وراء المصلحة الشخصية، وحرية الاختيار الفردية غير المحدودة، والحياد القيمي، ربما لا تكون هذه المبادئ متسقة بالضرورة مع هذه الأولويات.

وهذا يستلزم أن تكون «الثورة العلمية»، حسب عبارة كوهن<sup>(١)</sup>، التي تمت بالتحول من النموذج الديني إلى النموذج العلماني، ثورة غير كاملة. ففي حين أن التحول حصل في علم الاقتصاد الجزئي، من خلال الإصرار على الحياد القيمي، والحرية الفردية غير المحدودة في السعي وراء المصلحة الشخصية المادية، فإن هذا التحول لم يتم في علم الاقتصاد الكلي. فلم يكن من الممكن التخلي عن الولاء للأهداف الإنسانية للنموذج الديني، لصالح الأهداف الدراوينيه الاجتماعية، للنموذج العلماني في مجتمع مسيحي أو أي مجتمع ديني آخر، ملتزم بالقيم الأخلاقية ورفاه الجميع. ولم يتضح هذا النزاع إلا بعد تطور علم الاقتصاد الكلي، نتيجة للثورة الكنزية.

هذه الثورة العلمية الناقصة أدت إلى غياب علاقة واضحة بين علم الاقتصاد الجزئي وعلم الاقتصاد الكلي. ولهذا لاحظ هويت بحق أن «عدم وجود علاقة واضحة بين علم الاقتصاد الكلي وعلم الاقتصاد الجزئي كان مشار استياء بين الاقتصاديين... كذلك ثمة عدد لا يحصى من الطلاب والمحترفين قد اشتكوا من الطبيعة الفصامية لهذا العلم، الذي يُظهر فرعاه الأساسيان آراء عن العالم مختلفة جذرياً»<sup>(٢)</sup>. كما أشار لو كاس وسارجنت إلى أن «علم الاقتصاد الكلي قد انتقد منذ نشأته بسبب عدم وجود أسسه في علم الاقتصاد الجزئي ونظرية التوازن العام»<sup>(٣)</sup>. كذلك يرى آرو أن غياب هذه الرابطة يعد «من أكبر فضائح نظرية الثمن الحالية»<sup>(٤)</sup>. وبعبارة أخرى، إذا كان علم الاقتصاد الجزئي قد فهم على نحو صحيح، فإن علم الاقتصاد الكلي لا يجب أن يهتم بمسائل السياسة، مثل التشغيل الكامل، وسد الحاجة، والتوزيع العادل. وعلى هذا فإن المنهج النيوكلاسيكي في عدم التدخل الحكومي يكون عندئذ صحيحاً. لكن إذا كان

(١) كوهن، ١٩٧٠م.

(٢) بيتر هويت، ١٩٨٧م، ص ٢٧٣.

(٣) لو كاس وسارجنت، ١٩٧٩م، ص ٤.

(٤) آرو، ١٩٦٧م، ص ٧٣٤. وانظر أيضاً بيتر هويت، ١٩٨٧م، ص ٢٧٣.

من الواجب خدمة الأهداف الإنسانية، إلا أن علم الاقتصاد الجزئي لم يُبَيِّنَ على أساس ملائم. ففي اقتصاد سوقي، حيث يكون دور الحكومة محدوداً، تبقى الأهداف معلقة في الهواء، بدون أي دعم لوجستي، إذا فشل التحليل الاقتصادي الجزئي في طرح مسألة تحقيق الهدف.

إن علم الاقتصاد الجزئي، القائم على حرية فردية مفرطة، يهتم بالكفاءة، بالمعنى الباريتي (نسبة إلى باريتو)، ولا يهتم بتحقيق الأهداف الاقتصادية الكلية للرؤية العالمية الدينية الإنسانية، التي تتطلب كبح المصلحة الخاصة، والقيم الأخلاقية يمكنها المساعدة في هذه المهمة. فهي مولفة بحيث تخلق الانسجام الاجتماعي، بتقليل الفجوة بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية، وتحسين استخدام الموارد النادرة، بالتناسق مع حاجات تحقيق الهدف. فالسوق بنفسها ليست قادرة على القيام بذلك في جو من الحياد القيمي، ولا سيما في أوضاع يوجد فيها تنازع بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية. فلا تستطيع السوق التمييز بين الاستخدامات المختلفة للموارد على أساس مدى إسهامها في الأهداف المعيارية. إنها تحتاج إلى تكملته بالقيم الأخلاقية، التي تساعد في توجيه التفضيلات الفردية، لكي تتوافق مع الأهداف الإنسانية. وقد يصعب بلوغ هذا التوجيه بدون إصلاح فردي واجتماعي، متوافق مع القيم الأخلاقية.

لقد ركز كينز على السياسة الضريبية للحكومة فحسب. وربما تكون نظرية التوقعات الرشيدة على حق في استنتاج أن ردة فعل الأفراد، حيال السياسة الضريبية الحكومية في توقع التضخم، قد تذهب بعيداً في توليد التضخم المتوقع، وإحباط تحقيق التشغيل الكامل. ولا يصح هذا الاستنتاج مع ذلك إلا إذا كان الاعتماد أساساً على الإنفاق الحكومي المتزايد، واستمر السلوك الفردي في التنازع مع الأهداف الاجتماعية. ومن ثم فإن عجز الموازنة المتزايد يتضافر مع ثقافة المستهلك في القطاع الخاص، في المساهمة في الطلبات المفرطة على الموارد،

وفي التضخم الركودي<sup>(١)</sup>. ويظهر أن السياسة الضريبية كانت الحل الوحيد أمام كينز، لأن تغيير السلوك الفردي والأذواق والتفضيلات للتوافق مع الأهداف الاجتماعية، التي تساعد القيم الخلقية في الوصول إليها، وجب استبعاده في نموذج علماني.

ورأى هوبز بحق، في كتابه الشهير لويثان ١٦٥١م، أن المصلحة الشخصية لا تعرف الحدود، وقد تدفع الإنسان إلى أكبر قدر من الإفراط، إذا انهمك في إشباعها. وربما يكون الطريق الوحيد لمنعه من هذا هو إخضاعه لسلطة مطلقة<sup>(٢)</sup>. وفي الرؤية العالمية الدينية، لا يمكن إعطاء هذه السلطة للبشر، ذلك لأنهم ببساطة يميلون إلى إساءة استخدامها لأجل مصلحتهم الشخصية. وقد أثبتت تجربة الدول الشمولية صحة هذه النقطة إلى حد بعيد. فالله وحده الذي خلق البشر، والذي هو أعلم بما هو في مصلحتهم الكلية، والذي ليست له مصلحة شخصية، هو القادر على ممارسة هذه السلطة في مصلحة الجميع. وهو ما فعله سبحانه بإرسال الرسل وإنزال رؤية عالمية أخلاقية. فلا بد إذن من إدخال هذه الرؤية في علم الاقتصاد التقليدي، بدلاً من رؤية التنوير العلمانية.

## المنهج

إن علم الاقتصاد الوضعي والأهداف المعيارية أمران متعارضان، ولا يمكن أن يوجد معاً بانسجام في نطاق تحليلي واحد، أو في «برنامج بحثي علمي»، كما سماه لاكاتوس<sup>(٣)</sup>. ما يجب على علم الاقتصاد التقليدي أن يفعله هو أن يقيم اقتصاده الجزئي على نفس الرؤية العالمية الدينية التي استمدت منها الأهداف الاقتصادية الكلية، لكي يكون هناك انسجام في الرؤية العالمية بين فرعيه الأساسيين. وهذا يساعد على دراسة سلوك الفرد والمنشأة المتوافق مع هذه الأهداف، والوصول إلى استراتيجية تحقق ذلك.

(١) انظر الفصل الثالث حول: «أزمة دولة الرفاه»، في شايرا، ١٩٩٢م، ص ١١٣ - ١٤٦.

(٢) ذكره مايرز، ١٩٨٣م، ص ٢-٣.

(٣) لاكاتوس، ١٩٧٤م.

وبدلاً من هذا، أخذ علم الاقتصاد التقليدي بطريق سهل، ولكنه غير واقعي، لتجنب إصدار أحكام قيمية وتقديم نصائح. وهكذا فإن عدداً من الاقتصاديين، منهم سينيور وميل الصغير، قد استبعدوا تقديم النصائح حول المشكلات العملية من وظائف علم الاقتصاد، لأن هذا قد لا يتطلب أحكاماً قيمية فحسب، بل يتطلب أيضاً عناصر غير اقتصادية من علوم اجتماعية أخرى<sup>(١)</sup>.

فإعطاء النصائح القائمة على معايير ذاتية ودينية متأصلة قد أعلن أنه يخرج عن نطاق أي علم. ولهذا حذر روبنز أهل الحرفة من التوصية بمسار عملي معين<sup>(٢)</sup>. وهكذا فإن كراهية تقديم النصيح، مع افتراض أن الأهداف ستتحقق تلقائياً، قد قصر بدون قصد منهج علم الاقتصاد على مجرد التفسير والتنبؤ، بدون تقديم أي وصفة.

ويركز الوضعيون والعمليانيون، مثل بول سامويلسون، على أن دور علم الاقتصاد هو وصف وتفسير الظواهر الاقتصادية، بواسطة الفروض القابلة للاختبار والدحض<sup>(٣)</sup>. وحسب عبارة سامويلسون فإن (وصفاً رياضياً أو غيره) يعمل على أن يصف جيداً تشكيلة واسعة من الواقع القابل للملاحظة هو كل التفسير الذي يمكننا الحصول عليه (أو نرغب فيه) هنا على الأرض... والتفسير، كما هو مستخدم حقيقة في العلم، هو أفضل نوع من الوصف، وهو شيء لا يتعدى الوصف في نهاية المطاف<sup>(٤)</sup>. لم يبين ما «يعمل على أن يصف جيداً»: هل هو أي شيء آخر غير علاقته بالأهداف المعيارية، وتحقيقها ما دام علم الاقتصاد مستمراً في تبنيتها؟

(١) هوتشينسون، ١٩٦٤م، ص ٢٩ - ٣١.

(٢) بلوغ، ١٩٨٠م، ص ١٥٠.

(٣) انظر مارك بلوغ، ١٩٨٠م، بروس كالدويل، ١٩٨٢م.

(٤) سامويلسون، ١٩٧٢م، ص ٧٦٥ - ٧٦٦؛ و ١٩٦٦م، ص ١١٧٨.

ويركز الوسائليون، مثل ميلتون فريدمان، على أن الهدف الأول لعلم الاقتصاد هو التنبؤ. وهذا ما يثير السؤال عما إذا كان من الممكن عمل تنبؤات جديرة بالثقة، عندما يكون عدد كبير من الفروض المعرفية لهذا العلم غير واقعية إلى هذا الحد. وقد دافع فريدمان عن هذه الفروض، بجوابه الجدلي بأن ليس من الضروري أن تكون الفروض واقعية، بل هناك فائدة إيجابية إذا كانت كذلك: «لكي تكون الفرضية مهمة... يجب أن تكون مزيفة وضعياً في فروضها». ورأى أكثر من ذلك «أن الاختبار الوحيد للملائم لصحة الفرضية هو مقارنة تنبؤاتها بالتجربة»<sup>(١)</sup>.

غير أن المشكلة التي يواجهها الوسائليون هو أنه ما لم تؤخذ بالاعتبار المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الملائمة جميعاً، فإن التنبؤات قد تنقلب غير صحيحة في معظم الأحيان. هل هذا مقبول؟ لدى الاقتصاديين مخرج من هذا المأزق كلما كان تنبؤهم مزيفاً. فكل التنبؤات تخضع لشرط بقاء الأشياء الأخرى على حالها، ويمكنهم دائماً أن يدعوا، بدون أي قلق في الضمير، بأن هذا الشرط لم يتحقق. والحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن الاقتصاد العالمي خضع لعدم استقرار كبير خلال العقدين الأخيرين، حتى صار من المستحيل غالباً القيام بتنبؤات موثوقة، وصار سجل التنبؤ في علم الاقتصاد غير مُلهِم<sup>(٢)</sup>. فإذا اعتبرنا التنبؤ أول وظيفة لعلم الاقتصاد، وانقلبت التنبؤات إلى تنبؤات غير دقيقة عموماً، فماذا سينجز علم الاقتصاد؟ فقط تعقيدات مهنية! ألا يستلزم هذا أن يأخذ علم الاقتصاد بعين الاعتبار، على الأقل، العوامل الرئيسية غير الاقتصادية، التي تنعكس سلباً على تنبؤاته، وتمنعه من تحقيق أهدافه الإنسانية؟

(١) فريدمان، ١٩٥٣م، ص ١٤. وبين أيضاً أن هناك «فرضيات مهمة حقيقية وذات مدلول، وجدنا لها فروضاً تمثل الواقع وتصفه بصورة بعيدة جداً عن الدقة، وعموماً كلما ازدادت أهمية النظرية زادت لا واقعية الفروض (بهذا المعنى)». (انظر أيضاً رأي هاهن في هاهن وهوليس، ١٩٧٩م، ص ١٢).

(٢) لذلك تذهب المدرسة النمساوية الحديثة إلى أن «التنبؤ مستحيل تماماً في موضوع كالاقتصاد، لأن السلوك الاقتصادي، باعتباره ناظراً إلى الأمام، غير قابل للتنبؤ أصلاً» (بلوغ، ١٩٨٠م، ص ٢٥٩-٢٦٠).

## الإصلاح المرغوب

حتى لو قبلنا بأن يكون التحليل والتنبؤ الهدفين الأولين للمنهج الاقتصادي، إلا أنهما يحتاجان إلى توجه ملائم، لكي يكونا فعالين. ويساعد هدف تحقيق الأهداف الإنسانية، المتفق عليها اجتماعياً، على تقديم هذا التوجه، وإنقاذ علم الاقتصاد من التحرك بلا هدف، في أي اتجاه يمكن تصوره. فإن صانع القرار السياسي، المسؤول عن اتخاذ القرارات، لا يهتم بأن يعرف فقط «ما يكون»، كما يصف الاقتصادي ويحلل. إنه أكثر اهتماماً بالوفاء بالتزاماته حيال الناخب الذي يجب أن يواجهه دورياً من أجل الأصوات. وتتصل هذه الالتزامات بالأهداف الإنسانية التي تهتم بـ «ما يجب أن يكون». وبما أن الموارد نادرة، فربما يجب أن يحصل على نصيحة تتعلق بالاستراتيجية الملائمة لتحقيق الأهداف الموعودة. وربما لا يكون قادراً على أن يعمل بنفسه بنجاح بدءاً من ما «يكون»، كما يصفها الاقتصادي ويحللها ويتنبأ بها. فإذا لم يساعده علم الاقتصاد، فإن جاذبية هذا العلم لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تتدهور. فهل من الممكن للاقتصاديين أن يعيشوا في مجتمع إنساني، ويكفؤوا عن إعطاء مثل هذه النصيحة؟

وعلى هذا، فإن أعظم المهام المرغوبة لعلم الاقتصاد هي التركيز على تحقيق الأهداف الإنسانية، وعلى ترتيبات السياسة المطلوبة لهذا الهدف. وهذا ما قد يمكن هذا العلم من التركيز على مهمة إقامة العلاقة بين أهدافه الإنسانية ومختلف صور تخصيص وتوزيع الموارد، مع الاهتمام ببيان الصورة التي تقود إلى تحقيق الهدف على أفضل وجه. وهذا ما قد يساهم، بعد اختباره بالدليل التجريبي، في تطوير النظرية، ولا سيما نظرية الاقتصاد الجزئي. وهذا ما يساعد بدوره على استخلاص استراتيجية فعالة، لإحداث التغيير الاجتماعي والاقتصادي، اللازم لحل المشكلات التي تواجه المجتمع الإنساني.



## انهيار التضامن العائلي والاجتماعي

في حين أن التركيز المفرط على خدمة المصلحة الخاصة قد أدى إلى النمو المتسارع في الاقتصادات الغربية، إلا أنه لم يساعد على تحقيق الرؤية الاجتماعية لجميع الأهداف المعيارية. كما أنه أثمر ثمرة فاسدة، في صورة ما أسماه فوكوياما «التمزق الكبير» في كتابه: «نهاية النظام» (١٩٩٧م)، وفي هذا إشارة إلى انهيار الأسرة. ففي حين أن المصلحة الاجتماعية قد حوفظ عليها في الاقتصاد إلى حد ما، بالمنافسة ودولة الرفاه، إلا أنه لم يكن ثمة ما يحمي سلامة الأسرة، عندما أصبحت خدمة المصلحة الخاصة هي الفلسفة الاجتماعية السائدة. فالعائلة مؤسسة تعمل بكفاءة أكبر، عندما يكون كل فرد فيها مخلصاً للآخر، ومستعداً للتضحية بمصلحته الخاصة من أجل الآخرين. فتربية الأطفال تتطلب، على وجه الخصوص، قدراً كبيراً من التضحية من جانب الأبوين. وقد تكون هذه التضحية عبارة عن خسارة باللغة المادية، لكنها في الواقع تخدم المصلحة الخاصة للجميع، بإيجاد مزيد من المحبة والمودة والتعاون والانسجام والسلام الذهني.

غير أن عقلية السوق في خدمة المصلحة الشخصية قد تسربت إلى العائلة أيضاً، والنتيجة هي أن الوالدين لم يعد كل منهما قادراً على الانسجام مع الآخر.

فإذا لم يوجد رباط التضحية المتبادلة وحب الرعاية، فلماذا يقيمان معاً، ويخلص كل منهما للآخر؟ ثمة نسب متزايدة في الاتصال الجنسي غير الشرعي، والطلاق، والأسر ذوات الوالد الواحد. وهذه النسب أدت إلى معاناة الأطفال من النواحي العاطفية والروحية والمادية. وحتى لو وجد الوالدان كل منهما مع الآخر، إلا أن الأطفال قد لا يجدون الرعاية التي يحتاجون إليها، إذا كان الوالدان غير مستعدين للتضحية ببعض ملذاتهما أو مصالحهما المادية، من أجل تربية أطفالهما تربية صالحة.

فإذا لم يحصل جيل المستقبل على الرعاية والتربية اللتين تتطلبهما مدينة الإنجاز، فقد تدهور نوعية الكائنات البشرية، وتنهار الرقابة الاجتماعية. كما أن جنوح الشباب والانحلال قد يزدادان. وربما يستفحل هذا الأمر إذا وقعت نسبة كبيرة من السكان في الدائرة الخبيثة للفقير، وعاشوا في الأحشاء المتعفنة من المدن الكبرى، وصاروا سجناء مرض الغيتو، مع جبل المراهقة، والأسر بلا أب، والبطالة المزمنة، والجريمة، وتعاطي المخدرات. ولا يمكن حلّ هذه المشكلات بإجراء تغييرات تجميلية هنا وهناك، بل قد يكون من الضروري خلق مجتمع رعاية، مجتمع تسود فيه العدالة والأخوة، ويكون كل واحد فيه مستعداً للتضحية من أجل رفاه الآخرين. هل يمكن ذلك بدون تقوية الأسرة، وهي المؤسسة المسؤولة عن تربية الأطفال الذين سيصبحون المدخل البشري للسوق والمجتمع والدولة في المستقبل، ومن ثم فإن هذه المؤسسة تشكل أساس المدينة؟ هل تستطيع أي مدينة أن تمنع تدهورها، إذا ما تدهورت نوعية الكائنات البشرية، وازدادت الجريمة والانحلال، وضعف التضامن الاجتماعي؟ هذا ما يكشف عن الحاجة الملحة لخلق توازن بين الجانبين المادي والروحي في الحياة، بالتقليل من التركيز على خدمة المصلحة الخاصة وتعظيم الثروة والاستهلاك. لقد كان شويتزر محقاً تماماً عندما ذهب إلى «أن الأساس الخلقى إذا أصابه الوهن، فإن المدينة تنهار حتى لو بقيت تعمل قوى خلاقة وقوى فكرية أخرى، ذات طبيعة أقوى، في اتجاهات أخرى»<sup>(١)</sup>.

### خيبة أمل

عندما تم في البدء تطوير علم اقتصاد الرفاه، في الثلاثينيات من القرن العشرين، كان لمجرد اسمه فضل في إشاعة الأمل<sup>(٢)</sup>. فوضع كلمة الرفاه بعد

(١) شويتزر، ١٩٤٩م، ص XII؛ وانظر أيضاً سوروكين، ١٩٥١م، ص ١٧٧.

(٢) الجانب النظري من علم اقتصاد الرفاه تنظمه ثلاث نظريات رئيسية. من أجل مناقشة مختصرة وواضحة، انظر فلدمان، ١٩٧٨م، ص ٨٨٩-٨٩٤.

كلمة علم الاقتصاد يعطي انطباعاً بأن علم الاقتصاد قد أصبح بصراحة معيارياً بطبيعته، ويبين نوع الرفاه الذي كان مرغوباً، ويوصي بالسياسات التي تحقق هذا النوع من الرفاه. غير أن هذا الأمل قد ثبت أنه قد وضع في غير موضعه، فلم يستطع علم اقتصاد الرفاه أن يتخلص من الزخارف العلمانية لعلم الاقتصاد التقليدي. فقد قُصر الرفاه على تفضيلات المصلحة الشخصية الفردية، ولا نكاد نجد فيه موضعاً للإيثارة<sup>(١)</sup>، أو توجيه المصلحة لرفاه الجميع. واختار أن يكون خالياً من الأحكام القيمية، مثل نظيره «الوضعي». ومن ثم فقد أصبح باريتو (نسبة إلى باريتو) في نظريته الاستشرافية، وبدا عدد من المفاهيم الاقتصادية الوضعية يظهر في أشكال دقيقة مختلفة في كل من علم الاقتصاد الوضعي وعلم اقتصاد الرفاه<sup>(٢)</sup>.

ولهذا قام عدد من الاقتصاديين<sup>(٣)</sup>، بمهاجمة المدخل غير القيمي لعلم اقتصاد الرفاه. فقد بين بلوغ بحق: «أن الكلام على علم اقتصاد رفاه وضعي هو نوع من الاستمتاع بلغة متناقضة»<sup>(٤)</sup>. وأكد ميردال الذي جعل من مفهوم العلم الاجتماعي المتشرب بالقيم واحداً من أهم موضوعات عمله في حياته، أكد أن على الاقتصادي أن يصدر أحكاماً قيمية، لكن عليه أن يصرح بها بجرأة في مستهل تحليله: «ليس ثمة خطأ بذاته في مفاهيم محملة بالقيم، إذا تم تحديدها بوضوح في مقدمات قيمية صريحة»<sup>(٥)</sup>.

فما هو مطلوب هو علم اقتصاد رفاه لا يحدد الرفاه الإنساني. بمعنى أمثلية باريتو المحايدة قيمياً، بل بالأحرى بطريقة تتفق مع الأهداف الإنسانية، وتبين أيضاً كيف يمكن تحقيق الرفاه ضمن قيود الموارد النادرة، بدون خلق اختلالات

(١) انظر مقالة "الإيثارة" لهاموند، ١٩٨٧م، ص ٨٦.

(٢) بلوغ، ١٩٨٠م، ص ١٤٠.

(٣) انظر على سبيل المثال هوتشينسون، ١٩٦٤م؛ وميردال، ١٩٧٠م؛ وهيلبرونر، ١٩٧٣م.

(٤) بلوغ، ١٩٨٠م، ص ١٤٦.

(٥) ميردال، ١٩٧٠م، ص ٥٥-٥٦.

اقتصادية كلية وبيئية. وقد لا يمكن إنجاز هذه المهمة إذا كان ثمة إصرار على الحفاظ على كراهية الأحكام القيمة والدور الإيجابي للحكومة، حتى لو رؤي أنهما تكملتان ضروريتان للكفاءة والعدالة في عمل نظام السوق. وربما يتعين التقليل من الإلحاح على المتغيرات الاقتصادية فقط، دون غيرها من المتغيرات غير الاقتصادية، والمتغيرات التاريخية، حتى ولو كان لها أهمية مساوية.

### بصيص الأمل

إذا كان علم الاقتصاد عاجزاً عن تهيئة نفسه للإسهام في تحقيق الأهداف الإنسانية، فإنه سيواجه خطر التعرض للتهميش والضمور. وهذا الخطر لاحظته عدد من الاقتصاديين خلال كامل تاريخ علم الاقتصاد التقليدي، وأوضحه بعضهم، من أمثال سيسموندني (١٧٧٣-١٨٤٢م)، وكارليل (١٧٩٥-١٨٨١م)، وروسكين (١٨١٩-١٩٠٠م)، وهوبسون (١٨٥٨-١٩٤٠م)، وتاوني (١٨٨٠-١٩٦٢م)، وشومبيتر (١٨٩١-١٩٧١م)، وبولدينغ (١٩١٠-١٩٩٣م). فهؤلاء وغيرهم، في الماضي والحاضر، تساءلوا ولا يزالون يتساءلون بتزايد مستمر عن الحكمة المقبولة في علم الاقتصاد النيوكلاسيكي<sup>(١)</sup>. وبهذا نزلوا من البرج العاجي لعلمهم، لاكتشاف الأرض التي تكمن وراء ذلك.

وهناك اقتصاديون ركزوا على الحاجة إلى نموذج جديد<sup>(٢)</sup>. وهذا دليل على الإدراك المتنامي بأن العقل له حدوده، وأن المكانة العليا التي أُعطيت لها من حركة التنوير تحتاج إلى أن نهبط بها إلى مستوى أكثر واقعية، وأن الوضعية والتجريبية ليستا قادرتين على خلق أي ضرب من ضروب المعرفة المعيارية<sup>(٣)</sup>. ولهذا

(١) انظر هوسمان وماكفرسون، ١٩٩٣م؛ ورودني ويلسون، ١٩٩٧م.

(٢) انظر على سبيل المثال: دوبر، ١٩٧٦م؛ بالوغ، ١٩٨٢م؛ بل وكريستول، ١٩٨١م.

(٣) انظر على سبيل المثال: سكينر، ١٩٨٦م، وتجدد في هذا الكتاب قصة بعض أكثر أعمال التمرد شجاعة حيال طغيان العلوم الإنسانية غير المعيارية.

لاحظ وارنوك بحق أن «الخروج عن المذهب العقلاني، بوصفه مذهباً فلسفياً، بالتأكيد لا يعني الاستخفاف بالعقل؛ والإنسان الذي يقدر، ويبين أنه يقدر العقل، ليس هو الذي يرفع فقط دعاوى العقل إلى أرفع درجة، بل هو بالأحرى الذي يحاول، بالاجتهاد في أعمال العقل، أن يحدد كيف يمكن لهذه الدعاوى أن ترتفع ارتفاعاً مبرراً»<sup>(١)</sup>. غير أن الشكل الذي يمكن أن يتخذه النموذج الجديد لم يتم توضيحه بعد توضيحاً كاملاً<sup>(٢)</sup>. فمن المحتمل أن يكون النموذج الجديد أقل معاداة للدين من حركة التنوير. فإن ناشري كتاب «الدين في أوردية المعاصرة» يعترفون بأنهم يبحثون عن بداية نهاية ٢٠٠ سنة من العدا للدين<sup>(٣)</sup>.

وثمة اعتراف متزايد بأن المصلحة الشخصية والمنافسة لا تشكلان بالضرورة القوى المحركة الرئيسية وراء الفعل البشري. فهناك تركيز أيضاً على دور الإيثار، والتعاون، والقيم الأخلاقية، ومجموعة كبيرة من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في صياغة التفضيلات وتوجيه السلوك في المجتمع البشري.

كذلك سد الحاجة والعدالة الاجتماعية والاقتصادية يجدان اعترافاً يستحقانه. وإن تطور مختلف المدارس التي تتحدى الرؤية العالمية في علم الاقتصاد التقليدي ومنهجه قد خلق بصيص أمل ونور في ساحاته المظلمة. وكل هذه المدارس وثيقة الترابط فيما بينها، والفرق بينها هو أساساً في درجة التركيز.

المدرسة الأولى، وهي مدرسة علم اقتصاد المنح، تؤكد بأن السلوك الإشاري لا يعد بالضرورة ضلالاً وانحرافاً عن الرشد<sup>(٤)</sup>، فهي ترى أن اعتبار السلوك الرشيد مقصوراً على سلوك المصلحة الخاصة أمر غير واقعي. ويرى هاهن أن

(١) وارنوك، ١٩٧٢م، ص ٨٥.

(٢) وايزمان، ١٩٩١م، ص ١٥٠.

(٣) فولتون وغي، ١٩٩٤م.

(٤) انظر جانوس هورفات، التصدير، في سولو وآندرسن، ١٩٨١م ص X-IX.

«علم الاقتصاد ربما ارتكب خطأ عندما تبني اصطلاح «الرشد»، وكل ما يعنيه حسابات صحيحة وشخصية منهجية مرتبة»<sup>(١)</sup>. كما رأى أن الفروض غير الواقعية لا تؤدي بالضرورة إلى نظرية صحيحة، برغم تأكيد فريدمان على خلاف ذلك. وربما يكون أكثر ملاءمة أن نقول بأنه إذا كانت وظيفة النظرية الاقتصادية أن تنتج تنبؤات موثوقة حول مسار الأحداث في المستقبل، فإن فرض السلوك الرشيد في نطاق الإيثار والمصلحة الخاصة ربما ينتج تنبؤات أكثر دلالة. ومن هذا المنطلق تم اقتراح أمثلية بولدينغ بديلاً للأمثلية بارتو، «لتقديم مسحة إنسانية في نطاق التحليل الاقتصادي تم استبعادها باسم العلم الخالي من القيم»<sup>(٢)</sup>.

ثمة مدرسة فكرية ثانية، وهي مدرسة علم الاقتصاد الإنساني المستند إلى الحاجة، وجدت «لتحسين الرفاه البشري، وذلك بالاعتراف بكل تشكيلة القيم الإنسانية الأساسية»<sup>(٣)</sup>. فبدلاً من أن تقوم على السيكولوجية القديمة لمذهب المنفعة، وهي التي تركز على الرغبات والثروة، فإنها تنظر إلى السيكولوجية الإنسانية، وتركز على إشباع الحاجة والتنمية البشرية، للتحرك نحو ما يسميه أبراهام ما سلو «تحقيق الذات»<sup>(٤)</sup>. ومن ثم فإنها تأخذ بالاعتبار جميع حاجات البشر، بغض النظر عما إذا كانت فيزيولوجية (طعام، لباس، مأوى) أو سيكولوجية (أمن، ضمان، حب، إحساس بالكرامة) أو اجتماعية (انتماء) أو أخلاقية (صدق، عدالة، معنى).

والمدرسة الثالثة هي مدرسة علم الاقتصاد الاجتماعي، وهي التي من شأنها «إعادة صياغة النظرية الاقتصادية في ضوء الاعتبارات الأخلاقية»<sup>(٥)</sup>. فالتراماً بالحياد القيمي الملزم فإن المثل المقدس لعلماء التنوير، والذي ورثه علماء

(١) هاهن وهوليس، ١٩٧٩م، ص ١٢.

(٢) سولو وأندرسن، ١٩٨١م، ص X.

(٣) لوتز ولوكس، ١٩٧٩م، ص IX.

(٤) ماسلو، ١٩٧٠م.

(٥) شودري، ١٩٨٦م، ص ٢٣٧.

الاقتصاد، يعدُّ هنا غير مؤسس وغير مرغوب: غير مؤسس لأن البحث العلمي قائم على الفروض التي تستدعي ضمناً أحكاماً قيمية؛ وغير مرغوب لأن البحث العلمي لا يمكنه تجنب طرح أسئلة ذات أهداف عامة، وذات أولويات اجتماعية في تخصيص الموارد. فأى علم ملتزم بالحياة القيمي لا يمكنه أن ينجح في تقدير السياسات والتوصيات للاختيار العام. فهذا التقدير لا بد أن يستلزم أحكاماً قيمية. ولهذا يرى سين أن «ابتعاد علم الاقتصاد عن الأخلاق قد أفقر علم اقتصاد الرفاه، وأضعف أساس قدر كبير من علم الاقتصاد الوصفي والتنبؤي». ويرى في الختام أن علم الاقتصاد «يمكن أن يجعل أكثر إنتاجية بإعطاء عناية صريحة أكبر وأكثر للاعتبارات الأخلاقية المؤثرة في تشكيل تصرفات الإنسان وأحكامه»<sup>(١)</sup>. كذلك يختم هوسمان وماكفرسون، في مقالهما المسحي، في صحيفة الأدبيات الاقتصادية، عن «علم الاقتصاد والفلسفة الأخلاقية المعاصرة»، بأن «الاقتصاد الملتزم بالجوانب الأخلاقية من موضوعه التزاماً فعالاً وبالنقد الذاتي، لا يمكن إلا أن يكون أكثر إثارة للاهتمام، وأكثر إضاءة، وفي النهاية أكثر نفعاً من اقتصاد لا يلتزم بهذا»<sup>(٢)</sup>.

والمدرسة الرابعة، وهي مدرسة الاقتصاد المؤسسي، ترى أن سلوك الإنسان يتأثر بعدد من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والدينية المترابطة فيما بينها، والتي تحدد الطريق الذي يتوقع أن يسلكه الأفراد. فالمنظمات تتصرف بوصفها عوامل تغيير، لأنها تجعل الأفراد يتصرفون بالطريقة المرغوبة، من خلال التغيرات في الأرباح والتكاليف. وهذه مدرسة مباشرة وواعدة، لأنها تستطيع أن تشرح كيف تؤثر التغيرات في المؤسسات عبر الزمن في الحاضر والمستقبل، ولماذا يكون أداء بعض الاقتصادات أفضل من أداء اقتصادات أخرى؟ كما تشرح التعاون والتنسيق وعدداً من نماذج السلوك في المجتمع البشري، وهذا ما لم يكن علم

(١) سن، ١٩٨٧م، ص ٧٨ و ٧٩.

(٢) هوسمان وماكفرسون، ١٩٩٣م، ص ٧٢٣.

الاقتصاد النيوكلاسيكي قادراً عليه بتركيزه أساساً على المصلحة الخاصة والمنافسة.

وقد أثارت هذه الإمكانيات بالتدرج الأهمية المفاهيمية والعملية لدراسة دور المؤسسات في المجتمع البشري.

غير أن المشكلة هي كيف نشققيماً تلقى قبولاً واسعاً، ويلتزم بها الناس التزاماً أخلاقياً، بحيث يلام كل من يخالفها؟ هل يمكن لعلم الاقتصاد التقليدي أن يصل إلى هذا الإجماع؟ ربما لا يستطيع. فالأخلاق الاجتماعية كما لاحظ شادويك بذكاء «تعتمد على معايير متفق عليها، بصورة قريبة من الإجماع الذي يتلقاه الناس ببداهة لا تكاد تحتاج إلى نقاش»، وأنه «باستثناء حالة عدد قليل من المجموعات الشاذة من الناس، لا أحد رأى فصل الأخلاق عن الدين في كل تاريخ العرق البشري»<sup>(١)</sup>. ولا تحمل نظرية مذهب المنفعة والعقد الاجتماعي إمكان تقديم قيم يقبلها كل واحد على أنها مُعْطَى، ولا يتحداها. كذلك علم الاقتصاد الاجتماعي لا يمكن أن يفيد، برغم تركيزه الأصلي على القيم، لأنه علم جماعي جداً، يستلهم رؤى عالمية عديدة، غالباً ما تكون مختلفة فيما بينها اختلافاً جذرياً: «رؤى شومبيترية، بل أحياناً مذاهب اجتماعية متنازعة إلى حد بعيد»<sup>(٢)</sup>. إن تنازع الرؤى والمصالح قد يؤدي إلى اختلافات في الرأي يصعب حلها. فلا عجب إذا قال مينسكي: «لا إجماع على ما يجب أن نفعله»<sup>(٣)</sup>.

ومع ذلك، فإن تراجع قدسية المصلحة الخاصة والإنسان الاقتصادي والتركيز على سد الحاجة والأحكام القيمية، كل هذه التطورات نرحب بها. فهي تظهر أن الإنسان ليس محكوماً عليه بالضرورة أن يعيش مع عدم المساواة. فهو قادر على أن يرتفع إلى مستوى المناسبة، وتحليل مشكلاته، ومعرفة ما هو خطأ. لكن

(١) شادويك، ١٩٧٥م، ص ٢٢٩ و ٢٣٤.

(٢) لوتز، ١٩٩٠م، ص IX.

(٣) مينسكي، ١٩٨٦م، ص ٢٩٠.



العلاج ليس يمثل هذه السهولة، إذ لا يكمن في مزيج من التغييرات التجميلية. إنه يكمن في إعادة تنظيم كامل المجتمع والنظام الاقتصادي، بحيث يكون هناك من جهة تحول للفرد من إنسان اقتصادي إلى كائن بشري واعٍ أخلاقياً، ومستعد للارتفاع إلى متطلبات الأخوة والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، ومن جهة أخرى إعادة بناء كامل الاقتصاد، بحيث يتم إشباع الحاجات، بدون توليد اختلالات، وفروق في الدخل والثروة، وبحيث لا تتولد بعد ذلك، بل تنخفض انخفاضاً جوهرياً.

ومع أن إحياء التركيز على القيم والمؤسسات جدير بالثناء، إلا أن إدخاله في علم الاقتصاد التقليدي أمر عسير. ذلك لأنه كما قال غالبرايت «هناك التزام فكري متأصل بإيمان مؤسس يرى علم الاقتصاد أنه علم، ويضع "معيار الدقة الفكرية في العلوم الصارمة"»<sup>(١)</sup>.

ومع ذلك، لا مجال للتشاؤم. ففي تقرير حديث لجون هاي، قدمه إلى مجلس الجمعية الاقتصادية الملكية، بعد عشر سنوات من عمله مديراً ناشراً للصحيفة الاقتصادية، يرثي بأن «عددًا قليلاً من الاقتصاديين يسألون أنفسهم: ما المشكلات الحاسمة التي تواجه المجتمع؟ فإذا فعلوا ذلك ربما أنتجوا مادة أكثر ملاءمة»<sup>(٢)</sup>. وهذا ما يمكن المرء من النظر إلى الأمام إلى مستقبل ينظر فيه إلى البحث عن حلول للمشكلات الحاسمة التي تواجه الجنس البشري، على أنه أهم مهمة من مهام علم الاقتصاد. فإذا ما حدث هذا فربما يكون هناك طرق أخرى غير اقتصادية وغير سوقية لحل هذه المشكلات. وعندئذ لن يكون من المحرمات إدخال الأبعاد الخلقية والنفسية والاجتماعية والسياسية والتاريخية إلى علم الاقتصاد.

(١) غالبرايت، ١٩٨٧م، ص ٢٨٤.

(٢) جون هاي، ١٩٩٧م، ص ٤.

## ملاءمة الاقتصاد الإسلامي

هذا ما يأخذ بنا إلى مناقشة نموذج الاقتصاد الإسلامي وأهدافه ومنهجه. ولا يجب أن يعطي هذا انطباعاً بأن المحاولة تتناول هدم العمل التحليلي الجيد والثمين الذي قدمه علم الاقتصاد التقليدي خلال أكثر من مئة سنة. فمن الصعب ألا نتفق مع «بلوغ» عندما يقول: «بأن أي وصفة منهجية تصل إلى مسح سجل علم الاقتصاد المتلقى، والبدء من الصفر، يمكن رفضها فوراً لأنها تبطل نفسها»<sup>(١)</sup>. إن السجل التاريخي للمسلمين يُظهر مقداراً كبيراً من الواقعية في هذا الباب. فقد استعاروا من ثقافات أخرى كل ما وجدوه نافعاً، ومنسجماً مع قيمهم الخاصة، وعملوا كل ما يستطيعون لتحسينه والبناء عليه. وإن جهد الاقتصاد الإسلامي سيكون في إعطاء تحقيق الأهداف الإنسانية مكانة بارزة في نموذج، وفي تحديد الكفاءة والعدالة بلغة هذه الأهداف. وربما يتم إدخال القيم والمؤسسات مع المتغيرات الكبرى غير الاقتصادية، والبعد التاريخي، في التحليل الذي طوره علم الاقتصاد التقليدي، من أجل فهم أفضل للأسباب التي جعلت المسلمين عاجزين عن تحقيق ما يرغبون فيه من أهداف. ولن يخجلوا من تقديم توصيات وسياسات لتحقيق هذه الأهداف، فهناك اقتصاديون يفعلون الشيء نفسه حتى في الغرب. والاقتصاد الإسلامي لا يستطيع الامتناع عن الاستفادة من كل هذه الجهود.

فالسؤال هنا لماذا ندخل وصف "الإسلامي" بعد الاقتصاد؟ الجواب إن فرص إيجاد إجماع في العالم الإسلامي ستكون أكبر، إذا جرت المناقشة في نطاق الرؤية العالمية الإسلامية. وكذلك العدالة الاجتماعية والاقتصادية هي هدف إسلامي لا بد منه، ولم يتحقق حتى الآن في عالمنا الإسلامي الحديث، ولا يوجد وقت كثير للدخول في ترف جدل فكري طويل، إذا بدا أن الاضطراب الاجتماعي

(١) بلوغ، ١٩٨٠م، ص ١٢١.

والسياسي السائد يحتاج إلى تخفيف. فيجب تحقيق الإجماع بأسرع ما يمكن، ويبدو أن المناقشة إذا جرت في نطاق المبادئ الإسلامية المتفق عليها ربما تأخذ وقتاً أقل لكي تتبلور، من الوقت الذي تأخذه في نطاق علم الاقتصاد العلماني، والخالٍ من القيم. وإذا تطور علم الاقتصاد التقليدي تطوراً أسرع في اتجاه هجر علمانيته وحياده القيمي، وفي اتجاه إدخال القيم الأخلاقية والعدالة في تحليله، فعندئذ سيكون هناك في نهاية المطاف تقارب بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد التقليدي. وربما يفقد الوصف الإسلامي للاقتصاد عندئذ مغزاه. وعندئذ في هذه المرحلة يكون الجنس البشري أقرب إلى هدف "وحدة" الجنس البشري والأخوة الإنسانية، التي يلتزم الإسلام بتحقيقها، لأن هذا نتيجة طبيعية لمفهوم الإسلام في التوحيد (توحيد الله) والخلافة (خلافة الإنسان).

## الفصل الثاني

# النموذج الإسلامي عبر التاريخ

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾.

[الحديد: ٢٥/٥٧]

((اشتهرت العقيدة الإسلامية بأنها سهلة الفهم...  
ويمكن توضيح أهم عناصرها الرئيسية بصورة  
سهلة)).

مارشال هودغسون<sup>(١)</sup>

هل علم الاقتصاد الإسلامي مختلف جوهرياً عن علم الاقتصاد التقليدي؟ في حين أن هناك قدراً كبيراً مشتركاً بين الرؤى العالمية لمعظم الديانات الرئيسية؛ ولا سيما الإسلام والمسيحية واليهودية، ليس من الممكن أن نقول الشيء نفسه حول علم الاقتصاد الإسلامي وعلم الاقتصاد التقليدي، فالنموذجان مختلفان اختلافاً جذرياً. فالنموذج الإسلامي ليس علمانياً، ولا حيادياً أمام القيم، ولا مادياً، ولا داروينياً اجتماعياً. إنه يقوم بالأحرى على عدد من المفاهيم التي تضرب جذور هذه المذاهب. إنه يعطي الأهمية الأولى للقيم الخلقية، والأخوة الإنسانية، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، وهو خلافاً لنظيره الماركسي والرأسمالي لا يعتمد أساساً على الدولة، ولا على السوق، لتحقيق رؤيته. إنه

(١) هودغسون، ١٩٧٧م، ٧٣/١.

يعتمد بالأحرى على تكامل أدوار القيم والمؤسسات والسوق والأسر والمجتمع والدولة، لتحقيق الفلاح أو الرفاه للجميع. إنه يركز كثيراً على التغيير الاجتماعي، من خلال إصلاح الفرد والمجتمع، وإلا فإن السوق والدولة يستدبان عدم المساواة.

إن القرآن والسنة يجليان المقومات الأساسية للنموذج الإسلامي تجلية واضحة لا يبقى معها إلا القليل من الغموض. ولئن كانت هناك اختلافات في الرأي، فإنما يكون هذا في التفاصيل. لهذا بين هودغسون بحق أن «التراث الديني الإسلامي، مع تنوعه الكبير، إلا أنه حافظ على وحدة ما، بصورة أوضح مما في المسيحية والبوذية»<sup>(١)</sup>. وفيما يلي بعض الجهد لتوضيح بعض الأفكار المركزية للنموذج الإسلامي، ذات الصلة بعلم الاقتصاد.

### الأساسيات<sup>(٢)</sup>

الاعتقاد الإسلامي الرئيسي هو أن الكون وكل شيء فيه، بما في ذلك البشر، خلقه الله وحده. وكل البشر خلفاء لله، وكل منهم أخو الآخر. لا فضل لأحد على آخر، بالعرق أو بالجنس أو بالجنسية أو بالثروة أو بالسلطة، وإقامتهم على أرض هذا العالم إقامة مؤقتة، ومآلهم إلى الآخرة، وسيحاسبون فيها أمام الله. ورفاههم في الآخرة يتوقف على ما إذا عاشوا، أو لم يعيشوا في هذا العالم، ووفوا بالتزاماتهم حيال الآخرين، بحيث يساعد هذا على تأمين الفلاح للجميع. من الأشياء التي تؤثر تأثيراً جدياً في رفاه الجميع الطريقة التي يستخدمون بها الموارد النادرة، التي هي أمانة من الله<sup>(٣)</sup>. والله الخالق والمالك لهذه الموارد

(١) نفسه، ص ٨٧.

(٢) لمزيد من التفصيل حول أساسيات النموذج الإسلامي، انظر شابر، التحدي، ١٩٩٢م، ص ٢٠١ - ٢١٢.

(٣) ربما يعبر زبير حسن عن إجماع المسلمين، عندما يبين «أن هذه الأمانة هي أساس كامل الفلسفة الاجتماعية والاقتصادية للإسلام» (زبير حسن، ١٩٨٨م، ص ٤١).

أمدنا ببعض القيم والقواعد السلوكية والمؤسسات التي يتوقع من البشر أن يستخدموا هذه الموارد في إطارها، وأن يتعاون كل منهم مع الآخر. وهذه القيم لم تُعطَ لفئة محددة من البشر، بل أعطيت بالأحرى لجميع البشر، في مختلف الأزمنة التاريخية، بواسطة سلسلة من الرسل (الذين هم كلهم بشر)، ومنهم إبراهيم وموسى وعيسى، وآخرهم محمد<sup>(١)</sup>، صلوات الله عليهم جميعاً. فحسب الإسلام، هناك استمرار وتشابه في نظم القيم لجميع الديانات الموحى بها، حيث إن الرسالة لم تُضِع، ولم تتشوه عبر العصور.

غير أن الأنبياء لم يأتونا بالقيم فحسب، بل جاهدوا أيضاً لإصلاح مجتمعاتهم، ولهذا كان الإصلاح جوهر الرسالة الإسلامية. فالقبول بـ «ما هو كائن»، وترك المجاهدة لتحقيق الرؤية أو «ما يجب أن يكون»، هو تصويت لصالح المظالم السائدة، وعدم فعل أي شيء لإزالتها، ولا يمكن تبرير هذا الموقف في النموذج الإسلامي. فلا تقتصر رسالة البشر على مجرد الالتزام بالقيم الإسلامية، بل تمتد أيضاً إلى المجاهدة لإصلاح مجتمعاتهم طبقاً لهذه القيم. هذا هو المقصود بالصالح. وهذا ما ركز عليه أنصاري بذكاء عندما قال بأن «جوهر الرسالة القرآنية للإنسان هو العيش الصالح»<sup>(٢)</sup>. فالعيش الصالح يمكن من استخدام الموارد النادرة، بحيث يتم تحقيق رفاه الجميع، وتعزيز الأمن الفردي، والانسجام الاجتماعي أيضاً.

غير أن البشر أحرار في الاختيار، فهم إما أن يقبلوا بهذه الرسالة أو أن يرفضوها، إلا في الحدود التي يكون فيها سلوكهم ضاراً بهم أو بالآخرين، أو هادماً لأركان المجتمع أو المدنية. وهذه الحرية في الاختيار أكدت عليها آيات

(١) ليس في القرآن أي ذكر للأنبياء الذين أرسلهم الله إلى الناس، إلا الذين هم في الشرق الأوسط. وأسماءهم لم تكن مألوفة لهؤلاء الناس، ولم يقصد بالقرآن أن يكون موسوعة، لكنه يقول بوضوح: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا﴾ [النحل: ١٦/٣٦]، ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ﴾ [غافر: ٧٨/٤٠].

(٢) ظ. إ. أنصاري، ١٩٩٢م، ص ١٤٢.

قرآنية عديدة، قال تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ تَذْكَرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَيَّ رَبِّهِ سَبِيلًا﴾ [المزمل: ١٩/٧٣].

وإن الرفاه الحقيقي في نطاق الشريعة لا يتحقق بالضرورة. بمجرد التركيز على تعظيم الثروة والاستهلاك؛ إنه يتطلب إشباع الحاجات المادية والروحية للإنسان بطريقة متوازنة. ففي حين أن الحاجات المادية تتضمن الملائم من الطعام، واللباس، والسكن، والتعليم، والنقل، وأمن الحياة، والملكية، وسائر السلع والخدمات التي تسهم في الراحة والرفاه الحقيقي، فإن الحاجات الروحية تتضمن القرب من الله، وأمن الذهن، والسعادة الداخلية، والانسجام العائلي والاجتماعي، وغياب الجريمة والانحلال. وبما أن الموارد نادرة فإن التركيز المفرط على أحدها قد يؤدي إلى إهمال الآخر.

وإن الحاجات المادية والروحية مترابطة فيما بينها ترابطاً محكماً، ولذلك لا يعترف الإسلام بأي تمييز تحكمي بينهما. والحاجات الروحية لا يتم إشباعها بمجرد إقامة الصلوات، فإن كل الجهد البشري، سواء كان لهدف مادي أو اجتماعي أو تربوي أو علمي، يعدّ جهداً روحياً ملائماً، ما دام يسهم في الرفاه الحقيقي، طبقاً للنظام القيمي في الإسلام. والكفاح من أجل الرفاه المادي للفرد أو للأسرة أو للمجتمع يعدّ روحياً كالصلاة، شريطة أن يلتزم الجهد المادي بالقيم الأخلاقية، وألا يتحلل الفرد من الوفاء بالتزاماته الاجتماعية.

ومن المتفق عليه بين علماء المسلمين أن أحد أهم أهداف الشريعة هو تقليل المشقة، وجعل حياة الناس أكثر راحة (القرآن: سورة البقرة ١٨٥، وسورة المائدة ٦). غير أن الأكثر ليس بالضرورة أفضل من الأقل، في جميع الظروف، كما يريد علم الاقتصاد التقليدي منا أن نعتقد. فالأكثر يتوقف على كيف يتم الحصول على الثروة الإضافية، ومن يستخدمها، وكيف؟ وما أثر هذه الزيادة على الرفاه العام للمجتمع؟ الأكثر أفضل من الأقل، إذا حصلت الزيادة بدون إضعاف النسيج الأخلاقي للمجتمع والتضامن الاجتماعي، وبدون زيادة

الانحلال والاختلال البيئي. فالسلوك المثالي في نطاق هذا النموذج لا يعني إنكار الذات. إنه يعني سعي المرء لمصلحته الخاصة، ضمن قيود المصلحة الاجتماعية، بتمرير كل الطلبات على الموارد النادرة عبر مصفاة القيم الأخلاقية.

إن العيش حسب القيم الأخلاقية يساعد على تحسين التوازن بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية، وعلى تحقيق مقاصد الشريعة (أو رؤية الإسلام، وهو ما نشير إليه لاحقاً بلفظ المقاصد)، ولعل أهم مقصدين منها هما العدالة الاجتماعية والاقتصادية، ورفاه جميع مخلوقات الله<sup>(١)</sup>. فالعدالة نالت مكانة بارزة بين المقاصد، بحيث يصعب أن نفهم لماذا لا يعيش الإسلام والظلم معاً في مجتمع إسلامي حقيقي؟<sup>(٢)</sup>. فلا يمكن للظلم أن يسود إلا إذا كانت القيم الإسلامية غير قادرة على أن يكون لها موطئ راسخ. وهذا قد يهدد بدوره تحقيق الرفاه الحقيقي، كما يزيد التوترات والاضطراب الاجتماعي، ويثبط الأفراد عن بذل أفضل ما عندهم، ومن ثم تتأخر التنمية. وفي حين أن علم الاقتصاد التقليدي يفترض سيادة سلوك المصلحة الخاصة من جانب جميع الأفراد، فإن الإسلام لا يفترض سيادة السلوك المثالي، بل إنه يتبنى موقفاً أكثر واقعية، ففي حين أن بعض الناس يمكن أن يتصرفوا عادة بطريقة مثالية، فإن معظم الناس يميلون لأن يكونوا بين نقيضين: الأثرة والإيثار، ومن ثم فإن هناك حاجة إلى جهاد مستمر من جانب الأفراد والمجتمع، من أجل السمو الأخلاقي.

(١) من أجل مناقشة مختصرة للمقاصد، انظر شابرا، التحدي، ١٩٩٢م، ص ٧-٩. وثمة مناقشة مطولة للمقاصد في الكتابات الفقهية من أبرزها شرحاً: الماتريدي (ت ٣٣٣هـ=٩٤٥م)، والشاشي (ت ٣٦٥هـ=٩٧٥م)، والباقلاني (ت ٤٠٣هـ=١٠١٢م)، والجويني (ت ٤٧٨هـ=١٠٨٥م)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م)، والفخر الرازي (ت ٦٠٦هـ=١٢٠٩م)، والأمدي (ت ٦٣١هـ=١٢٣٤م)، والعز بن عبد السلام (ت ٦٦٠هـ=١٢٦٢م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٧م)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ=١٣٨٨م). ومن أجل مناقشة حديثة، انظر: مسعود، ١٩٧٧م، والريسوني، ١٩٩٢م، ص ٢٥-٥٥؛ ونيازي، ١٩٩٤م، ص ١٨٩-٢٦٨.

(٢) نفس الفكرة عبر عنها تعبيراً جميلاً عرفان شافعي إذ قال: "بالنسبة لمسلم تقى، وبالتعريف، الإسلام هو العدالة، والعدالة هي الإسلام" (تعليق على ورقة زبير حسن، في م. إقبال، ١٩٨٨م، ص ٦٣).



ويستبعد الإسلام استخدام القوة من أجل هذا السمو. ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦/٢]، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩/١٨]<sup>(١)</sup>. إنه بالأحرى يؤكد على التربية الملائمة، وإيجاد اقتناع من خلال المحاكمة المنطقية والحوار الودي (القرآن: سورة النحل ١٢٥)، وخلق بيئة مواتية لحفز الأفراد إلى فعل ما هو صحيح، والامتناع عن ما هو خطأ. ويعبر عن درجة عالية من التسامح حيال المعتقدات الأخرى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦/١٠٩].

ولحفز الأفراد إلى فعل أحسن ما يمكنهم لمصلحتهم الخاصة ومصلحة الآخرين، فإن كلا الحافزين المادي والروحي ضروريان، وكذلك كلا الرادعين المادي والروحي. فإن الأسواق التنافسية التي تعمل بسلاسة، حيث يتفاعل كل واحد مع الآخر لمصلحته الخاصة، هي ضرورية لتحقيق الكفاءة القصوى. غير أنه في حين أن المنافسة تساعد على حماية المصلحة الاجتماعية، فإن الاعتماد الكلي عليها لا يمكن، لأن بعض الناس يستخدمون وسائل غير شريفة لإثراء أنفسهم. ولهذا حاولت الحكومات سن التنظيمات وتقويتها. لكن التنظيمات غير ممكنة بالضرورة بدون إدراك ما هو صحيح لفعله. لذلك بمجرد أن ننظم يجب ألا نبقي حياديين أمام القيم. وأكثر من ذلك، قد لا يكون واقعياً الاعتماد أساساً على التنظيمات، لأنها قد يحتال عليها، فتحتاج إلى تعزيز. وقد تنخفض كلفة تعزيزها، إذا وجدت آلية فعالة للتعزيز الذاتي.

وهذا التعزيز الذاتي يمكن أن يأتي من مصدرين: الأول من الفطرة الطيبة للإنسان نفسه. فالإنسان، في نطاق معتقداته الإسلامية، طيب بالفطرة، لأن الله سبحانه فطره على فطرته (سورة الروم ٣٠)، فالفرد لا يتصرف بالضرورة دائماً لمصلحته الخاصة. إنه يتصرف أيضاً لصالح الآخرين، وربما يضحي من أجلهم،

(١) يكرر القرآن الرسالة نفسها في عدة مواضع أخرى. مثلاً: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩/١٠]، ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَن يَخَافُ وَعَبِيدٌ﴾ [ق: ٤٥/٥٠].

تحت شعور الالتزام الخلقي. لكن بما أن الفرد حر أيضاً، وسلوكه غير محدد، فيمكنه أو لا يمكنه المحافظة على فطرته الطيبة، وربما يتصرف خلافاً لطبيعته، وهذا قد يؤدي ويؤدي مجتمعه. لذلك كان من الضروري وجود حوافز وروادع وبيئة مواتية. والمشكلة في أن عدداً من الحوافز والروادع في هذا العالم قد تكون غير كافية، أو توضع في غير موضعها.

ولهذا فإن المصدر الثاني للتعزيز الذاتي هو الإيمان بالثواب والعقاب في الآخرة. فإذا امتنعت عن فعل أي شيء خطأ، وضحيت كذلك بمصلحتي الشخصية المادية لأجل الآخرين، فإني أحسن رفاهي في الآخرة. ومن هنا فإن مفهوم الآخرة يعطي منظوراً طويلاً للأجل للمصلحة الخاصة، بحيث يمتد إلى ما وراء حياة الإنسان في هذه الدنيا. فليس من الممكن، لأجل المنافسة والتدخل الحكومي، حفز الفرد دائماً لفعل ما هو صحيح أخلاقياً، وللامتناع عن ما هو خطأ أخلاقياً، وللتعاون مع الآخرين، والتضحية من أجلهم. فالحكومات تستطيع أن تحاول تأمين المنافسة وإصدار القوانين لحماية المصلحة الاجتماعية، غير أن هناك العديد من الطرق السرية لتقييد المنافسة والغش واستغلال الآخرين، بدون أن يتم القبض على صاحبها. فمن الصعب على الحكومة أن تنجح ما لم يكن هناك وازع داخلي لدى الفاعلين في السوق، لعمل ما هو صحيح، وللوفاء بالعقود وسائر الالتزامات بإخلاص، والابتعاد عن أي محاولة لإضعاف المنافسة أو اللجوء إلى وسائل غير شريفة للكسب. وفي نهاية التحليل، ليس من الممكن فعلاً حماية المصلحة الاجتماعية، بدون مساعدة القيم الأخلاقية، ووجود قوة حفز فعالة وبيئة مواتية لتعزيزها. وبهذا يخف العبء الواقع على الحكومة لحماية المصلحة الاجتماعية.

## النموذج عبر التاريخ

لم ينجح العالم الإسلامي دائماً في الارتفاع إلى مطالب النموذج الإسلامي. فالعدالة والرفاه للجميع لم يكونا متوافرين دائماً، ففي حين كانت هناك نجاحات، كان هناك أيضاً إخفاقات لعدد من الأسباب، ستم مناقشة بعضها في الفصل الثالث والفصل السادس. غير أن مثل تفوق القيم الأخلاقية، والأخوة والعدالة، والرفاه للجميع، كانت واضحة، وواسعة الانتشار، حيث إن مفاهيم الإنسان الاقتصادي الرشيد، والوضعية، ودعه يعمل، كما هي محددة ومفهومة في علم الاقتصاد التقليدي، لم تكن تجد تأييداً فكرياً من أي عالم بارز من العلماء الذين يمثلون التيار العام للفكر الإسلامي.

## الإنسان الاقتصادي الرشيد

كان التيار السائد في الفكر الإسلامي واضحاً جداً في تمييز السلوك الرشيد بأنه الذي يمكن من استخدام الموارد الممنوحة من الله بطريقة تساعد على تأمين رفاه الفرد في الدنيا والآخرة، وبحيث يكون هناك توازن بين المساعي المادية والروحية، وبين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة. ويبدو أن هناك إجماعاً على أن الفقر غير مرغوب، وكذلك على الغنى إذا تم الحصول عليه بطرق غير صحيحة، أو إذا كان يؤدي إلى الترف والكبر وعدم المساواة، فهذا أيضاً غير مرغوب. ويركز معظم المؤلفين على التوازن بين المادي والروحي، فلا خطيئة في الثراء إذا تم الوصول إليه بطرق شريفة، بدون ظلم لأحد، وإذا تم إنفاقه أو استثماره استثماراً منتجاً للوفاء بالحاجات الخاصة وحاجات الآخرين بطريقة متوازنة<sup>(١)</sup>، والصالح مطلوب لتحقيق هذا التوازن، وآلية السوق لا يمكنها أن

(١) تكلم الفقهاء على الضروريات والحاجيات والتحسينيات. وكل هذا كما بين الفقهاء يقع ضمن تشكيلة ما يمكن أن يسمى بالحاجات في علم الاقتصاد الحديث، ويمكن استخدامه للدلالة على السلع والخدمات التي تحقق تفاوتاً في الرفاه البشري، بسد حاجة أو إزالة مشقة. وكل ما يتجاوز الحاجات رآه الفقهاء من باب الترف والتبذير، وهو حرام. واستخدم الفقهاء عدداً من التعابير مثل: الترف والإسراف والتفاخر والتكاثر، لوصف مختلف جوانب العيش في التبذير والتبذير.

تفعل ذلك. ويرى الماوردي (ت ٤٥٠هـ = ١٠٥٨م)، كسائر العلماء المسلمين، أن من الضروري كبح الرغبات الفردية من خلال القيم الأخلاقية<sup>(١)</sup>. كما يركز ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ = ١٤٠٦م) على أن التوجه الأخلاقي قد يساعد على إزالة الخصومة والحسد، وتقوية التضامن الاجتماعي، وخلق الميل إلى الصلاح<sup>(٢)</sup>.

وكانت النتيجة الطبيعية لهذا تركيزاً أقل على خدمة المصلحة الخاصة وتعظيم الثروة والاستهلاك، وسائر ما جرى تمجيده والمبالغة فيه بعد فلسفة التنوير الغربية. وقد كان للعالم الإسلامي رؤيته المادية، فمفهوم الإنسان الاقتصادي الرشيد في الداروينية الاجتماعية، وبالمعنى المنفعي والمادي لخدمة المصلحة الخاصة وتعظيم الثروة وإشباع الحاجة، لم يلق أي مباركة فكرية.

وفي حين أن التوازن بين المادي والروحي قد تم الحفاظ عليه عموماً في قلب الفكر الإسلامي، كانت هناك بعض الانحرافات. فقد ركز الصوفية والزهاد على النشوة الروحية، ولم يركزوا أبداً على الازدهار المادي، لأن الثروة في نظرهم تؤدي إلى التكبر والفساد<sup>(٣)</sup>. فقد كتب الحسن البصري (ت ١١٠هـ = ٧٢٨م)، وهو من كبار العلماء الأوائل المعروفين بالورع، في إحدى رسائله: «فاحذرنا (الدينا) فإنها مثل الحية، لين مسُّها، وسمُّها يقتل، فأعرض عما يعجبك فيها...»<sup>(٤)</sup>. ولم يكن الحسن البصري وحيداً في سلسلة علماء الصوفية الذين حاولوا أن يجعلوا الفقر فضيلة، وذلك خلافاً لتركيز الإسلام على التوازن. غير أن هذا الاتجاه لم يمر بدون أن يجد اتجاهاً آخر متحدياً له. فهناك علماء آخرون أكدوا على أنه لا خطيئة في ثروة تم الحصول عليها بطرق شريفة، لأنها تؤمن

(١) انظر الماوردي، أدب، ١٩٥٥م، ص ١١٨ - ١٢٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٥٨.

(٣) الماوردي، أدب، ١٩٥٥م، ص ٢٠٣. وقد تجدر العودة إلى كامل مبحث «مذاهب الناس في الفنى والفقر»، ص ٢٠٣ - ٢١٠. انظر أيضاً العبادي، ١٩٧٧م، ١٥/٣ - ٢٩.

(٤) نقله آريبري، ١٩٥٠م، ص ٣٣، عن حلية الأولياء لأبي نعيم (ت ٤٣٠هـ = ١٠٣٨م).

الأمن والقوة، وتمكّن صاحبها من مساعدة الآخرين، والوفاء بالتزاماته الأخلاقية. وتم النظر إلى الفقر على أنه غير مرغوب، لأنه يؤدي إلى العجز والبؤس، فيرى الخلال (٣١١هـ=٩٢٣م) على سبيل المثال أن الصوفية ليسوا على صواب في رفضهم للثروة، وذكر نصاً لابن منبه التابعي الجليل، يذهب فيه إلى أن الفقر هو الموت الأكبر<sup>(١)</sup>. كما أن الدمشقي (ت٥٧٨هـ=١١٧٥م) له موقف مشابه<sup>(٢)</sup>.

لكن اختبار المجتمع لا يكمن في مثله كما يكمن في الممارسة العملية. ففي حين أن مبدأ التوازن بين المساعي المادية والمساعي الروحية كان يلقي التأييد بين الحكام والمحكومين في أوائل التاريخ الإسلامي، إلا أنه لم يستمر كذلك دائماً فيما بعد. ففي حين أن عموم الناس عاشوا حياة بسيطة عموماً، واستمروا على ذلك، فإن معظم الحكام ورجال الثروة والسلطة عاشوا حياة العريضة والبذخ، بدلاً من التوسط، وقام الصالحون والجرءاء بطرح الاعتراضات وتقديم النصائح. غير أن هذه الاعتراضات تجاهلها معظم الحكام وحواشيهم، بعد أن ترسخت اللاشريعة السياسية في العالم الإسلامي. وبما أن هذا البذخ صار ممكناً، بفضل العبء الضريبي الجائر على الجمهور العام، وبما أن النقد يستتبع عقاباً قاسياً من الحكام الطغاة، فإن العلماء الأتقياء والصوفية عانوا الأمرين، وشرعوا يتجنبون قصور الملوك. وبما أن الجمهور واقع عموماً تحت سيطرة هؤلاء العلماء الأتقياء، فقد ساد التوتر الذي مزق التضامن بين الحكومة والشعب، وأضعف الحكومة،

(١) أبو بكر الخلال، ١٤٠٧هـ، ص ٥٠ و ٩٠ على التوالي. ذكر أن هناك عدداً من الآيات تأمر بإقامة الإسلام من خلال إصلاح الأرض، وهذا الإصلاح غير ممكن بدون مال. وفضلاً عن ذلك فإن المال يمكن صاحبه من الالتزام بدينه، بأن يتصدق على الآخرين، وبأن يصلي (ص٧٣). كذلك ذكر بعض الأحاديث وأخبار الصحابة والتابعين، منها أن المال عون على الدين (ص ٧٥)، وكرامة المسلم في أن يكون قادراً على الاستغناء عن غيره (ص ٢٨)، وعلى إصلاح الدار وشروط المعاش (ص ٣٩ و ٤٩)، وعلى تنمية الثروة (ص ٤١). كما ذكر أن المال سلاح (ص ٥٠). والصوفية في رأيه كانوا على خطأ في رفضهم الزواج والمال والطعام (ص ٥٠).

(٢) انظر جعفر الدمشقي، ١٩٧٧م، ص ١٩.

وجعلها عاجزة عن أن تواجه بنجاح عدداً من التحديات. وكان لهذا تأثير سيئ على تطور الفقه، كما سنرى في الفصل السادس.

إن الأمل بتحقيق التوازن بين المادي والروحي ازداد تراجعاً، بسبب هجوم الثقافة الاستهلاكية الغربية على العالم الإسلامي، بعد الحرب العالمية الثانية. وهذا ما أدى إلى ازدياد حدة الفرق بين المعايير الإسلامية وأسلوب الحياة السائد. فقد استمر الاستهلاك التفاخري في التزايد، حتى في صفوف الطبقة المتوسطة، وهذا ما لم يكن موجوداً من قبل، الأمر الذي أدى بدوره إلى زيادة حدة الفساد ووسائل الكسب غير الشريف. وقد كان هذا من أهم أسباب انخفاض الادخار والعجز عن الاستثمار بصورة ملائمة على أساس المدخرات الأهلية. لذلك فإن معظم البلدان الإسلامية تعاني من اختلالات اقتصادية كلية كبيرة، ومن أعباء خدمة الدين، كل هذا مع معدلات نمو متدنية. وقد أثرت هذه الاعتراضات، ضد هذه الظاهرة، كما في الماضي، من قبل علماء الدين والنخبة من ذوي الضمير الحي. لكن بدلاً من النظر إلى هذه الاعتراضات بطريقة هادئة في ضوء القيم الإسلامية، وندرة موارد العالم الإسلامي، والحاجة إلى زيادة الادخار والاستثمار لتسريع النمو، بدون اختلالات اقتصادية كلية، فإن وسائل الإعلام الغربية وصفت هؤلاء المعارضين بأنهم ضد الحداثة وأصوليون. ربما لم تدرك أن ما يحتاج إليه العالم الإسلامي ليس التحديث المرتبط بالمادية والإباحية، بل هو بالأحرى يحتاج إلى الديمقراطية، والتعليم، والتكنولوجيا. وإذا استمر الاتجاه السائد، فإن النتائج سوف تكون مزيداً من الاختلالات والمشكلات الاجتماعية والاقتصادية.

### مذهب وضعي

الوضعية (المذهب الوضعي). بمعناها في علم الاقتصاد التقليدي، من حيث «الحياضية الكاملة بين الغايات» أو «الاستقلالية من أي موقف أخلاقي معين، أو أي أحكام قيمة» لا يبدو كذلك أن لها أي أثر في الفكر الإسلامي، وهذا مجرد

أمر طبيعي. فيما أن جميع الموارد الموضوعة تحت تصرف البشر هي ملك لله، فإن البشر ليسوا إلا أمناء عليها، وهم محاسبون أمام الله عن استخدامها طبقاً لشروط الأمانة التي حددتها الشريعة، ولهذا لا مجال مطلقاً للحياد القيمي. فمن الوقاحة في الواقع بالنسبة للإنسان أن يكون حيادياً أمام الشروط التي فرضها الله. وعليه فقد اعترف العلماء عبر التاريخ، وبدون استثناء، بحكم القرآن والسنة على الموارد بأنها أمانة من الله، وبمسؤولية الناس عنها، أمام الله. فقد كتب أبو يوسف (ت ١٨٢هـ = ٧٩٨م)، على سبيل المثال، إلى الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ = ٨٠٩م): «إنك لم تخلق عبثاً، ولن تترك سدى، وإن الله سائلك عما أنت فيه وعما عملت به»<sup>(١)</sup>.

### العدالة

إذا كانت الموارد أمانة من الله، والبشر محاسبون أمام الله عنها، فلا خيار إلا أن تستخدم استخداماً عادلاً. ولقد ركز القرآن والسنة تركيزاً كبيراً على العدالة، وجعلها منها أحد الأهداف المركزية للشريعة، فالأخوة وهي هدف مركزي آخر للشريعة، سوف تكون بلا معنى إذا لم تتعزز بالعدالة في تخصيص وتوزيع الموارد الممنوحة من الله. وفي القرآن نجد أن إقامة العدل أحد الأغراض الأولية التي من أجلها أرسل الله رسله (سورة الحديد ٢٥). ويضع القرآن العدل بالقرب من التقوى (سورة المائدة ٨)، من حيث أهميته في العقيدة الإسلامية. وبالطبع فإن التقوى أهم شيء، لأنها تصلح منطلقاً لجميع الأعمال الصالحة، ومنها العدل. وساوى النبي ﷺ بين الظلم والظلمة فقال: «اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة»<sup>(٢)</sup>. وهذا محتوم لا يمكن اجتنابه، لأنه يدمر

(١) أبو يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ٤.

(٢) صحيح مسلم، ١٩٥٥م، ج ٤، ص ١٩٩٦: ٥٦ كتاب البر والصلاح والأدب، باب تحريم الظلم، عن جابر بن عبد الله. واستخدام النبي ﷺ لفظ الظلمات بالجمع، للدلالة على عدة طبقات منها تؤدي في النهاية إلى الظلمة المطلقة، كما في سورة النور ٤٠.

الأخوة والتضامن، ويزيد في حدة النزاع والتوتر والجريمة، ويفاقم المشكلات الإنسانية، ولا يؤدي في نهاية المطاف إلا إلى الكآبة في الدنيا، والشقاء في الآخرة.

ولهذا فإن جميع العلماء البارزين في التاريخ الإسلامي، بدون استثناء، قرروا أن العدل من أهم مقومات المقاصد الشرعية. فأبويوسف مثلاً بسط الكلام عنه في رسالته إلى الخليفة هارون الرشيد، فقال: «إن العدل وإنصاف المظلوم وتجنب الظلم، مع ما في ذلك من الأجر، يزيد به الخراج، وتكثر به عمارة البلاد، والبركة مع العدل تكون»<sup>(١)</sup>. ويذهب الماوردي إلى أن العدل الشامل «يدعو إلى الألفة، ويبعث على الطاعة، وتعمر به البلاد، وتنمو به الأموال، ويكثر معه النسل، ويأمن به السلطان»، وأنه «ليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق، من الجور»<sup>(٢)</sup>.

ويرى ابن تيمية (٥٧٢٨هـ=١٣٢٨م) أن «التوحيد أصل العدل»<sup>(٣)</sup>، «وكل خير داخل في القسط والعدل، وكل شر داخل في الظلم. ولهذا كان العدل أمراً واجباً في كل شيء، وعلى كل أحد، والظلم محرماً في كل شيء، ولكل أحد. فلا يحل ظلم أحد أصلاً، سواء كان مسلماً أو كافراً أو ظالماً»<sup>(٤)</sup>. ويتحمس ابن تيمية للمقولة التي كانت سائدة في عصره بأن: «الله ينصر الدولة العادلة، وإن كانت كافرة؛ ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة». وأن «الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام»<sup>(٥)</sup>.

(١) أبو يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ١١١؛ وانظر أيضاً ص ٣-١٧.

(٢) الماوردي، أدب، ١٩٥٥م، ص ١٢٥.

(٣) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩٦١م، ١٨/١٦٥.

(٤) نفسه، ص ١٦٦. وانظر أيضاً منهاج السنة، ١٩٨٦م، ٥/١٢٧.

(٥) ابن تيمية، الحسبة في الإسلام، ١٩٦٧م، ص ٩٤. وللترجمة الإنكليزية، انظر مهتار هولاند، الضرائب

العامة في الإسلام: مؤسسة الحسبة، ١٩٨٢م، ص ٩٥.



ويبين ابن خلدون بكل وضوح أنه لا يمكن لأي بلد أن يتطور بدون عدل<sup>(١)</sup>. وهو ما اعترف به مؤخراً علماء اقتصاديات التنمية بعد طول معاناة مع الظلم<sup>(٢)</sup>. إنه يذهب إلى حد التأكيد بأن: «الظلم مخرب للعمران، وأن عائدة الخراب في العمران على الدولة بالفساد والانتقاض»<sup>(٣)</sup>، و«حصول النقص في العمران عن الظلم والعدوان أمر واقع لا بد منه»<sup>(٤)</sup>. وأكثر من ذلك قال: «لا تحسن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه، من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك، فكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه»<sup>(٥)</sup>.

وبما أن الحصول على مكافأة مادية ملائمة، لقاء عمل أو إدارة، في صورة أجور أو أرباح، أمر ضروري، ليس فقط استجابة لأمر العدالة، بل أيضاً لتحقيق الكفاءة، فإن جميع المؤلفين اعترفوا بأهميته. فابن خلدون يركز على أن «العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها»، «وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقضت أيديهم عن السعي في ذلك». ثم يقول: «فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، لذهابه بالآمال جملة»<sup>(٦)</sup>. هذه الفكرة نفذت إلى فكر جميع الكاتبين عملياً، وأدت إلى إدانة مصادرة الأملاك، والرقابة على الأثمان في الظروف الطبيعية، والضرائب المفرطة. وبالرغم من ذلك، فإن التركيز على الحوافز، وخدمة المصلحة الشخصية، وكسب الأرباح، والحرية الفردية، بالمعنى المعروف لها في علم الاقتصاد التقليدي، لم يظهر في الأدبيات الإسلامية. لأنه بكل بساطة لا يتناسب مع النموذج الإسلامي.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٨٧.

(٢) انظر شابر، التحدي، ١٩٩٢م، ص ١٤٣ - ١٥٦ و ١٦٨ - ١٦٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٨٨.

(٤) نفسه، ص ٢٨٨.

(٥) نفسه.

(٦) نفسه، ص ٢٨٦.

ومن بين الكاتين المحدثين نسبياً، يرى الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ=١٩٠٥م) أن الظلم أقيح المنكر في مجال القيم الإسلامية<sup>(١)</sup>. كذلك سيد قطب (ت ١٣٨٥هـ=١٩٦٦م)، وأبو الأعلى المودودي (ت ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م)، ومحمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م)، الذين أصبحت كتاباتهم جزءاً لا يتجزأ من الصحوة الإسلامية المتنامية، كانوا ينتقدون كثيراً النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية السائدة في العالم الإسلامي، بسبب غياب العدالة. فسيد قطب يرى العدالة «شاملة لكل مقومات الحياة الإنسانية»، في نطاق التعاليم الإسلامية، في كتابه «العدالة الاجتماعية في الإسلام» الذي نشرت طبعته الأولى عام ١٩٤٩م<sup>(٢)</sup>. وقد ذكر ٢٨٤ آية لتطوير هذا المفهوم الشامل للعدالة في الإسلام<sup>(٣)</sup>. كذلك أبو الأعلى المودودي رأى أنها واجب ضروري في المجتمع الإسلامي، لإقامة العدل على المستوى الفردي وعلى المستوى الاجتماعي، بهدف استبعاد كل أشكال الظلم من المجتمع، وخلق توازن بين جميع دوائر الحياة، وتحرير المجتمع من التطرف، وتمكين جميع قطاعاته من الحصول على الحقوق، والنهوض بالمسؤوليات<sup>(٤)</sup>. كذلك رأى محمد باقر الصدر أن هذا مهم للمسلمين، ليس فقط من أجل تلبية نداء الإسلام إلى العدالة الاجتماعية، بل كذلك من أجل فهم تصوراته المختلفة لها فهماً تاماً<sup>(٥)</sup>.

(١) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ١٩٥٤م، ٤/٤٥.

(٢) سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط ٦، ١٩٦٤م، ص ٣٤؛ والترجمة الإنكليزية، ١٩٧٠م، ص ٢٩.

(٣) انظر عدنان م. مسلم: سيد قطب والعدالة الاجتماعية، ١٩٤٥-١٩٤٨م، ١٩٦٣م، ص ٦١.

(٤) المودودي، تفهيم القرآن، تفسير الآية ٢٥ من سورة الحديد، ٣٢٢/٥.

(٥) محمد باقر الصدر، اقتصادنا، ١٩٨١م، ص ٣٠٣.

## أمثلية باريتو

إنه لأجل التركيز على العدالة، قام العلماء، خلال العصور المتتالية، بوضع عدد من القواعد الفقهية التي يمكن أن تساعد على تحقيق رفاه الجميع، بطريقة عادلة ومتوازنة<sup>(١)</sup>. وإليك بعضها:

- يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام (المادة ٢٦).
- الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (المادة ٢٧).
- إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أحفهما (المادة ٢٨).
- درء المفساد مقدم على جلب المصالح (المادة ٣٠).
- الضرر يدفع بقدر الإمكان (المادة ٣١).

جميع هذه القواعد لا ريب أنها تتصادم مع أمثلية باريتو، التي لا تعترف بأي حلّ يتطلب تضحية من جانب القلّة (الأغنياء) لزيادة رفاه الكثرة (الفقراء). وعلى هذا فإن هذا المفهوم لا يمكن، تحت أي ظرف، أن يحتل مكانة عالية في علم الاقتصاد الإسلامي، كما هو في علم الاقتصاد التقليدي.

## الكفاءة

لذلك فإن لفظ "الكفاءة" بتوازنها الحديث، ومعنى أمثلية باريتو ذات الحياد القيمي، لم يظهر في الأدبيات الإسلامية، وهذا لا يعني أن مفهوم الكفاءة غير

(١) مجلة الأحكام العدلية، المعروفة بالمجلة، ذكرت في التمهيد ١٠٠ قاعدة فقهية. وهناك ترجمة إنكليزية للمجلة قام بها س.ر. تايسر وزملاؤه، ونشرتها عام ١٩٦٧م «مجلة القرارات الشرعية الباكستانية» شارع بنها، لا هور. والمجلة خلاصة وافية للمذهب الحنفي مقنناً خلال العهد العثماني، لكن القواعد مستخدمة من قبل العلماء في جميع مذاهب الفقه الإسلامي. انظر أيضاً مصطفى أ. الزرقاء، الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، ١٩٦٧م، ٢/٩٤٥ - ١٠٦٠؛ وعلي أحمد الندوي، القواعد الفقهية، ١٩٨٦م، والأرقام المذكورة بين قوسين إثر كل قاعدة هي أرقام مواد المجلة. انظر أيضاً «مبادئ الإنفاق» في الفصل السادس، لمزيد من القواعد.

معترف به، فإننا قد نجد ما يماثله في العديد من المعاني، أحدها هو السعي لأفضل النتائج الممكنة. فالنبي ﷺ نفسه أعطى اعتباراً كبيراً للجودة بالتركيز على الإحسان والإتقان. فقد قال: «إن الله كتب الإحسان على كل شيء»<sup>(١)</sup>. و «إن الله تبارك وتعالى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»<sup>(٢)</sup>. فالجهد لتحقيق الإحسان قد يكمل أو يعدّل الجهد لتحقيق الإتقان، ويمكن أن يساعد معاً على تحقيق أكفأ وأعدل استخدام للموارد المادية والإنسانية.

والكفاءة مهمة أيضاً في سياقات مختلفة، حيث يجب عدم تبديد الموارد أو إساءة استخدامها، لأن الله سيسأل من يفعل ذلك ويحاسبه. وحسب وصية أبي يوسف لهارون الرشيد<sup>(٣)</sup>، المستندة إلى حديث نبي<sup>(٤)</sup>، تنطبق هذه المحاسبة على جميع الموارد، بما في ذلك عمر الإنسان، وعلمه، وماله، وجسمه. وتقتضي هذه المحاسبة بأن تستخدم هذه الموارد بما يساعد على تعظيم رفاة البشر. وهذا ينطبق على جميع الموارد، سواء كانت بشرية أو مادية، نادرة أو وافرة، اقتصادية أو حرة<sup>(٥)</sup>.

وفي حين أن أكفأ استخدام للموارد، في علم الاقتصاد التقليدي، يتحدد حسب أمثلية باريتو، نجد أن هذا يتحدد، في الاقتصاد الإسلامي، حسب المقاصد الشرعية. فكل استخدام يعيق تحقيق المقاصد يدخل في التبديد أو عدم الكفاءة<sup>(٥)</sup>. فمثلاً في الاقتصاد التقليدي، يسمح مفهوم كفاءة باريتو بتدمير

(١) الحديث الأول عن شداد بن أوس، في صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبائح، باب الأمر بالإحسان في الذبح والقتل، ج ٣، رقم ٥٧، ص ١٥٤٨؛ والحديث الثاني عن السيدة عائشة، في شعب الإيمان للبيهقي، ١٩٩٠م، ج ٤، رقم ٥٣١٢، ص ٣٣٤. والإحسان يتطلب أداء ما هو أكثر من المطلوب في العدل. فمثلاً إذا أعطى البائع إلى المشتري أكثر من الوزن أو الكيل المتفق عليه، في مقابل ما دفعه من ثمن، فإن تصرفه هذا يكون من باب الإحسان.

(٢) أبو يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ٤.

(٣) نص الحديث: «لا تزول قدما عبد حتى يسأل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل فيه، وعن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلا». رواه الترمذي عن أبي هريرة الأسلمي. انظر المنذري، ١٩٨٦م، ج ١، رقم ٥، ص ١١٥.

(٤) انظر أنس الزرقا، ١٩٨٠م، ص ١٣.

(٥) يحدد فريدي التخصيص الأمثل للموارد بأنه «التخصيص الذي يقيم التوازن بين الأخلاق والمستلزمات الاقتصادية للمجتمع، في ضوء دخله وحالة التكنولوجيا فيه»، فريدي، ١٩٨٣م، ص ٤٠.

فائض الناتج، إذا كان هذا يمكن رجل الأعمال من منع تدهور ربحه، بدون أذية للمستهلك من خلال ارتفاع السعر. وهذا غير مقبول في النموذج الإسلامي، لأن هذا السلوك لا يؤدي إلى تدمير الموارد التي جعلها الله بين أيدي البشر أمانة فحسب، بل يؤدي أيضاً إلى ظلم المستهلك. فمع أن الحفاظ على الأسعار عند مستواها الحالي قد لا يجعل المستهلك أسوأ، لكن قد يجعله أفضل إذا لم يجر تدمير الفائض، فإما أن يسمح للأسعار بالهبوط أو يوزع الفائض على الفقراء. وبالمثل قد يبدو أن الوقت والطاقة المصروفين في الصلاة والصوم على أنهما تبديد للموارد، في نطاق المذهب المادي، لأنهما قد يؤديان، وإن لم يكن هذا صحيحاً بالضرورة، إلى هبوط الناتج، وهذا يمنع تعظيم الناتج والربح. لكن إذا تم النظر من حيث ما يفعله الإسهام الثري للبناء الخلقى والسمو الروحي في الأجل الطويل في الناتج وفي الرفاه البشري، كانت الصلاة والصيام في الحقيقة من المميزات الإيجابية. ربما لهذا السبب وغيره، فإن إحدى القواعد الفقهية تسمح، كما بينا سابقاً، بفرض تضحية خاصة صغيرة لبلوغ منفعة عامة أكبر<sup>(١)</sup>.

ويرى العلماء، عموماً، أن الشريعة، بالقيم الخلقية والاستراتيجية التي تقدمها لغرس هذه القيم فعلاً في المجتمع، لا تساعد فحسب على تأمين العدالة ورفاه الجميع، بل أيضاً على دعم التقدم البشري<sup>(٢)</sup>. ويؤكد الماوردي بأن التعاليم الإسلامية قد أثبتت أنها أساس متين للتقدم والاستقرار في هذا العالم<sup>(٣)</sup>. ويركز ابن خلدون على أن البلد لا يمكن له الوصول إلى المجد والقوة إلا بالشريعة<sup>(٤)</sup>.

(١) المواد ٢٦ و ٢٧ و ٢٨ من المحلة.

(٢) انظر شاه ولي الله (ت ١١٧٦هـ=١٧٦٢م)، حجة الله البالغة، ١٩٩٢م، والكتاب كله (مجلدان)

كان الغرض منه بيان حكمة التعاليم الإسلامية.

(٣) الماوردي، أدب، ١٩٥٥م، ص ١٢٠.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٨٧.

## عدم التدخل الحكومي

ربما صار واضحاً، من المناقشات السابقة، أنه في حين أن المنافسة والتنظيم مهمان معاً، إلا أنهما غير كافيين. فدور القيم الأخلاقية وإصلاح جميع اللاعبين في السوق، قد ركز عليهما معظم علماء المسلمين، للحفاظ على صحة وعدالة السوق. غير أن الأفراد قد لا يكونون جميعاً على وعي بواجباتهم الأخلاقية، وحتى لو كانوا على وعي بها، إلا أنهم قد لا يكونون ملتزمين بها. ومن الممكن أيضاً أن يكونوا غير واعين بالحاجات الملحة وغير المشبعة للآخرين، أو بمشكلة الندرة والأولويات الاجتماعية في استخدام الموارد. وأكثر من ذلك، هناك عدد من الوظائف التي يجب النهوض بها لصالح الرفاه العام، ولكن الأفراد قد لا يريدون أو لا يستطيعون إنجازها حتى في مجتمع مفعم بالقيم، بسبب فشل السوق وشوائبه أو عجزه عن تعبئة الموارد الملائمة. ففي مثل هذه الظروف، قد لا يكون السمو الخلقى ونظام الثمن، مع أهميتهما، كافيين لتحقيق الأهداف المرغوبة اجتماعياً.

لهذا فإن دوراً فعالاً للدولة، بوصفها شريكاً ومحفزاً ومسهلاً، أمر لا بد منه لتحقيق الرؤية الإسلامية. وهناك عدد من الأحاديث يركز عليها النبي ﷺ تبين مثل هذا الدور، حيث يقول: «ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة»<sup>(١)</sup>. وفي حديث آخر: «إن الله يزرع بالسلطان أكثر مما يزرع بالقرآن»<sup>(٢)</sup>. فما الذي يوزع بالسلطان ولا يوزع بالقرآن؟ هو كل سلوك ضار اجتماعياً، بما في ذلك الظلم، والغش، والتدليس، وعدم الوفاء بالالتزامات التعاقدية وغيرها<sup>(٣)</sup>. ويمكن للقرآن أن يقدم المعايير، ويحث المسلمين

(١) البخاري، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، عن معقل بن يسار.

(٢) ذكره الماوردي في أدب...، ١٩٥٥م، ص ١٢١.

(٣) استخدم البروفسور نورث عبارة "بغض" للدلالة على مثل هذا السلوك. انظر فصل «الإيديولوجيا والراكب المجاني»، في نورث، ١٩٨١م.

على الالتزام بها، ومن المتوقع أن يلتزموا بها. غير أن هناك عدداً منهم لا يفعلون ذلك، ولا سيما مع تدهور الجو الخلقى العام. لذلك فإن للدولة دوراً مهماً عليها أن تنهض به، من خلال التعليم والحوافز والروادع. لهذا فإن «السلطان ظل الله في الأرض»<sup>(١)</sup>. فإذا لم تنهض الدولة بهذا الدور فعلاً، انتشر التعدي على المعايير القرآنية، وكان له تأثير سيئ على التنمية والرفاه العام، بل وربما أدى أيضاً إلى الفوضى الاجتماعية والانحيار الاقتصادي.

والتركيز على دور الدولة ظاهر في كتابات الأئمة عبر التاريخ<sup>(٢)</sup>. فالماوردي ركز على أن السلطان القاهر لا بد منه لمنع الظلم والضلال. ومن ثم فإنه يؤكد على أن الدولة الإسلامية ربما يجب عليها الاستمرار في رسالة النبي ﷺ دينياً وعالمياً<sup>(٣)</sup>. ورأى ابن تيمية أيضاً أن الإسلام والعدالة مترابطان ترابطاً وثيقاً، ولا يمكن لأحدهما أن يؤدي دوره فعلاً بدون الآخر. فإقامة الشريعة قد لا تكون ممكنة بدون أن تؤدي الدولة دوراً مهماً، وقد تنحط الدولة إلى منظمة جائرة وطاغية بدون شريعة ضابطة<sup>(٤)</sup>. ولهذا رأى أن الدولة أمينة على المصلحة العامة، وأنها الأداة الرئيسية لتأمين العدالة من خلال هدي الشريعة<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٩٦٦م، ص ١٣٩. وهذا جزء من حديث: «السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر» (عن ابن عمر، البيهقي، شعب الإيمان، ١٦/٦: ٧٣٦٩).

(٢) من هؤلاء العلماء: أبو يوسف (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م)، والماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م)، وأبو يعلى (ت ٤٥٨هـ=١٠٦٥م)، ونظام الملك (ت ٤٨٥هـ=١٠٩٢م)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٧م)، وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م)، وشاه ولي الله (ت ١١٧٦هـ=١٧٦٢م)، وجمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٥هـ=١٨٩٧م)، ومحمد عبده (ت ١٣٢٣هـ=١٩٠٥م)، ومحمد إقبال (ت ١٣٥٧هـ=١٩٣٨م)، وحسن البنا (ت ١٣٦٨هـ=١٩٤٩م)، وأبو الأعلى المودودي (ت ١٣٩٩هـ=١٩٧٩م)، ومحمد باقر الصدر (ت ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م).

(٣) الماوردي، الأحكام، ١٩٦٠م، ص ٥.

(٤) انظر خدوري، ١٩٨٤م، ص ١٧٩.

(٥) ابن تيمية، السياسة الشرعية، ١٩٦٦م، شرح للآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ سورة النساء ٥٨. وهو كمعظم العلماء يرى أن المناصب الحكومية أمانات. انظر خصوصاً ص ٩ -

ماذا يتوقع من الدولة أن تفعل؟ حاول عدد من العلماء الذين كتبوا عن «مرايا للأمر» (نصائح للملوك) الإجابة عن هذا السؤال<sup>(١)</sup>. منهم نظام الملك (ت ٤٨٥هـ=١٠٩٢م) في كتابه «سياسة نامه» الذي ترجم بتصريف تحت عنوان «مبادئ الحكومة»، والذي كتب بناء على طلب من ملكشاه (ت ٤٨٥هـ=١٠٩٢م)، الذي حكم أطول فترة خلال العهد السلجوقي (٤٤٧-٥٥٩هـ=١٠٥٥-١١٩٤م)<sup>(٢)</sup>، يقول نظام الملك بأن الحاكم مسؤول عن تأمين العدل وفعل كل ما يلزم فعله للازدهار العام.

غير أن أحداً من هؤلاء العلماء لم يتخيل أن تقوم الدولة بالتدخل في جزء كبير من الاقتصاد، ملكاً أو تشغيلاً. وهناك عدة علماء مسلمين قدامى، منهم الدمشقي وابن خلدون، أعربوا بوضوح عن شجبهم تدخل الدولة مباشرة في الاقتصاد<sup>(٣)</sup>. فنادرًا إذن ما لعبت الدولة دوراً اقتصادياً بارزاً في التاريخ الإسلامي.

ومن بين أحدث المصلحين الدينيين، ركز الشيخ حسن البنا على أن الحكومات هي قلب الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي كله، فإذا فسدت أوضاعها فسد الأمر كله، وإذا صلحت صلح الأمر كله<sup>(٤)</sup>. وذهب المودودي إلى أن الله لم يرسل رسله مع برنامج لإقامة العدل فحسب، بل كانت هناك مع هذا البرنامج استراتيجية فعالة، وثمة جزء لا يتجزأ من هذه الاستراتيجية، يتمثل

(١) من هؤلاء المؤلفين: الكاتب (ت ١٣٢هـ=٧٤٩م)، وابن المقفع (ت ١٣٩هـ=٧٥٦م)، والنعمان (ت ٣٦٣هـ=٩٧٤م)، والماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م)، وكيكاؤس (ت ٤٧٥هـ=١٠٨٢م)، ونظام الملك (ت ٤٨٥هـ=١٠٩٢م)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م)، والطرطوشي (ت ٥٢٠هـ=١١٢٧م).  
للتفصيل انظر اسيد، ١٩٩٥م، ص ١٩ - ٤١.

(٢) هذا الكتاب ترجمه من الفارسية إلى الإنكليزية هوبرت دارك تحت عنوان: «كتاب الحكومة أو قواعد للملوك» (لندن، ١٩٦١م)، ص ٧.

(٣) الدمشقي، ١٩٧٧م، ص ١٢ و ٦١؛ وابن خلدون، المقدمة، ص ٢٨١-٢٨٣.

(٤) حسن البنا، مجموعة رسائل، ١٩٨٩م، ص ٢٥٥.



في دور قوي للدولة إزاء العدل، في نطاق التعاليم السياسية الإسلامية<sup>(١)</sup>. ومن جانبه، رأى محمد باقر الصدر أن تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية مهم لتأمين الالتزام بالمعايير الإسلامية<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا فإن قانون ساي لا يشكل اقتراحاً ذا معنى في نموذج إسلامي. وربما لهذا السبب لم يكن هناك أي مؤلف قديم دافع عن دور سلبي للدولة، فمفهوم دعه يعمل لا يكاد يوجد. وهذا طبيعي لأن النبي ﷺ نفسه ركز على أن تكون الدولة دولة رفاة.

غير أن دراسة مفصلة لوظائف الدولة الإسلامية الحديثة، في ضوء قيود الموارد في معظم البلدان الإسلامية، لم تر النور بعد. وإذا نظر المرء إلى الأمية، والتخلف التكنولوجي، وتدهور الأخلاق، فإنه لا يستطيع إلا أن يرى حاجة إلى إعطاء أولوية أولى للتعليم بنوعيه الديني والديني. وهذا لا يساعد فقط على إدخال القيم الإسلامية بين الأفراد، وتعجيل الإصلاح الاجتماعي والدستوري والسياسي، بل يساعد أيضاً على تسريع التنمية. كذلك فإن تقديم سلع عامة أخرى مختلفة قد يكون ضرورياً لتعزيز التنمية والرفاه العام. وربما يجب على الدولة أن تحدد بوضوح الأولويات في استخدامها للموارد النادرة. وقد يكون السماح للقطاع الخاص بأن يلعب دوراً قائداً في تنمية الاقتصاد أمراً منسجماً مع التراث الإسلامي. غير أن هذا يتطلب تقديم حوافز وتسهيلات، وخلق نطاق قانوني ملائم، مع شبكة فعالة من المحظورات والضوابط checks and balances والمكافآت والعقوبات. وعلى الدولة أن تخلق نطاقاً مناسباً يتفاعل فيه الأفراد والأسر والمجتمع، والقيم والمؤسسات، والأسواق، لتحقيق الأهداف بدون تدخل حكومي مفرط.

(١) هذه الفكرة عبر عنها المودودي في مواضع متعددة. انظر مثلاً تفسيره للآية ٢٥ من سورة الحديد في كتابه تفهيم القرآن، ج ٥، ص ٣٢٢-٣٢٣؛ والقانون الإسلامي والدستور، ١٩٦٧م، ص ٢٤٧-

٢٤٨.

(٢) الصدر، اقتصادنا، ١٩٨١م، ص ٧٢١. انظر أيضاً طالقاني، ١٩٨٢م، ص ٢٨.

وهناك شيء ربما يجب استبعاده، وهو إلزام الدولة بتقديم خدمات مدعومة إلى جميع الناس، سواء أكانوا أغنياء أم فقراء. فيجب عدم تقديم المساعدة إلا للأفراد والأسر غير المستفيدين من شبكة الضمان الاجتماعي، وغير القادرين على مساعدة أنفسهم، وذلك ضمن الحدود الضرورية والتناسبة مع محدودية الموارد. فمحدودية الموارد قد لا تسمح بأي شيء زيادة على ذلك. فدولة الرفاه الحديثة تواجه مشكلات مالية، في العديد من البلدان، بسبب رغبتها في الامتناع عن إصدار أحكام قيمية. وهذا ما حرّمها من تطبيق اختبار الوسائل means test، ومن ثم فإن هذا قادها إلى توسع مفرط في مجاله.

### الحسبة

إن الجهد الذي تبذله الدولة لتأمين الرفاه والعدل والإنصاف في جميع مسالك الحياة نجده واضحاً في مؤسسة الحسبة<sup>(١)</sup>، التي تعبر عن قول الرسول ﷺ: «بئس القوم قوم لا يأمرؤن بالقسط، وبئس القوم قوم لا يأمرؤن بالمعروف ولا ينهون عن المنكر»<sup>(٢)</sup>. والمحتسب من «نصبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية والكشف عن أمورهم ومصالحهم»<sup>(٣)</sup>. والحسبة بالمعنى الأوسع «هي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله»<sup>(٤)</sup>. وهي بالمعنى الضيق مراقبة الأسواق لتحقيق العدل والإنصاف في التعامل بين الناس، ولمنع القسوة في معاملة الحيوان. فقد عاقب عمر رضي الله عنه الذين يحملون جمالهم ما لا تطيق<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٢٥-٢٢٦.

(٢) ذكره ابن الأخوة، د.ت، ص ١٧-١٨، عن عمر بن الخطاب الخليفة الثاني، رضي الله عنه.

(٣) ابن الأخوة، د.ت، ص ٧.

(٤) الماوردي، الأحكام، ١٩٦٠م، ص ٢٤٠.

(٥) انظر مقدمة رباح لكتاب الحسبة لابن تيمية، ١٩٦٧م، ص: د.

هناك عدة علماء قدامى كتبوا في الحسبة، منهم الماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م)، وأبو يعلى (ت ٤٥٨هـ=١٠٦٥م)، والغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م)، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ=١٠٦٤م)، وعبدالرحمن الشيزري (ت ٥٨٩هـ=١١٩٣م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٨م)، وابن الأخوة (ت ٧٢٩هـ=١٣٢٩م)، والنويري (ت ٧٢٨هـ=١٣٣٢م)، وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م)، والمقرئزي (ت ٨٤٦هـ=١٤٤٢م)<sup>(١)</sup>. وجميع هؤلاء المؤلفين يركزون على تنظيم النشاط الاقتصادي والأسواق في ضوء الشريعة، لتأمين العدل والإنصاف الضروريين. واستمرت هذه الوظيفة في معظم العهود الإسلامية، وإن لم تكن فعالة جداً على الدوام.

والهدف من الحسبة ليس فقط ترك الأسواق تعمل بحرية، وترك الأسعار والأجور والأرباح تتحدد بقوى الطلب والعرض (كما يحدث في دولة رأسمالية)، بل أيضاً التأكد في الوقت نفسه من أن جميع الفاعلين الاقتصاديين يقوم كل منهم بواجباته تجاه الآخر، ويتقيد بقواعد الشريعة<sup>(٢)</sup>، ويجب اتخاذ كل حيلة للتأكد من أن ليس هناك «إكراه ولا خداع ولا استغلال للظروف الأليمة، ولا جهالة من أحد طرفي العقد»، وأن ليس هناك «احتكار ولا تدمير للمؤن لأجل رفع الأسعار»<sup>(٣)</sup>. ولا يجب أن يكون لدى الدولة أي وخز في الضمير إذا تدخلت عندما يتم اجتياز عتبة العدل والإنصاف، ولا مسوغ للانتظار حتى تقوم قوى السوق بنفسها بتصحيح التفاوت. غير أن هذا التدخل يجب ألا يكون عشوائياً، لأن هذا يؤدي في نفسه إلى التفاوت. إنه يجب أن يقوم بالأحرى على أساس تحليل ملائم من قبل الخبراء، وإذا حدد السعر لسبب صحيح، فيجب ألا يكون بعيداً عن سعر المثل (مثل السلعة أو الخدمة) في الظروف العادية.

(١) من أجل قائمة شاملة، انظر الجدول ١ و ٢ في شلق، ١٩٨٩م، ص ٦٥-٦٦.

(٢) إصلاح، ١٩٨٨م، ص ١٩.

(٣) انظر م. ن. صديقي، في إصلاح، ١٩٨٨م، ص ١٦. انظر أيضاً الفصل الثالث في إصلاح.

## لا شمولية

بالرغم من أن الدولة الإسلامية نقيضة لدولة دعه يعمل، إلا أنه ربما لا يفهم أبداً من أي كاتب أو فقيه قديم<sup>(١)</sup>، أنها معادلة لدولة شمولية أو اشتراكية، ففيها يسود أيضاً الاعتراف بالملكية الخاصة واحترام الحرية الفردية. فالميل إلى التأميم والتنظيم نفذ إلى فكر بعض الكاتبين المسلمين تحت تأثير الاشتراكية، واستغله السياسيون الطامحون في عدة بلدان إسلامية، كالجزائر وليبيا ومصر وسورية والعراق والباكستان واندونيسية.

وكان الجيش هو القوة الأولى خلف الاشتراكية في العالم الإسلامي. وكانت الحكمة التي تقدم لتبرير الانقلابات العسكرية هي دائماً الرغبة في محاربة الفساد، وتسريع التنمية، وتعزيز العدل الاجتماعي والاقتصادي. وكل هذه الأهداف تعزى إلى حد كبير للجماهير المضطهدة. ومع هذا فإن الاستراتيجية الإسلامية لهذا الغرض لم تكن لتناسب المستبدين العسكريين، بسبب نزعاتهم العلمانية عموماً، أو أطماعهم في استدامة تحكّمهم بالنظام السياسي، فهذا أسهل لهم عندما يكون الاقتصاد كله تحت سيطرتهم. لكن الإسلام بتركيزه على الشورى والعدل الاجتماعي والاقتصادي، وبنظامه الاقتصادي اللامركزي، لم يكن إلا عائقاً أمامهم عن تحقيق أطماعهم. ولهذا لم يكن هناك أفضل لهم من الاشتراكية لخدمة مصالحهم المكتسبة.

ولكنهم لا يستطيعون الاستغناء عن الإسلام، فلو فعلوا ذلك لأثار عليهم فعلهم غضب الشعب. لذلك استغلوا الإسلام لأغراضهم، بتصنيف الإسلام والاشتراكية في خانة واحدة. وهذا ما أوضحه ذوالفقار علي بوتسو، أول رئيس وزراء في الباكستان، عندما قال في خطابه بأن: «الإسلام والاشتراكية لا

(١) فالماوردي على سبيل المثال يناقش عشر وظائف للدولة، في كتابه: «الأحكام السلطانية». وكلها تتعلق برفاه الناس، ولكن ضمن نطاق حرية المشروع (جزء من الوظيفة ٣). انظر الماوردي، الأحكام السلطانية، ١٩٦٠م، ص ١٥ - ١٦.

يتعارضان. فالإسلام يدعو إلى العدالة، والاشتراكية هي الأسلوب الفني الحديث للوصول إليها... والباكستان لا يمكن أن يبقى بدون سيادة الإسلام. والشكل الاشتراكي للحكومة لا يتعارض مع هذه السيادة، بل على العكس، فإن الاشتراكية سوف تجعل من كل الشعب حارساً أميناً على القيم الإسلامية»<sup>(١)</sup>.

لقد تم استغلال كل من الإسلام والاشتراكية لإضفاء الشرعية على أي تدخل حكومي يراه الديكتاتوريون الاشتراكيون في مصلحتهم<sup>(٢)</sup>. غير أن الاشتراكية لم تجلب للعالم الإسلامي سوى البؤس. فالتأميم التحكيمي، الذي ترافق بسياسات عليلية وتحكمات مفرطة، أدى عملياً إلى خراب اقتصادات جميع البلدان، التي لجأت إليه. وتم تعزيز المشروع ذي الحجم الكبير، في مناطق المدن، على حساب التنمية الريفية. ولا تزال عجوز الموازنة الثقيلة، الممولة بواسطة الدين والتوسع النقدي، تفرض ضريبة ثقيلة على هذه الاقتصادات، في صورة التضخم وخدمة الدين. وتزايد الفساد، وتباطأت التنمية، ولم تكن العدالة الاجتماعية والاقتصادية من حيث الأداء إلا شيئاً مخيباً للآمال. وساء عيش الجماهير حتى في البلدان المنتجة للنفط، مثل الجزائر وليبيا والعراق وإندونيسية، حيث تستطيع العوائد النفطية، إذا ما استخدمت بكفاءة، أن تجلب الازدهار. ومن ثم فإن كل الحجج الثلاثة (محاربة الفساد، وتسريع التنمية والازدهار، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية) التي قدمت لصالح الاشتراكية قد ثبت أنها مجرد تفكير رغبة لا تفكير حقيقة.

### المأزق: المثال والواقع

إذا نظرنا إلى سجل التاريخ الإسلامي فإننا نجد أن الدولة العادلة وحيّة الضمير التي يرغب فيها الإسلام لم تكن لتتحقق دائماً. ففي حين كان هناك

(١) بوتو، ١٩٦٨م، ص ١٤ - ١٥.

(٢) انظر بحثاً حول سورية والعراق وليبيا والجزائر والباكستان في ديسفوسز ولوفسك، ١٩٧٥م.

حكام ممتازون، كان هناك أيضاً حكام فاسدون وطغاة، استغلوا الجماهير لخدمة مصالحهم المكتسبة. وهذا ما جعل النزاع يستمر بين الحكام والعلماء الأتقياء<sup>(١)</sup>. وهو النزاع الذي لعب دوراً مناوئاً في دورة هبوط المسلمين، كما سنرى في الفصل السادس. وهذا قد يقود إلى استخلاص أن الدعوة إلى دعه يعمل في الغرب ربما لم تكن فكرة يساء فهمها. ومع ذلك فإن دعه يعمل لم تكن ولا يمكن أن تكون نافعة في تحقيق العدالة. فكذلك دولة الرفاه لها مشكلاتها. فالسؤال الذي يثور هنا هو ما إذا كان التوازن بين الاثنين يمكن الوصول إليه. فقد حاول الغرب إقامة توازن عادل بين فشل السوق وفشل الحكومة، ولكن يبدو أنه لم ينجح كثيراً. فهل يمكن أن ينجح المسلمون؟ لا خيار أمامهم. فإن الأمر بإقامة مجتمع عادل يجعل من واجبهم أن يجاهدوا حتى النجاح.

إن بذل الجهد لإقامة مجتمع عادل في البلدان الإسلامية من النوع الذي يتصوره الإسلام محكوم عليه بأنه مهمة شاقة. فالديمقراطية مع محظورات وضوابط مناسبة، مزروجة بتطبيق فعلي للشريعة، لتأمين رفاه الشعب، أمر لا بد منه لهذا الغرض. غير أن معظم البلدان الإسلامية ليس لديها ديمقراطية، ولا تطبيق للشريعة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وهناك جهود تبذل من حكام غير شرعيين لتفسير الشريعة بطرق مناسبة لاستدامة طغيانهم. والعلماء مشغولون بتفاهات لا صلة لها بإقامة مجتمع عادل وأخلاقي. وهذا التقدم العلمي والتكنولوجي الذي حدث في القرون الأولى بدعم الحكومة، لا يبدو أنه مستمر إلى الأمام. كذلك فإن نوعية النظام التعليمي الذي يمزج بين التربية الخلقية والتربية التقنية والعلمية الحديثة لا تكاد تلحظ. هذه العوامل التي قادت البلدان الإسلامية إلى هذه الحالة السيئة سوف نتناولها بالتحليل في الفصلين الثالث والسادس، أما الإجراءات التي يجب اتخاذها لعكس هذا الاتجاه فسوف ندرسها في الفصل الثامن.

(١) انظر غوتين، ١٩٦٦م، ص ١٩٧ - ٢١٣.

## الفصل الثالث

# هل يمكن بناء العلم على نموذج ديني؟

(التنازع بين العقل والوحي في العالم الإسلامي وآثاره الحديثة)

العلم والدين كل منهما يتعامل مع مستوى من الحقيقة مختلف عن الآخر تماماً. فالأول يتعامل مع الكون المادي الذي يمكن إدراكه بالحواس البشرية، أما الآخر فإنه يتعامل مع منظومة أعلى من الحقيقة، تقع فوق الحد، وخارج نطاق التجربة الحسية. كما أن مصادر المعرفة فيهما مختلفة، فالعلم يعتمد أساساً على القدرات البشرية، ولا سيما العقل، ويبحث عن اكتساب المعرفة من خلال الملاحظة والتجربة. إنه يحاول وصف وتحليل «ما هو كائن»، لكي يكون قادراً على التنبؤ بما قد يقع في المستقبل. وعندما يتعامل العلم مع الجانب المادي فإن وصفه وتحليله سيكونان أدق، وقدرته التنبؤية أعلى. لكن عندما يتعامل مع البشر، الذين لا يتصرفون دائماً بطريقة نمطية واحدة، فإن وصفه وتحليله سيكونان أقل دقة، وتنبؤاته ستكون في الغالب غير صحيحة. وبالمقابل، يعتمد الدين على الوحي، كما يعتمد على العقل في المعرفة. وهدفه النهائي هو المساعدة على تحويل السلوك البشري من «ما هو كائن»، إلى «ما يجب أن يكون» أي من الواقع إلى المثال، لكي يكون التغيير الفردي والاجتماعي مطابقاً لرؤيته العالمية وللقيم والمؤسسات التي يزودنا بها.

ومع أن العلم والدين يتعاملان مع مستوى مختلف من الحقيقة، إلا أن الهدف النهائي لهما هدف مشترك، وهو تحسين الرفاه البشري. ومع ذلك فإنه إذا كان الجانبان المادي والروحي من الرفاه مهمين ومتراطيين، فإن العلم والدين قد يكونان قادرين على خدمة البشر بفعالية أكبر، بمزيد من التعاون والتنسيق بينهما. ففي حين أن العلم يمكنه تمكين البشر من زيادة سيطرتهم على الكون المادي، فإن الدين يمكنه تشجيع البشر الذين قد يكونون قادرين على استخدام المعرفة والقوة اللتين يقدمهما العلم لرفاه الناس بدلاً من تدميرهم. فالدين يمكنه المساعدة على تزويد العلم بوجهة ملائمة، بحيث لا ينسى حدوده ولا هدفه النهائي. والعلم يمكنه مساعدة الدين على أن يكون أكثر فاعلية في تحقيق «ما يجب أن يكون»، بتحليل أفضل لما هو كائن، وبتسهيل التنبؤ، وتقديم تكنولوجيا أفضل، والتمكين من استخدام أكفأ لجميع الموارد المتاحة.

فالتنازع والمواجهة ليسا بالضرورة متأصلين في طبيعتهما. فالعلم لا يحتاج أن يكون ضد الدين، ولا الدين ضد العلم. وبالإضافة إلى ذلك، فإن أحكامهما، حتى بالنظر إلى حقل كل منهما، لها أثر على المواقف البشرية حيال الحقل الآخر. ويمكن أن ينشأ التنازع إذا رفض العلم الاعتراف بحدوده، وتجاهل ما يمكن أن يقدمه الخلقى والسامى من إسهام في رفاه البشر، ورفض جملة واحدة كل المعرفة التي لا يمكنه الوصول إليها بمنهجه الخاص، ولو أن منهجه غير قادر على بلوغ هذه المعرفة، والتحقق منها، وحتى دحضها. كما يمكن أن ينشأ التنازع، إذا قدم الدين مقولات غير رشيدة، ويصعب على العلم أن يقبلها. فإذا قام التنازع فإن أفضل طريقة لحلّه هي من خلال الحوار الرشيد. فإذا كان كل منهما غير متسامح، ويحاول كبح نقد مفاهيمه، ويستخدم القوة لفرض رأيه على الآخر، فإن التنازع يمكن أن يتصاعد، والمواقف أن تتحجر، وإمكانات التعاون أن تتراجع.



ومع أن التنازع غير ضروري بين العلم والدين، لكنه قد ينشأ في مجتمعات مختلفة. وهناك عدد من العوامل التي أدت إلى هذا التنازع، لكن ليس من مهام هذا الكتاب فحص أسبابه في جميع المجتمعات، ومن المتفق عليه أن ينشأ مثل هذا التنازع في الغرب. لكن بدلاً من حل هذا التنازع بطريقة تساعد على تطور العلم، بدون إضعاف الدين، فإن حركة التنوير في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد تبنت موقفاً معادياً من الدين، وخلقّت أصولاً معرفية مختلفة للعلم، وتوّجت العقل على أنه القاضي الأعلى للحقيقة، ورفضت جميع المعتقدات الغيبية التي لا يمكن التحقق منها بوسائل العقل والإدراك الحسي، وأنكرت أي دور للإيمان والحدس في الشؤون البشرية. ولم يكن علم الاقتصاد مستثنى من هذا، فقد تبع نفس الممر المنحرف، وولّد كما رأينا أعلاه، مفاهيم الإنسان الاقتصادي الرشيد، والمذهب الوضعي، ودعه يعمل، ولم يكن هذا متلائماً مع الرؤية المسيحية للعالم.

وهذا يثير سؤالاً عما إذا كان هناك حركة عقلانية في العالم الإسلامي، وما إذا أدت هذه الحركة إلى مثل هذا التنازع، أو لم تؤدّ؟ وإذا أدت، فما الأسباب وما النتائج؟ هل من الممكن أن ينشأ مثل هذا التنازع ثانية، مع انبعاث التحقيق العلمي في العالم الإسلامي الذي نام طويلاً؟ وإذا نشأ التنازع فهل يؤدي هذا إلى تغيير مصادر المعرفة في العالم الإسلامي، بنفس الطريقة التي حدثت في الغرب، في ضوء التأثير السائد للغرب على باقي العالم؟ إذا تبنت الرؤية العالمية العلمية نفس الموقف المعادي في العالم الإسلامي، كما وقع في الغرب، فإن علم الاقتصاد الإسلامي عندئذ يفقد مبرر وجوده.

### الحركة العقلانية في العالم الإسلامي

الحق أن حركة العقل أو التنوير قد قامت أيضاً حتى في العالم الإسلامي، في القرن الثاني الهجري أو الثامن الميلادي، أي قبل عدة قرون في الغرب. وكان

هناك تنازع أيضاً، لكن طبيعتها التناوبية قادت إلى نتائج مختلفة عن الغرب. فالتنازع لم يكن بين العلم والوحي، فهذا مستحيل، وذلك لموقف الإسلام الإيجابي من العلم والمنهج العلمي. لقد كان التنازع بالأحرى بين الوحي والفلسفة. ومع ذلك فإن العلم والفلسفة كانا مترابطين تماماً في العالم الإسلامي في ذلك الوقت، كما كان عليه الأمر في أوربة حتى حوالي ١٧٠٠م. وتولد التنازع نتيجة جهد العقلانيين في استخدام محاكمة جدلية لمناقشة موضوعات تتجاوز نطاق العقل. ومع ذلك لم يكن هذا ليؤدي بذاته إلى إفساد المناخ الفكري. ما أفسد، كما سنرى بتفصيل أكبر في هذا الفصل وفي الفصل السادس، هو سعي العقلانيين إلى فرض آرائهم على المتدينين المعارضين، بقوة السلطة السياسية التي لم تكن متمتعة بثقة الشعب. وكان العقلانيون في ذلك الوقت مؤلفين من فئتين مختلفتين من العلماء ذوي الاتجاهات الفكرية المتباينة: المعتزلة، والفلاسفة.

المعتزلة<sup>(١)</sup> كانوا أساساً من علماء الدين ولم يكونوا من الفلاسفة. ولكنهم كانوا متضلعين بالفلسفة والعلوم المادية، وكانوا يرغبون في تقديم حجج عقلية للمعتقدات والممارسات الدينية، على خلاف المحافظين في النقيض الآخر الذين

(١) لفظ «اعتزل» يعني: انسحب، وانفصل. ولفظ «معتزلة» يدل على حركة انسحب أتباعها من الرأيين المتطرفين للخوارج والمرجئة، في المسلم الآثم، لاتباع طريق وسط (منزلة بين المنزلتين). انظر أبوزهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج ١، ص ١٥٦-١٥٧؛ ولي الدين، ١٩٦٣م، ص ١٩٩-٢٠٠. بدأت الحركة تحت قيادة واصل بن عطاء (ت ١٣١هـ=٧٤٨م)، ثم ضمت في عضويتها أتباعاً آخرين، مثل أبي الهذيل (ت ٢٢٦هـ=٨٤١م)، وجعفر بن البشر (ت ٢٢٦هـ=٨٤١م)، والنظام (ت ٢٣١هـ=٨٤٥م)، والجاحظ (ت ٢٥٥هـ=٨٦٩م)، والجبائي (ت ٢٩٥هـ=٩٠٨م)، وعبدالجبار (ت ٤١٥هـ=١٠٢٤م). ومع أن تأثير الحركة امتد حوالي خمسة قرون، إلا أن فترتها القديمة بقيت حوالي قرنين، منذ الربع الأخير للقرن الثالث الهجري أو التاسع الميلادي وحتى منتصف القرن الخامس الهجري أو الحادي عشر الميلادي. من أجل بعض التفاصيل حول آراء المعتزلة، انظر الشهرستاني (ت ٥٤٨هـ=١١٥٣م)، ج ١، ص ٤٣-٩١؛ والبغدادي (ت ٤٢٩هـ=١٠٣٧م)، ص ٧٨-١٥٠. انظر أيضاً ولي الدين، ١٩٦٣م، ص ٢٠٤-٢١٨؛ وغيماريت، ١٩٩٣م، ص ٧٨٣-٧٩٣؛ وغارديه، ١٩٧١م، ص ١١٤١-١١٥٠.

كانوا يريدون من الناس أن يقبلوا بهذه الأمور، على أساس الإيمان الأعمى. لقد صارت الطريقة العقلانية ضرورية، بسبب الانتشار السريع للإسلام في البلدان التي كانت واقعة سابقاً تحت سيطرة المدينتين الأكثر تقدماً مادياً وفكرياً: الساسانية، والبيزنطية. ولولا تبني مثل هذه الحركة العقلانية لكان من الصعب كسب أتباع، أو حتى إنقاذ الإنسان العادي من التأثير السيئ للزنادقة. كما حاول العقلانيون تحديد طبيعة وأسباب الظواهر المختلفة في الحياة البشرية والكون المحيط بهم. وكان هدفهم بيان أن الله لا يعمل بطريقة تحكيمية. إن عمله بالأحرى منظم ومنهجي، ويعمل على أساس بعض المبادئ، التي يمكن للبشر اكتشافها. ولذلك حاولوا بصورة غير مباشرة وضع أساس متين للعلم، في نطاق النموذج الديني.

ولمساعدة أنفسهم في هذه المهمة الحسنة، طوروا طريقة منظمة في المحاكمة المنطقية، سمّوها علم الكلام<sup>(١)</sup>. وسمي الذين استخدموا هذه الطريقة «متكلمين»، أي عقلانيين. وهذه الطريقة كانت جديدة على المسلمين، وكما قال غارديه، «لم تكن بالتأكيد تكييفاً عربياً للديانة المزدكية أو المسيحية»<sup>(٢)</sup>. والحقيقة أن الفرق بين المتكلمين والمعتزلة فرق قليل، واستخدمت العبارتان على سبيل الترادف أحياناً. واجتذبوا علماء من كل ألوان الطيف الإسلامي، وفي حين أن بعضهم، مثل جعفر بن البشر (ت ٢٢٦هـ = ٨٤١م) وأبي موسى المردار

(١) يعرف الفارابي علم الكلام بأنه «العلم الذي يمكن الإنسان من تأمين النصر لمعتقداته التي جاء بها الشارع أو الله منزل الشريعة ويرفض منطقياً كل الآراء المناقضة لها».

ويعرفه الإيجي في كتابه «المواقف في علم الكلام» بأنه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه». (كلا التعريفين موجودان في غارديه، ١٩٧١م، ص ١١٤١. ويحدد الغزالي الغرض من علم الكلام بما يقع بين التعريفين السابقين، فيقول بأنه «حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة» (الغزالي، المنقذ، ص ١٤).

(٢) غارديه، ١٩٧١م، ص ١١٤٢.

(ت ٢٢٦هـ=٨٤١م)، كانوا معروفين بالصلاح، فإن آخرين كانوا منحلّين في شعائرهم الدينية<sup>(١)</sup>.

والفلاسفة، المتأثرون بالفلسفة اليونانية، كانوا أساساً مفكرين، ولم يكونوا علماء دين<sup>(٢)</sup>. وبما أن الفلسفة والعلم كانا فرعين مترابطين ترابطاً وثيقاً في ذلك الوقت، فإن معظم الفلاسفة كانوا يحظون باعتراف المجتمع بأنهم سلطة في العلوم، مثل الرياضيات، والطبيعات، والكيمياء، والفلك، والطب. وأنجزوا أيضاً تجارب بالقدر الذي استطاعوه، بالتنسيق مع علماء المسلمين في تلك الأيام. وتلقوا عموماً رعاية حكومية، وقدموا إسهامات كبيرة في تطوير هذه العلوم. وأكثر من ذلك، لما كانت المعرفة لم تتجزأ بعد في ذلك الزمن، فإنهم كانوا متمكنين أيضاً من العلوم الدينية، ومنهم من كان سلطة علمية في هذا المجال، كابن رشد (ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م). وفي حين أن المتطرفين منهم كابن الراوندي (ت ٢٥٠هـ=٨٦٤م) وأبي بكر الرازي (ت ٣١٣هـ=٩٢٥م)، كانت لهم آراء مخالفة للعقائد الإسلامية الرئيسية، فإن معظمهم، مثل الكندي (ت ٢٥٢هـ=٨٦٦م)، والفارابي (ت ٣٣٩هـ=٩٥٠م)، وابن سينا (ت ٨٢٤هـ=١٠٣٧م)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م)، كانوا معتدلين نسبياً، ولم يجدوا أي تصادم بين العقل والوحي. والحق أنهم حاولوا بيان الانسجام بينهما، ودافعوا عقلاً لصالح الوحي والنبوة، والحياة بعد الموت، وسائر المعتقدات والممارسات الإسلامية. وكثيراً ما كانوا يستشهدون بالقرآن والسنة لتأييد آرائهم.

(١) أبوزهرة، تاريخ، ج ١، ص ١٦٢-١٦٣؛ والغزالي، تهافت الفلاسفة، ١٩٩٣م، ص ٢٦.  
(٢) أول فيلسوف مسلم اعترف به على العموم هو الكندي (ت ٢٥٢هـ=٨٦٦م)، تبعه عدد من الأسماء الشهيرة، مثل أبي بكر الرازي (ت ٣١٣هـ=٩٢٥م)، والفارابي (ت ٣٣٩هـ=٩٥٠م)، وابن سينا (ت ٤٢٨هـ=١٠٣٧م)، وابن باجه (ت ٥٣٣هـ=١١٣٩م)، وابن طفيل (ت ٥٨١هـ=١١٨٥م)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م).

وهذه المناقشة الحرة والعقلانية للمعتقدات والممارسات الإسلامية أثارت جدلاً فكرياً متطوراً جداً وحيوياً، حول عدد من القضايا المعرفية، كان منها:

• ما طبيعة الإله؟ هل له جسم وعيون وآذان وأيدي وأرجل؟ وإذا لم يكن له، فكيف يرى، ويسمع، ويمسك، ويتحرك، وهل من الممكن للبشر أن يروه؟ ما صفاته؟ هل هذه الصفات جزء لا يتجزأ من كينونته أم هي منفصلة عنه؟ هل يستطيع العقل أن يساعد البشر على معرفته ومعرفة صفاته، أم أن هذا يتوقف كلياً على الوحي؟ هل يعرف الله كل شيء سيقع في المستقبل، وما سيفعله البشر؟

• إذا كان الله أزلياً، هل خلقه أزلي أيضاً؟ وإذا لم يكن كذلك، هل كان هناك فترة لم يكن فيها خالق؟ وهل هذا ممكن التصور؟

• إلى أي مدى البشر أحرار أو مقيدون بالقضاء والقدر؟ وإذا كانت حياتهم مقدره، هل من العدل أن يكونوا مسؤولين أمام الله عن أعمالهم، وأن يثيبهم أو يعاقبهم؟

• هل الإيمان وحده كافٍ للمؤمن، أم من الضروري أيضاً تقويته بالأعمال؟ هل المسلم العاصي مؤمن أم كافر أم فاسق بين الاثنين؟

• هل يبعث البشر في الآخرة بالروح فقط، أم بالجسم أيضاً؟ وإذا كان هناك بعث جسدي، فهل سيكون الجسد هو نفس الجسد الذي كان في الدنيا، أم سيكون مختلفاً عنه؟

• إذا كان القرآن كلام الله، فهل هو مخلوق ومؤقت مثل هذا العالم، أم هو غير مخلوق، وأزلي مثل الصفات الإلهية؟

• إلى أي مدى يستطيع البشر معرفة الصواب من الخطأ، بوسائل العقل، وإلى أي مدى يكون الوحي ضرورياً لهذا الغرض؟ هل يمكن تصور أن الله

العادل يحاسب البشر عن أعمالهم، بدون أن يخلق فيهم مقدرة فطرية  
لتمييز الصواب من الخطأ؟

ومن البراهين أن أياً من هذه الأسئلة تقريباً لا صلة له بالعلم. والأسئلة يبدو  
أنها جدلية، ولا يمكن إجابتها بدقة، ولهذا ليس من الممكن أن تكون هناك  
إجابة واحدة. فهناك آراء مختلفة، إذ لا يشكل العقلانيون ولا المحافظون كلاً  
متجانساً<sup>(١)</sup>. فمحل النزاع هو إلى أي مدى يمكن للعقل والمنطق أن يساعدا  
فعالاً على إجابة هذه الأسئلة المعرفية؟ يبدو أن المعتدلين، وهم وسط بين  
العقلانيين والمحافظين، ويشكلون الأغلبية، قدروا الحاجة إلى كل من العقل  
والوحي بدرجات مختلفة. ومع ذلك فإن المتطرفين في كلا الجانبين قد نجحوا في  
لفت الانتباه بدرجة أكبر، ولذلك حددوا لهجة المناظرة.

إن العقلانيين المعتدلين، الذين اعتمدوا على العقل بصورة أكبر، قد طوروا  
خمسة أصول لمساعدة أنفسهم على الاحتجاج بفعالية أكبر. أهم اثنين من هذه  
الأصول هما: التوحيد والعدل (توحيد الله وعدله)، وهما مقبولان من كل  
المسلمين بلا استثناء<sup>(٢)</sup>. ويبدو أنه لا توجد نقطة متصلة بالأصول لا تتطلب  
إجمالاً. ومع ذلك فإن الفروق تثور عند استخلاص مستلزماتها.

ففيما يتعلق بالتوحيد، وهو أهم أصل من أصول المعتقدات الإسلامية،  
ويتمثل بالوحدانية المطلقة والواحدية لله، فإن الفهم الإسلامي العام هو أن  
البشر، بالنظر لمحدودية قدراتهم وإدراكاتهم، لا يستطيعون فهم الله فهماً

(١) من أجل الوقوف على الخلاف بين العقلانيين، انظر الشهرستاني، ١٩٦١م، ص ٤٠-١١٣  
و١٩٨-٢٠٧.

(٢) الأصول الثلاثة الأخرى هي:

- الوعد والوعيد، وكلاهما ضروري؛
- العاصي ليس مؤمناً ولا كافراً، بل هو منزلة بين المنزلتين، إنه فاسق؛
- يجب على المسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر.

انظر الشهرستاني، ١٩٦١م، ٤٣/١-٤٦.

كاملاً. فالقرآن نفسه يوضح هذا عندما يقول: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١/٤٢]، ويقول: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: ١٠٣/٦]<sup>(١)</sup>. ولذلك طبقاً للآية القرآنية (في سورة آل عمران ٧)، فإن الموقف الإسلامي العام هو القبول الإيمانى بالحقائق الغيبية التي تخرج عن متناول العقل والإدراك الحسي، ولا يجب عليهم محاولة الخوض فيها بعمق. فذلك لن تكون له ثمرة، ففي حين أن وجود الله يمكن إثباته بالملاحظة والمحاكمة المنطقية، لكن طبيعته لا يمكن فهمها تماماً إلا عن طريق الصفات التي نزل بها القرآن والسنة. ومع ذلك فإن العقلانيين المتطرفين يؤكدون على أن العقل بنفسه قادر على تمكين البشر من معرفة طبيعته. وقد ورطهم جهدهم الذي بذلوه في هذا الباب في مناقشات عقيمة ومثيرة للشقاق، حول عدد من المسائل الغيبية، كالصفات الإلهية، والبعث والحياة بعد الموت، والملائكة، والوحي والنبوة، وأزلية العالم، وخلق القرآن، وعلم الله بالجزئيات، وقدرة البشر على رؤية الله في الآخرة. وتبنى هؤلاء العقلانيون المتطرفون مواقف متشددة، مصادمة بوضوح للقرآن والسنة، وحتى العقلانيون المعتدلون لم يقبلوا آراءهم إلا بصعوبة.

أما ما يتعلق بمفهوم العدل، فإن الجدل كان أكثر واقعية وصلة بحياة الناس، ولو أنه أثار أيضاً قدراً كبيراً من المماحكات. وهذه بعض النتائج التي توصل إليها العقلانيون المعتدلون:

- ألزم الله نفسه بنفس المبادئ الأخلاقية التي ألزم بها البشر، فلا يفعل إلا عدلاً وصواباً، وليس من المعقول أن يفعل شيئاً من الظلم أو الخطأ.
- الخير والشر أمران فطريان، وليس ذلك بالضرورة لأن الله صرح أنهما كذلك. لذلك من الممكن للبشر معرفة الحق من الباطل، بمنطقهم الخاص، ولو أنهم محتاجون إلى مساعدة الوحي لتوجيههم، وتوكيد نتائجهم.

(١) حتى النبي ﷺ اعترف بهذا في دعاء معروف متكرر غالباً عندما قال: «اللهم لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك».

• بما أن الله عادل، فلا مجال إذن على الإطلاق لمفهوم القضاء والقدر. فالبشر صانعون لأفعالهم، الخيرة أو الشريرة، ولذلك فإن الثواب والعقاب ليسا إلا تعبيراً عن عدل الله.

وبالنسبة لمفكر عقلاني حديث، ربما يكون هناك دعوات كثيرة بعدد هذه الآراء. مثل هذه الدعوات وجدت حتى في تلك الأيام، ولم يكن الهدف الأولي والمنهج والمفاهيم عند العقلانيين المعتدلين توليد توتر حتى بين العلماء الذين لم يقبلوا الحاجة إلى تفسيرات عقلانية للعقائد والأعمال الإسلامية. وكان يمكن حل الخلافات إلى حد كبير خلال الزمن في ضوء القرآن والسنة، ومن خلال حوار عقلاني. والسؤال: لماذا لم يحدث ذلك؟

### أسباب سقوط العقلانيين

لقد كان المتطرفون من المحافظين ومن العقلانيين هم الذين ولدوا مقداراً كبيراً من الحرارة، وغيروا بنية المناظرة كلها، وخلقوا جواً من المواجهة. فمن جانب المحافظين، هناك متطرفون مثل الحشوية الذين ألحوا على أن الإيمان يستند كله إلى القرآن والسنة، وأنه لا مجال للعقل إطلاقاً. وعلى النقيض منهم تماماً، هناك العقلانيون المتطرفون، مثل ابن الراوندي وأبي بكر الرازي<sup>(١)</sup>، يرون أن العقل والوحي متضاربان، وأن كل الأمور، بما فيها الحق والباطل، يجب الحكم عليها بالعقل وحده. وقللوا من شأن جميع المحاولات للتوفيق بين الفلسفة والدين. ورأوا صياغة الدين بالاعتماد على العقل فقط، وبدون الرجوع إلى الوحي، واقتربوا مما عرف بعد ذلك في الغرب بالدين الطبيعي<sup>(٢)</sup>. وحاولوا،

(١) من أجل بعض التفاصيل حول العقلانيين المتطرفين وآرائهم، انظر بدوي، ١٩٨٠م، و١٩٦٣م، ص ٤٣٩ - ٤٤٠.

(٢) انظر جون هيكس، ١٩٦٧م، ص ١٩٠. وانظر أيضاً جولييان هكسلي، ١٩٥٧م؛ ورونالد هيبيرن، ١٩٥٨م.



مثل حركة التنوير الغربية بعد ذلك، رفض جميع العقائد الغيبية، التي لا يمكن إثباتها بالعقل والتجربة. وأدى قبول آرائهم إلى دفع الوحي إلى الوراء، وإلى جعل العقل المحدد الوحيد للإيمان، بدلاً من أن يكون أداة لتفسيره والدفاع عنه، كما كان الهدف الأصلي للمعتزلة.

هل هذا يعني أن لا مجال للآراء المتطرفة في المجتمع؟ ليس بالضرورة. فالآراء المتطرفة قدمت أحياناً إسهامات كبيرة للتنمية الإنسانية. لكن السلام الاجتماعي يمكن خدمته في بعض الظروف خدمة أفضل، إذا تم تجنب التطرف على الأقل في الشؤون الدينية والاجتماعية. على أنه إذا طرحت هذه الآراء، فإننا نتوقع أن يصبر الناس عليها ويغتفرون سماعها. وإذا كانت الآراء المتطرفة غير قادرة على إثبات سمعتها، والوصول إلى القبول العام، فإنها ستموت موتها الطبيعي. فلماذا إذن خلقت هذه الآراء المتطرفة مشكلة في المجتمع الإسلامي؟ هل كان هناك نقص في التسامح؟

قد يكون هناك دليل صغير على هذا في المجتمع الإسلامي الأول، حيث ساد التسامح عموماً، وتطور الجدل بين المحافظين والعقلانيين بحرية وسلاسة تقريباً. حتى إن متعصباً مثل ابن الراوندي لقي من صبر على سماعه، وناقش حججه عدة أجيال من أئمة الدين<sup>(١)</sup>. وفي ضوء روح العصر، فإن المناقشات الفكرية السائدة ربما وجدت حلاً لها من خلال مناقشة حرة، ولا سيما أن الخلافات بين المعتدلين الذين توسطوا العقلانيين والمحافظين، وشكلوا أغلبية راجحة من المفكرين، لم تكن مما لا يقبل المصالحة. فلماذا تم إذن استقطاب المجتمع الإسلامي في ذلك الوقت في مجموعتين متحاربتين، في الوقت الذي وجدنا فيه المذاهب الفقهية المختلفة، في المجتمع نفسه، تتعايش بسلام، برغم الخلافات الكبيرة بينها؟

(١) كراوس، ١٩٧١م، ص ٩٠٥.

ربما يكمن الجواب في استخدام القوة من جانب السلطة السياسية غير الشرعية التي لم تكن تتمتع بثقة الشعب. والاتجاه المعتاد في المجتمعات هو أنه إذا استخدمت مجموعة القوة لفرض آرائها على مجموعة أخرى، فإن ردة الفعل لدى المجموعة المقهورة تكون قاسية، ولا سيما إذا حدث أن المجموعة الثانية هي الأغلبية. لقد استغل المعتزلة الرعاية السياسية والدعم المالي، من جانب الحكومة، خلال مدة طويلة من حكم العباسيين (١٣٢-٦٥٦هـ=٧٥٠-١٢٥٨م)، ولا سيما أيام حكم المأمون (ت ٢١٨هـ=٨٣٣م)، والمعتصم (ت ٢٢٧هـ=٨٤١م)، والواثق (ت ٢٣٢هـ=٨٤٦م)، لفرض آرائهم الراديكالية بالقوة على الجميع. لقد صاروا عدوانيين ومتعصين، خلافاً للتعالم الإسلامية، وأدخلوا المحنة في المجتمع الإسلامي، وذهبوا إلى تفتيش الناس في معتقداتهم، وهددوا بمعاينة مخالفاتهم. فلم يبق فقيه ولا محدث ولا مؤذن ولا معلم إلا وعرضوه للمحنة<sup>(١)</sup>. واختفت حرية التعبير التي كانت السمة البارزة في المجتمع الإسلامي قبل ذلك<sup>(٢)</sup>. وأكثر من ذلك، فقد سجنوا وعذبوا خصومهم، من أجل فرض آرائهم غير المقبولة، فامتألت السجون بالذين استنكروا المحنة<sup>(٣)</sup>. حتى إن بعض المساجين، مثل محمد بن نوح (ت ٢١٨هـ=٨٣٣م)، ونعيم بن حماد (ت ٢٢٨هـ=٨٤٢م)، ويوسف البويطي (ت ٢٣١هـ=٨٥٤م)، وأحمد الخزاعي (ت ٢٣١هـ=٨٤٥م)، قد ماتوا في السجن، نتيجة التعذيب<sup>(٤)</sup>. ووضع رأس أحمد الخزاعي على مرأى الناس في بغداد، في صورة تحذير رهيب لمن يحتمل أن يشقوا عصا الطاعة، بينما تركت جثته في سامارا للعرض أيضاً<sup>(٥)</sup>. حتى أئمة الفقه، مثل أحمد بن حنبل (ت

(١) نقلاً عن كتاب الكندي، حكام مصر وقضاتها (نشر ر. غيست، لندن، لندن، ١٩١٢م)، انظر

هينس، ١٩٩٣م، ص ٤.

(٢) أبوزهرة، تاريخ، ١٧٨/١.

(٣) نقلاً عن الكندي، سبق ذكره، انظر هينس، ١٩٩٣م، ص ٤.

(٤) أبوزهرة، تاريخ، ١٨٣/١.

(٥) هينس، ١٩٩٣م، ص ٤، نقلاً عن الطبري واليعقوبي.

٢٤١هـ=٨٥٥م)، الذين تنظر إليهم الجماهير بعين الإجلال، لورعهم وعلمهم، لم ينجوا من العذاب. فقد جلدوه بالسياط، بناء على أمر المعتصم، حتى فقد وعيه<sup>(١)</sup>. كل هذا لأنه لم يكن مستعداً لقبول رأي المعتزلة بخلق القرآن. حتى إنهم قد ذهبوا إلى حد أنهم نقشوا في مساجد فسطاط: «لا إله إلا الله، رب القرآن المخلوق»<sup>(٢)</sup>، فجعلوا مفهوم خلق القرآن جزءاً لا يرب فيه من العقيدة الإسلامية.

والسؤال لماذا يستثار العلماء إلى هذا الحد في مسألة قد لا تكون ذات أهمية كبيرة لعدد من الناس الآن؟ إن استخدام القوة والاضطهاد كان من شأنه خلق مرارة، وإعطاء لهجة عدوانية لجدل فكري من نوع آخر. لقد خلق ريبة بين العلماء حول أهداف الحكومة، وجعلهم يشعرون، حقاً أو باطلاً، بأن الدولة كانت تحاول أن يكون لها كلمة في تعريف الإسلام<sup>(٣)</sup>. وإن مفهوم خلق القرآن جعلهم يخافون من أن القبول به ربما يستدعي ألا يكون القرآن صحيحاً بصورة أصلية، وأنه قد يمكن تغييره أو إلغاؤه من قبل حكام غير شرعيين وفاسدين، وهذا الرأي لم يستطيعوا قبوله، ودافعوا عن موقفهم، بدون معاقبتهم بالحبس أو بالجلد بلا رحمة.

إن المحنة وما خلفته من مرارة بين العلماء تجاه الحكومة قد أدت إلى إثارة القلق والاستياء بين الناس، ولا سيما في بغداد. وهذا ما جعل القيادة السياسية غير الشرعية في ذلك الوقت تدرك، ولو بصورة متأخرة وبعد حدوث الضرر، أن المحنة كانت غير شعبية وغير قابلة للتطبيق. ولذلك وضع المتوكل (ت ٢٤٧هـ=٨٦١م) حداً لها في عام ٢٣٤هـ=٨٤٩م. وأحمد بن أبي دؤاد قاضي

(١) انظر المسعودي (ت ٣٤٦هـ=٩٥٧م)، مروج الذهب، ١٩٨٨م، ٥٢/٤؛ أبو زهرة، تاريخ، ٢٩٧/٢-٣٠٢. انظر أيضاً و. م. باتون، أحمد بن حنبل والمحنة، ليدن، ١٨٩٧م، ذكره آريبري،

١٩٥٧م، ص ١٩؛ هينلس، ١٩٩٣م، ص ٣.

(٢) نقلاً عن الكندي، سبق ذكره؛ انظر هينلس، ١٩٩٣م، ص ٤.

(٣) انظر هينلس، ١٩٩٣م، ص ٦.

القضاة الذي ربما كان أخطر المنفذين وأقساهم، أصابه الخزي، وصار مشلولاً، ومات غير مأسوف عليه في عام ٢٤٠هـ=٨٥٤م.

وبرغم أن المحنة قد انتهت، إلا أنها تركت أثرين لا يمحيان على المجتمع الإسلامي، أحدهما صحي والآخر غير صحي. الصحي هو ابتعاد الدولة عن أي دور في تحديد الإسلام. فالإسلام يتحدد بإجماع الأمة الموافق للقرآن والسنة. وغير الصحي هو ما نشأ عنه من ابتعاد معظم العلماء عن الفلسفة والعلم. وهذا ما أخذ بهم في اتجاه المزيد من المحافظة، كما سيتضح من تطور المناقشة في هذا الفصل والفصل السادس.

### الغزالي وابن رشد

بالرغم من استخدام القوة، فقد استمر تطور الجدل العقلاني حول الموضوع بين العقلانيين والمحافظةين. ومن ثم فإن العقلانيين المتطرفين شرعوا بالتدريج يفقدون أرضيتهم في جبهة العقلانية. فأراؤهم المريبة لم تستطع أن تصد الهجوم العقلاني من مدرسة جديدة، تعرف اليوم عموماً بالمدرسة الأشعرية، التي قدمت دفاعاً منطقياً ومقنعاً عن العقائد والممارسات الإسلامية. وكان من زعمائها: أبو الحسن الأشعري (ت ٣٣٢هـ=٩٤٣م) في العراق، وأبومنصور الماتريدي (ت ٣٣٣هـ=٩٤٥م) في آسيا الوسطى، وتبعهما عدد من الأتباع، مثل الباقلاني (ت ٤٠٣هـ=١٠١٢م)، والجويني (ت ٤٧٨هـ=١٠٨٥م)، والقشيري (ت ٤٦٥هـ=١٠٧٢م). وكانوا جميعاً متمكنين تماماً من العلوم الدينية وعلم الكلام والفلسفة، ولكنهم كانوا محافظين عموماً، ولو بدرجات متفاوتة، فالماتريدي أقل محافظة بكثير من الأشعري<sup>(١)</sup>.

غير أن الغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م) هو الذي دوّخ العقلانيين المتطرفين، ووجه لهم الضربة القاضية. ففي كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي أتمه في عام

(١) أبوزهرة، تاريخ، ٢١٢/١.

(١٨٤=١٠٩٥م)<sup>(١)</sup>، بين «تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم»<sup>(٢)</sup> ونجح لأنه هاجم الفلسفة «على معرفة كاملة بمحتوياتها، وبكل القوة والوضوح في عقله الحيوي»<sup>(٣)</sup>. ولكنه لم يؤمن برفض كل شيء ذهب إليه العقلانيون. فقد بين بوضوح أنه «إذا كان الكلام معقولاً في نفسه، مؤيداً بالبرهان، ولم يكن على مخالفة الكتاب والسنة، فلم ينبغي أن يهجر ويترك؟ فلو فتحنا هذا الباب، وتطرقنا إلى أن نهجر كل حق سبق إليه خاطر مبطل، للزمنا أن نهجر كثيراً من الحق»<sup>(٤)</sup>. فهو يأخذ منهم ما يظهر له أنه نافع، ويحاول أن يخلق مركباً من الفلسفة وعلم الكلام، والعلوم الإسلامية، وكان بذلك قادراً على إيجاد حل عقلائي لعدد من الخلافات المتعلقة بالوجود والتي كانت سائدة في عصره. وحسب كلمات آرنالديز فإنه خلق «أثرى نظام وأوسع وأكثره انفتاحاً»<sup>(٥)</sup>.

ومن بين عشرين نظرية للعقلانيين وجدها الغزالي قابلة للاعتراض، كان هناك ثلاث منها فقط رأى أنها متعصبة وغير مقبولة نهائياً، وهي أزيلى العالم، واستحالة حشر الأجساد، وعلم الله بالكليبات دون الجزئيات<sup>(٦)</sup>. فقد ذهب إلى أن هذه النظريات التي زعم فلاسفتها أنها بنفس درجة اليقين، وأنها لا تقبل الخلاف كالرياضيات والمنطق، كانت قائمة أساساً على فروض وتخريصات غير ثابتة، بحيث لا يمكن إثباتها بالعقل<sup>(٧)</sup>. ولم ير حرجاً في قبول نظريات

(١) أبو حامد الغزالي، تهافت، ١٩٩٣م. وكلمة تهافت ترجمت إلى الإنكليزية بطرق مختلفة، منها: انهيار، تدهور، عبث، إفلاس، تضارب، تنافر. ولعل الكلمة الأخيرة Incoherence (تنافر) تعبر عن المعنى بصورة أدق (فان دن برغ، ١٩٦٩م، ص XIII؛ وأيضاً وات، ١٩٦٣م، ص ٥٩). وهناك كتب أخرى للغزالي ذات صلة بالموضوع، منها: المنقذ من الضلال، وإحياء علوم الدين.

(٢) الغزالي، تهافت، ١٩٩٣م، ص ٢٨.

(٣) جوراني، ١٩٦١م، ص ٥.

(٤) الغزالي، المنقذ، ص ٣١.

(٥) آرنالديز، ١٩٧١م، ص ٧٧٤.

(٦) «خلق القرآن» غير داخل في هذه النظريات العشرين، لأنها ماتت في ٢٣٤هـ=٨٤٩م، في عهد الخليفة المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ=٨٤٧-٨٦١م)، قبل الغزالي بكثير (ت ٥٠٥هـ=١١١١م).

(٧) الغزالي، تهافت، ١٩٩٣م، ص ٣١.

أخرى وجدها غير متنازعة مع الشريعة، ولها أساس علمي. وأيد بشكل خاص شروحيها لعدد من الظواهر الطبيعية، مثل خسوف القمر وكسوف الشمس، لأن رفض هذه الشروح يلحق ضرراً بالدين<sup>(١)</sup>. وأيد الطبيعيات والكيمياء والفلك والرياضيات وعلومًا طبيعية أخرى، بدون أي إنكار. وذكر الغزالي بوضوح هذا المعنى فقال: «لقد عظم على الدين جنابة من ظن أن الإسلام ينصر بإنكار هذه العلوم»<sup>(٢)</sup>. إنه لم يتهم دور العقل في الشؤون البشرية، بل ركز في الواقع على أن «العقل منبع العلم ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين»<sup>(٣)</sup>. لكنه لم يوافق على الاعتماد على العقل وحده لإثبات الحقائق الغيبية، ولتمييز الحق من الباطل. فالعقل والوحي يجب عنده أن يقوما معاً بدور متكامل في حياة البشر.

وما أعطى مزيداً من القوة للدفاع العقلاني لدى الغزالي عن المعتقدات والممارسات الإسلامية هو بلاغته ومعرفته الواسعة بالشريعة وتقواه وخلقه العالي. وهذا ما أكسبه الاحترام الكبير والإعجاب، فكان له نفوذ كبير في العالم الإسلامي وقتذاك، ولا يزال له قراؤه الكثيرون، ونصوصه لا تزال موضع استشهاد حتى يومنا هذا. وبفضله صار علم الكلام الذي أدخله المعتزلة، وأمد الفلاسفة بمصطلحات وحجج كثيرة، صار معترفاً به رسمياً ضمن العلوم الدينية، وجزءاً مهماً من المناهج الدينية.

غير أن الغزالي الذي أسدى خدمة كبيرة للإسلام، بدفاعه العقلاني عن معتقداته وممارساته ضد هجمات المتعصبين والعقلانيين المتطرفين، قد ذهب بعيداً وخرج عن الخط عندما ركز على أن العلة الوحيدة لكل ظاهرة هي الله، فقلل بذلك من دور العلة المباشرة. فهو يقول: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة

(١) نفسه، ص ٣٣.

(٢) الغزالي، المقصد، ص ٢٥.

(٣) الغزالي، إحياء، ٨٣/١.

سبباً وبين ما يعتقد مسيئاً ليس ضرورياً عندنا»<sup>(١)</sup>. وإثبات هذه النقطة، يرى أن العلاقة بين «الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار (...)، والشفاء وشرب الدواء، (...) فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه»<sup>(٢)</sup>. فمن المستغرب إنكاره دور الأسباب الفاعلة، من ثم الاعتراف بأهمية العلوم الطبيعية، التي هي أحد الأركان الأساسية التي يقوم عليها إثبات العلاقة بين العلة والمعلول. ومع أنه لا يبدو أنه قد ركز كثيراً على هذه النقطة، إلا أنه خلص إلى تقوية قوى المحافظة المتطرفة التي كانت مسؤولة عن إضعاف قوة العقلانية والتحقيق العلمي في المجتمع الإسلامي. ولذلك يتعجب المرء من عالم بحجم الغزالي كيف قرر الالتزام بخط الأشعري في إنكار العلاقة الواضحة بين العلة والمعلول. ربما كان هذا نتيجة لا شعورية للمناخ السائد للمواجهة والشك، وهو المناخ الذي تكون نتيجة إنكار العقلانيين المتطرفين للحقائق المعرفية الأساسية. حتى إنه ربما خشي أن يستتبع قبول الدور الحاسم للأسباب الفاعلة في مختلف الظواهر في الحياة البشرية، خشي أن يستتبع هذا بصورة غير مباشرة عدم صلة الله بالشؤون البشرية، ومن ثم اقتصاره على دور ألوهية صانع الساعات. ومع أنه يبدو الآن أن مثل هذه الخشية غير مبررة، إلا أنها قد تكون حقيقية في المناخ الفكري المصادم للغزالي.

لقد بذل ابن رشد جهداً عظيماً لاستنقاذ الحركة العقلانية من الانهيار، بعد ٨٥ سنة تقريباً من عاصفة الغزالي المشؤومة. فقد هباً رداً على دعاوى الغزالي، فرغ منه في عام ٥٧٦هـ = ١١٨٠م، ونشر بعنوان: «تهافت التهافت»<sup>(٣)</sup>. ويعكس التهافتان، للغزالي وابن رشد، بوضوح جوهر النزاع الفكري حول

(١) الغزالي، تهافت، ١٩٩٣م، ص ١٦٩.

(٢) نفسه.

(٣) هناك ترجمة إنكليزية لسيمون فان دين برغ، نشرت عام ١٩٥٤م. انظر أيضاً حوراني، ١٩٦١م، من أجل ترجمة مختارات من كتاب ابن رشد: فصل المقال، وكتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

العقل والوحي، الذي ساد في العالم الإسلامي من القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حتى القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي)، وهو نفس النزاع الذي ثار في الغرب بعد خمسة قرون.

إن عدداً من الاتهامات التي وجهها الغزالي إلى الفلاسفة لا تنطبق على الفلاسفة المعتدلين، مثل ابن رشد، الذي كان فكره حول المعتقدات والممارسات الإسلامية مطابقاً لما هو صواب. فقد أدرك ابن رشد ضعف موقف العقلانيين المتطرفين من بعض النقاط، ولذلك اتخذ موقفاً توفيقياً، وركز على دور الوحي والعقل معاً في الدين. يقول ابن رشد: «كل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها، ومن سلم أن ههنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»<sup>(١)</sup>. كما يقول: «لأن المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم (الحكماء من الفلاسفة)»<sup>(٢)</sup>، «ويجب عليه (على كل إنسان) مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه»<sup>(٣)</sup>، وحيث إنه قد اعترف بالحاجة إلى الدين، فقد مضى في الدفاع عن الفلاسفة المعتدلين، فقال: «إن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع»<sup>(٤)</sup>. حتى إنه ذهب إلى التأكيد بأن «الذين شكوا في هذه الأشياء، وتعرضوا لذلك، وأفصحوا به، إنما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتع باللذات (...) وما قاله هذا الرجل (الغزالي) في معاندتهم هو جيد»<sup>(٥)</sup>. وفي كتابه «فصل المقال»، دافع بقوة عن التوافق بين العقل والشرع.

(١) ابن رشد، تهافت التهافت، ١٩٩٢م، ص ٥٨٤.

(٢) نفسه، ص ٥٢٧.

(٣) نفسه، ص ٥٨٣.

(٤) نفسه، ص ٥٢٧.

(٥) نفسه، ص ٥٨٥ - ٥٨٦؛ قد يكون من المفيد للقارئ الاطلاع على كامل المناقشة الرابعة ص ٥٨٠-٥٨٦؛ فهي تدل على أن آراء ابن رشد كانت صحيحة تماماً، وأن دفاعه عن الفلاسفة (غير المتعصبين) لم يكن بلا أساس.



حاول ابن رشد تصحيح خطأ الغزالي في الأسباب الفاعلة. فقد رأى أنه حتى لو كان السبب النهائي لأي ظاهرة هو الله، إلا أنه سبحانه أوجد سبباً ثانوياً لها. ففي حين أنه قادر على الإشباع بدون طعام، وعلى الري بدون شراب، وعلى الإحراق بدون نار، إلا أنه لا يفعل ذلك عادة. وعندما يفعله يكون معجزة من بين «أمور إلهية تفارق العقول الإنسانية»<sup>(١)</sup>. «ولذلك لا نجد أحداً من القدماء تكلم في المعجزات مع انتشارها وظهورها في العالم»<sup>(٢)</sup>. لذلك فإن «إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات قول سفسطائي»<sup>(٣)</sup>. فالمعرفة حسب ابن رشد تتطور من خلال إثبات العلاقة بين العلة والمعلول: «فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وصفاً أن ههنا أسباباً ومسببات، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورفع له»<sup>(٤)</sup>.

إن ابن رشد، برغم تألقه وتعمقه، إلا أنه لم يستطع أن يهز الرأي السائد لصالح الفلاسفة. ولهذا فإنه بالرغم من أنه أدى دوراً مهماً في تاريخ العصور الوسطى اللاتينية<sup>(٥)</sup>، إلا أن تأثيره على الفكر الإسلامي كان قليلاً، وربما كان آخر الفلاسفة العظام في العالم الإسلامي<sup>(٦)</sup>. فلم «يكن له تلاميذ أو أتباع»<sup>(٧)</sup>. وكان هذا بلا ريب من سوء حظ العالم الإسلامي، لا في حقل العقلانية فقط،

(١) نفسه، ص ٥٢٧.

(٢) نفسه.

(٣) نفسه، ص ٥١٩.

(٤) نفسه، ص ٥٢٢. قد يكون من المفيد قراءة كامل مبحث الأسباب الفاعلة، ص ٥١٩-٥٢٧.

(٥) توما الأكويني استشهد بنصوص ابن رشد ما لا يقل عن ٥٠٣ مرات (أورفوي، ١٩٩١م، ص ١٢٧).

(٦) فان دن برغ، في المدخل من ترجمة كتاب ابن رشد «تهافت التهافت»، ١٩٥٤م، ص XII؛ غارديه، ١٩٧١م، ص ١١٤٩.

(٧) دي بور، ١٩٧٠م، ص ٢٠٠.

بل في حقل الفقه أيضاً. فكتابه «بداية المجتهد» لا يزال مرجعاً ثميناً للعلماء حتى يومنا هذا<sup>(١)</sup>. لقد كان يعتقد بخلق اندماج متوازن بين العقل والوحي (الجمع بين المعقول والمنقول) بإعطاء القياس والتجربة مكانة صحيحة في الشريعة، وانتقده الذين اتبعوا آراء سابقيه بعناد ودون فحص<sup>(٢)</sup>. إن منهجه العلمي في المشكلات، وعمق رؤيته، وموقفه المتحرر والمتسامح، ربما كان كل ذلك أصلاً عظيماً في تحديد مسار النشاط الفكري في المستقبل.

حتى دعم الحكومة الذي استفاد منه العقلانيون لم يمكن استمراره بعد أن ضعف الخلفاء (انظر الفصل السادس)، واحتاجوا إلى الدعم العام. ولذلك لم يستطيعوا الاستمرار في الإلحاح على تحويل الجماهير بتجاهل الأساس الإسلامي للمجتمع. فلم يعد أمامهم من خيار إلا العودة إلى الرأي المجمع عليه<sup>(٣)</sup>. ومن ثم فإن علماء مثل ابن رشد ضعفت مكانتهم. وفقدت الحركة العقلانية زخمها، وضعفت إلى حد كبير. ولم تكد تجد بعد هذا من يعارض الحركة الأشعرية حتى صار لها يوم مشهود، فصارت هي المدرسة المهيمنة في العالم الإسلامي، واستمرت كذلك حتى اليوم، والشكر لأئمتها الكبار، كالشهرستاني (ت ٥٤٨هـ=١١٥٣م)، وفخر الدين الرازي (ت ٦٠٦هـ=١٢٠٩م)، والإيجي (ت ٧٥٦هـ=١٣٥٥م)، والجرجاني (ت ٨١٦هـ=١٤١٣م).

وعندما كتب ابن تيمية كتابه في المنطق، ساءت سمعة الحركة الفلسفية تماماً. لهذا ذهب إلى حد أنه قال: «ليس للإسلام فلاسفة»، و«ليس الفلاسفة من المسلمين»<sup>(٤)</sup>. ولم يكن سبب ذلك تحليلهم في العلة والمعلول، بل بالأحرى فلسفتهم الجدلية المفرطة. ولكنه أيد البحث عن إثبات العلاقة بين العلة

(١) ترجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية في مجلدين، من قبل عمران نيازي (١٩٩٤م).

(٢) انظر داتون، ١٩٩٤م، ص ١٩٣.

(٣) انظر وات، ١٩٦٣م، ص ١٣.

(٤) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٨٩/٩.

والمعلول، وهاجم الأشعرية لإنكارهم الأسباب الفاعلة قائلاً بأن «الناس يعلمون بحسهم وعقلهم أن بعض الأشياء سبب لبعض»<sup>(١)</sup>. ورأى ابن تيمية أن الذين ينكرون الأسباب الفاعلة إنما يخرقون القرآن والسنة وإجماع السلف الصالح<sup>(٢)</sup>.

وأما ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م) الذي كان هو نفسه من العقلانيين الكبار ومؤيدي العقل وتحليل العلة والمعلول، فقد كان أكثر حذراً في وصف الفلاسفة، لكنه مع ذلك وضع الفلسفة الجدلية بين العلوم السيئة السمعة، كالسحر والتنجيم والكيمياء، في الفصل الذي كتبه عن «إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»<sup>(٣)</sup>. ذلك لأن الفلاسفة لا هم اعترفوا بمحدودهم، ولا هم أدركوا أن الكون أوسع وأعقد من أن يحيط به عقل بشري أو إدراك حسي. ومن الادعاء الباطل أنهم افترضوا إمكان الوصول إلى الحقيقة النهائية، بمجرد الاعتماد على قواعد المنطق<sup>(٤)</sup>.

وذهب المقرئزي (ت ٨٤٦هـ=١٤٤٢م)، الذي لم يكن حذراً حذر ابن خلدون في وصف الفلاسفة، إلى أبعد من ابن تيمية، إذ صنّف الفلاسفة في فئة المخالفين للإسلام<sup>(٥)</sup>. لكن هذه الدعوى قد لا تصح إلا على القليل من المتعصبين منهم، مثل ابن الراوندي، فمعظمهم بقي مسلماً حقيقياً، وكان على العموم في ساحة الإسلام. غير أن تطرفهم، كما بينا سابقاً، وعدم تسامحهم واستخدامهم القوة، هو الذي حدد الصورة وأثار التحدي. فوصف المقرئزي يرسم الصورة السلبية التي أثارها هذا السلوك حول الحركة العقلانية.

(١) نفسه، ص ٢٨٨.

(٢) نفسه.

(٣) المقدمة، ص ٥١٤-٥١٩. ويضع ابن خلدون الإلهيات والسحر والطلسمات والكيمياء والفلسفة والتنجيم بين العلوم السيئة السمعة (ص ٤٩٥-٥٣١). كذلك انتقد ابن رشد مبكراً في كتابه تهافت التهافت العديد من هذه العلوم، بطريقة لا تختلف جوهرياً عن ابن خلدون (ابن رشد، تهافت التهافت، ١٩٩٢م، ص ٥١).

(٤) المقدمة، ص ٥١٤-٥١٩؛ انظر أيضاً دي بور، ١٩٧٠م، ص ٢٠٢.

(٥) المقرئزي، خطط، ٣٤٤/٢.

وهذه الصورة السلبية ثبت أنها مأساوية للعالم الإسلامي. فلم تضعف الحركة العقلانية فحسب، بل قادت أيضاً العالم الإسلامي أكثر وأكثر باتجاه المزيد من المحافظة، عبر آلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين، وآلية استحكام الرذائل. فالحيوية والدينامية اللتان ميزتا الفكر الإسلامي في أواخر العهد الأموي وأوائل العهد العباسي، حيث لم تعد أي مناقشة من المحرمات، قد نقصتنا بدرجة جوهرية. وكما سنرى في الفصل السادس، لم تستبعد الفلسفة من مناهج المدارس الدينية فحسب، بل استبعدت معها أيضاً العلوم الطبيعية المرتبطة بها. وعلاوة على ذلك، بما أن الحكومات لم تلتفت كثيراً إلى العلم والبحث العلمي، كما كانت في القرون الأولى، فقد وصلت المرحلة إلى التخلف الفكري والتكنولوجي في العالم الإسلامي.

وإذا أريد تصنيف علماء المسلمين، حسب التزامهم بالعقلانية أو بالمحافظة، فيمكن أن يكونوا في أربع فئات: (أ) العقلانيين المتطرفين كابن الراوندي وأبي بكر الرازي، وهم الذين كانوا يطمحون إلى بلوغ الحقائق الغيبية، بالاعتماد على العقل وحده وبدون مساعدة الوحي؛ (ب) العقلانيين المعتدلين مثل ابن رشد، وهم الذين رأوا حاجة إلى الوحي والعقل معاً؛ (ج) المحافظين المعتدلين مثل الأشعري والماتريدي (ت ٣٣٣هـ=٩٤٥م) والغزالي، وهم الذين اعترفوا بدور العقل، ولكن بأقل مما هو مقبول عند العقلانيين المعتدلين؛ (د) المحافظين المتطرفين، مثل الحشوية، وهم الذين يلجؤون على الإيمان الأعمى بقبول المعتقدات الدينية، وينكرون أي دور للعقل، حتى في توضيح الإيمان والدفاع عنه. ومن بين هذه الفئات الأربع، نجد أن العقلانيين المتطرفين فقدوا أرضيتهم، مثلهم في ذلك مثل المحافظين المتطرفين. غير أن المحافظين المعتدلين كسبوا الجولة، بسبب «نقطة الضعف في التاريخ»<sup>(١)</sup>.

(١) انظر رينهارت، ١٩٩٥م، ص ١٨٣.

والمأساة هي أن هؤلاء المحافظين المعتدلين، خلال قرون قليلة، اتجهوا بالتدريج إلى مزيد من المحافظة والتصلب، حتى صار من الصعب أكثر وأكثر حتى بالنسبة للعقلانيين المعتدلين أن يتنفسوا بحرية. وفي حين أنه كان من الممكن، في القرون السابقة، للعلماء، مثل الأشعري والغزالي وابن رشد وآخرين يصعب إحصاؤهم، أن يكسبوا أرضية قوية في العلوم الدينية والدينية، إذا رغبوا، صار من الصعب عليهم أكثر فأكثر أن يفعلوا ذلك مع مرور الزمن. فالعلم لم يعد إلى العالم الإسلامي، بطريقة ذات مغزى، إلا بعد استعمارها. غير أن مزيجاً من النوعين، وهو ما كان سهلاً نسبياً في القرون الأولى، لا يزال صعباً. وهذا ما صار واحداً من العوامل الحاسمة في الوقوع في حلقة دائرية من الانحطاط، كما سنرى في الفصل السادس.

### التضارب مع حركة التنوير الغربية

ما أضر بالحركة العقلانية باختصار هو فشل عناصرها المتطرفة في تقدير حدود العقل، وعدم تسامح خصومها، واستخدامهم سلطة الدولة القسرية لفرض آرائهم على معظم الناس. وهذا ما أدى إلى تسييس جدل فكري من نوع آخر، أثار الأمزجة، وصلب المواقف. وما كان عدوانياً هو أن الآراء المفروضة كانت متضاربة مع بعض المعتقدات الإسلامية الأساسية والرائجة والقابلة للدفاع عنها عقلاً<sup>(١)</sup>. وأخطر كارثة كانت بسبب مذهب خلق القرآن، فالمواجهة التي أثيرت بشكل مصطنع في هذا الباب شغلت أفضل العقول في العالم الإسلامي في ذلك الوقت بصورة غير منتجة في مجادلات لفظية تافهة لعدة قرون. ولو لا استخدام القوة لربما لم يبلغ الخوف هذه الدرجة الحادة، ولم تحدث المواجهة، ولم تكن المواقف قاسية، ولم تنشأ هوة غير قابلة للردم بين الحكومة والعلماء، وبين الفلسفة والدين. وقد أثبتت هذه الهوة أنها

(١) الغزالي، التهافت، ١٩٩٣م، ص ٢١٩-٢٢٠؛ أبوزهرة، تاريخ، ١٤٧/١ - ١٩٠.

مأساوية في مجال تطوير الفقه والعلوم الطبيعية في العالم الإسلامي، كما سنرى في الفصل السادس.

ولهذا فإن أسباب انهيار حركة التنوير في العالم الإسلامي هي عكس أسباب نجاحها في الغرب. أولاً فساد الكنيسة وطغيانها في الغرب هو الذي أدى إلى نجاح دعوة فولتير إلى «تخطيم القبائح»، والذي هز الثقة في المعتقدات التي تبنتها الكنيسة<sup>(١)</sup>. كتب فولتير في «رسالة في التسامح» «أنه يغضّ النظر عن سفاهات المعتقدات لو أن رجال الإكليروس عملوا بمواعظهم، وتسامحوا في الخلاف. لكن الحجج التافهة التي لا أصل لها في كتبهم الدينية هي سبب المنازعات الدموية في التاريخ المسيحي»<sup>(٢)</sup>. ويؤكد ديورانت في الحقيقة أن «على الكنيسة أن تدعم العقوبات الخارقة للطبيعة، والتي تقدمها الكتابات العبرية والتقاليد المسيحية، إذا هجر موظفوها حياة اللياقة والتقوى»<sup>(٣)</sup>. وعلى نقيض ذلك فإن معظم، إن لم يكن كل، العلماء الكبار في العالم الإسلامي مثل أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ=٧٦٧م) ومالك (ت ١٧٩هـ=٧٩٥م) والشافعي (ت ٢٠٤هـ=٨٢٠م) وأحمد بن حنبل (ت ٢١٤هـ=٨٥٥م) كانوا على درجة عالية من الورع والاستقامة، وحازوا على احترام الناس وثقتهم. فلم يكونوا من الأثرياء الكبار، ورفضوا عموماً قبول المناصب السياسية، حتى التي قدمت لهم لإسكات اعتراضهم على الممارسات الفاسدة وغير الإسلامية.

ثانياً وكما بين حوراني بحق فإن: «الرشد في الإسلام لم يتحدد أبداً بواسطة مجالس دينية، كما في المسيحية. فلم تعقد مثل هذه المجالس، فليس في الإسلام كهنوت معين»<sup>(٤)</sup>. فالرشد يحدده بالأحرى القرآن والسنة وإجماع الأمة، الذي

(١) انظر ي. أ. برت، ١٩٥٥م، ص ٢٣٧.

(٢) فولتير، أعمال مختارة، ص ٦٢، ذكره ويل ديورانت، قصة الفلسفة، ١٩٧٠م، ص ٢٣٧.

(٣) ديورانت، تاريخ المدينة، ١٩٥٤م، ٥/٥٧١.

(٤) حوراني، ١٩٦١م، ص ٢٩.

يتحقق بالمناقشة الحرة للعلماء الذين هم، كما في حديث مشهور وصحيح، «ورثة الأنبياء». فإن جهد الدولة في تحديد مضامين الشريعة انتهى بانتهااء المحنة<sup>(١)</sup>. وفي حين أن علماء الغرب نجحوا في تحدي صحة الكتاب المقدس، فإن المسلمين كما بين أنصاري بحق «قد اعترفوا بالسلطة العليا للقرآن والسنة»<sup>(٢)</sup>، منذ زمن مبكر. فقد استمدت منهما كل العقائد والمذاهب الدينية والفقهية. ولم يقم العلماء الذين بنى الإجماع على آرائهم بفرض آرائهم على الناس. فالواقع أن هؤلاء الناس قبلوا آراءهم، لأنها متوافقة مع القرآن والسنة، كما هي متوافقة مع قوة منطقتهم والثقة بتقواهم واستقامتهم وعلمهم.

ثالثاً، كما أن الكنيسة هي التي لجأت إلى محاكم التفتيش في الغرب، فإن العقلانيين هم الذين لجؤوا إليها في العالم الإسلامي، وإن لم تكن في مثل قسوة الكنيسة. فإحراق البشر أحياء كما حدث في الكنيسة لم يحدث مثله في الإسلام أبداً. غير أن المحنة خلفت علامة غير صحية، ذلك لأن القهر يولد عموماً ردة فعل قاسية، ويدفع المقهور إلى التطرف. فاستخدامه من جانب الكنيسة أضر بالدين في الغرب، واستخدامه من جانب المعتزلة أضر بالعقلانية في العالم الإسلامي. ولو أن الجدل بين المعتزلة، وكثير منهم كانوا من العلماء المحترمين، والمحافظين، قد سمح به ليتطور بحرية بدون استخدام القوة، لأثرت العقلانية والمحافظة معاً، ولكانت هناك آراء أكثر اتزاناً.

رابعاً، كما أن الكنيسة دعت إلى عدد من المعتقدات التي لم يمكن الدفاع عنها عقلاً، ولم يكن لها أساس في الإنجيل، فإن بعض الآراء المتطرفة للفلاسفة والمعتزلة لم يكن لها أساس في القرآن أو السنة، ولم يمكن الدفاع عنها عقلاً. وبالمقارنة فإن المعتقدات التي آمن بها العلماء كما الناس كان لها أساس في القرآن والسنة، وكانت سهلة نسبياً ومفهومة.

(١) هنلس، ١٩٩٣م، ص ٦.

(٢) ظفر إسحاق أنصاري، ١٩٩٢م، ص ١٥٧.

## مستقبل العقلانية في العالم الإسلامي

نعود الآن إلى السؤال الذي أثير سابقاً حول ما إذا كان انبعاث البحث العلمي في العالم الإسلامي يمكن أن يزيد من النزاع بين العقل والوحي، ويتطلب تغييراً في النموذج كما حدث في الغرب. إن النموذج الإسلامي لا يستلزم بنفسه نزاعاً بين العقل والوحي.

فخلال القرنين الأولين من الإسلام، كانت هناك مناظرة حرة حول جميع القضايا التي كانت موضع خلاف. وذهب ابن تيمية إلى أن الفقيه، أي فقيه، لم يكن مخولاً في ذلك الوقت بفرض رأيه على الآخرين، وإلزامهم بمذهبه<sup>(١)</sup>. حتى الحاكم لا يتمتع بهذا الامتياز، فهو واحد من المسلمين، وغاية ما يستطيع فعله هو الاحتجاج المنطقي لرأيه<sup>(٢)</sup>. وربما لهذا السبب، لما فكر هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ=٨٠٩م) في إخضاع جميع رعاياه لمذهب مالك في الموطأ، نصحه الإمام مالك نفسه بأن لا يفعل ذلك<sup>(٣)</sup>، ذلك لأن هذا مضاد لحرية الرأي في الإسلام. ولهذا فإن الفقه الإسلامي، خلال هذه الفترة، بلغ ذروته في التطور<sup>(٤)</sup>. ولو أن المعتزلة التزموا بهذه السابقة في المجتمع الإسلامي لربما لم يثيروا ما أثاروا من الحدة والحرارة، وربما لم يتخذ النزاع بين العقلانيين والمحافظين مثل هذه النزعة العدوانية والمحرارية. وقد يكون هناك سببان رئيسان لتبرير هذا:

الأول أن القرآن نفسه يؤيد استخدام العقل والملاحظة، وهذا ما عبرت عنه كتابات المسلمين عبر التاريخ. فابن تيمية مثلاً يرى أن المسلمين يأخذون عقائدهم وعباداتهم وقيمهم من القرآن والسنة وإجماع الأمة «وليس ذلك مخالفاً للعقل الصريح، فإن ما خالف العقل الصريح فهو الباطل»<sup>(٥)</sup>. ويرى أيضاً «أن

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٨٠/٣٠.

(٢) نفسه، ٣٦٠/٣٥.

(٣) نفسه، ٧٩/٣٠.

(٤) انظر مصطفى الزرقا، ١٩٦٧م، ١/١٤٧ و ١٧١.

(٥) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٤٩٠/١١.



الناس ربما لا يفهمون أن نصوص القرآن والسنة مؤلفة من ألفاظ قد لا يفهمونها، أو يفهمون منها معنى باطلاً. فالآفة منهم، لا من الكتاب والسنة»<sup>(١)</sup>. ويقول مصطفى الزرقا، وهو من كبار العلماء المعاصرين: «إن ما يصادم العقل لا يمكن أن يوجد في الإسلام»<sup>(٢)</sup>. وأكثر من هذا، لا شيء في القرآن أو السنة وجد أنه حتى الآن يخالف حقيقة ثابتة أو نظرية علمية.

السبب الثاني بذل المعتزلة، كما ذكرنا سابقاً، جهداً كبيراً في الدفاع عن الإسلام ضد المتعصبين، وكان العديد من آرائهم عقلانياً ومتفقاً مع القرآن والسنة<sup>(٣)</sup>. ولولا النزاع الناشئ من التطرف والتفتيش لربما نوقشت جميع القضايا بحرية نسبية، وغلب على الظن أنه حتى العقلانيين المعتدلين نسبياً، مثل ابن رشد، لربما ظلوا متعايشين مع المحافظين المعتدلين أو الأشعرين، مثل الغزالي. ولربما ساعد وجود مناقشة حيوية بينهم مع الزمن على حل الجدالات السائدة بطريقة عقلانية. ولربما جعل من الصعب على الأشعرية الاتجاه فيما بعد نحو زيادة الميل إلى المحافظة والتصلب واستخدام القوة، كما فعل المعتزلة لدعم آرائهم ونشرها<sup>(٤)</sup>. ولعل تعايش العقلانيين المعتدلين والمحافظين المعتدلين لو وجد لساعد على توازن القوة لممارسة تأثير صحي على المجتمع الإسلامي، ولأصبح العلم والدين متكاملين، ومشجعين نسبياً على رفع مستوى التحرر في التطور الفقهي، وسائر العلوم الدينية والدينية الأخرى في العالم الإسلامي.

ولهذا فإن ما فعله التطرف المعتزلي هو إفساد جو الحرية الفكرية الذي ساد في القرون الأولى. وهذا ما دفع المؤشر في الاتجاه المعاكس. فكل تفكير حر صار مشبوهاً، وأدى إلى أقصى موقف من الحذر والميل إلى المحافظة في التعبير عن

(١) نفسه، ١١/٤٩٠.

(٢) انظر أيضاً مصطفى الزرقا، العقل والفقهاء، ١٩٩٦م، ص ١٤.

(٣) انظر أبو زهرة، ١/١٩٠.

(٤) حول استخدام القوة من جانب الأشعرية، انظر المقرئ، حطط، ٢/٣٥٨.

الرأي في المسائل الدينية. ومن ثم فإن الاجتهاد عانى ما عانى، ولكنه لحسن الحظ لم يتوقف نهائياً<sup>(١)</sup>. وكانت الأصوات ترتفع دائماً لصالح الاجتهاد، واستمر بعض العلماء المؤهلين والمحترمين والمبدعين يمارسون الاجتهاد، وإن لم يكن بالوتيرة السابقة في القرون الأولى<sup>(٢)</sup>.

بالإضافة إلى تطرف المعتزلة، كانت هناك عوامل إضافية قوّت النزعة إلى التصلب والمحافظة، أحدها رغبة النخبة السياسية الفاسدة وغير الشرعية في انتزاع أحكام قانونية لمساعدتها على تبرير شرعيتها وتبرير ضرائبها الجائرة. ولهذا قال محمد إقبال (ت ١٣٥٧هـ = ١٩٣٨م)، الفيلسوف المشهور وشاعر شبه القارة الهندية الباكستانية: «إن المفكرين المحافظين في الإسلام، خشية المزيد من التدهور، وهو أمر طبيعي في مثل هذه الفترة من الفساد السياسي، ركزوا جميع جهودهم على نقطة واحدة، هي الحفاظ على حياة اجتماعية موحدة للناس، باستبعاد حذر لكل الابتكارات في قانون الشريعة، كما ذهب إلى ذلك أئمة الإسلام من قبل. وكانت فكرتهم الأساسية هي النظام الاجتماعي، ولا شك أنهم كانوا جزئياً على حق، لأن التنظيم يجب عليه إلى حد ما تطويق قوى الفساد»<sup>(٣)</sup>.

والعامل الثاني الذي قوّى المحافظة هو السيطرة الأجنبية، التي بدأت بالمغول. وهذا ما أثار الخوف من أن يحاول المحتلون الأجانب استخدام بعض رجال القانون عندهم للوصول إلى أحكام تخدم مصالحهم المكتسبة، وتغيّر جوهر الشريعة.

(١) انظر وائل ب. حلاق، ١٩٨٤م، ص ٣-٤١. انظر أيضاً زبيري، ١٩٩٣م، ص ١٣٦.  
 (٢) يعترف لويس بأن «القانون الإسلامي لم يكن ساكناً، بل خضع لتطور طويل ومعقد. وإن فحصاً متأنياً للنصوص القانونية يمكن أن ينتج معلومات قيمة حول الظروف المتغيرة والضعف والتأثيرات التي مرّ بها رجال القانون» (برنار لويس: مصادر التاريخ الاقتصادي في الشرق الأوسط، في كوك، ١٩٧٠م، ص ٩١).

(٣) إقبال، تجديد، ١٩٥٤م، ص ١٥١.

والعامل الثالث الانحطاط العام في العالم الإسلامي. فالتطور الفكري، كما بين ابن خلدون بحق، لا يكون إلا ((حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة))<sup>(١)</sup>. وليس الفقه مستثنى من هذا، وهو محكوم عليه بحالة إهمال إذا ما تحجر المجتمع الإسلامي عموماً، وشرع في الانحدار. فلم يوجد جو مناسب للإبداع الفكري، ليس هذا فحسب، بل كان هناك موقف عدائي في وجه أي تغيير، سواء كان متفقاً مع الشريعة أو غير متفق. فابن تيمية وشاه ولي الله (ت ١١٧٦هـ=١٧٦٢م)، وكانا عالين مبدعين ومتحررين نسبياً، بالمقارنة مع المذاهب الفقهية المتصلبة والمتحجرة التي كانت سائدة في عهدهما، وجدا مقاومة هائلة لأجل آرائهما المستقلة وغير الموافقة للتيار السائد. حتى إن شاه ولي الله لاقى معارضة جديدة لأجل ترجمته القرآن إلى الفارسية، وكذلك ابنه عندما ترجم القرآن إلى الأوردية<sup>(٢)</sup>. ومع ذلك بما أن الحكومة لم تتدخل له أو عليه، فإن رأياً أكثر عقلانية ساد في نهاية المطاف، وصار مقبولاً عموماً إلى درجة أنه لا أحد اليوم يرى أي خطأ في مبدأ ترجمة القرآن إلى أي لغة.

فالعقل يستطيع أن ينهض بدور كبير في إعادة بناء المجتمع الإسلامي، بدون أن يدخل في نزاع مع الوحي، بشرط ألاّ تحاول الدولة والعقلانيون والمحافظون أن يضر كل منهم بالآخر، وبشرط أن يجتنبوا المواجهة واستخدام القوة. وعلى الرغم من الانحطاط الكبير في وضع العلماء، نتيجة أوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية المتدنية وبعدهم عن التعليم الحديث، إلا أن هيمنتهم في تحديد الإسلام، استمرت في العالم الإسلامي، كما اعترف جيب بحق في عام ١٩٤٧م، حيث قال: «يبقى مستقبل الإسلام حيث بقي في الماضي، بنظر القادة

(١) ابن خلدون، مقدمة، ص ٤٣٤.

(٢) برغم أن هذه المعارضة لترجمة القرآن قد تبدو الآن غير عقلانية، إلا أنها لم تبد كذلك في ذلك الوقت. يقول آربري (١٩٦٤م) في مقدمة ترجمته بحق: «عما أن القرآن للمؤمن كلمة الله، فالرأي الصحيح منذ الأزمنة المبكرة استمر متصلباً في أن القرآن لا يترجم، لأنه كلام معجز، من التحديف محاولة تقليده» ص IX.

الراشدين وقدرتهم على حل التوترات الجديدة، لأنها تنشأ من مذهب وضعي ستتم مواجهته وإخضاع قواه التي تعمل على الانحلال»<sup>(١)</sup>. وتقترح التجربة التاريخية أنه إذا حاولت القيادة السياسية، كما فعل الخلفاء العباسيون<sup>(٢)</sup>، فرض آراء يراها العلماء مصادمة بوضوح لآداب الإسلام، فربما تنتهي إلى إثارة الأمزجة، والقسوة في المواقف، وخلق نزاع، واستقطاب، بنفس الطريقة التي حدثت في الماضي<sup>(٣)</sup>. وسيؤدي هذا النزاع بالتأكيد تقريباً إلى تبطئة عملية التغيير والتحرير في العالم الإسلامي.

سبعون سنة من العلمانية الإلزامية في تركيا لم تفلح في هز إيمان الشعب بالإسلام، بل فيها الآن صحوة. كذلك بعض الأنظمة الاستبدادية الأخرى في البلدان الإسلامية تحاول أيضاً فرض رؤيتها للإسلام على الشعب، وربما لن تنجح كذلك. ذلك أن المناقشة الحرة والودية، بدون هجوم على الأساس الإسلامي للمجتمع، ضرورية لحل مختلف المسائل. والقرآن والسنة كلاهما كل لا يتجزأ من النموذج الإسلامي، وأي شخص يقترح استبعاد الاثنين معاً، أو السنة، في إعادة بناء المجتمعات الإسلامية، لا بد وأن يولد ردة فعل متطرفة. ويبدو أن مثل هذه المرونة في التفسير غير مقبولة إلا في نطاق الشريعة نفسها، بحيث إن موقفاً متطرفاً من هذا النوع قد يكون غير واقعي ولا مبرر له. وما يجب على الدولة أن تفعله هو تسهيل المناقشة الحرة والمفتوحة بين مختلف العقلانيين والمحافظين، والذين يكونون منهم أكثر إقناعاً هم الذين تكون لهم الغلبة في النهاية.

(١) جيب، ١٩٤٧م، ص ١٢٢.

(٢) قدم ريتشارد أنطون نظرة جيدة إلى الدور الحاسم للعلماء في التحذير من «الاعتقاد الجازم جداً بسلطة الدول وتأثير النخب السياسية» (أنطون، ١٩٨٩م، ص ٢٤٤). وربما يعود هذا إلى «العلاقة بين العلماء وأغلبية الناس المسلمين» (ليونارد بندر، ١٩٦٤م، ص ٢٤).

(٣) يرى إيكerman أن «أحد العناصر الثابتة في الإسلام بوصفه تقليداً دينياً هو احترام المعتقدات والمشاعر التي تعدّ ثابتة وباقية» (إيكerman، ١٩٨٩م، ص ٣٠٥).

غير أن التحذير هو أن العلماء إذا أصبحوا غير متسامحين، وبدل أن يكونوا مستعدين لإنهاء ركودهم وعدم مرونتهم، تصرفوا بعدوانية وقسوة، حتى حيال الأشكال المعتدلة من التفكير العقلاني، اللازم لتمكين الفقه من مواجهة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية، فعندئذ قد تحدث ردة فعل معاكسة. وهذا قد يحوّل المؤشر باتجاه العقلانية المتطرفة، كما حدث في الغرب، وعندئذ فإن الضرر لن يلحق الإسلام فحسب، بل سيلحق أيضاً وضع العلماء أنفسهم. ولكي نمنع هذا من الحدوث، قد يكون مفيداً إدخال العلوم الحديثة، وكذلك على الأقل لغة واحدة من اللغات الغربية، ولا سيما الإنكليزية، بوصفها مقررات إجبارية في مناهج جميع مؤسسات التعليم الإسلامي، ومن المفيد كذلك جعل التعليم الديني جزءاً لا يتجزأ من التعليم الحديث. وهذا قد يساعد على خلق مناخ أفضل وأنسب للحوار بين خريجي المؤسسات الغربية والدينية، مما يؤدي إلى تفاهم أكبر ومناقشة ذات مغزى لمختلف القضايا.

ويبدو أن تشدد العلماء لحسن الحظ أخذ في الانحدار باستمرار خلال السنين، نتيجة الجهود التي بدأها بعض العلماء، مثل جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٥هـ=١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت ١٣٢٣هـ=١٩٠٥م) ومحمد إقبال (ت ١٣٥٧هـ=١٩٣٨م) وعدد آخر من العلماء المصلحين المثقفين والمرموقين. فلم يعد العلماء مهتمين بنفس المناظرات اللفظية التي كانت في الماضي. وبالتدرج تم إحياء مؤسسة الاجتهاد، ولم يعد الفكر المتحرر في حدود الشريعة يثير حركة حواجب العيون، أو يخلق نفس النوع من ردة الفعل المعاكسة، كما كان يقع في القرن الثامن عشر، في حياة شاه ولي الله. فيبدو أن العلماء قد أدركوا، وإن لم يكن ذلك كافياً، أن العالم قد تقدم جوهرياً بعد أيام التدوين الفقهي القديم. ويبدو أن المواقف الفقهية المتشددة حول عدد من المسائل قد تراجعت لصالح الآراء الأكثر تحمراً نسبياً، وهي ليست ممكنة فقط بدون الدخول في

نزاع مع القرآن والسنة، بل هي ضرورية أيضاً بالنظر للظروف المتغيرة. فغياب الكنيسة الموحدة أو المجلس الكنسي قد أثبت أيضاً أنه كان مزية كبيرة. فقد مكّن طيف الآراء المتحررة والمحافظة حول مسائل فقهية مختلفة من تفاعل كل منها مع الآخر. وإن استقلال معظم البلدان الإسلامية من الاحتلال الأجنبي، والحاجة الملحة لإيجاد حلول لمختلف المشكلات التي تعرض في الحقول السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتعليمية، يبدو أنه استدعى وجود فقهاء أكثر تحرراً. فالمجامع الفقهية في منظمة المؤتمر الإسلامي ورابطة العالم الإسلامي وفي كل بلد عضو من بلدان العالم الإسلامي، تقوم بأعمال جليلة على المستوى الدولي والمستوى الوطني. كما أن إحياء مؤسسة الشورى في عدد من البلدان الإسلامية المهمة قد يضيف مزيداً من القوة لعملية التحرير.

ويبدو أن قوة دفع القرآن والسنة، لإيجاد مزيد من المرونة والسهولة، يزداد إدراكها باستمرار. فالقرآن يقول: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥/٢] (وانظر أيضاً سورة المائدة ٦) والنبى ﷺ يقول: ((إن الدين يسر، ولن يشادّ الدين أحد إلا غلبه))<sup>(١)</sup>. كذلك فإن الحجم المتزايد من الكتابات حول مقاصد الشريعة إنما يعبر عن أن أخذها بعين الاعتبار في تفسير النصوص لا يقل أهمية عن النص ذاته. ومن المأمول أن يستمر هذا التطور دائماً إلى أن يؤدي إلى تماسك جميع المذاهب الفقهية، بحيث تتخذ الأحكام المختلفة في المسائل المختلفة طبيعة البدائل الممكنة المختلفة التي يمكن للفرد أو للجماعة أو للأمة أن تختار منها ما يناسب ظروفها الخاصة.

غير أن المشكلة أن العقلانيين المحدثين هم كنهائهم في الماضي: مجموعة غير متجانسة. فهناك المعتدلون، وهناك الإيجابيون في نظرهم إلى الإسلام وقيمه، والذين يفعلون ما يمكنهم لتقديم حجة مُقنعة لكسر القشرة السميكة للتشدد،

(١) عن أبي هريرة، أورده السيوطي، ٧٩/١، نقلاً عن البخاري والنسائي.

وهو الأمر الضروري لتمكين الإسلام من مواجهة التحديات التي يصادفها في عالم لا تزال فيه العلمانية هي النموذج المسيطر. إنهم لا يثيرون أي مشكلة، ليس هذا فحسب، بل يبدو أنهم بالتدريج يتقدمون خطوة إلى الأمام.

غير أن هناك فئة أخرى، من العلمانيين المتطرفين الذين يريدون تنحية القرآن والسنة، وإعادة بناء المجتمعات الإسلامية على صورة الغرب. هذا مع أن الغرب نفسه ليس كلاً متجانساً، ففيه عناصر دينية، وعناصر معادية للدين ومادية. ويريد العلمانيون المتطرفون أن يتبع العالم الإسلامي طريق الغرب. وهم يثيرون نزاعاً وتوتراً ويستخدمون القوة لفرض آرائهم، كالمعتزلة تماماً، لما يتمتع به بعضهم من سلطة سياسية واقعة تحت تصرفهم. لكن القوة لم تنجح في الماضي، ولا يبدو أنها ستنجح في الحاضر. والحقيقة أنها صلحت لخلق تحدٍ عدواني أكبر وأكثر تطرفاً للقوى المحافظة. وهذا ما ثبت أنه عائق، حتى أمام العقلانيين المعتدلين، لتوجيه مجتمعاتهم باتجاه توازن صحي، كما حدث في الماضي.

لحسن الحظ فإن انتشار الديمقراطية قد غير السيناريو لصالح الاعتدال. فإذا لم ترغب الأحزاب السياسية في خيبة أملها في صناديق الاقتراع، فعليها أن تلجأ إلى جميع قطاعات الشعب. وبما أن الجماهير شديدة التعلق بالإسلام عاطفياً، فإن الجهد المبذول لخلق انقسام ثنائي بين المقدس والعلماني كما يجري في الغرب، وكما يرغب العلمانيون، قد ينتهي إلى الإحباط. كذلك فإن المحافظة المتطرفة قد تفشل، لأنها لا تناسب التعددية في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. فالطلب على الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، من أجل تحسين معيشة الجماهير، وتحقيق المتطلب الإسلامي للعدالة الاجتماعية والاقتصادية، لن يتطلب مزيداً من الأمانة في استخدام الموارد الحكومية فحسب، بل يتطلب كذلك وضع أولويات، واستخدام استراتيجيات أكثر واقعية. فالبيروقراطيات العلمانية الفاسدة، والنزعات المحافظة المتطرفة، قد لا تكون قادرة على تحقيق هذا الأمر.

الأولى بسبب فسادها وجمودها وولائها للمصالح المكتسبة الداخلية والخارجية، والأخرى بسبب غياب الفهم المناسب لتعقيدات الاقتصادات الحديثة، وارتباطها في كل شيء أجنبي، ورفضها الاستعارة من الاستراتيجيات الناجحة المستخدمة في بلاد أخرى. إن ما نحتاج إليه هو استراتيجية مصممة لتطوير التنمية مع العدالة والاستقرار. وهذا ما يتطلب إقامة رابطة ملائمة بين الأهداف الاقتصادية الكلية والجزئية، ولا يمكن أن يتم هذا بدون دمج القيم والمؤسسات الإسلامية بأدوات التحليل الحديثة، والأخذ باستراتيجيات ناجحة من مجتمعات أخرى، ما دام أنها غير مصادمة للشريعة.

### الاقتصاد والفقہ

إن الإحياء التدريجي للاجتهاد سوف يميل إلى خلق رابطة أقوى بين علم الاقتصاد الإسلامي والفقہ، هذه الرابطة التي أضعفها تشدد الفقہ وسيادة علم الاقتصاد التقليدي في البلدان الإسلامية. وسوف يبين التحليل الاقتصادي مختلف الطرق لحل المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي، وقد يستجيب الفقہ ببيان ما هو مقبول شرعاً من الحلول الموصى بها. وهذا ما قد يساعد على تعزيز التفاعل المتزايد بين الاقتصاديين والفقهاء، بما يؤدي إلى تفاهم أكبر حول موضوعات ومشكلات كل طرف حيال الآخر. وهذه الرابطة والتفاهم يمكن أن يؤديا إلى تطوير متناسق للطرفين، وإلى خدمة المصلحة الكلية للأمة الإسلامية. وهذا التطوير، المترافق مع تزايد إدراك الغرب للحاجة إلى إدخال بعد أخلاقي في المعرفة، قد يؤدي إلى تقارب بين الطرفين، وإلى مساعدة العالم الإسلامي في هذه الأيام على تأكيد أهمية المعتقدات الدينية والقيم الأخلاقية في جميع دوائر الحياة البشرية.



## الفصل الرابع

# علم الاقتصاد الإسلامي

## ماذا يجب أن يكون؟

بينت المناقشة في الفصلين الأول والثاني بوضوح الفرق بين نموذج علم الاقتصاد التقليدي ونموذج علم الاقتصاد الإسلامي. سنناقش فيما يلي كيف يمكن التعبير عن هذا الفرق مثالياً في أهداف علم الاقتصاد الإسلامي وآلياته ومداه ومنهجه.

### الأمثلة الإسلامية

كان النبي ﷺ في بعض أدعيته يستعيد بالله من علم لا ينفع<sup>(١)</sup>. وانسجماً مع هذا الدعاء فإن اختبار صبغة عباد الشمس للحكم على نجاح أو فشل أي علم، هو مدى إسهامه المباشر أو غير المباشر في تحقيق الرفاه البشري، الذي هو أهم مقاصد الشريعة التي ستناقش في المبحث التالي من هذا الفصل. وعلم الاقتصاد ليس استثناءً. ففي حين أن علم الاقتصاد الإسلامي قد يستمر في

---

(١) الصيغة الكاملة لدعاء النبي ﷺ: ((اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشيع، ومن دعوة لا يستجاب لها)) (عن زيد بن أرقم، في المنذري، ١/١٢٤، ١٩٨٦م، نقلاً عن مسلم والترمذي والنسائي). وفي حديث آخر قال: ((سلوا الله علماً نافعاً، وتعوذوا بالله من علم لا ينفع)) (عن جابر بن عبد الله، في ابن ماجه، ٢/١٢٦٣: ٣٨٤٣؛ والبيهقي في شعب الإيمان، ٢/٢٨٥: ١٧٨١).

التركيز على تخصيص وتوزيع الموارد، تماماً مثل علم الاقتصاد التقليدي، فإن الهدف الأول يجب أن يكون هو تحقيق المقاصد. وهذا يعني استبعاد إمكانية اعتبار أي توازن في السوق على أنه التوازن الأمثل. فإن التوازن السوقي الذي يمكن اعتباره الأمثل والمقبول هو التوازن المنسجم مع المقاصد، أو غير المصادم لها على الأقل. ومع ذلك بما أن مفهوم أمثلية باريتو قد صار مرتبطاً بأي توازن سوقي، فقد يكون من المرغوب أن يحل محله مفهوم الأمثلية الإسلامية الذي يمكن أن يقال بأنه ذلك التوازن السوقي الذي يعبر عن تحقيق المستوى الأمثل للكفاءة والمستوى الأمثل للعدالة بصورة تزامنية منسجمة مع المقاصد.

ويمكن أن يقال بأن اقتصاداً بلغ الكفاءة المثلى، إذا كان قادراً على استخدام الطاقة الكلية لموارده البشرية والمادية النادرة، بحيث يتم إنتاج كمية ممكنة من السلع والخدمات التي تسد الحاجات، بدرجة معقولة من الاستقرار الاقتصادي، ومعدل دائم من النمو في المستقبل. ويكمن اختبار مثل هذه الكفاءة في العجز عن بلوغ نتيجة أكثر قبولاً من الناحية الاجتماعية، بدون خلق اختلالات اقتصادية كلية وبيئية طويلة الأجل، أو تخطيط الانسجام العائلي والاجتماعي أو النسيج الأخلاقي للمجتمع. ويمكن أن يقال بأن اقتصاداً بلغ العدالة المثلى إذا تم توزيع السلع والخدمات المنتجة بحيث يتم سدّ حاجات جميع الأفراد (سواء كانوا أغنياء أو فقراء، ذكوراً أو إناثاً، مسلمين أو غير مسلمين) بطريقة ملائمة، وإذا كان هناك أيضاً توزيع عادل للدخل والثروة، بدون تأثير عكسي على الحافز إلى العمل والادخار والاستثمار وإقامة المشروعات.

فإذا لم يتم توازن سوقي من هذا النوع، فذلك بسبب التشوّهات التي تعيق تحقيقه. إن التشوّهات الوحيدة التي يعترف بها علم الاقتصاد التقليدي هي تلك التي تنشأ من شوائب السوق ومن فشل السوق. يضاف إليها التشوّهات الناشئة من الفشل الأخلاقي الذي يؤدي إلى انحراف أذواق وتفضيلات المستهلكين،

وانحراف المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية وسلوك الأفراد والجماعات عما هو مرغوب من أجل تحقيق المقاصد. إن مناقشة مثل هذه التشوهات سوف تساعد علم الاقتصاد على تفسير لماذا لم تتحقق الأمثلة الإسلامية حتى الآن، وماذا نحتاج من أجل أن تتحقق؟

سؤال واحد يمكن طرحه هنا، وهو ما إذا كان الجهد المبذول لتحقيق مستوى أمثل من العدالة يكون بالضرورة على حساب الكفاءة؟ إذا كانت هذه هي الحال، فهذا قد يستلزم معدلاً أدنى من النمو الاقتصادي والرفاه المادي<sup>(١)</sup>. غير أن مثل هذا التبادل قد لا يكون ضرورياً. فقد ركز العلماء المسلمون عبر التاريخ على أن العدالة تؤدي إلى مزيد من الكفاءة والنمو، ليس فقط من طريق تحسين السلام والتضامن الاجتماعيين، بل كذلك من طريق تقوية الحافز إلى المزيد من الجهد والابتكار. كذلك فإن علم اقتصاد التنمية التقليدي قد اعترف بهذا بصورة متأخرة. ففي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين أهمل عدد كبير من علماء اقتصاد التنمية العدالة، ليس هذا فحسب، بل أكدوا بالأحرى على أن «إعادة توزيع الدخل لصالح الفقراء لا يبدو أنها تحسّن النمو الاقتصادي بمعنى ناتج أكبر لكل فرد»<sup>(٢)</sup>. والرأي السائد هو أنه إذا تم تسريع النمو فقط، فإن آلية التنقيط قطرة قطرة ستحل في النهاية مشكلة الفقر ومشكلة توزيع الدخل<sup>(٣)</sup>.

غير أن آلية التنقيط أثبتت أنها غير فعالة إلى حد بعيد، وأنها أحبطت جهود تسريع النمو في البلدان التي تم الالتفات فيها قليلاً إلى إزالة أشكال التفاوت. وعلى النقيض من هذا، أظهرت تجربة اليابان وتايوان وكورية الجنوبية أن النمو يمكن بلوغه بصورة أسرع، إذا تم التركيز على العدالة في الوقت نفسه.

(١) أشكر لمراد هوفمان أنه لفت نظري لهذا السؤال.

(٢) بوار ويامي، ١٩٥٧م، ص ١٦٨. من أجل آراء أخرى حول الموضوع، انظر شابرا ١٩٩٢م، ص

١٥٣ - ١٥٦.

(٣) موراويتز، ١٩٧٧م، ص ٩.

ومن هنا كان التغيير في التركيز في علم اقتصاد التنمية، لإدراك أنه ليس من الممكن «النمو أولاً وإعادة التوزيع ثانياً»<sup>(١)</sup>. ففي الطبعة الأولى لكتاب جيرالد ماير «قضايا أساسية في اقتصاديات التنمية» (١٩٦٤م)، كان الفقر وعدم العدالة وتوزيع الدخل، كل ذلك كان غائباً عملياً، لكن في الطبعة الرابعة (١٩٨٤م) كان هناك تركيز جوهري على توزيع الدخل. وفي عمل آخر، نشر عام ١٩٨٤م، ذهب إلى أبعد من هذا بكثير حيث قال: «الخروج من الفقر هو علم الاقتصاد الذي يهم حقيقة»<sup>(٢)</sup>. هذا الاهتمام بالعدالة تلخص في الدعوة إلى «نمو مع إعادة توزيع»، و «تخفيض وإلغاء الفقر» و «سد الحاجات الأساسية». وبهذا فإن علم اقتصاد التنمية لم يبق «حارس الرشد» فقط، بل صار أيضاً «قيّم الفقراء». ومن هنا فإن التجربة لا يبدو أنها تؤيد الرأي القائل بأن الجهود المبذولة لتحقيق مستوى أمثل من العدالة هي بالضرورة على حساب الكفاءة والنمو. فيبدو أن عدالة أكبر تنتج نمواً أسرع، ومن ثم تكون أكثر إفضاءً إلى تحقيق مستوى أعلى من الكفاءة والعدالة معاً<sup>(٣)</sup>.

### المقاصد والآلية

هنا يثور سؤالان مهمان: الأول: ما المقاصد؟ والثاني: كيف يمكن تحقيقها؟ هناك مناقشة جوهريّة للمقاصد في أدبيات أصول الفقه<sup>(٤)</sup>. فإذا أخذنا بمدخل متعدد التخصصات فإن هذه المناقشة تصبح جزءاً لا يتجزأ من علم الاقتصاد الإسلامي إلى الحد الملائم له.

(١) نفسه، ص ٧١.

(٢) ماير، ١٩٨٤م، ص ٥ و ١٨٤.

(٣) هذا البحث يعتمد على شابرا، ١٩٩٢م، ص ١٥٣-١٥٦ و ١٦٧-١٨٨، ويمكن أن يرجع إليه القارئ لمزيد من التفصيل.

(٤) من أجل ملخص لهذه المناقشة، انظر شابرا، ١٩٩٢م، ص ٧-٩؛ والريسوني، ١٩٩٢م ص ٢٥-٥٥، والهامش ٣ من الفصل ٢. وانظر أيضاً محمد رشيد رضا، ١٣٥٢هـ، الذي ناقش ١٠ أهداف للقرآن في ص ١٦٦-٣٤٤.

يرى الغزالي (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م) أن «مقصود الشرع من الخلق خمسة، وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة»<sup>(١)</sup>. وفي حين أن انعكاسات هذه الأهداف على علم الاقتصاد سوف يتم شرحها لاحقاً، إلا أنه من المفيد هنا أن نقول: بما أن هدف المجتمع الإسلامي هو الجهاد لبلوغ المثالي، فإن كلمة «حفظ» لا تعني بالضرورة المحافظة على الوضع الراهن فيما يخص هذه الأمور، بل قد يكون بالأحرى من الضروري الإثراء المستمر لها بحيث يمكنها بالتدريج أن تبلغ الوضع المثالي، وتساعد البشر على رفع مستوى رفاههم باستمرار. وهناك جهود من بعض الفقهاء لإضافة أمور أخرى إلى هذه الخمسة، أو لتغيير ترتيبها، ولكن يبدو أن هذه المحاولات لم تكن مقبولة عموماً عند معظم الفقهاء. فالشاطبي (ت ٧٩٠هـ = ١٣٨٨م) الذي كتب بعد ما يقرب من ثلاثة قرون يضع خاتمه بالمصادقة على قائمة الغزالي وترتيبها، وهذا يدل على أنها هي الأفضل من حيث انسجامها مع جوهر الشريعة<sup>(٢)</sup>.

وانسجاماً مع هذه المناقشة للمقاصد، فإن إثراء الدين والنفس والعقل والنسل والمال يصير موضع اهتمام جميع المساعي البشرية. فالكائن البشري نفسه يصبح هو الغاية وهو الوسيلة. والغايات والوسائل عند الغزالي، ومعظم العلماء المسلمين الآخرين، مترابطة ترابطاً وثيقاً، وهي موضع سببية دائرية. فإن تحقيق الغايات يقوي الوسائل، وفوق ذلك يقوي تحقيق الغايات. والسؤال الذي بقي بلا جواب هو: لماذا وضع الغزالي والشاطبي الدين والحياة والعقل والنسل والمال بترتيب يختلف جذرياً عن ترتيب علم الاقتصاد التقليدي، حيث لا مكانة للدين والحياة والعقل والنسل وإن كانت مهمة، إلا أنها مرحلة إلى مجال المتغيرات الخارجية، ومن ثم فإنها لا تجتهد العناية التي تستحقها؟

(١) الغزالي، ١٩٣٧م، ١/١٣٩ - ١٤٠.

(٢) من أجل قائمة الشاطبي وترتيبها، انظر الموافقات، ٣/٤٦-٤٧. وانظر أيضاً الريسوني، ١٩٩٢م، ص

٤١-٥٥، ولا سيما ص ٤٨.

## دور الدين

الدين وضع أولاً<sup>(١)</sup>، لأنه يقدم الرؤية العالمية التي تؤثر على مجمل شخصية الإنسان: سلوكه، وأسلوب حياته، وأذواقه وتفضيلاته، وموقفه من الناس الآخرين، ومن الموارد، ومن البيئة. إنه يؤثر جوهرياً في طبيعة حاجاته المادية والنفسية، وكميتها، ونوعيتها، كما يؤثر كذلك في طريقة إشباعها. إنه يحاول إقامة ميزان بين الحوافز المادية والروحية للذات الإنسانية، ويعزز سلام العقل في الفرد، والتضامن العائلي والاجتماعي، ويمنع تزايد الانحلال، ويقدم المصفاة الأخلاقية التي تحقن معنى وهدفاً في استخدام الموارد، وكذلك آلية الحفز اللازمة لعملها الفعلي. وتهدف المصفاة الأخلاقية إلى حفظ المصلحة الخاصة ضمن حدود المصلحة الاجتماعية، وذلك بتغيير التفضيلات الفردية طبقاً للأولويات الاجتماعية، واستبعاد أو تدنية استخدام الموارد لأغراض تحبط تحقيق الرؤية الاجتماعية. وهذا ما قد يساعد على تعزيز الانسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية. ومثل هذا الانسجام لا يوجد بالضرورة، لكن يفترض وجوده تحكماً في علم الاقتصاد التقليدي.

وهذا لا يعني رفض الدور المهم الذي تلعبه الأسعار والأسواق. فالمصفاة الأخلاقية لا تحل محل آلية السوق، وإنما تكملها فقط، وذلك بإخضاع تخصيص وتوزيع الموارد إلى مصفيتين. إنها تهاجم مشكلة الطلبات غير المحدودة على الموارد، في المنبع ذاته، في الشعور الباطني للأفراد، وذلك بتغيير سلوكهم وسلم تفضيلاتهم بما يتفق مع متطلبات الأهداف المعيارية. فالطلبات على الموارد تمرّ عبر مصفاة أولى قبل تعريضها لمصفاة أخرى، وهي مصفاة أسعار السوق.

فإذا مرّت الطلبات على الموارد أولاً عبر المصفاة الأخلاقية، فإن مصفاة الثمن تصير أكثر فعالية في خلق توازن سوقي متآلف مع الأهداف المعيارية. وتزداد

(١) يركز الشاطبي على أن «المصالح الدينية مقدمة على المصالح الدنيوية» (الشاطبي، الموافقات، ٣٧٠/٢).

هذه الفعالية أيضاً إذا أعيدت هيكله الوساطة المالية، لكي تنسجم مع النظام القيمي الإسلامي، بحيث تلعب دوراً مكماً<sup>(١)</sup>. وعندئذ فإن تأثير الثروة والسلطة في تخصيص وتوزيع الموارد ينخفض انخفاضاً جوهرياً. وتميل المصفاة الأخلاقية إلى تدنية التحيز المتأصل، الذي يخلقه غياب الشروط الخلفية، في مقابل تحقيق الأهداف المعيارية في تخصيص الموارد.

غير أن السؤال هو أنه بافتراض وجود المصفاة الأخلاقية المقبولة اجتماعياً، فما الحوافز التي تحفز الأفراد، ولا سيما الأغنياء والأقوياء، لتمرير طلباتهم فيها، إذا كان هذا ضاراً بمصالحهم الخاصة؟ فمن غير الواقعي أن نتوقع من شخص رشيد أن يتصرف عن علم ضد مصلحته الخاصة. وعلاوة على ذلك فإن السعي وراء المصلحة الخاصة ليس بالضرورة سيئاً، فلا بد منه في الواقع لتحقيق الكفاءة والتنمية. ولا يكون مكروهاً إلا إذا تجاوز الحد الذي يربط تحقيق الأهداف المعيارية. فكيف يجرى الدين الأفراد على السعي وراء مصلحتهم الخاصة، ضمن حدود المصلحة الاجتماعية، وفي الحالات التي يكون فيها تنازع بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية؟

يحاول الدين أن ينجز هذه المهمة بإعطاء المصلحة الخاصة أفقاً أبعد أجلاً، يتجاوز المدى الزمني للدنيا إلى الآخرة. ففي حين أن المصلحة الخاصة للفرد قد تخدم صاحبها في هذه الدنيا بحيث يكون الفرد ذا أثر في استخدام الموارد، فإن مصلحته في الآخرة لا يمكن خدمتها إلا إذا قام بواجباته الاجتماعية. هذا الأفق الطويل الأجل للمصلحة الخاصة، مع محاسبة الله للفرد، والثواب والعقاب في الآخرة، هو الذي يمكن الأفراد والجماعات من الوعي بواجباتهم الاجتماعية، ويحفزهم إلى مراعاة القيم، حتى عندما تكون هذه القيم ضارة بمصالحهم القصيرة الأجل. وهذا ما يجرى الأفراد على تقييد طلباتهم على الموارد طواعية

(١) انظر شابرا، ١٩٨٥م، ص ١٠٧-١٢٥، و١٩٩٢م، ص ٣٢٧ - ٣٣٤.

في حدود الرفاه العام، ومن ثم خلق انسجام بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية، عندما يكون ثمة تنازع بينهما.

ويهدف الدين أيضاً إلى خلق جو ملائم يؤدي إلى تقوية التضامن العائلي والاجتماعي، وتحسين مستوى الرعاية المتبادلة والتعاون بين الأفراد. ولولا هذا الجو فإن آلية المصفاة ونظام الحفز يضعفان معاً. ولا ريب أن صلاة الجماعة وصوم رمضان والحج والزكاة، مع التقدير الاجتماعي لهؤلاء الذين يأملون بالمعروف وينهون عن المنكر، كل ذلك جزء من البرنامج الإسلامي لخلق مثل هذا الجو. ويساعد وجود هذا الجو الملائم على إصلاح العنصر البشري في السوق، ومن ثم إكمال نظام الأسعار في تعظيم الكفاءة والعدالة معاً في استخدام الموارد البشرية والمادية. فالدعوة إلى العيش البسيط مثلاً، والتقليل من الاستهلاك التبذيري والتفاخري، قد يساعد على الحد من الطلبات المفرطة على الموارد، ومن ثم تحرير حجم أكبر من الموارد لسدّ الحاجات. وقد يساعد أيضاً على رفع مستوى الادخار والاستثمار، ومن ثم زيادة التشغيل والنمو. إن غياب مثل هذه المناقشة المتعلقة بالجو في علم الاقتصاد الجزئي قد خلق فجوة بينه وبين علم الاقتصاد الكلي.

غير أن الدين وحده لا يستطيع إزالة عدم المساواة من نظام السوق. فمن غير الواقعي أن نفترض أن جميع الأفراد سيكونون واعين أخلاقياً في المجتمعات البشرية. وحتى في جو مفعم بالأخلاق، قد يكون الأفراد غير واعين بالأولويات الاجتماعية في استخدام الموارد. ففي مثل هذه الظروف، قد لا تكفي المصفاةان المقترحتان أعلاه، مع أهميتهما، فالدولة يجب أن تنهض عندئذ بدور مكمل.

لكن يجب أن تفعل ذلك بطريقة لا تكبح بالضرورة حرية القطاع الخاص ومبادرته. وربما لا يكون ثمة مفر من مجموعة قوانين مصممة جيداً، مع حوافز وروادع ملائمة، ومحظورات وضوابط، لتعزيز الأساس الأخلاقي للمجتمع،



وخلق جو ملائم. وهناك عدد من التقنيات المعتمدة في مجتمعات أخرى لحماية المصلحة الاجتماعية، يمكن اعتمادها أيضاً في البلدان الإسلامية، إذا وجد أن هذه التقنيات فعالة.

وكلما قوي حافز الناس في إقامة القيم الإسلامية، وكلما زادت فعالية المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والوساطة المالية في خلق الجو الملائم، من أجل توازن عادل بين الموارد والطلب عليها، نقص دور الدولة في تحقيق الأهداف المرغوبة. وأكثر من هذا، كلما زادت محاسبة القيادة السياسية أمام الشعب، وكلما زادت حرية التعبير ونجاح الوسائل الجماهيرية الجديدة، ومجلس الشعب، والمحاكم، في عرض عدم المساواة والفساد وفرض الجزاءات عليهما، زادت فعالية الدولة الإسلامية في الوفاء بالتزاماتها.

### النفس والعقل والنسل والمال

المال يأتي في المرتبة الأخيرة، ليس لأنه الأقل أهمية، بل بالأحرى لأنه لا يساعد بالضرورة على تحقيق رفاه جميع الناس بطريقة عادلة، ما لم يكن الكائن البشري نفسه صالحاً لتأمين عمل الأسواق عملاً عادلاً ومنصفاً. فلو وضع المال في المرتبة العليا، وصار غاية في ذاته، لربما أدى ذلك إلى عدم المساواة بشكل حاد وعديم الضمير، وإلى الاختلالات والإفراط، مما يؤدي في النهاية إلى تخفيض رفاه معظم أفراد جيل الحاضر والمستقبل. لهذا ففي حين أن الدين والمال ضروريان لرفاه البشر، فإن الدين هو الذي يساعد على حقن الانضباط والمعنى في كسب المال وإنفاقه، ومن ثم يمكنه من خدمة غرضه بصورة أكبر فعالية. ويفترض علم الاقتصاد السائد أن قوى السوق التي تعمل في شروط سوق تنافسية قد يمكنها حماية المصلحة الاجتماعية تلقائياً، بدون حاجة إلى الدين أو إلى تدخل الحكومة.

والأهداف الثلاثة المتوسطة (النفس، والعقل، والنسل) تتصل بالكائن البشري نفسه، الذي يعدّ رفاهه الهدف الأول للشريعة. وهي تغطي الحاجات المادية والأخلاقية والنفسية والفكرية لجيل الحاضر وجيل المستقبل. وإن الاتجاه الثابت الذي يمكن أن يقدمه الدين، والالتزام الأخلاقي بالوفاء بجميع هذه الحاجات، لتخصيص وتوزيع الموارد، لا يأتي من الأسعار والسوق فحسب، في جو علماني يجعل من خدمة المصلحة الخاصة وتعظيم الرغبات والأملاك المادية بؤرة جميع النشاط البشري.

وهذا مهم بشكل خاص للعائلة التي يمكن أن تكون أكثر قوة واستقراراً عندما يتبنى الزوجان موقف الرعاية المتبادلة والتضحية اللتين يركز عليهما الدين، ويكفّان عن زيادة التركيز على خدمة مصالحهما الخاصة. كذلك النسل يمكن أن يعمل بصورة أفضل إذا كان الوالدان مستعدين للتضحية بمصلحتهما المادية لأجل تربية أولادهما. فإن نفسية الوالدين، إذا اقتصرنا على خدمة مصالحهما الخاصة، ثبت أنها السم الأكثر قتلاً لحياة العائلة وللرفاه العام للنسل.

وعلى هذا فإن إدخال النفس البشرية والعقل والنسل في نموذجنا، يجعل من الممكن خلق إشباع متوازن لجميع الحاجات المختلفة للحياة الإنسانية، كما يجعل من الممكن المساعدة على تحليل المتغيرات الاقتصادية المهمة، مثل الاستهلاك والادخار والاستثمار والعمل والإنتاج تخصيص وتوزيع الثروة، بطريقة تساعد على تحقيق رفاه الجميع، وهو ما لا يستطيع علم الاقتصاد التقليدي فعله، بسبب التقديس المفرط للسوق ونواتجها.

### غير قابل للإدارة؟

قد يعترض بعضهم على كل هذا قائلاً بأن إدخال الدين والنفس والعقل والنسل، مع المال، يجعل علم الاقتصاد الإسلامي غير قابل للإدارة. ولكن هذا

ليس بالضرورة هو الحال، لأن الاهتمام الأول للاقتصادي ليس الجوانب الروحية من الدين، بل بالأحرى أثرها في الرؤية العالمية والقيم والمؤسسات على الأفراد والمجتمع، ومن ثم على المتغيرات الاقتصادية. فالاقتصادي قد يرغب في بيان أثر هذه الأمور في السياسات، لمساعدة البلدان الإسلامية على تحقيق رؤيتها، بدون أن تتورط في اختلالات اقتصادية كلية وبيئية. وقد يناقش أيضاً منهج تحول سلوك الأفراد والمجتمع، حتى تكون الأذواق والتفضيلات، وكذلك سلوك الاستهلاك والكسب والادخار والاستثمار، موافقة كلها لما نحتاج إليه من أجل تحقيق المقاصد. كذلك فإن الدور الضروري والعملي الذي يمكن أن تنهض به الدولة قد يكون أيضاً جزءاً من المناقشة.

عندما يتحدث الاقتصادي عن النفس البشرية، لا يحتاج لأن يفكر في جوانبها البيولوجية والوراثية والطبية، بل يحتاج بالأحرى إلى تحليل تلك الجوانب من النفس التي تؤثر في تخصيص وتوزيع الموارد، بطريقة تساعد على تطوير الطاقة البشرية الكلية، وإثراء الحياة على الأرض، ليس فقط للجيل الحالي، بل أيضاً لجيل المستقبل. وهذا قد يؤدي إلى مناقشة نوع الاستهلاك والإنتاج والاستثمار وتوزيع الدخل والسلع الجماعية (وخصوصاً التعليم والصحة)، التي قد تساعد على تعزيز السعادة الداخلية، والرضا بين الأفراد، والانسجام في المجتمع.

وعندما يتحدث الاقتصادي عن العقل، لا يحتاج أن يدخل في مناقشة بيولوجيا وكيمياء العقل البشري، بل يحتاج بالأحرى إلى فحص نوع الحالات الذهنية والمادية التي تساهم في التقدم الفكري والتعليمي والتكنولوجي، وفي الانسجام العائلي والاجتماعي المتوافق مع المقاصد. وقد بين الـريسوني بحق «أن حفظ الشريعة للعقل ليس منحصراً في تحريم المسكرات والمعاقبة عليها. فكم من عقول ضائعة وهي لم تر ولم تعرف مسكراً قط، ولكن أسكرها الجهل

والخمول والتعطيل والتقليد»<sup>(١)</sup>. لذلك لا يستطيع الاقتصادي الامتناع عن دراسة أسباب فشل السوق والحكومة في الحقل الفكري، والدور الذي يمكن أن تنهض به القيم والمؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والدولة، لإيجاد حل لهذا الفشل.

وعندما يتحدث الاقتصادي عن النسل، فإنه لا يهتم بجوانبه البيولوجية والوراثية، بل ينظر إلى حفظه وإغنائه. وربما يتطلب هذا فحصاً لتلك الجوانب من سلوك الجيل الحالي التي تؤثر على صحة ورفاه أجيال المستقبل، من خلال تأثيرها على مختلف المتغيرات، مثل الانسجام العائلي والاجتماعي، والانحلال، والادخار والاستثمار، والاقتراض وخدمة الدين، ونضوب الموارد الطبيعية غير المتجددة، وتلوث البيئة، والتوازن البيئي الشامل.

ومع أخذ المقاصد بالاعتبار فإن هذا يساعد على تقديم نطاق ذي معنى أكبر للتحليل الاقتصادي. بهذا لا تتجزأ النفس إلى أجزاء غير مترابطة كل جزء مستقل عن الآخر، وغير معني بما يجري في الأجزاء الأخرى. بدلاً عن ذلك، تعامل النفس على أنها كل متكامل، فكل علم، برغم تخصصه، يأخذ بالاعتبار كامل الشخصية البشرية والتأثير المتبادل بين العلوم. كل هذا للتأكد من أن الرفاه البشري قد تحقق بصورة مرضية.

### التعريف والمدى

يمكن تعريف الاقتصاد الإسلامي إذن بأنه فرع من فروع المعرفة يساعد على تحقيق الرفاه البشري، من خلال تخصيص وتوزيع الموارد النادرة بطريقة منسجمة مع المقاصد، بدون تقييد حرية الفرد بلا حق، ولا خلق اختلالات اقتصادية كلية وبيئية مستمرة، ولا إضعاف التضامن العائلي والاجتماعي والنسيج

(١) الريسوني، ١٩٩٢م، ص ٢٧٠.

الأخلاقي للمجتمع<sup>(١)</sup>. إن هدف تحسين الرفاه البشري يساعد على تحديد اتجاه ثابت للمناقشات النظرية ووصفات السياسات.

فإذا أصبح تركيز علم الاقتصاد على تحقيق الرفاه البشري، فإن جميع قطاعات الحياة الإنسانية تتفاعل بطريقة ذات مغزى مع علم الاقتصاد، للمساعدة على تحقيق مثل هذا الرفاه. وإن التناسق بين المصلحة الخاصة والمصلحة الاجتماعية الذي قد يساعد على تحقيق الرفاه البشري قد لا يوجد بالضرورة، وربما يجب خلقه. فالمستهلك السيد لم يبق سيداً، وعندئذ فإن أذواق وتفضيلات المستهلك قد لا تبقى متجانسة. وقد تصبح جزءاً من النموذج الاقتصادي، وتعدّل لكي تنسجم مع القيم والأهداف الاجتماعية. حتى المؤسسات السياسية والاقتصادية والمالية قد تصبح خاضعة لهذه القيم، من أجل

(١) اختلف تعريف علم الاقتصاد الإسلامي من باحث إلى آخر. وهذه هي بعض التعريفات حسب ترتيبها الزمني:

تعريف حسن الزمان: «علم الاقتصاد الإسلامي هو معرفة وتطبيق التعاليم والقواعد الإسلامية التي تمنح الظلم في الحصول على الموارد والتصرف فيها، بغرض إشباع الكائنات البشرية وتمكينهم من إنجاز واجباتهم نحو الله والمجتمع» (حسن الزمان، ١٩٨٤م، ص ٥٢).

تعريف منان: «علم الاقتصاد الإسلامي هو أحد العلوم الاجتماعية التي تهتم بدراسة المشكلات الاقتصادية للناس المتشربين بالقيم الإسلامية» (منان، ١٩٨٦م، ص ١٨).

تعريف خورشيد أحمد: «علم الاقتصاد الإسلامي هو الجهد المنظم لمحاولة فهم المشكلة الاقتصادية وسلوك الإنسان المتصل بهذه المشكلة من وجهة نظر إسلامية» (أحمد، ١٩٩٢م، ص ١٩).

تعريف محمد نجاهة الله صديقي: «علم الاقتصاد الإسلامي هو استجابة المفكرين المسلمين للتحديات الاقتصادية في وقتهم، ويساعدهم في مسعاهم القرآن والسنة والعقل والتجربة» (صديقي، ١٩٩٢م، ص ٦٩).

تعريف أكرم خان: «يهدف علم الاقتصاد الإسلامي إلى دراسة الفلاح (الرفاه) البشري المنجز بواسطة تنظيم موارد الأرض على أساس التعاون والمشاركة» (خان، ١٩٩٤م، ص ٣٣).

تعريف نواب حيدر نقوي: «علم الاقتصاد الإسلامي هو تمثيل سلوك المسلم في مجتمع إسلامي نموذجي» (نقوي، ١٩٩٤م، ص ١٣).

تعريف لويس كانتوري: «علم الاقتصاد الإسلامي هو ببساطة جهد صياغة علم اقتصاد أكثر توجهاً إنسانياً واجتماعياً، يرمي إلى إنكار الإفراط في الفردية ضمن علم الاقتصاد الكلاسيكي» (في أبو ربيع، ١٩٩٤م، ص ٨٢).

حقن انضباط هادف في عملياتها. لذلك من الضروري أن نضع جانباً فرض التناسق، الذي افترضه علم الاقتصاد التقليدي، بصورة غير واقعية، على أنه متحقق تلقائياً في أي توازن سوقي. فمن مهام علم الاقتصاد تحليل واقتراح جميع تلك العناصر التي تساعد على خلق مثل هذا التناسق.

ولحسن الحظ فإن الأفراد لا يتصرفون دائماً بدافع المصلحة الشخصية المجردة، كما افترض علم الاقتصاد التقليدي، بل إنهم قد يتصرفون أيضاً بطريقة مثالية أو إثارية، ويتأرجح تصرفهم بين هذين النقيضين<sup>(١)</sup>. وهذا من حيث المبدأ كالأسواق، التي لا هي تنافسية بالكامل، ولا هي احتكارية بالكامل. لذلك ففي حين أن علم الاقتصاد التقليدي يدرس سلوك المستهلك والمنشأة تحت المنافسة الكاملة كما تحت المنافسة الناقصة والاحتكار، فإنه يؤيد المنافسة الكاملة، لأن تحليلها يبين أنها أكثر إفضاءً إلى تحقيق الكفاءة القصوى. فلا مسوغ لئلا يدرس علم الاقتصاد أيضاً سلوك المصلحة الخاصة، مثل السلوك المثالي، من جانب الأفراد والمنشآت.

إن دراسة كلا النموذجين من السلوك يمكن أن يساعد على شرح الظروف التي تقود إلى مثل هذا السلوك وآثاره على تخصيص وتوزيع الموارد. ويمكن أيضاً أن يعطي صورة أكثر واقعية عن «ما هو كائن»، وليس فقط تحسين القابلية للتنبؤ، بل أيضاً المساعدة على صياغة السياسات الفعلية لتحقيق الهدف. هل سلوك معظم الأفراد في مجتمع ما أقرب إلى نموذج المصلحة الخاصة أم إلى النموذج المثالي؟ هذا يتعلق بعدد من العوامل، منها الرؤية العالمية للمجتمع، وطباع الأفراد وأذواقهم وتفضيلاتهم، والبيئة الاجتماعية والاقتصادية

(١) للكائنات البشرية حسب القرآن حرية وقدرة التصرف على نحو صحيح أو خاطئ. لذلك فهم قادرون إما على الارتفاع إلى قمم روحية عالية أو الانخفاض إلى أدنى مستوى أخلاقي (انظر سورة الشمس ٨، وسورة الليل ٤، وسورة التين ٤-٨؛ وانظر أيضاً تعليقات محمد أسد على هذه الآيات).

والسياسية، والظروف الفردية، والدور الذي تنهض به الحكومة في تقديم تعليم مناسب، وحوافز، وتسهيلات، وروادع.

فالمهمة التي يحتاج إلى إنجازها علم الاقتصاد الإسلامي قد تكون أعظم بكثير من مهمة علم الاقتصاد التقليدي. المهمة الأولى قد تكون هي دراسة السلوك الفعلي للأفراد والجماعات والمنشآت والأسواق والحكومات. هذا ما يرغب علم الاقتصاد التقليدي في فعله، لكنه عجز عن فعله بصورة مناسبة، بسبب تقييد نفسه بدراسة سلوك المصلحة الخاصة فقط، مع تحديد المصلحة الخاصة بالمعنى الخاص بالدنيا، من حيث تعظيم الثروة المادية وإشباع الرغبات. لهذا فإن على علم الاقتصاد الإسلامي دراسة السلوك البشري كما هو كائن فعلاً، بدون تقييد نفسه بجانب محدد منه، من خلال فرض غير واقعي.

وبما أن السلوك الفعلي يمكن أو لا يمكن أن يفضي إلى تحقيق الهدف، فإن المهمة الثانية لعلم الاقتصاد الإسلامي قد تكون هي بيان نوعية السلوك المطلوب لتحقيق الهدف. وبما أن القيم الأخلاقية يفترض أنها موجهة لتحقيق الأهداف الإنسانية، فإن علم الاقتصاد الإسلامي قد يحتاج إلى أن يأخذ بالاعتبار القيم والمؤسسات الإسلامية، وأن يحلل تحليلاً علمياً أثرها على أذواق الأفراد وتفضيلاتهم وتصرفاتهم.

لكن بسبب الفرق الكبير بين السلوك الفعلي والسلوك المثالي، فإن المهمة الثالثة لعلم الاقتصاد الإسلامي قد تكون تفسير لماذا يتصرف الفاعلون الاقتصاديون بالطريقة التي يتصرفون بها، لا بالطريقة التي يجب أن يتصرفوا بها؟

وأكثر من ذلك، بما أن أحد المقاصد الأولية للبحث عن المعرفة هو المساعدة على تحسين الشرط البشري، فإن المهمة الرابعة لعلم الاقتصاد الإسلامي قد تكون هي اقتراح استراتيجية عملية للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي،

استراتيجية يمكنها أن تساعد على توجيه جميع لاعبي السوق إلى السلوك الذي يؤثر على تخصيص وتوزيع الموارد، حتى يكون أقرب ما يكون إلى ما هو لازم لتحقيق الهدف. فليس من الممكن إجبار الأفراد على التصرف بالطريقة المرغوبة، فالإجبار لم ينجح أبداً، ربما لن ينجح أبداً، إنه فقط يخلق مواقف استياء وتشنج. لكن التغيير قد يكون لازماً إذا كان من اللازم تحقيق الأهداف الإنسانية. وربما تكون الاستراتيجية المثلى هي اتباع مثال جميع الأنبياء، ومنهم محمد صلوات الله عليهم جميعاً. فإن رسالتهم الأساسية هي الوصول إلى التغيير الفردي والاجتماعي، الذي يصعب بدونه تحسين الشرط البشري. وهذا ما حاولوا إنجازه بوسائل التعليم والحفز المناسب والإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي للمؤسسات المؤثرة في السلوك.

ربما لم ينجح علم الاقتصاد الإسلامي تماماً في هذه المهمة، مثلما أن علم الاقتصاد التقليدي لم ينجح في خلق أسواق تنافسية كاملة. غير أن الابتكارات والكارتلات وجميع الأنشطة التي تقيد المنافسة، قد تم تنظيمها وفرض رسوم عليها ومعاقبتها لكي تكون النتيجة أقرب ما تكون إلى المنافسة الكاملة. وبالمثل فإن السلوك المنحرف قد يتم تثبيطه بوسائل مختلفة، كالمحرمات الاجتماعية والنفي (النبذ) ostracism والرسوم والأجور والغرامات، وروادع أخرى إلى المدى الذي يعدّ ملائماً وعملياً. وبهذه الطريقة، يمكن إيجاد وسيلة لضمان بقاء الانحراف عند حده الأدنى. وأي نجاح يمكن بلوغه في تغيير السلوك قد يساعد على تخفيض العبء عن أكتاف دولة الرفاه، في إزالة عدم المساواة وتحقيق الأهداف الإنسانية.

مثل هذا المدخل الشامل يمكن أن يساعد علم الاقتصاد الإسلامي على تحليل أسباب المشكلات الرئيسية التي تواجهها البلدان الإسلامية، ليس هذا فحسب، بل أيضاً بيان كيف يمكن حل هذه المشكلات وتحقيق المقاصد. وقد لا يكون



علم الاقتصاد الإسلامي قادراً على إنجاز هذه المهمة باقتصاره أولاً على مناقشة كيف يتصرف مختلف الفاعلين الاقتصاديين فعلياً (علم الاقتصاد التقليدي)، أو كيف يجب أن يتصرفوا (علم الاقتصاد الإسلامي حتى الآن)؟ وقد لا ينجح أيضاً في مهمته إذا اقتصر على مجرد المتغيرات الاقتصادية، ولا سيما تلك المتصلة بالماضي القريب فقط. يجب عليه، بدلاً من هذا، أن يأخذ بالاعتبار جميع العوامل الأساسية الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية المؤثرة في سلوك الفاعلين الاقتصاديين. وبما أن جميع هذه العوامل يؤثر ويتأثر كل منها بالآخر، لفترة طويلة، فإن البعد التاريخي قد يمكن إدخاله تلقائياً في التحليل. وعندئذ يكون علم الاقتصاد علماً متعدد التخصصات، مع مدخل دينامي اجتماعي واقتصادي وسياسي.

ولا شك أن المهمة صعبة، لكن علم الاقتصاد الإسلامي لحسن الحظ ليس عليه أن يبدأ من البداية. فيمكنه الاستفادة من الأدبيات المتزايدة في علم الاقتصاد المعياري واقتصاد المنح والاقتصاد الإنساني والاجتماعي والمؤسسي. فلا حرج في الاستفادة من كل علم نافع، أينما وجد<sup>(١)</sup>. فالأمر معترف به الآن في كتابات علم الاقتصاد الإسلامي. ففي أعمال الندوة الدولية لاقتصاديات النقود والمالية في الإسلام، التي عقدت في جدة، أكتوبر ١٩٧٨م، يقول محمد عارف، المحرر: «توحي المناقشة السابقة بأن لا أساس في علم الاقتصاد الإسلامي للرفض الكامل أو القبول الكامل للمفاهيم الاقتصادية الغربية وأدوات التحليل ووسائل السياسة»<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا فإن على علم الاقتصاد الإسلامي إظهار رشاقتة في ملء الفجوات ودفع حدود المعرفة، كما فعل المسلمون في القرون

(١) قال النبي ﷺ ((اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم)) (عن أنس بن مالك، البيهقي في شعب الإيمان، ٢/٢٥٤: ١٦٦٣). وهو حديث ضعيف، لكنه مشهور وموافق لأداب الإسلام، ومبين لأهمية طلب العلم، بغض النظر عن المكان الذي يتاح فيه. وكان هذا في الواقع ما فعله المسلمون خلال فترة ازدهارهم في القرون الأولى.

(٢) عارف، ١٩٨٢م، ص ٣.

القليلة الأولى، إذ اقتبسوا المعرفة المتاحة وقرئوا عن اليونان وفارس والهند والصين، وطوروها.

فعلى علم الاقتصاد الإسلامي أن يتحرك خلف حدود وظائف علم الاقتصاد التقليدي في الوصف والتفسير والتنبؤ، إلى تحليل جميع المتغيرات ذات الصلة، وكذلك السياسات اللازمة لتحقيق المقاصد. وهذا ما يزودنا بالتوجه إلى صفات النظرية والسياسة معاً. ولذلك فإن العمل في دائرة واحدة قد لا يكون عملياً. وأكثر من ذلك فإن عدداً من المتغيرات المستخدمة في الاقتصاد الإسلامي ليس قابلاً للقياس بالضرورة. وحتى لو كان الأمر كذلك، فإنه لا يزال من غير الممكن التخلي عن هذه المتغيرات باسم الدقة الموضوعية. وهذا ما قد يجعل علم الاقتصاد الإسلامي أصعب. غير أن الاقتصاديين المسلمين يجب ألا يتعدوا عن قبول التحدي. فإن نجاحهم في الاستجابة للتحدي قد يمكنهم من إسهام فعلي أكبر في تحقيق الرفاه البشري، بحلّ العديد من المشكلات الاجتماعية والاقتصادية التي يواجهها الجنس البشري الآن.

### المنهجية

إذا كان تحقيق الرفاه البشري، لا مجرد التفسير<sup>(١)</sup> والتنبؤ<sup>(٢)</sup> والإقناع<sup>(٣)</sup>، هو مهمة علم الاقتصاد الإسلامي، فرمما يجب تطوير منهجية مناسبة لهذه المهمة الصعبة. فإن علم الاقتصاد التقليدي، بالرغم من هدفه المحدود نسبياً، كان عاجزاً عن تقديم إجابة واضحة عن مسألة المنهجية في علم الاقتصاد، مع أنه كان هناك نمو هائل في الكتابات حول الموضوع خلال الثمانينيات من القرن العشرين. وربما كان هذا نتيجة اختلاف الآراء بين رجال الاقتصاد، حول

(١) ناجل، ١٩٦١ م.

(٢) فريدمان، ١٩٥٣ م.

(٣) كلامر، ١٩٨٤ م.

حدود الدليل التجريبي في العالم الاجتماعي، ومدى الحكم الشخصي في البحث العلمي. من جهة، هناك ثقة وضعية بالعالم الاجتماعي على أنه عالم منظم، مثل العالم الطبيعي، وقادر على تقديم المعرفة بالاعتماد أولاً على الاختبار التجريبي. ومن جهة أخرى، هناك مقاومة للمنهجية المتزمنة بالقواعد، بسبب حدود البيانات التجريبية، والتحيز المستحكم في تفسيرها، نتيجة معتقدات البشر وأحكامهم المسبقة<sup>(١)</sup>.

وحسب كلامر فإن الخلافات النظرية لم تسوّ بمراكملة الأدلة التجريبية: «يستلزم علم الاقتصاد فن الإقناع. وفي غياب المعايير الموحدة والاختبارات التجريبية الواضحة، يجب على علماء الاقتصاد أن يعتمدوا على الأحكام، وأن يجعلوا أحكامهم مقنعة. وهذه العملية تدع مجالاً للعناصر غير العقلانية، مثل الالتزام والأسلوب الشخصي والانضباط الاجتماعي»<sup>(٢)</sup>. لذلك ربما لا يكون هناك مفر من استخدام جميع المصادر الممكنة للمعرفة. ولكن يبدو أن أولئك الذين لا يعتقدون باتباع طريقة مفردة قد كسبوا يداً علياً في علم الاقتصاد التقليدي. لقد ذكر فيرأبند بطريقة صريحة أن «فكرة أن العلم يمكنه ويجب عليه أن يتحرك طبقاً لبعض القواعد الثابتة، وأن عقلانيته تنسجم اتفاقياً مع مثل هذه القواعد، هي فكرة غير واقعية وغير سليمة»<sup>(٣)</sup>. لهذا كانت إجابة كالدويل بحق هي التعددية المنهجية<sup>(٤)</sup>.

أمام هذا الجدل حول المنهج في علم الاقتصاد التقليدي، ربما يكون من العبث البحث عن منهج مفرد لقبول أو رفض المقولات في علم الاقتصاد

(١) انظر هوسمان، ١٩٩٢ م.

(٢) كلامر، ١٩٨٤ م، ص ٢٢٣٤.

(٣) ب. فيرأبند، ضد المنهج: خطوط عريضة لنظرية فوضوية في المعرفة، مذكور منذ طبعة ١٩٧٠ م لهذا الكتاب (ص ١٩) من قبل لورنس بولاند «تفكير علمي بدون منهج علمي»، في بلا كهاس، ١٩٩٤ م، ص ١٥٤.

(٤) كالدويل، ١٩٨٢ م، ص ٢٤٣-٢٤٧.

الإسلامي، الذي له أفق أوسع ومهمة أشق. فربما تكون التعددية المنهجية هي الأنسب، ويبدو أنها كانت هي المفضلة والمعتمدة من جانب العلماء المسلمين في الماضي. لهذا يذكر صديقي بحق أن «التقليد الإسلامي في علم الاقتصاد متحرر من الشكلية، ومنصب على المعنى والمقصد مع منهجية مرنة»<sup>(١)</sup>.

### بعض الخطوات المنطقية

على أن عدداً من الخطوات ربما نحتاج إليها لقبول أو رفض مقولة أو فرضية ما. أولى هذه الخطوات هي النظر فيما إذا كانت هذه المقولة مطابقة أو غير مطابقة لـ«القلب القوي» hard core أو «البنية المنطقية» Logical structure للنموذج الإسلامي. ولا مفر من اللجوء إلى هذه الخطوة، لأن «علم الاقتصاد الإسلامي يبدأ بفهم الغايات والقيم التي أمر بها الله، ولا يمكن فهمه بدونها»<sup>(٢)</sup>. وبدلاً من التملص منها تحت ذريعة حيادية القيم wertfreiheit، قد يكون الاقتصاديون قادرين على تحقيق إسهام قيم، بتقديم فرضياتهم، منذ البداية، على أساس البنية المنطقية للشريعة.

لا حرج في الخطوة الأولى من المنهجية، لأن شرط الاتساق مطبق في جميع العلوم، ولا سيما في علم الاقتصاد<sup>(٣)</sup>. فيرى كوهن أن تطور العلم يتوقف على تبني رؤية عالمية خاصة، وكل البحوث التابعة مصممة بما ينسجم مع هذه الرؤية العالمية<sup>(٤)</sup>. «فالنظريات هي كلُّ بنيوي من نوع ما» و «ليس إلا عن طريق نظرية مبنية بانسجام تتخذ هذه المفاهيم معنى محددًا»<sup>(٥)</sup>. والقلب القوي لأي

(١) صديقي، ١٩٨٨م، ص ١٥٥.

(٢) نفسه، ص ١٦٨.

(٣) قد يكون فيرأيند أحد فلاسفة العلم القلائل الذين لا يوافقون على شرط الاتساق. انظر كتابه «ضد

المنهج»، ١٩٩٣م، ص ٢٤.

(٤) كوهن، ١٩٧٠م.

(٥) تشالمرز، ١٩٨٢م، ص ٧٧ و ٧٩.

برنامج لا يتم تشويبه «بقرارات منهجية من أنصاره»<sup>(١)</sup>. وكل عالم يعدّل القلب القوي يكون اختياره خارج ذلك البرنامج البحثي الخاص<sup>(٢)</sup>. وعلى هذا فإن أي شيء لا يتناسب مع البنية المنطقية لبرنامج التنوير فهو مرفوض حتى في علم الاقتصاد التقليدي. وربما بسبب هذا لم يكن علم الاقتصاد التقليدي المؤسسي والإنساني والاجتماعي قادراً على كسب قبول أوسع، لأنه لا يلائم بصورة كافية نموذج التنوير.

وعليه فإن تبني الخطوة الأولى قد ينسجم مع الممارسة المقبولة عموماً، حتى في علم الاقتصاد التقليدي. وهذا لا يحتاج بالضرورة إلى تقييد النشاط العلمي، ولا سيما أنّ القلب الصلب للنموذج الإسلامي ليس واسعاً، ولا يوضح مقداراً كبيراً من التفاصيل. غير أنه قد يكون من الضروري تمييز هذا القلب الصلب من بين النمو المفرط الذي تم خلال فترة قرون الانحطاط الإسلامي وركود الفقه. وربما لم يكن هذا ممكناً لولا رعاية مقاصد الشريعة وعامل المكان والزمان في تفسير النصوص. ولو فعل ذلك لفتح مجال واسع لتطوير «القلب الناعم» soft core من خلال المحاكمة المنطقية والاختبار التجريبي والاجتهاد، بدون الدخول في نزاع مع النموذج الإسلامي<sup>(٣)</sup>.

وهذا ما يقود إلى الخطوة الثانية المهمة من المنهجية، وهي تقويم الصلاحية المنطقية للمقولة من خلال تحليل عقلائي. وهذه هي المهمة التي حاول المعتزلة إنجازها، فهم يرون «أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد»<sup>(٤)</sup>. غير أن سمعتهم تشوهت لأنهم ذهبوا إلى النقيض، إذ رفضوا أي شيء لا يقبله العقل وحده، واستخدموا القوة لفرض آرائهم. أما العقلانيون المعتدلون، مثل ابن رشد

(١) لاكاتوس، ١٩٧٤م، ص ١٣٣.

(٢) شالمرز، ١٩٨٢م، ص ٨١.

(٣) من أجل مناقشة عامل المكان والزمان، انظر أبو سليمان، ١٩٩٣م، ص ٦٣-٩٦.

(٤) انظر الشاطبي، الموافقات، ٦/٢.

(ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م)، فقد حاولوا أن يعدلوا الميزان، باعترافهم بأن للعقل حدوداً. حتى الأشعريون الذين كانوا محافظين معتدلين لم ينكروا الحاجة إلى المحاكمة المنطقية لدعم تعاليم الشريعة، وأدخلوا علم الكلام في مناهجهم. وفيما عدا المحافظين المعتدلين الذين خسروا مواقعهم على أي حال، فإن جميع العلماء الآخرين قد اعترفوا بالحاجة إلى التفسير المنطقي لتعاليم الشريعة، كلما كان ذلك ممكناً. وهذا ما عبر عنه الشاطبي (ت ٧٩٠هـ=١١٩٨م) مثلاً في "المواقفات"، وشاه ولي الله (ت ١١٧٦هـ=١٣٨٨م) في "حجة الله البالغة"، فكلاهما يحاول أن يحتج بأن هناك حكمة عقلية قوية خلف كل قيمة أو ممارسة تأمر بها الشريعة. إنهما بهذا يساعدان على تحقيق المقاصد. ونجد المنطق نفسه في كتابات محمد عبده (ت ١٣٢٣هـ=١٩٠٥م) وتلميذه محمد رشيد رضا (١٣٥٤هـ=١٩٣٥م)<sup>(١)</sup>، ومعظم الكاتين المحدثين.

الخطوة الثالثة في المنهجية هي اختبار مختلف المقولات المستخلصة إلى الحد العملي من السجلات التاريخية والبيانات الإحصائية المتاحة في المجتمعات الحاضرة والسابقة، الإسلامية وغير الإسلامية. إن اختبار المقولات بالحقائق هو الذي يساعد على وضع نظرية ليست فارغة، بل بالأحرى تكون مفيدة في تحقيق المقاصد، وتمكن الاقتصاديين من التفسير والتنبؤ والإقناع بصورة أكثر فعالية، وتقترح بصورة أجراء الإجراءات اللازمة للانتقال من «ما هو كائن» إلى «ما يجب أن يكون».

لقد حدد القرآن والسنة معاً بعض المتغيرات الرئيسة التي يتوقف عليها رفاه أو بؤس الجنس البشري. وهو ما تم من خلال علاقة العلة والمعلول بطريقة إذا (أ) إذن (ب)، حيث (أ) هي المعيار المطلوب أو المؤسسة المطلوبة، و (ب) هي الإسهام الذي يمكن أن تقدمه (أ) لرفاه الحاضر والمستقبل، بالنسبة لجميع

(١) انظر تفسيرهما للقرآن الحكيم، الذي كتبه محمد رشيد رضا، ١٩٥٤م، ٢٦٧/٥-٢٧٠.

الكائنات الحية على الأرض، ولا سيما الكائنات البشرية. ومثلما أن الجهد لتفسير الظواهر الحالية ينتج مقولات ونظريات وقوانين، فإن العلاقة بين المقاصد ومختلف طرق سلوك الفرد والجماعة، وكذلك التصفية والحفز وإعادة البناء ودور الحكومة المبين في القرآن والسنة، يمكن أيضاً أن تثمر مقولات ثمينة. ويجب اختبار جميع هذه المقولات إلى الحد العملي، بحيث تثمر نظريات وقوانين. ومثل هذا الاختبار قد يساعد أيضاً على فهم نصوص القرآن والسنة بصورة أفضل، ويؤدي إلى تقارب أكبر في الأفكار، باستبعاد تلك التفسيرات التي لا تتماشى أمام الدليل التجريبي.

إن اختبار المقولات، حتى لو كان مشتقاً من القرآن والسنة، كان جزءاً لا يتجزأ من التقليد الإسلامي. فالقرآن نفسه يؤكد على مثل هذا الاختبار، فهو مليء بالآيات التي تحرض الكائنات البشرية على النظر في السجل التاريخي للمدنيات السابقة، الذي يدعم حقيقة أو وضعية positiveness نظرياتها المعيارية. ففي القرآن: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِّبِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٧/٣]. فهذه الآية وغيرها<sup>(١)</sup> بيان واضح بأن القرآن يعدّ نظرياته المعيارية بحيث تكون قابلة للاختبار أمام الحقائق.

إن اختبار المقولات كان جزءاً واسع القبول من التاريخ الإسلامي. فالكندي (ت ٢٥٢هـ=٨٦٦م) عبر عن هذا عندما أكد أن العالم يجب عليه ألا يصدر مقولات غير مؤيدة بالبراهين<sup>(٢)</sup>. وذهب ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م) إلى أن من الممكن اختبار علاقة العلة والمعلول حتى في العلوم الاجتماعية باللجوء إلى الدليل التاريخي<sup>(٣)</sup>. وذكر ٤٠٥ أمثلة تاريخية للاستدلال على

(١) انظر على سبيل المثال سورة الأنعام ١١، والأعراف ٨٤ و٨٦ و١٢٨، ويونس ٣٩، ويوسف ١٠٩، والنمل ٥١، وفاطر ٤٤، وغافر ٢١، ومحمد ١٠، والطلاق ٩.

(٢) ذكره روزنتال، ١٩٤٧م، ص ٥٣.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ص ١ و٢.

مقولاته<sup>(١)</sup>، وبين أن «الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء»<sup>(٢)</sup>. وربما كان هو أول من بين «أن الظواهر الاجتماعية يبدو أنها تخضع لقوانين، ليست مطلقة كما في القوانين التي تحكم الظواهر الطبيعية، ولكنها ثابتة بما يكفي لإحداث وقائع اجتماعية واتباع نماذج وخطوات منظمة ومحددة جيداً. ومن ثم فإن فهم هذه القوانين تمكن عالم الاجتماع من فهم اتجاه الوقائع حوله»<sup>(٣)</sup>. وذهب إلى أبعد من ذلك إلى أن «هذه القوانين يمكن اكتشافها بتجميع عدد كبير من الوقائع ... من سجلات الحوادث السابقة وملاحظة الحوادث الحالية»<sup>(٤)</sup>.

ووصل شاه ولي الله إلى النتيجة نفسها، عندما رأى أن علاقة العلة والمعلول التي أقامها الله تعالى في الكون، وفي الحياة البشرية، هي تعبير عن حكمته. وتتجلى هذه الحكمة في جميع النظريات المعيارية للشريعة، وهي النظريات الموجهة لتحقيق الرفاه البشري<sup>(٥)</sup>. فهي تبين أن الله تعالى لا يتصرف إلا بحكمة، وبطريقة منهجية ومنظمة تليق بحكمته تعالى. وهذه الفكرة يدعمها شاه ولي الله بعدد من الإيضاحات والآيات القرآنية: ﴿ولن نجد لسنة الله تبديلاً﴾ [سورة الأحزاب ٦٢، وسورة فاطر ٤٣، وسورة الفتح ٢٣]<sup>(٦)</sup>، وكذلك يستخدم هذا المنطق لبيان الحكمة العقلية من تحريم الإسلام للتنجيم والسحر، لأن الله تعالى لم يعطِ النجوم والسحرة قوى خارقة لإبطال علاقة العلة والمعلول التي وضعها، ولنفع البشر أو الإضرار بهم<sup>(٧)</sup>.

(١) العظمة، ١٩٩٠م، ص ٦١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠.

(٣) عيساوي، ١٩٥٠، ص ٧.

(٤) نفسه، ص ٥٨.

(٥) شاه ولي الله، ١٩٩٢م، ٣٤/١.

(٦) سنة الله هي المبادئ المتجسدة في علاقة العلة والمعلول التي أقامها الله، انظر أيضاً تعليق عبدالله يوسف علي على الآية ٤٣ من سورة فاطر.

(٧) شاه ولي الله، ١٩٩٢م، ٦٢/١-٦٣؛ انظر أيضاً الفصل المتعلق بالسحر في مقدمة ابن خلدون، ص ٤٨٦-٥٠٣.



وبالطبع فإن الموضوعية قد تكون مهمة في الاختبار، ويوصي رشيد الدين عم الفيزيائي الشهير ابن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨هـ = ١٢٧٠م) بأن ينظر الكتاب إلى أي تقرير أو بيان بصورة مجردة عارية عن الحب والبغض، وأن يزونه في سلم المحاكمة القياسية، وأن يفحصوه إن أمكن في ضوء الحقائق التي تعرف بالتجربة<sup>(١)</sup>. يقول كرامر «أعظم كفاءة للعرب تتجلى في حقل المعرفة التجريبية، في الحدود التي يلاحظون فيها بأنفسهم ويجربون. وبمهارة لا تصدق، هم يلاحظون ويستقصون، ويجمعون ويرتبون ما يعرفون من التجربة والتراث»<sup>(٢)</sup>. فليس إلا بوسائل المحاكمة المنطقية والاختبار يمكن لعلم الاقتصاد الإسلامي أن يؤسس لنفسه هوية مستقلة عن الكتابات الإسلامية الأخرى في الفقه والقانون والفلسفة. وفي هذا يقول نقوي بحق بأن الاقتصاديين المسلمين «يجب أن يكونوا مستعدين لإخضاع نظرياتهم لاختبارات صارمة، ولاستبعاد النظريات القديمة بمجرد الوقوف على مصادمتها للدليل، الاستنتاجي أو التجريبي. ويجب أن يكون الهدف هو التقدم العلمي في علم الاقتصاد الإسلامي»<sup>(٣)</sup>.

إن التركيز على الاختبار لا يتطلب صوتاً لصالح المذهب الوضعي المنطقي، الذي يستدعي أن يكون كل بيان منفرد وضعياً وقابلاً للاختبار<sup>(٤)</sup>، وليس فقط شكلاً متطرفاً من المذهب التجريبي<sup>(٥)</sup>، بل أيضاً «عالماً وعلمانياً وغير لاهوتي وغير غيبي»<sup>(٦)</sup>. لم يعد للمذهب الوضعي المنطقي أكثر من عدد قليل من الأنصار بين فلاسفة العلم، ولا يكاد يوجد له نصير واحد بين الاقتصاديين

(١) ذكره روزنتال، ١٩٤٧م، ص ٥٨.

(٢) ذكره روزنتال، ١٩٤٧م، ص ٣، نقلاً عن كرامر.

(٣) نقوي، ١٩٩٤م، ص XXI.

(٤) ليبسي، ١٩٨٩م، ص ١٩.

(٥) تشالمرز، ١٩٨٢م، ص XIII.

(٦) هيرت فيجل، ١٩٧٣م، ١٤/٨٧٧.

وعلماء المنهج المشهورين<sup>(١)</sup>. إن علم الاقتصاد الإسلامي لا هو دنيوي علماني، ولا هو يستطيع أن يطلب من كل بيان أن يكون وضعياً وقابلاً للاختبار. فالاختبار غير ممكن بدون قياس، وبدون توافر البيانات، وليس من الممكن قياس كل متغير على الرغم من التطورات الهائلة في تقنياته. وحتى لو كان ممكناً قياس المتغير، فإن البيانات التاريخية والإحصائية المناسبة قد لا تكون متاحة. ولهذا فإن بعض أهم النظريات قد لا تكون قابلة للقياس الآن، ولكن قد يمكن اختبار القليل منها فيما بعد. إن تقنيات القياس، وبيانات الموضوع المتاحة الآن، لم تكن متاحة للعلماء، مثل ابن خلدون، ولذلك لم يكونوا قادرين على فعل عدد من الأشياء، يمكننا أن نفعليها الآن. فعلى علم الاقتصاد الإسلامي ألا يتردد في استخدام تقنيات القياس وأدوات التحليل التي طورها علم الاقتصاد التقليدي والعلوم الاجتماعية الأخرى، وفي الأخذ بعدد من النظريات التي أصبحت جزءاً من الحكمة التقليدية. وليس بالضرورة أن تكون جذورها كلها في النموذج العلماني<sup>(٢)</sup>، ولا أن تكون متعارضة مع البنية المنطقية للرؤية العالمية الإسلامية، فتقدم المعرفة يجري عبر عملية تطويرية. يرى جابر بن حيان (ت ٢٠٠هـ=٨١٥م) أن «الفلاسفة المتعاقبين جعلوا العلم يستفيد من تطور طويل، وأعطوه قوة غير عادية، وبهذا وصلوا إلى أهدافهم»<sup>(٣)</sup>.

### كلمة تحذير

في حين أن متابعة الرابطة المنطقية بين العلة والمعلول مهمة لكي تتمكن من التفسير والتنبؤ، فإن هناك نقطتين مهمتين يجب استحضارهما في الذهن. أولاهما أن الكائنات البشرية تخضع لحدود، وليست قادرة على تفسير كل

(١) روزنبرغ، ١٩٩٢م، ص ٢٤-٢٥؛ هوفر، ١٩٩٥م، ص ٧١٩.

(٢) حول الرأيين المختلفين في الموضوع، انظر الزرقا، ١٩٨٦م، ص ٥٦-٥٧.

(٣) ذكره غويتشون، ١٩٧١م، ص ٣٧٨. انظر أيضاً رأي ابن مطران ورأي ابن عبد ربه (ت

٣٢٨هـ=٩٤٠م) في روزنتال، ١٩٤٧م، ص ٦٩.

شيء أو التنبؤ به. فقد نعلم فقط «جزءاً من العلاقة يتم التوصل إليه، كما كان، بواسطة بقعة ضوئية في غابة مظلمة»<sup>(١)</sup>. فهناك العديد جداً من الظواهر في حياتنا الاجتماعية والاقتصادية، قد لا نكون قادرين على تفسيرها، إذا ما ركزنا على التحليل التجريبي. لذلك إذا استبعدناها من مناقشتنا، فقد نضيّق مدى علم الاقتصاد، ونخفض مقدرته على تقديم الرفاه البشري. كل ما يستطيع علم الاقتصاد الإسلامي أن يتطلع إلى فعله هو اختبار نظرياته المعيارية، وكذلك نظرياته الوضعية، بأكبر قدر ممكن، بواسطة البيانات الإحصائية والتاريخية المتاحة، بحيث تبقى على صلة وثيقة بالواقع، ولا تكون منغمسة في مناقشات نظرية ذات صلة ضعيفة بالمشكلات الراهنة.

وثانيتها أن المسلمين يؤمنون قليلاً فقط بإمكانية ضعيفة لوجود نزاع بين الملاحظات التجريبية والأحكام التي جاء بها القرآن والسنة. فأى نزاع ظاهري قد يكون نتيجة سوء فهم الحكم أو الدليل، وضعف التطبيق، أو أخطاء الملاحظة. وعلاوة على ذلك، فإن قليلاً جداً من أحكام علم الاقتصاد الإسلامي تأتي مباشرة من القرآن والسنة، ومعظمها يأتي من الفقه والكتابات الإسلامية الأخرى، أو من علم الاقتصاد التقليدي والعلوم الاجتماعية الأخرى، واستنتاجات الباحثين وملاحظاتهم، وتجربة البلدان الإسلامية والبلدان الأخرى. وكل هذا معرض للدحض، ومن ثم فإنه ليس من الرشد القول بأن الاقتصاد الإسلامي ليس علماً.

فحتى في الاقتصاد التقليدي نجد أن النظريات ليست نتيجة قطعة منفردة من الدليل التجريبي<sup>(٢)</sup>. فلماذا يجب أن يكون الأمر كذلك في الاقتصاد الإسلامي؟ يمكننا أن نتساءل، مع بلاكهاوس، عما إذا كان «أي خلاف حول شيء ما

(١) IIT، ١٩٨٩م، ص ٣٧.

(٢) بلاكهاوس، ١٩٩٤م، ص ١٤. رأى كوهن في الواقع أن أي نظرية مفسرة أو أي نموذج إذا ما ساد، فإن العلماء «يرفضون السماح بدحضه بنتائج شاذة».

كبير القيمة والمخاطرة قد سوّي في أي مدة زمنية كبيرة بواسطة الاقتصاد القياسي»<sup>(١)</sup>. هناك العديد جداً من المفاهيم الأساسية للاقتصاد التقليدي، مثل التوافق العفوي للمصالح، مما يعدّ واقعاً وراء القبول والدحض. «المنهج العلمي هو مزيج... من البناء المنطقي والملاحظة التجريبية»<sup>(٢)</sup>، ولهذا يؤكد الاقتصاديون الكلاسيكيون دائماً على أن «نتائج علم الاقتصاد تبقى في النهاية متوقفة على الفرضيات المستمدة من قوانين الإنتاج القابلة للملاحظة، كما هي مستمدة بالقدر نفسه من الاستبطان الذاتي»<sup>(٣)</sup>. ربما يجب على الاقتصاد الإسلامي أن يتخذ موقفاً وسطاً بين «المذهب الاستنتاجي الراديكالي» و «المذهب التجريبي المفرط».

### العلم والغيب والأحكام القيمية

هناك ثلاثة اعتراضات مهمة يمكن أن تثار هنا. أولها يمكن أن يقال بأن قسماً كبيراً من القرآن والسنة يتعامل مع المغيبات، مثل الله واليوم الآخر والطمأنينة الفكرية. وهذه الأمور ليست قابلة للملاحظة، ولا يمكن أن تشكل أسساً لعلم. هذا الاعتراض غير وجيه، لأن هذه الأمور وإن كانت نفسها مغيبة، إلا أن أثرها على السلوك الإنساني والمتغيرات الاقتصادية يمكن ملاحظته، مثل اليد الخفية لقوى السوق، أو التفضيلات والمنافع التي هي أيضاً مغيبة. فما هو مهم ليس هو ما إذا كان موضوع هذه المفاهيم بنفسه قابلاً للملاحظة أو غير قابل، بل هو ما إذا كان أثرها في السلوك الإنساني قابلاً للملاحظة، ولا سيما إذا كان يساعد على تحقيق نوعية التوازن في تخصيص وتوزيع الموارد، بما يتفق مع الأهداف الإنسانية. فمن المعترف به الآن أن الأسعار والأرباح ليست هي المتغيرات

(١) بلاكهاوس، ١٩٩٤م، ص ٦٦.

(٢) كاوز، ١٩٦٧م، ٣٤٣/٧.

(٣) بلوغ، ١٩٨٥م، ص ٦٩٨.

الوحيدة التي تؤثر في تخصيص وتوزيع الموارد، فإذا كان الإيمان بالله واليوم الآخر يمكن أن يحفز المستهلكين والمنتجين لإدخال القيم الخلقية والاعتدال في السعي وراء المصلحة الشخصية، ومن ثم تسهيل تحقيق المقاصد، فلماذا لا يأخذ الاقتصاديون هذا العامل بعين الاعتبار؟ إن العمل الفعلي للضوابط الخلقية في استخدام الموارد يمكن أن يكمل جهاز الأسعار في إدخال مزيد من الكفاءة والعدالة في استخدام الموارد.

وثانيها يمكن القول بأن القرآن والسنة يقدمان معايير حول الفاعلين الاقتصاديين كيف يتصرفون، وأي سياسات يجب تبنيها لتحقيق نوعية الرفاه التي يدعو إليها الإسلام؟ وهذا يتطلب أحكاماً قيمية، وأحد الأسباب التي تجعل الاقتصاد التقليدي يتجهما هو أنها تتعلق بالناس كيف يجب أن يتصرفوا، ولا يمكن بالتعريف أن يتم قبولها أو دحضها<sup>(١)</sup>. لهذا السبب يحرص الاقتصاد الوضعي نفسه أولاً بمناقشة كيف يعمل الفاعلون الاقتصاديون والاقتصادات بصورة فعلية، وما هي نتائج السياسات؟ وربما يكون هذا الموقف أحد الأسباب الأولية لغياب أي رابطة بين الاقتصاد الجزئي والاقتصاد الكلي. فمعظم أهداف الاقتصاد الكلي قائمة على أساس الأحكام القيمية، فإذا لم يُسمح بأحكام قيمية مكتملة لتحديد السلوك الاقتصادي الجزئي للأفراد والمنشآت، ليكون متوافقاً مع تحقيق الهدف، فإن الأهداف قد لا تتحقق. وفي هذا يؤكد منان بحق على أن «المعياري والوضعي مترابطان، وأي محاولة للفصل بينهما قد تكون مضللة ومنافية للإنتاج»<sup>(٢)</sup>. وعليه فإن التمييز الحاد الذي يحاول الاقتصاد التقليدي إيجادَه بين الوضعي والمعياري لا يبدو أنه تمييز رشيد.

ولا ينظر الإسلام إلى المعياري على أنه مجرد أحكام قيمية، لا يمكن إثباتها بالدليل التجريبي. وكل قيمة أو مؤسسة يؤكد عليها القرآن والسنة هي جوهرياً

(١) ليسي، ١٩٨٩م، ص ١٦؛ بلوغ، ١٩٨٥م، ص ٧.

(٢) منان، ١٩٨٦م، ص ٩.

لها طبيعة العلاقة النظرية بين هذه القيمة والرفاه البشري، ولو لم يصرَّح بالعلاقة السببية (العلة) والحكمة دائماً. وحتى العقلانيين المعتدلين يرون أن الكائنات البشرية يجب عليها أن تعمل ما هو صحيح أخلاقياً، ليس فقط لأنه مطابق لإرادة الله، بل لأنه أيضاً أنفع شيء لهم، ومن ثم هو أرشد سلوك<sup>(١)</sup>. وعلى هذا فإن السلوك الرشيد والأخلاقي يكون بمعنى واحد. كلاهما يؤيد السلوك الذي ثبت في النهاية أنه في صالح الفرد والمجتمع معاً.

وثالثها يمكن القول أيضاً بأن النظريات المكيفة من القرآن والسنة والكتابات الإسلامية الأخرى ليست دائماً قابلة للاختبار، بسبب الفجوة الكبيرة التي توجد الآن في العالم الإسلامي بين الطريق الذي يجب أن يسلكه المسلمون والطريق الذي يسلكونه فعلاً. ومع ذلك فإن الفجوة لم تكن دائماً كبيرة، فقد كانت هناك فترات في التاريخ الإسلامي كانت فيها المثل الإسلامية حقيقة واقعة في المجتمعات الإسلامية، و «ما يجب أن يكون» كان «ما هو كائن» إما كلياً أو جزئياً. وأكثر من ذلك، فإن عدداً من المعايير والمؤسسات التي جاء بها الإسلام كان إرثاً في ثقافات ومدنيات أخرى ومطبقة فيها. لذا قد يكون الاختبار ممكناً بمساعدة السجلات التاريخية في المجتمعات الإسلامية وغير الإسلامية.

## فروض واقعية

تنهض الفروض بدور مهم في صياغة المقولات، وفي حين أن من الممكن القيام ببعض التنبؤات الصحيحة، حتى لو كانت الفروض الأساسية مزيفة، ربما يكون من الأفضل البدء بالفروض الواقعية من أجل الحصول على سجل أفضل للتنبؤات الموثوقة. غير أن المبدأ المقبول عموماً في علم الاقتصاد التقليدي هو أن الفروض الأساسية التي تشكل أساس البنية أو النواة الصلبة لعلم «لا يجب

(١) انظر كتاب شاه ولي الله، حجة الله البالغة، من أجل الحجج العقلية لهذه الأطروحات.

رفضها أو تعديلها». فهي «محمية من الدحض بحزام واقٍ من الفرضيات المساعدة، والشروط الأولية، إلخ»<sup>(١)</sup>، وعلى هذا فإن هذه الفروض «ليست للاختبار»<sup>(٢)</sup>.

وليس غريباً أن نتوقع اختبار جميع الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد حول السلوك البشري، ولا سيما تلك المتعلقة بالانسجام العفوي للمصالح، وبالرشد، وبالتعظيم، والتي قامت على أساسها جميع بنية علم الاقتصاد التقليدي، بحيث نضمن ألا ينهار جميع البناء، إذا ثبت أن هذه الفروض مزيفة. ويبدو من الغريب أن يحافظ علم الاقتصاد التقليدي على مسافة من الحقائق الغيبية، التي لم يثبت أنها غير صحيحة، والتي تعدّ بنظر فريدمان «مزية إيجابية»، لإقامة مقولاته على فروض عُرفت بأنها «مزورة وظيفياً»<sup>(٣)</sup>.

(١) تشالمرز، ١٩٨٢م، ص ٨٠.

(٢) لين، ١٩٧٦م، ص ١٦.

(٣) فريدمان، ١٩٥٣م، ص ١٤.

## الفصل الخامس

# الديناميات الاجتماعية والاقتصادية لعلم الاقتصاد الإسلامي الكلاسيكي

طوّر علم الاقتصاد الإسلامي بالتدرّج هذه الخطوط بوصفها موضوعاً غير مستقل، في كتابات مفسري القرآن والفقهاء وفلاسفة الاجتماع والسياسة والأخلاق. فهناك عدد كبير من العلماء، منهم أبو يوسف (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م)<sup>(١)</sup>، والمسعودي (ت ٣٤٦هـ=٩٥٧م)، والماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م)، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ=١٠٦٤م)، والسرخسي (ت ٤٨٣هـ=١٠٩٠م)، والطوسي (ت ٤٨٥هـ=١٠٩٣م)<sup>(٢)</sup>، والغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١٩٨م)، والدمشقي (ت ٥٧٠هـ=١١٧٥م)<sup>(٣)</sup>، وابن رشد

---

(١) مشهور، من بين علماء آخرين، بكتابه عن الضرائب في الإسلام (كتاب الخراج، ١٣٥٢هـ). وهناك عدة كتب أخرى كتبها علماء قدامى حول الضرائب والمالية العامة، أربعة منها لا تزال موجودة: يحيى ابن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ=٨١٨م)، كتاب الخراج؛ أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ=٨٣٩م)، كتاب الأموال؛ ابن زنجويه (ت ٢٥١هـ=٨٦٥م)، كتاب الأموال؛ قدامة بن جعفر (ت ٣٣٧هـ=٩٤٨م)، كتاب الخراج. ولعل كتاب أبي يوسف هو الأفضل من الناحية التحليلية. وكتب الخراج الثلاثة ترجمها إلى الإنكليزية بن شيميش (١٩٦٥م، ١٩٦٧م، ١٩٦٩م).

(٢) هناك أكثر من طوسي في التاريخ الإسلامي، والمراد هنا نظام الملك الطوسي، وأشهرهم نصير الدين الطوسي (ت ٦٧٢هـ=١٢٧٤م).

(٣) تاريخ ولادته ليس متوافراً، لكن السنة التي أتم فيها كتابه «الإشارة إلى محاسن التجارة» (١٩٧٧م) حسب ناشره بشرى الشوريجي: ٥٧٠هـ=١١٧٤م.



(ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م)، وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٨م)، وابن الأخوة (ت ٧٢٩هـ=١٣٢٩م)، وابن القيم (ت ٧٥١هـ=١٣٥٠م)، والشاطبي (ت ٧٩٠هـ=١٣٨٨م)، وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م)، والمقرئزي (ت ٨٤٥هـ=١٤٤٢م)، والدواني (ت ٩٠٦هـ=١٥٠١م)، وشاه ولي الله (ت ١١٧٦هـ=١٧٦٢م)، قدموا إسهامات قيمة، من خلال عملية تطويرية، عبر عدد من القرون<sup>(١)</sup>. وربما كانت العملية أبطأ مما لو كانت في العصر الحاضر، بسبب الاعتماد على الكلمة الشفهية، والكتابة اليدوية، لنشر المعرفة، خلال قسم كبير من التاريخ الإسلامي. فقد ضاع العديد من المخطوطات، بسبب تقلبات الزمن، وموجات الغزو، ولا سيما من جانب المغول<sup>(٢)</sup>.

غير أن هؤلاء العلماء لم يكونوا متخصصين في الاقتصاد، ذلك لأن التقسيم الصارم للعلوم لم يكن قد تطور بعد، ولهذا كانوا أساتذة في عدد من المعارف الفكرية المختلفة. وربما لهذا السبب، تبسوا مدخلاً متعدد التخصصات، ولم يركزوا انتباههم أولاً على المتغيرات الاقتصادية، واعتبروا الرفاه البشري العام على أنه منتج نهائي للتفاعل خلال فترة طويلة من الزمن بين عدد من العوامل الخلقية والفكرية والاجتماعية والديمقراطية والسياسية بطريقة متكاملة، بحيث إن أحداً منهم ليس قادراً على تحقيق الإسهام الأمثل بدون دعم الآخرين. وتشغل العدالة المكانة المحورية في جميع أعمالهم. وقد كان هناك إدراك عميق بأن المجتمع لا يمكن أن يتطور فعلياً بدون عدالة، وإلا فإنه ينحط ويتفسخ. ولا شك أن هذا التركيز على العدالة كان نتيجة دورها المحوري في الرؤية العالمية الإسلامية.

(١) انظر سينغلر، ١٩٦٤م؛ ديسوموجي، ١٩٦٥م؛ ميراخور، ديسمبر ١٩٨٧م؛ صدّيقي، ١٩٩٢م؛

إصلاح، ١٩٩٦م، من أجل موجز عن إسهاماتهم.

(٢) انظر روزنتال، ١٩٤٧م، ص ١٩.

## إسهام ابن خلدون

يبدو أن هذه الإسهامات المختلفة عبر العصور قد بلغت ذروتها في مقدمة ابن خلدون، وهي المجلد الأول من كتابه في التاريخ الواقع في سبع مجلدات، والذي يسمى باختصار «كتاب العبر»<sup>(١)</sup>. ويرى ابن خلدون أن علم التاريخ علم يحلل أصول وأسباب (أي كيف ولماذا) الظواهر في التاريخ البشري، ولا يحرص نفسه في مجرد تسجيل الوقائع التاريخية والممالك<sup>(٢)</sup>. لقد شعر ابن خلدون بالحاجة إلى مثل هذا التحليل للعلل والمعلول، لأنه عاش في زمن بدأ فيه انخراط المسلمين، وبما أنه كان مسلماً حي الضمير، فقد كان تواقاً لأن يقلب الاتجاه. وباعتباره عالم اجتماع، فقد كان واعياً جداً بأن مثل هذا القلب لا يمكن مواجهته بدون غير تستخلص من التاريخ، من أجل تحديد العوامل التي تقود مدنية عظيمة إلى أن تبدأ بدايات متواضعة ثم تنهار. فالمقدمة هي حصيلة هذا الإدراك، وتحاول أن تشتق علمياً المبادئ التي تحكم صعود وهبوط الدولة أو العمران. وهذه المبادئ التي تعبر عن سنة الله<sup>(٣)</sup>، والتي ورد بعضها في القرآن والسنة، يجب تطويرها بتحليل الوقائع التاريخية.

(١) العنوان الكامل للكتاب (المبين في المراجع) يمكن ترجمته بحرية: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في تاريخ العرب والفرس والبربر ومعاصريهم من ذوي السلطان الأكبر. هناك عدة طبعات للمقدمة متوافرة بالعربية. والطبعة التي رجعت إليها هي التي نشرتها في القاهرة المكتبة التجارية الكبرى، بدون بيان سنة النشر. وتمتاز بأن ألفاظها مشكولة، وهذا ما يسهل قراءتها نسبياً. وترجمت المقدمة إلى الإنكليزية في ثلاث مجلدات من قبل فرانز روزنتال. نشرت الطبعة الأولى عام ١٩٥٨م، والثانية ١٩٦٧م. ونشر شارل عيساوي مقتطفات من المقدمة عام ١٩٥٠م تحت عنوان: «فلسفة تاريخ عربية: مقتطفات من مقدمة ابن خلدون من تونس» (١٣٣٢-١٤٠٦م).

(٢) المقدمة، ص ٤٣؛ انظر أيضاً محسن مهدي، ١٩٦٤م، ص ٣١.

(٣) تعني عبارة «سنة الله» أن الله لا يدبر الأمور بطريقة تحكيمية. لقد وضع الله بعض المبادئ، فالخديد إذا سخن تمدد، وإذا برد تقلص. وبالمثل إذا تصرف مجتمع بطريقة ما صعد، وإلا سقط. انظر أيضاً الهامش ٦ من الصفحة ١٨٠.

وبما أن مركز تحليل ابن خلدون هو الإنسان<sup>(١)</sup>، فإنه يرى أن صعود وسقوط الممالك والمدنيات مرتبطان ارتباطاً وثيقاً برفاه الناس أو بؤسهم. ففي تحليله، لا يتوقف الصعود والهبوط على المتغيرات الاقتصادية فحسب، بل يتوقف أيضاً على عوامل أخرى تحدد نوعية الأفراد والمجتمع والحكام والمؤسسات. لذلك تحاول المقدمة أن تحدد العوامل التي تؤثر في نوعيتهم، بتحليل الدور المترابط للعوامل الخلقية والنفسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية والتاريخية في صعود وهبوط الممالك والمدنيات.

وتحتوي المقدمة على مناقشة كبيرة للمبادئ الاقتصادية، لا شك أن جزءاً كبيراً منها يعدّ إسهاماً أصيلاً لابن خلدون في الفكر الاقتصادي. وفوق ذلك فإنه يستحق الثناء لتقديمه صياغات أوضح وأكثر رشاقة لإسهامات قدمها سابقوه ومعاصروه في العالم الإسلامي. إن نظرة ابن خلدون إلى بعض المبادئ الاقتصادية كانت من العمق وبعد النظر، بحيث إن عدداً من النظريات التي قدمها قبل حوالي ستة قرون لا ريب أنها رائدة بعض الصياغات الحديثة الأكثر تعقيداً لهذه النظريات.

### نموذج دينامي متعدد التخصصات

يتلخص النموذج الكامل لابن خلدون بأنه امتداد جوهري ولو غير كامل، للنصيحة التالية المقدمة منه إلى الملك:

«الملك لا يتم عزه إلا بالشرعية، والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشرعية إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام

(١) روزنتال، ١٩٦٧م، ج ١، ص XXI. حتى قبل ابن خلدون فإن الوضع المركزي للكائنات البشرية كان مركزاً عليه بوضوح. فالجويني (ت ٤٧٨هـ=١٠٨٥م) مثلاً الذي كتب أكثر من ٣٠٠ سنة قبل ابن خلدون، يقول «إن عماد الدولة الرجال وقوامهم الأموال» (الجويني، الغياني، ١٩٧٩م، ص ٢٨٣).

للرجال إلا بالمال، ولا سبيل للمال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل الميزان المنصوب بين الخليقة، نصبه الرب، وجعل له قيماً وهو الملك... فهذه ثمان كلمات حكمية سياسية، ارتبط بعضها ببعض، وارتدت أعجازها إلى صدورها، واتصلت في دائرة لا يتعين طرفها»<sup>(١)</sup> (ص ٤٠)، وجميع الإحالات ضمن النص في هذا الفصل ترجع إلى المقدمة).

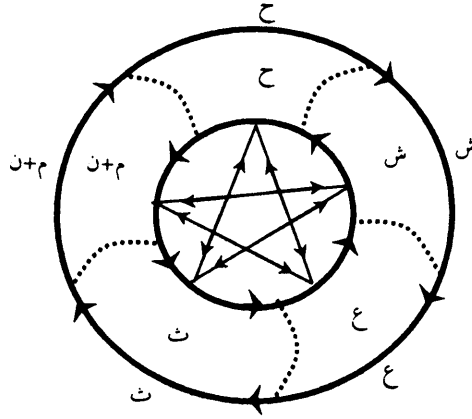
وهذا يعبر عن التحليل الخلدوني المتعدد التخصصات والدينامي. فهو متعدد التخصصات لأنه يربط بين جميع المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المهمة، ومنها الشريعة (ش)، والسلطة السياسية الحكومية أو الوازع (ح)، والناس أو الرجال أو العموم (ع)، والمال أو رصيد الموارد أو الثروة (ث)، والتنمية أو العمران أو النمو (ن)، والعدل أو المساواة (م)، بطريقة دائرية ومترابطة، حيث إن كل متغير يؤثر في المتغيرات الأخرى ويتأثر بها. وبما أن عمل هذه الدائرة يجري من خلال ردة فعل في شكل سلسلة، على فترة طويلة، ثلاثة أجيال أو ما يقرب من ١٢٠ سنة، فقد أدخل البعد الدينامي في جميع التحليل، ليساعد على تفسير كيف تتفاعل العوامل السياسية والخلقية والاجتماعية والاقتصادية عبر الزمن، لكي تؤدي إلى التطور والانحطاط، أو الصعود والهبوط، في المدنيات. وفي تحليل طويل الأجل من هذا النوع، لا يوجد شرط بقاء الأشياء الأخرى على حالها، لأن أيّاً من هذه المتغيرات لا يبقى ثابتاً. فكل متغير منها يعمل بآلية قسح الزناد trigger mechanism، لكن المتغيرات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٩؛ والنصيحة نفسها تكررت ص ٢٨٧. ويذكر ابن خلدون نفسه أن كتابه تفسير لهذه النصيحة (ص ٤٠)، التي قدمها الموبدان، وهو كاهن زرادشتي، إلى بهرام بن بهرام، وهي مذكورة في مروج الذهب للمسعودي ١٩٨٨م (١/٢٥٣). ويعترف ابن خلدون بهذه الحقيقة (ص ٤٠)، ولكنه في الوقت نفسه يقول: «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في أثناءه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى ببناء، بأوعب بيان، وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان» (ص ٤٠).

الأخرى يمكن أو لا يمكن أن يكون لها ردة فعل بالطريقة نفسها. فإذا لم تكن ردة فعل المتغيرات الأخرى في الاتجاه نفسه، فإن الانحطاط في أحد القطاعات قد لا ينفذ إلى القطاعات الأخرى، وإما أن القطاع المنحط يجب إصلاحه مع الزمن، أو أن انحطاط المدينة يكون أبطأ بكثير. ومع ذلك إذا كانت ردة فعل القطاعات الأخرى بنفس طريقة آلية الزناد، فإن الانحطاط قد يكسب قوة دافعة من خلال ردة فعل سلسلة مترابطة بحيث يصبح من الصعب عبر الزمن معرفة العلة من المعلول. وهذه الدائرة السببية سميت فيما بعد بدائرة العدالة<sup>(١)</sup>.

أهم رابطتين في هذه السلسلة السببية هما: النمو (ن) والمساواة (م). فالنمو (ن) ضروري لأن الميل المعتاد لدى المجتمعات البشرية هو ألا تبقى ساكنة، فإما أن تتقدم وإما أن تتأخر. والنمو هنا لا يعني مجرد النمو الاقتصادي. إنه يشمل النمو البشري العام، حيث إن كل متغير يثري المتغيرات الأخرى (ح، ش، ع، ث) ويكون ثرياً بها، بما يؤدي إلى رفاه الناس (ع) أو سعادتهم، وإلى بقاء المدينة، بل صعودها. غير أن النمو ليس ممكناً بدون عدل (م)، وهذا العدل لا يفهم هنا بمعناه الاقتصادي الضيق، بل بمعناه الشامل في جميع دوائر الحياة البشرية. ولا يمكن تحقيق هذا العدل الشامل كاملاً بدون خلق مجتمع رعاية، من خلال الأخوة والمساواة الاجتماعية، وتوفير أمن العيش، والملك، والكرامة لكل فرد، والوفاء الكامل بجميع الالتزامات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومكافأة كل واحد على عمله، وصدّ الوحشية والظلم عن أي واحد، وبأي شكل كان.

(١) اختزلت دائرة السببية خلال الحكم العثماني (القرن الرابع عشر حتى القرن العشرين) بهذه العبارة: «لا ملك بلا جيش، ولا جيش بلا مال، ولا مال بلا رعية، ولا رعية بلا سلطان يحكم بالعدل» (نقلها ماير، ١٩٨٩م، ص ٣٠٧، عن ن. بركس، في كتابه 2 *Turkiye Iktisad Tarihi Cilt*، استانبول، ١٩٧٢م، ص ٣٢٥). لاحظ بشكل خاص التحول في التركيز على الجيش، وهو ما لا يوجد في نموذج ابن خلدون.



من بين المتغيرات الأخرى، تعني الشريعة (ش) القيم والمؤسسات أو قواعد السلوك لجعل الناس (ع) يقومون بالتزاماتهم كل منهم تجاه الآخر، وكبح السلوك الضار اجتماعياً لتوفير العدل (م)، والنمو (ن)، ورفاه الجميع. وهذه القواعد يمكن أن تكون رسمية أو غير رسمية، مكتوبة أو غير مكتوبة. وكل المجتمعات لديها مثل هذه القواعد السلوكية القائمة على نظمها القيمة الخاصة بها. وربما يكون أساس هذه القواعد في المجتمع الإسلامي هو الشريعة (ش). والشريعة (ش) لا يمكنها أن تقوم بدور ذي مغزى، ما لم تكن مطبقة بعدل وحياد. ومن واجبات المجتمع (ع) والحكومة (ح) العمل على توفير ذلك. ويقدم المال (ث) الموارد المطلوبة لتأمين العدل والنمو، والأداء الفعلي لدوره بواسطة الحكومة (ح)، ورفاه الناس (ع). وهذا الدور المترابط لجميع المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسكانية والسياسية في تحديد الرفاه البشري، ومن ثم صعود وهبوط المدن، هو تقدم كبير باتجاه الوصف السابق الصحيح للرفاه البشري بأنه قلب مقاصد الشريعة عند الغزالي وابن القيم والشاطبي وغيرهم. وإذا أردنا التعبير عن تحليل ابن خلدون في صورة علاقة دالية، أمكننا القول بأن: ح = د (ش، ع، ث، ن، م).

وهذه العلاقة لا تحتوي ديناميات نموذج ابن خلدون، ولكنها تعبر عن تعدد التخصصات، لأخذها بعين الاعتبار جميع المتغيرات الرئيسة التي ناقشها. وفي هذه العلاقة ظهرت (ح) على أنها متغير تابع، لأن أحد الاهتمامات الرئيسة لابن خلدون هو تفسير صعود وهبوط الممالك (الدول) أو المدنيات. فهو يرى أن قوة أو ضعف المملكة يتوقف على قوة أو ضعف السلطة السياسية التي تجسدها. فالسلطة السياسية (ح) يجب، من أجل بقائها الطويل الأجل، أن تؤمن رفاه الناس (ع)، بتقديم بيئة ملائمة لتحقيق النمو (ن)، وكذلك العدل (م)، من خلال تطبيق الشريعة (ش)، والنمو والتوزيع العادل للثروة (ث).

ومع ذلك ففي حين أن العلاقة المعتادة للعللة والمعلول ليست بالضرورة قابلة للعكس، فإن السببية الدائرية والمبادلة التي يركز عليها ابن خلدون في المجتمعات البشرية تميل لأن تكون هكذا. وأي واحد من المتغيرات المستقلة يمكن معاملته بوصفه متغيراً تابعاً بالنسبة للمتغيرات الأخرى التي تعدّ متغيرات مستقلة. وهذا يتطلب ألا تكون آلية قدح الزناد لسقوط المجتمع، الذي هو فشل (ح) في تحليل ابن خلدون، ليست بالضرورة نفسها لكل المجتمعات، بل يمكن أن تكون أي واحد من المتغيرات الأخرى. فيمكن أن تكون تفسخ الأسرة، الذي هو جزء لا يتجزأ من (ع) في النموذج. وهذا قد يقود أولاً إلى غياب التربية الملائمة للأطفال، ومن ثم إلى انخراط نوعية الكائنات البشرية (ع)، وهي التي تشكل حجر الزاوية في أي مدينة. ويمكن أن تكون أيضاً ضعف الاقتصاد (ث) الناشئ من نظام اقتصادي خاطئ (ش) أو قيم ومؤسسات غير مساعدة (ش).

### دور الناس (ع) والعدل (م) والدولة (ح)

الكائنات البشرية كائنات اجتماعية بطبيعتها، وتفضل العيش بمجموعة (ص ٤١). ذلك لأنهم بطاقتهم الفردية لا يستطيعون سدّ حاجاتهم الأساسية،

أو حتى الدفاع عن أنفسهم. فهم بحاجة ماسة لمساعدة الآخرين ومعاونتهم. لكنهم لا يستطيعون العيش معاً والتعاون فيما بينهم في دولة تنازع وعدوان وظلم (ص ٤٣). فهذه الأمور تجعل الحياة الاجتماعية مستحيلة، لذلك من الضروري أن تكون لهم عصبية ووازع (سلطة تقييدية أو حكومة)، لمنع النزاع والظلم، وللمحافظة على أن يعيش الناس معاً.

إن لفظ "العصبية" يعني لغةً أحد معنيين: أحدهما جيد ومنسجم مع مفهوم الأخوة في الإسلام، وهو ما يدفع الناس (ع) للتعاون فيما بينهم من أجل الأهداف المشتركة، وكبح جماح المصلحة الخاصة، والوفاء بالتزاماتهم، كل منهم حيال الآخر، ومن ثم رفع مستوى الانسجام الاجتماعي، وإيجاد قوة حاسمة في صعود المدنية ونموها، وهذا ما تمجده وتشجعه الشريعة (ش). والمعنى الآخر للعصبية هو الولاء الأعمى والمؤذي لجماعته الخاصة، وهذا يؤدي إلى محاباة جماعية، وإلى تعزيز التفاوت، والتباغض، والتنازع، فهي بهذا المعنى تصادم تعاليم الشريعة، ونهى عنها النبي ﷺ<sup>(١)</sup>. وهناك آية قرآنية جمعت بين المعنيين، قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢/٥]. ويستخدم ابن خلدون العصبية بمعناها الأول.

غير أن العصبية نفسها تتوقف على عدد من المتغيرات، التي أدخلها ابن خلدون في سببته الدائرية. فهي تتطور وتصبح قوية إذا كان هناك عدل (م)

(١) عن فسيحة قالت: «سمعت أبي يقول: سألت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله أمن العصبية أن يحب الرجل قومه؟ قال: لا، ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم»، سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العصبية ١٣٠٢/٢: ٣٩٤٩.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: ((من قاتل تحت راية عمية، يدعو إلى عصبية، أو يغضب لعصبية، فقتلته جاهلية)) (سنن ابن ماجه، كتاب الفتن، باب العصبية، ١٣٠٢/٢: ٣٩٤٨).

وعن أبي موسى قال جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: ((الرجل يقاتل للمغرم) والرجل يقاتل للذكر، والرجل يقاتل ليرى مكانه، فمن في سبيل الله؟ قال: من قاتل لتكون كلمة الله هي أعلى فهو في سبيل الله)) (البيهقي في شعب الإيمان، عن البخاري).



لتأمين رفاه الجميع، من خلال الوفاء بالالتزامات المتبادلة، والاقتراس العادل لثمرات النمو (ث) و (ن). فإن غياب العدل (م) يولد الاستياء بين الناس، ويثبط همهم، وينعكس بالسوء على تضامنهم. وهذا بدوره يؤثر تأثيراً سلبياً على دافعهم إلى العمل، ليس هذا فحسب، بل يوهن كفاءتهم أيضاً، وابتكارهم، وإقدامهم على المشاريع، ودوافعهم وخصائصهم الطيبة الأخرى، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى تحلل المجتمع وانحطاطه.

غير أن العدل (م) يتطلب قانوناً للسلوك، والشريعة (ش) تقدم هذا القانون. لكن القانون الأخلاقي لا يصبح فعالاً ما لم يعرف الناس مضمونه، وتكون هناك سلطة سياسية فعالة (ح)، أو وازع يضمن امتثال القوي والضعيف (ص ٤٣). «وإن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة» (ص ٣٧١ و ٣٧٦). «فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر» (ص ٣٧٦). ويقسم ابن خلدون السلطة السياسية إلى ثلاثة أنواع: الأول هو «الطبيعي وهو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة»، والثاني السياسي وهو «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، والثالث هو «الخلافة وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها» (ص ١٩٠-١٩١). وإذا استخدمنا المصطلحات الحديثة لوصف هذه الأنواع الثلاثة من الدول، أمكننا أن نسمي الأولى: دولة دعه يعمل العلمانية أو الدولة السلبية، والثانية: دولة الرفاه العلمانية، والثالثة: دولة الرفاه الإسلامية، أو الخلافة<sup>(١)</sup>.

وقد يكون مطلوباً من دولة الرفاه الإسلامية أن تجعل كل واحد يتبع مقصد الشريعة في شؤونه الدنيوية والأخروية (ص ١٩٠ - ١٩١)، وعليها أن تراقب أي سلوك ضار بالنمو الاجتماعي والاقتصادي، كالخداع والغش والظلم. وربما

(١) في دولة الرفاه الإسلامية، انظر: شابر، ١٩٧٩ م؛ وشابرا، التحدي، ١٩٩٢ م، الفصل ١ و ٥.

يجب عليها أيضاً تأمين الوفاء بالعقود، واحترام حقوق الملكية، وأن تغرس في الناس الصفات اللازمة لتأمين الانسجام الاجتماعي، والنمو مع العدالة<sup>(١)</sup>.

وهذا ما يثير سؤالاً متصلاً بهذا الموضوع، وهو ما إذا كانت دولة الرفاه الإسلامية تحقق أهدافها بوسائل الإكراه أم بوسائل الإقناع؟ في فصل عنوانه: «في أن إرهاف الحد مضرّ بالملك ومفسد له في الأكثر» (ص ١٨٨-١٨٩)، ينصح ابن خلدون الدولة ألا تحاول القيام بدورها بطريقة قاسية واستبدادية (ص ١٨٨). إنه يؤكد على أنه «إذا كانت الملكة رفيقة محسنة انبسطت آمال الرعايا، وانتشطوا للعمران وأسبابه» (ص ٣٠١). وهذا مطابق تماماً لحديثين نبويين، الأول يقول فيه النبي ﷺ: «(من يجرم الرفق يجرم الخير)»، والثاني «(إن الله رفيق، يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف ولا يعطي على ما سواه)<sup>(٢)</sup>. لذلك فإن دولة الرفاه الإسلامية قد يجب عليها أن تعتمد أولاً على التعليم، والإقناع، وخلق جو ملائم لتحقيق أهدافها (ص ٣٩ و ٤٣ و ١٥٧)، ومع ذلك فإن الحوافز والروادع لا يمكن استبعادها. وفي فصلين آخرين<sup>(٣)</sup>، يرى ابن خلدون أن السلطان يجب أن يتمتع بكل الصفات النبيلة المطلوبة في

(١) مؤخراً فقط بدأ البعد السياسي للإصلاح الاقتصادي والتنمية يلقي عناية تحليلية. فيرى دوغلاس نورت أن الطريق الوحيد لكي تستطيع الاقتصادات أن تنمو نمواً أمثل هو إخضاع السلوك الضار للمراقبة، والحكومات قادرة على ذلك. وإذا لم تفعل، فإن الأفراد قد يسلكون الطرق التي تقوض أسس النظام، وتؤدي إلى الفوضى الاجتماعية والانهيار الاقتصادي (انظر فصل «الإيديولوجيا والراكب المجاني» في نورت، ١٩٨١م). كذلك فإن جون وليمسون ركز على السياق السياسي للإصلاح الاقتصادي الناجح، بتحليل ١١ بلداً نامياً وفي طور النمو (انظر وليمسون، ١٩٩٣م). وما هو مهم في المنظور الإسلامي ليس فقط مراقبة السلوك الضار، بل أيضاً تشجيع السلوك المرغوب، بخلق بيئة ملائمة، من خلال إصلاحات تعليمية وسياسية واجتماعية واقتصادية، وبناء مؤسسات مواتية لهذا الغرض.

(٢) الحديث الأول عن جابر بن عبد الله، والثاني عن عائشة. انظر صحيح مسلم، ٤/٢٠٠٤: ٢٥٩٢ و ٢٥٩٣، كتاب البر والصلاح والأدب، باب فضل الرفق.

(٣) الأول بعنوان: «في أن من علامات الملك التنافس في الخلال الحميدة وبالعكس» (ص ١٤٢-١٤٤)، والثاني بعنوان: «في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره» (ص ٣٠٢-٣١١).

الدين والسياسة. فيجب أن يكون متسامحاً ومعتدلاً ومنصفاً، وأن يتجنب المكر والغش والكذب. ويجب عليه أن ينفذ التزاماته، وعقوده، ووعوده، وأن يمكن الناس من الوصول إليه، والاستماع إلى شكاواهم، وإزالة مظالمهم، وسد حاجاتهم، ولا سيما الفقراء منهم والضعفاء، ومكافحة الظلم والاستبداد. ويرى أن السلطان بنفسه ضعيف، ويحتاج إلى مساعدة الآخرين. لذلك إذا رغب في تنفيذ مسؤولياته كاملة، فإن عليه أن يعين أشخاصاً مخلصين ومختصين لمساعدته (ص ٢٣٥-٢٤٣).

إن القيام بمثل هذا الدور يراه ابن خلدون، وغيره من العلماء المسلمين الذين كتبوا حول الموضوع، ضرورة وليس خياراً (ص ٢٠٢)<sup>(١)</sup>. وقد خصص لهذا الموضوع فصلاً كاملاً عنوانه: "في أن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره" (ص ٣٠٢ - ٣١١)، بالإضافة إلى مناقشة جوهرية في عدة فصول أخرى. فهو يرى أن الدولة يمكن أن تقدم مثل هذه القيادة، بخلق بيئة ملائمة وعمل ترتيبات مناسبة للتربية والتعليم، لخلق الصفات المطلوبة في الناس (ص ٤٢٩)، ورفع مستوى العلوم والصناعات (ص ٤٠٠ و ٤٣٠ و ٤٣٤)، وبناء بنية تحتية (طرق، جسور،... إلخ)، وتحسين البيئة المادية الصحية (ص ٣٠٢ و ٣٤٧)، وتطبيق ضمان صحي، ونظام قضائي فعال، وحماية عمل الأسواق بصورة منتظمة وعادلة (ص ٢٢٥). فإذا قامت الهيئة السياسية بدورها بصورة فعالة، أدى هذا إيجابياً إلى العمارة والنمو (ن). وسوف تسدّ حاجات الناس، وسوف يحفزون بصورة ملائمة إلى العمل الجاد والواعي والفعال، وإلا سوف يحصل الانحلال.

(١) يلفت أبو يوسف نظر الخليفة هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ-٨٠٩م) إلى أنه «ليس شيء أحب إلى الله من الإصلاح، ولا أبغض إليه من الفساد» (أبويوسف، ١٣٥٢هـ، ص ٥). وعلى هذا فإن من واجب الحاكم أن يفعل كل شيء للإسهام في الإصلاح ومنع الفساد (المصدر نفسه).

أما الموارد التي تحتاج إليها الدولة لهذا الغرض فيمكن تعبئتها من خلال نظام ضريبي عادل وفعال. وقد طور ابن خلدون بوضوح المبادئ التي يجب على الدولة مراعاتها، عند تعبئة الموارد بواسطة الضرائب. وسنعود إليها لاحقاً تحت عنوان فرعي: المالية العامة.

وعلى هذا فإنه ما لم يكن هناك تنظيم سياسي فعال ينفذ الشريعة (ص ٤٣، و١٨٨ و ١٩١ - ١٩٢ و ٢١٨)، فلن تكون هناك عدالة. وما لم يكن هناك عدالة فلن تكون هناك عصبية، وما لم يكن هناك عصبية فلن يكون هناك جو ملائم لتطبيق الشريعة، ومن ثم لتطبيق القانون والنظام والنمو والازدهار (ص ١٥٨ و ١٥٩ و ٢٠٢). وإن غياب العصبية والقانون والنظام والنمو والازدهار يجعل بالمقابل الإدارة السياسية (ح) ضعيفة وغير فاعلة. وهذا ما يؤدي إلى إضعاف جميع المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية الرئيسة الأخرى (ش، ع، ث، م)، ومن ثم يؤدي إلى الانحلال والسقوط.

ومع ذلك ففي حين أن الدولة تقوم بدور مهم في سببية ابن خلدون الدائرية، إلا أنها لا تأخذ طابع الدولة المستبدة أو الطاغية التي تلجأ إلى أعلى درجة من الاستئثار (ص ١٨٨). فعلى الحكومة ألا تمارس سلطة مطلقة، وهذا في صالح بقائها. فيجب ألا تشعر بأنها إذا ملكت السلطة أمكنها أن تفعل ما تشاء (ص ٣٠٦). عليها أن تستخدم سلطاتها لتمكين الأسواق من العمل بسلاسة<sup>(١)</sup>، وخلق جو ملائم لتحقيق النمو (ن) والعدل (م) (ص ٣٠٦). فمفهومه للدولة، كما هو مفهوم علماء مسلمين آخرين، هو المفهوم الذي تكون فيه الدولة دولة رفاة موجهة، معتدلة في إنفاقها، وتحترم حقوق ملكية الناس، وتتجنب الضرائب الباهظة (ص ٢٩٦). فبإنفاقها وسياساتها العادلة، تشجع التنمية، وبضرائبها

(١) حتى قبل ابن خلدون، كان هناك فهم معتبر لدور الأسواق في الاقتصاد، وهذا واضح في كتابات عدة علماء، منهم ابن تيمية (انظر فيه إصلاحه، ١٩٨٨م).

الباهظة وسياساتها الظالمة، تثبط التنمية (ص ٢٧٩ - ٢٨١). وبعبارة أخرى، ينادي ابن خلدون بدولة يتم فيها الاقتسام العادل للسلطات وثمارها (ص ١٦٨)، ودعم العدالة والتنمية والازدهار (ص ٤٣ و ١٥١ و ١٥٢ و ١٥٨ و ١٦٧).

وفي حين أنه يعدُّ الدولة السوق الأعظم (ص ٢٨٦ و ٤٠٣)، نتيجة إنفاقها الواسع على رفاه الناس، إلا أنه يرى أن من غير المرغوب للدولة أن تتدخل مباشرة في النشاط الاقتصادي (ص ٢٨١)<sup>(١)</sup>. فهذا لا يقلل الفرص المتاحة للناس (ع) فحسب<sup>(٢)</sup>، ولكنه يضر بالدولة أيضاً في نهاية المطاف (ص ٢٨١ - ٢٨٣). وعلى الدولة أن تتولى الأمور التي تساعد الناس على متابعة أعمالهم بصورة أكثر كفاءة، وعلى منعهم من ارتكاب التجاوزات والمظالم. وعلى هذا فإن الدولة كما يتصورها ابن خلدون ليست دولة دعه يعمل، ولا دولة شمولية. إنها دولة تؤمن تطبيق الشريعة، وتصلح أداة للتنمية الإنسانية والرفاه.

### دور الشريعة (ش)

إن قانون السلوك الذي تحتاج إليه المجتمعات البشرية لتنميتها هو أكثر فعالية عندما يكون هناك قبول لا تحدي فيه، وطاعة إرادية من الجميع. وكلا الأمرين: القبول والطاعة لقانون السلوك يكونان أفضل إذا كان قانون السلوك ذا مصدر إلهي (ص ١٥٧)<sup>(٣)</sup>. فالشريعة تخدم مصالح الناس (ص ١٤٣)، فهي تشجع التعاون وتقلل الفروق (ص ١٥٧)، وثبت أنها أقوى ملاط لتجميع الجماعات

(١) انظر الدمشقي (ت بعد ٥٧٠هـ-١١٧٥م)، الذي هو ضد التدخل المباشر للدولة، يقول: «قال بعض الحكماء: إذا شارك السلطان الرعية في متاجرهم هلكوا» (١٩٧٧م، ص ٦١).

(٢) هذه الظاهرة يشار إليها اليوم بظاهرة الاستبعاد (لأجل الكثرة والتزاحم) crowding out في القطاع الخاص.

(٣) من أجل آراء مشابهة لمؤرخين معاصرين، انظر توينبي، ١٩٥٧م، ج١، ص ٤٩٥ - ٤٩٦، وج ٢، ص ٣٨٠؛ وديورانت، ١٩٨٦م، ص ٥١.

الكبيرة (ص ٣٩، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٥٨). إنها تغرس في (ع) الصفات المرغوبة اجتماعياً، مثل الاجتهاد والأمانة والاستقامة والاقتصاد في الإنفاق والانتماء إلى الجماعة، مما يمكن أن يسهم في التنمية والعدالة والرعاية المتبادلة والتعاون والسلام والانسجام الاجتماعيين، ومراقبة السلوك الضار اجتماعياً<sup>(١)</sup>. ويمكن للشريعة أن تمارس تأثيراً معتدلاً على استخدام الموارد، ومن ثم الإسهام في توازن الموارد. وبدون هذه الصفات في (ع) يكون هناك الظلم والخلل والاستياء والفوضى، مما يؤدي في نهاية المطاف إلى الانحطاط الاقتصادي وتفسخ المجتمع. وإن مفهوم الشريعة للمساءلة والحساب في اليوم الآخر أمام الله، الذي لا تخفى عليه خافية، يمكن أن يكون أداة قوية لتقليل الطرق الخفية في زيادة الكسب الشخصي على حساب الآخرين. فليس من الممكن للسلطات المنفذة للقانون مكافحة جميع هذه الممارسات بنفسها، ولو حاولت ذلك لكانت التكلفة عالية بما لا يطاق.

قد يستغرب قليلاً معظم المسلمين أن يجعل ابن خلدون من الشريعة (ش) متغيراً تابعاً في نموذجه. فيمكنهم أن يشعروا، بالاعتماد على كلام الله، كما فعل ابن خلدون، بأنها «الدليل على الخير كله والقائد إليه» (ص ٣٠٤). غير أن موقف ابن خلدون يصبح واضحاً بمجرد أن ندرك بأن الشريعة (ش) لا تعطي إلا المبادئ العريضة، التي تحتاج إلى تطوير وفقاً للحاجات المتغيرة للناس (ع) عبر المكان والزمان، كما تحتاج إلى تطبيق. وكلا الأمرين: التطوير والتطبيق للشريعة (ش) لا يمكن أن يتما إذا كان العلماء متحررين جداً أو متشددين جداً وغير واقعيين، أو كانت السلطة السياسية (ح) علمانية وفسادة، ولا تريد القيام بدورها في تطبيق الشريعة (ش)، أو كان الناس (ع) فقراء جداً، وأميين، ومقموعين عن ممارسة تأثير جوهرى. ولهذا فإن الشريعة (ش) لا تكون

(١) يعترف الاقتصاد الاجتماعي والمؤسسي والتاريخ الاقتصادي بأن قواعد علم الاقتصاد والتفاعل الاجتماعي تحدد النواتج الاقتصادية أكثر مما يفعله رصيد الموارد ومستوى التكنولوجيا.

فعالة إذا لم يقم كل من (ح) و (ع) - بمن فيهم العلماء - بدوره بصورة ملائمة. ولهذا فليس من الصعب النظر إلى الشريعة على أنها متغير تابع.

غير أن هذا لا يعني بالضرورة تحدياً لتفوقها أو لفروعها الثابتة. إنه ليس إلا تعبيراً عن قول النبي : «إن الله ليزع بالسلطان أكثر مما يزع بالقرآن»<sup>(١)</sup> و «كاد الفقر أن يكون كفراً»<sup>(٢)</sup>. كذلك يمكن إدراك الحقيقة التي تقف خلف قول ابن خلدون بأن «الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع وغير ذلك من سائر المقاصد الشرعية» (ص ٣٩). كذلك يرى ابن تيمية بحق أن الإسلام والظلم لا يتعايشان، لأن كلاً منهما يضعف الآخر<sup>(٣)</sup>.

ويؤيد التاريخ هذا الجانب من نموذج ابن خلدون. وكما سنرى في الفصل القادم، فإن تطور التفسير والفقهاء قد تأثر بالتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم الإسلامي، مع المحافظة على روح الشريعة بدقة. وهذا ما يشرح أيضاً على الأقل جزئياً، لماذا لم يتطور الفقه تطوراً جوهرياً، ولماذا أصبح منشغلاً ببعض المناقشات العقيمة إلى حد كبير، خلال فترة انحطاط المسلمين، ولماذا لم تطبق الشريعة بشكل كاف، عندما عانت التغيرات الحاسمة الأخرى، التي تصلح قوتها قاعدة لهذا التطبيق، من ارتداد مستمر. ولهذا يوجد مجال صغير للشك في فكر أي شخص بأن الشريعة (ش) تتوقف أيضاً إلى حد كبير، في أي وقت، على فهم قوة ووضع السلطة السياسية (ح) والناس (ع)، وكذلك على ارتفاع مستوى الثروة (ث) والنمو (ن) والعدالة (م).

(١) ذكره الماوردي، أدب، ١٩٥٥م، ص ١٢١.

(٢) عن أنس بن مالك، البيهقي، شعب الإيمان، ٢٦٧/٥، رقم ٦٦١٢.

(٣) ابن تيمية، الحسبة، ١٩٦٧م، ص ٩٤. وهذه النتيجة قائمة على أساس ما نقله ابن تيمية من آداب مجتمعة، في صورة مقولتين كانتا سائدتين وقتئذ. الأولى: «إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة»، والثانية: «الدنيا تدوم مع العدل والكفر، ولا تدوم مع الظلم والإسلام».

## دور الثروة (ث) والنمو (ن)

(ث) و (ن) هما أيضاً ضروريان لرفاه المجتمع، وضعفه وقوته يتوقفان عليهما. لكن كيف يمكن رفع مستواههما؟ يقدم ابن خلدون جواباً قاطعاً. فهما لا يتوقفان على النجوم (ص ٣٦٦)، أو على وجود مناجم الذهب والفضة (ص ٣٦٦)<sup>(١)</sup>. إنهما يتوقفان بالأحرى على النشاط الاقتصادي (ص ٣٦٠ و ٣٦٦)، وحجم وتقسيم العمل (ص ٣٦٠)، واتساع الأسواق (ص ٣٠٥)، والأدوات (ص ٣٦٥)، وهذا ما يتوقف بدوره على الادخار، أو «ما يفضل عنها (عن الثروة) بعد الوفاء بالضروريات»<sup>(٢)</sup> (ص ٣٦٥)، وهو ما يسهم بدوره في زيادة النمو (ن) والثروة (ث) (ص ٣٦٠)<sup>(٣)</sup>. ويؤكد ابن خلدون على دور الاستثمار بعد ذلك بقوله: «اعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية، وإعطاء حقوقهم وكف الأذى عنهم نمت وزكت» (ص ٣٠٦)، «وصلحت بها العامة، وترتبت بها الولاية، وطاب بها الزمان، واعتقد فيها العز والمنفعة» (ص ٣٠٦). والعوامل التي تصلح كمادة مفاعلة هي المعدلات المنخفضة للضرائب (ص ٢٨٦ - ٢٨٧)، وأمن الحياة والمال (ص ٣٤٧)، والبيئة المادية الصحية، التي تتوافر فيها الأشجار والمياه وسائر أسباب الحياة (ص ٣٤٧-٣٤٩). وتتوقف الثروة أيضاً على تقسيم العمل والتخصص، فكلما زاد التخصص زاد نمو الثروة (ص ٣٦٠). ومع ذلك فإن تقسيم العمل لا يمكن تجسيده، ما لم تكن هناك أسواق حسنة التنظيم، بحيث تمكن الناس من سدّ احتياجاتهم (ص ٣٦٠-٣٦٢).

(١) انظر أيضاً الدمشقي، ١٩٧٧م، ص ٢٣-٢٤ و ٢٨؛ وهو يركز على دور الذهب والفضة مقياساً للقيمة، وواسطة للتبادل، ومخرناً للقيمة.

(٢) الدمشقي (١٩٧٧م) حيث يقول: «حفظ المال يحتاج إلى خمسة أشياء: أولها ألا ينفق أكثر مما يكسب، والثاني ألا يكون ما ينفق مساوياً لما يكسب ...» (ص ٨).

(٣) حول أهمية الاستثمار، انظر أيضاً الدمشقي (١٩٧٧م)، ص ٩١.



إن ارتفاعاً في الدخل والثروات يسهم في ارتفاع الإيرادات الضريبية، ويمكن الحكومة من زيادة إنفاقها على رفاه الناس. وهذا يؤدي إلى توسيع الفرص الاقتصادية (ص ٣٦٢)، وزيادة النمو، مما يحرض بدوره على الزيادة الطبيعية في السكان، وكذلك اجتذاب العمالة الماهرة وغير الماهرة، والمتعلمين من مواضع أخرى (ص ٣٦٣)، وزيادة قوة رأس المال البشري والفكري لهذا المجتمع. ومثل هذه الزيادة السكانية ترفع الطلب على السلع والخدمات، ومن ثم تشجع الصناعات، وتزيد الدخل، وترفع مستوى العلوم والتعليم (ص ٣٩٩ و ٤٢٩) وعلاوة على ذلك تسرع النمو (ص ٣٦٣ و ٤٠٣). وفي البدء، تميل الأسعار إلى الهبوط مع ارتفاع النمو والإنتاج (ص ٣٦٣) ولكن إذا حافظ الطلب على الارتفاع، ولم يكن العرض قادراً على مجارته، زادت الندرة، وأدى هذا إلى ارتفاع أسعار السلع والخدمات (ص ٣٦٣). وكانت أسعار الضروريات أسرع في الارتفاع من أسعار الكماليات، وأسعار المدن أسرع في الارتفاع من أسعار الأرياف (ص ٣٦٤-٣٦٥). وكذلك ترتفع تكلفة العمل والضرائب. وهذا يقود إلى مزيد من الارتفاع في الأسعار، مما يخلق شدة وضيقاً لدى الناس، ويؤدي إلى قلب تدفق السكان (ص ٣٦٤)، وينهار النمو والازدهار والمدنية.

وفي حين أن زيادة السكان والنمو تؤدي إلى الازدهار، إلا أنها تترافق بزيادة تلوث الهواء والبيئة وانتشار الأوبئة وكثرة الوفيات (ص ٣٠٢). كذلك فإن النمو والازدهار يولدان الترف (ص ١٦٧). وفي حين أن الترف يمكن أن يسهم مبدئياً في ارتفاع الطلب والدخول، ومن ثم زيادة النمو وتقوية الدولة (ص ١٧٤-١٧٥)، إلا أنه يفسد الأخلاق في النهاية (ص ١٥٧ و ٣٥٧ و ٣٩٩)، ويحلّ القيد الأخلاقي على الإنفاق، ويتراجع الاعتدال لصالح الترف<sup>(١)</sup>، ويميل

(١) الاعتدال في الإنفاق كان موضع عناية جميع العلماء المسلمين القدامى. انظر، على سبيل المثال،  
الدمشقي، ١٩٧٧م، ص ٨٠-٩٦.

الناس إلى بذل كل ما في وسعهم للحصول على السلع الترفية. وعندما يصبح من المستحيل عليهم الحصول عليها بالوسائل الشريفة، يلجؤون إلى الفساد. وتضعف بذلك الخصال النبيلة والقوى الخلاقية، التي تؤدي إلى التضامن والازدهار (ص ١٦٧ و ١٧٤ و ٣٧٣). وأكثر من ذلك، فإن ثمار النمو لا توزع بالعدل (ص ١٦٨). وهذا ما يوهن الحافز إلى العمل والإبداع، ويؤدي إلى تراجع الازدهار.

إن نقص الدخل يؤدي إلى نقص الإيرادات الضريبية، التي لا تعود كافية لتغطية إنفاق الدولة. وتميل الدولة إلى فرض المزيد من الضرائب، وتحاول أيضاً فرض سيطرة مفرطة على جميع مصادر السلطة والثروة. ويتأثر الحافز إلى العمل والكسب سلباً لدى المزارعين والتجار، الذي يقدمون معظم الإيرادات الضريبية (ص ٢٨٢)، من ثم عندما تهبط الدخول، تهبط الإيرادات الضريبية (ص ٢٨٢)<sup>(١)</sup>، وتصبح الدولة بدورها عاجزة عن الإنفاق على التنمية والرفاه. وبهذا يهبط النمو، ويزداد الكساد، وتتسارع قوى الانهيار، وتكون نهاية الدولة الحاكمة (ص ١٦٨ و ٢٨٠ - ٢٨١).

### إسهامات أخرى لابن خلدون

بهذا يبدو أن ابن خلدون يتمتع برؤية واضحة كيف أن جميع العوامل المختلفة، الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية، تعمل بطريقة مترابطة ودينامية، لتشجيع تنمية المجتمع أو انحطاطه. وليس هذا كل ما فعله، ففي خلال المناقشة، قدّم عدداً من الإسهامات القيمة في النظرية الاقتصادية. ولهذا يرى بولاكيا أن ابن خلدون طور «نظرية في الإنتاج، ونظرية في القيمة، ونظرية

(١) قبل ابن خلدون بزمان طويل، بين أبو يوسف (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م): «أن العدل وإنصاف المظلوم وتحب الظلم، مع ما في ذلك من الأجر (=الثواب) يزيد به الخراج، وتكثر به عمارة البلاد، والبركة مع العدل تكون، وهي تفقد مع الجور، والخراج المأخوذ مع الجور تنقص البلاد به وتخرب» (أبو يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ١١١).

في التوزيع، ونظرية في الدورات، تجتمع كلها في نظرية اقتصادية عامة متماسكة، شكلت إطاراً لتاريخه»<sup>(١)</sup>. وليس من الممكن تقديم تغطية كاملة لها جميعاً، لهذا سنكتفي ببيان بعض إسهاماته في مجال العرض والطلب، وتحديد الأسعار، والمالية العامة.

## العرض والطلب

اعترف ابن خلدون بتأثير كل من العرض والطلب في تحديد الأسعار (ص ٣٩٦)<sup>(٢)</sup>. وهذا ما له دلالة عالية، لأن دور العرض والطلب معاً في تحديد القيمة لم يدرك جيداً في الغرب حتى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. فالاقتصاديون الإنكليز قبل الكلاسيكيين، مثل وليام بيتي (١٦٢٣-١٦٨٧م)، وريتشارد كانتيليون (١٦٨٠-١٧٣٤م)، وجيمس ستيفورات (١٧١٢-١٧٨٠م)، وحتى آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م)، مؤسس المدرسة الكلاسيكية، ركزوا فقط على دور تكلفة الإنتاج، ولا سيما العمل، في تحديد القيمة. وربما كان أول استخدام في الكتابات الإنكليزية لمفهوم العرض والطلب في عام ١٧٦٧م<sup>(٣)</sup>. ومع ذلك لم يكن إلا في العقد الثاني من القرن التاسع عشر قد بدأ دور العرض والطلب في تحديد أسعار السوق يتم إدراكه تماماً<sup>(٤)</sup>.

(١) بولاكيا، ١٩٧١م، ص ١١٠٦.

(٢) هناك علماء آخرون قبل ابن خلدون أشاروا إلى دور العرض والطلب في تحديد الأسعار، فقد كتب ابن تيمية: «أن الغلاء والرخيص لا تنحصر أسبابه في ظلم بعض، بل قد يكون سببه قلة ما يخلق أو يجلب من ذلك المال المطلوب. فإذا كثرت الرغبات في الشيء، وقل المرغوب فيه، ارتفع سعره. فإذا كثرت الرغبات فيه، انخفض سعره» (ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ١٩٦١-١٩٦٣م، ٨/٥٢٣).  
وحتى قبل ابن تيمية، بحوالي خمسة قرون، كتب الجاحظ (ت ٢٥٥هـ=٨٦٤م) أن ((الموجود من كل شيء رخيص بوجدانه، غال بفقدانه إذا مست الحاجة إليه)) (التبصر، ١٩٨٣م، ص ١٣)، وأن: ((ما من شيء أكثر إلا رخص، ما خلا العقل، فإنه كلما أكثر غلا)) (نفسه، ص ١٣).

(٣) تويت، ١٩٨٣م.

(٤) غرونويجين، ١٩٧٣م.

أكد ابن خلدون أن الزيادة في الطلب، أو النقص في العرض، يؤدي إلى ارتفاع الأسعار، في حين أن النقص في الطلب، أو الزيادة في العرض، تؤدي إلى هبوط الأسعار (ص ٣٩٣ و ٣٩٦). وذهب ابن خلدون إلى أن الأسعار إذا استمرت متدنية جداً فإن الصناعات والتجار يتضررون، ويخرجون من السوق، وإذا استمرت عالية جداً فإن المستهلكين يتضررون. لذلك فإن الأسعار المعتدلة بين هذين المستويين المتطرفين مرغوبة، لأنها تسمح للتجار بمستوى من العائد مقبول اجتماعياً، وفوق ذلك فإنها تؤدي إلى رواج الأسواق، بزيادة المبيعات، ومن ثم توليد الدوران والازدهار (ص ٣٩٨).

والعوامل التي تحدد الطلب هي الدخل، وحجم السكان، وعادات الناس، ونمو المجتمع وازدهاره. ومع أن ابن خلدون ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، أبعد مما ذهب إليه الاقتصاديون التقليديون، لكن ربما لم تكن له أدنى فكرة عن جداول العرض والطلب، ومرونة العرض والطلب، وأهم من ذلك كله توازن السعر الذي يلعب دوراً حاسماً في المناقشات الاقتصادية الحديثة.

واستبعد ابن خلدون جدوى أو مرغوبية الاكتفاء الذاتي، وركز على تقسيم العمل والتخصص، بقوله: «قد عُرف وثبت أن الواحد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه، وأنهم متعاونون جميعاً في عمرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طائفة منهم تسدُّ ضرورة الأكثر من عددهم أضعافاً» (ص ٣٦٠)، وعلى هذا ربما كان ابن خلدون رائد نظرية المزايا المقارنة<sup>(١)</sup>.

(١) قبل ابن خلدون بكثير، أكد عدد من العلماء على الحاجة إلى تقسيم العمل. يقول السرخسي مثلاً: «الزراع يحتاج إلى عمل النسيج، ليحصل اللباس لنفسه؛ والنساج يحتاج إلى عمل الزراع، ليحصل الطعام والقطن الذي يتكون منه اللباس (...). ثم كل واحد منهما فيما يقيم من العمل يكون معنياً لغيره...» (السرخسي، المبسوط، ٢٦٤/٣٠). ويكتب الدمشقي بعد حوالي قرن مضيقاً ومطوراً بقوله: «لم يمكن الواحد من الناس لفصر عمره أن يتكلف جميع الصناعات كلها، وإن كان فيه احتمال لتعلم كثير منها، فليس يقدر على جمعها كلها ألبتة، حتى يعيظ بها من أولها إلى آخرها علماً، ولأن الصناعات مضمومة بعضها إلى بعض، كالبناء يحتاج إلى النجار، والنجار يحتاج =

## المالية العامة

يركز ابن خلدون بوضوح على دور القطاع الخاص والدولة في التنمية الاقتصادية، فالدولة عنده عامل مهم من عوامل الإنتاج. فبإنفاقها يزيد الإنتاج، وبضرائبها ينقص الإنتاج (ص ٢٧٩-٢٨١). وبما أن الحكومة تشكل أعظم سوق للسلع والخدمات، وأهم مصدر للتنمية (ص ٢٨٦ و ٤٠٣)، فإن إنفاقها إذا نقص أدى ذلك إلى تباطؤ النشاط الاقتصادي، وانخفاض الأرباح، وكذلك إلى انخفاض الإيرادات الضريبية (ص ٢٨٦). وكلما زاد إنفاق الحكومة كان هذا أنفع للاقتصاد (ص ٢٨٦). فإن زيادة الإنفاق تمكن الحكومة من فعل ما هو مطلوب لدعم السكان (ص ٣٠٦ و ٣٠٨)، ولتأمين القانون والنظام والاستقرار السياسي. فإذا عدم النظام والاستقرار السياسي، فقد المنتجون الحافز إلى الإنتاج، يقول: «وما ذاك إلا لمجاورة السلطان لهم، وفيض أمواله فيهم كالماء يخضر ما قرب منه فما قرب من الأرض، إلى أن ينتهي إلى الجفوف على البعد» (ص ٣٦٩).

وقبل آدم سميث (ت ١٧٩٠م) بزمن طويل، وهو المعروف من بين أشياء أخرى بمبادئه الضريبية (العدالة، اليقين، ملاءمة الدفع، الاقتصاد في الجباية) <sup>(١)</sup>، ركز ابن خلدون على مبادئه الضريبية بكل قوة، في مقدمته. فقد استشهد بمقاطع من رسالة طاهر بن الحسين، القائد العسكري للخليفة المأمون، إلى ابنه عبدالله بن طاهر، حاكم الرقة (في سورية): «فوزَّعُه (الخراج، الضريبة) بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم، ولا تدفعنَّ شيئاً منه عن شريف لشرفه، ولا عن غني لغناه، ولا عن كاتب لك، ولا عن أحد من خاصتك ولا

= إلى الحداد، وصناع الحديد يحتاجون إلى صناعة أصحاب المعادن، وتلك الصناعات تحتاج إلى البناء فاحتاج الناس لهذه العلة إلى اتخاذ المدن والاجتماع فيها، ليعين بعضهم بعضاً، لما لزمهم الحاجة إلى بعضهم بعضاً» (١٩٧٧م، ص ٢٠-٢١).

(١) انظر آدم سميث، ١٩٣٧م، ص ٧٧٧-٧٧٩.

حاشيتك، ولا تأخذنَّ منه فوق الاحتمال» (ص ٣٠٨) <sup>(١)</sup>. في هذه الفقرة، يؤكد على مبدأ العدالة والحياد، بينما يؤكد في مواضع أخرى على مبدأ الملاءمة والإنتاجية. وحتى قبل ابن خلدون، كان هناك علماء آخرون يؤكدون على هذه المبادئ، ولا سيما على الحاجة إلى نظام ضريبي عادل وغير جائر <sup>(٢)</sup>.

إن تأثير الضريبة على الحوافز والإنتاجية قد تصوره ابن خلدون بوضوح، بحيث يبدو أنه أدرك مفهوم التكاليف الضريبي الأمثل. فقد استبق مبدأ منحني لافر، حوالي ٦٠٠ سنة، قبل البروفيسور آرثر لافر، في فصلين من مقدمته <sup>(٣)</sup>، وفي نهاية الفصل الأول، ختم بقوله: «إن أقوى الأسباب في الاعتماد (= الازدهار) تقليل مقدار الوظائف (= التكاليف المالية) على المعتمرين (= أطراف النشاط الاقتصادي أو الاعتماري) ما أمكن، فبذلك تنبسط النفوس إليه، لثقتها بإدراك المنفعة (= الربح) فيه» (ص ٢٨٠). وهذا ما شرحه بقوله «إذا قلت الوزائع والوظائف (= الضرائب والرسوم) على الرعايا نشطوا للعمل، ورغبوا فيه، فيكثر الاعتماد ويستزايد، لحصول الاغتباط بقله المعمر... وتكثر الجباية التي هي جملةتها» (ص ٢٧٩). وذهب ابن خلدون إلى القول بأنه كلما

(١) هذه الرسالة أكثر تطوراً من رسالة أبي يوسف إلى الخليفة هارون الرشيد (١٣٥٢هـ، ص ٣-١٧). فهي أشمل وتتضمن عدداً أكبر من المسائل.

(٢) جميع الخلفاء الراشدين، ولا سيما عمر وعلي وعمر بن عبدالعزيز، يؤكدون على أن هذه الضرائب يجب جمعها بالعدل والرفق، ويجب ألا تكون فوق طاقة المكلف. وعلى جامعي الضرائب ألا يجرموا الناس، تحت أي ظرف، من ضروريات الحياة (أبو يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ١٤ و ١٦ و ٨٦). ويرى أبو يوسف نفسه أن النظام الضريبي العادل يؤدي إلى زيادة الإيرادات، وإلى نمو البلد (أبو يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ١١١؛ انظر أيضاً ص ١٤ و ١٦ و ٦٠ و ٨٥ و ١٠٥ و ١١٩ و ١٢٥)؛ كما يذهب الماوردي إلى أن النظام الضريبي يجب أن يكون عادلاً بالنسبة لكل من دافع الضريبة والخزانة: «لأن الزيادة ظلم في حقوق الرعية، والنقصان ظلم في حقوق بيت المال» (الماوردي، الأحكام السلطانية، ١٩٦٠م، ص ٢٠٩؛ انظر أيضاً ١٤٢-١٥٦ و ٢١٥). ومن أجل مناقشة أكثر تفصيلاً للضرائب لدى مختلف علماء المسلمين، انظر مبحث: «أدبيات مرايا للأمرء» في أسيد، ١٩٩٥م، ص ١٩-٤١.

(٣) هما: "في الجباية وسبب قلتها وكثرتها" (ص ٢٧٩-٢٨٠) و "في أن الظلم مؤذن بخراب العمران" (ص ٢٨٦-٢٩٠).

مر الزمن فإن حاجات الدولة تزداد، ومعدلات الضريبة ترتفع، لتزداد الحصيلة. وإذا كان هذا الارتفاع تدريجياً، تعود الناس عليه، ولكن في نهاية المطاف سيكون هناك أثر سيئ على الحوافز، ويتباطأ النشاط الاقتصادي ويتدهور، وكذلك الحصيلة الضريبية (ص ٢٨٠-٢٨١). ومن ثم فإن اقتصاداً مزدهراً في بداية الحكم يدرّ حصائل ضريبية أعلى بمعدلات ضريبية أدنى، في حين أن اقتصاداً منكماشاً في نهاية الحكم يدرّ حصائل ضريبية أدنى بمعدلات ضريبية أعلى (ص ٢٧٩). ويشرح ابن خلدون أسباب ذلك بقوله: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها (...) وإذا ذهب آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب (...). فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب، كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال» (ص ٢٨٦-٢٨٧)؛ وتدهورت الحصائل الضريبية (ص ٣٦٢). وبعد ذلك، قام بالدفاع عن العدالة الضريبية (ص ٣٠٨).

كذلك حلل ابن خلدون أثر الإنفاق الحكومي على الاقتصاد، وبذلك يكون قد سبق كينز في هذا الباب. يقول ابن خلدون: «إن نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية. والسبب في ذلك أن الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم، ومنه مادة العمران. فإذا احتجن السلطان الأموال أو الجبايات، أو فقدت فلم يصرفها في مصارفها، قلّ حينئذ ما بأيدي الحاشية والحامية، وانقطع أيضاً ما كان يصل منهم لحاشيتهم وذويهم (أثر المضاعف)، وقلت نفقاتهم جملة، وهم معظم السواد، ونفقاتهم أكثر مادة للأسواق من سواهم، فيقع الكساد حينئذ في الأسواق، وتضعف الأرباح في المتاجر، فيقلّ الخراج لذلك (...). فالمال إنما هو متردد بين الرعية والسلطان، منهم إليه ومنه إليهم. فإذا حبسه السلطان عنده فقدته الرعية» (ص ٢٨٦).

## تطورات لاحقة

وهكذا تبني ابن خلدون مدخلاً لدينامية اجتماعية واقتصادية وسياسية، لبيان كيفية صعود وهبوط المجتمعات، خلال أجل طويل ممتد على ثلاثة أجيال، أو حوالي مئة وعشرين سنة، وذلك عبر التأثير المتبادل للعوامل الاجتماعية والأخلاقية والاقتصادية والسياسية والسكانية. وبهذا لم يرتكب خطأ الاقتصاديين النيو كلاسيكيين، في اهتماماتهم أولاً بالتحليل السكوني القصير الأجل للأسواق فقط، بافتراضهم غير الواقعي بأن جميع العوامل الأخرى تبقى ثابتة\*. حتى في الأجل القصير، يمكن أن يكون أي شيء داخلياً في عملية التدفق، عبر سلسلة من ردود الفعل على مختلف التغيرات التي تجري في المجتمع البشري، حتى لو كانت صغيرة بحيث لا تُرى. وعلى هذا فإنه ولو كان في إمكان الاقتصاديين أن يتبنوا فرض بقاء الأشياء الأخرى على حالها للملاءمة التحليل وسهولته، إلا أن دينامية ابن خلدون المتعددة التخصصات ربما تكون أنفع لصياغة السياسات الاجتماعية والاقتصادية، التي تساعد على تحسين الأداء الإجمالي الطويل الأجل لأي مجتمع، ورفع مستوى رفاهه. والاقتصاد

\* وقفت عند مسألة فرض بقاء الأشياء الأخرى على حالها:

all other factors remain constant, all other things being equal, ceteris paribus. التي وردت في الأصل الإنكليزي، في الصفحات ٣٠ و ٤٠ و ١٤٨ و ١٦٤ و ٣١٤ (وفي الترجمة العربية: ٧١ و ٨٣ و ١٩٢ و ٢١٢ و ٣٧٨). ففي الموضوع الأول انتقد المؤلف توسع الاقتصاديين في استخدام هذا الفرض، وفي الموضوع الثاني اعترض على إمكان تخلص الاقتصاديين من مسؤولياتهم بالاعتماد على هذا الفرض، وفي الموضوع الثالث ذكر أن أيضاً من المتغيرات لن يبقى ثابتاً في الأجل الطويل، وهنا في الموضوع الرابع وصف هذا الفرض بأنه غير واقعي، وفي الموضوع الخامس استخدم هذا الفرض دون اعتراض.

وكي لا يتشكك القارئ أو الباحث في هذا الفرض، لأهميته في العلوم الاقتصادية وغيرها، أمل أن يكون هناك مزيد من الدراسات والإيضاحات حول الموضوع، سواء من جانب المؤلف نفسه، أو من جانب باحثين آخرين. وقد بينت رأسي في هذا الفرض المهم، في محاضرة لي بعنوان: "إسهامات الفقهاء في الفروض الأساسية لعلم الاقتصاد"، نشرت في دار المكتبي بدمشق، ٢٠٠١م، انظر على الخصوص ص ١٣-١٦. وربما أكون مخطئاً طامعاً في التصحيح - المترجم.



النيوكلاسيكي غير قادر على هذا، لأنه حسب تساؤل نورث: «كيف يمكن لأحد أن يصف السياسات إذا كان لا يفهم كيف تتطور الاقتصادات»؟ ولهذا رأى أن الاقتصاد النيوكلاسيكي «أداة غير ملائمة لتحليل ووصف السياسات التي تحرض التنمية»<sup>(١)</sup>. وبما أن ابن خلدون صاغ نموذجاً لامعاً لتفسير صعود وهبوط المجتمع، فقد كان توينبي على حق في التصريح بأن ابن خلدون، من حيث سعة تفكيره وعمقه وسلطته الفكرية التامة، في مقدمة تاريخه العام، «أدرك وصاغ فلسفة للتاريخ، هي بلا شك أعظم عمل من نوعه، ولم يسبق إليه عقل في أي زمان أو مكان»<sup>(٢)</sup>.

ولسوء الحظ، فإن الإسهام النظري الثري الذي قدمه ابن خلدون لم يخصبه ولم يروه أي عالم من العلماء الذين جاؤوا بعده، للوصول إلى تطوير الاقتصاد الإسلامي. لقد عاش ابن خلدون في زمن بدأ فيه انحطاط العالم الإسلامي، سياسياً واجتماعياً واقتصادياً<sup>(٣)</sup>. وربما كانت هي «النقطة المعتمدة من الضوء في رابعة السماء»<sup>(٤)</sup>. وحسب ابن خلدون نفسه، فإن العلوم لا تتقدم إلا بتقدم المجتمع نفسه (ص ٤٣٤)، وهذه النظرية يؤيدها التاريخ الإسلامي تأييداً واضحاً. فالعلوم تقدمت بسرعة في العالم الإسلامي لأربعة قرون من منتصف القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) حتى منتصف القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، وتباطأت سرعتها بصورة جوهرية لمدة قرنين على الأقل بعد ذلك، ثم تناقصت بالتدريج. وبين فترة وأخرى كان يظهر نجم لامع في السماء. ولم يكن علم الاقتصاد استثناء، فقد استمر أيضاً في حالة إهمال في العالم الإسلامي. فلم تكن هناك إسهامات جديرة بالتقدير بعد ابن خلدون،

(١) نورث، ١٩٩٤م، ص ٣٥٩.

(٢) توينبي، ١٩٣٥م، ٣/٣٢١ و ٣٢٢.

(٣) من أجل لمحة موجزة عن الانحطاط العام والتحلل للعالم الإسلامي، خلال القرن الرابع عشر، انظر محسن مهدي، ١٩٦٤م، ص ١٧-٢٦.

(٤) توينبي، ١٩٣٥م، ٣/٣٢١.

عدا القليل من العلماء المتفرقين، مثل المقرئزي والدواني وشاه ولي الله. ومع ذلك فإن إسهاماتهم كانت في مجالات محددة، ولم تؤد إلى تطوير نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. لذلك فإن علم الاقتصاد الإسلامي لم يتطور بوصفه فرعاً فكرياً مستقلاً بصورة منسجمة مع النموذج الإسلامي، حسب الأسس النظرية والمنهجية التي وضعها ابن خلدون، بل استمر جزءاً لا يتجزأ من فلسفة الإسلام الاجتماعية والأخلاقية.

ولهذا لاحظ روزنتال بحق أننا «لا نكاد نستطيع أن نفعل أفضل من أن نبين ببساطة أن ههنا رجلاً ذا عقل كبير، مزج العمل مع الفكر، وارثاً مدنية عظمى سارت مسارها، وساكنَ بلد ذي تقليد تاريخي حي، وإن يكن مقتصرأً على بقايا عظمته الأولى، قد حقق مواهبه الخاصة وفرصَ موقعه التاريخي في عمل يعد من أعظم إنجازات العقل البشري»<sup>(١)</sup>.

### المقرئزي

سبق ابن خلدون إلى تأسيس الرابطة السببية بين الحكومة الرديئة وارتفاع أسعار الغلال، ببيان أنه في المرحلة الأخيرة من عمر الدولة، عندما تصبح الإدارة العامة فاسدة وغير فاعلة، وعندما تلجأ إلى القهر والضرائب الجائرة، فإن المزارعين يفقدون الحافز، ويتوقفون عن زراعة الأرض. ويفقد إنتاج الحبوب ومخزونه قدرته على مجارة التكاثر السكاني الناشئ من الازدهار الذي استمر إلى هذا الحد. ويتسبب فقدان المخزون في قصور العرض وحدوث المجاعة، وتصاعد الأسعار<sup>(٢)</sup>. أما المقرئزي المحتسب (مراقب السوق) فقد كانت له معرفة عميقة بالظروف الاقتصادية في زمنه، وكان ناقدأً صريحاً للجراكسة أو المماليك البرجية (٧٨٤-٩٢٢هـ = ١٣٨٢ - ١٥١٧م)<sup>(٣)</sup>.

(١) روزنتال، ١٩٦٧م، ١/XXXXVII.

(٢) المقدمة، ص ٣٠١-٣٠٢.

(٣) دولة السلاف أو المماليك في مصر تقسم إلى فترتين: الفترة الأولى فترة المماليك البحرية (التركية) -

طبق المقريري تحليل ابن خلدون في كتابه «إغاثة الأمة بكشف الغمة»، لتحديد أسباب الأزمات الاقتصادية في مصر خلال الفترة (٨٠٦-٨٠٨هـ = ١٤٠٣-١٤٠٦م). وبين أن الإدارة السياسية قد أصبحت ضعيفة جداً وفسادة خلال عهد الجراكسة. وكان يتم تعيين الموظفين العمامين على أساس الرشوة أكثر منه على أساس الكفاءة. ومن أجل استعادة الرشاوى، كان الموظفون يلجؤون إلى الضرائب الجائرة. وضعف الحافز إلى العمل والإنتاج، وتدهور الناتج. وزادت الأزمة سوءاً بغش النقود، من خلال الإفراط في إصدار الفلوس النحاسية، أو النقود الائتمانية، لتغطية عجز موازنات الدولة. وترافقت هذه العوامل كلها مع المجاعة، لتؤدي إلى درجة عالية من التضخم وبؤس الفقراء وإفقار البلاد. وبهذا كشف المقريري المحددات الاجتماعية والاقتصادية لأزمة النظام السائدة، بأخذه بعين الاعتبار عدداً من المتغيرات، مثل الفساد والسياسات الحكومية السيئة، وضعف الإدارة. ولعب كل هذا دوراً في تفاقم أثر المجاعة، التي كان يمكن معالجتها فعلاً بدون تأثير جوهرى سيئ على الناس. وهذا ما يمثل سبقاً واضحاً لنظرية التأهيل عند "سين"، وهي التي تعدّ سوء الإدارة الاقتصادية للحكومات غير الشرعية مسؤولة عن بؤس الفقراء، خلال المجاعات والكوارث الطبيعية الأخرى<sup>(١)</sup>. ولعل ما كتبه المقريري عن المماليك الجراكسة ينطبق أيضاً على العهد العثماني بعده<sup>(٢)</sup>.

### شاه ولي الله الدهلوي

ولد شاه ولي الله الدهلوي، المعروف اختصاراً بشاه ولي الله، قبل أربع سنوات من موت الإمبراطور المغلي، أورانغزيب في ١١١٨هـ = ١٧٠١م. وبعد

- (٦٤٨-٧٨٤هـ = ١٢٥٠-١٣٨٢م)، وقد أتى عليها عموماً مورخوها، والفترة الثانية هي فترة المماليك البرجية (الجراكسة ٧٨٤-٩٢٢هـ = ١٣٨٢-١٥١٧م). وتعرضت هذه الفترة لسلسلة من الأزمات الاقتصادية القاسية (للتفاصيل، انظر علوش، ١٩٩٤م).

(١) سين، ١٩٨١م.

(٢) انظر ماير، ١٩٨٩م.

حكم أورانغزيب الذي امتد ٤٩ سنة<sup>(١)</sup>، كانت هناك فترة عدم استقرار سياسي، فقد جرى عشرة تغييرات مختلفة في الحكام، في حياة شاه ولي الله التي استمرت ٥٩ سنة، وهذا ما أدى في النهاية إلى ضعف وانهيار الإمبراطورية المغلية. حلل شاه ولي الله تطور المجتمع عبر أربع مراحل مختلفة (ارتفاقات)، بدءاً من أول أشكال الوجود الاجتماعي لتطور الدولة، في إقامة القانون والنظام والعدل، حتى المرحلة الأخيرة، مرحلة الخلافة، التي حاولت تأمين رفاه الناس الروحي والمادي. وفي حين أنه اعتبر السلطة السياسية مسؤولة عن الرفاه البشري، فقد شعر بأن هذه السلطة يجب أن تأخذ خصائص الخلافة، إذا أريد لها أن تكون مصدراً للرفاه، وليس عبئاً ولا انحلالاً. وطبق هذا التحليل في كتابات مختلفة على الظروف السائدة في حياته، ووجد أن الأسلوب الترفي لحياة الحكام، بالإضافة إلى حملاتهم العسكرية الباهظة التكاليف، وزيادة الفساد وعدم الكفاءة في الخدمة المدنية، والرواتب الهائلة للحاشية الكبيرة من غير المنتجين، قد قادهم كل هذا إلى فرض مكوس (ضرائب جائرة) على المزارعين والتجار وأصحاب الحرف، الذين يشكلون القسم الرئيس المنتج من السكان. ولهذا لم تعد لهؤلاء مصلحة من وراء أعمالهم، وتباطأ الناتج، وانخفضت الموارد المالية للدولة، وافتقر القطر<sup>(٢)</sup>. وهكذا على غرار ابن خلدون وعلماء مسلمين آخرين، فقد مزج المقرئ وشاه ولي الله العوامل الأخلاقية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لتفسير الظواهر الاقتصادية لعصورهم، وصعود وهبوط مجتمعاتهم.

(١) ولد أورانغزيب في ١٠٢٧هـ = ١٦١٨م، وتزوج في ١٠٦٨هـ = ١٦٥٨م، وتوفي في ١١١٨هـ = ١٧٠٧م.

(٢) شاه ولي الله، ١٩٩٢م، ١/١١٩-١٥٢.

## الفصل السادس

# أسباب انحطاط المسلمين

## تطبيق تحليل ابن خلدون على التاريخ الإسلامي

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

[الرعد: ١١/١٣]

((نحن محدوعون بما في الداخل من زيف)).

جورج مرديث<sup>(١)</sup>

### توطئة

إن نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية والاقتصادية ربما يمكننا من الإجابة عن بعض الأسئلة المهمة التي يحتاج الاقتصاد الإسلامي لأن يجيب عنها، فلماذا صعد العالم الإسلامي سريعاً، واستمر في الصعود لعدة قرون، ولماذا هبط بعد ذلك إلى أن فقد اندفاعه الحيوي، وصار مستعمراً إلى حد كبير، بل صار كذلك عاجزاً عن النجاح في الاستجابة للتحديات التي يواجهها الآن؟ لا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة دون الرجوع إلى التاريخ، لنرى متى وأين وكيف بدأ الانحدار؟ وتلك مهمة صعبة، ولكنها مهمة، ذلك لأن هذه الأسئلة ما لم نجب عنها فليس من الممكن للاقتصاد الإسلامي تصميم استراتيجية فعالة، لإزالة الآلام التي عانى منها العالم الإسلامي على مدى القرون العديدة الأخيرة، في جميع حقول الحياة تقريباً، ومنها الاقتصاد.

(١) جورج مرديث، ذكره توينبي، ١٩٣٥م، ٤/١٢٠.

أكد عدد من العلماء<sup>(١)</sup> على مختلف العوامل الداخلية والخارجية التي أدت إلى انحطاط المسلمين، ولا سيما بعد القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). من بين هذه العوامل: التفسخ الخلقي، وفقدان الدينامية في المسلمين بعد تصاعد الدوغمائية والتشدد، وانحطاط النشاط الفكري والعلمي، والثورات الداخلية والتفرق، مع غزوات خارجية مستمرة وحروب، خربت القطر وأنهكته، وخلقت اختلالات ضريبية، وغياباً في الأمن على النفوس والممتلكات، وخفضت الاستثمارات والنمو، وتدهورت الزراعة والحرف والتجارة، واستنزفت أو فقدت المناجم والمعادن الثمينة، وكانت هناك كوارث طبيعية، مثل الأوبئة والمجاعات، أضعفت الاقتصاد، بل أدت إلى انحطاط جميع السكان. وفي حين أن الأثر السيئ لجميع هذه العوامل لا يمكن إنكاره، فإن من المتوقع أن مجتمعاً حياً ودينامياً سيكون قادراً على مناقشة وتحليل جميع هذه العوامل بحرية، وتطوير وتطبيق استراتيجية ملائمة، لتعويض الآثار السيئة على الأقل في الأجل الطويل، إن لم يمكن في الأجل القصير. فلماذا لم يكن المسلمون قادرين على ذلك؟ هل كان هناك شيء ما يمنعهم من مواجهة التحديات الداخلية والخارجية التي كانوا يواجهونها؟ وما هذا الشيء؟ قد يكون من المرغوب فيه أيضاً جمع هذه العوامل معاً في سلسلة مترابطة من الأحداث، في فلسفة للتاريخ لبيان كيف أن معظم هذه العوامل كانت متفرعة عن عامل أساسي بطريقة يصعب معها مقاومة آثارها، وإيقاف التدهور، دون الوقوف على السبب الأولي.

إن صعود وهبوط المسلمين لم يكن ظاهرة ذات خط مستقيم. فقد كان هناك عدد من الارتفاعات والانخفاضات التي امتدت على عدة قرون. ومع ذلك فقد بذلت عدة جهود لوقف الانحدار، إلا أنه بسبب استمرار السبب

(١) من هؤلاء: حتي، ١٩٥٨م؛ أرسلان، ١٩٦٢م؛ عيساوي، ١٩٦٦م و ١٩٧٠م؛ ساوندرز (محرر)، ١٩٦٦م؛ إينالسيك، ١٩٧٠م؛ لامبتون، ١٩٧٠م؛ مسلم، ١٩٨١م؛ إمام، ١٣٩٧هـ؛ النجار، ١٤٠٩هـ؛ كوران، ١٩٩٧م. لويس (١٩٦٢م) يعرض آراء لطفني باشا، وكوشو بيه، وحاجي خليفة، وحسين حازارفين، وساري محمد باشا، حول أسباب انحطاط العثمانيين.

الأولي، استمرت الآثار السيئة، وزادت عملية الانحدار قوة وزخماً. وإن هدف هذا التمرين ليس بيان أنه لو لم تعمل آلية الإطلاق في عملية الانحدار، ربما لم يتم الانحدار. فليس هناك مجتمع قادر على الحفاظ على التقدم المستمر لـ ١٤٠٠ سنة، ومن التفكير الرغبي (غير الواقعي) أن نتوقع من المجتمع الإسلامي أن يكون مستثنى من هذا. لذلك فإن التركيز الأول لهذا التمرين هو على المستقبل، وليس على الماضي. غير أن المستقبل وثيق الصلة بالماضي، حيث إنه ما لم نتبين بشكل صحيح جميع عوامل الضعف، ونرى كيف حدثت، وكيف شكلت زخماً عبر تفاعلها، فلن يكون من الممكن اقتراح استراتيجية فعالة لتسريع التنمية في الأقطار الإسلامية في المستقبل.

هناك عدد من العلماء، منهم ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م) وجييون (ت ١٢٠٨هـ=١٧٩٤م) في الماضي، وسينغلر (١٩٤٧م) وشويتزر (١٩٤٩م)، وسوروكين (١٩٥١م)، وتوينبي (١٩٥٧م)، ونورث (١٩٧٣م)، وكندي (١٩٨٧م)، وغيرهم في العصر الحاضر، درسوا صعود وسقوط المدنيات. وفي حين أن تحليلاتهم قدمت نظرات قيمة، إلا أن نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما هو مطور في مقدمته، مقدمة كتاب العبر، وكما ناقشناه في الفصل السابق، يبدو أنه الأنسب لتحليل صعود وهبوط المسلمين. ذلك لأنه معدّ خصيصاً للمدنية الإسلامية، التي هي آخذة في الهبوط خلال مدة حياته. فالخلافة العباسية ها قد انتهت بعد نهب بغداد وحرقتها وتدميرها تقريباً، هي والمناطق المجاورة، من قبل المغول في ٦٥٦هـ=١٢٥٨م، قبل حوالي ثلاثة أرباع القرن من ابن خلدون الذي ولد في ٧٣٢هـ=١٣٣٢م. وهناك عدة عوامل أخرى، منها الحروب الصليبية (٤٨٨-٦٩٠هـ=١٠٩٥-١٢٩١م)، وغزوات المغول (٦٥٦-٧٥٨هـ=١٢٥٨-١٣٥٥م)، والموت الأسود (٧٤٠هـ=١٣٤٠م)، هي مسؤولة أيضاً عن إضعاف معظم أراضي المسلمين الوسطى. وعلاوة على ذلك، فإن المماليك الجراكسة (٧٨٤-٩٢٢هـ=١٣٨٢-

١٥١٧م)، الذين قضى في عهدهم ابن خلدون حوالي ثلث حياته، كانوا فاسدين وعاجزين، واتبعوا سياسات لم يكن من شأنها إلا تسريع الانحطاط. ففي هذه الظروف، قد يكون من الغريب أن يكون هناك رجل من عيار ابن خلدون الخلفي والفكري «لا يبحث عن عصبية كافية لإنقاذ الإسلام من الدمار»<sup>(١)</sup>.

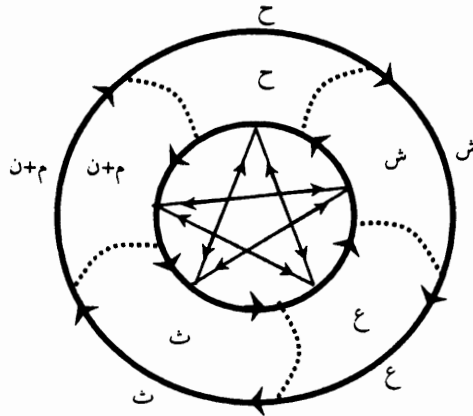
ثانياً كما بينا في الفصل السابق لا يعزرو نموذج ابن خلدون الانحطاط إلى سبب واحد. فنموذجه متعدد التخصصات، ويتبنى مدخلاً قائماً على السببية الدائرية الدينامية. ففي هذا النموذج نجد أن جميع قطاعات المجتمع مترابطة ترابطاً وثيقاً. فإذا تخلف أحدها، ولم يتم تصحيحه، فهذا يصلح عندئذ آلية إطلاق لضعف القطاعات الأخرى، وهذه تسهم بدورها في مزيد من التخلف. ومع مرور الزمن فإن جميع العوامل الداخلة في السببية الدائرية للانحطاط تصبح متداخلة، بحيث يكون من الصعب القول أيهما السبب وأيهما المسبب؟ لذلك فلا يمكن، وليس ذا مغزى، الفصل بين تاريخ الإسلام الاقتصادي والاجتماعي والديني والسياسي، أو النظر فقط للمتغيرات الاقتصادية، للحصول على الضوء الذي يكمن في نهاية النفق. إن تطبيق نموذج ابن خلدون على التاريخ الإسلامي يتطلب نظرة اقتصادية إلى جميع مظاهر التاريخ الإسلامي. وهذا قد يساعدنا على الإجابة عن السؤال الذي يثور في عقل القارئ، حول عنوان هذا الفصل «أسباب انحطاط المسلمين»، عندما يكون أكثر ملاءمة مناقشة الانحطاط الاقتصادي في كتاب مخصص للاقتصاد الإسلامي. ليس من الممكن أن يكون هناك انحطاط اقتصادي فقط، في نموذج للسببية الدائرية الدينامية. فعندما يبدأ مجتمع بالانحطاط، ينحط كل شيء، ويكون الانحطاط الاقتصادي مجرد جزء من هذا الانحطاط العام.

ومع ذلك في حين أنني استخدمت نموذج ابن خلدون، إلا أنني لم أقتيد به بدقة في صورته الأصلية. فلو فعلت ذلك لربما ضيقت التحليل بلا وجه حق. ما

(١) طالبي، ١٩٨٦م، ص ٨٢٨.



فعلته بالأحرى هو المحافظة على المتغيرات نفسها، لكن مع توسعة نطاقها، بحيث تشمل التغيرات التي طرأت على المعرفة وأدوات التحليل خلال حوالي ٦٠٠ سنة، منذ كتب ابن خلدون مقدمته، وكذلك الاستفادة من النظرات التي جاء بها علماء آخرون، ولا سيما الاقتصاديين المؤسسين، فمثلاً ع (الناس) لم تؤخذ على أنها مجموع مترابط solid aggregate، بل بالأحرى على أنها مبلغ مختلف العناصر المكونة، ومنها الرجال والنساء؛ والعلماء، والنخبة السياسية، والناس العاديون، والأسر، والفئات الاجتماعية والاقتصادية، والمجتمع ككل. فدور النساء اليوم أكبر، وارتقاؤهن الاجتماعي والاقتصادي أصبح حاسماً. ويتطلب تعليم أعضاء (ع) من الرجال والنساء موارد أكبر بكثير، وهذا ما لا يمكن تعبئته، ما لم تتضافر جهود الأسر والمجتمع والحكومة معاً. وإذا لم يراع العلماء أنفسهم الوقائع المستجدة، فإن الفقه (الذي هو جزء من ش) لن يكون قادراً على التطور بطريقة تساعد المسلمين على النجاح في مواجهة التحديات الجديدة. وحتى دون تأميم وتخطيط مركزي، فإن دور الحكومات (ح) أكبر بكثير الآن، ويطلب منها الإسهام بصورة أكثر فاعلية في العدل (م) والنمو (ن). حتى إن نطاق (م) و (ن) قد توسع توسعاً كبيراً، واستخدمت الثروة (ث) للدلالة لا على الثروة فحسب، بل للدلالة أيضاً على الاقتصاد كله، بكل مكوناته، مثل السوق والنظام النقدي والمالي، والقطاع العام والقطاع الخاص، إذ التركيز على تحقيق كل من الكفاءة والعدالة في استخدام الموارد.



## القسم الأول

## هل الإسلام أم التحلل الأخلاقي سبب الانحطاط؟

## هل الإسلام سبب الانحطاط؟

يبدو أن هناك ميلاً، من جانب القوى العلمانية والمناهضة للإسلام، للتسليم بأن آلية الإطلاق، في دورة السببية الدائرية لانحطاط المسلمين، هي الإسلام نفسه. غير أن هناك عدداً من العلماء يرون بأنه ليست هذه هي الحال<sup>(١)</sup>. فتوينبي (١٩٥٧م)، وحتى (١٩٥٨م)، وهودغسون (١٩٧٧م)، وبيك (١٩٩٤م)، ولويس (١٩٩٥م)، ذهبوا إلى أبعد من هذا، مبينين أن الإسلام في الحقيقة كان له دور إيجابي في تنمية المجتمعات الإسلامية. فالإسلام فقط هو القادر على الإجابة عن السؤال: لماذا كان مجتمع بدوي، نهض من لا شيء، قادراً على أن يتطور بهذه السرعة، خلافاً لكل التوقعات؟ وكانت الخصائص الأولية لهذا المجتمع البدوي في ذلك الوقت هي الحروب الطاحنة بين الأقارب، وشح الموارد، والمناخ القاسي، والأرض الصعبة. ولم يكن يملك هذا المجتمع أيضاً من الأصول المادية التي كان يملكها جيرانه الأقوياء: الساسانيون والبيزنطيون. وبالرغم من استنزافهم في حروب طويلة ومدمرة، إلا أنهم ظلوا أقوى منهم علمياً واقتصادياً وعسكرياً. ومن هنا فإن السؤال: ما الذي أدى إلى تغيير في نوعية هذا المجتمع البدوي، حيث إنه لم يتغلب على عوائقه الخاصة فحسب، بل إنه أحدث تغييراً ثورياً في المجتمعات التي وقعت تحت حكمه؟ فلولا الإسلام، ما حدث بتعبير توينبي ذلك «التطور غير العادي للقوى الروحية الكامنة التي غيرتها الإسلام نفسه، ومن ثم حوّل رسالتها، على مدى ستة قرون»<sup>(٢)</sup>.

(١) رودانسون، ١٩٧٤م؛ إريك جونز، ١٩٨٨م؛ كوران، ١٩٩٧م.

(٢) توينبي، مختصر سومرفل، ١٩٥٧م، ٣٠/٢. يؤكد بيك أنه: بالإسلام أصبح العرب قوة عالمية، ونوراً هادياً لقسم كبير من بلدان البحر الأبيض المتوسط. وفي التحول من العصور القديمة المتأخرة إلى ظهور الغرب اللاتيني في القرن الثاني عشر، كان الإسلام في أوجه، وقام بدور بارز من حيث إنه كان صانع الحضارة والتاريخ في منطقة البحر الأبيض المتوسط (بيك، ١٩٩٤م، ص ٩٥).

ما فعله الإسلام (ش) هو أنه نشط جميع العوامل التنموية في اتجاه إيجابي. فقد أولى عناية قصوى للناس (ع)، الذين يشكلون القوة الأولى وراء صعود أو هبوط المجتمع. لقد حاول الإسلام الارتقاء بهم أخلاقياً ومادياً، وجعلهم أفضل، وبحث عن إصلاح جميع المؤسسات التي تؤثر فيهم. وغيّرت رؤيته العالمية الثورية من نظرتهم إلى الحياة، فجعلها ذات معنى وذات هدف. وقدمت إليهم هذه الرؤية العدل والكرامة والمساواة واحترام الذات ورسالة نبيلة يعيشون من أجلها. وزودتهم بحرمة الحياة، والشرف الفردي، والمال. وخلقت لهم توازناً بين المادي والروحي، باعتبار كل منهما ضرورياً لتطوير البشر ورفاههم. وأعطت مكانة أكبر للمزارع والحرفي والتاجر، بالمقارنة مع مكانة هؤلاء في التقاليد المزدكية والمسيحية التي كانت سائدة. وأحلت الإخلاص لله محل الإخلاص للقبيلة، ووسعت أفق الفرد إلى أفق الأمة التي تعتنق العقيدة نفسها، وإلى أفق الجنس البشري الذين هم إخوة، لأنهم أفراد أسرة واحدة، فهم جميعاً خلق الله.

اعترف كاهن بحق أنه بما أن «النزعة الكامنة في التشريع القرآني هي لصالح الفقراء»<sup>(١)</sup>، فقد كان أحد إسهامات الإسلام هو الارتقاء بالضعيف والمضطهد. وقد حدث هذا لا باستبعاد الغني والقوي، ولا بإلغاء الملكية الخاصة وآلية السوق، ولكن بتأمين العدل والتضامن الاجتماعي ورفاه الجميع (ومنهم النساء والأطفال)، من خلال إصلاح أخلاقي ومؤسسي، جعل الفرد واعياً بالتزاماته حيال الآخرين، في الوقت الذي لا يزال يخدم مصلحته الخاصة في ساحة السوق. غير أن هذا ليس كافياً في ذاته، لذلك فإن الإسلام ذهب إلى أبعد من هذا، وقدم حكومة فعالة لتأمين القانون والنظام والعدل والارتقاء الاجتماعي والاقتصادي. وأسس نظاماً قضائياً، يطبق فيه القانون على القوي والضعيف

(١) كاهن، ١٩٧٠م، ص ٥٤٢.

على السواء. وليت المطالب المؤسسية للتنمية التي طالب بها نورث<sup>(١)</sup>. ولهذا كان شاتزميلر على حق عندما بين «أن العوامل التي مكنت أوربة من النجاح كانت متوافرة للإسلام في وقت أسبق بكثير»<sup>(٢)</sup>.

### تحويل الكائنات البشرية والمؤسسات

إن تحويل الكائنات البشرية والمؤسسات، من خلال «تنمية غير عادية للقوى الروحية الكامنة»، بسبب الانتشار السريع للإسلام، قد قدم آثاراً خارجية إيجابية. فالقبائل التي تحاربت لقرون صارت الآن مرتبطة معاً برباط الأخوة. وهذا ما مكن من إقامة حكومة قوية ومستقرة وجيدة. وفي البدء أيدها الناس من القلب، ذلك لأنهم أدركوا أنها كانت شريفة في الصميم، وعملت لصالح كل واحد، وليس لصالح قلة فقط. وهذا ما ساعد على تأمين القانون والنظام والأمن على الأرواح والممتلكات، وحسن تنظيم الأسواق، التي عملت بصورة عادلة وتنافسية على طول طرق التجارة في الشرق الأوسط القديم. وهذا ما سبق إفساده بالمنازعات القبلية المستمرة في الجزيرة العربية، والحروب المدمرة بين الساسانيين والبيزنطيين، الذين فرضوا ضرائب باهظة لتمويل حروبهم، فأخروا بذلك نموهم.

إن كامل المنطقة التي كانت تحت حكم المسلمين صارت سوقاً مشتركة ممتدة، مع تنقيد متنام للاقتصادات، وحركة حرة وآمنة للسلع ورؤوس الأموال والكائنات البشرية. وهذا ما أسهم في تنمية شاملة، شملت الزراعة والحرف والتجارة، وأدت إلى ارتفاع جوهري في مداخيل جميع الناس، وعمت بركات التنمية على الجميع، وإن لم تكن العدالة بالمستوى الذي يرغب فيه الإسلام. ومع شيوع العدل، قوي الدافع إلى الأمانة والاستقامة والعمل الجاد ومراعاة

(١) نورث، ١٩٧٣م، ص ٢-٣؛ و ١٩٩٠م، ص ٣-١٠.

(٢) شاتزميلر، ١٩٩٤م، ص ٤٠٥.

رأس المال والتقدم التكنولوجي. وأدت تسهيلات التعليم والتدريب إلى تحسين المهارات البشرية والتطوير التكنولوجي والفكري.

وانسجاماً مع أطروحة ابن خلدون، يمكن أن نذكر أن تنشيط الناس (ع) الذي أحدثه الإسلام، والقيم والمؤسسات التي قدمتها الشريعة (ش)، والدور الحيوي الذي نهضت به السلطة السياسية (ح)، لتأمين العدالة وحكم القانون (م)، على جميع مستويات المجتمع، من خلال تعزيز الشريعة (ش)، كانت من بين العوامل المهمة في ازدهار مدينة المسلمين، من كل الجوانب (ن)، ومنها الاقتصاد (ث). وهذا لا يعني أن الشروط المثالية قد سادت، لكنه يعني أن القوى الإيجابية التي أدت إلى تقدم المجتمع الإسلامي كانت من القوة بما يكفي لتعويض أثر القوى السلبية.

### التقدم الزراعي والريفي

في المجتمعات البدوية والريفية لتلك الأيام، كانت الزراعة هي الأولى التي أفادت من الآثار الخارجية للإسلام. فالنمو السريع للزراعة وارتقاء المجتمع الريفي عملاً عمل المفاعل للتنمية، كما حدث عملياً في جميع المجتمعات الأخرى<sup>(١)</sup>. فدور المفاعل الذي لعبته الزراعة كان ملحوظاً في زمن مبكر جداً في المجتمع الإسلامي، كما هو واضح من كتابات عدد من العلماء. قال الخليفة المعتصم مثلاً: «إن فيها (الزراعة) أموراً محمودة، فأولها عمران الأرض التي يحيى بها العالم، وعليها يزكو الخراج، وتكثر الأموال، وتعيش البهائم، وترخص الأسعار، ويكثر الكسب، ويتسع المعاش»<sup>(٢)</sup>.

(١) لاحظ البنك الدولي بحق أنه «فعلياً في جميع البلدان التي كانت فيها الزراعة قوية، فإن النمو الاقتصادي تقدم بمعدل سريع»، وأنه «بينما تم نقاش دور الزراعة في التنمية مئات السنين، فإن الدليل التاريخي والحديث قائم بوضوح على تأييد هذا الدور. ففي أوربة واليابان والولايات المتحدة مثلاً، توافقت الزراعة الديناميكية بالتصنيع والنمو، وفي بعض الحالات أدت إليهما» (البنك الدولي، تقرير التنمية العالمية، ١٩٨٢م، ص III و ٣٩).

(٢) ذكره السعودي في مروج الذهب، ١٩٨٨م، ج٤، ص ٤٧. اللفظ الذي استخدمه المعتصم هو =

وفجأة أصبح القطاع الزراعي والقطاع الريفي النائمان حيويين وقويين، بعد انتشار الإسلام، وذلك بفضل قيام القانون والنظام والسوق الواسع، بدون خوف من القوافل المعرضة للكمان في الطريق، أو الخاضعة لرسوم ابتزازية باهظة. وهذا ما دفع الجميع لفعل الأفضل لتقدمهم وتقديم مجتمعاتهم.

وانسجماً مع التركيز على العدل في الرسالة الإسلامية، فإن النبي والخلفاء الأربعة الأوائل قد تبنوا أكثر الممارسات إنسانية في معاملة الأرض الزراعية في المناطق المفتوحة على أنها فيء، أي ملك عام، إذ تركوها في أيدي ملاكها وفلاحها الأصليين، خلافاً لما كان يفعله البيزنطيون والساسانيون من مصادرتها من أيدي ملاكها وزارعها، لتوزيعها على عساكرهم من قادة وجنود<sup>(١)</sup>. وكانت الإقطاعات (منح الأراضي) صغيرة نسبياً، ومنصبة على الأرض غير المزروعة وغير المملوكة. وساعدت هذه السياسة الإنسانية على الحفاظ على استمرارية الإدارة والحياة الاقتصادية في الأراضي المفتوحة، كما ساعدت على تحسين مستوى العدل بين الأجيال وتحقيق أهداف الإسلام في المساواة<sup>(٢)</sup>. ولم يسمح للمسلمين حتى بشراء الأرض من سكانها الأصليين<sup>(٣)</sup>. وكان من شأن الملكية العامة للأرض اقتسام ناتجها (مقاسمة) بين الدولة والمزارعين. وكان يطلب من المزارعين أن يدفعوا حصة الدولة في صورة خراج. وكان يشترط أن تكون هذه الحصة، في أوج الإسلام، بمعدل يسير من ٥ إلى

= "العمران" الذي يعني التنمية. ومع ذلك فإن السياق، والمرحلة التنموية في عهده، يدلان على أنه ربما كان يعني الزراعة:

(١) انظر هودغسون، ١٩٧٧م، ٢٤٢/١؛ وضياء الحق، ١٩٧٧م. وانظر أيضاً كاهن، ١٩٩٠م، ص

١٠٣١؛ لامبتون، ١٩٩٠م، ص ١٠٤٥.

(٢) انظر أبايوسف، ١٣٥٢هـ، ص ٢٤؛ يحيى بن آدم القرشي (ت ٢٠٣هـ=٨١٨م)، ١٣٨٤هـ، ص

٤١-٤٢. وانظر أيضاً ضياء الحق، ١٩٧٧م، ص ١٧١؛ كاهن، ١٩٧٠م، ص ٥٧١.

(٣) يحيى بن آدم القرشي، ١٣٨٤هـ=١٩٦٥م، ص ٥٢.

١٠ ٪ من مجموع الناتج، كما في حالة الأراضي العشرية<sup>(١)</sup>. وبما أن الضريبة لم تكن مبلغاً ثابتاً، بل كانت نسبة صغيرة من الناتج الفعلي، فإنها لم تكن تكسر ظهر المزارع في سنوات المحصول السيئ. وفي حالة وقوع الكوارث الطبيعية، مثل الفيضانات والجفاف ودمار المحاصيل بالآفات الطبيعية، كان يوضع الخراج تلقائياً وفق الحديث النبوي<sup>(٢)</sup>، واستمرت هذه الممارسة زمنياً طويلاً. ومع ذلك فإن معدلات الخراج قد تمت زيادتها في عهد السلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ=١٠٥٥-١١٩٤م) الذين تولوا السلطة: «فالضرائب التي فرضتها الإدارة السلجوقية على السكان المسيحيين ربما يتصور أنها كانت أخف من ضرائب النظام الضريبي البيزنطي السابق»<sup>(٣)</sup>.

ومع ذلك فإن معدلاً ضريبياً منخفضاً قد يصبح عبئاً إذا لم تقدم الحصائل الضريبية أي منفعة مباشرة أو غير مباشرة لدافع الضريبة. غير أن الفقه الإسلامي قد جعل من الواجبات الأخلاقية على الدولة أن تقوم ببناء وصيانة السدود وقنوات الري، من أجل تحسين إنتاجية الأرض<sup>(٤)</sup>. ولهذا كانت حصائل الخراج تصرف في رفع مستوى رفاه الناس، من خلال الإنفاق العام، بما في ذلك بناء وصيانة البنية التحتية المادية والاجتماعية. فإن تاريخ الأمويين والعباسيين وغيرهم من الدول، حتى أوائل الدولة العثمانية يقدم دليلاً واضحاً على بناء مشاريع ري ضخمة وصيانتها، على أنهار دجلة والفرات والخابور والعاصي

(١) انظر أبا عبيد، ١٩٦٨م، ص ٥٩-٦٦؛ وانظر خصوصاً الفقرات ١١٠ و١١٤ و١١٨؛ وأبا يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ٢٤؛ ويحيى بن آدم القرشي، ١٣٨٤هـ، ص ٤١-٤٢؛ وانظر أيضاً حتي، ١٩٥٨م، ص ٣٤٩ و ٣٨٤-٣٨٦؛ كاهن، ١٩٩٠م، ص ١٠٣١؛ لامبتسون، ١٩٩٠م، ص ١٠٣٨؛ وضياء الحق، ١٩٧٧م، ص ١٧١.

(٢) آغنيديس، ١٩١٦م، ص ٣٨٩.

(٣) بوسورث، ١٩٩٥م، ص ٩٥٩.

(٤) هذا التركيز واضح في كتابات أبي يوسف (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م)، والماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م) وسائر الفقهاء البارزين.

وبردى<sup>(١)</sup>. وكانت هناك قنوات مائية طويلة تحت الأرض، وتشق الصخر أحياناً، تحمل المياه من الينابيع الجبلية لمسافات طويلة حتى سطح الجبل أو الصحراء<sup>(٢)</sup>. ويذكر المقريري (ت ٨٤٥هـ=١٤٤٢م) أنه كان هناك ١٢٠٠٠٠ فلاح يعمل يومياً في وادي النيل في صيانة السدود والجسور<sup>(٣)</sup>.

إن فرض ضرائب عادلة، واستخدام حصيلتها في التنمية، كانا من بين الأسباب التي جعلت المزارعين يفضلون حكام المسلمين على حكام البيزنطيين والساسانيين، الذين فرضوا ضرائب ثقيلة، وبمبالغ ثابتة، ولم يستخدموا حصائلها في رفاه الناس. فالمبالغ الثابتة للضرائب أجبرت الفلاحين على الاقتراض في سنوات المحصول السيئ، وبشروط مدمرة غالباً. وبرغم وجود عدد من الارتفاعات والانخفاضات، استمر النظام الضريبي أقل وطأة، حتى في أوائل الفترة العثمانية، عندما كان السلاطين يحاولون حماية رعاياهم من جميع أنواع التعسف والظلم<sup>(٤)</sup>. وفي هذا الصدد، حذر مارتن لوثر حكام أوربة، في ١٥٤١م، بقوله بأن الفقراء المقهورين من قبل الأمراء الجشعين، والإقطاعيين والمواطنين، ربما يفضلون العيش تحت الأتراك على العيش تحت مسيحيين مثل هؤلاء<sup>(٥)</sup>.

وربما كانت هذه السياسة الإنسانية أهم سبب من أسباب الثورة الزراعية التي قامت في العالم الإسلامي<sup>(٦)</sup>. وبهذا تم تحريض الفلاحين وتمكينهم من استخدام أراضيهم وأدواتهم استخداماً أكثر فاعلية، وتم إدخال تقنيات زراعية، وزراعة عدد من المحاصيل الجديدة، وتطور استخدام الماء تطوراً كبيراً. يقول

(١) الشهابي، ١٩٦٥م، ص ٩٠١.

(٢) هودغسون، ١٩٧٧م، ٣٠١/١.

(٣) المقريري، الخطط، ٧٤/١.

(٤) انظر إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ١٦ و ١٧.

(٥) ذكره لويس، ١٩٩٥م، ص ١٢٨؛ «تحذير لوثر من الدعاء على الترك» (١٥٤١م).

(٦) من أجل الثورة الزراعية، انظر كاهن، ١٩٧٠م، ص ٥١٢؛ واطسون، ١٩٨١م و ١٩٨٣م.



واطسون: «لقد كانت الزيادات في الإنتاج الغذائي الذي ولدته الثورة الزراعية من الضخامة بحيث يمكن للريف إطعام الكثير من أهل الريف، بل إطعام قطاع عريض من أهل المدن»<sup>(١)</sup>. وربما كان هذا أحد أهم العوامل المسؤولة عن «الاستقرار غير العادي في أسعار القمح المصري، من القرن السادس حتى القرن التاسع»<sup>(٢)</sup>.

### ازدهار المدن

انتقل الازدهار الريفي إلى جميع قطاعات الاقتصاد والمجتمع. وهذا ما أدى إلى توسع كبير في المدينة، وإلى تطوير الحرف والصنائع في المدن، ومن ثم زيادة الطلب على المنتجات الزراعية، ومنتجات المدن: «حقق المجتمع الإسلامي تحولاً من الزراعة إلى الصناعة، ما خلق أبعاداً مهنية لم تكن مرئية من قبل...»<sup>(٣)</sup>. وهذا التحول في الازدهار من قطاع إلى آخر شكل مع الزمن إحدى الدعائم الأساسية للسببية الدائرية لابن خلدون والديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وأدت هذه السوق المشتركة الواسعة، مع حرية حركة السلع، ورأس المال، والعمل، والتنظيم، إلى توسيع التجارة الداخلية والخارجية. وقامت شبكة واسعة من العلاقات التجارية ضمن الإمبراطورية وخارج العالم<sup>(٤)</sup>. وتوسعت الأنشطة التجارية حتى الصين، خلال عهد هارون الرشيد (ت ١٩٣هـ = ٨٠٩م)، واستخدمت الإمكانيات الواسعة للتنمية استخداماً أمثل، وصار العراق مركزاً عالمياً للتجارة والمال.

(١) واطسون، ١٩٨١م، ص ٤٥.

(٢) كاهن، ١٩٧٠م ص ٥١٢.

(٣) شاتزميلر، ١٩٩٤م، ص ٣٩٩-٤٠٠.

(٤) كاهن، ١٩٧٠م، ص ٥١٦.

## التقدم الفكري

إن الازدهار في الريف والمدن قد حقق «ثقافة مزدهرة ومتنوعة في المدن»<sup>(١)</sup>. وإن توافر المساعدة المالية للطلاب والعلماء، ووجود تسهيلات ملائمة وبيئة مناسبة لنشاط فكري صارم، مع التسامح، الذي كان «في ذلك الوقت غير معروف، في باقي أوربة»، كل هذا جعل العالم الإسلامي ملتقى العلماء من مختلف حقول التعليم ومن مختلف الأديان (المسلمين، المسيحيين، اليهود، الزرادشتية، الصابئة)<sup>(٢)</sup>. وكانت هناك مناقشات حرة ومسموحة لجميع القضايا الفكرية، ما أدى إلى تقدم فكري شامل، وحدث «نهضة فكرية عظيمة»<sup>(٣)</sup>. ولا سيما في فترة ربع القرن تقريباً التي حكم فيها هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ = ٧٨٦-٨٠٩م)، عندما تحولت بغداد من لا شيء إلى مركز عالمي للثروة والعلم. «وكان هذا هو العصر الكلاسيكي للإسلام، عندما نضجت مدينة غنية وأصيلة، ولدت من اجتماع عدة أعراق وتقاليد»<sup>(٤)</sup>. وتطورت علوم القرآن والسنة والفقه، وقدمت القرميد والملاط لنظام قضائي، سدّ الحاجات القانونية والمؤسسية لمجتمع كان ينمو بسرعة. وعلاوة على ذلك، كانت هناك إسهامات أصيلة تفتح آفاقاً في الرياضيات والعلوم والطب والفلسفة والكلام والأدب والفن، ما أدى إلى تفوق العالم الإسلامي في هذه الحقول حوالي أربعة قرون، من منتصف القرن الثامن حتى منتصف القرن الثاني عشر<sup>(٥)</sup>. وحتى بعد فقدان المرتبة العليا، كانت هناك إسهامات جوهرية لقرنين آخرين على الأقل.

إن المجتمع البدوي العربي، لولا استلهام الإسلام وقوته الدافعة، ما صعد إلى

(١) لويس، ١٩٦٠م.

(٢) ساوندرز، ١٩٦٦م، ص ٢٤. انظر أيضاً جيب، ١٩٦٢م، ص ٢٠؛ لويس، ١٩٩٥م، ص ٧٢.

(٣) حتي، ١٩٥٨م، ص ٣٠٦.

(٤) لويس، ١٩٦٠م، ص ٢٠.

(٥) انظر سارتون، ١٩٢٧م، لا سيما الجزء ١، والكتاب ١ من المجلد ٢.

المرتبة الأولى، وحتى بعد صعوده إليها ما كان قادراً على البقاء فيها بعد وفاة النبي في عام ١١هـ=٦٣٢م، أو بعد نهاية الخلافة الراشدة في عام ٤١هـ=٦٦١م. إنه لم يفعل هذا فحسب، بل كان قادراً أيضاً على مقاومة سقوط الخلافة الأموية والخلافة العباسية، وصد هجمات الصليبيين (١٠٩٥-١٢٩١م)، وتحويل الفاتحين أنفسهم، من آسيا الوسطى والصين، إلى الإسلام<sup>(١)</sup>. ولهذا فإن جورج سارتون أثنى على الإسلام، في مقدمته لتاريخ العلم، بقوله: «سيطر الإيمان الديني على حياة المسلم إلى مدى لا سابق له. ولا أحد يأخذ دينه مأخذ الجد كما يفعل المسلمون، وكان هذا بلا شك السبب الرئيسي لتماسكهم وقوتهم أمام أعدائهم الذين كانوا متفرقين وذوي إيمان ضعيف وفاتر»<sup>(٢)</sup>.

وبالنظر للقوة الدافعة التي قدمها الإسلام للمجتمعات الإسلامية، فقد كان من الصعب توجيه اللوم إليه، لما أصابها بعد ذلك من انحطاط. فلو كان الإسلام يستحق اللوم لهجره المسلمون، انسجماً مع الميل الطبيعي لدى الشعوب إلى هجر تعلقهم بشيء كان ينبوع المشكلة والانحطاط. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٣/١٧]، وهذا ما لم يحدث للإسلام إلى حد بعيد. على العكس من ذلك، كان هناك دائماً حين قوي للعودة إليه، واستمر هذا قروناً، ولا يزال مستمراً حتى الآن. والحق أن هناك اليوم صحوة تأخذ مجراها، ولا تزال تكسب زخماً. ويستمر المسلمون في استلهام الرؤية الإسلامية، وهي رؤية المجتمع الذي يكون فيه الفرد أخلاقياً، ومرتبطاً بالآخرين بروابط قوية من الأخوة الإنسانية، حيث يسود العدل، وتسد حاجة الجميع، وحيث تستمر الأسرة قوية، ويتلقى الأطفال الحب، والمودة

(١) البويهيون والسلجوقيون والمغول.

(٢) سارتون، ١٩٢٧م، ٥٠٣/١. يقول سوروكين: «أظهرت المدينة العربية اندفاعاً علمياً وتكنولوجياً هائلاً في القرون الممتدة بين القرنين الثامن والثالث عشر، وذلك أكثر بكثير من المدينة الغربية خلال الفترة نفسها» (سوروكين، ١٩٥١م، ص ٢٣٨).

والرعاية من الوالدين، وحيث الجريمة والتوترات والانحلال في حدها الأدنى، وحيث يسود الانسجام الاجتماعي، ويتوافر رفاه الجميع. يقول هودغسون: «الرؤية لا تغيب أبداً، والمغامرة لا تهجر أبداً، فهذه الآمال والجهود لا تزال حية وحيوية في العالم الحديث»<sup>(١)</sup>. ومن مفاخر الإسلام، برغم الفروق اللغوية والعرقية، والاضطرابات السياسية، وانحطاط البلدان الإسلامية، والتدهور الاقتصادي، أنه استمر في إلهام الناس، وبقي العالم الإسلامي موحداً عاطفياً و كلاً تاريخياً فريداً، بشكل واع وفعال»<sup>(٢)</sup>.

### هل الانحلال الخلقي هو السبب؟

إذا لم يكن الإسلام هو سبب انحطاط المسلمين، فهل يمكن أن يعزى السبب إلى الانحلال الخلقي؟ كذلك هذه النظرية لم تلق تأييداً من ديناميات ابن خلدون. ففي حين أن الانحطاط الخلقي للمسلمين لعب دوراً جوهرياً بلا ريب في إضعاف ابتكارهم وحيويتهم وتضامنهم، وجعلهم عاجزين عن مواجهة التحديات، فإن مقدمة ابن خلدون تجعلنا نستنتج أن الانحطاط الخلقي نفسه كان أثراً ولم يكن سبباً. فالناس (ع) من الجنسين يحتاجون إلى بيئة ملائمة من حيث التعليم والمؤسسات السياسية والقانونية والاجتماعية والاقتصادية لتأمين العدالة، وتنمية إمكاناتهم البشرية الكاملة وإسهامهم الكامل في تنمية مجتمعهم. ولعل الاختفاء التدريجي لمثل هذه البيئة الملائمة كان هو العامل الحاسم في الانحطاط الخلقي للناس (ع)، وفقدان حيويتهم وتضامنهم.

فإذا كان الإسلام، كما دعا إليه النبي ﷺ، وكذلك الانحلال الخلقي للمسلمين، لم يصلح أي منهما أن يكون آلية إطلاق لانحطاط المسلمين، فإذا ما الآلية التي كانت مسؤولة عن فقدان الاندفاع؟ من الصعب إنصاف هذا

(١) هودغسون، ١٩٧٧م، ٧٧/١.

(٢) نفسه، ١٩٧٧م، ٣/٢.

السؤال بمحاولة الإجابة عنه في نطاق فصل واحد. لكن بما أن الهدف ليس هو كتابة التاريخ حسب نموذج ابن خلدون، بل هو استخلاص بعض العبر، لاقتراح استراتيجية ملائمة للتنمية المستقبلية، فسيكون من المفيد إضاءة تلك الجوانب من التاريخ الإسلامي التي لعبت دوراً أساسياً في الانحطاط. ولتجنب الكثير من التفاصيل والتكرار، سيقصر التحليل على الأراضي الإسلامية المركزية التي حكمها الأمويون والعباسيون والمماليك والعثمانيون، وتجنب المناطق الأخرى مثل أسبانيا وأفريقيا وآسيا الوسطى وإيران والهند. غير أن التحليل يمكن أن يكون قابلاً للتطبيق حتى على هذه المناطق، بدون تغيير كبير، بسبب نفس التيارات التحتية تقريباً التي تؤثر عليها.

### القسم الثاني

## آلية الإطلاق وأثارها

### الانعطاف الخاطيء: نهاية الخلافة الراشدة

رأى ابن خلدون وعدد من علماء المسلمين القدامى، قبله وبعده، أن التاريخ الإسلامي قد انعطف انعطافاً خاطئاً، عندما صارت الخلافة الراشدة إلى نهايتها، بوصول معاوية في عام ٤١هـ=٦٦١م، والخلافة الوراثية لابنه يزيد في عام ٦٠هـ=٦٧٩م، وتأسيس الدولة الأموية (٤١-١٣٢هـ=٦٦٣-٧٥٠م). وهذا ما زرع بذور عدم الشرعية السياسية، وولادة الملك أو الملكية الوراثية، مع السلطة المطلقة، وبدون مساءلة، في خرق واضح لأمر الخلافة الخلقية، أو للنظام السياسي المثالي الذي أمر به الإسلام المسلمين. وولد هذا الخرق كثيراً من الاستياء في المجتمع المسلم، ولا سيما بين صحابة النبي الذين ما زالوا وقتها أحياء<sup>(١)</sup>. وكان هناك ثورات، ولكنها لم تنجح. ويبدو أن الوقت ربما لم يحن

(١) عندما لقي سعد بن أبي وقاص (ت ٥٥هـ=٦٧٤م)، أحد أبرز عشرة من صحابة النبي ،

لنجاح إصلاح سياسي جذري لطبيعة الخلافة والشورى التي ناضل من أجلها الإسلام، والتي بذل من أجلها أربعة من ألقها صحابة النبي به أفضل ما لديهم من جهود للالتزام بها في حياتهم. وبهذا بدأت السببية الدائرية للانحطاط، بسبب الآثار السيئة لعدم الشرعية السياسية في جميع جوانب المجتمع الإسلامي، كما نأمل أن يتضح في المناقشات القادمة.

### الخلافة والديمقراطية

الخلافة شكل من أشكال الحكومة حيث يكون الخليفة (رأس الدولة) منتخباً من الشعب، ومسؤولاً أمامه. ومن أولى مسؤولياته إقامة نظام عادل، وتأمين الرفاه للناس، بإدارة شؤون الدولة بما يتفق وتعاليم الشريعة وقرارات الشورى. ومع أن لفظ الشورى يعني لغة مجلساً استشارياً، إلا أن معظم العلماء القدامى والمحدثين يعنون به هيئة مستقلة منتخبة لا بد من وجودها (القرآن ١٥٩: ٣ و ٤٢: ٣٨)، وقراراتها التي لها طبيعة الإجماع قرارات ملزمة<sup>(١)</sup>. وإن موارد

= معاوية بعد أن نصب نفسه بصورة غير شرعية الحاكم الأول للدولة الأموية، خلافاً لرغبات المجتمع، حياه بقوله: «السلام عليك أيها الملك، بدلاً من قوله: أمير المؤمنين، وهي العبارة التي كانت سائدة في عهد الخلفاء الراشدين (ابن الأثير عز الدين علي ت ٦٣٠هـ=١٢٣٣م)، الكامل، ١٩٦٥م، ٣/٢٠٥). وكتب الجاحظ (ت ٢٥٥هـ=٨٦٩م) بأنه في العام الذي نصب فيه معاوية نفسه حاكماً، تحولت الخلافة إلى ملك كسرى واستبداد قيصر (الجاحظ، ١٩٦٤-١٩٦٥م، ٢/١٠-١١؛ وانظر أيضاً لويس، ١٩٩٥م، ص ١٤١). كذلك فإن المسعودي المؤرخ يسمي الخلفاء الأمويين والعباسيين ملوكاً في مروج الذهب (انظر المسعودي، ١٩٨٨م، ٣/٢٤١، حيث يعالج باختصار أسباب سقوط الدولة الأموية، و٤/٣٨٧، حيث يجمع الحوادث الرئيسة التي ذكرها في مجلداته الأربعة).

(١) انظر أبو فارس، ١٩٨٨م، ص ٢٠؛ وأيضاً ص ١٩-٣٠. يقول سيد قطب لدى تفسيره الآية ١٥٩ من سورة آل عمران ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ بأنه «لا مجال بعدها للتردد والتأرجح ومعاودة تقلب الرأي من جديد. فهذا مآله الشلل والسلبية والتأرجح الذي لا ينتهي... إنما هو رأي شوري، وعزم ومضاء، وتوكل على الله، يحبه الله. إن الله يحب المتوكلين» (سيد قطب، ١٩٨٦م، ١/٤٩٧). ولدى تفسيره لآية ٣٨ من سورة الشورى ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى تَيْنَهُمْ﴾ يرى أن هذه الآية لا تنطبق على شؤون الدولة فحسب، بل على شؤون الأسرة والمجتمع أيضاً (٣١٦٥-٣١٦٦). انظر أيضاً تعليقات محمد أسد رقم ١٢٢ و ٣٨ في

الخزينة العامة أمانة، فالإيرادات يجب جمعها بصورة عادلة، وإنفاقها بكفاءة وعدالة لخدمة مصالح الشعب. وهناك حرية تعبير ضمن حدود الشرع، ويتمتع جميع المواطنين، المسلمين وغير المسلمين، بحقوق متساوية<sup>(١)</sup>. ومن وظيفة الشورى التأكد من أن الخلافة تستخدم سلطاتها والموارد التي تحت يدها لرفاه الناس، طبقاً للشريعة. وإن الخليفة وكذلك أعضاء الشورى يحافظون على مناصبهم ما داموا يتمتعون بثقة الشعب. وإجراءات انتخابهم تركتها الشريعة مفتوحة، وللأمة تحديدها حسب ظروفها الخاصة. وما هو واضح جداً من انتخاب الخلفاء الأربعة الأول هو أن الوصول إلى هذه المناصب بطريق الوراثة أو القوة يتصادم بوضوح مع الأوامر الإسلامية. وفي أكثر المجتمعات تعددية في العصر الحديث، فإن أنسب إجراء هو الانتخابات عبر الاقتراع السري.

وهذا ما يجعل الديمقراطية والخلافة متشابهتين جداً، لكن في حين أن اختيار الشعب لقادته ومساءلتهم أمام الشعب هي أمر مشترك فيهما، إلا أن الشعب نفسه والقادة ليست لهم حرية مطلقة في الخلافة. فهم مقيدون تعاقدياً بأهداف الشريعة وقيودها الأخلاقية ومؤسساتها، وممنوعون من الانحراف عنها ما داموا ملتزمين بالإسلام. ولهذا رأى فاغليري أن الخلافة كانت مؤسسة «لا مكافئ لها، ولم تكن معدة ليكون لها مكافئ، خارج العالم الإسلامي»<sup>(٢)</sup>.

ويمكن أن يكون فاغليري على حق إذا افترضنا غياب القيود الأخلاقية عن الديمقراطية، لكن هذا غير صحيح برغم العلمانية. فما جلبته العلمانية في الغرب كان هو التحرر من إملاءات الكنيسة، لكن القيود الأخلاقية استمرت دائماً. وهو ما تمثل إلى حد كبير في الدساتير والقوانين والمؤسسات في البلدان

- ص ٩٢ و ٧٤٦ على التوالي من ترجمته وتفسيره. وأيضاً ممتاز أحمد (محرر)، ١٩٨٦م، ولا سيما مقدمة المحرر (ص ١-٢٢)، وكذلك ورقة فتحي عثمان (ص ٥١-٨٤).

(١) انظر المودودي، ١٩٦٦م، ص ٨٣-١٠٢ و ١٥٧-١٧٥. انظر أيضاً لويس، ١٩٩٥م، ص ٧٢-٧٣.

(٢) فاغليري، في هولت ولامتون ولويس، ١٩٧٠م، ١/٥٧.

الديمقراطية المختلفة. وهذا واحد من الأسباب التي مكنت الديمقراطية عموماً من تعزيز سيادة القانون وتحسين العدالة ورفاه الشعب في المجتمعات الغربية إلى الحد الذي عليه في نطاق العلمانية.

وبالنظر لغياب «الكنيسة» في الإسلام عن الإملاء على الحكومة، وللقيود الخلقية في الديمقراطية، فإنه لا فرق جوهرياً بين الديمقراطية والخلافة. ومع أن من الممكن نظرياً للديمقراطية أن تحرق القانون الخلقى للمجتمع، إلا أن هذا لا يحدث عادة. وإذا كان هناك انحراف فإنه يعبر بالضرورة عن التغيير في قيم المجتمع، الذي لا يحدث فجأة وغالباً، بل بالتدرج على فترة طويلة من الزمن. ومن الأمثلة على هذا التغيير في القيم المباركة القانونية للقمار والسكر والشذوذ الجنسي والسحاق والبغاء وتساكن اثنين غير متزوجين في بعض المجتمعات الديمقراطية. وبما أن هذا يقود بالتدرج إلى عدد من الأمراض، ومنها تفسخ الأسرة، فقد يكون له أثر سيئ على الرفاه المعنوي والمادي لهذه المجتمعات، يلقي ظلاً على تفوقها الاقتصادي والعسكري المستمر في المستقبل، ما لم تقم بإعادة رسم خطواتها. ومن ثم فإن القانون الأخلاقي قانون سام في أي مكان، ولا يمكن التحرر منه. وهذا ما يأمر به القرآن عندما يقول: ﴿وَوَدَّعْتُمْ رَبَّكُمْ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ﴾ [الأنعام: ١١٥/٦]. ولا يمكن لأي أمة مسلمة أو علمانية أن تجتنب الآثار السيئة للحرق. فليس من الواقعي إذن المبالغة في الفروق بين الديمقراطية والخلافة.

إن النبي ((طور بالتدرج مجموعة متناسقة من السياسات، كما طور مؤسسات قابلة للتطبيق)) لإقامة النظام الإسلامي<sup>(١)</sup>. واستطاع أيضاً أن يضمن استمراراً أطول للخلافة، باستبعاد جميع دعائم بنى السلطة التي كانت سائدة وقتئذٍ في مجتمعه، وهي البنى التي عذبت المسلمين وطاردتهم وأجأتهم إلى

(١) وات، في هولت ولامبتون ولويس، ١٩٧٠م، ٥٧/١.



الهجرة، وأعلنت باستمرار الحرب عليهم. وبعد فتح مكة في عام ٨هـ=٦٢٩م، سنحت له الفرصة والقوة اللازمة لإنجاز هذه المهمة، ولكنه لم يفعل. ولو فعل لكان أسوأ سيئة، ولم يكن يريد لها. بل بدلاً من ذلك صفح عنهم جميعاً، ومع ذلك فقد ألمح، كما تشير إليه بعض الأحاديث الشريفة، إلى أن نسل البعض ربما يعيد إحياء البنى السلطوية القديمة في المستقبل<sup>(١)</sup>. وربما شعر بأن تلك البنى السلطوية لا يمكن تدميرها باستمرار، فهي تبدل الأيدي، وتحاول تأكيد وإعادة تأكيد نفسها. ولذلك أوضح أن الطريق الأفضل خلقياً، لتفكيك البنى السلطوية غير الصحية، وإضعافها هو تعليم الناس، وتحسين ظروفهم الاجتماعية والاقتصادية، وإقامة محظورات خلقية وقانونية ومؤسسية فعلية، تجعلهم عاجزين عن بلوغ أو ممارسة سلطة مطلقة أو غير مقيدة.

### استفحال اللاشرعية

ما تنبأ به رسول الله قد حدث. فمع قيام الدولة الأموية (٤١-١٣٢هـ=٦٦١-٧٥٠م)، عادت البنى السلطوية الجاهلية إلى السطح، ولم تعد التعاليم الإسلامية في الحكم ظاهرة تماماً في مؤسسات العالم الإسلامي. وكان الاتجاه «نحو زيادة، لا تقليل، السلطة الشخصية للسلطان وأعوانه»<sup>(٢)</sup>. وحاول عمر بن عبدالعزيز (ت ١٠١هـ=٧٢٠م) وهو الثامن من بين اثني عشر حاكماً أموياً، بصورة رسمية، إلغاء اللاشرعية، ولكنه لم ينجح، وقتله بالسهم أصحاب المصالح المكتسبة، بعد حكم لم يزد على سنتين ونصف تقريباً. وهذا هو عموماً

(١) قال رسول الله : ((يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال، قلوبهم قلوب الشياطين في جحيمان إنس)) (عن حذيفة بن اليمان، رواه مسلم، ٤٧٦/٣: ٥٢، كتاب العمارة، باب ١٣). وهناك حديث آخر يقول: ((الخلافة بعدي في أمتي ثلاثون سنة، ثم ملك بعد ذلك)) (عن أبي هريرة، وهو حديث صحيح، وأورده السيوطي في جامع الصغير، ١٣/٢، عن مسند الإمام أحمد، والترمذي، ومسند أبي يعلى، وصحيح ابن حبان).

(٢) لويس، ١٩٩٥م، ص ١٤٤.

مصير معظم المصلحين الذين بحثوا عن إصلاح البنى السياسية والاقتصادية إصلاحاً أضر بالمصالح المكتسبة.

وأتى العباسيون إلى السلطة في عام ١٣٢هـ=٧٥٠م، بعد سقوط الأمويين. وكان السبب الذي قدموه هو إصلاح العلل التي أدخلها الأمويون في الجسم السياسي، غير أنهم لم يفوا بما وعدوا. لماذا؟ لم يكن هناك شيء يمنعهم. فالواجب الأخلاقي يجب أن يترافق بنطاق قانوني ومؤسسي ملائم. فهم كانوا سيجبرون على الوفاء بوعدهم، لو أنهم كانوا مسؤولين أمام الشعب، ولو أن تعيينهم وعزلهم كانا بيد الشعب. ففي نظام خلافة وراثي، لا يتمتع الشعب بهذا الامتياز، وليس لدى الحكام ما يخافونه إذا لم يفوا بالتزاماتهم حيال الشعب. نعم يستطيع الشعب، بالطبع، أن يثور، غير أن هذه الثورة عادة ما تسحق بلا رحمة. وبلغ العباسيون ذروتهم خلال حكم هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ=٧٨٦-٨٠٩م)، ثم كان هناك تحول سريع إلى الممارسة المطلقة والتحكمية للسلطة الملكية، مثل أسلافهم الساسانيين والبيزنطيين. وكانت هناك حرب خلافة بين ابنه الأمين والمأمون، وثورات في مختلف أنحاء الإمبراطورية واضطراب عام، عندما حاول المأمون فرض بعض آرائه الاعتزالية ضد إرادة المجتمع المسلم. وازداد الانحطاط عندما أصبح العباسيون مجرد دمي في أيدي البويهيين (٣٣٤-٤٤٧هـ=٩٤٥-١٠٥٥م) والسلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ=١٠٥٥-١١٩٤م)، الذين لم تكن لديهم، كمن تبعهم بعد في الممالك اللاحقة، الموانع التي كانت لدى العباسيين، بسبب السلطة الأخلاقية التي بحثوا عنها بربط أنفسهم بالعباس، عم النبي، والتزامهم المعلن بالإصلاح.

إن الاحتلال المغولي (٦٥٦-٧٥٨هـ=١٢٥٨-١٣٥٥م) والتمسوري (٧٣٧-٨٠٧هـ=١٣٣٦-١٤٠٥م)، كان الأكثر قسوة واستغلالاً وتدميراً في التاريخ الإسلامي. وعندما انتهت الإمبراطورية المغولية والإمبراطورية التيمورية

إلى عدد من الدول الوارثة، صار العالم الإسلامي مجزأً، ووقع في أيدي عدة سلالات حاكمة. وعلى هذا فإن مزايا السوق المشتركة الواسعة التي تم الحصول عليها في السابق، والتي سرّعت التنمية، قد افتقدت إلى حد كبير، إن لم يكن كلياً. ولم تتحقق بعد حتى إعادة توحيد جزء كبير من العالم الإسلامي تحت العثمانيين، بعد فتحهم مصر وسورية في عام ٩٢٣هـ = ١٥١٧م، وبغداد وتبريز في عام ٩٤٠هـ = ١٥٣٤م.

غير أنه لما كان لقب الخليفة يحمل قدراً كبيراً من الاحترام والجادبية، فإن الحكام في عدد من الدول، ولا سيما الدولة الأموية (٤١-١٣٢هـ = ٦٦٣-٧٥٠م) والعباسية (١٣٢-٦٥٦هـ = ٧٥٠-١٢٥٨م) والعثمانية (٦٩٩-١٣٤٢هـ = ١٢٩٩-١٩٢٤م)، قد وجدوا من المفيد سياسياً الإشارة إلى أنفسهم على أنهم خلفاء. لكن هذا لم يُزل وصمة اللاشرعية، وهي أحد أهم أسباب النزاع بين العلماء والحكام عبر التاريخ الإسلامي. ومع انتهاء لقب الخلافة، أصبح استخدام لفظ السلطان والملك شائعاً.

وبقيت مؤسسة الشورى ومؤسسة البيعة، لكنهما كانا، لجميع الأغراض العملية، نسخاً مزيفة من المؤسسات التي وجدت خلال فترة الخلافة الراشدة، ولم تلعب الدور الذي كان يتوقع منهما. بممارسة قيد على تحكّمية الحكام. وباستثناء بعض الحكام، في أزمنة مختلفة وفي جميع الدول عملياً، وهم الحكام الأتقياء والمؤهلون الذين حاولوا على الأقل إصلاح بعض الوظائف المرتبطة بالخلافة، فإن معظم الحكام كانوا مستبدين، ولم يعبر حكمهم عن تعاليم الإسلام. فالساواة أمام القانون، وحرية التعبير، بدأتا في الانحطاط، في مخالفة صريحة للشريعة (ش). لذلك فإن هودغسون على حق عندما قال: «بأن مدينة الإسلام كانت في الواقع بعيدة عن أن تعبر تعبيراً واضحاً عن العقيدة الإسلامية»<sup>(١)</sup>. والناس المؤهلون لم يعينوا في الوظائف العليا. والمتملقون

(١) هودغسون، ١٩٧٧م، ٧١/١.

الأذلاء، الذين لم يقدموا، ولا يستطيعون أن يقدموا، أي إسهام مهم إلى البلد، غالباً ما يحيطون بهؤلاء السلاطين، ويغرفون جميع المنافع بإخبارهم ما يرغبون في سماعه. وهناك مؤامرات البلاط، وحروب قاتلة على الوراثة، وانقلابات عسكرية، استنزفت موارد الأمة، وقوضت طاقاتها المبدعة، وأدت إلى انحطاط شامل. ولم يكن انتقال السلطة، حتى بين أفراد العائلة الواحدة، دائماً بلا إراقة دماء، وصار الجيش يلعب دوراً حاسماً في الاستيلاء على السلطة ونقلها. وكانت حروب وراثة السلطة على الدوام تقريباً تزيد من اضطراب الأمن، ما يؤثر بدوره تأثيراً سلباً على الإنتاج والتجارة، ولا سيما إذا كانت الضرائب المدفوعة للنظام السابق سيعاد دفعها للنظام الجديد لمساعدته على حل مشكلاته المالية.

وليس من نيتنا هنا بيان أن استمرارية مؤسستي الخلافة والشورى بلسم عام، تستبعد به جميع المنازعات والمشكلات. كلا، لكن مساءلة السلطة السياسية (ح)، مزوجة بجزية الشعب (ع)، لنقد السياسات الحكومية والموظفين، قد تؤدي إلى حكومة أكثر فعالية، حكومة تحاول تأمين سيادة العدالة والقانون والنظام، والاستخدام الفعال للموارد المتاحة للتنمية الشاملة<sup>(١)</sup>.

وعلى الرغم من العلمانية، فإن الحكومات الديمقراطية في البلدان الغربية قد أعطت دفعة كبيرة لتعزيز العدالة، والتنمية، والرفاه العام. ذلك لأنه كلما زادت المساءلة وحرية التعبير زاد احتمال أن تقوم السلطة السياسية (ح) بالوفاء بالتزاماتها حيال الشعب حسبما يمليه الضمير. فإن حرية مناقشة المشكلات تمكن من تشخيصها الصحيح، والمساءلة تدفع (ح) لتبني أدوية فعالة لحلها قبل أن يتأخر الأوان.

(١) أكد البنك الدولي بحق أن «التنمية تتطلب دولة فعالة، دولة تلعب دور المفاعل والمسهل، تشجع وتكمل أنشطة الأعمال التجارية الخاصة وأنشطة الأفراد. وبالتأكيد فإن التنمية التي تهيمن عليها الدولة قد فشلت. وكذلك فشلت التنمية بدون دولة. وقد دل التاريخ مرة بعد مرة على أن الحكومة الجيدة ليست ترفاً، بل هي ضرورة حيوية. وبدون دولة فعالة فإن التنمية القابلة للبقاء، اقتصادية كانت أو اجتماعية، تكون مستحيلة» (البنك الدولي، تقرير التنمية العالمي، ١٩٩٧م، ص ١١١).

وهذا لا يستلزم بالضرورة أن الحكام غير الشرعيين لا يستطيعون تقديم حكومة فعالة. بلى يمكنهم ذلك، وإن عدداً من الحكام الأتقياء والمؤهلين فعلوا ذلك خلال التاريخ الإسلامي. غير أن هذا لم يكن يعزى إلى مطلب دستوري، بل كان نتيجة اختيارهم وإرادتهم، ونادراً ما استمر بعد وفاتهم. وربما ساعدت استمرارية الخلافة على الوصول إلى آلية ما لنقل السلطة نقلاً سلساً وسلمياً، بما يساعد على تجنب حروب وراثية السلطة وسفك الدماء، وما يتبع ذلك من تدمير واضطراب أمن. وربما أمنت أيضاً حكم القانون وقدسيتها الحياة والممتلكات وفقاً للتعاليم الإسلامية. فقد استمر تعيين الشرفاء والمؤهلين في المناصب العليا، كما كان عليه الأمر في العصور الأولى، ولا سيما في القضاء، وهذا ما ساعد على تخفيف المظالم والفساد. وربما كان هناك أيضاً مزيد من الإنصاف في الضرائب، فقد تم تجنب عجز الميزانية الطويلة الأجل، واستخدام قسم أكبر من الموارد العامة في الصالح العام، لا في المنفعة الخاصة. وهكذا فإن القوة الدافعة التي قدمها الإسلام للتنمية لم تضع.

لم يستطع العالم الإسلامي حتى الآن أن يضع إجراءات لتحويل مقاليد السلطة، تحويلاً منظماً وسلمياً إلى الشخص الأحق والأكفأ في نظر الشعب، وللإستخدام الفعال والعاقل للموارد العامة طبقاً للشريعة، ولنقد السياسات الحكومية نقداً حراً وبلا خوف. فلا زال الحصول على السلطة يتم بواسطة الانقلابات العسكرية وحقوق الوراثة في معظم بلدان العالم الإسلامي. وحتى في البلدان التي تجري فيها انتخابات، فإن الجو الاجتماعي والاقتصادي يسمح للجيش، ولفئة قليلة من ملاك الأراضي، باستدامة التحكم بشؤون الدولة. ومن ثم فإن استخدام الموارد العامة لمصالح خاصة قد استمر إلى حد كبير أو صغير، حسبما إذا كان الحاكم أكثر تأثراً بمبادئ الخلافة أو الملك. ولا يزال نقد السياسات الحكومية صعباً. غير أن التصحيح المطلوب لخطأ الخطأ السياسي في

التاريخ الإسلامي الذي ربما يكون السبب الأول لهذا الانحراف، يبدو أنه يحدث الآن بالتدرج، بسبب الظروف التي سنبينها في الفصل الثامن.

### تقييد سلطان الشريعة

ومع ذلك فإن المجتمعات لا تهبط بسرعة مثل الأفعوان. فقد تصور ابن خلدون ثلاثة أجيال أو مئة وعشرين سنة لانحلال الدول. وبما أننا معنيون بكامل المدنية الإسلامية، فإن الفترة التي أشار إليها لا تنطبق. فإذا قصر أحد قطاعات المجتمع، فإن قطاعات أخرى تحاول الاضطلاع ببعض وظائفه. ولم تؤدِّ نهاية الخلافة إلى النهاية الكاملة لتطبيق الشريعة. فقد استمرت في التأثير على قلوب وعقول الناس في مختلف مجالات الحياة. وعلى الرغم من اللاشريعة إلا أن «السلطة التي ظفر بها الخلفاء الأوائل كانت بعيدة جداً عن الاستبداد... فقد كانت مقيدة بأداب الإسلام السياسية، وبالعادة والتقاليد المناهضة للفاشية في البلاد العربية القديمة»<sup>(١)</sup>. فلو لم تكن هذه هي الحال، ولو لم يكن للشريعة تأثير مؤكد، ويعاد تأكيده من حين لآخر، ولو جزئياً، لتعرض العالم الإسلامي للضمور والتهميش قبل حدوثهما فعلاً بزمن طويل. وقد لاحظ توينبي بحق أن ديانة «نجحت في كسب الولاء بفضل مزاياها الداخلية، لم يحكم عليها بالصعود أو الهبوط مع الأنظمة السياسية التي بحثت على التعاقب عن استغلال الديانة لأغراض غير دينية»<sup>(٢)</sup>.

لقد كان التمسك بالشريعة على العموم قوياً في نفوس الناس، حيث إن سلاطين الاستبداد المطلق لم يستطيعوا تحمل تجاهلها كلياً. فهم كانوا تحت قيد خلقي لتأمين الأداء المستمر على الأقل لبعض الوظائف الدينية ووظائف الرفاه المرتبطة بالخلافة. فقد كان هناك، ولا يزال حتى اليوم، ما سماه ابن خلدون

(١) لويس، ١٩٩٥م، ص ١٤٠.

(٢) توينبي، باختصار سومرفيل، ١٩٥٧م، ٣١/٢.

مزيجاً من الخلافة والملك<sup>(١)</sup>، مع رجحان الأول أو الثاني، وذلك حسب الشخصية الفردية للحاكم وحسب الظروف. وبما أن اللقب الجذاب «الخلافة» بقي مستخدماً لمدة طويلة، فإنه ساعد على تقوية أيدي عدد من الحكام، من الأمويين إلى العثمانيين، الذين مع أنهم غير شرعيين إلا أنهم كانوا قادرين وعادلين، وساعدوا على تخفيف سرعة الانحطاط، ولهذا لم يكن الانحطاط شديد الانحدار. وبقي النظام القضائي إلى حد كبير وعلى نحو شجاع لا يعرف الخوف شريفاً لقرون. وهذا ما ساعد على حفظ حكم القانون والتحقيق في أي عمل حكومي تحكيمي، وتأمين الوفاء بالعقود، وتأمين العدالة للمظلوم. واستمر الإنتاج والتجارة في التوسع، والناس في ازدهار. فشرفهم واستقامتهم وإرادتهم العمل الجاد لم تتأثر إلا قليلاً وبالتدريج. ولهذا يبدو أن شاتزميلر على حق حين قال بأن «المجتمع الإسلامي في العصور الوسطى كان من عدة وجوه أسعد حياة بكثير مما هو عليه اليوم»<sup>(٢)</sup>.

غير أنه حسب نموذج ابن خلدون، لا بد أن التراجع في الأخذ بالشرعية في الحقل السياسي، ما لم ينعكس الأمر، سوف يُضعف بالتدريج سلطان الشرعية في الحقول الأخرى من الحياة. وكما أن نظام السوق لا يمكن أن يعمل بصورة فعالة بدون منافسة وأسواق منظمة، ويبقى في حاجة إلى الدولة لتأمين ذلك، فكذلك النظام الإسلامي لا يمكن أن يعمل بصورة فعالة بدون إصلاح الفرد والمؤسسات التي تؤثر على سلوكه، ويبقى بحاجة إلى الدولة لتأمين ذلك. والآن حان الوقت لنرى كيف أن إدخال اللاشرعية السياسية أدى مع الزمن، وعبر عملية السببية الدائرية، إلى فساد جميع المؤسسات الأخرى، بل إلى الانحطاط الخلفي.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٠٨.

(٢) شاتزميلر، ١٩٩٤م، ص ١.

### العيش بأكثر من الوسائل: الاختلالات الضريبية

من أول الأشياء التي حدثت فقدان الرقابة على المالية العامة. ومن الناحية الأساسية فإن فقدان المساءلة السياسية عمل ضد إقامة محظورات وضوابط استخدام الموارد العامة. وبدلاً من النظر إلى هذه الموارد على أنها أمانة، وأنها مستخدمة في رفاه الناس، كما تأمر به الشريعة (ش)، فإن الحكام ارتكبوا جريمة لا تغتفر، في استخدام موارد الدولة بدون تمييز لتمويل حملات عسكرية، ولكي يعيشوا حياة الترف والبذخ، ولإعالة بطانة كبيرة من الطفيليين والمتملقين غير المنتجين<sup>(١)</sup>.

ومع أنه قد لا يكون ممكناً تجنب جميع الحملات العسكرية في تلك الأيام، إذا كان الهابسبورغ والصفويون قلقين جداً من توسيع حدودهم، وإذا ما كانت الحكمة التقليدية تتطلب أن يهزم البلد أعداءه قبل أن يهزمه أعداؤه، إلا أن عدداً من هذه الحملات قد لا يبدو ضرورياً. وهذا صحيح بشكل خاص في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر، عندما بدت الأولوية العليا لسلطين العثمانيين هي متابعة الفتوحات<sup>(٢)</sup>. إن محمد الثاني، الفاتح (١٤٥١-١٤٨١م) الذي أسس الطابع المميز للإمبراطورية «رغب في أن تكون إستانبول مركز العالم من كل الوجوه»، وكرس ٣٠ عاماً من حكمه لتحقيق هذا الهدف<sup>(٣)</sup>.

هذه الحملات استدعت جيشاً كبيراً عاملاً (دائماً) استنزف موارد

(١) من أجل بعض الأمثلة الصارخة على حياة الترف التي انغمس فيها البعض، خلال العهد العباسي، انظر مختلف كتب التاريخ، كالطبري (ت ٣١٠هـ=٩٢٣م)، والمسعودي (ت ٣٤٦هـ=٩٥٧م)، والأغاني (ت ٣٥٦هـ=٩٦٧م)، والكتاب (ت ٤٦٣هـ=١٧٠١م)، وابن خلكان (ت ٦٨١هـ=١٣٨٢م)، وحتى، ١٩٥٨م، ص ٣٠٢-٣٠٤.

(٢) فاروغي، ١٩٩٤م، ص ٥٤٢-٥٤٣.

(٣) إينالسيك، ١٩٧٠م، ٢٩٦/١.



الإمبراطورية. وقد ذكر حاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ=١٦٥٧م) أن العدد الكلي للقوات المدفوعة الأجر من جيش سليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م) كان ٤٧٩ ٤١ رجلاً في ٩٧٠هـ=١٥٦٢م، بفاتورة أجور سنوية ١٢٢٣ مليون آقجة (الجدول ١). وفي نهاية حكمه عام ٩٧٤هـ=١٥٦٦م، بلغ عدد هؤلاء القوات ٤٨ ٣١٦ بفاتورة أجور بلغت ١٢٦٤ مليون آقجة. واستمر التوسع حتى بلغ عدد القوات ٩١ ٢٠٢ بفاتورة أجور ٣١٠٨ مليون آقجة في عام ١٠١٨هـ=١٦٠٩م، في السنة التي قمعت فيها ثورة سلالي في الأناضول بلا رحمة، بعد حوالي ١٣ عاماً من معركة الدولة ضده. إن زيادة حوالي ٢٪ سنوياً في عدد القوات وفاتورة الأجور على مدى ٤٧ سنة من ١٥٦٢-١٦٠٩م قد تدفع الإنسان إلى تجاهلها. غير أنه لا يفعل ذلك إذا أخذ بالاعتبار اقتراح لظفي باشا (ت ٩٧٠هـ=١٥٦٣م)، كبير الوزراء المتمرس وصاحب الضمير الحي، عند سليمان القانوني، بأن جيشاً عاملاً مدفوع الأجر بـ ١٥ ٠٠٠ رجل يعدّ كافياً<sup>(١)</sup>. ففي الوقت الذي تواجه فيه الدولة مشكلات مالية، فإن الحكومة (ح) يجب عليها أن تقطع إنفاقها العسكري وغير المنتج. ومع ذلك لم تفعل الحكومة ذلك، بل استمرت في التوسع في جيشها العامل، وفي تغطية أعبائها المالية، بزيادة الضرائب وخفض الإنفاق التنموي. وربما لم تدرك أن الصعوبات الاقتصادية التي يواجهها الناس قد تكون أحد الأسباب الرئيسية لثورات سلالي (١٥٩٦-١٦٠٩م)، وكذلك لثورات أخرى في البلاد قبلها وبعدها.

(١) انظر مقتطفات من آصف نامه للظفي باشا، ذكره لويس، ١٩٦٢م، ص ٧٣.

### الجدول ١ القوات وفاتورة الأجور

متوسط الدفعة السنوية	الدفعة السنوية بملايين الآفات	القوات	السلطان	السنة
٢ ٩٧٢ر٥	١٢٣ر٣	٤١ ٤٧٩	سليمان	١٥٦٢هـ=١٥٧٠م
٢ ٦١٦ر١	١٢٦ر٤	٤٨ ٣١٦	سليمان	١٥٦٦هـ=١٥٧٤م
٢ ٧٦٦ر٠	١٧٨ر٢	٦٤ ٤٢٥	مراد ٣	١٥٨٨هـ=١٥٩٧م
٣ ٠٦٨ر٣	٢٥١ر٢	٨١ ٨٧٠	محمد ٣	١٥٩٥هـ=١٦٠٤م
٣ ٤٠٧ر٨	٣١٠ر٨	٩١ ٢٠٢	أحمد ١	١٦٠٩هـ=١٦١٨م
-	غير متوافر	١٠٠ ٠٠٠	عثمان ١	١٠٢٧-١٠٣١هـ ١٦١٨-١٦٢٢م
-	غير متوافر	١٠٠ ٠٠٠	مصطفى ١	١٠٣١-١٠٣٢هـ ١٦٢٢-١٦٢٣م

المصدر: أرقام القوات والدفعة السنوية مستمدة من حاجي خليفة، دستور العمل لإصلاح الخلل، ذكره لويس، م، ص ٨٠.

ملاحظة: الآفة akce هي عملة فضية استخدمها العثمانيون. من أجل بعض التفاصيل حول محتواها الفضي المتغير، ومعدلات الصرف، انظر ملحق سفكيت باموك في إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٩٤٧-٩٨٠.

غير أنه من الصعب توقع حكام مستبدين منعزلين عن الشعب، وغير مدركين لمشكلاتهم، يخفضون الضرائب والإنفاق غير المنتج. ومن ثم فقد كان هناك فقدان كامل للرقابة على الإنفاق. واستنزفت موارد الإمبراطورية على نحو خطير، وتزايدت الاختلالات الضريبية. ففي عام ١٠٠٦هـ=١٥٩٧م، بلغ عجز الموازنه ٦٧٪ من مجمل الإنفاق (الجدول ٢). وربما يعود ذلك للحروب

الطويلة مع الهابسبورغ (١٥٩٣-١٦٠٦م)، وقد بلغ الإنفاق عليها ذروته في هذا العام. غير أنه انخفض إلى ٢٢.٥٪ من مجمل الإنفاق البالغ ٦٨٧٢ مليون آقجة في ١٠٦٠هـ=١٦٥٠م.

## الجدول ٢

### الإمبراطورية العثمانية

#### دخل الحكومة وإنفاقها وعجزها بملايين الآقجات

السنة	الدخل	الإنفاق	الفائض أو العجز (-)	الفائض أو العجز % من الإنفاق
١٥٦٤هـ=١٩٧٢م	١٨٣ر٠	١٨٩ر٦	٦ر٦ +	٣ر٥ +
١٥٩١هـ=١١٠٠م	٢٩٣ر٤	٣٦٣ر٤	٧٠ر٠ -	١٩ر٣ -
١٥٩٧هـ=١١٠٦م	٣٠٠ر٠	٩٠٠ر٠	٦٠٠ر٠ -	٦٦ر٧ -
١٦٤٨هـ=١١٥٨م	٣٦١ر٨	٥٠٠ر٥	١٣٨ر٧ -	٢٧ر٧ -
١٦٥٠هـ=١١٦٠م	٣٥٢ر٩	٦٨٧ر٢	١٥٤ر٣ -	٢٢ر٥ -

المصدر: أرقام الدخل والإنفاق مستمدة من حاجي خليفة، دستور العمل لإصلاح الخلل، ذكره لويس، ١٩٦٢م، ص ٨١. انظر أوغلي، ١٩٨٩م، ص ٦٢٥، وإينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٩٩.

ملاحظة: أرقام الدخل لا تتضمن دخول التيمار (انظر فيها المبحث التالي).

غير أن هذه العجوز كانت كبيرة جداً، نظراً إلى الحقيقة التي تفيد أن جميع العلماء، قبل وفي أثناء الحكم العثماني، قد شجوا عملياً الإنفاق الحكومي المفرط والعجوز في موازنات الدولة، باستثناء فترة الطوارئ. لكن الإمبراطورية العثمانية كانت، إما بإرادتها أو بقوة الظروف، مكيفة باتجاه الحرب، ومتورطة

فيها دائماً. ولذلك فإن الإنفاق الحربي أخذ أكبر حصة من إجمالي الإنفاق<sup>(١)</sup>. ومع أن الإمبراطورية العثمانية لم تكن الوحيدة في هذا الصدد، بل كان لها نظائر في جميع أنحاء أوربة، إلا أن الإنفاق الحربي المفرط على فترة طويلة قلص كثيراً من مقدراتها على تمويل التعليم، والبنية الأساسية، والبناء، والتنمية، وهو الشيء الذي لم يكن ليسمح به الرأي العام لمثل هذه الفترة الطويلة في وضع ديمقراطي. واتخذ الحكام عدداً من الإجراءات الكريهة لتمويل عجوزهم المنتشرة بسرعة. وكان معظم هذه الإجراءات مصادماً للعدل والازدهار اللذين سبق أن عززتهما الثورة الإسلامية.

### التوسع في الإقطاع والتمار

كان أحد أكثر الإجراءات ضرراً بخصوص التنمية هو التحول التدريجي عن مبدأ الفياء في الأراضي المفتوحة. فقد قام الأمويون بإقطاع أراض واسعة إلى أفراد الأسرة الحاكمة وأنصارها، في حرق واضح للقاعدة التي سبق أن قررها النبي وخلفاؤه الأربعة. كذلك فإن العباسيين الذين أتوا إلى السلطة في عام ١٣٢هـ=٧٥٠م، مع وعدهم بإزالة الظلم والانحطاط الخلقي اللذين أخذوا في الانتشار<sup>(٢)</sup>، لم يفوا بوعدهم إلا في البدء ولفترة قصيرة. وبدؤوا أيضاً في الانزلاق نحو حياة الترف، وتبنوا نفس السياسات التي دانوا فيها الأمويين، ولا سيما سياسة منح الإقطاعات الكبيرة (التمار تحت حكم العثمانيين). وتسارعت الإقطاعات تحت حكم الفاطميين (٢٩٧-٥٦٧هـ=٩٠٩-١١٧١م)، والبويهيين (٣٣٤-٤٤٧هـ=٩٤٥-١٠٥٥م)، والسلاجقة (٤٤٧-٥٩٠هـ=١٠٥٥-١١٩٤م)، والعثمانيين (٦٩٩-١٣٤٢هـ=١٢٩٩-١٩٢٤م)، إلى أن أدى هذا في نهاية المطاف إلى ما يقرب من المذهب الإقطاعي

(١) فاروغي، ١٩٩٤م، ص ٥٤٢.

(٢) انظر خطبة أبي العباس، أبي الدولة العباسية، في المسجد، قبل تلقيه البيعة من الشعب، وهي موجودة في الطبري، تاريخ، ١٩٧٩م، ١٢٥/٩-١٢٧.

في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر، مع فارق واحد، وهو أنه في حين أن مالك أرض الإقطاع يجب عليه في النظام الإقطاعي تقديم خدماته العسكرية إلى الملك، فإن حائزي الإقطاع (التيمار) في العالم الإسلامي لم يكن عليهم أن يفعلوا ذلك بالضرورة.

وزاد المغول أو الاحتلال الخاني Ilkhanid في عام ٦٥٦هـ=١٢٥٨م، في تسريع الانحطاط السياسي والاقتصادي المتزايد<sup>(١)</sup>. فقد تميزت الأعوام السبعة والثلاثون الأولى من حكم المغول الوثنيين، قبل وصول غازان خان في عام ٦٩٤هـ=١٢٩٥م إلى السلطة، بالوحشية والاستغلال المفرطين<sup>(٢)</sup>. فقد كان هناك شبه اجتياح للعديد من المدن، وقتل الآلاف من أبنائها، واغتصاب النساء، وتدمير المكتبات. «وبسبب نهب بغداد في عام ١٢٥٨م، لم يبق كتاب واحد من ألف كتاب أحصاها ابن النديم في الفهرست»<sup>(٣)</sup>. واغتصب المغول أراضي واسعة من مالكيها المحليين، لإعطائها لشعبهم، إرضاء لجشعهم، وفرضوا ضرائب باهظة، فوق الضرائب التي فرضها البويهيون والسلاجقة. وهذا ما أجبر عدداً كبيراً من الفلاحين على هجر أراضيهم، ومن ثم إحداث زيادة جوهرية في عدد البدو<sup>(٤)</sup>. وتسبب نقص صيانة قنوات الري تحت الأرض في تدميرها تقريباً. ومن ثم انحطت الزراعة إلى مستوى منخفض جداً، وخربت تقريباً الاقتصادات الريفية. والقاعدة الاقتصادية الزراعية السائدة قبل المغول ربما لم تعد كما كانت بالكامل<sup>(٥)</sup>. وكان مثل المغول: «الحرب ومتابعة الفنون العسكرية، في حين أن مثل المجتمع الذي حل مثلهم محله هو الاستقرار والسلام»<sup>(٦)</sup>.

(١) سقطت بغداد في أيدي المغول في ١٠ فبراير ١٢٥٨م.

(٢) انظر مورغان، ١٩٩٣م، ص ٢٣٠-٢٣٥.

(٣) سارتون، ١٩٢٧م، ١/٦٦٢.

(٤) لامبتون، ١٩٨١م، ص ٢٩٨ و ٣٠٠.

(٥) هودغسون، ١٩٧٧م، ٨/٢.

(٦) لامبتون، ١٩٨١م، ص ٢٩٩.

وأدت الطرق التبذيرية للمغول إلى أزمات مالية، بالرغم من الضرائب الابتزازية. وللتغلب على هذا، حاول غيكاتو (٦٩٠-٦٩٤هـ=١٢٩١-١٢٩٥م)، خامس حاكم في دولة الخانيين Ilkhanid، إدخال النقود الورقية التي لم يكن الشعب على استعداد لقبولها. وحدث تدهور تجاري، سبب تحريماً كبيراً للاقتصاد<sup>(١)</sup>.

ومع أن غازان خان (٦٩٤-٧٠٣هـ=١٢٩٥-١٣٠٤م)، سابع حاكم للخانيين، دخل في الإسلام وأدخل عدداً من الإصلاحات، إلا أن التحسين لم يكن جوهرياً. فلم يستطع تغيير طباع شعبه، وفشل في استلهام ثقة السكان المسلمين في عدالة حكم المغول. واشتد الخراب الذي أحدثته المغول مع التيموريين (٧٣٧-٨٠٧هـ=١٣٣٦-١٤٠٥م). فقد نهب تيمور بغداد في عام ٨٠٣هـ=١٤٠١م، وأراضي إسلامية أخرى على فترة امتدت حوالي ثلاثة عقود، قبل موته في عام ٨٠٧هـ=١٤٠٥م، الأمر الذي ضرب الاقتصاد المنهار أصلاً ضربة موجعة لم يستطع أن يقف على قدميه بعدها. وإن استيلاء الصفويين على العراق (١٥٠٨-١٥٣٤م) قدم بعض الإسعاف، وإن لم يكن بالقدر اللازم، لأن حكمهم اتصف، كغيره، بحكومة مركزية ضعيفة، وركود اقتصادي.

وبعد الاحتلال المغولي، صار العالم الإسلامي، وما زال، ممزقاً ومجزئاً إلى أن وحده مرة أخرى العثمانيون في عام ٩٢٣هـ=١٥١٧م. وقد كان الفاطميون (٢٩٧-٥٦٧هـ=٩٠٩-١١٧١م) والأيوبيون (٥٦٤-٦٤٧هـ=١١٦٩-١٢٥٠م) والمماليك (٦٤٨-٩٢٢هـ=١٢٥٠-١٥١٧م)<sup>(٢)</sup>، وكذلك العثمانيون (٦٩٩-١٣٤٢هـ=١٢٩٩-١٩٢٤م)، كانوا حكاماً إنسانيين نسبياً

(١) سبولر وإيتنغوسن، ١٩٨٦م، ص ١١٢١.

(٢) حكم الفاطميون شمال إفريقية ومصر، وحكم الأيوبيون مصر، وسورية، وفلسطين، وحكم المماليك مصر.

إذا ما قورنوا بالمغول والتموريين. غير أنهم كانوا بعيدين عن مستوى الأسلاف في القرون الأولى. ومع أن الزراعة عرفت بعض الإحياء، إلا أن الدفعة اللازمة لإعادة التنمية السابقة لم يمكن تقديمها، وذلك بشكل خاص لاستمرار ممارسة الإقطاع (التيمار) لأنفسهم وضباطهم وجنودهم<sup>(١)</sup>. ومع أن هذه الإقطاعات كانت تقدم في البدء بدلاً من الرواتب، لتخليص الخزينة من الضيق ومن نفقة جمع إيراد الأرض وتوزيعه على الجنود، إلا أنها أدت إلى قسدر كبير من إساءة الاستعمال وإلحاق الضرر بالإنتاج الزراعي، كما سنرى في المبحث التالي.

إن معظم الأراضي التي فتحها العثمانيون في القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر تم توزيعها كإقطاعات (تيمار) على أفراد الجيش وموظفي الحكومة. وكانت تشكل في البدء أمانة في أيدي حائزيها، فلم تكن قابلة للتحويل. وكان استمرارها مشروطاً بالخدمة، وكان يمكن إلغاؤها أو إحلال معاش تقاعدي محلها<sup>(٢)</sup>. لكن مع ضعف الحكومة المركزية في أواخر العهد العثماني، صارت القطائع (التيمار) تعامل معاملة الملكية الخاصة. وصارت معظم الأراضي المفتوحة أملاكاً أميرية، تذهب ضرائبها بالكامل إلى حائزيها، وبهذا حرمت الدولة من دخلها ومن الخدمة العسكرية التي كانت في الأصل شرطاً للإقطاع. وهذه العملية الكاملة لتحقيق الإقطاع أخذت عدة قرون لكي تنتهي. ولكنها عادت إلى ذلك ولا سيما بعد احتلال العالم الإسلامي من القوى الغربية، التي أقطعت أراضي كبيرة إلى الذين تعاونوا معها، وساعدوها في إدامة الاحتلال. فإن قسماً جوهرياً من الأرض الزراعية في العالم الإسلامي يملكه الآن إقطاعيون كبار يستأثرون بالحصاة الكبرى من الناتج لأنفسهم، ولا يتركون

(١) حتى، ١٩٥٨م، ص ٣٢٩-٣٣٠؛ انظر أيضاً ربيع، ١٩٧٠م، ص ١٢٩-١٣٨. وذكر المقرئزي (ت ٨٤٥هـ=١٤٤٢م) أنه «منذ كانت أيام صلاح الدين يوسف بن أيوب إلى يومنا هذا فإن أراضي مصر كلها صارت تقطع للسلطان وأمرائه وأجناده» (المقرئزي، الخطط، ١/٩٧).

(٢) كاهن، ١٩٨٦م، ص ١٠٩٠.

للفلاح إلا القليل. ولا يكادون يدفعون أي ضريبة، وفوق ذلك فإنهم يتمتعون بقدر كبير من النفوذ السياسي.

### ضرائب جائرة

الملكيات الكبيرة للأرض نتيجة الإقطاع أو التيمار ربما لم تسبب في حد ذاتها ضرراً خطيراً، لو أن امتلاك الأرض والنظم الضريبية كانت إنسانية. فقانون الإرث الإسلامي الذي يرفض استئثار الابن البكر بالميراث، ويتطلب توزيع أملاك المتوفى على ورثته الذكور والإناث، ربما يجزئ الأرض، ويضعف بسرعة سلطة الأسر المالكة للأرض. وعلاوة على ذلك، فإن قليلاً من الممالك، حتى العصر العثماني، دامت مدة كافية لإيجاد أرستقراطية راسخة. فمعظم الممالك تم الاستيلاء عليها بثورة داخلية أو بفتح أجنبي، الأمر الذي دمر الأرستقراطيات الموجودة والبنى السلطوية. ومن ثم فإنه بالرغم من الإقطاعات أو التيمار، بقيت حيازات صغيرة ضمن الأراضي العثمانية، ولم تصبح الأملاك الكبيرة شائعة إلا بنهاية العهد العثماني، ولا سيما في الإمارات العربية<sup>(١)</sup>. وكانت الحيازات الصغيرة لا الأملاك الواسعة، هي التي ولدت معظم الفئاض السوقية في كل وقت من العصر العثماني<sup>(٢)</sup>.

وما جعل الإقطاع أو التيمار مصادماً للازدهار، كان هو الارتفاع المستمر في الضرائب المفروضة على الفلاحين. وبما أن الأسر الحاكمة وبطانتها لا يكادون يدفعون أي ضريبة، فإن القسم الأعظم من العبء الضريبي يقع على الفلاحين الذين كانوا يشكلون أغلبية المجتمع الإسلامي في العصر الوسيط، والذين كانوا يكسبون معظم معيشتهم من الأرض. وقد بدأ هذا بإدخال نظام القبالة tax farming خلال فترة حكم البويهيين والسلاجقة. وتم تعيين الحكام

(١) كاتارت، ١٩٩٤م، ص ٨٦١.

(٢) إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٥.



والجنرالات في وظائف القبالة، بسبب السلطة التي استخدموها لفرض الطاعة، ولتأمين دفع مبلغ مقطوع سنوي إلى الدولة. وتميز النظام بتعسف كبير، وبصورة رئيسة، جمع هؤلاء من الضرائب أكثر بكثير مما دفعوا إلى الدولة واحتفظوا بالفرق لأنفسهم<sup>(١)</sup>. وزاد النظام سوءاً في عهد الخانين الذين لم يجبو الضرائب الموجودة عشية احتلالهم فحسب، بل أضافوا إليها العديد من الضرائب الأخرى.

إن الإصلاحات التي أدخلها عدد من الحكام في عهد الأيوبيين (٥٦٤-٦٤٧هـ=١١٦٩-١٢٥٠م)، والماليك (٦٤٨-٩٢٢هـ=١٢٥٠-١٥١٧م)، والعثمانيين (٦٩٩-١٣٤٢هـ=١٢٩٩-١٩٢٤م)، وغيرهم في مختلف بقاع العالم الإسلامي، وفي أزمنة مختلفة، قد جعلت النظام الضريبي أكثر إنسانية نسبياً، وأكثر قابلية للاحتمال حتى منتصف القرن التاسع الهجري (القرن الخامس عشر الميلادي) في عهد العثمانيين. غير أن زيادة نفقات الحرب الناشئة من الحملات العسكرية لمحمد الفاتح، وسليمان القانوني، وغيرهما، جعلت النظام الضريبي بالتدريج أثقل فأثقل، وهذا ما باعد بينه وبين مبادئ العدالة في التكليف الضريبي التي يؤكد عليها العلماء، مثل أبي يوسف والماوردي وإبن خلدون ومجموعة مؤلفي كتاب «مرايا للأمرء»<sup>(٢)</sup>. والمأساة هي أنه في حين أن

(١) المعادل الفقهي لـ Tax farming هو القبالة، التي يراها جمهور الفقهاء غير مشروعة، لما يترتب عليها من ظلم للمزارعين (الموسوعة الفقهية، ٣٢/٢٤٣؛ وأبو يوسف، الخراج، ١٣٥٢هـ، ص ١٠٥؛ وأبو عبيد، الأموال، ١٩٦٨م، ص ٩٩-١٠٠؛ والماوردي، الأحكام، ١٩٦٠م، ص ١٧٦). ويصف ابن عباس الفرق بين ما يأخذه من المزارع وما يدفعه إلى الحكومة بأنه حرام، ويصفه ابن عمر بأنه ربا (أبو عبيد، الأموال، ص ١٠٠؛ الماوردي، الأحكام، ص ١٧٦؛ ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ=١٢١٠م)، النهاية، ١٩٦٣م، ٤/١٠). انظر أيضاً القبالة في ابن منظور، لسان، ٥٤٤/١١؛ وأبو الفضل، ١٩٩٢م.

(٢) من أجل مراجعة مختصرة للكتابات حول «مرايا للأمرء» لابن المقفع (ت ١٣٩هـ=٧٥٦م) والنعمان (ت ٣٦٣هـ=٩٧٤م) والماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م) والخطيب (ت ٤٦٣هـ=١٠٧١م) والكيكويوس (ت بعد ٤٧٥هـ=١٠٨٢م) ونظام الملك (ت ٤٨٥هـ=١٠٩٢م) والغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م) والطرطوشي (ت ٥٢٠هـ=١١٢٦م)، انظر أسيد، ١٩٩٥م، ص ١٩-٤١.

مالكي الإقطاع والتمار يجمعون حصة كبيرة من الناتج من الفلاحين، فإنهم لا يكادون يدفعون أي ضريبة إلى الحكومة، وهي الغرض الذي أدخل لأجله الإقطاع والتمار أصلاً. لذلك ففي حين أن الزراعة تضررت، فكذلك هبطت إيرادات الحكومة.

بالإضافة إلى الضرائب الجائرة على الفلاحين، كانت هناك ضرائب أخرى كسرت ظهر أهل الحرف والتجارة، وساهمت في المزيد من الانحطاط الاقتصادي، وهي المكوس (جمع مكس)<sup>(١)</sup>. وهناك ستة أحاديث ذكرها أبو عبيد (ت ٢٢٤هـ=٨٣٩م) في تحريم المكس<sup>(٢)</sup>. فالفقهاء دعوا دائماً لإبطاله بعبارة مختلفة مثل: إبطال المكوس، مسامحات، إسقاط، وضع، رفع المكوس. وكتب جلال الدين السيوطي (ت ٩١١هـ=١٥٠٥م) رسالة في ذم المكس. غير أن المكوس استمرت في التزايد حتى لم يبق شيء لم يصبه المكس في عهد المماليك. وهناك عدد من الحكام، مثل صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٩هـ=١١٩٣م) ألغى عدداً منها، وأصلح النظام الضريبي<sup>(٣)</sup>. غير أن المشكلات الضريبية المتتالية لدى مختلف الحكومات قد أدت إلى إعادة هذه المكوس بصفة نهائية<sup>(٤)</sup>.

وهذا ربما يساعدنا على فهم الأسباب الاجتماعية والسياسية الكامنة خلف معارضة العلماء عبر القرون لجميع أشكال الضرائب التي تفرضها الحكومات. فهم يحشون إذا ما سمح للحكومات بفرض الضرائب، أن تميل إلى تجاوز الحد

(١) تتضمن المكوس جميع أشكال الضرائب على المبيعات، والرسوم الجمركية (انظر ملاحظة محقق كتاب أبي عبيد، الأموال، ١٩٦٨م، ص ٧٠٣، انظر أيضاً لفظ مكس في اللسان).

(٢) أبو عبيد، ١٩٦٨م، ص ٧٠٣-٧٠٤، الأحاديث ١٦٢٤-١٦٢٩.

(٣) يعطي المقرئ قائمة طويلة بالمكوس التي ألغها صلاح الدين (الخطط، ١٠٤/١-١٠٥). غير أن ابنه العزيز عثمان (ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م) أعاد فرض المكوس التي ألغها والده، بل زاد فيها (نفسه ص ١٠٥).

(٤) بعض النقاط الواردة في هذه الفقرة مستقاة من مجوركان، ١٩٩١م، ص ١٩٥-١٩٦.

وإلى الظلم. وربما لا يدع هذا مجالاً للشك في عقل أحد بأن عدداً من المواقف الفقهية كان نتيجة الظروف السائدة في أيام الفقهاء. فموقفهم الصارم ضد الضرائب كان نتيجة طبيعية للحكومات غير الشرعية التي لا تخضع للمساءلة أمام الشعب: كيف جمعت الموارد وكيف استخدمتها؟ غير أنه ليس من المعقول بالضرورة التمسك بنفس الموقف الفقهي في حكومة سياسية ديمقراطية، حيث من الممكن تقييد سلطة الحكومات في فرض الضرائب والإنفاق.

قد يعترض البعض على هذا التحليل بقوله بأن الضرائب في تلك الأيام ربما لم تكن مرتفعة بالمقارنة مع الضرائب التي يفرضها اليوم عدد من دول الرفاه الحديثة. هذا قد يكون صحيحاً، لكن هذه الضرائب كانت تجبى أساساً من الفلاحين، وأهل الحرف، والتجار، في حين أن المتنفذين لا يكادون يدفعون أي ضريبة على الإطلاق. ولذلك فإن العبء على الذين يدفعون الضرائب عبء ثقل لا يحتمل. وما هو أسوأ هو أن دافعي الضرائب لا يكادون يتلقون أي منفعة بالمقابل. فالحصائل لم تكن تستخدم في تقديم التعليم لهم، وتسهيلات البنية التحتية وسائر الوفورات الخارجية، بل كانت تستخدم في ترف القصر الملكي، وللحفاظ على آلة الحرب الباهظة الثمن. فلو أن الضرائب كان يدفعها الجميع، ولو أن الحصائل كانت مستخدمة فعلاً في التنمية والرفاه، لكانت المعارضة أقل حدة.

### غش العملة

أدت الاختلالات الضريبية إلى غش العملة. ففي قاعدة النقود السلعية التي سادت في تلك الأيام، شكلت الدنانير (العملات الذهبية) والدراهم (العملات الفضية) أساس النظام النقدي الإسلامي الرسمي. وعلاوة على ذلك، كانت الفلوس (العملات النحاسية) تضرب أيضاً بأحجام وأوزان متنوعة لسد حاجة الصفقات التجارية الصغيرة. ولحماية الأمانة في سك العملة، ومن ثم مصالح

الجمهورية العام، أنشئت وظيفة ناظر السكة، في عهد هارون الرشيد، وخضعت جميع وحدات العملة للفحص. ومن ثم فإن عيار الدينار في البدء كان مرتفعاً بصورة استثنائية، بالنظر لوزنه ونقائه ومظهره. غير أن هذه الهيئة صارت بالتدريج هيئة غير فعالة، مع ضعف السلطة الإدارية للعباسيين<sup>(١)</sup>. على أن عيار الدينار استمر ثابتاً في مختلف أنحاء العالم الإسلامي حتى القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)<sup>(٢)</sup>. لكن في الممالك الأخيرة، اختلف العيار قليلاً عما كان عليه زمن الأمويين والعباسيين. فابن بكرة كتب حوالي عام ٦٢٥هـ=١٢٢٨م حول الدينار الذي أصدره ابن أخي صلاح الدين: الكامل (ت ٦٣٥هـ=١٢٣٨م) في العهد الأيوبي (١١٦٩-١٢٥٠م) يقول: «لم يوجد في الغرب ولا في الشرق دينار ذو عيار أفضل من عيار الأمير الكامل»<sup>(٣)</sup>.

كذلك فإن وزن الدرهم يبدو أنه بقي ثابتاً في العهود الأولى. وللملاءمة، تم إصدار عدة فئات من الدراهم. لكن بعد ذلك، نتيجة تقلبات سعر الفضة، تقلب معدل التبادل بين الدينار والدرهم. وكانت النسبة السائدة بين العملتين هي ١٠ في عهد النبي، وبقيت ثابتة عموماً على هذا المستوى في عهود الخلفاء الأربعة (١١-٤١هـ=٦٣٢-٦٦١م)<sup>(٤)</sup>. لكن، لم يستمر هذا الثبات، فالمعدنان واجها ظروفًا مختلفة من العرض والطلب، أدت إلى تغير أسعارهما النسبية. فمثلاً، في النصف الثاني من العهد الأموي (٤١-١٣٢هـ=٦٦١-٧٥٠م)، كانت النسبة حوالي ١٢، في حين أنها بلغت في العهد العباسي (١٣٢-٦٥٦هـ=٧٥٠-١٢٥٨م) ١٥ أو أقل<sup>(٥)</sup>. غير أن النسبة تقلبت،

(١) إيهرنكروتنز، ١٩٩١م، ص ١١٧.

(٢) مايلز، ١٩٩٢م، ص ٢٩٧.

(٣) ذكره مايلز، ١٩٩١م، ص ٢٩٨. وكتب ابن بكرة بين (٦١٥-٦٣٥هـ=١٢١٨-١٢٣٨م).

(٤) الرئيس، ١٩٦١م، ص ٣٦٩؛ والقرضاوي، ١٩٦٩م، ص ٢٦٤.

(٥) الرئيس، ١٩٦١م، ص ٣٧٤؛ والقرضاوي، ١٩٦٩م، ص ٢٦٤/١؛ ومايلز، ١٩٩٢م، ص ٣٢٠.

وهبطت في بعض الأوقات إلى ٢٠ أو ٣٠ أو ربما ٥٠<sup>(١)</sup>. ولم يكن هذا بسبب غش العملة، بل بسبب هبوط سعر الفضة بالنسبة للذهب. وقد ذكر المقرئزي، ومعاصره الأسيدي (ت ٨٥٤هـ = ١٤٥٠م)، أن هذا التقلب مكَّن العملات الرديئة من طرد العملات الجيدة من التداول<sup>(٢)</sup>، وهي الظاهرة التي عرفت في القرن السادس عشر بقانون غريشام. إن انتشار قبول العملات العربية في التجارة بين العالم الإسلامي وباقي العالم المعروف في ذلك الوقت، قد تأسس جيداً باكتشاف ذخائر العملات، في روسية وأوربة والشرق الأقصى<sup>(٣)</sup>.

وفي العصر الحديث، جنحت الحكومات إلى الإفراط في إصدار النقود الورقية الائتمانية، لتذليل مشكلاتها المالية. وبذل المغول في عام ٦٩٣هـ = ١٢٩٤م جهوداً لإصدار العملة. وهذا كما ذكرنا سابقاً ما قاومه الشعب مقاومة جريئة، وأدى إلى انتشار انهيار التجارة<sup>(٤)</sup>. وربما لهذا السبب عارض الفقهاء العملة الورقية، وتجنبت الحكومات بعد ذلك إصدارها. لكن الحكومات لم تكف عن استغلال امتيازها في ضرب العملات، بضرب العملة خلسة، لتحقيق أرباح إصدار إضافية، بغرض سد الفجوة المتزايدة بين الدخل والإنفاق. ومن ثم بدأت تظهر شذوذات الوزن والنقاء في العملات، على الرغم من معارضة الفقهاء. وهذا ما حدث بشكل خاص في عهد المماليك البرجية (الجر كسية) (٧٨٤-٩٢٢هـ = ١٣٨٢-١٥١٧م) والعثمانيين (٦٩٩-١٣٤٢هـ = ١٢٩٩-١٩٢٤م). كما أن نقص الفضة في أوربة أدى إلى إحلال الفلوس النحاسية محل العملات الفضية، خلال العهد المملوكي<sup>(٥)</sup>. وفوق ذلك فإن زيادة الصعوبات الضريبية

(١) القرضاوي، ١٩٦٩م، ١/٢٦٤؛ ومايلز، ١٩٩٢م، ص ٣٢٠.

(٢) المصري، ١٩٩٠م، ص ٥٤ و ٦٦.

(٣) انظر مايلز، ١٩٩١م، ص ٣٢٠؛ وكرامر، ١٩٥٢م، ص ١٠٠.

(٤) سولر وإتينغوسن، ١٩٨٦م، ص ١١٢٢.

(٥) بما أن ابن خلدون عاش في وقت الأزمات المالية، فإن أثر غش العملة على المجتمع والاقتصاد لقي

منه، في مقدمته (ص ٢٦١-٢٦٤)، عناية خاصة.

التي واجهتها الحكومة، بسبب انحطاط الزراعة، نتيجة فرض ضرائب جائرة على المزارعين، قد أدت إلى الإفراط في إصدار العملات النحاسية. وهذا ما أدى بدوره إلى انحطاط قيمتها، وإلى التضخم، وإلى مزيد من التدهور في التنمية<sup>(١)</sup>. وفي العهد العثماني أيضاً، تم غش العملة الفضية الرسمية، الآفحة، عدة مرات<sup>(٢)</sup>. ولهذا السبب، ولأجل هبوط سعر الفضة، انخفضت قيمتها إلى مستوى لم تستمر معه كوحدة عملة أساسية في فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦م).

وحيث إن غش العملة يعدّ انتهاكاً واضحاً، لتأكيد الشريعة على الشرف والأمانة في جميع مقاييس القيمة، فإن الممارسات الاحتيالية في إصدار العملات، في القرن الرابع عشر وما بعده، قد أثارت قدراً كبيراً من الكتابات حول النظرية النقدية والسياسة النقدية. ولهذا فإن المسلمين، كما قال بايك «يجب أن يعدّوا رواداً للكتابة في غش العملة، وفي نقد هذا الغش، في القرنين الرابع عشر والخامس عشر»<sup>(٣)</sup>.

### الاقتراض الخارجي

عندما فشلت حتى الضرائب الباهظة وغش العملة في إشباع الطرق التبذيرية للحكام الفاسدين، تطلع هؤلاء إلى الاعتماد الواسع على الدين الخارجي. فبين عام ١٨٥٤م و ١٨٧٧م، كانت الإمبراطورية العثمانية تقترض عملياً كل عام، حتى بلغ

(١) المقريري، إغائة، ١٩٥٦م، ص ١٤-١٥ و ٣٢-٣٨؛ والسلوك ١٩٧١م، ٣/١١٣٠-١١٣٤. انظر

أيضاً علوش، ١٩٩٤م، ص ١٦-١٧.

(٢) لم يكن غش العملة مقتصرًا على الممالك والعثمانيين، بل امتد أيضاً إلى جهات أخرى. ومن أجل

غش مختلف العملات الأوروبية من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر، انظر برانديل وسبونر،

١٩٦٧م، الشكل ٤، ص ٤٥٨.

(٣) بايك، ١٩٩٤م، ص ١١٤.

الدين ٢٠٠ مليون جنيه استرليني، قيمتها الجارية، بعد التسوية لأجل هبوط القوة الشرائية للجنيه، تزيد على ٦٥٤١ مليون دولار<sup>(١)</sup>. وبما أن تركية كان ينظر إليها وقتئذٍ على أنها ذات سمعة ائتمانية ضعيفة بسبب مشكلاتها المالية، فالقروض كانت تمنح إليها بشروط صعبة نسبياً. ولسوء الحظ، لم يكن المبلغ المقترض يستخدم في التنمية، بل كان يستخدم في تمويل الإنفاق غير التنموي، كما هو الحال حتى الآن في عدد من البلدان الإسلامية. وهذا ما جعل الحكومة في ٦ أكتوبر ١٨٧٥م تتخلف عن دفع الفوائد وأقساط استهلاك القرض.

وبناءً على هذا، قام الدائون بتأسيس مجلس الدين، لاسترداد القرض مع الفائدة. وبلغ عدد موظفي هذا المجلس ٨٩٣ شخصاً، أي أكثر من عدد موظفي وزارة المالية العثمانية. وصار هذا المجلس هيئة قوية جداً، وذات تأثير كبير على الحياة المالية والاقتصادية والسياسية للإمبراطورية العثمانية. وهذا يبين كيف أدى إنفاق الحكومات، المفرط وغير المنتج، إلى زيادة الاعتماد على الاقتراض الخارجي، وفي نهاية المطاف إلى فقدان الاستقلال. وبهذا كانت الحكومات والمؤسسات الأجنبية، قادرة على ممارسة تأثير قوي على جميع مظاهر البلد، وجعل الحكومة عاجزة عن اتخاذ قرارات مستقلة. وقد لاحظ إينالسيك بحق أن «الزعماء ربما فشلوا في إدراك أن الخضوع الاقتصادي والمالي للقوى الأجنبية، من حيث تهديده للاستقلال السياسي، لم يكن أقل خطورة من الهزيمة في ساحة الوغى»<sup>(٢)</sup>.

(١) الرقم الأصلي غير المعدل ٢٠٠ مليون جنيه إسترليني مستمد من لويس، ١٩٩١م، ص ٦٧٧. والرقم المعدل تم التوصل إليه على أساس بيانات بنك إنكلترا. الرقم القياسي لأسعار التجزئة في إنكلترا كان ٢٠٤٨ في عام ١٨٧٤م، و ٦٦٩٨١ في عام ١٩٩٤م (١٠٠=١٦٩٤).

(٢) إينالسيك، ١٩٧٠م، ص ٣٦٩.

## الفساد وبيع المناصب السياسية

«يرى موظفو الدولة أن الفساد داء لا دواء له...  
فحذار حذار من الفساد. اللهم خلصنا منه».  
لطفى باشا<sup>(١)</sup>.

لرمن طويل كانت الإدارة المدنية والعسكرية للإمبراطورية العثمانية تعدّ هي الأكَفأ في أوربة<sup>(٢)</sup>. فالوزير الأعظم (رئيس الوزارة) كان يعيّن لكفاءته. وبمجرد تعيينه، يعتبر صاحب ولاية دائمة، ولا يخضع لأي تأثير غير شرعي أو ضغط، ولا يمكن عزله من منصبه إلا من أجل تقصير جسيم في الواجب<sup>(٣)</sup>. ومع ذلك، بدأت الكفاءة في التدهور في القرن السادس عشر، عندما أخذ السلاطين في ترقية محاسبيهم إلى هذه المراتب. ومن ثم خضع كبير الوزراء لجميع أنواع التدخلات والمكاييد من جانب محاسيب القصر، وصار معرضاً للصراف المعجل من الخدمة في أي لحظة، ولمصادرة أملاكه وربما للإعدام. وهذا ما أثر تأثيراً سيئاً على معنويات وكفاءة كلتا الإدارتين المدنية والعسكرية.

فلا يستطيع أي مجتمع أن يحافظ على زخمه التنموي إذا ما تدهورت نوعية الحكومة. ولهذا كان ابن خلدون على حق حين ركز في نموذجه كثيراً على النوعية الخلقية والذهنية للنخبة التي في السلطة. غير أن النظم الاستبدادية غير القابلة للمساءلة أمام الشعب، قد لا تكون مؤهلة وحية الضمير ما لم يكن رئيس الدولة نفسه هكذا، ويحاول تأمين إدارة مبالية ونظيفة. وفي العهد الأول، اهتم السلاطين العثمانيون بشؤون الدولة اهتماماً قوياً، وكانت أبوابهم مفتوحة لرعاياهم الذين يأتون إليهم بشكاواهم وعرائضهم. غير أنه منذ عهد سليمان القانوني، انشغل السلاطين بمتابعة فتوحاتهم والدفاع عنها، حتى لم يعد لديهم

(١) لطفى باشا، آصف نامه، ذكره لويس، ١٩٦٢م، ص ٧٢.

(٢) ساوندرز، ١٩٦٦م، ص ١٥.

(٣) نقله عن رسالة كوجويه، لويس، ١٩٦٢م، ص ٧٥.



وقت للاهتمام بشؤون الدولة. وهكذا أخذوا في الاحتجاب، وكان لهذا أثر سيئ على التضامن الذي كان في البداية موجوداً بين الحكام والشعب. ولم يعودوا يجدون الوقت لمتابعة تعليم أطفالهم. ولهذا أتى بعد موت سليمان في عام ١٥٦٦م ١٣ سلطاناً غير مؤهل، وكانوا كلهم عاجزين عن ممارسة سلطتهم الحقيقية، حتى عندما كانوا يرغبون فيها.

وتركت معظم أنشطة بناء الأمة إلى الوزير الأكبر. وربما لم يكن في هذا شيء من الخطأ، لو أن هؤلاء الوزراء كانوا أنفسهم شرفاء، ومؤهلين، ومعرضين للمساءلة أمام الحكام (كما كان عليه الأمر في العهود الأولى)، ويعملون على أساس أهداف واتجاهات واضحة. فلو حدث هذا لساعد على تأمين إدارة نظيفة وفعالة نسبياً تحت رعايتهم. غير أن الأزمات المالية المتكررة، والحاجة الدائمة إلى الموارد في القرن السادس عشر والقرون التالية، قد أدت إلى تعيين وزراء، لا على أساس الأهلية، بل على أساس المناورات السياسية ودفع مبالغ نقدية كبيرة. وأصبح بيع المناصب عادة منتشرة بعد القرن السابع عشر، بحيث تعطى للذين يدفعون أعلى مبلغ<sup>(١)</sup>. وهذا ما أدى إلى عدم الكفاءة وشبه شلل للجهاز الحكومي. وبمجرد أن يصبح الوزراء في وظائفهم، فإنهم يستخدمون سلطتهم لمكاسب شخصية، ويحاولون استرداد المبالغ التي دفعوها، ببيع وظائف رئيسية أخرى<sup>(٢)</sup>. وحتى تعيينات وترقيات العلماء والقضاة بدأت تتم دون رجوع إلى الاستحقاق أو الأقدمية، وهذا ما حطم ثقة الشعب بهم. ويشجب ابن خلدون، في سيرته الذاتية، انتشار الرشوة وفوضى الإجراءات القضائية وأوجه فساد أخرى في حياته، خلال حكم المماليك البرجية (٧٨٤-٩٢٢هـ=١٣٨٢-١٥١٧م)<sup>(٣)</sup>.

(١) إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٧٤.

(٢) نفسه.

(٣) ابن خلدون، كتاب التعريف...، ١٩٥١م، ص ٢٥٧-٢٥٨؛ انظر أيضاً خدوري، ١٩٨٤م،

إن الفساد غير المحاصر قد خرب كل شيء في الحياة المدنية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وحتى الدينية في الإمبراطورية. وإن البحث عن المكاسب، مع اقتران ذلك بالرشوة، قد أعطى سلطة كبيرة جداً لمتعهدي القبالات الذين تنفوا الفلاحين، والذين لجؤوا إلى المصادرة الكاملة للممتلكات وسائر الأصول. وإن غياب حماية الحكومة المركزية، نتيجة الفساد، قد أجبرهم على الانسحاب من أراضيهم. ففرَّ بعضهم إلى المدن، وأصبح الآخرون عصابات<sup>(١)</sup>. وقد كان الأمن على الحياة والمال، وحكم القانون، والعدالة غير الفاسدة، كل ذلك كان سمات البلدان الأولى في الإسلام، ولكنها لم تعد موجودة. واقتصرت التنمية الخلقية والاقتصادية على المعاناة تحت هذه الظروف. كان واضحاً للأوروبيين في القرن الثامن عشر عدم الكفاءة والفساد في الإمبراطورية العثمانية: «كل واحد في منصب عام يبدو أنه للبيع»<sup>(٢)</sup>. واستفادت القوى الغربية بالطبع من هذا الضعف، لشراء ولاء أصحاب المناصب العالية، وللحصول على مساعدتهم في دعم الحركات الانفصالية، وزيادة إضعاف الإمبراطورية.

لم يكن هناك ندرة في العلماء الذين شعروا بتعاستهم حيال الظروف السائدة، والذين كتبوا بحوثاً للتعبير عن سخطهم وإعطاء نصيحة قيمة. إن الأدبيات عن «مرايا للأمرء» التي سبقت الإشارة إليها، انعكست في تركية على كتابات عدد من العلماء، من الزمن الذي كانت فيه الإمبراطورية في أوجها. ولأجل التغيير في سلوك النخبة الحاكمة، فقد تنبؤوا بالصعوبات التي تنتظرهم. من هؤلاء العلماء: لطفى باشا (ت ٩٧٠هـ = ١٥٦٣م)، ومصطفى علي أحيساري (ت ١٠٢٥هـ = ١٦١٦م) وكوشو بيه (ت بعد ١٠٥٨هـ = ١٦٤٨م) وحاجي خليفة (ت ١٠٦٧هـ = ١٦٥٧م) وحسين حازارفن

(١) إينالسيك، ١٩٧٠م، ص ٣٤٢.

(٢) هودغسون، ١٩٧٧م، ١٥٨/٣.

(ت ١٠٨٩هـ=١٦٧٩م) وساري محمد باشا (ت ١١٧٩هـ=١٧٦٧م)<sup>(١)</sup>. كلهم أكدوا الحاجة إلى فحص جشع الأسرة الحاكمة وحاشيتها، بسبب النتائج الوخيمة التي يؤدي إليها هذا في نهاية المطاف. كما أكدوا الحاجة إلى العدالة، واحترام حقوق الملكية، وأن تكون التعيينات والترقيات على أساس الاستحقاق فقط، وكذلك الحاجة إلى الاعتدال في فرض الضرائب، وخفض الإنفاق، بخفض الجيش والبيروقراطية. لكن آلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين وآلية استحكام الرذائل قد أصبحتا مترسختين في الإمبراطورية العثمانية، بحيث أصبح من الصعب إدخال أي تغيير جوهري.

### الانحطاط الاقتصادي والسياسي

بين لويس بحق أن «تجارة العالم الإسلامي، في أوائل العصور الوسطى كانت في كل مجال متفوقة على التجارة في أوربة: أثري، وأوسع، وأفضل تنظيمًا، وأكثر سلعًا للبيع، وأكثر نقوداً للشراء، مع شبكة علاقات تجارية أكثر تطوراً بكثير»<sup>(٢)</sup>. لكن هذا الوضع في القرن الثاني عشر الهجري (الثامن عشر الميلادي) قد انعكس، والأسباب ليست صعبة الفهم. فالانهماك في الحملات العسكرية، وحياة التباهي من جانب النخبة السياسية، مع بيروقراطية واسعة وفسادة، كل هذا خلّف موارد هزيلة لبناء أنشطة الأمة، كالتعليم والبنية التحتية والرفاه العام. وكانت النتيجة أن العالم الإسلامي، بالرغم من إمكاناته الهائلة، لم يستطع تحويل الثورة الزراعية والفكرية الأولى إلى نوع من الثورة الصناعية التي قامت في أوربة والولايات المتحدة الأمريكية أولاً، وبعد ذلك في اليابان. وهذه الإمكانيات سرقتها اللاشعورية السياسية، التي جعلت الحكومة (ح) عاجزة عن القيام بالدور الذي كان يتوقع منها في مجتمع إسلامي. فمجموعات الضغط

(١) للاطلاع على آراء أحياساري، انظر ماير (١٩٨٩م)، ص ٣١٣، ومن أجل آراء أخرى، انظر لويس،

١٩٦٢م.

(٢) لويس، ١٩٩٥م، ص ١٧٧٧.

العام التي تجبر الحكومات الديمقراطية أن تكون فعالة لم توجد ببساطة. وكان لهذا نتائج خطيرة، لا يزال العالم الإسلامي يعاني من آثارها، وربما ستستمر إلى زمن ما في المستقبل.

إن معدل معرفة القراءة والكتابة بين الجماهير التركية كان فقط حوالي ٢٪ في عام ١٨٦٨م<sup>(١)</sup>. وفي عام ١٨٥٠م كانت هناك سكة حديد واحدة في تركيا، أو في الأراضي الواقعة تحت الحكم العثماني<sup>(٢)</sup>. وقد تم بناء السكك الحديدية بعد ١٨٦٠م بزمان طويل، وزاد طول الخطوط الحديدية إلى ١٨٠ كم في عام ١٨٧٠م، و ٥٤٣٨ كم في عام ١٩١٣م (الجدول ٣). وكان هذا أقل بكثير من ٢١ ٥٠٠ كم و ٣٢ ٦٢٣ كم على التوالي في هذين العامين في المملكة المتحدة، و ١٧٠ ٨٥ كم و ٩٧٧ ٤٠١ كم في الولايات المتحدة الأمريكية.

إن معدلات الضرائب المرتفعة تضافرت مع فقدان البنية التحتية الاجتماعية والاقتصادية الملائمة لوضع الجهاز الاقتصادي للإمبراطورية في حالة سيئة جداً، وكانت الإنتاجية في مستوى متدن. وبسبب انخفاض الدخل، عجز الفلاحون وأصحاب الحرف عن توليد مدخرات لازمة لتحسين أراضيهم وتقاناتهم وأدواتهم<sup>(٣)</sup>. وفشلت القاعدة الاقتصادية الزراعية في التوسع حسب احتياجات الإمبراطورية، ولم تؤد إلى بناء بنية تحتية صناعية وتجارية حيوية تكفل زيادة إيرادات الحكومة، وحصص الإمبراطورية في التجارة الدولية المتزايدة<sup>(٤)</sup>.

(١) ذكره إينالسيك، في هولت ولامبتون ولويس، ١٩٧٠م، ٣٦٩/٢، من نص نقله ضياء باشا من مقال في التنظيمات (استانبول، ١٩٤٠م)، ص ٨٤١.

(٢) انظر الجدول ١١١-٢١ في روستو، ١٩٧٨م، ص ١٥٢؛ وانظر أيضاً كاترت، ١٩٩٤م، ص ٨٠٤.

(٣) فاروغي، ١٩٩٥م، ص ٢٠٧.

(٤) إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٥١-٥٢.

## الجدول ٣

طول الخطوط الحديدية بالكيلومتر في بعض البلدان ذات العلاقة

البلد	١٨٧٠م	١٩١٣م
فرنسة	١٥ ٥٥٤	٤٠ ٧٧٠
ألمانية	١٨ ٨٧٦	٦٣ ٣٧٨
اليونان	-	-
الهند	٧ ٦٧٨	٥٥ ٨٢٢
إيطالية	٦ ٤٢٩	١٨ ٨٧٣
روسية	١٠ ٧٣١	٧٠ ١٥٦
تركية	١٨٠	٥ ٤٣٨
المملكة المتحدة	٢١ ٥٠٠	٣٢ ٦٢٣
الولايات المتحدة	٨٥ ١٧٠	٤٠١ ٩٧٧

المصدر: ماديسون، ١٩٩٥م، ص ٦٤، الجدول ٣-٤.

وفي غياب بيانات اقتصادية كلية مناسبة، لا خيار أمام المرء إلا استخدام البيانات المتاحة. وهذا ما يدل بوضوح على ضعف المركز الاقتصادي للبلد. فعلى سبيل المثال، كان إنتاج القمح في تركيا لا يزيد على ٥٠ مليون بوشل في عام ١٨٨٨م (الجدول ٤)، في حين أنه كان ٧٦ و ٢٧٥ مليون بوشل على التوالي في المملكة المتحدة وفرنسة، و ٤١٥ و ٤٧٨ مليون بوشل في الولايات المتحدة والهند<sup>(١)</sup>. كذلك كانت الحرف تستخدم وسائل إنتاج رديئة وقديمة. وفي عام ١٩١٣م كان هناك فقط ٦٢٩ مؤسسة تعمل بالآلات، وتستخدم حوالي

(١) انخفاض إنتاج القمح في المملكة المتحدة ربما كان نتيجة مستورداتها من الهند. لكن بعد إخماد حرب الاستقلال ١٨٥٧م، نجحت إنكلترا في ١٨٨٨م في نقض صناعة الهند، وتحويلها إلى مستعمرة، تصدّر المواد الخام على حساب صناعاتها. وفي ١٨٩٠م، بلغت صادرات الهند من الأقمشة القطنية ٢٠٥٠ مليون ياردة، من ١ مليون ياردة في ١٨١٤م (ديساي، ١٩٧١م؛ وانظر أيضاً بايروش، ١٩٨٢م).

١٧٠٠٠ عامل في جميع تركية العثمانية<sup>(١)</sup>. وكانت حصة الصناعة في الناتج القومي الإجمالي لا تزيد على ١٣٪ حتى في عام ١٩٣٩م<sup>(٢)</sup>. وفي حين كانت الإمبراطورية العثمانية في هذا الوضع الاقتصادي الهش، كانت القوى الغربية ترفع إنتاجيتها، وتخفض تكاليف إنتاجها، بإعطائها أهمية كبيرة لتحسين نوعية بنيتها التحتية الاجتماعية والمادية، كل ذلك مع مكنة وترشيد الزراعة والصناعة معاً<sup>(٣)</sup>.

#### الجدول ٤

#### إنتاج القمح في بعض البلدان ذات العلاقة بملايين البوشل في السنة

البلد	١٨٣١-١٨٤٠	١٨٥١-١٨٦٠	١٨٧١-١٨٨٠	١٨٨١-١٨٨٧	١٨٨٨
فرنسة	١٩٠	٢٢٣	٢٧٥	٢٩٠	٢٧٥
ألمانية	٥٠	٧٠	٩٤	٩٨	١٠٣
اليونان	٢	٢	٣	٤	٦
الهند، إلخ	١٠٨	١٨٧	٢٨٢	٣٧٥	٤٧٨
إيطالية	٦٠	٧٥	١١٥	١٠٥	١٤١
روسية	١١٠	١٣٠	٢٢٤	٢٥٠	٢٥٨
تركية، إلخ	٢٠	٣٠	٤٠	٤٧	٥٠
المملكة المتحدة	١٢٠	١٢١	٨٥	٧٨	٧٦
الولايات المتحدة	٧٨	١٣٧	٣٣٨	٤٤٠	٤١٥

المصدر: روستو، ١٩٧٨م، جدول ١١١-١٩، ص ١٤٧؛ و جدول ١١١-

٢٤، ص ١٦٤-١٦٥.

(١) روستو، ١٩٧٨م، ٤٧٥.

(٢) نفسه، ص ٤٧٦.

(٣) إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٨٨٨.

وما أضاف وقوداً إلى النار هو أن تطوير الآلة البخارية، وكذلك تطوير وسائل نقل برية وبحرية أسرع وأرخص في الغرب، قد خفض تكاليف النقل، وكان له أثر مضاد على الزراعة والصناعة العثمانية. وأدى انخفاض أسعار المنتجات الغذائية المستوردة والسلع المصنعة إلى وضع المنتجين العثمانيين في حالة سيئة، في أسواق التصدير، وفي الأسواق المحلية أيضاً. وبالتدريج صار العثمانيون مصدرين للمواد الخام، ومستوردين للسلع المصنعة، مثل بقية البلدان النامية. وتحركت شروط التجارة لكي تكون ضدهم عموماً ولصالح الأمم الصناعية<sup>(١)</sup>. ولم تتجاوز صادرات تركية ٤٩ مليون دولار في عام ١٨٧٠م، بالمقارنة مع ٥٤١ مليون دولار، و ٤٢٤ مليون دولار و ٩٧١ مليون دولار على التوالي لفرنسة وألمانيا والمملكة المتحدة، و ٤٠٣ مليون دولار للولايات المتحدة (الجدول ٥). وسجلت تركية أدنى معدل نمو ١٥ ٪ سنوياً خلال ٤٣ سنة من ١٨٧٠-١٩١٣م، من بين المنافسين الرئيسيين لتركية المبيينين في الجدول. وبسبب تدني معدل نمو الصادرات، استمرت تركية تعاني من عجز تجارية<sup>(٢)</sup>، كانت تغطي بالاعتماد على القروض<sup>(٣)</sup>.

(١) باموك، ١٩٨٧، ص ٤٨؛ كاترت، ١٩٩٤م، ص ٨٣٠.

(٢) انظر باموك، ١٩٨٧م، ص ١٤٩؛ وانظر أيضاً كاترت، ١٩٩٤م، ص ٧٦٢؛ وفاروغي، ١٩٩٤م، ص ٤٦٧.

(٣) انظر ماك غوان في إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٧٢٤-٧٢٩. انظر أيضاً كاترت، ١٩٩٤م، ص ٧٦٢، وفاروغي، ١٩٩٤م، ص ٤٦٧.

## الجدول ٥

## صادرات السلع

القيمة بملايين الدولارات بأسعار الصرف الجارية

البلد	١٨٧٠	١٩١٣	ن
فرنسة	٥٤١	١ ٣٢٨	٢ر١
ألمانية	٤٢٤	٢ ٤٥٤	٤ر٢
اليونان	٧	٢٣	٢ر٨
الهند	٢٥٥	٧٨٦	٢ر٧
إيطالية	٢٠٨	٤٨٥	٢ر٠
روسية	٢١٦	٧٨٣	٣ر٠
تركية	٤٩	٩٤	١ر٥
المملكة المتحدة	٩٧١	٢ ٥٥٥	٢ر٣
الولايات المتحدة	٤٠٣	٢ ٣٨٠	٤ر٢

ن: معدل النمو السنوي المركب كنسبة مئوية، ١٨٧٠-١٩١٣م.

المصدر: ماديسون، ١٩٩٥م، الجدول ١-١، ص ٢٣٤-٢٣٥. ربما كان الأمر أكثر دلالة لو تم بيان الصادرات بالأسعار الثابتة. وجدول ماديسون ١-٢ يعطي بيانات بالأسعار الثابتة. لكن لما كانت تركيبة غير مشمولة في هذا الجدول، لم يتم بيان الصادرات بالأسعار الثابتة هنا.

ولهذا تدهورت الإمبراطورية العثمانية، من حيث الأهمية الاقتصادية الإجمالية النسبية، خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ففي حين أن حصة الفرد من الناتج القومي الإجمالي بالدولارات الدولية لعام ١٩٩٠م كانت ٩٧٩ دولاراً في تركية عام ١٩١٣م، وهي أول سنة توافرت فيها البيانات في تركية، كانت ٣٤٥٢ دولار، و٥٠٣٢ دولار على التوالي في فرنسة والمملكة



المتحدة، و ٥٣٠٧ دولار في الولايات المتحدة (الجدول ٦). وتدل الأرقام على أن الولايات المتحدة كانت أسرع البلدان نمواً في ذلك الوقت، وهي في طريقها لكي تصبح قوة عظمى في القرن العشرين. ولا يمكن إنكار الدور الذي قامت به الحكومة في هذا البلد بوسائل دعمها لتنمية التعليم والتكنولوجيا والبنية التحتية والمؤسسات.

### الجدول ٦

حصّة الفرد من الناتج القومي الإجمالي في بعض البلدان ذات العلاقة  
بالدولارات الدولية لعام ١٩٩٠م

البلد	١٨٧٠	١٩١٣	ن
فرنسة	١ ٨٥٨	٣ ٤٥٢	١ر٤٥
ألمانية	١ ٩١٣	٣ ٨٣٣	١ر٦٣
اليونان	-	١ ٦٢١	-
الهند	٥٥٨	٦٦٣	٠ر٤٠
إيطالية	١ ٤٦٧	٢ ٥٠٧	١ر٢٥
روسية	١٠٢٣	١ ٤٨٨	٠ر٨٨
تركية	-	٩٧٩	-
المملكة المتحدة	٣ ٢٦٣	٥٠٣٢	١ر٠١
الولايات المتحدة	٢ ٤٥٧	٥ ٣٠٧	١ر٨١

ن: معدل النمو السنوي المركب كنسبة مئوية، ١٨٩٧-١٩١٣.

المصدر: بيانات ١٨٧٠م و ١٩١٣م مستمدة من ماديسون، ١٩٩٥م،

ص ٢٣، وص ١٩٤-٢٠٦.

إن الفساد والمعدلات العالية للضرائب قد أضراً باقتصاد البلد، وبقدرة الحكومة (ح) على تمويل التنمية، كما أضراً بالتضامن بين الحكومة (ح) والشعب (ع). وإن تيار الموارد من الفلاحين وأهل الحرف والتجار إلى القلة من أصحاب الامتياز في المدن، قد خلق فجوة في الثروة والمركز أضعفت معنويات وأخلاق باقي الناس. فكان لا بد إذن من وجود نزعة طبيعية من جانب الشعب (ع) لإيجاد وسائل مختلفة لغش متعهدي القبالات وغيرها، للتعويض عن المظالم الواقعة عليه. وهذا ما أدى إلى السير في طريق طويل باتجاه تدهور قوته المعنوية، وفقاً لما ذكره الماوردي «ليس شيء أسرع في خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق، من الجور»<sup>(١)</sup>. كذلك انحط التضامن الاجتماعي، وتزايدت التوترات الداخلية والتجزئة، وهو ما وجد إلى حد ما بصورة دائمة، مما مهد الطريق لتجزئة سلطة السلطان، وتفسخ الإمبراطورية. ولم تستطع إصلاحات فترة التنظيمات (١٨٣٩-١٨٧٦م) وقف هذا التدهور، ذلك لأن اللاشعرية السياسية، وهي السبب الرئيسي للانحطاط، قد استمرت بجيويتها الكاملة.

أما الطبقة المتوسطة الواسعة والحيوية والمبدعة التي ظهرت نتيجة الثورة التي أحدثتها النبي فقد تضاءلت بالتدرج، بسبب استمرار ضيق المجال المتاح للمبادأة والتقدم<sup>(٢)</sup>. وأدى الانهيار الاقتصادي الوطني بصورة طبيعية إلى انكماش التنمية الفكرية، وإخماد النشاط الخلاق. حتى الفقه الذي سد في البدء الاحتياجات القانونية للمجتمع النامي، قد أصبح راكداً وعاجزاً عن مواجهة التحديات الجديدة، وإن كانت هذه الصلاحية قد أنقذته إلى حد كبير، كما بينا سابقاً، من أن يستغله السلاطين والإقطاعيون في خدمة مصالحهم المكتسبة. والنهضة التي حدثت في الماضي قد تم إجهاضها. فمن دون سلطة سياسية

(١) الماوردي، أدب، ١٩٥٥م، ص ١٢٥.

(٢) انظر أشرف، في كوك، ١٩٧٠م، ص ٣٠٨-٣١٢؛ وانظر أيضاً عيساوي، في كوك، ١٩٧٠م، ص

قادرة على فرض القانون والعدالة (م)، حسب الشريعة (ش)، فإن التنمية (ن) تتأخر، وتطبيق الشريعة (ش) يضعف، والناس (ع) عموماً يصبحون عاجزين عن إظهار مبادئهم وانخراطهم في المشاريع.

لقد فقد العالم الإسلامي زخم التقدم الذي رفع الإمبراطورية العثمانية إلى أوجها في عهد الفاتح محمد الثاني (١٤٥١-١٤٨١م) وسليمان القانوني (١٥٢٠-١٥٦٦م). فقد كانت هذه الفتوحات وقانونية هؤلاء الحكام على حساب مستقبل التنمية والازدهار. فالحماسة للفتح والتوسع أدت إلى جيش كبير متورط في أواسط أوربة وشمال إفريقية وإيجيه وقبرص والبحر الأحمر والقرم، وأسطول بحري مكلف في البحر الأبيض المتوسط. وما جعل الأمر أسوأ هو التمزق في العالم الإسلامي، مع الصفويين الذين انحازوا إلى أعدائهم العثمانيين. فقد كان من الطبيعي في مثل هذه الظروف أن يكون ثمة إهمال للقوى الإيجابية اللازمة للتنمية. لذلك استمرت القوى السلبية تزداد قوة، حتى بلغت ذروتها في القرن السابع عشر، بعد حصار فينا الفاشل عام ١٦٨٣م، في عهد محمد الرابع (١٦٤٨-١٦٨٧م). وكان الاقتصاد الريفي المثقل عاجزاً عن تحمل التفوق العسكري والتقدم الاقتصادي والتكنولوجي الذي كان ضرورياً لمواجهة تحدي الغرب. ولم يكن لدى العثمانيين موارد ملائمة، حتى لتحسين تكنولوجيا واحتراف قواتهم المسلحة التي حقق فيها الغرب تقدماً سريعاً. وقد تم دفع ثمن هذا الإهمال من خلال عدد من الهزائم، بدءاً من روسية على الدانوب عام ١٧٧٠م.

ومن ثم فإن الإمبراطورية وقعت أكثر وأكثر في الدفاع، فحدودها معرضة للقوة العسكرية والبحرية المتفوقة، وحرفها معرضة لمنافسة شرسة من الغرب. وأكثر من ذلك، خسرت الإمبراطورية معظم ما ربحته من الأراضي سابقاً. وجميع تلك الموارد البشرية والمادية التي أنفقت على الفتح، والتضحيات التي

قدمت للناس في التعليم والرفاه، صارت صفرًا. وهذه الخسارات في الأراضي قد أدت إلى فقدان الموارد، وإلى مزيد من الانهيار في قدرة الحكومة على تمويل إنفاقها من دون اقتراض، وعلى تحطيم شبكات التجارة، الأمر الذي كان له أثر عميق على الأنشطة الزراعية والصناعية فيما بعد<sup>(١)</sup>. وعلى الرغم من الجهود العديدة لمباشرة الإصلاحات ولتحسين الوضع، لم تتحسن الشروط تحسناً جوهرياً، ونزلت تركيبة من مرتبة العظمة إلى مرتبة الرجل المريض في أوربة. ففي زمن الحرب العالمية الأولى، استنزفت تركيبة اقتصادياً وعسكرياً. وكانت الكارثة الكبرى قرارها، في نوفمبر ١٩١٤م، الدخول في الحرب بجانب القوى المركزية. وأدت هزيمتها في المحصلة إلى تقطيع الإمبراطورية إلى قطع اقتسمها المنتصرون وكأنها غنائم حرب، وهكذا أصبح نموذج ابن خلدون ثابت الصحة ثبوتاً كاملاً.

### انهيار التضامن بين (ح) و (ع)

الأتقياء والمؤهلون من العلماء ينظر إليهم عموماً على أنهم الحراس التقليديون والمفسرون للإسلام. ولهذا فإن مناخاً من الثقة بينهم وبين الحكومة (ح) ثبت أنه لا بد منه لشعبية الحكومة (ح) وكفاءة عملها واستقرارها، وكذلك لتطوير الفقه. ومع ذلك فالعلاقة بين العلماء والحكومة (ح) قد تقلبت تقلباً كثيراً عبر القرون. ولسوء الحظ، كان هناك ميل طويل الأجل باتجاه الانحطاط. ومع هذا كانت هناك فترات ساد فيها الانسجام بين الطرفين، كما في عهد الخليفة هارون الرشيد مثلاً، عندما كان العلماء المؤهلون والأتقياء، مثل أبي يوسف (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م) يقدرون من الخليفة، وتطلب مشورتهم وتنفذ<sup>(٢)</sup>.

(١) إينالسيك، ١٩٩٤م، ص ٧.

(٢) انظر زمان، ١٩٩٧م.

غير أنه حتى هارون الرشيد تصرف بطريقة استبدادية عندما ووجه برأي يتصادم مع مصلحته المكتسبة. وهذا ما اتضح من حادثة رواها محمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ = ٨٠٤م)، تلميذ أبي حنيفة وأحد أبرز من ساهموا في تطوير فقه الحنفية. فذات مرة عندما كان قاضياً في الرقة (سورية)، سأله هارون الرشيد عما إذا كان يستطيع نقض الأمان الذي أعطي لرجل اسمه يحيى بن عبدالله الحسن. وعندما أجاب الشيباني بأن هذا أمان مؤكد لا حيلة في نقضه، غضب الرشيد حتى ضربه بدواة فشجّه، وسالت الدماء على وجهه وثيابه. وكان هناك فقيه آخر، هو أبوالبختري، كان حاضراً، واستسلم لرغبة الرشيد، وسمح له بفعل ما يريد. وبعد ذلك منع الشيباني من الفتوى والقضاء، غير أن الرشيد بعد ذلك رَقاه وأثنى عليه بعد وفاته<sup>(١)</sup>.

ومع أن هارون الرشيد لم يكن مثالياً إذا ما قوّم بالمعايير الإسلامية، إلا أنه كان أفضل من كثيرين غيره، من الذين ربما أعدموا الشيباني لصدوره عن رأي يخالف مصلحتهم، ولو كان موافقاً للشريعة. ولهذا سادت علاقة ثقة بين الحكومة (ح) والعلماء. وهذا ما شجع علاقات المودة القلبية بين الحكومة (ح) والناس (ع). وكان من أثر تدخل العلماء في شؤون الحكومة (ح) أنه جعلهم يعون المشكلات العملية للحياة. لهذا بقي الفقه متمشياً مع الظروف، وتطور في مختلف فروعها، ومنها الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدولية. وهذا ما ساعد على خلق بيئة أفضل لتطبيق الشريعة (ش)، والمحافظة على القانون والنظام، وتحقيق العدالة والتنمية (م) و (ن)، وأعطى دفعة قوية لجميع أنشطة بناء الأمة، وقويت بدورها السلطة السياسية (ح).

وعندما عانت العلاقة بين العلماء والحكومة (ح) من بعض العوائق، خلال عهد المأمون (١٩٨-٢١٨هـ = ٨١٣-٨٣٣م) ابن هارون الرشيد، وبعده

(١) هذه الحادثة ذكرها محرر الكتاب عبدالفتاح أبوغدة بالتفصيل، عن أخبار أبي حنيفة وأصحابه للصيمري، في مقدمته للشيباني، ١٩٧٧م، ص ٥٤-٥٦. وهذه الحادثة لفتني إليها د. أنس الزرقا.

المتعصم (٢١٨-٢٢٧هـ=٨٣٣-٨٤١م) والوائق (٢٢٧-٢٣٢هـ=٨٤٢-٨٤٧م)، ضعف التضامن بين الحكومة (ح) والشعب (ع)، وأدى هذا بدوره إلى إضعاف الحكومة (ح). ولا شك أن المأمون وخليفته بذلوا جهداً في تشجيع العلم والمناظرات الفكرية. لكن استخدام السلطة القسرية للدولة في فرض مذهب المعتزلة مذهباً رسمياً، على الرغم من تصريح العلماء بأن بعض عناصر هذا المذهب مخالفة لتعاليم الشريعة (ش)، نفرَّ العلماء كما نفرَّ الشعب (ش) من الحكومة (ح).

لو أن المأمون وخليفته كانوا مسؤولين أمام الشعب، لاستطاعوا البحث عن وسائل لرأب الصدع. لكنهم بدلاً من ذلك بحثوا عن مقاومة سحق الشعب باستئجار حراس أجنبي، وضباط، وجنود، من آسية الوسطى لحمايتهم، وبهذا أسسوا تقليداً ثبت في نهاية المطاف أنه عامل تهديد للاستقرار. وهكذا ازدادت عزلة الحكام أكثر وأكثر، وزاد احتجابهم عن الشعب، في مخالفة واضحة لما كان سائداً وقت الخلافة الراشدة. وساهمت هذه العزلة خلال العهد العثماني بعد القرن السادس عشر، في إضعاف التضامن بين الحكومة (ح) والشعب (ع)، وحرمت الحاكم من أهم مصدر من مصادر المعرفة المباشرة لما يجري في البلد<sup>(١)</sup>.

وأدرك المتوكل (٢٣٢-٢٤٧هـ=٨٤٧-٨٦١م) مخاطر هذا النزاع والعزلة، وحاول معالجة الوضع بطلب دعم العلماء والمثقفين. فاعتزل المعتزلة، وحدّ من قوتهم كثيراً. ولم يحاول أي حاكم بعده أن يعيد الكرة. غير أن المتوكل نفسه اغتاله حراسه الأجنبي. وأدى هذا أولاً إلى فترة من الفوضى، كان الخلفاء في أثنائها يصنعهم أولاً يصنعهم حراسهم الأجنبي؛ ومن بين الخلفاء الأربعة الذين أعقبوه، ثلاثة منهم كان مصيرهم الاغتيال<sup>(٢)</sup>. وهكذا ضعفت السلطة السياسية (ح) باستمرار، حتى سقوط الدولة العباسية في نهاية المطاف.

(١) فاروغي، ١٩٩٤م، ص ٦١٦.

(٢) انظر لويس، ١٩٦٠م، ص ١٨.

## ركود الفقه

السؤال الذي يثور مرة بعد مرة لماذا ركد الفقه في القرون الأخيرة، في حين أنه كان في القرون الأولى شديد الحيوية؟ على المرء أن ينظر إلى أثر العوامل التاريخية على مختلف اللاعبين في الحقل، للعثور على مفاتيح إجابة مُقنعة عقلياً. إن النزاع الذي ثار بين العلماء والحكام بعد إدخال اللاشريعة السياسية، وانتهاك عدد من مبادئ الشريعة (ش) من قبل الحكام، زاد تفاقماً بمطاردة العلماء من قبل المأمون وخلفائه، كما بينا في الفصل الثالث. وهذا ما قلل من إمكانية حوار ودي وبناء بين الطرفين. وتحسن الوضع كثيراً عدة مرات، عندما قام حكام من ذوي الضمائر الحية بإدارة دفة الأمور، وحاولوا استرضاء العلماء. غير أن عدم تطبيق الشريعة في الحقل السياسي المهم جداً، بقي دائماً موضع استياء، وأدى إلى تزايد تفشي عدد من الأمراض، منها الظلم في النظام الضريبي، وفساد الحكام وترفهم، ونمو ثقافة التملق في القصور الملكية، واستغلال الإسلام لخدمة المصالح المكتسبة للحكام.

إن العلماء والصوفية الأتقياء والمحترمين الذين استأؤوا من هذه الأمراض، تبرؤوا أكثر وأكثر من السلطة السياسية (ح)، وأخذوا يجتنبون مجموعات السلطة. وصارت خدمة الدولة تزري بقدر صاحبها، وعُدَّ كل من يتقاضى أجراً أو منفعة منها شريكاً مع الحكام في الإثم، وكان لهذا أثر كبير على المجتمع الإسلامي. فالعلماء الذين قبلوا خدمة الحكومة، وألفوا قصور الحكام، خسروا سلطتهم الأخلاقية، وصاروا يعدّون من الباحثين عن السلطة والدينا. وكان يشار إليهم بأنهم علماء السوء، أو علماء الدنيا، بالمقارنة مع أولئك الذين تجنّبوا قصور الملوك والذين كانوا يسمون علماء الخير، أو علماء الآخرة<sup>(١)</sup>. ويعطي العتابي (ت ٢٢٠هـ=٨٣٥م) سبباً آخر مقبولاً لاجتناب العلماء الأتقياء

(١) ذكره الطروشني، ١٩٩٤م، ص ٤٨١.

والجراء قصور الملوك. «قيل للعتابي: لم لا تصحب السلطان على ما فيك من الأدب؟ قال: إني رأيتُه يعطي عشرة آلاف في غير شيء، ويُردّي من الصَّور (يهلك من أمالهم وقربهم إليه، من صار يصور: بمعنى: أمال وقرب) في غير شيء، ولا أدري أي الرجلين أكون»<sup>(١)</sup>. كلا السببين: الخوف من أن يعدّ من بين علماء السوء، والخوف من الإعدام، قوّى ميل العلماء الأتقياء للبعد عن قصور الملوك، ومن ثم حرم الحكام (ح) من النصيحة المخلصة التي كان العلماء، من أمثال أبي يوسف، قادرين على تقديمها للحكام، من أمثال هارون الرشيد. ولسوء الحظ فإن مثل هذا التصنيف لا يزال إلى حدٍ ما موجوداً في العالم الإسلامي. فحتى الآن ينظر إلى العلماء الذين يحاولون القرب من الحكومة، حتى بهدف إصلاحها، على أنهم موضع ريبة، ولا سيما في الدوائر الصوفية.

وهذا ما أدى إلى التناقض في المجتمعات الإسلامية. فمن جهة، كان هناك رغبة في تحقيق العدالة والرفاه العام وفق متطلبات الشريعة، وتأكيد على الحاجة إلى الدولة لكي تقوم بدور مهم في هذا الباب. ومن جهة أخرى، كان ينظر إلى الذين ارتبطوا بالدولة على أنهم أنانيون باحثون عن مصالحهم الخاصة وعن الدنيا. ربما لم يقدر كم هو صعب وجود خلفاء من أمثال عمر بن الخطاب ممن كانوا أتقياء ومؤهلين، كما كانوا منكرين للذات. وبهذا لا مفر للعلماء من أن يتعلموا العيش مع الحكام الناقصين، والضغط عليهم قدر الإمكان. نعم قد يكون مثل هذا السلوك غير مؤدٍ إلى تأسيس دولة إسلامية مثالية، لكنه قد يساعد على التطبيق التدريجي للإسلام، وتحسين ظروف حياة الشعب. فقد يكون منهج كل شيء أو لا شيء ليس هو المنهج العملي. وفي ضوء هذا يكون الموقف الصحيح ما أكدّه القرآن: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢/٥].

(١) انظر فضل الرحمن، ١٩٦٥م، ص ١٨٤-١٨٥؛ أبو سليمان، ١٩٩٣م، ص ٩٣.



إن تجنب مجالس السلطة من قبل العلماء الأتقياء والمؤهلين قد أضر بالإسلام بعدد من الطرق.

أولاً: حرم العالم الإسلامي من الإصلاح السياسي. فلو أن العلماء والصوفية الصالحين والبارزين ناضلوا من أجل الإصلاح السياسي وحقوق الشعب، بدلاً من تقوقعهم، لربما كانوا قادرين، بالتدريج وعلى مر القرون، على التأثير وإحداث أثر لخلق مؤسسات ديمقراطية. ولربما ساعد هذا على فرض محظورات وضوابط على سلطات الحاكم، والتقليل من المظالم، وإساءة استخدام موارد الدولة، وتعيين الناس غير المؤهلين في المناصب العليا. ولو أن الناس العاديين ناضلوا من أجل حقوقهم، لكان من السهل على الطغاة سحقهم. لكن لو أن العلماء المحترمين، الذين لهم أتباع كثيرون بين الجماهير، قاتلوا من أجل حقوق الشعب، لكان من الصعب على الحكام قمعهم واستبعادهم. فكفاح العلماء ضد المأمون وأتباعه أدى إلى تضحيات، ولكنه كان في النهاية ناجحاً. وإن عدداً من الحكام في أواخر الدولة العباسية، وفي عهود أخرى، ربما لا يكونون بقوة المأمون، لكن لو استمرت المعركة ضد المأمون وخلفائه لربما أقنعتهم بالتدريج، أو أكرهتهم، على إدخال الإصلاحات السياسية.

ثانياً: أثار النزاع مع المعتزلة ريبة لدى العلماء حول الفلسفة. ولسوء الحظ، كان تعليم الفلسفة في تلك الأيام مقترناً بعدد من العلوم الطبيعية، كالفيزياء والكيمياء، كما بينا في الفصل الثالث. ومن ثم فإن كل هذه العلوم صارت عن غير قصد مرتبطة بالفلسفة، وموضع ريبة أيضاً. ولهذا اختلطت مناهج المدارس في البدء مع العلوم الدينية. إن إيجاد أرضية في مختلف العلوم الاجتماعية والطبيعية، وأدوات تحليل كان الفقهاء الأوائل كأبي يوسف والغزالي وابن رشد قادرين على امتلاكها، ولولاها لما استطاعوا أن يقوموا بدورهم فعلاً، هذه الأرضية لم تتوافر للأجيال اللاحقة من العلماء. لذلك لم يكونوا متدربين على

ممارسة هذا النوع من الحكم المستقل الذي كان يمارسه الفقهاء الأوائل، ولهذا صاروا عاجزين عن الإبداع.

ثالثاً: اعتزال العلماء عن مجالس السلطة قصرهم على المساجد والمدارس. وهذا ما أبعدهم عن الحقائق العملية للحياة، باستثناء بعض الفترات القصيرة من الإصلاح في كل دولة عملياً، وقل من تشكيلة الفرص المتاحة لهم للاستجابة للتحديات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في زمنهم، وجعل الشريعة حقيقة حركية في حياة المسلمين. فلم يعد لهم إلا مجال ضيق جداً للتحليل العقلي والإسهام الطازج عبر الاجتهاد. فالعلوم تتطور استجابة للحاجة، بغض النظر عما إذا كانت دينية أو دنيوية. والفقهاء ليس استثناءً، وقد أصبح شبه راكد. وانهمك العلماء في جوانب هامشية من أسلوب الحياة الإسلامي.

وما كتب في الماضي صار المثل الأعلى، وأدى إلى تركيز غير ملائم على القبول الأعمى للأحكام السابقة. واستمر العلماء في تفسير النصوص بنفس الطريقة التي كان عليها أساتذتهم. حتى إن اللامعين منهم أنفقوا أوقاتهم بكتابة حواش على الحواشي، وبهذا يتأبد حكم الكتب القديمة التي كتبت في ظروف مختلفة تماماً. ولا خيار للطلاب إلا استظهار النصوص القديمة، والفخر بعدد الكتب التي يحفظونها، لا بمقدرتهم على تحليل المسائل تحليلاً علمياً، وتقديم حلول واقعية لمختلف المشكلات.

إن ركود الفقه منع هذا الفقه من التطور على أنه نظام مترابط فيه جميع أجزائه، من خلال التركيز على تحقيق المقاصد العامة للشريعة، في مختلف جوانب الحياة الإنسانية<sup>(١)</sup>. وهذا ما قضى على حيوية الإسلام الأولى. فإن مثله في تحسين نظام سياسي وقانوني واجتماعي واقتصادي، يساعد على تحقيق نظام اجتماعي واقتصادي عادل، تراجعت بالتدرج إلى السوء. وما بقي من الفقه

(١) انظر فضل الرحمن، ١٩٦٥م، ص ١٨٤-١٨٥؛ وأبوسليمان، ١٩٩٣م، ص ٩٣.

كان طقوسياً، ولا صلة له بمحاجات المدنية الحيوية التي أرساها الإسلام في القرون الأولى. وهكذا صار الفقه هيكلاً عظيماً بلا روح.

ولم تتم إعادة إحياء تعليم العلوم والفنون واللغات في العالم الإسلامي، إلى أن قامت القوى الغربية بتأسيس المعاهد والجامعات العلمانية، بعد احتلالها معظم أراضي العالم الإسلامي. وهذا ما أدى لسوء الحظ إلى خلق نظام تعليمي مزدوج، أحدهما مهتم بتعليم النصوص الدينية القديمة، والآخر للعلوم الحديثة. وقد كان من الضروري اندماج النظامين، لكن لم يستطع أن يقوم به المسلمون لعدد من الأسباب، ليس أقلها أن العلماء لم يكونوا مستعدين ذهنياً لقبول تعليم العلوم الدنيوية في المدارس الدينية. وعلاوة على ذلك، فإن تعليم العلوم الدينية في المعاهد والجامعات، وإدخال البعد الروحي في العلوم العلمانية الحديثة يتطلب إعداد كتب دراسية تمزج بصورة رشيدة بين الوحي والعقل، وكانت هذه مهمة صعبة لا يمكن إنجازها في وقت قصير. وأدى الفشل إلى الإضرار بالعالم الإسلامي من عدة وجوه. أولاً: زاد هذا في إضعاف التضامن الاجتماعي بخلق مجموعتين منفصلتين من العلماء الذين عجزوا عن الاتصال بعضهم ببعض. ثانياً بما أن خريجي الجامعات قادرون على الوصول إلى وظائف في القطاعين العام والخاص، وخريجي المؤسسات الدينية يصلون عموماً إلى وظائف ذات أجر أقل، ومركز اجتماعي أدنى، صار التعليم الديني غير جذاب مادياً. ولم يعد الآباء، ولا سيما إذا كانوا من النخبة الاجتماعية والسياسية، يرسلون عموماً أبناءهم إلى المؤسسات الدينية، حتى لو كانوا ذوي اقتناع ديني. وإن شغل المناصب العليا في الحكومة، من قبل خريجي الجامعات غير المتمكنين من العلوم الدينية، جعل إعادة الشريعة (ش) إلى مراتب السلطة echelons of power أصعب وأصعب.

ما يحتاج إليه المجتمع الإسلامي هو اندماج نظامي التعليم الديني والعلماني. ففي نطاق النموذج الإسلامي، لا يوجد مثل هذا الشيء كما في التعليم

العلماني. فكل العلوم التي تساعد على جلب الرفاه أو الفلاح للبشر هي علوم دينية. ولحسن الحظ، نتيجة لنضال العلماء، مثل جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٥هـ=١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت ١٣٢٣هـ=١٩٠٥م) في العالم العربي، وأحمد خان (ت ١٣١٦هـ=١٨٩٨م) ومحمد إقبال (ت ١٣٥٧هـ=١٩٣٨م) في شبه القارة الهندية الباكستانية، فإن الاندماج المطلوب قد تحقق بالتدرج. غير أن مناهج المدارس لم تتغير بالسرعة المطلوبة. لقد أصبحت راسخة عبر آلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين وآلية استحكام الرذائل، وليس من السهل إزاحتها. غير أن ما يساعد بصورة غير مباشرة على عملية الاندماج هو أن يبحث خريجو المدارس أنفسهم عن القبول في المؤسسات التعليمية الحديثة، لتعلم الإنكليزية والعلوم الحديثة، وأن يتعلم خريجو الجامعات العلوم الدينية. وعلاوة على ذلك، فإن الطلاب المسلمين الحائزين على درجات عليا في العلوم الدينية الإسلامية من الجامعات الغربية قادرون على الحصول على أجر أعلى ومركز أفضل، كما أنهم قادرون على تحليل القضايا بصورة علمية أفضل. هذا الاندماج ساعد بالتدرج على تسريع تطوير الفقه، وجعله أقرب إلى مراتب السلطة.

### دور الصوفية

هناك أثر آخر للفساد والدينيوية في القصور الملكية، ألا وهو لجوء عدد من العلماء الأتقياء وأصحاب الضمير إلى الصوفية والزهد. وعلى الرغم من أن هناك قدراً كبيراً من المعارضة للصوفية من جانب العلماء، بسبب بعض المفاهيم التي تتعارض بوضوح مع التعاليم الإسلامية الأساسية<sup>(١)</sup>، صار الصوفية أكثر قدرة

(١) من ذلك الزهد ونبذ الدنيا، والتركيز على طريقتهم وكشفهم أكثر من الشريعة والوحي، وتقديس القديسين الذي لا يعترف به الإسلام، واعتبار الصوفي وسيلة بين الإنسان والله، بدل الصلة المباشرة، وأن الأموات من الأولياء لهم دخل في تسيير شؤون العالم، ولهم القدرة على استجابة دعاء الأتباع.

على اجتذاب الناس، والسيطرة على البيئة الدينية في عدد من البلدان الإسلامية. وكان هذا نتيجة تقواهم، وبساطة عيشتهم، وشرف رزقهم، وسهولة الوصول إليهم، واستعدادهم لمساعدة العديد (لا الكل) منهم. وقد قاموا أيضاً بدور مهم في نشر الإسلام في قسم كبير من العالم. فالتقي الحقيقي منهم يتصرف كعالم نفس ديني؛ ويقصدهم الناس عندما يواجهون مشكلات، وينجحون في التخفيف عنهم روحياً ومعنوياً.

وبالرغم من الجهود التي بذلها عدد من العلماء، كالغزالي (ت ٥٠٥هـ = ١١١١م) وأحمد السرهندي (ت ١٣٠٤هـ = ١٦٢٤م)، لتطهير الصوفية من بعض العناصر موضع الاعتراض، إلا أن إصلاحها لم يتم بصورة كافية، وهذا ما أضر بالإسلام من وجهين مهمين. أولاً: الشريعة (ش) التي بشر بها النبي دعت إلى إقامة نظام اجتماعي واقتصادي عادل، من خلال تحسين الاستقامة الفردية والاجتماعية، وخلق مؤسسات ضرورية لهذا الغرض. وتتطلب الشريعة من المسلمين مواجهة جريئة للتحديات في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وعدم الفرار منها. غير أن الصوفية لم تول الانتباه الكافي للاستقامة الاجتماعية، بمعناها الواسع في النضال من أجل تحقيق العدالة وحقوق الإنسان. إنهم بدلاً من ذلك شجعوا الاستسلام للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي السائد. ثانياً: الشريعة (ش) التي بشر بها النبي دعت إلى تحقيق التوازن بين المطالب المادية والمطالب الروحية. ولكن الصوفية دمروا هذا التوازن، بتأكيدهم على التقوى الفردية في شكلها المتطرف. وامتدحت الفقر والزهد، وشجعت فناء الذات، ونادت بتكريس الوقت كله للصلاة والتنزه من أي مصلحة في الشؤون الدنيوية، وصرفت بعض العلماء الأكثر استقامة وتأهيلاً وتقديراً، الذين يمكنهم المساعدة على تغيير مسار التاريخ، عن الحقائق العلمية للحياة، وعن العراك السياسي النشط، لإقامة نظام

اجتماعي واقتصادي عادل، وبهذا أصبحت الصوفية عن غير قصد أحد العوامل التي ساعدت على استدامة البنى السلطوية الظالمة.

غير أن الصوفية يمكن أن يبقى لهم دور مهم في انبعاث العالم الإسلامي، إذا ما عادوا إلى رسالتهم الأصلية للتطهير الروحي، وشاركوا في النضال السلمي وغير العنيف، لإحياء العدالة وحقوق الشعب، وتخليص أنفسهم من المفاهيم غير الإسلامية التي تسلت إليهم فيما بعد. فإن الجاذبية التي لا يزال يتمتع بها بعضهم، وبساطة عيشتهم، واستقامة أخلاقهم، يمكن أن تقدم خدمة كبيرة للإصلاح الخلفي والاقتصادي والسياسي في العالم الإسلامي. غير أنهم إذا استمروا في التثبيت الدائم بطرقهم الخاصة، وفي التعبير عن ازدرائهم لأولئك الذين انهمكوا في المعترك الاجتماعي والسياسي، فإنهم بذلك لن يعملوا إلا على تبطئة حركة الإصلاح المستمرة، وتهميش أنفسهم أكثر مما هم عليه الآن.

### تدهور وضع المرأة

مع ضعف الحكومة المركزية، وانتشار الاضطراب السياسي، وانحطاط الرشاد، كذلك عانت المرأة في المجتمع الإسلامي. فالدور المهم الذي قامت به المرأة في السابق، في جميع جوانب الحياة تقريباً، بدأ يتراجع. فالقرآن يعطيها من الحقوق ما يعطي الرجال (سورة البقرة ٢٢٨)، كما يطلب من الرجال حسن معاملتها (سورة النساء ١٩)، والوفاء بواجباتهم حيالها (سورة البقرة ٢٣٧)، بحيث يمكن تحقيق الهدف النهائي، وهو السكينة والمودة والرحمة (سورة الروم ٢١).

ويعزز النبي هذه الآيات وأمثالها بوصف النساء بأنهن شقائق الرجال<sup>(١)</sup>. وفي خطبة الوداع، استحث الرجال على تقوى الله في معاملة النساء، لأنهم قبلوهن بأمانة الله<sup>(٢)</sup>. وفي مناسبة أخرى حذر الرجال من

(١) عن عائشة، في السيوطي: الجامع الصغير، نقلاً عن الإمام أحمد، وأبي داود والترمذي، ١٠٢/١.

(٢) عن جابر بن عبد الله، في صحيح مسلم، كتاب المناسك، باب حجة النبي، ٨٨٩/٢: ١٤٧، وأبو داود، كتاب المناسك، باب صفة حجة النبي؛ وابن ماجه، وأحمد في المسند

اغتصاب حقوق النساء باستغلال ضعفهن<sup>(١)</sup>. فهذه الأحاديث النبوية، وأمثالها كثير، قد فسرت على أنها وصية بأن النساء مكافئات للرجال (ولسن أقل) في المركز، وينهضن بدور تكميلي في تحسين المجتمع. لهذا سارع عمر الخليفة الثاني إلى القول: «كنا في الجاهلية لا نعدّ النساء شيئاً، فلما جاء الإسلام، وذكرهن الله، رأينا لهن بذلك علينا حقاً»<sup>(٢)</sup>.

وفي أيام النبي نفسه نهض النساء بدور مهم، باشتراكهن في عدد من الأنشطة الدينية والاجتماعية والتعليمية والاقتصادية والسياسية. «لقد منحنا حقوق ملكية في الغرب غير متساوية حتى العصر الحديث»<sup>(٣)</sup>. حتى إنهن ساعدن في جهود الحرب<sup>(٤)</sup>. ونتيجة إسهامهن في مختلف الأنشطة، عرف كل واحد زوجات النبي، وبناته، وعماته، وكذلك سائر السيدات البارزات في ذلك الوقت. وهذا لم يكن ليحدث لو أنهن بقين محتجبات في بيوتهن، ولم يتصلن بالرجال. وبعض السيدات تعودن أن يغطين وجوههن قبل عهد النبي، في حين أن أحرىات لم يكنن يفعلن ذلك. وإن النبي تمشياً مع موقفه الإنساني في عدم استخدام الإكراه، لم يطلب إليهن ترك وجوههن مكشوفة خلال الصلاة والعمرة والحج. ولما أراد بعض صحابته منعهن من الذهاب إلى المساجد، منعهم من ذلك<sup>(٥)</sup>. وبهذا حكم بعض العلماء المحترمين في الماضي كما في الحاضر بأنه في حين أن النساء يطلب إليهن اللباس المتواضع حسب تعاليم الشريعة، فإنه لا يتوقع منهن تغطية وجوههن، أو أن يحبسن أنفسهن في البيوت<sup>(٦)</sup>.

(١) نص الحديث: "إني أحرّج عليكم حق الضعيفين: اليتيم والمرأة"، عن أبي هريرة، وهو حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. المستدرک للحاکم ١/٦٣، كتاب الإيمان.

(٢) البخاري في صحيحه، كتاب اللباس، باب ما كان النبي يتحوز من اللباس، و ٢٨١/٤: ٧٣٥.

(٣) لويس، ١٩٩٥م، ص ٧٢.

(٤) أبوشقة، ١٩٩٠م ٣/١٣٢-٢٣٣؛ انظر أيضاً روث روديد، ١٩٩٤م، ص ٣٥.

(٥) الحديث: ((لا تمنعوا إماء الله مساجد الله)) (عن ابن عمر، في صحيح مسلم، ١/٣٢٧: ١٣٦، كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد).

(٦) أبوشقة، ١٥/٢ و ٣٨ - ١٣٧، ١٩٩٠م.

وللنساء حضور في كتب التاريخ والتفسير والحديث والفقہ. ففي سير الصحابة، هناك أكثر من ١٢٠٠ صحابية، حوالي ١٠-١٥٪ من المجموع<sup>(١)</sup>. وخلال فترة حكم الدولة الأموية، وأوائل الدولة العباسية، كان النساء يتمتعن بنفس الحرية التي كن عليها في زمن النبي، وكان بعضهن، مثل أم هارون الرشيد وزوجته وأخته، ينهضن بدور مهم في المجتمع. وبعد قراءة سير آلاف النساء في ٤٠ مجموعة بليوغرافية من القرن التاسع، لم تجد روث روديد، المحاضرة في الجامعة العبرية في أورشلیم، أي دليل يؤيد الرأي القائل بأن النساء المسلمات كن «هامشيات أو منعزلات أو مقيدات». لذا ختمت بقولها: «بأن دور النساء في المجتمع الإسلامي التقليدي غالباً ما يصوّر بعبارات سلبية متطرفة لا تبررها الحقيقة التاريخية»<sup>(٢)</sup>.

حتى في الفترة العثمانية، كان النساء يملكن الممتلكات، التي لا يستطيع أزواجهن مسها خلال حياتهن. وأنشأت الأوقاف الخيرية لدعم التعليم وسائر القضايا الطوعية، وهذا يدل على ملكيتهن<sup>(٣)</sup>. وبينما كانت روديد تدرس الأوقاف في حلب أيام العثمانيين «ذهلت من اكتشاف أن ٤١٪ من الأوقاف وقفتها النساء، وأن هذه الأوقاف النسائية كانت مختلفة قليلاً عن أوقاف الرجال»<sup>(٤)</sup>. كما عملت النساء مزارعات وتاجرات وحرفيات وصاحبات أراضٍ<sup>(٥)</sup>. وكانت المحاكم نشطة في صيانة حقوقهن، ولا سيما حقوق الإرث وفقاً للشريعة<sup>(٦)</sup>. ولم يكن ثمة عيب في أن يحضرن إلى المحاكم بأنفسهن، وكان القليل منهن يصرفن أعمالهن من دون توسيط ممثل لهن من الرجال. يقول

(١) روديد، ١٩٩٤م، ص ١٩.

(٢) نفسه، ص VIII و IX.

(٣) نفسه، ص ١٢٣.

(٤) نفسه، ص VII.

(٥) فاروغي، ١٩٩٤م، ص ٥٩٩ و ٦٠٥.

(٦) شاترميلر، ١٩٩٤م، ص ٣٦٢.



شاتزيميلر الذي كتب عن العمل في العالم الإسلامي في العصر الوسيط: «الركود، والنفور من العمل اليدوي، ومحدودية إسهام المرأة في الأنشطة الاقتصادية وفي قوة العمل، لم يعد هناك ما يؤيده»<sup>(١)</sup>.

إن الصورة التي تظهر مما تقدم تختلف اختلافاً جوهرياً عما هو سائد الآن في معظم البلدان الإسلامية. فالنساء اليوم أميات ومعزولات ومحرومات عموماً من الحقوق التي أعطاهن الإسلام، ودورهن في مجتمعاتهن دور محدود. وباستثناء حرم مكة ومسجد النبي في المدينة، من النادر أن ترى سيدات في المساجد، باستثناء شهر رمضان، وهذا في بعض البلدان فقط. لذلك ربما يتساءل المرء عن العوامل التاريخية التي أحدثت هذا التغيير. لا يبدو أن هناك تفسيراً سوسولوجياً يمكن تقديمه حتى الآن. لكن قد يكون من الجدير اكتشاف ما إذا كان أحد الأسباب المهمة هو فقدان أمن الحياة والمال، بسبب الاضطرابات السياسية وضعف وضع القانون والنظام، في عدة قرون، بدءاً من القسم الأخير من الدولة العباسية حتى الدولة البويهية (٣٣٤-٤٤٧هـ=٩٤٥-١٠٥٥م) والسلجوقية (٤٤٧-٥٩٠هـ=١٠٥٥-١١٩٤م). وربما زاد الاحتلال المغولي البربري (٦٥٦-٧٥٦هـ=١٢٥٨-١٣٥٥م) والتموري (٧٣٧-٨٠٧هـ=١٣٣٦-١٤٠٥م) من حدة العزلة لإنقاذ المرأة المسلمة من أن تكون موضع تحرش<sup>(٢)</sup>. وفي فترات الاضطراب والفساد والفتنة يسمح الفقه بفرض قيود لسد الذرائع منعاً للضرر، وهذه القيود لا تسمح بها الشريعة في الظروف الاعتيادية<sup>(٣)</sup>. وحيث إن الاضطراب ساد عدة قرون، فإن القيود التي قد تقبل لفترة مؤقتة تصبح مستحكمة عبر آلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين، وتصبح أمراً دائماً في المجتمع الإسلامي. وقد ساعدت العادات والتقاليد المحلية السائدة على تعزيز

(١) نفسه، ص ٣٣٩.

(٢) من أجل ما أحدثه تيمور من تخريب، انظر هودغسون، ١٩٧٧م، ٤٣٣/٢.

(٣) انظر أبوشقة، ١٩٩٠م، ١٨٣/٣ و ١٩٩.

آلية استحكام الرذائل. واستمر الناس في طرقهم الخاصة، وهناك عدد من الممارسات التي أتى الإسلام لإلغائها أو إصلاحها تركت بلا إزعاج، بل أصبحت مرتبطة بالإسلام، حيث لا يوجد ترتيب مُرضٍ لتعليم الجماهير قيم الإسلام.

وفي بعض البلدان الإسلامية، أصبحت العزلة شديدة بحيث يعيش الرجال والنساء في عالمين منفصلين تماماً، مع اتصال قليل بينهما، إلا في العائلة. وهذا ما منع الرجال والنساء من القيام بدورهم القائم على الدعم المتبادل في المجتمع، كما حرم النساء من التعليم والاستقلال الاقتصادي. وفي حين أن المرأة في المناطق الريفية تستطيع على الأقل أن تعمل في الحقل، نجد أنها في المدن لا تستطيع أن تقوم بأي دور مهم، إلا القيام بمسؤولياتها المنزلية. فإن جهلها، واقتصارها على المنزل، وتبعيتها المطلقة للزوج في سد جميع احتياجاتها عملياً، قد منعها من الدفاع عن نفسها، والحصول على حقوقها التي أعطاها الإسلام<sup>(١)</sup>. وهناك الآن عدد من العلماء أخذوا في الدفاع عنها، ومحاولة بيان مكانتها الحقيقية في الإسلام. فإن مجتمعاً نصف سكانه (ع) تقريباً مهمشون، وعاجزون عن النهوض بدورهم الكامل حسب إمكاناتهم التي منحها الله لهم، لا شك أنه محكوم عليه بتوقف نموه.

### انحطاط في التعليم

من الطبيعي أن رؤية عالمية تركز على الإصلاح والسمو الاجتماعي والاقتصادي للكائن البشري (ع) لا بد وأنها تعطي عناية كبيرة للتعليم. ولا عجب أن تكون أول آية نزلت على النبي ﷺ تقول له: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ

(١) هناك كتاب له دلالة خاصة، مؤلف من ست مجلدات، من قبل الشيخ أبوشقة رحمه الله، وقد كان أحد القيادات البارزة في جماعة الإخوان المسلمين في مصر.

الإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿﴾ [العلق: ١/٩٦-٥]. حتى النبي أعطى مكانة عالية للتعليم في الرؤية العالمية الإسلامية، حيث جعله إلزامياً على كل مسلم ومسلمة طلباً للمعرفة، وجعل فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب<sup>(١)</sup>. فلا أساس مناسباً للشعب (ع) حسب قيم المجتمع إلا من خلال التعليم، فتتحسن مهارات الشعب لتمكينه من العيش بطريق حلال، ومن الإسهام كلياً في تحقيق المقاصد. وتمشياً مع تركيز القرآن والحديث على التعليم، ركز الفقه أيضاً عليه تركيزاً كبيراً. فيرى أبو زهرة، وهو من أبرز فقهاء هذا العصر، أن من الضروري «تهذيب الفرد ليستطيع أن يكون مصدر خير لجماعته، ولا يكون منه شر لأحد من الناس»<sup>(٢)</sup>.

وعمل النبي كل ما في وسعه لنشر التعليم. فلم يدع أي فرصة متاحة لهذا الغرض، من ذلك تعليم المسلمين من قبل أسرى الحرب، فدية لهم لتحريرهم من الأسر. واتبع سنته الخلفاء الراشدون، فكان هناك «دعم واسع اجتماعي وثقافي للتعليم»<sup>(٣)</sup>. وفي المجتمعات الإسلامية، تنافست جميع الدول تقريباً، خلال القرون القليلة الأولى، على تشجيع التعليم والبحث والإشراف على جهود القطاع الخاص الموجهة لهذه الغاية.

وفي البدء، كانت بيوت العلماء والمساجد هي مراكز التعليم. وكان هذا استمراراً لمجموعة السنن التي جاء بها النبي نفسه، عندما أسس مدرسة دار

(١) الحديثان: ((طلب العلم فريضة على كل مسلم)) و ((إن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب)) (كلاهما في ابن ماجه، الأول عن أنس بن مالك، والآخر عن أبي الدرداء، ٨١/١، رقم ٢٢٣ و ٢٢٤، كتاب المقدمة، باب ١٧ فضل العلماء والحث على طلب العلم). ومن أجل أحاديث أخرى في التعلم والتعليم، انظر ص ٨٠-٩٨. وانظر أيضاً القرطبي (ت ٤٦٣هـ-١٠٧٠م)، جامع بيان العلم وفضله، ٣/١-٦٣؛ والغزالي (ت ٥٠٥هـ-١١١١م)، إحياء، ٨٢-٤/١.

(٢) أبو زهرة، أصول الفقه، ١٩٥٧م، ص ٣٥٠.

(٣) بركيه، ١٩٩٢م، ص ٣.

الأرقم في مكة، ومسجد النبي في المدينة. وسميت هذه المدارس كتاتيب، وانتشرت بسرعة خلال فترة الخلافة الراشدة وفترة الأمويين والعباسيين، واستمرت جزءاً من البيئة الإسلامية حتى اليوم. وكانت هذه الطريقة وما زالت الأرخص والأكفأ في نشر مكافحة الأمية والتعليم الأساسي. وكان التدريب في مختلف الحرف في تلك الأيام مطلوباً أولاً من خلال التدريب. وهناك حاجة ماسة للحصول على نوع من المهارة للكسب واضحة من قول النبي : «إن الله يحب المؤمن المحترف»<sup>(١)</sup>. ويؤكد هذا عمر الخليفة الثاني بقوله: «لا يقعد أحدكم عن طلب الرزق ويقول: اللهم ارزقني، فإن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة، ولكن الله يرزق الناس بعضهم من بعض»<sup>(٢)</sup>.

وبالتدرج تحول عدد من المدارس في المساجد، بدعم خاص أو عام، إلى أكاديميات للعلوم سميت دار العلوم، أو دار الحكمة، أو بيت الحكمة<sup>(٣)</sup>، وقدمت تعليماً مجانياً في كل الموضوعات العلمية (العلوم العقلية)، مثل الزراعة والفلك والنبات والكيمياء والمنطق والرياضيات والطب والفلسفة والطبيعيات والحيوان. ويلحق بكل منها مرصد ومكتبة واسعة وغرفة قراءة ومكتب ترجمة ومكان لنسخ المخطوطات. ويقدم الورق والحبر والأقلام مجاناً لهذا الغرض. وكانت تدفع للطلاب رواتب وتقدم خدمات الفندقة كامل الوقت، وجوائز مالية سخية ومساكن لإيواء العلماء. وكانت تنظم ندوات حول مختلف الموضوعات. ويعزى قسم كبير من إسهام المسلمين في المعرفة إلى هذه الأكاديميات والدعم الرسمي الذي تتلقاه. وهكذا كان هناك تقاليد مرموقة

(١) عن ابن عمر. في البيهقي، شعب الإيمان، ٨٨/٢ رقم ١٢٣٧.

(٢) علي الطنطاوي وناجي الطنطاوي، ١٩٥٩م، ص ٦٨. وروي عن عمر أيضاً قوله: «ابتغوا من فضل الله، ولا تكونوا عيالاً على الناس» (القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، ١٥/٢).

(٣) بيت الحكمة أسسه المأمون (ت ٢١٨هـ=٨٣٣م) في بغداد، ودار الحكمة أسسه السلطان الفاطمي الحكيم (ت ٤١١هـ=١٠٢١م) في القاهرة. وهناك عدة مؤسسات أخرى مماثلة أقيمت في عدة مدن أخرى من العالم الإسلامي.

لتعليم عالٍ ونشاط علمي في القرون الأولى في العالم الإسلامي<sup>(١)</sup>. ولهذا كان المسلمون قادرين على الانتفاع بالإسهامات الفكرية التي سبق أن قدمها البيزنطيون والساسانيون والهنود والصينيون، وقادرين أيضاً على تقديم إسهامات ثرية وفاقحة للآفاق لمدة طويلة، حوالي ستة قرون<sup>(٢)</sup>.

وهكذا ساد التعليم والتنمية معاً في العالم الإسلامي، كما هو الحال في مواضع أخرى. وحقق التعليم تحسناً في نوعية الكائنات البشرية والتقدم التكنولوجي، وأدى إلى تسريع التنمية. وهذا ما أتاح موارد متزايدة للحكومات، ولأهل الإحسان من القطاع الخاص، لتمويل التعليم. وأصبح العالم الإسلامي هو الأكثر تقدماً اقتصادياً، لأنه صار في طليعة التقدم العلمي والتكنولوجي. وكان هذا أيضاً بمثابة إثبات للسببية الدائرية عند ابن خلدون.

واستمر التفوق الفكري الإسلامي حوالي أربعة قرون حتى منتصف القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي). ومع أن هذا التفوق بدأ ينحدر بعد ذلك، إلا أن إسهامات ثرية استمرت للمسلمين على الأقل لمدة قرنين آخرين. وأهم سبب لهذا الانحدار ربما كان زوال الدعم المالي الحكومي الذي كان متاحاً في السابق بسخاء. فترف القصور الملكية، مع الفساد والإفراط في الإنفاق على الحملات العسكرية، استنزف موارد الحكومة، وقلل من قدرتها على تمويل التعليم والعلم والتكنولوجيا وبناء البنية التحتية والتنمية الاقتصادية. فالعثمانيون عموماً مالوا إلى إعطاء أولوية منخفضة للتعليم وسائر أنشطة بناء الأمة<sup>(٣)</sup>. ولهذا فإن النشاط الإسلامي المبدع الذي حبا في زمنهم عاد قوياً في بداية القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، وانطفأ تقريباً في القرون الأخيرة. وتخلف العالم الإسلامي بعد ذلك في حقول التعليم والعلم

(١) انظر طيباوي، ١٩٥٤م؛ ومقدسي، ١٩٨١م؛ وبركيه، ١٩٩٢م؛ وزريق، ١٩٩٢م.

(٢) للتفصيل انظر سارتون، ١٩٢٧م؛ وفواد سزكين، ١٩٨٣م.

(٣) فاروغي، ١٩٩٤م، ص ٥٤٢.

والتكنولوجيا. وربما كان هذا أحد الأسباب الأولية التي تفسر لماذا لم تترجم الدفعة السابقة للتنمية إلى ثورة صناعية؟

إن انحطاط دور الدولة ترك العبء الأكبر للتعليم على عاتق القطاع الخاص. وهذا ما تم أساساً من خلال الأوقاف الخيرية، التي أنشئت لدعم المدارس وسائر مؤسسات التعليم العالي، تماماً كما حدث بالنسبة إلى تقديم عدد من الخدمات العامة، منها بناء وصيانة المساجد، ومنها مساكن للطلاب والمسافرين، وجسور، وآبار، وطرق، ومشاف<sup>(١)</sup>. وشهدت الأوقاف زخماً كبيراً خلال الفترة العثمانية. وتم تنظيمها وتشغيلها تحت إشراف رسمي دقيق<sup>(٢)</sup>. وتمت إقامة محلات تجارية وخيرية بواسطة الأوقاف، لكي تكون مصدر دخل للأنشطة الدينية والتربوية وسائر الأنشطة الخيرية<sup>(٣)</sup>.

غير أن الأوقاف قد أصبحت عن غير قصد مرتبطة فيما بعد بالأنشطة الدينية أولاً، على أساس أن هذه الأنشطة ربما تساعد الإنسان أن يكسب ثواباً في الآخرة. ولذلك فإن تعليم العلوم صار يعدّ أقل ثواباً من التعليم الديني<sup>(٤)</sup>. وهذا الأساس غير صحيح على الإطلاق، لأن أي تصرف بشري، حسب حديث النبي ، يمكن أن يساعد الآخرين على سد حاجاتهم هو تصرف خيري، ويستحق الثواب في الآخرة<sup>(٥)</sup>، سواء كانت هذه الحاجات مادية أو روحية. وفي العصور الأولى، كانت الإسهامات في باب التعليم المهني أو العلمي تعدّ من طرق الثواب في الآخرة. غير أن تطرف المعتزلة، كما أشرنا سابقاً، والقوة التي استخدمتها السلطة السياسية (ح) لفرض آرائها على الناس (ع)، وجهت ضربة

(١) انظر مثلاً مقدسي، ١٩٨١م، ص ٣٥-٧٤؛ هودغسون، ١٩٧٧م، ١٢٤/٢.

(٢) إينالسليك، ١٩٧٠م، ص ٣٠٧.

(٣) نفسه، ١٩٩٤م، ص ٧٩.

(٤) هوفمان، ١٩٩٦م، ص ٨٥.

(٥) قال النبي : "ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له صدقة" (صحيح البخاري، كتاب الحرث والزراعة، باب فضل الزرع والحرث).

قاضية للعلوم العملية التي كانت تلك الأيام متداخلة مع الفلسفة، لا في العالم الإسلامي فحسب، بل في كل مكان أيضاً. ولهذا لم تدعم الأوقاف تعليم العلوم. فالتعليم المدعوم من القطاع الخاص في العالم الإسلامي كان مقتصرًا أساساً على العلوم الدينية. ومع عزلة العلماء الأتقياء وانسحابهم من شؤون الدولة والعالم، كان هناك شعور بالحاجة، كما أوضحنا سابقاً، إلى تعليم العلوم في المدارس الدينية، وبناء القدرة التحليلية للطلاب. ولهذا انحط التعليم في المدارس إلى استظهار النصوص القديمة والتسليم الأعمى بها، ولا صلة لها بالحقائق الموجودة. واستمر هذا الوضع في معظم المدارس حتى يومنا هذا.

إن درجة السرعة حتى في القطاع الخاص لم ترتفع مع تسارع الحاجة. فقد ازداد عدد المسلمين باستمرار، وازدادت الحاجة إلى ترتيب واسع حتى بالنسبة إلى التعليم الديني، لكي يعي الناس القيم الإسلامية. والمشكلات الاقتصادية التي واجهها القطاع الخاص، وغياب الدعم الحكومي، وقيام النظار بنهب الأوقاف وتحويل ريعها لمصلحتهم الخاصة<sup>(١)</sup>، كل ذلك لم يسمح بزيادة الأموال المخصصة لهذا الغرض. وكان القطاع الخاص عاجزاً عن توليد موارد كافية لنشر نحو الأمية والتعليم الديني العام بين جميع الناس، الذين تركوا وحدهم بينون جامعات ومراكز بحث يحتاج إليها العالم الإسلامي حاجة ماسة. ولهذا كان ثمة نقص في التنشئة الخلقية والتربية العلمية. وانطفأت الجذوة المعنوية التي أوقدها النبي، والشحنة التكنولوجية التي كانت ضرورية لحماية التفوق الإسلامي. وعانى العالم الإسلامي من الانحطاط في كلا الحقلين: الخلفي والتكنولوجي.

وفي هذه الأثناء، قامت عمليات ديمقراطية فعلية لاستخدام الموارد العامة للتنمية في العالم الغربي، وأدت التنمية بدورها إلى زيادة الطلب على التعليم في

(١) انظر ماكفوان، ١٩٩٤م، ص ٧١٢.

هذا العالم. ففي حين أن السكان في الولايات المتحدة الأمريكية ازدادوا ١٢ مرة بين ١٨٤٠م و ١٩٧٠م، ارتفعت أعداد المسجلين في المعاهد ٤١٧ مرة<sup>(١)</sup>. وأدى الدعم الحكومي والمبادرات الخاصة إلى تقدم في العلم والتكنولوجيا لا سابق له، وهذا ما أعطى دفعة إضافية للتنمية، وخلق فجوة واسعة بين العالم الغربي والعالم الإسلامي. وبهذا تضافرت الديمقراطية والتعليم والتنمية، وقوى كل منها الآخر في العالم الغربي. وعندما حدث الصدام بين العالم الغربي والعالم الإسلامي كانت هناك فرصة ضعيفة أمام المسلمين، بالنظر لنقص التعليم وتحلف التكنولوجيا العسكرية والصناعية.

### القسم الثالث

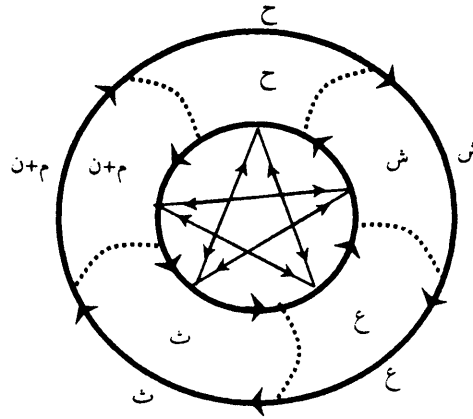
## بعض العبر من التاريخ الإسلامي

يرهن التاريخ الإسلامي بوضوح شديد على التكامل والترابط بين دور الشعب (ع) والشريعة (ش) والحكومة (ح) والثروة أو الاقتصاد (ث) والعدالة (م) والنمو (ن)، في صعود وهبوط أي مجتمع أو مدينة. إنه يبين أنه في حين أن من الضروري أيضاً تشكيل دوافع قوية لدى الشعب (ع) مع خصائص تتعلق بالرأس والقلب، من الضروري أيضاً أن يكون هناك قانون ونظام وبيئة تشجع على العمل الجاد والفعال والمبدع، وعلى العدالة (م) والتعاون والانسجام الاجتماعي (ع). وهذا يتطلب مجموعة من القيم والمؤسسات (ش)، ليتم تحديد حقوق وواجبات جميع أفراد المجتمع (ع) بشكل واضح، كما يتطلب حكومة فعالة وشريفة وقوية (ح)، لدفع هؤلاء الأفراد بشكل حيادي لمصلحة الجميع. وقد لا تكون الثروة أو الموارد المالية (ث) مهمة في البداية، لكن زخم نمو أي مجتمع (ن) لا يمكن أن يستمر لمدة طويلة إلا على أساس القوة الروحية.

(١) انظر «مصنع المعرفة: مسح الجامعات»، الاقتصادي، ٤ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٧م، ص ٤.



ويجب أن يكون هناك تحسن ملموس في الرفاه المادي للشعب (ع)، وإلا لم يكن لدى أفراد الدافع لفعل الأفضل. وتتطلب الثروة (ث) أهمية أكبر مع مرور الوقت، لأن عدد أفراد الشعب (ع) يزداد، والتحديات التي يواجهها الشعب، وتواجهها كذلك الحكومة (ح)، تصبح أصعب وأعقد. وفي حين أن مجتمعاً قد يكون قادراً على التقدم في الأجل القصير، على الرغم من ضعف كل متغير من المتغيرات الواردة في نموذج ابن خلدون، إلا أنه قد لا يكون قادراً على حماية التقدم في الأجل الطويل. فإن ضعف أحد هذه المتغيرات يؤدي إلى ضعف سائر المتغيرات الأخرى.



لقد كان المسلمون قادرين على تقوية جميع هذه المتغيرات إلى حد كبير، وإن لم يكن إلى الحد المرغوب، ومن ثم تحقيق سرعة التنمية والتقدم في مجتمعهم. غير أن السلطة السياسية (ح) فيما بعد بدأت تهمل مسؤولياتها. فقد فشلت في تطبيق الشريعة (ش)، وتأمين العدالة (م)، وتقديم التسهيلات المطلوبة من الشعب (ع)، لتحقيق إمكاناته الكاملة. ونتيجة لذلك، عانى النمو (ن) والثروة (ث) من مجموعة عوائق، كما عانت القوة العسكرية والسياسية للحكومة (ح).

## العبرة الأولى

السؤال: لماذا أهمل الحكام (ح) واجباتهم؟ الجواب تقدمه العبرة الأولى في التاريخ الإسلامي، وهي أن المساءلة أمام الشعب (ع) لا بد منها، لدفع الحكام (ح) لإنجاز مهامهم إنجازاً فعالاً من أجل رفاه الشعب (ع). ولهذا الغرض، أقام الإسلام نظاماً للخلافة والشورى. فإذا سمح لهاتين المؤسستين أن تعملتا عملاً جدياً لمدة طويلة كافية، فإن الإطار الجيني، الذي تطور خلال الخلافة الراشدة لهاتين المؤسستين، ولعمل الحكومة (ح) عملاً فعلياً، قد يتطور بالتدرج، مع خيبات أمل وعواقب من حين لآخر، إلى إطار دستوري وقانوني أكثر تعقيداً، كما جرى في الغرب. وربما كانت البيئة لمثل هذا التطور غير ملائمة، في تلك الأيام، لعقيدة انتشرت بسرعة في منطقة جغرافية واسعة، في مجتمعات مختلفة ذات خلفيات ثقافية وسياسية مختلفة. لهذا صار ممكناً لمعاوية الذي أصبح عام ٤١هـ=٦٦١م، بعد ٣٠ سنة من وفاة النبي، أن يقضي على النظام في مهده، بنقل الخلافة إلى ابنه بعد ٢٠ سنة من خلال نظام الحكم الوراثي. وكانت هناك معارضة، لكنها قمعت نظراً لاستحالة نجاح تنظيم حركة عامة واسعة الانتشار ضدها، في تلك الأيام، بوسائل نقل واتصال بطيئة.

ولهذا لم يصبح نظام الخلافة والشورى مؤسسياً، وبدلاً من نقل السلطة بطريقة نظامية بمقتضى القدرة والخلق، عبر إجماع الأمة، حسب الشريعة (ش)، فإنها تجري بطريق الوراثة أو بالقوة. وهذا ما أدى بصورة متزايدة إلى حروب الوراثة، والتجزئة والتمزق، وغياب المساءلة وإهمال المسؤوليات من جانب الحكومة (ح)، وبرهن على أن هذا أكبر نقطة ضعف في التاريخ الإسلامي. ومن ثم فإن كرامر كان على حق عندما بين أن "أسباب الانحطاط كان يجب البحث عنها ضمن الجسم السياسي بصورة رئيسية"<sup>(١)</sup>.

(١) كرامر وآخرون "عثمانلي"، ١٩٩٥م، ص ١٩٠-٢٣١.

غير أن السلطة السياسية (ح) لم تندهور إلى الاستبداد مباشرة بعد إلغاء الخلافة. فلم يكن هذا ممكناً في مجتمع تشرب روح القيم الإسلامية من قبل النبي نفسه. واستمرت الشريعة (ش) في كونها مصدر إلهام الشعب (ع)، ومصدر بعض القيود الأخلاقية على الحكومة (ح) على الأقل، وهي التي لم تستطع تجنب لبس عباءة الشريعة، حتى لو لم تكن مهتمة بتطبيق تعاليمها كاملة. وعلاوة على ذلك، ظهر في معظم الدول بعض الحكام المستقيمين والمؤهلين، الذين حاولوا وضع الأشياء بصورة صحيحة، جزئياً على الأقل. غير أن هذه الرجعة كانت بسبب مبادرة الحكام الخاصة، لا بسبب مطلب دستوري في صلب النظام السياسي، وفقاً لما يتطلبه نظام الخلافة والشورى.

### العبرة الثانية

وهذا ما يقود إلى العبرة الثانية في التاريخ الإسلامي، وهي أن غياب المساءلة السياسية أدى بالتدريج إلى عدد من الأمراض التي أضرت بالعدالة (م) والنمو (ن). وكان أحد أول آثار هذه الأمراض هو فقدان حرية التعبير، حيث لم يعد ممكناً للشعب (ع) انتقاد الحكام ومناقشة السياسات الحكومية مناقشة مفتوحة. وفي هذا الصدد، فإن العلاقة الوثيقة بين الحكام (ح) والشعب (ع) قد استؤصلت، وصار الحكام غير مدركين لمشكلات الشعب. وخلق هذا أرضية خصبة لعدم المساواة أمام القانون، الأمر الذي يعدّ مخالفة صريحة للشريعة، وأدى إلى تكوين طبقة ذات امتيازات، لا يمكن أن تخضع خضوعاً كاملاً لنظام الشريعة. وتراجعت إمكانيات الإصلاح أكثر وأكثر إلى السوء. وتزايد الفساد وعدم الكفاءة وعدم المساواة، واستخدمت الموارد العامة بصورة متكررة للترف في القصر الملكي ومتابعة الحملات العسكرية الباهظة التكاليف والهادفة إلى التوسع في الأرض، ولا سيما في العهد العثماني. وأعطيت أولوية منخفضة لأنشطة بناء الأمة، كالتعليم والبحث وبناء البنية التحتية، وبذرت بذلك بذور تخلف المسلمين في نهاية المطاف، ولا سيما في التكنولوجيا المدنية والعسكرية.

وزادت حدة الاختلالات الضريبية. ولتغطية هذه الاختلالات، تم اللجوء بصورة متزايدة إلى ضرائب زراعية استغلالية، وفرض ضرائب تفوق قدرة الشعب (ع) على التحمل، وإلى غش العملة، وبيع المناصب العامة، وهذا ما أدى إلى تعيين أناس غير مؤهلين في المناصب العليا، يضاف إلى ذلك اللجوء إلى الاقتراض المفرط. وعانت العدالة الاجتماعية والاقتصادية، وهي سبب وجود الإسلام، من عوائق خطيرة. وأصيبت الزراعة بالركود، وافتقر الفلاحون والحرفيون والتجار، وضعف التضامن بين الشعب (ع) والحكام (ح)، وتدهورت نوعية الشعب (ع)، وتراجعت حيويته ودوافعه، ولم يستطع الاقتصاد (ث) أن يجاري الحاجات المتزايدة للناس (ع) والحكومة (ح). وتختلف العالم الإسلامي في جميع مجالات التنمية، وعجز عن مواجهة التحديات الاقتصادية والعسكرية، التي نشأت من صعود المدينة الغربية صعوداً سريعاً.

### العبرة الثالثة

العبرة الثالثة في التاريخ الإسلامي هي أنه ليس ممكناً للسلطة السياسية (ح) فرض رؤيتها العالمية الخاصة على الشعب (ع). فهذا الجهد يحطم التضامن بين الشعب (ع) والحكام (ح)، ويزيد في حدة الاضطراب الاجتماعي، ويفسد مناخ التنمية. فإن سعي المأمون لفرض رؤية المعتزلة على الشعب (ع)، باستخدام القوة الوحشية، أدى إلى اغتراب العلماء الأتقياء والمحترمين الذين سخطوا على الحكام (ح)، بعد إدخال اللاشريعة السياسية وزيادة الترف في القصور الملكية، والمظالم الاجتماعية والاقتصادية. وحيث إن هؤلاء العلماء يحظون بثقة الشعب، فإن فقدان تضامن الحكام مع العلماء أدى إلى انحطاط علاقة الحكام بالشعب (ع). وبالتدريج زادت حدة التوترات والمنازعات، مما أدى في النهاية إلى سقوط الدولة العباسية.

إن تجربة المأمون تؤيدها تجربة سوفيات روسية، وشرقي أوربة، والصين، وتركية، والجزائر، وتونس. فهي تبين أن السخط والقلق الناجمين عن فرض رؤية عالمية بالقوة غير مقبولة للشعب مستمران في الجيشان، المؤدي إلى تحطيم التضامن بين الحكومة (ح) والشعب (ع)، وزيادة حدة النزاع والتوتر.

فالقهر لم ينجح أبداً، ولن ينجح. فاستخدام الوسائل العنيفة من جانب الكنيسة كان مسؤولاً إلى حد كبير عن نجاح حركة التنوير في شكلها المضاد للدين. ولو أن الكنيسة تبنت طريقة أكثر رشاداً لما عانى الدين ما عاناه من تراجع في الغرب، كما هو عليه الآن. ولو أن المعتزلة لم يستخدموا العنف، لما عانى الرشاد ما عاناه من تراجع في العالم الإسلامي. فالتفاعل الحر بين الرأي العقلاني والرأي المحافظ لو وجد لربما أدى في النهاية إلى وضع أكثر توازناً، نسبياً. لقد أدى استخدام القمع، لفرض آراء غير مقبولة على الشعب، إلى ردة فعل متطرفة حيال العقلانيين، ولدت توترات في العالم الإسلامي، أدت في نهاية المطاف إلى فقدان التركيز على تعليم الموضوعات العلمية في المدارس الدينية. وبما أن الحكومة (ح) لم تدخر موارد لتعليم العلوم، فقد عانت تنمية العلوم والتكنولوجيا، وجعلت العالم الإسلامي عاجزاً عن النجاح في مواجهة التحديات التي يواجهها. وهذا التوتر والريبة حرم طلاب المدارس الدينية من أدوات التحليل التي يحتاجون إليها لتنمية الفقه وسائر العلوم الدينية.

### العبرة الرابعة

إن تجربة المأمون تعلمنا العبرة الرابعة في التاريخ الإسلامي، فإذا ما اغترب الشعب (ع) فقدت الحكومة دعم جذورها، ولم تستطع البقاء في السلطة طويلاً، بالاعتماد على الحرس الخارجي. وهذا ما ثبت في النهاية أنها تهزم نفسها بنفسها. وهذا ما يجعل الحكام (ح) راضين عن أنفسهم، ويقلل أكثر فأكثر من صلتهم وحوارهم مع الشعب (ع)، ويدع المنازعات بلا حل، ويزيد

التوترات، ويضعف التنمية (ن)، ويؤدي إلى سيطرة الأجنبي على البلد. لكن الحكومة (ح) لو لجأت بدل ذلك إلى استراتيجية الحوار، واقتسام السلطة، وحل النزاع، وحل مشكلات الشعب، لربما كانت قادرة على إطالة مدة سلطتها، بدون الاعتماد على الحرس الخارجي، ولكانت قادرة أيضاً على إنقاذ البلد من الخراب.

### العبرة الخامسة

العبرة الخامسة من التاريخ الإسلامي هي أن الإسلام ليس سبب انحطاط المسلمين. فالإسلام في الواقع كان ولا يزال ضحية اللاشريعة السياسية، والفساد والقهر. وإن رغبة السلطة السياسية (ح) في استغلال الإسلام لخدمة مصالحها المكتسبة، بمحاولة انتزاع الأحكام التي لم تكن منسجمة مع الشريعة (ش)، كانت أحد أهم العوامل التي أدت إلى إقفال باب الاجتهاد وركود الفقه، وجعله عاجزاً عن مواجهة تحديات جديدة. كما دفعت أيضاً العلماء والصوفية الأتقياء والمؤهلين إلى تجنب القصور الملكية، لحماية أنفسهم من الفساد وانتهاكات حقوق الإنسان، لكن هذا عزلهم عن الوقائع العملية للحياة، حتى أصبحوا أقل فاعلية في القيام بدورهم الطبيعي في المساهمة في إصلاح الشعب (ع) والحكومة (ح)، وتطور الفقه لغرض تأسيس نظام اجتماعي عادل.

### هبوط ناعم

غير أن دائرة السببية الدائرية أخذت عدة قرون لكي تنتهي. فكالجسم البشري تماماً، هناك أعضاء أخرى اضطلعت بوظائف الجسم السياسي، ونجحت في جعل الانحطاط ناعماً. وأهم هذه العوامل التعويضية كان هو الإسلام نفسه، الذي فقد حيويته، ولكنه استمر يلهم الشعب (ع)، وبعض قطاعات الحكومة (ح)، في مختلف الدول، فأعيدت العدالة جزئياً، وقلّ البؤس لدى فقراء الشعب

(ع)، وكان هناك تضامن عائلي واجتماعي إلى حد كبير. ولولا الإسلام، لكان انحطاط المسلمين أكثر عمقاً.

وحاول الشعب نفسه، ولاسيما المستقيمين من الموسرين، والأتقياء من العلماء، التعويض عن قصور الحكام (ح). فكثير من الخدمات التي كان يتوقع من الحكومة (ح) أن تقوم بها، قام بها أهل الإحسان من القطاع الخاص، ولا سيما من خلال مؤسسة الأوقاف، وذلك لبناء المدارس والمشافي والأسواق وعدد آخر من السلع والخدمات العامة. وبالإضافة إلى الأوقاف، استخدمت الزكاة والصدقات لرفاه الفقير والضعيف. وعزى هذا أولاً إلى التركيز الكبير على الإحسان والأخوة ورعاية المكرويين، حسب القيم الإسلامية. ولولا هذا الإحسان، في فترات الفوضى والانهيال الاقتصادي، لكانت حالة الفقراء والمسحوقين بالتحول الاجتماعي في غاية البؤس.

واستمر العلماء في استخدام المساجد والمدارس مراكز للتعليم الديني. غير أن هذه المساجد والمدارس وخطب الجمعة لم تكن كافية للقيام بالمهمة الضخمة في تعليم وإصلاح الشعب (ع)، الذي كان يتزايد بمعدل أسّي، مع عدد ضخم جداً من الذين يدخلون في الإسلام. واحتاج هؤلاء الناس المتحولون إلى الإسلام إلى نظام أكثر انضباطاً وانتشاراً للتعليم، للتوجه إلى الرؤية العالمية والقيم الإسلامية، ولولا هذا النظام لكان تحولهم الأخلاقي مستحيلاً. وبما أن هذا النظام لم يتم ترتيبه، فقد استمر الشعب (ع) في وسائله الخاصة، وكثير من الممارسات التي جاء الإسلام بالغائها أو إصلاحها، بقيت كما هي من دون إزعاج، لكنها صارت مرتبطة بالإسلام. وربما لم يستطع العلماء جمع المبلغ المطلوب من الموارد لهذه المهمة، ولا سيما عندما تباطأت الاقتصادات أيضاً.

## إخفاق في الانتفاع بالعبير

يبدو أن المسلمين قد أخفقوا في الانتفاع بالعبير المستمدة من تاريخهم. فأول ما يحتاج إليه العالم الإسلامي في الوقت الحاضر هو إزالة أهم سبب من أسباب الانحطاط. غير أنه بسبب عملية السببية الدائرية لم تعد اللاشريعة السياسية هي المشكلة الوحيدة. فالمنازعات والتوترات ونقاط الضعف التي دخلت إلى المجتمع الإسلامي، من طريق اللاشريعة السياسية، استمرت في الانتشار. وبقي العالم الإسلامي متخلفاً أخلاقياً واجتماعياً واقتصادياً وتكنولوجياً وعسكرياً وسياسياً. ولهذا فإن إزالة اللاشريعة السياسية لن تستطيع في ذاتها حل المشكلات حلاً سريعاً، غير أنها ستساعد على تأمين المساءلة، والإصلاح الدستوري، واستخدام الموارد العامة استخداماً أكثر فعالية، في التعليم والتقدم الأخلاقي والمادي وبناء البنية التحتية، والرفاه العام. وربما تساعد أيضاً على تدنية الإنفاق على الدفاع، وتخفيف الفساد، ومن ثم تحرير الموارد لأنشطة بناء الأمة. وقد تكون لدى الحكومة قيود تمنعها من تبني سياسات التعايش السلمي، وتقليل النزاع والمواجهة في الداخل وفي الخارج. ومع ذلك فإن هذا لم يحدث.

إن الديكتاتوريات العسكرية وبعض الحكومات اللاشريعة الأخرى في البلدان الإسلامية تحاول استبعاد الإسلام، بدلاً من اجتهاد اللاشريعة السياسية. فالإسلام بتركيزه القوي على العدالة والإصلاح الأخلاقي والمساءلة السياسية ومكافحة الفساد غير مستساغ للمصالح المكتسبة لهؤلاء الديكتاتوريين. ولهذا فهم يحاولون استبعاد أو قهر الإسلام باستخدام سلطة الدولة القسرية. وأول ما وجد مثل هذا الجهد في تركيا. فقد حاولت الكمالية وضع هوية تركية في قالب مضاد للإسلام. فألغت الخلافة عام ١٩٢٤م في استخفاف واضح بالمطلب الشعبي<sup>(١)</sup>. وهذا ما خلق فراغاً روحياً أضعف إلى حد كبير أهم عنصر من

(١) انظر أوزي محمد، ١٩٩٠م.



عناصر الوحدة في العالم الإسلامي. غير أن الكمالية احتفظت بالسبب الرئيسي للامتاط الإسلامي، وهو اللامرعية السياسية. وقد مارس الجيش السلطة الحقيقية على الرغم من الديمقراطية. فقد حدث أربع مرات خلال الأربعين سنة الأخيرة، في ١٩٦٠م و ١٩٧١م و ١٩٨١م، و ١٩٩٧م، أن أبطل الجيش حكومة منتخبة أصولاً. ولهذا استمر غياب المساءلة وسوء استخدام الموارد العامة. وعليه فإن أحد الأسباب الرئيسية للامتاط الإسلامي، وهو الإفراط في الإنفاق على الدفاع، قد استمر. فتركية، وهي دولة نامية، لديها جيش أكبر من أي دولة من دول الناتو (بما فيها الولايات المتحدة)<sup>(١)</sup>. فالجرب الكردية، وهي الآن في سنتها الخامسة عشرة، تكلف تركية أكثر من ٣٪ من الناتج الأهلي الإجمالي في السنة، وهو أكثر مما يصرف على الصحة والتعليم معاً<sup>(٢)</sup>. ولهذا يعاني البلد من عجز موازنة كبيرة جداً، أكبر مما كانت عليه في أيام سلاطين الفساد. ففي الماضي، لم يكن ممكناً طباعة النقود، وكذلك غش النقود لم يكن ممكناً إلا في حدود ضيقة، ولهذا لا تستطيع الحكومات إلا اللجوء إلى الاقتراض، لتغطية عجزها. وزاد الاقتراض زيادة كبيرة في الربع الثالث من القرن التاسع عشر، لكن صار الآن من الممكن طبع النقود، وبهذا لجأت الحكومة إلى طبع النقود وإلى الاقتراض معاً. وبما أن الموارد التي يتم الحصول عليها بهذا الشكل كانت تستخدم عموماً استخداماً غير منتج، نتيجة الفساد والإنفاق العسكري المفرط وسوء الإدارة، كان هناك معدل عال من التضخم، مع عبء ثقيل من خدمة الدين، فأعلى بند في الميزانية هو مدفوعات الفائدة،

(١) الإيكونوميست، ١٩ يوليو ١٩٩٧م، ص ١٩.

(٢) أمير طاهري: «تركية تعاني من منازعاتها المدنية الدينية»، أراب نيوز، ٧ آب (أغسطس) ١٩٩٧م. لم يكن من الممكن التحقق من هذا الوضع بالاعتماد على بيانات صندوق النقد الدولي، الكتاب السنوي للإحصاءات المالية الحكومية، ١٩٩٦م، إذ في حين أن الإنفاق على الدفاع معلوم، هناك فراغات حيال «النظام العام والأمن» (السطر ٣ من الجدول ب، ص ٣٩١). ولهذا ليس من الممكن معرفة المبلغ الإجمالي المصروف على الدفاع والأمن العام.

التي تزيد على نصف الإيرادات الضريبية<sup>(١)</sup>. وقد انخفض معدل الصرف، خلال العقود الزمنية العشرة الأخيرة، من ٣ و ٩ ليرات لكل دولار أميركي في عام ١٩٥٠م و ١٩٦٠م إلى ٣٨٠,٩٩٧ في نيسان (أبريل) ١٩٩٩م<sup>(٢)</sup>.

فماذا تختلف حكومة الجنرالات عن حكومة سلاطين الفساد؟ جاء في افتتاحية نيويورك تايمز بحق أن «الأحزاب العلمانية المدعومة بالجيش قد فشلت في تأسيس قواعد شعبية ذات جذور عميقة. وتزايد عزلتهم عن مشكلات الرجل التركي العادي، وهم غارقون في الثأر الشخصي والفساد. وعلى الضد من ذلك، فإن السيد أربكان زعيم حزب الرفاه تتوسع قاعدته بتقديم حكومة بلدية فعالة في العديد من المدن التركية الكبرى»<sup>(٣)</sup>. وعلى هذا فإن جهد الجيش للتخلص من الإسلام باسم العلمانية لم يجلب لتركيا إلا الفساد والتضخم والصراع الاجتماعي.

ومع ذلك فإن تركيا ليست استثناءً. وقد ركزنا عليها هنا لأنها كانت في قلب المدنية الإسلامية لأكثر من ٦٠٠ سنة، وكان أول جهد مشؤوم لإبعاد الإسلام من قبل حكومة إسلامية في بلد إسلامي قد تم في تركيا. غير أن الحقيقة المشجعة هي أنه «إذا كانت هناك رغبة كمالية في وقت مضى في ذبول الإسلام، إلا أن ذلك لم يتم، ولا يبدو أنه سيتم في المستقبل، إذ يتوقع أن تزدهر حقوق الإنسان، لا أن تضعف»<sup>(٤)</sup>. وعلى الرغم من انحطاط تركيا من القمم التي بلغت، لكنها لا تزال واحدة من أهم الدول النامية في العالم الإسلامي،

(١) جون برهم: «تركيا: لا تزال كارهة لإدراك لسعة التضخم»، فايننشال تايمز، ٩ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٧م.

(٢) صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية والدولية، سيدي روم، ويونيو ١٩٩٩م.

(٣) نقلته إترناشيونال هيرالد تريبيون، ٢٦ آذار (مارس) ١٩٩٦م، ص ٦، من افتتاحية عنوانها «حاكم مدني لتركيا»، في نيويورك تايمز.

(٤) أوزي محمد، ١٩٩٠م، ص ١٢٥.

وتتمتع بقدره كبيره على مزيد من التنمية. ولديها نظام ديمقراطي أساسي وقضائي مطبق، يفسده لسوء الحظ تدخل الجنرالات، وكثير منهم ليسوا علمانيين فحسب، بل هم أيضاً ضد الإسلام. وهناك أقطار أخرى، كالعراق وسورية، تعاني من مظالم أكثر، وانتهاكات لحقوق الإنسان، لأنه ليس لديها نظام ديمقراطي أساسي وقضائي كتركية، ولا تكاد تجد فيها حرية تعبير، والديكتاتوريون هم أكثر قسوة ولا ضمير لهم.

## الفصل السابع

# الصحة الحديثة: عرض وتقويم

مدنية غربية تصعد بسرعة، وتتسلم مشعل المعرفة من العالم الإسلامي الآخذ في الهبوط، وتحافظ عليه مشتعلًا، وتزيده اشتعالًا وتوقدًا. كل العلوم، ومنها العلوم الاجتماعية، حققت تطوراً مذهلاً. فعلم الاقتصاد التقليدي صار فرعاً أكاديمياً منفصلاً، بعد أن نشر ألفريد مارشال كتابه الضخم «مبادئ علم الاقتصاد» في عام ١٨٩٠م<sup>(١)</sup>. واستمر هذا الفرع في التطور منذئذ بسرعة ملحوظة. وشهدت اقتصادات العالم الغربي فترة طويلة من الازدهار، أدت إلى زيادة كبيرة في الثروة.

غير أنه برغم ازدهار غير مسبوق، وقدر كبير من الجهد حسن النية، حقق بهما العالم الغربي سمعة طيبة، إلا أنه لم يكن ممكناً سدّ حاجات الجميع، وتقليل المظالم في الدخل والثروة. وعلاوة على ذلك، فإن الازدهار لم يتم تحقيقه إلا بكلفة اجتماعية عالية. فالجريمة، والطلاق، وجنوح الأحداث، والأمراض العقلية، وإدمان المخدرات، والقلق الاجتماعي، وسائر الأعراض الأخرى للانحلال هي في تصاعد، حتى العائلة تنفسخ، والتضامن الاجتماعي يضعف. والآن حيث تعود دولة الرفاه في كل مكان، هناك خوف متزايد من أن

---

(١) شومبيتر، ١٩٥٤م، ص ٢١. ويرى بلوغ ١٩٨٥م أن علم الاقتصاد أصبح فرعاً أكاديمياً في ١٨٨٠-١٨٩٠م (ص ٣).

تزداد ظروف الفقراء والمعدمين سوءاً، وتكون سبباً في المزيد من الانهيار في التماسك الاجتماعي. وحتى نكون منصفين للعالم الغربي، يجب أن نقول إنه ليس هذا العالم وحده هو الذي يعاني من هذه الأعراض في وقت واحد. فكل المجتمعات غارقة في مثل هذه المشكلات بدرجات مختلفة. وهذا ما يُشعر بأن هناك شيئاً ما خاطئاً بشكل أساسي في موضع ما. فليس كل شيء بالضرورة صحيحاً في النموذج الغربي، الذي أصبح الآن معولماً تقريباً. لهذا يحتاج العالم الإسلامي إلى تمحيص التراث الغربي، وأخذ ما هو لازم لنظام اقتصادي أكثر إنسانية، وطرح الباقي.

### قرون من السبات

غير أن العالم الإسلامي، الذي صار تابعاً للغرب سياسياً واقتصادياً وفكرياً، جنح إلى تبني كل شيء غربي تقريباً، دون أن يحلل بعناية إسهامه في الغرب، أو أثره في الأجل الطويل على رفاة العالم الإسلامي. وكان هذا متوقعاً، فقد لاحظ ابن خلدون بحق أن المغلوب يميل إلى تقليد معظم صفات الغالب<sup>(١)</sup>. والعالم الإسلامي ليس استثناءً، فقد استورد حتى العلوم الاجتماعية، ومنها علم الاقتصاد، من دون تعقيمها من الرؤية العلمانية والمادية. فالدور المترابط للقيم الأخلاقية والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في تخصيص وتوزيع الموارد، لتحقيق الأهداف المرغوبة اجتماعياً، حسبما أكد عليه ابن خلدون ومن سبقه ومن لحقه من العلماء، لم يلق هذا الدور العناية التي يستحقها.

فقد تم تعليم الاقتصاد بوصفة مقررراً رسمياً في مدارس ومعاهد بلدان العالم الإسلامي، بنفس محتوياته في الغرب تقريباً، من دون أي تقويم نقدي له في ضوء التعاليم الإسلامية، أو أي ذكر للإسهامات التي قدمها العلماء المسلمون في الموضوع. فالطلاب يسمعون مثلاً بآدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠م) أباً

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ١٤٧.

للاقتصاد، وبريكاردو (١٧٧٢-١٨٢٣م)، ومالتوس (١٧٦٦-١٨٣٠م)، ومارشال (١٨٤٢-١٩٢٤م)، وكينز (١٨٨١-١٩٤٦م)، لكنهم قلما يسمعون بإسهامات العلماء المسلمين، لأن الكتب الاقتصادية الدراسية في الغرب، كما هو متوقع، لا تكاد تذكر هؤلاء العلماء. وفي حين أن الخطأ يقع جزئياً على المسلمين، لعدم بيان الإسهامات الإسلامية بصورة ملائمة<sup>(١)</sup>، لكنه يقع أيضاً على الغرب، لعدم إعطاء المدنيات الأخرى ما تستحقه من سمعة، لإسهاماتها في تقدم المعرفة الإنسانية.

إن علماء الغرب، لدى كتابتهم تاريخ الفكر الاقتصادي، قد مالوا إلى افتراض أن الفترة بين الإغريق والمدرسين كانت فترة عقيمة وغير منتجة. فالاقتصادي النمساوي الأمريكي الكبير، جوزيف شومبيتر، بعد دراسة الإسهام اليوناني الروماني في تاريخ التحليل الاقتصادي، تجاهل الفترة الإسلامية تماماً، وقفز فوق «الفجوة الكبرى» أكثر من ٥٠٠ سنة في الموضوع، إلى عهد القديس توما الأكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م)<sup>(٢)</sup>. غير أن الحقيقة هي أن المدرسية التي حاولت بيان أن الإيمان له أساس عقلائي، ومن ثم لا نزاع بالضرورة بين الدين والعقل، قد تأثرت تأثراً كبيراً بالحركة العقلانية في العالم الإسلامي. فاسم ابن سينا (ت ٤٢٨هـ=١٠٣٧م)، وابن رشد (ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م)، وابن ميمون (ت ٦٠٠هـ=١٢٠٤م)<sup>(٣)</sup>، يظهر تقريباً في كل صفحة من مجاميع القرن الثالث

(١) هناك بعض الجهود التي بذلت لبيان إسهام المسلمين في علم الاقتصاد. انظر على سبيل المثال جوزيف سينغلر ١٩٦٤م؛ ديسوموجي ١٩٦٥م، ميراخور، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٧م؛ صديقي في أحمد وعوان ١٩٩٢م؛ إصلاح ١٩٩٦م. ومع ذلك حتى تأخذ هذه الأوراق وغيرها مكانها في الصحف الغربية، يبدو أن تأثيرها ليس كبيراً. وعلاوة على ذلك، لم يكتب إلا القليل عن التاريخ الاقتصادي الإسلامي، ولا سيما عن أسباب الانحطاط الاقتصادي لدى المسلمين.

(٢) شومبيتر، ١٩٥٤م، ص ٧٣-٧٤؛ انظر أيضاً ميراخور، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٧م، ص ٢٤٦-٢٤٩.

(٣) فيلسوف يهودي وعالم وفيزيائي عاش في إسبانية الإسلامية ثم في مصر.

عشر (وهي كتب الفلاسفة المدرسين)<sup>(١)</sup>. وحتى الإسهامات الإغريقية في المعرفة لم تصل إلى العالم الغربي وحدها، بل وصلت مقترنة بتعليقات وإسهامات المسلمين الثرية والمتطورة.

وبما أن كتاب شومبيتر صار كلاسيكياً في علم الاقتصاد، فقد أدى إلى «نقطة عمياء» في تاريخ الفكر الاقتصادي<sup>(٢)</sup>. واستمرت هذه النقطة العمياء حتى يومنا هذا، كما هو واضح من إشارة دوغلاس نورث في محاضراته في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣م، بمناسبة حصوله على جائزة نوبل، إلى «الفجوة الطويلة المدة بين نهاية الإمبراطورية الرومانية في الغرب وصحة أوربة بعد ٥٠٠ سنة تقريباً»<sup>(٣)</sup>. ومن الصعب أن نفهم لماذا لم يدرك هؤلاء العلماء ما أدركه أبوبكر الرازي، الفيلسوف الإسلامي الكبير، والعالم، والفيزيائي (ت ٣١٣هـ=٩٢٥م)، منذ ألف سنة مضت، وهو أن تاريخ المعرفة عملية مستمرة، مبنية على أسس وضعتها الأجيال الأولى من العلماء<sup>(٤)</sup>. فلو فهمت هذه العملية التطورية في التطور الفكري الإنساني، ربما لم يفترض شومبيتر ونورث الفجوة الكبرى ٥٠٠ سنة، بل حاول اكتشاف الأساس الذي بنى عليه المدرسيون والعلماء الغربيون الآخرون بناءهم الفكري. ومما يذكر للمسلمين أنهم وإن قدموا إسهامات كبيرة، إلا أنهم لم يقصروا في الاعتراف بأنهم مدينون لعلماء الإغريق والفرس والهنود والصينيين، الذين وضعوا الأساس الذي تم البناء عليه. وما هو أسوأ من عدم الاعتراف هو أن عدداً من أعمال العلماء المسلمين قد ترجمها بعض علماء الغرب، ومرروها على أنها من صنعهم<sup>(٥)</sup>.

(١) بيفر، ١٩٧٨م، ص ٣٥٦.

(٢) ميخاخور، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٧م، ص ٢٤٨.

(٣) نورث، ١٩٩٤م، ص ٣٦٥.

(٤) ذكره روزنتال، ١٩٤٧م، ص ٦٨.

(٥) انظر سزكين، ١٩٨٣م؛ نورمان، ١٩٦٠م و ١٩٧٥م.

وهذا ما صار مفهوماً على الأقل إلى حد ما، وكان مونتغمري وات صريحاً في خاتمة كتابه «أثر الإسلام على أوربة في العصور الوسطى»، حيث قال: «إن أثر الإسلام على النصرانية الغربية أكبر مما هو مفهوم عادة»، وأن «المهمة المهمة لنا نحن الأوروبيين الغربيين، بما أننا ننطلق نحو عصور العالم الواحد، هي... الاعتراف الكامل بديننا للعالم العربي والإسلامي»<sup>(١)</sup>.

### نهوض من السبات

إن الاستقلال التدريجي للبلدان الإسلامية المستعمرة، عن السيطرة السياسية الغربية، بعد الحرب العالمية الثانية، أدى إلى الصحوة الإسلامية. وهذا يدل على أن انحطاط المسلمين خلال عدد من القرون، وما تبعه من سيطرة غربية وجهود لتعطيل الإسلام، كانت كلها عاجزة عن قطع التعلق العضوي للمسلمين بالإسلام. وفي حين أن الجسم أصابه الضعف والهزال فإن الروح بقيت حية<sup>(٢)</sup>. فهناك حاجة ماسة لإجراء تقويم انتقادي لجميع المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي استعيرت من الغرب، خلال الفترة الطويلة من الاحتلال الأجنبي، وذلك للتأكد من أنها غير متضاربة مع المعتقدات والقيم الإسلامية، وأنها قادرة على مساعدة المسلمين على تحقيق التنمية الاقتصادية المتسارعة، وعلى الرفاه الحقيقي أيضاً.

إن الدعوة إلى تطوير الاقتصاد الإسلامي ليست إلا جزءاً من هذه الصحوة. فعلم الاقتصاد الإسلامي عاد إلى الضوء مرة ثانية، والإسهامات القيمة التي قدمها، في المرحلة الأولى، عدد من العلماء البارزين بطاقتهم الفردية<sup>(٣)</sup> لم تكن

(١) وات، ١٩٧٢م، ص ٨٤.

(٢) انظر الجارحي، في فهم خان، ١٩٨٨م، ص ١٦٢.

(٣) من هؤلاء العلماء الأوائل: حفظ الرحمن سوهاروي (١٩٣٩م)، أنور إقبال قرشي (١٩٤٥م)، منادر أحسن غيلاني (١٩٤٧م)، الشيخ محمود أحمد (١٩٤٧م)، م. يوسف الدين (١٩٥٠م)، أبو الأعلى المودودي (١٩٥٩م) في شبه القارة الهندية الباكستانية؛ محمد الغزالي (١٩٤٧م)، حسن البنا -



كافية لتقديم الدفعة اللازمة لتأسيس هوية منفصلة للموضوع. لقد كان المؤتمر الاقتصادي الإسلامي الدولي الأول، الذي عقد في مكة المكرمة ١٩٧٦م، بمثابة المفاعل على المستوى الدولي، وأدى إلى نمو أُسِّي للأدبيات حول الموضوع. وقام خورشيد أحمد ومحمد عمر زبير بدور قائد في هذا المؤتمر، وفي عدد آخر من المؤتمرات والندوات التي ساعدت على تقديم دفعة لهذا العلم. وحصل على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في ١٩٨٨م و ١٩٩٥م على التوالي، لهذا الجهد الضخم، ولأجل إسهامات أخرى لتطوير علم الاقتصاد الإسلامي، وكان هذا في محله<sup>(١)</sup>. وقدم م. نجاة الله صديقي، وهو معروف وينقل عنه الكثيرون، قدم مقالة استعراضية للفكر الاقتصادي الإسلامي<sup>(٢)</sup> في هذا المؤتمر، عُدت أساساً للمناقشات، ومفاعلاً منشطاً للتطوير المستقبلي للعلم. وقام العديد من المؤسسات بدور مهم<sup>(٣)</sup>، منها: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبدالعزيز، والمعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، في البنك الإسلامي للتنمية، وهما يستحقان لفتة خاصة، بالنظر لإسهاماتهما البارزة. وتم الاعتراف

= (١٩٥٢م)، مصطفى السباعي (١٩٦٠م)، عيسى عبده (١٩٦٠م)، محمد باقر الصدر (١٩٦١م)، محمود أبو السعود (١٩٥٧م) في العالم العربي. وهناك عدد من الإسهامات القيمة في إندونيسية وماليزية وتركيا ونيجيرية.

(١) وحصل آخرون على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي، منهم: م. عمر شابرا (١٩٨٩م)، م. أنس الزرقا (١٩٩٠م)، يوسف القرضاوي (١٩٩١م)، صباح الدين زعيم (١٩٩٢م)، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبدالعزيز (١٩٩٣م)، رفيق المصري (١٩٩٧م)، محمد الحبيب بن الخوجة (١٩٩٨م).

(٢) صديقي، ١٩٨١م.

(٣) أهم هذه المؤسسات: رابطة علماء الاجتماع المسلمين، في الولايات المتحدة (تأسست عام ١٩٧٢م)؛ المؤسسة الإسلامية، ليستر، المملكة المتحدة البريطانية (١٩٧٣م)؛ مكتب أبحاث الاقتصاد الإسلامي، دكا، بنغلاديش (١٩٧٦م)؛ مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبدالعزيز، جدة، (١٩٧٧م)؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندين، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية (١٩٨١م)؛ المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب في البنك الإسلامي للتنمية (١٩٨٣م)؛ المعهد الدولي للاقتصاد الإسلامي، إسلام آباد (١٩٨٣م)؛ كلية الاقتصاد في الجامعة الإسلامية الدولية، كوالالمبور (١٩٨٣م)؛ الرابطة الدولية للاقتصاد الإسلامي (١٩٨٤م) (انظر بالسنتاش، ١٩٨٦م، ص ٣٣-٣٧ لمزيد من التفصيل).

بإسهامات المركز، بمنحه جائزة البنك الإسلامي للتنمية في الاقتصاد الإسلامي عام ١٩٩٣م.

غير أن تركيزاً أكبر قد سلط على تفسير النظام الاقتصادي الإسلامي الأمثل، ومبادئه العملية، وأوجه اختلافه عن النظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي، لماذا كان أكثر نجاحاً في المساعدة على تحقيق الأهداف الإنسانية للإسلام؟<sup>(١)</sup>. والآن صار محيط النظام الاقتصادي الإسلامي الأمثل واضحاً بشكل كاف. ومعظم المناقشة هي ذات طابع معياري: كيف يتوقع سلوك جميع الفاعلين الاقتصاديين (الأفراد، الأسر، المنشآت، المؤسسات الإيثارية، الأسواق، الحكومات) في ضوء التعاليم الإسلامية؟ واقرن هذا ببعض البيانات التاريخية المتفرقة، لبيان أن النظام صار له الآن وجود، على الأقل جزئياً، في مختلف الأزمنة في التاريخ الإسلامي، وكانت له نتائج إيجابية، وكان هذا طبعياً وضرورياً في الواقع. ولعلم الاقتصاد صلة وثيقة بالرؤية العالمية والنظام الاقتصادي في المجتمع. ولولا وضوح الرؤية العالمية والنظام الاقتصادي الإسلامي لربما بقي علم الاقتصاد الإسلامي يتلمس، في الظلام، الاتجاه الذي يجب أن يأخذه. والحقيقة أن الاقتصاد الإسلامي، كما يرى أنس الزرقا «نظام اقتصادي» من جهة، و«تحليل اقتصادي منبثق منه» من جهة أخرى<sup>(٢)</sup>.

## القسم الأول

### النقود والمصارف والسياسة النقدية

الحقل الذي كتب فيه الحد الأقصى من الأعمال النظرية والعملية هو حقل النقود والمصارف والسياسة النقدية<sup>(٣)</sup>. فعدد كبير من المسائل التي تثار هنا قد

(١) المراجع أكثر من أن تذكر هنا. وقد يرغب القارئ المهتم في الرجوع إلى قائمة المراجع للعثور على بعض المراجع المفيدة.

(٢) الزرقا، في المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٦م، ص ٥٢.

(٣) من أجل موجز لما وصل إليه العلم: في المصارف الإسلامية: ض. أحمد (١٩٩٤م)؛ وفي السياسة النقدية: خان وميراجور (١٩٩٤م)؛ شابرا (١٩٩٦م).

نوقشت سابقاً. وبعضها يخص معنى ومدلول الربا، لماذا حرم؟ وكيف يمكن إزالته من الاقتصاد؟ وإلى أي مدى نجحت الجهود في إزالته؟ وكيف تدار النقود في اقتصاد إسلامي بعد إلغائه؟ ومع أن تقدماً جوهرياً قد تحقق في الإجابة عن هذه الأسئلة، إلا أنه من غير الممكن حتى الآن تقديم إجابات كاملة عنها. فالمهمة صعبة وتستهلك وقتاً، وربما تمر فترة قبل العثور على إجابات مُرضية.

### معضلة الربا

من بين جميع هذه المسائل ربما تكون المسألة المتصلة بمعنى الربا قد لاقت العناية القصوى. غير أن هذا لا يعود إلى غموض في حكم القرآن والسنة عليه، فالحكم واضح ومعبر عنه في الإجماع السائد بين المسلمين عبر التاريخ على أن الربا حرام بلا ريب. على أن المسألة التي استمرت في الظهور على نحو غير متوقع، مرة بعد مرة، هي: ما الربا؟ خلال التاريخ الإسلامي كله، كان هناك إجماع بين المذاهب الإسلامية على أن الربا يشمل الفائدة بجميع أشكالها<sup>(١)</sup>. غير أنه بعد الاحتلال الأجنبي لمعظم البلدان الإسلامية، ولا سيما بعد سيطرة النظام الربوي الغربي على الأسواق المالية العالمية، وجد علماء بين الحين والآخر رأوا أن الظروف قد تغيرت، وأن هناك حاجة لإعادة التفكير في الموضوع. وجوهر الحجة أن الفائدة التي تعطيها وتأخذها المؤسسات المالية الحديثة تختلف طبيعتها عن طبيعة ربا الجاهلية، ومن ثم فإن هذا التغيير يدعو إلى إعادة تفسير الربا<sup>(٢)</sup>. وهناك بعض مفسري القرآن البارزين، مثل عبدالله يوسف علي،

(١) انظر حكم المحكمة الشرعية الاتحادية على الفائدة (الربا)، ١٩٩٢م، ص ٦٢ و ٦٤. وانظر أيضاً نبيل صالح، ١٩٨٦م، ص ١٢ و ٤٨. ومن أجل مناقشة لمختلف معاني الربا، انظر شايرا، ١٩٨٥م، الفصل ٢، ص ٥٥-٦٦.

(٢) لعل السيد أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨م) كان أول من احتج بأن الفائدة ليست ربا (انظر له تفهيم القرآن (١٨٨٠-١٨٩٥م)، ٣٠٦/١، أحال عليه بالجون، ١٩٦٤م، ص ٤٥). واحتج معروف الدواليبي بالحجة نفسها في مؤتمر الفقه الإسلامي في باريس ١٩٥١م (انظر السنهوري، ١٩٥٣-١٩٥٤م، ٢٢٧/٣-٢٤٩). من أجل صيغة منقحة بعض الشيء لهذه الورقة، انظر الدواليبي، ١٩٨٨م، وبعض من جاء بعده: فولواروي، ١٩٥٩م؛ فضل الرحمن، ١٩٦٤م؛ شاه، ١٩٦٧م؛ كاتوزيان، ١٩٧٩م، م. علي خان، ١٩٩٢م؛ سعيد، ١٩٩٥م.

ومحمد أسد، عبروا عن الربا في ترجماتهم بلفظ *usury* لا بلفظ الفائدة *Interest*. وهناك علماء آخرون حاولوا تقديم تعليل مفصل لمثل هذا التعبير، غير أن التمييز بين الفائدة والربا يؤدي إلى مشكلات مفاهيمية خطيرة. فمعدل الفائدة، إذا تحدد سوقياً، قد يكون مرتفعاً أو منخفضاً في بلد ما، حسب العرض والطلب على الأموال القابلة للقرض، وطبيعة ومدى الخطر الذي تنطوي عليه، ومعدل التضخم. ومن ثم فإن الفائدة إذا كانت مقبولة فيجب أن تقبل معها معدلها الذي يتحدد في السوق، سواء كان عالياً أو منخفضاً، وبهذا لا يمكن إدانة الربا.

إن الحجج المقدمة لصالح تقنين الفائدة لم تستطع حتى الآن أن تخرم رأي علماء الشريعة ومعظم الاقتصاديين المسلمين المحدثين، الذين يؤيدون الإجماع التاريخي على الربا. وكان هناك عدد من المؤتمرات الدولية الفقهية لمناقشة مسألة الربا، منها مؤتمر الفقه الإسلامي الذي انعقد في باريس عام ١٩٥١م، وفي القاهرة عام ١٩٦٥م، ودورة المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي في عام ١٩٨٥م و ١٩٨٦م في القاهرة ومكة المكرمة على التوالي.

والحكم الذي أجمع عليه جميع هذه الهيئات هو أن الربا يشمل الفائدة<sup>(١)</sup>. وتلقت هذه الأحكام دعماً كاملاً من عدد لا يحصى من علماء الدين، وأعطوا الربا حكم الإجماع تقريباً. وعبر مجلس الفكر الإسلامي في الباكستان عن هذا الإجماع بوضوح، في ختام تقريره المقدم عام ١٩٨٠م، عن إلغاء الفائدة من اقتصاد الباكستان، فقال: «الربا يشمل الفائدة بجميع مظاهرها، سواء كانت متصلة بالقروض الاستهلاكية أو بالقروض الإنتاجية، وسواء كانت القروض ذات طبيعة شخصية أو طبيعة تجارية، وسواء كان المقترض حكومة أو فرداً أو منشأة، وسواء كان معدل الفائدة منخفضاً أو مرتفعاً»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر السنهوري، ١٩٥٣-١٩٥٤م، ٣/٢٤١-٢٤٢؛ والقرضاوي، ١٩٩٤م، ص ١٢٩-١٤٢. وانظر أيضاً عبد الحميد الغزالي، ١٩٩٠م و ١٩٩٤م، ص ٣٥-٦٠، بشأن أحكام الربا الصادرة بين ١٩٠٠-١٩٨٩م.

(٢) انظر تقرير المجلس، ١٩٨٠م، ص ١. وقد صرحت كذلك المحكمة الشرعية الاتحادية في -

على أن بعض الآراء المخالفة قد استمرت في الظهور. وربما تستند هذه الآراء إلى الاعتقاد بأن النظام الخالي من الفائدة، في مجال الوساطة المالية، قد لا يكون قابلاً للعمل، وأن الجهد الذي يبذل مع ذلك لاستبعاد الفائدة من اقتصادات البلدان الإسلامية قد يهدم النظم المالية في هذه البلدان، ويلحق الضرر بتنميتها. وسوف يستمر ظهور مثل هذه الآراء، وربما تكتسب دفعة قوية، إلى أن يتمكن المسلمون من تأسيس بديل حيوي، أو يواجه النظام المالي السائد في الغرب أزمة شديدة. ويؤدي الثاني إلى زيادة في الدعم، حتى في العالم الغربي، لمزيد من الالتجاء إلى رأس المال، وللتقليل من الاعتماد على الدين، ولا سيما الدين القصير الأجل، لتمويل المشاريع الطويلة الأجل والمضاربة<sup>(١)</sup>. وهذه الآراء المخالفة هي بالطبع ظاهرة صحية فكرياً، وتؤدي إلى فهم أوضح لمختلف المسائل المرتبطة باستبعاد الفائدة، وتجعل كذلك مقومات النظام الخالي من الفائدة أكثر واقعية وإفضاءً إلى تبني مدخل تدريجي. وفيما عدا هذا، فإن الآراء المخالفة قد لا يكون لها وزن كبير، إلى أن يظهر إجماع آخر في صالح الفائدة. ويبدو أن هذا الإجماع بعيد الاحتمال، ما دام النظام المالي الدولي مستمراً في مواجهة أزمة بعد أخرى. وتستمر صحة الإسلام في اكتسابها زخماً، وتحافظ المصارف الإسلامية على تحقيق تقدم في العالم الإسلامي.

## البديل

أدى الإجماع ضد الفائدة بالطبع إلى مناقشة جوهرية لبديل النظام الحديث القائم على الفائدة في الوساطة المالية. إن النظام المقترح، المعتمد على زيادة

- باكستان في قراراتها بأن «الربا يشمل الفائدة كما هي معروفة في المصطلح الإنكليزي»، ١٩٩٢م، ص ٦٢. ومن أجل مناقشة مفصلة للربا، انظر حكم المحكمة الشرعية الاتحادية على الفائدة (الربا)، ١٩٩٢م، ص ٣١-١٠٩؛ وشابرا، ١٩٨٥م، ص ٥٥-٦٦ و ٢٣٥-٢٤٦.

(١) من أجل بعض الآراء التي تظهر الآن في الغرب لصالح نظام قائم على رأس المال، انظر هنري سيمونز، ١٩٤٨م؛ هايمان مينسكي، ١٩٨٦م؛ جوان روبنسون، ١٩٧٧م؛ س.ب. كندلبرجر، ١٩٧٨م. من أجل استعراض مختصر لهذه الآراء، انظر شابرا، ١٩٧٥م، ص ١١٨-١١٩.

الاعتماد على رأس المال وتقليل الاعتماد على الدين، يتألف من مزيج من الصيغ الأولية، كالمضاربة والمشاركة<sup>(١)</sup>، ومن الصيغ الثانوية كالمراوحة والإجارة، والإجارة والاقتناء (البيع التأجيري)، والسلم، والاستصناع<sup>(٢)</sup>. الصيغ الأولى تقوم على أساس رأس المال، وهي ذات مخاطرة أعلى نسبياً، لأنها تنطوي على المشاركة في الربح والخسارة، فمعدل العائد عليها ليس مشروطاً مسبقاً، وقد يكون موجباً أو سالباً حسب الناتج النهائي للعمل التجاري. والصيغ الأخرى تقوم على أساس الدين، وهي ذات مخاطرة أقل نسبياً، لأنها لا تقوم على المشاركة في الربح والخسارة، ومعدل العائد موجب، ومشروط مسبقاً<sup>(٣)</sup>.

إن معدل العائد الموجب، المحدد مسبقاً، يُظهر الصيغ الثانوية على أنها أدوات قائمة على الفائدة. ومع ذلك هناك فرق جوهري بينها لثلاثة أسباب رئيسية: أولاً: الصيغ الثانوية هي مبيعات ومؤاجرات، وليست صفقات اقتراض وإقراض صريحة؛ ثانياً: بما أن الشريعة لا تسمح لأحد ببيع أو تأجير ما لا يملك أو ما لا يحوز، فإن رب المال يتعرض للمخاطرة بمجرد أن يملك أو يحوز السلع للبيع أو للإيجار؛ ثالثاً: الثمن، وليس معدل الفائدة، هو المشروط في هذه الصفقات البيعية، فإذا ما تحدد الثمن لا يمكن تعديله، إذا ما أعطيت مهلة للدفع لأجل ظروف قاهرة<sup>(٤)</sup>. وقد رُوي أن مزيجاً من الصيغ الأولية والصيغ الثانوية يقدم فرصاً استثمارية لمحبي المخاطرة ولكارهيهها معاً، ويراعي عملياً جميع الاحتياجات المالية للقطاعين العام والخاص في اقتصاد حديث نام.

(١) أسهم الشركات المساهمة هي مزيج من المضاربة والمشاركة.

(٢) القرض الحسن داخل في هذه الصيغ، لكن لا يمكن تكييفه تجارياً، فهو قرض إحساني يمنح بدون فائدة، وبدون حصة في الربح والخسارة. ولعل دوره الأساسي هو مساعدة الفقراء والأصدقاء وأفراد العائلة على سد حاجة ماسة، أو المباشرة في مشروع تجاري صغير.

(٣) الكتابات حول الموضوع كثيرة بحيث لا يمكن حصرها هنا، ولا حتى في قائمة المراجع. ومن أجل مدخل إلى الموضوع، انظر شابرا، ١٩٨٥م، ص ٦٧-٧٩، ١٦٣-١٧٤، ٢٤٧-٢٦٠؛ والمعهد الإسلامي للمصارف والتأمين، الموسوعة الإسلامية للمصارف والتأمين، ١٩٩٥م.

(٤) انظر مبحث «التأخر في الوفاء بالالتزامات المالية» تحت عنوان عام هو «أسئلة بلا جواب» في نهاية هذا الفصل.

غير أن المسلمين يعيشون في سوق مالية مُعَوَّلَمة، أدى فيها تحرير كل الأسواق الوطنية تقريباً، والثورة في تكنولوجيا الاتصالات، إلى زيادة هائلة في حركة رأس المال الدولي. فقوى السوق في مثل هذه السوق المعولمة لا تسمح للأسواق المالية في البلدان الإسلامية بأن تبقى معزولة. ولتجنب التدفقات الرأسمالية الخارجة، واجتذاب التدفقات الداخلة، تتقيد هذه الأسواق باتباع سياسات اقتصادية سليمة، وتشجيع نظم مالية صحية، وتوفير مختلف الأدوات المالية القصيرة الأجل والطويلة، في النطاق الإسلامي، وسدّ جميع احتياجات وتفضيلات قطاعات الفائض وقطاعات العجز في بلدانها. وربما يكون باراكلوف على حق عندما ذهب إلى أن المصارف الإسلامية إذا كانت غير قادرة على «تطوير تشكيلة منتجات أوسع وعلى التكامل مع النظام المالي العالمي، فإنها ستبقى مهمشة»<sup>(١)</sup>.

لكن ليس من المرغوب بالضرورة إيجاد بديل لكل منتج من المنتجات المتاحة في النظام التقليدي، وربما لا يمكن في الواقع فعل ذلك. فالنظام الإسلامي، مع أنه يسمح بالديون، إلا أنه ملزم بأن يبقى مشدوداً لتمويل احتياجات مرتبطة بالقطاع الحقيقي للاقتصاد. ولا يمكن أن تفضي إلى صفقات مضاربية، أو إلى إقراض صريح غير مرتبط بمشروعات أو سلع أو خدمات. وعلاوة على ذلك، فإن حكمة العمل المصرفي الإسلامي لا تقتصر على مجرد تغيير الآليات أو المنتجات التي تعمل بها الوساطة المالية، بل تمتد إلى تحقيق أهداف النظام، فيجب أن يكون عدد المنتجات المالية كبيراً بدرجة كافية لمراعاة جميع الاحتياجات المالية الحقيقية، لا زائدة على الحد بحيث تؤدي إلى توسع ائتماني مفرط، أو إلى تعقيد النظام، بحيث يصبح من الصعب حتى على الفاحصين الخبراء تقويمه، كما هي حال العديد من الصفقات المتصلة بالمشتقات derivatives. فكلما تعقد النظام سهل على المصارف الالتفاف على القواعد

(١) باراكلوف، ١٩٩٥م، ص ١٤.

والأحكام الشرعية. لذلك فإن ما يهمل النظام المالي الإسلامي ليس هو، إلى حد كبير، فقدان العدد الكبير جداً من المنتجات، بل هو عدم قدرته على تقديم أساسيات سليمة، وتبرير الحكمة منه، وأن يكون في الوقت نفسه صحيحاً، ومرجحاً تنافسياً، ومتوسعاً بصورة ملائمة.

إن الكتابات المتاحة تركز على أن التحول، من النظام السائد إلى نظام إسلامي، قادر على تبرير حكمته، غير ممكن إلا بعدد من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والدستورية<sup>(١)</sup>. وقد ركز مجلس الفكر الإسلامي (الباكستاني) بحق على أن «استبعاد الفائدة ليس إلا جزءاً من النظام القيمي الإسلامي الشامل، وأن هذا الإجراء وحده لا يمكن أن يتوقع منه تحويل جميع النظام الاقتصادي طبقاً للرؤية الإسلامية»<sup>(٢)</sup>. وحيث إن هذه الإصلاحات تأخذ وقتاً لتنفيذها، فإن جميع الكاتين عملياً، ومنهم عدد من العلماء البارزين، يفضلون منهجاً تدريجياً في استبعاد الفائدة. ولهذا يعبر نقوي عن الإجماع العام، عندما يبين أن من غير الممكن إلغاء الفائدة «بأمر إداري من دون إيجاد ترتيبات بديلة مالية ومؤسسية حقيقية»<sup>(٣)</sup>. ولا شك أن المهمة صعبة، ولكنها ليست مستحيلة، إذا ما أنجزت تدريجياً.

### الحكمة العقلية

إن الصعوبات المرتبطة بتأسيس بديل قابل للتطبيق قد أثارت بصورة طبيعية هذا السؤال: لماذا هذا التعب في استبدال نظام موجود؟ إن الحكمة العقلية وراء إلغاء الفائدة يجب ألا يتم فصلها عن الصعوبات المتصلة بهذه المهمة. وبما أن الحكمة الأولية وراء الإسلام نفسه هي إقامة العدالة، فقد ذهب بعض العلماء،

(١) انظر على سبيل المثال: الصدر، ١٩٨١م، ص ٣٣٤؛ وشايرا، ١٩٨٥م، الفصول ٤ و٦ و٩؛ وإقبال وميراخور، ١٩٨٧م، ص ٢٣.

(٢) تقرير مجلس الفكر، ١٩٨٠م، ص ٣.

(٣) انظر نقوي، ١٩٨٢م، ص ٨ و ٨٤. وانظر أيضاً نقوي، ١٩٩٤م، ص ١٣٩-١٤٠.



الراغبين في استمرار الوضع كما كان عليه، إلى أن إقامة العدالة في عهد النبي لم تكن ممكنة دون إلغاء الفائدة. ولإثبات هذه النقطة، يفترضون منطقياً أن الافتراض في تلك الأيام كان يتم أساساً من الفقراء لأغراض استهلاكية، وكان تحميل الفائدة يؤدي إلى استغلالهم. وانطلاقاً من هذا الافتراض، يرون أن الظروف تغيرت الآن، فصار المقترض أساساً ليس هو الفقراء، بل المنشآت والحكومات، التي تستخدم الأموال المقترضة في أغراض إنتاجية، ومن ثم فهي قادرة على تحمل عبء دفع الفائدة، ولا ينطبق عليها حكم الربا<sup>(١)</sup>.

غير أن حكم التاريخ لا يسند هذا الافتراض الأساسي. ففي نهاية العهد النبوي، عندما تعزز تحريم الفائدة، كان المجتمع الإسلامي قد تم تنظيمه بصورة ملائمة لسد الحاجات الأساسية للفقراء والمصابين بالجوائح. وحتى لو افترضنا أن القروض الاستهلاكية لجأ إليها الفقراء، على الرغم من الالتزام الاجتماعي السياسي للمجتمع الإسلامي بسدّ الحاجات الأساسية للمسحوقين، فإن هذا اللجوء لا بد وأنه كان محدوداً، وبمبالغ صغيرة، يتم تليتها أساساً من خلال قروض حسنة.

وعلى الضد من ذلك، فإن تجارة التصدير والاستيراد، التي كانت تتم في تلك الأيام بواسطة القوافل، كانت تتطلب مبالغ نقدية كبيرة. وإن بطء وسائل الاتصال، وصعوبة التضاريس، وقسوة المناخ، لم تمكن التجار من القيام بأكثر من رحلتين للقوافل في السنة، إحداهما في الصيف، والأخرى في الشتاء (سورة قريش ٢). لهذا كانوا مضطرين لافتراض مبالغ كبيرة من المال، لشراء جميع الفائض القابل للتصدير من اقتصادهم، لكي يبيعه في الخارج، ثم يعودوا ومعهم جميع احتياجات مجتمعهم من المستوردات<sup>(٢)</sup>. ولهذا كتب أبو زهرة رحمه

(١) الدواليبي، ١٩٨٨م، انظر أيضاً فولواروي، ١٩٥٩م؛ شاه، ١٩٦٧م.

(٢) شابر، ١٩٨٥م، ص ٦٣-٦٤.

الله بحق أنه «لا دليل مطلقاً على أن ربا الجاهلية كان للاستهلاك، ولم يكن للاستغلال، بل الفرض الذي يجد الباحث مستنداً له من التاريخ هو أن القرض كان للاستغلال، فإن أحوال العرب، ومكان مكة، واتجار قريش، كل ذلك يسند هذا الفرض، وهو أن القرض كان للاستغلال، ولم يكن للاستهلاك»<sup>(١)</sup>. وهذه النتيجة يؤيدها يودوفيتش الذي اشتغل كثيراً في التاريخ الاقتصادي للشرق الأدنى. يقول: «إن أي إصرار على أن القروض في العصور الوسطى كانت للاستهلاك فقط، وليس للإنتاج، لا يمكن الدفاع عنه أبداً فيما يتعلق بالشرق الأدنى في العصور الوسطى»<sup>(٢)</sup>.

فإذا كان الاقتراض لأغراض التجارة أساساً، أمكن أن نفهم بصورة أفضل تمييز القرآن بين البيع والربا، قال تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥/٢]. غير أنه يمكننا أن نتساءل عن سبب التحريم. لقد طرح فخرالدين الرازي (ت ٦٠٦هـ = ١٢٠٩م)، أحد أبرز المفسرين، تساؤلاً عن وجه الإثم في طلب الفائدة، عندما يستخدم المقرض المال المقرض في تجارته، ويحقق ربحاً. فكان جوابه القيم: «إن هذا الانتفاع الذي ذكرتم أمر موهوم، قد يحصل وقد لا يحصل، وأخذ الدرهم الزائد أمر متيقن، فتفويت المتيقن لأجل الأمر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر»<sup>(٣)</sup>. فالإسلام ألغى الطبيعة الربوية في العلاقة بين الممول والمنظم، وأعاد تنظيمها على أساس المشاركة في الربح والخسارة. فالممول يحصل على نصيب عادل، والمنظم لا ينسحق تحت ظروف سيئة، كأن تتعرض القافلة للهجوم.

وهناك كاتبون آخرون عززوا هذا المنطق بالقول بأن التمويل ليس منتجاً بذاته. فهو يحتاج إلى جهد المنظم في تعبئة وتنسيق مختلف المدخلات، كالعامل والمواد الخام والسلع الرأسمالية والتكنولوجيا المطلوبة معها. وعلى هذا فإن خطر

(١) أبوزهرة، ١٩٧٠م، ص ٥٣.

(٢) يودوفيتش، ١٩٧٠م، ص ٨٦.

(٣) الرازي، ٨٧/٧.

الممول أو عائدته لا يمكن تحديده مسبقاً، بمعزل عن عائد المنظم<sup>(١)</sup>. وبما أن الناتج النهائي هو النتيجة المركبة لكل من التمويل والتنظيم، فإن العدالة تتطلب أن يشترك كلاهما في هذا الناتج بطريقة عادلة.

هذا وجه من وجوه العدالة، لكن ليس هذا هو السبب الوحيد الذي من أجله حرمت الأديان الأساسية (اليهودية، والمسيحية، والهندوسية، بالإضافة إلى الإسلام) الفائدة تحريماً صارماً<sup>(٢)</sup>. فقد تزداد قوة الدعوى على الفائدة، إذا بينا أن الكفاءة والعدالة، والأهداف الإنسانية لسد الحاجة، والمعدل الأمثل للنمو الاقتصادي، والتشغيل الكامل، وعدالة توزيع الدخل والثروة، والاستقرار الاقتصادي، يمكن تحقيقها جميعاً بطريقة أكفأ في نظام قائم على رأس المال في الوساطة المالية. ولهذا فإن عدداً من الكاتبين قد تعرضوا لهذا الموضوع في مناقشتهم لحكمة تحريم الفائدة<sup>(٣)</sup>. وهذا ما سنعود إليه تحت عنوان الاقتصاد الكلي.

## الحلم والواقع

هذا ما يقودنا إلى السؤال عن مدى نجاح الجهود المبذولة حتى الآن لأسلمة النظام المالي للبلدان الإسلامية. وتنقسم هذه الجهود إلى فئتين منفصلتين: فئة تتصل بأسلمة بعض المصارف، وفئة تتصل بأسلمة النظام المالي كله. سأحاول

(١) لاحظ البروفيسور عزيز (١٩٨٠م) بحق أن «رأس المال بوصفه عنصراً منفصلاً من عناصر الإنتاج ليس له وجود، بل هو جزء من عنصر آخر، هو عنصر التنظيم» (ص ٣٨). ويقول خان وميراخور (١٩٩٤م): «النقد ليس رأس مال، ولا هو رأس مال تمثيلي. إنه رأس مال كامن، يتطلب خدمات المنظم لتحويل الكُمون إلى واقع؛ فالمقرض ليست له صلة بتحويل النقد إلى رأس مال، ولا باستخدامه استخداماً إنتاجياً» (ص ٥). انظر أيضاً الشيخ محمود أحمد، ١٩٨٥م، ص ١٣-٢٧.

(٢) من أجل حكم اليهودية والمسيحية على الفائدة، انظر جونز وزملاءه، دون تاريخ، ونونان (١٩٥٧م)؛ ومن أجل حكم الهندوسية، انظر بوكير، ١٩٩٣م، ص ١٦٨.

(٣) الكتابات حول الموضوع كثيرة، لكن من أجل لمحة موجزة، انظر صديقي (١٩٨٣م)؛ وشابر، ١٩٨٥م، ص ١٠٧-١٤٥؛ ١٩٩٢م، ص ٣٢٧-٣٣٤؛ وتشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٢م، ص ٣٨-٤١.

أولاً تقويم تجربة أسلمة بعض المصارف في هاتين الفتين معاً، ثم تجربة أسلمة النظام المالي كله.

ومع أن هناك عدداً من الاستعراضات الجزئية لهذه الجهود، من أجل تقويم نجاحها وفشلها، إلا أنه لا يوجد حتى الآن استعراض شامل<sup>(١)</sup>. ويمكن القيام بهذا الاستعراض الشامل وفي الذاكرة عدة أهداف. من هذه الأهداف معرفة:

(أ) موقف الجمهور العام من تأسيس المصارف الإسلامية وتوقعاته منها، والمراكز الاجتماعية والاقتصادية للمستجيبين، ولا سيما مستوى ثروتهم ومصادر دخلهم، وطبيعة تعليمهم ومداه، ومدى تآلفهم مع الشريعة والصيغ الإسلامية للتمويل، وطبيعة أسلوب حياتهم؛

(ب) حجم السوق المالية الإسلامية، والنمو السنوي فيها، من حيث عدد المصارف، وودائعها، وموجوداتها، وربحيتها؛

(ج) تكوين محافظ المصارف الإسلامية من الاستثمارات القصيرة الأجل والمتوسطة والطويلة، والغرض من تمويلها، وحجم وطبيعة مودعيها والمقترضين منها، ونصيب الصيغ الأولية والثانوية في محافظها، ومدى وفاء هذه الصيغ الثانوية بالشروط الشرعية أو مخالفتها لها، وأسباب هذه المخالفة؛

(د) مدى قدرة هذه المصارف على تحقيق الحكمة العقلية من تأسيسها، أي تحقيق أهداف الإسلام في العدالة والمساواة.

فلا بد أن يكون هناك أكثر من استعراض لتحقيق جميع هذه الأهداف.

(١) الاستعراضات ودراسات الحالة حتى الآن: ويلسون، ١٩٨٧م؛ هوك، ١٩٨٦م؛ مضوي، ١٩٨٦م؛ نينهاوس، ١٩٨٦م؛ أوصاف أحمد، ١٩٨٧؛ سلامة، ١٩٨٧م؛ إقبال وميراخور، ١٩٨٧م؛ عبدالقادر ستيفن، ١٩٩٣م؛ الحجار، وبريسلي، ورايت، ١٩٩٣م. كذلك أنهى «مشروع الاستثمار الإسلامي» في هارفارد استعراضه. ومع ذلك فإن هذا الاستعراض المصمم أساساً لتحقيق الهدفين (ب) و (ج) لم ينشر حتى حزيران (يونيو) ١٩٩٩م، وهو تاريخ الفراغ من هذا الفصل.

## تأسيس المصارف الإسلامية

أول تجربة للعمل المصرفي الإسلامي في العصر الحديث كانت في صورة مصارف ادخار ريفية في ميت غمر في دلتا النيل ١٩٦٣-١٩٦٧ م. وهذه التجربة، التي عدت ناجحة عموماً، «وصلت إلى نهايتها لأسباب سياسية»<sup>(١)</sup>. والشخص الذي يعود إليه قسم كبير من السمعة لأجل هذه الجهد الرائد هو أحمد النجار رحمه الله. وهناك تجربة أخرى جرت في كراتشي بالباكستان على أيدي س. أ. إرشاد الذي أسس مصرفاً تعاونياً في حزيران (يونيو) ١٩٦٥ م. ولم يكتب له النجاح، بسبب سوء الإدارة وفقدان الإشراف الرسمي، وتم إقفاله.

هاتان التجربتان صلحتا هدفاً للتغلب على الحاجز النفسي للتمويل الإسلامي، وأدتا إلى تأسيس عدد كبير من المؤسسات المالية الإسلامية بعد منتصف السبعينيات من القرن العشرين. وأول مصرف إسلامي كامل كان هو بنك دبي الإسلامي، الذي أسس في آذار (مارس) ١٩٧٥ م، وسرعان ما تبعته مصارف أخرى. وفي نهاية عام ١٩٩٦ م، كان هناك أكثر من ١٦٦ مؤسسة مالية من القطاع الخاص أو العام، في ٣٤ بلداً إسلامياً أو غير إسلامي على الأقل<sup>(١)</sup>. وجميع هذه المصارف تقريباً قد نجحت إلى حد كبير، من حيث التوسع في شبكة الفروع، والميزانيات، والأرباح. وبلغ رأس مالها ٧٣ بليون دولار، واحتياطياتها ٥٣ بليون في عام ١٩٩٦ م. وبلغت موجوداتها وودائعها ١٣٧١ بليون و ١٠١٢ بليون على التوالي. وحققست أرباحاً صافية قدرها ١٧٧ بليون في ذلك العام<sup>(٢)</sup>. فكانت نسبة الأرباح إلى رأس المال والموجودات

(١) وهلرز - شارف، ١٩٨٣ م، ص ٨٠.

(١) بما في ذلك المؤسسات المالية الإسلامية التي لم تصبح حتى الآن أعضاء في الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية IAIB، وعدد الأعضاء ١٩٢ في ٣٨ بلداً.

(٢) جميع البيانات أعلاه مستمدة من الاتحاد الدولي للبنوك الإسلامية، دليل المصارف الإسلامية والمؤسسات المالية، ١٩٩٦ م، ص ١٠. من مؤسسة مالية ٨ في أوروبا وأمريكا، ٤٣ في الشرق الأوسط (منها ٩ في بلدان مجلس التعاون الخليجي)، و ٣٥ في إفريقية، و ٨٠ في آسيا (٣٠ منها في جنوب شرقي آسيا و ٥٠ في جنوب آسيا). ومن هذه ال ١٦٦ مؤسسة، ٣٣ مملوكة للحكومة، و ١٣٣ خاصة.

٢٣١٪ و ١٢٪ على التوالي. وشكل رأس مالها واحتياطياتها ٩٥٪ من موجوداتها (غير المعدلة حسب المخاطر). وجميع هذه النسب هي أعلى من تلك السائدة عموماً في العالم، وهذه شهادة صحة وحسن أداء لهذه المؤسسات. وآفاق المستقبل قد تكون أكثر تفاؤلاً، لأنه كما قال رودني ويلسون بحق: «لم يتم قرع إلا جزء صغير من السوق الكامنة، وهناك آفاق أكبر للمزيد من النمو»<sup>(١)</sup>.

إن شعبية المصارف الإسلامية مستمرة في النمو، وعدد المدعين فيها يزداد بسرعة. وقد كانت هذه المصارف في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين مجرد حلم أكاديمي، فلم يكن يعرفها إلا القليلون، أما الآن فإنه لا يكاد يوجد مسلم في مدينة من المدن لا يعرف عنها، فقد صارت أحد أكثر الموضوعات شعبية للنقاش في التجمعات. كما لفتت انتباه المصارف المركزية الغربية، مثل مصرف الاحتياط الاتحادي، ومصرف إنكلترا، والمؤسسات المالية الدولية، مثل صندوق النقد الدولي، والمصرف الدولي، ومراكز التعليم المرموقة مثل جامعة هارفارد، ومدرسة لندن للاقتصاد، ولاقت على العموم تغطية إيجابية في الصحافة الغربية. وإن الصيغ المختلفة للتمويل الإسلامي، التي لم تكن معروفة تقريباً في الستينيات من القرن العشرين، قد أصبحت الآن كلمات مألوفة. غير أن الحركة لا تزال في طفولتها، وتعاني من عدد من المشكلات الأولية، لأسباب أشرنا إليها أعلاه. ولهذا فإن هناك طريقاً طويلاً يجب قطعه، قبل أن تصبح هذه الحركة في مرحلة النضج.

### مشكلات أولية

أهم مشكلة من مشكلات التمويل الإسلامي هي أن منتجاته ليست منمطة حتى الآن. وربما يكون السبب الأول في هذا هو أن عدداً من القضايا الفقهية

(١) رودني ويلسون، آب (أغسطس) ١٩٩٦م، ص ٩.

المتصلة بالتمويل الإسلامي لا يزال بلا حل. وهذا طبيعي لأن الفقه كان في ركود لعدة قرون. لكن مؤخراً فقط بعد تأسيس المصارف الإسلامية، قفز الفقه التمويلي إلى المقدمة، وصار محل اهتمام. وهذه القضايا صعبة، ولا سابق لها في الماضي، وتتطلب تفكيراً جديداً في ضوء النصوص والمقاصد الشرعية والحقائق الحديثة، لإيجاد حل فعلي لها. وبما أن الإسلام ليس فيه كنيسة تفرض حكماً، فإن هناك حاجة لإجماع بطريقة المناقشة، كما كان عليه الأمر في العصور الماضية. وهذه مهمة تستهلك وقتاً، ومع ذلك فقد بدأت العملية. ولتقديم منتدى لهذه المناقشات، فإن مجمع الفقه في رابطة العالم الإسلامي ومجمع الفقه في منظمة المؤتمر الإسلامي يعقدان اجتماعات دورية لمناقشة قضايا فقهية، يتعلق بعضها بالصفقات المالية. كذلك فإن الاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية قد أسس هيئة شرعية موحدة، تضم علماء من مختلف البلدان الإسلامية، لمناقشة هذه القضايا. واتخذت هذه المناقشات أساساً لبلورة رأي حول القضايا المختلفة، ومن ثم فإن العمل المصرفي والتمويل الإسلامي، كما اعترف فوجل وهايز، «بجالاتن يجتاز القانون الإسلامي المعاصر فيهما أخصب تطوراته»<sup>(١)</sup>. غير أنه لا بد أن يمر وقت قبل أن يعقد الإجماع المطلوب حول بعض القضايا الحاسمة<sup>(٢)</sup>.

وفي غياب المنتجات المنمطة، يضطر كل مصرف لأن تكون له هيئة شرعية، ولكل هيئة معاييرها لجواز المنتج. وعلاوة على ذلك، فإن عدداً من المصارف التقليدية باشرت التعامل بالمنتجات الإسلامية، ومعظمها من دون إجازة أي هيئة شرعية، أو من دون أن تتعب نفسها في الشروط التي وضعتها الشريعة للجواز. وهذا ما أدى إلى بعض الغموض وإساءة استخدام صيغ التمويل الإسلامي، ولا سيما المراجعة، حتى إن بعض العلماء الكبار قد أبدوا تحفظاتهم حولها، كالشيخ مصطفى الزرقا<sup>(٣)</sup>.

(١) فوجل وهايز، ١٩٩٨م، ص ٢١.

(٢) انظر مبحث «أسئلة بلا جواب» في نهاية هذا القسم بالنسبة لبعض هذه القضايا.

(٣) انظر المصري، ١٩٩٥م، ص ٣٠.

ليس من الواقعي توقع شيء أفضل في غياب مؤسسة مركزية لتشجيع الحوار بين مختلف الهيئات الشرعية، وتقويم هذه المنتجات تقويمًا انتقاديًا بهدف تنميطها وتحقيق شرعيتها. وربما تستطيع المصارف المركزية في البلدان الإسلامية أن تقوم بدور في هذه المهمة، ضمن بلدانها، بينما يستطيع حكام المصارف المركزية والسلطات النقدية في البلدان الإسلامية، الذين يعقدون اجتماعات دورية، أن يساعدوا على تنميط المنتجات في أرجاء العالم الإسلامي إلى الحد الممكن والعملي. ومع ذلك فإن تنميط المنتجات قد لا يكون أمرًا مرغوبًا، لأن الشريعة نفسها تسمح بقدر كبير من الاختلاف، والتنميط قد يضر بالتجديد، وقد يقلل من قدرة النظام على مواجهة التحديات الجديدة. غير أن حدًا أدنى من التنميط قد يكون ضروريًا لتطوير وتسهيل عمل السوق المالية، ولتطبيق التعاليم الشرعية. فإن غياب منتجات منمطة بصورة كافية، مع إطار نظامي ملائم، يعدّ من أكبر العوائق. غير أنه قد لا يمكن إزالة هذا العائق ما لم يتم حل المشكلات الفقهية، وقيام المصارف المركزية بدور قيادي إيجابي.

وهناك مشكلة ثانية، وهي أن المصارف الإسلامية صغيرة بالمقارنة مع المصارف الضخمة في العصر الحديث، فكل مصرف من هذه المصارف يملك من الموجودات ما يزيد على مجموع ما تملكه المصارف الإسلامية مجتمعة<sup>(١)</sup>. وإن صغر حجمها يعني نقطة ضعف في عملياتها، ذلك لأن المصارف الصغيرة، في حال حدوث أزمة داخلية أو خارجية، تكون أقرب إلى الفشل من المصارف ذات الحجم الأمثل. كذلك فإن صغر الحجم يطرح مشكلات أخرى، فبالإضافة إلى عجزها عن جني وفورات الحجم، فإنها تعجز أيضاً عن تنويع

(١) أكبر مصرف تقليدي هو البنك المتحد في سويسرا UBS، وتبلغ موجوداته ٦٩٨ر٥ بليون دولار، والثاني والثالث هما سيتي غروب وميتسوبيشي، وتبلغ موجوداتهما ٦٩٧ر٥ بليون و ٦٥٣ر٤ بليون على التوالي. والفكرة هنا ليست هي الثناء على الحجم الكبير، لأن وفورات الحجم تميل إلى التناقص بعد ١٠٠-٥٠ بليون (الإيكونوميست ٣١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م، ص ٢٢).



محافظة تنوعاً ملائماً، وعن تعبئة موارد كافية للتدريب، ودراسة السوق، وتطوير المنتج، ورفع المستوى التكنولوجي.

والمشكلة الثالثة هي أن شبكة المؤسسات المساعدة المشتركة اللازمة لخلق نظام مصرفي إسلامي ناضج لم تتم إقامتها بعد<sup>(١)</sup>. فالمصارف تتطلب مؤسسات مشتركة لتقديم بيانات حول الوضع التجاري والتصنيف الائتماني للمقترضين، والمساعدة على تقويم طلبات التمويل، ومراجعة حسابات المنشآت التجارية التي يشك في بياناتها المتعلقة بالأرباح والخسائر، وحث المقترضين على مسك حسابات صحيحة، وتحضير تقارير الجدوى حول طلبات الاستثمار بطريقة مقبولة<sup>(٢)</sup>. وأحد أسباب غياب مثل هذه المؤسسات هو أن عدد اللاعبين في السوق، وتشكيلة المنتجات المتاحة حتى الآن، ليس كافياً لخلق العمق اللازم لجعل هذه المؤسسات قابلة للحياة. فبدون إقامة هذه المؤسسات، وسوق إسلامية بين المصارف، لا يمكن للمصارف الإسلامية إنجاز جميع مهامها بكفاءة، بما في ذلك الإدارة المرضية لسيولتها ومخاطرها.

والمشكلة الرابعة هي غياب قاعدة موحدة لإجراءات المحاسبة والمراجعة في المصارف الإسلامية. ولهذا من الصعب حتى على المثقف إجراء مقارنة ذات مغزى بين ميزانياتها. وقد حاولت هيئة المحاسبة والمراجعة للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، التي أنشئت عام ١٩٩١م في البحرين، من قبل المصارف الإسلامية نفسها، أن تطور بعض المعايير المقبولة. لكن قد تأخذ جميع هذه المصارف بعض الوقت لقبول وتطبيق متطلبات الإفصاح المطلوبة في هذه المعايير.

والمشكلة الخامسة هي أن المودعين لا يزالون يعاملون كالمودعين في المصارف التقليدية<sup>(٣)</sup>، مع أنهم من الناحية النظرية شركاء في المصارف الإسلامية. فليس

(١) انظر شابر، ١٩٨٥م، ص ١٧٤-١٨١، و ٢٠٠-٢٠٢ من أجل مناقشة بعض هذه المؤسسات.

(٢) لبيان طبيعة ودور هذه المؤسسات، انظر شابر، ١٩٨٥م، ص ١٧٤-١٨١ و ٢٠٠-٢٠٢.

(٣) انظر المصري، ١٩٨٥م، ص ٣٢٤.

لهم تمثيل في مجلس الإدارة أو في اجتماعات المساهمين. ولا صوت لهم في إدارة المصرف، مع أنهم مشاركون في المخاطر، وقد يحملون بالخسائر. ولا يستطيعون التأكد من أن هذه المصارف تدار بصورة ملائمة، وأن هناك شفافية كافية في عملياتها، وأنهم يأخذون حصتهم الصحيحة في الأرباح. فعليهم أن يقبلوا ما تقرر إدارة المصرف إعطائه إليهم على أنه عائد على ودائعهم. ولو أنهم كانوا ممثلين في إدارة المصرف لربما كان لهم صوت حسب نسبة ودائعهم إلى رأس المال الكلي (رأس المال والاحتياطيات والودائع)، ولربما كانوا قادرين على حماية مصالحهم كالمساهمين. ويمكن تحديد ممثليهم في مجلس الإدارة إما بالانتخاب من قبلهم وإما بالتعيين من قبل المصرف المركزي.

### بعض الانتقادات

بالرغم من أن المصارف الإسلامية قد اجتذبت قدراً كبيراً من الحماسة والدعم، إلا أنها تعرضت أيضاً لعدد من الانتقادات. وهي إما أنها تعود لعجزها عن الارتفاع إلى مستوى التوقعات، أو تعود للشهادات الصادرة لها حول مدى إسلاميتها.

أول هذه الانتقادات هو عجزها عن التخلص من أحابيل المصارف التقليدية<sup>(١)</sup>. فإقراضاتها مقتصرة أساساً على الصيغ الثانوية لتمويل التجارة القصيرة الأجل والتأجير التمويلي للمنشآت الكبيرة والحسنة التأسيس التي تحصل على تسهيلات ائتمانية من المصارف التقليدية والإسلامية معاً. ولا يبدو أن المصارف الإسلامية قامت بأي دور مهم في تمويل المنشآت الصغيرة الحجم والمتوسطة، أو في تمويل المزارعين، أو الصناعيين، أو الحرفيين، أو تقديم رأس مال مخاطر<sup>(٢)</sup>. ففي حين أنها

(١) يبدو أن هذا شعور عام، عبر عنه رودني ويلسون (سبتمبر ١٩٩٦ م) بأنه «غالباً ما يتعلق الأمر بتكييف وتعديل الأدوات التقليدية حتى تبدو مشروعة إسلامياً».

(٢) انظر محاضرة صالح كامل بمناسبة حصوله على جائزة البنك الإسلامي للتنمية في حقل المصارف الإسلامية لعام ١٩٩٦ م، عرب نيوز، ٢٢ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٧ م، ص ١٥.

تعبئ الموارد من البلدان الإسلامية، إلا أن جزءاً كبيراً من تمويلها يذهب إلى المؤسسات الكبيرة AAA في الغرب، بما يؤدي إلى حرمان العالم الإسلامي من الاستفادة من موارده<sup>(١)</sup>. وعلاوة على ذلك، فإن معدلات العائد التي تفرضها يبدو أنها ذات صلة وثيقة بالليبور (London Interbank Offer Rate (Libor)). ولهذا يبدو أن هناك شعوراً بأن أداءها الكلي، من حيث العدالة، ليس بأفضل من المصارف التقليدية، إن لم يكن أسوأ من بعض الجوانب<sup>(٢)</sup>.

الانتقاد الثاني، ولعله الأخطر، هو أن الاعتماد على صيغ التمويل الثانوية لا يلبي الشروط الشرعية المطلوبة لجواز هذه الصيغ. وقد يكون هذا الانتقاد صحيحاً أو غير صحيح. غير أن ما يعطيه مصداقية هو كتمانها وفقدان الشفافية الملائمة حول عملياتها<sup>(٣)</sup>. فمن الصعب على الغرباء معرفة ما يجري فعلاً، فالتقارير السنوية لمعظم هذه المصارف لا تفصح عن المعلومات المناسبة حول صيغ التمويل (القصير، والمتوسط، والطويل) أو طبيعته (تجاري، استثماري، رأس مال مخاطر)<sup>(٤)</sup>.

الانتقاد الثالث هو أن شهادات شرعيتها صادرة عن هيئات شرعية داخلية تابعة لها. ولا أحد يشك في استقامة أعضائها الذين هم علماء شرعيون على مستوى عال من التأهيل والتقدير، غير أنهم يعملون لديها بأجر مدفوع منها، وقد تتنازع المصالح. وعلاوة على ذلك فإن هذه الهيئات مسؤولة أساساً عن المصادقة على المنتجات، وبيان الشروط الشرعية لجوازها. وليس بالضرورة من مهامها، ولا من العملي بالنسبة إليها، التأكد من أن قراراتها مطبقة فعلاً من جانب إدارة المصرف<sup>(٥)</sup>.

(١) حمود، ١٩٩٤م، ص ٧٥-٧٦؛ ط. خان، ١٩٩٥م؛ خان وميراحور، ١٩٩٤م، ص ٢٠.

(٢) نينهاس، في ملاط، ١٩٨٨م، ص ١٦٥؛ كوران، ١٩٩٥م، ص ١٦٠-١٦٣.

(٣) معظم علي، يناير ١٩٩٧م، ص ٦.

(٤) انظر نينهاس، في ملاط، ١٩٨٨م، ص ١٥٧. انظر أيضاً م. زين الدين، ١٩٩٠م.

(٥) المصري، ١٩٩٥م، ص ٤-١٢.

ولذلك حسب الممارسة العامة للمراجعين الخارجيين الذين يصدرون الشهادات، ربما يكون من الأفضل أن تصدر شهادات الشرعية من قبل هيئات شرعية خارجية مستقلة. وحتى تقام هذه الهيئات الشرعية المستقلة والمؤهلة في القطاع الخاص لإنجاز هذه المهمة بنفس طريقة المحاسبين القانونيين في حالة المراجعة، فإن المصرف المركزي للبلد المعني يمكن أن يكون أفضل موضع لاحتضان مثل هذه الهيئة الشرعية. فحينما يقوم المصرف المركزي بالإشراف المصرفي المعتاد للتأكد من سلامة المصرف وتقيده بالتعليمات المصرفية، يمكنه أن يتأكد أيضاً من التزام المصرف بالمتطلبات الشرعية. وحيث إن المفتشين في المصرف المركزي غير قادرين على إنجاز هذه المهمة بكفاءة من دون تنميط معقول للمنتجات، وتدريب ملائم للموظفين، فإن وضع الهيئة الشرعية بداخل المصرف المركزي قد يجبره على القيام بدور مهم في التنميط والتدريب.

غير أن احتضان الهيئة الشرعية في المصرف المركزي قد ينطوي على مخاطرة تدخّل الحكومة من دون ضرورة في شؤون المصارف الإسلامية، إذا لم يكن المصرف المركزي متعاطفاً مع العمل المصرفي الإسلامي، ولم يكن مستقلاً<sup>(١)</sup>. لأجل هذا الخطر، ربما يكون البديل أن تكون هناك هيئة شرعية مستقلة، تعمل تحت إشراف منظمة دولية، كالبنك الإسلامي للتنمية. وقد يكون هذا الاقتراح مقبولاً، شريطة أن يجده هذا البنك عملياً لنجاح إدارة الهيئة الشرعية التي تقع عليها مسؤولية فحص مئات المصارف في أنحاء العالم، وإصدار شهادات شرعية لها. وبالتدرّج سيزداد ثقل هذه المهمة، لأن عدد المصارف الإسلامية، والمصارف التقليدية التي تصدر منتجات إسلامية، يزداد سنة بعد سنة.

(١) هذا الخطر نبهني إليه رودني ويلسون في تعليقاته القيمة.

## تقويم الانتقادات

ليس من الممكن إثبات صحة معظم هذه الانتقادات، ما لم يكن هناك مسح شامل للمصارف الإسلامية. ولا يمكن القيام بمثل هذا المسح، ولا أن يكون مجدياً أو ذا مغزى، ما لم يكن هناك شفافية من جانب هذه المصارف. غير أن هؤلاء المطلعين جيداً على عمل هذه المصارف يشعرون بأنه في حين أن المصارف تستحق جزءاً كبيراً من اللوم على ضعفها، فإن اللوم الكلي لا يبقى بالضرورة على عاتقها. فرمما تكون التوقعات عالية، كما يبدو أن هناك تقديراً قليلاً للمشكلات العديدة التي تواجهها هذه المصارف، لا سيما وأنها تعمل في بيئة مالية ربوية مهيمنة، من دون مهارة تجريبية، ومؤسسات مساندة، ودعم رسمي مخلص. وهناك سبب أساسي لقصورها يمكن أن يتعلق بالنظام، ولا يمكنها حل هذه المشكلات النظامية بقدراتها الفردية. وعلاوة على ذلك فإن معظم هذه المصارف صغير جداً بالمقارنة مع المصارف التقليدية الضخمة التي تتنافس معها، ولا تملك الموارد لخلق بيئة ملائمة. ولهذا قد يكون من المرغوب أخذ هذه الأمور بعين الاعتبار، عند تقويم أداء هذه المؤسسات.

أولاً: غالباً ما لا يدرك أن الشريعة نفسها واقعية، وتسمح بالصيغ الثانوية، التي هي عبارة عن صفقات بيوع. وغرضها الأساسي هو تسهيل البيع والشراء بالنسيئة، ومن ثم سد الحاجة الاجتماعية التي لا تسدها الصيغ الأولية. ومع ذلك فإن الشريعة وضعت بعض الشروط لجوازها، من أجل حماية مصالح جميع أطراف الصفقة، ولا سيما المدينين. وعلى هذا فإن الصيغ الثانوية ليست مكروهة، إذا توافرت الشروط بأمانة. وإن كثرة التركيز على المضاربة والمشاركة، في الكتابات الأولى حول التمويل الإسلامي، ربما كان في غير موضعه. فما حرمة الشريعة هو معدل العائد الموجب المحدد مسبقاً في صفقة إقراض محض. فإذا ارتبط التمويل ببيع السلع والخدمات، كما في الصيغ الثانوية،

فإن العائد يصبح جزءاً من الثمن، ولا يمكن تمييزه من الربح الذي هو مشروع<sup>(١)</sup>.

وفي حين أن الاستبعاد الكلي للصيغ الثانوية ليس مجدياً ولا مرغوباً، فإن هناك إجماعاً عاماً على أن الوفاء الأمين بالشروط الشرعية لجواز مثل هذه الصيغ أمر ضروري لإشاعة الثقة بالمصادقية الإسلامية لهذه المصارف. وفي الوقت نفسه، هناك أيضاً تركيز على تطور أسرع نحو استخدام الصيغ الأولية، بحيث إن نسبة رأس المال في إجمالي تمويل المشاريع صارت أعلى بكثير<sup>(٢)</sup>، وأن اعتمادها على الدين، ولا سيما القصير الأجل، أخذ في التراجع. ويظهر أن المصارف تحاول فعل ذلك. ويبدو أن الانطباع العام أن الالتزام بالشروط الشرعية يتزايد بالتدرج، استجابة للنقد الذي تتعرض له هذه المصارف. فإن نصيب المراجعة في تمويلها الكلي هبط إلى ٤٠.٣٪ عام ١٩٩٦م، وإن نصيب المضاربة والمشاركة والإجارة ارتفع إلى ٧٢٪ و ١٢٧٪ و ١١٥٪ على التوالي. وهناك صيغ أخرى غير مبنية، لها نصيب قدره ٢٨.٣٪<sup>(٣)</sup>. وهذا يمثل تطوراً جوهرياً على ما كان عليه الحال قبل أعوام قليلة، عندما كانت المراجعة تستغرق أكثر من ٩٠٪ من تمويلها. ولهذا فإن المصارف تستحق التقدير لعملها الذي قامت به في ظروف صعبة.

فليس من الواقعي أن نتوقع من المصارف الإسلامية أن تحقق تطوراً أسرع نحو استخدام صيغ أولية أكثر مخاطرة. فهذه المصارف ليست مؤهلة بصورة مناسبة، في هذه المرحلة من التطور، لإدارة المخاطر التي تنطوي عليها حركة أسرع باتجاه استخدام هذه الصيغ. وليس لديها نوع الخبرة اللازمة للقيام

(١) انظر معالجة كاملة لهذه القضية لدى المصري، ١٩٨٦م، و ١٩٩٠م. كذلك رأى قحف أن «تخريم الفائدة لا يستلزم إنكار القيمة الزمنية للنقود» (قحف، ١٩٩٤م).

(٢) طارق الله خان، ١٩٩٥م، ص ٣٩.

(٣) الاتحاد الدولي للمصارف الإسلامية، ١٩٩٦م، ص ١٨.

بمختلف المشاريع التي تتم فيها المشاركة في المخاطر، ولتنظيمها، والإشراف عليها، ومراجعة حساباتها<sup>(١)</sup>. فحجمها الصغير عموماً جعلها حذرة أكثر من اللزوم، بسبب خطر الفشل في حال حدوث صدمة كبيرة للاقتصاد المحلي أو الدولي. لهذا فقد حاولت أن تتأكد من أن المخاطر التي اتخذتها ليست أكبر من موارد الطاقة البشرية والموارد المالية التي هي تحت تصرفها لإدارة هذه المخاطر.

وعلاوة على ذلك، فإن فقدان عرض التمويل القائم على المشاركة قد لا يكون بالضرورة السبب الوحيد لقلّة استخدام الصيغ الأولية. فالمدعون لا يزالون حتى الآن كما يبدو كارهين للمخاطر، ولم يصبحوا مكيفين نفسياً لقبول خسارة على ودائعهم، بعد تعودهم على النظام المصرفي التقليدي لعدة عقود زمنية<sup>(٢)</sup>. كذلك فإن الطلب الضعيف على مثل هذا التمويل من زبائن المصارف هو أيضاً عامل آخر مهم<sup>(٣)</sup>. فالمنظمون الذي يديرون تجارات رابحة قد لا يرغبون في اقتسام أرباحهم العالية مع المصارف الإسلامية، إذا ما أمكنهم التمويل على أساس الفائدة. وفضلاً عن ذلك، فإن المنشآت التجارية التي تعودت على إمساك مجموعتين من الحسابات، للتهرب من المعدلات العالية لضرائب الدخل، لا ترغب في الإفصاح عن أرباحها الحقيقية لأي جهة أخرى، خشية أن تقع في أيدي السلطات الضريبية. كذلك فإن النظام الضريبي قد يصير عائقاً، لأنه يشجع التمويل بالدين، بجعله الفائدة المدفوعة نفقة قابلة للتنزيل، في حين أن الربح المدفوع لا يعامل بالطريقة نفسها.

ثانياً: إن الترتيبات المؤسسية المطلوبة لتسهيل استخدام الصيغ الأولية لم تتم بعد، كما أشرنا سابقاً. فمن دون هذه المؤسسات، لا تكون المصارف قادرة على إنجاز جميع المهام المطلوبة، ذلك لأن معظمها صغير جداً في الحجم نسبياً.

(١) إقبال وميراحور، ١٩٨٧م، ص ٨.

(٢) انظر القرني، ١٩٩٧م، ص ٥٠-٥٢؛ تاج الدين، ١٩٩١م.

(٣) نينهاس، في ملاط، ١٩٨٨م، ص ١٥٩.

ولو حاولت لارتفعت المصاريف والنفقات الرأسمالية ارتفاعاً كبيراً. وما لم يكن هناك ارتفاع تعويضي بالمقابل، فإن قدرتها على المنافسة مع المصارف التقليدية الكبيرة، في اجتذاب الموارد المالية، ستخضع بالطبع، وتضعها في وضع سيئ، في عالم لا يجد فيه التمويل حدوداً وطنية، وحيث صار في وسع رأس المال، نتيجة ثورة الاتصالات، أن يتحرك سريعاً من بلد إلى بلد، بحثاً عن عوائد مرتفعة.

ثالثاً: لا يوجد اقتصاد إسلامي قائم على رأس المال. ولا يتوافر معدل ربح تمثيلي، صالح لأن يكون مؤشراً لتحديد معدل العائد في الصيغ الثانوية. ولهذا لا بديل للمصارف عن استخدام الليبور LIBOR لهذا الغرض. وهذا ما يجعل الصيغ الثانوية تبدو شبيهة بالعمليات الربوية. وحتى لو وجد معدل تمثيلي، فقد لا تسمح قوى السوق بالضرورة للمصارف أن تتعد كثيراً عن الليبور. ذلك لأنها إذا حَمَلت قروضها معدلاً أعلى بكثير من الليبور، فقد تفقد على الأقل بعض الممولين الذين يتجهون إلى المصارف التقليدية. وإذا حَمَلت قروضها معدلاً أدنى بكثير من الليبور، أعطت ربحاً أقل إلى مودعيها ومساهميها، وهذا ما يجعلهم يتحولون إلى المصارف التقليدية. ولهذا فإنه ما دام النظام المالي التقليدي يسيطر على الأسواق المالية العالمية، فإن على المسلمين أن يتحملوا هم المصارف الإسلامية استخدام الليبور مؤشراً تقريبياً على الأقل في المرحلة الأولى من الأسلمة<sup>(١)</sup>.

رابعاً: إن الآليات النظامية والرقابية والقانونية في البلدان الإسلامية ليست معدة ولا متماشية مع تطور النظام المالي الإسلامي، ولا سيما من حيث متطلبات الإفصاح وتسوية المنازعات واسترداد القروض المستحقة غير المدفوعة. وما حدث مؤخراً من اكتشاف احتيال أحد الموظفين في بنك دبي الإسلامي

(١) انظر القرني، ١٩٩٧م، ص ٤٩-٥٠.



يعدّ تذكيراً جدياً بالحاجة الماسة إلى الصرامة في الإشراف على المصارف الإسلامية وتفتيشها من قبل المصرف المركزي، كجزء أساسي من عملية الأسلمة. ويبدو أن هذه الحاجة في طريقها إلى التحقق، فقد عقدت السلطات النقدية في البلدان الإسلامية عدداً من الاجتماعات على مستوى الخبراء، لخلق بيئة نظامية ومؤسسية ملائمة.

وأخيراً فإنه لا توجد سوق مالية إسلامية، ذلك لأن المتطلبات السابقة لتأسيسها لم تتوافر بعد<sup>(١)</sup>. فالنظام المالي الإسلامي في كل بد إسلامي عملياً لا يزال صغيراً جداً، بحيث لا يستطيع دعم هذه السوق. وهذا ما يجعل من الصعب على المصارف الإسلامية أن تستخدم فائض أموالها، أو أن تتوصل إلى السيولة، بطريقة جائزة شرعاً. لذلك اضطرت إلى اللجوء إلى السوق النقدية التقليدية، ومن ثم فقد تعرضت للنقد، ومعظم هذه المصارف ليس لها وصول إلى مقرض الملاذ الأخير. ولهذا فهي مضطرة للمحافظة على سيولة أكبر من سيولة المصارف التقليدية عادة، مع ما لهذا من تأثير سيئ على ربحيتها<sup>(٢)</sup>.

وقد تبنت السلطات النقدية في البلدان الإسلامية مواقف تتراوح بين العداء السلبي والدعم النشط. وهؤلاء المعادون يحبون، كما كشف النقاش مع بعض محافظي المصارف المركزية، أن يفشل النظام وأن يتخلصوا منه. وهناك آخرون، وإن كانوا غير معادين، إلا أنهم تبنوا موقفاً سلبياً، ولم يتخذوا أي مبادرة بخصوص نوعية التغييرات القانونية والمؤسسية المطلوبة لحل المشكلات النظامية، أو لمتابعة برنامج شامل لتدريب موظفي المصرف المركزي والمصرف التجاري، والمودعين، ومستخدمي الأموال، والجمهور العام، حول آليات ومستلزمات النظام الجديد<sup>(٣)</sup>. وهذا ما يشكل عائقاً كبيراً، لا تستطيع المصارف أن تتغلب

(١) انظر ع. ر. يسري أحمد، ١٩٩٥م، ص ٣٣.

(٢) انظر محاضرة أحمد محمد علي، رئيس البنك الإسلامي للتنمية، ١٩٩٥م، ص ٤.

(٣) انظر معظم علي، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٧م، ص ٥.

عليه، بالاعتماد على مواردها الخاصة. وقد فعلت بعض البلدان، كماليزيا والبحرين، ما تستطيع لدعم النظام، وتزويده بنطاق قانوني ملائم، لخلق مؤسسات مساندة، وتنميط الأوضاع المالية، وتقديم إرشادات لإدارة حذرة، وتعزيز الرقابة والتفتيش الملائمين، وإنشاء سوق مالية إسلامية، والعمل مقررماً للملاذ الأخير.

إن السلطات النقدية الأخرى، غير التي تبنت موقفاً معادياً، لا تستحق اللوم بالضرورة، لعدم قيامها تماماً بالدور المتوقع منها، فلها حدودها. فبعضها لا يلقى الدعم السياسي لهذه المهمة، وحتى لو لقيت الدعم، فقد لا تكون قادرة على فعل كل شيء لازم في الأجل القصير. فليس لديها القوى البشرية المدربة أو الموارد للقيام بذلك. ومعظم المتطلبات لعمل النظام المصرفي الإسلامي بصورة ملائمة لا يمكن تلبيتها إلا مع الزمن، من خلال عملية تطويرية، وبجهود وموارد من الحكومات والمصارف المركزية والإسلامية. فما هو مطلوب هو الصبر والجهد الدؤوب. غير أن السلطات النقدية قد تكون قادرة على تسريع العملية التطويرية، من خلال دور قيادي فاعل، وقد سعى بعضها إلى بذل أفضل ما في وسعه للقيام بهذا الدور .

غير أن العمل المصرفي الإسلامي قد نما، «ولم يعد ظاهرة مهملة»<sup>(١)</sup> . ويبدو أنه مهياً للمزيد من النمو، بسبب الطلب المتزايد عليه من جانب المسلمين في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية. ولهذا فإن هناك قليلاً من الشك في «مستقبل مشرق للعمل المصرفي الإسلامي»<sup>(٢)</sup> . نعم إنه يواجه عدداً من المشكلات، ولكنها ليست مستحيلة الحل<sup>(٣)</sup> . فمن المأمول أن تؤدي زيادة انتقاد المصارف الإسلامية، وكذلك المصارف المركزية، لفشلها في الإشراف على هذه المصارف

(١) نينهوس، في ملاط، ١٩٨٨م، ص ١٣٠.

(٢) مور، ١٩٩٧م، ص ٢٥٢ .

(٣) فوجل وهايز، ١٩٩٨م، ص ١٣.

بصورة ملائمة، وفي خلق بيئة مناسبة، بصورة تدريجية، إلى تحسين أداء المصارف الإسلامية، بطريقة تساعد على أن ترتفع إلى مستوى توقعات الجمهور.

هذا الأمل يبدو أنه تحقق جزئياً، لأن هناك تحسناً تدريجياً في عملياتها، مع نمو عمرها وحجمها وتجربتها. ويبدو أنها صارت أكثر التزاماً بالشروط الشرعية لجواز الصيغ. ويبدو أيضاً أن محتويات محافظها قد تحولت نوعاً ما لصالح التمويل الزراعي والصناعي الطويل الأجل<sup>(١)</sup>. غير أنه قد يكون من الأفضل أن نكون واقعيين، وألا تكون توقعاتنا عالية جداً. فقد تصبح هذه المصارف، في المستقبل القريب، قادرة على تبني الصيغ الأولية كالمضاربة والمشاركة، في معاملاتها مع المؤسسات والمنشآت الكبيرة، التي تمسك سجلات صحيحة، وتخضع حساباتها للمراجعة، لكن قد تمر فترة قبل أن تصبح قادرة على هجر الصيغ الثانوية في تمويل المنشآت الصغيرة الحجم والمتوسطة.

وهنا يثور السؤال التالي: هل سيكون النظام الإسلامي مختلفاً عن النظام التقليدي، إذا اعتمد أساساً على الصيغ الثانوية؟ ربما يكون الجواب: نعم، لأن الصيغ الثانوية تربط التمويل بالضرورة بالسلع والخدمات والمشاريع الحقيقية. فالإقراض الكامل من دون دخول السلع والخدمات قد لا يكون ممكناً، والتوسع الائتماني الزائد في القطاع العام والقطاع الخاص قد ينخفض على هذا الأساس. وهذا قد يساعد على أن يكون التوسع النقدي منسجماً مع نمو الناتج، ومن ثم قد يساعد على تدنية الضغوط التضخمية. وعلاوة على ذلك، بما أن الشريعة وضعت بعض الشروط لجواز الصيغ الثانوية<sup>(٢)</sup>، فإن رب المال قد يتحمل أيضاً بعض المخاطر، وتكون مصلحة المدين محمية إلى حد ما على الأقل. وإن التطبيق الملائم لهذه الشروط من قبل السلطات النقدية لن يسمح لهذه الصيغ أن تنحط

(١) مضوي، ١٩٨٦م؛ عثمان أحمد، في رودني ولسون، ١٩٩٠م؛ م. ن. صديقي في استعراضه

(١٩٩٤م) في كتاب زين الدين، ١٩٩٠م.

(٢) انظر شابر، ١٩٨٥م، ص ١٦٦-١٧٣.

إلى مجرد حيل تمويلية. وفي الحدود التي تتقدم فيها هذه المصارف في اتجاه استخدام الصيغ الأولية، قد تزداد الرغبة فيها. ومع تطور النظام المالي الإسلامي، يجب أيضاً أن يتوافر معدل عائد على المشاركة، من شأنه أن يجعل ممكناً على الأقل تخفيف الحاجة إلى اللببور، إن لم يمكن الاستغناء عنه كلياً.

### أسلمة النظام المالي كله

على النقيض من تأسيس بعض المصارف الإسلامية، لكي تعمل إلى جانب عدد كبير من المصارف التقليدية، في سوق مالية قائمة على الفائدة، هناك ثلاثة بلدان إسلامية اختارت تأسيس نظام مالي إسلامي على مستوى البلد. وربما تكون الحجة قريية مما كان في ذهن مجلس الفكر الإسلامي في باكستان، عندما عارض إنشاء مصارف فردية أو نوافذ خالية من الفائدة في مصارف تجارية تقليدية. ففي رأيه أن مثل هذه الإجراءات قد تضعف جهود إدخال نظام متحرر من الفائدة في البلد، وبهذا يستمر النظام التقليدي<sup>(١)</sup>. إن حجة إيران والسودان لأسلمة النظام المالي كله ربما تكون متشابهة مع باكستان في هذا الباب.

### معايير التقويم

إلى أي مدى نجحت هذه التجارب التي هي على مستوى البلد؟ هناك عدد من المعايير يمكن استخدامها في تقويم نجاحها، أحدها هو الزيادة في عدة متغيرات مصرفية، كالودائع والأصول ورأس المال والربحية وعدد من النسب الدالة على صحة وسمعة النظام، تماماً كما يجري في النظام المصرفي التقليدي. ومع أن مثل هذا التقويم يجب القيام به بلا شك، إلا أنه لا يساعد بالضرورة على قياس أسلمة النظام المالي. فحكمة الأسلمة لا تكمن في مساعدتها على

(١) انظر تقديم تنزيل الرحمن، رئيس مجلس الفكر الإسلامي، في تقرير المجلس حزيران (يونيو)،

زيادة معدل النمو في هذه المتغيرات<sup>(١)</sup>. ذلك أن الإسهام في هذا النمو يأتي من عدة عوامل، مثل الاستقرار السياسي، والبنية الاجتماعية والاقتصادية، وصحة الاقتصاد، وسرعة تطوره، والتدفق الرأسمالي الداخل، وتوسع النظام المصرفي، وتحسين إدارة المصارف. ويمكن جريان مثل هذه التطورات، وبلوغ نتائج مشابهة، حتى في النظام التقليدي. وحيث إن هناك طلباً كبيراً على التمويل الإسلامي غير ملبّي في العالم الإسلامي، فإن هناك قيماً على النمو المتسارع في ودائع وأصول المؤسسات المالية الإسلامية. وعلى هذا فإن أداء النظام المالي الإسلامي ربما يجب قياسه بالإسهام الذي قدمه للوفاء بسبب وجودها، وهو تحقيق المقاصد.

لكن قد لا يكون ممكناً للنظام المالي المساعدة على تحقيق المقاصد، إذا تركز الانتباه أساساً على إزالة الفائدة من الاقتصاد. فهناك أيضاً تطور متزامن على ثلاث جهات أخرى، الأولى: هناك حاجة للتأكيد على أن المؤسسات المالية الإسلامية صحيحة وحسنة السمعة من حيث المعايير المقبولة دولياً. وهذا لن يحدث إلا إذا كانت التعيينات تتم على أساس الاستحقاق، وكانت هناك شفافية ملائمة، ومراجعة داخلية مناسبة، ومحظورات وضوابط ومراقبة، وتم استبعاد أو تقليل الغش وتنازع المصالح، وسوء تخصيص الأموال، وكان هناك تفتيش من المصرف المركزي، ومراجعة خارجية حيادية؛ الثانية: تحتاج الاختلالات الاقتصادية الكلية إلى تخفيض، وكذلك يجب تجنب المنازعات الداخلية والخارجية، التي تميل إلى زيادة هذه الاختلالات، وتمنع من تحقيق المقاصد. الثالثة: يجب المباشرة ببرنامج إصلاح اجتماعي واقتصادي وسياسي حسن التصميم، وموافق لمتطلبات الشريعة. وهذا لا يستلزم التأخر في الأسلمة، حتى بلوغ السلامة المالية والاقتصادية والاجتماعية المطلوبة. فمثل هذا الاستنتاج قد يصلح اعتذاراً عن عدم مباشرة الأسلمة نهائياً.

(١) انظر النجار، ١٩٨٩م، ١/١٩.

## حالة باكستان

دخلت الأسلمة إلى الباكستان في عهد الرئيس ضياء الحق في يوليو ١٩٧٩م، وهو يستحق الثناء لأخذه المبادرة. وحيث إن هذا تم استجابة لمطلب شعبي، فقد كان هناك دعم شعبي مخلص له. غير أنه برغم أن مجلس الفكر الإسلامي حذر بوضوح من أن «استبعاد الفائدة ليس إلا جزءاً من منظومة القيم الإسلامية الشاملة، وأن هذا الإجراء وحده لا يتوقع منه تحويل النظام الاقتصادي كله وفق الرؤية الإسلامية»<sup>(١)</sup>، إلا أنه لم يبذل أي جهد جاد لتنفيذ توصيات المجلس، أو لإدخال مزيد من الكمال إلى النظام المالي.

إن النظام المصرفي في الباكستان مبتلى بالفساد، كما في العديد من البلدان الأخرى النامية. وهذا الفساد ليس بالضرورة خصيصة فطرية في شعب الباكستان. إنه بالأحرى انعكاس للنظام السياسي، الذي لا يسأل أمام الشعب حتى الآن، والذي أخذ به مع تأميم المصارف في السبعينيات من القرن العشرين، في عهد ز. أ. بوتو الذي يخدم مصالح الأغنياء والأقوياء. ونتيجة للضغط السياسي، صارت المصارف أكثر فأكثر فساداً وضعفاً وعجزاً عن الوقوف أمام اختبارات الصحة والسمعة المقبولة دولياً. فكان هناك تصاعد لا يصدق في التعيينات الجارية على أساس المحسوبية والمحاباة بدلاً من الجدارة والاستحقاق. وكانت القروض تمنح، غالباً من دون ضمانات كافية، على أساس الولاء السياسي للمقترض بدلاً من استحقاق المشروع، وما هو أسوأ من هذا هو شطب قروض الأغنياء والمتنفذين. فهناك عدة تقديرات للقروض المستحقة غير المدفوعة، أحدها تبلغ ٢٥٠ بليون روبية، وهو ما يقرب من ٤٠٠٪ من رأس مال واحتياطيات المصارف. فلا عجب أن تعطى أربعة من أكبر مصارف الباكستان (الوطني، التجاري الإسلامي، حبيب، المتحد) درجة E+

(١) تقرير المجلس، ١٩٨٠م، ص ٣.

من قبل موديز، وهي أول وكالة تصنيف دولية. والقروض المستحقة غير المدفوعة ربما شطبت بهدوء، لأن المناخ السياسي لم يتغير في باكستان مع إدخال الديمقراطية. وإن وجود صحافة حرة ومعارضة صريحة كان لهما فائدة في تحقيق مزيد من الرقابة على الممارسة الماضية.

وبما أن تحقيق المقاصد محكوم عليه بالإحباط في مثل هذا النظام المالي الضعيف والفاسد، فإن جهد استبعاد الفائدة يجب أن يترافق يداً بيد مع تصميم على إعادة الصحة والسلامة للنظام المالي. غير أن الجنرال ضياء لم يفعل هذا، واختار استبعاد الفائدة من دون ضمان صحة المصارف، فلم يستطع أن ينجح. فلم يكن ممكناً تحويل نظام مالي فاسد بمجرد أمر، إلى نظام إسلامي. لذلك لم تستطع عملية الأسلمة أن تتقدم إلى الأمام تقدماً جوهرياً وراء حدود التمويل القائم على المراجعة والوضيعة<sup>(١)</sup>. لقد فعلت باكستان، من حيث تقديم الأساس القانوني والمؤسسي اللازم لعمل النظام بأمانة وكفاءة، أقل بكثير مما فعلته العديد من البلدان الصناعية والنامية التي يسود فيها النظام المالي التقليدي.

التمويل الطويل الأجل، كما يقول أكرم خان بحق، «هو المجال الذي يكون فيه مفهوم المشاركة في الربح والخسارة الأكثر قابلية للتطبيق». غير أن هذا التمويل «لا يزال متاحاً على أساس الفائدة»<sup>(٢)</sup>. ويعزو هذا إلى غياب الإرادة

(١) هذه الأشكال من التمويل تستنفد حوالي ٨٣٪ من مجمل التمويل في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٦م، في حين أن التمويل بالمضاربة والمشاركة ورأس المال لا يزيد على ١٤٫١٪، والبيع الإيجاري والمشاركة في الربح (قروض الإسكان)، وصيغ تمويلية أخرى تبلغ ٠٫٧٪ و ١٪ و ١٫٢٪ على التوالي (انظر إقبال وميراجور، ١٩٨٧م، ص ٢٠). وهذه البيانات لا تغطي إلا المصارف المؤممة التي تبلغ ٩٠٪ من مجموع أصول وخصوم القطاع المصرفي. ومنذئذ تمت خصخصة بعض المصارف المؤممة. غير أن مصرف باكستان أوقف نشر البيانات المتصلة بالأسلمة، لذلك لم يعد ممكناً تقويم التقدم الحاصل في استخدام الصيغ الأولية للتمويل (ضياء الدين أحمد، ١٩٩٤م، ص ٢٩، هامش ٤٣).

(٢) م. أكرم خان، ١٩٩٦م، ص ٢٢٢.

السياسية، والمقاومة الداخلية من جانب البيروقراطية المصرفية، والدعم القانوني غير الملائم. وعلاوة على ذلك، لم يتم بذل أي جهد لزيادة نسبة رأس المال إلى مجمل تمويل المؤسسات والشركات الكبيرة، أو لتعديل القوانين الضريبية التي تحابي التمويل بالدين في مقابل التمويل برأس المال، بسماعها بتنزيل مدفوعات الفائدة بوصفها نفقة، في حين أن مدفوعات حصص الأرباح لا تحظى بهذه الميزة، وكذلك فإن صفقات القطاع العام، التي يجب أن تخضع إلى مزيد من الانضباط الإسلامي، لتخفيض عجز الموازنة الناشئة من الإنفاق غير المنتج، قد أقيمت بصورة تحكيمية من التحريم. ذلك أن النظام الإسلامي لا يناسب الحكومات المبذرة. ومن ثم كان هناك قدر كبير من الاستياء في البلد. فعندما صرحت المحكمة الشرعية الاتحادية بأن المراجعة ليست شرعية، ويجب وضع حد لها، فإن حكومة نواز شريف استأنفت لدى المحكمة العليا، وبقيت الدعوى مجمدة حوالي ثماني سنوات بمباركة الحكومة، وهذا ما سمح باستمرار نظام المراجعة من دون عوائق. غير أن محكمة الاستئناف الشرعية لدى المحكمة العليا بدأت الآن في سماع الدعوى، و ينتظر الشعب حكمها بفارغ الصبر.

وعلى هذا فإن باكستان لا يصلح مثلاً قيماً للأسلمة. فيبدو أنه يتعد بالتدريج عن أهداف الإسلام الاجتماعية والاقتصادية، برغم القدر الكبير من تملك الحكومة لها. وهذا ما يصبح جلياً إذا ما قارنا البيانات حول الودائع والسلف حسب الحجم، عندما بدأت الأسلمة في عام ١٩٧٩م، مع البيانات بعد ١٥ سنة، في عام ١٩٩٤م (الجدول ١). ففي حين أن الودائع لأقل من ١٠٠٠٠٠٠ روبية بلغت ٧٤٦٪، أو حوالي ثلاثة أرباع، إجمالي الودائع المصرفية التجارية في عام ١٩٧٩م، فإن السلف لأقل من ١٠٠٠٠٠٠ روبية بلغت ١٨٩٪ من إجمالي السلف المصرفية التجارية. وعلاوة على ذلك، في حين أن الودائع التي تتجاوز ١٠ ملايين روبية شكلت فقط ٤٧٪ من إجمالي الودائع، فإن السلف التي تتجاوز ١٠ ملايين روبية بلغت ٣٦٢٪ من إجمالي



السلف. ربما يتوقع المرء أنه بعد ١٥ سنة من الأسلمة تحسن الوضع، ولو قليلاً على الأقل. لكن للأسف ساء الوضع، كما يتبين من بيانات عام ١٩٩٤م. ففي حين أن عدد المودعين الذين تقل ودائعهم عن ١٠٠.٠٠٠ روبية، في النهاية السفلى، تضاعف تقريباً من ١٤٣٪ مليون في عام ١٩٧٩م إلى ٢٧٧٪ مليون في عام ١٩٩٤م، وودائعهم إلى إجمالي الودائع ارتفعت أكثر من خمس مرات ونصف، من ٤٦ مليوناً إلى ٢٥٤٦ مليون روبية، فإن عدد المقترضين الذين حصلوا على تمويل أقل من ١٠٠.٠٠٠ روبية انخفض باستمرار من حوالي ٩١٥ ألفاً في عام ١٩٧٩م إلى ٧٢٣ ألفاً في عام ١٩٩٤م. وعلى الضد من ذلك، في النهاية العليا، نجد أن الودائع التي تتجاوز ١٠ ملايين روبية شكلت ١٤٧٪ من إجمالي الودائع عام ١٩٩٤م، بينما السلف التي تتجاوز ١٠ ملايين روبية بلغت ٥٥٦٪ من إجمالي السلف. ويبدو عدم المساواة أكثر وضوحاً، إذا ما لاحظنا أن ٥٥٦٪ من الموارد تمثل ٢٨٤ مليون مودع في عام ١٩٩٤م، تذهب إلى ٧٠٣ ٤ مقترض متمتع بامتياز<sup>(١)</sup>. وبعض هذه القروض قد يمكن شطبها بطرق ماكرة. نعم هناك مجموعة تنظيمات صادرة في عام ١٩٩٢م، لإدخال مزيد من المساواة في العمليات المصرفية، بربط وصول أي منشأة إلى الائتمان برأس مالها، لكن لم يكن لها أي أثر جوهري حتى الآن<sup>(٢)</sup>.

مثل هذا الاستخدام غير العادل للحوض المشترك للموارد المصرفية التجارية مقتصر على تكثيف عدم المساواة في الدخل والثروة، بغض النظر عن كمية الزكاة والضمان الاجتماعي والضريبة التصاعدية وسائر الإجراءات الأخرى لدولة الرفاه الإسلامية التي تم اللجوء إليها لتخفيف الفجوة. ولسوء الحظ فإن

(١) أرقام ١٩٧٩م مبنية على أساس البيانات المتاحة في مصرف الدولة الباكستاني، إحصاءات الباكستان المصرفية ١٩٨٨-١٩٨٩م (كراتشي ١٩٩١م)، ص ٥٠ و ١١٢؛ وأرقام ١٩٩٤م مبنية على أساس البيانات المتاحة في مصرف الدولة الباكستاني، النشرة الإحصائية، تموز (يوليو) ١٩٩٥م، ص ٣٢-٣٣ و ٤٦-٤٧.

(٢) ض. أحمد، ١٩٩٤م، ص ٢٩.

## الجدول ۱

توزيع ودائع وسلف المصارف التجارية حسب الحجم في باكستان  
المبالغ بملايين الروبيات

۲۰۱۹				۲۰۱۸				
الجموع	المبلغ	الجموع	عدد الحسابات	الجموع	المبلغ	الجموع	عدد الحسابات	
٤٢,٩٣	٢٥٤,٦٣٨	٩٧,٥٢	٢٧,٧٠٩,٢٢٩	٧٤,٦٤	٤٥٩,٧٦١	٩٩,٧٧	١٤,٣٢٢,٥٣١	توزيع الودائع
٧٢,٦٦	١١١,٠٨٨	٢,٣٢٢	٦٦,٠٥١,٦١٦	١٢,٨٦٢	٧,٨٩٩	٠,٢٢	٣١,٤٤٣	أقل من ١٠٠,٠٠٠ روبية
١٥,٦٩	٩٠,٠٥٩	٠,٦٥	٤١,٨٦٣	٧,٨٦١	٤,٨١٣	٠,٠٦	٢,١٢٢	من ١٠٠,٠٠٠-١,٠٠٠ روبية
١٤,٧٢	٨٧٣,٠٦١	٠,٠٦	٢,١٦٩	٤,٧٢٢	٢,٩١٢	٠,٠٠	١٠٥	أكثر من ١,٠٠٠ روبية
١٠٠,٠٠٠	٥٩٢,٠٩١	١٠٠,٠٠٠	٢٨,٤١٣,٥٧٧	١٠٠,٠٠٠	٦١,٦٠٠	١٠٠,٠٠٠	١٤,٣٥٦,٢٠٦	المجموع
								توزيع السلف
٤,٣٧	١٤,٤١٨	٧,٦٥٤	٧٢٢,٩٠٩	١٨,٨٧	٨,٢٥٣	٩٧,٦٣	٩١٥,٣٢٠	أقل من ١٠٠,٠٠٠ روبية
١,٦١٠	٢٣,١٧٥	٢٠,٠٠٩	١٨٩,٧٣٣	١٤,٦٦٨	٦,٤٢٢	٢,٣٥	٢٢,١٦٤	من ١٠٠,٠٠٠-١,٠٠٠ روبية
٢٣,٨٩٠	٧٨,٨٧١	٢,٨٨٧	٢٧,٠٦٠	٣٠,٣٢٤	١٣,٢٢٧	٠,٤٦	٤,٣٦٨	من ١٠,٠٠٠-١,٠٠٠ روبية
١٠٠,٠٠٠	١٨٢,٧٢٧	٠,٥٠	٤٧٠,٢	٣٦,٢٢١	١٥,٨٢٩	٠,٠٦	٥٢٣	أكثر من ١,٠٠٠ روبية
١٠٠,٠٠٠	٣٣٠,١٩١	١٠٠,٠٠٠	٩٤,٤٤٠,٥٠٠	١٠٠,٠٠٠	٤٢,٧٤١	١٠٠,٠٠٠	٩٤٢,٣٧٥	المجموع

المصدر : أرقام ٢٠١٩ و ٢٠١٨ من إحصائيات المصارف التجارية في باكستان (المستندة على بيانات إحصائيات المصارف التجارية في باكستان)، ص ٥٠ و ١١٢؛ في حين أن أرقام ٢٠١٩ و ٢٠١٨ مستندة على بيانات مصرف الدولة الباكستاني، الفترة الإحصائية، يوليو ٢٠١٩ و ٢٠١٨-٤٧.

تطبيق نظام الزكاة كان فائراً وفساداً في باكستان، وكانت التغطية في الضمان الاجتماعي الصافي صغيرة نسبياً، والنظام الضريبي نظام تنازلي (خلاف التصاعدي) وملاك الأراضي الأغنياء وأصحاب النفوذ السياسي قادرون بسهولة على التهرب من صافي الضريبة. وإن حكومة باكستان، والمصرف المركزي، والبيروقراطية المصرفية، لم تعبر حتى الآن عن التزام جاد بالأسلمة. ولهذا كتب ميراخور بحق أن «العمل المصرفي الإسلامي في باكستان يظهر أنه على مفترق طرق خطير، وزيادة تطويره تستلزم التزاماً أكبر، من كل المعنيين، بتغيير البيئة التي يجب أن يعمل فيها»<sup>(١)</sup>. لقد عين السيد نواز شريف، رئيس الوزارة الحالي، والذي أدى استئنافه المبكر لدى المحكمة العليا إلى تجميد قرار المحكمة الشرعية الاتحادية، لجنة برئاسة رجا ظفر الحق، وزير الشؤون الدينية، لتقديم توصيات لأسلمة النظام المالي. وقدمت اللجنة تقريرها في كانون الثاني (يناير) ١٩٩٨م، ولكن لم يؤذن بنشره للجمهور حتى الآن.

بالإضافة إلى الفشل المذكور أعلاه، هناك إصلاحات أخرى، لم تُبدِ الحكومات حيالها أي التزام واضح، برغم أهميتها في تحقيق المقاصد. من هذه الإصلاحات الإصلاح الضريبي. فالمرء يتوقع من حكومة ملتزمة التزاماً جاداً بالإسلام أن تحاول تخفيض عجز موازنتها، حتى تكون قادرة على تدنية الاعتماد على التمويل التضخمي والربوي. وعليها أن تحاول أيضاً توفير نسبة كبيرة من الموازنة، بما يكفي لأن تكون ذات جدوى للتعليم والارتقاء الاجتماعي والاقتصادي، والتنمية الريفية، حتى تكون الحكومة قادرة على مواجهة تحديات الفقر والامية والبطالة. وهذا ما لم يتم، فخلال ١٨ سنة قبل أسلمة المصارف (١٩٦١-١٩٧٩م)، كان متوسط عجز الموازنة السنوي في باكستان ٦.٥٪ من الناتج القومي الإجمالي (الجدول ٢). وخلال ١٨ سنة بعد الأسلمة المزعومة (١٩٧٩-١٩٩٧م)، قد يتوقع المرء هبوط متوسط العجز،

(١) ميراخور، في ملاط، ١٩٨٨م ص ١٠٠.

## الجدول ٢

## الباكستان: بعض المؤشرات الاقتصادية المهمة

التغير السنوي المركب %

١٩٧٩-١٩٩٧	١٩٦١-١٩٧٩	١٩٩٧	١٩٧٩	١٩٦١	
١٥٢	١٢٤	٢٥٠٣٢	١٩٤٩	٢٣٧	الناتج القومي الإجمالي بليون روبية
٥٧	٤٠	١١٦٦٣	٤٣٢١	٢١٤٠	الناتج القومي الإجمالي (بليون روبية أسعار ١٩٩٠)
٦٨	٦٥	٥٣-	٩٢-	٣١-	عجز الموازنة (% من الناتج)
١٥٨	١٤٨	١١٧٠٥	٨٤١	٧٠	عرض النقود (بليون روبية)
٨٨	٧٩	٢٠٨٩	٤٥٦	١١٦	(نقود+أشباه النقود) مؤشر سعر المستهلك
*٦٧	-	٢٩٧	*٩٩	-	الدين الخارجي بليون دولار
-	-	٤٧٥	*٤٢٤	-	% من الناتج القومي الإجمالي
-	-	٣٦١	*١٨٣	-	خدمة الدين**
١٧٣	١٤١	٣٥٩٠	٢٠٤	١٩	الصادرات بليون روبية
٥١	-	١٢٢٨	٤٩٥	-	الحجم (١٠٠=١٩٩٠)
١٤٧	١٥٥	٤٧٦٣	٤٠٢	٣٠	المستوردات بليون روبية
٢٧	-	١٣٠٤	٨٠٣	-	الحجم (١٠٠=١٩٩٠)
٨٦-	٤١-	٤٤١	٩٩٠	٤٧٨	سعر الصرف (روبية لكل دولار)
٨٢-	٤١-	٤١١	٩٩٠	٤٧٨	نهاية السنة المتوسط للسنة

\* هذه الأرقام لـ ١٩٨٠ ومعدل النمو يعود إذن للفترة ١٩٨٠-١٩٩٧ م.

\*\* % من صادرات السلع والخدمات.

المصدر: صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية، سيدي روم، عدا

بيانات الدين الخارجي فهي من المصرف الدولي، تمويل التنمية الكونية، ١٩٩٩ م.

لكنه ارتفع، وإن كان ارتفاعه هامشياً، إلى ٦ر٨٪ من الناتج. وربما ارتفع العجز أكثر، لولا ضغط صندوق النقد الدولي. وفي دولة إسلامية جادة، ليس ضغط صندوق النقد الدولي هو الذي يؤدي إلى الإصلاحات الضرورية، بل الذي يجب أن يؤدي إلى ذلك هو التزام الحكومة بالإسلام والمقاصد.

وحيث إن العجز تم تمويلها بالتوسع النقدي وبالاقتراض الداخلي والخارجي، فقد كان هناك ارتفاع سريع في عرض النقود (النقود وأشباه النقود) والدين وخدمة الدين. وبلغ التوسع النقدي ١٤ر٨٪ في السنة خلال ١٨ سنة قبل الأسلمة، وارتفع إلى ١٥ر٨٪ بعدها. وبما أن معدل النمو في الناتج القومي الحقيقي كان لا يتجاوز ٤٪ و ٥ر٧٪ على التوالي خلال هاتين الفترتين، فقد سجل مؤشر سعر المستهلك معدل نمو سنوياً مركباً قدره ٧ر٩٪ و ٨ر٨٪ على التوالي خلال الفترتين. ومع أن هذا كان أفضل من عدة بلدان نامية أخرى، إلا أنه لا سبب للاعتقاد بأن الأداء لا يتحسن لو أن العيش بأكثر من الوسائل تجنبه كل من القطاع العام والخاص، تمثيلاً مع القيم الإسلامية.

إن إجمالي الدين الخارجي للباكستان، الذي لم يتجاوز ٩ر٩ بليون دولار أو ٤٢ر٤٪ من الناتج القومي الإجمالي في عام ١٩٨٠م، ارتفع إلى ٢٩ر٧ بليون أو ٤٧ر٥٪ من الناتج القومي الإجمالي في عام ١٩٩٧م. كذلك فإن خدمة الدين تسارعت من ١٨ر٣٪ من مجموع صادرات السلع والخدمات إلى ٣٦ر١٪ خلال هذه الفترة. كذلك الدين الداخلي للحكومة ارتفع إلى أكثر من ٢٤ بليون دولار. ومن ثم فإن عبء خدمة الدين الحكومي قد ارتفع كثيراً، ليستغرق ٤٥ر٥٪ من مجموع الإنفاق المخطط ٦٠٦٣ بليون روبية في موازنة السنة المالية ١٩٩٨-١٩٩٩م (الجدول ٣)، و ١٣٥ر٦٪ من حصة الحكومة المركزية ٢٠٣ر٢ بليون من مجموع الإيراد والضريبي الكلي. كذلك الدفاع يستهلك ٢٣ر٩٪ أخرى من مجموع الإنفاق، فلم يترك إلا ٣٠ر٦٪ لسائر

## الجدول ٣

الباكستان: موازنة عام ١٩٩٨-١٩٩٩م

المجموع % من	بليون روبية	
١٠٠ر٠	٦٠٦ر٣	إجمالي الإنفاق المخطط
٤٥ر٥	٢٧٥ر٦	• خدمة الدين
٢٣ر٩	١٤٥ر٠	• الدفاع
١٨ر٢	١١٠ر٦	• التنمية
١٢ر٤	٧٥ر١	• أخرى
١٠٠ر٠	٦٠٦ر٣	التمويل
٣٣ر٥	٢٠٣ر٢	• الإيراد الضريبي
(١٨ر٩)	(١١٤ر٨)	الضرائب المباشرة
(٣٦ر٨)	(٢٢٣ر٤)	الضرائب غير المباشرة
(٢٢ر٢-)	(١٣٥ر٠-)	ناقصاً حصة الأقاليم
٢٧ر٠	١٦٣ر٩	• الإيراد غير الضريبي (ومنه الأعباء الإضافية على الغاز الطبيعي والنفط)
٦ر٩	٤١ر٦	• مصادر أهلية أخرى
٦٧ر٤	٤٠٨ر٧	• مجموع الثلاثة أعلاه
٣٢ر٦	١٩٧ر٦	• العجز، المغطى بـ:
(٢٣ر٤)	(١٤٢ر٠)	المعونة الأجنبية
(٧ر١)	(٤٣ر٠)	الاقتراض من المصارف
(٢ر١)	(١٢ر٦)	الاقتراض من المصرف المركزي

المصدر: أخبار مصرف الدولة، ١٦ حزيران (يونيو) ١٩٩٨م، ص ٥.

الأغراض الأخرى. ولا تحصل التنمية إلا على ١٨٢٪ من مجموع الإنفاق. ولم تصل أبواب الميزانية الأخرى، ومنها القضاء والأمن، وربما يكونان من أخطر مشكلات البلد في الوقت الحاضر، إلا إلى ١٢٤٪. غير أن الفساد فاش إلى حد أنه حتى النسبة الصغيرة المتاحة للتنمية تكاد تبتلعها العمولات والرشاوى. والنتيجة هي أن ٦٢٪ من السكان أميون، و٢٦٪ تعليمهم ابتدائي، و ٧٤٪ تعليم ثانوي، والأطفال عاجزون عن الحصول على أي تعليم. فمع هذا النوع من الموازنة، والنمط التعليمي، ومعدل ادخار هابط جداً ١٥٪ من الناتج القومي الإجمالي، هل من الممكن للباكستان تحقيق حلمها في أن تصبح نمراً شرقياً، وأن تحقق في الوقت نفسه أهداف الإسلام الاجتماعية والاقتصادية؟

وهناك فشل خطير آخر، وهو إهمال إصلاح الأراضي المطلوب بالحاح. فقط ٥٪ من الأسر المالكة للأراضي في الباكستان تحوز حوالي ٧٠٪ من مجموع الأراضي الزراعية<sup>(١)</sup>. وقد أصبحت هذه الأسر مراكز قوى مركزية، وتتصرف كالحاكم المطلق على القسم الأعظم من السكان الزراعيين. وهي قادرة على السيطرة على جميع المؤسسات الحكومية عملياً، ومنها الأمن والقضاء، وجعلها خاضعة لأهوائها وأوامرها. وهذا ما مهد لمرحلة استغلال أهل الريف، وقتل حوافزهم، وتأخير نمو الناتج، واستدامة الفقر والمظالم الاقتصادية. فليس من الممكن الارتقاء الاجتماعي والاقتصادي للجماهير الريفية، أو تقوية جذور المؤسسات الديمقراطية في البلد، بدون حل مراكز القوى في المناطق الريفية. وهذه مهمة صعبة، ولكن بما أنه لا يوجد إصلاح اجتماعي اقتصادي آخر يبدو أن له أثراً بعيد المدى كهذا الإصلاح على تحقيق المقاصد، فلا بد من التصميم على بذل مثل هذا الجهد. ومن ثم فإن إصلاح الأراضي يجب أن يشكل حجر الزاوية في جميع برامج الأسلمة. فأى حكومة في الباكستان تدعي المناذاة بالعدالة الاجتماعية والاقتصادية حسب التصور الإسلامي، دون أن

(١) ذكره س. طاهر حجازي، بدون تاريخ، ص ٦٩.

تخصص مكانة مركزية لهذه الإصلاحات في برامجها، لا يمكن أن تعدّ جدية في ادعائها.

إن أسلمة الاقتصاد بمعناها الحقيقي، بالنسبة لكل مسلم جاد، تقوم على تبني جميع تلك السياسات التي لها إمكانية الإسهام في تنمية سليمة ومتوازنة، ورفاه عام، وعدالة اجتماعية واقتصادية. فلو التزمت الحكومة التزاماً جدياً بتحريم الفائدة، لبذلت جهداً جاداً لتخفيف عجز الموازنة، بتبسيط النظام الضريبي، وتخفيض الإنفاق العقيم إلى أدنى حد ممكن. وعندئذ فإن الضرائب تساهم مساهمة جوهرية بأكثر من ثلث مجموع الإنفاق الحكومي. ولكن على الرغم من تملق الإسلام، فإن الحكومات سلكت السبيل السهل باقتراض أكثر ما تستطيع اقتراضه، ليصبح عبء خدمة الدين قاصماً للظهور. وبما أن الدفاع يأخذ كذلك حصة كبيرة من الموازنة، فلا يبقى إلا القليل للبنية التحتية، والتعليم، والصحة، والتنمية. وإذا كانت العدالة الاجتماعية والاقتصادية هي هدف الإسلام، فإن أداء باكستان ضعيف جداً. وهذا ما يجعل المرء يتساءل ما إذا كان لدى الحكومات فهم مناسب لمعنى الأسلمة ومقاصدها.

### حالة إيران والسودان

قد يكون من قبيل المغامرة تقديم محاولتي إيران والسودان، لأسلمة نظامهما المالي، ذلك لأن كلاً من هذين البلدين قد عانى أوقاتاً صعبة جداً. ومن ثم فإن من غير المناسب إخضاعهما لنوع من التحليل الذي تم تطبيقه على باكستان، في الصفحات القليلة السابقة. وعلاوة على ذلك، فإنه حتى البيانات غير متوافرة في حالة السودان، لكي تتمكن من فعل ذلك.

في إيران نجحت الثورة ضد حكم الشاه الاستبدادي في عام ١٩٧٩م، بعد ما يقرب من سنتين من الثورة العامة المتزامنة والواسعة الانتشار. وما أصاب الاقتصاد من فوضى كبيرة، أحدثتها هذه الثورة، قد تفاقم مع عدم التمييز في قتل عدد كبير من التكنوقراط المتمرسين من ذوي الارتباط بنظام الشاه، ومن



دون محاكمات مناسبة، ومع أزمة الرهائن في نوفمبر ١٩٧٩م، ومع جهود تصدير الثورة إلى البلدان المجاورة. وهذا ما حول التعاطف الدولي الأولي مع الثورة إلى عدااء.

إيران في مكانة أفضل من باكستان والسودان لبلوغ معدل نمو عال مع العدالة. فلديها احتياطي نفطية تبلغ ٩٣ بليون برميل، وحوالي ٦٠٧ مليون من السكان<sup>(١)</sup>، وبنية تحتية متطورة، وسجل الحاصلين على الدراسة الابتدائية حوالي ١٠٠٪، ومستوى منخفض نسبياً من الدين الأجنبي، ومن عبء خدمة الدين<sup>(٢)</sup>. غير أن هناك عاملين كان لهما أثر مدمر على الاقتصاد، أحدهما الحرب مع العراق لما يقرب من ثماني سنوات، والتي بدأت بعد غزو الأخير لإيران في أيلول (سبتمبر) ١٩٨٠م؛ والآخر هو نهاية الطفرة النفطية في عام ١٩٨٢م، نتيجة الحرب المستمرة، التي خلفت مشكلات ضريبية لإيران أكبر بكثير من تلك التي تواجهها البلدان الأخرى المصدرة للنفط. كذلك واجه البلد عدداً من المشكلات الأخرى الصعبة، منها العقوبات الاقتصادية المفروضة من الولايات المتحدة الأميركية، وتجميد أصولها الأجنبية، والتوسع السريع في عرض النقود، وارتفاع معدل التضخم<sup>(٣)</sup>، وانخفاض قيمة الريال الإيراني

(١) للمقارنة يبلغ عدد سكان باكستان والسودان ١٣٨ر٢ و ٢٧ر٣ مليون على التوالي؛ والعراق (٢١ر٢ مليون) وبلدان مجلس التعاون الخليجي (٢٦ر٧ مليون) معاً سكانها لا يزيدون على أربعة أحماس سكان إيران (الأرقام من صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية، حزيران (يونيو) ١٩٩٩م).

(٢) هبط مجموع دين إيران الخارجي إلى ١١ر٨ بليون دولار أو ٩٦٪ من ناتجها القومي الإجمالي البالغ ١٢٣ر٦ بليون في عام ١٩٩٧م، بعد أن بلغ ذروته ٢٣ر٥ بليون في ١٩٩٣م. وكان مجموع خدمة الدين فيها عام ١٩٩٧م ٣٢ر٢٪ من صادراتها من السلع والخدمات (المعلومات من المصرف الدولي، تمويل التنمية الكونية، ١٩٩٩م، ٢/٢٨٨).

(٣) كان متوسط معدل التضخم ٢١ر٢٪ في السنة خلال الفترة ١٩٧٧-١٩٩٦م، وتسارع في السنوات الأخيرة، ووصل إلى أعلى معدل ٤٩ر٦٪ في عام ١٩٩٥م. لكنه تباطأ إلى ٢٨ر٩٪ عام ١٩٩٦م، و ١٧ر٢٪ عام ١٩٩٧م، ثم تسارع ثانية حوالي ١٩ر٤٪ عام ١٩٩٨م (اعتماداً على معلومات صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية).

انخفاضاً حاداً<sup>(١)</sup>، وهروب رأس المال بمقادير كبيرة، وهذا ما خفض كثيراً من احتياطات العملات الأجنبية لدى السلطات النقدية، وغالباً ما أدى إلى انهيار النظام المالي<sup>(٢)</sup>. وعانت جميع مظاهر الاقتصاد، ومنها النظام المالي، نتيجة هذه المشكلات (الجدول ٤). وأخذ الناتج القومي الإجمالي الحقيقي، الذي بلغ ذروته في عام ١٩٧٧م، قبل سنتين من الثورة، في تدهور شديد بعد ذلك، وهبط إلى حوالي ٣٩٪ خلال السنوات الإحدى عشرة، إلى أن بلغ أدنى مستوى له في عام ١٩٨٨م.

وقد بدأت أسلمة القطاع المصرفي في إيران في آذار (مارس) ١٩٨٤م، عندما كان البلد لا يزال في وسط الحرب، وفي كساد عميق وممتد. فهذه المشكلات جعلت بالطبع الأسلمة مهمة صعبة. فهي كإجراء عملية كبيرة على مريض يواجه جميع أنواع المشكلات الصحية. فبدلاً من المراجعة استخدمت عبارة «العمولة» و«الحد الأدنى من العائد»<sup>(٣)</sup>. واستمرت صفقات القطاع العام معفاة من التحريم، كما في باكستان. ولهذا ذهب آية الله قونبي إلى أن النظام المالي الإيراني الحالي ليس نظاماً لا ربوياً بالمعنى الحقيقي للكلمة<sup>(٤)</sup>. وعلاوة على ذلك، فقد جرى تأميم المصارف التجارية في حزيران (يونيو) ١٩٧٩م، فوراً بعد الثورة. ولكن تأميم المصارف لم يثبت أنه تجربة قيمة في أي بلد، وإيران ليست استثناءً.

غير أن مشكلات إيران الآن تبدو سهلة، والاقتصاد يستعيد صحته، ويشير إلى آفاق أفضل بالنسبة إلى المستقبل. فخلال الفترة ١٩٨٨-١٩٩٦م، سجل

(١) إن سعر صرف الريال الإيراني، الذي ثبت تقريباً حتى عام ١٩٩٢م، ولم يسمح له بالتعبير عن المعدل العالي للتضخم، هبط هبوطاً حاداً من ٦٧.٠٤ ريال للدولار عام ١٩٩٢م إلى مستوى منحط ١٧٥٨ر٥٦ للدولار عام ١٩٩٣م، أي إلى ٣.٨٪ من مستواه السابق. وبعد ذلك ثبت تقريباً، بالرغم من المعدل العالي للتضخم. وتحرك مؤشر سعر المستهلك من ١٤٧ر٢ عام ١٩٩٢م إلى ٥٣٠ر٢ عام ١٩٩٧م (اعتماداً على بيانات صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية العالمية).

(٢) إقبال وميراجور، ١٩٨٧م.

(٣) ذكره شيرازي، ١٩٨٨م، ص ٢٥.

(٤) ذكره بوريان، ١٩٩٤م، ص ٥.

الجدول ٤  
إيران : بعض المؤشرات الاقتصادية المهمة

تغير سنوي مركب/											
١٩٩٦-١٩٨٨	١٩٨٨-١٩٧٩	١٩٩٧	١٩٩٦	١٩٨٨	١٩٧٩	١٩٧٧					
مرد	-١٨٨	٥٠٧٦٧	٤٩١٥٥	٣١٧٤٢	٣٧٢٢٧	٥١٩٩٥			الناتج القومي الإجمالي بأسعر ١٩٩٠ بليون ريال		
-	-	-٠٠١	٠٠١	-٩٢	-٣٩	-٤٤			عجز الموازنة الحكومي (-) أو الفائض % من الناتج القومي الإجمالي		
٢٧٠	١٨٠	١١٧٨٥٨	٩٥٢٩١	١٤١٠٦	٣١٨٦	١٩٠٥			التقود وأسبء التقود (بليون ريال)		
٢٥٠	١٩٢	٥٣٠٢٢	٤٥٢٦	٧٥٢٩	١٥٠٤	١٢٢٦			مؤشر سعر المستهلك (١٩٩٠=١٠٠)		
-	-	-	-	-١٩٩	١٢٠	٢٨٨			ميزان الحساب الجاري (بليون دولار)		
-	-	٨٢٩	١١٢١	٨٢٨	١٥٢٧	١٢٨٨			الأصول الأجنبية لدى السلطات النقدية (بليون دولار)		
١٧٢١	-	١١٨٨	١٦٢٧	٨٢٨	-	-			مجموع الدين الخارجي (بليون دولار)		
-٣٢٢٢	٠٢٢٠	١٧٥٤٢٢	١٧٤٩٩١	٦٨٢٦	٧٠٠٤	٧٠٠٤			سعر الصرف (ريال لكل دولار في نهاية العام)		

المصدر : صندوق النقد الدولي ، الإحصاءات المالية الدولية ، الكتاب السنوي ١٩٩٧م ، والنشرة الشهرية يونيو ١٩٩٩م ، والمصرف الدولي ، تمويل التنمية الكرونية ، ١٩٩٩ ، راجع النص لمعرفة سبب اختيار هذه السنوات في الجدول . وانظر أيضًا الهوامش ٨٦ - ٨٨ من أجل معلومات إضافية .

الناتج القومي الإجمالي متوسط نمو قدره حوالي ٣.٥٪ في السنة، إذا ما أهملنا سنوات حرب الخليج ١٩٩٠-١٩٩١م، وهي السنوات التي ارتفع فيها معدل النمو ارتفاعاً استثنائياً بلغ ١١.٦٪<sup>(١)</sup>. أما معدل النمو في عام ١٩٩٦م و عام ١٩٩٧م فقد كان ٦.٧٪ و ٣.٣٪ على التوالي. وتم التخلص من عجز الموازنات الحكومية تقريباً، بعد بلوغ الذروة ٩.٢٪ من الناتج القومي الإجمالي عام ١٩٨٨م (الجدول ٤). ولأول مرة، بعد مرور فترة طويلة، تحقق فائض موازنة هامشي في عام ١٩٩٦م. ومع أن معدل التضخم لا يزال مرتفعاً إلى ١٧.٢٪ من عام ١٩٩٧م، إلا أنه بقي أقل كثيراً من ذروة ٤٩.٦٪ في عام ١٩٩٥م. كذلك الأصول الأجنبية هي على مستوى مريح، وسعر الصرف يمكن أن يثبت بمجرد وضع التضخم تحت المراقبة. ومع اقتراب مشكلات الاقتصاد الكلي من الحل، قد يتطلع المرء إلى جهد أكبر جاد في اتجاه أسلمة النظام المالي في إيران.

أما في السودان، فقد كانت أسلمة العمل المصرفي تجربة متفاوتة، تعتمد كثيراً على مطالب القيادة السياسية. فقد بدأت فجأة عام ١٩٨٤م من قبل الجنرال نميري، ولم تعط المصارف إلا شهرين<sup>(٢)</sup>، ومن دون تحضير جدي، فلم يجر تحول ذو شأن. وانتهت التجربة في عام ١٩٨٥م، مع تغير الحكومة<sup>(٣)</sup>.

ثم أعيدت التجربة في كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٠م، من دون تحضير مهم من حيث التدريب، أو من حيث البنية التحتية المؤسسية. وكان البلد عندئذ في غمار حرب أهلية مدمرة، مع جفاف وجماعة، وتدفق خطير للاجئين

(١) الناتج القومي الإجمالي بأسعار ١٩٩٠م ارتفع من ٣١٧ بليون ريال في عام ١٩٨٨م إلى ٤٨٨ بليون عام ١٩٩٦م (بيانات صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية).

(٢) عثمان أحمد، في رودني ويلسون، ١٩٩٠م، ص ٧٧. انظر أيضاً م. و. خليفة، دراسات اقتصادية إسلامية، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٣م؛ ومضوي في موسوعة IIBI (معهد المصارف الإسلامية والتأمين)، ١٩٩٥م.

(٣) ض. أحمد، ١٩٩٤م، ص ٢٢.

من إثيوبية وتشاد، وحصار من الولايات المتحدة الأمريكية، مع ما لهذا كله من آثار مدمرة على الاقتصاد. فالحرب الأهلية تكلف البلد حوالي ١-٢ مليون دولار في كل يوم<sup>(١)</sup>، وهذا ما يؤدي إلى انهيار ماليتها العامة تقريباً. وكان متوسط معدل التضخم حوالي ٣٩١٪ في السنة خلال الفترة ١٩٨٠-١٩٩٠م، لكنه تسارع بعد ذلك إلى ١٣٢ر٨٪ في السنة عام ١٩٩٦م. ولحسن الحظ، تباطأ إلى ٤٦ر٧٪ عام ١٩٩٧م، واستمر في الهبوط<sup>(٢)</sup>.

ودينها الخارجي مرتفع جداً، ويشكل أحد أهم العوائق الجديدة أمام التنمية الاقتصادية في السودان. ففي نهاية عام ١٩٩٧م، بلغ مجموع دينه الخارجي ١٦ر٣ بليون دولار، أي ١٤٦٠٪ من صادراته من السلع والخدمات، و ١٨٢٪ من ناتجه القومي الإجمالي<sup>(٣)</sup>. ومع أن الانطباع العام يبدو أن الأسلمة كانت في السودان أكثر جدية بقليل من باكستان وإيران<sup>(٤)</sup>، إلا أن من غير الممكن ولا العملي تحليل أثرها على الاقتصاد.

غير أنه يبدو أن الشروط قد تتحسن في المستقبل، وتخلق مناخاً أفضل للأسلمة. وهناك عدد من العوامل تؤدي إلى هذا الأمل، أحدها توقيع اتفاق في نيسان (أبريل) ١٩٩٧م بين الرئيس عمر البشير وستة فصائل جنوبية كانت تقاتل القوات الحكومية للسنوات الأربع عشرة الماضية. ويدعو الاتفاق إلى استفتاء في الجنوب لتحديد مستقبله السياسي. واعترف الرئيس بصورة متأخرة بأنه في حين أن من المرغوب المحافظة على وحدة الشمال والجنوب، إلا أن انفصال الجنوب المتمرد لمدة طويلة ربما يكون مفضلاً على استمرار الحرب الأهلية، التي أدت إلى فقدان أكثر من مليون نسمة منذ ١٩٨٣م، وسببت قدراً

(١) الكتاب السنوي العالمي الأوربي، ١٩٩٣م، ٢/٢٦٦٣.

(٢) صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية، الكتاب السنوي ١٩٩٧م، وحزيران (يونيو)

١٩٩٩م، جدول أسعار المستهلك. الناتج القومي الإجمالي الحقيقي متوافر فقط حتى عام ١٩٩١م.

(٣) المصرف الدولي، تمويل التنمية الكونية، ١٩٩٩م، ٢/٥١٢.

(٤) انظر م. ع. خليفة، ١٩٩٣م.

كبيراً من الدمار، وكلفت مبالغ هائلة، كان بإمكان البلد استخدامها استخداماً منتجاً في التنمية والرفاه العام. والعامل الثاني هو تحسن علاقات البلد مع جيرانه، فلا أحد ينكر أن السلام الداخلي والخارجي أكثر إفضاءً إلى تحقيق المقاصد من النزاع. والعامل الثالث إمكانية الصادرات النفطية، بدءاً من تموز (يوليو) ١٩٩٩م. فربما يساعد هذا على تخفيف القيود التي يواجهها البلد الآن، وعلى تمكينه من تحسين الشروط الاقتصادية الصعبة السائدة، وكذلك على متابعة التنمية.

### الإدارة النقدية

هذا ما يأخذ بنا إلى هذين السؤالين: هل النقود الائتمانية مقبولة في اقتصاد إسلامي لا ربوي؟ هل يمكن إدارة طلب وعرض هذه النقود، في غياب معدل فائدة يستخدم كأداة تنظيم؟

النقود الائتمانية معترف بها من حيث المبدأ، قبل نهاية القرن السابع الميلادي، من قبل الخليفة عمر (ت ٢٣هـ=٦٩٤م)، ثم من قبل عدد من الفقهاء البارزين، مثل أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ=٨٥٥م)، وابن حزم (ت ٤٥٦هـ=١٠٦٤م) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٨م)، حتى عندما كانت النقود الكاملة هي النظام السائد<sup>(١)</sup>. وهذا ما سهل على فقهاء عصرنا نسبياً قبول النقود الائتمانية، وإن كانت هناك معارضة من بعض الفقهاء، في بعض البلدان. لكن تشكل هناك ما يشبه الإجماع حولها في الثمانينيات من القرن العشرين، من خلال القرارات الفقهية التي اتخذتها لجان فقهية دولية، شكلتها رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٨٢م، ومنظمة المؤتمر الإسلامي في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٦م<sup>(٢)</sup>.

(١) من أجل آراء الخليفة عمر، انظر البلاذري (ت ٢٧٩هـ=٨٩٢م)، ١٩٥٩م، ص ٤٥٦؛ وقلعجي، ١٩٨١م، ص ٦٤٣؛ ولأجل أحمد بن حنبل، انظر الرشيد، ١٩٨٠م، ١/١٠، ذكره المصري، ١٩٩٠م، ولأجل ابن حزم، انظر ابن حزم، ٤٧٧/٨؛ ولأجل ابن تيمية، انظر فتاواه، ١٩٦٣م، ٢٥١/١٩. انظر أيضاً شابرا، ١٩٩٦م، ص ٥-٧.

(٢) من أجل النص الكامل لقرار المجمع الفقهي برابطة العالم الإسلامي، في اجتماعه خلال الفترة ٨-١٦ ربيع الآخر ١٤٠٢هـ، (٢-١٠ شباط (فبراير) ١٩٨٢م)، انظر عبدالله بن سليمان بن منيع، =

وهذا ما أدى إلى سؤالين آخرين متصلين بالموضوع: من يمكنه إصدار النقود الائتمانية؟ وأي استقرار يمكن بلوغه في قيمتها، مع غياب الفائدة وسائر الأدوات النقدية المتصلة بها، مثل معدل الحسم، وعمليات السوق المفتوحة؟ فيما يتصل بالسؤال الأول، أكد الفقهاء بالإجماع تقريباً أن السلطة الحاكمة هي التي يمكنها فقط إصدار النقود، واتخاذ جميع الإجراءات اللازمة للتأكد من أن قيمتها تبقى ثابتة بحيث تكون قادرة على القيام بوظائفها بكفاءة، من حيث هي مقياس للقيمة، ووسيط للتبادل، ومخزن للقوة الشرائية<sup>(١)</sup>. إن تأكيد الفقهاء على ثبات قيمة النقود الداخلية والخارجية تأكيد في محله، ذلك بسبب تأكيد القرآن تأكيداً لا لبس فيه على الأمانة والإنصاف في جميع مقاييس القيمة (سورة الأنعام ١٥٢، وسورة الأعراف ٨٥، سورة هود ٨٤ و٨٥، وسورة الإسراء ٣٥، سورة الشعراء ١٨١). وربما تكون النقود أهم مقياس للقيمة، وأي تآكل مستمر وكبير في قيمتها الحقيقية لابد أن يكون له أثر سيئ على تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والرفاه العام<sup>(٢)</sup>. ومن المتفق عليه اليوم عموماً أن ثبات الأسعار ربما يساعد أيضاً على تحقيق أهداف أخرى، منها سدّ الحاجات عموماً، والعدالة في توزيع الدخل والثروة، والمعدل الحقيقي الأمثل للنمو الاقتصادي، والتشغيل الكامل، والاستقرار الاقتصادي<sup>(٣)</sup>.

= ١٩٨٤م، ص ١٤٢-١٤٥. ومن أجل قرار مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورته في الأردن خلال الفترة ٨-١٣ صفر ١٤٠٧هـ (١١-١٦ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٦م)، انظر منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، قرارات وتوصيات، ١٤٠٦-١٤٠٩هـ (١٩٨٥-١٩٨٨م)، ص ٣٨.

(١) يذهب الإمام أحمد والإمام النووي إلى أن العملة يجب أن تنفرد بإصدارها دار ضرب رسمية. فإن عمر ابن عبد العزيز (ت ١٠١هـ = ٧٢٠م) حبس شخصاً أصدر عملة بدون إذن حكومي (انظر الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف، الكويت، ٢٠/٢٤٩-٢٥٠). وانظر أيضاً المصري، ١٩٩٠م، ص ٩٤ - ٩٥.

(٢) انظر الجارحي، ١٩٨٣م، الذي يرى إلزام المصارف المركزية بالحفاظ على قيمة النقود، ص ٨٧. وانظر أيضاً شابرا، ١٩٨٥م، ص ٣٧-٤٤.

(٣) انظر «صعود وهبوط التضخم: دروس تجربة ما بعد الحرب»، في صندوق النقد الدولي، نظرة اقتصادية عالمية، تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٦م، ص ١٠٠-١٣١، ولا سيما ص ١١٦. وانظر شابرا، ١٩٩٢م، ص ٧-٩ و ٢٠٩-٢١٣.

وبمجرد الإجابة عن سؤال إصدار النقود الائتمانية وثبات قيمتها، يثور سؤال آخر عن إدارة طلب وعرض هذه النقود، بطريقة تساعد على تحقيق استقرار الأسعار وسائر الأهداف الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. وحيث إن عرض النقود مطابق للطلب عليه في نظام نقدي مُدار، فإن التحدي الأكبر يكمن في إدارة الطلب النقدي بحيث تتحقق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية.

ويتألف الطلب على النقود من مكونين: أولهما سد حاجات الاستهلاك والاستثمار الإنتاجي؛ والثاني الاستهلاك التفاخري والتبذيري، والاستثمار العقيم، والمضاربة. ويمكن تحقيق الأهداف الاجتماعية والاقتصادية بصورة أنجح نسبياً إذا تم تدنية الطلب على النقود، الناشئ من المصدر الثاني. وقد بين عدد من الكاتبين، كما هو مذكور في أحد مباحث هذا الفصل حول الاقتصاد الكلي، أن جهد تنظيم مختلف مكونات عرض النقود، من خلال آلية معدل الفائدة، يميل إلى تخفيض طلب النقود لسد الحاجات وللإنتاجي، بدلاً من تخفيض الاستخدامات العقيمة والمضاربة، وبهذا يمتنع تحقيق الهدف. ولهذا اعتمدوا على ثلاثة متغيرات حاسمة في إدارة الطلب النقدي، وهي:

(أ) القيم الأخلاقية.

(ب) المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ومنها آلية الثمن.

(ج) معدل الربح، بدل معدل الفائدة.

وهذه القوى الثلاث يقوي بعضها بعضاً. ففي حين أن القيم الأخلاقية يمكن أن تساعد على تخفيض الاستهلاك التبذيري، إلا أنها لا تستطيع بنفسها أن تكون فعالة جداً. فلا بدّ من آلية الثمن، مع عدد من المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لتأمين تخصيص كفؤ وعادل للموارد النادرة. وفي حين أن الوساطة المالية القائمة على الفائدة تنزع إلى تعزيز العيش بأكثر من الوسائل،



كما تنزع إلى المضاربة، والاستثمار العقيم، فإن إدخال وساطة مالية من خلال الشركة في الربح والخسارة قد يساعد على وضع بعض الرقابة على الطلب النقدي غير الضروري، وذلك أيضاً يجعل رب المال شريكاً في المخاطرة. وإن ربط العائد بالنتيجة النهائية للعمل التجاري الممول قد يجعل رب المال أكثر حذراً. وقد يساعد أيضاً على التأكد من أن التمويل لا يصير متاحاً لأي غرض، أو لأن المقترض لديه ضمان مقبول، وتدفع نقدي كاف لخدمة الدين. وإذا كان الطلب على النقود، حتى في القطاع العام، خاضعاً لاختبار أداء المشروع، فقد يكون من الممكن بصورة أكثر فاعلية تقليل فرص التمويل إلى الحكومة لأغراض الدفاع المفرط، ومشروعات القطاع العام غير الراجعة.

وبمجرد تثبيت الطلب على النقود، وتحقيق صلته بمحاجات الرفاه العام والتنمية، يثور السؤال: كيف يتم تنظيم عرض النقود؟ حاولت بعض الكتابات في الاقتصاد الإسلامي بيان أن الحكومات تمارس التقييد المرغوب على خلق نقود الطاقة العالية، ومن ثم فإن عرض النقود يمكن ضبطه بصورة فعالة في اقتصاد إسلامي، بالرغم من إلغاء الفائدة، وعدم توافر أدوات المعدل المصرفي. غير أن عدداً من الأدوات التقليدية، ومنها متطلبات الاحتياطي النظامي، ونسب السيولة، والسقوف الائتمانية، ونسب المشاركة في الربح، يبقى موجوداً<sup>(١)</sup>. واقترح بعض الكاتبين فرض ١٠٠٪ احتياطي على المصارف التجارية<sup>(٢)</sup>. لكن آخريين لم يروا ذلك ضرورياً، فهم يشعرون أن مشاركة رب المال في المخاطر لها بنفسها تأثير صحي على التوسع الائتماني؛ وقد تساعد، إذا

(١) انظر م. ن. صديقي، مصارف بدون فائدة، ١٩٨٣م، ص ٩٧-١٢٣؛ شابر، عارف، م. إقبال، الجارحي، نادري، في ضياء الدين أحمد، م. إقبال، م. فهم خان، ١٩٨٣م، ص ٢٧-١٠١؛ قحف، عزيز، م. عارف، في م. عارف، ١٩٨٢م، ص ١٢٥-١٤٤، ٢١١-٢٣٦، ٢٨٧-٣١٠؛ شابر، ١٩٨٥م، ص ١٩٤؛ محسن خان و ع. ميراخور، ١٩٩٤م، شابر، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٦م.

(٢) انظر مثلاً الجارحي، ١٩٨٠م؛ محسن خان، ١٩٨٧م؛ فهمي، ١٩٩٢م.

ما اقترنت بضبط ملائم لنقود الطاقة العالية، على ضبط عرض النقود، دون اللجوء إلى مثل هذا الإجراء القاسي<sup>(١)</sup>.

## أسئلة بقيت بلا جواب

### لماذا تراجعت الصيغ الإسلامية للتمويل؟

برغم أن قدراً كبيراً من الجهد قد بذل في حقل النقود والمصارف، إلا أنه لا يزال هناك عدد من الأسئلة يبحث عن جواب. فمثلاً لا يكاد يوجد أي تفسير نظري أو عملي حتى الآن حول سبب تراجع صيغ التمويل الإسلامية في القرن التاسع عشر. فقد كان يعتقد أن هذه الصيغ نجحت سابقاً في تعبئة «جميع خزان الموارد النقدية لدى العالم الإسلامي في العصور الوسطى»، لتمويل الزراعة والحرف والصناعة اليدوية والتجارة البعيدة المسافة. ولم يستخدمها المسلمون فحسب، بل استخدمها أيضاً اليهود والمسيحيون<sup>(٢)</sup>، حتى إن القروض المحملة بفائدة، وسائر المعاملات ذات الربا المفرط، لم تكن شائعة الاستخدام<sup>(٣)</sup>. وقد ذهب غويتن إلى أن خرق القانون اليهودي والمسيحي والإسلامي للفائدة وجد في وثائق الجنييزة «مرة واحدة في سجل الحكم»، مع أن «قدراً كبيراً جداً من وثائق الجنييزة ذو صلة بالائتمان»<sup>(٤)</sup>. كذلك ختم شاتز ميلر بأن «رأس المال المالي قد تمت تنميته، خلال الفترة الأولى، من قبل عدد كبير من ملاك الأموال النقدية والمعادن الثمينة، من دون أن يكون هناك أي عائق من جانب التحريم المفترض للربا»<sup>(٥)</sup>.

(١) ضياء الدين أحمد، ١٩٨٣م، ص ٨؛ شابر، كانون الأول (ديسمبر)، ١٩٩٦م، ص ١٩  
 (٢) يودوفيتش، ١٩٧٠م ص ١٨٠ و ٢٦١، وكذلك ص ١٧٠-١٨٢ و ١٨٥. انظر أيضاً غويتن، ١٩٦٧م، ١/١٦٩-١٧٩ و ٢٥٤-٢٥٨.  
 (٣) يودوفيتش، ١٩٨١م، ص ٢٥٧؛ انظر أيضاً ص ٢٦٨.  
 (٤) غويتن، ١٩٦٧م، ص ٢٥٥ و ٢٥٠ على التوالي. انظر أيضاً غويتن، ١٩٦٦م، ص ٢٧١ - ٢٧٤  
 (٥) شاتز ميلر، ١٩٩٤م، ص ٤٠٢. وقد ذهب مكسيم رودنسون (١٩٧٤م، ص ٣٦-٣٧) إلى -

فإذا نجح النظام لعدة قرون، فلماذا أُهمل بعد ذلك؟ قد يكون هناك عدد من الأجوبة الافتراضية لهذا السؤال. أحدها أن النظام واجه بعض المشكلات العملية، التي قللت من قدرته على النجاح في مواجهة التحديات الجديدة التي ثارت، وهذا ما قوّى قوى التدهور. وهذا الجواب يثير سؤالاً آخر ذا صلة: هل كانت هذه المشكلات سهلة وقابلة للحل في المجتمع الإسلامي، لو حافظ هذا المجتمع على حيويته الأولى؟ بناءً على التحليل التاريخي في الفصل السابق، يمكن أن نقول بأن السبب الأول للانحطاط الاقتصادي الإسلامي هو فشل النظام السياسي، وليس بالضرورة عجز النظام، القائم على رأس المال والمشاركة في الوساطة المالية، عن النجاح في مواجهة التحديات الجديدة التي تثور. إن النظام السياسي، بدلاً من أن يكون مفاعلاً ومنتشراً بتقديمه التعليم والبنية التحتية وسائر الخدمات الاجتماعية الأخرى، كما حدث في القرون الأولى، قد أصبح بالتدريج عبئاً على الاقتصاد. وهذا ما أدى في نهاية المطاف إلى الانحطاط، واستعمار معظم أراضي المسلمين من قبل الغرب، وإلى استتصال عدد من مؤسساتهم. ولهذا فإن عدم استخدام النظام الإسلامي للوساطة المالية، مثل معظم المؤسسات الأخرى في المجتمع الإسلامي، ربما كان نتيجة انحطاط المسلمين، ولم يكن سبباً لهذا الانحطاط.

نتيجة للأسئلة أعلاه، قد يبرز سؤال عما إذا كانت إباحة الفائدة في الغرب هي أحد العوامل الحاسمة في صعوده، وتطوره السريع، أو أنها مجرد نتيجة تحول النموذج لصالح العلمانية، وليست ذات دلالة عملية في صعود الغرب؟ هل يمكن أن يقال بأنه لو بقي التحريم التوراتي للفائدة، لربما خلقت المدينة الغربية المبدعة، بقطاعها الخاص القائم بدور المنظم، وبنظامها السياسي الفعال، أدوات

= خلاف ذلك، ولكن من دون تقديم أي دليل تاريخي مقنع. فربما لم يدرك أن استخدام الحيل لا يعني بالضرورة أن النظام لم يكن مطبقاً. وحتى تكون الدعوى مقنعة، يجب بيان أن استخدام الحيل كان منتشراً إلى درجة كبيرة بحيث تؤدي إلى عدم تنفيذ التحريم من أصله. ولا دليل للاعتقاد بأن هذا قد حدث. فدراسات بودوفيتش وغويتن وشاتزميلر تثبت عكس ذلك في الواقع.

لاربوية كافية لتعبئة المدخرات تعبئة فعالة لتمويل التنمية المتسارعة؟ هذه أسئلة مهمة، لأن جميع التغييرات التي حدثت بسبب حركة التنوير ربما لم تلعب بالضرورة دوراً إيجابياً في صعود الغرب وتقدمه. فبعض التغييرات ربما لم تكن ضرورية، وربما لعبت دوراً سلبياً. وهذا ما يشير سؤالاً آخر عما إذا كانت الوساطة المالية المبنية على الفائدة هي أحد العوامل السلبية المسؤولة عن بعض المشكلات الاقتصادية التي يواجهها الغرب الآن، مثل العيش بأكثر من الوسائل، وعدم سد حاجة الجميع، وتفاقم التفاوت في الدخل والثروة، والتقلبات المفرطة في أسواق المال والسلع والأوراق المالية. فما لم تتم الإجابة عن هذه الأسئلة إجابة مقنعة، لن يكون من الممكن القول نظرياً بتفوق نظام الفائدة أو نظام المشاركة في الوساطة المالية.

### الربط القياسي

هناك سؤال ثان يتصل بالربط القياسي، هل هو جائز؟ سمح علماء الشريعة بالربط القياسي للأجور والرواتب والمعاشات والبيوع، ولم يسمحوا بالربط القياسي للقروض. فالقروض التي تعترف بها الشريعة هي القروض الحسنة فقط التي لا يرجى من ورائها أي عائد مالي. أما أموال القراض فتعامل معاملة استثمارية، يشترك فيها رب المال في الخطر والعائد. وهكذا عدَّ علماء الشريعة ربط القروض مكافئاً للعائد النقدي على النقود، ولا يختلف عن الفائدة<sup>(١)</sup>. وربما استقر في عقولهم أن ربط القروض الحسنة قد يؤدي في نهاية المطاف إلى اعتراف خفي بالفائدة.

(١) انظر قرارات ندوات علماء الشريعة ورجال المصارف والاقتصاد المنعقدة بإشراف مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، في الكويت في ٥ أيلول (سبتمبر) ١٩٨٨م، وفي جدة في ١٠ نيسان (أبريل) ١٩٩٣م. انظر أيضاً حكم مجمع الفقه الإسلامي في الهند المنعقد في نيودلهي في ٨ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٩م. وهناك عدد من الاقتصاديين عارضوا الربط القياسي. انظر مداخلات مختلف المشاركين في ورقة شابر، في عارف، ١٩٨٢م، ص ١٨٣-١٨٦. وانظر أيضاً م. ن. صديقي، ١٩٨٣م، ص ٤٣، وحسن الزمان، ١٩٨٥م، ص ٤٣-٥٢؛ وشابر، ١٩٨٥م، ص ٣٩-٤٢.

وبالإضافة إلى الحجج الاقتصادية المعتادة المقدمة عادة ضد الربط القياسي، يرى علماء الشريعة أنه بما أن المنظمين، الذين يقدمون جميع خدمات التنظيم، ويتحملون أيضاً مخاطر الاستثمار، ليسوا متأكدين من قيمة حقيقة ثابتة لاستثماراتهم، فلا سبب لتقديم مثل هذا التأكد للمقرضين الذين لا يشاركون في المخاطر. فالربط القياسي قد يحرض المدخرين على الهروب من مخاطرة رأس المال، وهي مهمة في النظام القيمي الإسلامي، وضرورية لأي اقتصاد نام. فهم يرفضون المظالم التي يسببها الربط القياسي، ويفضلون تحريض المدخرين على الاستثمار، للتعويض عن أي تآكل في القيمة الحقيقية لمدخراتهم. وقد يكون من الممكن للبلدان الإسلامية تشجيع الصناديق التبادلية، والصناديق الاستثمارية، وسائر الأدوات، لاستخدام الأموال استخداماً راجحاً، يجتذب متحسبي المخاطر ومتخذوها على السواء.

غير أن بعض الفقهاء المعاصرين ذهبوا إلى جواز الربط القياسي، حتى في القروض والأدوات المالية<sup>(١)</sup>. وقام دفاعهم على جذب الانتباه إلى فترة السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، عندما كانت معدلات التضخم مرتفعة، وصار الربط القياسي شيئاً أثيراً، لا في البلدان الإسلامية فحسب، بل في جميع بلدان العالم. ومع أن الاهتمام بهذا الموضوع قد فتر بعد هبوط التضخم العالمي، إلا أنه لا يزال هناك بعض البلدان الإسلامية، مثل تركية وإيران والسودان، حيث معدل التضخم فيها عالٍ. ولهذا فإن موضوع الربط القياسي سيثور مرة بعد مرة، وسيستمر إلى أن يهبط معدل التضخم في العالم الإسلامي، أو إلى أن يوجد حل مُرضٍ لبعض المجالات الأخرى الرمادية، التي تخلق صعوبات للأفراد والمجتمع.

(١) انظر على سبيل المثال: حماد، ١٩٨٠م؛ والمصري، ١٩٨١م و ١٩٩١م؛ وتقوي، ١٩٨١م، ص ١٢١؛ وسلطان أبو علي، في عارف، ١٩٨٢م، ص ١٧٧-١٨٠؛ ودنيا، ١٩٨٥م.

### التأخر في سداد الالتزامات المالية: المماثلة

من الحالات الرمادية في هذا الباب هي المبالغ المستحقة غير المدفوعة. وهنا يجب إيجاد طريقة جائزة شرعاً لمعاقبة المتخلف عن الدفع، وتعويض الطرف المتضرر في حالة التأخر عن سداد الالتزام المالي، الذي قد لا يكون نتيجة قرض، بل نتيجة عقد آخر. فالمدفوعات المتأخرة لا تؤذي الأفراد فحسب، بل تؤذي أيضاً المنشآت التجارية والمصارف الإسلامية والحكومات، بل ربما يكون لها أثر الدومينو الذي يؤدي إلى انهيار نظام المدفوعات انهياراً كاملاً أو شبه كامل.

كذلك المهر المؤجل من الحالات التي تستحق الانتباه. فلو دُفع المهر عند الزواج، لكان من الممكن للزوجة استثماره، ليس بهدف الحفاظ على قيمته الحقيقية فحسب، بل أيضاً بهدف زيادة هذه القيمة. لكنه إذا دُفع بعد عدة سنوات، عند الطلاق، أو عند وفاة الزوج، فما المبلغ الذي يجب دفعه عندئذ؟ إذا دُفع المبلغ الاسمي المحدد في عقد الزواج، فإن قيمته الحقيقية قد تكون تافهة، إذا تأكلت القوة الشرائية للعملة التي سمي بها المهر، بفعل معدل عالٍ للتضخم. ولا يمكن المساواة بين المهر وبين القرض تحت أي ظرف، هذا صحيح<sup>(١)</sup>، ويمكن تلبيته بإخلاص إذا ما نظر إلى السداد المتأخر في ضوء المقاصد التي تدعو بلا شك إلى معاملة النساء معاملة حسنة، ولا سيما عند ترملهن أو طلاقهن.

من الممكن بالطبع تسمية المهر بالذهب، أو بوحدة حسابية كالدينار الإسلامي. لكن لسوء الحظ لم يعد الذهب حامياً أميناً للقوة الشرائية، ففي حين أن سعره هبط إلى ما يقرب من نصف مستواه عام ١٩٨٠م، ارتفعت كلفة

(١) قال تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢٤١/٢]. وقال تعالى في الزوجين: ﴿وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة: ٢٣٧/٢]. وقال النبي : ((واستوصوا بالنساء خيراً)) (عن أبي هريرة، في صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الوصية بالنساء؛ انظر أيضاً شرح هذا الحديث، ولا سيما لفظ «استوصوا» في ابن حجر العسقلاني ١٣٨٠هـ-١٩٦٠م، ٢٥٣/٩).

المعيشة حوالي ١٦ مرة<sup>(١)</sup>. ولهذا فإن ديناراً إسلامياً قائماً على أساس سلة من السلع والخدمات ربما يكون أفضل بديل. غير أنه إلى أن يصبح الدينار الإسلامي المقبول عموماً مستخدماً لتحديد الالتزامات، كالمهر، ليس من العدل تطبيق الأحكام الفقهية الصادرة منذ عدة مئات من السنين، عندما كانت العملة الذهبية والفضية، وليست النقود الائتمانية التي تتناقص قيمتها عبر القرون، هي العملة القانونية<sup>(٢)</sup>.

هناك أيضاً التزامات مالية أخرى، كالمهر، ليست لها طبيعة القروض، وهي محتاجة إلى تسوية، ليس بسداد المبلغ الاسمي المسمى منذ عدة سنوات، بل بالمعادل العادل. فحتى هؤلاء الذين لا يرغبون في استخدام هذه المشكلات لتبرير الفائدة، يجوبون إيجاد حل لها مقبول إسلامياً. وحيث إن الفقهاء معرّضون لهذه المشكلات مرة بعد مرة، وشرعوا في مناقشتها، فمن المأمول أن يتمكنوا من الوصول إلى حلول مرضية.

إن التأخر في سداد الالتزامات المالية، الناشئة من شراء السلع والخدمات بطريق المراجعة، من شخص قادر على السداد في الوقت، هو إحدى المشكلات الرئيسية التي تواجهها المصارف الإسلامية. فهل يمكن تعويض الممول أو المصرف عن الضرر وفقدان الدخل اللذين يتسبب بهما التأخر عن الدفع؟ إذا لم

(١) هبط الرقم القياسي لسعر الذهب من ١٥٨ر٥ عام ١٩٨٠م إلى ٧٦ر٣ في حزيران (يونيو) ١٩٩٨م، في حين أن الرقم القياسي لسعر المستهلك العالمي ارتفع من ١٧ إلى ٢٦٨ر٦ خلال هذه الفترة (١٩٩٠=١٠٠) في كلتا الحالتين؛ انظر صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية، الكتاب السنوي ١٩٩٧م وتشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م، جداول السلع وأسعار المستهلك.

(٢) حسب الفتاوى العالمكيرية، المعروفة في العالم العربي بالفتاوى الهندية (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣١٠هـ، ٣١٠/١)، يكون المهر المؤجل هو المبلغ المشروط في العقد أصلاً، بدون أي نظر إلى نقصان قيمة النقود، خلال الفترة من تاريخ الزواج إلى تاريخ السداد (انظر أيضاً تقرير المحكمة الشرعية الاتحادية، ١٩٩٢م، ص ١٠٥؛ وحسن الزمان، ١٩٨٥م، ص ٤٧). الفتاوى العالمكيرية هي الآراء الفقهية المجموعة من الأعمال الأولى للفقه خلال الأعوام ١٠٧٥-١٠٨٣هـ=١٦٦٤-١٦٧٢م، بأمر الإمبراطور المغلي أورانغزيب في الهند (ت ١١١٨هـ=١٧٠٧م).

يؤدّ التأخر في السداد إلى عقوبة، كان هذا حافزاً على التأخر. وهذا ما يثير سلسلة من ردود الفعل، وإذا كان المبلغ المطلوب كبيراً ربما أدى هذا إلى انهيار نظام المدفوعات.

صدرت عدة آراء حول الموضوع، ولا إجماع حتى الآن<sup>(١)</sup>. ويسمح الرأي المتشدد بوضع اسم المتخلف عن الدفع في القائمة السوداء، وحسبه ليكون هذا رادعاً له، إذا كان التأخر غير مبرر، لكن هذا الرأي يمنع فرض أي عقوبة نقدية على المتأخر، أو أي تعويض للطرف المتضرر، خشية أن يكون هذا مكافئاً للفائدة. ومع أن القائمة السوداء والسجن يصلحان رادعاً عن التأخر غير المبرر في السداد، إلا أنهما لا يقدمان أي معونة للطرف المتضرر الذي تحمل الأذى وفقد الدخل. ولهذا فقد سمح الرأي المتحرر بفرض عقوبة مالية على المدين، الذي ماطل من دون عذر، لتكون هذه العقوبة رادعاً له، ولكنه سمح بهذا للطرف المتضرر تعويضاً عن الضرر، بشرط أن تفرض هذه العقوبة من قبل القضاء. وحتى بالنسبة لقرار المحكمة هناك رأيان: رأي يميز للمحكمة أن تحدد التعويض عن العطل والضرر، نتيجة التأخر في السداد، وخسارة الدخل التي لحقت بالطرف المتضرر. والرأي الآخر يميز للمحكمة أن تحدد التعويض عن الضرر الفعلي، لا عن خسارة الدخل. فإذا لم تتحدد العقوبة بواسطة محكمة، وجب صرف مبلغها في أعمال الإحسان، ولم يجز للطرف المتضرر أن ينتفع به. وبالنظر للبنية القضائية في البلدان الإسلامية هذه الأيام، قد لا يكون متطلب قرار المحكمة لتعويض الطرف المتضرر متطلباً عملياً، ذلك لأن قرارات المحاكم تأخذ عادة عدة سنوات، وتتطلب تكاليف كبيرة لرفع الدعاوى. ولهذا فإن هناك ضرورة لتصميم آلية ما لسرعة معاقبة الطرف المتأخر عن الدفع بلا عذر، وتعويض الطرف المتضرر.

(١) من أجل مجموعة الآراء الصادرة حول الموضوع، انظر م. أ. الزرقا و م. ع. القري، ١٩٩١م، ص ٢٥-٢٧، وكذلك تعليقات م. زكي عبد البر وحبیب الكاف، ص ٦١-٦٤ في العدد نفسه، وربيع الروبي ص ٦٧-٦٩ عدد عام ١٩٩٢م، من المحلة نفسها. انظر أيضاً المصري، ١٩٩٧م، ص ١٣١ - ١٥٤؛ وزعير، ١٩٩٧م، ص ٥٠-٥٧؛ وأبوغدة وخوجة، ١٩٩٧م، ص ٥٥ و ٩١.



## ملاحظات ختامية

لقد أفلعت الحركة المالية الإسلامية بنجاح تام، وليس من الممكن لأحد أن يعيدها إلى الوراء. فالمصارف الإسلامية الفردية يبدو أنها فعلت حسناً حتى الآن، على الرغم من الصعوبات والصدمات الداخلية والخارجية التي عانت منها. وتم اكتساب قدر كبير من الخبرة، واتضح المفاهيم، وأحرز تقدم ملموس في استخدام الصيغ الأولية، وتزايد القبول العام لها باستمرار، وحشدت الودائع حتى من المسلمين الذين لا يقربون المصارف التقليدية القائمة على الفائدة. نعم هناك مشكلات لا تزال باقية، ولكن لا سبب للاعتقاد بأن هذه المشكلات لن تحل. ويتوقع أن تستمر الحركة في اكتساب مزيد من الزخم في المستقبل، ما بقي التعلق بالإسلام قوة فعالة في العالم الإسلامي.

وعلى مستوى البلد أيضاً، فإن قرار ثلاثة بلدان إسلامية، بأسلمة نظامها المالي كله، كان في حد ذاته خطوة إلى الأمام جديرة بالثناء، فلم يكن هذا متصوراً قبل عقود زمنية قليلة. غير أن تجربتها لا تزال ناقصة حتى الآن، بسبب عجزها أو فشلها في الشروع في وقت واحد في مختلف الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية اللازمة لنجاح التجربة<sup>(١)</sup>. فليس من الممكن تحقيق أهداف الإسلام الاجتماعية والاقتصادية، بإدخال مجرد تغييرات تجميلية في النظام المالي، بل يجب أن تكون أسلمة النظام المالي أمراً جدياً، يؤخذ على أنه جزء لا يتجزأ من برنامج إصلاح شامل، من شأنه تطوير جميع الجوانب الرئيسة في المجتمع والاقتصاد.

فالمسائل الفقهية المتصلة بأسلمة النظام المالي تأخذ وقتاً طويلاً لحلها. ذلك لأن الصحة الإسلامية هي ظاهرة حديثة، والفقهاء غارقون في عدد كبير من المسائل التي يعجزون عن فهمها والسيطرة عليها، بالنظر لمواردهم البشرية والمادية المحدودة. وإن الهيئات الفقهية المختلفة في العالم الإسلامي تحتاج إلى

(١) انظر الفصل ٤ و ٦ في شابر، ١٩٨٥م، من أجل بعض هذه الإصلاحات.

مساعدة فريق مهني، بكامل الوقت، ومتضلع في الشريعة وتعقيدات المالية الحديثة، لإعداد بحوث خلفية لتزويد الفقهاء بأفق ملائم حول الموضوع، وتمكينهم من اتخاذ القرارات الصحيحة. وهذه المساعدة غير متوافرة الآن، أولاً لأن هناك عدداً قليلاً جداً من العلماء من هذا العيار في العالم الإسلامي، وثانياً لفقدان الدعم المالي. فحتى المجمع الفقهي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي، على الرغم من صفته الدولية، فإنه يعجز عن حشد الموارد لهذا الغرض. والعلماء المتمكنون في كلا الموضوعين يحاولون مساعدة تلك الهيئات إلى الحد الذي يستطيعونه على أساس تطوعي، ولكن لهم حدودهم، فهم موظفون بكامل الوقت في جهات أخرى، ولا يستطيعون تقديم الوقت بالحد الذي تتطلبه المهمة. ولهذا فإن تطوير ما يلزم من أحكام مقبولة دولياً سيكون بطيئاً إلى أن يتم تطوير فريق مؤهل مهنيّاً.

وإنصافاً للجماهير، فإن الخطأ ليس خطأهم في طلب استبعاد الفائدة من الاقتصادات الإسلامية، فإن الاقتصاد اللاربيوي هو رؤية المسلمين، ومن مهمة الحكومات تحديد أفضل السبل لتلبية هذا الطلب. وهناك أمر متفق عليه، وهو أن تحريم الفائدة ليس هو القيمة الوحيدة للإسلام. فلا ينجح هذا التحريم إلا إذا رافقه عدد من الإصلاحات الأخرى. وحيث إن هذه الإصلاحات تستهلك وقتاً، فلا يمكن أن يتم إلغاء الفائدة إلا تدريجياً من خلال عملية تطويرية. ولا تردد في هذا، لأن النبي ﷺ آثر التدرج في التطبيق. ففي حين أن الفائدة حرمت منذ البدء، إلا أن تطبيقها الصارم لم يحدث إلا قرب نهاية رسالته ، عندما تم خلق بيئة ملائمة. غير أن تفضيل «التدرج» يجب ألا يستخدم «ذريعة لعمل لا شيء»، لأن هذا يجعل النزاع في العالم الإسلامي أكثر حدة، ويؤخر التنمية<sup>(١)</sup>. ويبدو أن

(١) عبارة «التدرج» مستمدة من الخطاب الختامي لسرتاج عزيز، وزير المالية في باكستان وقتئذ، لورشة العمل المتعلقة باستبعاد الربا من الاقتصاد، المنعقدة في معهد دراسات السياسة، إسلام آباد، ١٩٩٤م، ص ٣٢٨؛ وعبارة «ذريعة لعمل لا شيء» مستمدة من مراجعة هوفمان لهذا الكتاب في «دراسات إسلامية» ٤/١٩٩٥م، ص ٤٦٥.

الاستراتيجية المفضلة هي تحضير برنامج إصلاحي شامل، يجمع بين إلغاء الفائدة وتعزيز المؤسسات الديمقراطية، واستبعاد الفساد من الحكومة والنظام المصرفي، وتدنية الاختلالات الاقتصادية الكلية، والمباشرة في عدد من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية والقانونية والمؤسسية الأخرى اللازمة. فإذن هناك حاجة إلى جهد جاد للتحرك ببطء، ولكن بثبات، نحو تطبيق هذا البرنامج، مع تحديد أولوية لكل عنصر من عناصره المختلفة، حسب أهميته في تحقيق المقاصد.

### القسم الثاني

## الاقتصاد الكلي وأسس الجزئية

### الاقتصاد الكلي

كيف يمكن تخصيص وتوزيع الموارد النادرة حسب أهداف الاقتصاد الكلي؟ هذه واحدة من المشكلات الرئيسة في أي مجتمع بشري، فإذا لم يكن هناك توازن ملائم، فإن المجتمع المعني قد يواجه أزمات مختلفة من المشكلات. وعلى سبيل المثال، إذا تم تخصيص نسبة كبيرة من الموارد للاستهلاك، فإن الادخار والاستثمار قد لا يكونان ملائمين لتحقيق التشغيل الكامل، والمعدل الأمثل للنمو الاقتصادي. غير أن الحفاظ على معدل عال للاستثمار قد يؤدي إلى اقتراض خارجي، مما يؤدي إلى رفع عبء خدمة الدين، والضغط على الموارد للاستهلاك والاستثمار في المستقبل، أو إلى توسع نقدي، قد يولد ضغوطاً تضخمية، ويخفض الادخار والاستثمار في المستقبل، والمقدرة التنافسية التصديرية. وحتى لو خصصت موارد ملائمة للاستثمار، فإن التشغيل الكامل قد لا يتحقق، إذا كان الاستثمار عقيماً ومضارباً.

وإذا وجهت نسبة صغيرة جداً من الموارد للاستهلاك، ربما أدى هذا إلى طلب استهلاكي غير ملائم، ومن ثم إلى تراجع وبطالة. وحتى لو كانت الموارد

المتجهة إلى الاستهلاك ملائمة بالمعنى التجميعي، فإن حاجات جميع الأفراد في المجتمع قد لا تسدّ، إذا ما استخدمت نسبة كبيرة مفرطة من جانب الأغنياء والأقوياء في الاستهلاك الترفي والتفاخري، وخصصت نسبة قليلة لسد الحاجة إلى السلع والخدمات. وعلى هذا فليس كافياً مجرد تحقيق حجم صحيح من الاستهلاك التجميعي والتوازن بين الادخار والاستثمار، بل من الضروري أيضاً استخدام الموارد النادرة بحيث تسهم في سد حاجة الجميع من جهة، وفي التشغيل الكامل، والنمو الأمثل من جهة أخرى. وبالإضافة إلى ذلك، فإن العدالة في توزيع الدخل، والاستقرار الاقتصادي، يجب تحقيقهما، إذا ما كان مرغوباً تحقيق رفاه الجميع.

فكيف يمكن بلوغ مثل هذا التخصيص والتوزيع؟ هل يمكن لآلية السوق وحدها أن تنهض بهذه المهمة، أم من الضروري تكملتها بأدوات أخرى؟ اللهجة العامة للمناقشة التي جرت حتى الآن في حقل الاقتصاد الكلي الإسلامي هي أنه رغم أن نظام السوق لا بد منه، إلا أنه غير كاف، بل يجب تكملته بدور فعال للحكومة، وبإصلاح أخلاقي للأفراد الذين يعملون في السوق بمختلف طاقاتهم، إذا كان من الواجب تحقيق الأهداف الإنسانية للمجتمع بصورة فعالة، من دون تدخل حكومي مفرط. ويمكن القول بأن عمل نظام السوق، ضمن نطاق القيم والمؤسسات الإسلامية، قد يكون أكثر فاعلية في تحقيق هذه الأهداف من نظام سوق علماني<sup>(١)</sup>. وفيما يلي عرض للجهد المبذول من أجل مراجعة مختصرة للمنطق الموضح في الكتابات حول هذا الجدل.

(١) انظر المقدمة التي قدمت زبدة بحوث الندوة ومناقشاتها، في عارف، ١٩٨٢م، ص ١-٢٠. وحسب هذه المقدمة «فإن ما يجعل الاقتصاد الإسلامي مختلفاً عن الاقتصادات الأخرى هو نظامه القيمي الذي يؤثر في قرارات الاستهلاك والإنتاج والادخار والاستثمار» (ص ٣). انظر أيضاً أحمد وإقبال وغان، ١٩٨٣م، ص ١-٢٥؛ ومنصور إقبال، ١٩٨٦م، ص ١١-٣٣؛ وغان وميراخور، ١٩٨٧م، ص ١١-٢٥؛ وغان، ١٩٨٨م، ص ١-٦؛ وأحمد وعوان، ١٩٩٢م، ص ١٣-١٦؛ وأ. قادر عطية، ١٩٩٤م.

## سد الحاجات

الاستهلاك التجميعي هو أحد المتغيرات المفتاحية في الاقتصاد الكلي التقليدي. غير أن الاستهلاك التقليدي يتألف من الحاجات (ا) والترفيات (ان). فالحاجات (وتتضمن الضروريات والكماليات) يمكن تحديدها بالسلع والخدمات التي تسد حاجة، أو تقلل مشقة، ومن ثم تحقق فرقاً حقيقياً في رفاه المستهلكين. والترفيات يمكن تحديدها بأنها تلك السلع والخدمات المرغوبة إما للنفع وحب الظهور، وإما لأنها لا تحقق بالضرورة فرقاً جوهرياً في رفاه المستهلكين. وقد يكون للاستهلاك التجميعي نسب مختلفة من الحاجات والترفيات ( $ا + ان = ١$ )، وقد يتحقق سد الحاجة أو لا يتحقق حسب نسبة الموارد المخصصة لكل منهما. وكلما زاد تحويل الموارد، التي يمكن أن يتحملها المجتمع لأغراض الاستهلاك، إلى استهلاك وإنتاج السلع والخدمات الترفية (ان)، نقص ما هو متاح لسد الحاجة (ا). وعلى هذا فمن الممكن بالرغم من ارتفاع الاستهلاك التجميعي، ألا يكون المجتمع في حال أفضل، من حيث سد حاجة الفقراء (ا)، إذا ذهب جميع الاستهلاك المتزايد إلى الاستهلاك التجميعي الترفي لدى الأغنياء (ان). ولهذا فإن مناقشة الاستهلاك وحده غير كاف، إذا ما كان سد الحاجة هو الهدف.

غير أن دالة الاستهلاك، في الاقتصاد الكلي التقليدي، لا تأخذ بالاعتبار مكونات الاستهلاك التجميعي (ا) و (ان). وعلاوة على ذلك، فإنها تناقش أولاً أثر الأسعار والدخول على الاستهلاك. وهذا ما قد يفسد التحليل، إذ في حين أن الأسعار والدخول تلعب دوراً أساسياً في تحديد الاستهلاك التجميعي (ا)، هناك عدد من العوامل الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية التي تؤثر على تخصيصه بين مختلف المكونين (ا) و (ان). ولهذا قد لا يكون مرغوباً أن تستبعد من التحليل الاقتصادي القيم والمؤسسات،

والأذواق والتفضيلات، وتوزيع الدخل والثروة، والتطورات التاريخية، والسياسات الحكومية.

هناك عدد من الاقتصاديين المسلمين قاموا بمحاولات لصياغة دالة استهلاك، للتعبير عن هذه العوامل الإضافية، وليس كلها<sup>(١)</sup>. وذهبوا إلى أن الأسعار وحدها غير كافية للتقليل من الاستهلاك التفاخري والتبذيري (ان) للأشخاص الذين لديهم الموارد لتحمل هذا الإنفاق. فمن الضروري تغيير المواقف، والأذواق والتفضيلات، وتقديم دوافع ملائمة، وخلق بيئة اجتماعية لا تبالي بمثل هذا الاستهلاك (ان). ومن الضروري أيضاً تأمين موارد للفقراء، لزيادة طلبهم على حاجتهم من السلع والخدمات (اح). وهذا ما يحاول أي نموذج ديني، وخصوصاً الإسلامي، أن ينجزه بالتأكيد على التغيير الفردي والاجتماعي، من خلال الإصلاح الأخلاقي والمؤسسي. وقد تساعد معايير الاستهلاك الإسلامي على توجيه الأذواق الفردية ضد الاستهلاك الترفي (ان)، وقد تؤثر شبكة الضمان الاجتماعي، والزكاة، وسائر النفقات الخيرية، على تخصيص الموارد، بحيث يمكن أن يزيد مكوّن الحاجة في الاستهلاك التجميعي (اح). وقد يستجيب المنتجون لذلك، ويزيد حجم الاستثمار المحول بذلك إلى إنتاج السلع المتصلة بالحاجة (اح)، فإذا لم يتم إصلاح الأذواق والتفضيلات الفردية، وإذا تم تحويل حصة كبيرة من موارد المجتمع إلى إنتاج السلع الترفية والتبذيرية، فإنه حتى الدور التوزيعي الكبير للحكومة لا يمكنه بلوغ ما هو مرغوب من سد حاجة الجميع.

وقد يزيد تحريم الفائدة من قوة أثر الإصلاح الأخلاقي. فالموارد المالية في نظام ربوي للوساطة المالية تذهب أولاً إلى الأغنياء، الذين لديهم ضمانات،

(١) من بين هؤلاء: الزرقا (١٩٨٠م و ١٩٨٢م)؛ ومنذر قحف (١٩٧٨م و ١٩٨٠م)؛ وم.م. متولي (١٩٨١م)؛ وفهيم خان (١٩٨٨م)؛ وم. ع. المنان (١٩٨٦م)؛ وم. ع. شودري (١٩٨٦م)؛ ومنور إقبال (١٩٨٦م)؛ وبن جلاي والزامل (١٩٩٣م)؛ وأوصاف أحمد (١٩٩٢م).

وتدفق نقدي كاف لخدمة الدين، وكذلك إلى الحكومات التي لا يتوقع منها عموماً أن تتخلف عن السداد. غير أن الأغنياء لا يقترضون للاستثمار الإنتاجي فحسب، بل يقترضون أيضاً للاستهلاك التفاخري والمضاربة، كما أن الحكومات لا تقترض للتنمية والرفاه العام فحسب، بل تقترض أيضاً للدفاع المفرط ولمشاريع القطاع العام غير الراجحة. وهذا ما يعزز التوسع في الإنفاق العقيم والتبذيري، وهو بالإضافة إلى أنه يزيد في حدة الاختلالات الاقتصادية الكلية، والخارجية، فإنه يضغط أيضاً على الموارد المتاحة لسد الحاجة للتنمية. وهذا ما يفسر، ولو جزئياً على الأقل، لماذا حتى البلدان الغنية في العالم، كالولايات المتحدة، تعجز عن سد الحاجات الرئيسة لجميع أفراد شعبها، على الرغم من الموارد الوفيرة التي تقع تحت تصرفها؟ لكن إذا اشترك رب المال في مخاطرة العمل التجاري، فإن التمويل للأغراض العقيمة والمضاربة والدفاع قد يقل، وبهذا يتحرر حجم أكبر من الموارد نسبياً لسد الحاجة.

### النمو الأمثل والتشغيل الكامل

المقومات الأساسية للنمو الدائم هي الادخار والاستثمار والعمل الجاد والمخلص، والتقدم التكنولوجي، والإدارة الخلاقة، مع سلوك اجتماعي نافع، وسياسات حكومية. وكلما كان الادخار معنياً، فإن الأثر الإيجابي له على النمو يكون راسخاً<sup>(١)</sup>. فهو يساعد على زيادة التكوين الرأسمالي، مما يساعد بدوره على زيادة الناتج والتشغيل. ومن الحقائق الثابتة أن البلدان ذات الادخار المرتفع قد نمت عموماً بصورة أسرع من البلدان ذات الادخار المنخفض<sup>(٢)</sup>.

إن الأهمية المركزية للمدخرات تسلط الضوء على الأثر المحتمل، للقيم والمؤسسات الإسلامية، على الادخار التجميعي. فجميع العوامل التي تخفض

(١) هذا هو تفسير البيانات المقدمة في ما نكيف ورومر وويل، ١٩٩٢م.

(٢) انظر الفصل الخامس حول «الادخار في الاقتصاد العالمي النامي»، في صندوق النقد الدولي، نظرة اقتصادية عالمية، أيار (مايو) ١٩٩٥م، ص ٦٧-٨٩.

نسبة الاستهلاك إلى الدخل الكلي قد تساعد على زيادة المدخرات. ومن هذه العوامل: القيم والتفضيلات، وتوافر الائتمان، والضرائب والتحويلات، والتغيرات في الدخل وإعادة توزيعه، والسكان. ويبدو أن الشعور العام هو أن القيم الإسلامية قد يكون لها أثر إيجابي على المدخرات، لأنها تكبح الاستهلاك التفاخري في القطاع الخاص. وعلاوة على ذلك، فقد دلت الدراسات الجارية في الاقتصاد التقليدي على رابطة قوية بين وصول الأسر إلى الائتمان وبين معدل الادخار. فالبلدان ذات الادخار المرتفع، كاليابان وألمانيا، لديها نظم ضريبية تميل إلى تثبيط الاقتراض الاستهلاكي<sup>(١)</sup>. وعلى أساس هذه النتائج، فإن تبني نظام المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد أيضاً على زيادة المدخرات، بالحد من إتاحة الائتمان لكل من القطاعين العام والخاص، لأغراض عقيمة غير إنتاجية، تصلح أداة استنزاف أساسية للمدخرات. غير أن الارتفاع في سد حاجة الفقراء، كما يتطلب الإسلام، قد يعوض بعض الآثار الإيجابية لهذه العوامل على المدخرات الصافية.

فما الأثر الكلي لكل هذه القوى المختلفة على الادخار؟ لسوء الحظ، ليس من الممكن تقديم إجابة قاطعة لهذا السؤال، لأن الأمر يتعلق بالأحجام النسبية للارتفاع في سد الحاجة والهبوط في الاستهلاك التفاخري وعجز القطاع العام. فمن جهة، يرى البعض أنه ربما كان هناك ارتفاع في الميل الحدي والوسطي للاستهلاك<sup>(٢)</sup>. وهذا قد يقلل المدخرات، على الأقل في المرحلة الأولى، للتوسع في سد الحاجة. غير أن هذا الانخفاض تنقص سرعته بالتدرج، لأن المجتمع يقترب اقتراباً أفضل من سد الحاجة، وينتهي الأمر إلى زيادة المدخرات. ومن جهة أخرى، ذهب بعض الباحثين إلى عكس ذلك<sup>(٣)</sup> فالقوى العاملة إذا ما

(١) انظر بورتريا، ١٩٩٤م.

(٢) متولي، ١٩٨٣م، ص ٦٤.

(٣) م. فهميم خان، ١٩٨٨م، و ١٩٩٢م. انظر أيضاً تعليقات سلطان أبو علي على بحث م. فهميم خان، في م. فهميم خان، ١٩٨٨م، ص ٥٦؛ ونديم الحق وع. ميراجور، ١٩٨٧م؛ وبن جلالى والزامل، ١٩٩٣م.



تغذت جيداً، وكانت في صحة جيدة، وتعليم أفضل، فقد تساعد، في بيئة فيها المزيد من المساواة الاجتماعية، على إرساء أسس متينة لنمو أسرع وأدوم. وقد يقلل هذا أيضاً من مشاعر الاستياء الاجتماعي لدى الفقراء والعاطلين عن العمل، ويجسّن دافعهم إلى العمل، ويرفع كفاءتهم، ويخفض الهدر الناشئ من الجريمة والنزاع الاجتماعي. وقد يتوقف الأثر الصافي لجميع هذه التطورات على عدد من العوامل، منها عدد الأغنياء، ومدى استهلاكهم الترفي والتبذيري، وعدد الفقراء، ومدى فقرهم، والسرعة التي تطبق فيها التعاليم الإسلامية. والذين تبنوا هذا الخط من التفكير لفتوا النظر إلى القيم الاجتماعية القائمة على المساواة، وأثرها الإيجابي على الادخار في اليابان وسائر بلدان شرق آسية<sup>(١)</sup>.

وهذا يأخذ بنا إلى سؤال آخر ذي صلة: هل الأثر الإيجابي للقيم الإسلامية على الادخار يتم تعويضه بالأثر السلبي لغياب الفائدة؟ يرى نقوي أنه بما أن الناس لديهم تفضيل زمني موجب، فقد يهبط الادخار في حال غياب معدل فائدة موجب<sup>(٢)</sup>. وهناك عدد من الكاتيبين الآخرين لم يقبلوا بهذا الرأي<sup>(٣)</sup>، فقد ذهب الزرقا إلى أن التفضيل الزمني الموجب ليس مبدأ من مبادئ الرشاد، وليس ميلاً بارزاً وثابتاً عملياً لدى المستهلكين، بل هو واحد من ثلاثة نماذج للاختيار بين الأزمان، فالاثنتان الآخران هما: التفضيل الزمني الصفري، والتفضيل الزمني السالب، وكل من هذه التفضيلات الثلاثة رشيد وواقعي، بشروطه الخاصة به<sup>(٤)</sup>. فالناس يدخرون لطوارئ المستقبل، لأن المستقبل غير مؤكد. ومن المفيد لو يستطيعون استثمار مدخراتهم، والحصول على عائد جذاب. والإسلام لا ينكر العائد على المدخرات. فهو قد حرم الفائدة، ولكنه أباح الربح.

(١) شابرا، ١٩٩٢م، ص ١٧٧.

(٢) نقوي، ١٩٨١م، ص ١١٥-١١٧. انظر أيضاً بريور، ١٩٨٥م، ص ٢٠٨.

(٣) صدقي، ١٩٨١م؛ الزرقا، ١٩٨٢م؛ شابرا، ١٩٨٥؛ ن. حق و ع. ميراخور، ١٩٨٧م؛ شميم صدقي وفارد مانيش، ١٩٩٢م.

(٤) الزرقا، ١٩٨٢م، ص ٩٨-١٠٦.

الحقيقة المشجعة أن عائد المشاركة، خلال السنوات المئة الأخيرة، كان مرتفعاً بصورة محسوسة في الولايات المتحدة، فمعدل العائد الحقيقي المتوسط على الأسهم كان ٧٪، أي أعلى بمقدار ٦٪ من العائد على سندات الخزينة<sup>(١)</sup>. وكان مرتفعاً أيضاً في ألمانيا واليابان، حيث كان وسطي معدلات العائد المركبة على الأسهم، من ١٩٢٦م حتى ١٩٩٥م ٥٩٪ و ٤٪ على التوالي. وعلى الضد من ذلك، فإن التضخم المفرط في العشرينيات من القرن العشرين دمر حاملتي السندات في ألمانيا تماماً، وكذلك التضخم المفرط بعد الحرب العالمية الثانية فعل الشيء نفسه في اليابان<sup>(٢)</sup>. لكن المشكلة هي أن الاستثمارات القائمة على المشاركة تنطوي على مخاطرة أعلى، الأمر الذي لا يرغب كل أحد في تحمله. فبعض الناس يفضلون أن يكون هناك صيغ ذات مخاطرة أقل، وهي موجودة أيضاً في نطاق الإسلام. ومن ثم فإن ما هو مهم هو توافر فرص استثمارية ذات مخاطر واستحقاقات متنوعة، لإشباع التفضيلات المختلفة للمدخرين.

إن معدلات الفائدة الحقيقية المرتفعة باستمرار، منذ أوائل الثمانينيات من القرن العشرين<sup>(٣)</sup>، قد أدت إلى ارتفاع المدخرات العالمية. لكن الادخار الأهلي الإجمالي كنسبة مئوية من الناتج القومي الإجمالي قد سجل هبوطاً عالمياً، خلال الربع الأخير من القرن، من ٢٦٦٪ عام ١٩٧١م إلى ٢٢٦٪ عام ١٩٩٦م. وكان الهبوط في البلدان الصناعية من ٢٣٦٪ إلى ٢٠٢٪، في حين أنه في البلدان النامية، التي تحتاج إلى مدخرات أعلى لبلوغ التنمية المتسارعة، من دون

(١) انظر كوتشو لاکوتا، ١٩٩٦م، سيجل وتالد، ١٩٩٧م.

(٢) سيجل وتالر، نفسه، ص ١٩٤.

(٣) حسب صندوق النقد الدولي: «فإن ارتفاع مستوى معدلات الفائدة الحقيقية في العالم، والذي استمر منذ أوائل الثمانينيات من القرن العشرين، هو دليل كاف على قوة الطلب على الاستثمار المناسب مع عرض الادخار في العالم» (صندوق النقد الدولي، نظرة اقتصادية عالمية، (أيار) مايو ١٩٩٥م، ص ٧).

زيادة جوهرية في الضغوط التضخمية، وعبء خدمة الدين، كان أعلى من ٣٤٢٪ إلى ٢٦١٪ خلال الفترة نفسها<sup>(١)</sup>. وهناك عدد من الأسباب في تفسير ذلك، ربما يكون أحدها هو ارتفاع الاستهلاك في القطاعين العام والخاص، بسبب سهولة توافر الائتمان في النظام المالي المرتبط بالضمان والقائم على الفائدة.

وفي حين أن معدلات الفائدة الحقيقية المرتفعة قد فشلت في تشجيع الادخار، فإنها كانت أحد العوامل الرئيسة المسؤولة عن انخفاض معدلات الزيادة في الاستثمار والنمو الاقتصادي. وهذه المعدلات المنخفضة تضافرت مع تصلبات بنوية، وعوامل أخرى، زادت في البطالة، التي بلغت ٧٢٪ في بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية عام ١٩٩٧م، أي أكبر بمرتين ونصف تقريباً من مستواها ٢٩٪ في ١٩٧١-١٩٧٣م. وهي (البطالة) في الاتحاد الأوروبي (١١٢٪ في عام ١٩٩٧م) أعلى<sup>(٢)</sup>. وإذا ما أدخلنا العاطلين اليائسين (وهم الذين ينسحبون من قوة العمل بسبب آفاق العمل الهزيلة)، ربما صار معدل البطالة الإجمالي أعلى بكثير<sup>(٣)</sup>. وما هو أكثر إزعاجاً هو بطالة الشباب، وهي حوالي ٢٥٪، عدا الشباب اليائس<sup>(٤)</sup>. وهذا ما يجرح كرامتهم، ويضعف إيمانهم بالمستقبل، ويزيد عداوتهم للمجتمع، ويدمر طاقاتهم الشخصية وإسهاماتهم الكامنة.

وحيث إن انضباط الموازنة أصبح الآن جزءاً من الحكمة التقليدية، وأمرأ لا بُدَّ منه لنجاح اليورو، فإن احتمال تخفيض البطالة بطريق العجز الضريبية

(١) الأرقام استمدت من جدول «الاستهلاك كنسبة من الناتج القومي الإجمالي»، في صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية، الكتاب السنوي، ١٩٩٨م، ص ١٦٦-١٦٧.

(٢) منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD، نظرة اقتصادية، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩١م، الجدول ٢، ص ٧، وحزيران (يونيو) ١٩٩٨م، الجدول ٢١، ص ٢٤٥.

(٣) مصرف التسويات الدولية BIS، التقرير السنوي الرابع والستون، حزيران (يونيو) ١٩٩٤م، ص ١٧.

(٤) نفسه.

ليس بديلاً عملياً للاتحاد الأوروبي، ولا حتى للبلدان الأخرى، إذا لم ترغب في فقدان قدرتها التنافسية. لكن نقصان الإنفاق التبذيري لدى الحكومة والقطاع الخاص ربما يكون أفضل طريقة واعدة لتشجيع الادخار والاستثمار الإنتاجي. غير أن هذا غير ممكن، إذا ما كان النظام القيمي يشجع كلا القطاعين العام والخاص على العيش بأكثر من وسائله، والوساطة المالية القائمة على الفائدة تجعل هذا العيش ممكناً بإتاحة الائتمان السهل نسبياً ومن دون نظر كاف إلى استخدامه النهائي<sup>(١)</sup>.

وحتى لو سلمنا بأن الاستهلاك التفاحري والتبذيري سينخفض، وأن الادخار سيزيد، في المجتمعات الإسلامية، بعد تطبيق تعاليم الإسلام، إلا أنه ليس ثمة ضمان بأن المدخرات المتحققة سوف تستثمر في البلدان ذات المنشأ. ولا يزيد الاستثمار إلا إذا كانت الفرص الاستثمارية، بدرجات مختلفة من المخاطرة والأجل، متاحة مع الأمن على الحياة والممتلكات، ومع الضمانات المقدمة لأجل الاحتماء من التأميم التحكيمي والمصادرة، ومع معدلات ضريبية معقولة، واستقرار نسبي في قيمة عملة البلد الداخلية والخارجية. فإن البلدان الإسلامية في هذه الأيام ليست مدعاة للثقة فيما يتعلق بجميع هذه المتطلبات الأساسية. غير أنه بافتراض أن تغيراً يجري، وأن بيئة استثمارية ملائمة صارت متوافرة، فقد يكون للقيم الإسلامية أثر إيجابي على الاستثمار<sup>(٢)</sup>. فالزكاة تعاقب المدخرات العقيمة، وتثبط الاكتناز، وتحرض الاستثمار. فالمدخرون

(١) يبدو أن هناك اليوم ميلاً عملياً لصالح تخفيض العجز الضريبية. فالاتحاد الأوروبي وضع حداً قدره ٣٪ من الناتج القومي الإجمالي لعجز الموازنة، و ٦٠٪ للدين العام. ولكن لا توجد مثل هذه القيود بالنسبة للقطاع الخاص. وقد بلغ الدين الأهلي في الولايات المتحدة الأمريكية حوالي ١٠٠٪ من الدخل الأهلي المتاح عام ١٩٩٨م مقارنة بـ ٨٩٪ عام ١٩٩٦م، و ٨٣٪ عام ١٩٩٠م، و ٦٧٪ فقط عام ١٩٨٠م (مصرف التسويات الدولية، التقرير السنوي، حزيران (يونيو) ١٩٩٩م، ص ١٩؛ ومديرية التجارة في الولايات المتحدة الأميركية).

(٢) انظر شابرا، ١٩٨٥م، ص ١١١-١٢٥.

سيكونون تحت ضغط البحث عن كسب كاف على الأقل لتعويض الأثر التآكلي، للتضخم وللزكاة، على القيمة الإسمية والحقيقية لمدخراتهم<sup>(١)</sup>.

ونحن نرى أن المشاركة في الربح والخسارة، بنسبة عادلة، بين الممول والمنظم قد تؤدي إلى كفاءة أكبر في تخصيص الموارد<sup>(٢)</sup>. فالمنظم هو بعد كل شيء القوة الأساسية وراء القرارات الاستثمارية، ولا بُدَّ أن تؤدي إزالة المصادر الأساسية لعدم التأكد والظلم إلى أثر إيجابي على اتخاذ قراره. وبتحويل «المدخرين إلى منظمين»، حسب عبارة إنغو كارسن، يكون توزيع مخاطر العمل التجاري أعدل، وبهذا يتحسن مناخ الاستثمار. وعلاوة على ذلك، فإنه يجعل المدخرين والمصارف معنيين بنجاح تجارة المنظم، تزداد خبرة المنظمين، بما يؤدي إلى تحسين توافر المعلومات والمهارات والكفاءة والربحية. وبهذا فإن مزيداً من التنظيم الإنتاجي قد يؤدي إلى مزيد من الاستثمار<sup>(٣)</sup>. ويرى عدد من المؤلفين أن المستوى التجميعي للاستثمار سيكون أعلى في نظام المشاركة في الربح<sup>(٤)</sup>، وإن عقد مشاركة سيكون أفضل بعميار باريتو من عقد عائد ثابت<sup>(٥)</sup>. وحيث إن الاستثمار هو أحد المحددات الحاسمة للنمو الاقتصادي، فإن الاقتصاد الإسلامي قد يعبر عن اتجاه نمو أعلى نسبياً<sup>(٦)</sup>.

(١) هناك كتابات كثيرة حول آثار الزكاة على المتغيرات الاقتصادية المختلفة. ومن أجل قائمة مراجع

مفصلة حول الموضوع بالعربية والإنكليزية، انظر سحيباني، ١٩٩٠م، ص ٣١٣-٣٢٥.

(٢) الزرقا، ١٩٨٢م، ص ٩٨-١٠٦؛ وشابرا، ١٩٨٥م، ص ١٠٧-١١٧؛ وبريسلي وسيشونز، ١٩٩٤م.

(٣) إنغو كارسن، ١٩٨٢م، ص ١٣١ و ص ١٢٩-١٣٦.

(٤) متولي، ١٩٨٣م؛ ووقار خان، ١٩٨٥م و ١٩٩٢م؛ ون. حق ومبراخور، ١٩٨٦م؛ ومبراخور وزيدي، ١٩٨٧م؛ ومحسن خان، ١٩٨٧م؛ وضياء الدين أحمد، ١٩٩٤م.

(٥) وقار خان، ١٩٨٩م.

(٦) أحمد وإقبال وخان، ١٩٨٣م، ص ١٨-٢٢؛ شابرا، ١٩٨٥م، ص ١١١-١١٧م. ف. خان، ١٩٨٨م، ص ١٣؛ الجارحي، ١٩٨٨م، ص ١٧٣؛ أو صاف أحمد، ١٩٨٨م، ص ١٣٥؛ تاج الدين،

١٩٩٢م؛ خان ومبراخور، ١٩٩٤م، ص ١٧.

وإذا ما التفتنا الآن إلى العمل الجاد والمخلص الذي تحتاج إليه التنمية، رأينا أن الإسلام إيجابي مطلقاً من حيث احترامه للذات<sup>(١)</sup>. فمن أول الالتزامات على المسلم هو النهوض بمسؤولياته بإخلاص واجتهاد، مع أقصى درجة ممكنة من الاهتمام والمهارة. قال النبي : «إن الله كتب الإحسان على كل شيء»<sup>(٢)</sup> ، و «إن الله تبارك وتعالى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه»<sup>(٣)</sup>. فهذا الاحترام للعمل، مع الحث على تحسين شروط معيشة الإنسان ومعيشة غيره، يمكن أن يقود إلى النمو، بشرط توافر بيئة سياسية واجتماعية واقتصادية ملائمة.

ولا سبب لافتراض وجود حافز أقل للتقدم التكنولوجي والإدارة الخلاقة في اقتصاد إسلامي. فالحقيقة أن إغلاق جميع أبواب اللجوء إلى الممارسات الظالمة وغير الشريفة لزيادة دخل الإنسان قد يؤدي إلى خلق مزيد من الحاجة إلى التجديد التكنولوجي وزيادة الكفاءة، بشرط توافر الكفاءات الفنية في هذا الباب، مع تسهيلات وحوافز ملائمة. وبفرض بقاء الأشياء الأخرى على حالها، قد يكون هذا هو السبيل الوحيد لرجل الأعمال أو لرجل الصناعة لتخفيض التكاليف، وزيادة الدخل الحلال.

ومن حيث نماذج السلوك الاجتماعي، والسياسات الحكومية المساعدة، لا يبدو أن البلدان الإسلامية لديها هذا في الوقت الحاضر. وليس هذا بسبب الإسلام، ولكنه على الرغم من الإسلام. ولعل بعض أسباب ذلك قد تم بيانها في الفصل السابق.

(١) شابرا، ١٩٨٥م، ص ١٢٢-١٢٣.

(٢) عن شداد بن أوس، صحيح مسلم، كتاب الصيد والذبايح، باب الأمر بالإحسان، ١٥٤٨/٣ : ٥٧.

(٣) روته السيدة عائشة. شعب الإيمان للبيهقي، ٣٣٤/٤ : ٥٣١٢.

## التوزيع العادل

إن عدداً من القيم والمؤسسات الإسلامية قد تساعد على تحقيق المثال الإسلامي للأخوة والمساواة الاجتماعية والتوزيع العادل<sup>(١)</sup>. وما له دلالة خاصة في هذا الباب هو نظام الزكاة ونظام الإرث. غير أن بعض الكاتيب افترضوا بصورة تحكيمية أن الزكاة إذا أدخلت، فإن سائر ترتيبات الضمان الاجتماعي الأخرى تنتهي ضرورة<sup>(٢)</sup>. وهذا الافتراض لا مسوغ له، وهو مضلل. فالزكاة ليست بديلاً لمختلف ترتيبات التمويل الذاتي، المعدة في المجتمعات الحديثة، لتقديم حماية تأمين اجتماعي من البطالة والحوادث والشيخوخة والمرض، من خلال اقتطاعات من أجور العمال وإسهامات أرباب العمل. كذلك الزكاة لا تحل محل مخصصات الموازنة، المقدمة من الحكومات لمدفوعات الرفاه وتقديم معونة في أوقات الكوارث. كما أن الزكاة لا تعفي الدولة الإسلامية من اتخاذ إجراءات ضريبية، وبرامج لإعادة توزيع الدخل، وزيادة فرص العمل والتشغيل الذاتي.

إن الزكاة هي إجراء للمساعدة الذاتية، يجعل منها التزاماً أخلاقياً على الأغنياء لمساعدة الفقراء والعاطلين العاجزين عن مساعدة أنفسهم، برغم كل البرامج المذكورة أعلاه، بحيث يمكن إزالة البؤس والفقير من المجتمع الإسلامي. وهي لا تلغي عبء الحكومة في الرفاه، ولكنها تساعد بالتأكيد على تحويل جزء كبير منه إلى المجتمع، ولا سيما إلى أقارب وجيران الأفراد المصابين، وبهذا يقل الضغط على موازنة الحكومة. فمن غير الواقعي أن تتوقع من الحكومة أن تتحمل عبء الرفاه بكامله. وإذا كانت حصيلة الزكاة غير كافية، فقد رأى الفقهاء أن من مسؤولية المجتمع الإسلامي إيجاد طرق ووسائل أخرى لبلوغ

(١) انظر منور إقبال، ١٩٨٨م؛ م. ف. خان، ١٩٨٨م؛ شميم صديقي وزمان، ١٩٨٩م؛ وشميم صديقي، ١٩٩٢م، و ١٩٩٤م؛ وشابرا، ١٩٩٢م، ص ٢٥١ - ٢٧٦؛ وم. ف. صديقي، ١٩٩٦م، ص ٥-٤٢.

(٢) كوران، ١٩٨٦م.

الهدف المرغوب. ولا شك أن الأثر الإيجابي للزكاة على توزيع الدخل والثروة يزيد بنظام الإرث الإسلامي.

إن إحلال نظام المشاركة في الربح والخسارة محل الوساطة المالية القائمة على أساس الفائدة له أيضاً ميزة كبيرة. فالممارسة العريقة للمصارف في النظام المصرفي التقليدي هي الإقراض أساساً إلى الأفراد والمنشآت التي تملك الضمان اللازم لعرض ادخار داخلي كبير لخدمة الدين. ولهذا فإن الائتمان يذهب إلى الذين هم، حسب لستر ثرو، «محظوظون لا الذين هم بارعون أو مستحقون»<sup>(١)</sup>. ومن ثم فإن النظام المصرفي «يميل إلى تقوية الظلم في توزيع رأس المال»<sup>(٢)</sup>. حتى شركة مورغان غارنتي ترست، أحد أكبر المصارف في الولايات المتحدة، قد اعترفت بأن النظام المصرفي قد فشل في «تمويل الشركات الصغيرة الناضجة أو أصحاب رؤوس أموال المخاطرة» و«حتى لو كان لدى النظام المصرفي أموال كثيرة، فإنه لا يقدم على تقديم تمويل لأحد بسعر تنافسي، اللهم إلا للشركات الكبيرة وذات التدفقات النقدية الكبيرة»<sup>(٣)</sup>. وعليه في حين أن الودائع تأتي من قطاع عريض من الناس، إلا أن منفعتها تذهب أساساً إلى الأغنياء، وهذا ما يؤدي إلى زيادة التفاوت في الدخل والثروة. وقد تم اتخاذ بعض الإجراءات بلا شك، في عدد من البلدان، لإصلاح الوضع، ويجب اتخاذ مثل هذه الإجراءات أيضاً في البلدان الإسلامية. وهي أنجح نسبياً في نظام قائم على المشاركة، حيث تجد المصارف الدافع لأن تعطي على الأقل من الاهتمام لربحية المشروع ما تعطيه على الأقل للضمان، وبهذا تتمكن المنشآت الصغيرة من التنافس أيضاً<sup>(٤)</sup>.

(١) ثرو، ١٩٨٠م، ص ١٧٥.

(٢) بيغستن، ١٩٨٧م، ص ١٥٦.

(٣) شركة مورغان غارنتي ترست في نيويورك، الأسواق المالية العالمية، كانون الأول (يناير)، ١٩٨٧م، ص ٧.

(٤) انظر شابر، ١٩٨٥م، ص ١٠٧-١١١ و ٢٠٠-٢٠٢.



## الاستقرار الاقتصادي

يتقلب النشاط الاقتصادي عبر التاريخ لعدد من الأسباب، منها ما هو صعب الإزالة، كالظواهر الطبيعية. لكن يبدو أن عدم الاستقرار الاقتصادي قد ازدادت حدته خلال العقدین الأخيرین، وربما يكون هذا نتيجة اضطراب في الأسواق المالية، ناشئ عن تقلبات مفرطة في معدلات الفائدة، وأسعار الصرف، وأسعار السلع والأوراق المالية. وربما لا يكاد يوجد أي جزء من العالم لم يتعرض لأزمة جدية في وقت ما<sup>(١)</sup>. وتميل هذه الأزمات إلى زيادة عدم التأكد، وتعطيل سلسلة عمل النظام المالي، وخلق هشاشة مالية، وإلحاق ضرر بالأداء الاقتصادي.

وهناك عدة عوامل داخلية وخارجية سببت هذا التقلب في الأسواق المالية، ولسنا مهتمين هنا بجميع هذه العوامل، ولكنها مترابطة بإحكام، وتميل جميعاً لزيادة شدة الأثر، منها استفحال الدين العام والخاص، نتيجة السهولة النسبية في الوصول إلى الائتمان، ولا سيما القصير الأجل، في نظام للوساطة المالية قائم على الفائدة، حيث يميل المقرض إلى الاعتماد أكثر على قوة الضمانات، بدلاً من الاعتماد على قوة المشروع. كذلك فإن النظام الضريبي قد شجع بصورة غير مباشرة على استخدام الدين، بدلاً من المشاركة، وذلك بإخضاع مدفوعات حصص الأرباح إلى الضريبة، في الوقت الذي سمح فيه بمعاملة مدفوعات الفوائد على أنها نفقات قابلة للتنازل. وبالإضافة إلى ذلك، فإن ثورة المعلومات وتكنولوجيا الاتصالات وتحرير أسواق الصرف الأجنبي قد أدت جميعها إلى سرعة انتقال الأموال من بلد إلى بلد، بأقل إشاعة. وهذا ما أدى إلى درجة عليا

(١) عانى العالم من عدة أزمات، بعد انهيار سوق الأوراق المالية عام ١٩٨٧م، كان من أهمها: انفجار سوق الأوراق المالية الياباني، وغيان سوق العقارات في التسعينيات من القرن العشرين، وانهيار آلية سعر الصرف الأوروبية في ١٩٩٢-١٩٩٣م، وانهيار سوق السندات في شباط (فبراير) ١٩٩٤م، والأزمة المكسيكية في ١٩٩٥م، وأزمة شرق آسيا في ١٩٩٧م، والأزمة الروسية في آب (أغسطس) ١٩٩٨م.

من التقلب في معدلات الفائدة، الأمر الذي أدخل بدوره قدراً كبيراً من عدم التأكد في أسواق الاستثمار، ودفع المقترضين والمقرضين بالطريقة نفسها من سوق الدين الطويل الأجل إلى القصير الأجل. وكانت النتيجة ارتفاعاً حاداً في الدين القصير الأجل ذي الرافعة العالية، وكان لهذا أثر في زيادة عدم الاستقرار الاقتصادي. ولهذا ختم صندوق النقد الدولي في نظراته الاقتصادية العالمية عام ١٩٩٨م أن البلدان ذات المستويات العالية من الدين القصير الأجل «يبدو أنها أكثر تعرضاً للصدمات الداخلية والخارجية، ومن ثم للأزمات المالية»<sup>(١)</sup>.

وهنا قد يتساءل المرء لماذا يؤدي الارتفاع في الدين، ولا سيما الدين القصير الأجل، إلى زيادة عدم الاستقرار؟ جواباً على هذا نقول بأنه يبدو أن هناك رابطة وثيقة بين سهولة توافر الائتمان، والاختلالات الاقتصادية الكلية، وعدم الاستقرار المالي. فسهولة توافر الائتمان تمكن القطاعين العام والخاص من العيش بأكثر من الوسائل. فإذا لم يستخدم الدين استخداماً إنتاجياً، لم ترتفع القدرة على خدمة الدين بنسبة الدين، وأدى هذا إلى هشاشة مالية وأزمات ديون. وكلما زاد الاعتماد على الدين القصير الأجل، زادت الأزمات شدة. ذلك لأن الدين القصير الأجل قابل للقلب بسهولة، لكن سداه صعب إذا جمده مبلغه في استثمارات طويلة الأجل، حيث تكون فترة الحمل طويلة. ففي حين أن لا شيء من الخطأ أساساً في مبلغ معقول من الدين القصير الأجل، فإن الإفراط في هذا يعني التحول إلى مضاربة في أسواق العملات الأجنبية، والأوراق المالية، والسلع.

وقد أثبتت ذلك بوضوح أزمة شرق آسية عام ١٩٩٧م. فالنمور الآسيوية تمتعت بسياسات ضريبية سليمة، كانت موضع غبطة عدد من البلدان النامية. وبما أن من المعترف به في أدبيات الاقتصاد الكلي أن تمويل عجز الحكومة

(١) صندوق النقد الدولي، نظرة اقتصادية عالمية، أيار (مايو) ١٩٩٨م، ص ٨٣.

بسندات، أو بأصول ربوية يعزز عدم الاستقرار<sup>(١)</sup>، فإن الانضباط الضريبي في هذه البلدان لا بد وأن يساعد على تخليصها من عدم الاستقرار. ومع ذلك لم يحدث هذا، فالنمو السريع في الائتمان المصرفي إلى القطاع الخاص، مدعوماً بالتدفقات من الخارج، خلق حرارة مضاربة في أسواق المشاركة والعقارات، وولد مزاجاً من «الحيوية غير الرشيدة»، أدى إلى رفع أسعار الأصول.

ومكنت التدفقات الداخلة من الخارج للقطع الأجنبي المصارف المركزية من تثبيت أسعار الصرف. وهذا ما ساعد على تأكيد أن المصارف الأجنبية مطلوبة للإقراض، ومع معدلات فائدة أهلية عالية اجتذبت مزيداً من التدفقات المالية الداخلة من الخارج بالعملة الأجنبية، لتمويل الازدهار في أسواق الأصول. وحيث إن حوالي ٦٠٪ من هذه التدفقات كانت قصيرة الأجل، فقد كان هناك عدم تطابق جاد بين الآجال. يضاف إلى هذا فساد سياسي، وتنظيم مصرفي غير فعال، يقرض بشكل أساسي الشركات المحظوظة، التي أصبحت ذات رافعة كبيرة أكثر من اللزوم. وبهذا صار النمو السريع لهذه الشركات ممكناً بتوافر النقود السهلة من المصارف التقليدية التي لا تفحص المشاريع بعناية، بسبب غياب المشاركة في المخاطر. وهذه غلطة قديمة، وهي الإقراض بناء على الضمان، بدون تقدير المخاطر الكامنة تقديراً مناسباً. لكن مع وجود المشاركة في المخاطر، اضطرت المصارف إلى فحص المشاريع بعناية أكبر، وإلى عدم الخضوع حتى للضغوط السياسية، إذا رأت أن المشاريع ذات مخاطر عالية جداً.

وانعكست موجة تدفق الأموال حالما وجدت صدمة. وربما تنشأ هذه الصدمات من عدة عوامل، منها الكوارث الطبيعية، والتحويلات غير المتوقعة في شروط التجارة، ومعدلات الفائدة، أو أسعار التصدير، وأدت هذه الصدمات إلى إضعاف الثقة بقدرة البلد على الوفاء بالتزاماته. فإن التدفقات الخارجة

(١) انظر كريست، ١٩٧٩م؛ سيرث، ١٩٧٩م.

السريعة، وهي غير ممكنة في حالة التمويل بالمشاركة أو حتى بالدين المتوسط الأجل أو الطويل، أدت إلى سقوط حاد في أسعار الصرف وأسعار الأصول، مع ارتفاع كبير في قيمة الدين بالعملة المحلية. وكان المقترضون غير قادرين على سداد ديونهم حسب جداول استحقاقاتها. وحدثت أزمة مصرفية أهلية، كانت لها انعكاساتها على المصارف الأجنبية، بسبب عجز المصارف الأهلية عن سداد التزاماتها الخارجية.

وللحكومة خياران في مثل هذه الظروف. الأول هو إعانة المصارف الأهلية، مع ما يترتب على هذا من كلفة كبيرة على دافعي الضرائب؛ والآخر هو السماح للنظام المصرفي بالفشل، وللاقتصاد بالتعرض لانهيار وشيك. وتختار الحكومة المعنية بالطبع البديل الأول المفضل سياسياً. وحيث إن الالتزامات الخارجية على المصارف الأهلية هي بالعملة الأجنبية، فإن الإعانة غير ممكنة من دون إعانة خارجية، يمكن أن يقدمها صندوق النقد الدولي. وبهذا كان هناك مزيد من الزيادة في الدين، الذي قد يكون من الصعب خدمته، إذا كانت هذه البلدان عاجزة عن زيادة صادراتها بسرعة. ولهذا لاحظ جيمس توين بحق أنه «عندما تستطيع المصارف والمنشآت الخاصة أن تقترض ما تشاء من المبالغ والآجال والعملات، فإنها تخلق مطالبات في المستقبل على احتياطات البلد»<sup>(١)</sup>. والنتيجة أن الحكومات والمصارف المركزية يمكن أن تضطر إلى تبني سياسات نقدية وضريبية، من شأنها التضحية بتحقيق أهدافها. إن أفضل طريق لتنظيم الاقتراض قد يكون هو فرض رقابات صارمة، بل إدخال انضباط ذاتي في صلب النظام. ما الذي هو أكثر فعالية من إدخال المشاركة في المخاطر، التي تجعل المصارف الأجنبية والمصارف الأهلية بصورة أوتوماتيكية أكثر عناية بإقراضها؟

حتى البلدان الصناعية، وليس البلدان النامية فقط، يمكن أن تواجه مثل هذه الأزمات، إذا كان هناك اعتماد كبير على الائتمان القصير الأجل أو التدفق

(١) المصرف العالمي، نشرة السياسة والبحث، نيسان (أبريل) - حزيران (يونيو) ١٩٩٨م، ص ٣.

الداخلي للأموال. إن الازدهار في سوق الأوراق المالية بالولايات المتحدة الأمريكية قد غذي بتدفقات الأموال القصيرة الأجل، كما حدث في شرق آسيا. فإذا تم تخفيف هذه التدفقات الداخلة أو عكسها، لسبب لا يمكن توقعه، وقعت أزمة خطيرة. ففي أواخر الستينيات من القرن العشرين، عندما كان هناك انهيار في الثقة بالدولار، كانت هناك تدفقات أموال خارجة من الولايات المتحدة الأمريكية، أدت إلى انخفاض جوهري في قيمته الخارجية، مع نقص في احتياطات الذهب والعملات الأجنبية في الولايات المتحدة الأمريكية، وارتفاع في أسعار السلع الدولية.

إن انهيار صناديق التحوط في الولايات المتحدة الأمريكية، مثل إدارة رأس المال الطويل الأجل Quantum, LTCM و Tiger عام ١٩٩٨م كان أيضاً بسبب الإقراض القصير الأجل ذي الرافعة العالية. فصندوق التحوط قادر على إخفاء عملياته، ذلك لأنه بحسب شرح رئيس الاحتياط الاتحادي، آلان غرينسبان، «مصمم لتجنب الخضوع إلى تنظيم يحدد زبائنه بعدد صغير من الأفراد المتطورين جداً والأثرية جداً»<sup>(١)</sup>. لكنه لم يشرح كيف وجدت المصارف من الممكن في نظام مصرفي منظم جداً افتراضاً، تقديم إقراض ذي رافعة مفرطة إلى «أفراد متطورين جداً، وأثرية جداً» لمضاربات ذات مخاطرة عالية. وهذه الصناديق التحوطية، التي «ليست أكثر من مضاربين جشعين، يقترضون كثيراً لزيادة مراهنتهم» غالباً ما تلام لتحكمها بالأسواق من هونغ كونغ إلى لندن ونيويورك<sup>(٢)</sup>. وهذه الصناديق التحوطية لا تعمل منعزلة. فلو كان الأمر كذلك لما كانت قادرة على تحقيق مكاسب كبيرة، فهي تعمل عادة في انسجام. وهذا ممكن لأن رؤساءها التنفيذيين غالباً ما يذهبون إلى بعض الأندية، يتغذون أو

(١) انظر شهادته أمام لجنة الخدمات المصرفية والمالية لبيت المثلين في ١ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م،

في نشرة الاحتياط الاتحادي، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٨م ص ١٠٤٦.

(٢) تجارة المخاطرة، الإيكونومست، ١٧ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م، ص ٢٢.

يتعشون معاً، ويعرف كل منهم الآخر معرفة حميمة جداً<sup>(١)</sup>. وبقوة ثروتهم الخاصة والمبالغ الضخمة التي يمكنهم اقتراضها، يستطيعون زعزعة استقرار السوق المالية في أي بلد حول العالم، كلما وجدوا ذلك من مصلحتهم. إن إدارة رأس المال الطويل الأجل LTCM كانت لها قوة رافعة قدرها ١:٢٥ في منتصف ١٩٩٨م<sup>(٢)</sup>، ولكن في الوقت الذي أنقذها فيه الاحتياط الاتحادي بلغت الرافعة ١:٥٠<sup>(٣)</sup>. وقد وجب على الاحتياط الاتحادي السعي لإنقاذها، لأن العديد من المصارف التجارية التي في القمة، والتي يشرف عليها الاحتياط الاتحادي، والتي هي سليمة وذات سمعة، قد أقرضت مبالغ كبيرة إلى هذه الصناديق. ولو لم يفعل الاحتياط الاتحادي هذا، لربما حدثت أزمة في النظام المالي الأميركي، مع آثار للانتشار والعدوى حول العالم<sup>(٤)</sup>.

كذلك فإن كثرة الاعتماد على الاقتراض القصير الأجل قد أدت إلى حقن درجة كبيرة من عدم الاستقرار في أسواق العملات الأجنبية الدولية. فحسب مسح قام به مصرف التسويات الدولية BIS، ارتفع معدل الدوران اليومي في الأسواق التقليدية للعملات الأجنبية، معدلاً لأجل الازدواج، إلى ١٤٠٠ بليون دولار في نيسان (أبريل) ١٩٩٨م، مقارناً بـ ٥٩٠ بليون دولار في نيسان (أبريل) ١٩٨٩م، و ٨٢٠ بليون دولار في نيسان (أبريل) ١٩٩٢م، و ١١٩٠ بليون دولار في نيسان (أبريل) ١٩٩٥م<sup>(٥)</sup>. فمعدل دوران الصرف الأجنبي

(١) جون بلندر: «الرأسمالية الغربية الحميمة»، فايننشال تايمز، ٣-٤ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م.

(٢) مصرف التسويات الدولية، التقرير السنوي، حزيران (يونيو) ١٩٩٩م، ص ١٠٠.

(٣) «تجارة المخاطرة»، الإيكونوميست، ١٧ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م، ص ٢٢.

(٤) وهذا ما اعترف به غرينسبان بالكلمات التالية: «إذا فشل LTCM وكان لفشله أثر على الأسواق، فإن هذا قد يلحق ضرراً كبيراً بعدد من المشتركين في السوق، ومنهم بعض من ليست له صلة مباشرة بالمنشأة، وربما يفسد اقتصادات العديد من الأمم، ومنها أمتنا» (نشرة الاحتياط الاتحادي، تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م، ص ١٠٤٦).

(٥) انظر الجدول ١ من البيان الصحفي لمصرف التسويات الدولية تاريخ ١٩ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٨م، الذي يعطي نتائج أولية لمسح الصرف الأجنبي لنيسان (أبريل) ١٩٩٨م. وهذا المسح يقوم به مصرف التسويات الدولية كل ثلاث سنوات.

اليومي في نيسان (أبريل) ١٩٩٨م كان أكبر بـ ٤٩ مرة من الحجم اليومي لتجارة البضائع العالمية (الصادرات + الواردات) <sup>(٣)</sup>. وحتى لو منح حسم للخدمات، والتحويلات الأحادية الطرف، والتدفقات الرأسمالية غير المضاربية، فإن معدل الدوران أكبر بكثير مما هو مبرر. فقط ٣٩٦٪ من معدل دوران ١٩٩٨م كانت مرتبطة بالصفقات الفورية التي ازدادت بمعدل سنوي مركب حوالي ٦٪ سنوياً، خلال ٩ سنوات بدءاً من نيسان (أبريل) ١٩٨٩م، وهو قريب جداً من النمو البالغ ٦٨٪ سنوياً في التجارة العالمية. وإن رصيد الدوران (٤٠٦٪) كانت له صلة كبيرة بعقود الآجال forward ومقايضات swaps العملات الأجنبية، التي سجلت نمواً مركباً قدره ١٥٨٪ سنوياً، خلال هذه الفترة. ولو صح التأكيد المعتاد من جانب أرباب المصارف، بأنهم يعطون الاستخدام النهائي للأموال ما يستحقه من اعتبار، ربما لم تحدث هذه الدرجة العالية من التوسع الائتماني ذي الرافعة لأغراض الصفقات المضاربية.

إن النمو المأساوي للصفقات المضاربية، خلال العقدين الماضيين، ومنها المشتقات derivatives التي ليست إلا المظهر الأخير، انتهى إلى توسع ضخم في نظام المدفوعات. وتستلزم هذه القيمة الكبيرة للصفقات أن المشكلات إذا ما أثبتت أمكن أن تنتشر بسرعة عبر النظام المالي، ممارسة أثر الدومينو على المؤسسات المالية. ولهذا اعترف السيد كروكيت، المدير العام لمصرف التسويات الدولية أن «اقتصاداتنا أصبحت بهذا معرصة باستمرار لانتهيار ممكن في نظام المدفوعات» <sup>(١)</sup>. وكان للحجم الكبير أيضاً آثار سلبية أخرى. فقد كان هذا الحجم أحد العوامل الرئيسة التي ساهمت في استمرار معدلات الفائدة الحقيقية

(٣) ارتفعت التجارة الدولية (الصادرات والواردات) من ٤٩٩ بليون دولار في نيسان (أبريل) ١٩٨٩م إلى ٩٠٨٧ بليون دولار في نيسان (أبريل) ١٩٩٨م (صندوق النقد الدولي، الإحصاءات المالية الدولية، سيدي روم، وتشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨م). وقد بلغ متوسط قيمة التجارة العالمية اليومية في نيسان (أبريل) ١٩٩٨م ٣٠٣ بليون دولار.

(١) أندرو كروكيت، خطاب بمناسبة ندوة الإدارة الدولية في سانت غالن بتاريخ ١ حزيران (يونيو) ١٩٩٤م، مجلة مصرف التسويات الدولية، ٢٢ حزيران (يونيو) ١٩٩٤م، ص ٣.

العالية التي أدت إلى تثبيط الاستثمار الإنتاجي. فأسواق الصرف الأجنبي، التي تؤثر فيها المضاربة القصيرة الأجل، لا العناصر الاقتصادية الأساسية الطويلة الأجل، أصبحت خاضعة لتقلبات شديدة. وهذا يعوق الأثر الفعال لهذه الأسواق، ويحقن قدراً مفرطاً من عدم الاستقرار فيها، ويخلق ضغوطاً لصالح الرقابات على الصرف، ولا سيما على التحويلات الرأسمالية. وإن جهد المصارف المركزية للتغلب على عدم الاستقرار هذا، من خلال تغييرات صغيرة في معدلات الفائدة، أو من خلال تدخل مقدار قليل حوالي مئة مليون دولار في اليوم، قد ثبت عموماً أنه غير فعال. ولهذا تم اقتراح ضريبة توبين Tobin على صفقات الصرف الأجنبي، سبباً للتقليل من عدم الاستقرار. غير أن الانتقادات الموجهة إلى هذه الضريبة ذهبت إلى أن فرضها قد يكون غير عملي. فما لم تأخذ بها جميع البلدان وتطبقها بإخلاص، فإن التجارة قد تتحول إلى ملاذ خالٍ من الضريبة. وأكثر من ذلك، حتى لو استجابت جميع البلدان، فإن بعض المضاربين المتمرسين قد يستطيعون اختراع طرق للتهرب من الضريبة أو لاجتنابها، ذلك لأن الإدارة الضريبية الفعالة ليست موجودة في جميع البلدان<sup>(١)</sup>.

وإذا كان من غير المرغوب الاعتماد الواسع على الاقتراض القصير الأجل في تمويل عجز الحساب الجاري الكبيرة التي تحدث عادة في المرحلة الأولية من مراحل التنمية الاقتصادية، فإن من المرغوب الاعتماد على الاقتراض الطويل الأجل والتمويل بالمشاركة. ومن بين هاتين الصيغتين يبدو أن صيغة المشاركة أفضل، لأنها تدخل مزيداً من السلامة في الاقتصاد، من خلال فحص دقيق للمشاريع. ولها أيضاً مزايا أخرى، فصندوق النقد الدولي ألقى بوزنه لصالح التمويل بالمشاركة بحجة أن «الاستثمار المباشر الأجنبي، خلافاً للتدفقات الداخلة المعتمدة على خلق الدين، غالباً ما ينظر إليه على أنه طريق أسلم وأكثر

(١) انظر الحجج المؤيدة والمعارضة لجدوى ضريبة توبين، والمقدمة من عدة مؤلفين، في: حق وكول

وغرونبرغ (محررين)، ١٩٩٦م.



استقراراً في تمويل التنمية، لأنه يرجع إلى الملكية ومراقبة المشروع والتجهيزات والبنية التحتية، ومن ثم يمول الطاقة التي تخلق النمو في أي اقتصاد، في حين أن الاقتراض الأجنبي القصير الأجل يبدو أنه أكثر استخداماً في تمويل الاستهلاك. وعلاوة على ذلك، في حالة حدوث أزمة، يستطيع المستثمرون تجريد أنفسهم من الضمانات الأهلية، وتستطيع المصارف رفض تجديد القروض، ولكن لا يستطيع مالكو رأس المال المادي أن يجدوا مشترين بهذه السهولة<sup>(١)</sup>. وأكثر من ذلك، ذهب هيكس إلى أن الفائدة يجب دفعها في الأوقات الطيبة والسيئة على السواء، لكن حصص الأرباح يمكن تخفيضها في الأوقات السيئة، وربما يمكن إلغاؤها في الحالات الحرجة، وعلى هذا فإن عبء التمويل بالأسهم يكون أقل. ولا ريب في توقع حصص ربحية متزايدة في الأوقات الطيبة، لكن في مثل هذه الأوقات بالذات يتم تحمل عبء حصص ربحية أكبر. «فالمنشأة تكون متأكدة إلى حد ما» حسب كلماته «من ضغط يمكن أن يكون في الظروف الصعبة خطيراً، في مقابل مدفوعات متزايدة في ظروف يكون فيها من السهل مواجهتها. بهذا المعنى يمكن تخفيف مخاطرة وضعها»<sup>(٢)</sup>. وهذا العامل قد يكون له أثر تخفيف فشل العمل التجاري تخفيفاً جوهرياً، ومن ثم تقليل عدم الاستقرار الاقتصادي، بدل زيادة حدته.

ولهذا ذهب عدد من المؤلفين إلى أن التحول إلى نظام مالي إسلامي يقوم على المشاركة قد يساعد جوهرياً على تخفيف عدم الاستقرار في الأسواق المالية<sup>(٣)</sup>. كما أوضحوا أنه في حين أن القيمة الاسمية للودائع مضمونة في النظام التقليدي، إلا أنه لا يوجد في هذا النظام أي ضمان للقروض والسلف في

(١) صندوق النقد الدولي، نظرة اقتصادية عالمية، أيار (مايو) ١٩٩٨م، ص ٨٢.

(٢) هيكس، ١٩٨٢م، ص ١٤.

(٣) انظر شايرا، ١٩٨٥م، ص ١١٧-١٢٢؛ وشيشتي، ١٩٨٥م؛ ومحسن خان، ١٩٨٧؛ وميراخور وزيدي، ١٩٨٧م؛ وس. صديقي وفردمانيش، ١٩٩٤م؛ وإينل حسن وأ. نعيم صديقي، ١٩٩٤م؛ وتوتونشيان، ١٩٩٥م؛ وم. أكرم خان، في عارف، ١٩٨٧؛ وآخرين.

أن تسترد جميعها. وهذا ما يؤدي إلى وجود تعارض بين الأصول والخصوم، وفي نهاية المطاف إلى أزمة مصرفية، إذا ما فقدت الثقة في النظام المصرفي. أما في نظام المشاركة في الربح والخسارة، فإن الخسارة في جانب الأصول سرعان ما يتلعبها جانب الخصوم. وهذا ما يساعد على تدنية مخاطر الفشل المصرفي، وتعزيز استقرار النظام المصرفي. كما أن سلوك معدلات الفائدة الطائش، مع عدم استقرار الائتمان بصفة مقبولة عموماً، بما أنه يؤدي إلى جو من عدم التأكد وعدم الاستقرار في المناخ الاستثماري، فإن الاعتماد الأكبر على المشاركة قد يحقن مزيداً من الاستقرار في الاقتصاد.

وهناك حجة أخرى، وهي أن تقلب معدل الفائدة يجبط جميع الجهود الرامية إلى خلق الاستقرار في معدلات الصرف، وتنتقل معه الأموال من بلد إلى بلد، لكي تستفيد من فرق المعدل. وهذا ما يسيء إلى مناخ عدم التأكد الذي تتخذ فيه القرارات الاقتصادية، ويضعف تكوين رأس المال، ويؤدي إلى سوء تخصيص الموارد<sup>(١)</sup>. غير أن اقتصاداً يقوم على المشاركة قد يزيل الأثر اليومي المزعزع للاستقرار، نتيجة تقلب معدلات الفائدة. وفي مثل هذه البيئة، فإن قوة أو ضعف العملة قد يعبر عن قوة كامنة في الاقتصاد. كذلك فإن معدلات الصرف يمكن أن تكون نسبياً أكثر استقراراً، لأن جميع العناصر التي تؤثر على معدلات الصرف، مثل الاختلالات البنوية والفروق في معدلات النمو، هي ذات طبيعة متوسطة الأجل أو طويلة، ولا تتغير عادة بصورة طائشة.

### الاقتصاد الجزئي

بما أن أحد العوائق الكبرى في الاقتصادات التقليدية هو غياب رابطة واضحة بين الأهداف الاقتصادية الكلية والأهداف الاقتصادية الجزئية، فمن المتوقع أن يحاول الاقتصاد الإسلامي إزالة هذا العائق، بإقامة الأسس الجزئية للاقتصاديات

(١) مصرف التسويات الدولية، التقرير السنوي، ١٩٨٢م، ص ٣.

الكلية. غير أن هذه المهمة بقيت غير متحققة، فالاقتصاد الجزئي الإسلامي لا يزال يلامس السطح. لكن من بين الأشياء التي أُنجزت حتى الآن هو مناقشة عدد من المفاهيم الرئيسية، ومنها المصلحة الخاصة، والمصلحة الاجتماعية، والملكية الخاصة، والأذواق والتفضيلات الفردية، وآليات السوق، والمنافسة، وتعظيم الربح والمنفعة، والرشد<sup>(١)</sup>. وحيث إن هذه المفاهيم هي نفسها في الاقتصاد التقليدي، فقد يبدو أن لا فرق بينهما. لكن بذلت جهود في عدة كتابات لبيان أن الأساس الفلسفي للرؤية العالمية الإسلامية يقدم معنى مختلفاً لهذه المفاهيم.

### الأساس النظري

يركز الاقتصاد التقليدي على الحرية المطلقة للأفراد في السعي وراء المصلحة الذاتية، وامتلاك واستخدام الملكية الخاصة. ويفترض أن المصلحة الاجتماعية محمية تلقائياً بقوى السوق نفسها، إذا كانت المصلحة الذاتية يسعى إليها ضمن قيود المنافسة الكاملة. ويضيف الاقتصاد المؤسسي إلى هذا دور المؤسسات أو قواعد السلوك وتقويتها الفعالة من جانب الحكومات، من خلال الحوافز والروادع. وفي حين أن الاقتصاد الإسلامي يعدّهما (المصلحة الذاتية، والملكية الخاصة) ضروريين، إلا أنه يراها غير كافيتين لتحقيق الأهداف الإنسانية فهو يسمح بخدمة المصلحة الذاتية لتحقيق مزيد من الفعالية والتنمية، ولكنه يُلطف ويَهذب السعي إلى هذه المصلحة، بحقن جرعة أخلاقية في النموذج، تعطي لهذه المصلحة أفقاً طويلاً الأجل، بتوسعتها إلى ما وراء هذا العالم، الذي هو انتقالي، إلى العالم الآخر، الذي هو أبدي. وفي حين أن المصلحة الذاتية يمكن للفرد خدمتها في هذا العالم، لكونه أنانياً ومهتماً بتحسين وضعه الخاص، فإن المصلحة

(١) انظر على سبيل المثال: منان، ١٩٨٦م؛ وم. ن. صديقي، ١٩٦٨م و ١٩٨١م؛ وقحف، ١٩٧٨م؛ وشابرا، ١٩٩٢م؛ ولا سيما الـ ٢٢ ورقة منشورة في «قراءات في الاقتصاد الجزئي» لطاهر وغزالي وعجيل، ١٩٩٢م.

الذاتية في الآخرة يمكن خدمتها بصورة أفضل إذا قام الفرد بالوفاء بالتزاماته الأخلاقية حيال أسرته ومجتمعه، حتى لو تضمن ذلك التضحية بالمصلحة الذاتية المادية في هذه الدنيا.

فإن أحد الأهداف الأولية للقيم الأخلاقية هو كبح جماح المصلحة الذاتية، وخلق توازن بين المصلحة الذاتية والمصلحة الاجتماعية. ولولا القوة الحافزة للقيم الأخلاقية، لوجب الاعتماد على التنظيم والمراقبة بصورة أكبر. وقد يجب على الحكومات أن تلعب دوراً أكبر في الاقتصاد، لتحقيق الأهداف الإنسانية. وقد لا يكون لقواعد السلوك العلمانية نفس القوة الحافزة التي هي للقيم الأخلاقية. وفضلاً عن ذلك، ركز الإسلام أيضاً على دور الأسرة، والمجتمع المعبأ أخلاقياً. فإذا تفسخت الأسر، وصار المجتمع فاسداً، فعندئذ حتى القيم الأخلاقية تصبح غير فعالة. إن قياداً ذا حدّين: المنافسة في ساحة السوق، والقيم الأخلاقية، يعملان معاً ضمن بيئة من الأسرة والضمان الاجتماعي، إنما يساعد على الوفاء الأمين بالعقود وسائر الالتزامات الإنسانية، وعلى خفض تكاليف الصفقات، وإحداث مزيد من الثقة والاستقرار في التفاعل الإنساني. وبهذا تكون المصلحة الاجتماعية محمية، مع تكاليف خاصة واجتماعية أدنى نسبياً، وتدخل حكومي أقل.

كذلك تساعد القيم الأخلاقية على تحويل أذواق وتفضيلات المستهلكين، بحيث يقتصر الإنفاق الاستهلاكي أساساً على الضروريات والكماليات، وبهذا يقل الترف والتبذير<sup>(١)</sup>. فهذه النماذج السلوكية، مع الزكاة وسائر أنواع الإنفاق الإيثاري، تسهم في تحسين سد الحاجات، وكذلك في زيادة الادخار والاستثمار والتنمية<sup>(٢)</sup>. وحيث إن الإنتاج يستجيب للطلب الاستهلاكي، فقد لا تجدد المنشآت من خيار أمامها إلا الابتعاد عن إنتاج السلع الاستهلاكية لرموز

(١) م. أنس الزرقا، ١٩٨٠م؛ قحف، ١٩٧٨م، ص ٢٣-٢٥.

(٢) قحف، في طاهر وزملائه، ١٩٩٢م، ص ١٠١.

الأبهة والمباهاة. كذلك فإن القيود الأخلاقية على المنتجين قد تثبطهم عن تسويق هذه السلع، بواسطة الدعاية المستمرة. وعلى هذا فإن المنشأة الإسلامية، كما بين متولي، «تختلف عن المنشأة غير الإسلامية لا في أهدافها فحسب، بل في سياساتها الاقتصادية واستراتيجياتها التسويقية أيضاً»<sup>(١)</sup>. فإذا كانت الوساطة المالية منسجمة أيضاً مع هذا السلوك، فإن تدفق الائتمان لإنتاج السلع الترفية ينخفض، وتدفق الائتمان لإنتاج الضروريات والكماليات يرتفع، مما يؤدي إلى مزيد من السلامة في عمليتي الاستهلاك والإنتاج.

وضمن قيود القيم الأخلاقية، يتصرف المستهلكون والمنتجون وفق أذواقهم وتفضيلاتهم الخاصة، ويعظمون منافعهم ودخولهم، إذا ما رغبوا في ذلك<sup>(٢)</sup>. غير أنه في حين أن الفرد مستهلكاً أو منظمًا قد يختار إما تعظيم أو عدم تعظيم منفعة أو ربحه، فإن المنشأة شركة أشخاص كانت أو شركة أموال قد لا يكون لها الخيار نفسه. فالتفضيلات المتغيرة لمختلف الشركاء أو المساهمين، إضافة إلى ضغوط المنافسة والاقْتباس، قد تحد من حرية هذه المنشآت في السعي إلى هدف آخر غير هدف تعظيم الربح. فمن غير الواقعي إذن افتراض أن المنشآت لا تحاول تعظيم الربح، حتى في اقتصاد إسلامي، فالإسلام لا يمنعهم من فعل ذلك، شريطة أن يتم ذلك ضمن قيود القيم الأخلاقية<sup>(٣)</sup>.

وهذا ما يسلب الضوء على الفرق في طبيعة الملكية الخاصة في الإسلام. فمع أن الإسلام يعترف بقدسية الملكية الخاصة، إلا أنه يعلن في الوقت نفسه بأنها أمانة من الله بين أيدي الأفراد والجماعات، وهذا يتطلب أن تستخدم حسب

(١) متولي، ١٩٩٢م، ص ١٣٦؛ انظر أيضاً ص ١٩٢.

(٢) يرى م. أس الزرقا أن «تعظيم المسلم منفعة خاضع لقيود دينية، بالإضافة إلى قيد الدخل المعتاد» (طاهر وزلاوة، ١٩٩٢م، ص ١٠٧). ويرى منذر قحف (١٩٧٨م): «أن عملية تعظيم الربح من جانب المنشأة يجب ألا يخرق قواعد اللعبة في الاقتصاد الإسلامي» (ص ٣٣). انظر أيضاً م. ن. صديقي، وزبير حسن، والجنيدي، في طاهر، ١٩٩٢م، ص ١٤٠ و ٢٤٤ و ٢٥٦.

(٣) يقول ابن خلدون: «التجارة محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص، وبيعها بالغلاء» (ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٩٤). انظر أيضاً المصري، ١٩٩٧م، ص ٨١.

شروط الأمانة: توفير الرفاه لجميع الأفراد، المالكين والمجتمع. وهذه الشروط تقدمها القيم الأخلاقية، التي تحقن جرعة من البعد الاجتماعي في الملكية واستخدام الملكية الخاصة، لخلق توازن بين المصلحتين الخاصة والعامة، كما سبق بيانه. وإن جميع القرارات الفردية، سواء كانت متصلة بالاقتصاد أو بالأسرة أو بالمجتمع أو بالحكومة، يجب أن تستهدي بالقيم الأخلاقية، إذا ما أريد تحقيق الأهداف الإنسانية للمجتمع فعلاً.

كذلك فإن آلية السوق مقبولة في الإسلام، ولكنها تستلزم من جميع الأطراف المتنافسين في السوق أن يعملوا في ضوء القيم الأخلاقية الهادية، وضمن القيود التي تفرضها هذه القيم على المصلحة الذاتية والملكية الخاصة، لتوفير الإنصاف لكل الأطراف المتفاعلة في السوق، من مستهلكين وعناصر إنتاج<sup>(١)</sup>. ولهذا الغرض، أكد عدد من الكاتبين على دور التعاون في المجتمع الإسلامي، بدون التقليل من الدور المهم الذي تلعبه المنافسة في نظام السوق<sup>(٢)</sup>. إن دور آلية السوق الموجهة أخلاقياً، مع التعاون، يكمله دور الأسرة والمجتمع في تأمين الرفاه المتبادل والضمان الاجتماعي، بحيث إن عبء تأمين المصلحة الاجتماعية لا يقع كله على السوق أو الحكومة.

وعلى هذا فإن الرشاد يصبح مقيداً، ليس بمجرد حدود المعرفة الإدراكية والطاقة التقديرية، ولكن أيضاً بالتزامات العائلية والاجتماعية المحددة أخلاقياً<sup>(٣)</sup>. فمن الرشاد أن يكون الإنسان حيي الضمير ومقتصداً في استخدام الموارد، وأن يضحى من أجل رفاه الآخرين، لأن هذا يخدم المصلحة الذاتية في الآخرة. وعليه فليس هناك اعتماد كامل على آلية السوق لتحقيق الكفاءة

(١) انظر م. أكرم خان وم. ع. المنان، في طاهر وزملائه، ١٩٩٢م، ص ١٨٤ و ١٩٣.

(٢) انظر على سبيل المثال قحف، في طاهر وزملائه، ١٩٩٢م، ص ١٤٦-١٥٦.

(٣) انظر عجيل، ١٩٩٢م؛ م. ن. صديقي، ١٩٧٢م؛ الزرقا، ١٩٩٢م؛ م. فهيم خان، ١٩٨٨م،

ص ١٧-١٨؛ قحف، ١٩٧٨م، ص ١٥-١٨؛ شابر، ١٩٩٢م، ص ٢١٤-٢٢١.

والعدالة في تخصيص وتوزيع الموارد. فهناك دور مكمل تقوم به العوامل الأخلاقية والاجتماعية والمؤسسية والسياسية.

وما قد يساعد على العملية أكثر هو القيم المتصلة بالاستخدام الأمين للموارد، وأخلاقيات العمل، والشرف، والاستقامة، وتجنب الخداع والغش والاستغلال<sup>(١)</sup>. وقد ناقش عدة مؤلفين الحقوق والالتزامات الاجتماعية والأخلاقية لجميع الأطراف الداخلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة في عملية الإنتاج والتوزيع، ومن هذه الأطراف: المنظم (المضارب أو الشريك)، والممول (رب المال)، والعامل، والحكومة (الوازع حسب عبارة ابن خلدون).

### نتائج افتراضية

إن المناقشة أعلاه لأثر القيم والمؤسسات الإسلامية على المتغيرات الاقتصادية الكلية والجزئية هي مناقشة افتراضية، قائمة على افتراض أن الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية اللازمة قد نفذت بنجاح، وأن المجتمع الإسلامي المثالي صار حقيقة واقعة في عالم الوجود، وأن الصيغ الأولية من مضاربة ومشاركة مطبقة، وأن عدداً من المؤسسات المساعدة اللازمة لتسهيل سلاسة عمل هذه الصيغ قد أنشئت<sup>(٢)</sup>. وهذا بعيد عن الواقع، لأن المجتمع الإسلامي المثالي لا يوجد، حتى بمعيار الحد الأدنى المقبول، وقد تمر فترة قبل وجود مثل هذا المجتمع وفي الوقت الحاضر، هناك عدد من القيم الإسلامية واضح غيابها في المجتمعات الإسلامية. فالانحطاط الأخلاقي كبير، ويبدو أنه أصبح مترسخاً عبر آلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين وآلية استحكام الرذائل، مع أن القرآن يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ، كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾ [الصف: ٢/٦١-٣]. لقد بينا في الفصل السابق الأصول التاريخية لفشل

(١) أ. ح. محبوب، ١٩٩١م؛ أ. ق. عطية، ١٩٩٤م.

(٢) انظر شابرا، ١٩٨٥م، ص ٨١-١٠٥ و ١٤٧-١٨٥.

المجتمعات الإسلامية في خلق نظام تعليمي مناسب، مع بيئة اجتماعية واقتصادية وسياسية ملائمة. كيف يتم خلق مثل هذه البيئة الآن؟ هذا سؤال حاسم، إذا لم تتم الإجابة عنه فلن يستطيع الاقتصاد الإسلامي خلق أساس متين لتحليله.

حتى إن بعض الكاتبين يشكون من أن النماذج المستخدمة، لتأسيس تفوق نظام السوق الإسلامي الموجه أخلاقياً على نظام السوق المحايد قيمياً، غالباً ما هي مكيفة عن النماذج المستخدمة في الاقتصاد التقليدي. فهم يقولون بأن هذه النماذج ليست دائماً مناسبة، بسبب افتراضاتها النموذجية الخاصة بها<sup>(١)</sup>. وعلاوة على ذلك، فإن التجريب العملي لهذه النماذج ليس ممكناً، بسبب عدم وجود اقتصاد إسلامي ناضج حتى الآن، أو اقتصاد يمكن اعتباره قريباً منه بصورة معقولة، وبسبب عدم توافر البيانات اللازمة لمثل هذا الاختبار. فقليل جداً من الدراسات تبين كيف عملت اقتصادات المسلمين في الماضي؟<sup>(٢)</sup>. وكذلك يندر وجود دراسات تطبيقية عن المجتمعات الإسلامية الحديثة في البلدان الإسلامية وغير الإسلامية من منظور إسلامي<sup>(٣)</sup>. نعم هناك مسوحات جزئية ودراسات حالة لمواقف المسلمين من الفائدة، ولكن لا يوجد حتى الآن مسح شامل أو دراسة شاملة (انظر الهامش ص ٣٢٠).

(١) قال أنور: «المقالات والكتب المنشورة في الاقتصاد الإسلامي اتخذت نموذجاً غريباً، وعدلت واحداً أو اثنين من عناصره، ووصفته بأنه إسلامي. وليس من الواقعي تسمية هذه النماذج إسلامية» (١٩٩٠م، ص ٣٧). وكذلك سبق حورشيد أحمد إلى مثل هذا بقوله بأن معظم المحاولات التي تمت حتى الآن «لا تزيد على إحلال المشاركة في الربح محل الفائدة، وإدخال الزكاة بوصفها ضريبة، بدون القيام بأي تغيير جوهري في سلوك الفاعلين الاقتصاديين» (١٩٨٦م، ص ٨١). كذلك طرح تاج الدين «أسئلة حول ملائمة الأدوات العلمانية للتحليل، لتقديم نماذج في الاقتصاد الإسلامي، وليس من المهم كيف تم تعديل هذه الأدوات» ( انظر تعليقه على ورقة م. فهيم خان في م. ن. خان، ١٩٨٨م، ص ٦٦). وهناك ما يقوي ملاحظته، وهو أن قوائم المراجع لعدد من الأوراق حول الاقتصاد الإسلامي تحتوي أساساً على مراجع في الاقتصاد التقليدي، ولا تكاد تجد أي مرجع لعالم قديم أو حديث في الاقتصاد الإسلامي.

(٢) من الأعمال الرئيسية في البحث التاريخي: غويتن، ١٩٦٦م، و ١٩٦٧م؛ يودوفيتش، ١٩٧٠م و ١٩٨١م؛ كوك، ١٩٧٠م؛ حسن الزمان، ١٩٨١م.

(٣) دراسة الأشقر (١٩٨٧م) عن السلوك الاستهلاكي للمهاجرين المسلمين إلى المملكة المتحدة البريطانية هي أحد الجهود الرامية إلى تسليط الضوء العملي على سلوك المستهلك.



وهذا لا يقلل من قيمة المناقشة المستمرة في الاقتصاد الإسلامي. فكما أن المثل الإسلامية ليست حقيقة واقعة في المجتمعات الإسلامية، فكذلك المنافسة الكاملة ليست حقيقة واقعة، والناس لا يحاولون دائماً خدمة مصلحتهم الذاتية الضيقة فقط في أي مجتمع. فالأبنية الافتراضية يمكن أن تصلح غرضاً مفيداً في تقديم أبنية نظرية للاقتصاد الإسلامي، وفي بيان قوة وضعف الاقتصاد الإسلامي، عندما يأخذ شكله العملي في أي بلد من البلدان في المستقبل<sup>(١)</sup>.

### المهمة غير المنجزة

غير أن الاعتماد الكلي على الافتراضات قد أدى إلى نقطة عمياء في الاقتصاد الإسلامي. فلا جواب للسؤال الحاسم: لماذا تفشل الرؤية الإسلامية في أن تكون حقيقة واقعة في العالم الإسلامي اليوم؟ ولماذا سلك المسلمون سلوكاً مثالياً في بعض الأزمنة من التاريخ؟ ولماذا حرقوا المعايير الإسلامية حرقاً فاضحاً في أزمنة أخرى؟ فالفجوة بين المثال والواقع تُظهر أن حقن جرعة أخلاقية في الاقتصاد أمر ضروري، لكنه غير كاف. فمن الضروري كذلك بيان أسباب هذه الفجوة. وهذا غير ممكن إلا بإدخال بعض المتغيرات النفسية والاجتماعية والسياسية والتاريخية في التحليل الموافق للنموذج الخلدوني. فإذا ما عرفت أسباب الفجوة، كان من الممكن أيضاً الإجابة عن السؤال اللاحق: كيف يمكن تحريض معظم، إن لم يكن كل، الأفراد للتصرف بناءً على القيم الأخلاقية، ومن ثم خدمة المصلحة الاجتماعية، عندما تكون المصلحة الذاتية والمصلحة الاجتماعية في تنازع ظاهر. وهذا قد يساعد أيضاً على ترجمة القيم الأخلاقية إلى قواعد قانونية، كلما كان ذلك ممكناً، وعلى خلق الحوافز والروادع اللازمة، والبيئة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، لوضع هذه القواعد موضع التنفيذ الفعلي. فما لم يتم هذا فليس من الممكن خلق المجتمع المثالي الذي يهدف إليه

(١) أحمد، وإقبال، وخان، ١٩٨٣م، ص ١٩.

الاقتصاد الإسلامي، ويفترض وجوده في تحليله. فإن الفساد الأخلاقي هذه الأيام في العالم الإسلامي، وغياب العدالة، والرفاه العام، ليس سببه الأساسي فقدان المواعظ والخطب، فهناك الكثير منها، إنما الذي ينقص هو خلق بيئة ملائمة، ولا سيما مقومات هذه البيئة والاستراتيجية الموصلة إليها.

فالمماثلة في سداد الالتزامات المالية تقدم مثلاً حياً على الفجوة بين المبدأ والممارسة. ففي نظام قائم على الفائدة، يسدد الفرد تلقائياً غرامة في صورة فائدة بمعدل أعلى إلى حد ما. أما في النظام الإسلامي فالالتزام الأخلاقي للفرد بالسداد في الموعد أمر معترف به تماماً، وهو يدفع صاحب الضمير الحي إلى السداد في الأجل المضروب. غير أنه ليس فعالاً في منع شخص عديم الضمير من التخلف عن السداد، على الرغم من قدرته عليه، إذا استطاع النجاة من دون أن ينبذه المجتمع، كما يحدث في مجتمع إسلامي مثالي، أو أن يواجه غرامة جزائية تصلح رادعاً أو زاجراً، كما يحدث في مجتمع تقليدي. وإذا استطاع الفرد الفرار بسهولة، فقد يجذو جذوه الآخرون، وبهذا تصبح المماثلة عادة منتشرة. والجزاء الذي في الآخرة إنما يكون فعالاً عند من يؤمن بها. فكيف نجعل الدائرة واسعة بما يكفي لتطويق معظم الناس في المجتمع؟ هذا سؤال يستحق الطرح.

هذا الفراغ الموجود لم يخفَ بالطبع، وهناك عدد من العلماء صرحوا بوجوده<sup>(١)</sup>. غير أن مهمة تطوير اقتصاديات جزئية مختلفة، غير قائمة على مفهوم الإنسان الاقتصادي المتحرر من القيم، والمهتم أساساً بخدمة مصلحته الذاتية بالمعنى الدنيوي، من طريق تعظيم ثروته ودخله واستهلاكه، هذه المهمة مهمة شاقة. فالافتراضات الساذجة، وغير الواقعية، حول السلوك البشري، من جانب الاقتصاد التقليدي تجعل النماذج الاقتصادية أكثر تطويعاً. فالإقتصاد التقليدي لا ينادي بسلوك غير أخلاقي، فهو لا يغفر الخداع ولا الغش ولا

(١) منور إقبال، ١٩٩٢م، ص ٢١٢.

الاستغلال. غاية ما يفعله هي أن يأخذ سلوك الفرد على أنه معطى، ولا يتطلع إلى مساءلته أو تغييره. وحالما ندخل السلوك المثالي في التحليل، يصبح التحليل صعباً. ولهذا لا نستطيع تجنب طرح هذا السؤال: لماذا توجد فجوة بين الواقع والمثال؟ ولا نستطيع تجنب اقتراح استراتيجية عملية لإحداث تغيير في السلوك السائد. مثل هذا التحليل قد يتطور بالتدريج عبر الزمن، من خلال الإسهامات التراكمية لعدد من العلماء المبدعين، من مختلف الفروع العلمية المترابطة، بحيث يضع كل منهم حجراً واحداً أو أحجاراً قليلة. إن تطوير الاقتصاد الجزئي بما يوافق الرؤية الإسلامية هو الذي يؤسس في نهاية المطاف الهوية المتميزة للاقتصاد الإسلامي. ولهذا ربما كان بالاستشاش على حق عندما لفت النظر إلى أن «بناء نظرية في الاقتصاد الجزئي تحت القيود الإسلامية ربما يكون أعظم تحدٍّ أمام الاقتصاد الإسلامي»<sup>(١)</sup>.

### القسم الثالث

### المالية العامة

على الدولة الإسلامية أن تقدم الخدمات التي تقدمها معظم الدول الحديثة، وعليها أيضاً أن تنهض بدور فعال في التنمية الأخلاقية والروحية للمجتمعات الإسلامية، وذلك لأجل الصفة الإسلامية لهذه الدولة. ومع أن هناك علماء يرون دوراً محدوداً للدولة الإسلامية<sup>(٢)</sup>، إلا أن الرؤية العامة لا تجد هذا مناسباً للرؤية الإسلامية<sup>(٣)</sup>. فالحرية الفردية، مع قيد الموارد، والرغبة في تجنب الضرائب المفرطة والتمويل التضخمي، هي التي تساعد على إيجاد توازن واقعي بين الرئويتين.

(١) بالاستشاش، ١٩٨٦م، ص ٣٨.

(٢) قحف، ١٩٨٣م، ص ١٣٦-١٤٤.

(٣) صديقي، ١٩٩٦م، ص ٤٣-٩٦؛ شابر، ١٩٧٩م و ١٩٩٢م، ص ٢٨٦-٣٠٤؛ محفوظ أحمد،

١٩٨٢م؛ فريدي، ١٩٨٣م. انظر أيضاً غويين، ١٩٩٦م، ص ١٩٧-٢١٣؛ لويس، ١٩٩٥م،

ص ١٣٣-١٥٦.

وهذا ما يقودنا بالطبع إلى مناقشة أهمية السياسة الضريبية مع أدواتها الضريبية، والإنفاق، وعجز الموازنة، وخلق النقود، والدين العام<sup>(١)</sup>. وإن المناقشة التي جرت حتى الآن لا يبدو أنها تطورت تطوراً جوهرياً وراء الحدود التي كتبت حول الموضوع، من جانب العلماء، كأبي يوسف (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م) والماوردي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م) والجويني (ت ٤٧٨هـ=١٠٨٥م) وابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٨م) وابن خلدون (ت ٨٠٨هـ=١٤٠٦م).

## التكاليف المالية

### الزكاة

أهم موضوع نوقش مناقشة واسعة في المالية العامة الإسلامية هو موضوع الزكاة، وليست هي في الحقيقة ضريبة بالمعنى المألوف للكلمة، بل هي التزام ديني على المسلم، كالصلاة والصيام والحج، بدفع حصة محددة من صافي ثروة الفرد أو صافي الناتج. ولا يمكن للدولة إنفاق حصيلتها لأي غرض تراه مرغوباً. فهي إجراء اجتماعي للمساعدة الذاتية، معتمد على أنه معونة دينية لدعم الفقراء، والعاطلين العاجزين عن مساعدة أنفسهم، وذلك بغرض استبعاد البؤس والفقر من المجتمع الإسلامي. وليست هي بديلاً لترتيبات التمويل الذاتي الموجودة في المجتمعات الحديثة لتقديم حماية التأمين الاجتماعي من البطالة والحوادث والشيخوخة والصحة، من خلال اقتطاعات من أجور العمال ومن إسهامات أرباب العمل، فكل هذه الترتيبات ستستمر. والزكاة لا تقلل بالضرورة من اعتمادات الموازنة التي ترصدها الحكومات لمدفوعات المعونة والرفاه، ولا تعفي الدولة الإسلامية من اتخاذ إجراءات ضريبية وبرامج لإعادة

(١) فريدي، ١٩٨٠م و١٩٨٣م؛ متولي، ١٩٨٣م، ص ٥٩-٦٠؛ شابر، ١٩٩٢م؛ صديقي، ١٩٩٦م؛ سلامة، ١٩٨٣م، ص ١١٧؛ قحف، ١٩٨٢م و١٩٨٣م.

توزيع الدخل ولزيادة فرص التشغيل والتشغيل الذاتي. فإذا لم تكفِ حصيلة الزكاة، فلا بد للمجتمع من إيجاد وسائل أخرى لبلوغ الهدف المرغوب<sup>(١)</sup>.

ولتمكين الزكاة من أداء دورها كاملاً، اقترح عدد من العلماء أن تكون تكملة دخلية مستمرة لغير القادرين على الكسب بما يكفي، من خلال جهودهم الخاصة. ويرى آخرون أنها يجب أن تستخدم فقط لتقديم تدريب وبذرة رأس مال (seed capital)، إما على أنه قرض من دون فائدة أو منحة، لتمكينهم من إنشاء مشاريع صغيرة، ومن ثم الوقوف على أقدامهم<sup>(٢)</sup>. واقترح بعض الكاتين أيضاً إمكان استخدام الزكاة وسيلة مضادة للدورات، بعدم توزيعها كلها في فترات الرخاء، لكي يبقى فائض يستخدم في سنوات الركود<sup>(٣)</sup>. ومع أنه قد لا يكون من الضروري إنفاق جميع حصيلة الزكاة لسنة ما في سنة معينة، لكن يبدو أن الشعور العام أن هناك مجالاً ضيقاً لبناء فوائض في سنوات الرخاء في البلدان الفقيرة. فحصيلة الزكاة قد لا تكون كافية، حتى في سنوات الرخاء، لسد حاجات الفقراء، وتمكينهم من الوقوف على أقدامهم، ويبقى بناء الفوائض لغرض الضبط الضريبي<sup>(٤)</sup>.

وقد بين عدد من الكاتين أن فرض الزكاة على الثروات العاطلة يمكن أن يحرض دافعي الزكاة إلى استثمار ثرواتهم، بهدف استخلاص دخل كافٍ لتعويض جزء على الأقل من أثر الزكاة على الثروة، إن لم يعوض الأثر كله. وهذا قد يساعد على التقليل من اكتناز الذهب والفضة والأرصدة العاطلة،

(١) ابن زنجويه (ت ٢٥١هـ = ٨٦٥م)، ١٩٨٦م، ج ٢، ص ٧٩٩: ١٣٨٨؛ الجويني (ت ٤٧٨هـ = ١٠٨٥م)، غياث الأمم، ١٩٧٩م، ص ١٩١-١٩٢ و ٢٦١؛ ابن حزم (ت ٤٥٦هـ = ١٠٦٤م)، ١٥٦/٦: ٧٢٥.

(٢) للتفصيل انظر القرضاوي، فقه الزكاة، ١٩٦٩م، ٥٦٤/٢ و ٥٧١؛ انظر أيضاً شابرا، ١٩٩٢م، ص ٢٧٤-٢٧٥.

(٣) فريدي، ١٩٨٣م، ص ١٧.

(٤) أحمد وإقبال و خان (محررون)، في مقدمة كتابهم، ١٩٨٣م، ص ١٧.

وزيادة الاستثمار، ومن ثم الإسهام في زيادة النمو. غير أن هذا يقودنا إلى طرح هذا السؤال: هل فرض الزكاة يشجع التبذير، بهدف تجنب دفعها، أو يشجع الكسل، بهدف قبضها؟ من الناحية المثالية، يجب ألا يكون الحال هكذا في مجتمع يكون فيه العيش البسيط هو الهدف، وحيث التبذير ورموز الأبهة يواجهان العبوس والتقطيب، ودعم المرء نفسه، من خلال عمله، التزام ديني. غير أن الدولة الإسلامية قد يجب عليها أن تكون يقظة، وأن تضطلع بدور مهم في تأمين سيادة القيم الإسلامية، وإعادة بناء البيئة الاجتماعية والاقتصادية، لكي تصلح أن تكون مكملات فعالة للزكاة في تحقيق المقاصد.

### تكاليف مالية أخرى

بما أن حصائل الزكاة تستخدم أساساً في تقديم شبكة أمان إضافية، فإن الدولة الإسلامية تتطلب موارد أخرى لتمكينها من أن تقوم بصورة فعالة بوظائفها في التخصيص والتوزيع والاستقرار<sup>(١)</sup>. ولهذا قد يبدو عجيباً أن نلاحظ أن معظم الفقهاء القدامى يعارضون إطلاق يد الدولة في فرض الضرائب<sup>(٢)</sup>. وقد يكون لهذا وجه، كما بينا في الفصل السادس، لأن هؤلاء الفقهاء كانت تحيط بهم حكومات غير شرعية، لا تخضع للمساءلة، وتبذر في الإنفاق، وتفرض مكوساً جائرة<sup>(٣)</sup>. فإذا ما سمح لهذه الحكومات بفرض الضرائب زادت قوة وتمكناً. وهكذا كان ثمة تنازع بين الحكام والعلماء، الذين يحتفظون في ذاكرتهم برؤية خليفة مثالي ملتزم بمفهوم الموارد العامة على أنها

(١) انظر فريدي، ١٩٨٣م؛ سلامة، ١٩٨٣م، ص ٩٩-١٢٩؛ سامي سليمان، ١٩٩٠م، ص ١٠١٣ - ١٠٥١؛ رفعت العوضي، ١٩٩٠م، ص ١٠٩٤؛ خرايشة، ١٩٩٠م، ص ١٣٤٩-١٣٥٠؛ شابر، ١٩٩٢م، ص ٢٩٥-٢٩٨.

(٢) انظر العبادي، ١٩٧٤-١٩٧٧م، ٣٠٠/٢؛ صلاح سلطان، ١٩٨٨م، ص ٤٥٣ و ٤٥٧.

(٣) انظر الجويني، غياث الأمم، ١٩٧٩م، ص ٢٠١-٢١٠؛ غويستن، ١٩٦٦م، ص ١٩٧-٢١٣؛ التراجمي، ١٩٨٧م، ص ٧.

أمانة تستخدم في رفاة الشعب. ومع ذلك، هناك أيضاً بعض العلماء المعاصرين الذين يعارضون الضرائب<sup>(١)</sup>. وحتهم الأساسية هي أن الحكومات فاسدة، ويجب ألا يسمح لها بفرض الضرائب، إلى أن تعمل على التقليل من هذا الفساد. على أن هذا الموقف لا يمكن الدفاع عنه في العالم الحديث، ما لم يستطع هؤلاء العلماء أن يبينوا بصورة مقنعة كيف ستقوم الدولة بتعبئة الموارد، من خلال مصادر غير ضريبية، لتمويل إنفاقها، حتى لو نزلت وظائفها إلى الحد الأدنى؟ فإن تركيزهم على تقليل الفساد حسن، لكن الاستراتيجية المناسبة لتقليل الفساد ليست في غياب الضرائب، بل في إدخال المساءلة والصحافة الحرة والمجلس النيابي المنتخب، والتفتيش والمراقبة، مع إيجاد هيكل قانوني ومؤسسي لمعاقبة المجرمين.

ولحسن الحظ، فإن عدداً من الفقهاء المشهورين، الذين يمثلون عملياً جميع المذاهب الفقهية، قد أدركوا من خلال التاريخ أن هذا الموقف غير عملي، ودافعوا، من حيث المبدأ، عن حق الدولة الإسلامية في تعبئة بعض الموارد، من خلال الضرائب، لتمكينها من أداء وظائفها بكفاءة<sup>(٢)</sup>. فالقراضوي، وهو فقيه معاصر بارز، ذهب بحق إلى أن مسؤوليات الدولة قد تزايدت كثيراً مع الزمن،

(١) من أجل نظرة خاطفة حول الرأي المعارض للضريبة، انظر قحف، ١٩٨٣م، ص ١٤٥-١٥٣. كذلك فإن المصري لا يميز الضرائب على الرواتب والأجور، وأرباح المنشآت التجارية والصناعية، وأموال الشركات (١٩٩٤م، ص ٩١). وقد يرغب القارئ في مناقشة ورقة قحف من جانب المشتركين في الندوة (أحمد، إقبال، خان، ١٩٨٣م، ص ١٥٤-١٦١). وتظهر المناقشة شبه إجماع على معارضة المشتركين لفكرة الحد من سلطة الدولة الإسلامية في فرض ضرائب عادلة إلى المدى الضروري لخدمة مصالح الأمانة.

(٢) استخدم الفقهاء مصطلحات مختلفة للتكليف المالي، منها الضرائب، والوظائف، والخراج، والنائب، والكلف السلطانية. ويعطي القراضوي آراء الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة حول الموضوع، في حين أن العبادي يعطي آراء الغزالي وأبي الوليد الباجي والمالقي والعنسي (الزبيدي). انظر القراضوي، فقه الزكاة، (١٩٦٩م)، ١١٠٠/٢-١١٠٢ و العبادي (١٩٧٤-١٩٧٧م)، ٢/٢٨٨-٢٩٧. انظر أيضاً المصري، ١٩٩٤م، ص ٦٥-٦٧.

«فمن أين تنفق على هذه المرافق، وإقامة هذه المصالح» إذا لم يسمح لها بفرض الضرائب<sup>(١)</sup>؟ لذلك قد يكون من الممكن القول بأن «حق الدولة الإسلامية في تعبئة بعض الموارد، من خلال الضرائب، قد لا يمكن الاعتراض عليه، شريطة أن تعبأ بطريقة عادلة، وفي حدود الاحتمال»<sup>(٢)</sup>.

وبما أن وظائف الدولة الإسلامية الحديثة لا يمكن قصرها على ما كانت تقوم به الدولة الإسلامية الأولى، فمن غير الواقعي افتراض أن الضرائب اليوم يمكن قصرها على ما كان يفرضه ويناقشه الفقهاء القدامى. فالاقتصادات في تلك الأيام كانت اقتصادات زراعية أساساً، ولهذا فإن ضرائب مثل الخراج والعشر كانت مفروضة أساساً على الناتج الزراعي، والضرائب الأخرى لم تسهم إلا قليلاً نسبياً، وبمبالغ صغيرة. واليوم تغيرت طبيعة الاقتصادات أو أنها تتغير الآن، وهناك مصادر لإيرادات أكثر عدلاً وتنوعاً قد صارت متاحة للدولة الحديثة. غير أن مناقشة بعض الكاتبين حتى الآن تبقى ضمن نطاق مصادر الإيرادات القديمة، مثل الغنائم والفيء والجزية والعشر والتعرفة الجمركية، ولعل المصادر الثلاثة الأولى لم تعد صالحة للعصر الحديث، وربما يجب استبعادها كلياً<sup>(٣)</sup>.

ولهذا من المرغوب تصميم نظام ضريبي يعترف بالحقائق المتغيرة. فليس من الممكن سدّ حاجات البنية التحتية الاجتماعية والمادية الواسعة، لاقتصاد حديث نامٍ وفعال، وتسريع تنمية غير تضخمية، مع عدالة اجتماعية واقتصادية، من دون ضريبة ملائمة على الدخل، حتى لو بذل جهد لتمكين القطاع الخاص من سدّ عدد من هذه الحاجات. ولتبرير مثل هذا النظام الضريبي، ربما يكون من العبث البحث عن دعم النصوص الفقهية القديمة. فقد ناقش هؤلاء الفقهاء

(١) القرضاوي، فقه الزكاة (١٩٦٩م)، ١٠٧٤/٢. انظر أيضاً فريدي، ١٩٨٠م، ص ١٢٢، و ١٩٨٣م، ص ٢٩-٣٠. وقد قطع البروفيسور عزيز بأنه «ليس ثمة خلاف كثير في جواز الضرائب إضافة إلى الزكاة» (انظر تعليقه على ورقة فريدي، ١٩٨٣م، ص ٤٧).

(٢) شايرا، ١٩٧٩م، ص ٢٢؛ انظر أيضاً منان، ١٩٨٦م، ص ٢٥٢.

(٣) سامي سليمان، ١٩٩٠م، ص ١٠٤٥.



الحاجات الضريبية للدولة في وسط اقتصادي مختلف تماماً، ومن المفضل اعتبار المقاصد نقطة انطلاق، وتطوير نظام ضريبي عادل وفعال، يساعد على تحقيق هذه المقاصد، من دون خرق تعاليم القرآن والسنة، ومن دون الوصول إلى ضرائب أو عجز موازنة مفرطة. وضمن هذا النطاق، فإن تصنيف الضرائب إلى ضرائب يتفق عليها الفقهاء القدامى، وضرائب إضافية جائزة، وضرائب جائزة، كما ذكر خرابشة، قد يكون تصنيفاً مفيداً<sup>(١)</sup>. وحيث إن جميع الضرائب القديمة، باستثناء الرسوم الجمركية، هي عملياً ضرائب مباشرة، فإن العلماء وجدوا أن هذه الضرائب أكثر مرغوبة في ضوء تركيز الإسلام على العدالة<sup>(٢)</sup>. وهناك عدد من العلماء، منهم الشيخ حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، رحمه الله، والقرضاوي، والعبادي، وجدوا أن النظام الضريبي التصاعدي منسجم تماماً مع آداب الإسلام، لأنه يساعد على تقليل التفاوت في الدخل والثروة<sup>(٣)</sup>.

غير أن من العجيب أنه باستثناء بعض التعليقات العامة، لا يكاد يوجد أي تحليل شامل للضرائب الحديثة، مثل الضرائب على الدخل وشركات المساهمة، والممتلكات العقارية، والقيمة المضافة، والثروة، والتركات، من حيث توافقها مع المقاصد، وواقعها العملي في المجتمعات الإسلامية الحديثة<sup>(٤)</sup>. وربما ينظر إلى هذا على أنه غير ضروري، لأن معظم هذه الضرائب مطبقة حالياً في البلدان

(١) خرابشة، ١٩٩٠م، ٣/١٣٤٧.

(٢) انظر صلاح سلطان، ١٩٨٨م، ص ٤٥٠ و ٤٨٠؛ المصري، ١٩٩٤م، ص ٧١-٧٢ و ٨٨-٩٠؛ ومنير مراد، في ملاط، ١٩٨٨م، ص ١٢٤.

(٣) انظر حسن البنا، مجموع الرسائل (١٩٨٩م)، ص ٢٦٧؛ القرضاوي، فقه الزكاة، ١٩٦٩م، ٢/١٠٦؛ العبادي، ١٩٧٤-١٩٧٧م، ٢/٢٩٩. انظر أيضاً محمد هاشم عوض، الهيكل الضريبي المعاصر في ضوء المبادئ الضريبية الإسلامية، في منذر قحف (محرر)، موارد الدولة المالية (١٩٨٩م)، ص ٨٦. هناك بالطبع علماء، مثل محمود رياض عطية، يعارضون الضريبة التصاعديّة (ذكره صلاح سلطان، ١٩٨٨م)، ص ٤٨٨ عن م. ر. عطية، ١٩٦٦م، ص ٢٠٥-٢٠٦.

(٤) العلماء القلائل الذين صرحوا بأرائهم في ضرائب التركات لم يجدها جائزة. غير أن أبوزهرة أجازها، مستخدماً منطق ابن حزم في الإرادة الإلزامية (نقله عن كتاب أبوزهرة، ابن حزم، ص ٥٦١، المصري، ١٩٩٤م، ص ٨٢).

الإسلامية، وربما يكون هناك سبب آخر، وهو أن هذه الضرائب قد ناقشها بصورة شاملة كاتبون غربيون، من حيث الأهداف الإنسانية للمجتمع، حتى لا تكاد توجد أي حجة لأحد لرفض هذه الضرائب، إلا في الحدود التي تكون فيها هذه الضرائب مفرطة، أو مؤدية إلى عدم الفعالية، أو إلى التفاوت، ومن ثم تكون مخالفة لمبادئ الشريعة.

ولإنصاف هؤلاء الفقهاء الذين أيدوا الضرائب، نقول إنهم لم يحكموا على نظام ضريبي بأنه عادل إلا إذا كان موافقاً لروح الإسلام<sup>(١)</sup>، ومتوافقاً مع ثلاثة معايير: الأول يجب فرض الضرائب لتمويل ما هو ضروري قطعاً لصالح تحقيق المقاصد؛ والثاني يجب ألا يكون العبء الضريبي ثقیلاً بالمقارنة مع قدرة الناس على التحمل، ويجب توزيعه توزيعاً عادلاً بين القادرين على الدفع؛ والثالث يجب صرف الحصيلة الضريبية بأمانة في الغرض الذي جمعت من أجله. وكل نظام ضريبي لا يفي بهذه المعايير الثلاثة يعدّ جائراً، ومن ثم مرفوضاً بالإجماع.

وقبل آدم سميث بمدة طويلة، سبق الفقهاء إلى مناقشة مبادئ الضريبة. وركز جميع الخلفاء الراشدين، ولا سيما عمر وعلي وعمر بن عبدالعزيز، على أن الضرائب يجب أن تجبى بالعدل والرفق، وألا تكون فوق طاقة الناس على التحمل، وألا تحرمهم من حاجاتهم الأساسية<sup>(٢)</sup>. فقد ذهب أبو يوسف إلى أن النظام الضريبي العادل يجب ألا يؤدي إلى زيادة الإيرادات فحسب، بل إلى تنمية البلد أيضاً<sup>(٣)</sup>. ويرى الماوردي أن النظام الضريبي يجب أن يكون عادلاً للطرفين: للداعي الضريبة، وللخزينة. فالزيادة تظلم الناس، والنقصان يظلم الخزينة العامة<sup>(٤)</sup>.

(١) انظر أبا يوسف، ١٣٥٢هـ، ص ١٤ و ١٦ و ٨٦؛ والفتاوى الهندية، ٢/٢٤٣، والخراج في وزارة الأوقاف (الكويت)، الموسوعة الفقهية، ١٩٩٠م، ٧٨/١٩. انظر أيضاً العبادي، ١٩٧٤-١٩٧٧م، ٣٠٠/٢؛ وعزمي، ١٩٩٦م.

(٢) أبو يوسف (١٣٥٢هـ)، ص ١٤ و ١٦ و ٨٦.

(٣) نفسه، ص ١١١.

(٤) الماوردي، الأحكام السلطانية، ١٩٦٠م، ص ٢٠٩.

كذلك ركز علماء المسلمين على الالتزام الأخلاقي الواقع على دافعي الضرائب، لسداد ضرائبهم بأمانة<sup>(١)</sup>. فقد ذهبوا إلى أن الناس بدفعهم الضرائب إنما يقومون بواجبهم لتمكين الدولة من القيام بوظائفها بشكل فعال، للمساعدة على تحقيق المقاصد. وعلاوة على ذلك، فإن معظم الضرائب التي يدفعونها تذهب بصورة مباشرة أو غير مباشرة إلى الخدمات التي يتلقونها من الدولة. وقد يكون من المرغوب للحكومات محاولة استعادة التكاليف بصورة مباشرة من مستخدمي الخدمات على أساس المعاوضة، إلا أن الصعوبات الإدارية واعتبارات العدالة قد لا تسمح دوماً بهذا. وعليه فإن جزءاً كبيراً من كلفة الخدمات الحكومية يجب جبايته في صورة ضرائب، على أساس القدرة على الدفع. وتتطلب العدالة الأفقية والشاقولية، في هذه العملية، أن يعامل المتساوون بصورة متساوية، وغير المتساوين بصورة غير متساوية. وهذا يجيب عن حجة بعض خصوم الضرائب بأن الدولة لا حق لها في جباية الضرائب بدون نفع موازٍ لدافع الضريبة.

كما ذكر أنه بما أن الضرائب تمثل بصورة أساسية ما يدفع للخدمات التي يتمتع بها دافعوا الضرائب بصورة مباشرة أو غير مباشرة، فإن محاولة التهرب من الضرائب في مجتمع إسلامي لا يعدّ جريمة قانونية فحسب، بل هو أيضاً إثم خلقي يستحق العقوبة من الله في الآخرة. وعلاوة على ذلك، في الحدود التي يؤدي فيها سلوك دافعي الضرائب إلى تخفيض القدرة المالية للحكومة على القيام بدورها بصورة فعالة، فإنه يمنع تحقيق المقاصد. وأي إثم أكبر من هذا في مجتمع إسلامي؟ وعليه ففي الوقت الذي يستحث فيه الفقهاء الدولة على أن تكون عادلة في الضريبة، فإنهم يستحثون الناس أيضاً على الوفاء بالتزاماتهم. ويمنع ابن

(١) انظر الخراج في وزارة الأوقاف (الكويت)، الموسوعة الفقهية، ١٩٩٠م، ٧٢/١٩؛ المصري، ١٩٩٤م، ص ٦٤.

تيمية التهرب من الضريبة حتى عندما تكون جائرة، لأن عدم دفع البعض يؤدي إلى تحميل البعض الآخر بعبء إضافي<sup>(١)</sup>.

وبهذا فإن هؤلاء الكتاب لفتوا النظر إلى واجب دافعي الضرائب وواجب الدولة الإسلامية. فكما أن الالتزام القانوني والخلقي يحتم على مواطني الدولة الإسلامية أن يدفعوا الضرائب، كذلك فإن من واجب الدولة أن تلتزم بشرطين: الأول يجب أن تتعامل الحكومة مع الإيرادات الضريبية على أنها أمانة، تصرف باستقامة وكفاءة لخدمة الصالح العام، وتحسين رفاه الناس<sup>(٢)</sup>. ولا يمكن تحقيق هذا الشرط ما لم يكن هناك نظام ملائم لمراجعة وتفتيش الحسابات العامة، ومساءلة الجهاز التنفيذي للحكومة أمام المجلس النيابي، ومعاقبة من يخون الأمانة، سواء أكان في مرتبة عليا أم في مرتبة دنيا. والثاني يجب على الدولة توزيع العبء الضريبي توزيعاً عادلاً على جميع القادرين على دفع الضرائب<sup>(٣)</sup>. ولا يمكن تحقيق هذا الشرط ما لم تكن هناك صحافة حرة لعرض سياسات الحكومة، في الجباية والإنفاق، على النقد العام الذي لا يعرف الخوف. فما لم يتأكد دافعو الضرائب من أن الأموال التي يقدمونها إلى الدولة ستستخدم بأمانة وكفاءة لتحقيق المقاصد، فلا يبدو أنهم مستعدون للتعاون تماماً مع الدولة في جهودها لتحصيل الضرائب، بغض النظر عن مدى التأكيد على التزامهم الخلقي في دفع الضرائب.

### مبادئ الإنفاق

برغم القدر الكبير من الكتابات عن الضرائب، من جانب الكتاتين القدامى، إلا أنه لا يبدو أن هناك انتباهاً مناسباً قد أعطي إلى مبادئ الإنفاق العام في ضوء

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (١٣٨٣هـ-١٩٦٣م)، ٣٠/٣٣٩.

(٢) انظر الخراج في وزارة الأوقاف (الكويت)، الموسوعة الفقهية، ١٩٩٠م، ١٩/٨٩-٩٠.

(٣) نفسه، ص ٧٨؛ ابن خلدون، المقدمة، ص ٣٠٨.

التعاليم الإسلامية. وربما يعود هذا إلى أن وظائف الدولة كانت محدودة في تلك الأيام، بالمقارنة مع العالم الحديث<sup>(١)</sup>. غير أنه بما أن هناك مناقشة طويلة للقواعد الفقهية في الفقه الإسلامي، وأكثر من مئة قاعدة قد تم تطويرها عبر القرون من الفقهاء المسلمين، فإن المبادئ العريضة الستة التالية يمكن استخلاصها منها، للمساعدة على تقديم أساس رشيد ومتناسك للإنفاق العام:

١- المعيار الرئيس لجميع مخصصات الإنفاق يجب أن يكون هو رفاه الناس (المادة ٥٨).

٢- درء المشقة والظلم مقدم على جلب الرفاه (المواد ١٧ و ١٨ و ١٩ و ٢٠ و ٣٠ و ٣١ و ٣٢).

٣- المصلحة العامة للأغلبية مقدمة على المصلحة الخاصة للأقلية (المادة ٢٨).

٤- التضحية أو الخسارة الخاصة قد تتعين لاستنقاذ تضحية أو خسارة عامة. والتضحية أو الخسارة الكبيرة قد يمكن تفاديها بفرض تضحية أو خسارة أقل (المواد ٢٦ و ٢٧ و ٢٨).

٥- من يستفيد من الغنم عليه أن يتحمل الغرم (المادتان ٨٧ و ٨٨)<sup>(٢)</sup>.

٦- ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب<sup>(٣)</sup>.

ولتوضيح بعض دلالات هذه المبادئ لأجل برامج الإنفاق الحكومي، قد يكون من المفيد ذكر بعض الأمثلة.

(١) انظر، على سبيل المثال، الوظائف العشرة التي ذكرها الماوردي في أحكامه السلطانية (١٩٦٠م)، ص ١٥-١٦.

(٢) مجلة الأحكام العدلية، المعروفة اختصاراً بالمجلة. وتشير الأرقام بين قوسين، بعد كل مبدأ، إلى مواد المجلة التي استمدت منها هذه المبادئ الخمسة. من أجل مزيد من القواعد والمعلومات عن المجلة، انظر مبحث «أمثلة باريتو» في الفصل الثاني. وانظر أيضاً مصطفى الزرقا، ١٩٦٧م، ٢/٩٤٥-١٠٦٠؛ وعلي أحمد الندي، ١٩٨٦م.

(٣) انظر الشاطبي (ت ٧٩٠هـ=١٣٨٨م)، الموافقات، ٢/٣٩٤؛ وانظر أيضاً مصطفى الزرقا (١٩٦٧م)، ٢/٧٨٤ و ١٠٨٨.

إن الرفاه العام يجب أن يكون هدفاً رئيساً لجميع الإنفاق العام، حسب المبدأ الأول، وعندئذ فإن المبدأ السادس يعني أن جميع مشاريع البنية التحتية المادية والاجتماعية، التي تساعد على تحقيق هذا الهدف، من خلال نمو اقتصادي متسارع، وخلق أعمال، وسد حاجات، قد يمكن إعطاؤه أولوية على تلك المشاريع التي ليس لها مثل هذا الإسهام. حتى من بين مشاريع البنية التحتية التي لا بد منها، فإن المبدأ الثاني قد يتطلب إعطاء أولوية للمشاريع التي تساعد على إزالة المشقة، وما ينشأ عنها من معاناة، سببها مثلاً انتشار سوء التغذية، والأمية، والتشرد، والأوبئة، ونقص التسهيلات الطبية، والتزود بالماء النظيف، والتخلص من الماء الوسخ. وبالمثل فإن تطوير نظام فعال للنقل العام قد يحظى بالأولوية، حسب المبدأ الثالث، لأن فقدان مثل هذا النظام يسبب المشقة لمعظم سكان المدن، وله تأثير سيئ على الكفاءة والتنمية، ويؤدي إلى الإفراط في استيراد السيارات والوقود. وفي حين أن هذه السيارات قد تقدم راحة كبيرة لقسم صغير من سكان الضواحي، فإن النقص في مستورداتها، وتحويل المدخرات إلى استيراد حافلات النقل العام قد يكون له ما يسوغه حسب المبدأ الرابع؛ وهذا الإجراء قد لا يخفف الضغط عن موارد القطع الأجنبي فحسب، بل يوفر أيضاً خدمات نقل مريحة للأغلبية، مع تخفيف الازدحام والتلوث في طرق المدن.

وإذا وجب إعطاء الأولوية لخدمة مصلحة الأغلبية، حسب المبدأ الثالث، فإن الأهمية الثانية المعطاة لبرامج التنمية الريفية في برامج الإنفاق لدى العديد من البلدان الإسلامية قد يكون لها أساس. وحيث إن معظم السكان يعيشون في مناطق ريفية، وحيث إن القوى العاملة انتزعت معظمها من أسرها والمجتمع بسبب مشكلات اجتماعية واقتصادية، فإن تطوير هذه المناطق لزيادة الإنتاجية الزراعية، وتوسعة التشغيل الذاتي وفرص العمل، وسد الحاجات، قد يجب أن تكون له الأولوية. وهذا ما قد يحسن تلقائياً حياة المدن، بالتقليل من الزحام ومن الضغط على الخدمات.

وإذا وجب التخفيف من التفاوت في الدخل والثروة، فقد يكون من الضروري، حسب المبدأ السادس، زيادة قدرة الفقراء على المزيد من الكسب، من خلال الوصول إلى تسهيلات تعليمية وتدريبية وتمويلية أفضل بصورة أكبر وأكثر ملاءمة. وهذا قد يتطلب إعطاء أولوية في برامج الإنفاق الحكومي لإقامة مؤسسات للتعليم والتدريب المهني، في المناطق الريفية، بحيث إن كل من تنطبق عليه الشروط يكون له حق متساو في الوصول إليها. وقد يكون من الضروري أيضاً إعادة هيكلة النظام المالي، لكي يكون من الممكن تسهيل التمويل لطيف عريض من المنظمين، في الأرياف كما في المدن، لزيادة فرص التشغيل الذاتي، وزيادة عرض سدّ الحاجة إلى السلع والخدمات.

وبالنظر إلى الحقيقة المؤلمة بأن معظم البلدان الإسلامية تواجه عجزاً ضريبية غير صحية، فمن غير الواقعي افتراض إمكان تخصيص اعتمادات أكبر في الموازنة للتعليم والصحة والتنمية وشبكات الأمن الاجتماعي المحددة الهدف، حسب ما تمليه المقاصد، من دون تخفيض الإنفاق على الأغراض الأخرى. فالفساد وضعف الكفاءة والتبذير تمثل أهم مصارف الإنفاق العام، ويجب تخفيضها تخفيضاً جوهرياً. ومع هذا لا تكاد توجد أي دراسة تستحق الذكر لبيان مدى الفساد في البلدان الإسلامية، وليس من الصعب معرفة سبب عدم وجود مثل هذه الدراسة. ففي بعض البلدان الإسلامية، لا تخضع حسابات القطاع العام إلى مراجعة حسب الأصول من مراجع خارجي مستقل، بسبب الطابع التسلطي للحكومة، وغياب المساءلة. وفي معظم البلدان الأخرى، قد نجد أن الحسابات خاضعة للمراجعة، لكن تقارير لجان الحسابات العامة إما أنها لا تتاح للجمهور، أو تتاح ولكن لا تثير الضجة التي تثيرها في بعض البلدان الغربية. ولا يستطيع الاقتصادي أن ينجز مهمته في التحليل، ما لم تتح له المعلومات، ويكون حراً في أن يقول ما يراه صحيحاً، من دون خوف من فقدان وظيفته، أو من إلقائه في السجن، أو من معاقبته بأي عقوبة أخرى.

كذلك الإنفاق العسكري المفرط سبب آخر من أسباب ارتفاع عجز الموازنات. وهذا ما يلحق الضرر بالبلدان المعنية، بعدة طرق مختلفة. فهو يزيد في دين القطاع العام، ويعقد الاستقرار والتصحيح، ويؤثر تأثيراً سلباً على النمو الاقتصادي والتنمية<sup>(١)</sup>. وفي نطاق المقاصد ومبادئ الإنفاق التي ذكرت أعلاه، فإن مطالبة الدفاع الوطني بحصة الأسد في اعتمادات الموازنة تفقد مبررها في غياب تهديد خارجي جدي.

وغالباً ما ينسى أن الإنفاق على الدفاع لا يفرض تكاليف نقدية فحسب، بل يفرض أيضاً تكاليف أخرى، تشمل التقليل من رفاه الفقراء، وتؤدي إلى الاضطراب الاجتماعي وعدم الاستقرار السياسي. فالإنفاق المرتفع على الدفاع في الإمبراطورية العثمانية والمغولية لم يؤدي إلى معدلات ضريبية عالية فحسب، بل أضعف أيضاً قدرة الحكومة على تقديم البنية التحتية الاجتماعية والمادية، اللازمة لتنمية البلد ورفاه الشعب، مما أدى في نهاية المطاف إلى سقوطها، بل إلى تدهور المسلمين. ومن العجيب أنه على الرغم من هذه السوابق التاريخية الساطعة، فإن بعض الأحزاب الإسلامية في البلدان الإسلامية كانت غير واقعية عندما دعت إلى مزيد من الإنفاق على الدفاع.

### عجز مقيدة

إن تركيز الفقهاء على ثبات قيمة النقود<sup>(٢)</sup> واضح تماماً في أعمال معظم الكتاتين<sup>(٣)</sup>. وهذا الهدف يحدّ تلقائياً من قدرة الدولة على اللجوء إلى التمويل التضخمي. ولهذا ربما يجب تخفيض العجز إلى النقطة التي يمكن عندها تمويل هذه العجز بطريقة غير تضخمية، ومن دون إحداث أي تضيق جوهري على الاستثمار الخاص.

(١) البنك الدولي، تقرير التنمية العالمية، ١٩٨٨م، ص ١٠٦.

(٢) المصري، (١٩٩٠م)، ص ٩٤-٩٥.

(٣) انظر سلامة، ١٩٨٢م، ص ٣٦٤؛ والجارحي، في أحمد وإقبال وحنان، ١٩٨٣م، ص ٥؛ وشابرا،

١٩٨٥م، ص ٣٧-٤٤؛ والمصري (١٩٩٠م)، ص ٩٤-٩٥.



ولهذا فالسؤال الذي يثور هنا هو كيف تمّول الدولة الإسلامية عجوز موازاتها، التي قد تنشأ على الرغم من الجهود المبذولة لتكثير الإيرادات الضريبية، وتخفيض الإنفاق التبذيري؟ فالافتراض مع أنه جائز من حيث المبدأ في الشريعة، إلا أنه لا يلقي تشجيعاً<sup>(١)</sup>. فبعض الفقهاء القدامى البارزين تشددوا في أن تقترض الدولة، بسبب سوء إدارة المالية العامة في أوقاتهم، كما مرّ في الفصل السادس<sup>(٢)</sup>. فقد اشترطوا ألا تقترض الدولة ما لم تتوقع إيراداً تستطيع به وفاء القرض<sup>(٣)</sup>.

إن سوء إدارة المالية العامة لا يزال مستمراً، والحكومات تعتمد كثيراً على الاقتراض، لتمويل عجوزها. وقد أصبحت خدمة الدين مرهقة ومرهقة جداً، وتضغط على الموارد المتاحة للتنمية. وربما لم يفهم أن الاقتراض لا يتفادى الحاجة النهائية للتضحية، بل يؤجلها. ففي حين أن الفرد تقع عليه التضحية نفسها، فإن عبء خدمة الدين العام يتم تحويله إلى أجيال المستقبل. ويبدو من الظلم قيام الجيل الحالي بتحويل عبء إنفاقه الجاري غير المنتج إلى الأجيال المستقبلية<sup>(٤)</sup>. ويتفاقم هذا الظلم بالأثر الكئيب لعبء خدمة الدين على

(١) عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: سمعت رسول الله يوصي رجلاً وهو يقول: أئبل من الدين تعش حراً. رواه البيهقي (المنذري)، ١٩٨٦م، ٥٩٦/٢: ٣. وهناك عدة أحاديث أخرى لا تشجع الاقتراض، وتشدد على وفاء القرض في تاريخ الاستحقاق، نفسه، ص ٥٩٦-٦١٣. وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: إياكم والدين، فإن أوله هم وآخره حرب (بفتح الراء وسكونها أي أخذ مال الإنسان وتركه لا شيء له)، موطأ الإمام مالك، ٧٧٠/٢: ٨. وانظر كوثر الأبحي، ١٩٩٠م، ص ١١٥١-١١٥٠؛ والقرني، ١٩٩٢م، ص ٣٩-٤٤؛ وصديقي، ١٩٩٦م، ص ٧٧-٩٦.

(٢) انظر الجويني، ١٩٧٩م، ص ٢٠٤. في حين أنه يسمح للحاكم بالاقتراض، عندما تنخفض الإيرادات، وتمس الحاجة إلى الإنفاق، فإنه يتشدد جداً في مسألة التوسع في الاقتراض (انظر ص ٢٠١-٢١٠).

(٣) نفسه، ص ٢٠١-٢٠٣؛ الغزالي (ت ٥٠٥هـ=١١١١م)، شفاء الغليل، ص ٢٤١-٢٤٢؛ الشاطبي (ت ٧٩٠هـ=١٣٨٨م)، الاعتصام، ١٢٢/٢. وآراء مماثلة عبر عنها ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٨م). انظر أيضاً المصري، بيع التسيط، ١٩٩٠م، ص ١٨-١٩.

(٤) انظر ريتشارد أ. موسغريف، نظرية المالية العامة (١٩٥٩م)، ص ٥٦٠.

الاقتصاد، ولا سيما إذا كان ثقيلًا بالنسبة إلى الصادرات والإيرادات الحكومية. وعلى هذا فإن الاقتراض لا يسوغ إلا لتمويل النفقات الطارئة والرأسمالية، التي تنتفع بها الأجيال القادمة. ومن المأمول أن يساعد تحريم الفائدة في الإسلام على منع الحكومات من توسيع نفسها أكثر من اللزوم، ومن ثم على تدنية الحاجة إلى الاقتراض إلى أدنى حد ممكن.

وهذه الحاجة لا تعمل بالضرورة كقيد على برامج التنمية. فمن الممكن للحكومات أن ترتب تمويل جميع مشروعاتها المهمة تقريباً بعدد من الطرق الجائزة في الشريعة<sup>(١)</sup>. فيمكنها اللجوء على نحو متزايد إلى الإجارة المالية (الليزنج) لمشروعات البنية التحتية التي يمولها وينفذها القطاع الخاص على أساس تنافسي، حسب المواصفات الحكومية. وهذا قد يسهم في زيادة الكفاءة ونقص الفساد، وقد يشق طريقاً أوسع لزيادة التعاون بين الحكومة والقطاع الخاص. وقد تجد هذه الحكومات أيضاً أن من الممكن ترتيب بعض التمويل على أساس بيع التقسيط، والمدفوعات المؤجلة، والبيع الإيجاري، والاستصناع. وقد تستطيع دعوة القطاع الخاص للمساهمة في رأس مال المشروعات القابلة للتطبيق تجارياً، دون أن تكون هناك رغبة في ترك إدارتها للقطاع الخاص. وهذا ما قد يجعل التمويل خاضعاً لنظام يتم فيه تجنب الوصول السهل إلى الاقتراض القائم على الفائدة من قبل الحكومات. وبهذا يتم أيضاً تجنب مشروعات الفيل الأبيض، الممولة بالديون ذات العبء الثقيل، وكذلك المشروعات العامة غير الكفوءة، والتي تتكاثر في معظم البلدان الإسلامية وغير الإسلامية.

(١) هناك الآن أدبيات كثيرة متاحة حول البدائل. مثلاً انظر أوصاف أحمد وط. خان (محررين)، ١٩٩٧م. وانظر أيضاً م. أنس الزرقا «التمويل الإسلامي للبنية التحتية الاجتماعية غير المولدة للدخل: صيغة مقترحة قائمة على الاستصناع»، ورقة مقدمة إلى ندوة حول الأعمال المصرفية الإسلامية، في البحرين ٢٦-٢٨ أيار (مايو) ١٩٩٠م؛ وشابرا، نحو نظام نقدي عادل (١٩٨٥م)، ص ١٣٢-١٣٩ و ١٦٦-١٧٣؛ وم. عارف وم. ع. المنان (١٩٩٠م)؛ وبن جلالى وبشير، ١٩٩١م، ص ٤٥-٦١؛ والقري، ١٩٩٢م، ص ٣٥-٦٨؛ وقحف، ١٩٩٥م، ص ١-٣٠.

ويمكن أيضاً للحكومات أن تشجع المحسنين في القطاع الخاص على بناء وإدارة أكبر قدر من المؤسسات التعليمية، والمشافي، ومساكن الفقراء، والأيتام، وسائر مشروعات الخدمة الاجتماعية. فقد نهضت الأوقاف الخيرية بدور مهم خلال مدة طويلة من التاريخ الإسلامي. غير أن هذه الإمكانية الثرية بقيت غير مطروقة في الماضي القريب، لعدة أسباب، منها أساليب العيش المكلفة والسياسات الضريبية الفاسدة. ومن شأن إحياء هذه المؤسسة المساعدة جوهرياً على تخفيف عبء الحكومة في تمويل مشروعات الرفاه الاجتماعي<sup>(١)</sup>. ولعل إصلاح النظام الضريبي، كما أوضحنا أعلاه، يساعد على إزالة عائق كبير يقف في وجه إحياء هذه المؤسسة<sup>(٢)</sup>. وقد يكون من الممكن أيضاً للحكومات، ولكن بدرجة أقل بكثير، أن تقترض من المصارف المركزية لتمويل مشروعات الرفاه الاجتماعي. ويمكن أن يصلح مطلب المحافظة على استقرار الأسعار قيداً في هذا الباب<sup>(٣)</sup>.

(١) انظر مراجعة م. أكرم خان لـ ج. ر. بارنز، مدخل إلى الأوقاف في الإمبراطورية العثمانية (١٩٨٦م)،

في مراجعة كتب العالم الإسلامي، ١٩٨٨/٢م، ص ٣٤-٣٦.

(٢) لاحظ رودني ويلسون، في تعليقاته القيمة على هذا الكتاب، أن «الأوقاف الخيرية يمكنها أن تقوم بدور في التعليم والصحة، ولكنها تكون أكثر نجاحاً إذا كان الممولون للوقف يستفيدون من تخفيضات ضريبية. وحيث تُجبي أجور المشافي والمدارس، يمكن استخدام جزء من الإيراد لتمويل مستشفيات مجانية، أو منح دراسية للفقراء. ولم أجد من ناقش مثل هذه القضايا في أدبيات الاقتصاد الإسلامي».

(٣) انظر شابرا، دولة الرفاه الإسلامية ودورها في الاقتصاد، (١٩٧٩م)، ص ١٤-١٥.

## الفصل الثامن

### مستقبل سير العمل

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ  
لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ﴾.

[الأنعام: ٨٢/٦]

((الإسلام ربما يكون اليوم أقوى قوة روحية  
وخلقية على وجه الأرض)).

رامزي كلارك<sup>(١)</sup>

بعد قرون من عمل نموذج ابن خلدون في السببية الدائرية، لم تعد اللاشعرية السياسية المشكلة الوحيدة التي تواجهها المجتمعات الإسلامية. فالتفسخ تغلغل إلى قلب جميع مظاهر الحياة في هذه المجتمعات. ومعظم العلل الاجتماعية والاقتصادية التي تؤثر على المجتمعات الأخرى هي أيضاً موجودة في المجتمعات الإسلامية، وهي في بعضها خطيرة، وفي بعضها أقل خطورة. ولهذا تدعو الحاجة إلى إصلاح شامل، فالاهتمام بمجرد المتغيرات الاقتصادية لن يأخذ بنا بعيداً جداً.

من أين نبدأ؟

السؤال: من أين نبدأ؟ والجواب يتوقف على: إلى أين نرغب في الذهاب؟ وبالمقابل، هذا ما يعود بنا إلى سؤال الرؤية الذي أثارناه في مقدمة الكتاب. فإذا

---

(١) رامزي كلارك، النائب العام الأمريكي في إدارة لندن جونسون، في مقابلة مع إمباكت انترناشيونال (لندن، المملكة المتحدة)، كانون الأول (ديسمبر) ١٩٩٧م، ص ١٠.

كانت الرؤية ليست هي مجرد تعظيم النمو الاقتصادي، والثروة، والاستهلاك، بل هي خلق مجتمع يقترن فيه الازدهار المادي بالسمو الروحي، والأخوة الإنسانية، والانسجام العائلي والاجتماعي، والعدالة الاجتماعية، ورفاه الجميع، فإن أفضل موقع نبدأ منه هو الموقع الذي بدأ منه النبي نفسه، ألا وهو إصلاح الكائن البشري<sup>(١)</sup>. فالقائرة الأساسية وراء صعود أو هبوط أي مدينة هي الكائن البشري نفسه. فهذا الكائن يمكن أن يكون مصدر بركة أو بؤس للجنس البشري، وهذا يتوقف على تربيته، وصفاته، وذهنيته. فإذا لم تتحسن خصائصه الخلقية والذهنية فلن تكون لديه القابلية أو الدافع لأن يعمل ما يجب عمله من أجل رفاه الشخصي، دع عنك رفاه المجتمع والجنس البشري. ولهذا فإن النبي عمل كل ما يستطيع لتحويل الفرد إلى كائن بشري أفضل. فقد قدم رؤية عالمية ثورية، جعلت للحياة معنى ومغزى، وخلقت توازناً بين المادي والروحي، ورسالة سامية يعيش المرء من أجلها. ووفرت العدالة والكرامة والمساواة واحترام الذات والسمو الاجتماعي والاقتصادي لكل فرد في المجتمع. وهذا ما خلق قوة انهارت أمامها هياكل السلطة السائدة في عصره، ومهدت الطريق للثورة الإسلامية.

### الحاجة إلى إصلاح سياسي

ومع هذا فإن إصلاح الكائن البشري وارتقاءه الاجتماعي والاقتصادي يكونان أسهل نسبياً إذا كان النظام السياسي مسانداً أيضاً. فاللاشرعية السياسية السائدة الآن في العالم الإسلامي هي من العقبات الكبيرة، لأنها تمنع حرية التعبير، وتعيق تحقيق العدالة، ولا تطبق القانون على الجميع تطبيقاً متساوياً وحيادياً، بل تنتشر الفساد، وتضعف فاعلية الحوافز والروادع. وعليه فإن

(١) يقول مراد هوفمان بحق: «إنني لا أرى ما هو أفضل من اقتراح حث العالم الإسلامي على أن يصبح أصولياً بالمعنى الأصيل للكلمة، بحيث يرجع إلى الأسس الحقيقية لعقيدتنا الإسلامية، ويحلل العوامل التي صنعت تجارب المدينة والأندلس والعباسيين» (هوفمان، ١٩٩٦م، ص ٨٦).

الإصلاح السياسي من الحاجات الماسة في المجتمعات الإسلامية. وقد يساعد إدخال المساءلة الفعالة، مع الزمن، على التخفيف من الفساد وسوء الإدارة، وتوفير كفاءة استخدام الموارد العامة في التعليم والصحة والتنمية في الأرياف والمدن، بما يؤدي إلى الرقي الاجتماعي والاقتصادي. وقد يساعد هذا أيضاً على إدخال إصلاحات زراعية، بما يمكن الفلاح من الحصول على حصة من الناتج الحالي، وتزويده بالإضافة إلى ذلك بالموارد التي يحتاج إليها للحصول على التدريب، وعلى بذور وأدوات ومخصبات أفضل لزيادة الناتج في المستقبل. وبهذا فإن العالم الإسلامي يستطيع توليد نوع الفائض الزراعي اللازم للاستثمار في التنمية التكنولوجية والصناعية والبنية الأساسية، وهو الفائض الذي استطاعت اليابان وكوريا الجنوبية وتايوان توليده، بسبب الإصلاحات الزراعية التي تم إدخالها في هذه البلدان، من جانب سلطات الاحتلال لتدمير قواعد سلطة أمراء الإقطاع<sup>(١)</sup>.

غير أن السؤال الحاسم هو كيف يحدث إصلاح سياسي في بلدان ترسخت فيها اللاشريعة، وفي بعض الأحيان بمباركة القوى الغربية أو بمساعدتها المادية والعسكرية، وحيث تستخدم الحكومات جميع أشكال القمع لوقف أي معركة من أجل الإصلاح. على أن أفضل استراتيجية للإصلاح السياسي هي المعركة السلمية والبعيدة عن العنف، حتى ولو بدا أنها مستهلكة للوقت. فالحركات الإسلامية ربما تكون أنجح، لو حاولت التحجب إلى الشعب في مجتمعاتها الخاصة، وإلى العالم أيضاً ككل، بأن تكون رحمة لا تهديداً، وفق قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧/٢١]<sup>(٢)</sup>. ولكي تكون هذه الحركات ممثلة للإسلام حقاً، ليس لها إلا خيار وضع مثال أخلاقي طيب، وتبني موقف

(١) انظر شابر، ١٩٩٢م، مبحث إصلاحات الأراضي، ص ١٧٥-١٧٧.

(٢) مع أن هذه الآية موجهة مباشرة إلى النبي، إلا أنها موجهة بصورة غير مباشرة أيضاً إلى جميع المسلمين. وهذا ما أكدته النبي بقوله: "الخلق عيال الله، وأحب عباد الله إلى الله أنفعهم لعياله" (رواه البيهقي عن أنس بن مالك، في شعب الإيمان، ١٩٩٠م، ج٦، ص ٤٣، رقم ٧٤٤٥).

معتدل، بعيد عن التعصب وعدم التسامح، وتجنب النزاع والمواجهة داخلياً وخارجياً إلى أقصى حد ممكن.

فقد صرح القرآن بتفضيل زيادة التفاهم والتعايش السلمي في العلاقات الإنسانية، حيث قال: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ﴾ [النحل: ١٦/١٢٥]، وقال: ﴿وَالصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ٤/١٢٨]، وقال: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ﴾ [المؤمنون: ٢٣/٩٦]. فما أبعد التعصب والعنف وعدم التسامح عن الحكمة! كذلك فإن النبي يؤكد على المعركة السلمية. فعن جابر بن عبد الله عن النبي : ((من يحرم الرفق يحرم الخير))، وعن عائشة زوج النبي أنه قال: ((إن الله رفيق يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف ولا يعطي على ما سواه))<sup>(١)</sup>. وهذا التفضيل نجد مثله لدى العديد من العلماء. يقول ابن قدامة (ت ٦٢٠هـ = ١٢٢٣م) مثلاً: «إن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب»<sup>(٢)</sup>. واتخذ القرضاوي الموقف نفسه عندما ذكر أنه لا مجال اليوم للجدل والنزاع في المجتمعات الإسلامية<sup>(٣)</sup>. فمشكلاتها من الصعوبة والتعقيد بحيث تحتاج إلى مساعدة الآخرين ومعاونتهم لحلها. فسياسة المواجهة تثير التنفير، وتحرمها من مثل هذه المساعدة. وهذا ما يزيد مشكلاتها تفاقمًا، ويخالف ما جاء في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢/٥].

فتعاليم القرآن والسنة، ودروس التاريخ، كلها تعارض بوضوح استخدام القوة أو العنف في إحياء الإسلام. فكيف يمكن لشخص يصف نفسه بأنه مسلم، ومع ذلك يقتل ويشوه أناساً أبرياء؟ هذا لا يمكن أن يعد رحمة، كما

(١) صحيح مسلم، ج ٤، ص ٢٠٠٤: ٢٥٩٢ و ٢٥٩٣، كتاب البر والصلاح والأدب، باب فضل الرفق.

(٢) ابن قدامة، المغني، ٢٨٦/٩.

(٣) القرضاوي، أولويات، ص ٩٣.

أراد القرآن للمسلمين أن يكونوا. وعلاوة على ذلك، فإن المعركة المسلحة نادراً ما نجحت في البلدان الإسلامية، في الماضي، ويبدو أن فرص نجاحها الآن أقل، حيث تملك الحكومات وسائل أكثر تطوراً، ولتعزيز المتورطين فيها وإفقارهم. وعلى هذا فإن أي جهد لإسقاط الحكومات السائدة، باللجوء إلى العنف، قد يؤدي إلى خسائر فادحة، في الأرواح والممتلكات. كما قد ينزع الاستقرار من المجتمعات، ويبطئ التنمية والإصلاح، ويزيد من حدة المشكلات القائمة. وقد تكون معاناة الفقراء وغير ذوي الامتياز معاناة فوق الاحتمال. عن حذيفة قال: قال رسول الله : «لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. قالوا: وكيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق»<sup>(١)</sup>.

### هل يمكن أن تنجح المعركة السلمية؟

وهنا يقفز إلى ذهني عدد من الأسئلة، أحدها هو ما إذا كان ثمة أمل في النجاح من خلال المعركة السلمية؟ هناك عدد من العوامل التي توحى بثقة المرء في المستقبل. فالبيئة الدولية الآن معادية للحكومات غير الشرعية، وهي تتساقط بالتدرج<sup>(٢)</sup>. والبيئة الدولية معادية أيضاً للفساد، كما هو ظاهر من المعاهدة التي تمت في نوفمبر ١٩٩٧م، بين ٢٩ بلداً من بلدان منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD وخمسة بلدان أخرى، لتحريم تقديم الرشاوى من مصدرها إلى الموظفين الرسميين الأجانب. وعلاوة على ذلك، فإن الضغوط الأهلية لإدخال الديمقراطية تكتسب زحماً أيضاً في جميع البلدان الإسلامية تقريباً. كما أن ما يجري الآن من انتشار للتعليم، وتحسن تدريجي في الشروط الاقتصادية لمعيشة الفقراء، سوف يساعد على إضعاف هياكل السلطة الموجودة التي ازدهرت على

(١) رواه الترمذي في سننه ٤/٤٥٣: ٢٢٥٤، كتاب الفتن، وقال: حديث حسن غريب.

(٢) في عام ١٩٧٤م، هناك فقط ٣٩ بلداً، بلد في كل ١ من ٤ حول العالم كانت ديمقراطية. واليوم هناك ١١٧ بلداً، حوالي ٢ من ٣، تستخدم انتخابات مفتوحة لاختيار زعمائها (البنك الدولي، تقرير التنمية العالمية، ١٩٩٧م، ص ١١١).



حساب أمية الجماهير وفقرها. وكذلك فإن إقامة حكومات ديمقراطية، حتى لو سيطر عليها في البداية أمراء إقطاعيون، قد يكون من شأنها إضعاف هياكل السلطة مع الزمن، بسبب سلطة التصويت التي يتمتع بها الناخبون. وقد تساعد الضغوط على الحكومات المنتخبة، للوفاء بوعودها، على التقليل من الفساد والإنفاق العسكري<sup>(١)</sup>، وتحويل المزيد من الموارد إلى التعليم والصحة والتنمية، كما أن هذه الضغوط قد يجعل من الممكن أيضاً إدخال الإصلاحات الزراعية. كذلك فإن ما ينشأ من تحسن في الشروط الاجتماعية والاقتصادية لفقرى الأرياف، وهو ما يجري الآن إلى حد ما نتيجة تحويلات العمالة المهاجرة، سوف يؤدي إلى صعود طبقة متوسطة، أكثر عدداً وصحة، تريد وتستطيع أن تقاتل من أجل حقوقها.

كذلك العولمة تعمل أيضاً رقيباً على الحكومات المستبدة. فغياب حرية التعبير في الداخل تم تعويضه بصورة جوهرية بالنقد في وسائل الأخبار الدولية. كما أن انتشار الأخبار عبر الإذاعات والتلفزيونات الفضائية، وأجهزة الفاكس، ومواقع الإنترنت العالمية الانتشار، قد أحبطت جهود الحكومات القمعية لمنع النقد الخارجي، ولمنع انتشاره بين الناس في بلد القمع. وعلى هذا حتى لو لم تكن الحكومات خاضعة للمساءلة داخلياً، فإنها صارت خاضعة للمساءلة دولياً عن فسادها وانتهاكها لحقوق الإنسان. ومع أن هذا ليس كافياً، إلا أنه سوف يمارس تأثيراً صحياً على المسار المستقبلي للأحداث، ولا سيما إذا انتقدت وسائل الأخبار الأجنبية الظالمين لا المصلحين، الذين قد يندرجون الآن عن غير

(١) هبط إجمالي الإنفاق العسكري هبوطاً جوهرياً من ٥.٢٪ من الناتج القومي الإجمالي عام ١٩٨٥م إلى ٢.٣٪ عام ١٩٩٨م (أرقام ١٩٨٥م من البنك الدولي، تقرير التنمية العالمية، ١٩٩٨-١٩٩٩م، ص ٢٢٣؛ وأرقام ١٩٩٨م من مسح صندوق النقد الدولي، ٧ حزيران (يونيو) ١٩٩٩م، ص ١٨٦). ولم يحدث هذا في بعض البلدان الإسلامية، لكن الضغوط الأهلية سوف تنجح في هذا، وكلما كان هذا أسرع كان أفضل.

قصده تحت تصنيف ازدراخي واحد، هو أنهم أصوليون أو إرهابيون، إما عن جهل، وإما عن تواطؤ مع القوى المعادية للإسلام والحكومات القمعية.

غير أن نجاح الديمقراطية في هذه البلدان ليس بالمهمة السهلة، وذلك بسبب الموقف الاستبدادي العنيد للنخبة الحاكمة الحالية، التي ربما تستمر في كسب الانتخابات لفترة من الزمن. وقد لا تغير مواقفها بسهولة، وربما تحاول استخدام عدد من الحيل، لتجنب المساءلة الحقيقية. وعلى هذا فقد لا يكون هناك فرق جوهري بين سلوك الحكام المستبدين وسلوك الحكام المنتخبين في المرحلة الأولى. غير أن فرقاً حقيقياً سيأتي بالتدريج مع نجاح المعركة، لرؤية الديمقراطية مدعومة بصحافة حرة، وإصلاحات عديدة أخرى قانونية وسياسية وقضائية، لازمة بإلحاح. وأهم هذه الإصلاحات هو إعادة هيكلة العملية الانتخابية، لإزالة أو على الأقل تخفيف تأثير المال والسلطة والنفوذ في اختيار القيادة السياسية. فالإفراط في الإنفاق على الحملات الانتخابية يعمل لصالح مرشحي الطبقة الثرية والقوية ضد مرشحي الطبقة المتوسطة المستحقة. كما يدعو إلى الفساد، بعد انتخاب المرشحين الناجحين، لاسترداد ما أنفقوا من أموال، أو لتقديم منافع للممولين. لكن هذا الإصلاح قد يصادف مقاومة كبيرة، وقد يأخذ وقتاً لوضعه موضع التنفيذ بنجاح.

كذلك فإن نظام ملكية الأرض الموروثة ونظام الأرض المقطعة هما أيضاً عائقان كبيران في وجه الديمقراطية، باعتبارهما من بين الأسباب الأولى للتفاوت في التوزيع، والتخلف، وعدة مشكلات اقتصادية واجتماعية وسياسية أخرى. فاستغلال الفلاحين من قبل إقطاعيين غائبين يجعلهم عاجزين حتى عن إطعام أنفسهم وأسرهم، ومتروكين وحدهم يولدون الفائض اللازم للاستثمار في البذور المحسنة، والمخصبات والأدوات، وإقامة صناعات صغيرة في الأرياف والمدن، لزيادة الناتج والدخل. ومن شأن هذا الاستغلال أن يضعف نسيجهم

الخلقي، وأن يجرّضهم على الكذب والخداع، وأن يجرّح كرامتهم، ويوهن حافظهم إلى العمل، وينقص أيضاً قدرتهم على الادخار والاستثمار لانخفاض إنتاجيتهم ونتاجتهم، ويجرّمهم من التعليم والتدريب اللازمين لرفع إنتاجيتهم والشروط الاقتصادية لمعيشتهم. وهناك تصرفات عديدة غير إسلامية تعري بإنفاق ما يزيد على الوسائل، على الحفلات المختلفة التي تقام في أوقات مختلفة من عمر الإنسان، منذ ولادته حتى زواجه ووفاته، فهذه التصرفات تزيدهم فقراً، وتضعف الادخار والاستثمار.

في هذا الجو القومي، تصبح الديمقراطية مهزلة، لأن الفلاحين الذين يشكلون الغالبية العظمى من السكان، يعجزون عن التصويت بحرية لاختيار ممثليهم السياسيين، ولأن أمراء الإقطاع قادرون على التأثير على القوى المسلحة والبيروقراطية الحكومية والقضاء والشرطة، من خلال أبنائهم وأقربائهم، الذين يحتلون مناصب عالية في هذه المؤسسات، ويستخدمون سلطتهم ومواردهم للقضاء على أي مقاومة. وبهذا يكون الجهاز الحكومي كله خادماً لمصالحهم المكتسبة. وليس صحيحاً ما يقال من أن حرمان الفلاحين يؤدي إلى زيادة الادخار لدى أمراء الإقطاع، لأن هؤلاء يبددون دخولهم على الاستهلاك الترفي والتفاخري. فيضطر البلد إلى اللجوء إلى جرعات كبيرة من الاقتراض الخارجي، الذي يصير معه عبء خدمة الدين عبئاً ثقيلاً. وبهذا فإن الحلقة الخبيثة للفقير تتكامل مع دائرة ابن خلدون السببية. وتأتي السلطة السياسية العاجزة والفاسدة لتزيد من المظالم، وتفقّر الناس، وتؤخر التنمية.

### هل يمكن أن تكون الصحوة الإسلامية نافعة؟

السؤال الحاسم الثاني هو ما إذا كانت الصحوة الإسلامية أكثر إفضاءً إلى إصلاح المجتمعات الإسلامية؟ فهل تساعد على تحقيق العدل والرفاه، وتمكنها من مواجهة التحديات في العالم الحديث؟ يبدو أن الجواب بالإيجاب إجماعاً.

فربما يكون الإسلام الحقيقة الوحيدة في العالم الإسلامي التي نجدها تملك الجاذبية لاجتذاب الجماهير، وتوحدهم على الرغم من تنوعهم الكبير، وتدفعهم إلى العمل المخلص، برغم قرون من الانحطاط. فالإسلام يقدم برنامجاً عملياً متوازناً لإصلاح خلقي واجتماعي واقتصادي وسياسي شامل. فتأكيده القوي على العدالة الاجتماعية والاقتصادية، ومساءلة السلطة السياسية، وحكم القانون، والقيم الخلقية، وبناء الشخصية، مقترناً ذلك كله باستراتيجية استخدام التعليم والحوار لإحداث التغيير، لا بد وأن يثبت بأنه رحمة كبيرة للعالم الإسلامي. فهو يشجع العيش البسيط، الذي يساعد على تخفيض الاستهلاك التفاخري، ومن ثم على إضعاف أهم أسباب الفساد. كما يستطيع أيضاً أن يساعد على تحلية الناس بعدد من الخصال الحميدة الأخرى، كالشرف والاستقامة ودقة المواعيد والضمير الحي والاجتهاد والاقتصاد والاعتماد على الذات، والاهتمام بحقوق الآخرين ورفاههم؛ ومن غير هذه الخصال، ربما يكون من الصعب تحقيق كل من الكفاءة والعدالة. كذلك يعول الإسلام على التضامن العائلي والاجتماعي، اللازم لبقاء المجتمع، وتنميته. كذلك الإسلام مرناً بما يكفي لتمكين إجراء تسوية أو تصحيح لتغير الظروف.

لا شك أن الفقه قد تصلب ولم يعد مرناً. غير أن هذا تصلب ليس من خصائص الإسلام في شكله الأصلي، بل هو شيء متأخر يعود إلى ظروف تاريخية سبقت مناقشتها. ولعل تصلبه يقل بالتدرج نتيجة حقائق متغيرة. وإن إحياء الاجتهاد، والمزاوجة بين التعليم الديني وتعليم العلوم، وهو ما يجري الآن بالتدرج، قد يمكنان الفقهاء من الاستجابة بصورة إيجابية للتحديات التي تواجهها الأمة. ففي حقل التمويل الإسلامي، أثبت الفقهاء بوضوح مقدرتهم على الاستجابة. ولا سبب للشعور بأنهم لن يفعلوا الشيء نفسه في حقول أخرى، وأن يستبدلوا بعدد من الأحكام الفقهية المتشددة في الماضي، والتي لم تعد قابلة للبقاء، تفسيرات أكثر واقعية. كذلك من الممكن، أسوة بما فعله

النبي نفسه، تطبيق الشريعة تدريجياً حسب الأولويات<sup>(١)</sup>. فيمكن تطبيق بعضها على الفور، وتأجيل بعضها الآخر حتى تكون الظروف مواتية<sup>(٢)</sup>. وقد تساعد المناقشة الحرة لجميع المسائل، في جو ديمقراطي، ولا سيما في المجالس النيابية، على حسن تطبيق الشريعة بطريقة عملية أكثر.

إن دعوة الملحدون والعلمانيين المتشددون، الذين يشكلون أقلية قليلة جداً في معظم البلدان الإسلامية، لمقاطعة الشريعة، والأخذ بالرؤية العالمية والقيم وأساليب الحياة الغربية، هي دعوة بعيدة تماماً عن الواقع. فمن النادر أن ينبذ مجتمع منظومة معتقداته وقيمه، وأن يتبنى غيرها. فلماذا يقبل المرء شيئاً يقترحه زيد أو عبيد؟ فقد نجح الأنبياء عليهم السلام بفضل النزعة الإنسانية في رسالتهم، وخلقهم النقي، وقدراتهم المثالية على الثبات، وشخصيتهم الجذابة. غير أنهم واجهوا معارضة شديدة، وصعوبات لا تحتمل. فهل للإلحاد أو العلمانية هذه النزعة؟ هل يستطيع أي واحد من العلمانيين المناضلين أن يحل محل الأنبياء؟

إن العلمانيين لا صلة لهم بالواقع في مجتمعاتهم. وربما لا يعون أنه لا شيء أغلى على المسلمين من الإسلام، ولو أنهم لا يخضعون في الوقت الحاضر لتعاليمه خضوعاً كاملاً، ولا يعي هؤلاء العلمانيون أن الصحوة الإسلامية قد أصبحت الآن ظاهرة شعبية ذات جذور عميقة. وأمام هذه الحقيقة، قد يحتاجون إلى استخدام العنف لتعطيل الإسلام، وربما يكون لهذا آثاراً مساوية في العالم الإسلامي، تؤدي إلى النزاع الاجتماعي والتحريض على العنف، مما قد يصعب التحكم به بعد ذلك. وما يحل محل الإسلام هو الفلسفة المادية وفلسفة اللذة،

(١) كتب محسن عبد الحميد أن الحركات الإسلامية تحاول أن تعمل بأكثر مما تسمح به مواردها أضعافاً مضاعفة. وهذا هو أحد أسباب فشلها وتراجعها وسقوطها في قبضة أعدائها (عبد الحميد، ١٩٩٦م، ص ١٩٨-١٩٩).

(٢) انظر الشيخ مصطفى الزرقا، ١٩٩٧م، ج ١، ص ٤٨-٥٣؛ القرظاوي، ١٩٨٥م.

التي تشجع الاستهلاك التفاخري، والصلات الجنسية غير الشرعية، والإمتاع الذاتي. وهذا ما يزيد في إضعاف النسيج الخلقي، وتشجيع العيش بأكثر من الوسائل، وتخفيض الادخار والاستثمار، وزيادة الاختلالات، وتعميق التفاوت بين الناس، وإضعاف التضامن العائلي والاجتماعي. وإن عواقب هذا على التنمية والرقى الاجتماعي والاقتصادي لن تكون صعبة الاكتشاف على أحد.

إن تجربة المأمون وخليفته من بعده تقدم مثلاً حيوياً. فلم يكونوا ضد الإسلام، ولم يكن في نيتهم إزاحة الإسلام من المجتمع الإسلامي. إنهم لم يحاولوا إلا فرض بعض أفكار المعتزلة على الناس، وهو ما اعتبره العلماء منافياً للشريعة. لقد أثار استخدام القوة سلسلة من ردود الفعل، لا تزال المجتمعات الإسلامية تعاني منها حتى أيامنا هذه. فالجهد المبذول خلال السنوات السبعين الماضية لفرض العلمانية على تركية بالقوة قد فشل، كذلك جهود البعثيين في العراق وسورية، وجهود الحبيب بورقيبة ومن جاء بعده في تونس، وجهود المستبدن العسكريين في الجزائر وبعض البلدان الإسلامية الأخرى. فبعض هؤلاء كالبعثيين لم يجلبوا لبلادهم إلا البؤس.

لو أن الحكومات لم تفرض العلمانية على الشعب، بل حاولت الأخذ بمدخل أكثر واقعية وإنسانية للتعليم والتغيير التدريجي، في النطاق الذي تحدده الشريعة، لوجدت تعاوناً من العلماء، حالما يدرك هؤلاء أن الحكومات تريد تطبيق الإسلام، وليس استبعاده. وعندئذ فإن العدالة الاجتماعية والاقتصادية تزداد، والنزاع يتضاءل، والتضامن بين النخبة الحاكمة (ح) والشعب (ع) يقوى، ومقاومة التغيير تخمد، وتطور الفقه يسهل، ويكون هناك جو أكثر إفضاءً إلى التنمية. ولعل الصحوة التي تقوم اليوم في العالم الإسلامي تساعد بالتدرج على تحسين النوعية الخلقية للمسلمين. وهذا بدوره يساعد على تشجيع استخدام أكفأ وأعدل للموارد الطبيعية الوفيرة التي أنعم الله بها على هذا العالم، ويؤدي

في نهاية المطاف إلى تسريع التنمية بالنوعية التي يرغب فيها الإسلام. هذه الصحة هي التي تجعل المرء متفائلاً بالنسبة إلى المستقبل، انسجاماً مع قوله تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩/٣].

إن صحة الإسلام يُفسدها بالطبع التطبيل المستمر بثقافة المادة واللذة في أذهان الشباب والشيوخ، عبر القنوات التلفزيونية الفضائية والأدب الإباحي. ولكن بما أن هذا يهدد أيضاً النسيج الخلقي والاجتماعي لجميع المجتمعات، ويؤدي إلى تزايد الجرائم، والصلات الجنسية غير الشرعية، وتفسخ العائلة، وانحراف الشباب، فإن عقلاء المجتمع تتعالى أصواتهم بالاحتجاج في كل مكان من العالم. ولعل صحة القيم الخلقية في العالم الإسلامي تقوي سواعد كل هؤلاء العقلاء، وتؤدي إلى حركة عالمية لكبح التدهور الخلقي المستمر.

### هل الاقتصاد الإسلامي في مساره الصحيح؟

هذا ما يقودنا إلى السؤال الثالث، وهو ما إذا كان الاقتصاد الإسلامي يتقدم في الاتجاه الصحيح؟ يتوقف الجواب على ما إذا كان يُعمل ما يجب عمله لمساعدة البلدان الإسلامية على تحقيق الرفاه البشري بمعناه الشامل، كما يريده الإسلام. وهذا يتطلب تبني تحليل ابن خلدون المتعدد التخصصات، بأخذ جميع العوامل الرئيسة بعين الاعتبار، بما في ذلك العوامل الخلقية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية، التي تكمن وراء فشل البلدان الإسلامية في تحقيق الرؤية، وتهيئة حزمة شاملة من الإصلاحات، على أساس هذا التحليل.

وهذا ما لم يتم فعله. فقد كان الهم الأول للاقتصاد الإسلامي حتى الآن هو بيان كيف يكون لإدخال البعد الأخلاقي في الاقتصاد أثر حسن على المتغيرات الاقتصادية التجميعية، وكيف يساعد إدخال الزكاة والتمويل القائم على المشاركة على حل بعض المشكلات الاقتصادية الصعبة؟ هذا ضروري بلا ريب،

ولكنه ليس كافياً. والنتيجة أن بعض الانتقادات الموجهة للاقتصاد الإسلامي تميل إلى استخلاص نتيجة خاطئة، وهي أولاً أن هذا كل ما يقدمه الاقتصاد الإسلامي<sup>(١)</sup>، وثانياً أن هذا قليل جداً بالقياس إلى المؤسسات الاجتماعية السليمة والحديثة<sup>(٢)</sup>. فهل لهذه الانتقادات ما يبررها؟

### هل يمكن الاستغناء عن القيم الخلقية والتضامن العائلي والاجتماعي؟

يبدو أن الانتقاد الأول يصدر عن غياب تقدير أمر إعادة هيكلة نظام السوق، بما ينسجم مع النموذج الأخلاقي، لتدنية بعض أوجه القصور الفاضحة في نظام السوق، وتحقيق الأهداف الإنسانية للمجتمع. فبدلاً من القيام بإعادة الهيكلة هذه، حاولت الاشتراكية استبعاد نظام السوق نفسه، فأثبتت تجربتها المرة بصورة مقنعة ومؤسفة لهم أن الاقتصاد لا يستطيع أن يعمل بكفاءة من غير مبادرة خاصة، ومنافسة، وأسواق تعمل بسلاسة. ولهذا فإن دولة الرفاه حافظت على نظام السوق، ولكنها حاولت تحقيق الأهداف الإنسانية، بواسطة دور أكبر للحكومة في الاقتصاد. وما يوجد اليوم من إفراط في التنظيم

(١) يعطي كوران، وهو أحد نقاد الاقتصاد الإسلامي، الانطباع بأن النظام الاقتصادي الإسلامي يقوم على ثلاثة إجراءات فقط: قواعد السلوك، والزكاة، وحرمة الفائدة (١٩٨٦م، ١٣٥). قد لا يكون كوران محظناً في شعوره، بالنظر للتركيز على هذه الأمور من جانب معظم الكاتبيين في الاقتصاد الإسلامي. فعلى سبيل المثال، في وقائع ندوة الاقتصاد النقدي والضريبي في الإسلام، التي عقدت في مكة المكرمة، في تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٧٨م، يقول محمد عارف، المحرر، في المدخل: «ما يجعل الاقتصاد الإسلامي مختلفاً عن غيره من الاقتصادات هو نظامه القيمي الذي يؤثر على توجهاته الاستهلاكية والإنتاجية والإدخارية والاستثمارية» (عارف، ١٩٨٢م، ص ٣). كذلك أحمد وإقبال وخان، في مقدمتهم لوقائع ندوة السياسة الضريبية وتخصيص الموارد في الإسلام، التي عقدت في إسلام آباد، في كانون الثاني (يناير) ١٩٨١م، يذكرون أن المحور العام الذي تركز عليه الندوة هو أن «العدالة الاجتماعية هي السمة المميزة للنظام الاقتصادي الإسلامي، كذلك فإن حرمة الفائدة وإقامة نظام الزكاة هما كما يبدو الوسيلتان المؤسستان الرئيسيتان لإقامة نظام اجتماعي عادل» (أحمد وإقبال وخان، ١٩٨٣م، ص ٣). ولعل هذا يعود إلى أن الندوة تتعلق بالاقتصاد النقدي والضريبي في الإسلام، ولهذا لا مجال بالطبع للبحث في جوانب أخرى من الاقتصاد الإسلامي.

(٢) كوران، ١٩٩٣م، ص ١٤٨٦.



واختلالات في الموازنة وفي الاقتصاد الكلي، قد أدى إلى وجود دعوات إلى العودة إلى دولة الرفاه. لكن من غير تغيير أخلاقي، لا بد أن يوجد إفراط في الاعتماد على التنظيم والإنفاق الحكومي على الرفاه، من أجل تحقيق الأهداف الإنسانية. فما نحتاج إليه حقيقة هو تكملة نظام السوق ودولة الرفاه بانضباط أخلاقي أكبر، من جانب الأطراف الفاعلين في السوق. وفي هذا يقول روبك بحق: «ضبط الذات، وحس العدل، والاستقامة، والأمانة، والشهامة، والاعتدال، والروح العامة، واحترام كرامة الإنسان، والمعايير الأخلاقية الصارمة، كل هذه الخصال يجب على الناس أن يتحلوا بها قبل ذهابهم إلى السوق، ومنافسة كل منهم للآخر. فهي الدعائم الأساسية التي تحمي السوق والمنافسة معاً من الانحطاط»<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا لا يكفي فقط «التوسل إلى قوانين السوق»، بل من الضروري أيضاً أن تكون هناك «قيم خلقية عليا»<sup>(٢)</sup>. فمن دون هذه القيم العليا، ومن دون آلية دافعة لحث الأفراد على الالتزام بها، لا يستطيع نظام السوق أن يعمل بكفاءة، حتى بمعنى أمثلية باريتو، وأن يترك وحده لتحقيق الأهداف الإنسانية. والحق أن أي مؤسسة بشرية لا تستطيع العمل بفعالية، بالرغم من كونها سليمة وصحية، إذا لم يتم إصلاح العنصر البشري فيها بصورة كافية، وهو الغاية والوسيلة في جميع هذه المؤسسات. فلا عجب إذا رأينا عدداً من الاقتصاديين الغربيين يشعرون بأن التركيز على الحياد القيمي ربما كان أكثر من اللزوم، ويدعون الآن إلى إعادة إدخال القيم في الاقتصاد<sup>(٣)</sup>.

ومع إن إدخال البعد الأخلاقي في نظام السوق أمر لا بد منه، إلا أنه لا يكفي في حد ذاته لخلق مجتمع أكثر عدلاً ورعاية. فقد يكون من الضروري

(١) روبك، ١٩٧٧م، ص ٦٠.

(٢) نفسه، ص ٥٩.

(٣) للتفصيل، انظر هوفمان وماكفرسون، ١٩٩٣م؛ وويلسون، ١٩٩٧م.

كذلك إضافة بعدين آخرين، إذا وجب تخفيف العبء عن دولة الرفاه وجعله سهل القيادة: الأول هو تقوية العائلة، وزيادة دورها في رعاية الأطفال، والمرضى، والعجزة، والمسنين؛ والثاني هو تقوية التضامن الاجتماعي، بحيث يترابط جميع الأعضاء بروابط الأخوة، ويكون كل واحد منهم مستعداً للتضحية على الأقل ببعض مصلحته الشخصية، من أجل رفاه الآخرين. إن جميع القيم والمؤسسات الإسلامية موجهة باتجاه خلق مثل هذه الأسر والمجتمعات. وليست الزكاة وحرمة الفائدة سوى مؤسستين فقط من هذه المؤسسات. وهما فعالتان في إحداث المزيد من العدالة والتضامن الاجتماعي، إذا ما طبقت ضمن برنامج إسلامي متكامل. وهما وحدهما لا يخلوان من إسهام مفيد، ولكنه غير كافٍ.

### هل المؤسسات ضرورية؟

السؤال الذي بقي بلا جواب هو: لماذا تقلب الالتزام بالقيم الأخلاقية نفسها عبر التاريخ، بحيث تم الالتزام بها بإخلاص خلال بعض الفترات، وانتهكت في فترات أخرى؟ قد يكمن الجواب في الانتقال الثاني حول فقدان المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية السليمة والحديثة. فالقيم الأخلاقية ليست كافية في ذاتها، فقد أصغى المسلمون إلى الخطب والمواعظ عدة قرون، خلال فترة الانحطاط، دون أن يتحسن الظرف الخلفي لمجتمعاتهم. وربما زاد الفساد والظلم في العالم الإسلامي أكثر من العالم الغربي. فالعمال في العالم الإسلامي ما زالوا أقل إخلاصاً، وعملاً ودقة مواعيد، وأرباب العمل ما زالوا أقل أمانة ويقظة ضمير مما تتطلبه المعايير الإسلامية. فالعديد من الممارسات الخاطئة أخلاقياً، كالغش والرشوة وسائر الوسائل الأخرى غير الشريفة في الكسب، أصبح مترسحاً عبر العملية الطويلة الأجل لآلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين وآلية استحكام الرذائل. فكل واحد يدين الممارسات، ولكنه غير قادر على التخلص منها، حتى لو رغب في هذا بإخلاص، لأن الجو الاجتماعي كله صار

فاسداً. وفي هذا يقول محمد أسد، أحد كبار علماء الإسلام في هذا القرن: «الرغبة في العودة إلى الحقيقة الإسلامية شيء، والالتزام بها في جميع جوانبها الملموسة شيء آخر»<sup>(١)</sup>.

فإذا كان الاقتصاد الإسلامي جاداً في إدخال دور القيم الأخلاقية في الأداء الاقتصادي، فإنه لا يستطيع إذن تجنب بيان مختلف العوامل التي تخلق الاختلاف بين السلوك المثالي والسلوك الواقعي في المجتمعات البشرية. ويجب عليه أيضاً أن يحاول إيجاد وسائل عملية وواقعية قريبة من الأرض لإضعاف هذه العوامل، وقلب أثرها إلى أبعد مدى ممكن، لتمكين البلدان الإسلامية من التحرك في اتجاه المثل الإسلامية، من أجل توجه أخلاقي أفضل، ورفاه أكبر. فأحد هذه العوامل المهمة المسؤولة عن الفجوة بين المثالي والواقعي، على سبيل المثال، هو غياب المساءلة السياسية الفعلية، وهو مخالفة صريحة للمعايير الإسلامية. فلا يكاد يوجد بلد إسلامي واحد فيه ديمقراطية حقيقية، بحيث تكون الصحافة حرة فعلاً، والمحاكم مستقلة حقيقة، وقانون الأراضي مطبقاً بعدل وحياد على الجميع، بغض النظر عن الثروة والسلطة. وهكذا ففي حين أن كشف أي واقعة فساد أخلاقي أو مالي في الغرب يخلق عرضاً مشيراً في وسائل الأخبار، ويؤدي إلى استقالة الوزير المعني، فإن مثل هذه الواقعة لا تكاد تجد لها ذكراً في وسائل الأخبار المحلية في العديد من البلدان الإسلامية، وإذا وُجد لها ذكر في البلدان التي توجد فيها صحافة حرة نسبياً، فإنها تفشل في خلق أي تغييرات في مراتب السلطة. فلا وزير ولا ضابط يشعر بالحاجة إلى الاستقالة، بسبب افتضاح فساده واخلال أخلاقه. وربما يعاد تعيينه أو انتخابه بسهولة أكبر. ففي مثل هذا الجو الذي يمكن فيه للثري والقوي أن يفلت من الفساد والظلم وعدم الأهلية، لا بد أن يكون السبب هو فقدان أي التزام سياسي جدي بالإصلاح والرفاه العام.

(١) أسد، ١٩٨٧م، ص ٣.

فما تحتاج إليه البلدان الإسلامية إذن هو أن تترجم القيم الإسلامية في مؤسساتها القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وأن تعزز بالتنفيذ الفعال والحيادي للحوافز والروادع الدنيوية. فهناك مجتمعات أخرى فعلت ذلك، برغم موقفها العلماني الخارجي وحيادها القيمي<sup>(١)</sup>، فصاغت إطاراً قانونياً، وقانوناً ملائماً لسلوك موظفي الحكومة، ونفذت آليات للشفافية، وحكم القانون، والمساءلة العامة، والحماية من المبلّغين الواشين. كما أنشأت أيضاً نظاماً للمراجعة والتفتيش، واتخذت إجراءات جعلت من الصعب على المخالفين الإفلات والسلامة. أما المسلمون فقد تحلفوا في هذا الباب، وليس هذا بسبب الإسلام، بل برغم الإسلام.

فإذا كانت مهمة الاقتصاد الإسلامي ليست مجرد تحليل ما هو كائن، بل أيضاً ما يجب أن يكون، فإن افتراض انتشار القيم الإسلامية لا يمكن أن يكون مفيداً، إذا كانت هذه القيم منتهكة في الحقيقة والواقع، على وجه العموم. فإن إصلاح جميع جوانب المجتمع ذات العلاقة، لجعل القيم والمؤسسات الإسلامية حقيقة واقعة، يجب أن يكون داخلياً في مهمة الاقتصاد الإسلامي. لكن لا يكاد يوجد لسوء الحظ أي تحليل للقيم والمؤسسات السائدة في البلدان الإسلامية، بغرض معرفة مدى انحرافها عن المعايير الإسلامية، ومعرفة مختلف العوامل النفسية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والتاريخية المسؤولة عن هذا الانحراف. فإذا ما عرفت العوامل التي تقف وراء هذا الانحراف عن المثل، أمكن تطوير حزمة فعالة من الإصلاحات، لإزالة العلل التي تجرح العدالة والتنمية والرفاه في البلدان الإسلامية<sup>(٢)</sup> بصورة كبيرة.

(١) انظر على سبيل المثال OECD منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية، الأخلاق في الخدمة العامة: قضايا وممارسات جارية، ١٩٩٦م.

(٢) انظر شابر، ١٩٩٢م، ص ٢٥١-٣٣٨.

لقد وضعت الشريعة بعض المبادئ الهادية، وبينت قليلاً من الإصلاحات المطلوبة، ولا ريب أن الأخذ بها ضروري جداً، لكن هذا ليس كافياً. فالحزمة الكاملة لا تتضمن هذا فحسب، بل تتضمن أيضاً عدداً من الأشياء الأخرى التي تبنتها مجتمعات أخرى لتحقيق أهدافها. والإسلام لم يكن، ولا يمكن أن يكون، عائقاً أمام تبني هذه الإجراءات، ما دامت لا تتعارض مع الشريعة. فمن المبادئ الفقهية الأساسية أن الأصل في الأشياء الإباحة، وما لم يحرم فهو مباح، ويمكن تبنيه بغض النظر عن مكان وجوده. فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله : ((الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها))<sup>(١)</sup>.

### ماذا عن حلول المشكلات الحاسمة؟

بالإضافة إلى ذلك، هناك إغفال واضح في الاقتصاد الإسلامي لأي تحليل علمي لبعض المشكلات الحاسمة التي تؤرق البلدان الإسلامية. من هذه المشكلات: الفساد، والترف والتبذير، وعجز الموازنات وموازين المدفوعات، والعبء الثقيل لخدمة الدين، وانخفاض مستويات الادخار والاستثمار، والمعدلات العالية للتضخم والبطالة، والفروق الكبيرة في الثروات والدخول، وبؤس الشروط الاجتماعية والاقتصادية لمعيشة الفقراء. فهناك حاجة فورية لإيجاد حلول لجميع هذه المشكلات.

فإن بعض البلدان غير الإسلامية قد أوجدت حلولاً مدهشة لبعض هذه المشكلات، إذ تبنت بعض الحلول النمطية التي يسهل تبنيها مع فاعليتها الكبيرة في الأجل القصير. ولا يبدو أن مناقشة هذه الحلول تحظى باهتمام واضح في الاقتصاد الإسلامي. ولهذا فإن حزمة كاملة من الإصلاحات، التي يعم بعضها النظام الإسلامي وغيره من النظم الأخلاقية وحتى النظم العلمانية، لم يتم بحثها حتى الآن في الاقتصاد الإسلامي.

(١) رواه الترمذي في كتاب العلم من جامعه، وقال: حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه. غير أنه كثير الورد بسبب انسجامه مع آداب الإسلام. ومن معناه أن لا أحد يحتكر الحكمة، فهي ملك عام لجميع الجنس البشري، وعلى المسلمين أن يشعروا بأنهم أحرار في تحصيلها، حيثما وجدوها.

وهذا القصور هو الذي يجعل الاقتصاد الإسلامي يبدو غير واقعي للنقاد ولصانعي السياسة. فحتى أولئك الذين يميلون إلى الإسلام، ويوجد منهم عدد كبير، يشعرون بأن معظم أدوات السياسة التي ناقشها الاقتصاد الإسلامي هي ضرورية لتأمين العدالة وسلامة المجتمعات والاقتصادات الإسلامية في الأجل الطويل، لكنها ستأخذ وقتاً طويلاً لتطبيقها وقطف ثمارها. وعلى الضد من ذلك، فإن المشكلات السائدة تحتاج إلى اهتمامات وحلول فورية. فإذا ما تم ذلك، أصبح من الواضح تلقائياً أن التركيز الأكبر على العدالة، والأخوة، والإصلاح الخلفي، والتضامن العائلي والاجتماعي، وبعض المؤسسات الإسلامية المحددة، سيستمر في كونه سمة مميزة للاقتصاد الإسلامي، إلا أن هناك قدراً كبيراً مشتركاً بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد التقليدي. ذلك لأن الاقتصاد التقليدي ليس علمانياً ولا محايداً قيمياً، كما يجب أهل المهنة أن يكون. فلم ينفك عن إصدار أحكام قيمة، واقتراح سياسات، وتحليل آثارها. فالاقتصاديون التقليديون هم بشر بقلوب نابضة، وهو يعيشون في مجتمعات ديمقراطية، ولا يمكنهم تجاهل قيم مجتمعاتهم وتطلعاتها، وكثير من هذه القيم والتطلعات لها جذورها في الدين، وليس في المذهب العلماني أو المذهب المادي أو مذهب اللذة.

### مسار العمل في المستقبل

في آخر لحظة قبل فوات الأوان، بدأ الاقتصاد الإسلامي التركيز على المشكلات الموجودة في البلدان الإسلامية، واقتراح الحلول المفضلة إسلامياً، والعملية سياسياً واقتصادياً<sup>(١)</sup>. وهذه المقاربة لن تساعد على تعزيز قبوله الشعبي والعام فحسب، بل ستساعد أيضاً على خلق جو أفضل لإدخال الإجراءات الإسلامية المحددة. غير أن تغيير هذه الطبيعة في مقاربتة قد تستلزم تحليلاً فردياً لكل بلد، فكثافة المشكلات تختلف باختلاف البلدان. وفوق ذلك، فإن

(١) بين هوما كاتوزيان بحق أن «علماء الاقتصاد وآخرين من علماء الاجتماع، يستطيعون تقديم إسهامات أكبر نفعاً بكثير، إذا ركزوا جهودهم على المشكلات الاجتماعية والاقتصادية الحقيقية التي تواجهها هذه البلدان» (كاتوزيان، ١٩٨٥م، ص ٣٩١).

الخلفيات التاريخية، والأطر المؤسسية، والأعراف الاجتماعية تختلف أيضاً. فكل بلد يحتاج إلى برنامج إصلاحي مفصّل على قدّه ومقاسه. ومن غير المناسب أن تكون المقاربة شاملة لجميع البلدان الإسلامية معاً، إلا إذا كانت المناقشة تتعلق بنظام الاقتصاد الإسلامي عموماً، لإيضاح أهدافه ومبادئه ومنطقه وطريقة عمله.

على الاقتصاد الإسلامي أيضاً أن يجمع بيانات موثوقة عن عدد من المتغيرات الاقتصادية المهمة. فمن غير معرفة الوضع الحالي، وأسبابه، لا يمكن إعداد برنامج حسن التصميم للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. فالبيانات تخلق الشفافية، وتكشف الصورة الحقيقية، التي لا ترحب بها بعض الحكومات، لأجل انعكاساتها السيئة على مصالحها المكتسبة. وعلى هذا فإن أحد المتطلبات الأساسية في عملية الأسلمة هو الشفافية من خلال جمع ونشر جميع البيانات الضرورية، وتحليلها العلمي. وما ينقص على الخصوص هو البيانات المتعلقة بتوزيع الدخل والثروة، ومدى سد الحاجات، وطبيعة ونوعية الحياة، ولا سيما بالنسبة للمستضعفين. فبغير هذه البيانات، ليس من الممكن معرفة درجة العدالة السائدة في تخصيص الموارد وتوزيعها، وهو المعيار الحاسم في الحكم على مدى أسلمة أي اقتصاد إسلامي. وهناك أيضاً بيانات غير صحيحة حول إيرادات ونفقات الحكومات، والسلوك الاستهلاكي والادخاري للأفراد، ومختلف قطاعات الشعب، والتشغيل والبطالة، وعمل النساء والأطفال المستعبدين، والرواتب والأجور، وشروط العمل، وعادات العمل، والإنتاجية، والتفسير المنطقي للانحراف عن المعايير الإسلامية. فإذا ما تم هذا كان من الممكن للاقتصاد الإسلامي أن يقوم بعمل أنفع، لتحليل أثر إدخال القيم والمؤسسات الإسلامية على الاستهلاك التجميعي، والادخار والاستثمار، والنمو الاقتصادي، والاستقرار، وتوزيع الدخل.

## مهمة أصعب بكثير من الاقتصاد التقليدي

وهكذا فإن مهمة الاقتصاد الإسلامي مهمة أكبر وأصعب بكثير من مهمة الاقتصاد التقليدي. فطبيعة نموذج لا تسمح بالاقْتصار على مجرد مناقشة ما هو كائن فقط. فجميع الأنبياء، ومنهم محمد ، إنما بعثوا لتحويل مجتمعاتهم، وللأخذ بما يجب أن يكون. وهذه هي المهمة الأولى أيضاً للاقتصاد الإسلامي. ويجب لإنجازها تبين جميع العوامل الرئيسة التي تؤثر على سلوك الفاعلين الاقتصاديين. ولا يمكن أن يؤخذ أي عامل بمعزل عن العوامل الأخرى، كما لاحظ ابن خلدون بحق، فكل منها يميل للتفاعل مع الآخر عبر الزمن، بطريقة دائرية. وإن نظريته للديناميات الاجتماعية والاقتصادية، مقارنة بنظرية التوازن العام، قد تجعل من الممكن دراسة تفاعل جميع القيم والمؤسسات الرئيسة مع المتغيرات الاقتصادية عبر الزمن، بطريقة تساعد على تخصيص وتوزيع الموارد، وتتطابق مع رؤية الإسلام.

وإذا كان الفرض الأساسي للندرة يجب استبقاؤه، إلا أن فرض الرشاد ربما يجب إعادة تحديده في ضوء النموذج الإسلامي. كذلك المصلحة الخاصة ربما يجب إعطاؤها أفقاً زمنياً أبعد مدى، لكي تشمل هذا العالم والعالم الآخر. أما الأهداف الإنسانية، ولا سيما العدالة، فرمما يجب أن تكون أمراً لا بد منه في التحليل الاقتصادي. ويجب أن تؤخذ المعتقدات والمعايير والمؤسسات الإسلامية على أنها «القلب الصلب» و «الحزام الواقعي» للنموذج. غير أن تنفيذها يمكن أن يتم بالتدرج، حسب مدى انحرافها عن الوضع المثالي، وأهميتها في حزمة الإصلاح، وقدرتها على خلق بيئة ملائمة. وحتى العوامل الاجتماعية والسياسية والتاريخية يجب أخذها بعين الاعتبار، مع العوامل الاقتصادية، من أجل مزيد من الفعالية. وربما يجب تحديد دور الحكومة بعناية أكبر، ولا سيما أن وجود حكومات فاسدة وغير شرعية وغير خاضعة للمساءلة أمام الشعب، قد يكون من شأنه إساءة استخدام السلطات والموارد، إذا ما طُلب إليها أن تنهض بالدور



الذي بينه لها المفكرون المسلمون. وربما يجب الإبقاء على الأدوات التحليلية للاقتصاد التقليدي الجزئي والكلّي، مع بعض التعديلات التي تعد ضرورية، نتيجة تغير النموذج. إنه بتبني هذا المنهج الموجه نحو هدفه، والدينامي، والمتعدد التخصصات، قد يستطيع الاقتصاد الإسلامي أن يفسر نمو وركود الاقتصادات الإسلامية في الماضي، بل أن يفسر أسباب مشكلاتها الحالية. وقد يستطيع أن يتنبأ بثقة أكبر نسبياً بسلوك الفاعلين الاقتصاديين، وأن يؤثر تأثيراً أكثر فاعلية على مسار الأحداث في المستقبل.

إن الحكمة العملية للاقتصاد الإسلامي لم تستطع أن تقترب في أي مكان من هذا الهدف حتى الآن. لم تستطع أن تلمسك بمهمة تفسير صعود وهبوط الاقتصادات الإسلامية في الماضي، وتفسير الفجوة بين المعايير الإسلامية والسلوك الحالي للفاعلين الاقتصاديين، وأسباب المشكلات التي تواجهها البلدان الإسلامية. لم تستطع أن تقترح حزمة متوازنة من مقترحات السياسة في ضوء التعاليم الإسلامية، لتمكين البلدان الإسلامية من إنجاز المهمة الصعبة في التقليل من اختلالاتها وتحقيق المقاصد في الوقت نفسه، ولاسيما العدالة والرفاه العام. وعلاوة على ذلك، فإن نواتها النظرية لم تستطع، حتى الآن، التخلص من إسهام الاقتصاد التقليدي، الذي يأخذ بعين الاعتبار أولاً المتغيرات الاقتصادية القابلة للقياس، ويتجنب على العموم أي مناقشة حول التفاعل التاريخي المعقد للعوامل الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية. ولهذا فإن الاقتصاد الإسلامي قد «فشل في الإفلات من الجاذبية المركزية للفكر الاقتصادي الغربي، ووقع في عدة جوانب من الشبكة الفكرية للنظام نفسه الذي أعلن أنه جاء ليحل محله»<sup>(١)</sup>. ومن ثم لم يستطع تفسير الفرق في الأداء بين مختلف المجتمعات، بالنظر إلى نموها (ن) وعدالتها (م)، وهما حسب ابن خلدون، يقومان بدور حاسم في صعود المدنيات وسقوطها.

(١) سيد فالي رضا نصر، ١٩٩١م، ص ٣٨٨.

ولهذا فإن التوقعات للمستقبل القريب يجب ألا تصل إلى مستوى عال جداً. فقد لا يكون من الممكن رفع المجتمعات الإسلامية، على الأقل في المستقبل القريب، إلى المستوى الروحي العالي الذي ينشده الإسلام، ويفترضه الاقتصاديون المسلمون في تحليلاتهم. وفضلاً عن ذلك، فإن أداء جميع الوظائف المتوقعة من الاقتصاد الإسلامي قد لا يكون قابلاً للتطبيق على الفور، لأجل فقدان الموارد والدعم السياسي، وعدم توافر البيانات، وصعوبة قياس عدد من المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يجب إدخالها في النماذج. وعليه ففي حين أنه يجب ألا نفقد النظر إلى الهدف النهائي، يجب أن نكون واقعيين فيما يخص الإمكانيات الفورية. ومن الممكن حتى بعد بذل قدر كبير من الجهد ألا تكون الإنجازات كبيرة جداً في المستقبل العاجل. على أنه يجب الاستمرار في بذل الجهد، لأنه كما بين نصر فإن «الاقتصاد الإسلامي والمؤسسات القائمة عليه لا زال لهما إمكانيات لم يتم التوصل إليها بعد»<sup>(١)</sup>.

إن الاقتصاد الإسلامي لحسن الحظ يتمتع بميزة استمداد القوة من الصحوة التي تكتسب زخماً مستمراً في العالم الإسلامي، بعد قرون من الانحطاط والتفسخ. كما أن له ميزة الحصول على دعم من مؤسسة الديناميات المتعددة التخصصات التي أرساها ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ = ١٤٠٦م)، ومن أدوات التحليل التي طورها الاقتصاد التقليدي، والاجتماعي، والإنساني، والمؤسسي، وسائر العلوم الاجتماعية الأخرى. إن هذا الفرع العلمي الجديد، بالتزامه الصريح بسدّ الحاجات المادية والروحية للإنسان، وبالقيم الأخلاقية، والعدالة الاجتماعية والاقتصادية، والتضامن العائلي والاجتماعي، لن يساعد الاقتصاد الإسلامي على الخصوص، بل سيقدم أيضاً قوة جديدة دافعة لعلم الاقتصاد على العموم.

(١) نفسه، ص ٣٩٢.

## المراجع

### المراجع العربية

- أبجي، كوثر عبد الفتاح، الموازنة في الفكر المالي الإسلامي، في الإدارة المالية في الإسلام، عمّان: مؤسسة آل البيت، ١٩٩٠م، المجلد ٣، ص ١١٢٩-١٢١٨.
- ابن الأثير، عز الدين (ت ٦٣٠هـ=١٢٣٣م)، الكامل في التاريخ، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٠م.
- ابن الأثير، مجد الدين المبارك (ت ٦٠٦هـ=١٢١٠م)، النهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٦٣م.
- ابن الأخوة، ضياء الدين محمد بن محمد القرشي (ت ٧٢٩هـ=١٣٢٩م)، معالم القربة في أحكام الحسبة، القاهرة: مكتبة المتنبّي، د. ت.
- ابن بسام، محمد، كتاب نهاية الرتبة في طلب الحسبة، بغداد: هـ. السامرائي، ١٩٦٨م.
- ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ=١٣٢٨م)، الحسبة في الإسلام، تحقيق عبد العزيز رباح، دمشق: مكتبة دار البيان، ١٩٦٧م. وهو مترجم إلى الإنكليزية من قبل مهتار هولاند، ١٩٨٢م.

- السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تحقيق محمد المبارك، بيروت: دار الكتب العربية، ١٣٨٦هـ=١٩٦٦م.
- مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، تحقيق عبد الرحمن العاصمي، الرياض: مطابع الرياض، ط ١، ١٣٨١-١٣٨٣هـ=١٩٦١-١٩٦٣م.
- منهاج السنة النبوية، تحقيق م. رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد الإسلامية، ١٩٨٦م.
- ابن جعفر، قدامة (ت ٣٣٧هـ=٩٤٨م) - انظر قدامة.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي (ت ٨٥٢هـ=١٤٤٩م)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق محب الدين الخطيب وقصي الخطيب، القاهرة: المطبعة السلفية، ١٣٨٠هـ=١٩٦٠م.
- ابن حزم (ت ٤٥٦هـ=١٠٦٤م)، المحلى، بيروت: المكتب التجاري، د.ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، تحقيق محمد تاويت التانجي، القاهرة: ١٣٧٠هـ=١٩٥١م.
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخير في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاشرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، ١٩٦١م.
- المقدمة، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت. وهي مترجمة كلها إلى الإنكليزية من قبل روزنتال، ومقتطفات منها من قبل شارل عيساوي.

- ابن رشد (ت ٥٩٥هـ=١١٩٨م)، بداية المحتهد ونهاية المقتصد، القاهرة: مطابع البابي الحلبي، ط٣، ١٩٦٠م. و مترجم إلى الإنكليزية من قبل عمران أحسن خان نيازي، ١٩٩٦م.
- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويجس، بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٩٢م. وهو مترجم إلى الإنكليزية من قبل سيمون فان دن برغ، ١٩٥٤م، وأعيد طبع الترجمة في ١٩٦٩م و ١٩٧٩م و ١٩٨٧م.
- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: دار المشرق، ط٣، ١٩٧٣م.
- ابن زنجويه (ت ٢٥١هـ=٨٦٥م)، كتاب الأموال، ٣ مجلدات، تحقيق شاكر ذيب فياض، الرياض: مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، ١٩٨٦م.
- ابن قدامة، أبو محمد عبد الله (ت ٦٢٠هـ=١٢٢٣م)، المغني، القاهرة: مطبعة العاصمة، د.ت.
- ابن ماجه، الإمام (ت ٢٧٣هـ=٨٨٦م)، سنن ابن ماجه، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢م.
- أبو داود السجستاني، الإمام (ت ٢٧٥هـ=٨٨٨م)، سنن أبي داود، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢م.
- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٧م.
- بحوث في الربا، الكويت: دار البحوث العلمية، ١٩٧٠م.
- تاريخ المذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.

- أبو شقة، عبد الحليم م.، تحرير المرأة في عصر الرسالة، الكويت: دار القلم، ١٩٩٠م، ٦ مجلدات.
- أبو عبيد القاسم بن سلام (ت ٢٢٤هـ=٨٣٩م)، كتاب الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٨م.
- أبو غدة، عبد الستار، وعز الدين خوجة، فتاوى ندوة البركة، ١٩٨١-١٩٩٧م، جدة: شركة البركة للاستثمار والتنمية، ١٩٩٧م.
- أبو فارس، م. عبد القادر، حكم الشورى في الإسلام ونتيجتها، عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٨م.
- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم (ت ١٨٢هـ=٧٩٨م)، كتاب الخراج، القاهرة: المطبعة السلفية، ط ٢، ١٣٥٢هـ. وقد ترجم هذا الكتاب إلى الإنكليزية.
- الأسدي، محمد بن خليل (ت ٨٥٤هـ=١٤٥٠م)، التيسير والاعتبار، تحقيق عبد القادر أحمد طليمات، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٦٧م.
- إمام، زكريا بشير، طريق التطور الاجتماعي الإسلامي، جدة: دار الشروق، ١٣٩٧هـ.
- أوغلي، سهيلي خليل، مالية الدولة العثمانية، في "مؤسسة آل البيت"، المجلد ٣، ١٩٨٩م، ص ٥٩١-٦٥٦.
- البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (ت ٢٥٦هـ=٨٦٩م)، صحيح البخاري، تحقيق الشيخ قاسم الشماخي الرافعي، بيروت: دار القلم، ١٩٨٧م=١٤٠٧هـ.
- بدوي، إبراهيم زكي، نظرية الربا المحرم في الشريعة الإسلامية، مجلة القانون والاقتصاد، أبريل ومايو ١٩٣٩م. نشرت منها طبعة مزيدة ومنقحة في

- القاهرة: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية،  
١٩٦٤م.
- بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، بيروت: المؤسسة العربية  
للدراسات والنشر، ط ٢، ١٩٨٠م.
- البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، (ت ٤٢٩هـ=١٠٣٧م)، الفرق بين الفرق،  
بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.
- البلاذري، أبو الحسن (ت ٢٧٩هـ=٨٩٢م)، فتوح البلدان، تحقيق رضوان  
م. رضوان، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٥٩م.
- بن جلالى، بوعلام وفريد بشير، الأضرار التوزيعية لربا الدين العام الممول  
بالضرائب، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامى ١/١٩٩١م، ص ٤٥-٦١.
- بن جلالى، بوعلام ويوسف عبد الله الزامل، قياس دالة الاستهلاك في إطار  
إسلامى، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامى، ٢/١٩٩٣م، ص ٣٧-٦٦.
- البناء، الإمام حسن، حديث الثلاثاء، تحقيق عيسى عاشور، القاهرة: مكتبة  
القرآن، ١٩٨٥م.
- مجموع الرسائل، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٨٩م.
- مشكلاتنا في ضوء النظام الإسلامى، القاهرة: دار الكتاب العربى،  
١٩٥٢م.
- بهجت، محمد فداء الدين، نحو معايير للرقابة الشرعية في البنوك الإسلامية،  
مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامى، ٢/١٩٩٤م، ص ١-٦٠.
- البيهقى، الإمام أبوبكر (ت ٤٥٨هـ=١٠٦٥م)، شعب الإيمان، تحقيق محمد  
السيد بسيونى زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م.

- تاج الدين، سيف الدين، ما هو الاقتصاد الإسلامي؟ مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩٤/٢م، ص ٩٧-١٠٠.
- التبريزي، ولي الدين، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، دمشق: المكتب الإسلامي، ١٣٨١هـ.
- الترمذي، الإمام محمد بن عيسى (ت ٢٧٩هـ=٨٩٢م)، جامع الترمذي وشرحه تحفة الأحوذى، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.
- الجاحظ، عمرو بن بحر (ت ٢٥٥هـ=٨٦٩م)، رسائل، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: ١٩٦٤-١٩٦٥م.
- كتاب التبصر بالتجارة، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٨٣م.
- الجويني، أبو المعالي (ت ٤٧٨هـ=١٠٨٥م)، الغياثي: غياث الأمم في التياث الظلم، تحقيق
- فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي، الإسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩م.
- الحاكم، أبو عبد الله محمد (ت ٤٨٤هـ=١٠٤٤م)، المستدرک، الرياض: مكتبة ومطبعة النشر الحديث، د.ت.
- حمّاد، نزيه كمال، تغير النقود وأثره على الديون في الفقه الإسلامي، مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي، مكة المكرمة: كلية الشريعة، ١٤٠٠هـ=١٩٨٠م.
- حمود، سامي حسن، بدائل تمويل عجز الميزانية وتوسيع مشروعات القطاع العام، مجلة الأموال، جدة، المجلد ١، ١٩٩٦-١٩٩٧م، العدد ٣، أبريل، ص ٦٨-٧١.



- خرابشة، عيد، خلاصة، في مؤسسة آل البيت، ١٩٩٠م، المجلد ٣، ص ١٣٣٧-١٣٥٨.
- خروفة، علاء الدين، عقد القرض في الشريعة الإسلامية، بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٢م.
- الخلال، أبوبكر (ت ٣١١هـ=٩٢٣م)، الحث على التجارة والصناعة والعمل، الرياض: دار العاصمة، ١٤٠٧هـ.
- الدمشقي، أبو الفضل جعفر (ت ٥٧٠هـ=١١٧٥م)، الإشارة إلى محاسن التجارة، تحقيق البشرى الشوربجي، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٧٧م.
- دنيا، شوقي، تقلبات القوة الشرائية للنقود، مجلة المسلم المعاصر، بيروت، ١٩٨٥م، ص ٤٩-٧٨.
- دور العلماء في تأسيس وتطوير علم الاقتصاد: القيمة والتمن عند ابن خلدون، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١/١٩٩٢م، ص ١-٣٣.
- الدواليبي، محمد معروف، حول موقف الشريعة من المصارف: الأحكام والقواعد العامة الشرعية - بحث ودعوة لتكييف المصارف الحاضرة على قواعد أحكام القراض والمضاربة، ورقة مقدمة إلى المؤتمر المنعقد في جامعة باريس ١٩٥١م.
- دعوة لتكييف المصارف التجارية الحاضرة على أحكام المضاربة والقراض في الشريعة الإسلامية، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام آباد، أكتوبر - ديسمبر ١٩٨٨م، ص ٨٩-١٠٥.
- الرازي، فخر الدين (ت ٦٠٦هـ=١٢٠٩م)، التفسير الكبير، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٣، د.ت.

- الرشيد، عبد العزيز الناصر، إفادة السائل في أهم الفتاوى والمسائل، الرياض: دار الرشيد للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٨٠م.
- رضا، محمد رشيد (ت ١٣٥٤هـ=١٩٣٥م)، تفسير القرآن الحكيم، أو تفسير المنار، القاهرة: مكتبة القاهرة، ط٤، ١٩٥٤م.
- الربا والمعاملات في الإسلام، القاهرة: مكتبة القاهرة، ١٩٦٠م.
- الوحي المحمدي، بيروت: المكتب الإسلامي، ١٣٥٢هـ.
- الريسوني، أحمد، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الرياض: الدار العلمية للكتاب الإسلامي، ط٢، ١٩٩٢م.
- الرئيس، محمد ضياء الدين، الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية، القاهرة: مكتبة أنجلو المصرية، ط٢، ١٩٦١م.
- الزرقا، محمد أنس، قواعد المبادلات في الفقه الإسلامي: مقدمة للاقتصاديين، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩١/٢م، ص ٣٥-٧٠.
- الزرقا، محمد أنس، ومحمد علي القرني، التعويض عن ضرر المماثلة في الدين بين الفقه والاقتصاد، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩١م، ص ٢٥-٥٧. وانظر تعليق محمد زكي عبد البر، وحبيب الكاف، ص ٦١-٦٤.
- الزرقا، مصطفى أحمد، العقل والفقه في فهم الحديث، دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م.
- الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، دمشق: مطابع ألف باء الأديب، ١٩٦٧م.
- زعير، محمد عبد الحكيم، تأخر المدنين عن السداد، في مجلة الاقتصاد الإسلامي، يوليو ١٩٩٧م، ص ٥٠-٥٧.

- السباعي، مصطفى، اشتراكية الإسلام، دمشق: مؤسسة المطبوعات العربية، ط ٢، ١٩٦٠م.
- سحيباني، محمد بن إبراهيم، أثر الزكاة على تشغيل الموارد الاقتصادية، الرياض: العبيكان، - ١٩٩٠م.
- السرخسي، شمس الدين (ت ٤٨٣هـ=١٠٩٠م)، كتاب المبسوط، بيروت: دار المعرفة، د.ت، وخصوصاً: كتاب الكسب للشيباني، في المجلد ٣٠، ص ٢٤٥-٢٨٧.
- سزكين، فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة محمود فهمي حجازي، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المجلد الأول، ١٩٨٣م، تتبعه مجلدات أخرى بتواريخ لاحقة.
- سلطان، صلاح، سلطة ولي الأمر في فرض وظائف مالية (ضرائب)، القاهرة: دار هجر، ١٤٠٩هـ=١٩٨٨م.
- سليمان، سامي رمضان، مجالات فرض ضرائب جديدة من منطلق إسلامي، في الإدارة المالية في الإسلام، عمّان: مؤسسة آل البيت، ١٩٩٠م، المجلد ٣، ص ١٠١٣-١٠٥٤.
- السنهوري، عبد الرزاق، مصادر الحق في الفقه الإسلامي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٣-١٩٥٤م.
- سيد، عاشور م.، أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي أبو الاقتصاد، القاهرة: دار الاتحاد العربي للطبع، ١٩٧٣م.
- السيوطي، جلال الدين (ت ٩١١هـ=١٥٠٥م)، الجامع الصغير، القاهرة: عبد الحميد أحمد حنفي، د.ت.

- شايرا، محمد عمر، الإسلام والتحدي الاقتصادي، ترجمة محمد زهير السمهوري، ومراجعة محمد أنس الزرقا، وتقديم محمد سعيد النابلسي، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٦هـ=١٩٩٦م.
- تحريم الفائدة ما حكمته؟ ترجمة رفيق يونس المصري، مجلة أهلاً وسهلاً، جدة، ذو القعدة - ذو الحجة ١٤٢١هـ فبراير ٢٠٠١م.
- ما هو الاقتصاد الإسلامي؟ سلسلة محاضرات العلماء الفائزين بجائزة البنك رقم ٨، جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٤١٧هـ=١٩٩٦م.
- مصارف بدون فائدة هل هذا متصور؟ ترجمة رفيق يونس المصري، مجلة أهلاً وسهلاً، جدة، ذو الحجة ١٤٢١هـ مارس ٢٠٠١م.
- نحو نظام نقدي عادل، ترجمة سيد محمد سكر، ومراجعة رفيق يونس المصري، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط ٢، ١٤١٠هـ=١٩٩٠م.
- هل حرّم الإسلام الفائدة فعلاً؟ ترجمة رفيق يونس المصري، مجلة أهلاً وسهلاً، جدة، رمضان - شوال ١٤٢٢هـ، ديسمبر ٢٠٠١م.
- الشاطبي، أبو إسحق (ت ٧٩٠هـ=١٣٨٨م)، الاعتصام، بيروت: مطبعة المنار، ١٩١٣م.
- الموافقات في أصول الشريعة، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، د.ت.
- شلق، الفضل، الحسبة: دراسة في شرعية المجتمع والدولة، مجلة الاجتهاد، شتاء ١٩٨٩م، بيروت: دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر، ص ١٥-٨٩.

- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ=١١٥٣م)، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦١م.
- الشيباني، محمد بن الحسن (ت ١٨٩هـ=٨٠٤م)، كتاب الاكتساب في الرزق المستطاب، تحقيق سهيل زكار، دمشق، ١٩٨٠م.
- كتاب الكسب، تحقيق عبد الفتاح أبوغدة، حلب (سورية): مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٩٧٧م.
- الشيزري، عبد الرحمن (ت ٥٨٩هـ=١١٩٣م)، نهاية الرتبة في طلب الحسبة، القاهرة، ١٩٤٦م.
- الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، بيروت: دار الفكر، ط ١، ١٩٦١م؛ ط ١٤، ١٩٨١م، وهو مترجم إلى الإنكليزية، ١٩٨٢م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير (ت ٣١٠هـ=٩٢٣م)، تاريخ الرسل والملوك، بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩م.
- الطرطوشي، أبوبكر محمد الوليد الفهري (ت ٥٢٠هـ=١١٢٧م)، سراج الملوك، تحقيق محمد فتحي أبوبكر، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٤م، مجلدان.
- الطنطاوي، علي، وناجي الطنطاوي، أخبار عمر وعبد الله بن عمر، دمشق: دار الفكر، ١٩٥٩م.
- عاشور، السيد م.، أبو الفضل جعفر بن علي الدمشقي أبو الاقتصاد، القاهرة: دار الاتحاد العربي، ١٩٧٣م.
- العبادي، عبد السلام داود، الملكية في الشريعة الإسلامية، عمّان: مكتبة الأقصى، ٣ مجلدات، الأول ١٩٧٤م، الثاني ١٩٧٥م، الثالث ١٩٧٧م.

- عبد الحميد، محسن، تجديد الفكر الإسلامي، هرنندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦م.
- عبده، عيسى، وضع الربا في بناء الاقتصاد القومي، القاهرة: إدارة الأموال للثقافة الإسلامية بالأزهر، ١٩٦٠م.
- عطية، ع. القادر م. أ، تحليل اقتصادي لظاهرتي الغش التجاري وتخسير الميزان، مجلة أبحاث الاقتصاد الإسلامي ١/١٩٩٤م، ص ١-٢٦.
- عطية، محمود رياض، موجز في المالية العامة، القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦م.
- عوض، محمد هاشم، الهيكل الضريبي المعاصر في ضوء المبادئ الضريبية الإسلامية، في قحف، ١٩٨٨-١٩٨٩م، ص ٧٢-٩٤.
- العوضي، رفعت السيد، الضريبة في النظام الإسلامي، في مؤسسة آل البيت، ١٩٩٠م، ج ٣، ص ١٠٥٥-١١٢٦.
- الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ=١١١١م)، إحياء علوم الدين، القاهرة: مكتبة ومطبعة المشلح الحسيني، د.ت، ٥ مجلدات.
- تهافت الفلاسفة، بيروت: دار الفكر اللبناني، ١٩٩٣م. ومترجم إلى الإنكليزية عام ١٩٦٣م من قبل صبيح أحمد كمالي، لاهور.
- شفاء الغليل، تحقيق محمد الكبيسي، بغداد: مطبعة الإرشاد، د.ت.
- المستصفي، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٧م.
- المنقذ من الضلال، وثلاثة كتب أخرى: كيمياء السعادة، قواعد العشرة، الأدب في الدين، تحقيق محمد جابر. والمنقذ من الضلال مترجم إلى الإنكليزية من قبل مونتغمري وات ١٩٥٣م.

- الغزالي، عبد الحميد، الأرباح والفوائد المصرفية بين التحليل الاقتصادي والحكم الشرعي، القاهرة: مركز الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩٠م.
- الغزالي، محمد، الإسلام والأوضاع الاقتصادية، القاهرة: دار الكتب الحديثة، ط١، ١٩٤٧م، ط٥، ١٩٦١م.
- فهمي، حسين كامل، نحو إعادة هيكلة النظام المصرفي الإسلامي، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩٢م، ص ٣ - ٤٤.
- قحف، منذر، معالجة العجز في الميزانية العامة في النظام الإسلامي، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١/١٩٩٥م، ص ١-٣٠.
- (محرر)، موارد الدولة المالية في المجتمع الحديث من وجهة النظر الإسلامية، جدة: البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، ١٩٨٨-١٩٨٩م.
- القرشي، يحيى بن آدم (ت ٢٠٣هـ=٨١٨م)، كتاب الخراج، تحقيق أحمد محمد صقر، القاهرة: المطبعة السلفية، ط٢، ١٣٨٤هـ. وهو مترجم إلى الإنكليزية ١٩٦٥م.
- القرضاوي، يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٩١م.
- عوامل السنة والمرونة في الشريعة الإسلامية، القاهرة: دار الصحوة، ١٩٨٥م.
- فقه الزكاة، بيروت: دار الإرشاد، ١٩٦٩م.
- فوائد البنوك هي الربا المحرم، القاهرة، دار الصحوة، ١٩٩٤م.
- القرطبي، أبو عمر حافظ بن عبد البر النميري (ت ٤٦٣هـ=١٠٧٠م)، جامع بيان العلم وفضله، المدينة المنورة: المكتبة العلمية، د.ت.

- القرنشاوي، حاتم، تمويل التنمية في إطار إسلامي، في قحف، ١٩٨٨-١٩٨٩م، ص ١٧٥-١٩١.
- القرني، محمد علي، بعض مشكلات البنوك الإسلامية ومقترحات لمعالجتها، مجلة الأموال، جدة، أبريل ١٩٩٧م، ص ٤٦-٥١.
- مشكلة العجز المالي الحكومي في الاقتصاد الإسلامي، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١/١٩٩٢م، ص ٦٨-٣٥.
- قطب، سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ط ٦، ١٩٦٤م. وهو مترجم إلى الإنكليزية من قبل جون ب. هاردي، ١٩٧٠م.
- في ظلال القرآن، جدة: دار الشروق، ١٩٨٦م.
- قلعجي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن الخطاب، الكويت: مكتبة الفلاح، ١٩٨١م.
- الكاتب، عبد الحميد (ت ١٣٢هـ=٧٤٩م)، رسالة عبد الحميد الكاتب في نصيحة ولي العهد محمد علي الكردي، رسائل البلغاء، القاهرة: ١٩٤٦م، ص ١٧٣-٢١٠.
- كامل، صالح، البنوك الإسلامية أكبر إنجازات الاقتصاد الإسلامي، مجلة الاقتصاد الإسلامي، يوليو ١٩٧٧م، ص ٣٢-٤٥؛ أغسطس ١٩٩٧م، ص ٣٠-٣٢.
- الماوردي، أبو الحسن علي (ت ٤٥٠هـ=١٠٥٨م)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٠م. وهو مترجم إلى الإنكليزية من قبل وفا وهبة ١٩٩٦م.
- أدب الدنيا والدين، تحقيق مصطفى السقا، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥م.



- مجلس الفكر الإسلامي في باكستان، إلغاء الفائدة من الاقتصاد، ترجمة رفيق يونس المصري، جدة: المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ط ٢، ١٤٠٤هـ=١٩٨٤م.
- محبوب، عبد الحميد، نحو نظرية في سلوك المستهلك المسلم والرفاهية الاقتصادية، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ٢/١٩٩١م، ص ٢٣-١.
- المسعودي، أبو الحسن علي (ت ٣٤٦هـ=٩٥٧م)، مروجا الذهب ومعادن الجوهر، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، بيروت: المكتبة العصرية، ١٩٨٨م.
- مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري (ت ٢٦١هـ=٨٧٤م)، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٣٧٤هـ=١٩٥٥م.
- المصري، رفيق يونس، الإسلام والنقود، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨١م؛ ودمشق: دار المكتبي، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- بيع التقييط، تحليل فقهي واقتصادي، دمشق: دار القلم، ط ١، ١٩٩٠م، ط ٢، ١٩٩٧م.
- تعظيم الربح، هل هو جائز في الإسلام؟ مجلة الأموال، جدة، أكتوبر - ديسمبر ١٩٩٧م، ص ٨٠-٨١، و منشور في "بحوث في الاقتصاد الإسلامي"، دمشق: دار المكتبي، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- الجامع في أصول الربا، دمشق: دار القلم، ١٩٩١م.
- الحسم الزمني في الإسلام، مجلة المال والاقتصاد، الخرطوم، جمادى الآخرة ١٤٠٥هـ فبراير ١٩٨٥م.
- الربا والحسم الزمني في الاقتصاد الإسلامي، جدة، دار حافظ، ١٩٨٦م؛ ودمشق: دار المكتبي، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.

- الزكاة والنظام الضريبي المعاصر، مجلة بحوث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٩٤/٢م، ص ٦١-٩٥م؛ ومنشور أيضاً في "بحوث في الزكاة"، دمشق: دار المكتبي، ١٤٢٠هـ=٢٠٠٠م.
- المصارف الإسلامية، دراسة شرعية لعدد منها، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٩٥م، ودمشق: دار المكتبي، ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- النظام المصرفي الإسلامي، خصائصه ومشكلاته، جدة: مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جامعة الملك عبد العزيز، ١٩٨٥م، ص ١٦١-٢٦٢؛ ودمشق: دار المكتبي ١٤٢١هـ=٢٠٠١م.
- المقرئزي، تقي الدين أحمد بن علي (ت ٨٤٦هـ=١٤٤٢م)، إغاثة الأمة في كشف الغمة، تحقيق عبد النافع طليمات، حمص (سورية): دار ابن الوليد، ١٩٥٦م. وهو مترجم إلى الإنكليزية من قبل عادل علوش ١٩٩٤م.
- الخطط المقرئزية، بيروت: دار صادر، د.ت.
- كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، مركز تحقيق التراث، جمهورية مصر العربية، ١٩٧١م.
- المنذري، عبد العظيم (ت ٦٥٦هـ=١٢٥٨م)، الترغيب والترهيب، تحقيق مصطفى م. عمارة، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦م.
- منظمة المؤتمر الإسلامي، مجمع الفقه الإسلامي، قرارات وتوصيات، ١٤٠٦-١٤٠٩هـ (١٩٨٥-١٩٨٨م)، جدة، د.ت.
- المنيع، عبد الله بن سليمان، الورق النقدي، حقيقته وتاريخه وقيمه وحكمه، الرياض: مطابع الفرزدق، ط ٢، ١٩٨٤م.

- مؤسسة آل البيت، المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية، الإدارة المالية في الإسلام، عمّان: ١٩٨٩م، ٣ مجلدات.
- النجار، أحمد، المشكلات التي تواجه البنوك الإسلامية في التطبيق، في مؤسسة آل البيت، ١٩٨٩م، المجلد ١، ص ١٣-٣٢.
- النجار، زغلول راغب، قضية التخلف العلمي والتقني في العالم الإسلامي، الدوحة: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٤٠٩هـ.
- الندوي، علي أحمد، القواعد الفقهية، دمشق: دار القلم، ١٩٨٦م.
- النسائي، الإمام أبو عبد الرحمن بن شعيب، (ت ٣٠٣هـ=١٩١٥م)، سنن النسائي، القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٤م.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الموسوعة الفقهية، الكويت، ط ٢، ١٩٨٣م.
- ولي الله، شاه (ت ١١٧٦هـ=١٧٦٢م)، حجة الله البالغة، تحقيق شريف سكر، بيروت: دار إحياء العلوم، ط ٢، ١٩٩٢م، مجلدان. وهو مترجم إلى الإنكليزية، ١٩٩٦م.

## المراجع الأجنبية

- Abbasi, S.M., K.W. Hollman and J.H. Murray, "Islamic Economics: Foundations and Practices", *International Journal of Social Economics*, 5/1990, pp. 5-17.
- Abbott, F., "The Decline of the Mughal Empire and Shah Wali Allah", *Muslim World*, January 1962, pp. 115-23.
- Abod, Sheikh Ghazali Sheikh, Syed Omar Syed Agil and Aidit Hj. Ghazali, *An Introduction to Islamic Finance* (Kuala Lumpur: Quill, 1992).
- Abou El-Fadl, Khaled, "Tax Farming in Islamic Law (*Qabalah and Daman of Kharaj*): A Search for a Concept", *Islamic Studies* (Islamabad), Spring 1992, pp. 5-32.
- Abu-Rabi', Ibrahim M. (ed.), *Islamic Resurgence: Challenges, Directions and Future Perspectives (A Round Table with Khurshid Ahmad)*, (Tampa, Florida: World and Islamic Studies Enterprise, 1994).
- Abu Sa'ud, Mahmud, "Islamic View of Riba", *Islamic Review* (London, February, 1957), pp. 9-16. Reproduced in Abod, Agil and Ghazali, 1992, pp. 70-93.
- Abu Sulayman, Abdul Hamid A., *Crisis in the Muslim Mind*, Yusuf Talal Delorenzo (tr.), (Herndon, VA: IIIT, 1993).
- Abu Sulayman, Abdul Hamid A., *Towards an Islamic Theory of International Relations: New Directions for Methodology and Thought* (Herndon, VA: IIIT, 1993).
- Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI), *Accounting and Auditing Standards for Islamic Financial Institutions* (Manama, Bahrain: AAOIFI, June, 1997).
- Aghnides, Nicholas P., *Mohammedan Theories of Finance with an Introduction to Mohammedan Law and a Bibliography* (New York: Columbia University, 1916).

- Agil, Syed Omar Syed, "Rationality in Economic Theory: A Critical Appraisal", *Journal of Islamic Economics*, July, 1989, pp. 79-93.
- Ahmad, Abdul Rahman Yusri, "Islamic Securities in Muslim Countries' Stock Markets and an Assessment of the Need for an Islamic Secondary Market", *Islamic Economic Studies*, December, 1995, pp. 1-37.
- Ahmad, Ausaf, *Development and Problems of Islamic Banks* (Jeddah: IRTI/IDB, 1987).
- Ahmad, Ausaf, "Macroeconomic Function in an Islamic Framework: A Survey of Current Literature", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 245-76.
- Ahmad, Ausaf, *Towards an Islamic Financial Market: A Study of Islamic Banking and Finance in Malaysia* (Jeddah: IRTI/IDB, 1997).
- Ahmad, Ausaf and K.R. Awan, *Lectures on Islamic Economics* (Jeddah: IDB/IRTI, 1992).
- Ahmad, Ausaf and Tariqullah Khan (eds.), *Islamic Financial Instruments for Public Sector Resource Mobilization* (Jeddah: IRTI/IDB, 1997).
- Ahmad, Khurshid, *Studies in Islamic Economics* (Jeddah: ICRIE, 1980), 390pp.
- Ahmad, Khurshid, "Problems of Research in Islamic Economics with Emphasis on Research Administration and Finance", in IRTI (1986), pp. 77-89).
- Ahmad, Khurshid, "Nature and Significance of Islamic Economics", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 19-48.
- Ahmad, Khurshid, *Pakistan Federal Shari'ah Court Judgement on Interest (Riba)*, (Jeddah: IRTI/IDB, 1995), 464pp.
- Ahmad, Mumtaz (ed.), *State Politics and Islam* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).
- Ahmad, Mushtaq, *Business Ethics in Islam* (Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 1995), 211pp.

- Ahmad, Shaikh Mahmud, *Economics of Islam: A Comparative Study* (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1st ed., 1947; 2nd ed., 1952; several editions have been published since).
- Ahmad, Shaikh Mahmud, "Banking in Islam", *Journal of Islamic Banking and Finance* (Karachi), April/June, 1985, pp. 13-27.
- Ahmed, Ehsan (ed.), *Economic Growth and Human Resource Development in an Islamic Perspective*, Proceedings of the 4th International Islamic Economics Seminar, 1992 (Herndon, VA: IIIT, 1993).
- Ahmed, Ehsan (ed.), *Role of Private and Public Sectors in Economic Development in an Islamic Perspective*, Proceedings of the 5th International Islamic Economics Seminar (Herndon, VA: IIIT, 1996).
- Ahmed, Mahfooz, "Distributive Justice and Fiscal and Monetary Economics in Islam", in Ariff, 1982, pp. 311-40.
- Ahmed, Osman, "Sudan: The Role of Faisal Islamic Bank", in Rodney Wilson, 1990.
- Ahmed, Ziaudin, "Islamic Banking State of the Art" , *Islamic Economic Studies*, December, 1994, pp. 1-33.
- Ahmed, Ziaudin, Munawar Iqbal and M. Fahim Khan (eds), *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam* (Jeddah: ICRIE, 1983).
- Ahmed, Ziaudin, Munawar Iqbal and M. Fahim Khan (eds), *Money and Banking in Islam* (Jeddah: ICRIE, 1983).
- Akhtar, M. Ramazan , "Modelling the Economic Growth of an Islamic Economy" , *American Journal of Islamic Social Sciences*, Winter 1993, pp. 491-511. See also the Comments on this paper by Shujaat Ali Khan in the Winter 1994 issue of AJISS, pp. 610-17.
- Ali, Ahmad Mohamed, *Role of Islamic Banks in Development* (Jeddah: IRTI/IDB, 1995), 54pp.
- Ali, Muazzam, "Reflections on Islamic Banking", *New Horizon* (London), January, 1997, pp. 4-6.
- Ali, S. Nazim and Naseem S. Ali, *Information Sources on Islamic Banking and Economics, 1980-1990* (London: Kegan Paul, 1994).

- Allouche, Adel, *Mamluk Economics: A Study and Translation of Al-Maqrizi's Ighathah* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1994).
- Ansari-Pour, M.A., "Interest in International Transactions Under Shi'ite Jurisprudence", *Arab Law Quarterly* (London), 2/1994, pp. 158-70.
- Ansari, Zafar Ishaq, "The Contribution of the Qur'an and the Prophet to the Development of Islamic Fiqh", *Journal of Islamic Studies*, July, 1992.
- Antoun, Richard T., *Muslim Preacher in the Modern World* (Princeton, NJ: 1989).
- Anwar, Muhammad, *Modelling Interest-Free Economy* (Herndon, VA: IIIT, 1987).
- Anwar, Muhammad, "Islamic Economics Methodology", *Journal of Objective Studies* (Aligarh, India), July, 1990, pp. 28-46.
- Aqil, Syed Omar Syed, "Rationality in Economic Theory", in Tahir, Ghazali and Agil, 1992, pp. 31-48.
- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London: George Allen & Unwin, 1950).
- Arberry, A.J., *Revelation and Reason in Islam* (London: George Allen & Unwin, 1957).
- Arberry, A.J., *The Koran Interpreted* (London: Oxford University Press, 1964).
- Ariff, Mohamed, *Monetary and Fiscal Economics of Islam* (Jeddah: ICRIE, 1982), 412pp.
- Ariff, Mohamed, "Toward a Definition of Islamic Economics: Some Scientific Considerations", *Journal of Research in Islamic Economics*, Winter 1985, pp. 87-103.
- Ariff, Mohamed, "Islamic Banking in Malaysia: Framework, Performance and Lessons", *Journal of Islamic Economics*, July, 1989, pp. 67-78.
- Ariff, Mohamed and M.A. Mannan (eds.), *Developing a System of Financial Instruments: Proceedings of a Seminar held in Kuala Lumpur, Malaysia, 28 April-5 May, 1986* (Jeddah: IDB/IRTI, 1990).

- 
- Ariff, Mohamed, "The Role of the Market in the Islamic Paradigm", *IJUM Journal of Economics and Management* (Malaysia), 2/1997, pp. 97-107.
  - Arnaldez, R., "Ibn Rushd", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, new ed., 1971), Vol. 2, pp. 909-20.
  - Arnaldez, R., "*Falsafa*", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, new ed., 1971), Vol. 2, pp. 769-75.
  - Arrow, Kenneth J., "Samuelson Collected", *Journal of Political Economy*, October, 1967, pp. 730-7.
  - Arsalan, Amir Shakib, *Our Decline and its Causes*, M.A. Shakoor (tr.), (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1962).
  - Asad, Muhammad, *The Principles of State and Government in Islam* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982).
  - Asad, Muhammad, *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1987).
  - Ashker, Ahmad A.F. El-, *The Islamic Business Enterprise* (Kent, UK: Croom Helm, 1987).
  - Ashker, Ahmad A.F. El-, "Towards an Islamic Stock Exchange in a Transitional Stage", *Islamic Economic Studies*, December, 1995, pp. 79-112.
  - Azmeh, Aziz al-, *Ibn Khaldun* (London: Routledge, 1990).
  - Azmi, Sabahuddin, *Abu Yusuf's Contribution to the Theory of Public Finance* (Aligarh: Aligarh Muslim University, 1996).
  - Backhouse, Roger (ed.), *New Directions in Economic Methodology* (London: Routledge, 1994), 394pp.
  - Badawi, Abdurrahman, "Muhammad ibn Zakariyyah al-Razi", in M.M. Sharif, 1963, Vol. 1, pp. 434-49.
  - Baeck, Louis, *The Mediterranean Tradition in Economic Thought* (London: Routledge, 1994).
  - Bairoch, Paul, "International Industrialization Levels from 1750 to 1980", *The Journal of European Economic History* (Rome, Italy), 1/1982, pp. 269-333.
  - Baljon, J.M.S. Jr., *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 3rd ed., 1964); see



- also his article on Ahmad Khan in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, pp. 287-8.
- Balogh, Paul, *The Coinage of the Mamluk Sultans of Egypt and Syria* (New York: 1964).
  - Balogh, Thomas, *The Irrelevance of Conventional Economics* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1982).
  - Bank for International Settlements, *Financial Market Volatility: Measurement, Causes and Consequences* (Basle: BIS, March, 1996).
  - Bank for International Settlements, Annual Reports.
  - Barham, John, "Turkey: Still Reluctant to Grasp Inflation Nettle", *Financial Times*, 9 October, 1997.
  - Barnes, J.R., *An Introduction to Religious Foundations in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill, 1986).
  - Barraclough, Colin, "Tough Choices for Islamic Banking", *Institutional Investor*, July, 1995, pp. 141-6.
  - Bauer, Peter T. and Basil S. Yamey, *The Economics of Underdeveloped Countries* (Chicago, IL: The University of Chicago Press, 1957).
  - Baumol, William J., "Toward a Newer Economics: The Future Lies Ahead!", *Economic Journal*, January, 1991, pp. 1-8.
  - Beekun, Rafik Issa, *Islamic Business Ethics* (Herndon, VA: The I IIT, 1996), 84pp.
  - Bell, David and Irving Kristol (eds.), *The Crisis of Economic Theory* (New York: Basic Books, 1981).
  - Ben Shemesh, A., *Taxation in Islam, translation of Kitab al-Kharaj* by Qudamah ibn Ja'far (d. 337/948) as Vol. 1 (1965), Yahya ibn Adam (d. 203/818) as Vol. 2 (1967), and Abu Yusuf (d. 182/798) as Vol. 3 (1969), (Leiden: E.J. Brill, and London: Luzac).
  - Bennabi, Malek, *Islam in History and Society*, Asma Rashid (tr.), (Islamabad: Islamic Research Institute, 1987).
  - Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992).

- Bhutto, Zulfikar Ali, *Political Situation in Pakistan*, Pakistan People's Party, Political Series No. 1 (Lahore: Haneef Ramay, "Al-Bayan", 1968).
- Bigsten, Arne, "Poverty, Inequality and Development", in Norman Gemmill, *Surveys in Development Economics* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
- Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East* (New York: 1964).
- Biraima, M.E., "A Qur'anic Model for a Universal Economic Theory", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1991, pp. 3-41.
- Bjorkman, W., "Maks", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 6, 1991, pp. 194-5.
- Blackhouse, Roger E. (ed.), *New Directions in Economic Methodology* (London: Routledge, 1994).
- Blankinship. Khalid Yahya, *The End of the Jihad State: The Reign of Hisham Ibn 'Abd al-Malik and the Collapse of the Umayyads* (Albany: State University of New York, 1994).
- Blaug, Mark, *The Methodology of Economics: Or How Economists Explain* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).
- Blaug, Mark, *Economic Theory in Retrospect* (Cambridge: Cambridge University Press, 4th ed., 1985).
- Blinder, Alan S., *Hard Heads, Soft Hearts: Tough-Minded Economics for a Just Society* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1987).
- Bokare, M.G., *Hindu-Economics: Eternal Economic Order* (New Delhi: Janaki Prakashan, 1993).
- Bosworth, C.E., "Saljuqids", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 8, 1995, pp. 936-73.
- Boulakia, Jean David C., "Ibn Khaldun: A Fourteenth Century Economist", *Journal of Political Economy*, September/October, 1971, pp.1105-18.
- Boulding, Kenneth E., *A Preface to Grants Economics: The Economy of Love and Fear* (New York: Praeger, 1981).

- Brandel, Fernand and Frank Spooner, "Prices in Europe from 1450 to 1750", in E.E. Rich and C.H. Wilson (eds.), *The Cambridge Economic History of Europe*, Vol. 4, 1967, pp. 374-486.
- Brinton, Crane, "Enlightenment", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan and The Free Press, 1967), Vol. 2, pp. 519-25.
- Brittan, Samuel, *Two Cheers for Self-Interest: Some Moral Pre-Requisites for a Market Economy* (London: The Institute of Economic Affairs, for the Wincott Foundation, 1985).
- Brittan, Samuel and Alan Hamlin (eds.), *Market Capitalism and Moral Values: Proceedings of Section (Economics) of the British Association for the Advancement of Science*, Keele, 1993 (Aldershot, UK: Edward Elgar, 1995).
- Brzezinsky, Zbigniew, *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the 21st Century* (New York: Touchstone Books, 1995).
- Burt, Edwin A., *The Metaphysical Foundations of Modern Science* (Garden City, NY: Doubleday, 1955).
- Cahen, Claude, "Economy, Society, Institutions", in Holt, Lambton and Lewis (eds.), 1970, Vol. 2, pp. 511-38.
- Cahen, Claude, "Buwayhids or Buhids", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, 1986, pp. 1350-7.
- Cahen, Claude, "Kharaj in the Central and Western Islamic Lands", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 4, 1990, pp. 1030-4.
- Cahen, Claude and M. Talbi, "Hisba", *The Encyclopaedia of Islam*, 1991, Vol. 2, pp.
- Caldwell, Bruce, *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century* (London: George Allen & Unwin, 1982).
- Caldwell, Bruce, *The Philosophy and Methodology of Economics* (Aldershot, UK and Brookfield, VT: Edward Elgar, 1993).
- Caws, Peter, "Scientific Method", *The Encyclopedia of Philosophy* (London: Macmillan, 1967), pp. 339-43.
- Chalmers, A.F., *What is This Thing Called Science?* (Buckingham: Open University, 2nd ed., 1982).

- Chapra, M. Umer, *The Economic System of Islam: A Discussion of its Goals and Nature* (London: The Islamic Cultural Centre, 1970).
- Chapra, M. Umer, *Objectives of the Economic Order* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1979).
- Chapra, M. Umer, *The Islamic Welfare State and its Role in the Economy* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1979), 31pp.
- Chapra, M. Umer, *Towards a Just Monetary System* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1985), 292pp.
- Chapra, M. Umer, "The Need for a New Economic System", *Review of Islamic Economics*, 1/1991, pp. 9-47.
- Chapra, M. Umer, "Islam and the International Debt Problem", *Journal of Islamic Studies*, July, 1992, pp. 214-32.
- Chapra, M. Umer, *Islam and the Economic Challenge* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1992), 426pp.
- Chapra, M. Umer, "A Matter of Interest: The Rationale of Islam's Anti-Interest Stance", *Ahlan wa Sahlan* (Saudia in-flight magazine), October, 1992, pp. 38-41.
- Chapra, M. Umer, "Banks Without Interest: Is it Conceivable?" *Ahlan wa Sahlan* (Saudia in-flight magazine), August, 1993, pp. 11-14.
- Chapra, M. Umer, *Islam and Economic Development* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1993), 166pp.
- Chapra, M. Umer, "Statistics and Islamic Economics: Search for a New Dimension", *Proceedings of the First International Seminar on Statistics and Islamic Economics* (Held on 29-31 August, 1994, in Lahore, Pakistan), (Lahore: Islamic Society of Statistical Sciences, 1994), pp. 1-19.
- Chapra, M. Umer, "Monetary Management in an Islamic Economy", *Islamic Economic Studies* (Jeddah: IRTI/IDB), December, 1996, pp. 1-34.
- Chapra, M. Umer, *What is Islamic Economics?* (Jeddah: IRTI/IDB, 1996).
- Chishti, Salim U., "Relative Stability of an Interest-Free Economy", *Journal of Research in Islamic Economics*, Summer 1985, pp. 3-11.

- Choudhury, Masudul Alam, "The Micro-Economic Foundations of Islamic Economics: A Study in Social Economics", *The American Journal of Islamic Sciences*, 2/1986, pp. 231-45.
- Choudhury, Masudul Alam, "Islamic Economics as a Social Science", in *International Journal of Social Sciences*, 6/1990, pp. 35-9.
- Choudhury, Masudul Alam, "Toward Islamic Political Economy at the Turn of the Century", *AJISS*, Autumn 1996, pp. 366-81.
- Christ, Carl, "On Fiscal and Monetary Policies and the Government Budget Restraint", *American Economic Review*, 1979, pp. 526-38.
- Cizakca, Murat, "The Relevance of the Ottoman Cash Waqfs (*Awqaf Al-Nuqud*) for Modern Islamic Economics", in M.A. Mannan, 1996, pp. 393-414.
- Cizakca, Murat, *A Comparative Evolution of Business Partnerships: The Islamic World and Europe, with Specific Reference to the Ottoman Archives* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1996).
- Colander, David and Reuven Brenner (eds.), *Educating Economists* (Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press, 1992).
- Cook, M.A. (ed.), *Studies in the Economic History of the Middle East from the Rise of Islam to the Present Day* (London: Oxford University Press, 1970).
- Council of Islamic Ideology (Pakistan), *Report of the Council of Islamic Ideology on the Elimination of Interest from the Economy* (Islamabad: Government of Pakistan, June, 1980).
- Dawwani, Jalal al-Din al- (d. 906/1501), *Akhlaqi-i-Jalali, Practical Philosophy of the Muhammadan People*, W.T. Thompson (ed.), (London: 1839).
- De Boer, T.J., *The History of Philosophy in Islam*, Edward R. Jones (tr.), (London: Luzac, 1970).
- Desai, M., "Demand for Cotton Textiles in Nineteenth Century India", *The Indian Economic and Social History Review*, December, 1971, pp. 337-61.

- Desfosses, Helen and Jacques Levesque (eds.), *Socialism in the Third World* (New York: Praeger, 1975).
- Deshmogyi, Joseph N., "Economic Theory in Classical Arabic Literature", in *Studies in Islam*, January, 1965, pp. 1-6.
- Dols, Michael W., *The Black Death in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University, 1979).
- Dopfer, Kurt (ed.), *Economics in the Future: Towards a New Paradigm* (London: Macmillan, 1976).
- Durant, Will, *The History of Civilization* (New York: Simon & Schuster, 1954).
- Durant, Will and Ariel, *The Lessons of History* (New York: Simon & Schuster, 1968).
- Duri, A.A., "Note on Taxation in Early Islam", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 1974, pp. 136-44.
- Dutton, Yasin, "The Introduction to Ibn Rushd's *Bidayat al-Mujtahid*", *Islamic Law and Society*, August, 1994.
- Easterlin, Richard, "Does Money Buy Happiness?" *The Public Interest*, Winter 1973, cited by Robert Heilbroner and Lester Thurow in *Economic Problem*, 1975, p. 538.
- Easterlin, Richard, "Will Raising the Incomes of All Increase the Happiness of All?" *Journal of Economic Behaviour and Organization*, 1995, pp. 35-48.
- Edgeworth, F.Y., *Mathematical Psychics: An Essay on the Application of Mathematics to the Moral Science* (London: Kegan Paul, 1881).
- Ehrenkreutz, A.S., Halil Inalcik and J. Burton-Page, "*Dar al-Darb*", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1991, pp. 117-21.
- Eickerman, Dale, *The Middle East: An Anthropological Approach* (Englewoods Cliffs, NJ: 1989).
- Esposito, John L. (ed.), *Islam and Development: Religion and Socio-Political Challenge* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1982).

- 
- Essid, M. Yassine, *A Critique of the Origins of Islamic Economic Thought* (Leiden: Brill, 1995). Europa Publications, The Europa World Yearbook.
  - Etzioni, Amitai, *The Moral Dimensions: Towards a New Economics* (Macmillan, 1989).
  - Fadl, Khaled Abou El-, "Tax Farming in Islamic Law (*Qabala and Daman of Kharaj*)", *Islamic Studies* (Islamabad), 1/1992, pp. 5-32.
  - Fardmanesh, Mohsin and Shamim A. Siddiqi, "Financial Stability and a Share Economy", *Selected Papers and Proceedings of the International Conference on Political Economy of Global Restructuring* (Rome, Italy, 28-31 May, 1991).
  - Faridi, F.R., "*Zakat and Fiscal Policy*", in K. Ahmad, 1980, pp. 119-30.
  - Faridi, F.R., "A Theory of Fiscal Policy in an Islamic State", in Z. Ahmed, et al., 1983, pp. 27-58.
  - Faridi, F.R. (ed.), *Essays in Islamic Economic Analysis* (New Delhi: Genuine Publications, 1991), 243pp.
  - Faroghi, Suraiya, "Crisis and Change", in Inalcik (ed.), 1994, pp. 411-636.
  - Federal Shari'ah Court (Pakistan), *Federal Shari at Court Judgement on Interest (Riba)*, (Lahore: P.L.D. Publishers, 1992).
  - Feigl, Herbert, "Positivism and Logical Empiricism", *The New Encyclopaedia Britannica* (15th ed.), (1973-4), Vol. 14.
  - Feldman, Allan M., "Welfare Economics", in *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), Vol. 4, pp. 889-94.
  - Feyerabend, Paul, *Against Method* (London: Verso, 3rd ed., 1993).
  - Fischel, W.J., "*Jahbadh*", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1992, pp. 382-3.
  - Friedman, Milton, *Essays in Positive Economics* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953).
  - Friedman, Milton and Rose, *Free to Choose* (London: Secker & Warburg, 1980).

- Fukuyama, *The End of Order* (London: The Social Market Foundation, 1997).
- Fulton, John and Peter Gee (eds.), *Religion in Contemporary Europe* (Lampeter, UK: The Edwin Mellen Press, 1994). See also the review of this book by Murad Hofmann in the *Muslim World Book Review*, 4/1997, pp. 40-1.
- Galbraith, John K., *Economics in Perspective* (Boston: Houghton Mifflin, 1987).
- Gardet, L., "Ilm al-Kalam", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, new ed., 1971), Vol. 3, pp. 1141-50.
- Gari, M. Ali bin Eid El-, "*Mushkilah al-'Ajz al-Mali al-Hukumi fi al-Iqtisad al-Islami*", *Review of Islamic Economics*, 1/1992, pp. 35-68.
- Gari, M. Ali bin Eid El-, "Towards an Islamic Stock Market", *Islamic Economic Studies*, December, 1993, pp. 1-20.
- Gerber, Haim, "The Monetary System of the Ottoman Empire", *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 3/25, pp. 308-24.
- Ghazali, Aidit and Syed Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics* (Malaysia: Pelanduk, 1989).
- Ghazali, Abdel Hamid al-, *Profit Versus Bank Interest in Economic Analysis and Islamic Law* (Jeddah: IRTI/IDB, 1994).
- Ghazali, Abu Hamid al- (d. 505/1111), *Tahafut al-Falasifa, Jirar Jihami* (ed.), (Beirut: Dar al-Fikr al-Lubnani, 1993). An English translation by Sabih Ahmad Kamali was published in 1963 by the Pakistan Philosophical Conference, Lahore.
- Ghazali, Aidit, *Development: An Islamic Perspective* (Malaysia: Pelanduk, 1990).
- Ghazali, Aidit and Syed Omar (eds.), *Readings in the Concept and Methodology of Islamic Economics* (Malaysia: Pelanduk, 1989), 168pp.
- Gibb, H.A.R., *Modern Trends in Islam* (Chicago: 1947).
- Gibbon, Edward, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (J.B. Bury's edition, in 7 Vols., abridged in 1 Volume by D.M. Low, 1960).



- Gilani, Sayyid Manazir Ahsan, *Islami Maashiyat* (Urdu), (1st ed., Hyderabad: Idarah Isha'at-e-Urdu, 1947; 2nd ed., Lahore: Shaikh Shawkat Ali, 1962).
- Gimaret, D., "Mu'tazila", in *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, new ed., 1993), Vol. 7, pp. 783-93.
- Goitein, S.D., *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: Brill, 1966).
- Goitein, S.D., *A Mediterranean Society* (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1967).
- Greenspan, Alan, "Statement Before the Committee on Banking and Financial Services, US House of Representatives, 1 October, 1998", in *Federal Reserve Bulletin*, December, 1998, pp. 1046-50.
- Groenewegen, P.D., "A Note on the Origin of the Phrase, Supply and Demand", *Economic Journal*, June, 1973, pp. 505-9.
- Gulaid, Mahmoud A., *Land Ownership in Islam: A Survey* (Jeddah: IRTI/IDB, 1991).
- Hahn, F., "Some Adjustment Problems", Presidential Address at the December 1968 Meeting of the Econometric Society, *Econometrica*, January, 1970.
- Hahn, F. and M. Hollis, *Philosophy and Economic Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1979).
- Hajjar, Bandar al-, John Presley and J.W. Wright, "Structural and Attitudinal Impediments to Effective Capital Distribution in Saudi Arabia's Islamizing Economy: Implications for Financial Sector Training", in Ehsan Ahmad, 1993, pp. 87-95.
- Hajjar, Bandar al- and John Presley, "Financing Economic Development in Islamic Economics: Attitudes Towards Islamic Finance in Small Manufacturing Businesses in Saudi Arabia", in M.A. Mannan, 1996, pp. 227-46.
- Hallaq, Wael B., "Was the Gate of Ijtihad Closed?" *Journal of Middle East Studies*, March, 1984, pp. 3-41.
- Hameedullah, Muhammad, "Budgeting and Taxation in the Time of the Holy Prophet", *Journal of the Pakistan Historical Society*, January, 1955.

- Hammond, Peter J., "Altruism", *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), Vol. 1, pp. 85-7.
- Haq, Mahbubul, Inge Kaul and Isabelle Grunberg (eds.), *The Tobin Tax: Coping with Financial Volatility* (Oxford University Press, 1996).
- Haque, Nadeem Ul- and Abbas Mirakhor, "Optimum Profit-Sharing Contracts and Investment in an Interest-Free Economy", IMF Working Paper No. 12, November 5, 1986.
- Haque, Nadeem Ul- and Abbas Mirakhor, "Saving Behaviour in an Economy Without Fixed Interest", in Khan and Mirakhor, 1987, pp.125-39.
- Haque, Ziaul, Landlord and Peasant in Early Islam (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).
- Hasan, M. Aynul M. and Ahmed Naeem Siddiqui, "Is Equity Financed Budget Deficit Stable in an Interest-Free Economy", in M.A. Mannan, 1996, pp. 139-60.
- Hasan, Turabi, "Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, September, 1987.
- Hasan, Zubair, "Determination of Profit and Loss Sharing Ratios in Interest-Free Business Finance", *Journal of Research in Islamic Economics*, Summer 1985, pp. 13-28.
- Hasan, Zubair, "Distributional Equity in Islam", in M. Iqbal, 1988, pp. 35-90.
- Hasanuzzaman, S.M. "Definition of Islamic Economics", *Journal of Research in Islamic Economics*, Winter 1984, pp. 51-3.
- Hasanuzzaman, S.M., *The Economic Functions of the Early Islamic State* (Karachi: International Islamic Publishers, 1981). See also the reviews on this book by Hasan M.A. Shafie and Noor M. Ghifari, *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1989.
- Hasanuzzaman, S.M., "Indexation: An Islamic Evaluation", *Journal of Research in Islamic Economics* (King Abdulaziz University, Jeddah), Winter 1985, pp. 31-53, published as a monograph (Islamabad: International Institute of Islamic Thought, 1993).

- Hasanuzzaman, S.M., *The Economic Relevance of the Shari'ah Maxims (al-Qawa'id al-Fiqhiyyah)*, (Jeddah: Centre for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University, n.d. but probably 1997).
- Hausman, Daniel and Michael McPherson, "Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", *Journal of Economic Literature*, June, 1993, pp. 671-731. This survey article has been expanded by the authors into a book, *Economic Analysis and Moral Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).
- Heilbroner, Robert L., "Economics as a 'Value-Free' Science", *Social Research*, 1973, pp. 129-42.
- Heilbroner, Robert L. and Lester C. Thurow, *The Economic Problem* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1975).
- Heilbroner, Robert L. and William Milberg, *The Crisis of Vision in Modern Economic Thought* (New York: Cambridge University Press, 1996).
- Hepburn, Ronald, *Christianity and Paradox* (London: 1958).
- Hey, John, "The Economic Journal: Report of the Managing Director", Royal Economic Society, Newsletter, January, 1997, pp. 3-4.
- Hicks, John, "Revelation", *The Encyclopaedia of Philosophy* (New York: Macmillan and The Free Press, 1967), Vol. 7, pp. 189-91.
- Hicks, John, "Limited Liability: The Pros and Cons" in Tony Orhnial (ed.), *Limited Liability and the Corporation* (London: Croom Helm, 1982).
- Hijazi, S. Tahir, *Institutional Dynamics in Industrial Paradigm: The Fifty Years of Pakistan* (Islamabad: Dost Publications, n.d.).
- Hinds, M., "Mihna", in *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1993).
- Hitti, Philip, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1958).
- Hodgson, Marshall G.S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

- Hofmann, Murad Wilfried, "Backwardness and the Rationality of the Muslim World", *Encounters* (UK), March, 1996, pp. 76-87.
- Holland, Muhtar, *Public Duties in Islam: The Institution of the Hisba* (Translation of Ibn Taymiyyah's *Al-Hisbah fi al-Islam*), (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1982).
- Hollis, Martin and Edward Nell, *Rational Economic Man - Philosophical Critique of Neo-Classical Economics* (Cambridge University Press, 1975).
- Holt, P.M., Ann Lambton and Bernard Lewis (eds.), *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: The University Press, 1970).
- Homoud, Sami Hasan, "Progress of Islamic Banking: The Aspirations and the Realities", *Islamic Economic Studies*, December, 1994, pp.71-80.
- Hoodbhoy, Pervez, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* (London: Zed Books, 1991).
- Hoover, Kevin D., "Why Does Methodology Matter for Economics?" *Economic Journal*, May, 1995, pp. 715-34.
- Horvath, Janos, "Foreword", in Solo and Anderson, 1981, pp. vii-xi.
- Hosseini, Hamid, "Islamic Economics in Iran: Is a New Economic Paradigm in the Making?" *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* (Villanova, PA), 2/1988, pp. 21-44.
- Hourani, George F., *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (A translation, with introduction and notes, of Ibn Rushd's *Kitab Fasl al-Maqal* with its appendix (Damima) and an extract from *Kitab al-Kashf an Manahij al-Adilla* (London: Luzac, 1961).
- Howitt, Peter, "Macroeconomics: Relations with Microeconomics", *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), Vol. 3, pp. 273-5.
- Huq, M.A., "Islamic Banking in Malaysia", *Thoughts on Economics*, 2/1986, pp. 1-21.
- Hutchison, T.W., *Positive Economics and Policy Judgements* (London: Allen & Unwin, 1964).

- 
- Huxley, Julian, *Religion Without Revelation* (London: 1947, 2nd ed., 1957).
  - Inalcik, Halil, "The Rise of the Ottoman Empire", Holt, et al., 1970, Vol. 1, pp. 295-323.
  - Inalcik, Halil, "The Heyday and Decline of the Ottoman Empire", in Holt, et al., 1970, Vol. 1, pp. 324-31.
  - Inalcik, Halil, "Dariba in the Ottoman Empire", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1991, pp. 147-8.
  - Inalcik, Halil and Dovald Quataert (eds.), *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1994).
  - Institute of Islamic Banking and Insurance, *Encyclopaedia of Islamic Banking and Insurance* (London: IIBI, 1995).
  - Institute of Policy Studies, *Elimination of Riba from the Economy* (Islamabad: IPS, 1994).
  - International Association of Islamic Banks, *Directory of Islamic Banks and Financial Institutions*, 1996, (Jeddah: IAIB, 1997).
  - International Institute of Islamic Thought (IIIT) (ed.), *Islam: Source and Purpose of Knowledge* (Herndon, VA: IIIT, 1988).
  - IntInstitute of Islamic Thought (IIIT) (ed.), *Toward Islamization of Disciplines* (Herndon, VA: IIIT, 1989), 555pp.
  - International Institute of Islamic Thought (IIIT), *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: IIIT, 1989).
  - International Monetary Fund, *Government Finance Statistics: Yearbook* (Washington, DC: IMF, Annual).
  - International Monetary Fund, *International Financial Statistics* (Washington, DC: IMF, CD-ROM, Annual Yearbook, and monthly).
  - International Monetary Fund, *World Economic Outlook*, issued twice a year.
  - Iqbal, Muhammad, *Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1954).

- 
- Iqbal, Munawar, "Islamic Approach Towards the Economic Problem", in Molla (1986), pp. 12-28.
  - Iqbal, Munawar (ed.), *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1988), 384pp. See also the review of this book by M. Ali Khan in the Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics, 1991, pp. 97-117.
  - Iqbal, Munawar, "Organisation of Production and Theory of Firm Behaviour from an Islamic Perspective", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 205-15.
  - Iqbal, Zubair and Abbas Mirakhor, *Islamic Banking* (Washington, DC: IMF, Occasional Paper No. 49, March, 1987).
  - Islahi, A. Azim, *Economic Concepts of Ibn Taymiyyah* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1988).
  - Islahi, A. Azim, "Shah Waliyullah's Concept of *al-Irtifaqat* (Stages of Socio-Economic Development)", Journal of Objective Studies, January, 1994, pp. 46-63.
  - Islahi, A. Azim, *History of Economic Thought in Islam* (Aligarh, India: Department of Economics, Aligarh Muslim University, 1996).
  - Islamic Research and Training Institute (IRTI), Islamic Development Bank, *Problems of Research in Islamic Economics* (Jeddah: IRTI, 1986).
  - Issawi, Charles, *An Arab Philosophy of History: Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332-1406)*, (London: John Murray, 1950), 790pp.
  - Jalbani, Ghulam Hussain, *Life of Shah Waliyullah* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1978).
  - Jarhi, Mabid Ali al-, "The Relative Efficiency of Interest-Free Monetary Economies: The Fiat Money Case", in K. Ahmad, 1980, pp. 85-118.
  - Jarhi, Mabid Ali al-, "A Monetary and Financial Structure for an Interest-Free Economy: Institutions, Mechanism and Policy", in Z. Ahmed, et al., 1983, pp. 69-87.
  - Jarhi, Mabid Ali al-, "Towards an Islamic Macro Model of Distribution: A Comparative Approach", in M. Fahim Khan, 1988,

pp.145-202.

- Johns, C.H.W., John Dow, W.H. Bennett and J. Abelson, on the Babylonian, Christian, Hebrew and Jewish views respectively on "Usury", *Encyclopedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons, n.d.), Vol. 12, pp. 548-58.
- Jomo, K.S. (ed.), *Islamic Economic Alternatives: Critical Perspectives and New Directions* (London: Macmillan, 1992).
- Jones, Eric L., *Growth Recurring: Economic Change in World History* (Oxford: Clarendon Press, 1988).
- Junaid, Syed Abdul Hamid al-, "Factors of Production and Factor Pricing from an Islamic Perspective", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 185-204.
- Kahf, Monzer, *The Islamic Economy* (Plainfield, IN: Muslim Students' Association of US and Canada, 1978). See also the review of this book by M.U. Chapra in the *Journal of Research in Islamic Economics*, Winter 1984, pp. 83-5.
- Kahf, Monzer, "A Contribution to the Theory of Consumer Behaviour in an Islamic Society", in K. Ahmad (1980), pp. 19-36.
- Kahf, Monzer, "Fiscal and Monetary Policies in an Islamic Economy", in Ariff, 1982, pp. 125-44.
- Kahf, Monzer, "Taxation Policy in an Islamic Economy", in Ziauddin Ahmed, et al., 1983, pp. 131-61.
- Kahf, Monzer, "Zakat: Unresolved Issues in the Contemporary Fiqh", *Journal of Islamic Economics* (Malaysia), January, 1989, pp. 1-22.
- Kahf, Monzer, "Market Structure: Free Cooperation", in Tahir, Ghazali and Agil (eds.), 1992, pp. 1476-56.
- Kahf, Monzer, "Time Value of Money and Discounting in Islamic Perspective: Revisited", *Review of Islamic Economics*, 2/1994, pp. 31-8.
- Kahf, Monzer and Tariqullah Khan, *Principles of Islamic Finance: A Survey* (Jeddah: IRTI/IDB, 1992).
- Kaldor, Nicholas, "The Irrelevance of Equilibrium Economics", *Economic Journal*, 1972.

- 
- Kamali, M. Hashim, "Tas'ir in Islamic Law", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Spring 1994, pp. 25-37.
  - Karanshawy, Hatem El-, "Financing Economic Development from Islamic Perspective", in M.A. Mannan, 1996, pp. 37-58.
  - Karsten, Ingo, "Islam and Financial Intermediation", IMF Staff Papers, March, 1982, pp. 108-42.
  - Katouzian, Homa, "Riba and Interest in an Islamic Political Economy", in *Peoples Mediterranean*, March, 1979, pp. 97-109.
  - Katouzian, Homa, "Shi'ism and Islamic Economics", in Nikki Keddie (ed.), *Religion and Politics in Iran* (New Haven: Yale University Press, 1983), pp. 145-65.
  - Katouzian, Homa, Book Reviews on Taleghani, 1982; and M.N. Siddiqi, 1983; *International Journal of Middle East Studies*, 1985, pp. 383-416.
  - Kennedy, Paul, *The Rise and Fall of the Great Powers: Economic Change and Military Conflict from 1500-2000* (New York: Random House, 1987).
  - Keynes, J.M., *The Collected Writings of John Maynard Keynes* (London: MacMillan, for the Royal Economic Society, 1972).
  - Khadduri, Majid, *The Islamic Conception of Justice* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1984).
  - Khaleefa, Mohamed Uthman, "Islamic Banking in Sudan's Rural Sector", *Islamic Economic Studies*, December, 1993, pp. 37-55.
  - Khan, Javed Ahmad, *Islamic Economics and Finance: A Bibliography* (London: Mansell, 1995).
  - Khan, M. Akram, "Inflation and the Islamic Economy: A Closed Economy Model", in Ariff, 1987, pp. 237-59.
  - Khan, M. Akram, "The Federal Shariah Court Judgement on Riba and the Unresolved Issues", *Review of Islamic Economics*, 2/1994, pp. 19-27.
  - Khan, M. Akram, *Islamic Banking in Pakistan: The Future Path* (Lahore: All Pakistan Islamic Education Congress, 1994), 94 pp.
  - Khan, M. Akram, "Long-Term Finance in Islamic Countries: Case Study of Pakistan", in M.A. Mannan, 1996, pp. 197-226.



- 
- Khan, M. Akram, "The Role of Government in the Economy", AJISS, Summer 1997, pp. 155-71.
  - Khan, M. Akram, *Public Finance in Islam* (A Bibliography of Works in English), (Jeddah: Scientific Publishing Centre, King Abdulaziz University, n.d.).
  - Khan, M. Fahim (ed.), *Distribution in Macroeconomic Framework: An Islamic Perspective* (Islambabad: IIIIE, 1988).
  - Khan, M. Fahim, *Human Resource Mobilization Through the Profit- and Loss-Sharing Based Financing System* (Jeddah: IRTI/IDB, 1992).
  - Khan, M. Fahim, *Essays in Islamic Economics* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1994).
  - Khan, M. Fahim (ed.), *Islamic Financial Institutions: Proceedings of a Seminar held in Jakarta, Indonesia, September, 1990* (Jeddah: IRTI/IBD, 1995).
  - Khan, Mohsin S., "Islamic Interest-Free Banking: A Theoretical Analysis", in Khan and Mirakhor, 1987, pp. 15-35 and 201-6.
  - Khan, Mohsin S. and Abbas Mirakhor (eds.), *Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance* (Houston, TX: The Institute for Research and Islamic Studies, 1987). See also the review of this book by M. Ali Khan in the *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1992, pp. 51-79.
  - Khan, Mohsin S. and Abbas Mirakhor, "The Financial System and Monetary Policy in an Islamic Economy", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1989, pp. 39-57. See also the comments on this paper by Zubair Hasan in the 1991 issue of this same Journal, pp. 85-93.
  - Khan, Mohsin S. and Abbas Mirakhor, "Monetary Management in an Islamic Economy", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1994, pp. 3-22.
  - Khan, M.A. Muqtedar, "The Philosophical Foundations of Islamic Political Economy", AJISS, Autumn 1996, pp. 389-400.
  - Khan, Shahrukh Rafi, "An Economic Analysis of PLS Model for the Financial Sector", in Khan and Mirakhor, 1987, pp. 107-24.
  - Khan, Tariqullah, "Demand for and Supply of Mark-up and PLS Funds in Islamic Banking: Some Alternative Explanations", *Islamic Economic Studies*, December, 1995, pp. 39-77.

- 
- Khan, Waqar Masood, *Towards an Interest-Free Islamic Economic System* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1985), 126pp.
  - Khan, Waqar Masood, "Towards an Interest-Free Islamic Economic System", *Journal of King Abdulaziz University: Economics*, 1989, pp. 3-38.
  - Khan, Waqar Masood, "Saving and Investment in an Interest-Free Economy", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 277-88.
  - Kindleberger, Charles P., *Manias, Panics, and Crashes* (London: Macmillan, 1978).
  - Klein, Lawrence R., *The Keynesian Revolution* (New York: Macmillan, 1954).
  - Kocherlakota, Narayana R., "The Equity Puzzle: It's Still a Puzzle", *The Journal of Economic Literature*, March, 1996, pp. 42-71.
  - Kramer, J.H., "*Geography and Commerce*", in Thomas Arnold and Alfred Guillaume, *The Legacy of Islam* (London: Oxford University Press, 1952).
  - Kramer, J.H., "Othmanali", *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 8, p. 1995.
  - Kraus, P., "Ibn al-Rawandi", *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, revised edition, 1971), Vol. 3, pp. 905-6.
  - Kuhn, T.S., "*The Function of Measurement in Modern Physical Science*", *Isis*, 52 (1961), pp. 161-93.
  - Kuhn, T.S., *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1st. ed., 1962; 2nd ed., 1970).
  - Kuran, Timur, "The Economic System in Contemporary Islamic Economic Thought: Interpretation and Assessment", *International Journal of Middle Eastern Studies*, 2/1986. Reprinted in Jomo, 1992.
  - Kuran, Timur, Review of Chapra's book, *Islam and the Economic Challenge*, 1993, in the *Journal of Economic Literature*, September, 1993, pp. 1484-6.
  - Kuran, Timur, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives*, Autumn 1995, pp. 155-73. See

- also Chapra's comments on this paper and the author's reply in the Summer 1996 issue of *ibid.*, pp. 193-6.
- Kuran, Timur, "Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited", *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, March, 1997.
  - Lakatos, I., "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes", in *Criticism and the Growth of Knowledge*, I. Lakatos and A. Musgrave (eds.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), pp. 91-196.
  - Laliwala, J.I., "Islamic Economics: Some Issues in Definition and Methodology", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1989, pp. 129-31.
  - Lambton, Ann K.S., *Landlord and Peasant in Persia* (Oxford: Oxford University Press, 1953).
  - Lambton, Ann K.S., "Persia: The Breakdown of Society", in Holt, et al., 1970, Vol. 1, pp. 430-67.
  - Lambton, Ann K.S., *State and Government in Medieval Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1981).
  - Lambton, Ann K.S., "Reflections on the Role of Agriculture in Medieval Persia", in Udovitch, 1981, pp. 283-312.
  - Lambton, Ann K.S., "*Kharaj in Persia*" in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 4, 1990, pp. 1034-53.
  - Landau, J.M., "Kuttab", in *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, Vol. 5, 1986), pp. 567-70.
  - Lapidus, Ira M., *A History of Islamic Societies* (Cambridge: 1988).
  - Lawson, Nigel, "Some Reflections on Morality and Capitalism", in Brittan and Hamlin, 1995, pp. 35-44.
  - Lewis, Bernard, "Abbasids", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 1, 1960, pp. 15-26.
  - Lewis, Bernard, "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *Islamic Studies*, I (1962), pp. 71-87.
  - Lewis, Bernard, "Sources for the Economic History of the Middle East", in Cook, 1970, pp. 78-92.

- 
- Lewis, Bernard, "*Duyun-e-Umumiyye*", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1991, p. 677.
  - Lewis, Bernard, *The Middle East: 2000 years of History from the Rise of Christianity to the Present Day* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1995).
  - Lovejoy, Arthur, *The Great Chain of Being* (New York: Harper & Brothers, 1960).
  - Lucas, Robert E. Jr., "Some International Evidence on Output-Inflation Trade-Offs", *American Economic Review*, June, 1973, pp. 326-34.
  - Lucas, Robert E. Jr., "Econometric Policy Evaluation: A Critique", *Journal of Monetary Economics*, Supplement Series, 1/1976, pp. 19-46.
  - Lucas, Robert E. Jr. and Thomas J. Sargent, "After Keynesian Macroeconomics", Federal Reserve Bank of Minneapolis, *Quarterly Review*, Spring 1979, pp. 1-16.
  - Lutz, Mark and Kenneth Lux, *The Challenge of Humanistic Economics* (Menlo Park, CA: Benjamin/Cummings, 1979).
  - Lutz, Mark (ed.), *Social Economics: Retrospect and Prospect* (London: Kluwer Academic, 1990).
  - Machlup, Fritz, *Methodology of Economics and Other Social Sciences* (New York: Academic Press, 1978).
  - Maddison, Angus, *Monitoring the World Economy, 1820-1992* (Paris: OECD, Development Centre Studies, 1995).
  - Mahdavy, Hossein, "Islamic Banking in Iran", IIBI, 1995, pp. 221-30.
  - Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: University of Chicago Press, 1964).
  - Makdisi, G., *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
  - Mallat, Chibli (ed.), *Islamic Law and Finance* (London: Graham & Trotman, 1988).

- 
- Mankiw, Gregory, David Romer and David Weil, "A Contribution to the Empirics of Economic Growth", *Quarterly Journal of Economics*, May, 1992, pp. 407-37.
  - Mannan, M.A., *Islamic Economics: Theory and Practice* (Cambridge: The Islamic Academy, revised ed., 1986), 425pp.
  - Manz, Beatrice Forbe, *The Rise and Rule of Tamerlane* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
  - Maslow, Abraham, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row, 1970).
  - Masud, M. Khalid, *Islamic Legal Philosophy: A Study of Abu Ishaq al-Shatibi's Life and Thought* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1977).
  - Mawdudi, Sayyid Abul Ala, *Islam awr Adl-e-Ijtimai* (Islam and Social Justice), (Lahore: 1963).
  - Mawdudi, Sayyid Abul Ala, *Khilafat-o-Mulukiyyat* (Lahore: Islamic Publications, 1966).
  - Mawdudi, Sayyid Abul Ala, *Islamic Law and Constitution* (Lahore: Islamic Publications, 3rd ed., 1967).
  - Mawdudi, Sayyid Abul Ala, *Tafhim al-Qur'an* (Lahore: Maktabah Ta'mire Insaniyyat, 1967-73).
  - Mawdudi, Sayyid Abul Ala, *The Islamic Movement: The Dynamics of Values, Power and Change*, Khurram Murad (tr. and ed.), (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1984).
  - McCloskey, D.N., *The Rhetoric of Economics* (Brighton: Harvester Wheatsheaf, 1986).
  - McGowan, Bruce, "The Age of the Ayans", in Inalcik (ed.), 1994, pp. 637-758.
  - Mehmet, Ozay, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (London: Routledge, 1990).
  - Meier, Gerald M., *Leading Issues in Development Economics: Selected Materials and Commentary* (New York: Oxford University Press, 1964).
  - Meier, Gerald M., *Emerging from Poverty: The Economics that Really Matters* (New York: Oxford University Press, 1984).

- Metwally, Mokhtar M., *Macroeconomic Models of Islamic Doctrines* (London: J.K. Publishers, 1981).
- Metwally, Mokhtar M., "Fiscal Policy in an Islamic Economy", in Ahmed, Iqbal and Khan, 1983, pp. 59-97.
- Metwally, Mokhtar M., "The Role of the Stock Exchange in an Islamic Economy", *Journal of Research in Islamic Economics*, Summer 1984, pp. 21-30. See also the comments on this paper by M. Umer Chapra in the Summer 1985 issue, pp. 75-81.
- Metwally, Mokhtar M., "A Behaviourial Model of an Islamic Firm", in Tahir, Ghazali and Agil, 1992, pp. 131-8.
- Metwally, Mokhtar M., "Attitudes of Muslims Towards Islamic Banks in a Dual-Banking System", *The American Journal of Islamic Finance* (Greenwich, CT, USA), 6/1996, pp. 11-17.
- Meyer, M.S., "Economic Thought in the Ottoman Empire in the 14th-Early 19th Centuries", *Archiv Orientali*, 4:57, 1989, pp. 305-18.
- Mieczkowski, Bogdan, "Ibn Khaldun's Fourteenth Century Views on Bureaucracy", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, December, 1987.
- Miles, G.C., "Dinar" and "Dirham", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1992, pp. 297-9 and 319-20.
- Miller, George A., *Psychology: The Science of Mental Life* (New York: Harper & Row, 1962).
- Minsky, Hyman, *Stabilising an Unstable Economy* (New Haven: Yale University Press, 1986).
- Mirakhor, Abbas, "Short-Term Asset Concentration and Islamic Banking", in Khan and Mirakhor, 1987, pp. 185-99.
- Mirakhor, Abbas, "The Muslim Scholars and the History of Economics: A Need for Consideration", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, December, 1987, pp. 245-76.
- Mirakhor, Abbas, "The Progress of Islamic Banking: The Case of Iran and Pakistan", in Mallat, 1988, pp. 91-115.
- Mirakhor, Abbas and Iqbal Zaidi, "Stabilization and Growth in an Open Economy", IMF Working Paper (Washington, DC: IMF, 1987).

- Molla, Rafiqul Islam, et al. (eds.), *Frontiers and Mechanics of Islamic Economics* (Nigeria: University of Sokoto, 1988).
- Moore, Ph, *Islamic Finance: A Partnership for Growth* (London: Euromoney, 1997).
- Morawetz, David, *Twenty-Five Years of Economic Development: 1950 to 1975* (Washington, DC: IBRD, 1977).
- Morgan, D.O., "Mongols", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 7, 1993, pp. 230-5.
- Moten, A. Rashid, "Democratic and Shura-Based Systems: A Comparative Analysis", *Encounter* (Leicester, UK: The Islamic Foundation), March, 1997, pp. 3-20.
- Mudawi, Al-Bagkir Youssef, "Medium- and Long-Term Finance by Islamic Financial Institutions", *Journal of Islamic Banking and Finance*, 2/1986, pp. 16-35.
- Mudawi, Al-Bagkir Youssef, "The Experience of Islamic Banks in the Sudan", in IIBI, 1995, pp. 246-50.
- Munazzamah al-Mu'tamar al-Islami, see Organization of the Islamic Conference (OIC).
- Musallam, B.F., "Birth Control and Middle Eastern History: Evidence and Hypotheses", in Udovitch, 1981, pp. 419-70.
- Musallam, Adnan M., "Sayyid Qutb and Social Justice, 1945-1948", *Journal of Islamic Studies*, 4:1 (1963).
- Musgrave, Richard A., *The Theory of Public Finance: Study in Public Economy* (New York: McGraw Hill, 1959).
- Myers, David G., *The Pursuit of Happiness: Who is Happy and Why?* (New York: Avon, 1993).
- Myers, Milton L., *The Soul of Modern Economic Man: Ideas of Self Interest, Thomas Hobbes to Adam Smith* (Chicago: University of Chicago Press, 1983).
- Myrdal, Gunnar, *Asian Drama* (New York: The Twentieth Century Fund, 1968).
- Myrdal, Gunnar, *Objectivity in Social Research* (London: Gerald Duckworth, 1970).

- Naqvi, S.N.H., *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester: The Islamic Foundation, 1981). See also the Review of M. Umer Chapra on this book in *The Muslim World Book Review* (Leicester, UK: The Islamic Foundation), 1/1981, pp. 21-6.
- Naqvi, S.N.H., "Interest Rate and Intertemporal Allocative Efficiency in an Islamic Economy", in Ariff, 1982, pp. 75-106.
- Naqvi, S.N.H., *Islam, Economics, and Society* (London: Kegan Paul, 1994).
- Nasr, Seyyed Hossein and Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Routledge, 1996).
- Nasr, Seyyed Vali Reza, "Whither Islamic Economics?" *The Islamic Quarterly*, Vol. 20, No. 4, Fourth Quarter 1986, pp. 211-20.
- Nasr, Seyyed Vali Reza, "Towards a Philosophy of Islamic Economics", *Hamdard Islamicus* (Karachi), 4/1989, pp. 45-60.
- Nasr, Seyyed Vali Reza, "Islamic Economics: Novel Perspectives", *Middle Eastern Studies* (London), 4/1989, pp. 516-30.
- Nasr, Seyyed Vali Reza, "Islamisation of Knowledge: A Critical Overview", *Islamic Studies*, Autumn 1991, pp. 387-400.
- Nawas, John A., "A Re-Examination of Three Current Explanations for al-Ma'mun's Introduction of the Mihna", *International Journal of Middle East Studies* (Cambridge, UK), 1994, pp. 615-29.
- Nienhaus, Volker, "Islamic Economic Finance and Banking: Theory and Practice", *Journal of Islamic Banking and Finance*, 2/1986, pp. 36-54.
- Nienhaus, Volker, "The Performance of Islamic Banks: Trends and Cases", in Mallat, 1988, pp. 129-70.
- Nizam al-Mulk, see Tusi, Nizam al-Mulk.
- Noonan, John T. Jr., *The Scholastic Analysis of Usury* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1957).
- Norman, Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960).



- 
- Norman, Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longman, 1975).
  - North, Douglass C., *Structure and Change in Economic History* (New York: W.W. Norton, 1981).
  - North, Douglass C., *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
  - North, Douglass C., "Economic Performance Through Time", *The American Economic Review*, June, 1994, pp. 359-68.
  - North, Douglass C. and Robert Paul Thomas, *The Rise of the Western World: A New Economic History* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973).
  - Nyazee, Imran A.K., *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad* (Islamabad: IIIT, 1994).
  - Okun, Arthur, *Equality and Efficiency: The Big Trade-Off* (Washington, DC: The Brooking Institution, 1975).
  - Olson, Mancur, *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation and Social Rigidities* (New Haven: Yale University Press, 1982).
  - OECD, *Ethics in the Public Service: Current Issues and Practice* (Paris: OECD, Public Management Occasional Papers, No. 14, 1996).
  - OECD, *Financing and External Debt of Developing Countries*, Annual Survey.
  - Osman Fathi, "The Contract for the Appointment of the Head of an Islamic State: *Bayah al-Imam*", in Mumtaz Ahmad, 1986, pp. 51-85.
  - Oswald, Andrew J., "Happiness and Economic Performance", *The Economic Journal*, November, 1997, pp. 815-31.
  - Oswald, Andrew J., R.H. Frank and Yew-Kwang Ng, "Economics and Happiness", *The Economic Journal*, November, 1997, pp. 1812-58.
  - Otaibi, Moneer M. al- and Hakim M. Rashid, "The Role of Schools in Islamic Society: Historical and Contemporary Perspectives", *AJISS*, Winter 1997, pp. 1-18.

- Pamuk, Sevket, *The Ottoman Empire and European Capitalism, 1820-1913: Trade, Investment and Production* (Cambridge: 1987).
- Pamuk, Sevket, "Money in the Ottoman Empire, 1326-1914", in Inalcik (ed.), 1994, pp. 947-85.
- Phulwarwi, M. Ja'far Shah, *Commercial Interest ki Fiqhi Haythiyyat* (Urdu), (Lahore: Idarah Thaqafat-e-Islami, 1959).
- Pifer, Josef, "Scholasticism", in *Encyclopedia Britannica*, 1978, Vol. 16, p. 352-7.
- Plender, John, "Western Crony Capitalism", *Financial Times*, 3-4 October, 1998.
- Popper, K.R., *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963).
- Poterba, James M. (ed.), *Public Policies and Household Saving* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).
- Pourian, Heyder, "The Experience of an Islamic Financial System in Iran and its Prospects for Development", paper presented at the Workshop on Financial Market Development, sponsored by the Economic Research Forum for Arab countries, Iran and Turkey, in Beirut, 15-16 July, 1994.
- Pramanik, Ataul Huq, *Development and Distribution in Islam* (Malaysia: Pelanduk Publications, 1993).
- Presley, J.R. and J.G. Sessions, "Islamic Economics: The Emergence of a New Paradigm", *The Economic Journal*, May, 1994, pp. 584-96.
- Pryor, Fredric L., "The Islamic Economic System", *Journal of Comparative Economics*, 1985, pp. 197-223.
- Quataert, Donald, "The Age of Reforms, 1812-1914", in Inalcik, 1994, pp. 861-943.
- Qudama, Ja'far ibn, "Kitab al-Kharaj", Taxation in Islam, Ben Shemesh (ed.), (Leiden: E.J. Brill, 1965). This book has been translated into English by Ben Shemesh, (q.v.), Vol. 2, 1965.
- Qureshi, D.M., "Agenda for a New Strategy of Equity Financing by the Islamic Development Bank", *Islamic Economic Studies*, December, 1993, pp. 71-88.

- 
- Qureshi, Anwar Iqbal, *Islam and the Theory of Interest* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1945).
  - Rabie, Hassanein, *The Financial System of Egypt: 564-741/1169-1341* (London: Oxford University Press, 1972).
  - Rahim, M.A., "Some Early Works on Islamic Economics", in *Thoughts on Islamic Economics* (Dhaka: Islamic Economics Research Bureau, 1980), pp. 319-27.
  - Rahman, Fazlur, "Riba and Interest", *Islamic Studies*, March, 1964, pp. 1-43.
  - Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History* (Islamabad: Islamic Research Institute, 1965).
  - Rashid, Salim, "An Agenda for Muslim Economists: A Historico-Inductive Approach", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1991, pp. 45-55.
  - Rawls, John, "Justice is Fairness", *Philosophical Review*, Vol. 67 (1958), pp. 164-94.
  - Reinhart, A. Kevin, *Before Revelation: The Boundaries of Muslim Moral Thought* (Albany: State University of New York Press, 1995).
  - Robbins, Lionel, *An Essay in the Nature and Significance of Economic Science* (London: Macmillan, 2nd ed., 1935).
  - Roberts, Bruce and Susan Feiner, *Radical Economics* (London: Kluwer Academic, 1992).
  - Roded, Ruth, *Women in Islamic Biographical Collections from Ibn Sad to Who's Who* (Boulder and London: Lynne Rienner Publishers, 1994).
  - Rodinson, Maxime, *Islam and Capitalism*, Brian Pearce (tr.), (London: 1974).
  - Roepke, Wilhelm, "Ordered Anarchy", in Lawrence Stepelwich (ed.), 1977, pp. 29-81. The excerpts here are from Roepke's *Economics of the Free Society, A Humane Economy, and International Economic Disintegration*.
  - Rosenberg, Alexander, *Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns* (Chicago: University of Chicago Press, 199).

- 
- Rosenthal, Franz, "The Technique and Approach of Muslim Scholarship", *Analecta Orientalia*, (Rome, Pontificam Institutum Biblicum, Vol. 24, 1947).
  - Rosenthal, Franz, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah, An Introduction to History* (London: Routledge & Kegan Paul, 1st ed., 1958; 2nd ed., 1967), 3 Volumes.
  - Rosly, Saiful Azhar, "Welfare Implications of Interest-Free Bank Asset Management", *Journal of Islamic Economics*, July, 1989, pp. 109-18.
  - Rostow, W.W., *The World Economy: History and Prospect* (London: Macmillan, 1978).
  - Routh, Guy, *The Origin of Economic Ideas* (London: Macmillan, 2nd ed., 1989).
  - Rozina, Parveen, "Ibn Khaldun as an Economist: A Comparative Study with Modern Economists", *Pakistan Journal of History and Culture* (Islamabad, Pakistan), 15:1, 1994, pp. 111-30.
  - Russell, Bertrand, *A History of Western Philosophy* (New York: Simon & Schuster, 1945).
  - Saadallah, Ridha, "Concept of Time in Islamic Economics", *Islamic Economic Studies*, December, 1994, pp. 81-102.
  - Sadeq, Abul Hasan M., *Economic Development in Islam* (Malaysia: Pelanduk, 1990).
  - Sadeq, Abul Hasan M. (ed.), *Financing Economic Development: Islamic and Mainstream Approach* (Malaysia: Longmans, 1992).
  - Saeed, Abdullah, "The Moral Context of the Prohibition of Riba in Islam Revisited", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Winter 1995, pp. 496-517.
  - Salama, Abidin Ahmed, "Fiscal Policy of an Islamic State", in Ahmed, Iqbal and Khan, 1983, pp. 99-129.
  - Salama, Abidin Ahmed, "Utilization of Financial Instruments: A Case Study of Faisal Islamic Bank (Sudan)", *Journal of Islamic Banking and Finance*, 2/1987, pp. 24-40.
  - Saleh, Nabil, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

- 
- Samarraie, Husam Q. al-, *Agriculture in Iraq During the 3rd Century AH* (Beirut: Librairie du Liban, 1972).
  - Samuels, Warren, "Institutional Economics", *The New Palgrave Dictionary of Economics* (London: Macmillan, 1987), Vol. 2, pp. 864-6.
  - Samuelson, Paul A., *The Collected Scientific Papers of Paul A. Samuelson*, George Stiglitz (ed.), (Cambridge, MA: MIT Press, 1966 and 1972).
  - Sarton, George, *Introduction to the History of Science* (Washington, DC: Carnegie Institute, 3 Volumes issued between 1927 and 1948, the 2nd and 3rd each in two parts).
  - Sato, Tsugitaka, *State and Rural Society in Medieval Islam: Sultans, Muqta's and Fallahun* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1997).
  - Saunders, John J. (ed.), *The Muslim World on the Eve of Europe's Expansion* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1966).
  - Schadwick, Owen, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge, Cambridge University Press, 1975).
  - Schatzmiller, Maya, *Labour in the Medieval Islamic World* (Leiden: Brill, 1994).
  - Schumpeter, Joseph A., *History of Economic Analysis*, Elizabeth B. Schumpeter (ed.), (New York: Oxford University Press, 1954).
  - Schweitzer, Alfred, *The Philosophy of Civilization* (New York: 1949).
  - Searth, Wan, "Bond Financed Fiscal Policy and the Problem of Instrument Instability", *Journal of Macroeconomics*, 1979, pp. 107-17.
  - Sen, Amartya, *Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation* (Oxford: Clarendon Press, 1981).
  - Sen, Amartya, *On Ethics and Economics* (Oxford: Basil Blackwell, 1987).
  - Sewharwi, M. Hifz al-Rahman, *Islam ka Iqtisadi Nizam* (Urdu), (Delhi: Nadwah al-Musannifin, 1st ed., 1358/1939; 5th ed., 1379/1959).

- 
- Shah, Syed Yaqub, *Chand Ma'ashi Masa'il awr Islam* (Urdu), (Lahore: Idarah Thaqafat-e-Islami, 1967).
  - Shalabi, Ahmed, *History of Islamic Education* (Cairo: Egyptian Anglo Library, 2nd ed., 1960).
  - Sharif, M.M. (ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1963), 2 Volumes.
  - Shihabi, Mustafa al-, et al., "Filaha", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1965, pp. 899-910.
  - Shirazi, H. (ed.), *Islamic Banking Contracts* (Teheran: Central Bank of Iran, 1988).
  - Siddiqi, M. Nejatullah, *Economic Enterprise in Islam* (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1968).
  - Siddiqi, M. Nejatullah, *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1981).
  - Siddiqi, M. Nejatullah, *Issues in Islamic Banking* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1983).
  - Siddiqi, M. Nejatullah, "An Islamic Approach to Economics", in IIT, 1988, pp. 155-74.
  - Siddiqi, M. Nejatullah, "History of Islamic Economic Thought", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 69-90.
  - Siddiqi, M. Nejatullah, "Towards Regeneration: Shifting Priorities in Islamic Movements", *Encounters* (Leicester, UK: The Islamic Foundation), September, 1995, pp. 3-29.
  - Siddiqi, M. Nejatullah, *Role of the State in the Economy: An Islamic Perspective* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1996).
  - Siddiqi, M. Nejatullah, *Teaching Economics in Islamic Perspective* (Jeddah: Scientific Publishing Centre, 1996), 244pp.
  - Siddiqi, Shamim A. and Asad Zaman, "Investment and Income Distribution Pattern Under Musharakah Finance", I: The Certainty Case, *Pakistan Journal of Applied Economics*, 1/1989; II: The Uncertainty Case, *Pakistan Journal of Applied Economics*, 2/1989.

- 
- Siddiqui, Shamim A. and Mohsen Fardnamesh, "Saving and Investment Under Mudarabah Finance", *Review of Islamic Economics*, 1/1992, pp. 31-51.
  - Siddiqui, Shamim A. and Mohsen Fardmanesh, "Financial Stability and a Share Economy", *Eastern Economic Journal* (USA), Spring 1994.
  - Siegel, Jeremy J., "The Equity Premium: Stock and Bond Returns Since 1802", *Financial Analysts Journal*, January-February, 1992, pp. 28-38.
  - Siegel, Jeremy J. and Richard H. Thaler, "Anomalies: The Equity Premium Puzzle", *Journal of Economic Perspectives*, Winter 1997, pp. 191-200.
  - Simons, Henry, *Economic Policy for a Free Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).
  - Skinner, Quentin (ed.), *The Return of the Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).
  - Smith, Adam (d. 1790), *An Inquiry into the Nature and the Causes of the Wealth of Nations* (1776), (New York: The Modern Library, 1937).
  - Snooks, Graeme Donald, *Economics Without Time: A Science Blind to the Forces of Historical Change* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1993).
  - Solo, Robert A. and Charles W. Anderson (eds.), *Value Judgement and Income Distribution* (New York: Praeger, 1981).
  - Sorokin, Pitirim, *Social Philosophies of an Age of Crisis* (Boston: Beacon, 1951).
  - Spengler, Joseph, "Economic Thought of Islam: Ibn Khaldun", *Comparative Studies in Society and History*, April, 1964.
  - Spengler, Oswald, *Decline of the West* (New York: 1947).
  - Spuler, Bertold, *The Mongol Period: History of the Muslim World* (Princeton, NJ: Marcus Wiener, 1996).
  - Spuler, Bertold and R. Ettinghausen, "Ilkhans", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 3, 1986, pp. 1120-7.

- 
- Stark, Oded, *Altruism and Beyond: An Economic Analysis of Transfers and Exchanges Within Families and Groups* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).
  - State Bank of Pakistan, *Banking Statistics of Pakistan, 1988-89* (Karachi: State Bank of Pakistan, 1991).
  - State Bank of Pakistan, State Bank News, 16 June, 1998.
  - State Bank of Pakistan, *Statistical Bulletin* (Karachi: State Bank of Pakistan, issued monthly).
  - Steplevich, Lawrence S. (ed.), *The Capitalist Reader* (New Rochelle, NY: Arlington, 1977).
  - Steven, Abdulkader, "Summary Analysis of the 1992 North American Survey for Islamic Finance", *The American Journal of Islamic Finance*, April, 1993, pp. 5-8.
  - Stigler, G., *Production and Distribution Theories: The Formative Period* (New York: Macmillan, 1941).
  - Streeten, Paul, *Development Perspectives* (London: Macmillan, 1981).
  - Tag El-Din, S.I., "Macro-Consumption Function in an Islamic Framework", in *Journal of Research in Islamic Economics*, Summer 1984, pp. 57-62.
  - Tag El-Din, S.I., "Risk Aversion, Moral Hazard and Financial Islamization Policy", *Review of Islamic Economics*, 1/1991, pp. 49-66.
  - Tahir, Sayyid, Aidit Ghazali and Syed Omar Syed Agil (eds.), *Readings in Microeconomics: An Islamic Perspective* (Malaysia: Longman, 1992).
  - Tahiri, Amir, "Turkey Experiences Own Kulturkampf", *Arab News*, 7 August, 1997.
  - Talbi, M., "Ibn Khaldun", in *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), Vol. 3, pp. 825-31.
  - Taleghani, Ayatullah Sayyid Mahmud, *Society and Economics in Islam*, R. Campbell (tr.), (Berkeley, CA: Mizan Press, 1982).



- Tamimi, Azzam, "Democracy in Islamic Political Thought", *Encounters* (Leicester, UK: The Islamic Foundation), March, 1997, pp. 21-44.
- Tawney, R.H., *The Acquisitive Society* (New York: Harcourt Brace, 1948).
- Thomas, Abdulkader Steven, *What Is Permissible Now: A Collection of Essays Discussing Islamic Financial Principles and How They May be Applied in Modern Financial Systems and Among Muslim Minorities* (Singapore: The Muslim Converts' Association of Singapore, 1995).
- Thurow, Lester, *Zero-Sum Society* (New York: Basic Books, 1980).
- Thweatt, W.O., "Origins of the Terminology, Supply and Demand", *Scottish Journal of Political Economy*, November, 1983, pp. 287-94.
- Tibawi, A.L., "Muslim Education in the Golden Age of the Caliphate", *Islamic Culture* (Hyderabad), 1954, pp. 418-38.
- Tibawi, A.L., "Origin and Character of al-Madrasah", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 1962, pp. 225-38.
- Toutounchian, Iraj, "Resource Mobilization for Government Expenditures Through Islamic Modes of Contract: The Case of Iran", *Islamic Economic Studies*, June, 1995, pp. 35-58.
- Toutounchian, Iraj, "Some Consideration on the Size of the Public Sector in the Islamic Republic of Iran", in M.A. Mannan, 1996, pp. 247-84.
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History* (London: Oxford University Press, 2nd ed., 1935).
- Toynbee, Arnold J., *A Study of History, abridgement by D.C. Somervell* (London: Oxford University Press, 1957).
- Turabi, Hasan, "Principles of Governance, Freedom and Responsibility in Islam", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, September, 1987, pp. 1-11.
- Tusi, Nasir al-Din al- (d. 672/1274), *Majmu'a-i-Rasa'il az Ta'lifat-i-Khwaja Nasir al-Din Tusi* (Teheran: University of Teheran, 1956).

- Tusi, Naṣir al-Din al- (d. 672/1274), *Akhlaq-i-Nasiri* (The Nasirean Ethics), G.M. Wickens (ed.), (London: Allen & Unwin, 1964).
- Tusi, Nizam al-Mulk al- (d. 485/1093), *Siyasat Nama*, translated into English under the title *The Book of Government or Rules for Kings* by Herbert Darke (London: 1961).
- Udovitch, Abraham L., "At the Origins of the Western *Commenda*: Islam, Israel, Byzantium?" *Speculum*, 37:198-207, 1962.
- Udovitch, Abraham L., *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970).
- Udovitch, Abraham L. (ed.), *The Islamic Middle East, 700-1900: Studies in Economic and Social History* (Princeton, NJ: The Darwin Press, 1981).
- Udovitch, Abraham L., "Bankers Without Banks: Commerce, Banking and Society in the Islamic World of Middle Ages", *Princeton Near East Paper No. 30* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981).
- Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd*, Olivia Stewart (tr.), (London: Routledge, 1991).
- Usmani, Muhammad Taqi, *An Introduction to Islamic Finance* (Karachi: Idaratul Ma'arif, 1998).
- Uzair, Muhammad, "Central Banking Operations in an Interest-Free Banking System", in Ariff, 1982, pp. 211-36.
- Valiuddin, Mir, "Mu'tazilism", in M.M. Sharif, 1963, Vol. 1, pp. 199-220.
- Van Den Bergh, Simon (tr.), *Averroes's Tahafut al-Tahafut* (The Incoherence of the Incoherence), (Cambridge, UK: The Gibb Memorial Trust, 1954), 2 Volumes.
- Vogel, Frank E. and Samuel L. Hayes III, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (London: Kluwer Law International, 1998).
- Waghid, Yusuf, "Islamic Educational Institutions: Can the Heritage be Sustained?" *AJISS*, Winter 1997, pp. 35-49.
- Ward, Benjamin, *What's Wrong with Economics?* (New York: Basic Books, 1972).

- 
- Warnock, G.J., "Reason", *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1972), Vol. 7.
  - Watson, Andrew M., "A Medieval Green Revolution: New Crops and Farming Techniques in the Early Islamic World", in Udovitch, 1981, pp. 29-58.
  - Watson, Andrew M., *Agricultural Innovation in the Early Islamic World: The Diffusion of Crops and Farming Techniques: 700-1100* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).
  - Watt, W. Montgomery, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).
  - Watt, W. Montgomery, *The Influence of Islam on Medieval Europe* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1972).
  - Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1973).
  - Weiss, Dieter, "Ibn Khaldun on Economic Transformation", *International Journal of Middle Eastern Studies* (Cambridge, UK), November, 1995, pp. 27-39.
  - Westerlund, David (ed.), *Questioning the Secular State: The Worldwide Resurgence of Religion in Politics* (London: C. Hurst, 1996).
  - Wiles, Peter and Guy Routh (eds.), *Economics in Disarray* (Oxford: Basil Blackwell, 1984).
  - Williamson, John, *The Political Economy of Policy Reform* (Washington, DC: Institute for International Economics, 1993).
  - Wilson, Rodney, "Islamic Banking in Jordan", *Arab Law Quarterly*, 3/1987, pp. 207-29.
  - Wilson, Rodney (ed.), *Islamic Financial Markets* (London: Routledge, 1990).
  - Wilson, Rodney, "Quantifying the Islamic Financial Market Size", *New Horizon* (London), August, 1996, pp. 9-14, and September, 1996, pp. 13-15.
  - Wilson, Rodney, *Economics, Ethics and Religion* (London: Macmillan, 1997).

- Wilson, Rodney, "The Contribution of Muhammad Baqir al-Sadr to Contemporary Islamic Economic Thought", *Journal of Islamic Studies*, 9:1, 1998, pp. 46-59.
- Wiseman, Jack, "The Black Box", *Economic Journal*, January, 1991, p. 150.
- Wohlers-Scharf, Traute, *Arab and Islamic Banks: New Business Partners for Developing Countries* (Paris: OECD, 1983).
- World Bank, *Global Development Finance, previously entitled World Debt Tables*.
- World Bank, *World Development Report*, Annual publication.
- Wright, J.W. Jr., "Muslim Attitudes Toward Islamic Finance: A Review Lecture and an American Survey", in Ehsan Ahmed, 1996, pp. 123-34.
- Yalcintas, Nevzat, "Problems of Research in Islamic Economics: General Background", in IRTI (1986), pp. 23-41.
- Yusufuddin, Muhammad, *Islam ke Ma'ashi Nazariyyee* (Hyderabad: Matba'ah Ibrahimiyah, 2nd ed., 1950).
- Zaim, Sabahuddin, "Contemporary Turkish Literature on Islamic Economics", in K. Ahmad, 1980, pp. 317-52.
- Zaman, Asad, "Towards Foundations for an Islamic Theory of Consumer", in Tahir, Ghazali and Agil, 1992, pp. 81-9.
- Zaman, M. Qasim, *Religion and Politics Under the Early Abbasids* (Leiden: Brill, 1997).
- Zangeneh, Hamid and Ahmad Salam, "Central Banking in an Interest-Free Banking System", *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1993, pp. 25-35.
- Zangeneh, Hamid, "Islamic Banking: Theory and Practice in Iran", *Comparative Economic Studies*, Autumn 1989, pp. 67-84.
- Zarqa, M. Anas, "Islamic Economics: An Approach to Human Welfare", in K. Ahmad, 1980, pp. 3-118.
- Zarqa, M. Anas, "Capital Allocation, Efficiency and Growth in an Interest-Free Islamic Economy", *Journal of Economics and Administration* (Jeddah, Saudi Arabia), November, 1982, pp. 43-55.

- Zarqa, M. Anas, "An Islamic Perspective on the Economics of Discounting in Project Evaluation", in Ahmed, Iqbal and Khan, 1983, pp. 203-34.
- Zarqa, M. Anas, "Stability in an Interest-Free Economy: A Note", *Pakistan Journal of Applied Economics*, 1983, pp. 181-8.
- Zarqa, M. Anas, "Problems of Research in the Theory of Islamic Economics: Suggested Solutions", in IRTI (1986), pp. 52-63.
- Zarqa, M. Anas, "A Partial Relationship in a Muslim's Utility Function", in Tahir, Ghazali and Agil, 1992, pp. 105-12.
- Zarqa, M. Anas, "Methodology of Islamic Economics", in Ahmad and Awan, 1992, pp. 49-67.
- Zarqa, M. Anas, "Shariah Compatible Shares: A Suggested Formula and Rationale", in M.A. Mannan, 1996, pp. 21-36.
- Zarqa, Mustafa Ahmad al-, *Al-Aqwa al-Fiqh fi Fahm al-Hadith* (Damascus: Dar al-Qalam, 1996).
- Zebiri, Kate, *Mahmud Shaltut and Islamic Modernism* (New York: Oxford University Press, 1993).
- Ziadeh, Nicolas, *Al-Hisabah and Al-Muhtasib in Islam: Old Texts Collected and Edited with an Introduction* (Beirut: Catholic Press, 1962).
- Zilfi, Madeline C. (ed.), *Women in the Ottoman Empire* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1997).
- Zineldin, Mosad, *The Economics of Money and Banking: A Theoretical Study of Islamic Interest-Free Banking* (Stockholm: Almqvist & Wicksell International, 1990). See also the review of this book by M. Nejatullah Siddiqi, in the *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics*, 1994, pp. 43.
- Zu'ayr, M. 'Abd al-Hakim, "Fatwa and Shari'ah Supervision at Islamic Banks", *The American Journal of Islamic Finance* (Rancho Palos Verdes, CA), 3/1995, pp. 4-6.
- Zurayk, C.K., "Jami'a", in *The Encyclopedia of Islam*, Vol. 2, 1992, pp. 422-7.



# الفهارس العامّة

- ١- فهرس الآيات.
- ٢- فهرس الأحاديث.
- ٣- فهرس القواعد الفقهية.
- ٤- فهرس الجداول والرسوم.
- ٥- فهرس المصطلحات الإنكليزية.
- ٦- الفهرس الموضوعي.





## ١- فهرس الآيات القرآنية

الصفحة	رقمها	الآية
٣٣	[سورة البقرة ١٤٨]	﴿ولكل وجهه هو مولها، فاستبقوا الخيرات﴾
٣٣	[سورة القصص ٥-٦]	﴿ونريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض، ونجعلهم أئمةً ونجعلهم الوارثين، ونمكن لهم في الأرض﴾
٩٦	[سورة الحديد ٢٥]	﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان، ليقوم الناس بالقسط﴾
٩٨هامش	[سورة النحل ٣٦]	﴿ولقد بعثنا في كل أمة رسولا﴾
٩٨هامش	[سورة غافر ٧٨]	﴿ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك، منهم من قصصنا عليك، ومنهم من لم نقصص عليك﴾
٩٩	[سورة المزمل ١٩]	﴿إن هذه تذكرة، فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً﴾
١٠١	[سورة البقرة ٢٥٦]	﴿لا إكراه في الدين﴾
١٠١	[سورة الكهف ٢٩]	﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾
١٠١	[سورة الكافرون ٦]	﴿لكم دينكم ولي دين﴾
١٠١هامش	[سورة يونس ٩٩]	﴿أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾
١٠١هامش	[سورة ق ٤٥]	﴿وما أنت عليهم بجبار، فذكر بالقرآن من يخاف وعيد﴾
١١٥هامش	[سورة النساء ٥٨]	﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾
١٣١	[سورة الشورى ١١]	﴿ليس كمثله شيء﴾
١٣١	[سورة الأنعام ١٠٣]	﴿لا تدركه الأبصار﴾
١٥٤	[سورة البقرة ١٨٥]	﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾

الصفحة	رقمها	الآية
١٧٩	[سورة آل عمران ١٣٧]	﴿فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾
١٨٠	[سورة الأحزاب ٦٢]	﴿ولن نجد لسنة الله تبديلاً﴾
٢٧٦، ١٩٦	[سورة المائدة ٢]	﴿وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان﴾
٤١٩		
٢١٧	[سورة الرعد ١١]	﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾
٢٣١	[سورة الرعد ١٧]	﴿فأما الزبد فذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض﴾
٢٣٤ هامش	[سورة آل عمران ١٥٩]	﴿وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله، إن الله يحب المتوكلين﴾
٢٣٤ هامش	[سورة الشورى ٣٨]	﴿وأمرهم شورى بينهم﴾
٢٣٦	[سورة الأنعام ١١٥]	﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً، لا مبدل لكلماته﴾
٢٨٦	[سورة العلق ١-٥]	﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق... الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم﴾
٣١٨	[سورة البقرة ٢٧٥]	﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾
٣٦٢ هامش	[سورة البقرة ٢٤١]	﴿وللمطلقات متاع بالمعروف، حقاً على المتقين﴾
٣٦٢ هامش	[سورة البقرة ٢٣٧]	﴿ولا تنسوا الفضل بينكم﴾
٣٥٩	[سورة الصف ٢-٣]	﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾
٤١٦	[سورة الأنعام ٨٢]	﴿الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون﴾
٤١٨	[سورة الأنبياء ١٠٧]	﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين﴾
٤١٩	[سورة النحل ١٢٥]	﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾
٤١٩	[سورة النساء ١٢٨]	﴿الصلح خير﴾
٤١٩	[سورة المؤمنون ٩٦]	﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة﴾
٤٢٧	[سورة آل عمران ١٣٩]	﴿ولا تهنوا ولا تحزنوا وأتتكم الأخبار إن كنتم مؤمنين﴾

## ٢- فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	الحديث
١٠٧	اتقوا الظلم فإن الظلم ظلمات يوم القيامة
٣٦٢ هامش	استوصوا بالنساء خيراً
١٧٣ هامش	اطلبوا العلم ولو بالصين، فإن طلب العلم فريضة على كل مسلم
٤١٣ هامش	أقل من الدين تعش حراً
١٥٤	إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه
٢٨٧ هامش	إن فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر الكواكب
١١٢	إن الله تبارك وتعالى يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه
١٩٨	إن الله رفيق، يحب الرفق، ويعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف ولا يعطي على ما سواه
١١٢	إن الله كتب الإحسان على كل شيء
٢٨٨	إن الله يحب المؤمن المحترف
١١٤، ١١٥،	إن الله يزرع بالسلطان أكثر مما يزرع بالقرآن
٢٠٣	
٢٨٣ هامش	إني أحرّج عليكم حق الضعيفين: اليتيم والمرأة
١١٨	بئس القوم قوم لا يأمرؤن بالقسط، وبئس القوم قوم لا يأمرؤن بالمعروف ولا ينهون عن المنكر
٤٣٣	الحكمة ضالة المؤمن، فحيث وجدها فهو أحق بها
٤١٨ هامش	الخلق عيال الله، وأحب عباد الله إلى الله أنفعهم لعياله
١١٥	السلطان ظل الله في الأرض

الصفحة	الحديث
١١٥ هاشم	السلطان ظل الله في الأرض، يأوي إليه كل مظلوم من عباده، فإذا عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإذا جار كان عليه الإصر وعلى الرعية الصبر
١٥٧ هاشم	سلوا الله علماً نافعاً، وتعوذوا بالله من علم لا ينفع
٢٨٧ هاشم	طلب العلم فريضة على كل مسلم
٢٠٣	كاد الفقر أن يكون كفراً
١١٢ هاشم	لا تزول قدما عبد حتى يسأل عن عمره فيم أفناه، وعن علمه فيم فعل فيه، وعن ماله: من أين اكتسبه وفيم أنفقه، وعن جسمه فيم أبلاه
٢٨٣ هاشم	لا تمنعوا إماء الله مساجد الله
١٩٦	لا، ولكن من العصبية أن يعين الرجل قومه على الظلم
٤٢٠	لا ينبغي للمؤمن أن يذل نفسه. قالوا: وكيف يذل نفسه؟ قال: يتعرض من البلاء لما لا يطيق
١٥٧ هاشم	اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا تشبع، ومن دعوة لا يستجاب لها
١٣١ هاشم	اللهم لا أحصي ثناءً عليك، أنت كما أثنيت على نفسك
١١٤	ما من عبد استرعاه الله رعية فلم يحطها بنصحه إلا لم يجد رائحة الجنة
٢٩٠ هاشم	ما من مسلم يغرس غرساً، أو يزرع زرعاً، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلا كان له صدقة
١٩٦ هاشم	من قاتل تحت راية عمية، يدعو إلى عصبية، أو يغضب لعصبية، فقتلته جاهلية
١٩٦ هاشم	من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله
١٩٨	من يجرم الرفق يجرم الخير
٢٨٢	النساء شقائق الرجال
٢٣٧ هاشم	يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهدائي، ولا يستنون بسنتي، وسيقوم فيهم رجال، قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس

### ٣- فهرس القواعد الفقهية

الصفحة	القاعدة الفقهية
١١١	يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام (المادة ٢٦)
	(التضحية أو الخسارة الخاصة قد تتعين لاستنقاذ تضحية أو خسارة عامة)
١١١	الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (المادة ٢٧)
	(التضحية أو الخسارة الكبيرة قد يمكن تفاديها بفرض تضحية أو خسارة أقل)
١١١	إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما
	(المادة ٢٨) (المصلحة العامة للأغلبية مقدمة على المصلحة الخاصة للأقلية)
١١١	درء المفسد مقدم على جلب المصالح (المادة ٣٠)
١١١	يدفع الضرر بقدر الإمكان (المادة ٣١)
٤٠٩	التصرف على الرعية منوط بالمصلحة (المادة ٥٨)
	(المعيار الرئيس لجميع مخصصات الإنفاق يجب أن يكون هو رفاه الناس)
٤٠٩	المشقة تجلب التيسير (المادة ١٧)
	(درء المشقة والظلم مقدم على جلب الرفاه)
٤٠٩	الأمر إذا ضاق اتسع (المادة ١٨)
٤٠٩	لا ضرر ولا ضرار (المادة ١٩)
٤٠٩	الضرر يزال (المادة ٢٠)
٤٠٩	الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة أو خاصة (المادة ٣٢)

---

الصفحة	القاعدة الفقهية
٤٠٩	الغنم بالغرم (المادة ٨٧) (من يستفيد من الغنم عليه أن يتحمل الغرم)
٤٠٩	النعمة بقدر النعمة والنعمة بقدر النعمة (المادة ٨٨)
٤٠٩	ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب
٤٣٣	الأصل في الأمور الإباحة

## ٤- فهرس الجداول والرسوم

الصفحة	
٢٢١ و ١٩٤	رسم السببية الدائرية الدينامية
٢٩٣ و	
٢٤٦	القوات وفاتورة الأجور (في الدولة العثمانية)
٢٤٧	دخل الحكومة وإنفاقها وعجزها (في الدولة العثمانية)
٢٦٥	الخطوط الحديدية (في الدولة العثمانية مقارنة بدول أخرى)
٢٦٦	إنتاج القمح (في الدولة العثمانية مقارنة بدول أخرى)
٢٦٨	صادرات السلع (في الدولة العثمانية مقارنة بدول أخرى)
٢٦٩	حصة الفرد من الناتج القومي الإجمالي (في الدولة العثمانية مقارنة بدول أخرى)
٣٤٢	توزيع ودائع وسلف المصارف التجارية حسب الحجم في باكستان (١٩٧٩ و ١٩٩٤م)
٣٤٤	بعض المؤشرات الاقتصادية المهمة (في باكستان)
٣٤٦	موازنة عام ١٩٩٨م - ١٩٩٩م (في باكستان)
٣٥١	بعض المؤشرات الاقتصادية المهمة (في إيران)





## ٥- فهرس المصطلحات الإنكليزية

AAA Corporation

مؤسسة أأ

مؤسسة لها تصنيف ائتماني ممتاز.

Anomie or anomy

انحلال

عدم استقرار اجتماعي بسبب انحسار القيم الأخلاقية والمعايير الاجتماعية، أو بسبب هجرها كلية.

Checks and balances

محظورات وضوابط

سلسلة من المعايير والتدابير المتخذة لاختبار وتقويم المعلومات، للتأكد من صحتها، وللتقليل من الفساد وسوء الإدارة.

Crowd out

استبعاد بالمزاحمة

مثل استبعاد القطاع الخاص خارج السوق المالية، نتيجة إفراط الدولة في الاقتراض.

Derivatives

مشتقات

هي أدوات مالية قابلة للتداول، ربطت قيمتها تعاقدياً بقيمة متغيرات أخرى أساسية. وأهم المشتقات الشائعة هي الخيارات Options والمستقبليات Futures، التي تستخدم لحماية المنشآت من المخاطر المرتبطة بتغيرات الأسعار (وتضم أسعار الصرف وأسعار الفائدة) في أسواق السلع والأوراق المالية والعملات

الأجنبية. فمثلاً لو أن مصدرًا سعوديًّا سيقبض دفعة بالين الياباني، بعد ثلاثة شهور، عن صادراته الآن إلى اليابان، فإنه قد يعاني من خسارة كبيرة، إذا انخفض الين الياباني انخفاضاً كبيراً في مقابل الريال السعودي، خلال هذه الفترة. لذلك قد يرغب في تثبيت قيمة صادراته بالريال. ويستطيع الوصول إلى ذلك باللجوء إلى عقد بيع آجل Forward للين في مقابل الريال، بسعر الصرف المستقبلي السائد الآن. فهذا من المشتقات لأن مبلغ الزيادة أو النقص الذي يمكن للمصدر دفعه إلى المصرف، أو قبضه منه، يتوقف على الفرق بين معدلي الفائدة على الودائع بالعمليتين. ومع ذلك فإن هناك حجماً كبيراً من المشتقات له طبيعة مضاربة مزعومة للاستقرار، ولا صلة له بالضرورة برغبة المنشآت في حماية نفسها من تقلبات الأسعار.

### Domino effect

### الأثر التسلسلي

أثر تراكمي ينشأ عندما يؤدي حادث ما إلى حوادث أخرى مشابهة، مثل وقوع مصرف كبير في الفشل، يؤدي إلى فشل مصارف أخرى.

### Fault-line in history

### خط الصدع في التاريخ (بداية التحلل تاريخياً)

في الجيولوجيا، تعني هذه العبارة في الأصل تقاطع الصدع مع سطح الأرض، بحيث يصير هذا السطح معرضاً للزلازل. وتعني في هذا الكتاب وقوع حادث في التاريخ الإسلامي يحرك سلسلة مترابطة من التطورات المعاكسة التي تؤدي في مجموعها إلى انحطاط المسلمين.

### Forward Cotracts

### عقود الآجال

هي الصفقات التي تنطوي على شراء وبيع كمية محددة من السلع أو الأوراق المالية أو العملات الأجنبية، التي يتم تسليمها في تاريخ مستقبلي محدد، بثمن متفق عليه الآن. والغرض منها نقل المخاطر المرتبطة بتغيرات الأسعار عن

عائق من لا يريد أن يتحملها إلى سواه ممن يرغب في تحملها. فمثلاً قد يبيع مزارع ٥٠٠٠ كغ من القمح، يتم تسليمها بعد ثلاثة شهور، بثمن معلوم، لحماية نفسه من خطر تغيرات الأسعار. وبالمثل فإن الخباز المحتاج إلى قمح قد يرغب في أن يضمن لنفسه إتاحة هذا القمح في المستقبل بالثمن المتفق عليه. ولهذا الغرض فإنه يقوم بتوقيع عقود مع زبائنه لبيع الخبز. وهناك عدة أنماط من عقود الآجال. وإذا قام أحدهم بحماية نفسه من المخاطر المرتبطة بتغيرات الأسعار، بالطريقة التي ذكرناها أعلاه في المثال السابق، فهذا نوع من التحوط Hedging.

**Free rider****الراكب الطفيلي**

: هو شخص يحصل على سلعة أو خدمة بدون أن يتحمل كلفتها. ومع ذلك فإن هذه السلعة أو الخدمة التي حصل عليها ليست مجانية في الواقع. فهناك شخص آخر، الحكومة مثلاً، هو الذي يتحمل كلفتها.

**Hard core****النواة الصلبة**

جزء صغير ثابت من رؤية عالمية يشكل القاعدة الأساسية، وتتفرع عنه منطقياً سائر أجزائه الأخرى.

**Highly-leveraged short term debt****دين قصير الأجل ذو رافعة عالية**

الرافعة هي النسبة بين الديون ورأس المال في المنشأة. والعبارة كلها تعني أن النسبة بين الدين القصير الأجل ورأس المال نسبة عالية غير مرغوبة.

**High-powered money****نقود الطاقة العالية**

هي القاعدة النقدية التي تقوم المصارف على أساسها بخلق ودائع نتيجة

التوسع في الاقتراض. وهي تتألف من العملة المتداولة بالإضافة إلى ودائع المصارف في المصرف المركزي.

**Libor** (London Interbank Offer Rate)

الليبور

المعدل الذي يتم به إقراض المال في سوق لندن بين المصارف. ويستخدم أساساً لتحديد معدل الإقراض إلى زبائن المصرف، وهذا المعدل عبارة عن هامش فوق الليبور.

**Logical structure**

البنية المنطقية

(وهي في معنى Hard core).

**Path dependence mechanism**

آلية الاضطرار إلى تقليد الآخرين

اتباع الناس نموذجاً سلوكياً ما، ترسخ في المجتمع، حتى ولو كان مكروهاً.

**Public goods**

السلع العامة

السلع أو الخدمات التي تقدمها الحكومة إلى الجمهور والتي تتميز عموماً بأن منفعتها لا تقتصر على من دفع ثمنها، وأن استخدامها من شخص واحد لا يقلل من إتاحتها للآخرين. والمثال النمطي هنا هو الدفاع الوطني.

**Self-reinforcing mechanism**

آلية استحكام، آلية مستحكمة

طريقة أتوماتيكية في انتشار ممارسة ما في مجتمع، ورسوخها حتى يصبح من الصعب التخلص منها.

**'Seed' capital**

رأس مال 'بذرة'، بذرة رأس مال

رأس مال مطلوب لتأسيس مشروع جديد.

**Soft core**

## النواة الناعمة

المسلّمات العقدية التي هي نتيجة منطقية للنواة الصلبة.

**Solid aggregate**

## المجموع المترابط

بمجموع المكونات التي تؤخذ في الاعتبار معاً في التحليل.

**Structuring / Restructuring**

## هيكلية / إعادة هيكلة

تغيير أو إصلاح التنظيم الاقتصادي في بلد أو مؤسسة بغرض تحقيق هدف معين.

**Swap**

## مقايضة مؤقتة (بين العملات)

هي عبارة عن عقد معاوضة مؤقتة بين طرفين لتبادل عملة مقابل عملة أخرى، خلال فترة زمنية محددة، تجري في نهايتها معاوضة ماثلة معاكسة. ومن أهدافها (حين تجري بين المصارف المركزية) الحصول على عملة أجنبية للتدخل في سوق الصرف؛ وحين تجري بين المؤسسات المالية: التحوط من خطر تقلب أصول محررة بعملة أجنبية.

**Tax farming**

## قبالة

نظام تباع فيه سلطة جباية الضرائب إلى شخص ما، في مقابل مبلغ محدد، بغض النظر عن ما يجنيه هذا الشخص من دافعي الضريبة (المولين).

**Trickle-down mechanism**

## آلية تنقيط قطرة قطرة

آلية يعتقد أصحابها بأن زيادة دخول الأغنياء وثروتهم تعود بالتدريج على الفقراء، وترفع مستوى معيشتهم.

**Trigger mechanism****آلية إطلاق**

حادث ما أو تطور يحرك سلسلة مترابطة من ردود الفعل، عبر المتغيرات التي أحدثت السببية الدائرية.

**Venture capital****رأس المال المخاطر**

رأس مال مستثمر في مشروع جديد.

**Wertfreiheit****حيادية القيم**

الحيادية الأخلاقية أو الخلو أو التحرر من الأحكام القيمة.

**Worldview or weltanschauung****رؤية عالمية، نظرة عامة للوجود**

عبارة تدل على الفلسفة الأساسية لأمة أو مدينة ما، حول الوجود: كيف وجد الكون والكائنات البشرية؟ معنى الحياة البشرية وهدفها، غاية الموارد المحدودة الموضوعة تحت تصرف الكائنات البشرية، علاقة الكائنات البشرية بعضها ببعض. فإن أهداف النظام الاقتصادي واستراتيجيته والمقاربة الشاملة للعلم، كل هذا يتوقف إلى حد كبير على الرؤية العالمية.

## ٦ - الفهرس الموضوعي

التراجع في الأخذ بالشريعة في الحقل السياسي يضعف سلطان الشريعة في الحقول الأخرى من الحياة عند ابن خلدون: ٢٤٣

تركيز ابن خلدون على دور القطاع الخاص والدولة في التنمية الاقتصادية: ٢٠٩

تطبيق تحليل ابن خلدون على التاريخ الإسلامي: ٢١٧

تطبيق المقريري لتحليلات ابن خلدون في تحديد أسباب الأزمات الاقتصادية في مصر: ٢١٥

دور ابن خلدون في تطوير نظرية في الإنتاج ونظرية في القيمة ونظرية في التوزيع: ٢٠٦

دور الثروة والنمو عند ابن خلدون في تحقيق الرفاه للمجتمع: ٢٠٤

دور الدولة وسلطتها عند ابن خلدون: ١٩٧

دور الشريعة عند ابن خلدون: ٢٠١

دور الشريعة والأخلاق عند ابن خلدون: ١٩٧

دور العدل لتأمين رفاه الجميع عند ابن خلدون: ١٩٧

الدولة لا تكون مستبدة عند ابن خلدون: ٢٠٠

الشريعة متغير تابع في نموذج ابن خلدون: ٢٠٢

عدم الاهتمام بإسهامات ابن خلدون في تطوير الاقتصاد الإسلامي: ٢١٣

لفظ العصبية عند ابن خلدون ودوره: ١٩٦

### الآخرة

أثر الإيمان بالآخرة في الاقتصاد الإسلامي: ١٠٢

### ابن تيمية

رأي ابن تيمية في الفلسفة والفلاسفة: ١٤٢

### ابن خلدون

إدخال ابن خلدون البعد الدينامي في تحليله ليساعد على تفسير تفاعل العوامل السياسية والخلقية والاجتماعية والاقتصادية عبر الزمن: ١٩٢

إسهام ابن خلدون في تحليل التاريخ من خلال كتاب المقدمة: ١٩٠

إفساد الترف للأخلاق عند ابن خلدون: ٢٠٥

تأثير الضريبة على الحوافز والإنتاجية عند ابن خلدون: ٢١٠

تأثير العرض والطلب في تحديد الأسعار عند ابن خلدون: ٢٠٧

تحقيق دولة الرفاه الإسلامية عند ابن خلدون: ١٩٨

تحليل ابن خلدون لأثر الإنفاق الحكومي على الاقتصاد: ٢١١

تحليل ابن خلدون المتعدد التخصصات والدينامي: ١٩٢

تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي عند ابن خلدون: ٢٠١

- إعادة صياغة النظرية الاقتصادية في ضوء  
الاعتبارات الأخلاقية عند مدرسة علم الاقتصاد  
الاجتماعي: ٩٠
- اقترح الاقتصاد الإسلامي استراتيجية عملية  
للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي: ١٧١
- الأهداف الاجتماعية والاقتصادية في علم  
الاقتصاد التقليدي: ٥٦
- تأثير الديمقراطية بضغطها على الحكومات لإزالة  
عدم المساواة وتعزيز المصلحة الاجتماعية: ٧٨
- تخريب الفساد للحياة المدنية والعسكرية  
والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية عند  
العثمانيين: ٢٦١
- تشجيع الصوفية الاستسلام للواقع السياسي  
والاجتماعي والاقتصادي: ٢٨١
- تقوية الدين للتضامن العائلي والاجتماعي:  
١٦٤
- حاجة البلدان الإسلامية أن تترجم القيم  
الإسلامية في مؤسساتها القانونية والاجتماعية  
والسياسية والاقتصادية: ٤٣٢
- الحاجة إلى إصلاح اجتماعي اقتصادي وسياسي  
في استخدام الموارد: ٤٩
- دور الإسلام في تنمية المجتمعات الإسلامية:  
٢٢٢
- الديناميات الاجتماعية والاقتصادية لعلم  
الاقتصاد الإسلامي: ١٨٨
- شروط تحقيق أهداف السياسة الاجتماعية مع  
أدنى تدخل حكومي: ٧٢
- العدالة الاجتماعية والاقتصادية ورفاه جميع  
المخلوقات من مقاصد الاقتصاد الإسلامي: ١٠٠
- ما يجب أن يتمتع به السلطان من صفات عند  
ابن خلدون: ١٩٨
- المالية العامة عند ابن خلدون: ٢٠٩
- المبادئ الضريبية عند ابن خلدون: ٢٠٩
- نظرة ابن خلدون إلى الفلاسفة: ١٤٢
- نظرية المزايا المقارنة عند ابن خلدون: ٢٠٨
- النمو والازدهار بولدان السرف في رأي ابن  
خلدون: ٢٠٥
- نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية  
والاقتصادية والسياسية هو الأنسب لتحليل صعود  
وهبوط المسلمين: ٢١٩
- ابن رشد
- تأثير ابن رشد على الفكر الإسلامي: ١٤١
- الجمع بين العقل والوحي عند ابن رشد: ١٤٢
- فلسفة ابن رشد: ١٤٠
- كتاب تهافت التهافت لابن رشد: ١٣٩
- الاجتماع
- أثر النزاع بين النموذجين الديني والعلمي على  
الاقتصاد والمجتمع: ٥٧
- إدخال ابن خلدون البعد الدينامي في تحليله  
ليساعد على تفسير تفاعل العوامل السياسية  
والخلاقية والاجتماعية والاقتصادية عبر الزمن:  
١٩٢
- ازدهار الغرب تحقق بكلفة اجتماعية عالية: ٣٠٤
- استيراد العالم الإسلامي من الغرب علوم  
الاجتماع والاقتصاد دون تعقيمها من الرؤية  
العلمانية والمادية: ٣٠٥



- عدم إمكانية الاستغناء عن القيم الخلقية والتضامن العائلي والاجتماعي في الاقتصاد: ٤٢٨  
مساعدة القيم الإسلامية على تحقيق المثال الإسلامي للأخوة والمساواة الاجتماعية والتوزيع العادل: ٣٧٩
- مكانة القيم الأخلاقية والأخوة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية في نموذج الاقتصاد الإسلامي: ٩٦
- النقود أهم مقياس للقيمة وتأكلها مؤثر على تحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والرفاه العام: ٣٥٥
- نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هو الأنسب لتحليل صعود وهبوط المسلمين: ٢١٩
- الاجتهاد**
- الإحياء التدريجي للاجتهاد: ١٥٦  
إحياء مؤسسة الاجتهاد: ١٥٣
- الأجر**
- سماح علماء الشريعة بالربط القياسي للأجور والرواتب والمعاشات والبيوع ولم يسمحوا بالربط القياسي للقروض: ٣٦٠
- الإجماع الكنزي:**
- الإجماع الكنزي في علم الاقتصاد التقليدي: ٦٩  
انهيار الإجماع الكنزي والعودة إلى علم الاقتصاد التقليدي: ٧٠  
تصدع الإجماع الكنزي: ٦٨  
وضع الإجماع الكنزي العبء على الحكومة لتصحیح توازن البطالة: ٦٩
- الاختبار**
- علم الاقتصاد الإسلامي ليس دينياً علمانياً ولا يطلب من كل بيان أن يكون وضعياً وقابلاً للاختبار: ١٨٢
- النظريات المكيفة من القرآن والسنة والكتابات الإسلامية ليست دائماً قابلة للاختبار: ١٨٦
- الأخلاق**
- أثر الانحلال الأخلاقي على انخراط المسلمين: ٢٣٢
- إدخال ابن خلدون البعد الدينامي في تحليله ليساعد على تفسير تفاعل العوامل السياسية والخلقية والاجتماعية والاقتصادية عبر الزمن: ١٩٢
- استخفاف أصحاب المذهب الوصفي بكافة القيم الأخلاقية: ٦٣
- استقلال علم الاقتصاد التقليدي عن أي موقف أخلاقي: ٦٢
- إسهام الصلاة والصوم في البناء الخلقى وفي الرفاه البشري: ١١٣
- إعادة صياغة النظرية الاقتصادية في ضوء الاعتبارات الأخلاقية عند مدرسة علم الاقتصاد الاجتماعي: ٩٠
- إفساد الترف للأخلاق عند ابن خلدون: ٢٠٥
- إنكار المسؤولية الأخلاقية في السلوك الفردي: ٥٩
- تركيز علماء المسلمين مع الالتزام الأخلاقي على دافعي الضرائب: ٤٠٧
- دور الأخلاق في تحديد آلية السوق: ١٦٢
- دور الأسرة والمجتمع المعياً أخلاقياً في الاقتصاد الإسلامي: ٣٩٢

الادخار	دور الشريعة والأخلاق عند ابن خلدون: ١٩٧
ارتفاع المدخرات العالمية بسبب ارتفاع معدلات الفائدة الحقيقية: ٣٧٤	رقابة الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي على المصلحة الخاصة والملكية الخاصة: ٣٩١
انخفاض الاستهلاك التفاخري وازدياد الادخار في المجتمعات الإسلامية، لكن ليس من ضمان بأن المدخرات ستستثمر في البلدان ذات المنشأ: ٣٧٦	ضرورة ترجمة القيم الأخلاقية إلى قواعد قانونية: ٣٩٧
الأهمية المركزية للمدخرات تشير إلى أن أثر القيم والمؤسسات الإسلامية على الادخار التجميعي: ٣٧١	ضرورة كبح الرغبات الفردية من خلال القيم الأخلاقية في الإسلام: ١٠٤
التأثير الإيجابي للقيم الإسلامية على الادخار وتعويضه للأثر السلبي لغياب الفائدة: ٣٧٣	عدم إجمال القيم الأخلاقية رغم التحرر من الكنيسة: ٧٧
المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على زيادة المدخرات: ٣٧٢	عدم إمكانية الاستغناء عن القيم الخلقية والتضامن العائلي والاجتماعي في الاقتصاد: ٤٢٨
المقومات الأساسية للنمو الدائم هي الادخار والاستثمار والعمل الجاد والمخلص: ٣٧١	عدم إمكانية التحرر من قانون الأخلاق في أي مكان: ٢٣٦
الازدهار	العيش حسب الأخلاق الإسلامية يساعد على تحسين التوازن بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية: ١٠٠
ازدهار الغرب تحقق بكلفة اجتماعية عالية: ٣٠٤	قبول آلية السوق في الإسلام في تنافس في ضوء القيم الأخلاقية: ٣٩٤
الاستعداد	القيود الأخلاقية في الديمقراطية: ٢٣٥
الدولة لا تكون مستبدة عند ابن خلدون: ٢٠٠	مساعدة القيم الأخلاقية على تحويل أذواق وتفضيلات المستهلكين بحيث يقتصر الإنفاق الاستهلاكي على الضروريات: ٣٩٢
الاستثمار	مكانة القيم الأخلاقية والأخوة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية في نموذج الاقتصاد الإسلامي: ٩٦
الآثار الإيجابية للقيم الإسلامية على الاستثمار: ٣٧٦	وجوب إيجاد وسائل عملية وواقعية ليدخل الاقتصاد الإسلامي في دور القيم الأخلاقية في الأداء الاقتصادي: ٤٣١
انخفاض الاستهلاك التفاخري وازدياد الادخار في المجتمعات الإسلامية، لكن ليس من ضمان بأن المدخرات ستستثمر في البلدان ذات المنشأ: ٣٧٦	

- الاستهلاك**
- انخفاض معدلات الزيادة في الاستثمار والنمو الاقتصادي أحد العوامل الرئيسية لارتفاع معدلات الفائدة الحقيقية: ٣٧٥
- تحريض الزكاة لاستثمار الأموال: ٤٠١
- تحريض الزكاة للاستثمار: ٣٧٦
- المقومات الأساسية للنمو الدائم هي الادخار والاستثمار والعمل الجاد والمخلص: ٣٧١
- الاستصناع**
- المرابحة والسلم والاستصناع من البدائل للنظام المالي القائم على الربا: ٣١٤
- الاستعمار**
- صحوة العالم الإسلامي بعد استقلاله عن الاستعمار: ٣٠٨
- الاستقرار**
- ارتفاع الدين وأداؤه إلى زيادة عدم الاستقرار: ٣٨٢
- أسباب عدم الاستقرار الاقتصادي: ٣٨١
- التحول إلى نظام مالي إسلامي يقوم على المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على تخفيف عدم الاستقرار في الأسواق المالية: ٣٨٩
- زعزعة مديري صناديق التحوط لاستقرار السوق المالية في أي بلد حول العالم: ٣٨٦
- كثرة الاعتماد على الاقتراض قصير الأجل أدى إلى درجة كبيرة من عدم الاستقرار في أسواق العملات الأجنبية: ٣٨٦
- الاستقلال**
- صحوة العالم الإسلامي بعد استقلاله عن الاستعمار: ٣٠٨
- الاستهلاك**
- أساس الثقافة الاستهلاكية الحديثة: ٥٩
- اقتراض الأغنياء للاستهلاك التفاخري والمضاربة: ٣٧١
- انخفاض الاستهلاك التفاخري وازدياد الادخار في المجتمعات الإسلامية، لكن ليس من ضمان بأن المدخرات ستستثمر في البلدان ذات المنشأ: ٣٧٦
- تعظيم الثروة والاستهلاك: ٤٤
- التغيرات في الاستهلاك التجميعي: ٣٦٩
- تقليل الاستهلاك الذي يكون المكون الأولي للامتصاص الأهلي: ٧٣
- تقليل استهلاك سلع الترف ورموزه الجاه: ٧٣
- ما يتألف منه الاستهلاك التقليدي: ٣٦٩
- مساعدة القيم الأخلاقية على تحويل أذواق وتفضيلات المستهلكين بحيث يقتصر الإنفاق الاستهلاكي على الضروريات: ٣٩٢
- معايير الاستهلاك الإسلامي: ٣٧٠
- هجوم الثقافة الاستهلاكية الغربية على العالم الإسلامي: ١٠٦
- هدف تعظيم الاستهلاك والثروة في حياة الفرد: ٤٦
- الاستيراد**
- تحول العثمانيين بسبب سوء البنى التحتية إلى مستوردين للسلع ومصدرين للمواد الخام: ٢٦٧
- الأسرة**
- انهيار الأسرة بسبب التركيز المفرط في الاقتصاد الغربي على خدمة المصلحة الخاصة: ٨٥

- دور الأسرة والمجتمع المعياً أخلاقياً في الاقتصاد الإسلامي: ٣٩٢
- الإسلام**
- اتهام العلمانيين الإسلام بأنه السبب في انحطاط المسلمين: ٢٢٢
- أثر الانحلال الأخلاقي على انحطاط المسلمين: ٢٣٢
- استخدام العلمانيين المتشددين العنف لتعطيل الإسلام: ٤٢٥
- إفضاء الصحوة الإسلامية إلى إصلاح المجتمعات الإسلامية: ٤٢٣
- انخفاض الاستهلاك التفاخري وازدياد الادخار في المجتمعات الإسلامية، لكن ليس من ضمان بأن المدخرات ستستثمر في البلدان ذات المنشأ: ٣٧٦
- تصنيف بعض الكتاب الدولة الإسلامية على أنها دولة اشتراكية: ١٢٠
- التقدم الزراعي والريفي الذي أحدثه الإسلام في المجتمع: ٢٢٥
- الحين للعودة إلى الإسلام: ٢٣١
- دور الإسلام في تنمية المجتمعات الإسلامية: ٢٢٢
- دور ما أحدثه الإسلام والقيم التي قدمتها الشريعة والعدالة التي أمنتها السلطة السياسية في الاقتصاد في البلاد الإسلامية: ٢٢٥
- رغبة السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي استخدام الإسلام لمصالحها المكتسبة: ٢٩٨
- ليس الإسلام سبباً في انحطاط المسلمين: ٢٩٨
- مبررات إدخال وصف ((الإسلامي)) بعد الاقتصاد: ٩٤
- محاولة بعض الدكتاتوريات العسكرية وبعض الحكومات اللا شرعية في البلدان الإسلامية استبعاد الإسلام: ٣٠٠
- محاولة الكمالية في تركية وضع هوية تركية في قالب مضاد للإسلام: ٣٠٠
- مساعدة القيم الإسلامية على تحقيق المثال الإسلامي للأخوة والمساواة الاجتماعية والتوزيع العادل: ٣٧٩
- الأشاعرة**
- ما قدمته مدرسة الأشاعرة من دفاع عن العقائد الإسلامية: ١٣٦
- الاشتراكية:**
- تصنيف بعض الكتاب الدولة الإسلامية على أنها دولة اشتراكية: ١٢٠
- عدم تشابه الدولة الإسلامية للدولة الشمولية أو الاشتراكية: ١٢٠
- الإصلاح:**
- استخدام العنف من قبل الحركات الإسلامية للإصلاح السياسي: ٤١٨
- حاجة البلدان الإسلامية إلى الإصلاح الزراعي: ٤١٨
- حاجة البلدان الإسلامية إلى إصلاح سياسي: ٤١٧
- فشل وإهمال إصلاح الأراضي الزراعية في باكستان: ٣٤٧
- الاقتصاد:**
- أثر النزاع بين النموذجين الديني والعلمي على الاقتصاد والمجتمع: ٥٧

- الأهداف المعيارية منتج فرعي لرؤية عالمية دينية  
في الاقتصاد التقليدي: ٥٧
- الأهداف المعيارية والموضوعية لعلم الاقتصاد  
التقليدي: ٥٦
- بروز علم الاقتصاد الإسلامي: ٤٠
- تحدد منهج الاقتصاد بالرؤية العالمية: ٥٢
- تحقق الأهداف المعيارية جزئياً في بلاد يسيطر  
عليها الاقتصاد التقليدي: ٧٧
- التحول من النموذج الديني إلى النموذج  
العلماني في الاقتصاد وهو ما سمي بالثورة  
العلمية: ٧٩
- تركيز بعض الاقتصاديين على الحاجة إلى نموذج  
جديد للاقتصاد: ٨٨
- تركيز العلمانيين على أن دور علم الاقتصاد هو  
وصف وتفسير الظواهر الاقتصادية: ٨٢
- تركيز الوسائل على أن الهدف الأول لعلم  
الاقتصاد هو التنبؤ: ٨٣
- تشجيع الصوفية الاستسلام للواقع السياسي  
والاجتماعي والاقتصادي: ٢٨١
- التشوهات التي يقر بها الاقتصاد التقليدي هي  
التي تنشأ من شوائب السوق: ١٥٨
- تطور علم الاقتصاد: ٣٩
- التنازع بين الأهداف والرؤية العالمية في علم  
الاقتصاد التقليدي: ٥٧
- الحاجة إلى إصلاح اجتماعي اقتصادي وسياسي  
في استخدام الموارد: ٤٩
- الرفاه الاقتصادي: ٤٢
- ضرورة تطوير علم الاقتصاد الإسلامي لتحقيق  
الرؤية الإسلامية للمجتمع الإنساني: ٥٤
- ضرورة وجود اقتصاد إسلامي: ٤٠
- الإجماع الكنزي في علم الاقتصاد التقليدي: ٦٩
- ارتباط علم الاقتصاد وآلياته بالنتيجة المنطقية  
للرؤية العالمية: ٥٣
- أسباب عدم الاستقرار الاقتصادي: ٣٨١
- استبعاد الاقتصاد التقليدي تقديم النصائح  
حول المشكلات العملية من وظائف علم  
الاقتصاد: ٨٢
- استخدام الاقتصاد التقليدي في التعلق بموقف  
الحياة القيمي: ٧٨
- استيراد العالم الإسلامي من الغرب علوم  
الاجتماع والاقتصاد دون تعميقها من الرؤية  
العلمانية والمادية: ٣٠٥
- إعادة البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي  
من آليات تحديد استخدام الموارد: ٤٨
- إعطاء المذهب الوصفي الوزن الأكبر لحرية  
الإنسان الاقتصادي الرشيد: ٦٢
- أعظم المهام المرغوبة لعلم الاقتصاد هي التركيز  
على تحقيق الأهداف الإنسانية: ٨٤
- امتداد معنى الرفاه إلى الأخوة والعدالة  
الاجتماعية والاقتصادية: ٤٢
- الانحطاط الاقتصادي والسياسي عند العثمانيين:  
٢٦٣
- الإنسان الاقتصادي الرشيد عند علم الاقتصاد  
التقليدي: ٦٠
- انهيار الإجماع الكنزي والعودة إلى علم  
الاقتصاد التقليدي: ٧٠
- أهداف الاقتصاد الكلي قائمة على أساس  
الأحكام القيمية: ١٨٥
- أهداف علم الاقتصاد التقليدي: ٥٦

- عدم التدخل الحكومي في عمل السوق عند الاقتصاد التقليدي: ٦٥
- عدم قدرة علم الاقتصاد على تجاهل القيم الدينية: ٤٦
- العلاقة بين الاقتصاد والفقه: ١٥٦
- علاقة علم الاقتصاد في مناقشة الرفاه الإنساني الشامل: ٤٣
- علم الاقتصاد التقليدي: ٥٥
- علم الاقتصاد والمصلحة الخاصة: ٤٦
- ما حققه علم الاقتصاد التقليدي من تقدم: ٥٥
- نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هو الأنسب لتحليل صعود وهبوط المسلمين: ٢١٩
- الاقتصاد الاجتماعي:**
- مدرسة علم الاقتصاد الاجتماعي: ٩٠
- الاقتصاد الإسلامي:**
- أثر الإيمان بالآخرة في الاقتصاد الإسلامي: ١٠٢
- اختلاف نموذج الاقتصاد الإسلامي عن نموذج الاقتصاد التقليدي اختلافاً جذرياً: ٩٦
- الأساسيات في الاقتصاد الإسلامي: ٩٧
- استفادة الاقتصاد الإسلامي من العلوم عند غيره: ١٧٣
- استمداد الاقتصاد الإسلامي القوة من الصحة في العالم الإسلامي: ٤٣٨
- اقترح الاقتصاد الإسلامي استراتيجية عملية للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي: ١٧١
- أكفأ استخدام للموارد حسب الاقتصاد الإسلامي يتحدد حسب المقاصد الشرعية: ١١٢
- الإنسان الاقتصادي رشيد في الاقتصاد الإسلامي: ١٠٣
- انعقاد المؤتمر الاقتصادي الإسلامي الأول: ٣٠٩
- بدء الاقتصاد الإسلامي التركيز على المشكلات الموجودة في البلدان الإسلامية: ٤٣٤
- بروز علم الاقتصاد الإسلامي: ٤٠
- بعض الخطوات المنهجية للاقتصاد الإسلامي: ١٧٦
- تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦
- تجاهل الغرب لما قدمه فكر الاقتصاد الإسلامي: ٣٠٦
- تحقيق مقاصد الشريعة في الاقتصاد الإسلامي: ١٥٨
- التحول إلى نظام اقتصادي إسلامي: ٣١٦
- تركيز علم الاقتصاد الإسلامي على تحقيق الرفاه البشري: ١٦٩
- تعريف الاقتصاد الإسلامي: ١٦٨
- تقدم الاقتصاد الإسلامي في الاتجاه الصحيح: ٤٢٧
- تقويم الصلاحية المنطقية للمقولة من خلال تحليل عقلاني في الاقتصاد الإسلامي: ١٧٧
- دراسة السلوك عند الأفراد والجماعات والمنشآت والأسواق والحكومات في الاقتصاد الإسلامي: ١٧١
- الدعوة إلى تطوير الاقتصاد الإسلامي جزء من صحوته: ٣٠٨
- دور الأسرة والمجتمع المعبأ أخلاقياً في الاقتصاد الإسلامي: ٣٩٢
- دور الرادعين المادي والروحي في الاقتصاد الإسلامي: ١٠١

- الديناميات الاجتماعية والاقتصادية لعلم الاقتصاد الإسلامي: ١٨٨
- رقابة الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي على المصلحة الخاصة والملكية الخاصة: ٣٩١
- صعوبة مهمة الاقتصاد الإسلامي لكونه لا يناقش ما هو كائن بل يدعو إلى التحول في المجتمعات: ٤٢٦
- ضرورة تطوير علم الاقتصاد الإسلامي لتحقيق الرؤية الإسلامية للمجتمع الإنساني: ٥٤
- ضرورة وجود اقتصاد إسلامي: ٤٠
- العدالة الاجتماعية والاقتصادية ورفاه جميع المخلوقات من مقاصد الاقتصاد الإسلامي: ١٠٠
- عدم الاهتمام بإسهامات ابن خلدون في تطوير الاقتصاد الإسلامي: ٢١٣
- العلاقة بين القيم والرفاه البشري في الاقتصاد الإسلامي: ١٨٦
- علم الاقتصاد الإسلامي ليس دينياً علمانياً ولا يتطلب من كل بيان أن يكون وضعياً وقابلاً للاختبار: ١٨٢
- العلماء الذين أسهموا في تطوير علم الاقتصاد الإسلامي: ١٨٨
- ما يجب أن يكون عليه علم الاقتصاد الإسلامي: ١٥٧
- مبررات إدخال وصف ((الإسلامي)) بعد الاقتصاد: ٩٤
- محاولة الاقتصاد الإسلامي إزالة العائق، بإقامة الأسس الجزئية للاقتصاديات الكلية: ٣٩٠
- مدى نجاح الجهود المبذولة لأسلمة النظام المالي للبلدان الإسلامية: ٣١٩
- مناقشة نموذج الاقتصاد الإسلامي لا يعني هدم العمل التحليلي للاقتصاد التقليدي: ٩٤
- منهج الاقتصاد الإسلامي في تحقيق الرفاه البشري: ١٧٤
- المهمة التي يحتاج إلى إنجازها علم الاقتصاد الإسلامي: ١٧١
- مميزات الاقتصاد الإسلامي: ٩٦
- النقود الائتمانية في الاقتصاد الإسلامي: ٣٥٤
- وجوب إيجاد وسائل عملية وواقعية ليدخل الاقتصاد الإسلامي في دور القيم الأخلاقية في الأداء الاقتصادي: ٤٣١
- وجوب تطوير الاقتصاد الجزئي بما يوافق الرؤية الإسلامية ليؤدي في النهاية إلى وجود اقتصاد إسلامي: ٣٩٩
- الاقتصاد الإنساني:
- مدرسة الاقتصاد الإنساني: ٩٠
- الاقتصاد الجزئي:
- غياب الرابطة الواضحة بين الأهداف الاقتصادية الكلية والأهداف الاقتصادية الجزئية: ٣٩٠
- غياب العلاقة الواضحة بين علم الاقتصاد الجزئي وعلم الاقتصاد الكلي: ٧٩
- محاولة الاقتصاد الإسلامي إزالة العائق، بإقامة الأسس الجزئية للاقتصاديات الكلية: ٣٩٠
- وجوب أن يقوم الاقتصاد الجزئي على نفس الرؤية الدينية التي استمدت منها الأهداف الاقتصادية الكلية: ٨١
- وجوب تطوير الاقتصاد الجزئي بما يوافق الرؤية الإسلامية ليؤدي في النهاية إلى وجود اقتصاد إسلامي: ٣٩٩

- الاقتصاد الكلي:**  
 الاقتصاد الكلي الإسلامي: ٣٦٨  
 الاقتصاد الكلي وأسس الجزئية: ٣٦٧  
 غياب العلاقة الواضحة بين علم الاقتصاد  
 الجزئي وعلم الاقتصاد الكلي: ٧٩  
 اقتصاد المنح:  
 تأكيد مدرسة اقتصاد المنح بأن السلوك الإيثاري  
 لا يعد بالضرورة انحرافاً عن الرشد: ٨٩
- الاقتصاد المؤسسي:**  
 مدرسة الاقتصاد المؤسسي: ٩١
- الاقتصاد الوضعي:**  
 تعارض الاقتصاد الوضعي والأهداف المعيارية:  
 ٨١
- الإقطاع:**  
 توزيع العثمانيين للأراضي التي فتحوها كإقطاعات  
 على أفراد الجيش وموظفي الحكومة: ٢٥١  
 قيام الأمويين والعباسيين ومن بعدهم من  
 العثمانيين بإقطاع أراض واسعة إلى أعدائهم وأثر  
 ذلك: ٢٤٨  
 مصادمة إقطاع الأراضي للازدهار وارتفاع  
 الضرائب المفروضة على الفلاحين عند العثمانيين:  
 ٢٥٢
- الالتزام:**  
 التأخر في سداد الالتزامات المالية: ٣٦٢
- الأمويون:**  
 قيام الأمويين والعباسيين ومن بعدهم من  
 العثمانيين بإقطاع أراض واسعة إلى أعدائهم وأثر  
 ذلك: ٢٤٨
- قيام الدولة الأموية واستفحال اللا شرعية: ٢٣٧
- الإنتاج:**  
 تأثير الضريبة على الحوافز والإنتاجية عند ابن  
 خلدون: ٢١٠  
 دور ابن خلدون في تطوير نظرية في الإنتاج  
 ونظرية في القيمة ونظرية في التوزيع: ٢٠٦
- الانتخابات:**  
 حاجة البلدان الإسلامية إلى إعادة هيكلة  
 العمليات الانتخابية: ٤٢٢
- الانحطاط:**  
 اتهام العلمانيين الإسلام بأنه السبب في انحطاط  
 المسلمين: ٢٢٢  
 أثر الانحلال الأخلاقي على انحطاط المسلمين:  
 ٢٣٢  
 أسباب انحطاط المسلمين: ٢١٧  
 حاجة البلدان الإسلامية اليوم إلى إزالة أسباب  
 الانحطاط: ٣٠٠  
 العوامل الداخلية والخارجية التي أدت إلى  
 انحطاط المسلمين: ٢١٨
- الإنفاق:**  
 الإنفاق الحكومي من وجهة نظر إسلامية:  
 ٤٠٨  
 الإنفاق العسكري في البلدان الإسلامية: ٤١٢  
 تحليل ابن خلدون لأثر الإنفاق الحكومي على  
 الاقتصاد: ٢١١  
 دخل الإمبراطورية العثمانية وإنفاقها وعجزها:  
 ٢٤٧



- الفساد وضعف الكفاءة والتبذير تمثل أهم  
مصارف الإنفاق في البلدان الإسلامية: ٢١١
- مساعدة القيم الأخلاقية على تحويل أذواق  
وتفضيلات المستهلكين بحيث يقتصر الإنفاق  
الاستهلاكي على الضروريات: ٣٩٢
- وجوب أن يكون الرفاه العام هدفاً رئيساً لجميع  
الإنفاق: ٤١٠
- الإيثارة:  
تأكيد مدرسة اقتصاد المنح بأن السلوك الإيثاري  
لا يعد بالضرورة انحرافاً عن الرشد: ٨٩
- الإيداع:  
معاملة المودعين في المصارف الإسلامية  
كالمودعين في المصارف التقليدية: ٣٢٥
- إيران:  
أسلمة النظام المالي في إيران: ٣٤٨
- جدول ببعض المؤشرات الاقتصادية في إيران:  
٣٥١
- باكستان:  
إجمالي الدين في باكستان: ٣٤٥
- أسلمة النظام المالي في باكستان وتقويم هذه  
التجربة: ٣٣٨
- جدول ببعض المؤشرات الاقتصادية في  
باكستان: ٣٤٤
- جدول بتوزيع ودائع وسلف المصارف التجارية  
في باكستان: ٣٤٢
- جدول بموازنة باكستان: ٣٤٦
- الفساد في النظام المالي في باكستان: ٣٤٣
- فشل وإهمال إصلاح الأراضي الزراعية في  
باكستان: ٣٤٧
- البذخ:  
ما عاشه الحكام وحواشيهم من بذخ: ١٠٥
- البطالة:  
وضع الإجماع الكنزي العبء على الحكومة  
لتصحيح توازن البطالة: ٦٩
- البيع:  
سماع علماء الشريعة بالربط القياسي للأحور  
والرواتب والمعاشات والبيوع ولم يسمحوا بالربط  
القياسي للقروض: ٣٦٠
- التاريخ:  
الانعطاف الخاطي للتاريخ بنهاية الخلافة الراشدة  
بوصول معاوية إلى الحكم: ٢٣٣
- إهمال الحكام في التاريخ الإسلامي واحباتهم  
لعدم مساءلتهم أمام الشعب: ٢٩٤
- برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور  
الشعب والشريعة والحكومة والثورة والعدالة  
والنمو: ٢٩٢
- تطبيق تحليل ابن خلدون على التاريخ الإسلامي:  
٢١٧
- عبر من التاريخ الإسلامي: ٢٩٢
- التأميم:  
ما جلبه التأميم من ويلات للدول الإسلامية:  
١٢١
- التبذير:  
الفساد وضعف الكفاءة والتبذير تمثل أهم  
مصارف الإنفاق في البلدان الإسلامية: ٢١١

تشجيع الصوفية الاستسلام للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي: ٢٨١  
 لجوء عدد من العلماء بسبب فساد السلطة إلى الصوفية والزهد: ٢٨٠  
 ما يمكن أن تلعبه الصوفية من دور في انبعاث العالم الإسلامي: ٢٨٢

## التطرف:

التطرف العلماني: ١٥٥

## التعليم:

انحطاط التعليم في العالم الإسلامي: ٢٨٦  
 بدء انحطار التعليم في البلدان الإسلامية: ٢٨٩  
 تخلف العالم الإسلامي في حقول التعليم والعلم: ٢٨٩  
 تخلف العالم الإسلامي في حقول التعليم والعلم: ٢٨٩  
 دور الأوقاف الخيرية في دعم المدارس وسائر مؤسسات التعليم: ٢٩٠  
 دور المسجد في التعليم: ٢٨٧  
 مكان التعليم في الإسلام: ٢٨٧

## التعويض:

معاقة الماطل المتخلف من الدفع، وتعويض الضرر المتخلف: ٣٦٢

## التمويل:

ترجع الصيغ الإسلامية للتمويل: ٣٥٨  
 حاجة عدد من القضايا الفقهية المتصلة بالتمويل الإسلامي إلى حلول: ٣٢٣  
 الزكاة ليست بديلاً لمختلف ترتيبات التمويل الذاتي ولا تحل محل مخصصات الموازنة: ٣٧٩

## الترف:

استخدام الحكام موارد الدولة لتمويل حملات عسكرية وليعيشوا حياة الترف: ٢٤٤  
 إفساد الترف للأخلاق عند ابن خلدون: ٢٠٥  
 النمو والازدهار يولدان الترف في رأي ابن خلدون: ٢٠٥

## تركية:

محاولة الكمالية في تركية وضع هوية تركية في قالب مضاد للإسلام: ٣٠٠

## التشغيل:

عدم مساعدة السياسة النقدية والضريبية على تحقيق التشغيل الكامل: ٧٢

## التصدير:

تحول العثمانيين بسبب سوء البنى التحتية إلى مستوردين للسلع ومصدرين للمواد الخام: ٢٦٧  
 جدول بصادرات السلع في بعض البلدان في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين: ٢٦٨

## التصفية:

من آليات تحديد استخدام الموارد: ٤٧

## التصوف:

بعض المفاهيم الصوفية التي تتعارض مع التعاليم الإسلامية الأساسية: ٢٨٠  
 تبرؤ العلماء والصوفية من السلطة السياسية: ٢٧٥  
 تدمير الصوفية للتوازن بين الشريعة ومتطلبات الروح: ٢٨١  
 تركيز الصوفية والزهاد على النشوة الروحية دون الازدهار المادي: ١٠٤

برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور الشعب والشريعة والحكومة والثورة والعدالة والنمو: ٢٩٢

تعظيم الثروة والاستهلاك: ٤٤  
جعل الثروة والمليذات الحسية والشهوة أهدافاً للسلوك الإنساني عند المادية: ٥٩

الحصول على الثروة بطرق مشروعة في الفكر الإسلامي: ١٠٤

دور الثروة والنمو عند ابن خلدون في تحقيق الرفاه للمجتمع: ٢٠٤

عدالة توزيع الدخل والثروة: ٧٥  
هدف تعظيم الاستهلاك والثروة في حياة الفرد: ٤٦

#### الثمن:

الحاجة إلى تأمين الأسواق التنافسية لبلوغ الأثمان مستوياتها التوازنية: ٦٧

#### الثورة العلمية:

التحول من النموذج الديني إلى النموذج العلماني في الاقتصاد وهو ما سمي بالثورة العلمية: ٧٩

الثورة العلمية الناقصة: ٧٩

#### الجيش:

استخدام الحكام موارد الدولة لتمويل حملات عسكرية ولعيشوا حياة الترف: ٢٤٤

الإنفاق العسكري في البلدان الإسلامية: ٤١٢  
تخريب الفساد للحياة المدنية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية عند

العثمانيين: ٢٦١

إلقاء صندوق النقد الدولي بوزنه لصالح التمويل بالمشاركة بالربح والخسارة: ٣٨٨

مشكلات التمويل في المصارف الإسلامية: ٣٢٢

#### التنافس:

قبول آلية السوق في الإسلام في تنافس في ضوء القيم الأخلاقية: ٣٩٤

#### التنبؤ:

تركيز الوسائل على أن الهدف الأول لعلم الاقتصاد هو التنبؤ: ٨٣

#### التنمية:

تركيز ابن خلدون على دور القطاع الخاص والدولة في التنمية الاقتصادية: ٢٠٩

#### التنوير:

الإدراك المتنامي بأن العقل له حدوده، وأن ما أعطيه من مكانة عليا من حركة التنوير تحتاج إلى مراجعة: ٨٨

أسباب انهيار حركة التنوير في العالم الإسلامي هي عكس أسباب نجاحها في الغرب: ١٤٦

اعتبار حركة التنوير حقائق الدين بأنها أوهاام: ٥٨

حركة العقل أو التنوير في العالم الإسلامي: ١٢٥

فساد الكنيسة من أسباب نجاح حركة التنوير الغربية: ١٤٦

منهج المنفعة الحسية عند حركة التنوير في اعتبار الخطأ والصواب: ٥٨

#### الثروة:

الأسئلة المتعلقة بفروق الثروة: ٦٧

تخطيط التضامن بين الشعب والحكام في التاريخ  
الإسلامي: ٢٩٦

الحكومة:

اضطرار الحكومات والمصارف المركزية إلى  
الدين من صندوق النقد الدولي وإلى تبني  
سياسات نقدية وضريبية تضحي بتحقيق أهدافها:  
٣٨٤

اقتراض الحكومات للدفاع المفرط ومشاريع  
القطاع العام غير الراجعة: ٣٧١

انهيار العلاقة بين العلماء والحكومة في التاريخ  
الإسلامي: ٢٧٢

برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور  
الشعب والشريعة والحكومة والثورة والعدالة  
والنمو: ٢٩٢

تأثير الديمقراطية بضغطها على الحكومات لإزالة  
عدم المساواة وتعزيز المصلحة الاجتماعية: ٧٨  
تحليل ابن خلدون لأثر الإنفاق الحكومي على  
الاقتصاد: ٢١١

التدخل الحكومي في الاقتصاد الإسلامي: ١١٤  
التدخل الحكومي في الاقتصاد وأثره: ٧٠

دراسة السلوك عند الأفسراد والجماعات  
والمنشآت والأسواق والحكومات في الاقتصاد  
الإسلامي: ١٧١

دور الحكومات في الإصلاح الاجتماعي  
والاقتصادي عند المصلحين الإسلاميين: ١١٦

ربط المفريزي بين الحكومة الرديئة وارتفاع  
أسعار الغلال: ٢١٤

شروط تحقيق أهداف السياسة الاجتماعية مع  
أدنى تدخل حكومي: ٧٢

محاولة بعض الدكتاتوريات العسكرية وبعض  
الحكومات اللا شرعية في البلدان الإسلامية  
استبعاد الإسلام: ٣٠٠

الحافز:

من آليات تحديد استخدام الموارد: ٤٧

الحركة الإسلامية:

استخدام العنف من قبل الحركات الإسلامية  
للإصلاح السياسي: ٤١٨

الحرية:

إعطاء المذهب الوصفي الوزن الأكبر لحرية  
الإنسان الاقتصادي الرشيد: ٦٢

حرية التعبير:

غياب المساءلة السياسية في التاريخ الإسلامي  
أدى بالتدريج إلى الإضرار بالعدالة والنمو وفقد  
حرية التعبير: ٢٩٥

الحسبة:

دور نظام الحسبة في تأمين الرفاه والعدل في  
الإسلام: ١١٨

الكتاب القدامى الذين كتبوا في الحسبة: ١١٩  
ما يهدف إليه نظام الحسبة: ١١٩

الحشوية:

عدم وجود مجال للعقل عند الحشوية في قضية  
الإيمان: ١٣٢

الحكام:

إهمال الحكام في التاريخ الإسلامي واجباتهم  
لعدم مساءلتهم أمام الشعب: ٢٩٤

- عدم تدخل الحكومة لتحقيق العدالة في السوق: ٦٦
- زيادة المدخرات: ٣٧٢
- المشاركة في الربح والخسارة قد تساعد على
- عدم التدخل الحكومي في عمل السوق عند الاقتصاد التقليدي: ٦٥
- فقد الحكومة دعم جذورها أدى إلى سقوطها في التاريخ الإسلامي: ٢٩٧
- قيام الحكومات بضرب العملة خلسة لسد الفجوة بين الدخل والإنفاق: ٢٥٧
- محاولة بعض الدكتاتوريات العسكرية وبعض الحكومات اللا شرعية في البلدان الإسلامية استبعاد الإسلام: ٣٠٠
- وضع الإجماع الكنتزي العبء على الحكومة لتصحيح توازن البطالة: ٦٩
- الحملات العسكرية:
- استخدام الحكام موارد الدولة لتمويل حملات عسكرية وليعيشوا حياة الترف: ٢٤٤
- ثقل النظام الضريبي بسبب زيادة نفقات الحرب من الحملات العسكرية عند العثمانيين: ٢٥٣
- الحوافز:
- تأثير الضريبة على الحوافز والإنتاجية عند ابن خلدون: ٢١٠
- الخراج:
- الخراج الذي وضع على الأراضي الزراعية وصرف هذا الخراج في الإسلام: ٢٢٦
- الخسارة:
- التحول إلى نظام مالي إسلامي يقوم على المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على تخفيف عدم الاستقرار في الأسواق المالية: ٣٨٩
- المشاركة في الربح والخسارة قد تساعد على زيادة المدخرات: ٣٧٢
- ميزة المشاركة في الربح والخسارة محل الوساطة المالية القائمة على أساس الفائدة: ٣٨٠
- الخطوط الحديدية:
- طول الخطوط الحديدية في بعض البلدان في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين: ٢٦٥
- الخلافة:
- استعانة بعض الخلفاء العباسيين بخراس أجناب ضد شعوبهم: ٢٧٤
- الانعطاف الخاطي للتاريخ بنهاية الخلافة الراشدة بوصول معاوية إلى الحكم: ٢٣٣
- أوجه الشبه بين الخلافة والديمقراطية: ٢٣٥
- بقاء لقب الخلافة مستخدماً لمدة طويلة لجاذبيته: ٢٤٣
- الخلافة والديمقراطية: ٢٣٤
- عدم جعل الخلافة والشورى مؤسسياً في التاريخ الإسلامي: ٢٩٤
- نهاية الخلافة لم ترمز إلى نهاية الشريعة: ٢٤٢
- الداروينية:
- مبدأ البقاء للأصلح عند الداروينية الاجتماعية: ٥٨
- الدخل:
- عدالة توزيع الدخل والثروة: ٧٥
- الدهلوي:
- تحليل الدهلوي لتطور المجتمع: ٢١٦
- مولد شاه ولي الله الدهلوي: ٢١٦

الدولة:	الديمقراطية:
تحقيق دولة الرفاه الإسلامية عند ابن خلدون: ١٩٨	أوجه الشبه بين الخلافة والديمقراطية: ٢٣٥
تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي عند ابن خلدون: ٢٠١	تأثير الديمقراطية باتجاه الاعتدال: ١٥٥
تركيز ابن خلدون على دور القطاع الخاص والدولة في التنمية الاقتصادية: ٢٠٩	تأثير الديمقراطية بضغطها على الحكومات لإزالة عدم المساواة وتعزيز المصلحة الاجتماعية: ٧٨
التركيز على دور الدولة في كتابات الأئمة عبر التاريخ الإسلامي: ١١٥	تأمين الرفاه من خلال ديمقراطية مزروجة بتطبيق فعلي للشريعة: ١٢٢
تصنيف بعض الكتاب الدولة الإسلامية على أنها دولة اشتراكية: ١٢٠	الخلافة والديمقراطية: ٢٣٤
دور الدولة وسلطتها عند ابن خلدون: ١٩٧	القيود الأخلاقية في الديمقراطية: ٢٣٥
دور السوق والعائلة والمجتمع والدولة في رفاه الناس: ٤٤	نجاح الديمقراطية في البلدان الإسلامية: ٤٢٢
الدور الفعال للدولة لتحقيق الرؤية الإسلامية في الاقتصاد: ١١٤	الدين:
الدولة لا تكون مستبدة عند ابن خلدون: ٢٠٠	إجمالي الدين في باكستان: ٣٤٥
سمات الدولة في الإسلام: ١٢٠	ارتفاع الدين وأدائه إلى زيادة عدم الاستقرار: ٣٨٢
شجب تدخل الدولة مباشرة في الاقتصاد عند بعض المؤرخين الإسلاميين: ١١٦	اضطرار الحكومات والمصارف المركزية إلى الدين من صندوق النقد الدولي وإلى تبني سياسات نقدية وضريبية تضحى بتحقيق أهدافها: ٣٨٤
عدم تشابه الدولة الإسلامية للدولة الشمولية أو الاشتراكية: ١٢٠	تأسيس مجلس الدين لاسترداد الديون من العثمانيين: ٢٥٩
عدم وجود دراسة مفصلة لوظائف الدولة الإسلامية الحديثة: ١١٧	فشل الضرائب في إشباع تذيير الحكام الفاسدين أدى إلى الاعتماد على الدين الخارجي عند العثمانيين: ٢٥٨
الديكتاتورية:	الدين:
محاولة بعض الديكتاتوريات العسكرية وبعض الحكومات اللا شرعية في البلدان الإسلامية استبعاد الإسلام: ٣٠٠	أثر النزاع بين النموذجين الديني والعلمي على الاقتصاد والمجتمع: ٥٧
	اعتبار حركة التنوير حقائق الدين بأنها أوهام: ٥٨

- اعتماد الدين على الوحي: ١٢٣
- اندماج نظامي التعليم الديني والعلماني: ٢٧٩
- الأهداف المعيارية منتج فرعي لرؤية عالمية دينية  
في الاقتصاد التقليدي: ٥٧
- تأثر سلوك الإنسان بعدد من المؤسسات الدينية  
والاجتماعية والاقتصادية عند مدرسة الاقتصاد  
المؤسسي: ٩١
- تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع  
المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦
- تأثير الدين على مجمل شخصية الإنسان: ١٦٢
- التحول من النموذج الديني إلى النموذج  
العلماني في الاقتصاد وهو ما سمي بالثورة  
العلمية: ٧٩
- تخريب الفساد للحياة المدنية والعسكرية  
والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية عند  
العثمانيين: ٢٦١
- تقوية الدين للتضامن العائلي والاجتماعي:  
١٦٤
- التنازع بين الدين والعلم: ١٢٥
- تهذيب الدين لجري الإنسان وراء مصلحته  
الشخصية: ١٦٣
- عدم استطاعة الدين وحده إزالة عدم المساواة  
من نظام السوق: ١٦٤
- عدم قدرة علم الاقتصاد على تجاهل القيم  
الدينية: ٤٦
- هدف الدين والعلم هو تحسين الرفاه البشري:  
١٢٤
- وجوب أن يقوم الاقتصاد الجزئي على نفس  
الرؤية الدينية التي استمدت منها الأهداف  
الاقتصادية الكلية: ٨١
- الديناميات:  
إدخال ابن خلدون البعد الدينامي في تحليله  
ليساعد على تفسير تفاعل العوامل السياسية  
والخلاقية والاجتماعية والاقتصادية عبر الزمن:  
١٩٢
- تحليل ابن خلدون المتعدد التخصصات  
والدينامي: ١٩٢
- الديناميات الاجتماعية والاقتصادية لعلم  
الاقتصاد الإسلامي: ١٨٨
- نموذج ابن خلدون للديناميات الاجتماعية  
والاقتصادية والسياسية هو الأنسب لتحليل صعود  
وهبوط المسلمين: ٢١٩
- الرباط:  
سماح علماء الشريعة بالربط القياسي للأجور  
والرواتب والمعاشات والبيوع ولم يسمحوا بالربط  
القياسي للقروض: ٣٦٠
- الربا:  
تحریم القروض الربوية سواء أكانت استهلاكية  
أم للتجارة: ٣١٧
- تحقيق العدالة من أسباب تحریم الربا: ٣١٩
- سبب تحریم الربا: ٣١٨
- علاقة الفائدة بالربا: ٣١١
- المراخعة والسلم والاستصناع من البدائل للنظام  
المالي القائم على الربا: ٣١٤
- المضاربة والمشاركة من البدائل للنظام الربوي:  
٣١٤
- معضلة الربا ومفهومها الإسلامي: ٣١١
- مناقشة لبديل النظام الربوي القائم على الفائدة:  
٣١٣

إسهام الصلاة والصوم في البناء الخلقسي وفي الرفاه البشري: ١١٣

امتداد معنى الرفاه إلى الأخوة والعدالة الاجتماعية والاقتصادية: ٤٢

البدء في تطوير علم اقتصاد الرفاه في الثلاثينيات: ٨٦

تأمين الرفاه من خلال ديمقراطية ممزوجة بتطبيق فعلي للشريعة: ١٢٢

تحديد مفهوم الرفاه من خلال الرؤية العالمية: ٥١

تحديد معنى الرفاه: ٤١

تحديد معنى الرفاه بحيث يسمو فوق المعنى المادي والحسي: ٤٢

تحقق الرفاه الحقيقي في نطاق الشريعة الإسلامية: ٩٩

تحقيق دولة الرفاه الإسلامية عند ابن خلدون: ١٩٨

تحقيق الرفاه البشري: ٤١

تركيز علم الاقتصاد الإسلامي على تحقيق الرفاه البشري: ١٦٩

دور الثروة والنمو عند ابن خلدون في تحقيق الرفاه للمجتمع: ٢٠٤

دور السوق والعائلة والمجتمع والدولة في رفاه الناس: ٤٤

دور العدل لتأمين رفاه الجميع عند ابن خلدون: ١٩٧

دور نظام الحسبة في تأمين الرفاه والعدل في الإسلام: ١١٨

الرفاه الاقتصادي: ٤٢

## الربح:

التحول إلى نظام مالي إسلامي يقوم على المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على تخفيف عدم الاستقرار في الأسواق المالية: ٣٨٩

المشاركة في الربح والخسارة بنسبة عادلة وصلتها بكفاءة أكبر في تخصيص الموارد: ٣٧٧

المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على زيادة المدخرات: ٣٧٢

ميزة المشاركة في الربح والخسارة محل الوساطة المالية القائمة على أساس الفائدة: ٣٨٠

## الربط القياسي:

سماع علماء الشريعة بالربط القياسي للأجور والرواتب والمعاشات والبيوع ولم يسمحوا بالربط القياسي للقروض: ٣٦٠

## الرشد:

إعطاء المذهب الوصفي الوزن الأكبر لحرية الإنسان الاقتصادي الرشيد: ٦٢

الإنسان الاقتصادي الرشيد عند علم الاقتصاد التقليدي: ٦٠

الإنسان الاقتصادي رشيد في الاقتصاد الإسلامي: ١٠٣

تأكيد مدرسة اقتصاد المنح بأن السلوك الإيثاري لا يعد بالضرورة انحرافاً عن الرشد: ٨٩

الرشد في الإسلام يحدده القرآن والسنة فليس في الإسلام كهنوت معين: ١٤٦

## الرفاه:

آليات تحديد الرفاه الإنساني: ٤٧

أخذ جميع العوامل التي تؤدي إلى رفاه الجميع بعين الاعتبار: ٦٢



حاجة البلدان الإسلامية إلى الإصلاح الزراعي:

٤١٨

الخراج الذي وضع على الأراضي الزراعية  
وصرف هذا الخراج في الإسلام: ٢٢٦

فشل وإهمال إصلاح الأراضي الزراعية في  
باكستان: ٣٤٧

#### الزكاة:

اقتراحات لتفصيل دور الزكاة: ٤٠١

تحريض الزكاة لاستثمار الأموال: ٤٠١

تحريض الزكاة للاستثمار: ٣٧٦

الزكاة أهم موضوع في المالية العامة الإسلامية:  
٤٠٠

الزكاة ليست بديلاً لمختلف ترتيبات التمويل  
الذاتي ولا تحل محل مخصصات الموازنة: ٣٧٩

مهمة الزكاة فيما تقدمه للمجتمع المسلم: ٣٧٩

#### الزهد:

تركيز الصوفية والزهاد على نشوة الروحية  
دون الازدهار المادي: ١٠٤

لجوء عدد من العلماء بسبب فساد السلطة إلى  
الصوفية والزهد: ٢٨٠

#### السعادة:

عدم كفاية التقدم المادي لزيادة السعادة: ٤٧

#### السعر:

الاعتماد الأساسي للسوق على ارتفاع الأسعار:  
٧٤

تأثير العرض والطلب في تحديد الأسعار عند ابن  
خلدون: ٢٠٧

ربط المقرئ بين الحكومة الرديئة وارتفاع  
أسعار الغلال: ٢١٤

العدالة الاجتماعية والاقتصادية ورفاه جميع

المخلوقات من مقاصد الاقتصاد الإسلامي: ١٠٠

عدم استطاعة علم اقتصاد الرفاه أن يتخلص من

الزخارف العلمانية لعلم الاقتصاد التقليدي: ٨٧

عدم انفصال الجانب المادي والجانب الروحي

للرفاه: ٤٧

العلاقة بين القيم والرفاه البشري في الاقتصاد

الإسلامي: ١٨٦

علاقة علم الاقتصاد في مناقشة الرفاه الإنساني

الشامل: ٤٣

القرآن والسنة بعض المتغيرات الرئيسة التي

يتوقف عليها رفاه أو يؤس الجنس البشري: ١٧٨

ما وضعه الفقهاء من قواعد فقهية تساعد على

تحقيق رفاه الجميع: ١١١

منهج الاقتصاد الإسلامي في تحقيق الرفاه

البشري: ١٧٤

النقود أهم مقياس للقيمة وتأكلها مؤثر على

تحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والرفاه العام:

٣٥٥

هدف الدين والعلم هو تحسين الرفاه البشري:

١٢٤

#### الريف:

التقدم الزراعي والريفي الذي أحدثه الإسلام

في المجتمع: ٢٢٥

#### الزراعة:

أهم أسباب الثورة الزراعية التي قامت في

العالم الإسلامي: ٢٢٨

التقدم الزراعي والريفي الذي أحدثه الإسلام في

المجتمع: ٢٢٥

<b>السوق:</b>	<b>السلطان:</b>
أسواق المنافسة الكاملة مجرد حلم: ٧٦	ما يجب أن يتمتع به السلطان من صفات عند ابن خلدون: ١٩٨
التشوهات التي يقر بها الاقتصاد التقليدي هي التي تنشأ من شوائب السوق: ١٥٨	<b>السلطة:</b>
الحاجة إلى تأمين الأسواق التنافسية لبلوغ الأثمان مستوياتها التوازنية: ٦٧	عجز العالم الإسلامي عن وضع إجراءات لتحويل مقاليد السلطة تحويلاً منظماً وسلمياً: ٢٤١
دور الأخلاق في تحديد آلية السوق: ١٦٢	<b>السلع:</b>
دور السوق والعائلة والمجتمع والدولة في رفاه الناس: ٤٤	تحول العثمانيين بسبب سوء البنى التحتية إلى مستوردين للسلع ومصدرين للمواد الخام: ٢٦٧
عدم استطاعة الدين وحده إزالة عدم المساواة من نظام السوق: ١٦٤	جدول بصادرات السلع في بعض البلدان في القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين: ٢٦٨
عدم تدخل الحكومة لتحقيق العدالة في السوق: ٦٦	<b>السلم:</b>
عدم التدخل الحكومي في عمل السوق عند الاقتصاد التقليدي: ٦٥	المراعاة والسلم والاستصناع من البدائل للنظام المالي القائم على الربا: ٣١٤
قبول آلية السوق في الإسلام في تنافس في ضوء القيم الأخلاقية: ٣٩٤	<b>السلوك:</b>
<b>السوق المالية:</b>	تأثر سلوك الإنسان بعدد من المؤسسات الدينية والاجتماعية والاقتصادية عند مدرسة الاقتصاد المؤسسي: ٩١
التحول إلى نظام مالي إسلامي يقوم على المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على تخفيف عدم الاستقرار في الأسواق المالية: ٣٨٩	دراسة السلوك عند الأفراد والجماعات والمنشآت والأسواق والحكومات في الاقتصاد الإسلامي: ١٧١
زعزعة مديري صناديق التحوط لاستقرار السوق المالية في أي بلد حول العالم: ٣٨٦	<b>السنة:</b>
عدم وجود سوق مالية إسلامية: ٣٣٣	أخذ المقومات الأساسية لنموذج الاقتصاد الإسلامي من القرآن والسنة: ٩٧
كثرة الاعتماد على الاقتراض قصير الأجل أدى إلى درجة كبيرة من عدم الاستقرار في أسواق العملات الأجنبية: ٣٨٦	<b>السودان:</b>
<b>السياسة:</b>	أسلمة النظام المالي في السودان: ٣٥٢
إدخال ابن خلدون البعد الدينامي في تحليله ليساعد على تفسير تفاعل العوامل السياسية	

- والخلفية والاجتماعية والاقتصادية عبر الزمن: ١٩٢
- استخدام العنف من قبل الحركات الإسلامية للإصلاح السياسي: ٤١٨
- اقتراح الاقتصاد الإسلامي استراتيجية عملية للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي: ١٧١
- الانحطاط الاقتصادي والسياسي عند العثمانيين: ٢٦٣
- تخريب الفساد للحياة المدنية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية عند العثمانيين: ٢٦١
- التراجع في الأخذ بالشرعية في الحقل السياسي يضعف سلطان الشرعية في الحقول الأخرى من الحياة عند ابن خلدون: ٢٤٣
- تشجيع الصوفية الاستسلام للواقع السياسي والاجتماعي والاقتصادي: ٢٨١
- حاجة البلدان الإسلامية أن تترجم القيم الإسلامية في مؤسساتها القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية: ٤٣٢
- حاجة البلدان الإسلامية إلى إصلاح سياسي: ٤١٧
- الحاجة إلى إصلاح اجتماعي اقتصادي وسياسي في استخدام الموارد: ٤٩
- حرمان العالم الإسلامي من الإصلاح السياسي بسبب تجنب مجالسة السلطة من قبل العلماء: ٢٧٧
- رغبة السلطة السياسية في التاريخ الإسلامي استخدام الإسلام لمصالحها المكتسبة: ٢٩٨
- شروط تحقيق أهداف السياسة الاجتماعية مع أدنى تدخل حكومي: ٧٢
- نموذج ابن خلدون للدinاميات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية هو الأنسب لتحليل صعود وهبوط المسلمين: ٢١٩
- السياسية:**
- حل اللا شرعية السياسية في البلدان الإسلامية: ٣٠٠
- شاه ولي الله: انظر: الدهلوي
- الشركة:**
- المضاربة والمشاركة من البدائل للنظام الربوي: ٣١٤
- الشرعية:**
- برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور الشعب والشرعية والحكومة والثورة والعدالة والنمو: ٢٩٢
- تأمين الرفاه من خلال ديمقراطية مزوجة بتطبيق فعلي للشرعية: ١٢٢
- تدمير الصوفية للتوازن بين الشرعية ومتطلبات الروح: ٢٨١
- التراجع في الأخذ بالشرعية في الحقل السياسي يضعف سلطان الشرعية في الحقول الأخرى من الحياة عند ابن خلدون: ٢٤٣
- دعوة الملحدين والعلمانيين مقاطعة الشرعية في البلدان الإسلامية: ٤٢٥
- دور الشرعية عند ابن خلدون: ٢٠١
- دور الشرعية والأخلاق عند ابن خلدون: ١٩٧
- دور ما أحدثه الإسلام والقيم التي قدمتها الشرعية والعدالة التي أمنتها السلطة السياسية في الاقتصاد في البلاد الإسلامية: ٢٢٥
- الشرعية متغير تابع في نموذج ابن خلدون: ٢٠٢

إفضاء الصحوة الإسلامية إلى إصلاح  
المجتمعات الإسلامية: ٤٢٣

الدعوة إلى تطوير الاقتصاد الإسلامي جزء من  
صحوته: ٣٠٨

صحوة العالم الإسلامي بعد استقلاله عن  
الاستعمار: ٣٠٨

#### الصلاة:

إسهام الصلاة والصوم في البناء الخلقي وفي  
الرفاه البشري: ١١٣

#### صناديق التحوط:

انهيار صناديق التحوط في الولايات المتحدة:  
٣٨٥

زعزعة مديري صناديق التحوط لاستقرار  
السوق المالية في أي بلد حول العالم: ٣٨٦

#### صندوق النقد الدولي:

اضطرار الحكومات والمصارف المركزية إلى  
الدين من صندوق النقد الدولي وإلى تبني  
سياسات نقدية وضريبية تضحي بتحقيق أهدافها:  
٣٨٤

إلقاء صندوق النقد الدولي بوزنه لصالح  
التمويل بالمشاركة بالربح والخسارة: ٣٨٨

#### الصيام:

إسهام الصلاة والصوم في البناء الخلقي وفي  
الرفاه البشري: ١١٣

#### الضريبة:

الإصلاحات الضريبية في الخلافات الإسلامية:  
٢٥٣

عجز العالم الإسلامي عن وضع إجراءات  
لتحويل مقاليد السلطة تحويلاً منظماً وسلمياً:

٢٤١

عدم تطبيق الشريعة من قبل بعض الخلفاء:  
٢٧٥

نهاية الخلافة لم ترمز إلى نهاية الشريعة: ٢٤٢

#### الشعب:

إهمال الحكام في التاريخ الإسلامي واجباتهم  
لعدم مساءلتهم أمام الشعب: ٢٩٤

برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور  
الشعب والشريعة والحكومة والثورة والعدالة  
والنمو: ٢٩٢

تخطيط التضامن بين الشعب والحكام في  
التاريخ الإسلامي: ٢٩٦

#### الشهوة:

جعل الثروة والملذات الحسية والشهوة أهدافاً  
للسلوك الإنساني عند المادية: ٥٩

#### الشورى:

إحياء مؤسسة الشورى في بعض البلدان  
الإسلامية: ١٥٤

تزييف مؤسسة الشورى بعد الخلافة الراشدة:  
٢٣٩

طبيعة الشورى: ٢٣٤

عدم جعل الخلافة والشورى مؤسسياً في التاريخ  
الإسلامي: ٢٩٤

#### الصحوة:

استمداد الاقتصاد الإسلامي القوة من الصحوة  
في العالم الإسلامي: ٤٣٨

- إضرار الفساد والمعدلات العالية للضرائب  
بالاقتصاد عند العثمانيين: ٢٧٠
- ٤٠٣ اضطرار الحكومات والمصارف المركزية إلى  
الدين من صندوق النقد الدولي وإلى تنسي  
سياسات نقدية وضريبية تضحى بتحقيق أهدافها:  
٣٨٤
- اغتناب المغول للأراضي من مالكيها ورفضهم  
ضرائب باهظة: ٢٤٩
- اقترح كينز استخدام السياسة الضريبية للوصول  
إلى التشغيل الكامل: ٧١
- انسجام النظام الضريبي التصاعدي مع آداب  
الإسلام: ٤٠٥
- تأثير الضريبة على الحوافز والإنتاجية عند ابن  
خلدون: ٢١٠
- تركيز علماء المسلمين مع الالتزام الأخلاقي على  
دافعي الضرائب: ٤٠٧
- تزايد الاختلافات الضريبية عند الحكام في  
التاريخ الإسلامي: ٢٤٦
- التهرب من الضرائب في المجتمع الإسلامي:  
٤٠٧
- توزيع الدولة للعبء الضريبي: ٤٠٨
- ثقل النظام الضريبي بسبب زيادة نفقات الحرب  
من الحملات العسكرية عند العثمانيين: ٢٥٣
- الضرائب التي فرضت على أهل الحرف  
والتجارة وساهمت في الانحطاط الاقتصادي وهي  
المكوس: ٢٥٤
- عدم مساعدة السياسة النقدية والضريبية على  
تحقيق التشغيل الكامل: ٧٢
- عدم مساعدة السياسة النقدية والضريبية على  
تحقيق التشغيل الكامل: ٧٢
- غش العملة بسبب الاختلافات الضريبية: ٢٥٥
- فرض ضرائب من وجهة نظر فقهاء معاصرين:  
٤٠٣
- فرض الضريبة على السلع الترفيهية ورموز الجاه:  
٧٤
- فشل الضرائب في إشباع تبيذ الحكام الفاسدين  
أدى إلى الاعتماد على الدين الخارجي عند  
العثمانيين: ٢٥٨
- المبادئ الضريبية عند ابن خلدون: ٢٠٩
- مصادمة إقطاع الأراضي للازدهار وارتفاع  
الضرائب المفروضة على الفلاحين عند العثمانيين:  
٢٥٢
- معارضة الفقهاء إطلاق يد الدولة في فرض  
الضرائب: ٤٠٢
- مواجهة معظم البلدان الإسلامية عجزاً  
ضريبية: ٤١١
- موقف العلماء من فرض الضرائب ورفضهم  
لها: ٢٥٥
- النظام الضريبي العادل من وجهة نظر الفقهاء  
المعاصرين: ٤٠٦
- الظلم:**
- الظلم أقبح المنكر في مجال القيم الإسلامية:  
١١٠
- العائلة:**
- دور السوق والعائلة والمجتمع والدولة في رفاه  
الناس: ٤٤
- عدم إمكانية الاستغناء عن القيم الخلقية  
والتضامن العائلي والاجتماعي في الاقتصاد: ٤٢٨

فشل الضرائب في إشباع تبذير الحكام الفاسدين  
أدى إلى الاعتماد على الدين الخارجي عند  
العثمانيين: ٢٥٨

قدوم العثمانيين إلى السلطة: ٢٣٩  
قيام الأمويين والعباسيين ومن بعدهم من  
العثمانيين بإقطاع أراض واسعة إلى أعدائهم وأثر  
ذلك: ٢٤٨

#### العجز:

تمويل الدولة الإسلامية عجوز موازنتها: ٤١٣  
دخل الإمبراطورية العثمانية وإنفاقها وعجزها:  
٢٤٧

مواجهة معظم البلدان الإسلامية عجوزاً  
ضريبية: ٤١١

#### العدالة:

إقامة مجتمع عادل حسب رؤية إسلامية: ١٢٢  
برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور  
الشعب والشريعة والحكومة والثورة والعدالة  
والنمو: ٢٩٢

تحقيق العدالة من أسباب تحريم الربا: ٣١٩  
ترجمة الكفاءة والعدالة على أرض الواقع: ٧٠  
تركيز علماء المسلمين على أن العدالة تؤدي إلى  
مزيد من الكفاءة: ١٥٩

تركيز القرآن على العدالة، وجعلها أحد  
الأهداف المركزية للشريعة: ١٠٧

دور ما أحدثه الإسلام والقيم التي قدمتها  
الشريعة والعدالة التي أمنتها السلطة السياسية في  
الاقتصاد في البلاد الإسلامية: ٢٢٥

العدالة الاجتماعية والاقتصادية ورفاه جميع  
المخلوقات من مقاصد الاقتصاد الإسلامي: ١٠٠

#### العباسيون:

تخطيط التضامن بين الشعب والحكام في التاريخ  
الإسلامي: ٢٩٦

قيام الأمويين والعباسيين ومن بعدهم من  
العثمانيين بإقطاع أراض واسعة إلى أعدائهم وأثر  
ذلك: ٢٤٨

قيام الدولة العباسية وعدم وفاء العباسيين  
بوعودهم: ٢٣٨

#### العثمانيون:

إضرار الفساد والمعدلات العالية للضرائب  
بالاقتصاد عند العثمانيين: ٢٧٠

الانحطاط الاقتصادي والسياسي عند العثمانيين:  
٢٦٣

تأسيس مجلس الدين لاسترداد الديون من  
العثمانيين: ٢٥٩

تحول العثمانيين بسبب سوء البنى التحتية إلى  
مستوردين للسلع ومصدرين للمواد الخام: ٢٦٧  
تخريب الفساد للحياة المدنية والعسكرية  
والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية عند  
العثمانيين: ٢٦١

توزيع العثمانيين للأراضي التي فتحوها  
كإقطاعات على أفراد الجيش وموظفي الحكومة:  
٢٥١

دخل الإمبراطورية العثمانية وإنفاقها وعجزها:  
٢٤٧

ظهور شذوذ الوزن في عهد المماليك  
والعثمانيين: ٢٥٧

الفساد وبيع المناصب السياسية عند العثمانيين:  
٢٦٠

محاولة بعض الدكتاتوريات العسكرية وبعض الحكومات اللا شرعية في البلدان الإسلامية استبعاد الإسلام: ٣٠٠

**العصبية:**

لفظ العصبية عند ابن خلدون ودوره: ١٩٦

**العقل:**

الإدراك المتنامي بأن العقل له حدوده، وأن ما أعطيه من مكانة عليا من حركة التنوير تحتاج إلى مراجعة: ٨٨

تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦

تأثير القرآن لاستخدام العقل: ١٤٨

تضارب الوحي والعقل عند بعض الفلاسفة: ١٣٢

الجمع بين العقل والوحي عند ابن رشد: ١٤٢

دور العقل في إعادة بناء المجتمع الإسلامي: ١٥١

دور العلماء في تقبل أشكال معتدلة من التفكير العقلاني: ١٥٣

العقلانيون المحدثون في الفكر الإسلامي المعاصر: ١٥٤

محاولة الفلاسفة المسلمين بيان الانسجام بين العقل والوحي: ١٢٨

مستقبل العقلانية في العالم الإسلامي: ١٤٨

النموذج الإسلامي لا يستلزم نزاعاً بين العقل والوحي: ١٤٨

**العلة:**

علاقة العلة والمعلول التي أقامها الله في الكون:

١٨٠

عدالة توزيع الدخل والثروة: ٧٥

عدم إمكانية تطور أي بلد بدون عدل عند ابن خلدون: ١٠٩

عدم تدخل الحكومة لتحقيق العدالة في السوق: ٦٦

غياب المساءلة السياسية في التاريخ الإسلامي أدى بالتدريج إلى الإضرار بالعدالة والنمو وفقد حرية التعبير: ٢٩٥

مساعدة القيم الإسلامية على تحقيق المثال الإسلامي للأخوة والمساواة الاجتماعية والتوزيع العادل: ٣٧٩

مكانة القيم الأخلاقية والأخوة الإنسانية والعدالة الاجتماعية والاقتصادية في نموذج الاقتصاد الإسلامي: ٩٦

النقود أهم مقياس للقيمة وتأكلها مؤثر على تحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والرفاه العام: ٣٥٥

**العدل:**

دور العدل لتأمين رفاه الجميع عند ابن خلدون: ١٩٧

دور نظام الحسبة في تأمين الرفاه والعدل في الإسلام: ١١٨

**العرض والطلب:**

تأثير العرض والطلب في تحديد الأسعار عند ابن خلدون: ٢٠٧

**العسكر:**

الإنفاق العسكري في البلدان الإسلامية: ٤١٢

دور العلماء في تقبل أشكال معتدلة من التفكير

العقلاني: ١٥٣

لجوء عدد من العلماء بسبب فساد السلطة إلى

الصوفية والزهد: ٢٨٠

ما كان يقدم لطلبة العلم في التاريخ الإسلامي:

٢٨٨

مكان التعليم في الإسلام: ٢٨٧

موقف العلماء من فرض الضرائب ورفضهم

لها: ٢٥٥

هدف الدين والعلم هو تحسين الرفاه البشري:

١٢٤

وجود نظام تعليمي مزدوج في البلاد الإسلامية

بعد استعمارها: ٢٧٩

**علم الكلام:**

ظهور علم الكلام عند المعتزلة: ١٢٧

**العلمانية:**

اتهام العلمانيين الإسلام بأنه السبب في انحطاط

المسلمين: ٢٢٢

أثر النزاع بين النموذجين الديني والعلمي على

الاقتصاد والمجتمع: ٥٧

استخدام العلمانيين المتشددون العنف لتعطيل

الإسلام: ٤٢٥

استيراد العالم الإسلامي من الغرب علوم

الاجتماع والاقتصاد دون تعميقها من الرؤية

العلمانية والمادية: ٣٠٥

اندماج نظامي التعليم الديني والعلماني: ٢٧٩

**العلم:**

ابتعاد العلماء عن السلطان: ٢٧٦

إثارة النزاع مع المعتزلة الرابية لدى العلماء حول

الفلسفة: ٢٧٧

اعتزال العلماء عن مجالس السلطة قصرهم على

المساجد والمدارس: ٢٧٨

انحطاط التعليم في العالم الإسلامي: ٢٨٦

اندماج نظامي التعليم الديني والعلماني: ٢٧٩

انهيار العلاقة بين العلماء والحكومة في التاريخ

الإسلامي: ٢٧٢

بدء انحطار التعليم في البلدان الإسلامية: ٢٨٩

بدء انحطار التعليم في البلدان الإسلامية: ٢٨٩

تبرؤ العلماء والصوفية من السلطة السياسية:

٢٧٥

تجنب مجالسة السلطة من قبل العلماء الأتقياء:

٢٧٧

تحول عدد من المدارس في المساجد إلى

أكاديميات للعلوم: ٢٨٨

تحلف العالم الإسلامي في حقوق التعليم

والعلم: ٢٨٩

ترابط العلم والفلسفة: ١٢٨

تعامل القرآن والسنة مع المغيبات وعلاقة ذلك

بالعلم: ١٨٤

التقدم العلمي والفكري الذي ساد المجتمع

الإسلامي: ٢٣٠

التنازع بين الدين والعلم: ١٢٥

حرمان العالم الإسلامي من الإصلاح السياسي

بسبب تجنب مجالسة السلطة من قبل العلماء: ٢٧٧

الدائرة التي يتعامل فيها العلم: ١٢٣



- التحول من النموذج الديني إلى النموذج العلماني في الاقتصاد وهو ما سمي بالثورة العلمية: ٧٩
- تركيز العلمانيين على أن دور علم الاقتصاد هو وصف وتفسير الظواهر الاقتصادية: ٨٢
- التطرف العلماني: ١٥٥
- دعوة الملحدن والعلمانيين مقاطعة الشريعة في البلدان الإسلامية: ٤٢٥
- عدم استطاعة علم اقتصاد الرفاه أن يتخلص من الزخارف العلمانية لعلم الاقتصاد التقليدي: ٨٧
- عدم قدرة العلمانية في تركيبة على هز إيمان الشعب بالإسلام: ١٥٢
- علم الاقتصاد الإسلامي ليس دنيوياً علمانياً ولا يطلب من كل بيان أن يكون وضعياً وقابلاً للاختبار: ١٨٢
- محاولة بعض الحكومات الإسلامية فرض العلمانية على الشعب: ٤٢٦
- العملة:**
- ظهور شنوذ الوزن في عهد الماليك والعثمانيين: ٢٥٧
- غش العملة بسبب الاختلافات الضريبية: ٢٥٥
- قيام الحكومات بضرب العملة خلسة لسد الفجوة بين الدخل والإنفاق: ٢٥٧
- كثرة الاعتماد على الاقتراض قصير الأجل أدى إلى درجة كبيرة من عدم الاستقرار في أسواق العملات الأجنبية: ٣٨٦
- العملة الورقية:**
- حنوح الحكومات في العصر الحديث إلى الإفراط في إصدار النقود الورقية: ٢٥٧
- معارضة الفقهاء إصدار العملة الورقية: ٢٥٧
- العنف:**
- استخدام العلمانيين المتشددن العنف لتعطيل الإسلام: ٤٢٥
- استخدام العنف من قبل الحركات الإسلامية للإصلاح السياسي: ٤١٨
- العولمة:**
- رقابة العولمة على الحكومات المستبدة: ٤٢١
- الغرب:**
- استيراد العالم الإسلامي من الغرب علوم الاجتماع والاقتصاد دون تعميقها من الرؤية العلمانية والمادية: ٣٠٥
- تبني العالم الإسلامي لكل شيء غربي دون تحليله لإسهامه في الغرب: ٣٠٥
- تجاهل الغرب لما قدمه فكر الاقتصاد الإسلامي: ٣٠٦
- ظهور المدنية الغربية وصعودها: ٣٠٤
- علاقة إباحة الفائدة في الغرب بصعوده وتطوره: ٣٥٩
- الغزالي:**
- دور العلة عند الغزالي: ١٣٨
- فلسفة الغزالي: ١٣٧
- كتاب الغزالي تهاقت الفلاسفة: ١٣٦
- مقاصد الشريعة عند الغزالي: ١٦١
- الغش:**
- غش العملة بسبب الاختلافات الضريبية: ٢٥٥

- الغنى:  
تحصيل الغنى من طريق غير مشروع في الإسلام: ١٠٣
- الغيب:  
تأثير الإيمان بالغيب على السلوك الاقتصادي للإنسان: ١٨٤
- بالعلم: ١٨٤
- الفائدة:  
ارتفاع المدخرات العالمية بسبب ارتفاع معدلات الفائدة الحقيقية: ٣٧٤
- ارتفاع معدلات الفائدة لا يساعد على تقليل الامتصاص بالطريقة المرغوبة: ٧٤
- انخفاض معدلات الزيادة في الاستثمار والنمو الاقتصادي أحد العوامل الرئيسية لارتفاع معدلات الفائدة الحقيقية: ٣٧٥
- التأثير الإيجابي للقيم الإسلامية على الادخار وتعويضه للأثر السلبي لغياب الفائدة: ٣٧٣
- تحريم الفائدة تدريجياً: ٣٦٦
- علاقة إباحة الفائدة في الغرب بصعوده وتطوره: ٣٥٩
- علاقة الفائدة بالربا: ٣١١
- مناقشة لبديل النظام الربوي القائم على الفائدة: ٣١٣
- ميزة المشاركة في الربح والخسارة محل الوساطة المالية القائمة على أساس الفائدة: ٣٨٠
- الفساد:  
إضرار الفساد والمعدلات العالية للضرائب بالاقتصاد عند العثمانيين: ٢٧٠
- تحريب الفساد للحياة المدنية والعسكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية عند العثمانيين: ٢٦١
- الفساد في النظام المالي في باكستان: ٣٤٣
- الفساد وبيع المناصب السياسية عند العثمانيين: ٢٦٠
- الفساد وضعف الكفاءة والتبذير تمثل أهم مصارف الإنفاق في البلدان الإسلامية: ٢١١
- بلجوء عدد من العلماء بسبب فساد السلطة إلى الصوفية والزهد: ٢٨٠
- الفقر:  
عدم الرغبة في الفقر في الإسلام: ١٠٣
- الفقه:  
تأثر الفقه بحالة الانحدار في المجتمع: ١٥١
- تمكين الفقه من مواجهة التحديات التي تواجه الأمة الإسلامية: ١٥٣
- حاجة عدد من القضايا الفقهية المتصلة بالتمويل الإسلامي إلى حلول: ٣٢٣
- دور الجامعات الفقهية في إحياء الفقه الإسلامي: ١٥٤
- ركود الفقه الإسلامي: ٢٧٨
- العلاقة بين الاقتصاد والفقه: ١٥٦
- مطلب الفقه وعدم مرونته بسبب ظروف تاريخية: ٤٢٤
- الفكر:  
التقدم العلمي والفكري الذي ساد المجتمع الإسلامي: ٢٣٠

<p><b>القرض:</b></p> <p>الاعتماد على القرض الطويل الأجل بدل قصير الأجل: ٣٨٨</p> <p>اقتراض الأغنياء للاستهلاك التفاسحي والمضاربة: ٣٧١</p> <p>اقتراض الحكومات للدفاع المفرط ومشاريع القطاع العام غير الراجعة: ٣٧١</p> <p>البدائل الإسلامية لاقتراض الدول: ٤١٤</p> <p>تحريم القروض الربوية سواء أكانت استهلاكية أم للتجارة: ٣١٧</p> <p>سماح علماء الشريعة بالربط القياسي للأحور والرواتب والمعاشات والبيوع ولم يسمحوا بالربط القياسي للقروض: ٣٦٠</p> <p>عدم تشجيع الدولة على الاقتراض من قبل الفقهاء: ٤١٣</p> <p>كثرة الاعتماد على الاقتراض قصير الأجل أدى إلى درجة كبيرة من عدم الاستقرار في أسواق العملات الأجنبية: ٣٨٦</p> <p><b>القطاع الخاص:</b></p> <p>تركيز ابن خلدون على دور القطاع الخاص والدولة في التنمية الاقتصادية: ٢٠٩</p> <p><b>القمح:</b></p> <p>إنتاج القمح في بعض البلدان في القرن التاسع عشر: ٣٦٦</p> <p><b>القواعد الفقهية:</b></p> <p>ما وضعه الفقهاء من قواعد فقهية تساعد على تحقيق رفاة الجميع: ١١١</p>	<p><b>الفلسفة:</b></p> <p>إثارة النزاع مع المعتزلة الربية لدى العلماء حول الفلسفة: ٢٧٧</p> <p>اعتماد المعتزلة على الفلسفة والعلوم المادية: ١٢٦</p> <p>ترابط العلم والفلسفة: ١٢٨</p> <p>تصنيف الفلاسفة المسلمين: ١٤٤</p> <p>تضارب الوحي والعقل عند بعض الفلاسفة: ١٣٢</p> <p>رأي ابن تيمية في الفلسفة والفلاسفة: ١٤٢</p> <p>فلسفة ابن رشد: ١٤٠</p> <p>فلسفة الغزالي: ١٣٧</p> <p>ما كان من تنازع بين الوحي والفلسفة: ١٢٦</p> <p>محاولة الفلاسفة المسلمين بيان الانسجام بين العقل والوحي: ١٢٨</p> <p>نظرة ابن خلدون إلى الفلاسفة: ١٤٢</p> <p>وصف المقرئزي للفلاسفة: ١٤٣</p> <p><b>الفلوس:</b></p> <p>ضرب الفلوس من النحاس: ٢٥٥</p> <p><b>القرآن:</b></p> <p>أخذ المقومات الأساسية لنموذج الاقتصاد الإسلامي من القرآن والسنة: ٩٧</p> <p>تأثير القرآن لاستخدام العقل: ١٤٨</p> <p>تعامل القرآن والسنة مع المغيبات وعلاقة ذلك بالعلم: ١٨٤</p> <p>القرآن والسنة بعض المتغيرات الرئيسة التي يتوقف عليها رفاة أو بؤس الجنس البشري: ١٧٨</p> <p>قول المعتزلة بخلق القرآن: ١٣٥</p>
---	--

- القيم:
- الأثار الإيجابية للقيم الإسلامية على الاستثمار: ٣٧٦
- أهداف الاقتصاد الكلي قائمة على أساس الأحكام القيمية: ١٨٥
- الأهمية المركزية للمدخرات تشير إلى أن أثر القيم والمؤسسات الإسلامية على الادخار التجميعي: ٣٧١
- التأثير الإيجابي للقيم الإسلامية على الادخار وتعويضه للأثر السلبي لغياب الفائدة: ٣٧٣
- حاجة البلدان الإسلامية أن تترجم القيم الإسلامية في مؤسساتها القانونية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية: ٤٣٢
- دور ما أحدثه الإسلام والقيم التي قدمتها الشريعة والعدالة التي أمنتها السلطة السياسية في الاقتصاد في البلاد الإسلامية: ٢٢٥
- ضرورة ترجمة القيم الأخلاقية إلى قواعد قانونية: ٣٩٧
- عدم إمكانية الاستغناء عن القيم الخلقية والتضامن العائلي والاجتماعي في الاقتصاد: ٤٢٨
- العلاقة بين القيم والرفاه البشري في الاقتصاد الإسلامي: ١٨٦
- قبول آلية السوق في الإسلام في تنافس في ضوء القيم الأخلاقية: ٣٩٤
- مساعدة القيم الأخلاقية على تحويل أذواق وتفضلات المستهلكين بحيث يقتصر الإنفاق الاستهلاكي على الضروريات: ٣٩٢
- مساعدة القيم الإسلامية على تحقيق المثال الإسلامي للأخوة والمساواة الاجتماعية والتوزيع العادل: ٣٧٩
- وجوب إيجاد وسائل عملية وواقعية ليدخل الاقتصاد الإسلامي في دور القيم الأخلاقية في الأداء الاقتصادي: ٤٣١
- القيمة:
- دور ابن خلدون في تطوير نظرية في الإنتاج ونظرية في القيمة ونظرية في التوزيع: ٢٠٦
- الكساد:
- تشخيص كينز للكساد بأنه نقص الطلب: ٦٨
- الكفاءة:
- أكفاً استخدام للموارد حسب الاقتصاد الإسلامي يتحدد حسب المقاصد الشرعية: ١١٢
- ترجمة الكفاءة والعدالة على أرض الواقع: ٧٠
- تركيز علماء المسلمين على أن العدالة تؤدي إلى مزيد من الكفاءة: ١٥٩
- عدم ظهور لفظ الكفاءة بتوازنها الحديث في الأدبيات الإسلامية: ١١١
- الكنيسة:
- دعوة الكنيسة إلى عدد من العقائد التي لا يمكن الدفاع عنها: ١٤٧
- عدم إهمال القيم الأخلاقية رغم التحرر من الكنيسة: ٧٧
- فساد الكنيسة من أسباب نجاح حركة التنوير الغربية: ١٤٦
- لجوء الكنيسة إلى محاكم التفتيش: ١٤٧
- الكهنوت:
- الرشد في الإسلام يحدده القرآن والسنة فليس في الإسلام كهنوت معين: ١٤٦

كينز:

اقترح كينز استخدام السياسة الضريبية للوصول إلى التشغيل الكامل: ٧١  
تشخيص كينز للكساد بأنه نقص الطلب: ٦٨  
ما أحدثه كينز من تغيير في نظام السوق: ٧١

اللذة:

جعل الثروة والملذات الحسية والشهوة أهدافاً للسلوك الإنساني عند المادية: ٥٩

المال:

تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦  
ترتيب المال في آخر الضرورات الخمس: ١٦٥

المالية العامة:

الزكاة أهم موضوع في المالية العامة الإسلامية: ٤٠٠

المالية العامة الإسلامية: ٣٩٩

المجامع الفقهية:

دور المجامع الفقهية في إحياء الفقه الإسلامي: ١٥٤

المجتمع:

دور السوق والعائلة والمجتمع والدولة في رفاه الناس: ٤٤

محاكم التفتيش:

لجوء الكنيسة إلى محاكم التفتيش: ١٤٧

المدينة:

ازدهار المدن في المجتمعات الإسلامية: ٢٢٩

المذهب الوضعي:

عدم وجود أي أثر للمذهب الوضعي في الفكر الإسلامي: ١٠٦

المراجعة:

التأخر في سداد الالتزامات المالية الناشئة من شراء السلع والخدمات بطريق المراجعة من شخص قادر على السداد: ٣٦٣

المراجعة والسلم والاستصناع من البدائل للنظام المالي القائم على الربا: ٣١٤

المرأة:

تدهور وضع المرأة في المجتمع الإسلامي: ٢٨٢

ما لعبته المرأة من دور في التاريخ الإسلامي: ٢٨٤

ما لعبته المرأة من دور في حياة النبي ﷺ: ٢٨٣  
وضع المرأة اليوم في معظم البلدان الإسلامية:

٢٨٥

المساواة:

مساعدة القيم الإسلامية على تحقيق المثال الإسلامي للأخوة والمساواة الاجتماعية والتوزيع العادل: ٣٧٩

المسجد:

اعتزال العلماء عن مجالس السلطة قصرهم على المساجد والمدارس: ٢٧٨

دور المسجد في التعليم: ٢٨٧

المشاركة:

التحول إلى نظام مالي إسلامي يقوم على المشاركة في الربح والخسارة قد يساعد على تخفيف عدم الاستقرار في الأسواق المالية: ٣٨٩

إلقاء صندوق النقد الدولي بوزنه لصالح التمويل بالمشاركة بالربح والخسارة: ٣٨٨

فقدان المصارف الإسلامية الشفافية في تعاملها:

٣٢٧

كتابة كثير من الأبحاث في النقد والمصارف  
والسياسة النقدية من رؤية إسلامية: ٣١٠

مشكلات التمويل في المصارف الإسلامية:

٣٢٢

معاملة المدعين في المصارف الإسلامية  
كالمدعين في المصارف التقليدية: ٣٢٥  
نمو العمل المصرفي الإسلامي: ٣٣٤

#### المصلحة:

الاعتراف المتزايد بأن المصلحة الشخصية  
والمنافسة لا يشكلان بالضرورة القوى المحركة  
وراء الفعل البشري: ٨٩

انسجام المصلحة العامة والمصلحة الخاصة: ٦٧  
انهيار الأسرة بسبب التركيز المغرض في  
الاقتصاد الغربي على خدمة المصلحة الخاصة: ٨٥

تأثير الديمقراطية بضغطها على الحكومات لإزالة  
عدم المساواة وتعزيز المصلحة الاجتماعية: ٧٨

التضحية بالمصلحة الخاصة لخدمة المصلحة  
الاجتماعية: ٤٦

تهذيب الدين لجري الإنسان وراء مصلحته  
الشخصية: ١٦٣

حماية المصلحة الاجتماعية: ٤٥  
خدمة الفرد لمصلحته الشخصية ضمن قيود

تنطوي على أهداف إنسانية: ٦١  
رقابة الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي على

المصلحة الخاصة والملكية الخاصة: ٣٩١  
عدم لجوء الأفراد دائماً إلى السلوك القائم على

المصلحة الشخصية: ٧٧  
علم الاقتصاد والمصلحة الخاصة: ٤٦

#### المصارف:

اختلاف النظام المالي الإسلامي في المصارف  
الإسلامية عن النظام التقليدي: ٣٣٥

أسلمة النظام المالي في إيران: ٣٤٨  
أسلمة النظام المالي في باكستان وتقويم هذه

التجربة: ٣٣٨  
أسلمة النظام المالي في السودان: ٣٥٢

أسلمة النظام المالي كله في بعض البلدان  
الإسلامية: ٣٣٦

اضطرار الحكومات والمصارف المركزية إلى  
الدين من صندوق النقد الدولي وإلى تبني  
سياسات نقدية وضريبية تضحى بتحقيق أهدافها:  
٣٨٤

أول المصارف الإسلامية: ٣٢١  
تأسيس المصارف الإسلامية: ٣٢١

تنميط منتجات التمويل في المصارف الإسلامية:  
٣٢٤

جدول بتوزيع ودائع وسلف المصارف التجارية  
في باكستان: ٣٤٢

حاجة عدد من القضايا الفقهية المتصلة بالتمويل  
الإسلامي إلى حلول: ٣٢٣

شهادة شرعية المصارف الإسلامية: ٣٢٧  
صغر حجم المصارف الإسلامية مقارنة مع

المصارف في هذا العصر: ٣٢٤  
عجز المصارف الإسلامية عن التخلص من

أحاييل المصارف التقليدية: ٣٢٦  
عدم وجود شبكة المؤسسات المساعدة المشتركة

لخلق نظام مصرفي إسلامي ناضج: ٣٢٥  
غياب قاعدة موحدة لإجراءات المحاسبة

والمراجعة في المصارف الإسلامية: ٣٢٥

<p><b>مقاصد الشريعة:</b> تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦ تحقيق مقاصد الشريعة في الاقتصاد الإسلامي: ١٥٨ ترتيب الحفاظ على الضرورات الخمس في مقاصد التشريع: ١٦٦ مقاصد الشريعة عند الغزالي: ١٦١ مقاصد الشريعة وكيف يمكن تحقيقها: ١٦٠</p> <p><b>المقدمة:</b> إسهام ابن خلدون في تحليل التاريخ من خلال كتاب المقدمة: ١٩٠</p> <p><b>المقريزي:</b> تطبيق المقريزي لتحليلات ابن خلدون في تحديد أسباب الأزمات الاقتصادية في مصر: ٢١٥ ربط المقريزي بين الحكومة الرديئة وارتفاع أسعار الغلال: ٢١٤</p> <p><b>المكوس:</b> الضرائب التي فرضت على أهل الحرف والتجارة وساهمت في الانحطاط الاقتصادي وهي المكوس: ٢٥٤</p> <p><b>الملكية:</b> رقابة الأخلاق في الاقتصاد الإسلامي على المصلحة الخاصة والملكية الخاصة: ٣٩١ طبيعة الملكية الخاصة في الإسلام: ٣٩٣</p> <p><b>المماطلة:</b> معاينة المماطل المتخلف من الدفع، وتعويض الضرر المتخلف: ٣٦٢</p>	<p>العيش حسب الأخلاق الإسلامية يساعد على تحسين التوازن بين المصلحة الفردية والمصلحة الاجتماعية: ١٠٠</p> <p><b>المضاربة:</b> اقتراض الأغنياء للاستهلاك التفاخري والمضاربة: ٣٧١ المضاربة والمشاركة من البدائل للنظام الربوي: ٣١٤</p> <p><b>المعاش:</b> سماع علماء الشريعة بالربط القياسي للأجور والرواتب والمعاشات والبيوع ولم يسمحوا بالربط القياسي للقروض: ٣٦٠</p> <p><b>المعتزلة:</b> إثارة النزاع مع المعتزلة الربية لدى العلماء حول الفلسفة: ٢٧٧ استغلال المعتزلة للرعاية السياسية من الخلفاء لفرض آرائهم: ١٣٤ اعتماد المعتزلة على الفلسفة والعلوم المادية: ١٢٦ إفساد المعتزلة بتطرفهم نحو الحرية الفكرية: ١٤٩ ظهور علم الكلام عند المعتزلة: ١٢٧ قول المعتزلة بخلق القرآن: ١٣٥</p> <p><b>المغول:</b> الاحتلال المغولي وأثره على الاقتصاد في الدولة الإسلامية: ٢٣٨ اغتصاب المغول للأراضي من مالكيها وفرضهم ضرائب باهظة: ٢٤٩</p>
---	---

تحقيق الكفاءة والعدالة في توزيع الموارد النادرة:

٥٦

التصفية المرغوبة في تحديد استخدام الموارد: ٤٨

التصفية من آليات تحديد استخدام الموارد: ٤٧

الحاجة إلى إصلاح اجتماعي اقتصادي وسياسي

في استخدام الموارد: ٤٩

الحافز من آليات تحديد استخدام الموارد: ٤٧

الطلبات المختلفة على الموارد المحدود: ٤٨

المشاركة في الربح والخسارة بنسبة عادلة

وصلتها بكفاءة أكبر في تخصيص الموارد: ٣٧٧

الموازنة:

تمويل الدولة الإسلامية عجوز موازنتها: ٤١٣

جدول بموازنة باكستان: ٣٤٦

الزكاة ليست بديلاً لمختلف ترتيبات التمويل

الذاتي ولا تخل محل مخصصات الموازنة: ٣٧٩

المؤسسات:

حاجة البلدان الإسلامية أن تترجم القيم

الإسلامية في مؤسساتها القانونية والاجتماعية

والسياسية والاقتصادية: ٤٣٢

الحاجة إلى المؤسسات في العالم الإسلامي:

٤٣٠

الميراث:

توزيع الثروة من خلال نظام الإرث الإسلامي:

٣٨٠

النسل:

تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع

المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦

المناصب:

الفساد وبيع المناصب السياسية عند العثمانيين:

٢٦٠

المنافسة:

أسواق المنافسة الكاملة مجرد حلم: ٧٦

الاعتراف المتزايد بأن المصلحة الشخصية

والمنافسة لا يشكلان بالضرورة القوى المحركة

وراء الفعل البشري: ٨٩

دور المنافسة في تحقيق أهداف السياسة

الاجتماعية: ٧٢

المنفعة:

منهج المنفعة الحسية عند حركة التنوير في اعتبار

الخطأ والصواب: ٥٨

المنهج:

تحدد منهج الاقتصاد بالرؤية العالمية: ٥٢

المهر:

تأخير دفع المهر ومن ثم سداه: ٣٦٢

الموارد:

آليات تحديد استخدام الموارد في المجتمع: ٤٧

استخدام الحكام موارد الدولة لتمويل حملات

عسكرية ول يعيشوا حياة الترف: ٢٤٤

إعادة البناء الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

من آليات تحديد استخدام الموارد: ٤٨

أكفأ استخدام للموارد حسب الاقتصاد

الإسلامي يتحدد حسب المقاصد الشرعية: ١١٢

تأثير المناخ الطبيعي والاجتماعي والسياسي في

السلوك البشري في استخدام الموارد النادرة: ٤٩



عدم مساعدة السياسة النقدية والضريبية على تحقيق التشغيل الكامل: ٧٢  
 كتابة كثير من الأبحاث في النقد والمصارف والسياسة النقدية من رؤية إسلامية: ٣١٠  
 كيف يتم تنظيم عرض النقود: ٣٥٧  
 النقود أهم مقياس للقيمة وتأكلها مؤثر على تحقق العدالة الاجتماعية والاقتصادية والرفاه العام: ٣٥٥

النقود الائتمانية في الاقتصاد الإسلامي: ٣٥٤

#### النقود الائتمانية:

من يمكنه إصدار النقود الائتمانية: ٣٥٥

النقود الائتمانية في الاقتصاد الإسلامي: ٣٥٤

#### النمو:

انخفاض معدلات الزيادة في الاستثمار والنمو الاقتصادي أحد العوامل الرئيسية لارتفاع معدلات الفائدة الحقيقية: ٣٧٥  
 برهنة التاريخ الإسلامي على التكامل بين دور الشعب والشريعة والحكومة والثورة والعدالة والنمو: ٢٩٢

دور الثروة والنمو عند ابن خلدون في تحقيق الرفاه للمجتمع: ٢٠٤

غياب المساءلة السياسية في التاريخ الإسلامي أدى بالتدريج إلى الإضرار بالعدالة والنمو وفقد حرية التعبير: ٢٩٥

المقومات الأساسية للنمو الدائم هي الادخار والاستثمار والعمل الجاد والمخلص: ٣٧١

النمو والازدهار يولدان الترف في رأي ابن خلدون: ٢٠٥

#### النظام المالي:

اختلاف النظام المالي الإسلامي في المصارف الإسلامية عن النظام التقليدي: ٣٣٥  
 أسلمة النظام المالي في إيران: ٣٤٨  
 أسلمة النظام المالي في باكستان وتقويم هذه التجربة: ٣٣٨

أسلمة النظام المالي في السودان: ٣٥٢

أسلمة النظام المالي كله في بعض البلدان الإسلامية: ٣٣٦

عدم تماشي الآليات النظامية والرقابية والقانونية في البلدان الإسلامية مع تطور النظام المالي الإسلامي: ٣٣٢

الفساد في النظام المالي في باكستان: ٣٤٣

مدى نجاح الجهود المبذولة لأسلمة النظام المالي للبلدان الإسلامية: ٣١٩

#### النفس:

تأثير إدخال الدين والنفس والعقل والنسل مع المال في علم الاقتصاد الإسلامي: ١٦٦

#### النقد:

أساس النظام النقدي الإسلامي: ٢٥٥

اضطرار الحكومات والمصارف المركزية إلى الدين من صندوق النقد الدولي وإلى تبني سياسات نقدية وضريبية تضحى بتحقيق أهدافها: ٣٨٤

ثلاثة متغيرات حاسمة في إدارة الطلب النقدي: ٣٥٦

جنوح الحكومات في العصر الحديث إلى الإفراط في إصدار النقود الورقية: ٢٥٧

عدم مساعدة السياسة النقدية والضريبية على تحقيق التشغيل الكامل: ٧٢

محاولة الفلاسفة المسلمين بيان الانسجام بين العقل والوحي: ١٢٨	النمور الآسيوية: أسباب أزمة النمور الآسيوية: ٣٨٢
النموذج الإسلامي لا يستلزم نزاعاً بين العقل والوحي: ١٤٨	الوحي: تضارب الوحي والعقل عند بعض الفلاسفة: ١٣٢
الوقف: دور الأوقاف الخيرية في دعم المدارس وسائر مؤسسات التعليم: ٢٩٠	الجمع بين العقل والوحي عند ابن رشد: ١٤٢ ما كان من تنازع بين الوحي والفلسفة: ١٢٦

\* \* \*

## مستخلص

"مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي" يشير عددًا من المسائل الاقتصادية الحاسمة ويحاول الإجابة عنها، هل المهمة الأولية لعلم الاقتصاد هي مجرد التحليل والتوقع؟ أم هي أيضًا مساعدة المجتمع على تحقيق رؤيته؟ إذا كان تحقيق الرؤية مهمًا فما الفرق بين رؤية الإسلام ورؤية علم الاقتصاد؟ هل من الممكن لعلم الاقتصاد أن يساعد على تحقيق رؤية الإسلام بمراعاة المتغيرات الاقتصادية فقط وتحليل ما هو كائن، كما يفعل علم الاقتصاد الوضعي، أم من الضروري أيضًا مناقشة العوامل الخلقية والنفسية والاجتماعية والسياسية والتاريخية التي أدت إلى حدوث فجوة بين الرؤية والواقع السائد، ومن ثم اقتراح استراتيجية لردم هذه الفجوة؟ هل الاقتصاد الإسلامي قادر على النهوض بهذه المهمة؟ إذا لم يكن قادرًا فماذا يتعين فعله في المستقبل لتغيير مجرى الانحطاط الذي عانى منه العالم الإسلامي عبر القرون القليلة الماضية؟

## **Abstract**

“The Future of Economics: an Islamic Perspective” raises and tries to answer a number of crucial questions about economics. One of these pertains to the primary task of economics - is it just to analyze and predict or is it also to help a society actualize its vision? If realization of the vision is important, then there arises the question of what is the difference between the visions of Islam and conventional economics? Is it possible for economics to help realize the Islamic vision by taking into account only economic variables and analyzing just 'what is', as conventional economics does, or is it also necessary to discuss the moral, psychological, social, political and historical factors that have led to the hiatus between the vision and the prevailing reality, and to suggest a strategy for bridging the gap? Has Islamic Economics been able to rise to the task and, if not, what needs to be done in the future to reverse the course of decline which the Muslim world has experienced over the last few centuries?.