الاعتقاد في الاقتصاد
دور المعتقدات في سيرورة التنمية الاقتصاديّة

نور الدين العوفي(*)

أستاذ العلوم الاقتصادية في جامعة محمد الخامس، الرباط ـ المغرب.

مقدمة

من الشائع أن تُنسب حدود الفعالية الاقتصادية في البلدان النامية عموماً، وفي العالم الإسلامي بالأساس، إلى ضعف النزعة العقلانية الذي يطبع البنى الإنتاجية والمؤسسات وسلوكات الأفراد. ونجد في بعض البحوث الاقتصادية، وتحديداً «النشوئية» (Evolutionary Economics) منها، و«المؤسساتية الجديدة»(١)، محاولة ترمي إلى تحليل العلاقات التاريخية القائمة بين عملية التنمية الاقتصادية وطبيعة المؤسسات، وسعياً جاهداً إلى إبراز دور «المعمار

(*) البريد الإلكتروني: elaoufi@menara.ma.

(١) Avner Greif: «Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders,» *Journal of Economic History*, vol. 49, no. 4 (December 1989), pp. 857-882; «Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade: The Maghribi Traders «Coalition»,» *American Economic Review*, vol. 83, no. 3 (June 1993), pp. 525-548; «On the Political Foundations of the Late Medieval Commercial Revolution: Genoa during the Twelfth and Thirteenth Centuries,» *Journal of Economic History*, vol. 54, no. 2 (1994), and «Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Society,» *Journal of Political Economy*, vol. 102, no. 5 (1994); Timur Kuran: «The Economic System in Contemporary Islamic Thought,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 18, no. 2 (1986), pp. 135-164; «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited,» *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 153, no. 1 (1997), pp. 47-71; «The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East,» *Journal of Economic History*, vol. 63, no. 2 (2003), pp. 414-446; «The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism,» *Journal of Legal Studies*, vol. 33 (June 2004), pp. 475-515, and *Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), and Douglass C. North, *Le Processus du développement économique*, présentation de Claude Ménard; traduit de l'anglais par Michel Le Séac'h (Paris: Editions d'organisation, 2005).

المنارة للاستشارات

المؤسسي» (Artifactual Structure)، أي بنية المعتقدات، والموروثات الثقافية، ومنظومة القيم والعادات والمعايير والقواعد و«الإدراك المشترك» ـ في فشل التنمية في العالم الإسلامي الذي «منعه التشدّد والتصلّب» اللذان طبعا مؤسساته «من متابعة توسّعه بعد القرن الثاني عشر»، في حين شهدت أوروبا الغربيّة، على العكس منه، تغييرات عميقة في هياكلها السياسية والتنظيمية والتدبيرية[٢].

تتجه بعض المقاربات المعاصرة والنشوئية بالتحديد، صوب تنسيب أسباب التأخر الذي يعرفه العالم العربي والإسلامي واختزالها، في الأساس، إلى البنية الثقافية بصفة عامة، والدينية بصفة خاصة.

تنهض الفرضية الكامنة وراء هذه الأبحاث على جملة من الاستدلالات نكثفها في النقط التالية:

ـ هيمنة العلاقات ذات الطبيعة الشخصية وغير الشكلية داخل البلدان الإسلامية، بالمقارنة بالبلدان الغربية المهورة بنمط من العلاقات الاقتصادية والتبادلية المنتظمة مؤسسياً، لم تكن لتسنح، تاريخياً، بنشوء مؤسسات وقوانين من شأنها أن تساعد العالم العربي والإسلامي على التقدم ومساوقة العصر.

ـ تفاقُم وطأة العلاقات غير المؤسسية السائدة في العالم العربي والإسلامي جرّاء رسوخ «السلوكات الجماعيّة»، في حين ساهمت «النزعة الفردية» التي وسمت العالم الغربي منذ العصور الوسطى في تطوره الاقتصادي وتفوّقه الحضاري.

ـ تشكل بنية «المعتقدات العقلانية» القاعدة الارتكازية للنمو، ولتقوية الدينامية الاقتصادية وترشيد الأداءات، ولتحسين نجاعة الاستثمارات والارتقاء بقدرات الفاعلين، أفراداً ومجموعات، على تحديد الخيارات والتكيّف مع المتغيّرات.

يرمي هذا البحث إلى تحديد الإطار المعرفي الذي تندرج ضمنه مفردات «العقلانية» و«المعتقدات» (بالمعنى غير المحصور) في النظريّة الاقتصاديّة. وقد ساهمت المقاربة «المؤسّساتيّة الجديدة»، إلى حدّ بعيد، في إعادة إنتاج البحث في العلاقة، الحاضرة الغائبة، والظاهرة الغابرة، في الفكر الاقتصادي، بين الاقتصادي وغير الاقتصادي، بين الفعل المحتكم إلى العقل، والفعل المقيّد بالمعتقد، بين المادي والرمزي، بين الحقيقي والافتراضي. وإذا كانت النظرية التقليدية المؤسسة للاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر الميلادي لم تغيّب المحدّدات غير الاقتصادية، ولم تُبْدِها، وتنصّ عليها، فإن النظرية التقليدية الجديدة السائدة اليوم لا تفترض وجود أي دور للمعتقدات في تحديد العملية الماكرو ـ اقتصادية والميكرو ـ اقتصادية، وفي توجيه وضبط سلوكات الفاعلين. أكثر من ذلك، تتجه بعض المقاربات المعاصرة، النشوئية بالتحديد، صوب تنسيب أسباب التأخر الذي يعرفه العالم العربي والإسلامي واختزالها، في الأساس، إلى البنية الثقافية بصفة عامة، والدينية بصفة خاصة.

(٢) North, Ibid., p. 68.

المنارة للاستشارات

هذا الانزياح في التحليل هو ما يدفعنا ويحدو بنا إلى البحث في النظر عند ابن خلدون، الذي لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا الفرضيات والحدوسات التي تتخلّل **مقدمته** مدخلاً لا غنى عنه إلى إدراك العلاقة التاريخية، المعقّدة والمتفاعلة بين كلٍّ من المحدّدات المتعلقة بالاقتصاد، والموجّهات المرتبطة بالاعتقاد، ليس فقط بالنسبة إلى العالم الإسلامي، بل أيضاً بالنسبة إلى «العمران البشري على الجملة».

أولاً: في حدود العقلانية الاقتصادية

١ ـ من المعتقدات إلى المؤسسات

توقف بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية[٣] والاقتصادية[٤] عند الأسباب القارة، والعوامل الثابتة، في نشوء الحضارات، وفي فنائها عند ابن خلدون. كما رأوا في مؤلفه **المقدمة** المدخل الموضوعي وغير المسبوق إلى الاقتصاد السياسي الذي سوف يتبلور، نظرياً ومنهجياً، على يد التقليديين في القرن الثامن عشر الميلادي، وعلى رأسهم آدم سميث.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى المحدودية النظرية، التي هي محدودية تاريخية، لكتابات ابن خلدون[٥]. ولا شكّ في أنّ «النزعة الطبيعية» و«الكونية» البارزة في فلسفته للتاريخ تضفي على كتاباته «طابعاً جذرياً ومستقلاً عن الوقائع والأحداث»، وتسمح له بـ «بصياغة مفاهيم كونية، مثل مفهوم الاجتماع، والحكم، والحضارة، صالحة لجميع المجتمعات»[٦].

لمفهوم السلطة السياسية، أو الحكم، وضعية معرفية مفصلية في المتن الخلدوني، إذ هي بمثابة الفعل الناظم للحضارة وللعمران[٧]. وإذا كانت الحضارة تحدد «المادة»، فإن السلطة، أو الدولة، تحدّد «الشكل»[٨]، بل هي المحدّدة، في آخر التحليل، لبنية الإنتاج المادي والعلمي والتقني، والسلطة، بمعنى الدولة، «إذا استقرّت وتمهّدت فقد تستغني عن العصبية».

على المستوى النظري، ينشأ النموذج الخلدوني على قاعدة عامة لا تستسيغ الاستثناء:

---

(٣) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'histoire, passé du Tiers-Monde* (Paris: F. Maspéro, 1966).

(٤) M. H. Dowidar, *L'Economie politique, une science sociale*, Textes à l'appui. Série économie (Paris: F. Maspero, 1974).

(٥) عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦).

(٦) Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldûn: L'Homme et le théoricien de la civilization*, bibliothèque des histories ([Paris]: Gallimard, 2006), p. 472.

(٧) المصدر نفسه.

(٨) Abd al-Rahmân ibn Muhammad bin Khaldûn, *Le Livre des exemples*, texte trad. [trad. de l'arabe], présenté et annoté par Abdesselam Cheddadi, bibliothèque de la Pléiade ([Paris]: Gallimard, 2002), p. 612.

المنارة للاستشارات

«تتكوّن البشرية من أشخاص يتقاسمون القيم نفسها، قيم الحرية والمساواة والاستقلال»[٩]. أما على المستوى التاريخي، فإن التطور الحضاري ينتظم في مسارات متنوّعة وغير متماثلة، تشهد مراحل من التقدم والتراجع، من الازدهار والانحسار، ومتجهة دوماً من «العمران البدوي» صوب «العمران الحضري». هذا النموذج الكوني يسري على كل المجتمعات ويتخطّى، في الزمان والمكان، جميع الثقافات.

الحضارات، مثلها مثل جميع الظواهر الطبيعية، يقول ابن خلدون، تولد وتنمو، ثم تموت وتنقرض. هذه الاستعارة البيولوجية هي التي دفعت معظم شرّاح ابن خلدون إلى تأكيد الطبيعة الدورية للتطور التاريخي من «البداوة إلى الحضارة»، ومن الازدهار نحو الانحطاط، عندما تبدأ «العصبية» في التآكل، وينضب معين التقدم، وتشحّ مصادر النمو، بتفشي أسباب الظلم والقهر، وتسرب الفساد إلى أوصال «الملك».

عكس هذا التصوّر الدوري والدائري، يسعى مفهوم «المسار» (Trajectory) إلى تأكيد البعد التاريخاني عند ابن خلدون، وإلى الخروج من الحلقة المفرغة لفرضية العود إلى البدء. من هذا المنظور، يتعيّن علينا إعادة قراءة السيرورة التاريخية عند ابن خلدون، سيرورة تتم ضمن مسارات، وتعرف انعراجات وانحرافات، خاصة في فترات الأزمة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، وعندما تحدث الثورات العلمية والتقانية. إذا ما اعتمدنا هذه القراءة «التطورية» عند ابن خلدون، التي تفترض أن التقدم يتمّ عن طريق اكتساب المعرفة والتجربة، فإن السيرورة الحضارية تصبح مرتبطة، عضوياً وتاريخياً، بالدولة، كما يصبح للعمران المؤسسي عامة، ولنظام الحكم ومنظومة السلطة، الدور الحاسم في التمدّن، وفي «انتقال الدول من البداوة إلى التحضر». يشير المؤرخ العربي الكبير بوضوح تامّ إلى دور المؤسسات في أداءات الدولة حين يحدد مفهوم «الحكم»، باعتبار قواعد العقل (السياسة العقليّة) مقارنةً بأشكال «الحكم وفقاً للقانون الديني» (السياسة الدينية)، و«الحكم بحسب الطبيعة» (السياسة الطبيعية). من ثمة، فإن «البراغماتية المنهجية» عند ابن خلدون تتجلّى، في الأساس، في نقده للأشكال اللاعقلانية المؤسسة للسيرورة الاجتماعيّة في العالم العربي والإسلامي، وفي تأكيده العلاقة القائمة بين التعلّم واكتساب المعارف من جهة، والتطور والتقدم، الذي هو استبطان لـ «العقل العملي» من جهة أخرى. من هذا التأويل «النشوئي» لفكر العلامة ابن خلدون، يمكن استقراء منهجين متكاملين لوقف سياقات التدهور في العالم العربي والإسلامي: التوظيف السياسي والأمثل للعقلانية من جانب، واستخدام الموارد الأخلاقية والدينية كـ «وازع» ضد السلوكات الانتهازية المنتجة لعوامل الفساد من جانب آخر.

٢ ـ مسارات الانحطاط

في الفصل الثالث، الفقرة ٤١، بعنوان «في أن الظلم مؤذن بخراب العمران»، يرصد ابن خلدون مسارات «نزول الهرم بالدولة» و«طروق الخلل» إليها، ثم «فنائها» و«اضمحلالها»، من

(٩) Cheddadi, Ibid.

المنارة للاستشارات

خلال التركيز على الأثر التراكمي المتولّد عن الظلم والقهر. بالنسبة إلى ابن خلدون، يتداخل الظلم، ويتشابك مع الأشكال المحلية التي تتخذها السلطة أو «الحكومية» (Governementality)، بالمعنى الذي صاغه ميشيل فوكو، والتي لا تتجلّى فقط في «السلطة الترابية» الشاملة لمناطق البلاد كافة، بل تتخطّاها نحو «السلطة الإحيائية» (Biopower)[١٠] التي تمارسها الدولة على جميع مناحي الحياة (وسوف نعود لاحقاً إلى المفهوم).

في إحالة إلى المسعودي[١١]، يورد ابن خلدون الخطاب التالي من الموبذان إلى ملك الفرس: «وإنك أيها الملك عمدت إلى الضياع فانتزعتها من أربابها وعمارها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الحاشية والخدم وأرباب البطالة. فتركوا العمارة والنظر في العواقب وما يصلح الضياع، وسومحوا في الخراج لقربهم من الملك، ووقع الحيف على من بقي من أرباب الخراج وعمار الضياع. فانجلوا عن ضياعهم، وخلوا ديارهم، وأووا إلى ما بعد أو تعذر من الضياع فسكنوها، فقلّت العمارة، وخربت الضياع، وقلّت الأموال، وهلكت الجنود والرعية، وطمع في ملك فارس من جاورهم من الملوك لعلمهم بانقطاع المواد التي لا تستقيم دعائم الملك إلا بها». ويضيف ابن خلدون: «ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، كما هو المشهور. بل الظلم أعمّ من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتبهون لها ظلمة، والمانعون لحق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة. ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لذهاب الأموال من أهله».

الظلم يؤدي، بحسب ابن خلدون، إلى خراب الحضارة، ومن ثمة إلى فناء الدولة التي تشكّل القاعدة الارتكازية للحضارة. يمكن ملاحظة تعدّد «أصناف التغلّبات» والقهر التي وقف عندها المؤرخ في جميع المجتمعات (الغصب الجبائي، الاستئثار بالمداخيل، البيع الجبري للأملاك... إلخ). ترتكز هذه الممارسات في العالم العربي والإسلامي على استنساخ بنية الخضوع والرضوخ الناظمة للسياسة الدينية وعلى تعميمها، بشكل عمودي وأفقي، على العلاقات السياسية والاجتماعيّة، بل وحتى الأسرية والقبلية[١٢].

هذه المقاربة التأويلية تسمح، من ثمة، بانعكاسية العلاقة، حيث تمسي المعتقدات قادرة على التفاعل الإيجابي مع القاعدة العقلانية والوضعانية لـ «العمران المؤسساتي»، وعلى التصدّي للمسارات التراجعية والانكفائية المرتبطة بالجمود والتخثر الذي طاول، في المدى الطويل، بعض جوانب «الموروث الثقافي» في العالم العربي والإسلامي.

---

(١٠) Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*, établie par Michel Senellart; sous la dir. de François Ewald et Alessandro Fontana, hautes études (Paris: Gallimard; Seuil, 2004).

(١١) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج ١، ص ٢٩٢ ـ ٢٩٤.

(١٢) عبد الله العروي، **السنة والإصلاح** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨).

المنارة للاستشارات

ثانياً: المعتقدات والمؤسسات وشروط التنمية

١ ـ في أن التنمية موصولة بـ «المعتقدات العقلانيّة»

لقد سعينا في الفقرات الآنفة إلى اقتراح تأويل مؤسساتي لتحليل ابن خلدون، إذ يشدّد على الأشكال التي تتقمّصها ممارسة السلطة والمبادئ السلوكية في قواعد الحضارات. كما تمّت الإشارة، بالإحالة إلى كتاب **المقدمة**، إلى وجود منظومة براغماتية للتطور تشمل التغيّر المؤسساتي وديناميّة التعلّمات.

من ثمة، ليس من النافل القول إنّ ابن خلدون كان أوّل من أدرك، بكل دقة، أسباب الانحطاط التي تمكّنت واستحكمت، منذ القرن الرابع عشر الميلادي، على امتداد العالم العربي والإسلامي. لقد سعى، من خلال تحليله العميق للمسار الارتكاسي والتراجعي الناجم عن تفسّخ كل من «الوازع السياسي» (هيمنة الاستبداد والقهر) و«الوازع الدينيّ» أو الثقافي (توقف الاجتهاد التشريعي واضطرار الناس إلى البحث عن صيغ للتسوية غير شكلية، وعلى هامش المتن الفقهي)، إلى إبراز الدور الذي يعود إلى الأشكال المؤسساتية، بمختلف مستوياتها السياسية، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثقافية، في وفر أسباب الحضارة في العالم العربي والإسلامي بين القرنين الخامس والرابع عشر الميلاديين، ثم في انتكاسها وتهالكها في المراحل اللاحقة.

وكما يشير إلى ذلك أحد المؤرخين، سوف يواجه العالم العربي والإسلامي، جملة من «الاختلالات البنيوية»، إذ سيتعيّن عليه التكيّف مع السياقات الجديدة المرتبطة بالصعود الأوروبي: «فضلاً عن التناغم والتماسك اللذين يطبعان البنى الاجتماعيّة في الريف داخل المجتمعات المسلمة، إلى جانب الضعف التقليدي الذي يشوب المدينة فيها»، لا بدّ من الإشارة إلى تلك «المتعلقة بالتوازن غير المستقرّ الذي يجب أن تحققه الأنظمة السياسية في المجتمعات المسلمة بين (...) آليات السلطة الطبيعية المرتبطة جزئياً بالبنى الاجتماعيّة وعلم النفس الفردي، من جهة، والإطار المؤسساتي الذي يفرضه الدين من جهة أخرى»[١٣].

هل بالإمكان، من ثمة، الخوض في «خصوصية» النموذج المؤسساتي لكي نعثر على تفسير لأسباب الانزياح التاريخي الذي عرفه العالم الإسلامي وابتعاده عن نموذج التطور الغربي؟ أين تكمن «فرادة» النظام الإسلامي؟ في المنظور الخلدوني، لا يتعلق الأمر بتداخل العلماني والديني بقدر ما يتعلق بخضوع دينامية الاقتصاد والمجتمع لسياقات من سماتها البارزة سكونية الأنساق المؤسساتية وانسداد فرص الاجتهاد والتأويل. لقد كانت البنية المؤسساتية الإسلامية، بحسب المؤرخ نفسه، تتميّز، «طوال فترة القرون الوسطى، بكثير من الانسجام ومن النجاعة، حيث إن جوانب من السلطة التشريعية، ومن مبادرات الإصلاح، كانت بيد ما نسمّيه اليوم المجتمع المدني، وهو ما أعطى هذا الأخير القدرة على التصدّي

(١٣) Cheddadi, *Ibn Khaldūn: L'Homme et le théoricien de la civilization*, p. 488.

المنارة للاستشارات

لانحرافات الحكم، ولجنوحه إلى التعسّف والاستبداد»[١٤]. غير أن الأنظمة المؤسساتية في العالم العربي والإسلامي، بما تشمله من قيم ومعتقدات وثقافات ومعايير وقواعد، سوف تتحوّل، لاحقاً، إلى بنى تشريعية جامدة ومتصلّبة، تكاد تكون منفصلة عن مسارات التطوّر الحاصلة في العالم.

هذا التصور المؤسّساتي والتاريخاني، في آن، الذي نستخرجه من نصوص ابن خلدون، نكاد نجد اليوم استنساخاً له ولمفرداته عند هودسون[١٥] وجِلْنر[١٦]، بهدف إعادة صياغة نظرية قابلة لإنتاج قناعات ثقافية جديدة حول العالم العربي والإسلامي، وتاريخه، وتطوّره الاقتصادي، ونظام حكمه، وبناه الاجتماعيّة، ونظام قيمه، في السياق الجيوسياسي الذي ساد بعد أحداث ١١ أيلول/سبتمبر.

في المنظور نفسه، نودّ أن نتوقف سريعاً عند أبحاث أفنر غريف[١٧]، التي أفردها للنشاط التجاري في منطقة المتوسّط خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، وللمقارنة بين «تجار جنوى» في جنوب إيطاليا، و«التجار المغاربة»، حيث يخلص إلى جملة من الفرضيات الجزئية والخاصة، يسعى من ورائها إلى استخلاص «نظرية عامة» نوجزها في النقط التالية:

أ ـ ثمّة اختلاف بين أشكال التنظيم الاجتماعي وأنماط المعتقدات بين «المغاربة» (وبالتالي سكان العالم العربي والإسلامي) من جهة، وسكّان «جنوى» (وبالتالي العالم الغربي) من جهة ثانية. ويتّجلى الاختلاف، بحسب الباحث، في الطبيعة «الجمعية» أو «الجماعية» التي تصبغ العلاقات في العالم العربي الإسلامي، مقارنة بالعالم الغربي الذي تطبعه العلاقات الفردانية والذاتية بامتياز.

ب ـ كانت تركيبة الروابط بين الأفراد عند «المغاربة» خاضعة في الأغلب للطابع الشخصي والذاتي، في حين استطاعت أن تتحول في العالم الغربي إلى نمط من العلاقات ومن المبادلات الموضوعية وغير المشخصة.

ج ـ تحيل بنية العلاقات «الجماعية» و«الشخصية» المكوّنة للمجتمعات العربية

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٨٩.

(١٥) Marshall G. S. Hodgson: *L'Islam dans l'histoire mondiale*, textes réunis, trad. de l'américain et préf. par Abdesselam Cheddadi, la bibliothèque de l'islam (Arles: Sindbad-Actes Sud, 1998), et *The Venture of Islam, 2: The Expansion of Islam in the Middle Periods* (Chicago, IL; London: University of Chicago Press, 1974).

(١٦) Ernest Gellner, *Muslim Society*, Cambridge Studies in Social Anthropology; 32 (Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press, 1981).

(١٧) Greif: «Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders»; «On the Political Foundations of the Late Medieval Commercial Revolution: Genoa during the Twelfth and Thirteenth Centuries,» and «Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Society».

المنارة للاستشارات

الإسلامية إلى نمط من التنسيق «الأفقي»، تنشأ فيه شرعية العمل الفردي أو الجماعي من مبادئ الثقة والمبادلة (Reciprocity). في المقابل، لم يغفل تحوّل النزعة الفردية الذي شهده العالم الغربي عن إعادة تنظيم المعاملات والصفقات وفق منظومة «عمودية» تتحدّد فيها العلاقة بين «الموكل» و«الوكيل» (Agent-Principal) بالارتكان إلى القانون، وإلى تشريعات العقود بالتحديد.

د ـ غير أنّ المؤسسات ذات الطبيعة «الجمعية» و«الشخصية»، إذا كانت ناجعة وذات فعالية عندما يتعلق الأمر بعمليات التبادل الضيقة والمحصورة داخل نطاق الجماعة، وضمن منظومة اجتماعية من النوع القبليّ والإثني، فإنها تشكّل عامل كبح وعرقلة في الحالات المتقدمة المتّسمة بتطور التجارة البعيدة، وبعلاقات للتبادل تقوم بين مجتمعات مختلفة ومتباينة ثقافياً وحضارياً.

تروم أطروحة أفنر غريف الإقرار بأن الجمود والسكون اللذين عرفهما العالم الإسلامي على المستوى المؤسسي يشكّلان العامل الرئيسي في لجم قدرته على التطور.

هـ ـ في مجال «المعتقدات الثقافية»، يفصل غريف بين «المعتقدات العقلانية» التي تساهم في تعزيز التنسيق بين الفاعلين، وتسهيل نشاطهم، وتيسير سبل تحقيق توقّعاتهم، عندما تتحول إلى «بؤرة ثقافية» أو إلى «معرفة مشتركة» (Common Knowledge)، بمصطلحات نظرية المباريات من جهة، و«المعتقدات اللاعقلانية»، القدرية والجبرية، التي تقف حائلاً دون التقدم والتطور من جهة أخرى.

و ـ يشدّد الكاتب على وجود «تبعية للمسار» (Path Dependency) بين «المعتقدات الثقافية العقلانية» من جهة، وسيرورة النمو لمختلف المجتمعات من جهة ثانية. إنّ استبطان العالم الغربي لـ «المؤسسات الشكلية»، مثل الشركات التجارية، وحقوق الملكيّة، والائتمان والمحاكم التجارية، كان بلا ريب من الأسباب العميقة التي ساعدت على تقدم الغرب وتطوّره، على عكس ما حصل في العالم العربي والإسلامي الذي لم يفلح في استيعاب تلك الابتكارات المؤسساتية والتنظيمية.

هذه الفرضيات تستدعي جملة من الملاحظات تنصبّ تحديداً على المستوى المنهجي. وتهم الملاحظة **الأولى** منها، في الأساس، المسافة التاريخية الفاصلة بين البنيتين الاجتماعيتين (جنوى والمغرب) اللتين هما موضوع المقارنة، التي تمتد إلى أكثر من قرنين. أما الملاحظة **الثانية**، فتتعلق بوجود مرجعية تشريعية ومؤسساتية في العالم العربي والإسلامي، ناشئة منذ عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، تطاول معظم مجالات تنظيم المبادلات، وتأطير علاقات التوكيل (Agency) وتوقّع واستباق المخاطر المرتبطة بأنشطة التجارة البعيدة[١٨].

(١٨) Fatiha Talahite, «Trois approches institutionnelles du développement dans le monde musulman,» Communication à l'Ecole thématique «Méthodes de l'analyse institutionnelle», La Rochelle, 17-21 septembre 2007.

المنارة للاستشارات

على صعيد آخر، نرى أن غريف يجانب الصواب عندما يروم اختزال العلاقات الاجتماعيّة والمعتقدات الثقافية في العالم العربي والإسلامي في هيمنة الثقافة «الجمعية»، ذلك أن التزامات الأفراد ومسؤولياتهم القانونية والجنائية نجدها ليس فقط مثبتة في النصوص التشريعية، بل مُترجَمة عملياً إلى أحكام قضائية، وإلى ممارسات وسلوكات وعادات، بالمعنى الخلدوني، متراكمة عبر التاريخ.

على المستوى الإيبيستيمي، قد تبدو المقاربة التي يقترحها غريف حول «المعتقدات الثقافية العقلانية» عارضة وتفتقر إلى الشمولية، مقارنةً بالمنهج التاريخي والمؤسساتي، الذي اعتمده ابن خلدون، في دراسته لتاريخ المجتمعات الإسلامية، لإدراك بنية العلاقات الناشئة بين «العمران» أو «الحضارة المدنية»، و«حضارة العادات» والسلوكات المرتبطة بتطوّر العلوم والفنون. و«اعتبر ما قرّرناه»، يقول ابن خلدون، «بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرفت فيها بحار العلوم، وتفنّنوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون، حتى أربوا على المتقدمين، وفلقوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وابذعر سكانها انطوى ذلك البساط جملة بما عليه، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام»[١٩].

للمعرفة والتعلّم والثقافة عند ابن خلدون آثار عميقة في بنية المسلكيات والعقليات. وعندما يعقد مقارنة بين «المشارقة» و«المغاربة»، فإنه يلاحظ أنّ «أهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع، حتى إنه يظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب، وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع»[٢٠].

في المنظور نفسه، يتحدث ابن خلدون بوضوح أكبر عن دور الثقافة في توفير أسباب الارتقاء بالعقل وبالملكات الإدراكية: «وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم من المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذلك سائر عادياتهم ومعاملاتهم وجميع تصرّفاتهم. فلهم في ذاك آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبّسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدّى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مترتبة فيرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلاً مزيداً تستعد به لقبول صناعة أخرى، ويتهيأ به العقل لسرعة الإدراك للمعارف»[٢١].

خلاصة القول، تشكّل مقاربة ابن خلدون دفعاً للفرضيات الثقافوية، ودحضاً للنزوعات

---

(١٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، حقّقها وقدّم لها عبد السلام الشدّادي، سلسلة جديدة؛ ٣، ٣ ج (الجزائر: المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان والتاريخ (CNRPAH) ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ٣٥٦ ـ ٣٥٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٣.

(٢١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥٤.

المنارة للاستشارات

«الجينيتيكية»، بل وتسفيهاً للانزلاقات العنصرية، التي قد تترتب عليها، كما هو الحال عند «المحافظين الجدد» في الولايات المتحدة الأمريكية(٢٢).

يبقى أنه لا مناص من الرجوع إلى استشكال العلاقة التفاعلية بين ما يمكن أن نصطلح عليه بـ «الاقتصاد الإسلامي» والقواعد المؤسسية والتدبيرية التي تمّت بلورتها تزامناً مع تطوّر الأنشطة الاقتصادية وتكثيف المبادلات التجارية. وهو ما سوف نلمّ به في الفقرة التالية.

٢ ـ المسلم «كائن اقتصاديّ» (Homo Oeconomicus)

حتى الآن، لم تحتلّ مسألة العلاقة بين الإسلام والاقتصاد سوى حيّز ضيّق داخل النظرية الاقتصادية. وفي الحق، يعود الفضل، إلى حدّ ما، في تدارك الأمر، إلى بعض الاقتصاديين الأمريكيين المنتمين، بالتحديد، إلى المدرسة المؤسساتية الجديدة. فقد سعوا إلى تطوير نظرية التنمية وسحبها على الأنظمة الاقتصادية غير الغربية، ومن ضمنها الأنظمة العربية والإسلامية. كما سعوا إلى القيام بتحليل مقارن بين مساراتها التنموية والتطور والتقدم الحاصلين في البلدان الغربية، في إشارةٍ إلى الدور الحاسم الذي يضطلع به، على المدى الطويل، كلّ من العمران المؤسساتي ومنظومة القيم والمعتقدات في وفر أسباب النمو وتعزيز شروط الديناميّة الاقتصاديّة.

وكما سبق أن ألمحنا، فإن الأطروحة التي صاغها غريف، والتي سوف يكرّسها البعض ويحوّلها إلى «نظرية عامة»، تروم الإقرار بأنّ الجمود والسكون اللذين عرفهما العالم الإسلامي على المستوى المؤسسي، بعد القرن الثاني عشر الميلادي، يشكّلان العامل الرئيسي في حجز ديناميته ولجم قدرته على التطور، في الوقت الذي كانت أوروبا الغربية تشهد تطوراً مطرداً وشاملاً في كل المجالات، والاقتصادية منها على الخصوص(٢٣).

وتجدر الإشارة إلى أنّ «السكونية المؤسساتية» التي رصدها غريف تعود في رأيه، في الأساس، إلى الطبيعة الجمعية أو الجماعية التي تفرز، كما سبقت الإشارة، علاقات تبادلية يغلب عليها النمط الشخصي، غير الشكلي وغير المنظّم، نمط لا يحفز أصحاب التجارة على توسيع نطاق التبادل وعقد الصفقات إلى ما يتجاوز حدود المجال القبليّ أو العشائري أو الإثني.

تاريخياً، سوف تستوعب هذه المنظومة المؤسسية، التي نشأت، من حيث الجوهر، من المتن الإسلامي، سلسلة من التقنينات التنظيمية والتسويات التدبيرية لسلوكات المسلمين وخياراتهم المتعلقة بالمعاملات وبالعيش اليومي. من ثمة، سيشهد البناء المعياري، مع مرور الزمن، محاولات متكرّرة من الترميم وإعادة البناء في إطار سياقات مطردة من الاجتهاد المفتوح والموصول إلى حدود القرن الرابع عشر الميلادي.

---

(٢٢) Paul Krugman, *L'Amérique que nous voulons*, traduit de l'anglais (ètats-Unis) par Paul Chemla (Paris: Flammarion, impr. 2008).

(٢٣) Kuran: «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited,» and «The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East».

المنارة للاستشارات

من بين الاقتصاديين المؤسّساتيين الجدد الذين تصدّوا لإشكالية التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي، لا شك في أنّ تيمور كوران يتميّز، من غيره، بمعرفة أدق وأعمق للنصوص الإسلامية، بالإضافة إلى «الروايات» المؤرخة للأحداث والوقائع الاقتصادية في الأساس. كما أن مقارباته تتسم بابتعادها عن النزعة النشوئية، في صيغتها الثقافوية، التي تسلّم بالتعارض بين الإسلام والتنمية، وبقصور التشريعات المتعلقة بالمعاملات، وعدم قدرتها على التكيف مع التطور الاقتصادي عامة، وعلى استيعاب الدينامية الرأسمالية بصفة خاصة.

في الاتجاه نفسه، يشير كوران إلى أنّ المحاولات التي تناولت بالدرس والتحليل الطبيعة المركّبة للعلاقات القائمة بين المعتقدات الدينية والأنشطة الاقتصادية، لا تفضي، في الأغلب الأعم، سوى إلى استنتاجات ضعيفة المبنى ومرتبكة من حيث المنهج. ذلك أنه من السهل أن نعثر في جميع الديانات، من دون استثناء، على جوانب تعاكس أو لا تنسجم مع القوانين المؤسسة للنمو الرأسمالي، مثل القروض بالفائدة وسوق التأمين، وما إلى ذلك[٢٤].

أ ـ الاقتصاد السياسي الإسلامي: الروايات والأشياء

من وجهة نظر إبيبيستيمية صرفة، يمكن القول إن «الاقتصاد السياسي الإسلامي» غير ذي موضوع، إذا ما اعتبرنا أنّ «العلم الاقتصادي»، بحصر المعنى، لم ينشأ، ولم تتحدّد ملامحه وتتبلور عدّته المفاهيمية وأدواته المنهجية سوى في القرن الثامن عشر الميلادي، تزامناً مع مرحلة التراكم الكثيف التي شهدتها الرأسماليّة في الدول الأوروبية. لا مناص من الإشارة إلى أن هذه الملاحظة العامة، التي نجد لها صدى في مقدمة كتاب **اقتصادنا** لمحمد باقر الصدر[٢٥]، تقوم على تاريخانية القوانين التي يروم «الاقتصاد الإسلامي» اعتمادها والاشتغال في إطارها المؤسسي الذي لا يتماهى ولا ينحصر في المعمار الأصلي لفقه المعاملات.

يختزل كوران القاعدة النظرية لما يسمّى «الاقتصاد السياسي الإسلامي» في النقط الرئيسية التالية[٢٦]:

(١) تخضع سلوكات الأفراد الاقتصاديّة لمعايير وقواعد يؤطرها النصّ القرآني بشكل عام، وتفصل السنّة في شروطها الإجرائية والتطبيقية.

(٢) ترتكز السياسة الجبائية على مفهوم «الزكاة» التي تشكّل المؤسسة التي يعهد إليها بإعادة توزيع الثروات، وبتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس والفئات الاجتماعية.

(٣) يقوم قانون التوازن الأمثل في مجالات النقود والأموال على مبدأ تحريم الفائدة.

تجدر الإشارة إلى أن النقد الذي يقوم به كوران لا يستهدف النصّ القرآني والأحاديث

---

(٢٤) Kuran, «The Economic System in Contemporary Islamic Thought».

(٢٥) محمد باقر الصدر، **اقتصادنا: دراسة موضوعية تتناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصادية للماركسية والرأسمالية والإسلام في أسسها الفكرية وتفاصيلها** (بيروت: دار التعارف، ١٩٩١).

(٢٦) Kuran, «The Economic System in Contemporary Islamic Thought».

المنارة للاستشارات

النبوية بقدر ما ينصبّ على القراءات التأويلية والتوظيفات التي يجترحها «الاقتصاديون الإسلاميون». وعلى غرار ما نعثر عليه في بعض «الروايات» ذات التوجه الإصلاحي، سواء عند المعتزلة أو «السلفية»[٢٧]، يشدّد الباحث على النزعة التاريخانية للمؤسسات الاقتصاديّة في الإسلام، ويؤكد، بالنتيجة، على مدى قابليتها للتطور والتأقلم مع المتغيّرات في المدة الطويلة. وهو، من هذا المنظور، لا يدعو سوى إلى استئناف المشروع التأويلي المسنود بمنهجية الاجتهاد، ويعطي كمثال على ذلك مؤسسة الزكاة التي شهدت، مع تنامي حجم الجماعة وتوسع دائرتها، إعادة تنظيم على المستوى المؤسسي، بهدف تطوير المنظومة الخيرية القائمة على المساهمة الطوعية وتحويلها إلى نظام للحماية الاجتماعية تموّله الموارد الجبائية لبيت المال.

بينما يرى "الاقتصاديون الإسلاميون" أن المبادئ المستوحاة من القرآن والسنّة تشكل مدوّنة ثابتة في الزمن، نجد كوران يفترض إمكانية تطبيق القواعد الرأسمالية المعاصرة على المجتمعات الإسلامية.

إلا أنه لا بد من القول إن المقاربة التي عرضنا لها بكثير من الإيجاز، تظلّ، بالرغم من أهميتها، محصورة في إطار النظرية التقليدية التي لا تفترض وجود إطار لإصلاح المؤسسات الاقتصادية خارج النموذج الرأسمالي السائد على المستوى العالمي. ومن هذا المنطلق، فإن كوران يعتبر أنه، في السياقات الراهنة، لا يمكن للمؤسسات والتشريعات التي تعود صياغتها إلى عهد النبي (ﷺ)، سوى أن تبدو مفارقة من الناحية التاريخية، وغير منسجمة مع القوانين الاقتصادية المعاصرة. فبينما يرى «الاقتصاديون الإسلاميون» أن المبادئ المستوحاة من القرآن الكريم، ومن الحديث النبوي الشريف، تشكّل مدوّنة ثابتة في الزمن، متعالية على القوانين التاريخية، فإننا نجد أن كوران يتبنّى موقفاً وضعياً، ويفترض إمكانية استنساخ القوانين والمعايير والقواعد الاقتصادية للرأسمالية المعاصرة على المجتمعات الإسلامية ومواءمتها مع خصوصياتها التاريخية والاجتماعية والثقافية.

الملاحظة الأخيرة المتعلقة بالمفارقة الإبيستيمية بين المستويين «المعياري» و«الوضعي» تساعد على تحديد مفردات الجدل الذي نحن بصدده. العوامل الدينية والروحية والأخلاقية، الثاوية خلف الاقتصاد السياسي منذ الكلاسيكيين، لم تكن لتشكّل في الممارسة وازعاً كافياً لردع السلوكات الانتهازية والمنحرفة. ومن ثمة، كانت التسويات المؤسساتية والإجراءات العملية، في كل العصور وفي جميع المجتمعات، تهدف إلى فكّ الإكراهات العقدية، وإلى استيعاب المستجدات والتغيّرات، والتكيّف مع التطوّرات. من هذا المنطلق، نجد أن الوازع الديني يكاد يتحوّل، في المقاربة البراغماتية لابن خلدون، إلى سلطة مستبطنة من لدن الأفراد، مكيّفة لسلوكاتهم ولعاداتهم وطقوسهم.

(٢٧) العروي، **السنة والإصلاح**.

المنارة للاستشارات

ب ـ في أن السلوك الاقتصادي في الإسلام يحدده العقل والعدل والخير المشترك

في قراءته لـ «الاقتصاد السياسي الإسلامي»، يتوقف الباحث الأمريكي تيمور كوران عند القيم التي ينهض فوقها تقييم سلوكات الأفراد، وتبرير خياراتهم، وتسويغ أنشطتهم، والتي يكثفها في قيم العقلانية والعدل والأخلاق المحدِّدَة لممارسات المسلم، والمحققة للتوازن بين النزوعات الأنانية من جهة، والميولات الغيرية من جهة ثانية.

وبالنظر إلى هذه المنظومة التأويلية، قد يبدو النموذج الإسلامي غير قابل للتطبيق خارج سياقه التاريخي الأصلي، وقد يتعذّر إعماله وتطبيقه حين يتسع حجم المبادلات، ويتجاوز نطاق القبيلة والعشيرة. وفوق ذلك، هو لم يتمكّن، تاريخياً، من إبطال أسباب الاختلال وتجلياته في مجال المعاملات، ومن إحباط الممارسات غير السليمة وردع السلوكات الانتهازية.

وكما سبقت الإشارة، يرجع كوران ما يسمّيه «لاواقعية النموذج الاقتصادي الإسلامي»، وعدم قابليته للتطبيق والإنجاز، في الزمان والمكان، إلى جسوء النصوص التأويلية، وإلى التقيّد الشديد في تنظيم الممارسات وتدبير المعاملات بالإطار الذي تحدّد تخومه، بامتياز، السياسة الفقهية، من دون اعتبار لحركية الاقتصاد ولديناميته على المستوى الدولي.

وبغضّ النظر عن هذا النقد الموجّه إلى «النموذج» الاقتصادي الإسلامي، الذي يمكن أن ينسحب أيضاً على الاقتصاد السياسي التقليدي، الذي يوظفه كوران كمرجعية أصلية، من حيث ملاءمة المفاهيم النظرية والفرضيات المجرّدة مع المحدّدات الحقيقية لحركة التاريخ والواقع، وللممارسات العملية للفاعلين الاقتصاديين، نقول، إنه، مع ذلك، لا مفر من الإقرار بالطابع التوفيقي للمنظومة الاقتصادية الإسلامية التي تتميّز، بحسب كوران نفسه، بالمزج بين البنية النظرية لكل من الاقتصاد السياسي التقليدي، الذي وضع أسسه البريطاني آدم سميث[٢٨]، والاقتصاد التقليدي الجديد، ومن ضمنه التيارات المؤسساتية.

إن ما يمكن أن يصطلح عليه بـ «الكائن الاقتصادي» في المنظومة الإسلامية، بالرجوع إلى النصوص الأصلية ذاتها، ليس سوى ذلك الفاعل الذي يسعى دوماً إلى الحصول على الحدّ الأقصى من المنافع والمكاسب، مثله في ذلك مثل «الكائن الاقتصادي»، الذي جاءت النظرية الكلاسيكية الجديدة لترسّخ ملامح صورته المثالية والوهمية بافتراض مسلّمة الاختيار العقلاني للفاعلين الاقتصاديين. ذلك أنه من الصعب الميل إلى جرد الثقافة الإسلامية، جملة وتفصيلاً، من كل نزعة عقلانية من دون السقوط في شرك الطروحات الثقافوية، التي تمّت الإشارة إليها آنفاً.

---

(٢٨) Adam Smith: *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. de Germain Garnier; rev. par Adolphe Blanqui; introd., [éd.] et index par Daniel Diatkine, GF; 598 et 626, 2 vols. (Paris: Flammarion, 1991), et *Théorie des sentiments moraux*, texte trad., introd. et annoté par Michaël Biziou, Claude Gautier et Jean-François Pradeau, Quadrige. Grands textes (Paris: Presses universitaires de France, 2003).

المنارة للاستشارات

يركّز النموذج الاقتصادي السائد، في صيغته المجرّدة والمعيارية، على التوازن القائم بين دالة الرغبات والمآرب عند الأفراد، وبنية الأهداف والمرامي بالنسبة إلى المجتمع. ويتم تحديد مفهوم المصلحة، أي المبدأ الموجّه للخيارات والسلوكات والممارسات، في عموميته الأنطولوجية، من دون أي تمييز بين المستوى الفردي والجماعي. ونظرياً، لا وجود لأي تضارب بين المستويين ما دام السلوك الفردي منسجماً مع المعايير الجمعية، وما دام الفرد متقيّداً بالقواعد المؤسسية. ولمفهوم المصلحة في المنظومة الإسلامية دور سيادي، إذ «حيثما كانت المصلحة، كان شرع الله». وفي بعض النصوص الفقهية، نجد تراتبية نموذجية، حيث تأتي المصلحة الجماعية قبل المصلحة الفردية، وحيث تُشكّل الأمّة مستوى متعالياً يسمو على جميع المستويات.

تفرض هذه المقاربة على الفرد، المنغرس في تربة الجماعة، والمتأصّل في صلب الأمة، إخضاع عقلانيته الخاصة لمبدأ الموازنة بين الاختيارات والأفضليات الذاتية وغير المستقرّة من جهة، والمعايير الاجتماعيّة الثابتة والوازع الديني والأخلاقي، عندما يتعلق الأمر بتحقيق النفع العام، وبجلب الخير المشترك، من جهة أخرى.

من هنا، فإنّ النزعة الغيرية (Altruism) في المنظومة الإسلامية ليست سمة محصورة في الذات الجماعية العربية والإسلامية، كما أنها لا تشكّل نمطاً سلوكياً يوثر الخيارات الجمعية على الرغبات والمرامي الفردية، بل يتعلق الأمر بصيغة عقلانية، واقعية وعملية، للتفاعل بين الأفراد، ترمي إلى التخفيض من تكلفة المعاملات والصفقات، وإلى إعادة إنتاج البنية التعاونية، من خلال تعبئة وإعمال موارد الثقة والمبادلة (Reciprocity).

كوران، مثله مثل غريف، حين يحسب أن النزعة الغيرية، في ترجمتها النفعية والإجرائيّة، تمسي غير قابلة للتطبيق والتجسيد كلما تعلق الأمر بمجتمع غير متجانس ومتنوّع، تسوده العلاقات غير الشخصية، فإنه مع ذلك لا يستبعد وجود شرط الانسجام بين النفعية الاقتصادية والأخلاقية الإسلامية. وهو ما تؤكده، بحسب كوران، المقاربة المؤسساتية الجديدة، وبخاصة منها نظرية «نقصانية العقود» (Incomplete Contrat) و«معضلة السجين» (Prisoner's Dilemma)، التي تؤشر على أهمية العلاقات التعاونية في التخفيض من تكلفة عقد الصفقات، وفي استمرارية المعاملات والمبادلات. فهو لا يشهد تناغماً بين الإنسان الاقتصادي والإنسان الإسلامي أقلّ مما تقوم التطورات النظرية المؤسساتية الحديثة، برأيه، بالتأكيد والمصادقة على حالات عدم اكتمال العقود و«معضلة السجين» التي تميل إلى هيكلة الاقتصاد المعاصر[٢٩].

لا يمكن حصر المنظومة الإسلامية، بصيغتها المعيارية، في السلوك المثالي للفاعل، باعتبار أنّ هذا الأخير استوعب واستبطن المعايير الغيرية عن طريق التربية الدينية الإسلامية. وبما أن الممارسات البشرية تكاد لا تخلو من عيوب وشوائب، فإننا نجد في المعمار المؤسسي الإسلامي آليات إجرائية لزجر النزوعات الانحرافية، ولردع الممارسات الانتهازية، من قبيل ما يصطلح عليه في الأدبيات الاقتصادية الحديثة بـ «الراكب المجاني» (Free Rider) و بـ «المخاطر الأخلاقية» (Moral Hazards).

(٢٩) Talahite, «Trois approches institutionnelles du développement dans le monde musulman».

المنارة للاستشارات

مبدأ العدل في النموذج الإسلامي هو، في الآن نفسه، المقياس والمؤشر على التوازن بين المنفعة الفردية والمصلحة الجماعية، وبين المنافسة والتضامن. ذلك أنه يقوم على إخضاع «دوائر» السلطة والثروة[٣٠]، ليس فقط للوازع الأخلاقي، بل أيضاً لضرورات العملية الاقتصادية ومتطلبات النمو المطرد.

لقد سبق وأن ألمحنا إلى أن ابن خلدون رصد، بدقة لامتناهية، ديناميّة النمو الاقتصادي (أو الأزمة) بارتباط وثيق مع تطبيق مبدأ العدالة الاجتماعيّة والإنصاف (أو الظلم)، خاصة في مجال الجبايات. وبتأكيده الدور المركزي الذي ينبغي على الدولة أن تضطلع به في ضبط الدينامية الاقتصادية، يكون صاحب **المقدّمة** قد هيأ لنظرية التطور منزلة إيبيستيمية بين المنزلتين، تقع بين الاقتصادي والأخلاقي، بين النفعي والغيري، بين المصلحة الفردية والخير الجماعي؛ منزلة نجد امتداداً لها في المقاربات التدبيرية المعاصرة الرامية إلى تحقيق «الخير المشترك» عن طريق «السياسة الحسنة»، أي عن طريق بناء التسويات والتوافقات بين مختلف الفاعلين، أفراداً وجماعات.

إن المنظور الخلدوني، من جهة، يكاد يكون متماهياً مع المنظور العقلاني، باحتسابه للأدوار التي تؤديها المصالح في شحن «العصبيّة» المحرّكة لكل من الأفراد والجماعات والأمم. ومن جهة أخرى، فإنه، بإدراكه للتطور التاريخاني للحضارات، تمكّن، إلى حدّ بعيد، من استيعاب العلاقة التفاعلية القائمة بين المعرفة، بمختلف أصنافها، من علوم وتقانة وتعلّمات وآداب وفنون، من جهة، والثقافة بتعدد ضروبها، من معتقدات وعادات وطقوس، إلى غير ذلك من أشكال الوعي، من جهة ثانية.

من هنا نخلص إلى أن مستوى التحليل عند صاحب **المقدّمة** يتجاوز موضوع الاقتصاد السياسي التقليدي (عوامل الإنتاج والتبادل والنمو) ليطاول سيرورة التنمية الشاملة. وقد لا نجانب الصواب، إذا قلنا إن ابن خلدون، عندما يومئ إلى العلاقة التفاعلية بين سيرورة التنمية من جهة، وطبيعة «المعمار المؤسساتي» من جهة أخرى، فهو بذلك يكون قد نفذ، نظرياً، إلى ما هو أعلى مستوى وأرقى منزلة، أي إلى الأسباب الثاوية خلف قيام الحضارات واضمحلالها، المتمثلة أساساً في طبيعة «السياسة التي ينتظم بها أمر الدول»، بحسب تعبير ابن خلدون.

ثالثاً: الأخلاقية الإسلامية وشروط التنمية

كانت البحوث التي أنجزت في فترة الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين حول البلدان النامية، تميل، في الأغلب الأعم، إلى إيلاء العوامل الاقتصاديّة أهمية كبرى في إدراك أهداف التنمية (معدل الادخار، مستوى الاستثمار، أنواع الصناعات، مكننة الزراعة، سعر الصرف، حجم الشركات، درجة انفتاح الاقتصاد، حجم التجارة الخارجية، إلى غير ذلك). وسوف يجد هذا الاتجاه النظري الكلاسيكي، في الثمانينيات، امتداداً له في ما سُمّي «برامج

(٣٠) Michael Walzer, *Sphères de justice: Une défense du pluralisme et de l'égalité*, trad. de l'américain par Pascal Engel, la couleur des idées (Paris: Ed. du Seuil, 1997).

المنارة للاستشارات

التقويم الهيكلي»، وفي سياسات مكافحة الفقر والإقصاء والهجرة (القروض الصغرى، المساعدات المالية المستهدفة) التي توصي بها اليوم المؤسسات المالية الدولية (صندوق النقد الدولي والبنك الدولي). حتى النظريات الكلاسيكية الجديدة المتعلقة بـ «التطوّر التكنولوجي»[٣١]، أو بـ «النموّ الذاتي»[٣٢]، أو بـ «الرأسمال البشري»[٣٣]، لا تكاد تحيد، هي الأخرى، عن هذا «التقليد التحليلي» الذي يجعل من الحوافز الاقتصادية المفتاح السحري لعملية التنمية.

بحسب كوران، يمثل المسلمون الساكنة الأكثر فقراً باعتبار مؤشرات التنمية. والبلدان الأقل تطوراً، بمقياس منسوب الدخل الفردي، تتكون ساكنتها من غالبية مسلمة.

في مقابل هذه النظرة الاختزالية، عمدت بعض المقاربات البنيوية، خلال السبعينيات، إلى إبراز دور العوامل غير الاقتصاديّة في تحليل السيرورة التاريخية للتخلّف[٣٤]. لكن حتى في هذه الأعمال «البنيوية» والمتعددة المشارب (تاريخية، واجتماعية، وأنثروبولوجية، إلى غير ذلك)، يبقى التحليل محصوراً في نطاق العوامل الاجتماعية (البنى الاجتماعية، التفاوت بين الطبقات، أشكال الاستغلال في العمل) والسياسية (طبيعة النظام السياسي، التبعية الدولية).

إنّ استيعاب المقاربة المؤسساتية لدور المعتقدات، بالمعنى الواسع الذي أومأنا إليه في الفقرات الآنفة الذكر، يسمح ويساعد على إدراك الشروط المطلوبة لتحقيق التنمية من زاوية جديدة، ويفضي، من ثمة، إلى الإقرار بمحدودية العقلانية الاقتصادية، وإلى إبراز دور المعتقدات والموارد الرمزية في الرفع من إنتاجية المعمار المؤسساتي.

في الفقرة التالية، نواصل النظر في ما تفترضه بعض النظريات الثقافوية، التي سبقت الإشارة إليها، من وجود تناقض وتنافر بين الأخلاقية الإسلامية من جهة، ومتطلبات التنمية الاقتصادية بصفة عامة، والتنمية الرأسمالية على وجه الخصوص من جهة أخرى. ومن دون إغفال ما عرفته البلدان العربية الإسلامية من تراجع اقتصادي وانكفاء تاريخي، فإنه لا بد من

(٣١) Robert M. Solow, «A Contribution to the Theory of Economic Growth,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 70, no. 1 (February 1656), pp. 65-94.

(٣٢) Paul M. Romer, «Increasing Returns and Long-Run Growth,» *Journal of Political Economy*, vol. 94, no. 5 (October 1986), and Robert E. Lucas, «On the Mechanics of Economic Development,» *Journal of Monetary Economics*, vol. 22, no. 1 (1988), pp. 3-42.

(٣٣) Gary S. Becker, *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with Special Reference to Education*, National Bureau of Economic Research, General Series; no. 80 (New York: National Bureau of Economic Research, 1964).

(٣٤) Samir Amin, *Le Développement inégal: Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique* (Paris: Editions de Minuit, 1973), et Andre Gunder Frank, *Le Développement du sous-développement, l'Amérique latine*, traduit de l'anglais par Christos Passadéos, textes à l'appui; 39 (Paris: F. Maspero, 1970).

المنارة للاستشارات

الإشارة إلى الأسباب المؤسساتية العميقة الكامنة في أنماط الاستبداد وأشكال الهيمنة والعسف، وفي «أصناف التغلّبات» بلغة ابن خلدون.

هذه الخلاصة تبرز الأهمية التي يكتسيها مفهوم «الحكومية»، الذي أشرنا إليه قبل، والذي سوف نفصل فيه القول في الفقرات الأخيرة.

١ ـ هل في الإسلام ما من شأنه أن يعيق التنمية؟

إن الجدل الدائر حول «فشل» التنمية في العالم العربي والإسلامي ليس بالموضوع غير المسبوق أو المحصور في دائرة الاقتصاديين الضيقة. فقد سبق أن تساءل المفكّرون في عصر النهضة (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تحديداً) عن الأسباب العميقة التي تقف وراء تقدم العالم الغربي وتأخّر العالم العربي والإسلامي[٣٥]. هذا السؤال أمسى اليوم، في شروط ما سمّي «صراع الحضارات»، يتجه نحو ترجيح الجواب الأيديولوجي، وتغييب العوامل الموضوعية والتاريخية، وإن كنا نعتبر أنّ الإشكالية، في صياغتها المؤسساتية تكاد تكون أقل اختزالية وأقرب، كما أسلفنا، إلى القراءة الخلدونية.

بناء على دراسة أنجزت في العام ١٩٩٥ حول عيّنة تشمل ١٣٢ بلداً، يلاحظ كوران[٣٦] أن المسلمين يمثلون الساكنة الأكثر فقراً باعتبار مؤشرات التنمية (الناتج الداخلي الخام، التجارة، محو الأميّة، التربية والتكوين، الابتكار التقاني، إلى غير ذلك). وفي إحالة إلى تصنيف قام به البنك الدولي، يلفت المؤلف النظر إلى أنّ البلدان الأقل تطوراً، بمقياس منسوب الدخل الفردي، تتكون ساكنتها من غالبية مسلمة.

هل يجوز، بناء على هذه النتائج الجزئية، افتراض وجود علاقة سببية بين الإسلام والتخلّف؟ يلمح المؤلف إلى أنّ العلاقة لا تعني بالضرورة السبب والعلّة، كما يشير إلى أن العالم الإسلامي قد شهد إلى حدود القرن الرابع عشر الميلادي، أي قبل الدخول في مسار التراجع والانحطاط، مراحل من الازدهار الاقتصادي والتوسع الحضاري، بتزامن مع تطور غير مسبوق في مجالات الاجتهاد والتأويل.

«منطقياً، يقول كوران، إذا ما اعتبرنا أنّ الإسلام ساهم في الازدهار الاقتصادي، فلا بدّ لنا من الإقرار أيضاً بدوره في الانحطاط. على العكس من ذلك، إذا كانت عوامل أخرى غير الإسلام هي السبب في الانحطاط، فإن الازدهار الذي حدث في أعقاب ظهور الإسلام قد يعود، أيضاً، إلى عوامل أخرى غير الإسلام»[٣٧].

---

(٣٥) Bernard Lewis: *The Political Language of Islam* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1988), and *The Muslim Discovery of Europe* (New York: W. W. Norton, 1982).

(٣٦) Kuran: «Islam and Underdevelopment: An Old Puzzle Revisited»; «The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism,» and Islam and Mammon: The Economic Predicaments of Islamism.

(٣٧) Talahite, «Trois approches institutionnelles du développement dans le monde musulman».

المنارة للاستشارات

مجمل القول، إن هذه النتيجة الأخيرة لا تلغي دور الأخلاقية الإسلامية في سيرورة التنمية بقدر ما تفيد أن «العمران المؤسساتي»، متى كان متضمناً لآليات ناجعة لاستيعاب التطورات، ولكيفيات مرنة لبناء التسويات الواقعية والعملية، من شأنه أن يضع العالم العربي والإسلامي، من جديد، على سكة التنمية والتقدم، ويتجه به نحو الإمساك بناصية العصر.

٢ ـ العقل العملي ولعبة المبادلة

لقد سعى بعض الباحثين إلى التقاف عوائق التنمية الضاربة، من وجهة نظرهم، في منظومة القيم المرتبطة بالإسلام[٣٨]، ومن بينها: «بنيات اجتماعية تقليدية، مؤسسات غير شكلية، غياب الإصلاحات الاقتصاديّة والاجتماعيّة، انعدام الثقة في المؤسسات، الخوف من التغيير والابتكار، الوضعية المتدنية لفئة التجار، نظام تعليمي يقوم على الحفظ والاستظهار، رؤية سكونية للعالم وإدراك دوري للزمن، وأخيراً وليس آخراً، إغلاق باب الاجتهاد».

في نقده لـ «الاقتصاد السياسي الإسلامي»، حاول كوران إبراز بعض الاجتهادات التي كان يقوم بها بعض الفقهاء بين الفينة والأخرى، والتي كانت تطاول المتن التشريعي، خاصة في ما يتعلق بالمعاملات وبالتسويات المؤسسية والعملية، مثل الزكاة.

نخلص، بناء على ما سبق، إلى أن التدابير الإجرائية التي يتم إنجازها وفق منهجية الاجتهاد، أو التي تمليها الممارسات وتفرضها العادات، بقدر ما تجعل المنظومة المعيارية خاضعة للمحدّدات التاريخية ولدينامية التدافع بين الأفراد والجماعات، فهي تعمل على إثراء المعمار المؤسسي، وعلى تطوير الأسباب الذاتية للتطور وللتكيّف مع التحولات غير المتوقعة[٣٩].

من هذا المنظور بالذات، الذي سبق لابن خلدون أن اعتمده في **مقدمته**، والذي يأخذ بعين الاعتبار مبدأ «العقل العملي» والممارسات المعقولة، يتعيّن إدراك التفاعل الذي يسم العلاقات الفردية والاجتماعية في العالم العربي والإسلامي، والآثار البنيوية الناجمة عنها بالنسبة إلى التنمية.

وبالإحالة إلى «الموروث الثقافي»، فإن التعارض الذي يفترضه غريف بين «النزعة الجماعية» عند المغاربة و«النزعة الفردية» عند سكان جنوى، يحدّده الاختلاف الحاصل في المسارات التاريخية لكل من العالم الغربي والعالم العربي والإسلامي، حيث إنّ العوائق التي حالت دون عملية التنمية في البلدان العربية والإسلامية تكمن في هيمنة العلاقات الاجتماعيّة ذات الطبيعة غير الشكلية. وفي الاتجاه نفسه، يجد البعض في المنحى الفرداني الذي سلكته أوروبا، في فترة التراجع العثماني، السبب الكامن وراء ديناميتها الاقتصادية وتقدمها الحضاري. وعلى عكس هؤلاء، يركّز المناهضون للنمط الغربي على ما للنزعة الفردية من آثار

(٣٨) Lewis: *The Political Language of Islam*, and *The Muslim Discovery of Europe*.

(٣٩) North, Le Processus du développement économique.

المنارة للاستشارات

سلبية في التماسك الاجتماعي وفي الأداء المتوازن للاقتصاد. ومن ثمة، فإن شرط الانفلات من التأخر يمكن أن نجده، بشكل أمثل وأشمل، في المنظومة الأخلاقية الإسلامية الرامية، في الأساس، إلى ضبط السلوكات والممارسات الفردية في حدود ما تقتضيه المنفعة العامة والمصلحة المشتركة للجماعة والأمة.

البنية الثقافية ذات الطبيعة الجماعية وغير المنظمة، بحسب غريف، تحدّ من النشاط التجاري، وتحصر المعاملات في المجال الضيق للجماعة التي يقتسم أفرادها «المشترك» نفسه، من معايير أخلاقية وقواعد سلوكية. وتساهم آليات الثقة و«السمعة» بين الأفراد(٤٠)، و«المبادلة الصلبة» (Strong Reciprocity) و«الجزاء الجماعي»(٤١)، في تخفيض التكلفة الناجمة عن السلوكات الانتهازية للفاعلين. في المقابل، يعتبر المؤلف أن النمط الفرداني يسمح بتطوير النشاط التجاري على نطاق أوسع، وبالرفع من حجم المبادلات والصفقات بالوكالة مع أفراد ينتمون إلى مجتمعات مختلفة، وإلى ثقافات مغايرة(٤٢).

من هنا نرى أن المقاربة التي تردّ إلى هيمنة العلاقات الجماعية فشل التنمية داخل العالم الإسلامي، لا تصمد أمام النقد. ففضلاً عن الدحض التاريخي (دور المسلمين في إنشاء إطار مؤسساتي يتعلق بالتجارة البعيدة، الائتمان، العقود، إلى غير ذلك من الآليات والأدوات)، يشدّد كوران، بالإحالة إلى أبحاث روبرت بوتنام(٤٣)، على الدور الذي يقوم به، حتى في المجتمعات المتقدمة، «رأس مال الاجتماعي» و«رأس المال الثقة» في عملية التنمية الاقتصادية. إنّ الطرح الصحيح، يقول كوران، هو أنّ النزعة الفردية تساعد على النمو، لا لكونها تفسخ العلاقات الجماعية وتقوّض قاعدتها، بل لأنها تحدّ من سلطانها وتنوّع من أشكالها. ومن الإيجابيات الاقتصادية المترتبة على هذا التوجه، تناسل الجمعيات والشبكات المدنية، وتوسّع نطاق الخيارات والمبادرات الفردية. تكمن حدود التشكلات الجماعية، كما تبرز من خلال القوة التي تكتسيها روابط الدم في جنوب إيطاليا، في كونها تقيّد تطوّر الشبكات المدنية المخترقة والمتجاوزة للاختلافات الإثنية. وتساهم «العلاقات القوية» العائلية والعشائرية في تعزيز التبادل داخل الجماعات الصغيرة، في حين ترقى «العلاقات الضعيفة»، فوق العائلية والمدنية، بالتبادل إلى مستويات أرحب وأكثر تعقيداً(٤٤).

---

(٤٠) David M. Kreps, «Corporate Culture and Economic Theory,» paper presented at: *Perspectives on Positive Political Economy* (conference), edited by James E. Alt and Kenneth A. Shepsle, Political Economy of Institutions and Decisions (Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990).

(٤١) Herbert Gintis [et al.], eds., *Moral Sentiments and Material Interests: The Foundations of Cooperation in Economic Life*, Economic Learning and Social Evolution; 6 (Cambridge, MA: MIT Press, 2005).

(٤٢) Talahite, «Trois approches institutionnelles du développement dans le monde musulman».

(٤٣) Robert D. Putnam, «Bowling Alone: America's Declining Social Capital,» *Journal of Democracy*, vol. 6, no. 1 (1995), pp. 65-78.

(٤٤) Talahite, Ibid.

المنارة للاستشارات

تجدر الإشارة إلى أن التوظيف النظري لمفهوم «رأس المال الاجتماعي»[٤٥]، جاء نتيجة لتطورين متزامنين: هيمنة منظومة «التدبير بالمشاريع»[٤٦] المعبّرة عن «الروح الجديدة» للرأسمالية في البلدان المتقدّمة التي تتميّز بقوة «العلاقات الضعيفة» (المدنية وغير المشخصة) من جهة، وسيرورة التجزئة و«التذرّر الإثني»[٤٧] في الدول النامية المتسمة، خلافاً للأولى، بضعف «العلاقات القوية» من جهة ثانية. ويعكس هذا التوظيف النظري تنامي مؤشر رأس المال الاجتماعي، وازدياد نسبة مساهمته في النجاعة الاقتصادية، بارتباط مع نمط العلاقات الأفقية والشبكية. وهو ما سبق لابن خلدون أن عكسه في مفهوم «العصبية» ودورها في قيام العمران ونشوء الحضارة.

هذه الخلاصة تحيلنا إلى إشكالية السلطة في العالم العربي والإسلامي، لا من حيث طبيعتها وبنيتها ونواميسها، بل من حيث منظومة الأدوات والتقنيات والكيفيات والآليات الإجرائية التي تستخدمها الدولة، وتوظفها السلطة، في مجالات التنظيم والتدبير والتطبيع للتراب وللساكنة، والتي كثفها ميشيل فوكو في مفهوم «الحكومية».

٣ ـ الدولة والحكومية

يفرد ابن خلدون للدولة دوراً رئيسياً في المسارات المطردة للعمران والحضارة: تحشد «القبيلة» كل ما تملك من موارد «العصبية» منتهزة حالات الأزمة والفوضى والتسيّب، ثم يبدأ سعيها إلى الانقضاض على دواليب السلطة والاستئثار بمقاليدها، وإلى بسط هيمنتها الرمزية أو الأيديولوجية. وعندما يستتبّ الأمن، وتستقرّ الأوضاع، وتستحكم الدولة، وتسحب نفوذها على البلاد والعباد، تتراجع «العصبيات» المحلية، وتتوارى الانتماءات القبلية والعشائرية، وتقبل بالرضوخ والخضوع للسلطة المركزية[٤٨].

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإنّ الاستبداد والفساد وأشكال الظلم والجور والغصب، التي تبدأ الدولة ممارستها عندما تمسك بزمام السلطة المطلقة، هو ما يؤدي، في آخر الأمر، إلى إنهاك كاهل المجتمع، وإلى فض علاقات الخضوع، كما يؤدي إلى إضعاف السلطة القائمة، ثم

---

(٤٥) Robert D. Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community* (New York: Simon and Schuster, 2000).

(٤٦) Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le Nouvel esprit du capitalisme*, NRF essais ([Paris]: Gallimard, 1999).

(٤٧) Paul Collier, «Implications of Ethnic Diversity,» *Economic Policy*, vol. 16, no. 32 (April 2001); William Easterly and Ross Levine, «Africa's Growth Tragedy: Policy and Ethnic Divisions,» *Quarterly Journal of Economics* (November 1997), pp. 1203-1250, and Jean-Louis Leslie Arcand, Patrick Guillaumont and Sylviane Guillaumont Jeanneney, «How to Make a Tragedy: On the Alleged Effect of Ethnicity on Growth,» *Journal of International Development*, vol. 12, no. 7 (October 2000), and «Ethnicity, Communication and Growth,» *Etudes et documents du CERDI* (1999).

(٤٨) Ernest Gellner, *Les Saints de l'Atlas*, traduction de Paul Coatalen; présentation de Gianni Albergoni, collection Intérieurs du Maghreb (Saint-Denis: Bouchene, 2003).

المنارة للاستشارات

إلى «خراب الدولة وانتقاضها»، لينطلق مسار آخر من مسارات الدولة والحضارة.

في أن العمران البشري (التنمية) لا بد له من سياسة (مؤسسات) ينتظم بها أمره

(...) وما تسمعه من «السياسة المدنية»، فليس من هذا الباب، وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمّون المجتمع الذي يحصل فيه ما ينبغي من ذلك بـ «المدينة الفاضلة»، والقوانين المراعاة في ذلك بـ «السياسة المدنية». وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالأحكام للمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه «المدينة الفاضلة» عندهم نادرة وبعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير. ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين: **أحدهما** تُراعى فيه المصالح على العموم، ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس، وهي على وجه الحكمة. وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن أحكام الملك مندرجة فيها. الوجه **الثاني** أن تراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذا تبعاً. وهذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية. والاقتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم (...)

المصدر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**، حقّقها وقدّم لها عبد السلام الشدّادي، سلسلة جديدة؛ ٣، ٣ ج (الجزائر: المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان والتاريخ (CNRPAH)، ٢٠٠٦)، ج ٢، ص ١١١ ـ ١١٢.

لا تعني تكرارية الدورة الخلدونية تصوّراً ستاتيكياً للتطور بقدر ما تشير إلى مسارات تشكل الدولة ونشوئها. إنها منظومة متشابكة ومتكاملة تتكون من:

أ ـ المعتقدات المشتركة (بالمعنى الواسع للكلمة، أي المعتقدات الثقافية، والدينية، والرمزية (إلى غير ذلك).

ب ـ الأجهزة التنظيمية والأدوات التدبيرية والآليات الإجرائية التي توفّر الأمن والاستقرار والتماسك الاجتماعي، وتسوّي الاختلافات والتباينات الفئوية والإثنية، وتضبط النزوعات الفردية.

ج ـ «الشرعية السياسية» المدعومة بالفاعلية الاقتصادية، وبالتوازن الاجتماعي.

تتخذ **مقدمة** ابن خلدون، بكل وضوح، هذا المنحى العملي والإجرائي لممارسة الحكم ومزاولة السلطة والناظم لما يسمّيه «السياسة العقلية» التي تسمو بالمرجعية المؤسساتية والقاعدة القانونية فوق «القبائل والعصائب».

المنارة للاستشارات

يقول ابن خلدون: «إنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وإنه لا بد لهم من وازع وحاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستنداً إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقّعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاة العباد في الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط»(٤٩).

«ما من حضارة (إذن) من دون سياسة». لا يتعلق الأمر عند ابن خلدون بـ «المدينة الفاضلة» التي تبقى حالة نادرة و«قليلة الوقوع»، أو «فرض وتقدير»، بل بالمنظومة التاريخية التي يمكن أن تتّخذ صفتين اثنتين: صفة معيارية «تراعى فيها المصالح على العموم» و«مصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص»، وصفة تاريخية «تراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة»، وتكون المصالح العامة ثانوية و«تابعة»(٥٠).

لا بد من السعي إلى "الاقتصاد في الاعتقاد" والمضي، في المقابل، في "الاعتقاد في الاقتصاد"، حيث تكتسي السلطة السياسية طبيعة اقتصادية عقلية وعملية، وليس صبغة لاهوتية فقهية.

مع ظهور الإسلام، إذن، ستعرف المنظومة السياسية التي كانت من قبل متسمة بـ «ضعف الدولة» وبـ «قوة القبائل»(٥١)، توسعةً في صلبها، لـ «سياسة عقلية»، من مراميها بناء المشترك الثقافي، ووضع حدٍّ لإعادة إنتاج التفرقة والتذرّر والتعصّب القبلي.

وبما أنّ «هذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم» من مسلم وغير مسلم، «فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وآداب خلقية، وقوانين في الاجتماع، طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية»(٥٢).

الاستعراض المستفيض الذي نجده عند ابن خلدون لشروط التطوّر الاقتصادي، ولأسباب «الهرم والخراب» الذي يطاول الدول، يرشح بالاستدلال على أهمية الدور الذي تضطلع به «السياسة العقلية»، أو «السياسة الحسنة»، في عملية التقدم، بينما تكمن أسباب الانكفاء والاضمحلال في الخلل الذي يصيب الدولة، وفي الزلل الذي يتسلل إلى مؤسساتها ودواليبها وأجهزتها.

هذا التصور يتقاطع، كما نرى، إلى حدّ بعيد مع الخلاصة التي يتوصل إليها دوغلاس

(٤٩) ابن خلدون، **المقدمة**، ج ٢، ص ١١١ ـ ١١٢.
(٥٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢.
(٥١) Gellner, *Muslim Society*.
(٥٢) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢١٢.

المنارة للاستشارات

نورث في الفقرات القليلة التي خصّ بها العالم الإسلامي[٥٣]، حيث يعزو فشل تجارب التنمية في جلّ بلدانه، فضلاً عن هيمنة العلاقات الجماعية التي سبقت الإشارة إليها أكثر من مرة، إلى سوء السياسات، وإلى فساد المؤسسات، وضعف قدرتها على استيعاب التحوّلات التي عرفتها الرأسمالية، خاصة تلك التي تتعلق بأنماط الحكامة والتدبير.

غير أننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن التصور الخلدوني يبدو أكثر عمقاً وأبعد نظراً لنفاذه إلى أنماط ممارسة السلطة، وإلى آليات وتقنيات وأساليب الحكم، وإلى أجهزة الهيمنة وعدّتها، أي إلى ما يصطلح عليه ميشيل فوكو بمفهوم «الحكومية»[٥٤]، الذي يشير إلى توسع نطاق السلطة، وتمدّد مناط الهيمنة لتشمل كل المجالات الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية والسلوكية، وحتى الروحية، وتتحول بذلك إلى «سلطة إحيائية» (Biopower) تروم إنتاج وإعادة إنتاج الشروط الحياتية للإنسان.

يتجسد هذا النمط المطلق والشمولي من «الحكومية»، الذي يعود، بحسب الفيلسوف ميشيل فوكو، إلى القرن الثامن عشر الميلادي، في آليات وتقنيات ومعدات للسلطة تسعى من ورائها إلى بسط السيادة، وضبط الأمن، وتطبيع الحياة الفردية والجماعية، أو بعبارة أخرى، إلى ممارسة الهيمنة على «الأجساد والأرواح». ما يميّز منظومة «الحكومية» من غيرها من أنماط السلطة، ليس فقط اعتمادها على الموارد القانونية والتشريعية، بل أيضاً توظيفها، أي (الحكومية)، لعلم الاقتصاد والإحصاء الذي أضحى يشكّل القاعدة المعرفية والإدراكية للسلطة، خاصة منذ «التحوّل الكبير» الذي عرفته الرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية في القرن العشرين[٥٥].

خلاصة

وبعد، لعله يتجلّى لنا غيض من الفيض الذي لا شك في أن فكر ابن خلدون ما يزال يختزنه، في متونه أو في حواشيه، من «معرفة كامنة»، من شأن الرجوع إليها استنباط واستثبات نمط لـ «الحكومية» في العالم العربي والإسلامي مسنود في موارده، في الأساس، بـ «المعارف التقليدية» (التفسير، الفقه، علم الكلام)، كقالب إدراكي يحلّ فيه النقل مكان العقل. أما الشروح المتعلقة بالوقائع والأحداث والنوازل الاقتصادية، التي قد نجدها مبثوثة، هنا وهناك، في تلافيف المدوّنة الفقهية، فإنها تظلّ، في الأغلب الأعمّ، مكرسة لـ «وسائل كسب الحياة»، ولا ترتقي إلى سقف النظر الذي يشتغل في إطاره الاقتصاد السياسي، وهو الإطار الذي لا تنتظم «سياسة عقلية» من دون نتائجه ومعطياته، ولا تستقيم «حكومية» حسنة وناجعة في غياب المناهج والمعارف المرتبطة به.

---

(٥٣) North, *Le Processus du développement économique*.

(٥٤) Foucault, *Sécurité, territoire, population: Cours au Collège de France, 1977-1978*.

(٥٥) Karl Polanyi, *La Grande transformation: Aux origines politiques et économiques de notre temps*, traduit de l'anglais par Catherine Malamoud et Maurice Angeno; préface de Louis Dumont, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1983).

المنارة للاستشارات

لا بد، إذن، من السعي إلى «الاقتصاد في الاعتقاد»، عندما يطفح العقل الاقتصادي ويفيض، وهو ما حاولنا في هذا البحث التوجه صوبه.

في المقابل، لا بد، أيضاً، من المضي قدماً في «الاعتقاد في الاقتصاد»، لما لهذا الأخير من دور في تحديد نمط من «الحكومية» تكتسي فيه السلطة السياسية طبيعة اقتصادية، عقلية وعملية، كما هو الحال في الدول الغربية، وليس صبغة لاهوتية، فقهية ومفارقة، تكرّس «حكومية الأجساد» بتوظيف موارد «حكومية الأرواح»، كما هي الأحوال في البلدان العربية والإسلامية □

المنارة للاستشارات