تيمور كوران

# الإسلام والثراء الفاحش

## مأزق الاقتصاد الإسلامي



ترجمة : منبر الحرية

مراجعة وتدقيق : د. نوح الهرموزي

منبر الحرية
WWW.MINBARALHURRIYYA.ORG

الأهلية

الأهليّة للنشر والتوزيع
e-mail : alahlia@nets.jo
الفرع الأوّل ( التوزيع )
المملكة الأردنيّة الهاشميّة ، عمّان ، وسط البلد ، بناية رقم 12
هاتف 4638688 6 00962 ، فاكس 4657445 6 00962
ص. ب : 7855 عمّان 11118 ، الأردنّ
الفرع الثاني ( المكتبة )
عمّان ، وسط البلد ، شارع الملك حسين ،
بجانب البنك المركزيّ الأردنيّ ، مكتب القاصة - بناية رقم 34

◆

# الإسلام والثراء الفاحش
## مأزق الاقتصاد الإسلامي

تيمور كوران

ترجمة: منبر الحرية

مراجعة وتدقيق: الدكتور نوح الهرموزي

الطبعةالعربية الأولى، 2012

حقوق الطبع محفوظة لمشروع منبر الحرية/ مؤسسة أطلس للأبحاث الاقتصادية

**منبر الحرية**

مشروع غير ربحي وغير حزبي يعمل في إطار المبادرة العالمية لمؤسسة "أطلس" من اجل دعم التجارة الحرة والسلام والازدهار بشراكة مع معهد كيتو في واشنطن العاصمة. وهو مشروع تعليمي يهدف إلى تقديم أدبيات الحرية والأفكار والدراسات المتعلقة بها لصنّاع القرار، والطلبة والمثقفين والمؤسسات العلمية والأكاديمية، ورجال الأعمال ووسائل الإعلام، وأية شريحة أخرى تعنى بالحرية في العالم العربي. وبغية تحقيق هذا الهدف، يقدم "منبر الحرية" ترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة، من كتب ومقالات ودراسات أكاديمية علمية، وتقارير، وأبحاث متعلقة بالسياسات. ومن خلال هذه الوسائل، يسعى "منبر الحرية" إلى تقديم النتاج الفكري العالمي المتعلق بالحرية الإنسانية للقارئ العربي، ليستأنس بها بوصفها بديلا للاستبداد ومصادرة الرأي والعنف السلطوي الذي هيمن على الأوطان والإنسان في العالم العربي.

**www.minbaralhurriyya.org**

***All rights reserved.*** *No part of this book may be reproduced in any form or by any means without the prior permission of the* ***Minbaralhurriyya***

جميع الحقوق محفوظة. لايسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب
أو أي جزء منه ، بأيّ شكل من الأشكال ، إلا بإذن خطّيّ مسبق من مشروع منبر الحرية

# الإسلام والثراء الفاحش

## مآزق الاقتصاد الإسلامي

تيمور كوران

ترجمة: منبر الحرية

مراجعة وتدقيق: د. نوح الهرموزي




## منبر الحرية

مشروع غير ربحي وغير حزبي يعمل في إطار المبادرة العالمية لمؤسسة «أطلس» من اجل دعم التجارة الحرة والسلام والازدهار بشراكة مع معهد كيتو في واشنطن العاصمة. وهو مشروع تعليمي يهدف إلى تقديم أدبيات الحرية والأفكار والدراسات المتعلقة بها لصنّاع القرار، والطلبة والمثقفين والمؤسسات العلمية والأكاديمية، ورجال الأعمال ووسائل الإعلام، وأية شريحة أخرى تعنى بالحرية في العالم العربي. وبغية تحقيق هذا الهدف، يقدم «منبر الحرية» ترجمات لأعمال عالمية مرموقة وجادة، من كتب ومقالات ودراسات أكاديمية علمية، وتقارير، وأبحاث متعلقة بالسياسات. ومن خلال هذه الوسائل، يسعى «منبر الحرية» إلى تقديم النتاج الفكري العالمي المتعلق بالحرية الإنسانية للقارئ العربي، ليستأنس بها بوصفها بديلا للاستبداد ومصادرة الرأي والعنف السلطوي الذي هيمن على الأوطان والإنسان في العالم العربي.

***www.minbaralhurriyya.org***

**جميع الحقوق محفوظة لمنبر الحرية. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه، بأي شكل من الأشكال، إلا بإذن خطي مسبق من فريق منبر الحرية**

## تيمور كوران

أستاذ السياسة والاقتصاد في جامعة ديوك بالولايات المتحدة. وأثناء إعداد هذا الكتاب، كان الأستاذ كوران زميلاً في مركز البحوث المتعددة في جامعة سذن كاليفورنيا وقد وضع جزء من هذا الكتاب بين عامي 1989–1990 التي قضاها في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برنستون بدعم من المنحة الوطنية للإنسانيات.

إلى شقيقتيّ

سـوزان وميليسـا

وذكريـات طفولتنـا

في أنقرة واسطنبول

# شكر وامتنان

عمل كثيرون لإنجاز النسخة العربية لهذا الكتاب، وأود أن أعرب عن امتناني بشكل خاص لكلّ من توم جي. بالمر لدعمه لهذه المبادرة من البداية حتى النهاية والدكتور نوح الهرموزي وفريق منبر الحرية على التحرير والتدقيق، وللناشر في الشرق الأوسط، دار الأهلية للنشر والتوزيع لتقديم هذا الكتاب للقراء العرب.

**تيمور كوران**
**جامعة ديوك، الولايات المتحدة**

# المحتويات


مقدمة إلى القراء العرب ..... 11

**الفصل الأول**: التأثير الاقتصادي للأصولية الإسلامية ..... 27

**الفصل الثاني**: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الإسلامي الفرعي ..... 91

**الفصل الثالث**: الأصولية الإسلامية والاقتصاد: مقترحات من أجل مجتمع حر ..... 119

**الفصل الرابع**: نشأة الاقتصاد الإسلامي، فصل في السياسية المتعلقة بالهوية الإسلامية ... 163

**الفصل الخامس**: مفهوم العدالة الاقتصادية في الفكر الإسلامي المعاصر ..... 199

**الفصل السادس**: الإسلام والتخلف: عودة إلى لغز قديم ..... 231

المراجع ..... 275

# تمهيد

إذا كان الغضب، الاستياء، الإحباط، والحقد قد شكلت أربعة من العوامل التي تسببت في فظاعات 11 سبتمبر/ أيلول 2001، فهناك عامل آخر هو الاعتقاد بأن الإسلام يوفر حلولاً للمشاكل المترسخة في الحضارة الإنسانية. يؤكد المقاتلون الذين يشنون هجماتهم باسم الإسلام -شأنهم شأن ملايين الإسلاميين المسالمين، وبعضهم عن اقتناع تام دون شك- بأن لديه مفتاح نظام اجتماعي قادر على توفير العدالة الاجتماعية إلى جانب الرخاء الاقتصادي. ويؤكد الإسلاميون أن الإسلام يتضمن رؤية اقتصادية ثبت تفوقها من قبل. ويضيفون بأن العقود القليلة الأولى للإسلام، أي خلال القرن السابع الميلادي والقرون التالية له، تظهر مزايا القيم والمؤسسات الاقتصادية الإسلامية بوضوح تام.

تدّعي مجلدات ضخمة من الأدبيات الحديثة التي المعرفة بالحكمة الاقتصادية الإسلامية، وتزعم أنها تستخلص من تلك الحكمة قواعد صالحة للوقت الحاضر. ويُطلق على هذه الأدبيات، التي تعود جذورها إلى الفكر الإسلامي في القرون الوسطى، اسم «الاقتصاد الإسلامي». ورغم ادعاءات مروجي هذه الأدبيات، فإن أهميتها لا تكمن في جوهرها، فلا هي تُبيّن مزايا المبادئ الاقتصادية الإسلامية بطريقة يمكن للخبير الاقتصادي إدراكها، ولا هي أنتجت حلولا تجاوز تطبيقها نطاق أقلية صغيرة من المسلمين. لكن أهمية هذه الأدبيات تكمن، بصورة رئيسية، في سعيها لأجل إقامة نظام اجتماعي ذي معالم إسلامية واضحة. لقد عزز الاقتصاد الإسلامي الأوهام التي تزعم أن بوسع المسلمين إيجاد حلول لمجموعة كبيرة من المشاكل الاجتماعية بمجرد اعتناق

الإسلام ومقاومة شيطان الجشع – وهو الشرّ الذي يقترن بأشكال لا أخلاقية من الكسب الاقتصادي. وقد أسهمت هذه الأدبيات أيضا في الترويج لتيارات فكرية مناهضة للحداثة والغرب في بعض الجوانب وبصورة متعمدة. وذلك في جميع أرجاء العالم الإسلامي، كما أنها عززت بيئة مفضية إلى الحركات القتالية الإسلامية .

إن أبرز المزاعم التي يجري التأكيد عليها في الاقتصاد الإسلامي هي أن الفائدة أمر غير إسلامي على الإطلاق. وبالنظر إلى الدور المركزي الذي تلعبه في أي اقتصاد حديث، فإن هذا الزعم يكرس معارضة للاندماج الاقتصادي العالمي. معظم المسلمين، سواء كانوا يفضلون تحريم الفائدة أم لا، وبغض النظر عن كيفية تفسيرهم للإسلام، يتفقون تماما على أن تجنب الفوائد هو أحد القيود التي يفرضها الإسلام على السلوك الاقتصادي، إن لم يكن أحد أهم المتطلبات الاقتصادية الإسلامية. كما أن المتتبعين لشؤون العالم الإسلامي من غير المسلمين يسلّمون بأن عدم التعامل بالفائدة هو متطلب إسلامي أساسي. قلة هم اللذين يتساءلون إذا ما كانت المصادر الإسلامية الكلاسيكية قد حظرت –فعلاً– جميع أنواع الفائدة. كما أنه ليس شائعا العثور على أبحاث حول ما إذا كان الاعتقاد بتحريم قطعي للفائدة عملة سائدة.

يعتقدُ معظم المراقبين –على اختلاف مواقفهم من مسألة الفائدة، وبغض النظر عن مذاهبهم الدينية– بأن الإسلام يتعامل مع الفائدة باعتبارها التجسيد الأوضح لشيطان الجشع. ومن بين التأكيدات الأخرى المشكوك فيها بشأن الاقتصاد الإسلامي القول بأن الإسلام يتضمن مؤسسة لا نظير لها لإعادة توزيع الثروة على الفقراء، وهناك تأكيد ثالث مفاده بأن التراث الإسلامي يوفر معايير اقتصادية ملائمة للغاية لتطهير الاقتصاد الحديث من الانتهازية والفساد. كل هذه الإدعاءات، شأنها شأن الزعم بأن الإسلام يحرّم الفائدة، قلّما تصدى لها أحدٌ بشكل واضح وصريح. كما أن الكتابات التي تنتقد علم الاقتصاد الإسلامي ولا سيما المنشورات الأكاديمية، غير شائعة بأية لغة من اللغات.

تجنّب علم الاقتصاد الإسلامي لأسباب عديدة ذلك النوع من التحليل النقدي، الذي كثيرا ما تتعرض إليه سائر المذاهب أو السياسات الاقتصادية الأخرى بشكل

روتيني. والسبب الأساسي هو أن تعاليم (هذا الاقتصاد) تعتبر غير واقعية للغاية، بحيث أنها لا تشكل أي تهديد للهياكل الاقتصادية القائمة. أما السبب آخر، فهو كون تقييم مذهب اقتصادي مبني وفق منظور الإسلام يتطلب إلماماً بالنظرية الاقتصادية، التاريخ الإسلامي والعالم الإسلامي المعاصر، وهي مجالات تحليلية نادراً ما تتقاطع. وهناك أيضاً عامل آخر هو النسبية الثقافية، وهذا الموقف الذي تروّج له بعض الفصائل ذات القناعة الراسخة في مبدأ التعددية الثقافية، يحبط كل المحاولات الساعية للتصدي للمنتجات الثقافية التي ينظر إليها باعتبارها تعبيراً عن الأصالة. تساهم كل هذه العوامل، أياً كانت القيمة النسبية لكل منها، في تشويه الخطاب العام حول المساهمة التي يمكن أن يقدمها الدين عموماً، والإسلام على وجه الخصوص، من أجل تحقيق الرفاه الاقتصادي للمجتمع. كما أن هذه العوامل بتضخيمها للشعبية الظاهرية للأهداف الاقتصادية الإسلامية، إنما تحاول إضفاء مظهر من الأصالة على ممارسات ومؤسسات هي في الواقع حديثة العهد.

يجسد علم الاقتصاد الإسلامي ما يسمى «تقليداً مبتكراً»[1]، فطبقاً لما ستوثقه الفصول القادمة، إلى حدود منتصف القرن العشرين لم تنطلق أية حملة لتحدد بشكل واع، – إن لم نقل بشكل حصري أيضاً– أنماطاً إسلامية للفكر والسلوك الاقتصادي. حتى ذلك الحين، كان المحتوى الاقتصادي للخطاب المتجذر في المصادر التقليدية الإسلامية يفتقر إلى المنهجية؛ فلم يشكل هذا الخطاب تجسيداً فكرياً متميزاً لمذهب مستقل ومتماسك. كما لم يكن لدعاة النظام الاجتماعي الإسلامي أجندة اقتصادية مستمدة من التراث الفكري الإسلامي.

عندما كان المسلمون العرب أو الأتراك أو السلافيون أو الإيرانيون أو سكان آسيا الوسطى أو الهنود، في أوائل القرن العشرين، يعبّرون عن مطالب اقتصادية، كانوا عادة يقومون بذلك دون الاستشهاد بشكل خاص بمفاهيم إسلامية حصرية، أو استخدام

(1) Hobsbawm and Ranger، محررون. (1992).

مصطلحات إسلامية محددة. بل حتى الحركات الإسلامية التي سعت لإسقاط الأنظمة الاستعمارية لم تضع أجندة اقتصادية يمكن وصفها بالإسلامية.

إن حظر الفائدة هو الهدف الأبرز للاقتصاد الإسلامي، الذي تبيّن أن أهم إنجازاته العملية والواضحة هي المصارف الإسلامية، التي تعد بحد ذاتها تقليداً مبتكراً. فحتى مفهوم «المصارف الإسلامية» هو نتاج القرن العشرين. لكن المؤكد أن الحضارة الإسلامية في عهودها الأولى قد طوّرت مؤسسات مالية متفردة. وبحلول القرن العاشر الميلادي كان القانون الإسلامي يدعم أدوات الائتمان والاستثمار التي كانت على درجة من التطور توازي مثيلاتها خارج العالم الإسلامي،أدوات حفزت التقدم المؤسساتي في مناطق أخرى من العالم بما في ذلك أوروبا الغربية[1]. إلا أن العالم الإسلامي قبل القرن التاسع عشر لم ينتج منظمات مالية مستدامة يمكن تصنيفها كمصارف؛ وعندما ظهرت أخيرا مؤسسات بهذا الاسم، فقد تم ذلك من خلال مبادرات غربية. ومما يثير الاهتمام أيضا أن أولى المصارف التي تعود ملكيتها لمسلمين ظهرت في عشرينات القرن العشرين.

أما أولى المصارف «الإسلامية» فظهر بعد نصف قرن، تحديدا في سبعينات القرن العشرين. ورغم الجهود الكبيرة التي بُذلت لجعلها تبدو مشابهة للمؤسسات المالية القديمة، فإنها في الواقع تعمل بصورة أكثر شبهاً بالمصارف التجارية التقليدية منها بتلك المؤسسات العابرة والضيقة النطاق التي كانت موجودة في منطقة الشرق الأوسط قبل الحديث. وسيتبيّن من الفصلين الأوليين لهذا الكتاب، أن المصارف الإسلامية لا تتجنب العمل بنظام الفائدة إلا اسمياً، ولكن الاختلافات لا تتوقف عند هذا الحد. إذ يتمتع المصرف الإسلامي أمام القانون بشخصية معنوية قانونية، وهو مفهوم غريب على القانون الإسلامي التقليدي، وهذه الصفة التي تبقيه موجودا بعد رحيل مؤسسيه ومساهميه وموظفيه. على خلاف المؤسسات الاستثمارية ما عدا الأوقاف والمؤسسات الدينية في ظل القانون الإسلامي. فالمصرف الإسلامي يتمتع بصلاحية وَضعِ أنظمته وأهدافه، وإجراء

(1) Udovitch (1962)

ما يشاء من التعديلات عليها، على عكس الأوقاف التي يقضي القانون الإسلامي، أن تبقى مجمدة وملتزمة إلى الأبد بتوجيهات مؤسسيها[1].

إذا كانت الجهود المنظمة لإضفاء الطابع الإسلامي على الاقتصاد قد بدأت قبل ما لا يزيد عن بضعة أجيال، وإذا كانت النتائج العملية لهذه الجهود تُمثّل سمات حديثة لا ريب فيها -فهل العلاقات بين التاريخ الإسلامي والاقتصاد الإسلامي هي مجرد علاقات رمزية؟ على العكس- فالاقتصاد الإسلامي يسعى لوضع أنظمته في إطار التراث الإسلامي القانوني والاجتماعي والفكري الغني. حيث يعرض الاقتصاد الإسلامي -على سبيل المثال- العمل المصرفي الإسلامي بوصفه إحياء لقانون الشراكات الإسلامي الذي تم وضعه قبل ألف عام. وقد قيل بأن ذلك القانون قد وفّر للبشرية قاعدة مؤسسية أبدية للادخار والاستثمار والإقراض والاقتراض دون استخدام الفائدة. وبالتالي فإن الاقتصاد الإسلامي هو عودة إلى الماضي البعيد بقدر ما هو محاولة لتبني الحداثة، فهو يعمل لتحقيق أهداف اقتصادية معاصرة من خلال مؤسسات متجذرة في التاريخ الإسلامي. وإذا كان على المصرف الإسلامي أن يتقيد بنظرية المصارف الإسلامية، ناهيك عن نظامه الداخلي، فالواقع يحتم عليه أن يشكّل عدداً كبيراً من الشراكات يومياً، بعضها مع الأفراد المودعين وأخرى مع الأفراد المقترضين، ولكن كلا من هذه الشراكات يمكن أن تعرّض المصرف الإسلامي لمجموعة من الشكوك يمكن تجنبها من خلال العمل بسعر الفائدة.

ليس هناك تفسير واضح يبين لماذا ظهرت في القرن العشرين حركة ملتزمة بتطوير نوع من الاقتصاد الإسلامي، إذ ليست هناك طريقة إسلامية محددة لبناء سفينة أو الدفاع عن منطقة من الأرض أو القضاء على وباء أو التنبؤ بأحوال الطقس. كما أنه ليست هناك أسس لجعل أعمال كهذه مبنية على التعاليم إسلامية. إضافة إلى ذلك فإن كل فترة من فترات التاريخ الإسلامي تقدّم عدداً كبيراً من الأمثلة لابتكارات، ليس لها بالضرورة أساس في الدين. وعلى مر القرون كانت إنجازات المسلمين في العديد من المجالات —

(1) Kuran -(2001) وTediyildiz (1990).

كالعلوم، الفنون، الإدارة والتجارة – لا تخلو من مرونة في المبدأ وانفتاح على التأثيرات الخارجية واحترام الإبداع. لكن في المقابل نشهد هذه الأيام التزاماً بمبادئ وتقاليد ومخيلة إسلامية ضيقة، ما يجعل الحاجة ملحة لتفسير ما يحدث.

يكمن أحد الأهداف الرئيسية لوجود الاقتصاد الإسلامي، كما سنناقش في الفصل الرابع من هذا الكتاب، في تمتين الروابط المشتركة بين المسلمين، ولا سيما بين أوساط أولئك الذين يعيشون في شبه القارة الهندية.

إبان الصراع السياسي الذي أدى إلى تأسيس دولة الباكستان وطنا لمسلمي الهند، سعى بعض النشطاء لتقوية وشائج العلاقات الإسلامية المشتركة، من خلال تعزيز الهوية الإسلامية لدى الأفراد. وقد أدت هذه الحملة إلى إحياء –أو إيجاد– تقاليد إسلامية عديدة في مجالات قابلة لإدماج الدين ، وكان الاقتصاد من بين هذه المجالات. ومنذ ذلك الحين، كان المسلمون في شبه القارة الهندية سبّاقين إلى بذل الجهود لتطوير نظريات وسياسات، مؤسسات وممارسات اقتصادية إسلامية.

وقد حظيت هذه الجهود في بعض البلدان ذات الأغلبية المسلمة بما فيها الباكستان، بدعم ضمني من بعض السياسيين والنخب المثقفة من الذين يخشون مغبة الاتهام بأنهم بعيدين عن التعاليم الإسلامية. وأدى التحفظ الناجم عن ذلك إلى إسكات الأسئلة المتعلقة بمدى تفضيل واستمرارية الأجندة الاقتصادية الإسلامية. ما أدى بالمعارضة الموجهة للاقتصاد الإسلامي إلى الانحصار في دائرة خاصة مساهمة في انتشار مبدأ غير واضح لمعالم الأسلمة الاقتصادية، مما جعل الإسلاميين أكثر جرأة. كما أن منح الإسلاميين احتكارا لتفسير متطلبات الاقتصاد الإسلامي، مكّنهم من تحديد السلوكيات والمقاربات الاقتصادية الإسلامية، وتلك التي ينبغي مقاومتها لخطورتها باعتبارها غير إسلامية.

كان الاختلال الصريح الناجم عن ذلك لافتا بوجه خاص، مقارنة بالدعم المحدود الذي حظيت به أسلمة الاقتصاد في أسواق العالم الإسلامي. ففي البلدان ذات الأغلبية المسلمة التي تعمل فيها المصارف الإسلامية، الخالية ظاهريا من الفائدة جنباً إلى

جنب مع المصارف العادية. تبقى حصة الأولى من السوق ضعيفة، لذلك يبدو أن شعبية الأسلمة الاقتصادية متواضعة. وينسجم هذا الاستنتاج مع التردد الذي أبدته المصارف الإسلامية في تخليص عملياتها من الفائدة. ومن المثير للاهتمام أن المحاكم لم تفعل الشيء الكثير من أجل تطبيق التشريعات التي تحد من الفائدة، فبضغط من مجتمع الأعمال تجنبت المحاكم تلك المسؤولية، أولاً عن طريق منح المصارف فترات انتقالية تستطيع خلالها مواصلة التعامل بالفائدة دون عقوبة، وثانياً عند اقتراب الآجال، من خلال إبطال القرارات السابقة للسماح بمزيد من الوقت للدراسة وتحقيق الإجماع. وفي فترة قريبة جدا -عام 2002- أبطلت المحكمة العليا في الباكستان حكماً قضائياً صدر عام 1999 عن المحكمة الفيدرالية للشريعة، قضى بأن تكون جميع المعاملات المصرفية بالفائدة ملغاة تماماً اعتباراً من منتصف عام 2002[1].

تلقت حملة الأسلمة الاقتصادية دفعة ثانية خلال الطفرة النفطية العربية في سبعينات القرن العشرين عندما بدأت المملكة العربية السعودية، والدول البترولية في شبه الجزيرة العربية، تشعر أنها مُلزَمة بإظهار الالتزام بالقضايا الإسلامية. وكانت الإيرادات النفطية لهذه الدول قد تضاعفت عشر مرات في الفترات التي تم فيها ضبط التضخم المالي بين عامي 1970 و1974، وهكذا عززت الثروة التي تحققت للبلدان العربية المصدّرة للنفط الانطباعات القوية، التي كانت سائدة لدى الناس سلفا، حول الشيوخ الفاسدين الذين يبددون الموارد العربية والإسلامية. كما أنها لفتت الانتباه إلى التفاوتات الهائلة في دول العالم الإسلامي وفي العالم العربي، بل حتى ضمن الإمارات النفطية الغنية ذاتها. وشعرت هذه الإمارات بأنها مهددة من قبل جماعات متنوعة تشمل المعارضين للملكية والعمال الأجانب الذين يعيشون في أحياء الصفيح، والمتدينين المحافظين المرعوبين على

(1) النشرة الاقتصادية Islamic Economic Bulletin (2002)، ص2 . وللمزيد حول التوترات بين الخطابة والممارسات الباكستانيتين، أنظر أيضا Shaukat Ali (2000).

«التسيب الأخلاقي»[1]. سارعت الدول النفطية العربية بالتوسع في برامج مساعداتها الكبيرة القائمة في مجموعة من البلدان العربية والإسلامية أملا في تهدئة هذه الجماعات. كما أنها أسست أو بدأت بدعم بعض المنظمات التي تخدم القضايا العربية أو الإسلامية[2]. وكان من بين الجهات المستفيدة من هذا السعي لاكتساب الشرعية الدولية مدارس ومراكز أبحاث مكرسة لتطوير الاقتصاد الإسلامي.

عززت فيه الثروة النفطية الاقتصاد الإسلامي ودعمته، في وقت أصبح هذا الاقتصاد يقف على حافة الخطاب الاقتصادي العالمي. ورغم رفض الاقتصاد الإسلامي للرأسمالية والاشتراكية، فإنه لم يضف شيئا يُذكر في الجدالات المتعلقة بالسياسات العامة لتلك المرحلة، وهذا يتسق بالطبع مع بروز هذا الاقتصاد كأداة للحفاظ على الهوية، بدلاً من كونه أداة للتطوير الاقتصادي. ولم يحصل تغيّر يذكر بهذا الصدد في أعقاب تولي المملكة العربية السعودية دورا رئيسا في تطوير هذا الاقتصاد. ولم تكن للاقتصاد الإسلامي أية مشاركة تقريباً في الجدالات الاقتصادية المثيرة في عقدي سبعينات وثمانينات القرن العشرين: تحرير التجارة، الخصخصة وتنظيم قطاع البيئة. والأكثر إثارة للانتباه هو أن هذا الاقتصاد لم يتخذ ولو مجرد موقف حول إعادة تدوير عائدات النفط، التي كانت موضع إشادة واسعة النطاق. باعتبارها أداة لتخفيف العجز التجاري الهائل الذي كان يتحمله مستوردو النفط، ومن ضمنها البلدان ذات الغالبية السكانية المسلمة بسبب الأسعار الباهظة له.

ربما كان إنشاء البنك الإسلامي للتنمية في أواسط سبعينات القرن الماضي، قد وفّر فرصة لتطوير موقف سياسي إسلامي محدد حول إعادة تدوير الدولارات النفطية. رغم

(1) Holden and Johns -(1981)، الفصول 16–18: الياسيني al-Yassini (1985)، ولا سيما الفصل السادس.

(2) منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية Organization for Economic Co-operation and Development (1983)، الفصل الرابع.

أن البنك الإسلامي للتنمية قد بُني على غرار البنك الدولي، فإنه قد حظي فورا بمكانته داخل منظومة الاقتصاد الإسلامي لأنه قد ألزم نفسه على الورق على الأقل، بانتهاج أساليب مصرفية تخلو من العمل بأسعار الفائدة. إلا أن الاقتصاد الإسلامي امتنع عن نقد عمليات البنك الإسلامي للتنمية أو أولوياته. وتكمن أحد أهم أسباب ذلك دون شك، في الدعم الهائل الذي كان يتلقاه الاقتصاد الإسلامي من المملكة العربية السعودية البلد المضيف للبنك. فالنظام السعودي كان ولا يزال، حساساً إزاء ردود الفعل التي من شأنها أن تثير أسئلة محرجة حول مدى صحة التزامه إسلامياً.

لقد ساعدت هذه الحساسية في الحد من نطاق الاقتصاد الإسلامي، وسنوضّح هذا التحديد في سياق الفصول التالية. وإذا كانت ملاحظاتي تركز بصورة رئيسية على ثلاث نقط فقط هي: حظر الفائدة، توزيع الثروة من خلال نظام الزكاة والمعايير الإسلامية للسلوك الاقتصادي. فالسبب هو أن هذه النقط تشكل العناوين المركزية للاقتصاد الإسلامي ذاته. وتتضح حدود الاقتصاد الإسلامي حين يفكر المرء فيما تتجاهله الأدبيات (...) بصورة عامة. فقائمة العناوين المحذوفة قد تتضمن التأثيرات الاقتصادية للتمييز الجندري، نتائج استبدال المدارس العلمانية بالمدارس الدينية على مستوى الإنتاجية، دور القانون الإسلامي في الاقتصاد العالمي الناشئ والعوائق المؤسساتية للابتكارات العلمية. ربما كان توسيع نطاق الاقتصاد الإسلامي ليشمل مواضيع كهذه سيؤدي إلى تقويض السعي السعودي خلف الشرعية السياسية. فمن جهة، يمكن أن يؤدي تشجيع الإبداع الفكري إلى إضعاف الطابع التقليدي للمشروع. ومن أخرى، فإن توسيع نطاق الاقتصاد الإسلامي يمكن أن يؤدي إلى انتقاد السياسات السعودية والنظام الاجتماعي العربي وحتى الإسلام ذاته.

لا بد أن ضيق أفق الاقتصاد الإسلامي، ناهيك عن عدم تطبيقية تعاليمه، قد جاء مناسباً لحكومة المملكة العربية السعودية التي كانت تعمل من أجل برنامج تحديث اقتصادي طموح خلف ستار وقائي من التقليدية الإسلامية.

إن معظم البلدان الستة والخمسين ذات الأغلبية المسلمة اليوم هي بلدان متخلفة اقتصاديا، بدرجة أو أخرى ومن الطبيعي-تبعاً لذلك- أن يبرز تساؤل حول كيفية تأثير الإسلام على التطور الاقتصادي. لا ينكر الاقتصاد الإسلامي وجود علاقة بين الدين والأداء الاقتصادي، خلافاً لمدارس فكرية علمانية عديدة. عند تسليط الضوء على السياسات والمؤسسات الإسلامية في مراحلها المبكرة، وهي التي ساعدت الشرق الأوسط على تحقيق خطوات مثيرة للإعجاب في الميدان الاقتصادي، يجد المرء تأكيداً على أن العلاقة بين الإسلام والاقتصاد كانت ايجابية بشكل عام. وهي التي قدّمت نظام الزكاة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي كدليل على قدرة الإسلام على تخفيف وطأة الفقر، وقانون الشراكة الإسلامية كمثال على الدعم الذي أعطته السلطات الإسلامية في عهودها الأولى للتجارة. ومع ذلك فإن المؤسسات التي كانت في البداية تميل نحو هذا الهدف الاقتصادي أو ذاك، ربما أصابها الخلل في النهاية، بل ربما أصبحت معيقة للإنتاج[1]. يتجنب الاقتصاد الإسلامي احتمالات كهذه بالإدعاء بأنه أياً كانت الأسباب التي أدت إلى إبطاء النمو الاقتصادي في البلدان التي تعمل بنظام حكم إسلامي، أو التي منعت تلك البلدان من مواكبة التحديث الاقتصادي العالمي، فإنه لا بد أن تعود إلى عوامل خارجية. لكن ما الذي جعل الأنظمة الاقتصادية في العالم الإسلامي معرضة لتأثيرات خارجية مضرّة؟

سيكشف الفصل الأخير من هذا الكتاب عن الاحتمالات، من خلال لفت الانتباه إلى جملة من الآليات الاجتماعية التي ربما جعلت المؤسسات والممارسات والمعتقدات والمواقف الإسلامية مساندةً للتطور الاقتصادي أو معيقة له. كما سيسلط الضوء على سلسلة من الألغاز التاريخية التي لم تحل حتى الآن.

(1) حول التغيرات في أداء نظام الزكاة، أنظر Kuran (2003 أ)، والتغيرات في التدابير التجارية الإسلامية، أنظر Kuran (2003 ب).

تبين فصول هذا الكتاب بأنه ليست هناك إجابة بسيطة على السؤال، الذي أخذ يتردد مرارا وتكرارا في أعقاب أحداث 11 سبتمبر/ أيلول، عما إذا كان الإسلام قد كان أو أصبح عائقاً أمام التقدم الاقتصادي. وكما سنرى لاحقاً فالإدعاء بأن «الإسلام معادٍ للتجارة» يمكن دحضه بنفس سهولة تأكيد نقيضه. فالإسلام شأنه شأن أي دين عظيم، ذو تاريخ طويل يمثل أشياء عديدة، وقد تنوع تأثيره بحسب الزمان والمكان. إن معرفة السبب في عدم وجود أعضاء منظمة الدول الإسلامية على رأس قائمة البنك الدولي الحالية لمعدل نصيب الفرد من الدخل، تحتاج إلى تحليل متسق، صبور، متجرد من الانفعالات.

إن القول بأن الاقتصاد الإسلامي قد تلقى دعماً من جهات تتبنى هذا التوجه السياسي أو ذاك، لا يعني أن الأفراد الذين يمارسون العمل بهذا الاقتصاد والملتزمين بنهجه هم ناشطون سياسيون. بالإضافة إلى أنه ليس من الضروري أن تتفق دوافع مفسري النظام المصرفي الإسلامي وتلك التي يتبناها مموله. كما ولا يتعين على الفرد المَدّخِر الذي يفتح حساباً في بنك إسلامي أن يكون له هدف سياسي. ومن المنطلق ذاته، قد تتفوق تأثيرات الاقتصاد الإسلامي على التأثيرات التي يسعى إليها أنصار هذا الاقتصاد ودعاته. ومن بين المواضيع التي يتطرق إليها هذا الكتاب هو أن الاقتصاد الإسلامي يرعى بيئة فكرية ليست متصلة بخطاب مفتوح حول سياسات وممارسات حققت تماهياً مع الإسلام.

ومن بين النتائج الجانبية لحالة التحفظ الواضح التي تلف الاقتصاد الإسلامي هي ندرة وسطحية النقاش حول مصادر التخلّف التي أوضحها أول تقرير للتنمية البشرية العربية، والذي أعدّ بالكامل على يد أفراد عرب وصدر عام 2002. وإذا كان هذا التقرير قد حظي باهتمام كبير في الإعلام العالمي، فإن أحد أسباب ذلك هو أنه يصف بدقة أعراضًا ومقترحات نادراً ما يدافع عنها العرب علناً. وفي الوقت الذي يلاحظ فيه التقرير بأن العالم العربي يعاني من «فقر في الفرص والقدرات»، فإنه يلفت الانتباه إلى ثلاثة أوجه للعجز يعتبرها مسؤولة عن التخلف الاقتصادي، والتي لم يتعرض الاقتصاد الإسلامي

لأيّ منها. الأول هو «عجز في الحريات» الناجم عن تقييد المشاركة السياسية، والثاني «عجز في تمكين النساء» المتجذر في القوانين والتقاليد التي تسمح بالتمييز بين الجنسين، إن لم تكن تطالب به. والأخير «عجزٌ معرفيٌ» مخيف متأتٍ بصورة رئيسية من التعليم غير المناسب[1].

في ضوء أوجه العجز هذه -التي لا يمكن إنكارها- ربما كانت أهمية الاقتصاد الإسلامي تكمن بصورة أقل فيما يدعو إليه هذا الاقتصاد، منها في المواضيع التي يتجنب التطرق إليها. ولكن مهما كانت نوايا الاقتصاديين الإسلاميين حسنة ومسالمة، فإن أعمالهم قد تساهم في اختلال الاقتصاد العالمي. من خلال عرقلة الإصلاحات المؤسساتية الضرورية من أجل نمو اقتصادي صحي، هم يساهمون في حالة اليأس الاجتماعي، وعلى نفس القدر من الأهمية، فهم يسمحون للمقاتلين الإسلاميين بتسويغ الجرائم باعتبارها خدمة لقضية مقدسة.

لقد أسهمت حالة الصمت والتعقيدات المحيطة بالاقتصاد الإسلامي في تناقضاته الكثيرة، وهو ما تطرقتُ إليه في عدد من الفصول لا سيما الفصل الخامس. ومن المؤكد أن أية حركة تعمل كقناة حماية للعديد من الأجندات المختلفة قد تعاني من عدم الترابط.

أثارت الحركة المضادة للعولمة -على سبي المثال- الرأي العام منذ أواخر تسعينات القرن الماضي. فمظاهرات الاحتجاج الضخمة التي يتم تنظيمها باسم مقاومة العولمة تجمع أناس بمختلف الأجندات: كالمحافظة على الحياة البرية، التنمية المستدامة، الحمائية الاقتصادية، الأبحاث حول الإيدز، تشريع تدخين الماريجوانا وحقوق المثليين الجنسيين. مثل هذه الأجندات ليست بالضرورة متوافقة فيما بينها؛ فقد يكون هناك تناوب مثلاً، بين المساعدة في المحافظة على الأجناس الحية المعرضة للخطر والترويج للصناعة.

(1) برنامج الأمم المتحدة للتنمية United Nations Development Programme (2002).

يسهل الخلط بين الاقتصاد الإسلامي، الذي تم التطرق إليه مفصلاً في كل من الفصول الخمسة الأولى، وبين النشاطات الاقتصادية لمنظمات تتخذ لنفسها هوية إسلامية. منظمات تشمل متاجر بيع عادية، مؤسسات تجارية عملاقة، جمعيات خيرية وبنوك ربحية. بعضها -خصوصاً البنوك الإسلامية- تؤكد التزامها بالكفاح العالمي لأسلمة الاقتصاد، ولكنها لا تبدي رغبة في إعادة هيكلة الاقتصاد العالمي. فهناك جمعيات خيرية إسلامية ذات هوية دينية ليس لأنها تسلك نهجاً إسلامياً محدداً في جمع الأموال، ولكن لأنها تتلقى دعماً مالياً من جماعات إسلامية. وهناك أيضا عيادات ومدارس ومنظمات إغاثة تعتبر إسلامية لمجرد أنها تدار من قبل مسلمين مكرسين لخدمة مصلحة المسلمين. بل إن بعضها يتسم بكفاءة عالية، تفوق نظيراتها التي تديرها مؤسسات حكومية أو خاصة. وأياً كانت درجة نجاحها فهي تشكل مجتمعة -وفي أماكن متفرقة- اقتصادات إسلامية فرعية، وسنتطرق في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب إلى كيفية تأليف واشتغال الاقتصادات الفرعية الإسلامية.

يزعم صمويل هنتنغتون في كتابه المثير للجدل بأننا على شفا «صراع حضارات»[1]. يستطيع كبار مفكري الاقتصاد الإسلامي التأكيد على التشابه والتأثير المتبادل بين ديانات العالم الكبرى. بوسعهم التأكيد على الجذور اليهودية والمسيحية للفكر الاجتماعي الإسلامي، والاحترام الكبير الذي حظيت به الفلسفة الهيلينية اليونانية القديمة في أوساط المفكرين الإسلاميين الأوائل، ومظاهر أشكال الشراكة التي كانت سائدة على طول ساحل البحر المتوسط. بدلاً من ذلك وكما سنرى، فإنهم قد تعاملوا مع الاقتصاد باعتباره وسيلة لإبراز مدى تفرد الحضارة الإسلامية، وعدم تطابقها مع الحضارات الأخرى حتى مع حضارة العولمة الناشئة. ولا زال الاقتصاديون الإسلاميون حتى يومنا هذا يصرون على أنه يتعين عليك أن تلتزم بمعايير إسلامية محددة، لكي تكون مسلماً صالحاً. يقتضي

(1) Huntington -(1993).

ذلك بالضرورة أن يحدد المسلمون علاقاتهم الاقتصادية، إن لم يقطعوها كلياً مع غير المسلمين، بل وحتى مع المسلمين غير الملتزمين.

بيد أن نظرية هنتنغتون حول صراع الحضارات لا تصمد حين يتحول المرء من النظرية إلى الممارسة. لم يكن هناك تأثير عملي يُذكَر لمواعظ الاقتصاديين الإسلاميين بشأن الانفصال الثقافي، فبعد أكثر من نصف قرن منذ ولادة الاقتصاد الإسلامي لم يتم التخلص من الفائدة في التعاملات الاقتصادية التقليدية، كما أن أسلمة الاقتصاد لم تحظ في أي مكان بتأييد جماهيري. رغم وجود مسلمين يعتبرون أن الحضارة الإسلامية في حالة حرب مع الحضارات الأخرى، فإن المظاهر الاقتصادية لإجراءاتهم الانفصالية تبقى استثنائية وسطحية.

دهشتُ عند مراجعتي للفصول التي يحويها هذا الكتاب بمدى ثباتها مع مرور الزمن، فلم تكن هناك حاجة لإجراء مراجعة جوهرية لأي تقييم قمت به للاقتصاد الإسلامي في وجه التطورات الأخيرة. إن مزاعمي حول عدم جدوى المصارف الإسلامية، وعدم ملائمة الأدوات الإسلامية التقليدية لتوزيع الثروة تحمل من الصحة اليوم ما كانت تحمله عند كتابتها للمرة الأولى. وقد اقتصرت عملية المراجعة على تنسيق الأسلوب وإجراء اختصارات بسيطة لتجنب التكرار.

أدين بالشكر لناشري الفصول الأصلية للسماح لي بإعادة نشرها هنا، الفصول الستة في هذا الكتاب وناشريها هي كتالي حسب تسلسل ظهورها: «التأثير الاقتصادي للحركة الأصولية الإسلامية» في ( ***Fundamentalisms and the State:Remaking of Policies, Economies, and Militance***)، تحرير مارتن إي. مارتي وآر. سكوت آبليبي (شيكاغو: مطبعة جامعة شيكاغو، 1993)، 302-341. «الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الإسلامي الفرعي»، ***Journal of Economic Perspectives***، العدد 9 (خريف 1995): 155-173. «الإسلام والاقتصاد: قواعد لمجتمع حر» ***Inernational Review of Comparative Public Policy*** ، العدد 9 (1997): 71-102. «أصول الاقتصاد الإسلامي: فصل في سياسات الهوية الإسلامية»، ***Social Research***، العدد

64 (1997): 301–338. «حول فكرة العدالة الاقتصادية في الفكر الإسلامي المعاصر» ***International Journal of Middle East Studies*** ، العدد 21 (مايو/ أيار 1989): 171–191. و«الإسلام وتخلف التنمية»، ***Journal of Institutional and Theortical Economics***، العدد 53 (مارس/ آذار 1997): 41–71.

لدى إجراء البحث الأولي الذي استند إليه هذا الكتاب، تلقيت دعماً من صندوق البحث والتطوير التابع للكلية في الجامعة التي كنت أعمل بها، جامعة سذن كاليفورنيا، ومنذ عام 1993 وما بعده، جاء الدعم من كرسي الملك فيصل للثقافة والفكر الإسلامي في الجامعة. وخلال السنة الدراسية 2002–2003، وأثناء الإعداد لهذا الكتاب كنت عضوا في مركز الأبحاث المقارنة في جامعة سذن كاليفورنيا. كما أجريت جزء من دراسة هذا الكتاب خلال الفترة بين عامي 1989–1990 التي قضيتها في معهد الدراسات المتقدمة في جامعة برنستون بدعم من المنحة الوطنية للإنسانيات. وهناك فصلان تمت كتابتهما أو إكمالهما خلال الفترة بين عامي 1996–1997 في جامعة شيكاغو، التي شغلت فيها كرسي جون أولين للأستاذ الزائر في مركز جورج جي. ستيجلر لدراسة الاقتصاد والدولة، كلية الدراسات العليا في الأعمال. خلال هذه المسيرة قدّم لي العديدون، ممن لا يتسع المجال لذكر أسمائهم هنا، الكثير من المعلومات ولفتوا انتباهي إلى المراجع، وساعدوني في توضيح بعض الآراء، وصححوا الأخطاء ونقدوا المسودات. وقد استفدت بشكل خاص من أنجم ألطاف، محمد أنور، صهراب بيهداد، آر. سكوت آبليبي، مراد جيزاكجا، فيصل ديفجي، لورنس إياناكون، جومو كي. إس.، إيريك جونز، سيد ولي رضا نصر، جيفري نجنت، شوكت باموك، فريدريك برايز، دي. إم. قريشي، فضل الرحمن، يوسف رحمة، إيكيهارت شليشت، مراد سومر، تيموثي تايلور، بروس ثومبسون، شهيد زاهد. وفي مطبعة جامعة برنستون، بيتر داورتي ومارغريت كيس وكثيرين آخرين ساعدوا على إخراج هذا الكتاب، وأنا مدين لكل واحد منهم بوافر الامتنان.

أود أخيراً أن أشكر زوجتي ويندي كوران التي استمعت إلى نقاشات متنوعة وَرَدَتْ في هذا الكتاب خلال بواكير طرحها، وأسهمت في تطويرها بشكل يفوق

تصورها. وخلال سنوات عديدة عاشت طفلتانا، كينت وفيونا، مع أب اعتاد على جعل مسودات المقالات، والالتزام الذاتي بالمواعيد المحددة والمؤتمرات وغيرها من الممارسات الأكاديمية الأخرى تعرقل عطلات نهاية الأسبوع. بل وتفرض ترتيبات قضاء الإجازات، وأنا ممتن لكلتيهما لصبرهما وتفهمهما.

تيمور كوران

# الفصل الأول

## التأثير الاقتصادي للأصولية الإسلامية

عام 1979 اتخذت الباكستان بعض الخطوات الكبرى لإضفاء طابع إسلامي على اقتصادها. وتنفيذاً للتحريم القرآني المفترض للفوائد المصرفية، فقد تم إجبار المصارف على إيجاد بدائل خالية من الفوائد لتحل محل حسابات الادخار العادية، وإلغاء الفائدة في جميع العمليات المصرفية خلال أجل خمس سنوات. ورغم أن الهدف الأوسع لم يتم تحقيقه حتى الآن، فإن حساب الادخار بفائدة لم يَعُد خياراً مطروحاً للمودعين الجدد. وكانت الزكاة من بين النقاط الأخرى البارزة في برنامج عام 1979، وهي ضريبة إسلامية على الثروة والدخل. كانت الزكاة حتى ذلك الوقت ممارسة طوعية فأصبحت إلزاماً قانونياً، وتقوم الحكومة الباكستانية حالياً بجمع الزكاة من مصادر متعددة، ولا سيما من الودائع المصرفية والمنتجات الزراعية. وفي كل عام تقوم آلاف اللجان المحلية بتوزيع العائدات على المجموعات المحددة[1].

لم تكن الباكستان الوحيدة التي حاولت إعادة هيكلة اقتصادها وفقاً للشروط الإسلامية المزعومة، فقد أصبحت الزكاة الآن إلزامية بالنسبة لمجموعات معينة في ماليزيا، المملكة العربية السعودية والسودان. وهناك دراسات لتأسيس أنظمة زكاة تديرها الدولة في بعض البلدان الأخرى ذات الأغلبية المسلمة. وقد أصبح تأثير الأسلمة منتشراً

(1) للمزيد من التفاصيل، أنظر Iqbal (1984)، الفصل العاشر.

على نطاق واسع في عمل المصارف. فهناك مصارف تدّعي بأنها ذات هوية إسلامية في معظم بلدان شمال أفريقيا والشرق الأوسط وجنوب آسيا، وبعض هذه المصارف تحتفظ بما يزيد على عشرة بالمائة من الودائع التجارية[1]. كما أسست المصارف الإسلامية الكبرى وجوداً لها في بلدان يشكل المسلمون فيها أقلية صغيرة. ففي نيوزيلندا هناك الآن المؤسسة المالية الإسلامية، وفي باسادينا في كاليفورنيا هناك «مؤسسة البركة المصرفية».

لم تأت هذه التطورات من فراغ فكري، فأدبيات ما يسمى بـ«الاقتصاد الإسلامي» المتسارعة في النمو، تسعى لتوجيه وتبرير الإصلاحات الجارية[2]. وتستند التعاليم الواردة في هذه الأدبيات، من ناحية، إلى المنطق الاقتصادي، ومن ناحية أخرى إلى القرآن والسُنّة. وفي السياق ذاته تأسست مراكز أبحاث عديدة للترويج للاقتصاد الإسلامي، بعضها بما في ذلك المركز الدولي لبحوث الاقتصاد الإسلامي في جامعة الملك عبد العزيز في جدة والجمعية الدولية للاقتصاديات الإسلامية في ليستر وكلية الاقتصاد في الجامعة الإسلامية الدولية في كوالامبور، تنشر مجلاّت مخصصة للموضوع. بالإضافة إلى دوريات متخصصة عديدة مثل **Journal of Islamic Banking and Finance**، وهي مطبوعة فصلية تصدر في كراتشي.

يؤكد القائمون على شرح هذا التخصص الذين يسمون أنفسهم «اقتصاديين إسلاميين»، على أنه يتناول أكثر من مجرد الزكاة والمصارف التي لا تعمل بالفائدة. ويقولون بأن هذا النظام يهدف إلى توفير برنامج عمل شامل لجميع الأنشطة الاقتصادية. تبعاً لذلك فإن قائمة العناوين المقترحة للأبحاث التي نشرها 'المركز الدولي لأبحاث

---

(1) Moore (1988).

(2) للإطلاع على مسح لهذه الأدبيات، وكشف مفيد وحديث للمراجع، أنظر م. ن. صدّيقي M. N. Siddiqi (1981). ومن بين الإسهامات المؤثرة بهذا الصدد باللغة الإنكليزية: Mannan(1970)، ك. أحمد K. Ahmed (محررا) (1980 ب)، نقوي Naqvi (1981 أ)، أحمد ، إقبال، وخان Ahmed, Iqbal and Khan (محررون) (1983 ب)، خان وميراخور Khan and Mirakhor، (محرران). (1987).

الاقتصاد الإسلامي' تغطي كل فئات البحث الرئيسية المعترف بها من طرف الجمعية الاقتصادية الأمريكية، بما في ذلك سلوك المستهلك، هيكلة السوق، التخطيط المركزي، العلاقات الصناعية، التجارة الدولية والتنمية الاقتصادية[1]. ويتفق بعض الاقتصاديين الإسلاميين بأن التخصص الجديد – في الاقتصاد الإسلامي- لم يحقق حتى الآن إسهاما له شأن في معظم هذه المجالات. ولكنهم يوافقون بصورة عامة على أن المصادر الأساسية للإسلام تتضمن حلولاً واضحة ومحددة لأية مشكلة اقتصادية تخطر بالبال. ويشيرون إلى أنه للبحث عن هذه الحلول، من الضروري مراجعة القرآن والعودة إلى الدروس المستقاة من بدايات الحكم الإسلامي في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، مع الاستعانة عند الضرورة بالأدوات والمفاهيم الحديثة.

**الاقتصاد الإسلامي والمذهب الأصولي**

تتضمن المصادر التقليدية في الإسلام تعليمات عديدة تلائم بناء المعايير الاقتصادية، كما أن التاريخ المبكر للدين الإسلامي يوفر مجموعة من الدروس المتعلقة بالسلوك والمؤسسات الاقتصادية. إلا أن مفهوم الاقتصاد الإسلامي كتخصص مستقل بذاته هو مفهوم جديد. بل إن الفلاسفة العظام الذين عاشوا في العصور الإسلامية الوسطى، جالوا بحرية خارج القيود الفكرية للنصوص الإسلامية، ولم ينشأ عن أي عمل لهم، ولا حتى المقدمة الشهيرة لإبن خلدون (1332-1406م)، تخصص اقتصادي مستقل[2].

تعود أصول الاقتصاد الإسلامي إلى أعمال سيد عبد الأعلى المودودي (1903-1979)، وهو مفكر اجتماعي باكستاني كان يسعى إلى تحويل الإسلام إلى منهج حياة. وقد نبّه المودودي في كتاباته الغزيرة إلى أن الإسلام هو أكثر بكثير من مجموعة من الممارسات، وقال إن الإسلام يتضمن جميع مجالات حياة البشر، بما في ذلك التعليم، الطب، الفنون،

(1) «إعلان عن مقترحات بحثية.»

(2) للإطلاع على عينة من كتابات ابن خلدون، أنظر ابن خلدون Ibn Khaldun (1950/ 1987).

القانون، السياسة والاقتصاد. ولكي يدعم تأكيداته هذه، وضع الأسس لعدد من التخصصات الإسلامية بما في ذلك الاقتصاد الإسلامي[1]. ومن بين من أسهموا في التأسيس للاقتصاد الإسلامي سيد قطب (1906–1966) من مصر ومحمد باقر الصدر (1931–1980) من العراق[2].

كان هناك اختلافات جوهرية بين تعاليم هؤلاء الرواد، فالمودودي ميال لتفاعلات السوق مع أنه يصرّ على ضرورة تقييد سلوك السوق وفقاً لضوابط سلوكية موجودة في المصادر الإسلامية التقليدية. أما قطب والصدر اللذان ليست لديهما عموماً ثقة بالسوق، فقد كانا يحبذان تبديل الضوابط الذاتية غير الموجهة بالمراقبة المفروضة من طرف الدولة. ومن الاختلافات أيضا كون قطب والصدر أقل تقبلاً نسبياً للامساواة الاقتصادية. وقد انعكست هذه الاختلافات بين رواد الاقتصاد الإسلامي في كتابات أتباعهم التي توفر طيفا واسعاً من وجهات النظر حول الحكومة والأسواق وحقوق الملكية، بيد أنها لم تستطع التأسيس لمدارس فكرية فرعية تختلف عن بعضها اختلافاً حاداً. إن الانقسامات الأساسية ضمن الاقتصاد الإسلامي، أضعف من تلك التي بين الاقتصاد الكلاسيكي الحديث والاقتصاد الماركسي على سبيل المثال. لذلك فإن أتباع المودودي يميلون إلى النظر بإجلال كبير لأعمال قطب والصدر، كما أن مواقفهم الأساسية تتأثر في كثير من الأحيان بفكر هؤلاء الرواد.

قدّم الاقتصاد الإسلامي دائماً جبهة موحدة لتبرير وجوده، بغضّ النظر عن انقساماته الداخلية. بل إن الأنظمة الاقتصادية السائدة في عصرنا –كما تؤكد معظم النصوص المهمة– هي المسؤولة عن الظلم الفادح وعدم الكفاءة والفشل الأخلاقي. ففي

(1) من الأعمال الاقتصادية التي تمثل المودودي كتاب: المشكلة ***الاقتصادية للإنسان وحلها الإسلامي*** *The Economic Problem of Man and its Islamic Solution* (1947/ 1975).

(2) أكثر كتب سيد قطب Qutb صلة بالموضوع هو كتاب ***العدالة الاجتماعية في الإسلام*** *Social Justice in Islam* (1948/ 1970). أما كتاب محمد باقر الصدر الرئيسي فهو ***اقتصادنا*** *Iqtisaduna: Our Economy* (1961/ 1982–1984).

الرأسمالية يشجع نظام الفوائد المصرفية على القسوة والاستغلال؛ وفي الاشتراكية يشكل قمع النشاط التجاري تربة خصبة لتفشي الطغيان والاختلالات الهائلة في التوازنات[1]. ولكن المصادر الأساسية الإسلامية تحرّم الفائدة وتسمح بالتجارة؛ لذا فإن الاقتصاد الإسلامي الصحيح لديه فضائل هذين النظامين دون عيوبهما. ويجري دعم هذه الإدعاءات بالاستشهاد بقواعد من العصر الإسلامي الذهبي، الفترة بين 622-661 م والتي تمتد من العقد الأخير من حياة النبي محمد إلى نهاية عصر الخلفاء الراشدين[2]. ويقال بأن قواعد السلوك الاقتصادي الإسلامي قد حظيت خلال هذه الفترة بتأييد واسع، حيث كانت الروح السائدة هي روح التعاون الأخوي، فالجميع «يخضعون لنفس القوانين» و«يتحملون نفس الالتزامات» وكان «الظلم في حدوده الدنيا»[3]. فالموارد كانت تقسم بطريقة ناجعة جدا، مما حقق ارتفاعاً سريعاً في مستويات المعيشة. وتمضي هذه القناعات إلى القول بأنه في أعقاب العصر الذهبي ضَعُفَ ارتباط المجتمع الإسلامي بالمبادئ الإسلامية، مما أعد المسرح لتراجعٍ مؤلم طويل الأمد في مكانة الإسلام الاقتصادية على المستوى العالمي.

تستند مسألة إعادة هيكلة الاقتصاد وفقاً للمبادئ الإسلامية إذن إلى ادعاءين اثنين: الأول أن النظام السائد قد أودى بنا إلى الفشل، والثاني أن تاريخ الإسلام في عصوره الأولى أثبت تفوقاً لا نظير له للنظام الإسلامي على كافة الأنظمة البديلة له.

ومن أجل وضع الادعاء الأخير في إطار نسبي، يجب علينا أن ندرك أن اقتصاد شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي كان اقتصاداً بدائياً بمقاييس العصر الحديث.

---

(1) أنظر مثلا، القرضاوي Qardawi (1966/ 1981)، الفصل الثاني: منان Mannan (1970)، الفصل الثالث؛ منان Mannan (1984)، الفصل الخامس؛ ونقوي Naqvi (1981 أ)، الفصل الرابع.

(2) توخياً للدقة، السنّة فقط هم الذين يتبنون هذا المفهوم للعصر الذهبي، أما الشيعة فيعتقدون أن النظام الاجتماعي الإسلامي كان نموذجياً فقط خلال حياة الرسول وفترة الخمس سنوات التي حكم فيها الخليفة الرابع علي بن أبي طالب.

(3) حسين Hussein (1987)، ص 14.

إذ لا ينتج ذلك الاقتصاد سوى القليل من السلع، باستخدام تقنيات بسيطة. كما أنه لم يعان من الآثار الخارجية المادية التي تعصف بالاقتصادات الحديثة، كتلوث الماء والهواء. بالإضافة إلى ذلك، كان تقسيم العمل بدائيا. فكانت التعاليم الاقتصادية الخاصة التي وُجِدَت في المخطوطات الإسلامية، لدى السنة غالبا، أجوبة لمشاكل برزت في تلك البيئة القديمة. تعاليم تراوحت ما بين الصالح للأبد والقابلة للتغير مع مرور الوقت. وبالتالي كان تغيير القواعد والأنظمة يجري بشكل مفتوح، ودون تردد استجابةً للظروف الجديدة. وكمثال على ذلك، فإن نطاق الزكاة وقيمتها قد تعرضا لتعديلات عديدة خلال العصر الذهبي.

كما أن التاريخ يستدعي التساؤل حول بعض الفضائل التي تعزى إلى العصر الذهبي، فالفكرة التي ترى بأن المجتمع الإسلامي في عهوده الأولى كان نموذجاً للوحدة الأخوية تتناقض مع الأدلة التي تشير إلى أنه كان حافلا بالخلافات، وأن القوة قد لعبت دوراً هاماً في حكم هذا المجتمع. ومما يثير الاهتمام أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين الأربعة قد لقوا حتفهم على يد مسلمين آخرين . كما أن العصر الذهبي لم يكن خالياً من ممارسات الفساد التي تُنسب إلى الرأسمالية والاشتراكية في عصرنا الحالي، فغالباً ما كان المسؤولون في الدولة الإسلامية -بما في ذلك الخلفاء أنفسهم- يُتّهَمون بالمحسوبية والأحكام الخاطئة[1]. فخلال جزء من هذه الفترة، قامت الدولة فعلاً بفرض الزكاة، ومما لا شك فيه أن قسماً كبيراً من العائدات قد وُزّع على جماعات مختلفة من المحتاجين. بيد أنه ليس لدينا أي دليلٌ موثوقٌ فيما إذا كان توزيع الزكاة قد أدى إلى خفض جوهري في اللامساواة.

ومع ذلك فالأدبيات زاخرةٌ بالدعوات للتطبيق الفوري للقوانين الإسلامية المقدسة (الشريعة) بالأسلوب الذي يُزعَمُ أنه كان سائدا قبل حوالي ألف وخمسمائة سنة في منطقة واحدة. وهكذا فالاقتصاد الإسلامي بإطلاقه هذه الدعوات، يُنكر وجود مشاكل

(1) للإطلاع على تأريخ هذه الفترة، أنظر هودسون Hodgson (1974)، الصفحات 187-217؛ وشعبان Shaban (1971)، الفصول 2-4.

اقتصادية معينة في العصر الحاضر لم يكن لها نظير في الماضي. كما يُنكر أن المؤسسات التي كانت مفيدة ذات يوم قد تكون عديمة الجدوى هذه الأيام، هذا إن لم تكن مضرّة. وهكذا فإن بعض الخطابات للاقتصاد الإسلامي تنم عن سعي لإعادة اكتشاف اقتصاد ماضٍ سحيق وإعادة العمل به.

وفي الوقت نفسه، فإن هذه الخطابات تستلهم كثيراً من المفاهيم والأساليب الحديثة، بما في ذلك تلك التي نشأت أصلاً خارج العالم الإسلامي. وهي أيضاً تعمل من أجل أهداف عصرية كالتنمية وخلق مناصب الشغل والكفاءة[1]. لذا فمن الخطأ اعتبار الاهتمام الشديد الذي توليه هذه الأدبيات لاقتصاد القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية مجرد بحث أكاديمي على حلول قديمة لمشاكل قديمة؛ على الرغم من أن هذا الوصف ينطبق على كتابات معينة. إن الاقتصاد الإسلامي يطبّق حلولاً قديمة لمشاكل ملموسة في العصر الحالي، وفي حالة عدم توفر حلول كهذه، يسعى لإيجاد تبريرات في النصوص الدينية للإصلاحات التي يفضلها. وتبعاً لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يظهر اهتماماً إلا ببعض مظاهر النظام العربي في القرن السابع الميلادي. فبعد أن حدد الاقتصاد الإسلامي حظر الفائدة كواجب لا بد منه، أصبح مستغرقاً في النصوص القرآنية المتعلقة بالإقراض والاقتراض، وهو في المقابل لا يخصص سوى جهد ضئيل لمعرفة ما إذا كان العصر الذهبي يوفر تعليمات مفيدة ضد تلوث البيئة، بعد أن اختار حتى لو من باب الإهمال، الامتناع عن جعل البيئة قضية أساسية.

يتضح من ذلك أن الاقتصاد الإسلامي هو ردٌّ على المشاكل المعاصرة أكثر مما هو هروب بلغة الحنين إلى بساطةٍ وانسجامٍ ورخاءٍ متخيلٍ لنظامٍ اجتماعي قديم. ورغم خطاب الاقتصاد الإسلامي، فإنه يسعى في تطبيقاته لإحياء شذرات قليلة من اقتصاد الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي وليس لإعادة العمل به برمته، وبالتالي فإنه في

(1) أنظر، على سبيل المثال، تشابرا Chapra (1985)، الفصل الثامن.

التطبيق يبدي استعداداً أكبر لقبول الحقائق الاقتصادية أكثر من الاستعداد الذي يبديه نظرياً.

يُصنَّفُ الاقتصاد الإسلامي-على نحو مناسب- على أنه مذهب «أصولي»، لأنه يدّعي أنه مبني على مجموعة ثابتة من المبادئ المستمدة من المصادر التقليدية للإسلام، ولا يمكن لمرونته في الممارسة أن تبطل هذه السمة القوية التي يضفيها عليه هذا التصنيف. إن جميع المبادئ الموسومة بأنها «أصولية» تدّعي أنها تستند إلى أسس ثابتة كالصخر، ومع ذلك فهي تثبت عند التطبيق أنها لينة بشكل ملحوظ. إضافة لذلك فإن مبادئ كهذه تؤكد احتكاراً للمعرفة، وصواب الحكم على الأمور وفي ذات الوقت تبدي قبولاً للتأثيرات الخارجية[1].

بعد أن أعلن الاقتصاد الإسلامي عن نفسه بديلا متفوقا لكل الأنظمة الاقتصادية الأخرى، اجتذب نقداً حاداً من جهتين: حيث لفَتَ عدد من الأكاديميين -بينهم كاتب هذه السطور- الانتباه إلى الأخطاء التجريبية والمنطقية لأدبيات ذلك الاقتصاد، مؤكدين أن المؤسسات المقترحة إما غير عملية، أو تفتقر للكفاءة بطبيعتها[2]. وهناك أكاديميون آخرون، من أبرزهم سيد ولي رضا نصر، لاحظوا بأن الاقتصاد الإسلامي قد أثار كل هذا النقد لأنه قدّم نفسه لا كعقيدة أو فلسفة يمكن فهمها ضمن محتواها الخاص، ولكن كعلم إيجابي يأخذ بالمعاييرو المقاييس العلمية. في ضوء ذلك، فقد وجد الاقتصاد الإسلامي نفسه منزلقاً في لعبة العلم الاجتماعي النفعي، وأخذ يحاول إثبات قيمته عن طريق محاولة التفوق على التقاليد الاقتصادية المادية للغرب على الساحة الغربية نفسها. ويمضي نصر بالقول بأن رسالة الاقتصاد الإسلامي يجب أن تكون إيجاد وجهة نظر عالمية تجمع بصورة

(1) طوّر مارتي وآبلباي Marti and Appleby (1991) هذه الثيمات.

(2) يتضمن النقد المفصّل للاقتصاديات الإسلامية عبد الرحمن Rahman (1964)، عبدالرحمن Rahman (1974)، كوران Kuran (1983)، برايور Pryor (1985)، كوران Kuran (1986)، كوران Kuran (1989 أ) وفيليب Philipp (1990).

منسجمة بين الأهداف المادية والتطلعات الروحية. يتعين على الاقتصاد الإسلامي أن يعمل لتحقيق هذه الرسالة دون اعتذارات، أي دون تقديم مبررات لعمله من أجل أهداف غير نفعية. وبتركيز هذا الاقتصاد على أهدافه الخاصة، سيثبت في نهاية المطاف تفوقه، ولكن وفقاً لمعاييره في وجه معايير الغرب غير المسلم[1].

يبدو أن نصر يريد بهذا أن ينسحب الاقتصاد الإسلامي ويتقوقع لكي يتجنب تبني أولويات غربية. إن المنطق الذي يكمن خلف هذه الدعوة إلى العزلة الذاتية يقابل أسباب المودودي الظاهرة لتأسيس نظامه. إن ما دفع المودودي لتأسيس الاقتصاد الإسلامي إلى جانب مجموعة من الأنظمة الإسلامية الأخرى هو رغبته في الدفاع عن الإسلام «ضد محاولات الهيمنة الثقافية والسياسية الأجنبية». كان يريد دعم سيطرة الإسلام في مجالات أصبح المسلمون يعتمدون فيها على التوجيه الأجنبي، وذلك لإعادة الثقة بالنفس إلى المجتمع الإسلامي وتمكينه من مواجهة العالم بفخر واعتزاز كما كان عليه الحال في العصور التي سبقت تفوق الغرب اقتصاديا وعسكريا[2]. على هذا الأساس كان الاقتصاد الإسلامي بالنسبة للمودودي بصورة رئيسية آلية لتأكيد تفوق الإسلام، ثم أداة لتغيير اقتصادي جوهري.

كما أن هناك العديد من الذين حذوا حذو المودودي في تأييدهم للاقتصاد الإسلامي، ووضعوا له أهدافاً أوسع، فقد أنكر آية الله الخميني -على سبيل المثال- أن الاقتصاد كان أحد حوافز الثورة الإسلامية الإيرانية. وقال مستطرداً ذات مرة بأن الثورة لم تقم لإنتاج كميات أوفر من البطيخ[3]. وكان يعني بذلك أن الثورة قد اندلعت بصورة أساسية بفعل عوامل غير اقتصادية، أهمها تهديد دور الإسلام في توفير الهوية الثقافية

(1) سيد ولي نصر S.V.R Nasr (1988). للاطلاع على مراجع حول آراء كهذه، راجع سيد ولي نصر S.V.R Nasr (1989)، ولا سيما الهامش رقم 30.

(2) م. أحمد M. Ahmed (1991).

(3) بكش Bakhash (1989)، ص. 16.

والتماسك الاجتماعي والتوجيه الأخلاقي، لذلك لا ينبغي الحكم على الثورة من خلال تأثيراتها الاقتصادية. وقد تحدث الخميني بصورة متكررة، بالطبع، ضد الفقر والاستغلال ودعم بعض الإصلاحات الاقتصادية بما في ذلك الإلغاء المزعوم للفائدة. بيد أنه أخضع دائماً الأهداف الاقتصادية للهدف العام المتمثل في استعادة مركزية الإسلام في الحياة العامة والخاصة، بل لأهداف محددة مثل منع استهلاك الكحول والمحافظة على عفة الإناث.

كان من بين مساعدي الخميني ناشطون يولون اهتماماً كبيراً للمشاكل الاقتصادية، كما كان بينهم أيضا مفسرون وممارسون ومؤيدون للاقتصاد الإسلامي اجتذبتهم الأهداف الأساسية لهذا النظام. يرى الكثيرون- دون شك- في الإسلام الاقتصادي علاجاً للاستغلال، ويتوقعون أن يجلب الرخاء. وبالنسبة للبعض الآخر تكمن جاذبية الاقتصاد الإسلامي في وعده بحل المشاكل المستعصية التي لم يوجد لها حل حتى الآن. ويقولون إن مبرر وجود الاقتصاد الإسلامي هو قدرته على تحسين الواقع المعيشي والإمكانيات المادية. ولكن يبقى الإشكال بأن الاقتصاد الإسلامي يعمل- وهكذا ينظر إليه -كأداة للشرعية والسلطة، والقول بأن الاقتصاد الإسلامي سيشجع -في نفس الوقت- التناسق والنمو والعدالة يجعل الاقتصاد الإسلامي النظام السياسي الإسلامي أكثر جاذبية. كما أنه يدعم السعي لإقامة اتحاد إسلامي يستطيع فيه المسلمون التمتع بفوائد تجارة عابرة للقارات دون أن يتعين عليهم القبول ببعض التسويات على حساب مبادئهم الدينية[1].

توفّر كل من المؤسستين الرئيسيتين اللتين أفرزهما الاقتصاد الإسلامي وهما الزكاة والمصارف الإسلامية، مصادر لتمويل الأصوليين الإسلاميين أو ببساطة لتمويل القضايا الإسلامية. فالمصارف الإسلامية تحول جزء من أرباحها للتعليم الديني والنشر، وعمل الشبكات والنشاطات الأخرى التي تغذي انتشار الحركة الإسلامية. وكذلك الأمر في

(1) للاطلاع على مرافعة اقتصادية مفصلة لصالح اتحاد عموم المسلمين، راجع تشودري Choudhury (1989).

البلدان التي تعمل بنظام الزكاة الإجبارية، حيث أن جزء كبيراً من واردات الزكاة يخصص للمدارس الدينية المكرسة لنشر الأفكار الإسلامية. كما تشكّل المؤسسات الإسلامية أيضاً وسيلة لاستقطاب الإسلاميين والإسلاميين المحتملين. ففي تركيا –على سبيل المثال– توفّر المصارف الإسلامية فرصاً مهنية للشباب المتدينين نسبياً، الذين قد لا تساعدهم خلفياتهم الثقافية على النجاح في عالم الشركات والأعمال[1]. تبعاً لذلك فإن أحد عوامل جاذبية الاقتصاد الإسلامي هي القاعدة الاقتصادية التي يوفرها لتوسيع نفوذ الحركة الإسلامية.

ليس كل من يصرح بتأييده للاقتصاد الإسلامي هو من الإسلاميين، فنظام الاقتصاد الإسلامي وتطبيقاته على السواء يحظيان بتأييد مثقفين وسياسيين وأشخاص عاديين لا ينتمون لا للحركة الإسلامية عموماً، ولا للاقتصاد الإسلامي على وجه الخصوص. بل إن دافعهم يكمن في تزييف تفضيلاتهم في ربط الاقتصاد الإسلامي بقيم الإسلام الجوهرية. وبسبب هذه الربط فقد أصبح من الحكمة في بعض المجتمعات أن يكون المرء معروفاً بتعاطفه مع أهداف الاقتصاد الإسلامي. ففي الباكستان مثلاً قد يفشل سياسي غير مؤيد للمصارف الإسلامية في تحقيق تطلعاته، ومن اللافت للنظر أن المصارف الإسلامية موجودة على برامج كل الأحزاب السياسية الرئيسية[2]. ولكن من المعروف للمهتمين بالساحة السياسية الباكستانية أن كثيراً من السياسيين لا ينظرون بكثير من التقدير للاقتصاد الإسلامي. والواقع أن السياسيين الذين يبدون تأييداً علنياً لأهداف

(1) هذا لا يعني أن هذه المصارف تختار موظفيها حصرياً من فئات السكان غير المتأثرة بالغرب. وقد حرص كل منها على فتح المجال فيه لموظفين متأثرين بالغرب، بل حتى لغير المسلمين من دول غربية.

(2) كانت أسلمة الاقتصاد قد أصبحت قضية حتى قبل أن يتم الاعتراف بالاقتصاد الإسلامي كنظام. وقد تحدث محمد علي جناح، الأب المؤسس للباكستان حول إقامة اقتصاد متطابق مع تعاليم الإسلام. راجع جي. أحمد J. Ahmed، محررا (1952)، ص 565–568.

الاقتصاد الإسلامي يميلون إلى عدم القيام بجهد يذكر للترويج لهذا الاقتصاد عندما يصبحون في السلطة[1].

كل ما تقدم يوضح بأن الاقتصاد الإسلامي يدين -جزئيا فقط- بالدعم الذي يلقاه للنجاحات الحقيقية والوهمية التي حققتها تطبيقاته في الماضي والحاضر. ورغم أن المرء قلّما يمكنه معرفة ذلك من خلال دراسة الشروحات النظرية، فهناك أسباب متنوعة لانجذاب الناس للاقتصاد الإسلامي. تكمن ميزات الاقتصاد الإسلامي بالنسبة لبعض الإسلاميين بصورة رئيسية في طابعه الإسلامي، ولكن هذه الجاذبية تكمن بالنسبة لآخرين في جوهر العملية الاقتصادية. وهناك فريق ثالث يعتبر الاقتصاد الإسلامي أداة لتنفيذ البرنامج السياسي الإسلامي. وأخيراً، هناك غير الإسلاميين الذين يؤيدون هذا الاقتصاد ببساطة تجنباً لأن يتهموا بالابتعاد عن الدين أو أن يوضعوا في خانة المسلمين السيئين.

من الأهمية بمكان أن نتذكر تنوّع هذه الدوافع عندما نتحول إلى تحليل للإنجازات العملية لهذا النظام. فهناك تناقضات هائلة، كما سيأتي أدناه، بين خطاب الاقتصاد الإسلامي وممارساته. وأود -تحديداً- أن أبين أن تأثير المصارف الإسلامية لم يكن ثورياً على الإطلاق، وأن الزكاة الإلزامية لم تصبح في أي مكان آلية ذات أهمية لخفض عدم المساواة، وأخيراً أن التأكيد المتجدد على الأخلاقيات الاقتصادية لم يحقق تأثيراً يُذكَر على السلوك الاقتصادي. بل كان الاقتصاد الإسلامي وبمعاييره المتغطرسة فاشلاً. ثمة ضرورة لتعزيز هذا التقييم بواقع أن التأثير الاقتصادي الإسلامي ليس وحده معيار إنجازاته، فبعض مؤيديه قد يعتبرون أن النواقص التي أشرت إليها قد تم تجاوزها بمنظور القضية الإسلامية الأوسع، بنتائج سياسية وثقافية خارج نطاق ما يتوخاه هذا الفصل.

(1) تستند هذه الملاحظات إلى مناقشات مع عدد من الباكستانيين الذين لهم صلات سياسية واسعة. لا يقتصر سلوك تزييف التفضيلات بالطبع على الباكستان. للاطلاع على تحليل هذه الظاهرة وأدلة من مختلف العصور والأمكنة، راجع كوران Kuran (1990).

## العمل المصرفي والمالية
## العمل المصرفي الإسلامي

لنفترض أنك أقرضت 100 دولارا لشخص يعمل في الصناعة، بفائدة 5٪ لمدة سنة واحدة. ولأنك ستتلقى في نهاية السنة 105 دولارات بالضبط، فإن العائد لك محدد سلفاً. ولكن عائد الصناعيّ يعتمد على مدى نجاحه في عمله، فإذا زادت إيراداته عن 105 دولارات فإنه يحقق ربحاً، وإذا نقصت عن 105 دولارات فإنه سيمنى بخسارة. إذن فالقرض القائم على الفائدة يجعل خطر الخسارة يقع كلياً على المقترض، وطبقاً لإحدى تعاليم الإسلام فإن ذلك حرام لأنه غير عادل.

إن الأدبيات **الإسلامية** مليئة بأسباب إضافية لضرورة تجنب الفائدة، إذ يقول أحد الاقتصاديين الإسلاميين «بأن الفائدة تبعث في النفس محبة المال والرغبة في جمع الثروة فقط من أجل الثروة. إنها تجعل الناس أنانيين وبخلاء وضيقي الأفق وقساة القلوب»[1]. ومن الشرور الأخرى التي تُعزى للفائدة أنها «تنقل الثروة من الفقراء إلى الأغنياء وتزيد من عدم المساواة في توزيع الثروة»[2]. كما أنها تحول الناس عن الاستثمار المنتج[3].

إن الغرض من العمل المصرفي الإسلامي هو منع حالات عدم الكفاءة وحالات الفشل الأخلاقي، وحالات الظلم عن طريق إفساح المجال للناس للاقتراض والإقراض دون أن يتعيّن عليهم التعامل بالفائدة. يقبل المصرف الإسلامي –نظرياً– نوعين فقط من الودائع هما: **ودائع المعاملات** وهي عديمة المخاطر ولكنها لا تنتج عائداً، و**ودائع الاستثمارات** وهي التي تنطوي على خطورة فقدان رأس المال مقابل الوعد بعائدات متغيرة. وقد تم –عن عمد– استبعاد ودائع الإدخار المضمونة التي تتعامل بها المصارف العادية والتي تعطي عائداً محدداً مسبقاً. تستند عمليات الإقراض في المصارف الإسلامية

(1) أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، مجلد 3، ص 55.
(2) إم. إن. صديقي M.N. Siddiqi (1981)، ص 63.
(3) المصدر السابق.

إلى نفس مبدأ المشاركة في المخاطرة، فعند إقراضها مبلغاً معينا لشركة أو مؤسسة ما، توافق على المشاركة في خسائر نشاطات الأعمال المتفق عليها مقابل أن يكون لها نصيب في الأرباح.

وحيث أنه يسمح للمصارف الإسلامية والمودعين فيها أن يجنوا ربحاً من أصولهم المالية فقط مقابل تحمل بعض مخاطر الخسارة، فإن الاقتصاد الإسلامي يعامل آليات تقاسم الربح والخسارة كموضوع فائق الأهمية. وهناك وسيلتان للمشاركة في الربح والخسارة كانتا مستخدمتين في صدر الإسلام، وجرى بحثهما في النصوص القانونية الإسلامية التقليدية، ويحظيان باهتمام كبير وهما: المضاربة والمشاركة. فالمستثمر أو مجموعة من المستثمرين بموجب المضاربة، يعهدون برأس المال إلى صاحب المشروع الذي يقوم بدوره باستخدام هذا المال في الإنتاج أو التجارة. ثم يعيد للمستثمر أو المستثمرين حصة محددة مسبقاً من الأرباح المتحققة إضافة إلى رأس المال. ويأخذ القائم على المشروع ما تبقى من الأرباح كمكافأة له على جهده ووقته. أما إذا فشل المشروع فإن المستثمرين يتحملون كلياً الخسارة في رأس المال، ولا يخسر القائم على المشروع سوى الأجور التي أنفقها على العمال والمستخدمين. وفي حالة المشاركة يضيف القائم على المشروع جزء من رأسماله إلى رأسمال المستثمرين، مما يجعله معرضاً للخسارة في رأس المال. يكمن الفرق الجوهري بين الوسيلتين في الالتزام المالي من جانب القائم على المشروع.

تم تشبيه المضاربة والمشاركة بأساليب التمويل التي تستخدمها الصناعات ذات الرأسمال المجازف في الاقتصاد المعاصر المتطور[1]. هناك ثلاثة عوامل تميّز الرأسمالي المجازف عن المصرف العادي: **الأول** يحدد في كون المصرف يحدد قراره بالإقراض بصورة رئيسية استناداً إلى مدى جدارة طالب القرض، بينما يركّز الرأسمالي المجازف على الربح المحتمل من المشروع المقترح. ووفقاً لذلك فإن طالب القرض الذي ليست لديه ضمانات، بل لديه مشروعٌ واعدٌ اقتصادياً، قد يفشل في الحصول على قرض من المصرف العادي،

(1) جيزاكجا Cizakca (1987).

ولكنه قد ينجح في الحصول على رأسمال المجازف. أما الاختلاف **الثاني** فهو أن المصرف العادي يتقاضى فائدة على قروضه، بينما يحصل الرأسمالي المجازف على حصة من الأرباح. أما الاختلاف **الثالث** فهو أن الرأسمالي المجازف خلافاً للمصرف، يشارك غالباً في تنفيذ المشروع الذي يتعهد بتمويله، أحياناً عن طريق توفير المعرفة الإدارية. من الواضح أن هناك ارتباطاً بين الاختلافين الثاني والثالث، حيث أن مشاركة الرأسمالي المجازف بصورة أكبر في تنفيذ المشروع تعكس رهانه الأكبر على ربحية المشروع.

سهّلت الصناعة ذات الرأسمال المجازف في الاقتصادات المتطورة نشوء مشاريع جديدة وخصوصاً في قطاع التكنولوجيا مؤخراً. ويقول مؤيدو المصارف الإسلامية إن بوسع هذه الأخيرة أن تساهم على نفس الدرجة من الأهمية في تطوير اقتصاد العالم الإسلامي. إن منطق هذا الادعاء بسيط، فالنظام المصرفي الذي يبني قراره بالإقراض على ربحية المشروع، ولا يرفض مشاريع ذات فرص ربح ممتازة على المدى البعيد، وإن كانت ستأخذ وقتاً طويلاً في سبيل تحقيقه. كما أنه لا يمتنع عن دعم أصحاب المشاريع لمجرد عدم تمتعهم بالخبرة المهنية، وبذلك فهو يمنح القروض بطريقة أكثر كفاءة من مصرف يشترط إظهار معايير لاستحقاقية القرض. والمحصلة هي تنميةٌ أسرع مع تحقيق فائدة للجميع: لأصحاب المشاريع الذين يجدون سهولة أكبر في تمويل مشاريعهم؛ وأصحاب المصارف الذين يشاركون في أرباح المشروع الذي يتكلفون بتمويله؛ والمودعين الذين تحقق حساباتهم الاستثمارية عائدات أكبر.

تم افتتاح أول مصرف إسلامي يعرض مجموعة من الخدمات التجارية في دبي عام 1975، وحاليا صار نطاق عمل هذه المصارف إسلامية يتجاوز ستين بلداً[1]. حافظت العديد منها على السرية بشأن مكونات ثرواتها، ولكن المراقبين المطلعين يوافقون على أنه لا المضاربة ولا المشاركة قد حازت على الجزء الأكبر من ثروات المصارف الإسلامية. وطبقاً للأرقام المتوفرة من المصرف المركزي الإيراني، فقد حظيت المضاربة والمشاركة في

(1) توجد في بعض هذه البلدان مؤسسات تابعة لمصارف إسلامية تقع إداراتها العامة في بلدان أخرى.

عام 1986 بنسبة ٪38 من أصول المصارف الإيرانية[1]. وقبل ذلك بعامين عندما كانت أسلمة المصارف الباكستانية التي تمتلكها الدولة على وشك الاكتمال من الناحية الشكلية، كانت تمثل نسبة المضاربة والمشاركة في مجموع ثروات مصارف ذلك البلد ٪14 فقط وفقاً للتقارير الرسمية[2]. إضافة لذلك فإن معظم التعاقدات المصنفة كمضاربة أو مشاركة كانت في واقع الأمر تستند إلى فائدة خفيفة متنكرة. ففي انتهاك روح المشاركة في الربح والخسارة، يحدد المصرف عائداً مستهدفاً على قروضه ويوافق مسبقاً على تعويض صاحب المشروع مقابل أي «ربح زائد»[3]. وهناك قناعة سائدة على نطاق واسع في المجتمع المصرفي الباكستاني بأن حصة المضاربة والمشاركة المشروعة لم تزد أبداً عن بضع نقط مئوية وأنها تهبط بسرعة إلى أقل من٪1. وفي تركيا حيث بقي قطاع المصارف، خلافاً للباكستان وإيران، تحت سيطرة المصارف العادية، ظلت المشاركة في الربح والخسارة أيضاً غير مرغوبة. أما «بيوت المال» الإسلامية ذات الملكية الخاصة فإنها لا تضع أكثر من ٪8 من أموالها في المضاربة والمشاركة[4].

إن الصيغة الأكثر شعبية للتمويل في المصارف الإسلامية هي ما يسمى بـ**'المرابحة'**، والتي تعمل على النحو التالي[5]: يقدم المُنتِج أو التاجر لمصرفه الإسلامي قائمة بالسلع التي يرغب بشرائها، لنقل مثلاً طناً من الحديد. يقوم المصرف بشراء الحديد ويحدد السعر الذي يريده تعويضا عن هذه الخدمة، ثم ينقل الملكية إلى العميل، الذي

(1) طبقاً لاقتباس خان وميراخور Khan and Mirakhor (1990)، جدول 3.

(2) المصدر السابق. الجدول رقم 6.

(3) إنغرام Ingram (1986)، الصفحات 58–60. من الحيل الأخرى المستخدمة بشكل شائع لجعل القروض بفائدة تبدو كأنها مشاركة، ما ورد في تقرير أعدته مجموعة من المصرفيين التنفيذيين ورفعته إلى اللجنة الدائمة لأسلمة الاقتصاد، الباكستان (1988).

(4) جيلار وجيزاكجا Cillar and Cizakca (1989)، ص76؛ ومور Moore (1990 أ)، الصفحات 248–249.

(5) للإطلاع على توضيح مفصّل، أنظر كارلسون Carlson (1986). إطلاع على توضيح مفصّل، أنظر كارلسون Carlson (1986).

يتلقى إضافة للحديد فاتورة بالسعر المتضخم يتم دفعها في موعد يُتفق عليه في المستقبل. إن ما يجعل هذه الصفقة مشروعة من وجهة نظر إسلامية هو أن المصرف يتولى ملكية الحديد لبعض الوقت معرضاً نفسه للخطر. والواقع أنه لو تمت سرقة الحديد خلال ملكية المصرف له، فإن الخسارة ستقع على المصرف وليس على العميل. ولكن المخاطرة قد تكون ضئيلة للغاية بحيث يمكن إهمالها، لأنه ليس هناك حدّ أدنى لمدة ملكية المصرف؛ ويمكن لجزء من الثانية أن يكفي لجعل الصفقة مشروعة. من وجهة النظر الاقتصادية فإن فترة الملكية مهما كانت قصيرة جداً تجعل 'المرابحة' معادلة لقرض بالفائدة: فالمصرف لا يتحمل أية خسارة والعميل يدفع مقابل القيمة الزمنية للقرض يبقى هناك مجرد اختلاف لفظي، وهو أن المبلغ الذي يدفعه العميل يطلق عليه «رسوم الخدمة» أو «فرق السعر» -الفرق بين التكلفة الحقيقية للخدمة وثمن بيعها- في حالة و«فائدة» في حالة أخرى.

تحرص المصارف الإسلامية في تطبيقها للمرابحة على جعل فترة ملكيتها قصيرة جداً، وبالتالي فإن المصارف التي جعلت رسالتها المعلنة إلغاء الفائدة أخذت تستخدم بصورة مكثفة طريقة ليست سوى الفائدة ذاتها متنكرة بزي إسلامي. ويمكن القول في الدفاع عن العمل المصرفي الإسلامي، بأنه في ظل العمل بالمرابحة، ليست هناك غرامة على تأخر الدفعات كما هو الحال في حالة العمل بسعر الفائدة. هذا صحيح من حيث المبدأ ولكن المصارف الإسلامية في التطبيق العملي، قد ابتكرت طريقة بارعة لتحصيل غرامات على الدفعات المتأخرة، حيث إنها وببساطة تأخذ من العميل مسبقا لقاء الدفعات المتأخرة، وتعرض عليه خصومات في حالة الدفع في الوقت المحدد[1]. إذن لا تختلف المرابحة في التطبيق سوى بلمسات تجميلية، عن ممارسات التمويل بفائدة التي تعمل بها المصارف التجارية والمؤسسات التجارية في الغرب. وليس هناك ما يدعو للدهشة إذا علمنا أن

(1) إنغرام Ingram (1986)، ص. 57؛ وعارف Ariff (1988 ب). تم نقد الممارسة الحالية في دفع «خصومات» في تقرير اللجنة الدائمة لأسلمة الاقتصاد (1988)، الملحق أ، ص 3-4 و10. ومما يلفت النظر أن هذا التقرير كاد يوصي بحظر دفع الخصم، واقترح فقط بأن يتم تحويل الدخل المتحصل من الغرامات إلى النشاطات الخيرية.

المصرفيين الباكستانيين يخبرون عملاءهم عادة بأن المرابحة تساوي الفائدة[1]. والواقع أن هناك سابقة للتعامل مع المصطلحين باعتبارهما مترادفين: وهناك حكم قضائي عثماني صدر عام 1887 حدد سعر الفائدة بنسبة 9٪ أطلق عليه إسم «مرسوم المرابحة»[2].

أما الأداة المالية الثانية الأكثر شعبية فهي التمويل التأجيري المعروف في بعض البلدان باسم الإجارة. يقوم المصرف بموجب هذا الأسلوب بتأجير بعض الممتلكات، كشاحنة مثلاً لمستخدم نهائي لفترة محدودة من الزمن، بسعر إجارة متفق عليه بين الطرفين يعكس تكلفة الشاحنة إضافة للقيمة المالية للزمن المنقضي حتى السداد التام. ويمكن للمستخدم النهائي في هذه العملية أن يختار شراء الشاحنة. إن التأجير التمويلي (الإجارة) من الناحية النظرية على الأقل يفي بشرط المشاركة في المخاطر، حيث أن المصرف يملك السلعة لبعض الوقت. فإذا تعرضت الشاحنة لضرر خلال فترة الإجارة، فالمصرف يتحمل الخسارة الناجمة عن ذلك[3]. إلا أن المصرف عملياً يحوّل مخاطر كهذه إلى أطراف آخرين عن طريق إلزام العميل بتقديم ضمانات ودفع قيمة تأمين السلعة[4]. تبعاً لذلك فإن ممارسات التأجير التمويلي، من وجهة نظر اقتصادية لا تختلف عن تلك الممارسات التي تقوم بها مؤسسات التأجير العاملة بالفوائد والمتجنبة للمخاطر، المنتشرة في سائر أنحاء العالم بما في ذلك بلدان العالم الإسلامي.

إن المرابحة والتمويل التأجيري مناسبتان للغاية لتمويل السلع والتجارة، ولكنهما غير مواتيتين لتوفير رأس المال اللازم لتشغيل مقاولة. ليس بوسع مؤسسة مبتدأة تحتاج

(1) راجع تقرير اللجنة الدائمة لأسلمة الاقتصاد (1988)، ص2-3. في الوقت الذي يعترف فيه بعض المصرفيين بأن المؤسسات الباكستانية تواصل تقاضي الفائدة، فإنهم يشيرون إلى أن المصارف لم تعد تتقاضى فائدة مركبة.

(2) جيلار وجيزاكجا Cillar and Cizakca (1989)، ص 77.

(3) علاوي Allawi (1986).

(4) سيلان Ceylan (1988). تقترح مقابلاتي مع مصرفيين إسلاميين بأن هذه الممارسة في تحويل المخاطرة شائعة في المصارف الإسلامية في سائر أنحاء العالم.

إلى تمويل عملياتها اليومية أن تتلقى مساعدة من مصرف إسلامي اختار التخصص في المرابحة والتمويل التأجيري. كما أنه لا فائدة من هذه الأدوات التمويلية لمؤسسة لديها مشكلة سيولة نقدية: إن الشركة التي تنوء بعبء الكثير من الفواتير غير المدفوعة، لا تحتاج إلى بضاعة بل إلى نقود. والمصارف الإسلامية على الأقل بصيغتها الحالية، ليست مؤهلة لأن تكون بديلاً كاملاً للعمل المصرفي العادي، حتى لو كان لها ذلك لأنها لا تقدم سوى عدد قليل من الخدمات المالية.

لا يختلف التكوين القطاعي لاستثمارات المصارف الإسلامية بصورة إجمالية، اختلافاً جوهرياً عن تكوين المصارف التجارية العادية، وغالباً ما يكون عملاء المصارف الإسلامية منتجين وتجاراً مخضرمين وليسوا قادمين جدد. وهذه المصارف تفضل عموماً سكان المدن، بدلاً من القرويين الذين لا زالوا في أجزاء عديدة من العالم الإسلامي يعتمدون على القروض من مقرضي الأموال الذين يفرضون عليهم فوائد باهظة. ولم تبدِ المصارف الإسلامية ميلاً للشركات ذات النسب المرتفعة من اليد العاملة، والعديد منها يستثمر في العقارات، وبعضها يضارب في الأسواق العالمية للعملة والسلع. وقد فَضّلت معظمها تمويل التجارة على تمويل المشاريع، وحتى في الحالات التي مولت فيها المشاريع، فإنها فضلت المشاريع القصيرة المدى الأكثر أماناً بدلاً من المشاريع الطويلة المدى وغير المضمونة.

حتى أن البنك الإسلامي للتنمية وهو مؤسسة تابعة لعدد من الحكومات، تأسس عام 1975م لتشجيع التنمية الاقتصادية باستخدام أدوات التمويل الإسلامية، تطوّر إلى مصرف للاستيراد والتصدير. ويستخدم هذا المصرف الأموال المتوفرة له لتمويل التجارة الدولية إلى حد كبير، وخصوصاً صادرات النفط للبلدان الفقيرة في العالم الإسلامي. كما أن حصة المشاركة في الربح والخسارة في البنك الإسلامي للتنمية خلال الفترة من العام 1975 حتى عام 1986 (والتي تراجعت من٪55 إلى٪1، بينما ارتفعت حصة المرابحة من صفر إلى ما يزيد على ٪80) يوحي بالكثير. كما أن التمويل التأجيري قد ازداد بصورة

حادة رغم أن هذا النوع من النشاط لم يذكر حتى في النظام الأساسي للبنك[1]. يبذل البنك الإسلامي للتنمية كباقي المصارف التجارية غاية الجهد لتجنب المخاطر، وقد حرّر نفسه من تحمل المخاطر من خلال ضمانات حكومية وتأمينات خاصة يتحملها العملاء، مع أن ذلك يشكل مخالفة لمبادئ البنك ذاتها. فإذا تضررت آلة تم شراؤها نيابة عن شركة بنغالية أثناء نقلها، فإن الخسارة تقع على الشركة أو شركة تأمين ما، أو حكومة بنغلادش، ولكن ليس على البنك نفسه أبدا[2].

ليس في كل ما سلف ما يعني أن العمليات التمويلية للمصارف الإسلامية مضرّة بالمصلحة الاجتماعية. إنها لا تسبب ضرراً بامتناعها عن تحمل مخاطر حقيقية. بل إن ترويج التجارة الدولية هي خدمة اقتصادية قيّمة لا سيماً في البلدان التي تعاني من خلل في تقسيم الموارد، يعزى إلى السياسة الحمائية. ينشط تمويل السلع والإجارة الإنتاج الاقتصادي. وعلى الأقل، بالنسبة للبلدان التي تتنافس فيها المصارف الإسلامية مع المصارف التجارية العادية، فلعلها ما كانت لتستمر على الأرجح لو لم تكن قد تمكنت من تلبية بعض الاحتياجات القائمة سلفا، النقطة الأساسية التي أود تأكيدها هي أن ممارسات الإقراض في البنوك الإسلامية لا تتفق ببساطة مع قواعد الاقتصاد الإسلامي.

**مرونة الفائدة**

يتعين علينا أن نسأل عن السبب في ابتعاد العمل المصرفي الإسلامي بهذه الدرجة الكبيرة عن النظرية المؤسسة له. لماذا تتمسك مصارف كان الغرض منها إحداث ثورة في عالم الأموال بالأساليب التي تعمل بها المصارف العادية؟

---

(1) البنك الإسلامي للتنمية (1987)، ص 18–19. مما يدعو للدهشة أن عدداً قليلاً من الاقتصاديين الإسلاميين قد أبدوا معرفة بهذه الإحصائيات. الواقع أنهم يواصلون وصف عمليات البنك الإسلامي للتنمية بأنها «إسلامية» بشكل محدد. وكمثال على ذلك، فإن عارف له (1988)، ص 48 يقول: «إن عمليات البنك الإسلامي للتنمية خالية من الربا وتستند بصورة محددة إلى مبادئ الشريعة».

(2) مناعي Meenai (1989)، ولا سيما الفصول 7–10.

يتصل أحد الأسباب باستمرار عمل المصارف العادية في جميع البلدان التي تعمل فيها المصارف الإسلامية ما عدا إيران والباكستان. خلقت المصارف العادي بسماحها لأصحاب المشاريع بالاختيار بين الفائدة والمشاركة في الربح والخسارة، مشكلة «اختيار مضاد» للمصارف الإسلامية: إن أصحاب المشاريع الذين تتدنى توقعاتهم الربحية إلى ما دون المعدل يفضلون المشاركة في الربح والخسارة لتقليل خسائرهم في حالة الفشل، في حين أن أولئك الذين ترتفع توقعاتهم الربحية إلى ما فوق المعدل يفضلون سعر الفائدة لتعظيم مكاسبهم في حالة النجاح. وخلاصة ذلك أن المصارف الإسلامية تتلقى حصة كبيرة وغير متناسبة من المخاطر[1]. تنطوي هذه الملاحظة على النقطتين التاليتين: أولا إن صاحب المشروع الذي يعتبر مشروعه مخاطرة كبيرة سيعمد على الأرجح لإخفاء هذه المعلومة عن الوسط المصرفي الإسلامي، ثانيا ليس هناك مصرفٌ لديه طريقة موثوقة لتقدير مدى خطورة مشروع ما.

يمكن أن تصبح لدى المصرفيين -بالطبع- من خلال التدريب، خبرة معقولة في معرفة الصفقات السيئة. ولو لم يكن بالإمكان الحصول على مثل هذه المهارات لما كانت هناك رأسمالية مجازفة في الغرب -يقصد بالرأسمال المجازف «الرأسمال المستثمر أو المخصص للاستثمار في شركة تمنح احتمال الربح مع إمكانية الخسارة»-، ولكن المهارات المطلوبة ليست متوفرة بما يكفي، وهذا أحد العوامل التي تُفسر تردد المصارف الإسلامية في الانخراط في مشاركة حقيقية في الربح والخسارة. ولتلافي هذا النقص المعروف تم في عام 1982 تأسيس معهد في شمال قبرص لتدريب الموظفين على غربلة وتدقيق المشاريع، بيد أن هذا المعهد أغلق عام 1984، مما ترك النظام المصرفي الإسلامي دون مركز للتدريب[2]. وإذا كان أحد العوامل التي أدت إلى هذا الإغلاق هو النواقص التي شابت المنهج، فإن هناك عاملا آخر وهو عدم حماس المصارف الإسلامية لمشاركة حقيقية في

(1) أدين بهذه الملاحظة إلى نينهوس Nienhaus (1986)، ص43.

(2) في أوائل تسعينيات القرن الماضي أنشأ البنك الإسلامي للتنمية مركزاً جديداً للتدريب في جدة.

الربح والخسارة. فحتى مصارف إيران والباكستان -كما رأينا من قبل- المحمية بموجب القانون من أن تكون مضطرة للمنافسة مع المصارف العادية، كانت مترددة في الالتزام بمخصصات مالية كبيرة للمضاربة أو المشاركة.

وهكذا فإن مشكلة «الاختيار المضاد» التي تسببت بها المصارف العادية لا يمكن أن تكون السبب الوحيد الذي جعل المصارف الإسلامية متحفظة جدا في الالتزام بمبادئها الخاصة. هناك عامل أكثر أهمية يتمثل في الممارسة الواسعة النطاق لـ«المحاسبة المزدوجة» -تقنية تعتمد على تسجيل كل عملية مالية في نظام للمحاسبة المالية كنفقات وواردات-، حيث اعتادت المؤسسات على تقليل أرقام إيراداتها وزيادة أرقام نفقاتها لإخفاء أرباحها عن دوائر الضرائب، وغالباً ما تنجح في ذلك نظراً لعدم كفاءة التدقيق الحكومي[1]. واقع الحال أن المصرفيين يترددون في الإقراض على أساس المشاركة في الربح والخسارة، إلا إذا شاركوا في مجلس إدارة الجهة المستفيدة من القرض. ولنفس السبب فإن المؤسسات عادة لا تسمح لأي مصرفي بمراقبة عملياتها خشية تسرب المعلومات حول أرباحها الحقيقية إلى الدوائر الحكومية المعنية. وباختصار هناك عدم ثقة متبادلة بين المقرضين والمستفيدين من الأموال. وهذا ما يجعل كلا الطرفين يفضلان الفائدة على المشاركة في الربح والخسارة ، فالأولى آلية تعويضية لا تقتضي أية مراقبة. وقد بدأ بعض الاقتصاديين الإسلاميين يدركون أن المشاركة في الربح والخسارة لا يمكن لها النجاح في

(1) ليست هناك إحصائيات يمكن الركون إليها حول مدى الغش أو الاحتيال، ولكن كل من مارس تعاملات في الباكستان أو مصر أو المغرب، على سبيل المثال، يعرف أن كثيراً جداً من المعاملات لا تدخل في الحسابات الرسمية مقارنة بما يحدث في الاقتصادات المتقدمة في أوروبا وأميركا الشمالية. ومن دواعي الاهتمام أن أول (دليل للمؤسسات المالية الإسلامية Directory of Islamic Financial Institutions)، تحرير جون آر. بريسلي John R. Presley (1988)، يؤكد بأن «الخلل في الأخلاقيات المهنية يجعل من الصعب إقامة علاقات وثيقة بين المصارف والعملاء». ويمضي للقول: «العملاء يحتفظون، أو لا يحتفظون بسجلات صحيحة لتعاملاتهم، أو يحتفظون بسجلات مزيفة» (ص 300).

ظل جو متسم بغياب الثقة[1]. بيد أنهم يواصلون الاعتقاد أنه بالإمكان خفض مستوى اللاثقة إلى درجة يستطيع معها جميع المقترضين والمقرضين العمل بالمشاركة في الربح والخسارة بدلاً من الفائدة.

ثمة سببٌ آخر لتناقض الممارسات المصرفية الإسلامية مع النظرية الأساسية، وهو سبب متعلق بالربحية وعدم وجود مخاطر نسبياً في تمويل التجارة والسلع. في الكثير من أنحاء العالم الإسلامي عادة ما يكون هناك نقص في سلع معينة، وذلك بسبب الرقابة على الإنتاج والقيود على الاستيراد وتحديد سقف للأسعار، والشركات التي تستطيع الحصول على هذه السلع النادرة لإعادة بيعها أو لإنتاجها تميل لتحقيق أرباح مجزية مما يجعل تمويل عملياتها آمناً تماماً. ومن الممكن تفهّم رغبة العديد من البنوك الإسلامية في تمويل مشاريع تجارية مجازفة، بدلاً من دفن الأموال في مشاريع تنمية طويلة المدى محفوفة بالمخاطر. وبتفضيل هذه البنوك للتعامل التجاري فإنها تسعى شأنها شأن مشاريع الأعمال العادية لتجنب مخاطر لا ضرورة لها. إن ما يجب إدراكه هنا هو أن توفّر فرص قليلة المخاطر ومربحة أيضاً في تمويل التجارة والسلع يقلل من جاذبية تمويل التنمية الطويلة المدى.

**منظور تاريخي**

من أجل وضع جميع هذه التناقضات بين النظرية والتطبيق في إطارها النسبي، يتعين علينا أن نلاحظ أن العمل المصرفي الإسلامي هو ابتكار حديث للغاية؛ فلا الحضارة الإسلامية الكلاسيكية ولا القروسطية قد شهدت وجود مصارف بالمعنى الحديث للكلمة، فبالأحرى المصارف «الإسلامية». فالتشريع الإسلامي الكلاسيكي قد وضع قواعد مفصلة لتنظيم التعاملات المالية بين الأفراد. يلاحظ مراد جيزاكجا مع ذلك أن

(1) أنظر، على سبيل المثال، دبليو. م. خان W. M. Khan (1989)، ص. 337. في حوارات خاصة، أوصى عدد من مهندسي النظام المصرفي الإسلامي الباكستاني بأن العمل المصرفي الإسلامي الحقيقي يجب أن ينتظر حدوث تحسن كبير في «النسيج الأخلاقي» للباكستانيين.

هذه القواعد لم تؤد إلى نشوء نظام مصرفي[1]. كما أن الحضارة الإسلامية القروسطية لم تنتج منظمات تستطيع تجميع أموال آلاف من الأفراد، وإدارتها بطريقة جماعية تضمن استمرارها بعد وفاة من يديرونها. بقيت القواعد المالية للإسلام مجمّدة حتى العصر الحديث، مما أعاق تشكيل شراكات دائمة تشمل عدداً كبيراً من الأفراد، إلا خارج القوانين الإسلامية. كان الأوروبيون الذين ربما بدأوا باستخدام ممارسات مالية ذات أصول شرق أوسطية، هم من طوّروا نظاماً مالياً معقداً مخصصاً للمصارف[2]. لذلك فإنه ليس من الغريب أن المصارف التي تعمل الآن باسم الإسلام تشبه المؤسسات المالية الحديثة الأخرى أكثر من أي شيء آخر في التراث الإسلامي.

خلال ثلاثينات القرن الماضي، كانت ثمة محاولات فاشلة في الهند لتأسيس مصارف لا تعمل بالفائدة، لكن أول المصارف الإسلامية الناجحة كان بنك ادخار تم تأسيسه في بلدة ميت غمر المصرية عام 1963. تم تنظيم هذا المصرف على غرار بعض بنوك الادخار المحلية في ألمانيا الغربية، ولم يكن يدفع فائدة على الودائع ولا يتقاضى فائدة على القروض، بل يُقرض ويقترض على أساس المشاركة في الربح والخسارة. وعلى أساس هذه السمة اتخذ البنك لنفسه هوية إسلامية لتمييز نفسه عن المصارف الحكومية من جهة، ولتعزيز جاذبيته في عيون الفلاحين المصريين المتدينين من جهة ثانية. وقد اكتسب بنك الادخار المصري في ميت غمر شعبية سريعة، وبدأ يسهم بشكل كبير في الاقتصاد المحلي. إلا أنه مع ذلك تعرض لإغلاق عام 1968 من قبل حكومة معادية للمبادرة الفردية، مفعمة بالشكوك إزاء التوجهات الدينية، بحجة أن عمل هذا البنك يتعارض مع قوانين المصارف في البلاد[3]. ومن الأهمية بمكان أن بنك ميت غمر لم يكن تقليداً لمشروع إسلامي من الماضي، فرغم أنه اتخذ لنفسه هوية دينية كوسيلة للعلاقات العامة، فإن

(1) جيزاكجا Cizakca (1986)، القسم 6.

(2) أودوفيتش Udovitch (1962).

(3) للمزيد من الملاحظات، أنظر ماير Mayer(1985)، الصفحات 36–40.

ملامحه الأساسية قد نُقلت من مصدر غير إسلامي، دون محاولة من البنك لإخفاء ذلك[1]. غير أن ادعاءً مختلفا تماما قد صيغ باسم المصارف التجارية التي تم تصنيفها كمؤسسات إسلامية، منذ عام 1975 تحت مراقبة يقظة لرجال الدين. فقد وُسمت جميع هذه المصارف باعتبارها مؤسسات إسلامية أصيلة. ومع ذلك -وكما رأينا- فليس هناك شيء إسلامي محدد في عملياتها. لا يمكن أن يكون التناقض صارخاً أكثر من ذلك، فبنك ميت غمر نأى بنفسه عن الفوائد وعمل بدأب من أجل تنمية طويلة المدى؛ في حين أن المصارف الإسلامية اليوم تدفع الفائدة وتتقاضاها بصورة اعتيادية، ونشاطها الرئيسي هو ترويج التجارة.

هذا لا يعني أن الإسلام فقط هو من يحبذ المشاركة في الربح والخسارة بدلاً من الفائدة، فالمشاركة في الربح والخسارة كانت سائدة قبل الإسلام، وكانت تمارس باستمرار منذ القرن السابع الميلادي من قبل مجتمعات غير إسلامية متنوعة. إن أسواق الأسهم في العالم، شأنها شأن صناعة الرأسمال المجازف، تعمل على أساس المشاركة في الربح والخسارة. وليس من الواضح على أية حال، ما إذا كان تحريم القرآن للفائدة قد فُهم أساساً باعتباره يشمل مؤسسة الفائدة كما نعرفها اليوم. لقد حرّمَ القرآن بدون غموض عُرفاً في التعامل كان سائداً قبل الإسلام، هو الربا الذي كان المقترض يرى ديونه وهي تتضاعف إذا ما تأخر في السداد، ثم تتضاعف مرة أخرى إذا ما تأخر ثانية. ولأن الربا كان يودي بالمقترضين إلى أن يصبحوا عبيداً، فإنه كان يُعتبر منذ زمن طويل مصدراً للنزاعات الاجتماعية. وكان الهدف من التحريم هو تلافي عدم التوافق الاجتماعي من خلال منع غرامة التأخر في سداد الدين بنفس الروح التي تم بها وضع قانون الإفلاس في أيامنا هذه.

(1) يدّعي الاقتصاديون الإسلاميون الآن، في تناقض مع هذا التفسير، بأنه رغم أن بنك 'ميت غمر' كان قد تم تصميمه وفقاً لمبادئ الإسلام، فإن نظام عبد الناصر المضاد للإسلام أرغم مؤسسه، أحمد النجار، على إخفاء مصدر إلهامه. وتبعاً لذلك فقد توخت خطة العلاقات العامة تسويق بنك 'ميت غمر' باعتباره نسخة عن مصارف الادخار المحلية الألمانية. هذا التفسير يحظى بتأييد النجار نفسه الذي أصبح فيما بعد مصرفياً إسلامياً بارزاً. راجع الأشقر el-Ashker (1987)، ص155-159.

تبعاً لذلك فإن الآيات القرآنية التي تحرّم الربا تكون مصحوبة عادة بالدعوة لأعمال الخير. القرآن يأمر المقرضين بإبراز العطف تجاه المقترضين الذين يواجهون محنة مالية، والامتناع عن استغلال ظروفهم السيئة. وانطلاقاً من ذلك يمكن تفسير تحريم الربا باعتباره إنذارا ضد التنكيل بشخص في محنة[1].

التزم كثيرٌ من المسلمين الأوائل بهذا التفسير واصطدموا مع معاصريهم الذين اعتبروا أن هذا التحريم ليس أمرا ضد الاستغلال بل حظرا عاما للفائدة[2].ومع أن التفسير الأوسع قد أصبح سائداً في نهاية المطاف، إلا أن ذلك لم يردع المسلمين من الاستمرار في الإقراض والاقتراض بفائدة[3]. وقد واصلوا العمل بذلك مستخدمين حيلاً متنوعة مثل الممارسة التالية التي أقر قضاة بارزون بمشروعيتها: يريد (س) إقراض (ص) 100 دولارا بفائدة ٪5، دون أن يرتكب مخالفة الربا، فيشتري كرسياً من (ص) مقابل 100 دولارا ثم يعيده إليه فوراً بقيمة 105 دولار مستحقة الدفع بعد سنة. ملكية الكرسي لا تتغير، يقبض (ص) 100 دولارا الآن، أما (س) فله الحق في استلام 105 دولارات في نهاية العام. ورغم أن التعاملات الفردية في هذا المثال لا تشمل تقاضي فائدة، فإنها مجتمعة تعادل تعاملاً واحداً يقوم فيه (س) بإقراض (ص) 100 دولار بفائدة ٪5 سنوياً.

إن المرابحة كأكثر وسائل الإقراض شعبية لدى المصارف الإسلامية، هي أيضاً تحايلٌ مماثل قديم، حيث تتضمن عدة تعاملات خالية من الفائدة، ولكنها مجتمعة تعادل

(1) رحمن Rahman (1964)، الصفحات 30–37. كثير من المجتمعات التي تعتمد على الزراعة بشكل أساسي، والتي تكاد لا تنتج متطلبات معيشتها الأساسية، يعرف عنها بأنها حظرت الفائدة خصوصاً على القروض الممنوحة للمعوزين. وقد كان المنطق دائماً في ذلك هو تعزيز إحساس الفرد بالأمان وبذلك يتم دعم قدرة المجتمع على البقاء. للإطلاع على البراهين، وللمزيد من التفاصيل حول هذا الجدل، أنظر بوسنر (1980).

(2) رحمن Rahman (1964) وبالأخص الصفحات 12–30.

(3) رودينسون Rodinson (1966/ 1973)، الفصل الثالث. للإطلاع على شيوع الفائدة في الأوقات المتأخرة، أنظر ماندفيل Mandaville (1979). المصطلح العربي هو (الحيلة) وجمعها (حيل).

تماماً تقاضي الفائدة. وليس بغريب أن المرابحة كانت مصدراً للجدل في الأيام الأولى للعمل المصارفي الإسلامي. ففي عام 1980 أبدى مجلس العقيدة الإسلامية في الباكستان وجهة نظر حذرة فيما يخص شرعيتها، مشيراً إلى أنه بالرغم من أن العمل بالمرابحة «مسموح به بموجب الشريعة، فإن المجلس لا ينصح باستخدامها على نطاق واسع أو دون تمييز»[1]. ومن الحيل الشائعة الأخرى ما يتخذ شكل إطلاق اسم (أ) على من يعرف كل الناس أنه (ب). ففي إيران على سبيل المثال أصدرت الحكومة مرسوماً مفاده بأنه عندما يتم إجراء معاملة مالية بين مؤسستين عامتين على أساس سعر عائد ثابت، فإن القيمة الناجمة لا تسمى فائدة، كما يحدث لو كان أحد الأطراف مواطناً عادياً. لذلك فإن المؤسسات تقترض بحرّية من بعضها البعض بفائدة، وهكذا تكون قد تحررت بتحريف بسيط للتعريف من الاعتراف بمخالفتها لما يعتبر مبدأ إسلاميا مقدسا[2].

ورغم وجود إجماع بين الاقتصاديين الإسلاميين النظريين والتطبقيين على حد سواء على أن الفائدة إثم، فليس هناك اتفاق فيما بينهم حول المقصود بالقرض «بدون فائدة». فهل هو في حالة التضخم السعر الإسمي للعائد الذي يجب أن يكون صفراً أم السعر الحقيقي؟ بعبارة أخرى هل يجب ربط القروض بمعدلات التضخم لحماية قوتها الشرائية؟ يذهب قليل من الكتّاب إلى أن الربط بمعدلات التضخم ليس أمرا مشروعا فحسب، بل هو من مقتضيات العدالة، ولكن وجهة النظر السائدة هي أن الربط بمعدلات التضخم ممارسة غير إسلامية[3]. وقد تم عقد مؤتمرين فكريين حول الربط بمعدلات التضخم أحدهما في إسلام أباد عام 1986 والآخر في جدة عام 1987، وتوصل

(1) ***تقرير مجلس العقيدة الإسلامية حول إلغاء الفائدة في الاقتصاد*** ***Report of the Council of Islamic Ideology on the Elimination of Interest from the Economy*** (1980)، ص15–16، ويشير التقرير إلى المرابحة باعتبارها بيعاً مؤجلاً.

(2) بيرسلي Presley (1988)، ص. 300.

(3) للإطلاع على الجدل المؤيد للربط بالمؤشرات، أنظر منان Mannan (1984 أ)، الفصل الرابع عشر. وقد طوّر الجدل العقلي ضد الربط بالمؤشرات على يد زمان Zaman (1985). كما يقدم ز. أحمد Z. Ahmed (1989) مراجع إضافية ومسحا نقديا للجدالات ذات العلاقة.

المجتمعون في هذين المؤتمرين إلى أن الربط بمعدلات التضخم لا يتطابق مع الإسلام[1]. مع ذلك فالمصارف الإسلامية تربط أسعارها وعمولاتها ورسوم خدماتها بالتضخم. ففي تركيا التي كان فيها معدل التضخم في أواسط ثمانينات القرن الماضي أكثر مما هو في الباكستان بحوالي خمسة أضعاف، كان سعر المرابحة يزيد أيضاً بحوالي خمسة أضعاف.

**شجب الحملة المضادة للفائدة ودفاع الإسلاميين**

يتواصل الجدل حول العمل بسعر الفائدة، ويميل المفسرون الذين ليست لديهم خبرة عملية في العمل المصرفي للإصرار على ضرورة تحريم الفائدة، ولكنهم منقسمون بشأن ما إذا كان العمل المصرفي الإسلامي بصيغته الحالية إسلاميا حقاً. في حين أن العديد منهم يقبلون بوسائل التحايل التي توفر طرقاً لتفادي التحريم، فإن آخرين يرون فيها تجليا للانحطاط الأخلاقي للمجتمع الإسلامي[2].

لقد أفرز كلٌّ من هذه المواقف نقداً حاداً من سليمان أولداغ في أطروحته عام 1988، التي رد من خلالها وفق الأدبيات الإسلامية على الذين يصرون على تحريم الفائدة يجهلون التاريخ الإسلامي، وهم آثمون بارتكاب خطأ في تفسير القرآن الذي لا يُحرّم الفائدة بل الربا أو الفائدة المفرطة. وأضاف أن الذين يقدّرون استحالة ممارسة الأعمال دون سعر الفائدة، ويقبلون لهذا السبب بالأنواع المتنوعة من التحايل فإنهم آثمون بدرجة أكبر لأنهم يروجون للخداع والنفاق. وهذه -كما يقول- جريمة خطيرة بحق الإسلام، الدين الذي يدعو للصدق. كما أنها معصية كبرى للخالق: فحتى لو كانت أسعار الفائدة غير مشروعة، فإن التعامل الصريح بسعر الفائدة سيكون معصية أقل شأناً بكثير من تغطيتها بممارسات تهدف للخداع[3]. إن اقتراح أولداغ بأن العمل المصرفي الإسلامي يشجع الخداع هو ذو أهمية بالغة في ضوء الجدلية التي ذكرناها سابقاً، والقائلة بأن تعميم

(1) عارف Ariff (1988 أ)، ص. 87.

(2) لقد واجهت كلا الموقفين في مناقشاتي مع قادة إسلاميين في الباكستان.

(3) ولداغ Uludag (1988)، خصوصاً الصفحات 287-290.

الممارسة الحقيقية للمشاركة في الربح والخسارة يجب أن يؤجل حتى يتحسن مستوى الأخلاقيات في عالم الأعمال. إذا كان الأمر كذلك، فإن العمل المصرفي الإسلامي يعيق مهمة تحلي رجال الأعمال بمعايير الصدق والثقة، مادام حريصا على رعاية التحايل ولازدواجية، إنه أسوء عدو لنفسه.

وجاء هجوم واسع آخر على الرأي السائد المتعلق بعدم شرعية الفائدة عام 1989، من خلال فتوى شرعية لمحمد سيد طنطاوي مفتي مصر، الذي قال بأن أدوات العمل المصرفي التي تتعامل بسعر الفائدة ليست فاسدة بالضرورة، لأنها قد تكون مفيدة لكل المتعاملين بها في ذلك طرف ثالث. وقال إن من بين الأدوات المفيدة بشكل عام وبالتالي المشروعة، السندات الحكومية ذات المردود المرتفع وكذلك حسابات الادخار بفائدة[1]. ولكن موقف طنطاوي يندرج ضمن مواقف أقلية صغيرة في المؤسسة الإسلامية، ويبقى الموقف السائد هو أن جميع أنواع التعاملات بالفائدة، بغض النظر عن المكاسب التي تعود على المقترضين والمقرضين والأطراف الأخرى، تخالف الإسلام نصاً وروحاً.

وإذا كانت وقائع المؤتمرات التي عُقدت مؤخراً حول العمل المصرفي الإسلامي، والبيانات التي أصدرها كبار المفكرين الإسلاميين توفر مؤشرات ما، فإن الإسلاميين يوافقون الآن بصورة عامة على أن المصارف الإسلامية العاملة حالياً ليست ما قصد به المصارف دون فائدة. وقد وجّه خورشيد أحمد –وهو كاتب غزير الإنتاج شغل مناصب هامة في اللجان الحكومية المكلفة بتوجيه أسلمة الاقتصاد الباكستاني– نقداً علنياً للمصارف الإسلامية في بلده، وقال إن ٪99 من عملها لا زال قائما على الفائدة[2]. ومع ذلك فهناك العديد من الاقتصاديين الإسلاميين الذين يعتقدون أن المصارف الإسلامية بالرغم من عيوبها الواضحة، لا تزال أفضل من المصارف العادية.

---

(1) ***الإيكونوميست The Economics***، 16 سبتمبر/ أيلول 1989، ص 42. اتخذ قادة دينيون مصريون سابقون خلال هذا القرن مواقف مماثلة. راجع ملاط (1988).

(2) باتيل Patel (1986). الصفحة 74. استشهد الإسلاميون البارزون الذين قابلتهم في نوفمبر (تشرين ثاني) 1989 بأرقام تراوحت بين ٪95 و٪99.9.

فمن ناحية، يقولون إنه حتى لو كانت المصارف الإسلامية تقرض بسعر الفائدة، فإنها عموماً تتحاشى دفع فائدة للمودعين لديها. والواقع أن الأرباح التي تُدفَع للمودعين لا تحدد مسبقاً بل تتأرجح، ولكن الشيء نفسه ينطبق على السندات المعمول بها في جميع أنحاء العالم الغربي. يتوفر السند على ممتلكات تدر فوائد، حيث تكون حصيلتها في أي يوم هي معدل دخل الفائدة في ذلك اليوم بعد خصم عمولة التسيير. هذا المعدل قد يختلف بين يوم وآخر بسبب التغيرات التي تحصل في الممتلكات التي يحويها السند، ولكن الأرباح المدفوعة لحاملي السندات يتم تمويلها كلياً بالفوائد. بالطريقة نفسها، فإن الأرباح التي تدفعها المصارف الإسلامية لمودعيها تنتج عن أشكال متنكرة للعمل بالفائدة. إن تغير هذه الأرباح يجعل أي مصرف إسلامي لا يزيد «إسلامية» عن أي حساب سندات عادي في كوريا أو سويسرا.

يتعلق خط الدفاع الثاني ضد عيوب المصارف الإسلامية بربحيتها العالية المزعومة. والواقع أن مراقبين مستقلين كانوا قد وجدوا أن المصارف الإسلامية، في أواخر سبعينات وأوائل ثمانينات القرن الماضي قد حققت أرباحاً هائلة. ولكن معدلات أرباحها انخفضت بعد ذلك إلى ما دون المستويات المحلية. وقد تبيّن لكليمنت هنري مور أن المصارف الإسلامية في البحرين وتونس وتركيا قد حققت خلال الفترة بين عامي 1984 و1986 عائدات على مجموع ممتلكاتها أكثر من تلك التي حققتها المصارف العادية المنافسة لها، في حين حققت الأبناك الإسلامية الموجودة في مصر والأردن والكويت وقطر والسودان عائدات أقل بكثير. عدا البحرين كان يبدو أن المصارف الإسلامية الحديثة التأسيس هي فقط من تحظى بعائدات أكبر من المعتاد على خلاف الأبناك الإسلامية القديمة. وكان أبرز المصارف الحديثة في هذه الفترة مصرفان إسلاميان في تركيا هما بيت البركة المالي التركي ومؤسسة فيصل الإسلامية، وكلاهما أسس في أواسط ثمانينات القرن الماضي[1].

(1) مور Moore (1990)، جدول 2 والصفحات 235–242. للإطلاع على بعض الجداول التكميلية التي تتعلق بأوائل الثمانينيات حتى منتصفها، أنظر نيناوس Nienhaus (1988)، ص 24–30.

ليس غريبا أن يكون أداء بعض المصارف الإسلامية جيداً للغاية، لأنها تتمتع ببعض الميزات الخاصة، فوجود مجموعة صغيرة ذات أهمية من المدّخرين، الذين لا يشعرون بالارتياح لتقاضي الفوائد، قد وفّر مصدراً هاماً للودائع. وتبعاً لذلك استطاعت المصارف الإسلامية التركية بعدد قليل من الفروع وخلال أشهر قليلة اجتذاب حوالي 1٪ من مجمل الودائع في هذا البلد. في أعقاب هذا التصاعد الأولي، تبيّن لهذه المصارف أن مزيداً من التوسع يقتضي فتح المزيد من الفروع، لكن الارتفاع الناجم عن نفقاتها سيقلل على الأرجح من أرباحها. مع ذلك بوسع هذه المصارف أن تبقى أكثر ربحية من المصارف العادية، لأن المصارف الإسلامية التركية، كمثيلها من المصارف المشابهة لها في أماكن أخرى، تتمتع ببعض الامتيازات القانونية الهامة. فهي تتمتع بإعفاءات ضريبية وكذا بمتطلبات احتياط أقل من المعمول به. وهذا يعني -بالمقارنة مع منافسيها- أن عليها تحويل جزء أقل من الودائع المحفوظة لديها إلى المصرف المركزي. إضافة لذلك فإنه يسمح لها خلافاً للمصارف العادية، بالدخول في تعاملات عقارية وفي التجارة الخارجية[1].

والمدهش في ضوء ذلك كله أن المصارف الإسلامية الأقدم أخذت تعاني من تراجع في أرباحها، وأحد الأسباب الرئيسية لذلك يعود إلى القروض غير المضمونة التي أعطتها خلال الطفرة النفطية، في سبعينات القرن الماضي وهو ما شكل عبئاً على أرباحها. وحقيقة أن بعض تلك القروض السيئة قد تمت وفقاً لأسلوب المشاركة في الربح والخسارة، وهو ما يفسر السبب الذي جعل هذه المصارف في الوقت الحاضر، تمنح

(1) للترجمة الإنكليزية للقوانين والتدابير ذات العلاقة في تركيا، أنظر Ozel Finans Kurumlari ve Turkiye Uygulamasi Sempozyome (1988)، الصفحات 73-135. تمتعت المصارف الإسلامية التركية بميزة إضافية وهي أنه تم السماح لها ببث إعلانات تلفزيونية، بينما لا يسمح لمعظم المصارف المنافسة لها بذلك. للاطلاع على معلومات حول الامتيازات الممنوحة للمصارف الإسلامية، راجع مومكو Mumcu (1988). تشكو المصارف الإسلامية من حرمانها من حق أساسي مضمون للمصارف الأخرى غير الإسلامية: وهو علامة تجارية خاصة بها. الواقع أن المصارف الإسلامية في تركيا ممنوعة من تحديد هويتها بهذه الصفة.

وبصورة تكاد تكون حصرية قروضاً على أساس الفائدة. كما أن ذلك يدعم وجهة نظري القائلة بأن هذه المصارف تواجه نقصاً في المهارات الضرورية لجعل المشاركة في الربح والخسارة أسلوباً قابلا للتطبيق[1]. ومما يثير الاهتمام في مسألة الأرباح أن المصارف الإسلامية التركية، التي كانت متفوقة في أدائها في أواسط الثمانينات، قد تراجعت إلى ما دون معدل المصارف العادية في أواخر الثمانينات[2]. في حين أن هذا التراجع يعزى جزئياً إلى نفقات تأسيس فروع جديدة، فإنه يبيّن ضرورة الحذر في قبول ادعاء أن المصارف الإسلامية أكثر ربحية بطبيعتها.

هناك دفاع آخر عن العمل المصرفي الإسلامي يتمثّل في كونه يعزز الاستقرار الاقتصادي، ففي نظام مصرفي بالفوائد قد تؤدي الصدمات على مستوى النظام الاقتصادي العام إلى خفض عائدات المصارف، مما يفاقم الأزمة بسبب التأخر في التسديد. هذا المصدر المسبب لعدم الاستقرار يختفي سبب وجوده -المزعوم- عندما تكون أرباح المودعين متغيرة لأن أي انخفاض في عائدات المصارف يقابله انخفاض في التزاماتها[3]. هناك خطأ في هذه الجدلية التي تنطلق من الافتراض الضمني بأن مصرفاً إسلامياً تتراجع عائداته لن يعاني من سحب الودائع لديه. يمكن للمرء أن يتوقع، على العكس من ذلك، انتقال الودائع من المصارف ذات الأداء الضعيف إلى المصارف ذات الأداء الجيد نسبياً. إن المودعين لدى المؤسسات المالية الإسلامية في الحقيقة هم على نفس الدرجة من التقلب كنظرائهم في المصارف العادية. ففي مصر مثلاً أدت أخبار عام 1986 بأن شركة الريان

(1) ذكر مناعي Meenai (1989)، ص 74، بأن البنك الإسلامي للتنمية قد أقدم، مثله مثل المصارف الإسلامية التجارية، على عقد عدد كبير غير اعتيادي من القروض السيئة في سنواته الأولى. إضافة لذلك فقد ارتبطت الخسائر بصورة رئيسية في الاستثمار في الأسهم. كانت أرباح البنك من الأسهم فيما يبدو أقل حتى من نسبة «عمولة الخدمات» على القروض العادية.

(2) مور Moore (1990 ب) الجدول رقم 2.

(3) م. س. خان M. S. Khan (1987)، الفصل الثاني؛ وإقبال وميرخور Iqbal and Mirakhor (1987).

للاستثمار الإسلامي خسرت 100 مليون دولار في المضاربة بالذهب إلى عمليات سحب كبيرة. والمودعون الذين كانوا سعداء بحمل أسهم الريان عندما كانت الأرباح تبدو مؤكدة، أصبحوا كما تبين غير مستعدين للاستمرار في قبول ذلك عندما لاح خطر التراجع في الأفق[1].

يرى فولكر نينهوس أن المصارف الإسلامية التي تخسر أموالاً يتعين عليها تخفيض الائتمان الذي تقدمه لعملائها[2]. وفقاً لذلك فإنه من غير الواضح إذا ما كان استبدال الفائدة بالمشاركة في الربح والخسارة يعتبر مدعاة للاستقرار الاقتصادي على المستوى العام. بل قد يكون العكس هو الصحيح، فالحكومتان الإيرانية والباكستانية تنظران إلى هذا الخطر بجدية. إيران تطلب من المصارف الالتزام بسعر عائدات موحد، بينما تفرض الباكستان بقاء الأسعار ضمن نطاق ضيق[3]. ليست هناك إذن -سواء في إيران أو في الباكستان- بالضرورة علاقة بين معدل عائدات المودع وبين الربحية الحقيقية لعمليات المصرف الذي أودعه ماله. وحيث أن سعراً موحداً للأرباح يمنع المشاركة في الربح والخسارة، فإن المرء قد يستدل من ذلك على أن السلطات الإيرانية والباكستانية تعتبر حقاً أن العمل المصرفي الإسلامي مدعاة لعدم الاستقرار.

### استجابات المصارف العادية

لقد أخفقت إذن محاولات إنشاء مصارف أو أنظمة مصرفية بدون فائدة، في استبدال هذه الأخيرة بنظيرها الذي تم الاحتفاء به كثيرا، وهو المشاركة في الربح والخسارة. تحققت الحركة المضادة للفائدة ثورة في العمل المصرفي في أي بلد، فبالأحرى النظام الاقتصادي برمته. ولعل هذا هو السبب في كون المجتمع المالي العلماني لم تبد عليه

(1) حول أزمة الريان، أنظر سبرينغبورغ Springborg (1989)، الصفحات 45-61.

(2) نينهوس Neinhaus (1988)، ص 33-49.

(3) حول إيران، إقبال وميراخور Iqbal and Mirakhor (1987)، ص. 25؛ حول الباكستان، خان وميراخور Khan and Mirakhor (1987)، الصفحات 370-71.

أية علامة من علامات الفزع. على العكس من ذلك، فإن المصارف العلمانية ترى أن الحملة المضادة للفائدة قد خلقت فرصة يمكن استغلالها، ففي مصر وأماكن أخرى قامت العديد من البنوك العادية، حتى تلك التي يمتلكها غير المسلمين، بتأسيس فروع أو نوافذ لتعاملات بدون فائدة، وأخذت بعض شركات الاستثمار تصف عملياتها بأنها «إسلامية». بل أصبح حتى 'وول ستريت' لاعباً في هذا الشأن: فقد ابتكرت مجموعة سيتي كورب، ومصارف أميركية كبرى أخرى، أدوات مالية مقبولة لعملائها الذين يقلقهم التعامل بالفائدة. ولم تواجه المصارف الأوروبية والأمريكية ومصارف الشرق الأقصى صعوبة بالالتزام الرسمي بحظر الفائدة في البلدان التي تم فيها فرض هذا الحظر. وتدّعي الفروع الباكستانية لمصرفي 'تشيس منهاتن' و'دويتشه بنك' الآن بأنها لا تمارس إلا العمليات التي تخلو من الفائدة وذلك على الرغم من أن الناس في كل مكان يعرفون أنه لم يطرأ أي تغيير جوهري على عمليات هذه المصارف.

### إعادة التوزيع
### الزكاة

يعارض الإسلام التفاوت الكبير في توزيع الموارد شأنه شأن الديانات الأخرى. تبعاً لذلك أنشأ الإسلام منذ البداية أدوات تهدف إلى الحد من التباينات الاجتماعية وليس بالضرورة إلغاؤها. شملت هذه الأدوات قانوناً للإرث يحدد بتفاصيل معقدة كيفية توزيع ميراث الفرد على أقاربه أو أقاربها بالنسبة للنساء[1]. وهناك أداة حظيت بحفاوة أكبر هي الزكاة، وهي ضريبة سنوية على الثروة والدخل يُفهم منها بصورة عامة، أنها تدمج بين ضرائب معينة كان يتم جمعها تحت أسماء أخرى مثل ضريبة الزراعة (العُشر). تخصص معظم إيرادات الزكاة لمساعدة فئات محددة من الفقراء والأفراد المحرومين. والزكاة التي ينص عليها القرآن بصورة محددة، ركن من الأركان الخمسة للإسلام.

(1) للإطلاع على مسح مكثف للوسائل الإسلامية التقليدية في التوزيع، أنظر زرقاء Zarqa (1988).

ينص القرآن فقط على الخطوط العريضة لمن تشملهم الزكاة، ويترك مسألة النسبة مفتوحة. وقد تم فرضها عُرفاً على الإنتاج الزراعي والمواشي والمعادن و(المجوهرات)، وتلك كانت المصادر الأساسية للثروة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. وتتراوح نسبة الزكاة بين ٪2.5 و٪20 حسب مصدر الإنتاج وظروفه، ولكن هناك استثناءات وإعفاءات متنوعة. فالثروة المحتفظ بها في شكل معادن ثمينة تخضع للزكاة بنسبة 2.5٪ في حين يخضع الدخل من التعدين والمناجم إلى النسبة الأعلى أي ٪20. أما نسبة الزكاة على الإنتاج الزراعي، فتبلغ ٪5 إذا كانت الأرض تُسقى من قبل المالك و٪10 إذا كانت تُسقى بصورة طبيعية. والمستفيدون من الزكاة بحسب العرف أيضا هم الفقراء، المساكين، المعوقون، أبناء السبيل، الغارمون، أبناء السجناء والعاملون عليها. كما تمنح الصدقات أيضاً لتحرير العبيد 'في الرقاب'، ومساعدة العاملين في سبيل الإسلام[1].

ليست هناك معلومات كافية حول كيفية تأثير الزكاة على الفوارق في الاقتصاد أوائل العهد الإسلامي. وقد قيل بأن فرض الزكاة كان تصاعدياً عند جمعه، أي أن الأغنياء كانوا يتحملون العبء الأكبر من الزكاة[2]. يبدو هذا معقولاً ولكننا نحتاج لتقدير مدى التأثير العام لهذا النظام، ليس فقط بالنسبة للطريقة المقررة لجمع الزكاة، بل للممارسات الفعلية في جمع وتوزيع إيرادات الزكاة. إذا كان التهرب من دفع الزكاة سائداً بشكل خاص بالنسبة لمصادر دخل معينة، أو إذا كانت الإيرادات تؤول بصورة رئيسية لذوي النفوذ، فربما تكون النتيجة العامة هي أن الزكاة لم تحقق المساواة. لم تكن الغاية من الزكاة -على أية حال- تخفيض التباين وعدم المساواة فقط، بل توفير إيرادات لخزينة الدولة الإسلامية أيضا. كانت الدولة تتمتع بالسلطة لتخصيص أموال الزكاة للعاملين

(1) للعروض التقليدية، أنظر أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد 3، الفصول 14-18، وشاد Shad (1986).

(2) أنظر، مثلا، أوران وراشد Oran and Rashid (1989).

«في سبيل رسالة الإسلام»، مما خوّل للدولة أن تنفق عائدات الزكاة على الأشغال العامة والتوسع الإقليمي، وهي أهداف لم تكن بالضرورة متطابقة مع تخفيض عدم المساواة.

ومهما كان تأثير الزكاة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي، فإن تأثيرها داخل الاقتصاد الحديث لا يؤدي غالبا لتحقيق المساواة. وأحد أسباب ذلك هو أن نسب الزكاة أقل من نسب الضرائب السائدة في الأنظمة العلمانية، فحتى نسبة 20٪ على التعدين والمناجم هي أقل من ضريبة الدخل الهامشي -وهي الضريبة على الربح- في معظم الاقتصادات الحديثة. وثمة سبب آخر، فالسلع التي يغطيها النموذج التقليدي تلعب اليوم دوراً اقتصاديا أقل أهمية بكثير مما كان عليه الحال قبل ألف سنة خلت. إن جزء كبيراً من الدخل في أي اقتصاد، حتى في الاقتصادات الأكثر تخلفا كاقتصاد السودان، يتولد من الصناعة والخدمات وكلها قطاعات تعفى في ظل النموذج التقليدي. كما أن قسماً كبيراً من الثروة يتخذ أشكالاً لا يغطيها النظام التقليدي مثل آبار النفط وحقوق الملكية في أسهم الشركات.

إن بعض مفسري الاقتصاد الإسلامي مع ذلك يعتبرون الأشكال والنسب التي كانت مستخدمة في القرن السابع الميلادي صالحة للتطبيق، وتحقق نتائج مفيدة ومشابهة في أي اقتصاد حديث. إضافة إلى ذلك فهم يعتقدون أن أية إعادة هيكلة للزكاة ستكون مخالفة لروح الإسلام[1]. أثار هذا التمسك بالتعليمات القديمة نقداً حاداً من مدارس الفكر الإسلامي الحديث. وقد كتب أحد الأقطاب البارزين في هذه المدارس وهو المرحوم فضل الرحمن أنه: «من المؤكد أن هذا النوع من المواقف هو الذي يعطي قوة لشعار الشيوعية (الدين أفيون الشعوب الفقيرة) لأنه فعلياً يذّر الغبار في عيونهم»[2]. يريد الإسلاميون الحداثيون أن تشمل مصادر جمع الزكاة سلعاً ونشاطات جديدة، ويحبذون تنويع نسب الزكاة وفقاً لاحتياجات المجتمع المتغيّرة. كما أنهم يرغبون في إعادة تحديد

(1) للإطلاع على العبارات الواضحة، أنظر أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد 3، ص. 197؛ وشاد Shad (1986)، ص. 100.

(2) رحمن Rahman (1974)، ص 33.

أبواب الإنفاق. يؤيد معظم الاقتصاديين الإسلاميين حالياً مواقف الحداثيين[1]. ولكنه ليس هناك إجماع بين الإصلاحيين حتى الآن حول ما الذي ينبغي أن يترتب على كل بند إصلاحي، فهناك اختلافٌ حول نسب الزكاة وحدود الإعفاءات وأوجه الإنفاق. وهناك مصدر آخر للخلاف هو المبدأ الذي كان سائداً في القرن السابع الميلادي، والذي يقضي بأن الزكاة مستحقة على الملكية الظاهرة وليس على الملكية الباطنة. تأسيساً على هذا المبدأ يمكن للبعض إعفاء ودائع المصارف، حقوق ملكيات الأسهم وثروات مالية أخرى. وهناك آخرون يصرّون على أنه بالنظر لتقدم علم المحاسبة والسجلات المالية، فلم يعد هناك فرقٌ بين الملكية الظاهرة والملكية الباطنة[2].

### الزكاة الطوعية مقابل الزكاة الإلزامية

يظهر نظامان من أنظمة الزكاة الجاري بها العمل؛ وهما نظامي الباكستان والمملكة العربية السعودية تجديدات أساسية في مجال نسب الزكاة والمجالات التي تغطيها. فبينما كانت الزكاة مفروضة على الأفراد فقط، أصبحت في هذين البلدين تغطي الشركات أيضاً، على أساس أن الشركات هي شخصيات قانونية. إضافة لذلك فقد تم في هذين البلدين فرض ضريبة ثابتة على أنواع معينة من ودائع المصارف. وتفرض السعودية زكاة على الواردات بنسب تختلف من سلعة لأخرى، وتسمح الباكستان للمزارعين باقتطاع نفقاتهم على الأسمدة والمبيدات الحشرية، وهي من الأصناف التي لا يسمح بها القانون الإسلامي التقليدي. وهناك تجديد باكستاني آخر، هو فرض ضريبة بنسبة 5٪ على كل المنتوجات الزراعية بصرف النظر عن الأسلوب المستخدم في الري[3]. أما ماليزيا فخلافاً

(1) للإطلاع على العديد من الأوضاع الإصلاحية بشكل أو بآخر، أنظر أحمد، إقبال، وخان Ahmed, Iqbal and Khan (محررون). (1983 أ)، الفصول 1–4.

(2) حول هذا الجدل، أنظر تنزيل الرحمن Tanzil-ur-Rahman (1981)، الصفحات 15–21.

(3) ماير Mayer (1986)، ولا سيما الصفحات 67–69، 73–75؛ وسلامة Salama (1982)، خصوصا الصفحات 349–54. كما أن نظام الزكاة في الباكستان قد أورد في كتاب تنزيل الرحمن Tanzil-ur-Rahman (1981)، الصفحات 27–85. لقد تم تعديل هذا النظام عدة مرات.

للسعودية والباكستان، تعمل بنظام للزكاة لا يبتعد إلا قليلاً عن القواعد التقليدية، إذ يُمنح كل مزارع إعفاء ثابتاً، ولكن لا يسمح بخصم اقتطاعات لنفقات المنتجات الحديثة. ومن النواحي الأخرى الملفتة للنظر في النظام الماليزي أنه يعفي فعلياً عمال المصانع والموظفين ورجال الأعمال وأصحاب الحوانيت، إضافة لمنتجي المطاط وجوز الهند والمحاصيل الحقلية الاستوائية الأخرى، وجميعهم ليسوا مذكورين بصريح العبارة في النصوص القديمة[1].

تختلف هذه الأنظمة، كما يمكن للمرء أن يتوقع، اختلافاً كبيراً من حيث الحصيلة ومدى الانتشار. وتُظهر الأرقام الباكستانية للفترة 1987–1988 أن العائدات قد بلغت٪0.35 من الناتج المحلي الإجمالي، وقد جاءت ٪8 فقط من العائدات الإجمالية من الزراعة، وهو ما يُفسر جزئياً بصعوبة تحصيل المستحقات من أصحاب الأملاك الأثرياء وذوي النفوذ[2].وتظهر أرقام المملكة العربية السعودية خلال سبعينات القرن الماضي أن العائدات تراوحت بين ٪0.01–٪0.04 من الناتج المحلي الإجمالي[3]. وحيث أن حصة الفرد من الدخل في السعودية أعلى بكثير منها في الباكستان فإن هذا يكفي– كدليل– على التغطية المحدودة والثغرات الواسعة. والواقع أن بعض السلع ذات أهمية اقتصادية كبرى كالسكن معفاة من الزكاة، كما أن هناك أدلة على وجود تهرب واسع من دفع الزكاة[4]. وفي ماليزيا أيضاً تؤدي التغطية المحددة بشكل صارم جدا، والتهرب الواسع إلى تقليل حصيلة الزكاة، وقد كان الالتزام بدفع الزكاة في عام 1988 لا يتجاوز نسبة ٪8[5]. والأكثر إثارة للاهتمام هو حقيقة أن العبء الأكبر للزكاة يقع على عاتق مزارعي الأرز، والذين ينخفض مستوى دخل معظمهم إلى ما دون خط الفقر. ففي ولاية بيرلس مثلا

(1) صالح ونجا Salleh and Ngah (1980)، لا سيما الصفحات 81–84.

(2) الكتاب الإحصائي السنوي للباكستان *Pakistan Statictical Yearbook* (1989)، ص 451–452، و507.

(3) سلامة Salama (1982)، جدول 1.

(4) المرجع السابق، ص 351.

(5) غزالي وآخرون Ghazali et al (1995)، ص. 49.

شكلت العائدات من زراعة الأرز٪93 من تحصيلات الزكاة لعام 1985[1]. تبين هذه النتائج وحدها أن الزكاة لا تحوّل الموارد بالضرورة إلى الفقراء، بل ربما كانت تحوّل هذه الموارد بعيداً عنهم. والمثير للاهتمام أيضاً أن القطاع الزراعي يتحمّل نصيباً ضخماً من الأعباء خلافاً لما هو عليه الحال في الباكستان. فحصيلة الزكاة في القطاع الزراعي تتزايد في الشريحة الدنيا من الدخل بسبب الإعفاءات التقليدية، وتتراجع عند الشريحة العليا لأن المزارعين الأثرياء، فيما يبدو يجيدون أساليب التهرب[2]. ففي قرية واحدة في ولاية (كيدة) التي تتوفر لدينا عنها دراسة مفصلة أجراها العالم السياسي جيمس سكوت، كان معدّل الالتزام بدفع الزكاة بين عامي 1977 و1979 لا يتجاوز ٪15 فقط، وهذا يعني أن المزارعين قد تهربوا من ٪85 من التزاماتهم. يتخذ التهرب من دفع الزكاة أشكالاً متنوعة: كعدم الإفصاح عن مساحة الأرض المزروعة أو تقليلها، إنكار كمية المحاصيل الحقيقية، تسليم حبوب تالفة أو مغشوشة لجباة الزكاة[3].

إن ماليزيا والسعودية والباكستان هي من بين بضعة بلدان تتولى فيها الدولة إدارة الزكاة، أما في معظم أنحاء العالم الإسلامي فالأفراد يمتلكون الخيار في دفع الزكاة والكيفية التي يدفعونها بها[4]. والقرآن نفسه لا يتطرق إلى الأمور المتعلقة بإدارة تحصيل أو فرض تطبيق الزكاة، ولا يستبعد أيا من الأسلوبين المركزي الإلزامي ولا الطوعي الحر. بيد أن لكل من هذين الأسلوبين أسساً في سوابق تاريخية، ففي السنوات الأولى للإسلام، عندما كان المجتمع الإسلامي يعيش في مكة، لم تكن مساعدة المحتاجين منظمة بل طوعية تماماً. وأصبحت الزكاة نظاماً رسمياً وإلزاميّ التحصيل بعد انتقال المجتمع الإسلامي إلى

(1) مصطفى Mustapha (1987)، ص. 57. يستثني الرقم زكاة الفطر التي يدفعها معظم المسلمين الممارسين للعبادات في نهاية شهر رمضان وتبلغ حوالي دولارا واحدا للشخص الواحد.

(2) صالح ونجا Salleh and Ngah (1980)، الصفحات 86-110.

(3) سكوت Scott (1987)، ص426-427.

(4) سنّ ثلاث عشر بلداً قوانين أو أنظمة للزكاة. ولكن من ناحية عملية يبقى دفع الزكاة في معظم هذه البلدان طوعياً. أنظر العمر al-Omar (1995).

المدينة (بعد الهجرة) في وقتٍ كان فيه الإسلام ينتشر بسرعة هائلة. وهكذا فقد أصبحت الزكاة في السنوات القليلة الأخيرة من حياة النبي محمد تدار من قبل موظفين تعينهم الدولة ويتم تطبيقها -عند الضرورة- باستخدام القوة العسكرية[1]. ولكن لم يمض عقدان من الزمن بعد وفاة الرسول حتى تقوّضت قدرة الدولة الإسلامية على إدارة الزكاة في سياق الصراع العنيف على السلطة[2]. ومنذ ذلك الحين، أصبح دفع الزكاة منوطاً بحرية تصرف الفرد المسلم، مع أنه كان يحدث في أزمنة وأماكن معينة أن تلعب هيئات محلية دوراً في تحصيل الزكاة وتوزيعها. وخلاصة الأمر أنه بينما كانت الزكاة تشكّل نظاماً رسمياً إلزامياً يدار بطريقة مركزية خلال فترة قصيرة؛ ولكن هامة من التاريخ الإسلامي المبكر، فإنها أخذت تدار خلال الجزء الأكبر من حياة الإسلام بطريقة غير مركزية حيث عوامل التطبيق هي ضغط الناس وخشية الله وضمير الفرد.

ومن المؤسف أنه لم تجرى سوى القليل من الأبحاث حول الواقع العملي للنظام الطوعي، ولكن الدراسات المتوفرة توحي بأن نسبة قليلة فقط من غير الفقراء يدفعون الزكاة بصورة منتظمة. وقد أظهرت دراسة أجريت عام 1978 على مسلمين متعلمين من الطبقة الوسطى في كراتشي، أنه بينما كان الجميع تقريباً قد سمعوا عن الزكاة، فإن أقل من الربع هم من دفعوا الزكاة من تلقاء أنفسهم وبصورة منتظمة[3]. وفي النظام الباكستاني الحالي يتعين على المواطنين المسلمين أن يقدّروا بأنفسهم قيمة المستحقات على المعادن الثمينة التي يمتلكونها ويضعوها طوعياً في صندوق الزكاة الوطني. إلا أن قيمة هذه الدفعات كانت ضئيلة للغاية طبقاً لوثيقة داخلية للهيئة الدائمة لأسلمة الاقتصاد[4]. ومما يكشف عن الكثير كون جداول الزكاة في ***الكتاب الإحصائي السنوي للباكستان*** لا تحوي عمودا مخصصا للمعادن الثمينة. مع ذلك فإن دراسة عن قوة الزكاة لبلد آخر وهو تركيا،

(1) سكاتشات Schachat (1934).

(2) أنظر م. أ. س. صديقي (1983)، الفصول 4-5.

(3) سابزواري Sabzwari (1979).

(4) اللجنة الدائمة لأسلمة الاقتصاد، الباكستان (1988)، ص 4.

توحي بأن حصيلة زكاة المعادن الثمينة يمكن أن تكون هائلة. فقد وجدت هذه الدراسة أن الزكاة على الذهب والماس لوحدهما قد تعادل5.5٪ من الادخارات السنوية في تركيا[1]. ولكن من الصعب تطبيق تحصيل الزكاة على المعادن الثمينة لأنه من السهل إخفاؤها. وعلى أية حال فإن القيام بحملة لتطبيق تحصيل الزكاة، سيكون من شأنه بالتأكيد أن يدفع الأفراد إلى تحويل ثرواتهم من المعادن الثمينة إلى ممتلكات معفاة من الزكاة كالعقارات.

وهناك نتيجة هامة أخرى وهي أن الرغبة في فعل الخير ليست هي الحافز الوحيد لدفع الزكاة طوعياً، فهناك حوافز أخرى مثل تشجيع ولاء العمال وتعزيز التوافق الاجتماعي. في قرية 'كيده' التي أجرى فيها سكوت دراسته، والتي كان فيها دفع الزكاة طوعياً حتى عام 1955، كان من المتعارف عليه أن يقدم أرباب الأراضي باسم الزكاة، هدية صغيرة للعاملين لديهم زيادة على الأجور التي يتقاضونها. هذه الهدية التي أصبح العمال يتوقعونها، ساعدت في ضمان ولاء العمال لصاحب الأرض خلال الأوقات التي يشتد فيها الطلب على العمال. وكان حجم هدية العامل عادة يعتمد على مدى «تقدير الناس له» في نظر صاحب الأرض، فالعامل الذي كان سلوكه وتصرفاته وآراؤه السياسية تعطيه سمعة غير حسنة كان يتلقى هدية أصغر نسبياً. وكان المستفيدون الرئيسيون إضافة للعمال ذوي السمعة الحسنة، هم أولئك الذين يعملون في الشؤون الدينية في القرية كمدرّس الدين والقائم على العناية بالمسجد المحلي[2].

يبيّن نظام 'كيده' أن النظام الطوعي لا يعامل المحتاجين على قدم المساواة. فبغض النظر عن المؤسسة الدينية، فهو يفيد بصورة رئيسية أولئك الذين لديهم علاقات واسعة ويميل لتجاوز المحتاجين الحقيقيين والعاطلين عن العمل والمعوقين. هذه الملاحظة تجد سنداً من الحقيقة المتعارف عليها منذ زمن طويل في العالم الإسلامي، حتى في المناطق التي

(1) Haitogullari (1988).

(2) سكوت Scott (1985)، الصفحات 121-22، 196-78.

تتمتع برخاء نسبي، وهي أن كثيراً من الفقراء المعدمين لا يتلقون سوى القليل من الصدقات، أو لا شيء منها على الإطلاق. وانطلاقا من هذه الخلفية، فإن حملة الأصوليين المستمرة لإعادة مركزية إدارة الزكاة تعتبر مفهومة على الأقل إن لم تكن معقولة. يؤكد أنصار الزكاة الإلزامية بأن هذا الأسلوب يزيد في الأموال المخصصة للتوزيع، ويمنع توزيعها على أساس العلاقات الشخصية. كما أنهم ينبهون إلى أن النبي نفسه جعل الزكاة إجبارية، وأن الأسلوب الطوعي السائد حالياً قد ترسّخ بعد وفاة النبي.

### الزكاة التي تديرها الدولة في التطبيق

كيف إذن هو أداء النظام الذي تديره الدولة والذي تم استحداثه مؤخراً؟ هل هو أكثر نجاحاً في توجيه الموارد للفقراء، بالمقارنة مع نظيره اللامركزي؟ هل تجاوز دور العلاقات الشخصية؟ رغم أن الوثائق والأبحاث المتصلة بالموضوع غير كافية، إلا أنه من الواضح أن الآمال الواسعة للإسلاميين لم تتحقق حتى الآن.

توجه إدارة الزكاة في الباكستان الإيرادات إلى آلاف اللجان المحلية التي تعدّ قوائم بأسماء أفراد المنطقة المحتاجين للمساعدة. ويتم تقسيم الأموال بين اللجان حسب عدد السكان التقريبي الذي تمثله كل لجنة، وهذا يعني أن المناطق الفقيرة نسبياً تتلقى بصورة عامة أموالاً أكثر من تلك التي تساهم بها في الصندوق الوطني للزكاة[1]. وطبقاً للسجلات الرسمية خلال الفترة بين عامي 1980–1988، فإن٪ 58 من أموال الزكاة قد تم تخصيصها لإعالة الأشخاص الذين لا يستطيعون العمل، بما في ذلك الأرامل والأيتام والمعوقين[2]. ولكن المنح المعطاة لهؤلاء الناس كانت أقل بكثير من أن تكفي لإحداث تغيير جوهري في حياة مجموعات كهذه، ففي الثمانينات عندما كان الفرد يحتاج لما يقدر

(1) للمزيد من التفاصيل، أنظر الزكاة ونظام العشر، أعيد نشره في تنزيل الرحمن Tanzil-ur-Rahman (1981). كما أن نظام الإنفاق قد ورد وصفه أيضا في كلارك Clark (1986)، ص83–91.

(2) *الكتاب الإحصائي السنوي في الباكستان Pakistan Statictical Yearbook* (1989)، ص453–459.

بحوالي 22 دولاراً شهرياً فقط للبقاء على قيد الحياة، كانت معظم إعانات الزكاة تتراوح بين 4 إلى 8 دولارات للفرد الواحد، وفي بعض المناطق كانت قيمة الإعانة المعتادة دولاراً واحدا فقط[1]. يشمل النظام مليون مستفيد ويشكلون حوالي 10٪ من الباكستانيين الذين يعيشون تحت خط الفقر. ويلاحظ تقرير رسمي بهذا الصدد أن نظام الزكاة الذي تديره الدولة في الباكستان لم يكن له تأثير ملموس، خلال ثمانية أعوام من عمله، على عدم المساواة. ويقول التقرير بأنه لم يحدث تراجع ملحوظ في أعداد المتسولين ولا انخفاض ملموس في حدة الفقر، وأن الناس في واقع الحال «أخذوا يفقدون ثقتهم ليس فقط في النظام، بل أيضاً في الإيمان بأن الإسلام يوفر نظاماً اقتصادياً أفضل»[2].

يمضي التقرير إلى القول بأنه سيكون من الخطأ الفادح أن يُعزى فشل النظام لمجرد النقص في الموارد. كان ينبغي أن تكون الأموال المخصصة لمعونات الإعالة، وإعادة التأهيل كافية لتوفير ما يعادل 8 دولارات في الشهر لكل فرد تحت خط الفقر. ورغم أن الافتراضات وراء هذا التأكيد مفتوحة للتساؤل، فإن الرقم بحد ذاته مثير للإيحاءات، كما يشير التقرير نفسه إلى وجود سوء تسيير وفساد خطيرين. والواقع أن الباكستان كانت منذ تطبيق النظام مغمورة بالشائعات وتقارير الصحف حول المحاباة والمحسوبية والاختلاسات[3]. كان من بين المستفيدين من الزكاة، فيما يبدو «أيتام» يعيشون مع والديهم الأحياء، و«نساء فقيرات» يرتدين الكثير من الأساور الذهبية و«مسنّون» ماتوا منذ زمن بعيد. استخدم أصحاب النفوذ موارد الزكاة «كأموال قذرة» لتنفيذ برامج يستفيد منها الأغنياء بصورة رئيسية[4].

---

(1) كلارك Clark (1986)، ص89.

(2) اللجنة الدائمة لأسلمة الاقتصاد، الباكستان (1988)، ص 5.

(3) المصدر السابق نفسه.

(4) تم توثيق حالات تحايل متنوعة في تقرير أعده زاهد Zahid (1989) للبنك الدولي. وطبقاً لدراسة صغيرة تضمنها هذا التقرير فإن كشف الزكاة الرسمي الذي يتضمن أسماء المستفيدين يضم أسماء أشخاص فقراء ينكرون أنهم تلقوا أي مساعدة.

منذ البداية، كانت إدارة الزكاة الباكستانية تخصص٪20 من أموالها لإعادة التأهيل، وبموجب هذا البرنامج تلقت كثير من النساء الفقيرات ماكنات خياطة، إلا أن نقص التدريب والمواد، لسوء الحظ قد أضعف قدرة النسوة على كسب دخل معقول[1]. مع ذلك فلا زال هناك شعور متزايد في الدوائر الرسمية بأن الإدارة الجيدة لإعادة التأهيل وبرامج الأشغال العامة، تشكل علاجاً أكثر فعالية للفقر من مساعدات الإعالة. ووفقا لذلك فإن إدارة الزكاة تقوم حالياً ببناء 75.000 مسكنا للفقراء، وهناك برامج أشغال عامة متنوعة قيد المناقشة[2]. ومن المفارقات أن مَن فتح باب النقاش حول ما إذا كان بالإمكان استخدام أموال الزكاة لأغراض الصحة العامة، الإسكان والتعليم كان أحد الحداثيين وهو فضل الرحمن. فعندما ضغط في ستينيات القرن الماضي من أجل نمط إنفاق موجه للبرامج، إتهمه الإسلاميون بالترويج لخطة تخالف التقاليد الإسلامية. منذ ذلك الوقت جعلت حالات الفشل الواسعة النطاق، لنمط الإنفاق الموجه للإعالات الكثير من الإسلاميين يتقبلون بصورة متزايدة البدائل الجديدة.

يعهد النظام الفيدرالي في ماليزيا بإدارة الزكاة إلى مكاتب على مستوى الولايات، حيث يتم في كل ولاية توجيه الأموال التي تم جمعها إلى مكتب الزكاة ليتولى توزيعها. وفيما يلي الطريقة التي قام فيها مكتب الزكاة في (آلور سيتار) -عاصمة ولاية 'كيده'- بتخصيص إيراداته عام 1970 طبقاً لتقريره الرسمي: ٪53 من المجموع تم تخصيصها «لإجراءات جديرة بالتقدير» (والتي تعني عموماً التعليم الديني)، و٪6 للأفراد الذين يرغبون بالحج إلى مكة و٪2 لمن يعتنقون الإسلام و٪22 كأتعاب للمحصلين والإدارة المركزية، ويبقى بعد ذلك فقط ٪15 للفقراء[3]. وتبيّن أرقام أوائل الثمانينات أن التوزيع على الفقراء تراوح بين٪11 و٪3 بينما حظي موظفو إدارة الزكاة، وبعض القضايا الدينية

(1) كلارك Clark (1986)، ص90.

(2) سكوت Scott (1987)، ص433.

(3) سكوت Scott (1987)، ص433.

الأخرى بمعظم ما تبقى[1]. وكذلك الأمر في (برليس) حيث تم تخصيص حوالي 12٪ من إيرادات الزكاة السنوية للفقراء، بينما حظي موظفو إدارة الزكاة وإدارات وطلاب المدارس الإسلامية والحجاج بحصة الأسد[2]. أما المبالغ التي تم تخصيصها للمعوزين فقد كانت ضئيلة جداً، فالذين شملتهم قوائم المستفيدين تلقوا ما بين3 – 19 دولاراً في السنة، وهو مبلغ يشكل بالنسبة للكثيرين أقل من تكاليف الرحلة إلى مكتب الزكاة لاستلام المبلغ[3].

وكما في الباكستان فالأموال التي يتم جمعها في منطقة معينة يجري إنفاقها في منطقة أخرى، أي أن قرية فقيرة يعمل سكانها في زراعة الأرز وتشارك في النظام لن تتلقى بالضرورة أي شيء مقابل ذلك. والواقع أنه لم يكن هناك فقير واحد في القرية التي أجرى فيها سكوت دراسته، قد تلقى أية معونة على الإطلاق عن طريق مكتب الزكاة، على الأقل حتى عام 1980. ويبدو أن الشخص الوحيد الذي تلقى مساعدة رسمية هو طالب جامعي كان والده، الذي يعمل محصلاً للزكاة من بين أغنى رجال القرية[4]. يعتبر الآن العديد من الاقتصاديين الإسلاميين الماليزيين أن النظام المعمول به يشكل إحراجاً لأولئك الذين أسرفوا في الثناء على الزكاة باعتبارها إجراء فاعلا للحد من الفقر. وقد أصبح بعضهم يتبنى الآن إعادة توجيه شاملة للنفقات نحو إعادة التأهيل، وكان أحد الاقتراحات استخدام أموال الزكاة لتوفير موارد للفقراء لإنشاء مشاريع خاصة بهم. وهناك اقتراح آخر يقضي بتحويل بعض الأموال إلى برنامج لمساعدة ممتهنات الدعارة في المدن على إيجاد مناصب شغل جديدة لهن[5].

(1) مصطفى Mustapha (1987)، الصفحات 60–62.
(2) المصدر السابق، ص62.
(3) المصدر السابق، ص63–64.
(4) سكوت Scott (1987)، الصفحات 433–34.
(5) ***صحيفة نيو ستريتس تايمز New Straits Times*** (كوالالمبور)، 6 مارس (آذار) 1990.

لقد انتقُدِت الزكاة الطوعية اللامركزية لانحيازها ضد الفقراء الذين لا سند لهم، وفشلها في تخفيف حدة الفقر. وتشير السجلات الباكستانية والماليزية أيضاً بأن الأخطاء ذاتها قد تصيب الزكاة الإلزامية التي تديرها الدولة. يختلف الأسلوبان بالطبع من حيث تأثيرهما، ولكن الاختلاف الأساسي لا يكمن في النزاهة ولا في القدرة على تقليل الفقر، بل يكمن في الجهات المستفيدة منها. تفيد الزكاة اللامركزية العلاقات الاقتصادية خصوصاً تلك التي تقوم على العمالة؛ أما الزكاة التي تديرها الدولة فهي توفر فائدة للعلاقات السياسية، خصوصاً تلك التي تمس شؤون الدين. تبعاً لذلك فإن الطريقة الأضمن للحصول على مبالغ إعانة من الزكاة بصورة منتظمة، وفقاً للنظام اللامركزي الماليزي القديم كانت هي العمل بإخلاص عند إقطاعي ثري؛ أما وفق النظام المركزي الحالي فهي الالتحاق بمدرسة دينية أو العمل في مكتب الزكاة.

ويكمن الفرق الرئيسي بين النظامين الباكستاني والماليزي في مصدر رواتب أو تعويضات المسؤولين في إدارة الزكاة. ففي ماليزيا يتلقى هؤلاء المسؤولون مكافأتهم من عائدات الزكاة نفسها وفقا للنص. أما في الباكستان فهم يتلقون رواتبهم من الخزينة العامة للدولة، ربما لتعزيز الوهم بأن النظام لا يكلف شيئاً مما يزيد من جاذبيته[1]. حتى في الباكستان فإن المؤسسة الدينية تستفيد من النظام، حيث يتلقى بعض العاملين في الشؤون الدينية مكافآت على جمع وإدارة الزكاة؛ إضافة لذلك فإن جزء من إيرادات الزكاة يخصص للتعليم الديني[2]. ولكن حصة المؤسسة الدينية من الزكاة في ماليزيا أكبر بكثير، حيث يبدو أن مساعدة الفقراء تستخدم كذريعة مريحة للعمل من أجل أهداف إسلامية واسعة، وملء جيوب موظفي المؤسسة الدينية. ولجعل الصورة أكثر قتامة، فإن الأرقام الرسمية الماليزية تقلل دائما مما يحصل عليه الموظفون بالفعل. وهناك مخالفات متنوعة في

(1) ماير Mayer (1986)، ص. 69.

(2) تبيّن الأرقام الرسمية في الكتاب الإحصائي السنوي في الباكستان (1989)، الصفحات 453–459، بأنه في الفترة بين عامي 1980–1988 تم تحويل ما نسبته 8.6٪ من الزكاة المدفوعة للتعليم الديني.

تحصيل أموال الزكاة يستفيد منها المحصلون شخصياً. فمن المعروف مثلا أن المحصلين يسجلون في فواتيرهمً قيما أقل مما يحصّلونه، ويفترض بأنهم يختلسون الفرق[1].

وقد أثار نظام الزكاة الذي تديره الدولة الماليزية سخط الفلاحين الذين يعتبرون هذه التحصيلات بمثابة ضرائب أخرى. ومما يدعو للدهشة أن العديد من الباكستانيين العاديين تساورهم أيضاً مشاعر مماثلة، ومن دواعي استيائهم تصورهم انتشار الفساد على نطاق واسع. وهناك عامل آخر كما هو الحال في ماليزيا، ألا وهو أن دافع الزكاة لا يرى ولا يقرر كيفية إنفاق مساهمته الشخصية[2]. وهذا ليس من شأنه أن يحرمه من الإحساس بالرضا لمعرفة تأثير مساهمته فحسب، بل إنه يثير خلافات حول قرارات وأولويات الإنفاق. فدافع الزكاة الذي يتجاهل صندوق الزكاة معارفه المعوزين وحاجاتهم، بينما يدعم هذا الصندوق الطلاب القاطنين بمناطق أخرى، لا بد أن يجد هذا النظام مجحفا، وهذا فيما يبدو هو ما يشعر به الكثيرون من دافعي الزكاة. ومن الأدلة البينة على استياء الناس من التدخل الحكومي، أنه لم يبادر أحد تقريباً لدفع الزكاة لصندوق زكاة طوعي أنشأته الحكومة الباكستانية في الخمسينيات[3].وهناك دلائل حديثة أظهرها مسح ماليزي أجرته غيديت بن غزالي عام 1987، حيث أشار حوالي 60٪ من المشاركين في هذا المسح إلى أنهم يفضلون أن يختاروا بأنفسهم المستفيدين من أموال الزكاة التي يدفعونها، بدلاً من ترك القرار بهذا الشأن للحكومة[4].

(1) سكوت Scott (1986)، الصفحات 431-31.

(2) أنظر كوران Kuran (1986)، الصفحات 123-24.

(3) تنزيل الرحمن Tanzil-ur-Rahman (1981)، ص9.

(4) غزالي وآخرون .Ghazali et al (1995)، الصفحات 47-48، والجدول رقم 13.

ومن المصادر الهامة للخلاف في الباكستان هو عدم رغبة الأقلية الشيعية بدفع الزكاة لحكومة يسيطر عليها السُنّة[1]. يُلزِم قانون الزكاة في صيغته الأصلية جميع المسلمين بالمساهمة في الصندوق الذي تديره الحكومة، ولكن عندما خرج الشيعة للتظاهر في الشوارع، تم تعديل القانون لإعطاء مذاهب الأقليات خيار الإعفاء. ولممارسة حق الاختيار هذا ليس على الشيعي سوى تقديم شهادة خطية للمصرف الذي يتعامل معه أو لمحصّل الزكاة في الريف[2]. وقد اختار العديد من المودعين الشيعة إعفاء أنفسهم من الدفع، كما أن هناك عدداً قليلاً من المودعين السنة ينسبون أنفسهم للمذهب الشيعي فقط لتجنب الاقتطاعات التلقائية السنوية.

بيد أن هناك سببا آخر للإحباط يكمن في الطبيعة الإلزامية للدفع. حيث يشعر بعض المسلمين في كل هذه البلدان بأن الدفع الإلزامي غير كافٍ للوفاء بفريضة الزكاة. وبالتالي يقومون بدفع مبالغ إضافية لأشخاص يختارونهم بأنفسهم[3]. بل إن هناك في ماليزيا مصطلحات تميز بين هذين النوعين من الزكاة، فالزكاة المدفوعة للحكومة تسمى بمصطلح ينم عن الإزدراء وهو «زكاة راجا» وتعني حرفياً «زكاة الحاكم»، بينما تسمى الزكاة الطوعية المراد بها العمل الخيري بـ «زكاة بيريبادي» أي «الزكاة الشخصية». ولأن بعض الماليزيين والباكستانيين يدفعون مقادير من الزكاة تزيد عما هم ملزمون بدفعه، فإن الزكاة تحول أموالاً للفقراء تزيد عما تظهره السجلات الرسمية. إلا أنه ولعدم وجود دراسات بهذا الشأن تبدو التحويلات الإضافية صغيرة. وليس بوسع المعوزين لا في الباكستان ولا في ماليزيا الاعتماد على إعالة ذات قيمة من قبل المجموعات الثرية.

---

(1) يستند الشيعة في معارضتهم لسابقة قامت بها قبائل إسلامية متمردة في أوائل العصر الإسلامي رفضت دفع الزكاة للخليفة الأول، الذي يعتبر في نظر الشيعة مغتصباً للسلطة. أنظر مراد Morad (1988)، الصفحات 120–22.

(2) باتيل Patel (1988)، الصفحات 63– 64.

(3) حول الباكستان، أنظر ماير Mayer (1986)، ص64؛ وحول ماليزيا، أنظر سكوت Scott (1987)، الصفحات 431–35.

**تقييم**

هنالك سمتان أساسيتان من سمات الطبيعة البشرية تقفان وراء جميع المشاكل التي تواجهها أنظمة الزكاة الموضوعة حديثا – كالمشاكل المتمثلة في معارضة التدخل الحكومي، التهرب الواسع النطاق من دفع الزكاة، المحسوبية، تحويل أجزاء كبيرة من الإيرادات للمؤسسات الدينية. **الأولى** هي أن ظروف الناس وخبراتهم الشخصية لها تأثير على فهمهم للعدالة والكفاءة، والثانية مفادها أنهم يسعون للتأثير على توجيه حصص الموارد كوسيلة لدعم أولوياتهم الخاصة. وانطلاقاً من ذلك لا يوجد مجتمع ليس فيه مواطنون يعارضون الأنماط الحكومية في الإنفاق، أما الاتهامات بالمحاباة والتزييف وإساءة الاستخدام فهي موجودة في كل مكان بقدر تواجد الحكومة نفسها. علاوة على ذلك فموظفو الحكومة عموماً أكثر ميلاً من المواطنين العاديين لإعادة التوزيع بطريقة مركزية، وأكثر ارتيابا فيما يخص اتخاذ القرار على المستوى الخاص. على ضوء هذه الملاحظات، يظهر أن الخلافات المسجلة حول الزكاة مجرد مظهر آخر للنزاع في كل مكان حول السيطرة على تخصيص الموارد. ولم يستطع لا الإسلام ولا أي دين آخر التغلب على الرغبة الإنسانية في السيطرة على المكتسبات الاقتصادية.

كنت خلصت سابقاً إلى الاستنتاج بأن العمل المصرفي الإسلامي لم يحدث ثورة في طريقة ادخار المسلمين واستثمارهم. وبوسعي أن أضيف الآن أن الزكاة لم تُحدث تأثيراً كبيراً على أحوال الفقر وعدم المساواة في العالم الإسلامي. في حين أن من الواضح أن الزكاة قد أعادت توزيع بعض الثروة والدخل، فإنها لم توفر منافع ذات شأن للفقراء كمجموعة. ويتعين على المرء أن يدرك بهذا الخصوص أن الزكاة وفقاً لتفسيرها الإسلامي تشكل وسيلة محافظة لإعادة التوزيع. ولأنها لا تمس وسائل الإنتاج مثل الأرض ورأس المال المادي، ولا السلع الاستهلاكية كالسكن والأثاث، فإنها لا تسمح سوى بتحويلات محدودة تشمل قائمة محدودة من السلع والممتلكات. بل في أحسن الأحوال يكون تأثير إعادة التوزيع القائم على مثل هذا النظام متواضعا. كما أن سوء الإدارة قد فاقم الخيبة.

إن توسيع تغطية الزكاة لتشمل أشكالاً جديدة من الدخل والثروة قد يجعلها أداة في غاية الأهمية لإعادة توزيع الثروة. والواقع أن الحصيلة الممكنة كبيرة جداً، فقد أثبت الاقتصاديون الإسلاميون أنها قد تتجاوز٪3 من الناتج القومي الإجمالي[1]. ولكن هذا التقدير يتجاهل المشكلة الكبيرة المتمثلة في التهرب. ومسألة تحويل الزكاة بحيث تصبح آلية كبرى لإعادة التوزيع بطريقة متوازنة تقتضي أكثر من مجرد رفع حصيلة الأموال التي يتم جمعها. من الضروري أيضاً زيادة الحصة الموجهة للفقراء من الإيرادات، ويتطلب هذا الهدف الأخير تطوير أنظمة التدقيق المالي، إضافة إلى وضع قيود اجتماعية وقانونية على تحويل الأموال لصالح جهات أخرى غير الفقراء والمعوزين.

ربما كان من الممكن الدفاع عن أنظمة الزكاة التي تديرها الدول حالياً على أساس أن مثل هذه المشاكل تصيب برامج توزيع الأموال الرسمية الأخرى. ولكن ينبغي التذكير بأن الاقتصاد الإسلامي يتطلع إلى معايير أرفع بكثير، وهو لا يَعِدُ بأن تكون الزكاة بمستوى كفاءة أنظمة التوزيع الأخرى فحسب، بل بأنها ستكون أكثر كفاءة من ذلك بكثير.

**التنمية الاقتصادية: دور الأخلاقيات الإسلامية**

يزعم الاقتصاد الإسلامي-كما أسلفنا- أن النصوص الدينية الإسلامية تتضمن حلولاً لكل مشكلة اقتصادية يمكن تخيلها. فكثير من المشاكل يمكن حلها عن طريق الحد من الأنانية من خلال بعض الأوامر والتوجيهات المتعلقة بالاستهلاك والإنتاج والتعاملات. فإذا تم اتباع هذه التوجيهات فسيزداد معدل التنمية الاقتصادية، وسوف تتخذ هذه التنمية شكلا أكثر عدالة وتوازناً وأقل تشويشاً. وهو ما يتناقض مع الشكوك الغربية القائمة منذ زمن طويل بأن الإسلام يعيق التحديث[2]. وبينما يرفض الاقتصاد

(1) زرقاء Zarqa (1988)، الصفحات 201-202.

(2) للاطلاع على نقاش مؤثر بهذا الخصوص، راجع ويبر Weber (1922/ 1968). ملاحظات ويبر المبعثرة حول الإسلام تم جمعها ونقدها من قبل تيرنر Turner (1974).

الإسلامي فكرة أن الإسلام يعادي التنمية الاقتصادية، يؤكد أنه مصدر أساسي للنمو والتوافق.

تتكون التوجيهات الاقتصادية المطالب بها -بصيغتها الأكثر عمومية - من توجيهات أخلاقية شائعة في كثير من المنظومات القيمية دينية كانت أو علمانية. فهي تشجع الفرد على الاستمتاع بخيرات الحضارة، ولكن يتعين عليه أن يكون مستعداً لمشاركة ممتلكاته مع الآخرين خصوصاً مع أولئك الأقل حظاً، وأن يمتنع من إساءة التصرف في ما لديه من مال ومتاع، وكذا من تركه دون استخدام. وهو حرٌّ كمنتجٍ أو تاجر في السعي لتحقيق الأرباح، ولكن عليه بممارسته لهذه الحرية أن لا يؤذي الآخرين، كما أن عليه ألا يسعى لتحقيق ربح أكثر مما تستحق جهوده؛ وعليه أن يدفع أجوراً «عادلة» لمن يعملون لديه، وأن يتقاضى أسعارا «منصفة» من زبائنه. عليه أن يبقى أميناً في تعاملاته الاقتصادية، وأن يعترف بأخطائه ويتجنب الإعلانات الخادعة. عليه أن يبذل جهده في العمل وأن يسعى دائماً للوفاء بالتزاماته[1].

تم تطبيق هذه التوجيهات العامة في القرون الأولى للإسلام في العديد من المواقف المتنوعة، وتولد منها عدد وافر من التوجيهات المحددة. فالتوجيه القائل بعدم كسب المرء أكثر مما يستحق -على سبيل المثال- فُهم بأن الإسلام يمنع بيع أو شراء شجرة فاكهة أثناء تبرعم ثمارها. والمقصد من ذلك: أن التجّار لا يستطيعون التنبؤ بمحصول الشجرة من الثمار بصورة مؤكدة، ما يعني أن السعر المختار قد يعطي كسباً غير مشروع لأحد الأطراف، بينما يشكل خسارة غير مستحقة للطرف الآخر[2]. بعض الاقتصاديين الإسلاميين يعتبرون أن شروحا قديمة كهذه تبقى قابلة للتطبيق في العالم المعاصر مع أن بعضها متناقض، وأن التشريعات الإسلامية التقليدية توفر شروحا مختلفة عديدة للكثير

(1) نوقشت هذه الوصايا بالتفصيل من قبل تشابرا Chapra (1970)، عبد الرؤوف Abdul-Rauf (1979)، نقوي Naqvi (1981 أ)، وس. هـ. نصر S.V.R. Nasr (1985).

(2) أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، ص47.

من الحالات الفردية[1]. وهناك اقتصاديون إسلاميون آخرون يشعرون بأنهم أقل التزاماً بالتطبيقات التقليدية، ويدعون إلى وضع شروح جديدة لهذه المسائل[2].

لكن الاقتصاديين الإسلاميين بغضّ النظر عن مواقفهم من إمكانية تطبيق الشروح القديمة، يتفقون عموماً على أنه إذا تم الالتزام بالمبادئ الأخلاقية الإسلامية وتطبيقها، فإن الأداء الاقتصادي للمجتمعات الإسلامية سيشهد تحسناً بشكل كبير. سيكون الناس مستعدين للتضحية بسعادتهم المادية من أجل مصلحة المجتمع، وسيجدون أن نشاطاتهم الاقتصادية ستكون أكثر إشباعاً معنوياً لهم، حتى عملهم سيصبح أكثر مدعاة للرضا لأنه سيأخذ طابع العبادة. ويلاحظ بعض الكتّاب أن تغيرات كهذه قد أخذت تحدثُ بالفعل في بلدان ألزمت نفسها بالأسلمة. وفيما يلي تصريح مثير لكاتب تركي ورد في كتاب له حول التنمية الاقتصادية والإسلام عام 1987:

في شهر فبراير/ شباط عام 1982، كنت أستقل حافلة إلى مطار طهران وقت صلاة الفجر، ومررنا في طريقنا بعامل نظافة ملتح متوسط العمر كان يقوم بتنظيف رصيف أحد الشوارع الرئيسية. تلك اللمحة العابرة له أعطتني الانطباع بأنه كان يقوم وقت صلاة الفجر بعمله بتفان وابتهاج. وقد تأثرت تأثراً عميقاً بتوهج وجهه، وعبرت عن مشاعري للشاب الإيراني الذي كان يجلس إلى جانبي فأوضح لي بأن: «هناك مسلمين في مستويات متنوعة من مجتمعنا يعتبرون العمل الدؤوب والفعال مثل العبادة وخدمة الدين والمجتمع. عامل النظافة هذا لا بد أنه يعرف أن تكريس المرء لنفسه من أجل تنظيف شوارع مدينة إسلامية هو شكل من أشكال العبادة»[3].

(1) للإطلاع على أمثلة أخرى، أنظر م. ن. صديقي Siddiqi (1972) الصفحات 57-60.

(2) أنظر مثلا الحسيني Hasaini (1980)، الصفحات 79-81.

(3) آتالاي Atalay (1987)، ص97.

النقطة المحورية لهذا النص هي أن التنمية الناجحة تتطلب شَعباً متشبعاً بالأخلاق الجماعية، من حيث التضحية بالذات، الإيثار والأخوة. وفيما يلي نص يؤيد أن هذه الفكرة ليست وجهة نظر معزولة: «(الإسلام) يتعامل مع جميع جوانب التنمية الاقتصادية، ولكن ذلك يتم دائماً في إطار تنمية إنسانية كاملة، وليس في صيغة مستقلة عن هذا المنظور على الإطلاق.»[1]

طبقاً لوجهة النظر هذه فإن أحد الأسباب الكبرى لتدني مستوى التنمية في العالم الإسلامي، إن لم يكن السبب الرئيسي هو التدهور الأخلاقي. بدأ المستوى الأخلاقي بالتراجع بعد أن استطاع مجموعة من الحكّام -الذين استشرى فسادهم- تولي السلطة بعد «الخلفاء الراشدين» في القرن السابع الميلادي. ولكن هذا التدهور اتخذ شكلاً كارثياً في القرون الأخيرة عن طريق تأثير الغرب. فالتدهور الأخلاقي على حد تعبير الاقتصاديين الإسلاميين، أضعف الإنتاج وخفض فعالية الحكومة. إضافة لذلك فإن إضعاف روابط الأخوة الإسلامية قد جعل المسلمين غافلين عن احتياجات بعضهم البعض. والنتيجة المحزنة لذلك أن المسلمين أصبحوا منقسمين فيما يتعلق بالقضايا الرئيسية، وقد منعهم تنافسهم من التعاون لتحقيق أهدافهم المشتركة. كما أدى انحدار المستوى الأخلاقي إلى العيوب العملية في نظام الزكاة والمصارف الإسلامية. ويعزى سوء استخدام أموال الزكاة إلى الاختلال الأخلاقي للموظفين المحليين. وكذلك الأمر، فإن استمرار العمل بالإقراض بفائدة يعزى، كما رأينا، إلى تفشي انعدام الأمانة في وسط الأعمال.

يُفهم من كل هذه المشاكل أنه يجب إسناد دور أساسي للتربية الأخلاقية في التنمية الاقتصادية. ينبغي أن يشكل الناس، من خلال توجيهات الأسرة والمدرسة، وفقا لمتطلبات مجتمع عادل، منسجم وكفوء. يجب أن يقتنع الناس بفكرة أنهم ينتمون إلى مجتمع مسلم - الأمة الإسلامية - التي يجب ترجيح مصلحتها على مصالح الأفراد. بيد أنه

(1) أحمد Ahmed (1980)، ص 178. للمزيد من مثل هذه التصريحات والمزيد من المراجع، أنظر البريعي Al-Buraey (1985)، الغزالي Ghazali (1990)، وصادق Sadeq (1990).

بوسع المرء أن يصلح -بدلا من الأفراد المؤسسات- التي تشكّل خياراتهم وتوجهها وتقيدها. قد يؤكد كثير ممن يَدرسون التنمية أن جذور التخلف تكمن بصورة رئيسية في نقص الكفاءة المؤسسية. وعلى حد علمي، فإنه ليس هناك اقتصادي إسلامي ينكر أهمية المؤسسات الاجتماعية؛ فهم يولون أهمية كبرى للزكاة أساساً. لكن السمة المميزة لمواقف الاقتصاديين الإسلاميين تكمن في الأهمية الكبرى التي يولونها لإعادة تشكيل الأفراد. لا شك أن جهودا هائلة قد بُذلت في سائر أنحاء العالم الإسلامي منذ بداية الإسلام لزرع قيم أخلاقية إسلامية في نفوس الأفراد. **لكن** هل كان لهذه الجهود تأثير في تقدير العمل، الكرم وسلوكيات السوق؟ إذا كان الجواب بالإيجاب، فكيف؟ لم يقم الاقتصاد الإسلامي بأية دراسة جادة لمسائل كهذه معتبراً أنه من الواضح أن التربية الإسلامية تدعم العدالة والتنمية في نفس الوقت.

يعطي جزء كبير من الاقتصاد الإسلامي الانطباع بأن الأخلاق الجماعية هي شرط مسبق للتنمية الاقتصادية. ولكن هناك كتّاباً معينين يرون أن أخلاقيات كهذه هي هدف بحد ذاتها. ويقولون إن هذا الهدف له الأولوية على التنمية الاقتصادية، مدركين بوضوح أن الضرورات الأخلاقية في سياقات معينة تتعارض مع التنمية[1]. ولكن الفريقين يلتقيان في الاعتقاد بأن الأخلاقيات الإسلامية عنصر أساسي لتنمية اقتصادية سليمة. إنهم يتفقون على أن المجتمعات الإسلامية بقيت مكبّلة بأخلاقيات فردانية تمنعهم من العمل معاً نحو أهداف مشتركة.

هنالك جانبٌ لافتٌ في هذا التأكيد على غرس القيم الأخلاقية الجماعية وهو أنه لا يميز بين الجماعات الصغيرة عدديا والجماعات الكبيرة، حيث يتوقع من الأخلاق الإسلامية كالتضحية بالنفس والإيثار والأخوة أن تعمل بنفس الفعالية والمنفعة في الأمم الحديثة الكثيفة السكان تماما كما كانت عليه بين صحابة النبي محمد الأوائل. لنكن

(1) أنظر على سبيل المثال، نقوي Naqvi (1981 أ)، وخصوصا الصفحة 63. وللإطلاع على النقاط الجيدة في هذه النظرة، أنظر سيد ولي رضا نصر Nasr (1987).

واضحين حول ما يعنيه ذلك: يتوقع إذن أن يكون محرك التنمية في بلد ملتزم بالتعاليم الإسلامية في الحياة متمثلا بالأساس في جهود المسلمين لتلبية احتياجات بعضهم البعض، وتعاونهم المتبادل نحو أهداف مشتركة.

هناك ثغرتان خطيرتان في هذا التفكير، **الأولى** أنها تعزو ضمنياً للأفراد قدرة غير محدودة على تلقي المعلومات وخزنها واسترجاعها ومعالجتها. والواقع أنه ليس بوسع فرد حتى في مدينة صغيرة أن يتعامل سوى مع جزء ضئيل من المعلومات المتعلقة بالمصالح المحلية، وتبعاً لذلك فليس بوسع فرد في مجتمع حديث أن يكون مدركاً لاحتياجات جميع الناس المحيطين به. قد يتمكن المرء من فهم احتياجات معارفه، وقد يتحسس إلى حد ما احتياجات الغرباء، ولكن ليس من الممكن بصورة عامة –حتى لأشد الناس إيثاراً– معرفة أفضل الإجراءات العملية التي يتعين القيام بها اجتماعياً. أما الثغرة **الثانية** في هذا التفكير فهي أنه يتجاهل صعوبة إيجاد أهداف مشتركة. ففي المجتمعات الكبيرة يؤدي وجود بيئة متعددة الأطياف، تقسيم العمل، إلى جعل الأفراد يعيشون مشاعر مختلفة من البهجة والإحباط، ويطورون فهماً مختلفاً للواقع. ويترتب على ذلك أنهم يميلون لتطوير أحكام مختلفة فيما يتعلق بنظرتهم للعدالة والكفاءة. قد تساعد التربية الإسلامية المشتركة على تقليل هذه الاختلافات ولكن لا يمكن لها إزالتها كلياً.

تلقى هذه الحجة تأييداً في التطبيقات الحديثة للاقتصاد الإسلامي، فالمفروض في المصارف الإسلامية أن تخصص جزء من ثرواتها لإعطاء قروض بدون فائدة للمحتاجين (قرض حسنة)، ولكنها بشكل عام لا تعطي قروضاً كهذه إلا لموظفيها باعتبارها دفعات مقدمة على حساب رواتبهم. يبدو أن المصارف الإسلامية أكثر حساسية لاحتياجات معارفها منها لاحتياجات الغرباء. والقول ذاته ينطبق على الموظفين الرسميين الموكل إليهم توزيع أموال الزكاة، حيث توضح ممارسات الفساد التي يقومون بها ميلهم للتفريق بين احتياجات إخوانهم المسلمين.

لكن الحال يختلف مع مجموعة صغيرة منعزلة لا يتجاوز عددها في الأغلب بضع مئات من الأفراد يقومون بأعمال متشابهة، حيث أن حجم التجارب ضيق وحجم

المعلومات الضرورية صغير بما فيه الكفاية ليجعل من الممكن وجود اتفاق حقيقي على الأهداف. ثم إن أفراد مجموعة كهذه قد تكون لديهم معرفة كافية باحتياجات بعضهم البعض. ولكن توقُّع تعميم سمات كهذه على شعب يعدُّ بالملايين هو تفكير حالم تماماً. لا يمكن في المجتمعات الكبيرة أن يقوم تعاون مستدام نحو أهداف يؤمن بها كل أفراد المجتمع، ويتفهمها الجميع بصورة مشتركة، إلا ضمن جماعات فرعية صغيرة كالعائلة أو فريق العمل أو المرتبطين بشراكات وثيقة.

إذا كان الاقتصاد قد علمنا شيئاً خلال القرنين الماضيين فهو أن مؤسسات السوق تسمح للتجار بالسعي نحو أهداف ***مختلفة*** -وليست ***متماثلة***- لتحقيق نتائج مرضية للجميع. بل إن السوق بوصفه نسقا اقتصاديا للمعلومات لا نظير له، يسمح للتجار بخدمة احتياجات الآخرين في الوقت الذي لا يسعون فيه إلا تحقيق أهدافهم الأنانية الخاصة. صحيحٌ أن قابلية آليات السوق على البقاء والاستمرار تعتمد على وجود قيود معينة على تصرفات الناس مثل حقوق الملكية، العقوبات على الغش والخداع وقوانين للحد من المؤثرات الخارجية الضارة وقواعد للتعاقد. كما أن الإنتاج التعاوني في المؤسسات يعتبر مصدراً لمكاسب اجتماعية هائلة. مع ذلك فإن استمرارية اقتصاد مجتمع كبير لا تضمنها ببساطة أو حتى بصورة رئيسية مشاعر الإيثار أو الأهداف المشتركة، فهناك دور أساسي تلعبه المؤسسات التي تحفز التجار على خدمة المجتمع، باعتبار هذه الخدمة نتيجة جانبية لأهداف شخصية على أساس المعرفة الشخصية. بعبارة أخرى فالرخاء لا يتطلب المشاركة في كل المعارف حيث أن كل شخص يعرف احتياجات الآخر، كما أنه لا يتطلب التزاماً عاماً بالأهداف المشتركة. وعلى ضوء القدرات المعلوماتية المحدودة جداً للناس، فإن تحقيق الرخاء يتطلب دائماً تقسيما للمعرفة وللعمل.

يتقصى فريدريك هايك -وهو أشد المؤيدين المعاصرين لهذه الرؤية- بدايات المفاهيم الخاطئة الشائعة بأن الاستمرارية الاقتصادية للمجتمع الكبير تعتمد على التشارك في المعرفة والهدف كليهما، فيجدها في تعاليم أرسطو حول إدارة الشؤون المنزلية والمقاولة الفردية. هذه التعاليم لم تبدِ استيعاباً لنظام السوق في زمن أرسطو، لكنها حددت نمط

التفكير الديني والفلسفي بشأن النظام الاجتماعي خلال ألفي عام التالية. ولجأ مفكرون لاحقون مثل توماس أكوينوس إلى التعميم الخاطئ لهذه النظرية الخاصة بالاقتصاد المنزلي على الاقتصاد الأوسع، ورأوا أن الأعمال التي تستهدف منافع معروفة للآخرين هي المبررة من الناحية الأخلاقية والمرغوبة اقتصادياً. ولم يتم الاعتراف إلى حدود القرن الثامن عشر بأن السوق يتيح إمكانية «تقديم خدمة لطرف آخر دون تحميله مِنَّة العطف» أو حتى معرفته[1].

بيد أن العادات الفكرية لا تموت بسهولة، فالاشتراكية التي يقال إنها كانت العقيدة الاجتماعية الأكثر تأثيراً في القرن العشرين، تروّج لفكرة مفادها إمكانية وجود مجتمع بلا طبقات يغيب عنه الجشع ويحل محله عمل الخير. هايك يسميها «الوهم القاتل» في عصرنا هذا، وهو الخطأ الجوهري الذي أوقع عشرات البلدان في براثن الطغيان وانعدام الكفاءة المروعين. فالمجتمع الفائق الكفاءة والعدل والتوافق الذي وعدت به الاشتراكية ليس موجوداً إلا في اللوحات الجدارية التي تظهر عمالاً عاقدي العزم على خدمة الاشتراكية.

هذا يعيدنا إلى عامل النظافة الإيراني، لقد فُهِمَ من التوهج البادي على وجهه بأنه يمكن للإسلام أن ينتج أعمال خير على نطاق واسع، والتي يمكن أن تشكّل آلية دفع لاقتصاد ضخم ومعقد. من الواضح أن تفكيراً كهذا يبرز التأثير الأرسطوي على الفلسفة الإسلامية -فلسفة كهذه- شأنها شأن المشتقات الأرسطوية الأخرى كالاشتراكية، تستند إلى افتراضات حول ميول وقدرات الإنسان لا يمكن إثبات صحتها بالتجربة[2].

(1) هايك Hayek (1988)، ص45-47. الاقتباس الذي أورده هايك مأخوذ عن ديفيد هيوم. وحول آراء هايك بخصوص أسس الحضارة الحديثة، راجع بقية هذا الكتاب، خصوصاً الفصول 1-5. ويمكن الإطلاع على عرض أكثر تفصيلاً في ثلاثيته (*القانون والتشريع والحرية*)، [1973-1979].

(2) لا يعني هذا عدم وجود تيارات مضادة تتعارض مع الأفكار الأرسطوطاليسية. الفلسفة الإسلامية أبرزت منذ البداية تقاليد تبجل السوق والتجارة والتجار. راجع لويسLewis (1970)، ص78-92. ولكن هذه التقاليد فشلت حتى الآن في توليد رد فعل علني دائم ضد الرؤية الاشتراكية الإسلامية.

في ضوء بروز دور الأخلاق في الفكر الإسلامي حول النمو الاقتصادي، فإن المرء قد يتوقع إجماعاً على مجال سيادة الحكومة والحاجة إلى تخطيط مركزي، لكن هذا الإجماع غير موجود. إذ ترفل الأدبيات بالكثير من الحجج المتنوعة التي تفضّل ملكية الحكومة والتخطيط المركزي، وأخرى عديدة تفضّل الملكية الخاصة وآليات السوق، وكلها مدعومة بكلام الكتاب والسُنّة[1]. ومما يثير الاهتمام أن مصطلح «إسلامية» قد وضع جنباً إلى جنب مع كل من «الاشتراكية» و«الرأسمالية». بل إن أنظمة الحكم لم تجد -بغض النظر عن تقبّلها أو عدم تقبّلها لعمليات السوق- صعوبة في إيجاد قاعدة إسلامية لسياساتها. ونادراً ما كان دعاة الاقتصاد الإسلامي يقدّرون هذه النقطة، بل على العكس يزعمون دائماً أن مواقفهم بالذات راسخة في قانون مقدس ومفصل بوضوح، لا يقبل سوى معنى واحد لا يكتنفه أي غموض.

لم يغفل هاشمي رفسنجاني عن هذه النقطة فقد لاحظ -كمتكلم في البرلمان الإيراني- وأثناء نقاش محتدم، أن بعض زملائه كانوا يفضلون مزيداً من السيطرة الحكومية على الاقتصاد، بينما يفضّل البعض الآخر سيطرة أقل. وقال واصفا الخلاف في هذا الشأن بأنه «خلافٌ بين خبراء وليس حول مسائل دينية»، وتابع يقول إن «الإسلام يستطيع استيعاب جميع هذه الآراء». واستطرد قائلاً أنه من الأفضل أن تتوصل الأطراف المتضادة إلى إجماع، ولكن إذا لم يكن الإجماع ممكناً، فيجب أن يسود رأي الأغلبية وفي حال «لم يفضِ رأي الأغلبية عملياً إلى نتائج، فمن الطبيعي إذا أن تعود الجماعة إلى الرأي الآخر»[2]. يلاحظ شاؤول بخش في هذا الشأن بأن «القول أن الحكومة ستجرب سياسة معينة وإذا فشلت فإنها ستعود لتجربة سياسة أخرى... هو قول مختلف جداً عن التأكيد

(1) كمثال على الفئة الأولى، أنظر نقوي Naqvi (1981ب)، الفصلين الرابع والخامس؛ وبالنسبة للأخير، أنظر تشابر Chapral (1970)، الجزء 2. كما قدم بهداد Bahdad (1989) مقارنة تفصيلية.

(2) بخش Bakhash (1987)، ص 113. النقاش موضع البحث جرى عام 1984.

بأن الإسلام يقضي بأن تكون علاقات الملكية والاقتصاد منظمة على أساس قانون سماوي»[1].

وبرزت في الاقتصاد الإسلامي انقسامات حول مشاكل عديدة أخرى في ما يعرف بإسم «اقتصاد التنمية» بما في ذلك حماية التجارة وتشجيع الصناعة. لم يكن هناك نظيرٌ للعديد من هذه القضايا في فجر الإسلام، فإمكانية التخطيط المركزي لم تكن متاحة في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي ولم يكن التصنيع إشكالا قائما. بل إن الاقتصاد بمجمله آنذاك غير قائمٍ على التعامل بالنقود، كما لم تكن هناك سياسة نقدية بالمعنى الحديث. بل إن من المشكوك فيه إن كان هناك مفهوم للتنمية الاقتصادية في ذلك الوقت. كان المسلمون الأوائل يفهمون الاقتصاد المثالي على أنه: الاقتصاد الذي يُعامِلُ المشاركين فيه بعدل وإنصاف، والذي يقلل حالات عدم المساواة إلى أدنى مستوياتها. ومن الواضح أنهم كانوا يشعرون بأن تحقيق هذه الأفكار المثالية يعتمد على كبح الأنانية والغش والخداع. إلا أنه ليس هناك ما يدل على أنهم كانوا يدركون معنى النمو الاقتصادي المستدام، فبالأحرى على أنهم فكروا واتفقوا بشأن أفضل الطرق لتحقيقه. في ضوء ذلك كله، ليس هناك ما يدعو للدهشة إذا علمنا أن الاقتصاد الإسلامي منقسم حول السياق المؤسساتي للتنمية بقدر ما هو موحد حول أهمية الأخلاق.

### تنبؤات

حان الوقت لجمع خيوط جدل طويل حول الاقتصاد الإسلامي. ففي الممارسة -ناهيك عن المبدأ -يبدو الاقتصاد الإسلامي أقل شمولية مما يعتقد مؤيدوه. فقد اقتصر تطبيقه الفعلي بشكل أساسي على العمل المصارفي وإعادة توزيع الثروة. فحتى الباكستان التي قامت بالمحاولات الأكثر دقة في التخطيط لإعادة تنظيم الاقتصاد وفقاً للمفاهيم الإسلامية، والتي يعيش فيها شعب ملتزم جدا بفكرة «الطريقة الإسلامية للحياة»، لم يتعدَ مدى الإصلاح هذين المجالين. وكانت التعديلات التي أجريت -شأنها شأن

(1) المصدر السابق.

النظرية المؤسسة لها- تفتقر إلى التماسك. فإعادة التوزيع والعمل المصرفي الإسلامي يتضمنان برنامجين منفصلين، ولم يتم التوفيق بين أي منهما وبين الممارسات والمؤسسات الأخرى التي تخدم أهدافاً مشابهة أو ذات علاقة. فنظام الزكاة الباكستاني على سبيل المثال، يتعايش جنباً إلى جنب مع طائفة من ضوابط الأسعار والضرائب غير المباشرة، التي تتناقض مع عملية التوزيع المقصودة، إن لم تكن مبطلة لمفعولها. كما أن الإصلاحات المحددة لم تكن ثورية من حيث نتائجها، فإنشاء المصارف الإسلامية لم يُدخل سوى تغييرات تجميلية على التعاملات المصرفية والمالية، ولم تحقق الزكاة تخفيضاً ملموساً في مستويات الفقر ولا في عدم المساواة. أخيراً فإن أجندة الاقتصاد الإسلامي لا زالت غير واضحة المعالم، فلا زال من غير الواضح مثلا ما إذا كان تحريم الفائدة يمنع ربط التعاملات المالية بمؤشرات الأسعار. ورغم وجود اتفاق حول ضرورة بث الأخلاق الإسلامية في نفوس المسلمين، فلم يظهر إجماع حتى الآن حول ما سيترتب عن ذلك بالنسبة للحكامة.

عند محاولة تفسير غياب تأثير جوهري للاقتصاد الإسلامي، فإن المرء قد يجد عدة أنواع من الأسباب. **أولاً**، إن النقاط الغامضة العديدة في هذا الاقتصاد تتيح للقوى السياسية المهيمنة استغلال ذلك لتفسرها بالطريقة التي تخدم مصالحها ولا تشكل أي تهديد لوضعها القائم. **ثانياً**، هناك عناصر معينة في أجندة الاقتصاد الإسلامي تتعارض مع الطبيعة الإنسانية، يُطلب من المسلمين إذن أن يقبلوا بالمخاطر المالية في حين أنهم يفضلون الأمن المالي، ومن المفترض أن يدفعوا الزكاة على مقتنياتهم من المعادن الثمينة، ولكنهم يقاومون. **ثالثا**، لقد واجهت الإصلاحات الإسلامية عوائق من جانب حقائق اجتماعية كان المروجون لهذه الإصلاحات يأملون في أن تتغلب عليها المشاعر الدينية. فقد رأينا، على سبيل المثال، كيف أن استمرار التهرب من الضرائب على نطاق واسع قد جعل من الحماقة بمكان دخول المصارف في تعاملات المشاركة في الربح والخسارة. **وأخيراً**، فإن الإصلاحات الإسلامية قد عانت من سوء التنظيم ونقص المهارات. ففي حين أن هناك بعض الطلب في كل مجتمع للمشاركة في الربح والخسارة، ليس لدى المصارف الإسلامية

حتى الآن المهارات الضرورية لجعل هذا النهج المالي قابلاً للاستمرار. كما أن أنظمة الزكاة القائمة تفتقر إلى المراقبة الفعالة.

ما الذي يخبئه المستقبل للاقتصاد الإسلامي؟ وماذا عن تأثيره المستمر؟ إن الخرافة القائلة بأن الإصلاحات التي يجري القيام بها باسم الإسلام تمثّل ابتعاداً جذريا عن الممارسات القائمة قبلا، لا تحتمل أن تدوم لمدة طويلة. مع ذلك فإنه بالإمكان الإقرار بعدم فعالية هذه الإصلاحات دون التسبب في التخلي عن أهداف أساسية كإلغاء الفائدة. لا يغيّر الناس معتقداتهم لدى أول علامة تناقضٍ مع الواقع. وكما يقول ألبرت هيرشمان إن المقاومة الذهنية تكون واضحة بشكل خاص عندما يكون التوافق بين الإيديولوجيا والواقع أضعف من أن يبدأ به. وفي ضوء التباين الأولي فإن الحقائق الجديدة التي تناقض الإيديولوجيا لا تزيد كثيراً من سوء حالة هذا التوافق، وبالتالي يمكن إهمالها أو تبريرها بسهولة[1]. وفي عموم الأحوال، حتى عندما تنقشع أوهام فردٍ ما بشأن الإيديولوجيا السائدة، فإن ضغوطاً اجتماعية حقيقية أو متخيلة قد تجعله يمتنع عن التصريح بشكوكه.

مع ذلك، طالما توفرت الإرادة لدى بعض الأفراد للتعبير عن شكوكهم، فثمة سبب لتوقع تعبئةٍ معارضةٍ مُنظّمة في نهاية المطاف، حتى في البلدان التي نادراً ما يجري فيها الآن التشكيك بالحكمة من الأسلمة بشكل علني. فكَم يتطلبُ الأمرُ من الوقت لظهور معارضة واسعة النطاق؟ وكيف سيكون ردة فعل الإسلاميين الملتزمين؟ التنبؤ شيء صعب خصوصاً -كما يقال- إذا كان الأمر يتعلق بالمستقبل، فقد يستطيع عالم الاجتماع أن يتحرى أوضاعاً غير مستقرة، ولكنه لا يستطيع التنبؤ بالوقت الذي يعود فيه الأمن والنظام، كما يمكن له تبيّن مصادر نزاعٍ معين، ولكنه لا يستطيع أن يحدد كيفية حل هذا النزاع. إضافة إلى أن بوسعه معرفة سلسلة من الاحتمالات المستقبلية، ولكن دون أن يستطيع تقديم وصف محدد للتطور الوشيك. في الوقت الذي تحدد فيه الظروف التاريخية سبل التطور المحتملة، فإن الأحداث التاريخية هي التي تحدد فعلاً السبل التي سيتم إتباعها.

(1) هيرشمان Hirschman (1968).

من السيناريوهات المحتملة هو أن يصبح السعي للنظام الأخلاقي هاجساً يجعل من يتولون زمام السلطة يحاولون صادقين تقويم شخصية الفرد المسلم. وطالما كان هناك مجال واسع للاختلاف حول طبيعة التقويم الأخلاقي، فإن إجماعاً يقضي بعدم وجود حاجة للمزيد من التنظيم للدوافع الإنسانية للمسلمين سيكون بالتأكيد مُضَلِّلاً. ولكن إذا كان من الممكن استخدام تاريخ الاشتراكية كمؤشر، فقد تمضي عدة عقود قبل أن يبدأ قطاع عريض من المجتمع بالتساؤل عن السبب في صعوبة الوصول إلى المجتمع الخيِّر المرغوب فيه. وسيكون من السهل لأي إخفاق أن يُفسَّر على أنه يعني ضرورة مضاعفة الجهود في مجال التربية، ووضع المزيد من القيود على التأثيرات غير الإسلامية. في هذا البحث العقيم عن اليوتوبيا الإسلامية، سيتزايد قمع المؤسسة السياسية بحيث يصبح من الخيانة الإيحاء بأن الإسلام لا يوفّر أجوبة واضحة ومحددة للمشاكل الاقتصادية. في غضون ذلك يمكن لتخصص الاقتصاد الإسلامي أن يتغذى على نفسه لعدة عقود واهماً بأن التبريرات الدينية، عبارة عن نوع من التأمل الجاد واللمسات التجميلية نوع من الإصلاح الحقيقي. قد يصبح القرن الحادي والعشرين بالنسبة للإسلام، تبعاً لذلك بمكانة القرن العشرين بالنسبة للاشتراكية: فترة من الآمال والوعود اللامحدودة، تتبعها خيبة الأمل والقمع ثم زوال الأوهام واليأس. قد يصبح الإسلام متماهياً مع الفشل السياسي، عندها سيفقد سلطته كمنبع للسياسة الاقتصادية السليمة. وقد تنتهي التطورات بالابتعاد عن الإسلام إلى مصادر إلهام روحي وأخلاقي أخرى.

وهناك سيناريو بديل يتمثل في أن يتحول الاقتصاد الإسلامي، الذي برز كحركة لاستعادة العلاقات الاقتصادية النموذجية في صدر الإسلام، إلى قوة خلاقة كبرى. فحركة الإصلاح البروتستانتي بدأت كحركة رجعية ثم بدأت تأخذ تدريجياً طابعاً تقدمياً، وطبقاً للتوثيق الذي حققه آر. إتش. تاوني، فإن لوثر وقادة حركة الإصلاح الآخرين قاتلوا من أجل إعادة الفضائل التي اعتقدوا أنها كانت قد تُركت وأهملت؛ ومع ذلك، فقد بدا أن هجومهم على الفساد الكنسي قد أضعف سلطة الكنيسة مما سارع في التطورات التي حاولوا عكسها جاهدين، وبالتالي أعدَّ الإصلاحُ المسرحَ للثورة

الصناعية[1]. يمكن أن يتكرر مثل هذا السيناريو في العالم الإسلامي، وفيما يلي تسلسل محتمل للأحداث: إن الانشغال الحالي بأخلاقيات الاقتصاد يسلط الضوء على المؤسسات السياسية المتسلطة، فيعمّق حالة فقدان الثقة بها. تضعُفُ الأنظمة الحالية وتفقد شرعيتها تدريجياً ثم تحل محلها أنظمة إسلامية. وهذه الأنظمة الجديدة تعِدُ بتخليص المجتمع من مشاكله الاقتصادية والسياسية الكبرى عن طريق إعادة ترسيخ القيم والممارسات الإسلامية الصحيحة. بيد أن المشاكل -للأسف - لا تنتهي في وجه السياسات الجديدة. فيبدأ انقشاع الأوهام وتنقسم أنظمة الحكم الإسلامية إلى فصائل متعارضة، ويرغم الصراع على السلطة بعد ذلك الحكومات التدخلية التقليدية في العالم الإسلامي على تخفيف قبضتها على النشاطات الاقتصادية الخاصة. وفي الوقت الذي تستعيد فيه الحكومات المركزية سلطتها المفقودة، تكون مؤسسات السوق قد ترسخت ويصبح هناك تأثير كبير للمقاولة الخاصة. هذه التطورات تسحب البساط من تحت مؤيدي الأخلاقيات الأرسطوية وتتركهم دون تأييد يُذكر.

ومثلما تصادف بزوغ الرأسمالية الأوروبية مع ظهور فلسفات اجتماعية جديدة، كذلك قد يترافق التحرر الاقتصادي والسياسي في العالم الإسلامي مع تحول تام في الاقتصاد الإسلامي. فتصبح المصارف الإسلامية مؤسسات رأسمال مجازف حقيقية، وتتطور الزكاة لتصبح نظام ضمان اجتماعي حقيقي. في غضون ذلك، يصبح من الشائع أن تحظى مشاعر الإيثار والتضامن بأهمية أقل في الاقتصاد الكبير والمعقد منها في الاقتصاد الصغير والبسيط. وتكتسب الفكرة القائلة أن القرآن لا يوفر سوى مساعدة محدودة في مجال السياسة الاقتصادية اعترافاً متزايدا. وهناك في الواقع سوابق إسلامية في قبول محدودية المصادر التقليدية. فقد اضطر رجال الدين على سبيل المثال إلى إعفاء القادة العسكريين من ضرورة الالتزام بقواعد الحرب الإسلامية، وسمحوا للجيوش الإسلامية بالتصرف وفقاً لما يراه قادتها.

(1) تاوني Tawney (1926/ 1962).

وفي بديل أقل عنفاً وأكثر مباشرة للسيناريو الثاني، يمكن أن يكون اللاعبون الرئيسيون هم الممارسون للاقتصاد الإسلامي، حيث يدركون أثناء سعيهم لتطبيق الاقتصاد الإسلامي مدى عدم واقعيته. وكما رأينا فقد تم الوصول فعلاً إلى هذه المرحلة في العمل المصرفي الإسلامي حين تبيّن للمصرفيين الذين صدرت لهم تعليمات بالإقراض على أساس المشاركة في الربح والخسارة، أن هذا الأسلوب في الإقراض في ظل الظروف الحالية يتسبب في خسائر أكثر مما يحقق أرباحاً.

عندما يدرك المؤمنون بالاقتصاد الإسلامي أنه لن يكون من الممكن عملياً إلغاء الفائدة، وأن مؤسسة الزكاة تتطلب إعادة نظر لكي تصبح آلية فعالة لإعادة التوزيع، وأن التحول الأخلاقي المنشود هو محض أوهام، سيبدأ هؤلاء بتحطيم هذا الصرح. بداية تغيير التطبيقات مستخدمين حيلاً عديدة، ثم بعدها النظرية بصورة علنية عن طريق إعادة تعريف الفائدة -مثلا- وإعادة صياغة آليات الزكاة. وستكتسب جهودهم استحسان الأفراد الذين لهم دور في هذه الممارسات العامة، بما في ذلك الإسلاميون الذين ازدهرت أوضاعهم عندما كانوا يتقاضون «فوائد» على استثماراتهم. في هذا السيناريو يؤدي ممارسو الاقتصاد الإسلامي دور العميل الخفي للعلمنة، والوسطاء بين أهداف العقيدة والممارسات العلمانية التي لا زالت تلك العقيدة تدينها.

* * *

# الفصل الثاني

# الاقتصاد الإسلامي
# والاقتصاد الفرعي الإسلامي

شهد منتصف القرن العشرين ظهور أدبيات تحمل صفة الاقتصاد الإسلامي، وكان الهدف المعلن لهذه الأدبيات هو تحديد ونشر نظام اقتصادي يلتزم بالنصوص والتقاليد الإسلامية. وقد تجاوزت هذه الأدبيات الآن آلاف الكتب والمقالات والكراسات بعشرات اللغات، والتي تؤكد أن اقتصاداً إسلامياً سيتمكن من الجمع بين نقاط القوة في الرأسمالية والاشتراكية، ويتغلب على نقاط ضعفهما[1].

ظل الاقتصاد الإسلامي برمته تقريباً مجرد ممارسة فكرية على مدى عقود عديدة، إلا أنه منذ عام 1970 تم اتخاذ خطوات لوضع مثله حيز التطبيق. توجد حالياً عشرات البلدان التي تعمل فيها مصارف إسلامية، وهي مؤسسات للوساطة المالية تزعم أنها تقدم بديلاً بدون فائدة، فهي إذن أسمى أخلاقياً من المصارف العادية. لقد حققت العديد من هذه المصارف أرباحاً وتوسع بعضها بسرعة كبيرة. وهناك عدة بلدان -أبرزها الباكستان- ذهبت إلى الحد الذي حظرت فيه كل أشكال الفائدة، لترغم بذلك جميع المصارف بما في ذلك المصارف الأجنبية على تبني أساليب إسلامية ظاهرياً في إدارة القروض والودائع. وقامت كل من الباكستان، السعودية، ماليزيا وبضعة بلدان أخرى

(1) للإطلاع على قائمة وافية بالمراجع، أنظر م. ن. صديقي Siddiqi (1981) ومعهد البحث والتدريب الإسلامي Islamic Research Institute (1993).

بتأسيس أنظمة رسمية لإعادة التوزيع لتحصيل ضريبة دينية عتيقة، وإنفاق إيراداتها على القضايا المصادق عليها من طرف المجالس الدينية. هناك اقتصادات عديدة هذه الأيام تشتمل على مقاولات اتخذت شكلا إسلاميا واضحا بما في ذلك تجارة التجزئة (تجارة البيع بالمفرد)، دور النشر، شركات الاستثمار، المصانع، شركات المقاولات وحتى التكتلات. لقد شكلت هذه المشاريع إلى جانب المصارف الإسلامية وأنظمة إعادة توزيع الثروة –ولا سيما في المدن الإسلامية الكبرى المتسارعة النمو– اقتصادات فرعية نابضة بالحياة.

ويهدف هذا الفصل إلى تحليل هذه التطورات والربط بينها، كما يتساءل عن فوارق واختلافات الاقتصاد الإسلامي عن التقاليد الاقتصادية العلمانية؟ وهل بلغ حدا يكون فيه كتلة متماسكة من الفكر العلمي؟ وما مدى شموليته؟ ثم ما هي الابتكارات العملية التي حفزها؟ وأي الفئات الاجتماعية تشارك في النشاطات الاقتصادية الإسلامية؟ وما هي أهدافها؟ وأخيراً ما هي المنافع الاجتماعية التي تحققت؟ وما هي التكاليف الاجتماعية التي ظهرت من خلال النشاطات الاقتصادية باسم الإسلام؟

**العناصر المميزة للاقتصاد الإسلامي**

لم يظهر الاقتصاد الإسلامي بدافع تصحيح الخلل الاقتصادي والظلم وعدم المساواة. كان المسلمون الهنود الذين أطلقوا هذا الاقتصاد في أربعينات القرن الماضي مدفوعين بالرغبة في الدفاع عن الحضارة الإسلامية ضد التأثيرات الثقافية الخارجية. وكان هذا النهج الاقتصادي الجديد بالنسبة للسيد عبد الأعلى المودودي، المنظِّر الباكستاني الذي أضفت كتاباته الغزيرة شعبية على مصطلح «الاقتصاد الإسلامي»، والذي هيأ الأجواء لمشاريع لاحقة آلية جديدة لتأسيس أو إعادة تأسيس السلطة الإسلامية في مجالٍ كان المسلمون يتأثرون فيه بصورة متزايدة بنفوذ الأفكار الغربية. وباستبداله المناهج الاقتصادية الغربية بمنهج إسلامي، كان المودودي يأمل باستعادة احترام المجتمع الإسلامي لنفسه والتحسين من درجة تماسكه[1].

(1) للإطلاع على مجموعة كاملة لكتاباته الاقتصادية الأكثر تأثيرا، أنظر المودودي Mawdudi (1947/ 1975). كما قام أحمد والأنصاري Ahmed and Ansari (1979) بتفسير هذه الآراء، ودرس سيد ولي رضا نصر Nasr (1994).

ونظراً لأن الاقتصاد الإسلامي قد طُوّرَ ليخدم أهدافاً ثقافية وسياسية، لم يكن عليه أن يلبي مواصفات علمية معينة من تماسكٍ ودقةٍ وواقعية. كان عليه فقط أن يميّز نفسه عن التقاليد الفكرية التي كان يسعى ليحل محلها. بل إن المساهمات في الاقتصاد الإسلامي بدأت بتعريف السمات المميزة لهذا الاقتصاد، ومنذ المودودي حتى الآن كان أهمها تحريم التعامل بالفائدة. علاوة على سمتين أخرتين هما الزكاة وهي نظام قديم لإعادة توزيع الثروة، وضرورة مرور القرارات الاقتصادية من خلال مصفاة أخلاقية إسلامية.

**تحريم التعامل بالفائدة**

يستند العداء للتعامل بالفائدة إلى الاعتقاد بأن القرآن يمنع كل أنواع الفائدة، بغض النظر عن سعرها أو صيغتها. والواقع أن ما يحرّمه القرآن هو الربا، وهي الممارسة العربية قبل الإسلام التي كانت تقضي بمضاعفة دين المقترض الذي يعجز عن تسديد أقساط دينه في مواعيدها، بما في ذلك رأس المال الأصلي والفائدة المتراكمة عليه. كان الربا يزج بالمقترضين لبراثن العبودية ما جعله مصدراً حاداً للخلافات الاجتماعية. فمنذ الأيام الأولى للإسلام حتى الآن، كان مختلف المفسرين للقرآن يعتبرون وفقا ذلك، أن الغرض من تحريم الربا هو منع الممارسات المالية الضارّة اجتماعياً. كما ألمحوا بشكل خاص إلى أن المقصود من التحريم هو جعل الدائنين يتعاملون بطريقة إنسانية مع المدينين غير القادرين على سداد ديونهم في مواعيدها، شأنه في ذلك شأن قوانين الإفلاس في الدولة الحديثة[1].

مع ذلك، بقيت المعارضة للفائدة خلال نصف القرن الماضي شرطاً لا بد منه ليكون المرء اقتصادياً إسلامياً. لأجل الاعتراف بالاقتصادي الإسلامي، لا يكفي أن يكون المرء مسلماً مطّلعاً يشارك في النقاشات الاقتصادية، بل يتعين عليه أيضا أن يعارض من حيث المبدأ كل أنواع الفائدة بما فيها العائدات التنافسية للمصارف التجارية في العالم الصناعي، وليس فقط العائدات الاحتكارية لمقرضي الأموال في الأرياف وفي البلدان المتخلفة مالياً. إن الاقتصاد الإسلامي لا يركّز لا على الأساليب التي يمكن من خلالها

(1) رحمن Rahman (1964) ورودينسون Rodinson (1966/ 1973).

إبقاء أسعار الفوائد ضمن الحدود المعقولة، ولا على المحافظة على التنافس في الأسواق المالية، بل يركّز فقط على إلغاء الفائدة.

ليس هناك مثالٌ قديم ولا حديث لبلد استطاع التخلص من الفائدة، ورغم أنه كانت هناك دائماً مجموعات تعارض الفائدة لا سيما في المجتمعات البدائية اقتصادياً، ولم يحدث أبداً أن أصبحت التعاملات المالية بالفائدة نادرة في المجتمعات الكبيرة[1]. لذلك بذل الاقتصاديون الإسلاميون جهوداً كبيرة لتبرير الحظر بتعابير تتجاوز الادعاء البسيط بأن القرآن يأمر بذلك، ومن الحجج الشائعة المنتشرة في كل النصوص الشهيرة ذات الصلة بالاقتصاد الإسلامي، أنه ليس من العدل كسب مال معين دون تحمل مخاطرة[2]. وطبقاً لمنطق هذه الحجة، فغير عادل أن يتقاضى المصرف فائدة على قرض صناعي، لأن الترتيبات تضع مخاطر المشروع الممول كلياً على الصناعي، وتسمح للمصرف بتحقيق العائدات حتى لو فشل المشروع. وعلى نفس المنوال فليس من العدل لمدّخر أن يكسب فائدة على ادخاراته المودعة في المصرف، لأن الاستثمارات الممولة من مدخراته قد تفشل، وفي هذه الحالة سيخسر مصرفه مالاً، بينما يواصل صاحب الوديعة كسب العائدات المتفق عليها. أياً كانت ميزات فكرة العائدات دون مخاطر، فالنقطة الجوهرية في الجدال هي أن الربح مشروعٌ فقط إذا جاء كمكافأة على تحمل المخاطر. وعليه يجب أن يقوم العمل المصرفي على المشاركة في كل من المخاطرة والربح مستبعدا الفائدة. ومن الجائز للفرد أن يدّخر أمواله في المصرف شريطة أن لا يتقاضى فائدة عليها.

لا تحدد أدبيات العمل المصرفي الإسلامي كيفية اقتسام عبء المخاطر بين المودع ومصرفه أو بين المصرف والمقترض، وتصرّ وفي المقابل على أن يتحمل كل طرف في الاتفاقية المالية جزء من المخاطر. يمكن مبدئيا لأحد الأطراف أن يتحمل جزء واحداً من عشرين من المخاطر، رغم أن بعض الكتّاب يحذّرون من أن النسبة يجب أن تطابق مبادئ

(1) بوسنر Posner (1980).

(2) أنظر على سبيل المثال أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980) وتشابرا Chapra (1992).

العدالة المتعارف عليها. ويبقى من غير الواضح دائماً معرفة السبب الذي جعل من غير العدل لأحد الأطراف أن يقبل بتحمل معظم المخاطر أو حتى كلها، متى كانت الأطراف -كما هو معروف- تختلف في قدراتها على تحمل المخاطر. لنأخذ مثالاً عن مصرف لديه 50.000 مُودعٍ من بينهم أرملة متقاعدة يتكون مصدر دخلها الوحيد من ادخارات متواضعة. ستعارض الأرملة على الأرجح المخاطرة برأسمالها، لأن خسارة كبيرة بما فيه الكفاية قد تجعلها معدمة. ولكن على النقيض يمكن للمصرف بسهولة أن يدفع لها عائداً ثابتاً، وبذلك يتحمل كامل مخاطر استثماره لادخاراتها، لأن المصرف قادر على تقليل تعرضه للمخاطر الإجمالية من خلال تنويع عملياته.

لا بدّ أن يصادف المرء، في كل اقتصاد حديث، مودعين مستعدين للمخاطرة برأسمالهم مقابل الوعد بعائد أكبر. كما أن بالإمكان العثور على مصارف يسعدها كسب عائد متغير على بعض ثرواتها أو كلها لكي تزيد من أرباحها. لذلك فعندما تكون هناك مؤسسات مالية لها الحرية في اختيار تركيبتها المفضلة من العائدات الثابتة والمتغيرة، ومثل ذلك في عملياتها الإقراضية، فإن الضغوط التنافسية ستوفر للأشخاص الذين يعارضون الفائدة فُرصاً لإبرام عقود من النوع الذي يصفه الاقتصاديون الإسلاميون بأنه مشاركة في الربح والخسارة[1]. ستعتمد الشعبية النسبية لتدابير المشاركة في الربح والخسارة على عوامل كعدم التماثل المعلوماتي بين مزودي الأموال ومستخدميها، وتكاليف إدارة عقود الالتزامات المتغيرة، ومدى كفاءة الجهاز القانوني، ونمط تفضيلات المخاطرة.

وتبعاً لذلك فليس هناك ما يمنع -في اقتصاد غير منظم- من ظهور مصارف يعرّفها الاقتصاد الإسلامي بـ«الإسلامية». وإذا كان العمل المصرفي الذي يقوم على المشاركة في الربح والخسارة ليس شائعاً عملياً كما قد يرغب المرء أو يتوقع، فالسبب المحتمل لذلك هو أن الخيارات التعاقدية المتوفرة للوسطاء الماليين محدودة. هذا هو الحال ففي الولايات المتحدة الأمريكية مثلا حيث حددت الأنظمة منذ أمد طويل المخاطر التي

(1) كوين وكروسنير Cowen and Kroszner (1990).

يحقّ للمصارف القبول بها، أو فرضها على مودعيها. ولكن ما يطالب به الاقتصاديون الإسلاميون ليس مجرد تحرر مالي من ضوابط الأنظمة يهدف إلى توليد المزيد من المشاركة في الربح والخسارة، بل إنهم يريدون ضوابط جديدة تحل محل الضوابط القديمة ويكون من شأنها إرغام المصارف على إلزام نفسها بمكاسب والتزامات متغيرة والسبب يعود، مرة أخرى، إلى كونهم يفسرون تحريم الربا على أنه تحريمٌ لجميع الأدوات المالية الثابتة. كما أنهم يريدون منع المصارف قانوناً من العمل بالفائدة انطلاقاً من أن الذين يتلقون دخلاً من الفائدة يحققون مكاسب دون تحمل أية مخاطر.

يستند التبرير -كما يرى عبد الحليم إسماعيل- إلى سوء فهم خطير يتعلق بمصادر الأخطار المالية[1]. خلافاً لمفاهيم الاقتصاديين الإسلاميين، فالمصرف الذي يكسب فائدة على ثرواته لا يعتبر مشتغلاً في تعاملات خالية من المخاطر. قد يفشل المصرف في تحصيل بعض ديونه؛ وقد يؤدي هبوط اقتصادي غير متوقع إلى تركه مع فائض في أعداد الموظفين، كما أنه من غير المستبعد، بعد أن تكون شروط قرض طويل الأمد قد حددت، أن تتغير الظروف الماكرو اقتصادية، وأن يجد المصرف نفسه مجبراً على رفع الإيرادات التي يقدمها لمودعيه معرّضا نفسه بالتالي إلى انخفاضٍ في ربحيته. وبالمثل، فإن المودع الذي يكسب فائدة على وديعته يتحمل بعض المخاطر، ولو كان ذلك فقط من باب احتمال فشل المصرف الذي يتعامل معه، صحيح أنه من الناحية العملية، يتكفل التأمين على الوديعة بتحمل المخاطر، ولكن معظم المصارف الإسلامية ترفض تأميناً كهذا باعتباره غير إسلامي. وانطلاقاً من أن الأنظمة الاقتصادية القائمة حالياً تعاني من تجنب مبالغ فيه للمخاطر، فإنهم يرغبون في تعريض الأفراد لمزيد من المخاطر، على العكس تماماً مما يحققه تأمين الودائع.

(1) إسماعيل Ismail (1990).

### إعادة التوزيع في الاقتصاد الإسلامي

إن الخاصية الثانية المميزة للاقتصاد الإسلامي -وفقا لمؤيديه- هي نظام إعادة توزيع الثروة المعروف بالزكاة، الذي يفرض ضريبة على المسلمين القادرين مالياً لتمويل ثمانية مجالات اجتماعية من بينها إغاثة الفقراء، عتق العبيد ومساعدة العاملين في سبيل الإسلام. ولكن تحصيل الزكاة وتوزيعها على السواء يبقيان مواضيع جدل محتدم[1]. ففي التحصيل يرى بعض الاقتصاديين الإسلاميين أن نسب الزكاة والفئات والمجالات التي تغطيها ينبغي أن تكون مماثلة لتلك التي كان معمولاً بها في الاقتصاد الصحراوي ما قبل الصناعي في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ولكن هناك عدداً متزايداً من الاقتصاديين الإسلاميين الذين يقترحون تحديث عملية التحصيل، لكي يكون من الممكن على الأقل تغطية الممتلكات التي لم تكن معروفة قبل أربعة عشر قرناً. أما بالنسبة للتوزيع فالبعض يريدون تقسيم الإيرادات بالتساوي بين الفئات الثمانية الأصلية، في مقابل تيار آخر أصبح أغلبية كبيرة الآن، يسمح بتنويع نسب الإنفاق حسب الاحتياجات الاجتماعية المستجدة. وتبعاً لذلك فيما تريد المجموعة الأولى تخصيص ثُمن إيرادات زكاة المجتمع لعتق العبيد، فإن المجموعة الثانية تدرك أن إنفاقاً كهذا سيكون عديم الجدوى في مجتمع ليس فيه عبيد.

رغم كل هذه الخلافات حول صيغ الزكاة، فإن الاقتصاديين الإسلاميين مقتنعون بأنه يمكن للزكاة أن تكون سلاحاً ضد الفقر وعدم المساواة، أكثر فعالية من أدوات إعادة التوزيع التي تستخدمها الدول العصرية. ويقولون بأن المكلفين سيدفعون الزكاة برغبة وطواعية بسبب أهميتها الدينية، حيث إن المسلمين الذين يتهربون من التزاماتهم الضريبية للحكومات العلمانية، سيدفعون الزكاة عن طيب خاطر لحكومة إسلامية حتى في غياب الإلزام.

---

(1) أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الثالث؛ وأحمد، إقبال وخان Ahmed, Iqbal and Khan (محررون) (1983ب).

### القواعد الاقتصادية الإسلامية

إن العنصر المميز الأخير للاقتصاد الإسلامي، طبقاً لما يقوله الاقتصاديون الإسلاميون، هو أن العاملين فيه يتصرفون وفقاً لتوجيهات قواعد مستمدة من المصادر التقليدية للإسلام[1]. هذه القواعد هي «الأمر بالمعروف» و«النهي عن المنكر» التي تحثُّ على تجنب الإسراف والمغالاة والمباهاة. وهي تنهي عن النشاطات ذات الأضرار الجانبية، وتدفع إلى التحلي بالكرم. كما أنها تشجع الأفراد على العمل الجاد واستيفاء أسعارٍ منصفةٍ ودفع ما عليهم للآخرين. إن التأثير المستهدف لهذه القواعد هو تحويل «الإنسان الاقتصادي» الأناني المولع بالكسب إلى «إنسان إسلامي» مثال في الفضيلة. إن حرية التملك مكفولة لـ «الإنسان الإسلامي» لكن ليس عن طريق المضاربة، أو المقامرة أو الاحتكار أو التنافس الهدّام. ورغم أنه قد يفاوض للحصول على سعر أفضل، فإنه يحترم دائماً حق الطرف الآخر في صفقة عادلة.

يمارس العاملون إذن في الاقتصاد الإسلامي النموذجي حريات عديدة، ولكنهم مع ذلك يُمررون كل ادعاءاتهم عبر مصفاة معيارية. وانطلاقاً من هذا الأساس يقال بأن الاقتصاد الإسلامي يختلف عن كل من الرأسمالية والاشتراكية. فالحريات الاقتصادية من وجهة نظر الاقتصاد الإسلامي واسعة جداً في ظل الرأسمالية وضيقة جداً في ظل الاشتراكية. إن الاقتصاد الإسلامي إذن يشكل «طريقاً ثالثاً» يضع ضوابط على النحو الأمثل للحريات الاقتصادية.

يعتقد كثيرٌ من الاقتصاديين الإسلاميين بأن القواعد الإسلامية توفر إرشاداً واضحاً في كل مجال اقتصادي يمكن تخيله. وهم مقتنعون أيضاً بأن هذه القواعد سيكون لها نفس التأثير الفعّال في جميع المجتمعات الإسلامية بغض النظر عن حجمها وتاريخها ومستوى تطورها وهياكلها المؤسساتية. ويعتقدون أن الخلافات حول القضايا الاقتصادية ستكون نادرةً في ظل اقتصاد إسلامي، لأن الأفراد سيتعاملون مع بعضهم

(1) م. ن. صديقي Siddiqi (1972)، نقوي Naqvi (1981 أ) وتشابرا Chapra (1992).

بأمانة وإنصاف، وستكون التصورات حول مفهوم العدالة الاقتصادية متجانسة. تتسم هذه الآراء بالتفاؤل المفرط فهي من ناحية، تقترح قواعد تترك الكثير من المجال للأحكام الفردية، ومن ناحية أخرى فإن القواعد المتعلقة بالإيثار والمسؤولية تكون عموماً أكثر فعالية داخل المجتمعات الصغيرة منها لدى الشعوب الكبيرة[1].

تعطي تفسيرات الاقتصاد الإسلامي الانطباع بأن «الاقتصاد الإسلامي هيكل ثابت، يتكوّن من قواعد ثابتة ونظام زكاة لا يتغير ونظام مالي مجهز بأدوات لا تتغير. بيد أن الكتّاب الأكثر اطلاعاً يدركون أن الفرص المتنامية تولّد ضغوطاً للتكيف المؤسساتي. كما يدمجون عمليات التغيير في وصفهم للاقتصاد الإسلامي عن طريق التأكيد بأن القوانين الإسلامية المقدسة توفّر المرونة اللازمة[2]. يستند هذا الموقف بالطبع إلى وجهة نظر إشكالية من جانبها التجريبي والقائلة بأن الاحتياجات الاجتماعية المتغيرة معروفة سلفا بعدة قرون، كما أنه يعكس تفاؤلاً مفرطاً فيما يتعلق بقدرة المجتمع الإسلامي على الحيلولة دون قيام المصالح الخاصة بإعاقة التغييرات الاجتماعية المرغوبة.

### الاقتصاد الإسلامي في التطبيق

رغم أن جهود إعادة هيكلة الاقتصاد بكامله وفقاً للمعايير الإسلامية قد بقيت محصورة في عدد قليل من البلدان، هناك مجالٌ واحدٌ -وهو المصارف- انتشر فيه تأثير الاقتصاد الإسلامي على نطاق واسع. هناك الآن مصارف إسلامية أو فروع لمثل هذه المصارف في ما يزيد على الستين بلد. وكلها تدّعي أن عملياتها تخلو من التعامل بالفائدة، وأن قراراتها تستند إلى اعتبارات أسمى من تحقيق أعلى الأرباح. كان مجمل رأسمال المصارف الإسلامية العاملة في العالم العربي في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، والتي تشمل أكبر مجموعتين من المصارف الإسلامية[3]، حوالي 2.6 مليار دولار، وبلغ مجمل

(1) كوران Kuran (1983).

(2) الصدر Al-Sadr (1961/ 1982-84) وتشابرا Chapra (1992).

(3) مجموعة البركة ودار المال الإسلامي.

أصولها حوالي 22.9 مليار دولار. خلال عقد الثمانينيات بكامله، نمت أصول هذه المصارف بحوالي ٪18.8 سنوياً، ولكن النمو الذي تحقق بعد ذلك كان أقل بكثير[1]. في بعض البلدان التي تتنافس فيها المصارف الإسلامية مع المصارف العادية، ولا سيما في مصر والكويت، استطاعت المصارف الإسلامية اجتذاب حوالي ٪20 من مجمل ودائع المصارف كلها؛ أما في معظم البلدان الأخرى فقد بقيت حصتها رغم ارتفاعها أقل من ذلك بكثير[2].

تقترح هذه المصارف حسابات يقال إنها تعمل بأسلوب المشاركة في الربح والخسارة، وأصحاب هذه الحسابات لا يتلقون فائدة بل «حصة في الأرباح» تميل للتذبذب. ولكن قيمة التذبذب تقارب دائماً حركة أسعار الفائدة العادية، وذلك لأن المصارف تستخدم الودائع لديها بصورة رئيسية في شراء السندات والأدوات المالية الأخرى التي تحقق أرباحاً عن طريق الفوائد. يمكن أن تختلف العائدات على الاستثمارات الفردية وتتنوع من حين لآخر، كما يمكن أن تتطابق في أوقات مختلفة، وهذا ما يفسر ملاحظة التغيّر في «حصص أرباح» المودعين بين فترة وأخرى. وحقيقة أن «حصص الأرباح» هذه مستندة إلى استثمارات بفوائد، هي مدعمة بكون موظفي المصارف الإسلامية يَعِدُون المودعين المحتملين –ولو بشكل غير رسمي– بعائدات لا تقل عن أسعار الفائدة السائدة. والواقع أنه في البلدان التي تتنافس فيها المصارف الإسلامية مع المصارف العادية، تتماثل الأرباح الناجمة عن الحسابات بدون فوائد ظاهرياً في المصارف الإسلامية مع الأرباح الناجمة عن الحسابات ذات الفوائد في المصارف العادية.

(1) راي Ray (1995).

(2) مور Moore (1990) ور. ويلسون R. Wilson (1990).

**الجدول (2-1)**

**العائدات الاسمية على ودائع الادخار في البنوك التركية**

| الشهـــر | المـــدة | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | 3 أشهر | | 6 أشهر | | سنة | |
| | المصارف العادية | المصارف الإسلامية | المصارف العادية | المصارف الإسلامية | المصارف العادية | المصارف الإسلامية |
| يونيو/ حزيران 1990 | 11.64 | 11.68 | 25.38 | 24.90 | 69.47 | 69.42 |
| يناير/ كانون2، 1991 | 12.34 | 12.02 | 25.51 | 24.61 | 56.25 | 57.12 |
| يونيو/ حزيران 1991 | 15.25 | 15.20 | 26.92 | 26.60 | 58.79 | 58.83 |
| يناير/ كانون2، 1992 | 15.68 | 15.85 | 30.51 | 30.46 | 65.11 | 64.30 |
| يونيو/ حزيران 1992 | 13.91 | 16.01 | 30.00 | 30.39 | 66.84 | 66.16 |
| يناير/ كانون2، 1993 | 14.72 | 15.65 | 29.88 | 30.43 | 66.96 | 64.51 |

*المصدر*: كوفتيغلو **Kofteoglu (1994)**، ص **28**.

*ملاحظة*: يمثل كل رقم المعدل المحسوب لعائدات المودعين خلال المدة المشار إليها.

ثمة دليل من تركيا يبيّنه الجدول 2-1. ففي كل فترة استحقاق تمتد من 3 أشهر حتى سنة واحدة، يبيّن العمود الأول المعدل المحسوب للعائدات التي تلقاها المودعون في المصارف العادية على شكل فوائد، بينما يبيّن العمود الثاني معدل العائدات التي تلقاها المودعون في المصارف الإسلامية الأربع في ذلك البلد باسم «حصص في الأرباح»[1]. وإن

(1) تعكس الأحجام نسبة التضخم التي تراوحت خلال الفترة مدار البحث حول٪ 60 سنوياً.

مجرد نظرة عابرة على هذا الجدول توحي بأن معدل «الحصص في الأرباح» التي يكسبها المودعون في المصارف الإسلامية تتطابق تقريباً مع أرباح الفوائد التي تعطيها البنوك العادية. كما أن الحصص في الأرباح ليست أكثر تقلباً من أرباح الفوائد. وبالرغم من أن حصص الأرباح هذه لم تحدد أبداً بشكل مسبق، على الأقل ليس بصورة رسمية، نجد أنها من النادر جداً أن تختلف بشكل ملحوظ عن معدلات الفائدة للفترة نفسها. وبالنظر إلى إدعاءات المصارف الإسلامية، قد تبدو هذه الاستنتاجات -للوهلة الأولى- مثيرة للدهشة، لكن ما نلبث أن ندرك أن «حصص الأرباح»، شأنها شأن أرباح الفوائد لدى المصارف العادية، مدعومة بثروات ترتكز على الفائدة.

بل إن اقتصاديين إسلاميين بارزين يقرون الآن بأن المصارف الإسلامية تتجنب الاستثمارات الخطرة التي يتطلب النظام الأساسي لهذه المصارف التعامل بها. ويصف أحمد النجار -وهو مصرفي مصري ينسب له الاقتصاديون الإسلاميون الفضل في تأسيس أول مصرف إسلامي- المصارف الإسلامية القائمة حالياً بأنها فشل ذريع. ويقول إن عملياتها لا تختلف عن عمليات المصارف العادية إلا سطحيا. والواقع أن جزء ضئيلاً فقط من أصول المصارف الإسلامية -أقل من5٪ بشكل عام- تتكون من قروض تعمل بنظام المشاركة في الربح والخسارة.

إن الأسلوب المتبع على نطاق واسع في المصارف الإسلامية هو أسلوب المرابحة، وما هو إلا نظيرٌ لعقود إعادة البيع المستخدمة في أنحاء عديدة من العالم، حتى في أماكن لا يشكل فيها تجنب الاستثمار بالفوائد أية مشكلة، وذلك للاستفادة من الاختلافات في معدلات الضرائب. لنقل مثلاً أن صناعياً يفتقر إلى السيولة النقدية بحاجة إلى جهاز كمبيوتر جديد. يقوم مصرفه الإسلامي بشراء الكمبيوتر ويضع له سعراً أعلى ثم ينقل له ملكية هذا الجهاز؛ وبالمقابل يوافق الصناعي على دفع السعر المرتفع للمصرف خلال سنة واحدة. المرابحة إذن هي شكل مرهق من أشكال الفائدة. لماذا تستخدم المصارف الإسلامية إذن أساليب تمويل معادلة لأسلوب العمل بالفائدة؟ في الوقت الذي يدركون فيه بأنهم يفتقرون إلى المهارات الضرورية للتفريق بين فرص الاستثمار الجيدة والسيئة،

فإنهم يخشون أنهم إذا أقرضوا على أساس المشاركة في الربح والخسارة، فحتما سيقدمون على عدة خيارات سيئة، وربما ينتهي بهم الأمر إلى خسائر أكثر من الأرباح. وهم إضافة لذلك يخشون من أن يتحول صناعيون ذوو عائدات متوقعة عالية إلى الاقتراض من المصارف العادية (لزيادة أرباحهم في حالة النجاح المرجحة)، بينما يفضل صناعيون ذوو عائدات متوقعة متدنية أسلوب المشاركة في الربح والخسارة (لتقليل خسائرهم في حالة الفشل المرجحة).

تواجه المصارف الإسلامية، إضافة لمشكلة الاختيار المعاكس هذه، مشكلة جدية تتعلق بالمعلومات، ففي البلدان التي حققت فيها المصارف الإسلامية مكانة رفيعة، عادة ما تكون الشركات المرشحة طبيعياً للمشاركة في الربح والخسارة متحفظة للغاية حول تكاليفها وإيراداتها، لكي لا تتسرب المعلومات حول أرباحها الحقيقية إلى دوائر الضريبة الحكومية. ولكن المصارف الإسلامية تخشى من أن عدم إطلاعها على الحسابات الحقيقية للجهة المقترضة، بدلاً من الحسابات المعدة لأغراضٍ ضريبية، سيعرّضها في حالة العمل بأسلوب المشاركة في الربح والخسارة، لخسائر عالية لا تقوى على تحملها. وتصبح مشكلة المعلومات أكثر خطورة في حال كانت الجهة المقترضة تتعامل بنشاطات متعددة ضمن هيكل متعدد الأقسام، فإذا حقق القسم الذي يستخدم الكمبيوتر الذي تم شراؤه بالدين خسائر عالية، بينما حققت باقي الأقسام في الشركة أرباحاً عالية، فما هي الأرباح المعقولة للمصرف بموجب عقد المشاركة في الربح والخسارة؟ من حيث المبدأ يمكن التفاوض مسبقاً حول الأسلوب الذي يمكن اتباعه لتحديد الأرباح. ولكن حتى في حالة عدم وجود حسابات مزدوجة فستكون الشركة في موقف يغريها بتوزيع تكاليفها وإيراداتها على أقسامها لتقليل الأقساط المدفوعة للمصرف، وإذا كانت الشركة تحتفظ بمجموعتين من الحسابات، فإن مدى هذه الانتهازية سيكون أوسع بكثير.

من الجدير بالملاحظة أن المصارف الإسلامية تتجنب المشاركة في الربح والخسارة حتى في حالة وجود حوافز ضريبية كبيرة. ففي تركيا تفرض الحكومة ضريبة على الدخل من الفوائد، بما في ذلك الدخل من المرابحة بنسبة 48٪. وعلى النقيض من ذلك فالدخل

على أرباح الأسهم، بما في ذلك الدخل من المشاركة في الربح والخسارة معفى من الضريبة[1]. من الواضح أن حافزاً كبيراً كهذا لا يمكنه أن يشكل تعويضاً عن مساوئ المشاركة في الربح والخسارة.

بالرغم من كون المصارف الإسلامية تدفع الفائدة وتتلقاها بصورة اعتيادية، فإن بعضها قد أبدى بعض الإبداع في هذا الشأن. فالعديد من المصارف الإسلامية الموجودة في الولايات المتحدة -على سبيل المثال- تعرضُ الآن فرصاً لرهونات عقارية دون فائدة. عقد الرهن العقاري بدون فائدة الذي يدفع مالك البيت إيجاراً للمصرف الإسلامي الذي ساعده في تمويل بيته. والإيجار -كما في حالات الرهن العادي- يتكوّن من عنصرين أحدهما يحوّل الحق من المصرف لمالك البيت، والثاني يدرّ أرباحاً للمصرف. والفرق هو أن قيمة البيت يجري إعادة تقييمها دورياً، ويتم عند الضرورة تعديل دفعات الإيجار. عندما يكون سوق العقار في حالة ارتفاع، تزيد قيمة الإيجار التي يدفعها مالك البيت، وتنخفض عند هبوط أسعار العقارات. تبعاً لذلك فمخاطر القروض المنزلية تكون مشتركة بين المالك والجهة المقرضة بدلاً من أن يتحملها الأول بصورة أساسية، وإذا تأخر مالك البيت في تسديد الأقساط، فإن المصرف الإسلامي سيبيعُ البيت ويتم اقتسام الثمن حسب حصص الملكية السائدة، وبذلك فإن مالك البيت لا يفقد أياً من حقوقه المتراكمة، كما قد يحصل في حالة عقود الرهن العادية[2].

إن الإنجاز العملي الأبرز للاقتصاد الإسلامي بعد المصارف الإسلامية، تجلى في تأسيس أنظمة زكاة تديرها الحكومة في ستة بلدان: الجمهورية العربية اليمنية، المملكة العربية السعودية، ماليزيا، ليبيا، الباكستان والسودان. تتنوّع هذه الأنظمة كثيراً في أساليب تحصيلها وتوزيعها لإيرادات الزكاة بالرغم من أن القائمين عليها جميعاً يزعمون بأنهم يتقيدون بمبادئ نظام الزكاة الأصلي الذي كان سائداً في الجزيرة العربية في القرن

(1) جيزاكجا Cizakca (1993).

(2) براون Brown (1994).

السابع الميلادي. وبينما كانت الزكاة تُفرَض في الأصل على الأفراد فقط، نجد بعض الأنظمة الحديثة قد وسّعت هذا الالتزام ليشمل المؤسسات. وفي بعض البلدان تخضع الأصول المالية الحديثة المتنوعة للزكاة، بما في ذلك ودائع المصارف. بعض الأنظمة تسمح للمنتجين باحتساب اقتطاعات للتكاليف مثل تكاليف إنتاج الأسمدة الصناعية التي لا يتطرق لها القانون الإسلامي التقليدي. في بعض البلدان يتحمل المزارعون -بصورة رئيسية- أعباء دفع الزكاة، وفي بلدان أخرى تقع هذه الأعباء على سكان المدن. ومن التبعات اللافتة للابتكارات المتنوعة في أنظمة الزكاة أنه ليس هناك أي نظام يشبه الآخر[1].

ورغم أن بعض الاقتصاديين الإسلاميين قد أطنبوا في الثناء على الزكاة باعتبارها أداة لا نظير لها للحد من عدم المساواة ، إلا أن أياً من أنظمة الزكاة الرسمية لم يكن له أثر يذكر على خفض مستويات الفقر[2]. هناك ثلاثة أسباب جعلت تأثير الزكاة في تحقيق المساواة مخيباً للآمال. أولها أن إيرادات الزكاة محدودة في كل البلدان بسبب انخفاض معدلاتها، ووجود ثغرات واسعة في تحصيلها، والتهرب الواسع النطاق من دفعها. وثانيها هو أن تكلفة إدارة النظام بما في ذلك الخسائر الناجمة عن الفساد الرسمي كانت عالية جدا. وثالثها أن الكثير من إيرادات الزكاة تُنفَق في أبواب غير الحد من الفقر مثل التعليم الديني والحج إلى مكة[3].

كما أن الزكاة نفسها ليست ابتكاراً جديدا. فحيثما يعيش المسلمون، بما في ذلك الأماكن التي لا يوجد فيها حالياً نظام زكاة رسمي، يوجد أفراد تقاة يتبرعون طوعاً بدفعات سنوية لأشخاص، أو وكالات تحصيل خاصة أو لصالح أعمال خيرية

(1) قحف Khaf (1995).

(2) كوران Kuran (1993 ب).

(3) أنظر المصدر السابق للإطلاع على الأدلة من العديد من البلدان. ويقدم نوفوساولوف Novossyolov (1993) أدلة إضافية من الباكستان

يختارونها[1]. وما جعل البلدان الست المذكورة أعلاه تتميز في هذا الشأن هو جهودها في تحويل الزكاة إلى نظام إعادة توزيع تديره الدولة ويدفع فيه الناس الزكاة بشكل إلزامي. وقد أظهرت الدراسات حول أنظمة الزكاة الإلزامية التي أُسست مؤخراً بأن المستفيدين من هذه الأنظمة ليسوا الفقراء في معظم الحالات[2]. الواقع أن هناك أماكن يكون فيها المستفيدون من الزكاة أغنى من دافعي الزكاة أنفسهم، كما هنالك مناطق فقيرة كاملة لا يتلقى فيها أحد أية معونة. إضافة لذلك يبدو أن الفرق الأساسي بين الأنظمة الإلزامية والطوعية يكمن في الجهات المستفيدة من الزكاة. ففي حين أن الزكاة الطوعية تعزز الروابط الاقتصادية، فإن الزكاة الإلزامية تفضل الروابط السياسية، خصوصاً تلك التي تمس شؤون الدين. ومنه وفي إطار نظام الزكاة الطوعية، يعتبر العمل لدى مُسْتخدِم ثري أضمن طريقة للاستفادة من الزكاة. في حين أنه في ظل نظام الزكاة الإلزامية تعتبر الطريقة الأضمن هي أن يعيش المستفيد في مدينة حساسة سياسياً أو أن يعمل في إدارة الزكاة أو يلتحق بمدرسة دينية[3].

أدت أنظمة الزكاة الإلزامية التي أسست مؤخراً إلى إثارة السخط، بسبب حالات الظلم الواسع النطاق الذي ولّدته من ناحية، ولأن دافعي الزكاة يرغبون في أن يكون لهم رأي في كيفية إنفاق مساهماتهم من ناحية أخرى. هذه الملاحظة تؤكدها نتائج الدراسات التي تبيّن أن معظم دافعي الزكاة يفضّلون تقديم تبرعاتهم لمؤسسات خيرية خاصة، إن لم يكن مباشرة لأفراد يختارونهم بأنفسهم[4].

(1) راجع سوليفان Sullivan (1994) للاطلاع على تحليل الجمعيات الخاصة المصرية التي تقدم خدمات للفقراء بما في ذلك جمعيات عديدة تقوم بذلك باسم الإسلام.

(2) شملت حوافز إيتاء الزكاة، إضافة للفرض الديني والعمل الخيري، تشجيع إخلاص العمال وتعزيز التوافق الاجتماعي.

(3) مصطفى Mustapha (1987)، زاهد Zahid (1989)، اللجنة الدائمة لأسلمة الاقتصاد، كوران Kuran (1993 ب)، ونوفوسايلوف Novossyolov (1993).

(4) غزالي وآخرون et al Ghazali(1995) ومحمد Muhammed (1995).

والهدف الرئيسي الثالث للاقتصاد الإسلامي هو بث قواعد سلوكيةٍ في نفوس المسلمين مستمدة من المصادر الإسلامية التقليدية. وقد اقتصرت الجهود لتحقيق هذا الهدف في معظم البلدان على المنشورات والبرامج التعليمية في وسائل الإعلام وإدخال مادة الاقتصاد الإسلامي في المناهج المدرسية. في إيران فقط تجاوزت الجهود هذه الحدود، ففي أعقاب الثورة خلال عامي 1978-1979 تم إنشاء مجالس (شورى) إسلامية في المصانع والمكاتب الإيرانية استهدفت -بشكل جزئي- مراقبة أية انتهاكات لقواعد الأخلاق الإسلامية. لقد روّجت هذه المجالس لإقامة صلاة الجماعة وطبّقت الفصل بين الجنسين، وعملت كأجهزة رقابة لقمع المعارضة للنظام الإسلامي. غير أنه ليس هناك من دليل على أن إجراءات كهذه قد أدت فعلا إلى التغييرات السلوكية التي حثّت عليها النصوص الإسلامية. كما أنه ليس هناك دليل من أي بلد آخر على أن الحث على الإلتزام بالأخلاق الإسلامية قد غيّر أنماط العمل أو العلاقات التجارية. ومن المؤكد أنه صعب قياس قيم كالأمانة والكرم والعمل الجاد، إلا أنه إذا كان للشكاوى المتواصلة في كتب الاقتصاد الإسلامي أن تُستخدم كمؤشرات، فإن الأجندة الأخلاقية الإسلامية لم تجعل العلاقات التجارية أكثر أمانة على المستوى الملموس، ولم ترفع مستوى الثقة بين التجار.

إن أحد أسباب عدم الفعالية الواضحة لهذه الحملة الأخلاقية هو كون التطبيقات العملية للاقتصاد الإسلامي تميل على الأغلب نحو الغموض. ونظراً لأن الإنصاف مفهوم نسبي، فشركاء العمل الملتزمين بمبدأ الإنصاف في الإسلام قد يختلفون بحدّةٍ حول التوزيع المنصف لأرباحهم المشتركة. وهناك سبب هام آخر لعدم فاعلية الحملة الأخلاقية مفاده أن المصادر الأساسية للإسلام لا تعالج الكثير من أبعاد الاقتصاد المعاصر. يتضمن القرآن آيات تعالج قضايا مثل التوزيع والتسعير ولكنه -في نهاية المطاف- ليس بحثاً متخصصاً في الاقتصاد. وتقاليد فجر الإسلام (الُسنّة) رغم كونها غنية بالملاحظات حول قضايا كالتعاقدات، الضرائب، حقوق الملكية والميراث فإنها لا تتطرق لكل المسائل المعاصرة. وأخيراً إن المسلمين الأوائل الذين تحوّلت أقوالهم وأفعالهم إلى تقاليد مقدسة لم يكونوا مُنظِّرين اقتصاديين؛ بل كانوا قادة موهوبين يحاولون التعامل مع مشاكل مجتمع

يتوسع بسرعة هائلة. ومن النتائج العملية لتأسيس الإطار المعياري للاقتصاد الإسلامي على القرآن والتقاليد الإسلامية أن المسلمين المعاصرين -حتى الأتقياء منهم- معرّضون للتوصل إلى نتائج مختلفة تماما حول الحل الإسلامي الأنسب لأية مشكلة اقتصادية مطروحة[1].

وحتى ضمن الاقتصاد الإسلامي نفسه، تكثر الجدالات. فهناك على سبيل المثال وجهتي نظر إسلاميتين حول تسديد الدين في ظل التضخم، أحدهما تدعو إلى ربط الدين بمؤشر التضخم، والأخرى تعارض ذلك. ومن دواعي الاهتمام أن وجهتي النظر كلتيهما تستندان إلى نفس المبررات وهي أن الفائدة غير عادلة. فالمؤيدون للربط بمؤشر التضخم يريدون من المجتمع أن يلتزم بما يعتبرونه روح تحريم الفائدة، بينما يريد معارضو الربط من المجتمع أن يطبّق التحريم حرفيا. ومن الأمثلة كذلك أنه بالرغم من وجود شبه اتفاقٍ على أن الاقتصاد الإسلامي يؤيد حقوق الملكية الخاصة المحدودة، فإن الاقتصاديين الإسلاميين يختلفون بشدة حول مدى الحدود التي يفضلها كل منهم. وانطلاقاً من أن الإسلام يمنع المغالاة والمباهاة وحالات عدم المساواة الحادة، فإن بعض الاقتصاديين الإسلاميين يدعون إلى اتخاذ إجراءات تهدف إلى تحقيق التوازن بطريقة راديكالية. وهناك آخرون يحاججون بأنه من المشروع للفرد أن يجمع ثروة كبيرة شريطة دفع مستحقات الزكاة بأمانة، وأن تكون وسائل جمع الثروة شريفة وعادلة. إلا أن هناك مجالاً آخر للخلاف يتعلق بالتسعير. ففي حين أن العديد من الاقتصاديين الإسلاميين يفضّلون ترك تحديد الأسعار لقوى السوق، نجد مقاربات إسلامية تؤيد نوعاً من الرقابة البيروقراطية. ففي النظام العادل *'Adil Duzen''* الذي يتبناه حزب المعارضة الإسلامي التركي، يتعين على بائعي منتَج ما أن يتعاملوا بنفس الأسعار في سائر أنحاء البلاد، بصرف النظر عن

(1) كوران Kuran (1989أ).

تكاليف النقل والطلب المحلي. إضافة لذلك، ينبغي تحديد الأجور ومعدلات الربح بطريقة «علمية» من قبل مفكرين ملمين بالتقاليد الإسلامية[1].

ليس هناك مثال على الانقسام داخل الاقتصاد الإسلامي أوضح مما في إيران، حيث يختلف دعاة الأسلمة بشدة حول قضايا كالملكية الخاصة، الأرباح، الأجور، قوانين العمل والتجارة واستراتيجية التنمية[2]. فمن جهة يدعو قادة «مجاهدي خلق إيران» لإعادة توزيع واسعة النطاق للوصول إلى نظام اجتماعي عديم الطبقات، نظام لا يختلف عن الاشتراكية سوى في رفضه للإلحاد. أما في الجهة الأخرى، فيؤكد مركز أبحاث إسلامي في «قُم» بأن كل ملكية تم الحصول عليها بطريقة مشروعة ينبغي أن تتمتع بحماية تامة بموجب القانون. ويؤكد كتابٌ من منشورات المركز يحمل عنوان ***مقدمة في الاقتصاد الإسلامي*** أنه لا يمكن تجنب الصراع الاجتماعي وعدم المساواة. ورغم نقده اللاذع للرأسمالية، فإنه يقترح فرض قيود حادة على نشاطات الدولة بما في ذلك قيودا على مستوى أماكن العمل وقوانين عمل الأطفال. وفي خطوة قد يرحب بها الليبراليون، فإن الكتاب يحاجج بأن التوجيه الإسلامي المعارض للاستهلاك المفرط لا يضع حداً على تراكم الثروة. ويستشهد الكتاب بصحابة مسلمين أجلاء كانوا يرتدون الملابس والحلي الأنيقة فيؤكدون أن الاستهلاك المترف هو غالباً دليل على حسن التقدير الاقتصادي.

إن كون الاقتصاد الإسلامي يتضمن انقسامات حول قضايا اقتصادية أساسية، مثل حقوق الملكية والأجهزة التنظيمية للدولة، يضمن عملياً وجود مجموعات تعتبر الهياكل الاقتصادية القائمة حالياً غير إسلامية. وما يزيد من تفاقم المشكلة حقيقة أن الهياكل الاقتصادية المفروضة باسم الإسلام ظهرت فيها اختلافات جوهرية بمرور الوقت وتغيّر المكان. وبعد عقدين تقريباً من تطبيق الزعيم الليبي معمر القذافي لنسخته

(1) إيرباكان Erbakan (1991).

(2) بهداد Behdad (1994 أ).

من «الاشتراكية الإسلامية» الموصوفة في (**الكتاب الأخضر**)[1]، عاد واتخذ إجراءات أبطلت معظم توجيهاته الأساسية. فهو بعد أن كان قد سعى لتحقيق الاكتفاء الاقتصادي الذاتي وإلغاء الملكية الخاصة، عاد وألغى احتكار الدولة للتجارة الخارجية، وبدأ بخصخصة مؤسسات الدولة على سبيل المثال. وقد أثارت كل من الإصلاحات الأصلية ثم التراجع عنها، على حد سواء سخطاً شعبياً[2].

**ظهور الاقتصاد الفرعي الإسلامي**

ليس هناك حتى الآن ما يفسر السبب في الاهتمام الذي أثارته دعوة عبد الأعلى المودودي لأسلمة الاقتصاد. وقد يعزى اتّباع نهجه في أوساط الأكاديميين إلى استعداد المثقفين لتبني قضايا الإصلاح. لكن ما الذي يمكن للمرء أن يستخلصه من الإنجازات العملية للاقتصاد الإسلامي؟ إن ترويج فكرة المصرف الإسلامي شيء، وإيجاد رأس المال لتنفيذ الفكرة شيء، بل وإيجاد مودعين ومقترضين لاستدامة عمل المصرف شيء آخر. وعلى نفس المنوال، فإن اقتراح جعل الزكاة إلزامية شيء، وتنظيم آلاف اللجان المحلية لتنفيذ برنامج للتوزيع يشمل ملايين الأسر هو شيء آخر تماماً. إذا كانت المؤسسات التي روّج لها الاقتصاديون الإسلاميون لم تحقق تحسناً ملموساً في مستويات المعيشة، فما الذي يفسر سبب إثارتها لكل هذا الاهتمام والمشاركة؟

سعى بعض السياسيين إلي إصلاحات إسلامية حريصوا من خلالها على إظهار التزامهم بالمُثُل الإسلامية. ففي الباكستان وإيران -من بين بلدانٍ أخرى- شارك سياسيون يعرف عنهم تحفظهم إزاء الاقتصاد الإسلامي في تبني واستمرار تحريم العمل بالفائدة. ولكن المصارف الإسلامية مع ذلك تنتشر في بلدان لا زالت فيها المصارف العادية مشروعة. ما الذي يفسر هذا الإنجاز؟ ليست المصارف هي المؤسسات الوحيدة التي تدّعي لنفسها هوية إسلامية، فهناك أماكن عديدة الآن توجد فيها مشاريع غير مالية

(1) القذافي Qaddafi (1976-79/ 1980).

(2) فانديويل Vandewale (1991).

تروّج لعملياتها على أنها إسلامية. فقد يجد المرء أمثلة من قبيل دكاناً للمواد الغذائية يتجنب بيع المشروبات الكحولية، وبوتيكات ملابس لا تبيع لا التنانير القصيرة ولا لباس السباحة البكيني؛ ومسارح إسلامية تتحرى مراعاة الحساسيات الدينية. وهناك أيضاً مؤسسات أخرى متنوعة –بما في ذلك التكتلات– تعتبر نفسها إسلامية على أساس أنها لا تتعامل بالفائدة، وتلتزم بالقواعد الإسلامية، وتبذل جهداً واعياً لدعم وتشجيع القضايا الإسلامية. تكون مثل هذه الشركات متحيزة لمؤسسات إسلامية أخرى، وهكذا فإن صاحب المصنع الإسلامي لإنتاج البلاستيك سيتعامل مع المصرف الإسلامي ويتعاقد مع مقاول بناء إسلامي لتنفيذ أعماله الإنشائية. إضافة لذلك فإن صاحب المصنع يحوّل بعض أرباحه لجمعيات خيرية ومدارس ومنظمات سياسية إسلامية[1].

ولأنها مرتبطة فيما بينها بعلاقات خاصة، فإن المشاريع الإسلامية تشكل كلها مجتمعة اقتصاداً فرعياً ضمن الاقتصاد الوطني الأوسع. لا زالت الأبحاث والدراسات حول الاقتصاد الفرعي الإسلامي في بداياتها الأولى، ولكن يبدو أن مؤسسات هذا الاقتصاد تعمل بصورة مشابهة إلى حد كبير لمثيلاتها العلمانية، حيث يبدو أن المؤسسات الإسلامية تسعى لتحقيق الربح بنفس حدة المؤسسات التي ليس لها هوية دينية، كما أنها لا تتمتع بمزايا أو مساوئ فيما يتعلق بضبط الجودة، ويبدو أن إنتاجيتها مماثلة للمؤسسات الأخرى.

هناك عاملان أسهما في ظهور اقتصاد فرعي إسلامي في بلدان مختلفة ذات أغلبية إسلامية، وكل من هذين العاملين متجذرٌ في التغيرات الاقتصادية الاجتماعية السريعة. يتصل العامل الأول بالإحساس بالذنب الذي يشعر به الصُنّاع وأصحاب المحلات التجارية والمهنيون الذين يحاولون تحقيق تقدم في مجتمعات تتدنى فيها مقاييس الأمانة والصدقية السائدة اجتماعياً عن مستوياتهم الشخصية. لقد شهد العالم الإسلامي تسارعاً كبيراً في عملية التمدن في إطار أنظمة قانونية تفتقر للكفاءة وتعيق تطبيق التعاقدات

(1) الأشقر El-Ashker (1978).

الخاصة. كما أن تفجر النمو السكاني قد فاقم مشكلة التطبيق هذه سواءً من حيث تزايد صعوبة السيطرة على الفساد الرسمي، أو بتحويل التجار إلى أغراب عن بعضهم البعض. وتبعاً لذلك فإن العلاقات التجارية تعاني من عدم ثقة واسع النطاق. ففي ظل هذه الظروف، أصبح من الصعب تحقيق النجاح في التجارة أو الصناعة أو المهن دون رشوة موظفي الحكومة ومخالفة القوانين وخداع الشركاء في العمل. ففي سبيل المحافظة على أوضاعهم، يجعل بعض الأفراد أنفسهم وعلى مضض جزء من الفساد الأخلاقي الذي يجدونه مهينا. وينطبق هذا بشكل خاص على أولئك الذين نشأوا في مجتمعات صغيرة تتمتع بمستويات عالية من الأمانة والصدقية، فأصبح قبولهم بهذه الأوضاع مدعاةً لتفاقم إحساسهم بالذنب.

تُظهِرُ مختلف الاختبارات السيكولوجية أن الأشخاص المثقلين بالإحساس بالذنب يُقدمون على تصرفات تهدف إلى تخفيض هذا الإحساس[1]. ففي أحد الاختبارات أظهر متسوقون تم اختيارهم عشوائياً وجعلهم يعتقدون بأنهم كسروا آلة تصوير، حرصاً أكبر بكثير من المتسوقين في المجموعة الشاهد، على مساعدة شخص تعرّض لحادث مماثل. وتوحي هذه الاختبارات بأن المسلمين الذين يتصرفون بطرق يعتبرونها غير إسلامية سيبذلون جهدهم لإعادة تأهيل أنفسهم عن طريق القيام بأي شيء لإدخال الدين في حياتهم اليومية. والاقتصاد الفرعي الإسلامي يوفر لهذا النوع من المسلمين المثقلين بالإحساس بالذنب مجموعة من الفرص لطمأنتهم. فالصناعي الذي لديه حساب في مصرف إسلامي، ويتسوق كلما أمكن من مخازن إسلامية، ويتبرّع للقضايا الإسلامية يستطيع التوصل إلى قناعة بأنه يبذل كل ما في وسعه للعيش كمسلم جيد بالرغم من الظروف الاجتماعية غير الملائمة. ويستطيع استبعاد الإحساس بالذنب أيضاً باتخاذ هوية إسلامية لنشاطه التجاري.

(1) روشتن Rushton (1980).

طبعا ليس هناك ما هو فريد بشأن نتائج كهذه للسلوك الاقتصادي غير الأخلاقي، والتاريخ حافل بأمثلة على مدارس ومنشآت دينية وأعمال فنية تم تمويلها من قبل أفراد كسبوا ثرواتهم بطرق يكرهون ذكرها. فبعض الجامعات الكبرى في الولايات المتحدة مثلا استفادت من ثروات تم جمعها جزئياً، عن طريق وسائل مشكوك فيها أخلاقياً، من قبل بناة السكك الحديدية الأمريكية الأوائل. إذن فالجهود الرامية لبناء اقتصاد إسلامي مدفوعة جزئياً بالدوافع ذاتها التي ساعدت في تقديم المنح الضخمة لجامعات أمريكية معينة.

أما العامل الثاني الذي دعم أسلمة الاقتصاد فهو أن اقتصاداً فرعياً إسلامياً يساعد المشاركين فيه على تحمل الظروف الصعبة السائدة عن طريق تعزيز الثقة الشخصية بينهم. فطالما كان الأفراد يتعاملون ضمن شبكات من الأشخاص الذين يعرفون بعضهم البعض، ويثقون ببعضهم البعض، فإنهم يقللون من تكاليف التفاوض وصياغة المسودات والمراقبة وتطبيق الاتفاقيات؛ فهؤلاء يوفّرون الكثير من النفقات بالمقارنة مع أولئك الذين يتعيّن عليهم دائماً توخي الحذر كي لا يقعوا ضحية للخداع[1]. مع ذلك فإن القادمين الجدد إلى مدينة كبرى تتضاءل فيها العلاقات الشخصية بشكل كبير مثل القاهرة أو إسطنبول ليس لهم سبيل -على الأقل ليس على الفور- إلى الشبكات الأكثر تحقيقاً للمكاسب، حتى لو كان ذلك فقط بسبب افتقارهم للتعليم أو العلاقات أو اللياقة الاجتماعية الضرورية. ليس لهؤلاء سبيل سوى إلى شبكات تقوم على علاقات القربى والإقليم الذي جاءوا منه، شبكات يميل أفرادها لأن يكونوا فقراء ودون خبرة أو قوة سياسية. يُمكِّن الاقتصاد الفرعي الإسلامي هؤلاء القادمين الجدد من تأسيس علاقات عمل مع مجموعة متنوعة من الأشخاص الطموحين المُجدّين في العمل، ولكنهم معاقين ثقافياً ويعيشون على هامش التيار الاقتصادي. إن التزامهم المشترك بالإسلام، حتى لو كان ذلك نوعاً من التظاهر إلى حد ما، سيُبقي كثيراً من نشاطاتهم ضمن دوائر اجتماعية

(1) وليامسون Williamson (1985).

تنتشر فيها أخبار السلوكيات غير الشريفة بسرعة، وبذلك يوفر قاعدة للثقة المتبادلة. وتبعاً لذلك تقل تكلفة ممارستهم لأعمالهم، وتزيد فرصهم في التحسن اقتصادياً.

والمحصلة أن المقاييس السائدة للثقة بين الأشخاص توفر بيئة للمؤسسات الاقتصادية الإسلامية عبر وسيلتين أحدهما سيكولوجية والثانية اقتصادية. كما أنها بخلقها حاجة للراحة من الإحساس بالذنب تجعل الفرد غير المطمئن اقتصادياً، يبحث عن آلية لتشكيل شبكة قائمة على الثقة. هذه الملاحظات تعني ضمناً أنه حتى تتم إعادة الظروف الملائمة لمزيد من الثقة في علاقات العمل، ويستعيد التجار إمكانية استخدام وسائل فعالة لحل النزاعات، فإن خدمات الاقتصاد الفرعي الإسلامي ستبقى مطلوبة[1].

**أهمية الاقتصاد الإسلامي**

نصل أخيراً إلى تقييم تأثير الأنشطة الاقتصادية التي تتم باسم الإسلام. فالاقتصاد الفرعي الإسلامي من المنظور الاقتصادي الضيق ليس مصدراً لعدم الكفاءة. على العكس من ذلك يوفّر منافع ملموسة فشلت الوكالات والمؤسسات العلمانية في توفيرها. ورغم أنه لا يمكن الادّعاء بأن مشروعات هذا الاقتصاد قد أحدثت ثورة في العلاقات الاقتصادية، إلا إنها توفر خدمات مفيدة لمجموعات ذات احتياجات خاصة، بما في ذلك الأفراد الذين يرغبون في الإقراض والاقتراض وفقاً للقيم الدينية، أو الذين يحتاجون إلى راحة الضمير، أو يسعون ببساطة لتأسيس شبكات اقتصادية.

إذا كانت النشاطات الاقتصادية الإسلامية تشكّل أيضاً مصدراً للضرر الاجتماعي، فإن أحد الأسباب الرئيسية وراء ذلك يكمن في تأثيراتها السياسية، بما في ذلك عواقبها المحتملة على السياسات الاقتصادية المستقبلية. توفّر المشاريع الإسلامية دعماً مالياً للأحزاب والمنظمات السياسية الإسلامية الأصولية، التي تسعى لتقييد التفاعل الاقتصادي والاجتماعي والثقافي بين المسلمين وغير المسلمين. وهي تعزز القناعة الشائعة بقوة

(1) كوران Kuran (1997).

الأصولية الإسلامية، وبذلك لا تحفّز مقاومة من الإسلاميين، وتشجّع الناشطين الدينيين على الضغط لتحقيق مطالب جديدة. أخيراً فإن المشاريع الإسلامية تدعم ادعاءات الحركة الإسلامية ووعودها، بما في ذلك تلك التي تقع خارج نطاق الاقتصاد. كل هذه التأثيرات تستدعي الحذر بالطبع فقط بقدر ما يعتبر المرء الأصولية الإسلامية تهديداً.

إن أهمية الخطوات الجادة لإضفاء طابع إسلامي على الاقتصاد تكمن جزئيا فقط في محتواها الاقتصادي. لكن الجزء الأكبر من أهميتها يكمن في رمزيتها، وفي تأثيرها على توزيع السلطة السياسية وفي معناها الثقافي. ينبغي التذكير بهذا الصدد أن هدف المودودي لم يكن التشجيع على تغيير راديكالي في الفكر الاقتصادي، أو إطلاق ثورة في الممارسات الاقتصادية. كان هدفه هو تأكيد أهمية الإسلام كمصدر للتوجيه والإلهام والتأكيد مجدداً على صلته بالحياة العصرية. إن النشاطات الاقتصادية المستمرة تشكّل، من منظور هذه الأهداف إنجازاً ملحوظاً. فهي تتحدى الفصل الشائع بين الاقتصاد والدين، وتعمل على تفعيل السلطة الإسلامية في مجال جعلته الحضارة المعاصرة علمانياً. وأخيراً فإنها بتعزيزها لتميز السلوك الاقتصادي الإسلامي، تساعد في مقاومة التأثيرات الاجتماعية الخارجية.

إن مذهب الاقتصادي الإسلامي شأنه شأن الخطوات الاقتصادية العملية الموسومة بأنها إسلامية، ساعدت في الدفع لتحقيق أهداف المودودي. ولكن تأثيرها لم ينطلق من مضمونها بقدر ما انطلق من خطابها الثقافي. لا يوفر الاقتصاد الإسلامي إطاراً شاملاً لاقتصاد عصري؛ فرغم ادعاءاته الواسعة، إلا أنه يقدم فقط رزمة من سياسات مترابطة بطريقة فضفاضة، وليس مخططاً لإصلاح شامل. يدعم مؤيدو الاقتصاد الإسلامي الكثير من مواقفهم عن طريق اقتباسات مختارة من النصوص المقدسة، تاركين الباب مفتوحاً للادعاء بأنه بالإمكان إيجاد مسوغات إسلامية لطائفة واسعة من السياسات غير المتجانسة مع بعضها البعض[1]. ولكن هناك مشكلة أخرى تتمثل في أن

(1) قلة من الاقتصاديين الإسلاميين، أبرزهم نقوي Naqvi (1981 أ)، يميلون لهذا النقد. وهم إذ يصفون المنهجية السائدة باعتبارها مليئة بالأخطاء، فإنهم يعربون عن رغبة في إعادة بناء =

الاقتصاد الإسلامي قد فشل في توفير منهج تحليلي عملي ومحدد. إن الاقتصاد الإسلامي نظري في مجملهً؛ وعندما يتم بذل جهود لرفده بقوة تحليلية، فإنه يفقد كثيراً من طابعه الإسلامي. وكمثال على ذلك، فإن الدراسات التي تبحث لتحقيق اقتصاد يحرّم الفائدة تفرز نموذج التوازن عام المتعارف عليه ليس فيه ملامح إسلامية خاصة سوى تحريم الفائدة[1]. والأغرب من ذلك أن أسس هذه النماذج هم نسخ من «الرجال الاقتصاديين» homo economicus، الذين يثيرون الاستياء عندما يرد ذكرهم في كل دراسة حول الاقتصاد الإسلامي. كما يظهر ضعف التحليل الاقتصادي الإسلامي في مقارنته للأنظمة البديلة، فالاقتصاديون الإسلاميون يقارنون بين الممارسات الفعلية لأنظمة يريدون إثبات عدم صلاحيتها، وبين العمليات النموذجية للبديل المفضل لديهم (أي النظام الاقتصادي الإسلامي).

حتى وإن كانت التطورات العملية والفكرية التي بحثناها هنا قد أسهمت كلها في أهداف المودودي، فإنها لم تنشأ من أجندة موحدة. إن القوى المسؤولة عن الاقتصاد الإسلامي الفرعي تتضمن احتياجات لم تلعب دوراً في نمو الاقتصاد الإسلامي، وقد كان من الممكن تلبية هذه الاحتياجات عن طريق سياسات ومؤسسات ليست لها صبغة دينية. وإذا كان الدين قد دخل في الصورة، فإن ذلك يعود إلى حد كبير إلى أنه في البلدان التي أصبح للاقتصاد الإسلامي فيها وجود بارز، أصبح الإسلام يوفر مصدراً جاهزاً

---

= الاقتصاد الإسلامي على أساس حقائق مسلّم بها مستمدة من القرآن. ولكن مقاربة الحقائق المسلّم بها لا تحظى بقبول يذكر، ويعود السبب في ذلك جزئياً إلى أن تنوع الآراء ضمن الاقتصاد الإسلامي يسمح للمنظرين والسياسيين على السواء بالتكيف فعلياً مع أي متطلبات دون الخروج عن الخطاب الإسلامي. أثبت التنوع فائدته فعلاً بالنسبة للحركة الإسلامية الأوسع عندما سمح الجدل داخل الجناح الإيراني في الفكر الإسلامي، قبل الثورة الإيرانية، بظهور الخميني باعتباره في وقت واحد داعية للمساواة في توزيع الثروة على الفقراء ومدافعاً عن حقوق ملكية الأغنياء (بهداد Behdad 1994 أ).

(1) خان وميراخور Khan and Mirakhor (1987).

ومعقولاً، إلى حد كبير، وواضحاً من الناحية التاريخية للمسوّغات الأخلاقية. وكلّما صحّت هذه الملاحظة، كلّما توجب أن يكون الاقتصاد الإسلامي أقل أهمية للمشاركين في الاقتصاد الفرعي من حيث محتواه الاقتصادي منه من حيث طابعه الإسلامي.

بيد أن هناك مراقبين يعتبرون أن أهمية الاقتصاد الإسلامي تكمن في جوهره. ويعتقد مراد جيزاكجا وهو مؤرخ اقتصادي تركي، أن أحد العوامل الرئيسية لتخلف اقتصاد العالم الإسلامي يعود إلى عدم ملائمة فرص القروض المقترحة بالنسبة لأصحاب المشاريع. ويرى أن تنمية العالم الإسلامي تتطلب إنشاء عدد كبير من المؤسسات ذات الرأسمال المجازف مؤسسات توفّر تمويلاً للشركات الواعدة مقابل بعض أسهمها[1]. ويؤكد إضافة لذلك أن المبادئ التي تطرحها المصارف الإسلامية هي نفسها مبادئ الرأسمالية المجازفة فالمصارف الإسلامية، مثلها مثل ممولي المشاريع ذات الرأسمال المجازف، يفترض أن تشارك في المخاطر التي قد تتعرض لها المؤسسات التي تمولها. وينتقد جيزاكجا بشدة -كما هو متوقع- الممارسات الحالية للمصارف الإسلامية. ويقول إن هذه المصارف ينبغي لها أن تكون في طليعة رأسمالية مجازفة حقيقية، بدلاً من تمييز نفسها عن المصارف العادية بالمسائل الرمزية. ويوضح جيزاكجا أن آراءه تنطلق من المنطق والبيانات الاقتصادية وليس من الدين. ومن دواعي الاهتمام أن بعض مؤيديه قد وجّهوا الدعوة للمصارف الإسلامية للتوقف عن وصف عملياتها بأنها «إسلامية» والانخراط في ابتكارات مالية حقيقية.

تصل أجندة جيزاكجا التي تأتي بعد نصف قرن من إطلاق المودودي لأفكار الاقتصاد الإسلامي، إلى درجة علمنة العمل المصرفي الإسلامي. كما أن السنوات الأخيرة قد شهدت أيضاً دعوات لإدخال إصلاحات على أنظمة الزكاة الإلزامية، وإعادة صياغة الأخلاق الاقتصادية في الإسلام على ضوء الحقائق الاقتصادية المعاصرة، والاحتياجات والمعارف. وقد أقر بعض الاقتصاديين الإسلاميين المؤثرين بأن أية جهود لاستخلاص

(1) جيزاكجا Cizakca (1993).

معايير اقتصادية جديدة من النصوص الدينية هي محكومة بالفشل، مثلها مثل الجهود المبذولة لتطوير مؤسسات اقتصادية خاصة بالحضارة الإسلامية. ويقول محمد نجاة الله صديقي، وهو كاتب بارز وغزير الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي إن: «الرغبة القوية في الحصول على تخصص مجدد في الاقتصاد الإسلامي هي غير مدروسة بطريقة جيدة وهذا شيء غير ممكن. فمفتاح الاقتصاد الإسلامي يكمن في وضع الرؤية الإسلامية مكان الرؤية الاقتصادية الأنجلو ساكسونية. بيد أنه يتعين على الرؤية الاقتصادية الإسلامية أن تكون شاملة ومعاصرة، وليس شوفينية -متعصبة من القرون الوسطى- متخلفة»[1].

يبقى أن تكشف الأيام فيما إذا كان أهم ما سيخلفه الاقتصاد الإسلامي هو الحافز الذي يقدمه للتغلب على شكوك المسلمين حول الأفكار والمؤسسات المرتبطة بالغرب؛ أم إسهامه في الأجندة السياسية للحركة الإسلامية الأصولية؛ أم الراحة التي يوفرها للأفراد الذين يحاولون التكيف مع الاقتصاد الحضري الحديث؛ أم إعادة إحياء الهدف الذي ظل مسلّماً به لدى مفكرين إسلاميين بارزين خلال فترة طويلة من القرن العشرين، المتمثل في إبقاء الأفكار والممارسات والمؤسسات الاقتصادية خارج نطاق الدين.

* * *

(1) م. ن. صديقي Siddiqi (1994).

# الفصل الثالث

## الأصولية الإسلامية والاقتصاد: تعليمات لسياسات عامة من أجل مجتمع حر

يعدّ انتشار المصارف الإسلامية الانتصار الأبرز للحركة العالمية الحالية التي يطلق عليها اسم الأصولية الإسلامية أو الإحياء الإسلامي أو الإسلاموية[1]. وقد أثار نجاح المصارف الإسلامية فزع كثير من مؤيدي العلمنة والتحديث والتنمية الاقتصادية في سائر أنحاء العالم الإسلامي. وكان 'أوغور مومكو' من الناشطين البارزين في هذا المجال، وهو كاتب صحفي تركي ذو شعبية واسعة اغتيل عام 1993، ربما بأوامر من جمهورية إيران الإسلامية[2]. اعتبر مومكو ظهور العمل المصرفي الإسلامي جزء من مؤامرة خبيثة

(1) بشكل عام، أستخدم هنا آخر هذه المصطلحات، لأغراض البساطة بشكل عام، مع أن المصطلحين الأولين يعبران عن نفس المعنى. وكما يشير العظم (1993)، ص97، فإن كل مجموعة إسلامية «مقتنعة بأنها في طريقها ليس فقط للعودة إلى المبادئ الأساسية للإسلام، بل ولإحياء هذه المبادئ أيضاً، لنقل، بعد فترة طويلة من السبات. إنهم يعيدون إحياءها كمعتقدات حية وممارسات فعالة في حياة الناس».

(2) مومكو Mumcu (1987)، الصفحات 171–196؛ ومومكو Mumcu (1988)، الصفحات 48–50، 151–153. في عام 1996 قدّم مقاتل إسلامي، ألقت الشرطة التركية القبض عليه، دليلاً على تورط الحكومة الإيرانية. في أعقاب ذلك ساءت العلاقات التركية الإيرانية بشدة ودرست الحكومة التركية إمكانية القيام برد عسكري. راجع جريدة حرّيت Hurriyet 12 مارس (آذار) 1996 وفي تواريخ لاحقة.

لإعلاء شأن الأصولية الإسلامية، وعزل المسلمين عن الحضارة العالمية، ودفع الشعوب الإسلامية إلى اتحاد سياسي استبدادي يقوم على مبادئ تعود إلى القرون الوسطى.

قد تبدو مخاوف مومكو هستيرية مبالغا فيها بالنسبة إلى القراء الملمين بالممارسات الحقيقية للمصارف الإسلامية، فالمصرف الإسلامي المألوف هو مشروع تجاري ذو خيارات تتأثر بضغوط السوق. وبالرغم من الادعاءات المثالية للإيدولوجيين الإسلاميين، فإن ممارسات المصارف الإسلامية لا تختلف عن ممارسات المصارف العادية إلا شكليا. ففي حين يفرض المصرف العادي فائدة علنية ودون تردد، فإن المصرف الإسلامي يفرض «عمولة» مماثلة. وقد وصف مراقبٌ ماليزي العمل المصرفي الإسلامي بصراحة أكثر بقوله: «الفرق الوحيد هو ما إذا كان الرجل الجالس خلف الشباك البنكي يرتدي عمامة دينية أم ربطة عنق»[1].

ولكن الفكرة القائلة بأن العمل المصرفي الإسلامي لا يختلف كثيراً عن المصارف العادية لا تتوافق وفكرة أن انتشار العمل المصرفي الإسلامي يُحدِثُ خللا اجتماعياً. حتى لو كان هذا النوع من العمل المصرفي مفيداً بطبيعته للتجارة والاستثمار، فقد يخدم مهمة ضارة سياسياً وثقافياً. يتجاوز هذا الفصل العمل المصرفي الإسلامي ليعرض أسباب القلق حول انتشار تعاليم الاقتصاد الإسلامي وممارساته. كما أنه يقترح مجموعة من الإجابات على تحديات الأصولية الإسلامية. القاعدة **الأولى** هي نشر معلومات حول أخطاء الأجندة الاقتصادية الإسلامية. و**الثانية** تبين أن القادة الإسلاميين يميلون للمبالغة في مدى التأييد الشعبي الذي يحظون به. أما القاعدة **الأخيرة** التي قد يعترض عليها العلمانيون من أنصار مومكو، فتكمن في وجوب إيلاء اهتمام شديد بآراء الإسلاميين حول المشاكل الاجتماعية. تنبعث الكثير من شكاوى الإسلاميين حول الحداثة، بما في ذلك مظالم اقتصادية اجتماعية متنوعة، من فشل حقيقي في السياسة العامة.

(1) ***الإيكونوميست Economist***، 7 أغسطس (آب) 1993، ص57.

ولتحديد – وضع السياسات العامة، يتعين على المرء أن يمتلك فهما وتعريفا للنظام الاجتماعي الذي يريد إقامته والحفاظ عليه. دعوني أعبر هنا بوضوح عن مُثُلي وميولي الخاصة. لا بد أن تقوم المبادئ المنظمة لأي اقتصاد على الحرية الفردية والتدخل الحكومي المحدود. أعتقد أن تطلعاتنا المادية فضلا عن الكثير من احتياجاتنا غير المادية، تتحقق على أكمل وجه عن طريق نظام اقتصادي حر، نظام يعطي حرية واسعة للأفراد للإنتاج والاستهلاك، التفاوض والتبادل حسب أولوياتهم وتوقعاتهم وقدراتهم الخاصة. إن الدور الاقتصادي الهام للدولة في ظل الاقتصاد الحر هو حماية حقوق الملكية. يمكن لهذا الدور أن ينظّم التجارة والاتصالات والابتكارات الحديثة، ولكن في سياق اتخاذ إجراءات مسبقة لمنع وقوع أضرار واضحة. ورغم أن الاقتصاد الحر قد يوفر أشكالاً معينة من الضمان الاجتماعي، فعليه أن يتجنب أية محاولات عشوائية لإعادة توزيع الثروة[1].

### الأهمية الاجتماعية للعمل المصرفي الإسلامي

لا تشكّل المصارف الإسلامية بحد ذاتها تحدياً للنظام الاقتصادي الحر. فمادامت هذه المصارف تستمد مقومات استمرارها من رؤوس أموال خاصة، ولا تتمتع بامتيازات حكومية خاصة، وتعطي زبائنها حرية التعامل مع مصارف عادية، فإن عملياتها لن تخالف قواعد الحرية الاقتصادية. إضافة لذلك، فطالما تم الالتزام بهذه الشروط، فإن نجاح المصارف الإسلامية يعني ضمناً أنها تلبي حاجة اجتماعية ملموسة؛ لذا ينبغي قبولها، وتوفير الحماية القانونية التامة لها بل وحتى الترحيب بها.

هناك من ينتقد المصارف الإسلامية – في صيغتها المثالية– لأنها تشجع طبقات معينة من المودعين كالمتقاعدين على تحمّل مخاطر يمكن للآخرين تحملها بصورة أفضل. وكون عملها يقتضي مراقبة مفرطة للمقترضين في قطاعي الصناعة والتجارة[2]. ورغم أن

(1) وصف هايك Hayek (1973–1979) هذه المثل ودافع عنها.

(2) أنظر على سبيل المثال، كوران Kuran (1986)، الصفحات 152–54.

مثل هذه الانتقادات مبررة فهي خارج الموضوع، فإذا اختارت امرأة في سبعينات عمرها المخاطرة بمدخراتها عن طريق وضعها في حساب عائدات متغيرة، فليس لطرف ثالث أن يعترض على ذلك، طالما أنه لن يُجبر على إعالتها إذا ما خسرت استثماراتها. وبالمثل فإذا اختار مصرف خاص ربط عائداته عن القروض الصناعية بالأرباح الناتجة عن المشاريع الممولة فلا داعي لأن يقلق الطرف الثالث، طالما أنه غير مجبر على تسديد ديون المصرف.

تمنح جميع المجتمعات أفرادها مجالاً واسعاً لاتخاذ القرارات التي قد يصفها المراقبون بأنها غبية أو مسببة للضياع، فعلى سبيل المثال يتمتع الأمريكيون بحرية شراء أغذية عديمة القيمة الغذائية بل ضارة. وإعطاء المسلمين حرية «إساءة إنفاق مواردهم» عن طريق إدارة شؤونهم المالية وفقاً لنظام إسلامي مزعوم لا يختلف مبدئيا عن إعطاء الحرية للأميركيين «لإساءة إنفاق» مواردهم في شراء أغذية غير صحية. حتى لو كانت المصارف الإسلامية غير كفأة، فهذا ليس بحد ذاته سبباً لمعارضة حقها في الوجود.

لا بد أن المحذرين من الاقتصاد الإسلامي يتفقون على أنه ليس هناك ما يدعو للقلق من المصارف الإسلامية[1]. يقرّ كثير منهم بأن 'عمامة' دينية لا تشكل خطراً أكبر من ربطة عنق، ولكنهم سرعان ما يضيفون أن هناك دوافع للعمل المصرفي الإسلامي تتجاوز مجرد تقديم خدمة مالية يتم إهمالها. ومن المواضيع المنتشرة في الأدبيات المتعلقة بهذا التحذير هي أن العمل المصرفي الإسلامي لا يشكل ببساطة أداة مالية جديدة فحسب، بل أداة ملحوظة، مربحة وقوية من الناحية الرمزية للأصولية الإسلامية. وقد كان مومكو يعتبر العمل المصرفي الإسلامي تحدياً لتصور أتاتورك عن الجمهورية التركية العلمانية الغربية التوجه. وفي السياق ذاته يرى كتاب إسلاميون مصريون في العمل

(1) قليل من الناس الذين لم يتلقوا تعليماً اقتصادياً تقلقهم مسألة الجدوى المالية أو المرغوبية في النظام المصرفي الإسلامي.

المصرفي الإسلامي مصدراً للدعم المالي للنشاطات الإسلامية وآلية لخلق روابط مالية بين الناشطين الإسلاميين[1].

ليست الصلة بين العمل المصرفي الإسلامي والأصولية الإسلامية حالة متخيلة، فالمؤسسون والموظفون في هذه المصارف يعتقدون أنهم يسهمون في إعادة غرس أهمية الإسلام في حياة المسلمين. ويسعى بعضهم لإعادة هيكلة النظام الاجتماعي بكامله وفقاً للمعايير الإسلامية، ليس فقط في مجال العلاقات الاقتصادية، بل أيضا في الأدوار الجندرية، في التعليم، الإعلام، الحكومات وأشياء أخرى كذلك. قد يعرض صانع للأجهزة المنزلية مجموعة جديدة من الثلاجات، أو يزيد أعداد العمال دون أن تكون لديه نية لتغيير الهيكل الأساسي للاقتصاد، ناهيك عن إجراء مراجعة لمناهج الدراسة الثانوية، أو إعادة تنظيم العلاقات بين الذكور والإناث. وعلى النقيض من ذلك فإن المصرفيين الإسلاميين عادة ما يرون أنفسهم باحثين عن الربح، ووكلاء للتغيير الاجتماعي في الوقت ذاته. إنهم لا يطلبون أن يتركوا في حال سبيلهم، وأن يُسمح لهم بالانسحاب من التيار الاقتصادي الرئيسي، بل يريدون أن يلفتوا الانتباه وأن يلهموا الآخرين. يريدون أن يجعلوا ممارساتهم المالية المفضلة هي الممارسات المعتادة، ويعتبرون أنفسهم طلائع صراع لتطهير الاقتصاد، بل النظام الاجتماعي بكامله من التأثيرات العلمانية الضارة.

تؤكد الأدبيات الغزيرة التي تقع تحت عنوان «الاقتصاد الإسلامي»[2] أن المصارف الإسلامية، خلافاً للمؤسسات العادية تهدف إلى أداء رسالة اجتماعية واسعة. وترى هذه الأدبيات أن الاقتصادات الرأسمالية والاشتراكية السائدة تولّد الظلم والفساد وعدم المساواة والفقر والسخط. وترى بأن أحد المصادر الرئيسية لهذه المشاكل هو العمل بنظام الفائدة الذي يدفع المقترضين التعساء إلى براثن الفقر، ويتيح للمقرضين تحقيق مكاسب دون تحمل مخاطر أو بذل أي جهد، مما يضعف الروابط الاجتماعية. هذا ويدّعي

(1) الأيوبي Ayubi (1991)، الفصل 8، وخصوصا ص192.

(2) تتضمن الإسهامات الفاعلة منان Mannan (1970) وتشابرا Chapra (1992).

الاقتصاديون الإسلاميون أن المصارف الإسلامية بعرضها بديلاً للفائدة، تسهم في جعل الاقتصاد أكثر عدالة ومساواة وأقل ضرراً للنسيج الاجتماعي. ولكن الهدف ليس تشجيع المصارف الإسلامية، بل جعل جميع المصارف إسلامية. وقد نجحت بعض الحملات ضد العمل المصرفي العادي في جعل المصارف التي «تعمل بالفائدة» غير مشروعة. ففي الباكستان تلقت جميع المصارف عام 1979 أمراً بإلغاء الفائدة من عملياتها خلال أجل خمس سنوات، وفي عام 1992 ألغت المحكمة الشرعية مختلف الإعفاءات الأساسية[1]. كما أن العمل بتحريم الفائدة أصبح نافذا أيضاً في كل من إيران والسودان[2].

كان التبرير الديني لتحريم الفائدة هو أن القرآن يمنع جميع أشكال الفائدة، بغض النظر عن الهيكل المؤسساتي السائد وطبيعة القرض المعني. لكن الواقع أن ما يحرمه القرآن هو الربا، وهو ممارسة عربية قديمة كان المتخلفون عن التسديد فيها يرون ديونهم تتضاعف عدة مرات. ورغم أن الفكرة القائلة بأن جميع أنواع الفائدة تعادل الربا لم تحظ بقبول السلطات الإسلامية بالإجماع، ناهيك عن شكوك الناس العاديين[3]، فإن الاقتصاديين الإسلاميين[4] يتعاملون مع المسألة وكأنها محسومة، بل ويعتبرون أي شخص يشكك في حكمة أو جدوى تحريم الفائدة ضالاً أو فاسقاً أو جاهلاً. إضافة إلى ذلك فإنهم يشعرون بأن لهم الحق بإلزام كل الناس، بمن فيهم المسلمون الذين يرفضون مبادئ الاقتصاد الإسلامي، بل وحتى غير المسلمين بالتقيد بتحريم الفائدة.

إن التبرير الديني للنظام المصرفي الإسلامي، بالنسبة للعديد من مؤيدي هذا النظام أهم من التبرير الاقتصادي، والواقع أن بعضهم يرد على الانتقادات الموجهة لعمل

(1) *الإيكونوميست* Economist 18 يناير (كانون ثاني) 1992، ص33.

(2) للاطلاع على مسح لهذه التطورات والتطورات الأخرى ذات العلاقة، أنظر كوران Kuran (1993 ب).

(3) رودينسون Rodinson (1966/ 1973).

(4) يشير المصطلح إلى ممارسي الاقتصاد الإسلامي، الذين يمثلون أقلية صغيرة من بين كل الاقتصاديين من معتنقي الدين الإسلامي.

المصارف الإسلامية بالقول بأن الميزات الاقتصادية لهذه المصارف هي مسألة ثانوية بالنسبة لما تسهم به من إحياء الإسلام. إن الأهداف الأهم بالنسبة إليهم هي تأكيد الهوية الإسلامية، وإعادة تأكيد صلة الإسلام بالعالم المعاصر واستعادة السلطة الإسلامية. يتحدى العمل المصرفي الإسلامي الفصل بين الاقتصاد والدين، وهو يستلهم السلطة الدينية في مجال جعلته الحضارة الحديثة علمانياً. كما أنه ومن خلال تشجيع تميّز السلوك الاقتصادي الإسلامي، يتصدى لعملية ابتلاع الحضارة الإسلامية من قبل الحضارة الغربية. يؤيد العديد من قادة الجماعة الإسلامية في الباكستان العمل المصرفي الإسلامي باعتباره آلية لاستبدال الإسلام الحذر والمحدود لمحمد إقبال ومحمد علي جنه بإسلامٍ جازم واقتحامي[1].

**الاقتصاد الفرعي الإسلامي الأوسع**

كتب سيد عبد الأعلى المودودي المفكر الإسلامي الذي أسس مفهوم الاقتصاد الإسلامي في أربعينات القرن الماضي أن «المسلمين الحقيقيين يدمجون أنفسهم ووجودهم في الإسلام. إنهم يُخضِعون كل أدوارهم في الحياة لدور واحد وهو أن يكونوا مسلمين. وسواء كانوا آباءً أو أبناءً أو أزواجاً أو زوجات أو رجال أعمال أو أصحاب أملاك أو عمالاً أو أصحاب أعمال، فإنهم يعيشون كمسلمين»[2]. ويعتبر الإسلاميون المعاصرون الذي يسيرون على نهج المودودي أن الإسلام «طريقة متكاملة للحياة» ومصدر للتوجيه والإلهام في كل النواحي الشخصية والاجتماعية. يتعارض هذا الموقف بالطبع مع وجهة النظر العلمانية القائلة بوجوب فصل الدين عن المجالات العامة كالعلوم والقانون والسياسة والاقتصاد.

وقد تعيّن على الإسلاميين -في سبيل تكذيب فكرة حصر الإسلام بالمعتقدات الشخصية- أن يظهروا شمولية الإسلام كطريقة للحياة، فبرز الاقتصاد الإسلامي من

(1) ر. أحمد R. Ahmed (1994)، الصفحات 688-89.

(2) المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، ص115.

خلال كتابات المودودي وآخرين كأحد العناصر المؤسسة لمحاولة فلسفية واسعة لمواجهة هذا التحدي[1]. ومع النمو المتسارع للأدبيات جاءت بعض التطبيقات المادية بشكل سريع، فبدأت في ستينات القرن الماضي جهود كبرى لإظهار مدى القابلية التطبيقية، والتميّز والحكمة التي يتمتع بها الاقتصاد الإسلامي، وبدأ العمل في أول مصرف إسلامي عام 1975[2]. ثم انتشر العمل المصرفي الإسلامي بعد ذلك في أكثر من ستين بلداً، جاعلا أهم أولوياته في تلك الحملة إظهار تفوق الاقتصاد الإسلامي على الممارسات المصرفية العلمانية. ويمكن تصنيف التجليات العملية للاقتصاد الإسلامي والتي تتجاوز العمل المصرفي في أربع فئات.

تشمل الفئة الأولى الجهود الرامية إلى إضفاء هوية إسلامية على النشاطات الاقتصادية القائمة من خلال الرمزية أساسا، ويقع العمل المصرفي الإسلامي ضمن هذه الفئة. من الناحية الجوهرية لا تعمل المصارف الإسلامية بطريقة مختلفة عن المصارف العادية، فعندما تعطي قروضاً فإنها تتقيد بالمعايير المالية ولا تلتفت لاعتبارات غير مالية، شأنها بذلك شأن المصارف العادية. وخلافاً لمقتضيات الاقتصاد الإسلامي، فهي لا تعطي أولوية لمشاريع التنمية طويلة الأمد على المشاريع الهادفة للربح السريع. كما أنها لا تحصر أعمالها في التعامل مع المسلمين المتقين أو حتى مع المسلمين بشكل عام، كما أنها لا تظهر تحيزاً ملموساً ضد مشاريع ذات تكلفة اجتماعية كبيرة كالمصانع التي تتسبب في الكثير من التلوث. وهي لا تختلف عن المصارف العادية إلا من حيث المظهر، وتخضع عملياتها من ناحية شكلية لمجلس ديني. وتبدو في أروقتها مظاهر الورع الديني، فهناك آيات قرآنية مؤطرة على الجدران، وموظفات محجبات وموظفون ملتحون، وحجرات مخصصة

(1) للإطلاع على نقاط ذات صلة، أنظر كوران Kuran (1996).

(2) تأثر توقيت التطبيق الأول للعمل المصرفي الإسلامي بإعادة هيكلة سوق النفط الدولي في أوائل سبعينيات القرن الماضي، حيث أن جزء كبيراً من رأس مال هذه المصارف جاء من الدول العربية النفطية الغنية الباحثة عن وسائل لإعادة توزيع دولاراتها البترولية المتضخمة.

للصلاة، وتوقف العمل في أوقات الصلاة. وأخيرا وكما أشرنا سابقاً فهي تعطي وتأخذ الفائدة تحت مسميات دينية متنوعة.

وقد برزت أيضاً أشكال إسلامية أخرى للأعمال التجارية، فهناك الآن متاجر إسلامية للبيع بالتجزئة (أو بالمفرق أو المفرد)، وشركات استثمار إسلامية بل حتى مجمعات إسلامية متنوعة. ويلاحظ نزيه أيوبي «أن ما يجعل كل هذه الأنواع من الاستثمارات إسلاميةً بصورة أساسية هو أن مالكيها أخذوا يرتدون الجلابيب البيضاء ويطلقون لحىً كثيفة ويحملون مسبحات طويلة»[1]. وبالفعل فالفروقات الحقيقية بين المؤسسات الإسلامية والعادية صغيرة جدا، حيث تميل المؤسسات الواعية بإسلاميتها لعدم التعامل بسلع تُعدّ غير إسلامية، وبالتالي فإن متجراً إسلامياً للمواد الغذائية لا يبيع لحم الخنزير أو المشروبات الكحولية، كما أن متجراً إسلامياً للملابس لا يؤمن لوازم أصحاب النوادي الليلية. وهناك تمييز آخر يتعلق بالمستفيدين من التبرعات الخيرية للمؤسسة الإسلامية، ففي حين تتبرع المؤسسات العادية للنشاطات والقضايا العلمانية -مثل معارض الفنون أو برامج البعثات الدراسية أو الفرق الرياضية- فإن المؤسسات الإسلامية تفضل بشكل واضح القضايا الإسلامية.

لو سألت موظفين يعملون في مؤسسة إسلامية عما يجعل عملياتهم إسلامية، لقالوا لك بأنهم يتجنبون التعامل بالفائدة. والواقع أن معظم المشاريع الإسلامية تتعامل بالفائدة، ولكن تحت غطاء إسلامي في العادة. ولا تختلف ممارساتها الاقتصادية من حيث الجوهر عن ممارسات المؤسسات العادية المماثلة لها. ورغم أنه لم تجر حتى الآن دراسات كافية للمؤسسات الإسلامية، فإن الملاحظات العابرة توحي بأنها لا تتوخى الأمانة بالضرورة في تعاملاتها مع الزبائن الذين لا يُحتملُ أن يتعاملوا معها مرة أخرى[2]. كما أنها

(1) الأيوبي Ayubi (1991)، ص188-189.

(2) للإطلاع على المزيد من الدراسات التوجيهية للحالة، أنظر الأشقر El-Ashker (1987)، الفصل الحادي عشر. توفر هذه الدراسات معلومات عن النواحي الكمالية للمؤسسات الإسلامية؛ =

لا تبدو أقل ميلا من المؤسسات العادية للتهرب من الضرائب، ولا هي سخية بشكل خاص مع موظفيها. ورغم أن الاقتصاد الإسلامي ينتقد بشدة المستويات السائدة للأمانة والثقة والعدل في الاقتصادات المعاصرة، فليس هناك ما يوحي بأن المشاريع الإسلامية المستقرة تتصرف بطريقة تختلف عن المشاريع العادية[1].

لا ينجم عن الجهود التي تشكل الفئة الأولى من النشاطات الاقتصادية الإسلامية ضرر كبير، فإذا شاء متجر ألبسة إسلامي عدم بيع لوازم رقص، فإنه لا يمنع الراقصين والراقصات من شراء ما يريدون من متاجر أخرى تتعامل بهذه الأصناف. ولكن الإسلاميين يحاولون أيضاً إلغاء الخيارات الاقتصادية التي يعارضونها ولو تطلب ذلك استخدام العنف أحياناً. جهود كهذه تشكل الفئة الثانية من النشاطات الاقتصادية التي أشرنا إليها، وهي تشمل الهجمات على مؤسسات يعتبرونها مشجعة على الانحلال الأخلاقي: محلات الفيديو، المسارح، المكتبات، نوادي الرقص، البارات، الفنادق التي تؤوي سياحاً «عراة»، والمطاعم التي تقدّم وجبات خلال أوقات الصيام[2]. تهدف هذه الهجمات إلى تدمير قطاعات اقتصادية معينة، ولم تكن النتائج التي ترتبت عليها قليلة الخطورة. ففي مصر مثلا أدت الهجمات على السياح والمؤسسات السياحية إلى خفض العائدات من العملات الأجنبية وإلحاق أضرار بالاستثمار والنمو[3]. هجماتٌ كهذه تبين الفرق بين القيم الاقتصادية الإسلامية وغير الإسلامية، كما أنها تبيّن أن لأهداف الحفاظ على الإسلام وتقدمه أولوية على أهداف مثل الحرية الفردية والفرص المالية وحسن ضيافة الزائرين والتنمية الاقتصادية[4].

---

= كما تقدّم بعض التأملات في الممارسات الحقيقية، مما يدل على أن الأشقر لم يلاحظ أي شيء غير اعتيادي أو جدير بالذكر.

(1) م. ن. صديقي Siddiqi (1972) ونقوي Naqvi (1981 أ).

(2) رشوان وجاد Rashwan and Gad (1993).

(3) مورفي Murphy (1992).

(4) جدل مشابهة لهذا طوّره باكير Baker (1990)، الفصل الثامن.

لم تقتصر المحاولات الضارة اقتصاديا والرامية لإعلاء شأن الإسلام على الهجمات العنيفة ضد قطاعات مثيرة للجدل أخلاقياً. ففي العديد من البلدان أصبح الآن من الشائع تعرّض الموظفين للضغط من أجل أداء الصلاة جماعة عدة مرات في اليوم. ويُرغَم الموظفون على الصوم في رمضان، ويترتب على ذلك غالباً انخفاض في الإنتاجية. ويجري حثّ الجماعات على عدم إنفاق الموارد على أغراض اجتماعية غير دينية خشية أن يقلل ذلك من المبالغ التي يمكن توفيرها لبناء مساجد ومدارس قرآنية. وفي إحدى الحالات التي حظيت باهتمام المثقفين، قام إسلاميون يسعون لإيجاد قطعة أرض لبناء مسجد جديد عليها بتدبير إزالة المركز الصحي الوحيد في منطقة سكانية في تركيا دون أن يكلّفوا أنفسهم عناء البحث عن موقع آخر[1]. وهناك مثال آخر على إعطاء الأولوية للاحتياجات الدينية يتمثل في الضغط على الحكومة لتخصيص مزيد من الموارد للتعليم الديني. ففي تركيا ارتفع عدد المدارس الدينية الثانوية الحكومية (مدارس إمام خطيب) بين عامي 1976 و1984 من 73 إلى 374 مدرسة، وذلك إلى حد كبير نتيجة للضغط الإسلامي. وبالمقابل فقد ارتفع عدد المدارس الثانوية العلمانية (الليسية) من 927 إلى 1190 مدرسة[2].

أما الفئة الثالثة من الأدوات الاقتصادية لتعزيز الأصولية الإسلامية فتتمثل في الخدمات الاجتماعية الإسلامية غير الحكومية. وتشمل هذه الخدمات المستشفيات والعيادات وجمعيات الاستشارات القانونية والمدارس والمباني السكنية لطلاب الجامعات ومراكز الشباب والمعسكرات الصيفية والمنشآت الرياضية. تبيّن هذه الخدمات التي يستفيد منها الفقراء بصورة رئيسية أن التنظيمات المطعمة بروح إسلامية، يمكن لها أن تعالج مختلف المشاكل الاجتماعية بكفاءة أكثر من الحكومة. كما أن إعطاء بُعد ديني للخدمات العلمانية عادةً ما يضفي صدقية على الإدعاء بأن الإسلام يقدم طريقة متكاملة للحياة.

(1) غورسوي – تيزكان Gursoy-Tezcan (1991).

(2) ريد Reed (1988)، الصفحات 2–4.

توفّر العيادات المرتبطة بالمساجد في مصر خدمات صحية بأجور زهيدة، وبمستوىً أكثر كفاءة عموما من المنشآت الصحية الحكومية المثقلة بالأعباء. في حين قد يضطر المصري الفقير للانتظار ثلاثة أشهر لإجراء فحص بالأشعة السينية في المنشأة الحكومية، فإن ذلك يستغرق وقتاً أقل بكثير لدى العيادة الإسلامية[1]. ولإعطاء مثال آخر، فإن آلاف المراهقين الأتراك الأقل حظاً شاركوا في معسكرات صيفية إسلامية وتكفلت المنظمات الإسلامية بنفقاتهم[2]. تولي هذه المعسكرات أهمية كبيرة للمحاضرات الدينية، لذلك فإنها إضافة إلى اكتساب سمعة حسنة عموما، فإنها تشكل ساحة للتدريب الإسلامي.

تكلّف إدارة خدمات المعسكرات والمستشفيات أموالاً باهظة. نقيضاً لذلك نجد أن الفئة الأخيرة من الأدوات الاقتصادية تتكون من خدمات توفر للإسلاميين مكاسب مالية صافية. وأهم هذه الأدوات الزكاة وهي ضريبة دينية على الثروة والدخل. تستخدم عائدات الزكاة لإعانة المحتاجين من جهة وتمويل «النشاطات الخيرية» من جهة أخرى، وهي التي تشمل التعليم الديني وتأدية فريضة الحج. وقد أصبحت الزكاة في عدة بلدان من بينها الباكستان إلزاماً قانونياً، تقوم الحكومة بتنظيم تحصيلها وإنفاقها. وفي المقابل يتم تحصيل الزكاة وتوزيعها في معظم أنحاء العالم الإسلامي بشكل غير مركزي من قبل منظمات دينية محلية[3]. وأيّا كانت الجهة المسؤولة عن التحصيل، فالجزء الأكبر من عائدات الزكاة يستعمل لتمويل نشاطات إسلامية. وهناك مصدر دخل آخر لقضايا الإسلاميين يتمثل في جلود الأضاحي. كانت تُحوّل هذه الجلود في تركيا عادة للجمعية التركية للطيران. أما الآن فإن جزء كبيراً منها – وحصة الأسد في بعض المناطق– تذهب

(1) استناداً إلى مناقشة مع مرسي سعد الدين Mursi Saad El-Din، القاهرة، 2 آب (أغسطس)، 1993. للمزيد من الملاحظات التكميلية، أنظر سولفيان Sullivan (1994).

(2) جمهوريت Cumhuriyat، 10 تموز (يوليو) 1993، الصفحات 1، 15؛ و7 آب (أغسطس)، 1993 الصفحات 1، 17.

(3) كوران Kuran (1993 ب)، الصفحات 318 –25.

إلى وكالات التحصيل الإسلامية التي تُعلن أن التبرع للسلطة العلمانية يعتبر معصية. وتشير إحدى التقديرات إلى أن دخل الإسلاميين من التحصيلات السنوية بلغ مؤخراً حوالي 90 مليون دولار[1].

لا أحد يعرف الدخل السنوي للمنظمات الإسلامية، لكن ما هو معروف هو أن الإسلاميين يحصلون على عائداتهم من قنوات عديدة لا تضم الزكاة وجلود الأضاحي فقط، ولكن أيضاً من تبرعات المؤسسات التجارية والأفراد المتعاطفين مع القضايا الإسلامية وأطراف أخرى غير متعاطفة بالضرورة لكنها حريصة على مكتسباتها المالية. وهناك ما يدعو للاعتقاد بأن منظمات إسلامية عديدة تتلقى دعماً من حكومات أجنبية، فحكومات المملكة العربية السعودية وليبيا وإيران- من بين بلدان أخرى- تقدم الكثير من المساعدات لمنظمات إسلامية حول العالم[2]. يستخدم بعض من الدخل المحصل لدعم الخدمات الإسلامية، بينما يُستخدم معظم ما تبقى لدعم طائفة من الأنشطة السياسية. ففي البلدان ذات الأغلبية المسلمة التي تجري فيها انتخابات حقيقية، يتلقى مرشحو الأحزاب الإسلامية بصورة منتظمة دعماً من منظمات إسلامية ذات أغراض غير سياسية على الأغلب.

من الصعب رغم كل ما قيل وصف النشاطات الاقتصادية للإسلاميين بأنها ترقى إلى مستوى إعادة تنظيم جذري للعلاقات الاقتصادية. فهي تُستخدم إما في تدبير موارد للعمل من أجل تقدم الإسلام، أو لإظهار قدرة الإسلاميين على حل المشاكل الاجتماعية المستعصية. صحيح أن الإسلاميين يتحدثون عن تغيير جوهري، ولكن النشاطات الاقتصادية الجارية المرتبطة بالحركة الإسلامية بصورة عامة، لا تمثل خروجاً عن الوضع الاقتصادي الراهن.

---

(1) صحيفة ***جمهوريت Cumhuriyat*** 19 تموز (يوليو) 1993، ص 1، 15.

(2) تمويل كهذا يحدث إلى حد كبير من خلال قنوات غير رسمية. أنظر هايمن Hayman (1987) الصفحات: 11، 19-20.

ضروري هنا أن نتذكّر أن الاقتصاد الإسلامي لم ينطلق من الحاجة لإعادة تنظيم العلاقات الاقتصادية، ولكنه نشأ من رغبة في إظهار تميز الإسلام واستمرار صلته بالشؤون الاجتماعية وتفوقه. ومن هذا المنظور حقق الإسلاميون نجاحاً ملحوظاً في العمل من أجل أهدافهم الاقتصادية. ولعلهم سيكونون أقل نجاحاً لو أنهم قدموا خطة مفصّلة ومتماسكة وشاملة لإعادة هيكلة اقتصادية ثورية. والسبب في ذلك أن خطة كاملة وواضحة تماماً كان من شأنها الإشارة إلى العديد من الخاسرين المحتملين. وكما هو واقع الحال فإن غموض الاقتصاد الإسلامي يتيح للإسلاميين اجتذاب التعاطف من قطاع واسع من الجمهور، دون إثارة قلق واسع حول العواقب الاقتصادية للسيطرة الإسلامية، كما أنه يعطي الإسلاميين مرونة لتعديل محتوى الاقتصاد الإسلامي وفقاً للاحتياجات والفرص المتغيرة.

**أثر الدومينو The Domino Effect**

إن نجاحَ الأسلمة في مجالٍ ما يعطي مصداقية لمحاولات الأسلمة في باقي المجالات، لذلك فإن إحدى النتائج الهامة لأنشطة الاقتصادية التي تتم باسم الإسلام، هي الدعم الذي توفره هذه الأخيرة للأجندة الإسلامية الأوسع. تشجع الإنجازات الاقتصادية للحركة الإسلامية الناشطين للضغط من أجل مطالب جديدة. كما أنها تثبّط مقاومة المعارضين، وتجعل الحركات الإسلامية في أماكن أخرى أكثر جرأة. تبعاً لذلك فالتقدم الاقتصادي للحركة الإسلامية قد يؤدي -من خلال أثر الدومينو- إلى انتصارات جديدة في المجالات الاقتصادية وغير الاقتصادية على حد سواء.

عندما يصرّ الكتاب الإسلاميون على عدم إمكانية الفصل بين الاقتصاد وبنية الأسرة واللباس والتعليم، فإنهم لا يعنون بأن هذه المجالات مترابطة في أذهان الأفراد المؤمنين فحسب، بل يعنون أيضاً أن كل حركة نحو الأسلمة تساعد في تسهيل الحركات الأخرى. إن انتشار المحلات التجارية الإسلامية لا يشجع النساء على ارتداء ملابس مكشوفة في الأماكن العامة. وبالمقابل، بانتشار الحجاب، يُنظر للاقتصاد الإسلامي بجدية أكبر ويضعف صوت معارضيه.

تعتمد كل قوة سياسية في سعيها للسلطة على استراتيجيتين متكاملتين. الأولى جعل الناس يفهمون أهدافها ويقبلونها، والثانية الضغط على الأفراد على اختلاف قناعاتهم، بما في ذلك المشككون والمعارضون المحتملون، وحملهم على تأييد تلك الأهداف. تظهر هاتان الاستراتيجيتان بوضوح في نشاطات الإسلاميين الاقتصادية. حيث أن مساهمة فلسفية في الاقتصاد الإسلامي تصلح أساسا للإقناع. كما أن مصرفاً إسلامياً ناجحاً وعيادة جيدة الإدارة، يساعدان في الوقت نفسه على الإقناع وتشكيل ضغط سياسي. فهما من جهة يبيّنان أن بوسع الإسلام تقديم إسهام إيجابي للعدالة والكفاءة الاقتصادية، ومن أخرى يعززان الإدراك بالقوة المادية للحركة الإسلامية، وبذلك يشدّدان الضغط من أجل دعم المواقف الإسلامية.

لا يخلو دعم القوة المفترضة لحركة ما من المخاطر، وقد يؤدي ذلك إلى رد فعلٍ قوي، وربما كان رد فعل الجيش على الانتصار الوشيك لجبهة الخلاص الإسلامي في الانتخابات التشريعية الجزائرية لعام 1991–1992 مثالاً على ذلك[1]. مع ذلك وفي ظل توليفة من الظروف غير المتوقعة، فإن تحولاً في الرأي العام لصالح الإسلاميين سيجعل الخوف ينتقل من طرف إلى آخر: فالأفراد الذين كانوا مترددين في إبداء تعاطفهم مع الإسلاميين سيترددون في إظهار عدم تعاطفهم، وبالتالي فإن تحولاً في الرأي العام قد يضعف مقاومة الجهات المضادة للحركة الإسلامية، ويجعلها غامضة، ثم يسحقها في النهاية. لا يمكن لقادة الحركة الإسلامية إطلاقا التأكد من مدى الدعم الخفي الذي يحظون به، أو مدى قابلية تأثر خصومهم بالضغوط الاجتماعية. وكغيرهم من اللاعبين السياسيين ليس بوسعهم أن يكونوا متأكدين من الوقت المناسب للتصرف. مع ذلك فإنهم جميعاً يدركون بأن احتمال سحق المقاومة ضد أجنداتهم يتزايد مع ازدياد القوة المادية للحركة الإسلامية[2].

(1) روبرتس Roberts (1994).

(2) للإطلاع على الأساس المنطقي، أنظر كوران Kuran (1995 أ). الفصول 15–18.

والحقيقة أن الحركة الإسلامية عموماً والاقتصاد الإسلامي بوجه خاص، في بعض الأماكن يتلقيان دعماً هاماً بسبب خوف الناس من أن يوسموا بأنهم غير إسلاميين أو مضادين للإسلام. فرغم أن العديد من قادة حزب الشعب الباكستاني لديهم شكوك جدية بشأن الاقتصاد الإسلامي، فإن قليلين منهم فقط من أبدوا تحفظاتهم بصورة علنية. والواقع أنهم عموما يزعمون أن برامجهم الاقتصادية تتفق والتعاليم الاقتصادية للإسلام، إن لم تكن مستمدة منها. أكد ذو الفقار علي بوتو الذي شكك ذات يوم في جدوى تنظيم مجتمع حديث على الطريقة الإسلامية -في أواسط السبعينات- أنه يستلهم أفكاره الاشتراكية من الإسلام[1]. وبعد عقد من الزمن، امتنعت ابنته بنازير بوتو من إدانة تحريم الفائدة حتى عندما كان حزب الجماعة الإسلامية يتآمر للإطاحة بحكومتها. أحداث كهذه هي في نفس الوقت من مظاهر وعوامل الضغط الاجتماعي لإبداء التأييد للحركة الإسلامية. إن جميع أهداف الأصوليين، وليس فقط تلك المتعلقة باللباس تكتسب شرعية وحصانة ضد النقد، عندما تظهر صورة قائدة سياسية في الملصقات الانتخابية ورأسها مغطى تماما وهي تقرأ القرآن[2]. وهكذا أيضاً فهم جميعاً يستفيدون عندما يبدي رجال الدولة الباكستانيون، الموظفون، المثقفون والمهنيون تحفظاً في اتخاذ مواقف إزاء الإدعاءات والممارسات المتعلقة بالاقتصاد الإسلامي.

إجمالاً لما تقدم ليس من الممكن دحض مقولة مومكو في أن الاقتصاد الإسلامي هو جزء من مهمة أوسع. حيث يُستخدم لتمييز النظام الاجتماعي الإسلامي عن الأنظمة الاجتماعية السائدة لإظهار قوة الحركة الإسلامية، وجعل المعارضين المحتملين يمارسون رقابة ذاتية على أنفسهم. وبهذا المعنى فإن مشاريع كالزكاة والعمل المصرفي الإسلامي هي أهداف بحد ذاتها، فضلا عن كونها أدوات لخدمة القضايا الإسلامية الأوسع. وتبعاً

(1) م. أحمد M. Ahmed (1991)، الصفحات 474-79.

(2) ر. أحمد R. Ahmed (1994)، ص687.

لذلك فإن هناك ما يبرر لمعارضي الأجندة الإسلامية التعامل مع الاقتصاد الإسلامي باعتباره أكثر من مجرد مذهب جذاب في غرابته.

وإذا ما سلّمنا بهذه النقطة، فالسؤال البديهي بعد ذلك هو: «كيف يمكن لصنّاع السياسة من غير الإسلاميين أن يردوا على النشاطات الاقتصادية التي تتم باسم الإسلام؟» سأعرض ثلاثة اقتراحات في الوقت المناسب، ولكن فقط بعد التطرق إلى نقطتين إضافيتين. وأود أن أشير إلى أن الأصولية الإسلامية تتصارع، وليس دائما دون نجاح مع بعض المشاكل الاجتماعية العميقة. ثم أؤكد على أن الأصولية الإسلامية هي كباقي الحركات الأصولية الأخرى تحمل في طياتها إمكانية إلحاق الضرر بالاقتصاد العالمي.

**الحركة الإسلامية كأداة اقتصادية**

إذا ما عرفنا أن نشوء الاقتصاد الإسلامي كان مدفوعاً إلى حد كبير بعوامل غير اقتصادية، يمكن التأكيد على أنه لم يؤدي إلى إيجاد حلول لأية مشكلة اقتصادية كبرى. فبعد نصف قرن من نشر الأفكار الأولى للمودودي، لم يحقق الاقتصاد الإسلامي مزيداً من المساواة أو الإنتاجية أو التجديد في اقتصاد المسلمين. لكن مع ذلك ولأسباب لا علاقة لها بصورة أساسية بمبادئ الاقتصاد الإسلامي، فقد ساعدت الحركة الإسلامية في التخفيف من بعض المشاكل الناجمة عن التوسع الحضري السريع. كما ساعدت بشكل خاص مدناً كبرى كالقاهرة واسطنبول وكراتشي على تحمّل تغييرات سكانية غير مسبوقة تاريخياً.

ونظراً لتفشي الفساد الحكومي وانتشار عدم الأمانة في التعاملات التجارية، فإن كثيراً من رجال الأعمال في العالم الإسلامي يجدون صعوبة في تحقيق أهدافهم دون رشوة موظفي الحكومة، أو خداع المتعاملين معهم من مورّدين وزبائن. ومن المحتم أن تؤدي التنازلات الأخلاقية الناجمة عن ذلك إلى نشوء حالة من الإحساس بالذنب لديهم، وهي حالة يقدم لها الإسلاميون مجموعة من العلاجات. ففتح حسابٍ للادخار في بنك إسلامي والتسوق من متاجر إسلامية يجعل من الممكن لرجل الأعمال أن يشعر بأنه يبذل ما بوسعه لكي يكون مسلماً صالحاً. وبالمثل فإن التبرع بالأموال لمسجد أو لمدرسة لتحفيظ

القرآن يمكن أن يجعله يشعر بالارتياح، لأنه بالرغم من الظروف غير المواتية، فإنه يشارك في تحسين المناخ الأخلاقي. وبوسعه تخفيف إحساسه بالذنب أيضاً باتخاذ هوية إسلامية لمشروعه التجاري.

سيكون من دواعي التبسيط، تمثيل رجال الأعمال الذين يسهمون في المصالح الإسلامية ويشاركون في الاقتصاد الفرعي الإسلامي بمجرد أدوات يستخدمها القادة الإسلاميون، بالرغم من أن هناك -دون شك- رجال أعمال مسلمين وغير مسلمين وملحدين، يقومون بأعمال كهذه تحت ضغوط اجتماعية حقيقية أو متخيلة. يحصل كثير من رجال الأعمال الذين ساعدوا في تغذية الاقتصاد الإسلامي الفرعي على منافع شخصية هامة نتيجة لنشاطاتهم، والأصولية الإسلامية بالنسبة لهم ليست مجرد قوة اجتماعية ينبغي التكيف معها، بل هي أيضاً آلية للدعم العاطفي ووسيلة للتكيّف في بيئة اقتصادية معادية.

ومن النتائج المرتبطة بتفشي عدم الأمانة أن يصبح من المفيد الانضمام إلى اقتصاد فرعي يشجع على الصدق والثقة. فمقارنة برجال الأعمال الذين يتعين عليهم التحسب دائماً لكي لا يقعوا ضحية للخداع، يمكن لأولئك الذين يستطيعون الاعتماد على مواعيد دقيقة في التوريدات والدفعات أن يخفضوا من تكلفة عملياتهم، ويستطيعون بشكل خاص توفير الوقت والجهد والمال في التفاوض وصياغة المسودات والمراقبة وتطبيق الاتفاقيات[1]. من ناحية أخرى، فإن الوافدين الجدد إلى المدن لديهم سبل فورية للتواصل من خلال شبكات تقوم على علاقات القربى والمناطق التي جاءوا منها. ولكن هذه الشبكات توفّر عادة فوائد أقل من تلك المؤلفة من المقيمين منذ وقت طويل في تلك المدن، لأن أفراد الشبكة الأولى يكونون عادة أكثر فقراً، وأقل خبرة ويفتقرون إلى الدعم السياسي. يرغب القادمون الجدد في الانضمام إلى الشبكات الأكثر فائدة، ولكنهم نادراً ما يستطيعون ذلك، على الأقل لأنهم يفتقرون لمستوى مناسب من التعليم واللياقة

(1) وليامسون Williamson (1995) وإيتيزوني Etzioni (1988)، الفصل الثاني عشر.

الاجتماعية الضرورية. وهنا يأتي دور الاقتصاد الفرعي الإسلامي لتقديم ثاني أفضل بديل ممكن. ففي ظله يستطيع القادمون الجدد إنشاء علاقات عمل مع أناس طموحين، ولكنهم معاقين ثقافياً ويعيشون على هامش التيار الاقتصادي الرئيسي أيضاً. يوفر الالتزام المشترك لهؤلاء بالإسلام -ولو ظاهرياً- قاعدة للثقة المتبادلة بينهم، وبذلك تصبح تكلفة تعاملاتهم أقل من تكاليف تعاملات القادمين الجدد العاملين خارج نطاق الاقتصاد الفرعي الإسلامي.

لا تقتصر شبكات الاقتصاد الفرعي الإسلامي على القطاع الخاص، ففي سائر أنحاء العالم الإسلامي تمتد لتشمل مستويات مختلفة في الحكومة. ويُعرَف عن الإسلاميين الذين يتم انتخابهم أو تعيينهم في المراكز الحكومية أنهم يقدمون خدمات سياسية ذات قيمة مالية لمن هم خارج الحكومة. فهم يسهّلون لرجال الأعمال الإسلاميين الإطلاع على الأنظمة والحصول على التراخيص الضرورية وتجنب التدقيق الضريبي واجتياز التفتيش.

إن تدني مستوى الأمانة يغذي الأصولية الإسلامية من خلال وسيلتين: خلق حاجة للارتياح من الإحساس بالذنب، وتشجيع الفرد غير الآمن اقتصادياً على البحث عن آلية لتشكيل شبكات قائمة على الثقة في التعامل. من الأسباب التي تجعل مستوى عدم الأمانة متدنياً في العالم الإسلامي هو أن التنظيمات السيئة والمبالغ فيها، توفر للموظفين الرسميين كبارهم وصغارهم فرصاً واسعة للحصول على الرِشاوى[1]. وهناك سبب آخر ذو صلة بما سبق، هو أن الحكومة لا تكون فعالة في تطبيق معظم واجباتها الأساسية، وبالذات توفير الأسس القانونية لاقتصاد معقد ومتفاعل وغير شخصي بصورة متزايدة. لا يستطيع النظام القانوني في معظم أنحاء العالم الإسلامي توفير أدوات منخفضة التكاليف لتحصيل الديون التي انقضت مدة استحقاقها، مما يولّد لدى التجار

(1) للإطلاع على الأساس المنطقي، أنظر رولي، توليسون، وتولوك Rowley, Tollison and Tullock (محررون) (1988).

حوافز قوية للانضمام إلى شبكات خاصة لحماية أنفسهم ضد الخداع[1]. وقد ضاعفت حركة التمدن الهائل هذه الحوافز لأنها فاقمت الضغوط على الخدمات الحكومية، بما في ذلك الخدمات القانونية بحيث وصلت إلى حافة الانهيار.

في البلدان المكتظة بالسكان مثل تركيا ومصر، مرّ على الحكومات زمنٌ كانت تستطيع فيه إيجاد وظيفة لكل طالب عمل من خريجي المدارس الثانوية، أما الآن فهي لا تستطيع توظيف حتى خريجي الجامعات. فقد يتعين على الخريج الجامعي في القاهرة أن ينتظر عقداً من الزمن للحصول على وظيفة مبتدئة براتب زهيد. وفي نفس الوقت أصبح لدى الشباب الباحثين عن العمل هذه الأيام تطلعات أعلى بكثير مما كانت عليه تطلعات الأجيال السابقة، فقد رفعت الإيديولوجيات الشعبية والمدارس ووسائل الإعلام، من مستويات المعيشة التي يتوقعها الشباب بأكثر مما هو ممكن. مع ذلك، فعلى الكثيرين الانتظار حتى سن الثلاثين تقريباً للحصول على وظيفة مستقرة وإيجاد مسكن والزواج، ويظلون خلال هذه الفترة محبطين جنسياً وعاطفياً، ويشعرون بأنهم قد سلبوا شرفهم وكرامتهم.

يقودنا هذا إلى طريقة أخرى أيضاً تستخدمها الأصولية الإسلامية المعاصرة في مساعدة سكان المدن المهمشين على مواجهة الإحباطات. فهي بتشجيعها على أسلوب حياة متزمت دينياً، تعطي للمحرومين مبرراً لقبول وضع سيء يعجزون عن تغييره. ومعنى ذلك أنها توفر لكلا الجنسين الوسائل لتكييف تطلعاتهم وفقاً لإمكانياتهم - بما يشبه إلى حد كبير ذلك الثعلب الذي قال أن عنقود العنب الذي لم يستطع الوصول إليه لا بد أن يكون حامضا[2]. يقول الإسلاميون لأتباعهم إن المرء لا يحتاج الانتظار حتى يحقق الاستقرار المالي لكي يتزوج وينجب أطفالاً. فبوسع الإنسان أن يعيش «كمسلم صالح»

(1) تبرز حوافز كهذه كلما كان النظام القضائي ضعيفاً. في جنوب إيطاليا، يبيّن غامبيتا Gambetta (1993) بأن حوافز كهذه أسهمت في ظهور المافيا.

(2) حول الظاهرة العامة، أنظر أيلستر Elster (1993)، الفصل الثالث.

بدون ملابس أنيقة ومنزل خاص ووسائل عصرية مريحة. ويضيفون أن أساليب الحياة المترفة التي يسعى إليها الكثير من الفقراء، هي غير أخلاقية وغير إسلامية على أية حال. وفي بعض الأوساط الإسلامية المصرية، لا تطلب العروس المخطوبة من زوج المستقبل سوى التزامه العميق بالإسلام. إضافة لذلك فقبل أن تقبل العروس ويوافق الأهل على الزواج، يتعين على العريس أن يثبت -بفحص شفهي عادة- أن لديه معلومات دينية كافية[1].

يمكن النظر إلى تمسك الإسلاميين بالحجاب على هذه الخلفية باعتباره جهداً لتخفيف الإحساس بالإحباط الذي يعاني منه الشبان المهمشون في المدن. يقلل الحجاب من حاجة النساء للتنافس اجتماعياً عن طريق متابعة الأزياء المتغيرة، كما أنه يشكل تعبيراً ضد مادية الحضارة الحديثة. ولكن هناك وظيفة أخرى للحجاب وهي حماية كرامة الرجال الذين تقاس معايير رجولتهم اجتماعياً بمدى الحماية التي يوفرونها لنسائهم. توفر حياة المدينة فرصاً كثيرة لاختلاط الجنسين، كما أن الاكتظاظ السكاني في التجمعات المدنية يحدد كثيراً خصوصية الأسرة. وفي ظل أحوال كهذه يخفف الحجاب من حساسية الرجال المحافظين ثقافياً، سواء كانوا من الشباب أو الشيوخ[2].

لكن هذا لا يعني بأية حال أن جميع النساء المحجبات ينتمين لشرائح محرومة اقتصادياً من سكان المدن، فبعضهن ينتمين إلى عائلات راقية وثرية تعيش في أحياء مترفة ولديها إمكانيات مادية لمسايرة الأزياء العصرية. يكمن الحافز لارتداء الحجاب بالنسبة للنساء من هذه الفئة بصورة رئيسية في رمزيته الدينية والسياسية. ويدعم قولنا هذا بروز صناعة الأزياء الإسلامية العصرية التي بلغت حداً أصبحت فيه تقيم عروضاً لآخر ابتكارات الأزياء الإسلامية[3]. وبالمقارنة مع النساء الإسلاميات الفقيرات، فإن الثريات

(1) المعلومات مقدمة من تحسين بشير في مقابلة معه في القاهرة، 3 أغسطس (آب) 1993.
(2) الأيوبي Ayubi (1991)، الفصل الثاني.
(3) ساراسجيل Saracgil (1993) وسوليفانSullvian (1994)، الصفحات 58-63.

منهن يملنَ لارتداء أغلى ثمناً وأكثر أناقة، وبالتالي فإنهن يؤكدن هويتهن الدينية، ويعبرن عن معارضتهن للعلاقات الجنسية الحديثة دون أن يرفضن مادية الحضارة المعاصرة.

**تهديدات للاقتصاد العالمي**

يُعدّ تشجيع ارتداء الحجاب خاصية مشتركة للحركات الإسلامية في كل مكان. وبالمثل فإن تشجيع العمل المصرفي الإسلامي هو عنصر أساسي في كل أجندة اقتصادية للإسلاميين. إلا أنه بالرغم من وجود خصائص مشتركة كهذه، فإن التوجهات الاقتصادية للإسلاميين تعرف تمايزات واضحة، أبرزها أن الإسلاميين -بمن فيهم الاقتصاديين الإسلاميين- كانت لهم مواقف مختلفة فيما يتعلق بمزايا نظام السوق. لقد كانت المعارضة الدينية التي أطاحت بنظام الحكم الملكي في إيران تتضمن أجندات اقتصادية متنافسة عديدة. ووضعت المدارس الفكرية، التي يرأسها مرتضى مطهري ونواب صفوي، ثقتها التامة في نظام السوق واعتبرت أن جمع رأس المال الخاص ضروري لتنمية اقتصادية صحية. ولكن مدرسة منافسة بقيادة علي شريعتي ترفض الملكية الخاصة وتصرّ على منح الحكومة سلطات واسعة لإعادة توزيع الثروة[1]. وفي الباكستان أكد المودودي وكثيرون من أتباعه بأن الإسلام يتعاطف مع الملكية الخاصة وآليات السوق، ولكن قادة باكستانيين بارزين فسّروا الإسلام في سبعينات القرن الماضي بأنه يأمر بالتنمية الاقتصادية القائمة على التخطيط وإعادة توزيع الثروة على نطاق واسع[2].

إن الأصولية الإسلامية المعاصرة قادرة على دعم المذاهب الاقتصادية المؤيدة والمعارضة لنظام السوق، لأن هذا يصح في الإسلام ذاته كما يصح في أي دين رئيسي آخر[3]. ويمكن للمرء أن يعثر في المصادر الأساسية للإسلام على مبررات لاحترام نتائج

(1) راحينما ونوماني Rahnema and Nomani (1990)، الفصل الثالث؛ وبهداد Behdad (1989).

(2) لمزيد من الأمثلة على مثل هذا الانقسام في الآراء، راجع كوران Kuran (1993 ب) وكوران Kuran (1995 ب).

(3) لنظرة عامة مقارنة راجع كوران Kuran (1993 أ).

نظام السوق، إلى جانب مبررات لتقييدها. كما يجد المرء مبادئ تحبّذ التدخل لصالح الفقراء، إلى جانب مبادئ توصي بتقبل عدم المساواة. إن مثل هذا التنويع يوفّر مرونة هائلة لكل من يريد للإسلام أن يخدم أجندة اقتصادية معينة، أو يستخدم سياسات اقتصادية إسلامية ظاهرية لأهداف غير اقتصادية. وهو ما يجعل من الممكن دعم أي عدد من الحجج، أو الاستراتيجيات، أو السياسات بتقاليد مبجلة أو وصايا أبدية، ويُمكِّن شخصيات عامة، من اختيار مواقف اقتصادية متنوعة دون رفض سلطة الدين. ومن الأمثلة على ذلك، فإن هذا التنويع قد سمح لآية الله الخميني وأصحابه بالتكيف مع متطلبات اقتصادية متنوعة دون الخروج عن الخطاب الإسلامي. وتواصل الحكومة الدينية الإيرانية التكيّف مع الاحتياجات الجديدة والخضوع لضغوط اجتماعية، والقيام بتكيفات عملية – وكل ذلك مع الإستمرار في الادعاء بالولاء لأجندة اقتصادية أبدية، ثابتة ومحددة بطريقة جيدة[1].

تمتلك الحركات الإسلامية الحديثة إذن، القدرة والمرونة الإيديولوجية لتحمل أجندة اقتصادية ليبرالية. حتى ولو كانت تروّج لسياسات غير ليبرالية عندما تكون في المعارضة، فإنها قد تكون قادرة على تبني سياسات ليبرالية حال توليها السلطة. وهي لا تحتاج لأن تجري أية تعديلات إيديولوجية مدروسة أو محددة إذا ما أرادت انتهاج سياسات ليبرالية فعالة. فمن خلال إعطاء أولوية متدنية للقضايا الاقتصادية، قد ينتهي بها المطاف لتشجيع الاستثمارات الخاصة، والإدارة الذاتية، والملكية الخاصة، والتجارة الحرة دون قصد منها. إن ليبرالية غير مقصودة كهذه تَكون أكثر ترجيحاً عندما تكون الأهداف الاقتصادية غير الليبرالية محجوبة بأهداف تتعلق بالعائلة والجنس والسلوك والتعليم. ورغم أن أحد المواضيع البارزة في بيانات الخميني قبل الثورة كان القضاء على الفقر والاستغلال، فإنه ما إن وصل إلى ذروة السلطة حتى أخضع أهدافه الاقتصادية المعلنة للهدف العام المتمثل في استعادة مركزية الإسلام في الحياة العامة – بل وحتى

(1) رحينما ونوماني Rahnema and Nomani (1990)، ص 296.

لأهداف خاصة مثل منع استهلاك الكحول، وتحجيب النساء، ومنع الموسيقى الغربية، وقطع صلة إيران بتراثها قبل الإسلام. وبعد قيام الثورة تم صَرَفَ النظر عن مطالب تتعلق بالإصلاحات الاقتصادية الملموسة[1].

لا يعني هذا أنه ينبغي النظر إلى القوانين والقواعد الإسلامية المقيدة للسوق، سواء كانت تتعلق بالفائدة أو التخطيط أو إعادة التوزيع، على أنها مجرد أدوات عابرة لا قيمة لها على المدى البعيد. فعلى الرغم من عدم وجود صلةٍ ضروريةٍ بين أسلمة الاقتصاد وانعدام الليبرالية الاقتصادية، فإن النظام الإسلامي قادرٌ على فرض قيود على الحريات الاقتصادية. إن القادة الإسلاميين الذين يرغبون في فرض قيود على التجارة الخارجية، لأي سبب كان، أو تنظيم مكونات الاستثمار الخاص، لا يواجهون صعوبة في تبرير إجراءاتهم استناداً إلى معطيات دينية. كما أن القادة الذين يلهبون المشاعر المضادة للسوق كحركة تكتيكية لكسب السلطة لن يكون بوسعهم بالضرورة السيطرة على القوى التي أطلقوها.

قد تُلحق السياسات الاقتصادية غير الليبرالية ضرراً بالبلدان التي تنتهجها، فالسياسات الحمائية تؤدي إلى سوء تخصيص الموارد المحلية، وتحمي المؤسسات الفاشلة من المنافسة الخارجية[2]. ويمكن للتدابير المتخذة لتوجيه تطور اقتصاد معين أن تنتج نمواً بيروقراطياً زائداً، وبذلك تعيد توجيه الاستثمار الفردي من الأنشطة الاقتصادية المولّدة للثروة، إلى الأنشطة السياسية المعيدة لتوزيعها[3]. إن الفشل الهائل للاقتصادات القائمة على التخطيط المركزي، والخيبة المتواصلة للبلدان التي تنتهج استراتيجيات تدخلية وموجهة داخلياً هي خير شاهد على العواقب الوخيمة لتلك السياسات[4]. لا تقع جميع

(1) المصدر السابق، ص296.

(2) باغواتي Bhagwati (1988).

(3) رولي، توليسون وتولوك Rowley, Tollison and Tullock (محررون) (1988).

(4) تشينيري Chenery (1979) وباباغيورغو، مايكلي، وتشوكسي، Papageorgiou, Michaely and Choksi (محررون) (1991).

أعباء السياسات غير الليبرالية على البلدان التي تنتهج تلك السياسات، فالقيود التجارية تنتج سوء تخصيص في البلدان الملزمة بإنتاج السلع التي يمكن الحصول عليها بسعر أرخص من الخارج. وبالمثل، فالبيروقراطية المفرطة في بلد معين تفرض تكاليف على كل من يستهلك منتجات ذلك البلد بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

عندما يبدأ نظام حكم جديد في العمل بأجندات مضادة للسوق، فليس من الضروري أن تظهر التكاليف المترتبة على ذلك فوراً، فسوف يسعى المدافعون عن النظام الجديد لإظهار الفشل على أنه نجاح. كما قد تبدو الصعوبات وعدم الكفاءة في البداية مسألة مؤقتة. ولكن حتى عندما تصبح مسألة التكاليف واضحة للجميع، لن يكون من السهل التراجع، فمن جهة، قد يفقد قادة معينون سلطتهم إذا تنكّروا للسياسات التي كانوا قد تبنوها. ومن جهة ثانية، سيكون الجهاز البيروقراطي الحكومي، وشرائح القطاع الخاص التي تمتعت بالحماية، قد طوّروا حقوقا مكتسبة في الوضع القائم. وكمثال على ذلك، فإن كثيراً من القادة الإيرانيين يعترفون بأن الإجراءات التي تم اتخاذها على مستوى الوطن والدولة بعد ثورة 1978–1979 قد فرضت أعباء ضخمة على الشعب الإيراني، وتبعاً لذلك أخذوا بتغيير منهجهم، إذ تجري الآن إعادة خصخصة الصناعات المؤممة، ويجري اتخاذ إجراءات لتشجيع التجارة الخارجية، والاستثمار الخارجي، والمشاريع المشتركة مع المؤسسات الأجنبية. مع ذلك، يبقى الاقتصاد الإيراني أكثر خضوعاً للإجراءات التنظيمية، وأكثر توجهاً للداخل مما لو كان عليه الحال في غياب السياسات غير الليبرالية لفترة ما بعد الثورة[1]. ومع أن القادة الذين يؤيدون تحوّلاً راديكالياً في التوجهات، يستطيعون بسهولة إيجاد منطق إسلامي لتحرر واسع النطاق، فإنهم يجدون أن من غير المجدي سياسياً إعادة وضع كافة السياسات التي يعتبرونها الآن غير حكيمة. والمبدأ المعمول به هنا هو «تبعية المسار»: أي أن الإمكانيات الحالية قد شكلها التاريخ. في

(1) بهداد Behdad (1994 ب) وآموزيغار Amuzegar (1992).

اثنين من المجتمعات، أحدهما يعمل بنظام السوق، والآخر مضاد لنظام السوق، يمكن للأول أن يحتفظ بالسياسات الليبرالية أكثر مما يمكن للثاني تبني العمل بها.

تؤثر السياسات الحكومية على الأداء الاقتصادي، ولكنها ليست عامل الحسم الوحيد. فالتعليم، والثقافة، وحرية التعبير، ووسائل الإعلام كلها تلعب أدواراً هامة. يسعى النظام الإسلامي لإعادة تشكيل كل من هذه العوامل، وغالباً من أجل أسباب أخرى غير توليد الثروة أو إعادة توزيعها، وبالتالي فإن الجهود السياسية ذات الصلة بذلك تنطوي على مضامين اقتصادية. إن الثقافة التي تُصرّ على عصمة مصادر الحكمة التقليدية من الأخطاء، وتعامل التعاليم الدينية باعتبارها غير غامضة، وتعتبر بعض القضايا المعينة غير قابلة للنقاش، قد تجعل المجتمعات المتأثرة بها غير مستعدة لمواجهة تحديات اقتصاد عالمي ديناميكي، وستشجع، على الأرجح، تجنب المخاطر بدلاً من مواجهتها، والتقليد الحذر بدلاً من الابتكار الجريء، وإنتاج السلع المعروفة بدلاً من السلع الجديدة الأكثر ربحية. تبعاً لذلك فإن المجتمع الإسلامي الذي يخضع للتوجيه قد يجد نفسه متخلفاً اقتصادياً في عالم تعيش فيه مجتمعات تعشق المعرفة وتتمتع بحرية التعبير. ولعلّ ما يثير الاهتمام أن فشل الشرق الأوسط في مواكبة عملية التحديث الاقتصادي في الغرب قد تصادف مع انتشار أفكار تساوي بين الابتكارات والبِدع، وبين النجاح والاستقرار[1]. لقد كان الإبداع التكنولوجي دائماً مصدراً رئيسياً للنجاح الاقتصادي النسبي، والمجتمعات المبدعة تقبل المعارضة السياسية، عموما، ولا تثق في الحِكمة المتعارف عليها، كما أنها منفتحة على التغير الاجتماعي[2].

إذا ما شَرَع مجتمع ما في انتهاج سياسات غير حكيمة اقتصاديا، فهل ينبغي للآخرين من الخارج أن يعترضوا على ذلك؟ ليس هناك ما يمنع الآخرين من الاعتراض طالما كانوا يعترفون بحق ذلك المجتمع في أن يختار ما يشاء. فكما يحق لفرد أن يأكل طعاماً

(1) رحمن Rahman (1982) وب. لويس B. Lewis (1982).

(2) موكار Mokyr (1990).

غنياً بالكولسترول، كذلك يحق لأي مجتمع وضع قيود على نموه الاقتصادي من أجل أهداف أخرى، سواء كانت الحفاظ على البيئة، أو الاستقرار السياسي، أو التوافق الروحي. وعملاً بالمعيار ذاته، يحق لكل من لا تعجبه الخيارات الاقتصادية لمجتمع ما، بما في ذلك الأفراد الخارجيون، أن يعرضوا ما لديهم من خيارات بديلة. ليس هناك من سبب، من وجهة النظر الليبرالية، لمنع مجتمع معين من أن يختار جعل اقتصاده غير منتج. إلا أنه ليس هناك سبب أيضاً يمنع الناس الذين يزعجهم الفشل الناجم عن ذلك من التعبير عن شكوكهم.

عندما يتخلف جزء من العالم تخلفاً جوهرياً عن جزء آخر، فقد تترتب على ذلك عواقب وخيمة بالنسبة للاستقرار السياسي العالمي. إن المجتمعات المتخلفة اقتصادياً تزيد من سخطها ضد النظام الاقتصادي العالمي وضد المجتمعات المتطورة، بل حتى ضد المجتمعات غير المتطورة المماثلة أيضاً. قد يصبح مثل هذا السخط مصدراً للخلافات الدولية. تهدد النزاعات الدولية، أياً كان مصدرها، حركة التجارة العالمية وانتقال رؤوس الأموال. كما أنها تولد شكوكا حول حقوق الملكية، كما يحدث عندما تتهم مجموعة عرقية مجموعة أخرى بأنها مسؤولة عن فشلها اقتصادياً، حيث تواجه المجموعة الأولى احتمال مصادرة أملاكها. تبعاً لذلك، إذا كان أداء مجتمع يُديره الإسلاميون، أو أية جهة أخرى في هذه الحالة، ضعيفا من الناحية الاقتصادية، فإن المجتمعات الأخرى قد تعاني أيضاً بسبب ذلك.

ليست الحركات الإسلامية بحاجة لزرع بذور التوترات الاجتماعية فقط بعد توليها السلطة، مثل نتيجة جانبية لفشلها الاقتصادي. فنظراً لأن هذه الحركات تزدهر عندما ترسم حدودا فاصلةً بين المسلمين والآخرين، فقد تعمد إلى إثارة عداء ضد الأطراف الخارجية على أمل الاستفادة من الاستقطاب الاجتماعي والسياسي الذي سينشأ عن ذلك. قد تنظم الأطراف الخارجية نفسها عندئذ في حالة دفاع عن النفس، وبذلك تشعل صراعات طويلة الأمد بين الجماعات. إن هذا هو ما يجري في مصر حيث دفعت القتالية الإسلامية الأقباط إلى تنظيم أنفسهم في حالة دفاع عن النفس. قد تجعل النزاعات بين الجماعات حقوق الملكية في خطر، وتثبط الرغبة في الاستثمار المحلي وتتسبب في هروب

رؤوس الأموال، وبذلك تضعف النمو الاقتصادي. وعلى المدى البعيد، قد ينتهي بها الأمر بالطبع بإعاقة التنمية، خصوصاً إذا استطاعت تدمير التحالفات السياسية التي ساعدت في استمرار حالات عدم الكفاءة[1]. قد تؤدي التوترات المتصاعدة في المجتمع المصري اليوم إلى دعم الحرية الاقتصادية في نهاية المطاف عن طريق إضعاف بعض العناصر الرئيسية في السيطرة الاجتماعية بما في ذلك الدولة وأيديولوجية القومية الاقتصادية.

إذن ليست هناك إجابة سهلة للسؤال حول ما الذي تعنيه الأصولية الإسلامية بالنسبة لمستقبل النظام الاقتصادي العالمي. تستطيع الأصولية الإسلامية، شأنها شأن المذاهب الأصولية الأخرى، إلحاق الضرر بالاقتصاد، ولكن يمكن لها أيضاً أن تكون عاملاً خفياً في التنمية الاقتصادية. وينبغي التذكير أيضاً أن بعض ما يمكن اعتباره اقتصاداً إسلامياً، مثل تأسيس المشاريع الإسلامية يفيد في تهدئة المشاكل الاجتماعية القابلة للانفجار. كيف ينبغي، إذن، أن يكون موقف صنّاع السياسة الملتزمين بنظام اجتماعي ليبرالي من النشاطات الاقتصادية للإسلاميين ودعواتهم للإصلاح الاقتصادي؟ ما الذي ينبغي أن تفعله الحكومات، ومؤسسات التمويل، ومؤسسات الأبحاث، والجامعات، وأجهزة الإعلام، إذا كان لها أن تفعل شيئاً، لمواجهة تحدي الإسلاميين للمثل والهياكل والممارسات والعلاقات الاقتصادية السائدة؟

يعرض الجزء المتبقي من هذا الفصل ثلاث فئات من الردود–على الاقتصاد الإسلامي. **أولا**، ينبغي للمرء أن يكشف عيوب الاقتصاد الإسلامي ومحدداته. **ثانياً**، يحتاج المرء لتبيين أن تعاليم الإسلاميين الاقتصادية أقل جاذبية بكثير مما يزعم قادة هذا التوجه. **وأخيراً**، من الضروري ابتكار حلول للمشاكل الاجتماعية الاقتصادية الفظيعة التي ساعدت على بروز الأصولية الإسلامية. تقتضي السياسة الأخيرة بذل جهود لفهم مظالم الأصوليين الإسلاميين ونشاطاتهم ومُثلهم.

(1) أولسون Olson (1982) طرح الأساس المنطقي.

### الرد الأول على الاقتصاد الإسلامي: كشف عيوبه ومُحدِّداته

يتضمن الرد الأول نشر معلومات حول التأثيرات الحالية والمحتملة للاقتصاد الإسلامي. هناك حاجة كتابات على كافة المستويات، بما في ذلك الأعمال التي تجتذب المجموعات التي استمدت منها الحركات الإسلامية قاعدتها الشعبية. إن للمنشورات الإسلامية جاذبية عاطفية تغيب غالباً عن الكتابات الاقتصادية العلمانية، رغم كل ما فيها من تناقضات وأوهام ، لذلك فهي تلقى قبولاً لدى أعداد كبيرة من الناس. يجب أن يسنح لمؤيدي الاقتصاد الإسلامي الاطلاع على الحجج المضادة. وينبغي أن يتحمل حصة الأسد غير الإسلاميين في البلدان التي يبذل فيها الإسلاميون محاولات معقولة للوصول إلى السلطة أو وصلوا إلى السلطة فعلاً. يمكن لآخرين من الخارج المساعدة في ذلك، ولكن بالنظر لغياب المشاركة المحلية، فقد تؤخذ جهودهم على الأرجح كدليل على التحامل الثقافي أو التدخل الأجنبي.

ونظراً لأن المدارس الفكرية الحديثة هي بالأساس من منتجات الحضارة الأوروبية، فإن نقد حركة غير غربية ينطوي على إمكانية اتهام المرء بكونه أداة للغطرسة الثقافية الغربية. لذلك فمن الحكمة دمج تقييم الاقتصاد الإسلامي في الخطابات التي تبيّن مزايا المقاربات الاقتصادية المنافسة. إذا كان نقد المصارف الإسلامية سيختلط فهمه بالعداء للإسلام، فإن القضايا التي يمكن حلّها عن طريق البحث والنقاش قد تصبح موضع مواجهات ثقافية، وربما تؤدي إلى تصلّب مواقف الإسلاميين. ومن الطرق الأخرى لتبديد الشكوك بشأن التحامل الثقافي هي إخضاع السياسات الاقتصادية غير السليمة -التي نشأت باسم ديانات غير الإسلام- تماما لنفس معاملة السياسات الاقتصادية المطروحة باسم الإسلام. إن المذهب الأميركي المعروف «بالاقتصاد المسيحي» له مسحة حمائية مضادة لنظام السوق[1]. فإذا تمت معاملة هذا المذهب بنفس طريقة معاملة الفصائل المضادة للسوق ضمن الحركات الإسلامية، فإن هذا سيعطي مصداقية

(1) أياناكون ي Iannaccone (1993).

للنقد الموجه ضد الاقتصاد الإسلامي. بيد أن من المؤكد أنه مهما بذل المرء من جهد لكي يكون منصفا، قد لا ينجو من تهمة التحامل. إن للتيارات الأصولية مصلحة في إدامة الاعتقاد -إن لم نقل تعميقه- بوجود فاصل بينها وبين «آخر» أجنبي جاهل وعديم الأخلاق. كما أن تحريف النقد بادعاء وجود نوايا سيئة لدى من يوجهونه هو تكتيك بلاغي شائع. ويستخدم هذا التكتيك أيضاً بصورة فعالة من قبل قادة علمانيين مختلفين.

أما بالنسبة لخصائص ما يجب نشره، فهناك حاجة لبذل جهود لتعزيز المعرفة العامة حوّل سلبيات السياسات القومية والحمائية التي يجري تبنيها باسم الإسلام، كتلك المتبعة في إيران. يجب العمل على المزيد من التوعية بالحيل التي تستخدمها المصارف الإسلامية للالتفاف حول تحريم الفائدة، وبعدم فعالية أنظمة الزكاة القائمة. لا بد من الفهم الأوسع والأفضل بأن تبعات إعادة توزيع الثروة من قبل المؤسسات الإسلامية لا تؤدي بالضرورة إلى تحقيق المساواة. ينبغي أن يكون هناك إلمام أكثر بالمنجزات الاقتصادية المتواضعة للبلدان التي طبّقت إصلاحات اقتصادية بتوجهات إسلامية مثل إيران والباكستان. وأخيراً يتعين على الأشخاص الذين يقدرون كون الاقتصاد الإسلامي رد فعل على أزمة اجتماعية خطيرة، أن يدركوا أيضاً بأنه بالرغم من خطابه النبيل، فقد فشل في تقديم حل شامل.

كان الكثير من الكلام عن السلوك الاقتصادي الإسلامي مجرد خطاب بلاغي سطحي، لأن أحدا لم يستطع منذ المودودي وحتى الآن، أن يضع تعريفا لهذا الاقتصاد بمفاهيم عملية. لم يساعد القرآن كثيراً في هذا الصدد، فمن بين آلاف الآيات في القرآن، نجد أن نسبة الآيات التي احتوت على توجيهات اقتصادية لم تتجاوز ثلث واحدٍ في المائة منها. ومع ذلك فهي توفّر مرونة وخيارات هائلة لكل من يريد استخدامها لبناء نظام اقتصادي، مما ترتب عنه اختلاف المدارس الفقهية الإسلامية حول العديد من القضايا الاقتصادية. كما أن كبار المفكرين الإسلاميين الذين يستمد منهم الكتّاب الإسلاميون المعاصرون مرجعيتهم وإلهامهم، يتخذون مواقف متباينة[1]. إن ما يترتب عن هذا أساسا

(1) كولسون Coulson (1969)، صالح Saleh (1986)، وكوران Kuran (1989 أ).

أن عددا من الأجندات الاقتصادية التي تُسلّم بالمنطق الإسلامي تعتبر أجندات ضارة اقتصاديا. وهذا ما يجب نشره والتعريف به.

إن القيود الاقتصادية التي يتم فرضها من أجل التمييز الثقافي أو المواجهة الثقافية -فرض تحريم الفائدة، وضع قيود على التعاملات المالية مع غير المسلمين- قد تضعف بلداً معينا من الناحية الاقتصادية، وتبقيه على هامش الاقتصاد العالمي الناشئ، وتجعله عرضة للهيمنة الأجنبية.

لا يعني مقترح نشر العناصر غير الصحيحة اقتصاديا للأجندات الإسلامية بأني أدعو إلى تعامل خاص مع الأديان بصورة عامة أو الإسلام بصورة خاصة. بل على النقيض من فأنا أصر على أن التحديات الاقتصادية في النموذج الإسلامي، يجب أن تعامل تماماً كتلك التي في النموذج العلماني. إن إعفاء الاقتصاد الإسلامي من المراجعة أو النقد يعني منحه امتيازاً خاصاً. عندما يطالب اتحاد عمالي أو جمعية تجارة بتنظيم قانوني ضد التنافسية تنتج عنه تحديات عديدة. يبرز المحللون سيئات هذا التنظيم ويطرحون حلولاً بديلة للمشكلة الذي كان سيحله التنظيم فقط ظاهريا. من الأمثلة البارزة على ذلك أنه عندما وضع الإتحاد السوفيتي، في أوائل أيامه اقتصاده تحت سيطرة مركزية، وبدأ بالدعوة للتخطيط باعتباره بديلاً أحسن من آليات السوق، فإن حملته المضادة للسوق قوبلت بمعارضة فكرية سريعة. وأكد كل من لودفيغ فون ميزيس، وفريدريك هايك وأكاديميون آخرون أن التخطيط المركزي سيثبت فشله لا محال. وبيّنوا بأنه ما من جهاز حكومي، مهما كانت قوته يستطيع بث المعلومات، وتنسيق الأعمال الفردية بكفاءة مثل الأسواق التي تعمل في ظل حكم القانون. ورغم أن الأدبيات المضادة للتخطيط قد قوبلت مبدئيا بالرفض باعتبارها «رجعية»، فقد استطاعت إضعاف الثقة بالنظام الاقتصادي السوفيتي، وبذلك ساعدت في إعداد المسرح لإسقاط الشيوعية.

مقترحي الأول إذن، هو إخضاع الأفكار الاقتصادية الإسلامية لنفس التحليل النقدي الذي نخضع له أي تحد اقتصادي عادي. ويجدر الذكر أن الأوساط الفكرية

العلمانية لم تول اهتماما يُذكر للمحتوى الاقتصادي للأجندة الإسلامية. ويكمن جزء من السبب في تشظي العلوم الاجتماعية، حيث يعتبر معظم الاقتصاديين الدين خارج مجالهم المهني، فيما لم يحظَ سوى القليل من المتخصصين والطلاب في المجال الديني بثقافة اقتصادية. وهناك سبب آخر مفاده أن التعاليم الفائقة البساطة للاقتصاد الإسلامي تجعل المحللين يُهملون خطابه بالكامل باعتباره عديم المعنى، حتى لو كان تأثيره يتزايد. وثمة سببٌ ثالثٌ على الأقل في البلدان التي لجأ الإسلاميون فيها للعنف، وهو أن المفكرين الذين تُساورهم الشكوك حول الأجندة الإسلامية يخشون من التصريح بذلك علناً، فاغتيال نقاد مثل 'أوغور مومكو' والمفكر المصري 'فرج فوده' جعل كثيراً من المفكرين الإسلاميين يتحفظون في التحدث بصدق وبصورة علنية عن أهداف الإسلاميين[1].

**الرد الثاني: وضع حدود للجذب الإسلامي**

يتمثل التدبير الثاني من أجل التخفيف من الضرر الاقتصادي للأصولية الإسلامية في مقاومة جهود الإسلاميين لتقديم أنفسهم كناطقين باسم الأغلبية الصامتة. عندما يدّعي الإسلاميون أنهم يمثلون الصوت الحقيقي لمجتمع طال عليه الصمت بسبب الضغوط العلمانية، فإنهم غالبا ما يبالغون.

في البلدان التي تعمل فيها المصارف الإسلامية إلى جانب المصارف العادية، ظلت حصة المصارف الإسلامية من ودائع المسلمين أقل من 20٪؛ وفي بعض البلدان ذات الأغلبية المسلمة لم تتجاوز النسبة 1٪ [2]. كما أن عملاء المؤسسات المالية الإسلامية أبدوا استعداداً ملحوظاً لسحب ودائعهم لدى أول بادرة تنذر بإفلاسها[3]. ومنه يمكن القول أن مبدأ تحريم الفائدة لا يحظى بقبول واسع النطاق. كما أنه ليس من الواضح إذا كان

(1) تم تطوير الأساس المنطقي الذي تستند عليه هذه الملاحظة بشكل تفصيلي في كوران Kuran (1995 أ).

(2) مور Moore (1990 أ)؛ كازاريان Kazarian (1991)، ص. 149: أغاوغلو Agaoglu (1994).

(3) للاطلاع على مثال من مصر، راجع سبرنغبورغ Springborg (1989)، ص 45–61.

أولئك المؤيدون لهذا التوجه يعتبرون أنفسهم ملتزمين بالأحكام الإسلامية ضد الفائدة. ويمكن للاقتصادي الإسلامي أن يرد على ذلك بالقول أن المصارف «الإسلامية الحقيقية» ستكون أكثر شعبية من المصارف الحالية، «الإسلامية بالاسم فقط»، التي تأخذ الفائدة وتعطيها تحت قناع زائف. قد يكون ذلك صحيحا ولكن إذا لم يكن أيُّ مصرف من مئات المصارف الإسلامية العاملة اليوم مصرفا إسلامياً «حقيقياً» فإنه يجدر بنا أن نسأل لماذا؟ أحد الأسباب هو أن عدد المسلمين الذين يعتبرون الفائدة غير أخلاقية أقل من الذين يؤيدون الحملة المضادة للفائدة. إضافة إلى سبب آخر وهو أن المسلمين الذين تزعجهم الفائدة يضعون مخاوفهم في الدرجة الثانية بعد الأمن المالي والبساطة.

ويجدر بنا أن نكرر التأكيد على أن العديد من المشاركين في الاقتصاد الإسلامي الفرعي يستخدمون الرمزية الإسلامية بمهارة كأداة للتطوير الاقتصادي الذاتي. ليس كل مصري يحتفظ بأمواله في مصرف إسلامي أو يدير متجراً إسلامياً للبقالة هو إسلامي ملتزم. كثيرٌ من المسلمين الذين يظهرون وكأنهم إسلاميون لا يعرفون شيئاً تقريباً عن التاريخ الإسلامي أو الفلسفة أو المؤسسات الإسلامية؛ وليس لديهم اهتمام يذكر بتطوير نظام اجتماعي إسلامي محدد؛ وقد كيّفوا أساليب حياتهم بتأثير من النظام الاجتماعي الغربي. علاوة على ذلك فالمسلمون الذين كرّسوا كثيراً من الوقت لدراسة الإسلام، ليسوا جميعاً مفتونين بجانبه السلطوي المفتقر للمرونة. فالبعض منهم معجب – بدلاً عن ذلك – بذلك الجانب من الإسلام الذي يتميز باللطف والتسامح والبراغماتية؛ وهم على استعداد لإتاحة المجال لوجود تفسيرات متعددة للإسلام، بل حتى احترام حقوق غير المؤمنين[1].

ويعترف عصمت أوزيل الشاعر التركي الإسلامي البارز، دون تردد بأن قليلاً من الأتراك يلتزمون فعلاً بالسعي لخلق نظام اجتماعي إسلامي. ويدعي أن 6٪ من المسلمين الأتراك فقط هم مؤمنون حقيقيون. رغم أنه يعتبر أن هذه النسبة البسيطة محورية اجتماعياً

(1) ب لويس B. Lewis (1993 ب)، خصوصا الفصلان الثامن والحادي عشر.

وسياسياً[1]. وهناك كتّاب إسلاميون بارزون آخرون يخالفون التفسير السائد لدى الإسلاميين بشأن الرسالة الاقتصادية للإسلام. وعندما يشيرون إلى أن المصارف الإسلامية العاملة حالياً ليست لها علاقة تذكر بجوهر الإسلام، فإنهم يؤكدون بأن بعض أشكال الفائدة لا يمكن الطعن فيها أخلاقياً، وأن تحريماً فعالاً للفائدة من شأنه إعاقة عمل المؤسسات الإسلامية في السوق العالمية[2]. ويقولون إن مؤيدي تحريم الفائدة ليست لهم صلة بالواقع، وأنه ليس بوسع نظام إسلامي تحقيق التزام واسع النطاق بتحريم الفائدة، إلا عن طريق استخدام القوة.

يمكن اختبار صدق المزاعم حول شعبية التعاليم الإسلامية من خلال استفتاءات تجري بطريقة الاقتراع السري، أو استقصاءات لا تكشف عن هوية المشاركين فيها. وسبب ذلك هو أن الضغوط الاجتماعية التي تنظم التفضيلات التي يتم التعبير عنها علناً، تفقد تأثيرها عندما تكون خيارات الناس غير معروفة للآخرين. لم تُجر -حسب علمي- أية دراسات منهجية لمعرفة مدى الشعبية الحقيقية التي يتمتع بها الاقتصاد الإسلامي. ولكن بلداناً معينة ذات أغلبية إسلامية أجرت انتخابات بطريقة الاقتراع السري أعطت للمقترعين خيار تأييد حزبٍ إسلامي. وقد حصل الإسلاميون في العديد من هذه الانتخابات على تأييدٍ أقل بكثير مما توحي به التوقعات. يسيطر الإسلاميون في بنغلاديش على جامعات عديدة، وسبب ذلك يعود- إلى حد بعيد- إلى كون الطلاب الذين لديهم شكوك حول القضايا الإسلامية يخشون من الجهر بآرائهم. ومع ذلك فإن الجماعة الإسلامية البنغالية لم تظهر أبداً نتائج قوية في الانتخابات الوطنية، ففي انتخابات عام 1991 وصلت نسبة التأييد لها إلى 6٪[3]. وهناك تناقض مماثل في الباكستان حيث لم يكن أداء الجماعة الإسلامية الباكستانية جيداً في أية انتخابات وطنية، وغالباً ما يخسر أعضاؤها

(1) ميكر Meeker (1991)، ص. 215؛ وأوزيل Ozel (1989)، خصوصا الصفحات49-62.

(2) على سبيل المثال، بولاك Bulac (1988/ 1990)، الصفحات: 115-16؛ غونغور Gungor (1981)، الصفحات 11، 150، 241.

(3) ر. أحمد R. Ahmed (1994)، ص 689-695.

أمام منافسين موسومين بأنهم غير إسلاميين أو مضادين للإسلام. وحظيت بنازير بوتو التي شجبتها الجماعة الإسلامية منذ اليوم الأول لدخولها حلبة السياسة، بتأييد انتخابي أكبر بكثير من معظم السياسيين الإسلاميين[1]. كما يمكن للمرء أن يلاحظ أن الحزب الإسلامي الرئيسي في تركيا -حزب الرفاه- قد جاء على رأس القائمة في الانتخابات العامة لعام 1995. هذا صحيح ولكنه فاز بخُمس الأصوات فقط، بينما ذهبت الأخماس الأربعة الباقية لأحزاب ملتزمة بشكل أو بآخر بمبادئ علمانية.

إن الضغوط الاجتماعية لا تفيد الإسلاميين بالضرورة. فعشية الانتخابات الجزائرية في يونيو/ حزيران 1990، كان من المتوقع لجبهة الإنقاذ الإسلامي أن تمنى بهزيمة ساحقة، لكنها فازت بسهولة، مما يوحي بأن الخوف من انتقام الحكومة كان قد دفع كثيراً من مؤيديها لإخفاء ميولهم[2]. إذن فالنقطة هنا ليست في أن تفضيلات المسلمين التي يتم التعبير عنها علناً تنطوي دائماً على مبالغة بمدى التأييد الحقيقي لقضايا الإسلاميين، بل أنه لا ينبغي للمرء أن يقبل دون تمحيص ادعاءاتهم بأنهم يشكلون أغلبية مخيفة.

هناك شرائح معينة من الأوساط الفكرية العلمانية لديها ميل لرفض بعض الادعاءات المعينة للإسلاميين. فمعظم الاقتصاديين يرفضون بلا تردد التأكيد بأن الأشخاص الذين ينشأون وفق التربية الإسلامية يعتبرون الفائدة غير عادلة. والسبب في ذلك هو أن الاقتصاديين عموماً قد دربوا على الاعتقاد بأن البواعث والمفاهيم الاقتصادية الأساسية لا تظهر فروقاً منهجية عبر المجتمعات. وهناك شرائح أخرى من الأوساط الثقافية تميل للتعاطف مع التأكيدات على وجود اختلاف في القيم والأهداف والمواقف بين الشعوب. فعلماء الأنثروبولوجيا والعديد من المتخصصين في مجالات معينة قد دربوا على ملاحظة الفروق- وليس أوجه التشابه - واختبارها وإبرازها. تبعاً لذلك فإن الكثيرين على اختلاف قيمهم، على استعداد للقبول بأن المسلمين أكثر استعداداً من غير

(1) للمزيد من الأرقام، أنظر ماير Mayer (1993) الصفحات 146– 47 الملاحظة رقم 31.

(2) روبرتس Roberts (1994) الصفحات 465–78.

المسلمين للتخلي عن أمان الفائدة الثابتة والسعي نحو العائدات المتغيرة. إضافة لذلك، حتى لو تبيّن لهم أن ادعاءات كهذه غير معقولة، فإن معاييرهم المهنية قد تمنعهم من إثارة الاعتراضات خشية اتهامهم بالانحياز الثقافي. وصادف أيضا أن الفائدة قد لعبت دوراً أساسيا في الاقتصادات الإسلامية[1]. كما أن المصارف الإسلامية ابتكار حديث؛ إذ لم يكن هناك شيء شبيه لها قبل سبعينات القرن الماضي. لذلك، فإن العلماء الذين يقولون إن الإسلام يفرض شكلاً متميزاً من العمل المصرفي، إنما هم شركاء دون قصد في صنع هذه الخرافة. وهم في محاولتهم احترام اختلاف ثقافي جلي، يعززون مصداقية الإسلاميين الذين يقدمّون أنفسهم كمدافعين عن ممارسة محلية معرضة للخطر.

وثمة دفعة قوية لتعزيز مصداقية الإسلاميين تنطلق من حقيقة أن الغرب قد خسر ثقته الثقافية التي كانت مزدهرة ذات يوم. ومن مظاهر هذه 'الخسارة' الثورة الجارية في الولايات المتحدة ضد المناهج الليبرالية في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، التي ظل معمولاً بها منذ أمد بعيد، والتي حُملت الآن مسؤولية النواقص التي تشوب أداء جماعات معينة[2]. وهناك مظهرٌ آخر هو النقد الذاتي الكثيف الذي حصل بمناسبة الذكرى السنوية الخمسمائة على وصول كولومبوس إلى قارة أميركا، وهو نقد بدا متناقضاً بصورة حادة مع جو الرضا عن النفس الذي ساد هذه الاحتفالات قبل قرن من الزمان. أياً كانت القيمة الحقيقية للحملات الرامية لتشويه الثقافة الغربية باعتبارها عنصرية وجنسوية وقمعية ومضادة للمساواة في أصلها، فإنها تضعف ثقة الغرب نفسه بخواصه الثقافية. إضافة لذلك، فإن الشك بالنفس الناجم عن ذلك يجعل من الصعب على المسلمين العلمانيين الدفاع عن الثقافة الغربية، وتتيح للإسلاميين الاستشهاد باستياء بعض الغربيين (بالواقع الغربي) كدليل على خطورة التغريب.

---

(1) م. س. أ. خان M. S. A. Khan (1929)؛ رودنسون Rodinson (1966/ 1973)، الفصل الثالث؛ وماندیفیل Mandaville (1979).

(2) دسوزي D'Souza (1991) وسكليسنغر Schlessinger (1991).

لا ينبغي للمرء أن يسعى لوضع قيود على النقد الذاتي في الغرب لمجرد أنه يوفر فوائد جانبية للأصولية الإسلامية، أو لأي أصولية أخرى من هذا القبيل. كما أنه لا ينبغي أيضاً إلزام الإسلاميين بالامتناع عن السعي لإظهار أنفسهم بأبهى صورة، مثلما هو غير ممكن للمرء أن يمنع شركة 'كوكا كولا' من إطلاق دعاياتها الماكرة. إلا أنه يتعيّن على المرء أن يتجنب الوقوع في الادعاءات المبالغ فيها من حيث الدعم الذي يحظى به الإسلاميون، أو بناء سياسات على هذا الأساس. ليست هذه نقطة بسيطة، ففي بلدان معينة تُقدّم بعض الأنظمة غير الإسلامية بطبيعتها التنازل تلو الآخر للإسلاميين غالبا على أساس أن مطالب الإسلاميين تحظى بتأييد واسع. ولتقديم مثال على ذلك، تقوم الحكومة المصرية بتغطية متزايدة للبرامج الدينية في شبكة التلفزيون التي تسيطر عليها الدولة. كما تسعى للحصول على موافقة السلطات الدينية في عدد متزايد من المجالات السياسية. إنها تنازلات على الأرجح قصيرة النظر، فهي تعمل على دعم صورة الإسلاميين وقوتهم وتجعل غير الإسلاميين خائفين من التعبير عما يعتقدون به، وتضاعف من جرأة المعارضة الإسلامية.

**الرد الثالث: الإصغاء بانتباه**

كانت الردود المقترحة حتى الآن ردود مواجهة. الأول كان القصد منه بيان عدم مصداقية الحجج التي يبني عليها الإسلاميون تحدياتهم للبنى الاجتماعية والاقتصادية السائدة؛ والثاني يشكك في شعبية هذه التحديات. أما الرد الثالث، فعلى النقيض من ذلك، هو موقف توفيقي تصالحي. حيث يدعو إلى الإصغاء بانتباه لشكاوى الإسلاميين من الحداثة، مع الاعتراف بأن هناك أخطاء ملموسة في الوضع الاجتماعي الراهن، فالأنظمة العلمانية لها كل الحق في معارضة التحديات الخاطئة لسياساتها - وبنفس المعيار- يتعين عليها الاستماع للنقد. فحقيقة أن الإسلاميين يتقدمون بمطالب خيالية لا تعني أن شكاواهم غير مبررة بنفس الدرجة، وأن طروحاتهم كلها عديمة القيمة.

عندما يشكو الإسلاميون من الحكومات التي يتزايد فسادها، فإنهم لا يتحدثون عن مشكلة وهمية. الفساد الحكومي قديمٌ قدم الحكومات، إلا أن نتائجه التخصيصية

والتوزيعية اكتسبت أهمية مع توسع سيطرة الدولة على الحياة الاقتصادية والاجتماعية. كما أن الإسلاميين لديهم كل المبررات لاتهام الأنظمة بتبديد الموارد البشرية. تُعاني بلدان عديدة من بطالة هائلة أو بطالة جزئية، تعود في جانب منها للمركزية المفرطة والعجز البيروقراطي. ليس المرء بحاجة لأن يكون مقاتلاً مضاداً للعلمانية ليرى أن الأنظمة التي يفترض أنها علمانية في مصر وتركيا والجزائر والباكستان –من بين بلدان كثيرة تعالت فيها أصوات الحركات الإسلامية– لم تنجح تماماً في الإجابة على إحباطات الأعداد المتضخمة من سكانها. كما أن النخب العلمانية يردّون بأنهم هم أيضاً يعترفون بمشاكل الفساد والبطالة، ويضيفون أنهم اقترحوا إجراء إصلاحات متنوعة. بيد أن الإجراءات التي يتبناها كثير منهم تُضاعف المشاكل القائمة حالياً على الأرجح. فعلى سبيل المثال كان مومكو يؤيد تنظيماً اقتصادياً واسع النطاق، ولم يدرك أبداً أن القطاع العام الضخم في تركيا يخلق فرصاً لا حصر لها في المحاباة والهيمنة والكسب غير المشروع أو أن الضوابط البيروقراطية المتنوعة تعيق نمو فرص العمل. كانت مقاربته لإصلاح الاقتصاد التركي –المزيد من السيطرة الحكومية والتخطيط الأفضل– تصل إلى درجة تطبيقٍ أشد للسياسات المسؤولة عن الفشل الاقتصادي في الماضي.

في الوقت الذي كان فيه الإسلاميون ينتقدون الحكومات المفروضة، كانوا أيضاً يعالجون مشاكل اجتماعية معينة بأساليب تنطوي على كثير من الإبداع. ليست هذه الجهود بالضرورة جزء من مخطط واسع للوصول إلى السلطة. فقد ظهرت بعض خدمات الإسلاميين إلى حيز الوجود، بشكل ما إن لم نقل بشكل كبير، لسد الثغرات التي نجمت عن الأداء الاقتصادي الهزيل. وكما أشرنا سابقاً، فهناك عياداتٌ، مساكن، نوادٍ، مخيمات ومدارس إسلامية تخدم مجموعات متنوعة من الساخطين والمحرومين. إن هذه الخدمات تساهم في الترويج الأوسع للقضية الإسلامية لا يقلل من قيمة المنافع التي توفرها لأفراد ليسوا ملتزمين إسلامياً. لذلك فإن صناع السياسة العلمانيين قد يحسنون صنعاً في استكشاف الكيفية التي تعمل بها هذه الخدمات، ولماذا يتحول عدد متزايد من الناس لطلب المساعدة من الإسلاميين.

لا يعرض الإسلاميون بالضرورة حلولاً قابلة للتطبيق لمشاكل كالبطالة والفساد الرسمي. كما أن هناك أجندات إسلامية معينة يمكن لها -عن طريق الحد من الحريات الاقتصادية- أن تفاقم المشاكل الحالية. لكن ذلك كله ليس سببا لتجاوز المظالم التي تؤسس هذه الأجندات. بل على العكس فإن خطورة هذه الأجندات تبيّن الضرورة الملحّة لإيجاد طرق لتخفيف الاستياء الشعبي الذي يزيد من شعبيتها. وما لم تكبح السلطات العلمانية التجاوزات الحكومية وتحد من السلطة الاقتصادية للدولة، وتخلق بيئة اقتصادية توفّر التبادل الاقتصادي الحر في ظل حكم القانون، فإن أجندات الأصوليين ستكون جذابة. قبل قرن من الزمن، عندما شجب إنجلز ظروف العمل في المصانع البريطانية، دفعت انتقاداته غير الماركسيين للقيام ببعض الإصلاحات، وكان ذلك دون شك عاملاً في احتواء الشيوعية فيما بعد. على أي حال، فإن بعض الإسلاميين يسيرون على الطريق الصحيح فيما يتعلق بحل المشاكل الاقتصادية الحيوية. إن أولئك الذين يرغبون في الحد من السلطة الاقتصادية للحكومة وتطبيق إصلاحات تنظيمية لا يكشفون فقط عن المصادر الخطيرة لنقص الكفاءة، بل يساعدون أيضاً في بناء إجماع لتحويل اتجاه المسار.

يتذكر الكثيرون آدم سميث بمقاله الشهير *«ثروة الأمم»* (1776) حول العلاقة بين حرية السوق والازدهار الاقتصادي. كان مقاله الرئيسي الأول «نظرية المشاعر الأخلاقية» (1756) أقل شهرة - وتستشكف هذه النظرية، من بين قضايا أخرى، كيف أن المعايير الاجتماعية والأخلاقية تساعد في ضمان الاستقرار الاجتماعي الذي يسمح للحضارة الإنسانية بالازدهار. إن الجاذبية القليلة التي حظي بها هذا المقال السابق لسميث تعطي صورة مصغرة لقلة الاكتراث في الخطاب العلماني بالوظائف النفسية والاجتماعية والاقتصادية للمعايير والقيم. وفي الوقت الذي يأخذ فيه الإسلاميون -شأنهم شأن الأصوليين الآخرين- مسألة المعايير بجدية كبيرة، فإن كثيراً من المثقفين وصناع السياسات يميلون لإهمالها باعتبارها غير مهمة، أو يعاملونها كمصدر من مصادر الخلل. ولعل دراسات التنمية الاقتصادية تلقي الضوء على هذه المسألة، فالاختلافات في التنمية الاقتصادية على المستوى الدولي عادة ما تعزى لاختلاف المصادر الطبيعية والسياسات

التجارية والاستقرار الاجتماعي. كما أن اقتصاديي التيار السائد لا يلتفتون كثيراً للمتغيرات الثقافية كعادات العمل، السعي للتعلم، تقدير الابتكارات الحديثة وبنية العائلة.

يروّج الاقتصاديون الإسلاميون -كما رأينا سابقاً- وجهة النظر القائلة بأن المعايير السلوكية تسهم بشكل حيوي في النجاح الاقتصادي، هم على صواب فيما يتعلق بأهمية المعايير[1]، حتى لو كانوا يبالغون في الفضائل الاجتماعية للإيثار ويقللون من فضائل الأنانية. هذا لا يعني بقاء التعريفات الاجتماعية للخطأ والصواب ثابتة، كما أنه لا يعني إنكار أهمية القوانين والقواعد والأنظمة. النقطة التي أود توضيحها هي أن مجموعة واسعة من المعايير المتعلقة بالنشاط الإنساني تبقى هي الوسيلة الفعالة -والأقل تكلفة- لضبط نشاطات الأفراد وتنسيقها.

إذا كانت إحدى متطلبات النظام الاقتصادي الحر هي أن يتمتع الأفراد بحريات اقتصادية واسعة، فإن من المتطلبات الأخرى أن يتحملوا المسؤولية في حالة وجود ظروف خاصة. هناك سلوكيات معينة للإسلاميين تعارض هذه المتطلبات: على سبيل المثال، الميل لإلقاء اللوم على الأجانب في وجود صعوبات اقتصادية محلية -وهو ميل يتضح في كتابات المودودي حول التأثير المفسد للثقافة الغربية-. ولكن ليس كل الإسلاميين يبحثون عن ذرائع، ففي جنوب آسيا تشجع جماعة التبليغ على التطوير الذاتي وعلى الاعتماد على النفس؛ ويتوقع من أعضائها عدم قبول هدايا من آخرين وأن يصبحوا أكثر كرماً وأكثر أمانة[2].

ينبغي عدم الأخذ أبداً بالمظهر الخارجي للتأييد الذي تحظى به الأصولية الإسلامية، وبرأيي فبعض منه قد يكون زائفاً. لا ينكر القادة الإسلاميون ذلك بالضرورة، ويبادرون بسرعة للدعوة لإبداء حذر مماثل من التأييد الظاهري للأجندات العلمانية، والمعارضة

(1) جي. كيو. ويلسون Wilson (1993) يوفر كثيراً من الأدلة على أهمية المعايير.

(2) ميتاكلاف Metcalf (1994)، خصوصا الصفحات 710-17.

الملحوظة للممارسات الدينية العامة. ومن المواضيع البارزة في الأدبيات الإسلامية التركية، أنه ومنذ إصلاحات أتاتورك في عشرينات القرن الماضي، أصبح على المسلمين أن يحتفظوا بمشاعرهم الدينية لأنفسهم، على الأقل في المجالات المنفصلة رسمياً عن الدين. وأورد هنا بعض عناوين الكتب التي تدل على ذلك في دور النشر الإسلامية: ***الحياة الإسلامية المؤجلة*** *The Postponed Islamic Life*، ***الكلام في الزمان الصعب*** *Speaking in Difficult Times*، ***والوزير الذي اعترف بالله بعد موته*** ***The Minister Who Recognized "Allah" After His Death***.[1]

يشير العنوان الأخير إلى حسن علي يوجيل، وزير التعليم منذ عام 1938 حتى عام 1946، وهو غربي التوجه ومعروف بأنه خصم عنيد للإسلام التقليدي. يدّعي الكاتب بأن يوجيل-خلافاً لمظهره الخارجي- كان عميق التدين ويقول بأنه أعرب في أعقاب تقاعده عن أسفه لتأييد قمع الإسلام، كما بدا ذلك من قصيدة دينية مطولة كتبها. لم ينشر يوجيل القصيدة خلال حياته، ولكنه طلب من ورثته نشرها بعد موته مباشرة. ويخلص الكتاب إلى الاستنتاج بأن هذه الواقعة تشهد بخوف يوجيل من التعرض للإدانة باعتباره ظلامياً متخفياً. لسنا معنيين بالتثبت من حقيقة هذه الواقعة هنا. المهم هو الرسالة الأساسية للكتاب، وهي أن الأتراك كانوا يميلون لأن يكونوا أقل تأييداً للأجندة العلمانية بينهم وبين أنفسهم مما كان يبدو عليهم ظاهرياً. من المعاني التي تتضمنها هذه الرسالة هي أن الجهود لاستبعاد الدين من مجالات كالسياسة والاقتصاد، تدين بالفضل في التأييد الظاهري لها إلى الضغوط الاجتماعية ضد المعارضين لها علناً.

إن وجود بعض الإسلاميين الذين يعملون على تخويف، مراقبة وحتى إسكات معارضيهم، لا ينفي حقيقة أن حرياتهم مقلصة أيضاً. عندما يشجع الإسلاميون المظاهر العامة للتدين، ويعلون من شأن الرموز الدينية فإن هذا يأتي جزئياً كردٍّ فعلٍ على ضغوط

(1) بلاجي وبلاجي Balci and Balci (1986-1990)؛ وأوزيل Ozel (1984)؛ ويلماز Yilmaz (1990).

سابقة جعلتهم يمارسون حياة زائفة. ربما تكون الضغوط قد مورست عليهم من قبل إجراءات رسمية أو منظمات دينية تقليدية، أو حتى من مجرد ضغط الرأي العام. عموما الضغط أياً كانت مصادره، أن الانتشار المتواصل لأصولية الإسلامية منبثق عن أكثر من ارتفاع في التدين الفردي. ومن العوامل الإضافية هو أن التدين قد أصبح أكثر تعبيرا عن نفسه وأكثر انفتاحاً وتطلبا مما كان عليه، خاصة في ستينات القرن الماضي عندما كانت العلمنة تدفع الدين باستمرار إلى المجال الخاص[1].

إن الاعتقاد بوجود قيود واضحة مفروضة على الإسلاميين ليس مألوفاً في أوساط المثقفين العلمانيين. فرغم وعيهم بالخطر الإسلامي على حرياتهم الفنية والأدبية والجنسية والفكرية والسياسية، فإنهم يتجاهلون بشكل عام أن الإسلاميين يشعرون بوضوح أنهم مقيدون ومهددون. ومصدر هذا الجهل هو أن المثقفين العلمانيين نادراً ما يهتمون بمناقشة الإسلاميين أو الاستماع إلى شكواهم أو قراءة كتاباتهم. ولو أنهم بذلوا جهداً لفهم دواعي قلق الإسلاميين، لوجدوا أن لديهم احتياجات روحية غير مشبعة. وسيجدون أن السياسات والضغوط العلمانية، شأنها شأن القيود الحكومية على حرية التعبير الإسلامي أو قيود الرأي العام العلماني، قد تركت فراغاً هائلاً لدى بعض الأفراد. قد يمهد إدراك هذا الأمر الطريق لتواصل مثمر بين الإسلاميين وخصومهم.

**خاتمة**

كان الهدف الرئيسي لهذا الفصل هو اقتراح الكيفية التي يتعين بها على صناع السياسات الملتزمين بالنظام الاقتصادي الحر الرد على تنامي قوة الاقتصاد الإسلامي،

(1) أنظر كازانوفا Casanova (1992)، الصفحات 37–43. يعزى الانبعاث الإسلامي في أيامنا هذه أيضاً إلى إلغاء الأنظمة المتعلقة بالشؤون الدينية مما شكل وقوداً لتفجر أشكال دينية جديدة وزيادة هائلة في حرية التعبير الديني العام، تماماً مثلما يحفز إلغاء بعض التدابير الصناعية الإنتاج عن طريق إتاحة المجال للصناعات لتوفير طائفة أوسع من الاحتياجات. حول النظرة الثانية، أنظر تشافيز وكان Chaves and Cann (1992). التفسيران ليسا شاملين بصورة متبادلة. فالتجريب الديني الأكبر قد يسير جنباً إلى جنب مع الانفتاح الديني الأكبر.

والاقتصاد الفرعي الإسلامي. طالما كانت الجهود لإدخال الإسلام في الخطاب الاقتصادي وإضفاء هوية دينية على الممارسات الاقتصادية العلمانية سابقا، تدفع إلى السطح قناعاتٍ ظلت مغمورة لوقت طويل، فإن جهوداً كهذه تسهم في تقدّم الحريات الفردية. تدعو روح النظام الحر إلى الانفتاح في الأفكار والمطالب والهموم بما في ذلك المشاعر الدينية. فهي تمنح الفرد حرية لإعطاء المعنى الذي يريده لأعماله وتصرفاته، بما في ذلك المعنى الديني. لذلك فإن تعريف خدمات اجتماعية معينة بأنها إسلامية ليست مشكلة بحد ذاتها. كما أنه ليس هناك من مشكلة في أن تكون هناك حالياً مصارف إسلامية ومخازن أغذية إسلامية وعروض أزياء إسلامية. إذا كانت الاستثمارات الاقتصادية الإسلامية تعطي إحساساً بالارتياح لمسلمين يعتبرون الإسلام طريقة واضحة في الحياة، ينبغي اعتبار ذلك تطوراً إيجابياً. إن شرعية النظام الاجتماعي تتعزز- ولا تتضاءل- عندما يستطيع الشخص الذي يولي أهمية دينية للقرض أن يرفض الفائدة علناً وبفخر ودون اعتذار.

بيد أن هناك أهدافاً اقتصادية إسلامية معينة تتعارض مع الحريات الفردية. فالحمائية الاقتصادية التي يفضّلها بعض الإسلاميين، تحدُّ من حقوق الأفراد في التبادل الاقتصادي الحر. وبالمثل فإن إجبار جميع المسلمين على عدم التعامل بالفائدة، يعتبر تدخلاً في الحريات الاقتصادية الأساسية. ينبغي الوقوف في وجه مثل هذه الإجراءات بحزم، بغض النظر عن مصدرها أو طريقة تبريرها. ينبغي رفض هذه الإجراءات لأنها تدوس الحريات الأساسية، ولأنها أيضاً قد تكون مُكلِفة اجتماعياً. إن إجبار جميع المسلمين على عدم التعامل بالفائدة ينبذ المسلمين إلى هامش الاقتصاد الدولي.

إن ترويج وتطبيق النظام الاقتصادي الحر تبعا لذلك يتطلب وضع حد فاصل بين حرية العيش وفقاً للقواعد الاقتصادية الإسلامية، وبين حرية فرض هذا النوع من القواعد على الآخرين. وهذه الحرية الأخيرة تتعارض مع حرية الآخرين، وبالتالي لا بد من رفضها. لذلك يمكن للمرء قبول حق العيش وفقاً لقواعد الاقتصاد الإسلامي دون الاعتراف بالحق في فرض هذه القواعد على مجتمعات بكاملها.

قد لا يتفق الإسلاميون أبداً على جعل التسليم بعقيدتهم مسألة مفتوحة للاختيار الشخصي، ولكن هناك مجال للتفاؤل. فحقيقة أنهم يقيمون وزناً كبيراً لمسألة السماح للناس بالتعبير عن آرائهم والتصرف على سجيتهم والعمل بوحي ضمائرهم تعتبر بحد ذاتها دلالة هامة. إنها تعني بأن الإسلاميين قد يكونون -أو يصبحون في نهاية المطاف- مستعدين لمنح الآخرين حقوقا متبادلة في التعبير عن الذات. ربما عندئذ يتحوّل تركيز خطاب الاقتصاد الإسلامي إلى قضايا تتعلق بالانفتاح والتسامح المتبادل. وقد تبرز في النهاية أرضية مشتركة من الفهم بأن فرض القواعد الاقتصادية الإسلامية على الجميع يساوي أخلاقيا وعمليا الضغط على الإسلاميين لإخفاء انتماءاتهم وآرائهم الدينية الحقيقية.

لدى الإسلام سجل تاريخي جيد فيما يتعلق بالتسامح الديني مقارنة بالمسيحية. لذلك فقد كان المسلمون من منظور تاريخي يشعرون بضغط أقل من المسيحيين لفرض الحماية المؤسسية ضد الطغيان الديني. بيد أن الظروف المعاصرة في أجزاء كثيرة من العالم الإسلامي أصبحت قادرة على القيام بمحاولة واسعة لحماية حرية الفكر والتعبير. ومع إحساس عدد هائل من العلمانيين والإسلاميين بأنهم مضطهدون بشكل واضح من قبل بعضهم البعض، فإن مأزق المجموعتين يشعل لديهم رغبة متبادلة في الموافقة على التبادل المشترك للحريات الأساسية[1]. وقد تشتمل هذه الحريات على حريات اقتصادية بما في ذلك الحق في عدم التعامل بالفائدة أو الحق في التعامل بها دون خوف.

* * *

(1) يكمن مأزق كهذا في أصل التسامح الديني في الغرب المعاصر. إن الاضطهاد الذي أوقعه مسيحيون يحاولون فرض تعصبهم الديني على مسيحيين آخرين أقنع الأوروبيين والأميركيين المحنكين بأنه قد يكون من الأكثر فائدة بصورة متبادلة إبقاء الدين خارج نطاق الحكومات ومنح الأفراد حريات واسعة في التعبير. أنظر داهل Dahl (1956).

# الفصل الرابع

## أصول الاقتصاد الإسلامي: فصلٌ في سياسة الهوية الإسلامية

شهد القرن العشرون بروز مذهب اقتصادي يطلق على نفسه اسم «الاقتصاد الإسلامي». لكن أقلية ضئيلة من الاقتصاديين المسلمين معروفون بـ «الاقتصاديين الإسلاميين» تتماهى مع بعض أشكال هذا المذهب الجديد. مع ذلك فإن لهذا المذهب أهمية اجتماعية، حتى ولو كان ذلك من حيث أنه يعزز انتشار بريق الحركة المعروفة بـ«الإسلام السياسي» أو «الأصولية الإسلامية» أو ببساطة «الإسلامية» (**الاسلاموية**).

إن الهدف المعلن للاقتصاد الإسلامي هو تعريف وتأسيس نظام اقتصادي يتماشى مع النصوص والتقاليد الإسلامية[1]. وقد اتخذت الفكرة الجوهرية لهذا الاقتصاد شكلها الأساسي في أربعينات القرن الماضي، وبعد ثلاثة عقود من ذلك الوقت، تواصلت جهود تطبيقه في عشرات البلدان[2]. ففي الباكستان وماليزيا وبلدان أخرى، تدير الحكومات

(1) تتضمن الشروحات الأخيرة تشابر Chapral (1992) ونقوي Naqvi (1994). وللإطلاع على نقد الأدبيات، أنظر كوران (1989 أ)، بهداد Behdad (1989)، كوران Kuran (1993 ب)، بهداد Behdad (1994 أ)، وهانيف Haneef (1995).

(2) للإطلاع على مراجعات عامة للممارسات الاقتصادية الإسلامية، أنظر رحنيما ونوماني Rahnema and Nomani (1990)؛ كوران Kuran (1993 ب)؛ كوران Kuran (1995 ب)؛ ريتشارد ووتربري Richard and Waterbury (1996)، الفصل الرابع عشر؛ ومالك Malik (1996) الفصلين الثالث والرابع.

الآن نظاماً مركزياً لإعادة توزيع الثروة يعرف بالزكاة. فهناك ما يزيد على ستين بلداً تعمل فيها مصارف تدّعي بأنها توفر بديلاً للعمل المصرفي لا يتعامل بالفائدة. علاوة على ذلك نجد عدة بلدان من بينها الباكستان وإيران، ذهبت إلى الحد الذي منعت فيه قانونياً أي شكل من أشكال الفائدة مستلهمة ذلك من المبادئ الدينية؛ وهي تُلزم جميع المصارف، بما في ذلك فروع المصارف الأجنبية، بتبني أساليب إسلامية مزعومة في تعاملات الودائع والقروض ولو شكلياً على الأقل. وهناك أيضاً محاولات جارية لتعميم قواعد دينية تتعلق بالتسعير والمساومة وتحديد الأجور. ومقابل كل مبادرة من هذا النوع، نجد مبادرات أخرى يجري الإعداد لها.

يمكن للمرء أن يستنتج من هذه التطورات أن الاقتصاد الإسلامي قد جاء من أجل نشر أجندة اقتصادية، والواقع أنه ظهر في أواخر عهد الاستعمار البريطاني في الهند كأداة لخلق الهوية وحمايتها – كان «الاقتصاد الإسلامي» في البداية على الأقل، مجرد نتيجة عرضية، والغاية من هذا الفصل هي إثبات هذا الزعم.

ليس هناك أي بحث تقريباً حول أصول الاقتصاد الإسلامي. يكمن جزء من السبب في ذلك دون شك في اللغة المستخدمة في هذا المذهب الاقتصادي. يدّعي «الاقتصاد الإسلامي» أنه يكشف تعاليم الدين الإسلامي الثابتة والواضحة والخالدة وينشرها، الأمر الذي يجعل التساؤل حول أصوله معادلاً لتقصي أصول الإسلام نفسه. كان الاقتصاد الإسلامي –طبقاً لوجهة النظر هذه– موجوداً منذ فجر الإسلام، وما دور الاقتصادي الإسلامي المعاصر إلا إعادة اكتشاف تعاليم منسية. أياً كانت الصلة الحقيقية بين جوهر الاقتصاد الإسلامي ومبادئ الإسلام، فإن القِدَم المزعوم له هو مجرد خرافة. هناك أفكار وممارسات معينة توصف حالياً بأنها إسلامية بطبيعتها لكنها في الواقع ابتكارات جديدة؛ وهناك أفكار وممارسات أخرى ليست جديدة، لكنها اكتسبت أهمية دينية في الآونة الأخيرة. إضافة لذلك نجد أن مفهوم الاقتصاد الإسلامي نفسه من منتجات القرن العشرين. لذا ليس من الواضح تماما سبب وجود هذا المذهب الاقتصادي، ناهيك عمّا نجم عنه من قواعد ومصارف وأنظمة إعادة توزيع.

وما يزيد من تعقيد اللغز ذلك المستوى المتدني عموماً للتنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي، على الأقل مقارنة بأوروبا وأميركا الشمالية. ليس من الواضح بطبيعة الحال السببُ الذي يجعل المسلمين أياً كانت درجة تقواهم -في ظلّ النمط السائد- يلجأون إلى الإسلام للبحث عن حلول للمشاكل الاقتصادية. صحيحٌ أن التراث الإسلامي يوفّر مبادئ وسياسات وممارسات ذات علاقة بالأحوال الاقتصادية الحديثة، وأن البلدان التي حكمها الإسلام قد أحرزت في القرون الأولى للإسلام ازدهاراً اقتصادياً ملحوظاً. ولكن إذا كانت هذه الحقائق التي يصعب التشكيك فيها تبرّر الاقتصاد الإسلامي وتوضحه، فلماذا لم يظهر هذا المذهب في وقت أبكر؟ إذا كان الجواب هو أن استمرار حالة تدني مستوى التنمية في العالم الإسلامي قد أدى إلى البحث عن برامج اقتصادية بديلة، فهذه الحالة ليست جديدة، فقد انحدر العالم الإسلامي من ذروة ازدهاره الاقتصادي منذ قرون عديدة. لقد كانت هناك حاجة للإصلاح الاقتصادي منذ زمن أطول بكثير من الفترة التي ظهر فيها الاقتصاد الإسلامي.

### تبرير الانفصالية الثقافية

برز الاقتصاد الإسلامي في أواخر عهد الحكم الاستعماري في الهند، كجزء من حملة واسعة للحفاظ على الهوية الدينية والثقافة التقليدية للأقلية الإسلامية الكبيرة في الهند، والتي تزيد عن خُمس مجموع السكان. في أواخر ثلاثينات القرن العشرين، وضد خلفية الهيجان المتزايد من أجل استقلال الهند، أخذ عددٌ متزايد من المسلمين يخشون من أن سيطرة الهندوسيين على مقاليد الحكم في الهند قد تجعلهم عرضة للعداء والتمييز العنصري[1]،

(1) لم تكن هذه المخاوف دون أساس. إذ طرح بعض السياسيين الهنود تصوراً لحكم (راج) هندي، واعتبروا مصطلحي «هندوسي» و«هندي» مترادفين. كذلك فإن حكومات معينة يهيمن عليها الهندوس قد عاملت المسلمين كغرباء غير مرغوب بهم. أنظر عزيز Aziz (1967)، ولا سيما الفصول 2-3؛ سعيد Sayeed (1968)، الفصول 3-5؛ وناغاركار Nagarkar (1975) مع تصاعد التوتر بين المسلمين والهندوس، أهب بعض القادة من الجانبين حالة العداء بإحياء ذكريات المآسي القديمة.

وقد تفاقم قلقهم بسبب تزايد ديون المزارعين المسلمين، التي كان معظمها لمقرضين هندوسيين كانوا على استعداد لمصادرة أراضي المتخلفين عن السداد[1]. ورغم أن السلطات البريطانية وضعت عوائق على مصادرة الأراضي، فلم يكن هناك أي ضمان بأن تلتزم حكومة يقودها الهندوس بحماية كهذه[2]. بدأ بعض القادة الإسلاميين استجابةً لبواعث قلق كهذه بطرح فكرة أن مسلمي الهند يشكلون شعباً مختلفاً له الحق في دولة خاصة به، وسرعان ما ولدت فكرة دولة الباكستان، وبعد عقد ونصف من الزمن أصبحت الدولة الجديدة حقيقة واقعة.

رفضت بعض الشخصيات المسلمة فكرة الدولة المنفصلة، وقالوا بأن المسلمين ليسوا بحاجة لاستقلال سياسي بل لهوية ثقافية ذاتية، والأكثر من ذلك أن الهدفين ليسا متسقين. كان من أبرز هؤلاء القادة سيد عبد الأعلى المودودي (1903–1979) مؤسس حزب جماعة الإسلام في الهند أولاً ثم في الباكستان. عارض المودودي إنشاء وطن قومي للمسلمين الهنود على أساس أنهم «أخوة» يحملون أمانة «نظام حياة شامل يقدمونه للعالم». حيث أنهم إذا ما التزموا بالممارسات الإسلامية الصحيحة، فإن مسألة الوطن القومي تصبح «عديمة القيمة تماماً»[3]. ولم ينكر وجود تهديدات للإسلام في الهند، لكن الحلّ المفضل لذلك في رأيه كان في إعادة تأكيد الانتماء الثقافي وليس الانفصال السياسي. كان يسعى بالتحديد لتحويل شعبه نحو الداخل وإحياء التقاليد تلك التي جلبت له يوماً القوة والأمجاد والرخاء. أطلق المودودي فكرة الاقتصاد الإسلامي كجزء من عملية إعادة الاكتشاف المطلوبة، لكننا لا نعلم علم اليقين من الذي طرح هذا المفهوم في الخطاب الاقتصادي الهندي الإسلامي، غير أنه من الواضح أن المفهوم لقي قبولاً من خلال مواعظ المودودي وأحاديثه ومنشوراته. إضافة لمصطلح «الاقتصاد الإسلامي» صاغ

(1) دارلينغ Darling (1947)، الفصلين الأول والعاشر.

(2) الأنصاري Ansari (1991)، الصفحات 184–85؛ وتالبوت Talbot (1993)، ص239–40.

(3) المودودي Mawdudi (1944/ 1981)، ص 36.

المودودي مصطلحات عديدة أخرى سرعان ما أصبحت عناصر أساسية في الخطاب الإسلامي، بما في ذلك مصطلحات «الإيديولوجية الإسلامية»، «الإسلام السياسي»، «الدستور الإسلامي» و«الطريقة الإسلامية في الحياة»[1].

وقد أكد المودودي في كتاباته الغزيرة[2] على أنه إذا كان لمسلمي الهند أن يعيشوا كشعب، فعليهم التعامل مع الإسلام باعتباره «طريقة حياة»، وليس مجرد نظام للإيمان والعبادة[3]. وقال إن قلة من المسلمين كانوا «مسلمين حقيقيين منغمسين تماماً في الإسلام، يحفظ الدين عقولهم وقلوبهم وبطونهم وفروجهم»، ولكن الأغلبية بالكاد يطبقون الإسلام فهم «يؤمنون بالله ويقيمون الصلاة ويسبحون بحمده، ويحصون بوقار حبات مسبحاتهم، ويمتنعون إلى حد ما عن ارتكاب المعاصي»، لكنهم خارج نطاق بعض المجالات المحدودة يعيشون حياة «ليس فيها أثر للدين». ليس في «ما يحبون ويكرهون ولا في تعاملاتهم اليومية ولا في نشاطاتهم التجارية ولا في علاقاتهم الاجتماعية» أية صلة بالإسلام. بل يتم كل ذلك «على أساس اعتبارات شخصية ومصالح ذاتية»[4]. وقال المودودي إن المجموعة الأخيرة من «المسلمين جزئياً» لم يحققوا في حياتهم أبداً شيئاً ذا قيمة، بل إنهم على النقيض من ذلك نزلوا بالإسلام إلى مستوى المجالات الخاصة في الحياة اليومية، وقد أضعفوا شعبهم وشجّعوا على صعود «الكفار»[5]. وأعرب عن شعوره بأن

(1) م. أحمد M. Ahmed (1991)، ص. 464.

(2) للإطلاع على أمثلة من كتابات ومخاطبات الهند قبل الانقسام، أنظر المودودي Mawdudi (1939/ 1976)، المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، المودودي Mawdudi (1941/ 1976)، والمودودي Mawdudi (1948/ 1950). وتتضمن التحليلات الأكاديمية لفكر المودودي ما يلي: سيد ولي رضا نصر Nasr (1996)، أ. أحمد A. Ahmed (1967)، ليرمان Lerman (1981)، بايندر Binder (1961)، الجزء الأول.

(3) المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، ص.115.

(4) المودودي Mawdudi (1945/ 1981)، ص 38-40. راجع أيضاً المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، الفصول 2-4، 7-9.

(5) المودودي Mawdudi (1945/ 1981)، ص 40.

التزامهم المحدود بالقواعد الإسلامية يشكل خطراً على الإسلام في الهند، أكبر من خطر انتقال السلطة السياسية الوشيك إلى الهندوس. ومضى يقول بأنه في كل الأحوال، يمكن للشعب الإسلامي أن يفقد هويته الدينية حتى ضمن النظام السياسي ذي الطابع الإسلامي. وقال إنه يخشى من أن إنشاء الباكستان سيزرع في نفوس مواطنيها وهم السلامة العامة، وذلك سيساعد في إضعاف علاقة الإسلام بشؤون الحياة اليومية.

اقتنع المودودي وجماعته بهذه الأفكار وبأن الوطنيين الإسلاميين كانوا يقترحون حلا خاطئا للمشكلة الخطأ. ففي حين كان الوطنيون يريدون تقسيم البلاد لتحقيق الاستقلال السياسي، كانت هناك حاجة في الواقع لتأكيد الهوية الثقافية لضمان الحفاظ على الإسلام. فمن أجل إعادة إحياء ثقافتهم، كان المسلمون بحاجة إلى إبراز- وباستمرار- مظاهر تدينهم في الحياة العامة[1]. كان عليهم أن يكونوا على وعي في كل مجالات الحياة بأن سلوكهم ينبغي أن يكون مختلفاً عن سلوك غير المسلمين. يتم النشاط الاقتصادي جزئيا إن لم يكن كلياً خارج البيت، لذلك فإنه قد يكون مفيداً من حيث المبدأ في رفع شأن الإسلام. على سبيل المثال إذا التزم التجار المسلمون بشروط التعاقدات التجارية، وإذا كانت اختيارات المستهلكين تتم بطريقة إسلامية صحيحة، فإن الإسلام سيجني فائدة جوهرية مما يمكِّن أجيالاً جديدة من النشوء في بيئة يبدو للإسلام فيها علاقة قوية بقرارات الحياة اليومية. وكان المودودي يشعر بأن أحد العوامل المهمة لالتزام المسلمين «بإسلامية» سلوكهم الاقتصادي هو ازدياد أهمية الاقتصاد في الحياة. وقد لاحظ «أن تعقيدات جديدة قد أُدخلت في عمليات الإنتاج والتوزيع واكتساب ضرورات الحياة، ونتيجة لذلك هناك الكثير من النقاش والبحث العلمي حول المشاكل الاقتصادية، أصبحت معه المشاكل الأخرى للجنس البشري قليلة الأهمية»[2].

(1) المودودي Mawdudi (1948/ 1981)، الصفحات 65-68.

(2) المودودي Mawdudi (1941/ 1976)، ص 1. يمكن العثور على جوهر مفهوم المودودي للاقتصاد الإسلامي في الصفحات 30-40 من هذا الكتاب. راجع أيضاً المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، الفصول 17-23؛ والمودودي Mawdudi (1951/ 1981).

أصبح إدخال الدين في مجال الاقتصاد أمراً مركزياً في هدف المودودي الأوسع الرامي لتعريف نظام إسلامي قائم بذاته. مهما اعتقد المرء بخصوص أجندة المودودي، فمن الواضح أنه كان يسعى للتأسيس لمجتمع حقيقي. أصبح الاقتصاد مع التقدم العلمي يكتسب أهمية متزايدة في شؤون الحياة اليومية في كل مكان. في عالم ساكن وتكنولوجيا بدائية، حيث تقرر الخلفية العائلية الحياة المهنية للفرد، الذي يزرع محصوله ويبيعه بذات الطريقة التي كان يتبعها أجداده، وحيث لا مجال للمرء للإنفاق على السلع الكمالية فالأسواق لا توفّر سوى نوعيات محدودة، فإن الاقتصاد قد يكون ضرورياً لاستمرار الحياة الطبيعية العادية فقط، ولكن اتخاذ القرارات الاقتصادية لا يستأثر بالكثير من الاهتمام. وعلى النقيض من ذلك في عالم متقدم تكنولوجياً، حيث يتعين اختيار التخصص المهني، وحيث النساء يسعين للعمل خارج بيوتهن، وتتطلب خيارات الاستثمار متابعة حثيثة. وحيث الأسواق تعرض وفرة من الخيارات، فإن اتخاذ قرارات اقتصادية يستهلك الكثير من الوقت. يترتب على ذلك أنه إذا كان الخيار الاقتصادي يعتبر نشاطاً علمانياً، فإن التقدم الاقتصادي سيجعل حياة المسلمين تبدو علمانية بصورة متزايدة. ولكن إذا اعتبرت التنمية الاقتصادية نشاطاً دينياً، فإنها لن تحد من الدور المفهوم للإسلام في حياة المسلمين.

### التغريب وعدم توحد المسلمين

لماذا يتغاضى القوميون الإسلاميون عن الأخطار التي حددها المودودي؟ إن تفسيره بهذا الخصوص هو أن الكثيرين قد التحقوا بجامعات كجامعة أليغرا، التي أنشأت خصيصاً لتزويد المسلمين بالمعارف الغربية. يحاول القوميون، الذين غُسلت أدمغتهم لكي يفكّروا بالطريقة الغربية، إعادة صياغة الإسلام على نمط المادية الغربية غير الدينية. أما ما يتعلق بمسألة الوطن على سبيل المثال، فقد صنعوا صنما لأمور لم يرد ذكرها ولو مجرد ذكر في القرآن، كالفيدرالية، الديمقراطية البرلمانية وتحديد الاقتراع[1]. لكن مع ذلك فالإيديولوجية «القومية الإسلامية» تمثل تناقضا حتى في المصطلح. حيث تساءل

(1) كما أوردها بروهي Brohi (1979)، ص. 291.

المودودي: كيف للقومية أن تتسق مع دين عالمي شامل يتجاوز الهويات المحلية؟ ويمضي إلى حد الإشارة إلى أن الدولة المتخيلة لن تكون جديرة بالخدمة، وزعم ذات مرّة أن الباكستان ستغدو «باغان pagan» (وثنية) وقادتها سيكونون «فراعنة ونماريد»[1]. ولكن ما أن ظهرت الباكستان إلى حيز الوجود حتى تقبّل المودودي ببساطة واقع الحال الجديد، وتوسّعت رسالته بحيث تشمل جعل الدولة نفسها إسلامية[2]. وقد أبرز الفرق بين «دولة المسلمين» التي صادف أن تكون أغلبية سكانها من المسلمين، وبين «دولة إسلامية» تلتزم بالمبادئ الإسلامية، وأخذ يكافح ضد ما اعتبره نفوذاً غربياً يتغلغل في الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في الباكستان.

أصبحت لغة المودودي المعادية للغرب مع مرور الوقت أقل حدة ومواقفه أقل وضوحاً، بيد أن اهتمامه الرئيسي عند تقسيم الهند تركز على تأثير الغرب – الحضارة التي كان يطلق عليها في زمن مضى المسيحية الغربية، التي تضم أوروبا الغربية وأميركا الشمالية وتفرعاتها الثقافية في أماكن أخرى. وقال إن الغرب إضافة لتغييره للطريقة التي أصبح المسلمون يفكرون بها، فهو يعمل على تغيير العلاقات بين المسلمين. ولاحظ أن أعداداً متزايدة من المسلمين أصبحوا مولعين بالأدب الغربي، يتبنون العادات الغربية، يمارسون الأنشطة الرياضية الغربية ويرتدون الملابس الغربية. أصبح هؤلاء متكيفين مع اعتبار الثقافة الغربية متفوقة على ثقافتهم وأصبحوا يحكمون على الإسلام بمعايير غربية، بدلاً من الحكم على الغرب بمعايير إسلامية. أصبحوا ينظرون بازدراء لإخوانهم بحيث يبدو المجتمع المسلم وكأنه انقسم إلى شطرين أحدهما حديث وتقدمي والآخر تقليدي ورجعي. ولزيادة الأمور سوءاً فهم يتمتعون بميزات الحصول على وظائف في الخدمة المدنية، التي أصبحت تشترط إجادة اللغة الإنجليزية للحصول عليها.

(1) مقتبسة من قبل أحمد A. Ahmed (1976)، ص 373–374.

(2) المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، ص 56.

ولكن إذا كان المجتمع الإسلامي يشهد تفسخاً، فالمسؤول عن ذلك في رأي المودودي ليس فقط رفاقه المسلمون الذين وجدوا في التأثر بالغرب، أو 'التغريب Westerniziation' أداة لتحقيق تقدمهم الشخصي، بل إن الغرب نفسه كان يستخدم تقدمه المادي الحديث لجعل إنجازات المسلمين تبدو غير مثيرة للإعجاب. وقال أمام حشد من المصلين: «إن شرفكم الذي لم يسبق لأحد أن امتلك الجرأة للمساس به أصبح يداس الآن بالأقدام.» [1] في الحقيقة يوجد في الغرب رجال دولة ومثقفون يبدون استخفافهم علناً بالثقافات غير الغربية؛ وبعضهم خص الإسلام بالذات بوصفه ديناً غير حضاري وغير عقلاني. فهناك على سبيل المثال دنكان بلاك مكدونالد المتخصص في الشؤون الإسلامية الذي يقول: «إن الاختلاف الأساسي في العقل الشرقي ليس في السذاجة فيما يخص الأشياء غير المرئية، ولكن عدم القدرة على بناء نظام للأشياء المرئية... لا يشعر الشرقي بحاجة لتفسير كل شيء؛ إنه ببساطة يتجاهل ما يراه غير متلائم؛ ويدرك ذلك بوعي، لأنه لا يرى سوى شيء واحد في الوقت الواحد»[2]. والتزاماً بوجهة النظر هذه، فإن مكدونالد يعتقد بأن على المسلمين أن يتخلوا عن الإسلام للتصالح مع القرن العشرين، وهو يؤيد الجهود للحد من الدور الاجتماعي للإسلام. كان يشعر بأن «الشباب الأتراك» في الإمبراطورية العثمانية على الطريق الصحيح لأنهم «كانوا مهيئين لاستيعاب الحضارة المسيحية، ومستعدين لبذل محاولة على الأقل لدفع المسلمين إلى داخل محيط الحياة الحديثة». وقال بأنه يدرك أن أولئك الشباب كانوا على استعداد لتحديث الإسلام، وإذا ما وقف الإسلام حائلاً في طريق تنفيذ برنامجهم، فإنهم يعرفون أنه هو الذي يجب أن يتنحى[3].

(1) لمودودي Mawdudi (1940/ 1990)، ص. 56.

(2) ماكدونالد Macdonald (1909/ 1965)، ص 6-10.

(3) ماكدونالد Macdonald (1911/ 1971)، ص 254-255.

تعتبر مثل هذه الملاحظات في الفترة الراهنة سطحية وساذجة، إلا أنها كانت شائعة في الأيام التي سبقت تقسيم الهند، كما أوضح إدوارد سعيد في هجمته ضد «الاستشراق»[1]. أما بالنسبة للمودودي وأتباعه فقد كانت هذه الآراء والملاحظات تشكل دليلاً على أن المسلمين المتأثرين بالثقافة الغربية قد وضعوا أنفسهم في خدمة حرب صليبية جديدة ضد الإسلام. وقد اقتبس خورشيد أحمد أحد أعضاء الحلقة المباشرة التي تحيط بالمودودي، والذي أصبح أحد المشاركين الرئيسيين فيما بعد في الاقتصاد الإسلامي، ما قاله رجل الدولة البريطاني اللورد ماكاولي: «يجب علينا أن نبذل كل جهدنا لتكوين طبقة يمكن أن تكون حلقة تواصل بيننا وبين الملايين الذين نحكمهم - طبقة من الأشخاص، هنود عرقاً ولوناً، ولكنهم بريطانيون في أذواقهم وآرائهم وأخلاقهم وأفكارهم»[2]. يبدو أن النتيجة الواضحة المترتبة عن هذا هي أنه لا بد من الدفاع عن الإسلام.

### منطق الانفصالية الثقافية

نشأ المودودي في عائلة تشكك بالمعارف الحديثة، ولم يتلق تعليماً غربياً رسمياً[3]. أسهم هذان العاملان - على الأرجح- في توجسه من الغرب، وجعلاه يتغاضى عن تنوع الغرب ويساوي بين التوسّعية الثقافية الغربية والغرب نفسه. ولكن أياً كانت دوافعه ومفاهيمه، فقد كان محقاً في اعتقاده بأن الاحتكاك بالغرب كان يدفع بأعداد متزايدة من المسلمين في الهند للتمرد على تراثهم. ولدى وصوله إلى المسرح السياسي، كان أصحابه المسلمون أميين في غالبيتهم؛ فطبقاً لإحصاء عام 1931 في الهند، كان هناك 6.4٪ فقط من الذين تبلغ أعمارهم 5 سنوات فأكثر يستطيعون القراءة، وكانت الأقلية المتعلمة تتلقى

(1) سعيد Sayeed (1978).

(2) ك. أحمد K. Ahmed (1957)، ص 8.

(3) سيد ولي رضا نصر Nasr (1996)، الفصل الأول.

تعليمها في مدارس تقليدية تؤكد على الدين وتتجنب العلوم الحديثة[1]. كان المجتمع فقيراً في غالبيته ولم يكن به سوى نسبة ضئيلة من الهنود أصحاب المشاريع[2]. كان المسلمون الطموحون والمستاؤون من هذه الأحوال، شأنهم شأن العديد من الهنود غير المسلمين، ومثل ملايين الفقراء في مناطق أخرى في العالم، يكتشفون بأن مفتاح الرخاء يكمن في تبني تقنيات جديدة وتطوير عادات تفكير جديدة.

كان المودودي محقا أيضاً في اعتقاده أن مسلمي الهند كانوا متخلفين عن مجموعات رئيسية أخرى في تحقيق التكيف المطلوب. ففي حين كان ٪1.2 من الهنود ممن تبلغ أعمارهم خمس سنوات فأكثر يعرفون اللغة الإنجليزية عام 1931، كانت نسبة المسلمين بينهم لا تتجاوز ٪0.9. وقبل عقدين من ذلك الحين، كان ٪1.5 من جميع سكان الهند يمارسون أعمالاً تتطلب تعليماً يتجاوز التعليم الابتدائي، ولكن كانت هذه النسبة بين المسلمين ٪1.3 فقط. إن المقارنة الأخيرة ملفتة للنظر سيما وأن الغالبية العظمى من المهن الجيدة كانت في المدن، وهي ميزة أولية مهمة عند المقارنة، لأن نسبة المسلمين في المدن كانت أكبر[3]. وكان من وراء هذه النماذج عاملان تاريخيان، فالإسلام في الهند اجتذب معتنقيه أساسا من الطبقة الدنيا في نظام الطبقات في الهند، كما كان المسلمون يشكلون نسبياً عدداً أكبر بين الحرفيين الذين أخذت قيمة مهاراتهم تتضاءل مع التقدم الصناعي.

(1) أرقام العام 1931 الواردة في هذه الفقرة والفقرة التي تليها جاءت من إحصائيات الهند لعام 1931، مجلد 1:1، ص 61، 328–329؛ ومجلد 1: 2، ص 426–427. أما أرقام عام 1911، فهي من إحصائيات الهند لعام 1911، مجلد 1:1، ص 53؛ ومجلد 2:1، صفحات 322–330. واستخدمنا أرقام 1911 كلما كان هناك نقص في معلومات 1931.

(2) ينعكس هذا التباين في الأرقام الإحصائية حول المهن المختصة بالتجارة. في عام 1911، كان ٪3.5 من مسلمي الهند يعملون في التجارة مقارنة بنسبتهم الكلية في الهند البالغة ٪5.1 من السكان.

(3) في ذلك الوقت كان ٪12.3 من جميع المسلمين يعيشون في المدن مقابل ٪9.5 بالنسبة لعموم السكان. وبحلول عام 1931، أصبح الفرق أقل قليلاً، فبلغت النسبة ٪13.5 للمسلمين مقابل ٪11.5 لعموم الهنود. يوصي هذا التوجه بأن المسلمين كمجموعة كانوا أقل نجاحاً نسبياً في تأمين أعمال لهم في الريف.

أخيراً فقد كانت هناك أسباب تبرر أيضاً قناعة المودودي بأن عملية التغريب، كانت تضعف السيطرة التي يمارسها الدين على وجهات النظر الشخصية وعلى العلاقات بين الناس. وقد استبقت كتاباته أطروحة توماس لوكمان حول «خصخصة الدين»[1] التي اقترحت أنه مع تحول الدين في الغرب من المحيط العام إلى المحيط الخاص، فإنه قد أصبح أقل تقييدا للتدين الفردي وأساليب حياة الناس[2]. بالفعل فإن أتباع الطوائف الدينية التقليدية في أوروبا وأميركا الشمالية كانوا يمارسون حرية تصرف أكبر حول الكيفية التي يريدون بها ممارسة تدينهم. فإذا كان الانتماء للكنيسة الأسقفية البروتستانية يعني ذات يوم أنه يتعين على المنتمي لهذه الطائفة حضور الصلاة كل يوم أحد، فقد أصبح من الممكن الآن حضور صلاة كهذه من وقت لآخر أو عدم الحضور على الإطلاق. إضافة لذلك فالتعددية داخل الطوائف أصبحت مقبولة بنفس الدرجة التي أصبحت فيها التعددية مقبولة بين الطوائف في القرون السابقة؛ ونتيجة لذلك أخذ الدين يفقد أهميته كعامل حاسم في الزواج أو اختيار السكن أو العمل[3]. بناء على هذا التطور المتواصل في الغرب، كان من المعقول أن يتوقع المودودي أن يؤدي تغريب المجتمع الإسلامي في الهند إلى إضعاف السيطرة الرسمية للإسلام على عقول المسلمين وسلوكهم. كما كان من المعقول أيضاً بالنسبة إليه أن يتوقع أن تصبح ممارسة الإسلام في الهند أكثر تنوعاً مع أن خطابه قد هوّل التأثيرات المحتملة لذلك.

استند رده الأكثر تفضيلا -قلب الخصخصة الإسلامية عن طريق عرض التدين الإسلامي في مناسبات عامة متعددة- على المبدأ الكوني العام القائل بتضامن الجماعة. تؤكد الحركات الحريصة على الحفاظ على التضامن الجماعي أو بنائه في كل مجتمع، على ضرورة الحفاظ على علامات مرئية لهوية الجماعة. علاماتٌ كهذه تحدد الاتصالات خارج

(1) لوكمان Luckmann (1967).

(2) أنظر أيضا كازانوفا Casanova (1994)، الفصلين الأول والثاني.

(3) جونسون Johnson (1980).

محيط الجماعة وتشجع الاتصالات داخل هذا المحيط[1]. ويشتمل شكل متطرف في استخدام هذه العلامات على المنظومة السلوكية التمييزية للمذاهب الدينية التي تعرف بالطوائف. تطلب العديد من المذاهب من أتباعها التصرف بطرق يجدها الآخرون غريبة ومنفرة. وهذا المطلب يمتّن عرى العلاقة بين الأتباع لأن الآخرين لا يتقبلونهم[2].

لم يكن المودودي -أواخر العهد الاستعماري في الهند- أول من سعى لاستخدام التقاليد الإسلامية لتعزيز التضامن بين المسلمين، فقد شجع المسلمون القوميون عامة المسلمين على تمييز أنفسهم عن طريق ارتداء قبعة الفرو التي أصبحت تعرف بـ«قبعة جناح»، وجاء ذلك -إلى حد ما- رداً على لباس الرأس «الشعبي» للهنود المعروف بـ«عمامة غاندي»[3]. كما أن الحملة الرامية لتطبيق السلوك الإسلامي لا تشكّل انقطاعاً عن التاريخ الإسلامي. كان الإسلام يصر على الاستقامة السلوكية أكثر من الاستقامة العقائدية كما هو معروف، فتلاوة القرآن والأحاديث النبوية بصورة منتظمة على سبيل المثال، كانت تعتبر عموماً أهم من استيعاب مضمونها[4]. ففي الأقاليم غير العربية كان الآذان والصلاة نفسها تتم غالبا باللغة العربية، وهي لغة لا يفهمها إلا القلة[5]. ومن الأهمية بمكان أنه لا توجد في أية لغة إسلامية كبرى كلمة تقابل «أورتودوكس»، والتسمية التي تطلق على المذهب الرئيسي الأوسع في الإسلام هي «السنة» والتي تعني «أورتوبراكس» -الاستقامة السلوكية-. ليس المسلم الصالح عادة هو ذلك الذي يتطابق إيمانه مع عقيدة مقبولة، كالتعريف الذي تطلقه المسيحية البروتستانتية على المسيحي الصالح، بل هو ذلك الذي يبدو التزامه بالإسلام واضحاً من خلال بعض السلوكيات

(1) هاردين Hardin (1995)، الفصل الرابع؛ وهيتشر Hechter (1987).

(2) إياناكوني Iannaccone (1992).

(3) عزيز Aziz (1967)، ص 148.

(4) ديني Denny (1989)، ص. 90.

(5) يعتبر الإسلاميون المعاصرون أن أتاتورك قد هاجم الإسلام نفسه عندما فرض أن يكون الآذان للصلاة في المساجد التركية باللغة التركية. وقد تم إلغاء هذا التوجيه بعد وفاة أتاتورك.

المرئية. إن الكلمة الإسلامية التي تقابل كلمة «هرطقة» المسيحية هي كلمة «بدعة» التي تعني انحرافاً أو شذوذاً، ويتم تفسيرها عادة على أنها سلوك غير ملتزم[1].

لا تكمن إبداعية برنامج المودودي إذن في إصراره على الاستقامة السلوكية الإسلامية، بل في جهوده لتحديث محتوى هذه الاستقامة لمواجهة تحديات جديدة. فلم يحاول إحياء عادات بالية، ولم يحصر نطاق أجندته بمجالات نشاط محددة أصلاً بموجب القواعد الإسلامية. عندما شعر أن عصر التنوير الأوروبي والثورة الصناعية قد أحدثا تأثيرات عالمية لا رجعة عنها، سعى إلى إعادة تعريف الاستقامة الإسلامية بطريقة تسمح، بل تشجع على تبني أمور معينة دون فقدان الهوية الإسلامية الجماعية. كان التغيير الاقتصادي مركزياً في عملية التحديث، لذلك إذا لم يتعلم المسلمون كيفية تصحيح أوضاعهم الاقتصادية بطرق يمكن تمييزها على أنها إسلامية، فلا محالة من فقدان الهوية. وهكذا استنتج المودودي بأن أحد التحديات الملحة التي تواجه العالم الإسلامي هو تحديد العناصر الاقتصادية لاستقامةٍ سلوكية إسلامية جديدة عن طريق تطوير الاقتصاد الإسلامي. ورغم أن المودودي قد قدم هذه الأجندة باعتبارها عودة إلى الإسلام، فقد كان لها دلالة هامة باعتبارها مظهراً من مظاهر التغريب. ففكرة نظام محدد للاقتصاد نشأت في أوروبا؛ ولم يكن هذا الصنف من المعارف موجوداً في التراث الفكري الإسلامي. لم تكن الشروح والتحليلات التي تصنف الآن بأنها فكر الاقتصادي الإسلامي تعدّ فرعاً منفصلاً للخطاب الفكري إلا في العصر الحديث وبتأثير غربي.

### حملات التجديد السابقة

تتضح حداثة مفهوم «الاقتصاد الإسلامي» في التطور الفكري لمحمد إقبال (1876–1938)، الشاعر والفيلسوف الهندي الذي أصبح -قبل جيل من المودودي- شخصية مهيمنة فيما يتعلق بموضوع إحياء الدعوة الإسلامية. وقد نشر إقبال عام 1902، قبل أن يصبح داعية إسلامياً كتاباً بعنوان ***«علم الاقتصاد»***. وأكثر ما يثير الدهشة في هذا

(1) دبليو. سي. سميث W. C. Smith(1957)، ص. 20.

الكتاب هو أنه –وفي ضوء التطور الفكري اللاحق لإقبال– يتميز بطابع غير ديني. بعد ذلك ببعض سنوات عندما تبنى إقبال الفكر الإسلامي، لم يعد يعتبر الاقتصاد أداة أساسية للتغيير. وذلك لا يعني أنه فقد رؤيته للتخلف الاقتصادي في العالم الإسلامي. ففي عام 1909، لاحظ بأن مسلمي الهند «قد لحق بهم تدهور فظيع. ومن يشاهد الوجوه الشاحبة الباهتة للطلاب المسلمين في المدارس والجامعات، سيجد الدليل المؤلم على قولي هذا». مع ذلك فإن حلّه المقترح لأزمة التخلف هذه كان يفتقر إلى البعد الاقتصادي. وقد دعا بني قومه المسلمين إلى التوقف عن «التفوق على الهنود في هنديتهم» والعمل على إحياء التقاليد التي جلبت لأسلافهم المجد والازدهار[1].

يمكن للمرء أن يستخلص من تعاليم إقبال أن الحل للقضايا الاقتصادية أيضاً يكمن في إعادة اكتشاف المبادئ الإسلامية، إلا أن مفهوم شكل محدد للاقتصاد الإسلامي ليس موجوداً في أعمال إقبال. ومما يلفت النظر أن الفهارس الكبرى لكتب الاقتصاد الإسلامي لا تذكر أي كتاب من كتبه[2]. وهناك شخصيات أخرى ممن أسهموا بشكل أو بآخر، بدرجة كبيرة في الفكر الإسلامي في العقود التي سبقت المودودي، يشاطرون إقبال عدم الاهتمام بتطوير شكل من أشكال الاقتصاد الإسلامي. فخطابات وكتابات ناشطين مثل محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وسيد أحمد خان لا تكشف عن اهتمامهم بأسلمة الاقتصاد[3].

كما أن تطوير الاقتصاد الإسلامي لم يكن قط هدفاً للإسلامية الشاملة (pan-Islamism) – الحركة الدولية الواسعة الانتشار التي سعت، منذ أواخر القرن التاسع عشر وما بعد ذلك، لتوحيد جميع مسلمي العالم تحت علم واحد. كان التقدم العسكري

(1) إقبال Iqbal (1909/ 1964)، ص 43، 54.

(2) م. ن. صديقي Siddiqi (1981) ومعهد البحث الإسلامي والتدريب (1993).

(3) هنالك الكثير من الأدبيات حول أولئك القادة والحركات التي قادوها. وتتضمن التحليلات الرئيسة غيب (1947)، حوراني Horani (1983)، دبليو سي سميث W. C. Smith (1957)، ورحمن Rahman (1982).

الأوروبي يثير فزع أفراد هذه الحركة وبشكل خاص التهديد الذي تتعرض له الأماكن الإسلامية المقدسة. لذلك طوروا فكرة التضامن الإسلامي فوق القومي لمقاومة الأوروبيين بطريقة أكثر فعالية[1]. هناك فئة قليلة منهم أبدوا بعض الاهتمام بالمسائل الاقتصادية. على سبيل المثال كان هناك أفراد معينون أبدوا قلقاً حول الاستغلال الذي يرافق فقدان الاستقلال السياسي، وكان بعضهم يحبذ حرباً اقتصادية ضد الحكام غير المسلمين تشمل الامتناع عن دفع الضرائب[2]. ولكن فكرة تحديد أو إعادة اكتشاف الممارسات الاقتصادية الإسلامية القائمة بذاتها لم تكن موجودة في حملاتهم- فبالأحرى تطوير مذهب اقتصادي راسخ في التعاليم الإسلامية.

ورغم أن الناشطين الإسلاميين في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين قد استثنوا تطوير الاقتصاد إسلامي من أجنداتهم، إلا أنهم وبشكل جماعي مهّدوا الطريق لمبادرات المودودي. فبدعوتهم للعودة إلى الإسلام، بغضّ النظر عن مدى اختلافهم في معنى ذلك، هيأوا الجماهير لحملة الأسلمة التي قادها المودودي. لم تكن نظرية المودودي في أن الإسلام طريقة شاملة في الحياة نظرية جديدة. لكن ما يميزه هو أخذه للنظرية بجدية وسعيه لتحديد مضامينها الملموسة. شَرَع فيه المودودي في العمل في الوقت الذي كانت أعداد كبيرة من المسلمين في الهند وفي أماكن أخرى تعي الضعف السياسي للعالم الإسلامي، وتخلفه الاقتصادي بالمقارنة مع الغرب. وكانوا قد طوّروا

(1) لاندو Lando (1990). بدأت الحركة الإسلامية العامة بجهود من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني لتعزيز التضامن الإسلامي ضد القوى الأوروبية. وبعد هزيمة العثمانيين في الحرب العالمية الأولى، اجتذبت هذه الحركة أعداداً كبيرة من الهنود الذين احتشدوا لإنقاذ الخلافة ومساعدة الشعوب الإسلامية الواقعة تحت الهيمنة الأوروبية، والتوسط في النزاعات بين العرب والأتراك. وعندما انهارت الإمبراطورية العثمانية وألغت الجمهورية التركية الخلافة، دخل أنصار المسلمين في الهند في مرحلة سبات، وسرعان ما طغت عليهم الحركة الإسلامية. وفي بقية العالم الإسلامي أيضاً لم تظهر مبادلات كبرى مناصرة للإسلام خلال العقود الثلاثة التي تلت الحرب العالمية الأولى.

(2) المصدر السابق، الصفحات 119-120.

ردودا متنوعة إزاء ذلك بما في ذلك مواقف معارضة تامة للأسلمة. فدعت إحدى هذه الردود -وهي «الحداثة العلمانية»- إلى الأخذ بمزايا الحضارة الغربية، وخصخصة الإسلام بصورة مخففة نقلاً عن المسيحية البروتستانتية ومحاولة الانضمام للغرب. أصبح هذا الرد سياسة تركيا الرسمية في زمن أول رئيسين لها هما أتاتورك وأونونو. الواقع أن النظام التركي بعد الحقبة العثمانية سعى لاستيراد الحضارة الغربية بالجملة، وكانت إستراتيجيته ترمي إلى دفع الإسلام إلى هامش الحياة الاجتماعية، وتحويل الولاء الأساسي للأتراك من الدين إلى القومية. وهناك رد ثان أقل تطرفاً في ظاهره، وهو الإسلام الحديث الذي تمثّله الحركة من أجل الباكستان. يسعى هذه الرد للتغريب دون الاعتراف بأي تناقض بين هذا الهدف وبين تشجيع الانتماء للهوية الإسلامية. كانت إحدى السمات الرئيسية لهذا الموقف التعرف على المساعي السابقة للإصلاح الإسلامي التي صيغَتْ لتلبية الأهداف العلمانية. كانت حركة الإسلام الحديث، خلافاً للحداثة العثمانية التي ترفض قداسة النصوص الدينية الإسلامية وتأييد شمولية الحكمة الإسلامية، متظاهرة بأن الإسلام هو مصدرها النهائي للسلطة. لكن الفرق يكمن في اختيار الأسلوب والتكتيك وليس في الجوهر. يمكن لأي واحدة من الحركتين ولأسباب لا علاقة لها بالدين، أن تقرر مثلاً تشجيع فرض قيود على الواردات. الأولى ستبرر سياستها بنظريات علمانية في التنمية الاقتصادية، والثانية ستفعل الشيء ذاته، ولكن بمنطق ديني يكتنفه بعض الغموض.

كان التغريب هو توجه حركتي التحديث العلمانية والإسلامية اللتين يختلفان فقط في مدى علانية رفضهما للسلطة الإسلامية. من ناحية ثانية، كان هناك ردان آخران يرفضان التغريب رفضاً قاطعاً، اعتبر كل منهما الإسلام المصدر الرئيسي للحكمة. أما الرد الأكثر تشددا (الإسلامية المحافظة) فيرفض الحضارة الغربية، ويتبنى صيغاً ثقافية مألوفة دون السعي نحو التغيير. عندما ظهر المودودي، كانت هذه الحركة قد حققت شعبية جماهيرية حتى في أوساط الناشطين الدينيين في المستويات الدنيا، أكثر من شعبيتها لدى قادة إسلاميين بحجم المودودي. كان موقفه الذي يمكن أن نسميه بالإسلامية

الإصلاحية، يسعى إلى نهضة دينية تشجع التحديث دون التغريب. كان يختلف عن الإسلاميين المحافظين في إدراكه للضرورة الملحة لمواجهة التحدي الغربي بطريقة خلاقة، كما أنه كان يختلف عن جميع الحداثيين في إصراره على أن تتسم الإصلاحات بطابع إسلامي. وقد رفض السعي نحو إصلاحات تأخذ في الاعتبار إرضاء الرأي العام العالمي[1].

**مصادر الاختلاف**

ادعى المودودي بأنه يتحدث باسم جميع المسلمين، ما عدا الأقلية ذات الثقافة الغربية الذين كان يعتبرهم «مسلمين جزئياً». والواقع أنه لم يحظ أبداً بتأييد أغلبية مسلمي الهند، ناهيك عن تأييد واسع من المسلمين خارج الهند. رد المسلمون -كما رأينا- على التحدي الغربي بطرق مختلفة. يكمن أحد أسباب ذلك في اختلاف التنشئة والتعليم والانفتاح على الثقافات الأخرى. فالمجتمع الذي يتبع التغريب من يضع أصحاب الخلفيات التقليدية في وضع صعب. حتى لو استطاع هؤلاء التكيف إلى حد ما، فسيجدون أن من الصعب عليهم الحصول على المزايا المتاحة لأشخاص ذوي خلفيات وعلاقات متأثرة بالثقافة الغربية. وهناك عامل متصل بهذا الموضوع وهو تواجد أفراد معينين لهم مصلحة مكتسبة في المحافظة على أنماط تقليدية للسلطة؛ فالوعّاظ، على سبيل المثال، لديهم سبب للاعتقاد بأن سلطتهم، في ظل النهج الغربي في الهند أو الباكستان، ستنتقل إلى متخصصين مهنيين حديثين. وكما يشعر منتجو الأقمشة المحليون بالقلق من المنافسة الخارجية، كذلك يشعر العاملون في «المهن» الدينية بخطر المنافسة من مصادر أجنبية للسلطة الثقافية.

(1) في جدل وقع في أواسط الخمسينات من القرن الماضي، اتهمت الجماعة الإسلامية الحكومة الوطنية بمحاولة تفسير الإسلام بطريقة راديكالية لتحسين صورة الباكستان في العالم. وذكرت مطبوعة للجماعة بأن «المسلم العادي» سيواجه إعادة التفسير المقترحة هذه «برفض قاطع». ويبدو أن المودودي هو الذي كان وراء هذا الموقف. أنظر بروهي Brohi (1979)، الصفحات 299 -300.

كما يكمن مصدر آخر للاختلاف في القدرة على التعامل مع الصراعات الثقافية. يختلف الناس في قدراتهم على توليف عناصر من ثقافات مختلفة، كما يفعلون في القدرة على منع الصراعات عن طريق التجزئة. لنأخذ مثلاً الفريضة الإسلامية التي تقضي بالصوم من الفجر إلى الغروب خلال شهر رمضان. قد ينخفض إنتاج العمال الصائمين، خصوصاً عند حلول رمضان في فصل الصيف، وأولئك الذين يلتزمون بمعايير مهنية عالية قد يشعرون بالتمزق الأخلاقي بين تلبية الفريضة المقدسة وبين واجب الإنتاجية. يميل أفراد كهؤلاء- نوعا ما- للمواقف التي تقتضي تفضيل ثقافة على أخرى[1].

كان المودودي يدرك الصراعات الداخلية التي عادة ما كانت تعتمل في نفوس المسلمين؛ وأدرك أن كثيراً من المسلمين كانوا ممزقين بين الشرق والغرب، القديم والحديث، التقليد والتجديد. ورأى بأنه يمكن تهدئة هذه التوترات إذا كان من الممكن السيطرة على التأثيرات الغربية. تقتضي هذه المهمة توفير بدائل إسلامية واضحة للسلوكيات التي أصبحت معروفة لدى المسلمين بأنها غربية. فإذا أمكن إضفاء معنى ديني على العمل وأصبح هنالك إدراك بأن العمل والعبادة حلقات في سلسلة واحدة، فإن المسلم الحديث ستكون له شخصية موحَّدة بدلاً من الشخصية المنقسمة. كانت أجندة المودودي تشترك مع العلمانية الحديثة بخاصية واحدة: نبذ تأثيرات ثقافية معينة لمنع الازدواجية المعرفية والأخلاقية. إضافة لذلك، فإن أداتها لدعم عملية الأسلمة، وهي الاستقامة السلوكية الإسلامية المُحدَثَة (Islamic orthopraxy) كانت معادلة للحملة العلمانية لإضعاف الثقافة الإسلامية عن طريق تشجيع تبني مظاهر الحياة الغربية وأساليبها.

استهدف قانون غطاء الرأس في تركيا لعام 1925، الذي ألزم الرجال الأتراك بالتخلي عن الطربوش واستبداله بالقبعة الأوروبية إعادة البناء الثقافي. قد يبدو القانون هزلياً أو تافهاً ويدوس على ما يمكن اعتباره حرية أساسية. لكن رغم ذلك كانت له أهمية

(1) كوران Kuran (1998).

كبيرة في ذلك الوقت. ويلاحظ في هذا الشأن أن اللباس وغطاء الرأس على وجه الخصوص هما الرمز المنظور والخارجي الذي يستطيع المسلم بواسطته إظهار ولائه للمجتمع الإسلامي ورفضه للآخرين... كان الطربوش إعلاناً فورياً لرفضه مواكبة أساليب الغرب واستعداده للسجود على جبين لا يعيقه شيء أمام الله»[1]. يبدو التركي الذي يتخذ مظهراً غربياً وكأنه يتواءم علناً مع الغرب، وفي نفس الوقت يخفي رمزاً كبيراً من رموز تراثه الإسلامي. ومن بين الإصلاحات التركية الأخرى في عشرينات القرن العشرين التخلي عن استخدام الحروف العربية في الكتابة والتحول لاستخدام الحروف اللاتينية، وكان القصد منها أيضاً ترسيخ مظهر التوأمة مع الغرب. وبالمثل ففي الجارة إيران، هدفت الإصلاحات التي قام بها رزا شاه بهلوي في عشرينات وثلاثينات القرن العشرين إلى إبراز مظاهر التغريب في إيران[2]. كانت أجندة المودودي -مثلها مثل حملات التغريب هذه- قائمة على الرؤية التي مفادها أن وجود التأثيرات الثقافية الإسلامية والغربية جنباً إلى جنب يثير التوترات الفردية والاضطرابات الاجتماعية. واختلفت فقط في خيارها لأي الثقافتين ينبغي استبعادها.

كان العلمانيون والإسلاميون الإصلاحيون على السواء يدركون أن الإصلاحات السابقة قد ولّدت ازدواجية عقلية، مثل الإصلاحات التعليمية في أواسط القرن التاسع عشر. كان حكام تلك الفترة، بما في ذلك حكام مصر والإمبراطورية العثمانية، يسعون لتزويد المسلمين بمنجزات العلوم الغربية دون تغيير النظام التعليمي التقليدي. وعمدوا بشكل خاص إلى إنشاء مدارس ثانوية غربية دون إصلاح لمناهج الدراسة الابتدائية. وأدت هذه الازدواجية إلى انفصام في معارف المسلمين المثقفين وقيمهم. فبعضهم اعتبر الإسلام مركزياً في أية مسألة، بينما تجاهل البعض الآخر الإسلام كلياً. فقَبِلَ قسم منهم القيم الإسلامية التقليدية مع التركيز على الجماعة والسلطة والاستقرار؛ بينما تجد قيم

(1) برنارد لويس B. Lewis (1968)، ص 267.

(2) شهابي Chehabi (1993) وبناني Banani (1961)، الفصلان الثاني والثالث.

التنوير الأوروبية من حرية وتجديد وتقدم في القسم الآخر. كان يمكن تفادي الازدواجية العقلية عن طريق نظام تعليمي يوقع نفسه في إطار ثقافة موحدة[1]. ولكن كان هناك أكثر من شكل من التوحيد. فقد اختار أتاتورك في تركيا ورزا شاه في إيران استراتيجية واحدة، وبعد عقدين من الزمن كان المودودي يسعى في سبيل استراتيجية بديلة.

**الأمة المتخيَّلة**

شارك المودودي الحداثيين العلمانيين أيضاً في الالتزام بالتركيز على الارتباط التاريخي والعاطفي بحضارة معينة واحدة. كان أتاتورك ورزا شاه في سعيهما لتعزيز التواؤم مع الغرب بدلاً من الإسلام، قد وجها الجهود نحو استعادة تاريخ بلديهما لما قبل الإسلام وتجميله وتدريسه والاحتفاظ به، مع التأكيد على الجذور الثقافية للغرب في الشرق الأوسط. كان كل منهما يأمل في تنمية وعي ذاتي جديد ينأى بشعبيهما عن العالم الإسلامي الأوسع[2]. دعا المودودي من جانبه إلى التصور القديم للأمة الإسلامية العالمية أو المجتمع الإسلامي، والتي يتوقع منها العمل وفقاً للمبادئ التقليدية للتضامن الإسلامي. مبادئ تفترض بالأمة التي لا تفرق بصورة أساسية بين أبنائها، إلا من حيث جنس الذكر والأنثى، أن تتجاوز الروابط القبلية والقومية والإقليمية والمحلية. وأن تصبح المصدر الأساسي لهوية الفرد المسلم وموضع ولائه لما لها من قوانين وقيم وقناعات.

لفت المودودي الانتباه إلى التماثل والروابط التاريخية بين الشعوب الإسلامية في العالم بغية تعزيز الوعي بالأمة، وقلّل أيضاً من أهمية فوارقهم الثقافية واللغوية والتاريخية والسياسية معطياً الانطباع بأن فروقاً كهذه ستفقد أهميته -بل إنها ستزول- إذا كان

(1) لقد نقدت الإصلاحات التعليمية في مصر من قبل هيوورث - دوني Heyworth - Dunne (1939): أما الإصلاحات التي قامت بها الإمبراطورية العثمانية في أواخر أيامها فقد نقدها بيركس Berkes (1964)، ولا سيما في الفصل الرابع؛ وإيرغن Erigin (1939-1943). وللإطلاع على نقد مقارن لمثل هذه الجهود، أنظر رحمن Rahman (1982)، الفصل الثاني.

(2) ب. لويس B. Lewis (1975).

المسلمون مستعدين لإعادة إحياء أمتهم[1]. وفي كتاباته التاريخية تبدو الأمثلة على التعددية والنزاعات بين المسلمين كأنها حالات شاذة. إن التشابه في ثقافات الأقاليم المختلفة هو تشابهٌ إسلامي، وبالتالي فهو حقيقي وجوهري؛ أما الاختلاف فهو خارجي وعرضي وسطحي. كما أن التوافق بين المسلمين هو أمر طبيعي، أما التنافر فهو علامة على ابتعادهم عن أحكام الإسلام[2].

لم تكن الأمة التي يتحدث عنها المودودي مجتمعاً حقيقياً يمكن تحديده من خلال تفاعلات واضحة بين أفراده الذين يعرف بعضهم بعضاً معرفة شخصية. بل كانت «مجتمعاً متخيَّلاً»[3] لأن الفرد فيه لا يستطيع أن يعرف أو يكون معروفاً، إلا لعدد قليل جداً من الملايين في هذا المجتمع. الواقع أن هذا المفهوم كان على نقيض تام مع الحقائق الاجتماعية السائدة[4]. كانت العلاقات الاقتصادية بين الشعوب الإسلامية في أدنى مستوياتها؛ فقد كانت معظم علاقاتهم التجارية مع أوروبا. كما أنه من الجدير بالاهتمام أن كثيراً من المسلمين كانوا يبدون التزاماً قوياً بمجتمعات محددة عرقياً ولغوياً وإقليمياً، حجمها أصغر بكثير من الأمة الإسلامية. قبل عقود قليلة من تأسيس الجماعة الإسلامية، شعر الهنود الذين كانوا يقاتلون لإنقاذ الخلافة في اسطنبول بالإحباط، أولاً بسبب العرب الذين قاتلوا ضد الحكم التركي على أمل إنشاء إمبراطورية عربية جديدة لهم، ثم بسبب القادة الأتراك الذين ألغوا الخلافة وألزموا تركيا بالعلمانية. ومن الدلالات المهمة أيضاً خلال أيام المودودي، أنه لم تكن هناك أبداً أية وحدة حتى بين الأقلية المسلمة في الهند التي أرادت إعادة إحياء الأمة الإسلامية. كانت هناك تفسيرات مختلفة للإسلام إضافة إلى

(1) المودودي Mawdudi (1940/ 1990)، ص 125–134.

(2) المودودي Mawdudi (1947/ 1976)، خصوصاً الصفحات 9–15؛ والمودودي Mawdudi (1940/ 1963)، الفصل 1.

(3) تم طرح هذا المفهوم من قبل أندرسون (1991).

(4) ينطبق هذا الوصف بدرجة مساوية على صيغ حديثة أخرى عديدة للأمة. للاطلاع على النقد المفصل، راجع رويRoy (1992/ 1994)، الفصل 4؛ والأحسن Al-Ahsan (1992).

خلافات جدية حول التكتيك والاستراتيجية[1]. كما لم تكن الخلافات بين المسلمين المنفصلين في أقاليم متباعدة خلافات أقل مقارنة بالخلافات بين المسلمين وغير المسلمين الذين يعيشون مع بعضهم البعض. كان المسلمون الهنود مثلهم مثل الهنود الآخرين الذين كانوا يعيشون بينهم متمسكون بالتقسيم المتوارث للطبقات. وكانوا بإيمانهم بفطرية عدم المساواة أقرب إلى الهندوس منهم إلى المسلمين العرب الذين كانوا، مثلهم مثل المسيحيين العرب الذين قبلوا بأن الناس خلقوا متساوين[2].

ورغم سعيه لتقليل العوائق السياسية والثقافية والتاريخية في سبيل تقوية الأمة الإسلامية، تجاهل المودودي العوائق التكنولوجية. وعلى وجه الخصوص لم يأخذ بعين الاعتبار انخفاض أسعار النقل والاتصالات. تُنتجُ هذه التوجهات التي تقودها التكنولوجيا تأثيرين متناقضين. فهي من جهة تتيح مزيداً من سهولة التواصل بين المسلمين المتباعدين جغرافياً، وبذلك تساعد في تسهيل وحدة الأمة وتجانسها، ولكنها من جهة أخرى تؤدي إلى تعرض المسلمين لتأثيرات غير إسلامية، مما يجعل من الصعوبة بمكان تحقيق العزلة المرغوبة للأمة. وطالما ظل التأثير الأخير سائداً، سيتواصل التلاقي بين أساليب الحياة الإسلامية وغير الإسلامية، وسيجد بعض المسلمين أنه أصبح تطوير ولاءات لمجموعة من الحضارات أسهل من أي وقت مضى. ولكن معالجة المودودي لاحتمالات كهذه كان من شأنها تعقيد مهمته وربما إضعاف جاذبية مواقفه. وأياً كان فهمه للقوى التي تعمل لإيجاد قرية عالمية، فإن رسالته السياسية اقتضت منه التعامل مع هذه القوى باعتبارها قابلة للسيطرة.

إجمالاً لما تقدم، فإن الاقتصاد الإسلامي قد ظهر في الهند في وقت كان فيه مسلمو الهند منشغلين بشدة بتحديد هويتهم. فهل كانوا هنوداً يتمتعون بحقوق مواطنة متساوية في دولة علمانية؟ هل ينبغي لهم الرد على التقدم المادي الأوروبي المذهل باستيعاب معارفه

(1) غواني Agwani (1986) خصوصا الفصل الخامس؛ وم. أحمد M. Ahmed (1991).
(2) آي. أحمد I. Ahmed (محررا) (1978).

دون حدود؟ كان موقف الجماعة الإسلامية هو أن على المسلمين السعي لتعزيز هويتهم المشتركة عن طريق انتهاج أساليب حياة تميزهم عن غير المسلمين. وتجنباً للغموض حول ماهية السلوك الإسلامي الصحيح، شرع المودودي وزملاؤه في تحديث معايير السلوك الإسلامي القديم. وجاء الاقتصاد الإسلامي كإحدى ثمار هذه الجهود. كما أنهم حاولوا تعزيز التضامن داخل المجتمع الإسلامي العالمي حيث كان يتعين على المسلمين التعامل مع بعضهم البعض لجعل العلاقات مع الآخرين في حدودها الدنيا.

**أسطورة «العصر الذهبي» للإسلام**

ليست هوية المجموعة خاصية ينفرد بها الإسلام. فهناك في كل مجتمع أفراد يختلط عليهم أمر هوياتهم، إضافة إلى حركات تسعى لتوضيح حدود المجموعة وتأكيدها. توفر المجموعات المتماسكة الألفة والثقة لأفرادها والاتصالات السهلة والارتياح العاطفي، وكلها فوائد تشكل قاعدة طبيعية للناشطين الذين يروّجون لبرامج تستند إلى الهوية. فإذا كان للجماعة الإسلامية والاتحاد الإسلامي دور سياسي هام في الهند في فترة ما قبل التقسيم، فإن ذلك يعود جزئياً إلى أن كلاً منهما قد عبر بطريقته الخاصة عن هموم تتعلق بهوية المجموعة. إلا أن الالتزامات السياسية الفردية تعكس دائماً دوافع أعمق من بناء الهوية. وقد سعت الأعمال الأولى للمودودي إلى تبيين أن التضامن والتوافق الإسلامي سيوفران منافع للمسلمين -بما في ذلك المنافع المادية- تتعدى أمن الهوية.

ولكي يستطيع المرء إقناع الجمهور بالفوائد المادية لأجندة اجتماعية معينة، فقد يستشهد بالنظرية أو بالدليل أو بكليهما. لقد اعتمدت الحركات الشيوعية في أوائل القرن العشرين على النظرية بشكل كلي: فباستلهام نظرية «القوانين العلمية» التي وضعها كل من ماركس وإنجلز، حاول الشيوعيون جعل المجتمع العديم الطبقات يبدو حالة ممكنة ومرغوبة على السواء. وكما سبق لي أن لاحظتُ[1]، فلا المودودي ولا أتباعه قدّموا نظرية بهذا الطموح تثبت أن المسلمين سيكونون أسعد حالاً داخل أمة إسلامية منفصلة عما لو

(1) كوران Kuran (1986).

كانوا في مجتمع متعدد الأديان. كانت أداة الإقناع الرئيسية للمودودي ما اعتبره الدليل على «العصر الذهبي» للإسلام – فترة التسعة وثلاثين عاماً التي شهدت قيادة النبي محمد للأمة الإسلامية، وعهد «الخلفاء الراشدين» الأربعة الذين تولوا القيادة من بعده[1]. وقد قدّم المودودي فترة العصر الذهبي على أنها عهد من الكفاءة والعدالة والتعاون والتضحية بالنفس، فهي نقلة نوعية هائلة من عصر الجهل (الجاهلية)، كما أن إنجازاتها لم تتكرر بعد ذلك أبداً.

ومضى المودودي للقول أنه بعد انتهاء عهد الخليفة الرابع «انتقلت مقاليد الحكم مرة أخرى إلى أيدي غير الأتقياء... فوجدت ممارسات كفنون الرقص والموسيقى والرسم –وهي غير إسلامية بالمرة– رعاية وتشجيعاً». وأكد أنه كانت هناك عدة محاولات لإعادة بناء الإسلام: في أمكنة وأزمنة مختلفة، عَمَلَ دعاة في سبيل الله لا تأخذهم في الحق لومة لائم (مجاهدون) في سبيل تطهير الإسلام، وجعله يزدهر بحيث يكاد يعود إلى صيغته النقية الأساسية. بيد أن نجاحهم كان دائماً قصير الأمد لأنهم أهملوا إيجاد «حركة أيديولوجية شاملة» تكون مرتبطة «بكل مراحل الحياة ومجالاتها». وقد اعتبر رسالته محاولة جديدة لتجديد الإسلام، وأنها ستنجح فيما فشل فيه الآخرون لأنها كانت شاملة[2].

يلاحظ علماء النفس المعرفيون أنه في حسابات الأفراد، تكتسب الخسائر أهمية أكبر من المكاسب المساوية لها[3]. وتقترح نتائجهم بأنه إذا تساوت كل الأشياء الأخرى، فإن الناس يكونون أكثر استجابة للوعد بالتحسن إذا ما وضع في صيغة تدلّ على أنه سيمنع

(1) المودودي Mawdudi (1940/ 1963)، الفصل الأول. وجد المودودي، وخلافاً لمعظم الإسلاميين، بعض الأخطاء في جزء من العصر الذهبي: «(الخليفة الثالث) عثمان لم يمتلك صفات القيادة التي كان يمتلكها أسلافه العظام، لذلك وجد الجهل طريقه إلى النظام الاجتماعي الإسلامي خلال فترة خلافته»، (ص. 26). إلا أن كثيرين، حتى من بين أقرب مؤيديه، اعترضوا على هذا الوصف.

(2) المرجع السابق، ص 26، 29، 34.

(3) كانمان وتفيرسكي (1979)، وتفيرسكي وكانمان (1991).

حدوث خسارة أكثر مما لو تم تقديمه باعتباره سيحقق كسباً جديداً. وتبعاً لذلك فالإصلاحيون يستخدمون في العادة نقاطاً تاريخية مرجعية تجعل التغييرات القائمة على الخبرة تبدو كأنها فساد في الأرض[1]. لذلك فإن المودودي، بتركيزه على فترة يبجلها المسلمون، كان يستخدم تكتيكاً تم توظيفه أفضل استخدام في ظروف لا حصر لها. وأياً كانت دقة تفسيره للتاريخ الإسلامي، فإن رؤيته للعصر الذهبي قد عززت إحساساً بالخسارة. كما كان من السهل نشر فحوى هذه الرؤية لأنها كانت منذ أمد طويل جزء من الخطاب الإسلامي، وقد عمل إسلاميون من أجيال سابقة بما فيهم إقبال في الهند لإبقائها حية. والواقع أن الأدلة العلمية على ظروف الحياة العربية خلال الفترة الأولى للإسلام قليلة جداً. ولكن ليس هناك شك في أن مستويات المعيشة كانت بدائية؛ فمعظم العرب عاشوا في ظروف قاسية بمستويات معيشة تصل حد الكفاف[2]. ولم تصل مستويات المعيشة في الشرق الأوسط إلى درجة متطورة إلا في زمن متأخر خلال العهدين الأموي والعباسي اللذين يعتبرهما المودودي عهود انحطاط. علاوة على ذلك فالمجتمع الإسلامي في بدايته لم يكن مثالاً في الانسجام والتعاون. فقد لقي ثلاثة من الخلفاء الأربعة مصرعهم على يد مسلمين آخرين، وهو مؤشر على حدة الخلافات. والأكثر من ذلك، بحلول نهاية العصر الذهبي كانت التوترات قد وصلت إلى درجة من العمق بحيث أنتجت الانفصال السني- الشيعي الذي لا زال بعد أربعة عشر قرناً مصدراً للخلاف[3]. فالدقة الموضوعية حول التاريخ الإسلامي المبكر كان يمكن لها أن تُفشل هدف المودودي في جعل المسلمين يعزون مشاكلهم لتفسخ المجتمع الإسلامي بسبب تأثيرات «غير إسلامية». ولو توخت مواعظه وكتاباته الدقة التاريخية، لكان قد تم تجاهله تماماً. إن تواريخ الشعوب الإسلامية المتنوعة تعرض فترات مطولة من النمو الاقتصادي المتواصل والنشاط العلمي والإشعاع الفني. ولا يحتاج المرء لأكثر من التفكير بالفترات المزدهرة للخلافة العباسية، إسبانيا

(1) لوينثال Lowenthal (1985)، خصوصا الصفحات: 21- 28، 369-76.

(2) رودينسون Rodinson (1966/ 1973)، الصفحات: 28-30.؛ وكروني Crone (1987).

(3) شعبان Shaban (1971)، الفصول 1-4؛ وهودسون Hodgson (1974)، الصفحات 146-217.

الإسلامية، إيران الصفوية، الإمبراطورية العثمانية والهند المغولية. إذا كانت هذه الفترات لم تستأثر بنصيب يذكر في كتابات المودودي، فما ذلك إلا لأنها كانت ستفند أطروحته الأساسية، فالاستشهاد بأمجاد هذه الدول العالمية كان من شأنه تقويض الحجة القائلة بأن المسلمين يكونون في أحسن أحوالهم عندما ينسحبون إلى داخل قوقعتهم الخاصة. كما أنها ربما فندت الكمال المزعوم للعصر الذهبي؛ إذا كانت التطورات في تلك الفترات تمثل تغيرات مستدامة نحو مستويات أفضل، فهذا يعني أن التفوق على العصر الذهبي كان ممكناً، وأن هذا العصر بالتالي لم يكن مثالاً للكمال.

**صراع حضارات؟**

إن الحملة الرامية لجعل المسلمين يتجنبون تأثيرات غير المسلمين، ليبحثوا عن الإلهام من الإسلام فقط، تتداخل مع أطروحة صمويل هنتنغتون القائلة بأن المصدر الأساسي للنزاعات العالمية قد أصبح الآن الثقافة، وليس العقيدة ولا الاقتصاد. ويقول هنتنغتون بأن المعلم الرئيسي للسياسة الدولية المعاصرة قد أصبح «التفاعل بين الحضارات الغربية وغير الغربية، وداخل الحضارات غير الغربية»[1]. أياً كان مدى الصحة التجريبية لهذه النظرية، فإنها تتوافق مع التفكير الذي كان سائداً في أوساط الجماعة الإسلامية عند إنشائها، بالنسبة إلى المودودي وأتباعه، لا يمكن للإسلام والغرب أن يتعايشا ويتجاورا والطرفان مشتبكان في نزاع من أجل هوية المسلمين وولائهم.

لقد تعرّضت أطروحة هنتنغتون للكثير من الانتقادات لأنها قللت من أهمية التأثير التناغمي للتنمية الاقتصادية، وكذلك تقبّل الناس لتأثيرات الثقافات الأخرى. صحيح أن التمدين والتصنيع والتعليم الحديث قد أخذ يخفف الفروق بين أساليب الحياة الغربية وغير الغربية، ولكن تحولات كهذه ألهبت احتجاجات واسعة من حركات المقاومة الثقافية. وتحديدا لأن هذه التحولات تعمل على تمزيق أساليب الحياة التقليدية، فقد

(1) هنتنغتون Huntington (1993)، ص 23. للإطلاع على النص الكامل للفرضية راجع هنتنغتون (1996). تم نقد مضمون هذه الفرضية بالنسبة للإسلام من قبل المتعهدة (1995).

أصبح من الشائع في كل مكان شن حملات لحماية القيم والتقاليد المحلية. وقد افترضت الحركة التي تقودها الجماعة الإسلامية بأنه في ضوء عدم وجود جهود لمقاومة التأثيرات المضادة للإسلام، فإن المعالم المميزة للحضارة الإسلامية ستتلاشى بمرور الوقت.

ويتمثل نقد آخر في كون الحضارات صعبة التعريف، فالحدود في الواقع بين الحضارات هي مسألةٌ كيفية، كما أن الحضارات الكبرى تضم في طياتها الكثير من التنوع. ولكن هذه الحقائق لا تمنع حماة الحضارة -على اختلاف مشاربهم- من التصرف كما لو كانت الحضارات التي يسعون للمحافظة عليها كياناتٍ محددة تماماً. إن المودودي على سبيل المثال قد تجاهل الفروق بين تطلعات المسلمين الأفراد، ففي الوقت الذي كان يكتب فيه كتاباته، كانت هناك فروق شاسعة بين أساليب حياة المسلمين 'المعلمنين secularized' في اسطنبول والمسلمين الأتقياء في البنجاب، وبين أنماط الاستهلاك في قرية بنغالية وتلك السائدة في قصر عربي. لكن رغم ذلك زعم بأنه يتحدث باسم جميع المسلمين بغض النظر عن خلفياتهم وظروفهم. هذه مسألة مهمة بشكل خاص في ضوء الغموض الذي يحيط بتعريف من هو المسلم. ففي عام 1954 في أعقاب الاضطرابات التي اندلعت عندما أعلنت الطائفة الأحمدية في الباكستان 'ميرزا غلام أحمد' نبياً، تم تشكيل لجنة لبحث الموضوع. وكما يجادل حاخامات اليهود باستمرار حول من هو اليهودي، فإن رجال الدين لم يتمكنوا من الاتفاق على من هو المسلم[1].

يجري نبذ فكرة صراع الحضارات أحياناً، باعتبارها نتاجاً لعملية فكرية «أوروبية المركز». هناك طبعا العديد من الغربيين الذين يؤيدون بعض أسس نظرية صراع الحضارات[2]. بيد أن ذلك لا ينفي بأي شكل من الأشكال القناعة المتشكلة محلياً لدى

(1) جلال Jalal (1995)، ص 82؛ وبيندر Binder (1961)، الفصول 9-11.

(2) يحتوي كتاب هنتنغتون Huntington (1996) على طائفة واسعة من المراجع. ومن بين المشاركين المؤثرين كويغلي Quigley (1979). للاطلاع على مثال يتعلق بالعالم الإسلامي بالذات، راجع برنارد لويس B. Lewis (1993 ب)، خصوصاً الفصول 1، 8، 11.

الجماعة الإسلامية بأن الإسلام طرف في صراع حضارات، كما لا ينفي بروز الاقتصاد الإسلامي كسلاح للمقاومة الحضارية. وليس من الغريب أن فكرة صراع الحضارات تظهر في كل المساهمات الأولى في الاقتصاد الإسلامي. وقد جاءت أولى تلك المساهمات من خارج شبه القارة الهندية، على يد سيد قطب (1906–1966) من مصر، الذي ركز على قضايا تتعلق بالعدالة الاجتماعية. فقد وصف قطب متأثراً بأعمال المودودي، الإسلام بأنه نظام شامل ومتكامل ذاتياً. وقال بأن الإسلام الحقيقي «لا يحاول نسخ أنظمة أخرى ولم يسبق له أن حاول ذلك»؛ كما أنه «لا يؤسس علاقات أو تشابهات مع أنظمة أخرى»[1]. ومع ذلك فهو –كالمودودي– عادة ما التزم بهذه الغاية في حالة من التناقض، فالمواضيع الرئيسية في كتاباته كانت من قبيل توفير فرص العمل للجميع وحتى العدالة الاجتماعية نفسها تشي بالتأثيرات الغربية. إلا أنه وسيراً على نهج إسلاميين سابقين، قدّم هذه المفاهيم باعتبارها إسلامية في الأساس، وذلك من خلال تفسيرات ملتوية للقرآن أحياناً[2]. وأياً كانت صحة تفسيراته، فقد كانت تؤيد وجهة النظر القائلة بأن الإسلام يوفر نظاماً شاملاً مناقضاً للغرب.

كان موضوع صراع الحضارات بازرا أيضا في أعمال محمد باقر الصدر (1931–1980)، وهو رجل دين عراقي أنتج عروضاً رفيعة حول الاقتصاد الإسلامي، ولعب دوراً بارزاً في المعارضة الدينية لنظام حكم البعث العلماني في العراق. وقد كان كتابه الرئيسي **(اقتصادنا)** [3] امتداداً لبحث التناقض الذي تحدث عنه المودودي بين النظام

(1) قطب Qutb (1948/ 1970) ص 90. وللإطلاع على تحليل هذه النظرة، أنظر شيبارد Shepad (1989). أنظر أيضا كيبيل Kepel (1984/ 1985)، الفصل الثاني؛ وسيفان Sivan (1985)، الفصول 2–3.

(2) الأخوي Akhvi (1994).

(3) الصدر Al-Sadr (1961/ 1982–1984)، المجلد 1، جزء 1.

الاقتصادي الإسلامي والأنظمة الرئيسية المنافسة له، الرأسمالية والاشتراكية[1]. وكان الصدر متلهفاً بشكل خاص لإثبات تفوق الإسلام على الاشتراكية، بسبب الشعبية التي كانت تحظى بها الاشتراكية العربية في ذلك الوقت، وقد خصص مساحة لدحض الاشتراكية تعادل ثمانية أضعاف تلك التي خصصها للرأسمالية[2].

وُصِفت الثورة الإيرانية (1978–1979) بأنها «زلزال ثقافي»[3]، والواقع أن قادتها كانوا قد أكدوا أن هدفها الرئيسي هو استعادة دور الإسلام في توفير الهوية الجماعية والتماسك الاجتماعي والتوجيه الأخلاقي. وقد تحدث الخميني بصورة متكررة ضد الفقر والاستغلال وأيّد إدخال إصلاحات اقتصادية معينة. ولكنه أخضع الأهداف الاقتصادية للهدف العام المتمثل في استعادة مركزية الإسلام في الحياة العامة والخاصة. وكان يعتقد بأن الشيوعية والغرب على السواء في حالة حرب مع الإسلام وأنهم كانوا قد غسلوا أدمغة كثير من المسلمين. وتبعاً لذلك فالتحدي الذي تواجهه إيران كان أوسع من مجرد مسألة اختيار توجه اقتصادي[4].

تبيّن هذه الأمثلة، والكثير من غيرها، أن الإسلاميين في بلدان مختلفة قد عرّفوا كفاحهم باعتباره صراعاً حضارياً بدأ باعتداء غربي. لم تكن النقطة الأساسية لهنتنغتون جديدة بالنسبة إليهم؛ ولكنها أكدت فقط ما كانوا يصرون عليه باستمرار منذ عدة عقود، مع أنهم عرضوا ما يعتبره هنتنغتون عداء إسلامياً باعتباره دفاعاً عن النفس. كما توضح هذه القضايا أيضاً أن المبادرات الاقتصادية للإسلاميين كانت تؤخذ على أنها عناصر في هجوم معاكس واسع ضد التغريب. لا يتفق جميع المسلمين بأي حال من الأحوال مع رؤية هنتنغتون؛ فهناك العديد منهم يأملون أو يعتقدون، وبدرجات متفاوتة بأن التوترات

(1) للإطلاع على الآراء النقدية لفلسفة الصدر، أنظر كاتوزيان Katouzian (1983)، ملاط Mallat (1993)، الفصلين 3 و4.

(2) الصدرAl-Sadr (1961/ 1982–84) المجلد الأول، جزء 1.

(3) شيغان Shayegan (1989/ 1992)، ص 108.

(4) خميني Khomeini (1985)، الصفحات: 329–43.

الحالية ستختفي. وعلى نفس المنوال، فإن الإسلاميين ليسوا وحدهم الذين يعتبرون أنفسهم منخرطين في صراع حضارات. حيث يتفق علمانيون متنوعون على أن ثمة حرباً مريرة تجري بين حضارتين غير متوافقتين. ويقول كاتب عمود في صحيفة ***الأهرام اليومية*** شبه الرسمية -والمضادة للإسلاميين عموماً- في مقال له عام 1993 أن سياسة بلده تتعامل مع «صراع بين نموذجين ثقافيين متناقضين... أحدهما غربي والآخر إسلامي.»[1]

من الواضح أن الكثير من المسلمين بمن فيهم الإسلاميون والعلمانيون، قد اعتبروا أن الإسلام والغرب في حالة حرب من أجل كسب عقول المسلمين وقلوبهم. فهل لديهم أساس منطقي لهذا؟ إذا كان الجواب 'نعم'، فهل كان الاقتصاد فعلا من بين ميادين القتال؟ إذا كان مصطلح «صراع الحضارات» يشير إلى صراعٍ يعرفه عدد كبير من المشاركين من الجانب الحضاري، فثمة دليل فعلاً يشير إلى صراعٍ حضاري طويل الأمد. إضافة لذلك فإن الاقتصاد قد أصبح أحد ميادين القتال، لأنّ هناك مسلمين يعتبرون الفكر الاقتصادي والسياسة والتقاليد الغربية تهديداً لهويتهم الثقافية، إلى جانب آخرين لا يشعرون بالارتياح للجهود الرامية إلى إضفاء طابع إسلامي على الاقتصاد. لا تفترض هذه الملاحظات أن كل غربي أو كل مسلم هو طرف في صراع حضارات. يمكن للمرء أن يتحدث عن صراع عسكري بين بلدين عندما تكون أقلية فقط من مواطني كل بلد منخرطة فعلاً في الحرب، بينما يتابع البقية ممارسة شؤون حياتهم اليومية دون انقطاع. وبالمثل يمكن الحديث عن صراع الحضارات بنفس الطريقة حتى لو كان غير المقاتلين يزيدون عدداً عن المقاتلين الملتزمين.

قد يعني «صراع الحضارات» أن أفراد جماعة معينة يواجهون صعوبات في توليف الحضارات التي يتعاملون معها أو الاختيار من بينها. لم يكن المسلمون المعاصرون مناوئين للتقنيات أو المنتجات ذات المنشأ الغربي. ولكن انتشار الآلات والأجهزة المنزلية والأدوية المصنعة أجنبياً لم يكن يتم بصورة فورية، ولكن -على الأقل في الفترة الأخيرة- أخذت

(1) هويدي Howeidi (1993).

الابتكارات تصل إلى البلدان الإسلامية بسرعة بالمقاييس التاريخية[1]. كما أنه ليس هناك سبب للاعتقاد بأن الإسلاميين يعارضون العلم والتكنولوجيا الحديثة أو أنهم يمتنعون عن تبنّيها[2]. لقد كان آية الله الخميني يذيع خطب الجمعة التي يلقيها عن طريق استخدام تسجيلات صوتية؛ وعندما عاد من المنفى ليتولى دفّة الحكم، عاد على متن طائرة جمبو! وهكذا فإن مجرد النظر إلى أنماط الإنتاج والاستهلاك لا يعطي المرء دليلاً واضحاً على وجود عدم توافق بين الإسلام والغرب أو بين الإسلام والتحديث.

إن انتشار الإنتاج والاستهلاك بين الحضارات مع ذلك، لا يعني أن صنّاع القرار المعنيين يعتبرون خياراتهم عديمة التكلفة. حتى لو كانت خياراتهم طوعية فقد يشعرون بالإحباط حول ما يتعيّن عليهم التخلي عنه؛ فالإحساس بالذنب والاستياء جزء من طبيعة الإنسان. فعلى سبيل المثال، قد يعتري الفرد الذي يذهب إلى عمله مستخدماً سيارة فرنسية الصنع، ويتناول غداءه في ماكدونالدز ويشاهد الرياضة على شاشة التلفزيون، قلق في نهاية اليوم من أن أسلوب حياته أصبح مشابهاً لأسلوب حياة شخص باريسي. وكما سلف فمن المواضيع الشائعة في الخطاب الإسلامي، أن المسلمين الأتقياء ينتابهم الحزن بسبب الخيارات التي يتخذونها ليصبحوا عصريين. لقد طور المودودي هذه الفكرة في كتاباته منذ البداية، كما فعل ذلك محللون اجتماعيون آخرون من سائر أنحاء العالم الإسلامي. وفي كتاب كان ممنوعاً في عهد الشاه، صاغ الناقد الاجتماعي الإيراني جلال الأحمد كلمة «التسمم الغربي- Westoxification» لوصف ما كان يراه عزلة اجتماعية واسعة النطاق نجمت عن الاتصال بالغرب[3]. يؤكد العديد من الإسلاميين الجدد في تركيا وفي السياق ذاته، أن الحضارة الغربية قد خلقت ثقافة استهلاك تنمّي حالة دائمة من

(1) ينعكس هذا في نسب النمو في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا خلال الفترة من 1950-1990. بلغ معدل نسبة النمو في الناتج القومي الإجمالي الحقيقي للفرد 2.6٪ في هذه المنطقة مقارنة بنسبة 2.5٪ في الدول النامية ككل. المصدر: إيسترلين Easterlin (1996)، جدول 1-3.

(2) طيبي Tibi (1993).

(3) الأحمد Al-e Ahmed (1946/ 1982).

الخيبة وعدم الاكتفاء. ويقولون إن المؤمنين يعانون أيضاً من عدم قدرتهم على التمسك بقيمهم في وجه إغراءات لا حصر لها لزيادة الثروة والاستهلاك. ولأنهم لا يستطيعون ممارسة ما يعتبرونه حياة إسلامية صحيحة، أصبحوا قلقين[1]. وكان هذا الموضوع نفسه قد طرحَه المعارضون الأوائل لتغريب تركيا قبل عقود. يوضح الشاعر الإسلامي نجيب فاضل كيزاكوريك في مذكراته أن أوهامه حول التغريب قد انقشعت عندما أدرك أنه قد جعلته في غربة ثقافية. ويذكر أنه أعاد اكتشاف الإسلام أثناء بحثه عما وصفه الشاعر الفرنسي رامبو بـ «الحياة الحقيقية المفقودة»[2]. إن فكرة صراع الحضارات تتسق إذن مع الانتشار السريع للتكنولوجيا والسلع الجديدة. الواقع أن انتشاراً كهذا قد يكون أحد مسبباته الرئيسية.

### تشوش الهوية وعواقبه

ينطوي الجدل السابق على ما مفاده أن الأفراد يستمدون قدراً من الرضى الداخلي من الهوية الآمنة الواضحة المعالم. وحيث أن حديثنا يركز على الفكر والسلوك الاقتصادي، يجدر بنا الإدراك بأن كثيراً من المدارس الاقتصادية ذات النفوذ في الاقتصاد العصري تقلل من شأن المسائل المتعلقة بالهوية، إن لم نقل تتجاهلها. والواقع أن جزء كبيراً من الاقتصاد يتعامل مع فوائد الهوية على أنها معدومة، وأن دورها الاجتماعي ضئيل جدا، وبذلك يتجنب الحاجة إلى معالجة كيفية تمكّن الناس من التعامل مع متاعبهم المتعلقة بالهوية. بيد أننا في واقع الحياة، نجد كما سبق أن الحاجة لهوية محددة المعالم تنافس الاحتياجات التي تعترف بها جميع المدارس الاقتصادية مثل الطعام، المأوى والأمان المالي. إضافة لذلك فكما يقوم شخص تعرض منزله لأضرار بعمل إصلاحات، فإن الناس

(1) أنظر على سبيل المثال، أوزول Ozel (1985)، وأوزدينورين Ozdenoren (1990). كما أن العديد من الأمثلة متوفرة في جيكار Cakir (1990).

(2) كيزاكوريك Lisakurek (1974)، ص 68–71. الإشارة إلى رامبو جاءت من كيزاكوريك نفسه. للمزيد من الإطلاع على كيفية مساعدة السعي للهوية الآمنة في صعود الحركة الإسلامية التركية، راجع ماردين Mardin (1993).

الذين فقدت هوياتهم وضوحها أو تضاءلت قيمتها، سيحاولون إعادة تعريف أنفسهم لإيجاد إحساس أوضح بماهيتهم. وقد يشمل عمل الإصلاحات جهوداً لإعادة تشكيل معادلة الاقتصاد نفسه.

إن كون المخاوف حول إشكالات الهوية تفسّر ظهور الاقتصاد الإسلامي، لا يعني بالطبع أنها تفسّر جميع جوانب تطوره اللاحقة. فما أن حددت معالم هذا المذهب حتى وجدت فيه أطراف مختلفة آلية مناسبة للسعي وراء أهداف سياسية واقتصادية لا علاقة لها بالهوية. أما نقطة التحول الثانية في الاقتصاد الإسلامي فقد تزامنت مع الازدهار النفطي العربي في سبعينيات القرن الماضي. شعر كبار المستفيدين العرب من الازدهار النفطي، بقيادة السعودية، أنهم ملزمون بتصعيد تأييدهم للقضايا العربية والإسلامية، وكان الاقتصاد الإسلامي من بين القضايا التي حظيت بدعم واسع النطاق. وبناء على ذلك بدأت أولى المصارف التجارية الإسلامية عملياتها عام 1975، في نفس الوقت الذي بدأ فيه عمل البنك الإسلامي للتنمية الذي تم إنشاؤه لتحويل أمواله من عائدات البترول إلى البلدان النامية ذات الأغلبية المسلمة، وباستخدام أدوات مصرفية لا تتعامل بالفائدة. كما شهدت فترة الطفرة النفطية أيضاً تعزيز البنية التحتية المؤسساتية للاقتصاد الإسلامي، فظهرت مؤسسات اقتصادية إسلامية جديدة وبدأ العمل من خلال دوائر الاقتصاد الإسلامي في أجزاء واسعة من العالم الإسلامي. وبدأت أيضاً طباعة مجلات متخصصة في الاقتصاد الإسلامي وأصبحت المؤتمرات الدولية الجيدة التمويل حول الاقتصاد الإسلامي تعقد بصورة منتظمة.

وما أن اكتسب الاقتصاد الإسلامي زخارف التخصص الأكاديمي حتى أخذ يكتسب تعقيدات جديدة. فقد بدأ الباحثون الضليعون في الاقتصاد الإسلامي يبحثون عن مشاكل جديدة لمعالجتها، وأثارت التطبيقات المتنوعة لمبادئ الاقتصاد الإسلامي، بما في ذلك إعادة توزيع الثروة بموجب المبادئ الإسلامية والعمل المصرفي الإسلامي، مناظرات ونقاشات جديدة. إلا أن الاقتصاد الإسلامي ظل حتى اليوم منشغلاً بتعريف

الهوية الإسلامية الحديثة. لذلك ليس بوسع المرء أن يفهم الفكر الإسلامي المعاصر فيما يتعلق بالاقتصاد أو الممارسات الاقتصادية المتوائمة مع الأصولية الإسلامية، دون الانتباه إلى أصول الاقتصاد الإسلامي قبل نصف قرن من الزمان. فقد كان الحافز الرئيسي لبروز الاقتصاد الإسلامي هو إدراك المودودي وأصحابه الهنود بأن المجتمع الهندي المسلم أخذ يفقد هويته.

* * *

# الفصل الخامس

## مفهوم العدالة الاقتصادية في الفكر الإسلامي المعاصر

يتكرر كثيراً ادعاء في كبرى الأدبيات المعاصرة لما أصبح يعرف «بالاقتصاد الإسلامي»[1] مفاده أن هذا النظام سيخدم العدالة الاقتصادية أكثر من الأنظمة الرأسمالية أو الاشتراكية القائمة حالياً. ويصف هذا الزعم النظام الإسلامي بأنه سيكون من جهة خاليا من الاستغلال وعدم المساواة التي تتصف بها الرأسمالية، ومن جهة أخرى، خالياً من الصراع الطبقي والقيود التي لا تطاق، والتي تتصف بها الاشتراكية[2].

والتحدي الحالي هو وصف وتقييم فكرة العدالة الاجتماعية التي تظهر في متون تلك الأدبيات. سأبدأ بتعريف المبادئ الرئيسية للعدالة التي يؤمن بها الاقتصاديون الإسلاميون، ثم أقدّمُ إيجازا للأحكام الشرعية التي يصدرونها كوسيلة للتأكد من أن المجتمع يتقيد بهذه المبادئ. ثم أؤكد بشكل عام أن هذه التعاليم والأحكام تستند إلى

(1) للإطلاع على مسح لأدبيات بعض علماء الاقتصاد الإسلاميين البارزين، أنظر م. ن. صديقي Siddiqi (1981). ويتضمن النقد الموجه لتلك الأدبيات كوران Kuran (1983)، برايور Pryor (1985)، وكوران Kuran (1986).

(2) للإطلاع على مقارنات مكثفة، أنظر القرضاوي Al-Qardawi (1966/ 1981)، الفصل الثاني؛ منان Mannan (1970)، الفصل الثالث؛ منان Mannan (1984 أ)، الفصل الخامس؛ نقوي Naqvi (9181 أ)، الفصل الرابع؛ وأجيجولا Ajijola (1977)، خصوصا الجزء الأول.

نموذج زائف للحضارة الإنسانية، وأنها تترك مجالاً للتأويل أكبر بكثير مما يعترف به الاقتصاديون الإسلاميون. وفي العديد من السياقات، تضع هذه الأحكام مبادئ العدالة في مواقف متضادة، مع بعضها البعض، ومع المبادئ ال'سلامية الأخرى. وأخيراً فإني أقترح على أساس هذه الملاحظات، أن مجتمعاً إسلامياً سيتضمن بالضرورة بذور الشقاق. ورغم أن الاقتصاديين المسلمين يقللون من احتمالات الخلاف، فإنهم يُبدون اهتماماً كبيراً بالآلياتِ التي تمكّن من تقليل حجمه ونطاقه إلى الحد الأدنى. ومن أبرز هذه الآليات إجراءات تعليمية مصممة للوصول إلى إجماعٍ يلتزم بالمبادئ الإسلامية.

لم يظهر الاقتصاد الإسلامي كنظام قائم بذاته حتى أواسط ستينات القرن الماضي، وقد شهدت السنوات التي سبقت ذلك ظهور بعض الكتب والمقالات والمنشورات، أبرزها الأعمال التي لا تزال مراجع في هذا المجال، والتي وضعها سيد عبد الأعلى المودودي وسيد قطب[1]. ولكن هذه الأعمال لم تُظهر اهتماماً ولا تقديراً للمفاهيم والأدوات الاقتصادية التي تم تطويرها في القرون الأخيرة، ولا سيما في أوروبا وأميركا الشمالية. يتجه الاقتصاديون الإسلاميون الذين ظهروا في الساحة مؤخراً إلى تشكيل نماذج مختلفة، فبحكم احتكاكهم بتيارات الفكر الحديث أصبحوا أكثر قابلية لاستعارة أفكار وأساليب من كتابات غير إسلامية. نتيجة لذلك ربما كانت مستوياتهم في التحليل أعلى في بعض جوانبها.

لا تزال هناك مع ذلك استمرارية قوية وواسعة النطاق بين الكتابات القديمة والحديثة. يولي الاقتصاديون الإسلاميون المعاصرون -مثلهم مثل سابقيهم- أهمية كبرى لمسألة تحريم الفائدة وللنماذج الإسلامية التي تؤطر عملية إعادة توزيع الثروة. والأهم لدينا في هذا الإطار، هو أن كلا من الاقتصاديين المسلمين المعاصرين والقدماء يؤمنون بنفس مبدأي العدالة والمساواة. ولذلك فمن الملائم تماماً معاملة الكتابات السابقة

(1) للإطلاع على أعمال ممثلة، أنظر المودودي Mawdudi (1947/1975) وقطب Qutb (1948/1970).

واللاحقة بوصفها متنا واحدا من الأدبيات شريطة أن يلاحظ المرء أن هذه الأدبيات قد حازت على التطور والتعقيد.

سيقتصر تحليلي -على أي حال- على الدراسات والمقالات ووقائع المؤتمرات والمقالات المنشورة في المجلات الإنجليزية بين عامي 1970 و1987. معظم هذه الكتابات صدر عن عدد قليل من الناشرين: مركز دراسات الاقتصاد الإسلامي (جدة)، المؤسسة الإسلامية (ليستر، المملكة المتحدة)، معهد دراسات السياسات (إسلام أباد)، الشيخ محمد أشرف (لاهور) والمنشورات الإسلامية (لاهور). ولكني سأتجاوز الكتابات التي تتضمن تأييداً إيديولوجياً لمحاولات إعادة بناء الاقتصاد الإيراني على أسس إسلامية، والتي تم نشر بعضها باللغة الانجليزية عن دار ميزان للنشر (بيركلي، كاليفورنيا)[1]. فإدخال هذه الكتابات في التحليل الحالي سيقتضي الأخذ بعين الإعتبار الفروق المذهبية بين السنة والشيعة. غير أنه ليس من المجازفة القول، رغم عدم ميلي للدفاع عن هذا التصريح ها هنا لتعلق الأمر بالعدالة الاقتصادية، فإن التباين والغموض والاختلافات في الأدبيات السنية موجودة أيضاً في الأدبيات الشيعية (الإيرانية الأصل في معظمها).

إن التباينات والغموض والاختلافات موجودة في كل المتون الأدبية الكبرى التي ترسم الطريق نحو عالم يسوده العدل، بما في ذلك الكتابات المتنوعة التي تعود جذورها إلى اليهودية والمسيحية والاشتراكية الماركسية والقومية في بلدان العالم الثالث. ولكن الهدف من هذا ليس إجراء تحليل مقارن، بل هو تقييم مبدأ العدالة الاقتصادية في أدبيات محددة هي: الاقتصاد الإسلامي المعاصر. سأقوم بإجراء مقارنة مع الأدبيات الأخرى في هذا المجال فقط في النهاية، ثم ببساطة أضع رؤيتي لأبعاد الموضوع.

(1) أكثر هذه الكتابات تأثيراً هي كتابات محمود طالقاني، ومحمد باقر الصدر، وأبو الحسن بني صدر. ظهرت الفصول الهامة من أعمال أحمد الطالقاني Taleghani الرئيسية باللغة الانجليزية تحت عنوان ***المجتمع والاقتصاد في الإسلام*** Society and Economics in Islam (1982). للإطلاع على تعليقات حول الأدبيات الشيعية ولمزيد من المصادر، راجع بخاش Bakhash (1984)، الفصل 7؛ وكاتوزيان Katouzian (1983)

**المبادئ**

يؤكد الاقتصاديون الإسلاميون أن تحقيق العدالة اقتصادية في مجتمع ما يقتضي الالتزام بمبدأين عامين: المساواة والإنصاف.

يمنع مبدأ المساواة حالات عدم المساواة الفادحة في توزيع السلع، فإذا كانت عدم المساواة «المعتدلة» مقبولة فإن عدم المساواة «الشديدة» أمر غير وارد، فلا يمكن اعتبار المجتمع مجتمعاً إسلامياً صحيحاً إذا سُمح لبعض أفراده بالعيش الرغيد، بينما لا يتدبر آخرون عيشهم إلا بشق الأنفس[1].

أما مبدأ الإنصاف فيقتضي بأن «يكسب» الناس أرباحهم، وأن «يتحملوا» الخسائر التي يمنون بها. ويفرض هذا المبدأ على النظام الاقتصادي التعامل مع الإسهامات الاقتصادية المتشابهة بطرقٍ متشابهة، والإسهامات المختلفة بطرق مختلفة. ويقول اقتصادي إسلامي بارز بهذا الشأن: «يجب ألا يكون هناك تمييزٌ بسبب العرق أو اللون أو المكانة في المجتمع. إن المعيار الوحيد لجدارة الإنسان هو أخلاقه وقدراته وخدمته للإنسانية.»[2] ويؤكد آخر في السياق ذاته بأنه «ينبغي عدم منع كيان اقتصادي من حصته التي يستحقها من الناتج القومي.»[3]

يتعلق أول هذين المبدأين بحصيلة العملية الاقتصادية، بينما يتعلق الثاني بالعملية نفسها. يمنع مبدأ المساواة اللامساواة الفادحة في الثروة الناتجة عن هذه العملية. ويقتضي مبدأ العدالة على النقيض أن تكون التعاملات الاقتصادية المحددة للتوزيع عادلة.

---

(1) للإطلاع على بعض التصريحات الواضحة، أنظر أجيجولا Ajijola (1977)، الصفحات (149–98)؛ أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الأول، الصفحات 62–66؛ تشابرا Chapra (1970)، الصفحات 14–16؛ أ. حسن A. Hasan (1971)، ص211؛ أ. أحمد A. Ahmed (1984)، ص. 1؛ وم. س. خان M. S. Khan (1987)، الصفحات 15–16.

(2) تشابرا Chapra (1970)، ص 11.

(3) أحمد A. Ahmed (1984)، ص1. للاطلاع على قول ثالث بهذا الخصوص، راجع صدّيقي Siddiqi (1972)، ص 38.

### الأحكام الشرعية

تتضمن الأدبيات كثيراً من الأحكام التي تعتبر وسيلة لجعل العلاقات الاقتصادية منسجمة مع مبدأي المساواة والعدالة. وتتخذ هذه الأحكام أشكالاً من الممنوعات والقيود والالتزامات والمسؤوليات، ولا حاجة لنا هنا لإيراد دراسة شاملة لهذه الأحكام بكل تفاصيلها وتشعباتها[1]. ولكن الملخّص التالي يحدد أوجه عدم العدالة التي ترمي هذه الأحكام لمنعها، ويبيّن كيف أنها تختلف من حيث خصائصها، كما يوفر أساساً لتقييم المنطق الذي ترتكز عليه.

إن فريضة الزكاة الذائعة الصيت هي الخطة لإعادة توزيع الثروة، وتفرض كضريبة على أصحاب ثروات معينين وأصحاب دخول معينة، بنسب تتراوح بين٪2.5 و٪20، وتستخدم هذه الإيرادات لمساعدة المحتاجين بمن في ذلك الفقراء، المعوقون، العاطلون عن العمل، عوائل الأسرى، اليتامى وأبناء السبيل. ولكن هناك خلاف حول حدود تغطية الزكاة، فبعض الكتّاب يرون أنها تقتصر على تلك الفئات التي حدد الإسلام ثرواتها ومداخيلها في أوائل عهده، بينما يعتبرها آخرون شاملة لفئات لم تكن معروفة حتى عهد قريب مثل المصانع والآليات الميكانيكية، بالرغم من أن الكتّاب الإصلاحيين لا يتفقون فيما بينهم على حدود التغطية، والنسب التي ينبغي تطبيقها. ولكن جميع الاقتصاديين الإسلاميين -بغض النظر عن مفهومهم للزكاة- يعتبرونها أداة قوية لوضع الاقتصاد على مسار يتطابق مع مبدأ المساواة[2].

---

(1) للاطلاع على المسوحات المفصلة المتوفرة، هناك قائمة بالعديد منها في الهامش رقم 1.

(2) يحدد أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980) معالم تفسير ضيق للزكاة، في المجلد 3، الفصول 14-16، وهناك تفسيرات واسعة متعددة قدمها منان Mannan (1970)، ص284-302؛ وقحف Khaf (1982)؛ وتشودري Choudhury (1986)، الفصل الخامس. وحول الخلاف بين الإصلاحيين، راجع قحف Khaf (1982)، ص138-144. الكتّاب الذين يسلمون بالتفسير الضيق لا يعترضون على ضرائب جديدة تحت أسماء أخرى. راجع، على سبيل المثال، فريدي Faridi (1980). لمراجعة نقدية حول كتابات متعلقة بالزكاة، راجع كوران Kuran (1986)، ص143-149.

هناك حكم آخر يهدف إلى تحقيق المساواة، وهو قانون الوراثة الإسلامي الذي يقسّم ثروة الشخص المتوفى بين جميع أقاربه المباشرين. ويصف أحد المنظرين في هذا المجال جوهر هذا القانون كما يلي: «لا يحق (لأي) شخص التصرف بأكثر من ثلث أمواله بموجب وصية يوصي بها... ويجب تقسيم بقية الميراث بين الورثة المحددين وفق حصص محددة»[1]. ويتم تحديد الحصص وفقاً لعدد الورثة وصلة القرابة مع المتوفي، لذلك فإن توزيع حصص العقارات تأخذ أشكالاً يصعب حصرها. وطبقاً لمبدأ العدالة، فإن الأشقاء من نفس الجنس يحصلون على حصص متساوية مما لا يعطي ميزة للابن البكر. وينشر القانون حالة المساواة العامة عن طريق تحديد نمو الثروة العقارية العائلية.

هناك إضافة لمثل هذه التعاليم الرسمية تعاليم وأحكام غير رسمية يقصد منها المساواة في توزيع السلع، أهمها أن على الفرد التصدّق على المحتاجين. وقد كتب اقتصادي إسلامي باكستاني بهذا الصدد قائلا: «تقاس القدرة على المساهمة في الرفاهية العامة بالمبلغ الذي يستطيع الفرد توفيره بعد التمتع بمستوى معيشي مشابه لذلك الذي يعيش فيه أشخاص من نفس المكانة الاجتماعية والمرحلة العمرية»[2]. أما الفرد كمستهلك، فيتم تشجيعه على التمتع بخيرات الأرض دون تبذير، حتى إذا استطاع ذلك بعد الوفاء بالتزاماته. أما التحذير التالي الذي جرت العادة على الاستدلال به، فيُنسب لاقتصادي إسلامي كثيراً ما يُستشهد بأقواله: «إن استهلاك الأقمشة بعد حد معين قد يتحول إلى تبذير. وبما أن التبذير حرام، فيجب على الفرد أن يتوقف عند ذلك الحد»[3]. إن التبذير ينتهك مبدأ المساواة لأنه يعني بالتحديد استهلاكاً يزيد كثيراً عن مستوى المعدل السائد في المجتمع.

---

(1) منان Mannan (1970)، ص 182. ويحوي هذا المصدر تفسيراً معاصراً لقضايا الميراث، ص 176-186.

(2) يوسف Yusuf (1971)، ص 61.

(3) صديقي Siddiqi (1972)، ص 16. راجع أيضاً منّان Mannan (1984 أ)، ص300-303.

أما الحكم الذي يظهر بأشكال شتى فهو الحثُّ على الإيثار، أي إظهار الاهتمام بمصالح الآخرين بعيداً عن الأنانية، وهو ما يتطلب من الفرد الامتناع عن التصرفات المؤذية للآخرين دون سبب، واتخاذ خطوات إيجابية في سبيل المصلحة العامة[1]، مفاد هذا بمصطلحات الاقتصاد الحديث أن يضع المرء في حُسبانه الآثار الخارجية الإيجابية والسلبية لتصرفاته. وهذا الحكم الذي يقصد منه العمل بكلا مبدأي العدالة في نفس الوقت، يظهر بصورة رئيسية في المناقشات المتعلقة بالاستهلاك الشخصي وتخصيص الموارد والعلاقات الصناعية[2]. ولإعطاء مثال على ذلك، إذا أراد صناعي اتخاذ قرار ببناء مصنع معين، فيجب عليه أن لا يأخذ في الاعتبار أرباحه الشخصية المتوقعة فحسب، بل تلوث الهواء الذي سينجم عن تشغيل المصنع، وفرص العمل التي سيوفرها. وهناك كثير من الكتّاب الذين يؤكدون على أن التأثيرات الخارجية المعينة لا تنحصر ضمن الحدود الجغرافية أو القومية أو العرقية أو العائلية أو المهنية[3].

إن السعي لكسب المال مشروعٌ طالما كان ذلك يراعي مبدأ العدالة، فالصناعي يجب عليه أن يدفع أجوراً «عادلة» لموظفيه، وأن يطلب أسعاراً «عادلة» من زبائنه[4]. بالإضافة إلى ذلك عليه أن لا يدّخر جهدا في إطلاع زبائنه على ما لديه من معلومات حول البضاعة التي يبيعها، بما في ذلك العيوب الممكنة في هذه البضاعة[5]. وتحقيقا لهذه الغاية

(1) راجع على سبيل المثال، تشابرا Chapra (1970)، ص9–10؛ تشودري Choudhury (1980)، ص514؛ نقوي Naqvi (1981 أ)، ص64؛ وصديقي Siddiqi (1972)، ص61– 73.

(2) للإطلاع على أمثلة مكثفة، أنظر عبد الرؤوف Abdul-Raquf (1979)؛ م. ن. صدّيقي Siddiqi (1972)، خصوصا الفصلين الثاني والثالث. وللإطلاع على نقد على هذا الأمر، أنظر كوران Kuran (1983).

(3) انظر على سبيل المثال، تشابرا Chapra (1970)، ص9.

(4) حول الأسعار والأجور العادلة، أنظر منان Mannan (1970)، الفصل الثامن؛ ويوسف Yusuf (1971) ص77–80.

(5) أنظر م.ن. صدّيقي Siddiqi (1972)، الصفحات 52–54، ومنّان Mannan (1984أ)، ص256–58.

عليه أن يتجنب العموميات الغامضة، وأن يمتنع عن عقد الصفقة حتى يعرف الزبون كلما يجب معرفته. والهدف الرئيسي من هذا الإصرار على الوضوح هو حماية المستهلك من الاستغلال والتعامل معه بإنصاف. ويقول بعض الكتّاب بأن هذا الحكم يعزز أيضاً تطبيق مبدأ المساواة.

من بين جميع الأحكام والتعاليم التي أشرنا إليها حتى الآن، أن الحكم الأهم هو ذلك المتعلق بتحريم الفائدة. ويختلف منطق التحريم اعتماداً على ما إذا كان القرض موضع البحث هو قرض استهلاكي أم تجاري، رغم أن مبدأ الإنصاف أساسي في كلتا الحالتين. إذا تم فرض فائدة على قرض استهلاكي، فالدائن يحقق أرباحاً دون بذل مجهود، ودون أن يعطي المقترض شيئاً بالمقابل، وإذا فُرضت الفائدة على قرض تجاري، فإن ربح الدائن ثابت، بينما ربح المدين متغير. (تعامل الودائع المصرفية باعتبارها نوعاً خاصاً من القروض التجارية حيث المودع هو المقرض، والمصرف هو المقترض).

كيف يمكن تجنّب حالات غياب العدالة الضمنية هذه؟ في حالة القرض الاستهلاكي، لا يكسب المقرِض ربحاً على الإطلاق: عند استحقاق القرض يستعيد المُقرِض المبلغ الذي كان قد أقرضه فقط. أما في حالة القرض التجاري، فالمقرض والمقترض يتشاركان وفقاً لمعادلة متفق عليها مسبقاً، في الأرباح أو الخسائر الناجمة عن الاستثمار الذي موّله القرض. ويؤكد الاقتصاديون الإسلاميون أن تحريم الفائدة سيساعد أيضاً على موازنة توزيع الثروة منطلقين من معرفتهم بأن مقترضاً يدفع فائدة قد ينتهي به الأمر إلى تحقيق ربح أعلى بكثير مما يحققه المُقرض، كأن يربح صناعي 30٪ في استثمار ممول من قرض بلغت الفائدة عليه 5٪ [1].

(1) للإطلاع على مسح لموقف الإسلام من الفائدة، أنظر م. ن. صدّيقي Siddiqi (1982). وكذلك أنظر أحمد، إقبال، وخان، محررون Ahmed, Iqbal and Khan (1983 أ)، الفصول 5–8؛ تشابرا Chapra (1985)، وخان وميراخور Khan and Mirakhor (محرران) (1987). أما المراجعات النقدية للكتابات المتعلقة بالفائدة فتتضمن كارستين Karsten (1982)، وكوران Kuran (1986)، الصفحات 149–158.

ويستند حظر التأمين بوصفه عملا تجاريا ربحيا إلى منطق مشاب، فمعظم الاقتصاديين الإسلاميين ليس لديهم اعتراض على التأمين بحد ذاته، كما لا يعترضون من حيث المبدأ على الإقراض والاقتراض. ويدركون أن نظام تأمين جيد التصميم يمكن له أن يخدم مبدأ المساواة عن طريق توزيع الخسائر غير المتوقعة على المشاركين فيه. لكنهم في المقابل يشعرون بأن الربح من التأمين يشكل ربحاً غير مستحق، أي «استغلال دون رحمة لبؤس الناس العاديين الذين لا حول لهم ولا قوة»[1]. ويقولون إنه لمنع الاستغلال يجب أن تتولى الدولة معظم أعمال التأمين وتُخضِع ما تبقى منها للتنظيم[2].

وتعتبر التداولات التي تنطوي على مضاربات مبنية على جهل يمكن تجنبه ممنوعةً، وذلك على أساس أنها قد تؤدي إلى ربح غير مستحق لطرف، وخسارة غير مستحقة لطرف آخر. وهكذا فليس من المسموح بيع ناقةٍ حامل لأن قيمتها تعتمد على جنس وليدها، الذي ما لم يُعرف، لأن هذا قد يخلق عملية مضاربة. وبالمثل، فإن شجرة برتقال مزهرة قد لا يُسمح ببيعها لأنه لا يمكن المعرفة على وجه الدقة بما ستكون عليه كمية ونوعية محصولها. كما يعتبر من غير المشروع أيضاً بيع قطعة من القماش دون أن يكون قد تم فحصها بعناية من قبل كلا الطرفين خشية عدم التأكد من مواصفاتها[3].

ويجد المرء في كل تلك الأدبيات حظراً على نشاطات الوسطاء، وهي فئة تشمل مجموعات متنوعة مثل المضاربين في السلع ووكلاء بيع العقارات ووسطاء التعامل في

(1) يوسف Yusuf (1971)، ص 90.

(2) كتب م. ن. صديقي Siddiqi (1985) الشرح الأكثر تفصيلا حول التأمين. أما التعليقات الأخرى فتشمل يوسف Yusuf (1971)، الفصل السادس، منّان Mannan (1970)، الفصل الرابع عشر، وSamiullah (1982). وللإطلاع على سرد موجز للجدالات ذات العلاقة، أنظر م. ن. صدّيقي Siddiqi (1981)، الصفحات 26–28. وبخصوص مسألة التنظيم، أنظر م. أ. خان M. A. Khan (1985).

(3) أنظر أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الثاني، الفصل السادس؛ م. ن. صدّيقي Siddiqi (1972)، الصفحات 54–57؛ م. ن. صدّيقي Siddiqi (1985)، الصفحات 40–41.

الأسهم. ويرتكز الحظر دائماً على الاعتقاد بأن نشاطات كهذه تنتج ربحاً غير مستحق فعلاً. ويتمركز أغلب الهجوم على المضاربة الآجلة على السلع التي تجري من خلال توقع الربح الناجم عن تذبذب حالات العرض والطلب[1]. هناك إجماع على أن المضاربة بالسلع الأساسية هي أمر غير عادل إطلاقا. ويرى بعض الكتّاب أن المضاربة لا تشكل انتهاكاً لمبدأ العدالة إذا كانت تتعلق بالكماليات، ولكنهم لا يضعون معياراً للتمييز بين هاتين الفئتين من السلع[2].

ويهتم الاقتصاديون الإسلاميون أيضاً بالأساليب المتبعة في اتفاقيات زراعة الأرض. ويعتبر أسلوب المشاركة في المحصول -ممارسة يقوم فيها الفلاّح بزراعة أرض المالك مقابل حصة معينة من الإنتاج- هو الأسلوب المفضل لدى معظم الكتّاب الذين يعتبرونه مشابهاً لأسلوب المشاركة في الربح والخسارة في مجالي الصناعة والتجارة. ويؤكدون أن المشاركة في المحصول ينجم عنها تعاون يستحق الثناء بين من يملكون عناصر يكمل بعضها بعضا وهي الأرض والعمل، وأن ما يعود على صاحب الأرض ليس أقل مشروعية من العائدات التي يحققها المودعون في مصرف بدون فوائد[3]. ويعارض كتّاب آخرون المشاركة في المحصول على أساس أن مالك الأرض الذي لا يشارك شخصياً في العمل الزراعي لا يستحق عائداً[4]. وهناك آخرون يتخذون موقفاً وسطاً، من بينهم مؤلف ثلاثة مجلدات في الاقتصاد الإسلامي، إذ يقول: «إذا كانت هناك روح من الخير والرحمة خلف اتفاقية (المشاركة في المحصول)، وكان كل من الطرفين لا يتوقع سوى الحصول على ما يستحقه فقط... فعندها يكون ذلك أفضل أشكال التعاون والمشاركة والصداقة. ولكن إذا لم تكن هذه الروح موجودة، وأصبح ضعف المزارع أداة

(1) أنظر أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الثاني ص 44-45؛ م. ن. صدّيقي Siddiqi (1972)، الصفحات 57-60؛ واجيجولا Ajijola (1977)، ص237-40.

(2) تشابرا Chapra (1970)، ص149.

(3) أنظر م. ن. صدّيقي Siddiqi (1981)، ص 15-16.

(4) من بينهم يوسف Yusuf (1971)، ص 23-27.

يستخدمها مالك الأرض لظلمه واستغلاله... عندها يصبح من غير الجائز ممارسة هذا النوع من المزارعة...»[1]. ويضيف أنه ينبغي عدم السماح بالمشاركة في المحصول إذا كان ذلك سيحوّل صاحب الأرض إلى تنبلٍ طفيلي[2].

ولعل من المتوقع أن تكون ممارسة تأجير الأرض، التي تنطوي على دفع مبلغ ثابت من الفلاح لصاحب الأرض موضع تهمة قاسية، فهي كالفائدة تضع الخطر الناجم عن التعاقد كلياً على طرف واحد: فما يحصل عليه الفلاح يعتمد على حجم محصوله، أما ما يحصل عليه مالك الأرض فهو ثابت، ثم إن هذه الممارسة تمكن مالك الأرض من العيش مرتاحاً منعّماً بينما يكافح الفلاح لتأمين قوته. مع ذلك هناك بعض المؤلفين المستعدين لاستثناء فئة من الحالات من الحظر، ويقولون بأن بوسع مالك الأرض أن يكون منصفاً بتأجيره الأرض إذا كان يسعى لتحقيق نشاطات مفيدة للمجتمع، ولا سيما إذا كان ذلك يشكل دفاعاً عن الإسلام[3].

يعتبر مختلف الاقتصاديين الإسلاميين بعض بنى الأسواق الأخرى وأشكال النظم الاقتصادية غير عادلة. بل إن هناك اتفاق على نطاق واسع بأنه عند السماح بأرباح عالية استثنائية، فإن الاحتكارات الخاصة غير الخاضعة للتنظيم ستؤدي إلى ظلم فادح. وفي ذات السياق يقول أحد مؤيدي الأسلمة من نيجيريا: «إن الإسلام ينظر باستياء شديد لاحتكار الموارد من قبل قلة ممن يسعون لجمع الملايين لأنفسهم»[4]. وهناك بعض الكتاب ممن يعتبرون المؤسسات ذات الملكية العامة في الاقتصاد الحديث مناقضة للمبدأ الإسلامي في الإنصاف. ويقولون إن إجراءات تصفية أسهم الشركات تشجع المساهمين

(1) أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد 2، ص 173.

(2) المصدر السابق، الفصل العاشر، خصوصا الصفحات 175–177.

(3) المصدر السابق، الصفحات 193–207.

(4) أجيجولا Ajijola (1977)، ص 181. أنظر أيضا يوسف Yusuf (1971)، ص 11؛ م. ن. صدّيقي Siddiqi (1972)، خصوصا الصفحات 115–135؛ ومنّان Mannan (1984أ)، الفصل الحادي عشر.

فيها على التخلي عنها لدى أول بادرة تنذر بوقوع مشكلة، مما يفاقم الخسائر المتوقعة لبقية المساهمين. بيد أن الأغلبية يعتبرون الشركة التجارية بمفهومها المعاصر جديرة بالثناء على أساس أنها تنطوي على المشاركة في المخاطر[1].

**أوهام**

يعامل الاقتصاديون الإسلاميون الأحكام الإسلامية -بشكل عام- باعتبارها إرشادات واضحة لتحقيق العدالة الاقتصادية، وتعتبر الملاحظة التالية بهذا الصدد نموذجية: «إذا ما أُتّبعت الأحكام الإسلامية بشأن كسب الثروة، وطُبّقت معايير العدالة على العاملين والمستهلكين، وطُبّقت الشروط المتعلقة بإعادة توزيع الدخل والثروة، وطُبّق قانون الوراثة الإسلامي، لن تكون هناك حالات عدم مساواة كبيرة في الدخل والثروة في المجتمع الإسلامي»[2]. إضافة لذلك هناك إجماع قوي على أن هذه الأحكام ليست ديناميكية، بل ثابتة أي قابلة للتطبيق إلى الأبد دون مراجعة وفي كل المجتمعات.

لذا فإن الانطباع الذي يتكون لدى المرء هو أن تحقيق عدالة جوهرية في الاقتصاد الإسلامي هي مسألة شكلية[3]. وبغض النظر عن الظروف الاقتصادية والاجتماعية، من الممكن التقيد بالمبدأين الأساسيين لتحقيق العدالة عندما يطبّق أفراد المجتمع بعض الأحكام المحددة. يتضمن هذا الموقف ادعائين محدَّدَين: **الأول** أن السلوك العادل يترتب عليه التقيد بالأحكام الإسلامية المقررة. و**الثاني** أن هذه الأحكام عادلة، بمعنى أنها تعزز مبدأي المساواة والإنصاف بصورة أفضل من مجموعات أخرى من الأحكام. وأود هنا أن

(1) من بين خصوم المؤسسة الحديثة يوسف Yusuf (1971)، ص 34-38. ويتضمن أنصارها أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الأول، الصفحات 242-43.

(2) تشابرا Chapra (1970)، ص 16.

(3) حول قضية الجوهر مقابل الأجراء، يمكن الإطلاع على مناقشة مستنيرة جدا بخصوص الفكر الإسلامي في خدوري Khadduri (1984)، الفصل السادس. وللمعالجات العامة، أنظر راولز Rawls (1971)، وبالأخص الصفحات 83-90؛ باري Barry (1965)، الفصل السادس؛ وبرينان وبوكانين Brennan and Buchanan (1985) الفصل السابع.

أقيِّم الادعاء الثاني: أن أشكك فيما إذا كان من المقبول اعتبار الأحكام المنصوص عليها من طرف الاقتصاديين الإسلاميين قادرة على تحقيق كلا مبدأي العدالة.

إن القصد من الزكاة هو تأكيد المساواة عن طريق إعادة توزيع الثروة بالأخذ ممن يملكون وإعطاء من لا يملكون. ولكن ليس هناك دليل تلقائي بأن الزكاة يمكن لها تحقيق هذا القصد لأنها ليست مفروضة سوى على بعض فئات الدخل والثروة وبنسب مختلفة، ولأن تأثير توزيعها يعتمد على مكونات إنتاج المجتمع. كما أن التفسير الضيق لها يضع أعباءها كلياً على تلك الفئات من الدخل والثروة التي كانت معروفة في السنوات الأولى للإسلام، وخصوصاً الزراعة والتعدين والمعادن الثمينة، وهي مصادر دخل تضاءلت أهميتها في عصر التصنيع والتوسع الهائل في قطاع الخدمات حتى في أقل البلدان تطوراً. كما أن معظم الأسر الفقيرة اليوم تعمل في مجال الزراعة، ومعظم الأسر الغنية خارج مجال الزراعة[1]. لذلك من الممكن أن تزيد الزكاة من حالات عدم المساواة القائمة حالياً، وهو افتراض دعمته دراسة لأحد الخطط الضيقة للزكاة المعمول بها حالياً[2]. وماذا عن الخطط الأوسع التي تم اقتراحها؟ قد يكون لها فعلاً دور في تحقيق المساواة مع أن ذلك يتطلب إثباته عملياً. إن تأثير أي مخطط معين يعتمد على طبيعة الاقتصاد الذي سيتم تطبيقه عليه. فمخططٌ يُستخدم كأداة فعالة للمساواة في اقتصاد معاصر مرتكزٍ بشدة على الزراعة والصناعة قد يفقد قيمته المحتملة عندما تزداد أهمية الخدمات التي لم تحدد أسعارها.

أما بالنسبة للحكم الذي يدعو للأخذ بالحسبان الآثار الخارجية الإيجابية والسلبية لتصرفات الإنسان، فإنه يحق لنا أن نتساءل عن الطريقة التي يمكن بها للأفراد أن يجروا حساباتهم وتوقعاتهم بهذا الخصوص. إنها مهمة عسيرة للغاية في معظم المجالات، حتى لو كان ذلك بسبب كون قدرة الإنسان على اكتساب المعلومات، وخزنها، واستعادتها، ومعالجتها محدودة جدا. وبالتالي فإن الأفراد المستعدين للتقيد بهذا الحكم لن يتمكنوا

(1) *تقرير التنمية العالمية World Development Report* (1980)، وخصوصا الفصل الرابع.

(2) وهذا المخطط هو مخطط ماليزيا. راجع صالح ونجا Salleh and Ngah (1980).

بالضرورة من النجاح في ذلك. مع ذلك، فإن الاقتصاديين الإسلاميين واثقون من أن الفرد في النظام الإسلامي يواجه مشاكل كبيرة في التمييز بين التصرفات الضارة بمجملها والتصرفات المفيدة[1]. إن أحد الأسس التي تستند إليها ثقتهم هي قناعتهم بأن القرآن والسنة يوفران الإرشادات الكافية، وقناعة أخرى، تعرضت للمزيد من النقد، تقوم على الاعتقاد بأنه في كثير من القضايا الهامة يظهر إجماع يتوافق مع المصلحة العامة.

كما أن التقييمات المفرطة بالتفاؤل للطبيعة البشرية وقدرات الإنسان تتخلل المناقشات المتعلقة بالأحكام الأخرى أيضا. وفيما يتعلق بموضوع المحتاجين، فإن لدى الاقتصاديين الإسلاميين ميل للكتابة حول هذا الموضوع كما لو أن مصطلح «المحتاج» في غاية الوضوح. وعلى نفس المنوال، عند حثّ أرباب العمل على دفع أجور منصفة، وحثّ البائعين على طلب أثمانٍ عادلة، فإنهم يكتبون كما لو كان جميع الناس يتعاملون مع مفهومي «الإنصاف» و«العدل» بمعنى متطابق تماماً. إنهم ببساطة يتهربون من الحديث عن التطبيقات المراوغة لجعل هذه المفاهيم عملية. ولو طلب من عشرة أفراد في مجتمع إسلامي، جميعهم ملمون تماماً بالاقتصاد الإسلامي، تحديد احتياجات شخص عاطل عن العمل -أو السعر العادل لفاكهة ناضجة أو الأجر العادل لعامل بناء مبتدئ- فمن المحتمل تماماً أن يقدموا عشرة أجوبة مختلفة، مع أنه في المقابل قد يحصل اتفاق سهل في بعض القضايا. ليس هناك من يحاول الالتزام بالأحكام الخاصة بمساعدة المحتاجين، ويرغب في نفس الوقت بجعل العاطل عن العمل يموت جوعاً، ولكن الاتفاق حول طبيعة المساعدة أو حجمها يبقى أمرا غير تلقائي. يعطي الاقتصاديون الإسلاميون -كما سلف- الدولة دوراً فاعلاً في منع وقوع المظالم المرتبطة بالتأمين، وسنرى فيما بعد بأنهم يعهدون للدولة بأدوار أخرى عديدة لمنع المظالم. وهم يعتبرون أن من المسلّم به -بهذا

(1) والشاهد على ذلك نقوي Naqvi (1981 أ)، ص. 64: «المبادئ الأخلاقية الإسلامية لا تحدد الخيار الفردي والخيار الجماعي فحسب، بل توفّر أيضا مبدأ الجمع بين الاثنين (الفرد والجماعة).» وقد قدّم أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الأول، الصفحات 169-73، جدلا متفائلا جدا بهذا الشأن.

الصدد- أن يكون المسؤولون المناط بهم كشف وتصحيح حالات الظلم قادرين وراغبين على حد سواء بالقيام بواجباتهم بشكل كامل. ليس هناك ما يبرر تفاؤلاً كهذا لأنه ليس هناك من موظف حكومي لديه قدرات إدراكية مطلقة، ولأن السلطة الموضوعة تحت تصرف الموظف المسؤول تشكل ميزة يمكن استخدامها للمنفعة الخاصة[1]. في الواقع خلال التاريخ الإسلامي كله كان هناك مسؤولون رسميون، كثير منهم يتسمون بالورع والتقوى، أساءوا استخدام السلطات الممنوحة لهم باستغلال الموارد العامة لمصالحهم الشخصية، ومنح امتيازات لأقاربهم وأصدقائهم، ودعم مجموعات ميسورة بطرق مختلفة[2] على حساب الفقراء. لكن هذا لا يعني أن الاقتصاديين الإسلاميين يخالفون هذه الطريقة في تفسير للماضي[3]. وسبب تطرقي للسجلات التاريخية هو لبيان الافتقار إلى تفسير مقنع للكيفية التي يمكن بها تجنب تكرار حوادث الفساد في الماضي، والحؤول دون وقوعها في المستقبل.

إن تحريم الفائدة رغم بساطته المضللة في الظروف التجريدية، يُبرز مشكلة عملية نادراً ما يُعترف بها. فهل يتعين في حالات التضخم على من حصل على قرض استهلاكي أن يعوّض المقرِض عن التغيرات التي حصلت في القوة الشرائية؟ بعض الكتّاب الذين تناولوا هذه القضية امتنعوا عن اتخاذ موقف بهذا الصدد. أما الملتزمون بوجهات نظر محددة فمنقسمون فيما بينهم، بعضهم يقول إن العدل يقتضي ربط القروض بمؤشر

(1) هنالك أدبيات واسعة حول الفوائد التي تمنحها سلطة الدولة. أنظر بوكانين، توليسون، وتولوك Buchanan, Tollison and Tullock (محررون) (1980).

(2) هودسون Hodgson (1974) يشير إلى أمثلة عديدة.

(3) ولأجل التحديد، فالاقتصاديون الإسلاميون السنّة يعتقدون بأن الفساد الرسمي أصبح متفشياً عام 661 بعد وفاة الخليفة الرابع علي، أما الشيعة فيعتقدون بأن الفساد كان منتشراً على نطاق واسع قبل ذلك.

التضخم، وآخرون لا يوافقون على الربط بأي مؤشر[1]. بالنسبة لمؤيدي الربط بمؤشر، تبقى هناك قضية دون حل وهي ما إذا كان مستوى الأسعار مبني على سلة استهلاك المُقرِض أو إلى سلة استهلاك المقترض.

يقدم أسلوب المشاركة في الربح والخسارة، البديل المفضّل للفائدة في القروض التجارية، مشكلة أخرى لم تحظَ باهتمام يذكر. فلو افترضنا أن شخصاً متقدماً في السن وضع مدخراته في المصرف الوحيد في منطقته، واقترح المصرف إتفاقاً للربح والخسارة يقضي بأن تحصل الوديعة على ٪99 من أية أرباح أو تتحمل ٪99 من أية خسائر. هل هذا الاتفاق عادل من وجهة النظر الإسلامية؟ إذا كان الجواب «لا» أو «ليس بالضرورة» فما هي الخطوط الفاصلة؟ هناك كاتب يؤكد أن الحصص ينبغي تحديدها وفقاً للعادات – كما لو أن ممارسة ما تصبح عادلة بحكم العرف أو العادة[2]. بينما يستخدم كاتب آخر نموذجاً حسابياً يقول إنه يجب تحديد الحصص عن طريق حالة العرض والطلب على التعاقدات – على افتراض (كما رأينا آنفا) أنه من غير الممكن تحريف نسب التوازن بهذا الخصوص[3]. وهناك كاتب واحد فقط – حسب علمي– يقرّ بأن الأدبيات تتجنب الخوض في هذه القضية[4].

(1) للإطلاع على الأساس المنطقي لهذه المعارضة للربط بالمؤشرات، أنظر زمان Zaman (1985)؛ وتشابرا Chapra (1985)، الصفحات 39–42. أما الجدل المؤيد للربط بالمؤشرات فقد طرحه منّان Mannan (1984أ) الفصل الرابع عشر. كما تمت مناقشة هذه القضية بشكل مستفيض في الندوة الثانية حول «النقد والاقتصادية النقدية في الإسلام»، التي أجريت في إسلام آباد عام 1981. وقد قام بتحرير محضر الأوراق التي طرحت في الندوة أحمد، إقبال وخان Ahmed, Iqbal and Khan (1983 أ).

(2) أنظر تشابرا Chapra (1984).

(3) أنظر تشودري Choudhury (1986)، الفصل السادس؛ وحسن Hasan (1985).

(4) أنظر م. خان M. Khan (1987)، ص19–20. خان أيضاً لا يتفق مع فكرة أن المشاركة في الربح والخسارة تعزز المساواة، مشيراً إلى أن ذلك الأمر غير واضح.

الغاية من كل هذه الانتقادات هي أنه لا يتعين على المرء أن يفرض قيوداً أشد على التعاملات الاقتصادية أو أن يُخْضِع جميع جوانب الاقتصاد للتنظيم، فبالأحرى كَشف وهم الاعتقاد بأن القواعد الإسلامية تضمن عدالة اقتصادية.

**خلافات وتباينات**

إن هذا الاعتقاد يبعث على الدهشة أكثر عندما يجد المرء أن الاقتصاديين الإسلاميين أنفسهم يختلفون حول ماهية الأحكام الإسلامية. لقد رأينا أن هناك خلافات حول الربط بمؤشر التضخم، وحول نطاق الزكاة والمشاركة في المحصول والشركات المساهمة العامة. وهناك خلاف جوهري آخر يتعلق بحدود الملكية العامة. يستشهد بعض الكتاب بآيات مقدسة وكتابات إسلامية تقليدية للتأكيد بأن مبدأ المساواة يقتضي ملكية عامة للمنشآت التجارية والمواد الخام المستخدمة في الصناعة وحتى الأرض[1]. ويستشهد آخرون بآيات قرآنية ونصوص مختلفة ليؤكدوا أن الملكية العامة ليست ضرورية في هذه المجالات، إلا إذا كان من شأن ذلك خدمة المصلحة الاجتماعية العامة[2]. وعليه فإن تبريرات إسلامية موجودة لكل من تقليص حقوق الملكية الخاصة وتوفير حماية واسعة لهذه الحقوق.

هناك جدل مماثل حول أسلوب تمويل المشاريع العامة، ويقول اقتصادي إسلامي بارز بهذا الشأن: «يبدو أن وجود نظام ضريبي تصاعدي ينسجم تماماً مع أهداف الإسلام»[3]. وهناك من يخالفه بالقول: «إن الضريبة التصاعدية تفترض عدم شرعية مداخيل الأغنياء. حيث تمثل الضريبة المرتفعة المفروضة على شريحة الأغنياء ضريبة

(1) انظر على سبيل المثال أ.حسن Hasan (1971)؛ أجيجولا Ajijola (1977)، وخصوصا الصفحات 208–24؛ ونقوي Naqvi (1981 أ)، خصوصا الصفحات 147–50.

(2) العديد من أولئك الذين يؤكدون على الملكية الفردية هم من أتباع المودودي، ويتضمنون تشابرا Chapra (1970)، يوسف Yusuf (1971)، وقحف Kahf (1978).

(3) تشابرا Chapra (1970)، ص 245.

انتقامية. ينبغي فقط فرض ضريبة نسبية بمعدل ثابت (على نمط الزكاة) على الثروة المتراكمة للقادرين على دفع الضريبة وبدون تمييز»[1]. مع ذلك هناك اقتصادي إسلامي آخر يرى ميزة في كلا الموقفين: «الضريبة النسبية تصبح إسلامية إذا كان توزيع الدخل والثروة يتم فعلاً وفقاً لمعايير اقتصاد إسلامي متوازن... إلا أنه إذا كان هناك خلل في توزيع الدخل والثروة... فينبغي اللجوء إلى نظام ضريبي تصاعدي»[2].

إن الحقيقة التي يمكن استقراؤها في هذا الجدل هي أن مبدأ المساواة يخضع لتفسيرات متعددة. والواقع أن الكتّاب الذين يتسامحون مع مقدار «معتدل» من عدم المساواة يختلفون غالباً حول حدود الاعتدال[3]، خلافات كهذه ليست جديدة على الإسلام: فحتى الخلفاء الأوائل اختلفوا حول هذه الحدود[4].

ويختلف الكتّاب في مسألة توزيع أموال الزكاة حول ما إذا كان بالإمكان توزيع أموالٍ تم جمعها في سنة معينة خلال سنة أخرى. يؤكد البعض بأن نقل المخصصات لفترات لاحقة لا يتسق مع روح الزكاة[5]، بينما يخالفهم آخرون قائلين أن التذبذبات الدورية في النشاط الاقتصادي تتطلب توزيعاً أوسع في بعض السنوات عنه في سنوات أخرى[6].

تنفي مثل هذه الخلافات التأكيد على أن تحقيق العدالة الجوهرية في الاقتصاد الإسلامي إنما هي مسألة إجرائية. وفي كثير من القضايا المركزية يتّبع الاقتصاديون الإسلاميون تعاليم متناقضة، وهذا يعني أنهم بالرغم من اشتراكهم في الأهداف الأساسية نفسها، فإنهم يختلفون في الأساليب الضرورية لتحقيقها. وقد يتساءل شخص يحاول تقييم ميزات الاقتصاد الإسلامي قائلا: «هذا الاقتصادُ الإسلامي هو اقتصاد إسلامي لَمن؟»

---

(1) يوسف Yusuf (1971)، ص 67.
(2) الحسيني Husaini (1980)، ص 135.
(3) نوقش الخلاف في أ. أحمد A. Ahmed (1984)، الصفحات 3-6.
(4) أ. أحمد A. Ahmed(1984)، ص5.
(5) أنظر على سبيل المثال، قحف Kahf (1978)، ص65.
(6) انظر تشابرا Chapra (1984 ب)، ص84.

إذا تجاهلنا الخلافات الحقيقية والمحتملة بين الاقتصاديين الإسلاميين، سنلاحظ أن الأحكام التي يدافع عنها أي كاتب إسلامي لا تتصف بالاتساق دائماً في ما بينها. فلنأخذ على سبيل المثال تحريم الفائدة على القروض التجارية والودائع المصرفية والذي يجري الدفاع عنه عادة على أساس أن العدالة تقتضي مشاركة المقرِض والمقترض في الخسارة. هذا التفسير لمبدأ العدالة يبدو أنه يقتضي أيضاً أن يحصُل الموظفون على رواتب متغيرة بدلاً من الرواتب الثابتة، وفي المقابل هناك من يقول بأن الرواتب المتغيرة غير عادلة[1]. وتؤكد هذه المقولة أنه إذا كانت الرواتب متغيرة، فإن تراجعاً في عائدات شركة ما قد يخفِض أجور الموظفين إلى الحد الذي سيجدون فيه صعوبة حتى في تأمين أدنى متطلبات معيشتهم وهي حالة تخالف مبدأ المساواة.

وإذا ما تركنا مسألة سبب عدم إمكانية إدخال أموال الزكاة أو الصناديق الخيرية الأخرى في هذا الجدل، فلنتابع مضامين مزاوجة الأجور الثابتة مع غياب الفائدة. فهذا يعني أن عاملاً في بقالة يكون محمياً من أخطار السوق كمستخدم، ولكنه لن يكون محمياً إذا وضع أجوره كمدخرات في حساب مصرفي منتج للدخل. وبالمقارنة فإن مالك محل البقالة يتحمل كل المخاطر المترتبة على تشغيل محله، بينما جاره المصرفي يشاطر المخاطرة مع عامل البقالة. ليس من الضروري أن يجد بقالٌ أو مصرفي أو عاملٌ معين هذه الترتيبات غير ملائمة أو غير معقولة. قد يجدها معقولة ومقبولة وقد لا يحبها كذلك، والأمر يعتمد على عدد من العوامل، والمحصلة أن الاقتصاديين الإسلاميين لا يطبّقون مبدأ العدالة بصورة متسقة.

كما أن هناك حالة أعمق من عدم الاتساق تتضمن توصيات وأحكام تمنع المضاربة الناجمة عن جهلٍ يمكن تجنبه. يحاول الاقتصادي الإسلامي أن يبيّن من خلال بعض الأمثلة أن الأحكام ستمنع بشكل فعال كافة التعاملات التي قد يجد فيها المشتري والبائع

(1) أنظر على سبيل المثال، أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980)، المجلد الأول، الصفحات 145–152. بعض الكتاب، بمن فيهم س. أ. علي S. A. Ali (1983) يفضلون الأجور المتغيرة.

فروق، يمكن تجنبها متعلقة بطبيعة السلع المراد المتاجرة بها. لكن هذه الأمثلة لا تشكل قضية يعتد بها، فلنأخذ أولاً مسألة حظر بيع الناقة الحامل، والإيحاء بإمكانية بيعها بعد أن تلد ويصبح جنس وليدها معروفاً. هل ينتهي الجهل الذي يمكن تجنبه مع نهاية الحمل؟ قد تكون الأم مصابة بورم في المخ يمكن اكتشافه بتكنولوجيا الطب البيطري الحديث، وهو مرض قد يجعل فترة حياتها المتوقعة قصيرة جداً. لذلك فقد يتم عملياً بيعها وشراؤها عدة مرات، مع توقع كل من البائع والمشتري على السواء بأنها ستعيش عشر سنوات أخرى بدلاً من الستة أشهر المتبقية لها فعلاً. عندها سيتحمل المشتري ما يطلق عليه الاقتصاديون الإسلاميون خسارة غير مستحقة، بينما يجني البائع ربحاً غير مستحق.

لنأخذ مثال آخر هو منع بيع شجرة برتقال مزهرة والسماح ببيعها بعد أن تحمل ثماراً، توحي الأطروحات الإسلامية بأن الجهل الممكن تجنبه يختفي حال نضوج البرتقال، والواقع أن محتويات البرتقالة الناضجة من العصير والحلاوة وفيتامين سي- مكتفين بذكر ثلاث خصائص من التي تجعل البرتقال مرغوباً - تصبح معروفة بدقة بعد قطفها وتقشيرها وأكلها وتحليلها. ، إن تجّار البرتقال الناضج بناء على ذلك، يستطيعون تخفيض جهلهم من خلال أساليب علمية، تمكن من خلال فحص العينات.

إذن فإن التباين يكمن في الإصرار على إزالة بعض أنواع الجهل دون المطالبة بتقليل الأنواع الأخرى: أنواع بإمكان التجّار تخفيضها بدرجة كبيرة من خلال الاستعانة بالإمكانيات التكنولوجية الحالية. إن حالة التباين هذه هي النتيجة الحتمية لمحاولة إزالة كل جهل يمكن تجنبه. وحيث أن بوسع المرء تخفيض درجة الجهل بواسطة المزيد من الاختبارات، فإن هذه المقاربة ستؤدي إلى اتخاذ قرارات اعتباطية، إلا إذا تم حظر التجارة كلياً. في الاقتصاد الحديث، يقل مقدار الجهل لدى التجار عن طريق آليات مثل معايير جودة السلع، والعلامات التجارية للمنتجات وضمان المنتج[1]. الواقع أنه يتم عمداً تحمّل

(1) أنظر بارزيل Bazel (1982).

مقدار من الجهل لأن التجار، يعتبرون -فيما يبدو- تكلفة إزالة الجهل باهظة. ولكن المقايضات موضع البحث نادراً ما تظهر في المخزون الاقتصادي الإسلامي.

إن التوصيفات التي تحفل بها الأدبيات المعاصرة، كتلك المتعلقة بالناقة الحامل وشجرة البرتقال المزهرة، ليست جديدة بحال من الأحوال. فهي تظهر بشكل بارز في التشريعات والفقه التشريعي الكلاسيكي بوصفها حلولا لمشاكل تجارية متكررة هددت الاستقرار الاجتماعي. إذا كان غياب معلومةٍ معينةٍ يجعل من صفقة ما مصدراً للاستياء، كان القضاة الإسلاميون يربطون مشروعية الصفقة بتوفر المعلومات عنها، آملين أن يؤدي ذلك إلى تخفيض حالات النزاع[1].

لم يكن القضاة متفقين دائماً فيما بينهم حول أوجه النقص المعلوماتي التي قد يؤدي إلى إثارة مشاكل تقتضي وضع أنظمة لمعالجته. وحتى عندما كانوا على اتفاق بهذا الشأن، لم يتفقوا على طبيعة الأنظمة المطلوبة. وفي دراسة نُشرت مؤخراً يسجل نبيل صالح بطريقة موسوعية، الاختلافات بين مختلف المذاهب الفقهية[2]. فيوضح على سبيل المثال مستشهداً بالوثائق، بأنه في حين أن قضاة الشافعية والحنبلية والإباضية كانوا يحظرون بيع الفاكهة غير الناضجة بصورة مطلقة، كان قضاة المالكية وبعض الحنفية يسمحون «ببيع الفاكهة... التي تنضج بشكل متعاقب خلال فترة المحصول، إذا كانت مبيعات كهذه تترافق مع ما كان قد نضج منها فعلاً»[3]. ويبدو أنه كانت هناك اختلافات أيضاً حول تعريف النضج. فبالنسبة للمالكية والشافعية والحنبلية والإباضية، تعتبر الثمار ناضجة وجاهزة للبيع عندما يتحول طعمها إلى الحلاوة. أما الحنفية فكانوا، فعلى النقيض من ذلك يعتبرون حصول النضج عندما تجتاز الثمار مرحلة التزهير وتتخذ مظهرها النهائي[4]. ومما

(1) أنظر أودفوتش Udovitch (1985).
(2) صالح Saleh (1986).
(3) المصدر السابق، ص 59.
(4) المصدر السابق، ص 60.

يدعو للدهشة أن نبيل صالح لم يعتبر حالات التباين هذه حائلاً دون وضع تعريف للنظام الاقتصادي الإسلامي. ومع أنه يتجاهل مسألة الاختيار من بين المواقف المتعارضة، فإنه يوحي بأن دراسته ستساعد فعلياً في تسهيل عملية الأسلمة[1].

**الأولويات**

تبرز حالات معينة من التباين في الأدبيات المعاصرة -بصورة جزئية- لأن العدالة ليست الهدف الوحيد للنظام الاقتصادي الإسلامي. ومن بين الأهداف الأخرى، هنالك الكفاءة والنمو وفرص العمل والتصنيع. قليل من المؤلفين يستخدمون هذه الأهداف لتبرير ترددهم في حظر كل أنواع التعامل التي تنطوي على جهل يمكن تجنبه[2].

كما يمكن إرجاع حالات ظاهرة من التباين في مسألة المزارعة إلى أهداف أخرى، فالاقتصاديون الإسلاميون -كما رأينا سابقاً- يحظرون تأجير الأرض الزراعية إلا في الحالات التي يكون فيها المالك مشاركاً في نشاطات اجتماعية نافعة أبرزها الدفاع عن الإسلام. إذ يُفترض أن مالك الأرض المتصدي للدفاع عن الإسلام يقضي فترات طويلة بعيداً عن موطنه، لذلك لا يكون قادراً على مراقبة أملاكه بسهولة، خلافاً لأقرانه المقيمين داخل الوطن. لذا فالسماح له بالحصول على أجرة ثابتة، بدلاً من حصة متغيرة، يلغي الحاجة إلى المراقبة. ويمكن بالتالي تفسير عقد الأجرة الثابتة على أنه حلاً وسطاً يسمح بتقليص العدالة من أجل تقليل التكلفة.

هناك حالات تباين أخرى يمكن أن تعزى للتضارب بين مبادئ العدالة نفسها، لنأخذ على سبيل المثال التناقض بين تحريم الفائدة ومطلب تثبيت الأجور. هاتان الحالتان تظهران تناقضاً بين العدالة والإنصاف. ففي الحالة الأولى، تم حل التضارب لصالح العدالة؛ وفي الحالة الثانية لصالح الإنصاف. تختلف الحلول بسبب افتراض ضمني بأن العمال أفقر كثيراً من المستثمرين ويترتب على هذا الافتراض، الذي لا يتطابق مع الواقع

(1) المصدر السابق، الصفحات 1-7.

(2) أنظر على سبيل المثال، م. ن. صدّيقي Siddiqi (1972)، الصفحات 56-57.

دائماً، أن العمال يعانون بشدة نتيجة لانخفاض الأجور مما قد يعانيه المستثمرون من انخفاض عائداتهم، وبالتالي يسود مبدأ العدالة في حالة الأجور، ولكن ليس في حالة عائدات الاستثمار.

يمكن بالمثل إرجاع خلافات معينة بين الاقتصاديين الإسلاميين إلى التناقض بين كلا مبدأي العدالة. فالخلاف حول الضريبة التصاعدية مقابل الضريبة النسبية، مثله مثل الخلاف حول مفاهيم الحاجة والأجر العادل والسعر العادل، يمكن إرجاعها لاختلاف التقديرات التي تعطى للإنصاف والمساواة.

يعترف قلة من الاقتصاديين الإسلاميين بأن مبدأي الإنصاف والمساواة قد يتعارضا مع بعضهما، أو مع هدف مثل الكفاءة. وحول ذلك يلاحظ أحد الكُتّاب بأن: «الإسلام يؤكد أولوية العدالة على الكفاءة... وهذا لا يعني بأن الكفاءة ليست مهمة في هذا السياق، ولكنها فقط ليست حاسمة»[1]. وتوضيحاً لتطبيقات هذا الترتيب، يرى أنها تدعو لوضع سقف للأرباح التجارية، ولكنه لم يوضح كيفية تحديد هذا السقف[2]. وبخصوص تخصيص الموارد، يعرض كاتب آخر قائمة طويلة بالمعايير ذات الصلة، تبدأ من تفضيلات المستهلكين إلى ربحية المشروع، إلى الإيديولوجية الإسلامية. قد يكون من الاستحالة بمكان، بحسب الكاتب الوفاء بكلّ هذه المعايير مجتمعة، لذلك يجب تقييمها حسب أهميتها. ولكنه لا يحدد كيفية إجراء هذا التقييم[3]. وهناك كاتب آخر يتقصى نزاعاً حول التضخم. ويقول بعد أن يلاحظ أن تناقص القيمة الشرائية للنقود يشكل ظلماً لمقدمي القروض الاستهلاكية بدون فائدة:

هذا يعني أن أي نشاط... يؤدي إلى تآكل جوهري في القيمة الحقيقية للنقود ينبغي اعتباره قضية وطنية على درجة عالية من الأهمية، وأن يجري التعامل معه كأمر مقلق. مع

(1) نقوي Naqvi (1981 ب)، ص 23. نفس النقطة ذكرها تشابرا Chapra (1970)، ص 8، 94

(2) نقوي Naqvi (1981 ب)، ص30.

(3) منّان Mannan (1982). أنظر أيضا منّان Mannan (1984 ب). الصفحات 10-11.

ذلك هناك أهداف أخرى تعادل في أهميتها مسألة التضخم أو تفوقها أهمية. وإذا كان هناك صدام لا مناص منه بين تحقيق هذه الأهداف، وكان لا بد من الوصول إلى حل وسط، يمكن التخفيف نوعاً ما من السعي لتخفيض التضخم شريطة أن يكون الضرر الناجم عن هذا التراخي أقل من الضرر المترتب على السعي لتحقيق أهداف وطنية أخرى مصيرية، وشريطة ألا يتم ذلك التراخي إلا خلال فترة الضرورة القصوى فقط، وألا يصبح خاصية من خصائص سياسة الدولة الإسلامية[1].

ما هي الأهداف الوطنية الأخرى «المصيرية»؟ وما الذي يقرر ما إذا كان الضرر الناجم عنها «أقل» من الضرر الناجم عن التضخم؟ ليست لدينا توجيهات تذكر حول هذه النقاط الحيوية.

معظم الكتّاب لا يتطرقون لمسألة الأولويات، ويستعملون مبدأً حول الأجور، ومبدأ آخر حول الفائدة. وفي مسألة المزارعة يبدّلون المبادئ خلال البحث دون أن يحددوا قاعدة تحكم تبديل المبادئ بهذا الشكل. يصف الفلاسفة هذا الأسلوب في الجدل بأنه «حدسي»، لأنه ينطوي على استخدام الحدس لتحقيق توازن بين المبادئ المختلفة[2]. في الجدل الحدسي، يتم التوصل إلى تسوية بين المبادئ كنتيجة طبيعية؛ ولكن نظراً لأن الأولويات تبقى موجودة، فإن تسويات كهذه لا تُقدّم مساعدة تُذكر في السياقات الجديدة.

ومما يلفت الانتباه أن اقتصادياً إسلامياً بارزاً يعترف بأنه، عند إيجاد حل للاختلافات في الأهداف الإسلامية، «فإن من غير الممكن تجنب اللجوء إلى الحدس كلياً»[3]. ولكنه سرعان ما يناقض نفسه رافضاً الاعتباطية التي تضفيها الحدسية على قدرة الإنسان على الحكم على الأمور. ويقول بأن القوانين الإسلامية المقدسة تحدد كيفية تقييم

(1) تشابرا Chapra (1985)، ص 38-39.
(2) أنظر راولز Rawles (1971)، الصفحات 34-45.
(3) منان Mannan (1984 ب)، ص 11.

مختلف الاعتبارات، ويمضي إلى القول «أن ما يسمى تناقضاً بين العدالة والكفاءة ليس موجوداً فعلياً في الإسلام»[1].

لا يمكن لأي مشروع فكري بطموح الاقتصاد الإسلامي أن يكون خالياً كلياً من التباين أو أن يتجنب الخلافات القائمة على الحدس. فإدراكنا المعرفي البشري المحدود يمنعنا من إنتاج مخطط متماسك للنظام الاجتماعي الاقتصادي الذي نسعى إليه. هذه المحدودية تملي علينا تجزئة مخططنا، وأن نُدخِل في القضايا والمشاكل مجموعات مختلفة من المشاعر والتطلعات والافتراضات والمعالجات المنطقية. وهي إضافة لذلك تحولُ بيننا وبين التعبير الواضح عن التفسير التام لكل خاصية من خصائص النموذج[2].

ومع أن التماسك التام قد يكون سراباً، فإن بالإمكان تجنب حالات التباين الصارخة من خلال التأمل الدقيق والمنهجي. مع ذلك فحتى الاقتصاديون الإسلاميون القلائل الذين يلاحظون وجود حالات تباين معينة، يحاولون التعامل مع هذه الحالات بطرق سطحية جدا. فهم يتحاشون المهمة الشاقة لجعل النظام فوق العقيدة -وهو واجب كرّست له أجيالٌ من الفقهاء والمفكرين الاجتماعيين -بمن فيهم المسلمين- حياتهم المهنية[3]. تتضمن المهمة أكثر من إدخال التماسك والترابط المنطقي لتعليمات هُجرت منذ قرون، مثل ما جرى من محاولة لتفسير السبب الذي جعل الخليفة عمر قبل ألف وأربعمائة عام يعلن أن أشجار النخيل تخضع للزكاة، ولكن أشجار الرمان تعفى[4]. إن الهدف هو إضفاء التناسق والمنطق السليم على الممارسات الحالية. فلنأخذ على سبيل المثال أولويات التوظيف التي تعطيها المملكة العربية السعودية ودول الخليج لغير المسلمين من الشرق

(1) منان Mannan (1984 ب). الاقتباس من الصفحة (xii)، وأعيدت النقطة نفسها في الصفحة رقم 1، تبعا للملاحظات الواردة في الصفحة 11 من الحدسية.

(2) أنظر سايمون Simon (1983) وبولاني Polanyi (1966/ 1983).

(3) لقد طرح الجدل القائل أن دور القضاة والمفكرين الاجتماعيين هو وضع التنظيم للمذهب، من قبل دوركين Dworkin (1986).

(4) أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman(1980)، المجلد 3، ص 217.

الأقصى[1]، وفي المقابل نجد عدداً كبيراً من المسلمين المؤهلين لا يجدون عملاً، ولكن احتمالات إثارة الاضطرابات السياسية من قبل عمال الشرق الأقصى أقل، فهل هذه السياسة مبررة وفقاً للمقاييس الإسلامية؟ بحسب علمي فإن الأدبيات لا توفر مساعدة تذكر في حل قضايا من هذا النوع.

قد يعترض الاقتصاديون الإسلاميون على أساس أن الفكر الإسلامي يتوفر على منهجية لحل حالات التباين ومعالجة القضايا المستجدة. ويقول اقتصاديون إسلاميون إن عنصراً رئيسياً في هذه المنهجية هو المقارنة المنطقية (القياس) الذي يهدف إلى تطبيق أولويات ثابتة على السياقات المستجدة[2]. صحيحٌ أن الأطروحات الإسلامية في القرون الوسطى تُظهر شروحاً شرعية وافية حول منطق القياس فضلا عن التطبيقات المتعلقة به. إلا أن هذه الأطروحات لا ترقى لأن تكون نظاماً عملياً لتحديد منسقٍ للأولويات[3]. كما أنه ليس في هذا ما يثير الدهشة، للأسباب التي شرحناها للتو، فإن عقد مقارنات بين حالة مستجدة وحالات مألوفة يتضمن، حتى في أحسن الأحوال، قدراً من الاعتباطية. كما أنه لا مناص من أن تتأثر المفاهيم والقيم بالتجارب الشخصية والظروف المحلية[4]، فكثيرا ما قدّم القضاة المسلمون سلسلة من الأحكام حول قضية واحدة.

حتى لو كنتُ على خطأ، وكان القضاء التقليدي يوفر نظاماً عملياً لتحديد الأولويات، فإن المرء لن يستطيع تمييز ذلك عن الاقتصاد الإسلامي المعاصر. فالمرء لا يجد في أي مكان في هذه الأدبيات مجموعة من الأحكام العامة التي تحكم منطق القياس. بدلاً من ذلك، بالإمكان العثور على وفرة من الأمثلة المتباينة حول منطق القياس قام بها

(1) أنظر ويلسون Wilson (1985)، ص17.

(2) أنظر الحسيني Husaini (1980)، خصوصا الصفحات 79–81؛ ومنّان Mannan (1970)، الصفحات 23–26.

(3) أنظر عبد الرحمن Afzal-ur-Rahman (1979)، الصفحات 71–79.

(4) حول الانحيازات التي لحقت بشكل حتمي بالاستدلال العقلي القياسية، أنظر هولاند، هوليوك، نيسبيت وتاغارد Holland, Holyoak, Nisbett, and Thagard (1986)، الفصل العاشر.

الكتاب المسلمين في القرون الوسطى. وعندما يلجأ الاقتصاديون الإسلاميون المعاصرون لمنطق القياس، فإنهم على ما يبدو يفعلون ذلك بطريقة اعتباطية.

**الإجماع**

يدعي الاقتصاديون الإسلاميون -كما ذكرنا منذ البداية- أن الاقتصاد الإسلامي سيكون خالياً من المظالم الاقتصادية التي يزعمون أنها متفشية في الاقتصاديات الرأسمالية والاشتراكية. إلا أنه ليس من الواضح في سياقات مختلفة، ما الذي تتطلبه العدالة الإسلامية؛ كما أنه ليس من الواضح ما هي التسويات التي يجب التوصل إليها بشأن الاعتبارات الأخرى.

إن لحالات الغموض هذه تطبيقات عملية بعيدة المدى: فحتى في مجتمع يتكون كلياً من المسلمين الأتقياء التواقين لبناء الاقتصاد الإسلامي الذي يدعو له الاقتصاديون الإسلاميون، ليس هناك من يستطيع أن يملك معياراً محدداً للحكم فيما إذا كانت بعض الأعمال، أو السياسات، أو التقاليد الاقتصادية المعينة عادلة أم لا. يمكن أن يختلف فردان -ذوو إطلاع وحسن نية- حول ما إذا كانت مؤسسات سوق معينة تتقيد بالمبدأين التوأمين للعدالة الإسلامية. إضافة لذلك وبسبب اختلافهما، فقد يشكك كل منهما بإسلامية بمبادئ الآخر، الأمر الذي سيربك التوافق الاجتماعي المنشود.

مع ذلك، فإن معظم الاقتصاديين الإسلاميين يقللّون من احتمالية الخلاف، وبعضهم ينكرها كلياً. وانطلاقاً من الاعتقاد بأن تقاليد المجتمع الإسلامي ستكون مهيأة لتسوية الخلافات الفردية، فإنهم يؤكدون أن الناس سيصلون إلى الإجماع في نهاية المطاف[1]. ويبدو بعض الكتّاب واثقين تماماً من أن إجماعاً كهذا سيكون متطابقاً مع المبادئ الإسلامية. ويزعم أحدهم بأنه «عندما تجري معالجة حالات جديدة بأسلوب

(1) أنظر الحسيني Husaini (1980)، ص. 81 والفصل الخامس؛ ومنّان Mannan (1970) الصفحات 21-23.

القياس أو غيره» فإن إجماع الأمة سيمنعها من «الانسياق إلى الهرطقة»[1]. وهو يبني حجته جزئياً على حديث ينسب عادة للنبي محمد: «لا تجتمع أمتي على ضلال».

هناك موقفان متمايزان يدوران في حلقة مفرغة. أولهما، إن القدرة على تحديد مدى قبول الإجماع تفترض مسبقاً إجماعاً حول ما يُعتبر إسلامياً صحيحاً. ولكن الاقتصاديين الإسلاميين لا يتفقون حتى في ما بينهم حول المعاني الضمنية للمبادئ الإسلامية. والثاني، إن مدى صحة الحديث المنسوب إلى النبي يستند أساساً إلى إجماع الأمة الإسلامية. وليس هناك ضمان بأن هذا الإجماع سيصمد، لأن الدراسات الأكاديمية ألقت بظلال من الشك على نسبة هذا الحديث إلى النبي ﷺ[2].

ليس الاقتصاديون الإسلاميون -على أي حال- مستعدين حقاً لترك تخطيط الاقتصاد لإجماع الأمة، ولن يقبلوا بالمصادقة على إجماعٍ يعتبرونه متناقضاً مع المبادئ الإسلامية - أحدها، على سبيل المثال، ذلك الذي يقبل بشرعنة الفائدة. كما أنهم، وهم يكشفون رفضهم أخذ حديث النبي بشكل حرفي، فإنهم مع ذلك يقدمون إجراءات ملموسة لضمان قبول إجماع الأمة. ويقول بعضهم بصراحة بأن الإكراه ليس جزء من هذه الإجراءات: يجب عدم إجبار الناس على تأييد مواقف أو تفسيرات قد لا يتفقون معها. وينبغي أن يولى الاهتمام بتعليم التفسير الإسلامي للتاريخ، وغرس مبادئ العدالة الإسلامية، وتشجيع روح التعاون الأخوي. وتمضي المقولة إلى التأكيد بأنه من خلال هذه الإجراءات التعليمية، ستصبح المعتقدات والآراء والتفضيلات متناغمة، مما يجعل المجتمع مستعداً للتوصل إلى إجماع يتطابق مع القواعد الإسلامية[3].

---

(1) منان Mannan (1970)، ص 22.

(2) السبب الرئيس وراء التشكيك بموثوقية الأحاديث هو أنها جاءت بعد أجيال عديدة من وفاة النبي، وفي وقت أصبح فيه كثير من المسلمين يعون بصورة حادة أن مؤسساتهم وتقاليدهم لا تستند إلى النص المقدس فقط. أنظر هورجروني Hurgronje (1882/ 1975)، ص 275.

(3) أنظر تشابرا Chapra (1970)، وخصوصا الصفحات 143-45؛ أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980) المجلد الأول، الفصول 2-3؛ وتشودري Choudhury (1980) الفصل الأول.

هذه الأطروحة معقدة أيضاً لأنها تستند إلى افتراضين مثيرين للشك. الأول أن هناك نظاماً اقتصادياً إسلامياً فريداً يتصف بأن له مجموعة من التقاليد والممارسات والسلوكيات المحددة تماماً. والثاني أن هناك صنف من الرياديين المطّلعين -يفترض أنهم الاقتصاديون الإسلاميون أنفسهم- يستطيعون شرح ما يترتب على العمل بهذا النظام، يتناقض كلا الافتراضين مع حقيقة أن الاقتصاديين الإسلاميين منقسمون بصورة خطيرة حول عدة معالم أساسية للاقتصاد. فكيف يمكن لمُدرسين يختلفون في ما بينهم عقدُ إجماع في مجتمعهم الأوسع.؟

إن وجود قدر من الإجماع ضروري بالطبع للأداء السلس لأي مجتمع. فإذا أراد الناس أن يعيشوا ويعملوا معاً بانسجام، عليهم أن يتفقوا حول ما هو جيد أو صحيح، على الأقل عندما يؤثر ذلك على القضايا الاجتماعية الأساسية[1]. تبعاً لذلك، فإن لدى الاقتصاديين الإسلاميين مبررات كافية لمنح الإجماع دورا رئيسا في تأسيس نظامهم الاجتماعي المفضل. ولكنهم يجانبون الصواب في اعتقادهم بأن مزيداً من البحث والتعليم الإسلامي سيؤدي إلى إجماع معين؛ إلى قبول جماعي بمنظومة من الأحكام الإلهية التى تحدد الاقتصاد العادل دون غموض. إنهم يُغفلون أن مفاهيم العدالة تتشكل من خلال تجارب شخصية - إلى حد كبير- ولا يحتمل أن يكون بوسع أية مؤسسة إسلامية السيطرة تماماً عليها. أيا كان نوع الإجماع الحاصل، فإنه يتوقف على تجارب أفراد المجتمع. إضافة لذلك، طالما أن لكل جيل مجموعة متميزة من التجارب، فإن إجماعاً معيناً في وقت ما قد يفسح المجال لإجماع آخر في وقت آخر، أو يختفي تماماً[2].

(1) أنظر برينان وبوكانين Brennan and Buchanan (1985)، وأولمان - مارجيلات Ullmann-Margalit (1977).

(2) هناك أدبيات واسعة حول تطور مدارك الناس شارك فيها باحثون في مجالات عديدة. للإطلاع على بحثين واسعين بهذا الخصوص، وكلاهما من قبل متخصصين في علوم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، راجع وايت White (1975) ودوغلاس Douglas (1986). وقد قام كوران باستكشاف الصلة الدينامية المتعلقة بهذا الموضوع Kuran (1987).

ليس هناك ما هو جديد في قناعة الاقتصاديين الإسلاميين بأن الاختلافات وحالات التباين ستختفي مع تشكل الإجماع. لقد أعطى المفكرون المسلمون منذ القرن الثامن الميلادي دوراً أساسياً للإجماع في إرساء الاستقرار الاجتماعي وديمومته[1]. بيد أنه لم يبرز أبداً إجماع حقيقي- حتى على تعريف معنى الإجماع نفسه. ففي حين أن الشافعي، مؤسس الفقه الإسلامي السني، يعرّف الإجماع باعتباره صادراً عن المجتمع الإسلامي بكامله، فإن هناك فقهاء آخرين يميلون لفهمه باعتباره صادراً عن نخبة العلماء[2]. كما أن الجهود التعليمية لإيجاد الإجماع لم تضع حداً للانقسامات الحادة حول القضايا الاجتماعية والاقتصادية الكبرى.

من الممكن التماس عذر لفقهاء الإسلام في القرون الوسطى لاستهانتهم بمدى فعالية القوى التي يمكنها جعل المسلمين مختلفين في تفسيراتهم. فقبل كل شيء، كان الدين لا يزال في مهده عندما كتبوا، وكانت أساليبهم في التوصل إلى إجماع قد بدأت لتوها تخضع للاختبار. أما الاقتصاديون الإسلاميون اليوم، فإن مبرراتهم للثقة بظهور إجماعٍ واستمراره هي أقل بكثير. خلال الأربعة عشر قرناً الماضية، تَبَنَّت جماعات باسم الإسلام، قضايا متعارضة تماماً على الرغم من تعليمها الإسلامي. فتحْتَ شعار العدالة الإسلامية بذل البعض أقصى ما بوسعهم لرفع أسعار معينة، في حين كان آخرون رغم تمجيدهم لمبدأ الإنصاف يطالبون بتخفيضها بشدة. ومثال آخر لإيضاح هذا الأمر، فقد تم الدفاع عن جمع الثروة على أساس العدالة والكفاءة، تماماً كما هوجمت لأنها تضر بالمساواة. ومن الواضح أيضاً أن التفسيرات المتعلقة بالإسلام تميل للتغير بمرور الوقت. فحتى فترة قريبة نسبياً كانت العبودية مثلا مقبولة، بل الواقع أنها كانت تخضع لتنظيم المؤسسات الإسلامية[3]. أما اليوم فإن العديد من المسلمين يعتبرون العبودية غير عادلة، وخير دليل

(1) حوراني Hourani (1964) وحلاق Hallaq (1986).

(2) أسبوسيتو Esposito (1984)، الصفحات 71-75.

(3) راجع برنارد لويس B. Lewis (1971).

على هذا هو تجاهل الاقتصاديين الإسلاميين لهذا الموضوع إلا عندما يشار إلى تحرير العبيد عند تعداد استعمالات أموال الزكاة[1].

**ملاحظات ختامية**

رغم ادعاءات الاقتصاديين الإسلاميين الطموحة، فإنهم لم يستطيعوا إثبات أن المظالم الموجودة في الأنظمة الاجتماعية القائمة ستزول في ظل نظام إسلامي، ولم يستطيعوا أيضا إثبات أن توزيع الثروة سيكون أكثر مساواة نسبياً في النظام الإسلامي، ولا أن نظاماً إسلامياً سيكون أكثر إنصافا حتى وفقاً لمقاييسهم للإنصاف. إن تعاليمهم وأحكامهم المقترحة مثقلة بالتباين، وقناعاتهم بأن آليات الإجماع الإسلامي ستزيل حالات التباين هذه تصطدم بانقساماتهم هم أنفسهم حول العديد من القضايا الحيوية.

وكما ذكرت منذ البداية، فإن هناك ثغرات معينة في الفكر الاقتصادي الإسلامي أثرت سلباً على إيديولوجيات أخرى أيضاً. ويمكن للمرء أن يفكر فقط بالمدارس الفكرية المتعددة التي نشأت حول شعار الثورة الفرنسية: «حرية، مساواة، إخاء!». كل من هذه المدارس فشلت في تحديد كيفية تحقيق هذه الأهداف الثلاثة، كما أنها انطوت على حالات تباين. والواقع أنه كلما وحيثما تم بذل محاولة لتحقيق هذه الأهداف، اندلعت نزاعات كبرى حول متطلباتها. والشاهد على ذلك هو أن حدود الحرية لم تُكف أبداً عن أن تكون مثاراً للجدل. كما أصبح من الواضح أيضاً أن تدفع الأهداف أحياناً إلى اتجاهات متضادة. وبالتالي، فقد تبيّن أن الحريات الاقتصادية قد أنتجت عدم المساواة وأن كثيراً من إجراءات المساواة كانت قسرية.

كل هذا يشير إلى وجود مسار عام يحُول دون جعل المذاهب الاجتماعية واضحة ومتسقة تماماً. وقد أكدتُ في وقت سابق أن هذه العملية مرتبطة بمحدودية القدرات الفكرية للعقل البشري. ولكن الاقتصاديين الإسلاميين يرون المسألة بطريقة مختلفة. فبينما

(1) أنظر أفضال الرحمن Afzal-ur-Rahman (1980) المجلد الثالث، الصفحات 237–38؛ وتشودري Choudhury (1986) ص. 56.

يوافقون على أن المذاهب الأخرى مليئة بالأخطاء، يعتقدون بأن الفكر الإسلامي، باعتباره من وحي الإلهام المقدس، يخلو من عيوب الضعف الإنساني. وبالتالي يتجاهلون أن الاقتصاد الإسلامي، مثله مثل المذاهب الاقتصادية التي يتهمونها، يستند إلى منطق الإنسان وتفسيره.

لسنا بصدد القول أن كل أنماط التفكير غير متشابهة في كل الأحوال. فهي تختلف في درجة غموضها وتباينها وأوهامها. كما أنها تختلف بصورة جوهرية، يكمن أحد الاختلافات الرئيسية بين الاقتصاد الإسلامي والمذاهب الشائعة الأخرى في التأكيد على الحرية. فالحرية في كثير من المذاهب هدف أسمى يتساوى مع أهداف العدالة والمساواة. أما في الفكر الإسلامي وعلى النقيض من ذلك، فالحرية لا تكاد تكون قضية. بل إنها لا تظهر في الكتابات إلا من خلال تأكيدات لا سند لها. تأكيدات مفادها أن الاعتداء على الحرية الفردية في النظام الإسلامي يكون في أدنى مستوياته. إلا أن الموقف الذي يتخذه الاقتصاديون الإسلاميون يوضح أنه في حالة التعارض بين المتطلبات الإسلامية والحرية الفردية، فإن الحرية هي التي يتعين عليها الخضوع.

* * *

# الفصل السادس

## الإسلام والتخلف: عودة إلى لغز قديم

في 29 أكتوبر/ تشرين أول 1923، وهو اليوم الذي تم فيه إعلان النظام الجمهوري في تركيا، تحدث مؤسس النظام الجديد الذي اتخذ فيما بعد اسم أتاتورك، إلى مراسل صحفي حول الثقافة والدين، فقال بأن الأمة التركية ينبغي أن تبقى متدينة، موضحاً بأن الدين ليس بالضرورة مناقضاً للتطور. ولكنه أضاف بأن بني قومه الأتراك قد تخلّفوا بسبب «دين مشوش ومصطنع ومليء بالخرافات»[1]. كان لتركيا تحت قيادته أن تلغي الخلافة الإسلامية وتعلن أن العلمانية هي إحدى توجهاتها الأساسية.

لم يكن أتاتورك هو الوحيد الذي أعتبر الإسلام أو على الأقل الإسلام الشعبي متخلفاً ورجعيا. فبالإضافة إلى معظم الغربيين نجد الكثير من المسلمين المتعلمين في تلك الفترة يشاطرونه الرأي. كما بدا واضحاً لكثيرين أن الإسلام غير ملائم للتنمية الاقتصادية. كانت غالبية المسلمين من الأميين، في الوقت الذي صار فيه التعليم العام في الغرب نموذجا، يسعى الجميع لتحقيقه. قلة من المسلمين ثمّنوا الاكتشافات والابتكارات الغربية التي كانت تعمل على تغيير أساليب الإنتاج وإدخال سلع جديدة ورفع مستويات المعيشة، وعدد أقل منهم حاول الاستفادة منها. كانت تجارة المسلمين مع العالم الخارجي، بل حتى جزء من تجارتهم الداخلية، تجري تحت سيطرة الأوروبيين الممثلين محليا بأفراد

(1) أتاتورك Ataturk (1923/ 1990) ص 68.

ينتمون غالباً لأقليات دينية. أنشأ المسلمون حينذاك عدداً قليلاً من المصارف وكانت خزائنهم خاوية. وكان التناقض بين التقدم الغربي المتواصل والتخلف في العالم الإسلامي صارخاً بشكل يجعل الإسلام يبدو مناقضاً للتحديث الاقتصادي.

وفي أواخر القرن العشرين، نجد بلدانا ذات أغلبية مسلمة تحتل مكانةً متقدمة في قائمة البلدان ذات المداخيل العالية في تصنيف البنك الدولي، وهناك بلدان إسلامية أخرى مصنفة على قائمة متوسطي الدخل. لكن مع ذلك فأفقر البلدان في العالم لا زالت تحوي نسبة كبيرة من البلدان ذات الأغلبية المسلمة. من الطبيعي إذن من وجهة نظر علمية، التساؤل عما إذا كانت هناك علاقة سببية بين الإسلام والتنمية الاقتصادية. من المؤكد أن النسب الإحصائية لا توحي بعلاقة سببية، ولمعرفة العلاقة السببية لا بد من تحديد آلية أو أكثر لتفسير النسب الإحصائية.

إن غاية هذا الفصل هي تصنيف ونقد بعض الآليات المقترحة، وتمييزها عن الجدليات الفجة التي راجت في الوقت الذي أصبحت فيه تركيا علمانية سعياً لتحديد القوة الاجتماعية للإسلام. وفي النهاية، سأضع أسسا لنظرية تهدف إلى دمج عناصر تفسيرية مختلفة. لا بد أن ندرك أن الأدبيات التي تناقش أهمية الإسلام في الشؤون العالمية تبقى محدودة، ومما يثير الاهتمام أن الكتب الأكاديمية باللغة الإنجليزية التي تتناول موضوع التنمية أخذت تميل حالياً إلى اجتناب البحث عن العلاقة بين الدين والتنمية الاقتصادية، وعدم تناول دور الإسلام الاقتصادي على وجه الخصوص[1].

يكمن أحد أسباب ندرة الاهتمام العلمي بدراسة العلاقة بين الإسلام والتنمية في عدم شيوع التواصل بين تخصصي الاقتصاد والدين. فحتى من لهم صلة بالعالم الإسلامي من الاقتصاديين لا يعرفون عموماً سوى القليل عن الدراسات الدينية؛ فقد تعلموا

(1) أنظر، على سبيل المثال، تودارو Todaro (1985) وجيليس وآخرين .Gillis et al (1992). لاحظ تودارو بأن معنى التنمية يشمل الحرية من «الإيمان الأعمى» وأيضاً بأن الثروة توفر الخيار «لحياة من التأمل الروحي»، ص 87. وهو لا يتوسع في ذلك تاركاً الدور الاقتصادي للدين دون تحديد.

تجاهل المتغيرات الثقافية التي يصعب قياسها، وأخذ معظمهم يتصرف كما لو لم يكن لهذه المتغيرات تأثيرات اقتصادية، إيجابية كانت أم سلبية. أما الأكاديميون المتخصصون في اللغات أو التاريخ أو السياسة في العالم الإسلامي فهم يفتقرون لثقافة اقتصادية رفعية المستوى. وهناك سبب آخر لندرة التحليلات بهذا الشأن هو «النسبية الثقافية». ذلك التوجه الفكري الذي اكتسب شهرته من خلال الدراسات الأنثروبولوجية في ثلاثينات القرن العشرين، والذي تعامل مع الثقافات باعتبارها غير قابلة للمقارنة. ففي اشتراط النسبية الثقافية لضرورة أن تُدرس كل ثقافة وفق ظروفها، عملت على عدم تشجيع الدراسات المقارنة حول التأثيرات الاقتصادية للمتغيرات الثقافية. وهناك أيضاً سبب آخر لندرة البحث في التأثيرات الاقتصادية للإسلام يكمن في الجهود المبذولة لتجنب تشجيع المجموعات التي تعتبر معادية للمسلمين[1].

إن إساءة استخدام بعض الآراء والاستنتاجات المعينة الواردة في هذا الفصل أمر وارد ومحتمل، ولكن هذا ليس سبباً كافياً لتجنب الدخول في تحليل صادق أو حجب معلومات مقلقة. قد يكون الضحايا الرئيسيون للرقابة الذاتية هم نفس الذين يحاول المرء حمايتهم. على أية حال، وأياً كان مدى التحامل الحالي ضد المسلمين، فمن المستبعد أن يختفي هذا التحامل بتجاهل المعطيات التي يُحتمل أن تكون مزعجة. على العكس من ذلك، فإن تحليلاً موضوعياً كاشفاً للخرافات قد يكون علاجاً للتحامل الديني.

### إحصائيات وتوجهات تتطلب التوضيح

بعض الدلائل التي توحي بوجود علاقة محتملة تظهر في تحليل الانحدار في الجدول (6-1) الذي يشمل 132 بلداً يغطيها تقرير التنمية العالمي لعام 1995. والمتغير

(1) يعرض كتاب إدوارد سعيد *الاستشراق* Said, *Orientalism* (1978) حجة مؤثرة لجعل المرء يفكر مرتين قبل نشر أوجه القصور في الشرق الإسلامي. للإطلاع على الحجة المضادة، راجع برنارد لويس B. Lewis (1993 ب)، الفصل السادس.

التابع في كل انحدار هو لوغاريتم معدل دخل الفرد المستمد من التقرير[1]. والمتغير المستقل الوحيد في الانحدار الأول هو حصة المسلمين ضمن مجموع السكان[2]، كما وردت في كتاب ***Britannica Book of the Year*** 1995[3]. يشير هذا التراجع إلى علاقة سالبة ذات دلالة إحصائية بين كلا المتغيرين، ولكن ملائمتها ضعيفة.

يمكن الحصول على ملائمة أفضل من الانحدار الثاني الذي يشمل متغيرات مستقلة صافية. وقد تبين أن العضوية في منظمة الأوبك (منظمة البلدان المصدرة للنفط) تساهم بشكل هام في زيادة الدخل، كما أن الموقع الجغرافي في بلدان إفريقيا جنوب الصحراء، وهي المنطقة الأفقر في العالم، قد شكل عاملاً مهماً في تخفيض الدخل. كما أن نسبة المسلمين من السكان تبقى عاملاً سلبياً مهماً جداً في تحديد الدخل. إن المعامل الموجب لمربع حصة المسلم من الدخل له دلالة إحصائية، وهو مؤشر على أن الدالة المنحنية تتلاءم مع المعلومات أكثر من الدالة الخطية. أما الانحناء فيعكس حقيقة أن البلدان الإفريقية والجنوب وشرق آسيوية ذات الأغلبية السكانية المسلمة، تميل لأن تكون أفقر من البلدان ذات الأغلبية المسلمة التي يقع معظمها في الشرق الأوسط[4].

(1) يحذف التقرير بيانات الدخل المتعلقة بخمسة من البلدان، من بينها ثلاثة بأغلبية مسلمة. وقد خصصتُ لهذه البلدان دخولاً جعلتها على رأس قيم الدخل في مجموعاتها. مثلاً، المملكة العربية السعودية وتركمانستان اللتان يعاملهما التقرير كبلدان ذات دخل فوق المتوسط، تم الافتراض بأن معدل الدخل الفردي فيهما يأتي على رأس الشريحة فوق المتوسطة.

(2) لم يتم التمييز بين المسلمين الممارسين وغير الممارسين للعبادات. ولو تم الأخذ بالصنف الأول فقط لكانت حصة السكان أقل من ذلك.

(3) معظم الأرقام وردت في قسم «شعوب العالم» مع بعض التعديلات على الأرقام الخاصة بأرمينيا وأذربيجان والاتحاد الروسي وأوكرانيا والمملكة المتحدة، من باب تصحيح أخطاء طباعية أو أخطاء في التصنيفات الرسمية. في الحالات التي لم تذكر فيها حصة السكان المسلمين فقد تم احتسابها على أساس المعلومات الواردة في «الإحصاءات القومية المقارنة – قسم الدين».

(4) إن إضافة لوغاريتم السكان إلى المتغيرات المستقلة يحسن الصلاحية الإحصائية قليلاً، ولكن المعامل الجديد يصبح قليل الأهمية.

**الجدول (6-1)**

**العلاقة بين الإسلام وحصة الفرد من الدخل**

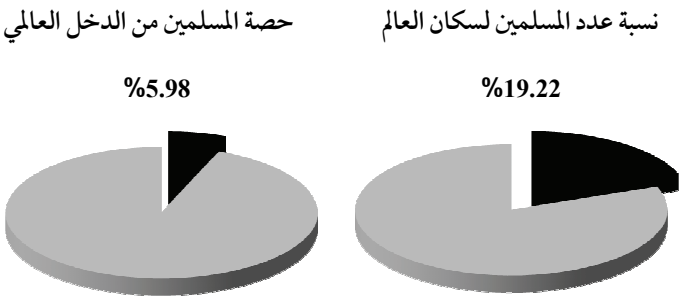
| | (1) | (2) |
|---|---|---|
| ثابت | 3.33 | 3.55 |
| حصة المسلم | -0.41*** | -2.07**** |
| | (2.57-) | (2.87-) |
| مربع حصة المسلم | | 1.76** |
| | | (2.29) |
| في البلدان الأعضاء في أوبك | | 0.42* |
| | | (2.20) |
| في بلدان جنوب الصحراء الأفريقية | | -0.67***** |
| | | (5.77-) |
| معامل $R^2$ | 0.04 | 0.34 |

***ملاحظة: تشمل الانحدارات 132 بلداً. الرموز (*، **، ***، ****، و*****) تدل على الأهمية الإحصائية للمستويات 0.03، 0.02، 0.01، 0.005، و0.0000 على التوالي. قيم (t) موضحة بين القوسين أسفل كل انحدار. أما $R^2$ فهو معامل الارتباط المتعدد المعدَّل لدرجات الحرية. في كل انحدار، يكون المتغير التابع هو عبارة عن لوغاريتم معدل دخل الفرد. وفي الانحدار الثاني، آخر متغيرين مستقلين عبارة عن متغيرين صوريين.***

وهناك مؤشر مكمِّل يظهر في حصة الفرد المسلم من الدخل العالمي. لو كان كل مسلم في كل بلد -في المتوسط- يكسب معدل متوسط الدخل الفردي بالضبط، فإن المعلومات في التمرين السابق ستظهر أن حصة الفرد في العالم الإسلامي من الدخل العالمي تبلغ ٪5.98، هذه النسبة طبقاً لما يكشفه الشكل 6-1، أقل بكثير من نسبة عدد المسلمين في العالم التي تبلغ ٪19.22. إن الافتراض بأن المسلمين وغير المسلمين في كل

بلد يحصلون على نفس معدل الدخل هو افتراض غير واقعي على الإطلاق. في معظم البلدان التي يعيش فيها المسلمون بأعداد كبيرة، فإنهم بصورة عامة أفقر من غير المسلمين، لذلك فإن التناقض الوارد في التقرير يخفف على الأرجح، من قيمة التناقض الحقيقي.

يمكن للمرء أن يُحسّنَ هذه التمارين الإحصائية عن طريق جمع معلومات إضافية مع الأخذ بالاعتبار متغيرات أخرى، واحتساب الفروق في القوة الشرائية للعملات وإيجاد مقياس أكثر دقة للتنمية. ولكن من غير المحتمل لتحسينات كهذه أن تُحدِث تغييراً في النمط العام. هدفنا هنا هو نقد الآليات السببية المقترحة لتفسير واقع لا شك فيه: أن المنحى العام هو أن المسلمين أفقر نسبياً مقارنة مع بقية سكان المعمورة.




**الشكل 1-6: حصة المسلمين من الدخل العالمي أقل بكثير من نسبة عددهم في العالم**

قلة من الناس يمكن أن ينكروا بأن مستوى التنمية الاقتصادية -سواء تم قياسها بمعدل حصة الفرد من الدخل أو بمتغيرات مثل التجارة، نسبة المتعلمين، العلم، المنح، الدراسية والتكنولوجيا- بقي منذ وقت طويل في العالم الإسلامي أقل مما هو عليه في الغرب[1]. لاحظ المفكر التركي ضياء باشا في القرن الثامن عشر هذا الاختلاف ووصفه في أبيات شعرية مشهورة:

(1) يستخدم مصطلح «الغرب» ليشير إلى أوروبا الغربية إضافة إلى أماكن مثل أميركا الشمالية التي تتكون أغلبيتها السكانية من أوروبيين غربيين، وهذا المصطلح لا يشمل أميركا اللاتينية.

عبرت بلاد الكفار فرأيت مدناً ومنازل عامرة؛
وتجولت في ديار الإسلام فلم أر إلا الخراب[1]

بيد أن هناك اختلافٌ في تقدير بدايات التفوق الاقتصادي الغربي. هناك وجهة نظر رائجة، تقول أن الغرب لم يحقق هيمنة اقتصادية حتى القرن السابع عشر، إن لم يكن بعد ذلك، وأن دولاً إسلامية عديدة استمرت في تحدي القوة العسكرية الغربية حتى القرن الثامن عشر[2]. أياً كان التاريخ الدقيق الذي تجاوز عنده الغرب العالم الإسلامي -وبغض النظر عن كيفية تعريف التنمية التي لا يمكن تحديدها بدقة- فإن فترة لحاق الغرب بالعالم الإسلامي بدأت قبل ذلك بوقت طويل. كان العالم الإسلامي متقدماً بشكل واضح على الغرب في حوالي القرن العاشر، وإذا كان قد أخذ بالتأخر بحلول القرن السابع عشر، فالسبب في ذلك هو أن أوروبا كانت قد بدأت قبل ذلك بقرون تخضع لعملية تحوّل اجتماعي جوهري يهدف إلى تحقيق نتائج اقتصادية هائلة[3]. وفي الوقت الذي كانت فيه أوروبا تُرسي دعائم الثورة الصناعية الوشيكة، كانت الحضارة الإسلامية تخضع لتحولاتها الخاصة. إضافة لذلك فإن تراجع المكانة الاقتصادية للعالم الإسلامي كان قد توقف، إن لم يكن انعكس بصورة مؤقتة، بسبب عودة ازدهار النشاط الاقتصادي في إسبانيا وأناضوليا وأماكن أخرى. مع ذلك، فقد كان التوجه الإجمالي أكثر ميلا لصالح الغرب في معظم الألفية الثانية.

إذا كان العالم الإسلامي يوماً أكثر تقدماً اقتصادياً، فإن أحد أسباب ذلك يعود إلى أنه كان رياديا في الابتكارات العلمية والتكنولوجية. كانت العلوم والإبداعات الإسلامية قد وصلت إلى أعلى مستوياتها بحلول القرن الثالث عشر. ويمكن العثور على أحد

(1) وردت القصيدة في آكوز Akyuz ، محررا (1953)، ص29.
(2) بديل قوي لهذا الجدل يعود لهودسون Hodgson (1974).
(3) للإطلاع على النقاش بكامله، أنظر عيساوي Issawi (1980).

المؤشرات الدالة على هذا التفوق في التوزع الزمني لكبار العلماء الذين ضمتهم «الموسوعة الإسلامية للعلماء الرواد»، والتي كانت من منشورات أحد الإسلاميين[1]، حيث يتبين أن ٪64 في قائمة العلماء هذه وضعوا أعمالهم الريادية قبل عام 1250، و٪36 بين عامي 1250 و1750؛ ولم يكن هناك عالم واحد عاش بعد عام 1750 [2]. ورغم أن كبار العلماء في العالم حاليا يضمون في صفوفهم علماء مسلمون، إلا أن نسبة الإسهام الإسلامي في ميادين المعرفة والابتكارات تبقى قليلة مقارنة بنسبة عدد المسلمين في العالم. ويقول برويز هودبهي في كتاب له حافل بالبيانات المتعلقة بهذا الموضوع، بأن إنتاج العالم العربي العلمي على أساس عدد السكان يعادل مجرد ٪1 من الإنتاج العلمي الإسرائيلي[3]. ورغم أن ٪20 فقط من المسلمين هم من العرب، فإن المقارنة تشكل مؤشراً تقريبياً لمدى مشاركة العالم الإسلامي حالياً في مجال التقدم العلمي.

وقد لاحظ كل من إم. إيه. كوك وروجر أوين –بين آخرين– أن العالم الإسلامي واصل النمو بشكل مطلق حتى مع تراجعه النسبي[4]. هذه الملاحظات تبرز الفرق بين التنمية الواسعة والتنمية المكثفة التي تحدث عندما يزيد النمو السكاني من إجمالي الدخل دون أن تزيد حصة الفرد من الدخل. تنطوي التنمية الواسعة، على خلاف ذلك، على زيادة حصة الفرد من الدخل؛ ورغم أنها نادرة الحدوث، فإنها تنشأ عادة عن تغييرات تكنولوجية وبنيوية ومؤسسية وإدراكية وأخلاقية مرتبطة بالتنمية الاقتصادية[5]. ما يهمّ

(1) دوغان Dogen (1987).

(2) جاء التعطل المؤقت نقلا عن أولجين Olcen (1991)، ص 69–70، الذي لاحظ أيضاً أن تعريف العلم أصبح أكثر تحرراً في القرون المتأخرة عنه في القرون الأولى. وعلى عكس فترة ما قبل عام 1250، لم يسهم الرواد الذين جاءوا بعد عام 1400 بأي شيء في حقول الفيزياء أو الكيمياء أو الأحياء أو الرياضيات.

(3) هودبوي Hoodbhoy (1991)، ص 34.

(4) كوك Cook (1974) وأوين (1981).

(5) للإطلاع على التعريفات كاملة، أنظر جونز Johns (1988).

هنا وفقاً لهذا التمييز ليس هو التنمية الواسعة في العالم الإسلامي، بل السجل الهزيل نسبياً للتنمية المكثفة خلال فترة طويلة بدأت منذ العصور الوسطى.

**ثلاث نظريات**

يمكن تصنيف التفسيرات التي قدمها علماء مختصون درسوا الإحصائيات المذكورة أعلاه في ثلاث فئات.

**1. أطروحة غياب العلاقة بين الإسلام والواقع الاقتصادي:**

تتكون الفئة الأولى مما يمكن أن نسميه أطروحة «غياب العلاقة» الاقتصادية *(economic irrelevance thesis)* تحوي طروحات مفادها أن الثروات الاقتصادية للمسلمين لا علاقة لها بالإسلام بحد ذاته، وأبرز مؤيدي هذه النظرية هو ماكسيم رودنسون[1]. يقول رودنسون إنه رغم أن المصادر الأساسية للإسلام تحوي مبادئ اقتصادية عديدة، فإن أياً منها لم يشكل قيداً يذكر على السلوك الاقتصادي. ويؤكد أن المسلمين في الممارسة العملية، كان بوسعهم دائماً اختيار ما يريدونه من بين هذه المبادئ؛ إضافة لذلك فقد وجدوا أن من السهل تأويل مبادئ معينة في مواجهة الظروف المتغيرة. ولا ينكر رودنسون أن الحضارة الإسلامية قد مرّت بفترة تراجع اقتصادي طويلة الأمد، ولكنه يزعم أنه ليس هناك دليل على أن هذا التراجع قد حصل بسبب معتقدات أو قيم متجذرة في الإسلام؛ بل بسبب تغيرات في الظروف المادية – تغيرات تكيّفت معها آراء وقيم المسلمين. وإذا كان المسلمون في أوقات مختلفة قد بدوا مستسلمين للفقر، فليس لأن الإسلام يشجع على الكسل، بل لأن الاستسلام كان استجابة عقلانية لعبثية مقاومة العوائق السياسية الموضوعة أمام التنمية الاقتصادية.

وبحسب رودنسون فإن العوائق العتيدة قد صنعتها الإمبريالية الأوروبية. هذا الادعاء يستدعي السؤال عن السبب الكامن وراء خضوع الحضارة الإسلامية للاستعمار.

(1) رودنسون Rodinson (1966/ 1973).

ولكن رودنسون لا يقدم جواباً على ذلك، بل يتوصل إلى الاستنتاج بأنه نظراً لأن الإسلام لم يشكل عائقاً ضد التنمية الرأسمالية، فليس بوسع المرء أن يثبت بأن الإسلام، في غياب الإمبريالية الأوروبية في العالم الإسلامي، لم يكن له أن يتطور على الطريقة الأوروبية. ولكن، وكما يقول كيه. إس. جومو فليس بوسع أحد إثبات العكس[1]. أياً كان الأمر فإن التراجع الاقتصادي النسبي في العالم الإسلامي بدأ قبل بداية الإمبريالية الأوروبية بوقت طويل. لذلك فالأرجح أن الأسباب الأساسية لهذا التراجع كانت أسباباً داخلية على الأغلب.

يقدم إيريك جونز[2] قراءة جديدة لأطروحة «غياب العلاقة» الاقتصادية، فهو يلاحظ أن كل المجتمعات تواجه عدة عوائق تحول دون تحقيق النمو الاقتصادي. فهذه العوائق تتجذر في ميول الأفراد لتحسين أوضاعهم على حساب المجتمع. وهي بذلك تحبط إمكانيات التنمية المكثفة، وهذا هو السبب في أن نمو حصة الفرد من الدخل كان ضعيفا جداً في معظم العصور السابقة. ومن هذا المنظار، فإنه من السهل فهم سبب تباطؤ النمو في العالم الإسلامي بعد القرن العاشر تقريباً. يتمثل التحدي في تفسير النمو السريع لأوروبا بدلاً من تفسير النمو البطيء في أماكن أخرى. إضافة لذلك، ليس هناك سبب يدعو للبحث عن عوامل خاصة أضعفت الأداء الاقتصادي الإسلامي؛ والأحرى بالمرء بدلاً من ذلك، أن يستكشف العوامل التي مكّنت أوروبا من اجتياز العوائق أمام نموها. ويضيف جونز أن التوجيهات الإسلامية التي تبدو مضرّة بالنمو -كتحريم الفائدة وتقييد المضاربة- عادة ما تم اجتنابها والالتفاف حولها. وهو يقر في نفس الوقت بأن محاولات التحايل لها تكاليف اجتماعية، فهي تنتج «تأثيرا كابحاً معينا على الاقتصاد، كما أنها تضعف الاحتمال المتوسط لمعدل النمو المستقل في العالم الإسلامي مقارنة مع العالم المسيحي»[3].

(1) جومو Jomo (1977).
(2) جونز Johnes (1988).
(3) المصدر السابق، ص 97.

ولكنه يصرّ على أن من الصعب أن يعيق هذا «الكابح» نمواً مُولداً ذاتياً. وجوهر حجته هو أن العلاقة بين الإسلام والتنمية الاقتصادية هي علاقة ضعيفة تماماً؛ فإذا كانت الظروف المادية ملائمة للتنمية، فإن معتقدات وقيم المسلمين لن تقف عائقاً في طريقها.

**2. أطروحة الميزة الاقتصادية:**

عندما أعود إلى حجج جونز ورودنسون، يتضح رغم كل أوجه القصور فيها أنها توفّر أفكاراً ينبغي لأي طروحات موسعة أن تشملها. أما الآن فلنتحول إلى الفئة الثانية من التفسيرات وهي ***أطروحة الميزة الاقتصادية (the economic advantage thesis)***. من زاوية منطقية محضة لا تتعارض هذه الأطروحة، التي تؤكد أن الإسلام يدعم التنمية الاقتصادية، مع التراجع الاقتصادي الذي لا يمكن إنكاره في العالم الإسلامي. ربما كان تأثير الإسلام على التنمية إيجابيا، ولكن عوامل أخرى تغلبت على هذا التأثير الإيجابي في نهاية المطاف. توجد قراءة أخرى لهذه الأطروحة في خصوصية أساسية من خصوصيات نظريات الاقتصاد الإسلامي -المدرسة الفكرية التي حاولت منذ أربعينات القرن العشرين إعادة هيكلة الاقتصاد على أساس التعاليم الإسلامية[1]، تلفت الانتباه إلى أن كثيراً من الآيات القرآنية تشجع الجهد والثراء[2]، وتؤكد بأن القواعد الاقتصادية في الإسلام- الأنظمة المالية، شروط التعاقد، أدوات توزيع الثروة والمعايير السلوكية - توفر إطاراً نموذجياً للتنمية الاقتصادية. وكبرهان على ذلك وفقاً لهذه النظرية، فإن المرء لا يحتاج سوى لمطالعة السجل الاقتصادي الممتاز للمجتمع الإسلامي الأول في شبه الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي.

(1) للإطلاع على الإسهامات الأخير لعلماء الاقتصاد الإسلامي، أنظر تشابرا Chapra (1992). كما نقد كوران Kuran (1993 ب) الأدبيات وقيّم تأثيرها العملي

(2) على سبيل المثال: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ﴾ [الجمعة:10]؛ و﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ﴾ [القصص: 77].

في الحقيقة إن المعلومات المتوفرة عن التطور الاقتصادي في بدايات الحضارة الإسلامية محدودة تماماً. بيد أنه ليس هناك شك في أن المناطق التي خضعت لحكم الإسلام، بما في ذلك الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وإسبانيا خلال القرون الأولى للإسلام، قد ازدهرت اقتصادياً. كما لا يوجد شك في أن الأنظمة المالية والتجارية التي تم العمل بها في ظل القانون الإسلامي قد ساهمت في تحقيق النمو الاقتصادي الملحوظ، وكان لها تأثير على التطور الاقتصادي[1]، أو أنها أثرت على النمو الاقتصادي في أوروبا الغربية[2]. مع ذلك ليس هناك تناقضٌ أساسي بين النجاحات الاقتصادية للحضارة الإسلامية في بداياتها والقول أن الإسلام نفسه لا يشجع على التنمية الاقتصادية. أحد أسباب ذلك هو أن النجاحات المبكرة يمكن أن تحدث بالرغم من وجود خصائص معيقة للنمو في الدين الإسلامي؛ كما أن المصدر الرئيسي للتنمية يمكن أن يكون، على سبيل المثال، خليطاً من الثقافات الناجمة عن الفتوحات الإسلامية، والتحولات العقائدية، والتنظيمات السياسية. أما السبب الآخر فهو أنه حتى لو أن الإسلام قد تمكّن من دعم التنمية لبعض الوقت، فمن الواضح أنه فشل في ضمان القدرة على التكيف بشكل سريع مع الفرص والمتغيرات التي ستظهر لاحقا. ربما كان الإسلام أقل ملاءمة للنمو الاقتصادي تحت ظروف معينة منه تحت ظروف أخرى.

إذا كان الإسلام قد أسهم في الارتقاء الاقتصادي للحضارة الإسلامية، فربما كان له تأثير على التراجع الاقتصادي فيما بعد. خلافاً لذلك، إذا كانت هناك عوامل لا علاقة لها بالدين الإسلامي هي المسؤولة عن التراجع طويل الأمد، فربما كانت العوامل غير الدينية قد لعبت على الأرجح دوراً في الارتقاء السابق. إن التحدي الذي يواجهه علم الاجتماع هو تحديد الآليات الاجتماعية المسؤولة عن حالتي الصعود والتراجع. يعزو مؤيدو نظرية الميزة الاقتصادية حالة الارتقاء للتغيرات الثقافية والأخلاقية التي أدخلها

(1) أودفيتش Udovitch (1970).

(2) أودفيتش Udovitch (1962).

الإسلام، ولكنهم يعزون حالة التراجع لقوى جعلت المسلمين يصبحون، بعد «عصر ذهبي» قصير، أكثر استعداداً لممارسة نشاطات اقتصادية غير إسلامية. وفقاً لهذا التفسير، الذي يشبه القصص السومرية والعبرية حول خروج الإنسان من الجنة، فإن إنجازات الحضارة الإسلامية بعد منتصف القرن السابع الميلادي -حتى في ذروة عصر الخلافة العباسية وتوسع الإمبراطورية العثمانية- تبدو في حالة من الانحطاط. لكن التفسير يتجاهل السبب الكامن وراء وقوع الحضارة الإسلامية ضحية لتأثيرات مفسدة. كما أن هذا التفسير، بتعامله مع الاقتصاد النموذجي بوصفه حالة ثابتة، يتجاهل تراجع الحضارات التي تفشل في التكيف مع الظروف المتغيرة.

وأخذ أحد بدائل نظرية الميزة الاقتصادية يتعامل مع واقع السجل الاقتصادي الضعيف للعالم الإسلامي عن طريق التقليل من شأن الإنجازات الاقتصادية الغربية. ففي رأي أحمد حفار مثلاً، ليس في التوسع الاقتصادي الغربي ما يستحق المحاكاة أو التقليد؛ ولأنه أنتج عدة مشاكل نفسية واجتماعية، فلا ينبغي أن يطلق عليه اسم 'التنمية'. ويؤكد حفار أن المفتاح الرئيسي لاستحقاق تسمية 'التنمية' يكمن في العودة إلى البساطة الأساسية «للعصر الذهبي»[1].

### 3. أطروحة الإعاقة الاقتصادية:

إن عيوب الحداثة التي لا يمكن نكرانها لا تلغي كل مظاهر التحسن التي واكبت التنمية الاقتصادية، كالقضاء على كل المجاعات تقريبا وإطالة معدلات الأعمار بشكل كبير. يعتبر المفكرون الذين تصب آراؤهم في تصنيفنا الأخير -«أطروحة الإعاقة الاقتصادية» (the ecomonic disadvantage thesis)- هذا التحسن أمراً مفروغاً منه. وهم خلافاً لحفار، يركزون بحثهم عن السبب الكامن وراء معاناة العالم الإسلامي من تراجع نسبي؛ ولماذا طال أمد هذا التراجع، وما هو سبب بطء المسلمين في الانخراط في

(1) حفار Haffar (1975).

مسلسل التصنيع؛ ولماذا بقي العالم الإسلامي فقيراً نسبياً رغم ثروته النفطية. تفسيرات قليلة قد تمكنت من تقديم آليات سببية مفصلة وواضحة؛ وكما سيتبين من الأقسام الأربعة المقبلة، فإن أبسط التفسيرات لا يتجاوز مرحلة التشخيص وتعداد الأعراض. أما التفسيرات الأكثر تعقيداً فتفسر الإشكالية الرئيسية كنتاج للتوازنات الاجتماعية، أو نتاجا لسلسة من التطورات الديناميكية. ولكن لم يقدم أي منها تعليلاً وافياً للقوى الأساسية الضمنية المفسرة للتخلف. وأبدأ بأقلها إقناعا وهي نظرية الإعاقة الاقتصادية الدائمة.

**الإسلام بوصفه عائقا دائما للتنمية**

قبل منتصف القرن العشرين، كانت هناك وجهة نظر تتكرر كثيراً ويتم التعبير عنها علناً في الأوساط الفكرية الغربية مفادها أن الإسلام يمثل عدم التغيير. وتحت شعار «الاستشراق»، عاملت دراسات عديدة الإسلام باعتباره يعرِّف ويدعو لنظام اجتماعي يفتقر إلى القدرة على التكيف. وقد صاغ اللورد كرومر، الحاكم الفعلي لمصر بين عامي 1883 و1907، الزعم بتعبير مكثف: «لا يمكن إصلاح الإسلام؛ أي أن الإسلام الذي يتم إصلاحه لا يعود إسلاماً؛ بل شيئاً آخر». ويمضي للقول: «لذلك لا يمكن توقع مساعدة إصلاحية تُذكر من المسلمين المتمسكين بالأصولية، الذين يتشبثون بشدة بمعتقداتهم القديمة، والذين يتزايد كرههم للحضارة الغربية كلما ازداد التقدم الذي تحرزه تلك الحضارة». وبناءً على ذلك اعتبر أن المصريين المسيحيين يشكلون «العامل الرئيسي في كل الأحوال، إن لم يكن العامل الوحيد الممكن لإدارة البلاد، إلا في الحالات التي تتم إدارتها من قبل الأوروبيين»[1]. وقدّم المفكر الفرنسي إرنست رينان وجهة نظر مكملة أكد فيها أن الإسلام في أيامه الأولى ودعاته العرب كانوا معادين للعلوم والفلسفة، وزعم أن المعرفة تقدمت في ظل الهيمنة العربية فقط عندما كان التأثير الفارسي

(1) كرومر Cromer (1909)، مجلد 2، ص 228–229.

واليوناني قوياً. وقال إن جميع الأديان لا تشجع حرية البحث والتساؤل، ولكن الإسلام بسبب امتداده إلى مجال الحياة الدنيوية، كان دائماً متميزاً في هذا الشأن[1].

كما يمكن الاستشهاد بآراء مماثلة عديدة أخرى؛ وقد استعرض إدوارد سعيد بعضا من أكثرها وضوحاً[2]. ومن دواعي الفضول أنها تشترك مع أطروحة الميزة الاقتصادية، التي تحيط بالاقتصاد الإسلامي الحديث، في وجهة النظر القائلة بأن الإسلام يحدد نظاماً اقتصادياً اجتماعياً أبدياً ومغلقاً، ولا تختلف إلا في معاملتها للثبات المفترض باعتباره إعاقة وليس نعمة. بالنسبة للكثير من الاقتصاديين الإسلاميين المعاصرين، من الخطأ أن يقلّد المسلمون التحولات التي تجري في الغرب؛ وبالنسبة للمستشرقين مثل كرومر ورينان، المشكلة هي أن المسلمين لا يستطيعون محاكاة الغرب طالما ظلوا مسلمين. والنقطة الأساسية في هذه المواقف المتناقضة هي الافتراض المسبق الشائع بأنه لا يمكن تغيير نصوص الشريعة الإسلامية. الواقع (وكما يؤكد مؤيدو أطروحة غياب العلاقة الاقتصادية) أن مقاربتها تتغير دائماً من خلال التوسع والانكماش وإعادة التشكيل. ورغم أنه ليس هناك تساؤل حول القرآن نفسه ضمن الخطاب الإسلامي المتعارف عليه، فالواقع أنه تجري إعادة تفسيره. على سبيل المثال، فإن المفهوم من آياته بصورة عامة أنه يحرّم كل أشكال الفائدة، ولكن تتم قراءتها في أحيان وأماكن معينة بتفسير يستثني الأشكال غير الاستغلالية من الفائدة.

مع ذلك، فإن كرومر ورينان ينظران إلى الإسلام كمروج للقدرية ورادع للتجريب. صحيح أن المعنى الحرفي للإسلام يعني الخضوع، وأن القرآن أيضاً يحوي آيات يمكن تفسيرها عقلانيا باعتبارها تدعو إلى القدرية[3]. وصحيح أيضاً أن الأفراد المعتادين

(1) رينان Renan (1883).

(2) سعيد Said (1978)، فصل 2.

(3) على سبيل المثال: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب:36].

على إرجاع الظواهر لتدخلات غيبية هم أقل احتمالاً للتساؤل حول الأحوال القائمة، لكن ليس هناك دين رئيسي يخلو من عناصر قدرية. إضافة لذلك، إذا كان العائق الرئيسي للتنمية هو التعاليم الإسلامية، فإن المرء يحتاج لتحديد الآليات الاجتماعية المسؤولة عن دوام تلك التعاليم؛ لم يقم لا رينان ولا كرومر باتخاذ خطوة كهذه. وهناك مشكلة ذات صلة، وهي فشلهما في استيعاب الاختلاف في المواقف الإسلامية من التغير الاجتماعي الاقتصادي. وهما -على أية حال- لم يتحققا بشكل جدي مما إذا كان الالتزام بالإسلام مقترنا بنهج محافظ أو بإنتاجية منخفضة. لقد أخذا الأمور باعتبارها مسلمات أو بديهيات في ضوء ما رأيا من تخلف اقتصادي[1]. وخلال ذلك عمما أسوأ حالات الأداء في الاقتصاد الإسلامي وجعلاها اتهاماً للحضارة الإسلامية برمتها.

غير أن الميل نحو معاملة الإسلام باعتباره مصدراً لمواقف معيقة للنمو دون تحديد كيفية حدوث وتكرار هذه المواقف لا ينتهي عند جيل كرومر ورينان من المراقبين. حيث تظهر نفس الثغرات أيضاً في أعمال المنظرين الحداثيين الذين بلغوا أوج نشاطهم خلال ربع القرن التالي للحرب العالمية الثانية. وقد كتب أحد الأعضاء المؤثرين في هذه المدرسة، وهو دانييل ليرنر في أفضل أعماله المعروفة، كتابه الموسوم ***تقدّم مجتمع تقليدي*** ***The Passing of a Traditional Society***، يقول: «كانت المشكلة السياسية الأهم، بالنسبة إلى ثلاثة أجيال من القادة في الشرق الأوسط، هي ما إذا كان على الواحد منهم أن يختار ما بين (مكّة) أو (المكننة)، أو ما إذا كان من الممكن التوفيق بينهما». وكان هو نفسه يعتقد بأن المسلمين يواجهون خياراً حقيقياً - سيكون في نهاية المطاف لصالح «المكننة» بينما تفقد «مكّة» كثيراً من أهميتها[2]. ولم يشرح ليرنر السبب في أن «مكّة» كانت ولا زالت عائقاً

(1) في اختبار تجريبي لاقتراحهم، أجري متأخرا جدا في الريف الأردني (ستكليف Stucliffe1975)، تبّين أن الالتزام الديني، كما يمكن قياسه من خلال تكرر أداء الصلاة، ليست له علاقة إحصائية بالإنتاجية أو تقبل التغييرات التكنولوجية. ولكن لم تتم إعادة هذا الاختبار في مكان آخر. أياً كان الأمر، فإن استخدامه كمقياس للالتزام الديني هو ضرب من التبسيط المخل.

(2) ليرنر Lerner (1958)، ص 5.

للتحديث. ولاحظ ببساطة أن الإسلام في صيغته السائدة، كان ضاراً بالتغييرات الهيكلية الضرورية لتقدم العالم الإسلامي.

شارك أبرز اقتصاديي التنمية في فترة ما بعد الحرب المنظرين الحداثيين في وجهة نظرهم بأن التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي ستحتاج، في أدنى الحدود، إلى إعادة تفسير الإسلام. وعلى سبيل المثال، يقول آرثر لويس في كتابه الأكاديمي حول التنمية الاقتصادية بأن «بعض القواعد الدينية أكثر ملاءمة للتنمية الاقتصادية من غيرها. فإذا كان دين معين يؤكد على القيم المادية وعلى العمل، وعلى الاقتصاد والاستثمار الإنتاجي، وعلى الصدق في التعاملات التجارية، وعلى التجريب وتحمل المخاطر وعلى تكافؤ الفرص، فسيكون مساعدا للتنمية، في حين أنه لو كان معادياً لكل ذلك فسيميل لإعاقة التنمية»[1]. ولم يقدم تصنيفاً وافياً للأديان حسب دعمها للتنمية، ولكن أمثلته أوضحت بأنه يعتبر أن الإسلام رادعٌ للتنمية. وفي الوقت الذي يستشهد فيه بأقليات دينية متعددة أسهمت في التنمية، فإنه يذكر «مسلمي الهند» كمثال على أقلية خاملة اقتصادياً. ويُلحِق لويس هذا المثال بتعليق حول كيفية تبني الأقليات تعاليم «معادية للتنمية الاقتصادية» ولكنه لم يوضح لا كيفية نشوء هذه التعاليم ولا سبب استمرارها. وهذا النموذج نفسه موجود في أعمال إيرما آدلمان وسينثيا تافت موريس[2]. ففي تعريفهما لعوامل اجتماعية مختلفة مُحدِّدة للأداء الاقتصادي استخدما مقياساً يصنف الأديان حسب درجة تشجيعها للناس على التحكم بمصائرهم. وعلى مقياس يتدرج من (أ+) كحد أعلى، إلى (د) كحد أدنى، حصل الإسلام على درجة (ب) على تشجيعه «التوجيهات القدرية المعتدلة نحو قدرة الإنسان على تغيير مصيره». ولكن المؤلفين يأخذان توجهات كهذه كما هي، دون بيان أصولها أو درجة انتشارها.

(1) دبليو أ. لويس W.A. Lewis (1955)، ص 105.

(2) آدلمان وموريس Adelman and Morris (1973)، ص 38–39.

لقد كوّن منظرو التحديث والتنمية في العقود الأولى التي تلت الحرب العالمية الثانية، مثل سابقيهم من المستشرقين، آراءهم حول الإسلام من خلال توجهات ثقافية تعاملت مع الدين باعتباره مادة سامة ينبغي التخلص منها من خلال تقدم البشرية[1]. كثير منهم لم يكن لديهم احترام للأديان الشرقية الكبرى[2]. وكانوا بشكل عام يؤيدون الجهود الرامية لإخراج مجالات واسعة من الحياة، بما فيها الاقتصاد، من نطاق الدين. وإذا كانوا يعتبرون الإسلام أقل دعماً للتنمية من المسيحية، فإن أحد الأسباب الأساسية لذلك هو أن العلمنة كانت قد قطعت شوطاً في البلدان ذات الأغلبية المسيحية، أطول منه في البلدان ذات الأغلبية المسلمة. وكان بوسعهم إطلاق مزاعم لا سند لها حول العواقب المترتبة على الإسلام لأن قراءهم لم يكونوا على الأغلب سيثيرون أسئلة حولها.

ولكن هذا لا يعني أن المنظور الحداثي كان محتكراً من قبل مفكرين يجهلون الإسلام إلى حد كبير. كان هذا المنظور مقبولاً أيضاً لدى بعض الطلبة البارزين في دراسة الحضارة الإسلامية، والذين ساعدوا في تأكيد وجهة النظر القائلة بأن التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي تعتمد على علمنته. ومن الأمثلة على ذلك، نيازي بيركيز الذي تربط أعماله في التاريخ التركي كل تقدم اجتماعي بانسحاب للإسلام[3]. ويلاحظ بيركيز أن المواطنين العثمانيين قد عرفوا التقدم العلمي الغربي عن طريق مدارس كان يديرها أجانب، إن لم يكن الأجانب قد أسسوها. وقد ظلّ المنهج القائم على الدين في المدارس التقليدية دون تغيير كبير حتى تم إغلاق هذه المدارس في سياق الإصلاحات الأتاتوركية في عشرينيات القرن العشرين. ويمضي بيركيز للقول بأن جميع القادة -تقريباً-، الذين أطلقوا حملات التحديث في الإمبراطورية العثمانية، والدول التي خلفتها كانوا قد اطّلعوا

(1) ستارك، إناكوني وفنكي Stark, Iannaccone and Finke (1995) يقدّمون مسحا نقديا لهذه النزعات، وقد أسهم كومبتي، ماركس، وفرويد إسهاما رئيسا فيه.

(2) في جدول تصنيفات آدلمان وموريس Adelman and Morris ، حصلت كل من الهندوسية والبوذية على تصنيف (ج).

(3) بيركيز Berkes (1964).

منذ وقت طويل على الفلسفة الغربية. ومن المهم أيضا أن الأفكار الجديدة التي ولّدتها حركة التنوير الأوروبية قد وصلت إلى سكان الإمبراطورية من غير المسلمين قبل وصولها إلى السكان المسلمين.

هناك الكثير من الأدلة الإضافية الأخرى التي دونها بيركيز وآخرون[1]، والتي تبيّن بأن السلطات الدينية كانت لها اختصاصات قضائية في طائفة واسعة من القضايا القانونية والاجتماعية والتعليمية. ورغم أن الإسلام يرفض من حيث المبدأ توسط رجال الدين بين المؤمن وخالقه، فإن المؤسسات الدينية عمليا، قد مارست دائماً سيطرة وتأثيراً كبيرين على كيفية تفسير الإسلام من قبل المسلمين بمن فيهم الحكام المسلمون. كما كان بيركيز مصيباً في ملاحظة أنه كان من الشائع أن يتّخذ رجال الدين مواقف محافظة، وأنه كان يتعين على المصلحين المتعاقبين التغلب على معارضة رجال الدين.

ولكن بعض روايات بيركيز نفسه تتناقض مع فكرة العائق الديني للتقدم. فحقيقة تأخر أول مطبعة في بلاد المسلمين حتى عام 1727 -أي حوالي ثلاثة قرون بعد مطبعة غوتنبرغ- تُعزى لمقاومة رجال الدين والنساخين. إلا أن بيركيز يبيّن أن مقاومة كهذه كانت في الواقع قليلة جداً، رغم أن الطباعة بعد وصولها، بقيت مقتصرة على كتب ليست لها أهمية دينية[2]. وقد تبيّن له من مصادر أخرى أن ذلك التأخر الطويل قد نجم بصورة رئيسية عن تضافر عوامل عديدة -غير دينية- تشمل قلة الطلب على الكتب ومحدودية توفر الورق وعدم وجود البنية التحتية الضرورية[3]. كما لاحظ أيضا أن رجال الدين لم يقدّموا اعتراضات جوهرية على إنشاء مدارس على الطراز الغربي لتعليم الهندسة والطب. علاوة على ذلك فإن المخاوف من المقاومة الإسلامية للابتكارات لم يكن لها أساس من الصحة. وتجنباً لإثارة حساسيات مفترضة لدى المسلمين، كان تدريس طلاب أول كلية

(1) أنظر، على سبيل المثال، برنارد لويسB. Lewis (1968).

(2) بيركيز Berkes (1964)، ص 36-41.

(3) بيركيز Berkes (1978)، ص 57-65.

حديثة للطب في الإمبراطورية العثمانية دروس التشريح على نماذج من الشمع بدلاً من الجثث الحقيقية، ولكن عندما بدأ استخدام الجثث أخيراً في تدريس الطلاب، لم تظهر أية اعتراضات تُذكر. ومن الجدير بالاهتمام أيضا أن كلية الطب لم تجد مشكلة في اجتذاب الطلاب المسلمين للدراسة فيها[1]. لم يكن المسلمون الملتحقون بكلية الطب يمثلون عموم السكان؛ فلم يكن في صفوفهم أفراداً تعرّضوا لضغط شديد للبقاء بعيداً عن الطب الحديث. إن هذه الوقائع مع ذلك تبيّن أن المسلمين الذين كانوا يرغبون في الحصول على التعليم الحديث، لم يكونوا دائماً يواجهون عقبات لا يمكن تجاوزها.

توفر هذه الأمثلة المقتبسة من مؤلفات بيركيز بعض الدعم لأطروحة رودنسون في أن الإسلام غير مسؤول عن فشل العالم الإسلامي في مواكبة أوروبا اقتصادياً. وهي بالتالي مثلها مثل ملاحظات رودنسون حول سهولة الالتفاف على حرفية المفاهيم الإسلامية، تضاعف الغموض الذي يكتنف التراجع الحاد للعالم الإسلامي، نسبياً على الأقل، عن المستويات الرفيعة التي وصل لها قبل ألف عام. والواقع أن إثبات وجود مبالغة في عرض بيركيز لوجهة نظره لا ينفي الدليل القاطع على التراجع الطويل للعالم الإسلامي؛ لكن هذا يثير مجموعة جديدة من الأسئلة. إذا لم تكن مقاومة رجال الدين حاسمة، فلماذا تأخر العالم الإسلامي في تعاطيه للطب الحديث؟ لماذا ظل طلب المسلمين على الكتب قليلاً بحيث بقي تشغيل تكنولوجيا المطابع أمرا غير مجدٍ اقتصادياً حتى القرن الثامن عشر، في حين أن اللاجئين اليهود من إسبانيا بدأوا بطباعة الكتب لليهود العثمانيين اعتباراً من عام 1493؟ ليس المرء بحاجة للتذرع بالقدرية أو النصوص الدينية أو المؤسسة الدينية، ليدرك أن الإجابة على أسئلة كهذه لا بد أن يكون لها بعد ديني.

يتضمّن القسمان التاليان طروحات أكثر تعقيداً من تلك التي طرحناها تواً للنقد. وهي إذ تعترف بأن المفاهيم والمواقف الفردية مهمة بالنسبة للتطور الاقتصادي، تسعى أيضاً لتفسير أصول هذه المفاهيم والمواقف. وتبعاً لذلك، فإنها تتعامل مع التأثيرات

(1) بيركيز Berkes (1964)، خصوصاً ص 115-117.

الاقتصادية للإسلام كعامل متغير وليس ثابتاً. فهذه التأثيرات تسمح لعناصر معينة بدعم التغيير في وقت ما وإعاقته في وقت آخر. وتؤكد هذه الأطروحات الجديدة -كما سنرى- بأن الظروف الاجتماعية أبرزت التأكيد على ملامح دينيةٍ معززةٍ للاستقرار؛ وأن إعادة تفسير الإسلام الناجمة عن ذلك قد ساعدت في إعطاء شرعية للأوضاع القائمة.

### رؤى عالمية ثابتة مرتبطة بالإسلام

تبدأ إحدى الحجج من ملاحظة أن الهدف الأساسي لبلدان الشرق الأوسط هو إبقاء حكامها في سدة الحكم. وقد شجعت الإجراءات المتخذة لتحقيق هذا الهدف بعض التجارة والإنتاج، ولكنها أيضاً أفرزت تزمتّا في العقيدة والتقاليد.

يطور خليل إنالجيك هذه الرؤية في تحليله «للعقل الاقتصادي العثماني»[1]. فيبيّن أن الحكام العثمانيين سعوا إلى جعل مدنهم الكبرى دائمة الازدهار، ولتحقيق هذا الهدف طوّروا مراكز تجارية وبذلوا كل جهدهم للسيطرة على طرق التجارة الحيوية. لكنهم بحكم اهتمامهم، أولاً وقبل كل شيء بأمنهم الخاص، أولوا أهمية كبرى للاستقرار الاقتصادي. وتبعاً لذلك، فرضوا رقابة على الأسعار ونظموا الصادرات وأنشأوا مؤسسات خيرية وألقوا بالجزء الأكبر من أعباء الضريبة على المناطق الريفية، والأهم من كل ذلك منعوا التغييرات البنيوية الأساسية في الاقتصاد. كان النظام منتجاً بما يكفي للتمكن من السيطرة على مناطق محكومة بأساليب مماثلة، ولكنه أثبت أنه يشكل عائقاً جدياً عندما اجتاحت أوروبا المتحولة اجتماعياً الإمبراطورية العثمانية اقتصادياً وعسكرياً. إذ لم يستطع الحكام العثمانيون، المقتنعون بحكم تاريخ طويل من التوسع الجغرافي، بكفاءة نظامهم الاجتماعي المستقر، على الأقل فوراً، فهم سبب تراجعهم المتزايد.

إن ما أصبح فيما بعد خطأ فادحا للغاية، وعيبا في العقلية الاقتصادية العثمانية هو تركيزها على الاستقرار الاجتماعي. أدى هذا التركيز إلى تأخير ظهور المفهوم الذي نطلق

(1) إنالجيك Inalcik (1970)، وإنالجيك Inalcik (1994)، خصوصاً ص 44-54.

عليه التنمية الاقتصادية. ما من شيء في ما سرده خليل إنالجيك يحدد الدين باعتباره السبب وراء الجمود في العقيدة والتقاليد. ولكنه يلاحظ أن الإسلام أصبح يدعم الوضع القائم عن طريق إضفاء شرعية على السياسات الهادفة للمحافظة على الاستقرار الاجتماعي. فقواعد الحسبة على سبيل المثال التي كان العرب قد طوّروها في الأصل لإيجاد مبرر ديني لإخضاع عمل السوق للتدابير التنظيمية[1]. أخذ العثمانيون يعملون بموجبها لإضفاء غطاء ديني على إجراءات غير تنافسية متنوعة، بل حتى على مجمل فلسفتهم الاقتصادية. وعندما جعل التطور الأوروبي النظام الاقتصادي العثماني عديم الكفاءة، جعلت هذه الأهمية الدينية التغييرات الكبرى تبدو كأنها هزيمة للإسلام بدلاً من كونها نصراً للمجتمع العثماني، وبذلك وضعت العوائق في طريق الإصلاح. بعبارة أخرى نقول إن الأهمية الدينية للوضع القائم زادت من التكلفة المتوقعة للتغيير.

إن العقلية الاقتصادية التي أشار إليها إنالجيك تتفق مع المفاهيم والمواقف التي يعزوها ابن خلدون، في نظريته الشهيرة حول قيام الدولة الإسلامية وسقوطها، إلى نخبة من الدول التي تفوقها مجدا[2]. وقد لاحظ ابن خلدون أن الدول الإسلامية كانت تنشأ عادة على يد محاربين من البدو مدفوعين بحوافز الغنائم والأمجاد، يقومون بإخضاع جماعاتٍ مستقرة من السكان، فيوحدونهم وينظمونهم، ثم يستقرون بعد ذلك هم أنفسهم. أما من يأتي بعدهم من سلالتهم فينشأون في أجواء من الراحة والهدوء، وليس لديهم لا طمع في غنائم، ولا الديناميكية التي أدت إلى إنشاء دولتهم. وبعد أن يصبحوا قانعين بالمحافظة على مكتسباتهم، تصبح دولهم معرضة للغزو من قبل عُصبة جديدة من البدو الطموحين المستعدين للعمل من أجل نظام اقتصادي اجتماعي أكثر تطوراً. إذن فالمصدر الرئيسي للتقدم الاقتصادي، وفقاً لوصف ابن خلدون، هو الغزو المدفوع بكسب الغنائم؛ وإذا لم تمارس الدول الغزو فإنها تبلى وتسير إلى الخراب لأنها تفتقد المحرك

(1) كاهين وطالبي Cahen and Talbi (1971).

(2) ابن خلدون Ibn Khaldun (1379/ 1958)، المجلد الأول، خصوصاً الصفحات 311–319.

الداخلي للتغيير. تأتي العلاقة الدينية من الشرعية التي أضفاها الإسلام على الغزو. لم تلعب الفتوحات دوراً مهماً في التوسعات الأولية للدولة الإسلامية فحسب، ولكن المصادر الأساسية للإسلام تبرّر اللجوء إلى الفتوحات لنشر الدعوة للدين. وطالما كان التأكيد على الغزو لا يشجع على تكوين ثروات جديدة، فإن الدين يكون قد أعاق النمو الاقتصادي المكثف.

في الزمن الذي كتب فيه ابن خلدون، كان العالم الإسلامي على بعد قرنين من ذروة التوسع الأوروبي. ومن المدهش أن يكون ابن خلدون قد أبدى قلقه من تراجع المعرفة العلمية في البلدان الإسلامية، وأن يكون قد عبّر عن إعجابه بالتقدم الفلسفي في «بلاد الروم»[1]. ويُستَدل من كتاباته أنه شَعَر بأن محركاً داخلياً للتنمية الاقتصادية سيتمكن في نهاية المطاف من التفوق في الأداء على محرك خارجي يقوم على الغزو. لا يعني هذا القول أن أطروحته هذه توضح أسباب التراجع الاقتصادي النسبي للعالم الإسلامي. ولكن النقطة الأكثر حيوية هي أن أطروحته لم تبين السبب وراء التزام الصمت داخلياً حيال نقص الكفاءة في الدول الإسلامية. حتى لو قبل المرء بروايته للأسباب التي جعلت حكام تلك الدول كسالى ومتبلدين، فإن المرء يحتاج لمعرفة السبب في صمت رعاياهم على هذا الحال. ما هو -على وجه الدقة- السبب الذي منع المجتمعات الإسلامية من إنتاج الأفكار والآراء والتحركات الضرورية للحفاظ على قوتها اقتصادياً أمام منافسيها الخارجيين؟ تثير ملاحظات إنالجيك أسئلة مشابهة. وفي حين أن من السهولة بمكان ملاحظة أن الحكام العثمانيين - مثلهم مثل جميع الحكام- لهم مصلحة مؤكدة في الاستقرار السياسي، فليس هناك دليل تلقائي يوضح سبب قبول الجماهير غير الحاكمة للقيود المفروضة على تطورها الاقتصادي. يمكن للمرء أن يلاحظ أن الإمبراطورية العثمانية -حتى في أوج قوتها- لم تكن بعيدة عن الانتفاضات الشعبية، وخير مثال على ذلك

(1) المرجع السابق، المجلد الثالث، ص 1117-1118. المناطق التي يشير إليها هي الدول المسيحية في شمال البحر المتوسط.

ثورات الجلالي في القرن السادس عشر[1]. إلا أن تلك الثورات كانت حركات غير منظمة بوجه عام، وكان المشاركون فيها يسعون عادة لفرض إعادة للتوزيع، بدلاً من الإصلاحات الاجتماعية الجوهرية لتشجيع خلق الثروة.

أما وجهة النظر الثالثة بشأن الطبيعة الساكنة للرؤية الإسلامية للعالم، فتركّز على المكانة الاجتماعية للتجار العثمانيين. ويلاحظ صبري أولغينير أن نقابات الحرفيين العثمانيين أسهمت في إضفاء شرعية على ممارساتها في المشاركة في السوق، وإبطال شرعية ممارسات التجار التي تنافسها، بما في ذلك المضاربة وتقاضي العمولات وتخفيضات الأسعار والإعلانات وتحسين المنتجات[2]. وهناك تكامل واضح بين ملاحظات أولغينير وإنالجيك. كان الحكام العثمانيون الساعون للاستقرار يفضّلون الحرفيين على التجار لأن الفئة الأولى كانت مستقرة، بينما الثانية متحركة، وكان بوسعهم أن يتوقعوا تقليل المنافسة داخل النقابات لتحسين الاستقرار السياسي على المدى القصير.

لكن إظهار أن بعض شرائح المجتمع تستفيد من قيم معينة لا يثبت بحد ذاته كيف انتشرت هذه القيم واستمرت. ولا توضح رواية أولغينير السبب في تدهور المكانة الاجتماعية للتجار العثمانيين بشكل عام بمرور الزمن؛ أو السبب في عجز التجار عن تصحيح صورتهم السلبية؛ أو لماذا أصبح الإسلام يرتبط بأخلاقيات لا تحبذ التنافس الديناميكي. تزداد هذه الألغاز تعقيداً خصوصا إذا علمنا أن مؤسس الدين الإسلامي كان قد عمل في التجارة، وكان يعرف عنه –رغم أن بعض الروايات مفبركة دون شك – بأنه كان يحذّر من التدخل في منافسة السوق. وفي ضوء أن الفكر الإسلامي في أوائل عهده شجّع تقاليد معينة لصالح التنافس، فإن مما يدعو للحيرة هو أن التجار المسلمين، إلى جانب المستهلكين المسلمين الذين كان بوسعهم الاستفادة من المنافسة الأكبر، فشلوا في مقاومة تأثيرات النقابات المضادة للمنافسة.

(1) قدم أكداج Akdag (1975) وجريسوولد Griswold (1981) تقريرا عن هذه الثورات.
(2) أولغينير Ulgener (1981، 1984).

غير أن المكانة الاجتماعية الواطئة للتجار لا توفر تفسيرا كاملا للتراجع الاقتصادي الإسلامي الطويل الأمد. كما أن أصحاب النفوذ السياسي كانوا يعاملون التجار بازدراء حتى في الأماكن التي دخلت عهد الاقتصاد الحديث. وبهذا الصدد يلاحظ جاك غولدستون، انطلاقاً من دراسات أجريت مؤخراً حول إنجلترا في الفترة التي سبقت العصر الحديث، أن: «النخبة التجارية لم تتغلغل قطُّ في أوساط النخبة في المجتمع الأرستقراطي؛ كان الثراء قد حقق حتى عام 1800 مستوى معيشياً أفضل، ولكن فتيات الطبقة الأرستقراطية لم يكُنَّ يتنازلن لقبول الزواج من أوساط طبقات الأعمال التجارية، وبقيت هذه الطبقة الأخيرة منفصلةً اجتماعياً ومجموعة أقل شأناً»[1]. ويمكن إبداء ملاحظة مماثلة حول التدابير النقابية المضادة للمنافسة. كانت هناك -كما يذكّرنا جونز- أنظمة مشابهة في أوروبا حيث اتخذت النقابات ردود أفعال دفاعية أيضاً إزاء نشوء الصناعة الحديثة[2]. لم يكن الفرق بين أوروبا والعالم الإسلامي إذن في أن نقاباتهم تصرّفت بطريقة مختلفة، بل إن الحكام في أوروبا كانوا أسرع في تقدير التكلفة الاجتماعية الناتجة عن تقديم الامتيازات للنقابات. ربما أنتجت حتى الفروق الصغيرة في المواقف والسياسات اختلافات كبيرة في الأداء الاقتصادي خلال عقود وقرون. وعلى نفس المنوال -على مدى ردح طويل من الزمن- من الممكن لفروق بسيطة في معاملة التجار أن تنتج تأثيرات تراكمية كبيرة.

كما أن هناك لغزا ذي صلة بما سبق أبرزته أطروحة أولغينير يكمن في التأثير المتواصل للأخلاقيات الاقتصادية التي أصبحت مقترنة بالإسلام. إن الهدف الأكثر أهمية للمذهب الاقتصادي الإسلامي المعاصر هو استبدال الأخلاقية الاقتصادية الفردية التي شاعت بفعل الاتصال بالغرب، بأخلاقية جماعية كتلك التي كانت سائدة في الشرق الأوسط في القرون الوسطى. تشجع الأخلاقية الفردية المتزمتة الناس، على السعي

(1) غولدستون Goldstone (1987)، ص 123.

(2) جونز Jones (1987)، الصفحات 98-103.

لتحقيق أهدافهم دون أن يتعيّن عليهم التفكير بالنتائج المترتبة على ذلك. بينما تركّز الأخلاقية الجماعية على النقيض من ذلك على الانتباه إلى الاحتياجات الجماعية[1]. إن المبررات التي يقدمها الاقتصاديون الإسلاميون دعماً للقواعد التي يقوم عليها هذا الاقتصاد -مثل تقاضي أسعار عادلة، دفع أجور عادلة، تجنب الفائدة والمضاربة- تعكس دائماً اهتماماً بموازنة الاحتياجات الخاصة بالفرد إزاء احتياجات المجتمع. إن للأخلاقية الاقتصادية الجماعية في الإسلام بالطبع، ما يناظرها في الأديان الأخرى بما في ذلك المسيحية. ولكن في القرون التي تلاحقت حتى الثورة الصناعية، ابتعدت شرائح واسعة من المسيحية عن الجماعية باتجاه الفردية[2]. إن التحول الأخلاقي الذي صاحب نشوء الرأسمالية الأوروبية، كما يلاحظ أولغينير وآخرون، تجاوز العالم الإسلامي كثيرا. هذه الملاحظة لا تفسر -بالطبع- الاختلاف في الأداء الاقتصادي. فطالما كان التحول الأخلاقي يدعم التنمية الاقتصادية، فإن الدراسات ذات النظرة الساكنة للعالم تكتفي بكشف أعراض التخلف، ولكن دون تحديد الآليات الأساسية المسببة لذلك. أي أنها أساساً ترصد حالة السكون دون بيان مصدرها.

**تحجر تفكير ومعارف المسلمين**

تثير ملاحظات إنالجيك بخصوص العقلية الاقتصادية العثمانية -مثلها مثل ملاحظات أولغينير- سؤالا أعمق مفاده: لماذا ظلت هذه العقلية منغلقة تماماً إزاء المؤشرات المتزايدة للتراجع العثماني مقارنة بأوروبا. عندما تأخذ حضارة تمتعت يوماً بهيمنة عسكرية وسياسية واقتصادية بالتراجع، فإن المرء يتوقع منها أن تقدّم تشخيصاً لحالتها. في الحقيقة إن عدداً متزايداً من المسلمين كتبوا في القرنين السابع عشر والثامن

(1) تشابرا Chapra (1987)، الفصل الخامس، يقدم المزيد من التفاصيل. وللإطلاع على مسح نقدي، أنظر كوران Kuran (1986)، وكوران Kuran (1993 ب).

(2) روزنبرغ وبيردزل (1986) الفصل الرابع، وهيرشمان (1977) يصفون هذا التحول، ويبينون أن المثل الجديدة ساعدت في إقناع الناس بأن النجاح الاقتصادي الشخصي لا يعتبر دليلاً على أخطاء شخصية مضادة للخلاص.

عشر حول واقع وأسباب تراجع العالم الإسلامي. ويبيّن برنارد لويس بأن المسلمين مع بعض الاستثناءات، كانوا يرون مزايا التقدم الأوروبي مكونة بصورة أساسية من تفوّق في الأسلحة[1]. عملياً لم يُظهر أحدٌ وعياً بالقيم والتقاليد الاقتصادية الجديدة التي كانت تحيط بالتفوق العسكري المتنامي في أوروبا. تبعاً لذلك، فإن الحكومات الإسلامية الكبرى استأجرت غربيين للإستعانة بهم في التحديث العسكري، لكنها –ولزمن طويل– لم تبذل جهداً لفهم الممارسات الاجتماعية أو الثقافية أو الاقتصادية الغربية. ويقول لويس بأنه حتى فترة متقدمة في القرن التاسع عشر «لم يُترجم عملا واحدا ذا محتوى اقتصادي إلى اللغة العربية أو الفارسية أو التركية»[2].

هذا لا يعني أن المراقبين المسلمين لتراجع العالم الإسلامي قد تجاهلوا المشاكل الاقتصادية. من بين العوامل التي كانوا يحددونها عادة باعتبارها أسهمت في الضعف الاقتصادي، نجد الفساد والمحاباة والقمع والجشع والضرائب المرتفعة. وكان معظمهم يشعر أن جل هذه المشاكل قد نشأت لأن القيم والتقاليد التي حققت الأمجاد الماضية قد تآكلت. وكان العلاج المناسب في رأيهم هو إعادة اكتشاف البنى التي أثبتت فعاليتها ذات يوم بغية إحيائها وترسيخها. لم تظهر في العالم الإسلامي حتى مرحلة متقدمة من القرن التاسع عشر حركة كبيرة واحدة تعمل في سبيل التغيير الاجتماعي الراديكالي، خلافاً لأوروبا التي كان يجري فيها تحدي التقاليد الاجتماعية السائدة باسم التقدم[3].

---

(1) برنارد لويس B. Lewis (1982) وبرنارد لويسB. Lewis (1993 أ) الفصول 16، 27. عام 1625، رأى المراقب العثماني عمر طالب في النجاح المتزايد لأوروبا في مجال التجارة الدولية تهديداً للإمبراطورية العثمانية، فكتب يقول: «يتعين على الإمبراطورية العثمانية أن تستولي على شواطئ اليمن والتجارة العابرة لتلك الأماكن، وإلا فسرعان ما سيحكم الأوروبيون بلاد الإسلام» (برنارد لويس [1968]، ص 28).

(2) برنارد لويس B. Lewis (1982)، ص 196.

(3) للمزيد من التأملات حول النقطة الأخيرة، أنظر غلادستون Gladstone (1987)، الصفحات 129–132.

لم يجد برنارد لويس، في سياق تفسيره لهذه الملاحظات، عيباً في جوهر الإسلام وقال إنه: «ليس هناك شيء في العقيدة الإسلامية يتعارض مع التقدم الاقتصادي، مع أن هناك الكثير من الممارسات الاجتماعية والقانونية لدى المسلمين تحتاج إلى إعادة نظر متأنية بهذا الشأن»[1]. ثم يُورِد بعد ذلك سلسلة من التحولات الأخلاقية التي رأى أنها ضرورية للعالم الإسلامي لاستعادة النشاط الاقتصادي: فالتغييرات تكون مفيدة على سبيل المثال، في الآراء حول الكرم والبخل، وفي رتب المناصب المهنية، وفي المواقف من المشاريع الاستثمارية والبحث والأصالة. تتداخل القيم التقليدية التي يعتبرها لويس عوائق للتنمية، مع تلك التي أبداها كل من أولغينير وإنالجيك. تعتبر مسألة عدم الثقة بالتجديد نقطةً مركزيةً في تفسير إنالجيك للتراجع الاقتصادي، وتعتبر المكانة المتدنية للتجار نقطةً أساسيةً في تفسير أولغينير. ولكن زخم محاججة لويس يمتد إلى أبعد من تحديد القيم والممارسات المعيقة للتنمية، فهو يلاحظ أن المراقبين المسلمين للتراجع بشكل عام لا يقدّمون سوى تشخيص هزيل للتوجهات الجارية، وأنهم أخفقوا في فهم الأنظمة الاجتماعية المسؤولة عن التقدم الاقتصادي الأوروبي.

إن استمرار وجود الهياكل الداعمة للاستقرار بالنسبة للويس، أحد أعراض التراجع ولكنه ليس سبباً أساسياً. السبب متجذرٌ في تحجر تفكير المسلمين. يقّدر معظم المراقبين المسلمين بعض الظواهر المادية للتحولات في أوروبا؛ وأبدى الكثير منهم اهتماماً بتكنولوجيا بناء السفن والأدوية الحديثة بالإضافة للأسلحة. ولكن لم يكن بوسعهم تخيل الإصلاحات الاقتصادية الاجتماعية الكبرى، ولا تقدير العوامل المسؤولة عن استمرار تدفق الابتكارات المفيدة في الخارج. ما الذي يفسر جمود الإدراك لدى المسلمين؟ ولماذا تطلّب الأمر قروناً لكي يدرك المسلمون قصور بناهم الاجتماعية السائدة مقارنة بالبنى المتطورة في أوروبا؟ يؤكد لويس أن العوائق الرئيسية تكمن في نظام تعليمي يعلم الطلاب مجموعة محددة من المعلومات بدلاً من تعليمهم كيفية «استخدام قدرتهم الخاصة على

(1) برنارد لويس B. Lewis (1993 أ)، ص 347.

الحكم على الأمور، واستخدام طاقاتهم الحيوية واتخاذ قراراتهم حول شؤونهم بأنفسهم»[1]. شجعت المدارس الطلاب على حفظ الحقائق عن ظهر قلب وتبجيل الكتب القديمة، أكثر مما هو عليه الحال في أوروبا، بحيث أصبح الخريجون يرون في المعرفة شيئاً يمكن اكتسابه بدلاً من اكتشافه والتوسع فيه. كان المنهج العلمي القائم على الملاحظة والتجربة غائباً بصورة أساسية – وهو ادعاء يجد تأكيداً في التوجه القديم الذي أشرنا إليه سابقاً بشأن الريادة الإسلامية في الإسهامات العلمية. ومما يستدعي الاهتمام أيضاً غياب الفضول حول أوروبا الذي يتناقض بحده مع الفضول الأوروبي حول الشرق الأوسط. ويقول لويس إن الأوروبيين كانوا قد وضعوا بحلول نهاية القرن الثامن عشر خمسة وتسعين كتاباً حول قواعد اللغات العربية والفارسية والتركية، إضافة إلى إحدى وعشرين قاموساً. مع ذلك «فلم يكن هناك كتاب واحد في القواعد أو قاموس واحد، حول أي من اللغات الغربية في أي من اللغات العربية أو الفارسية أو التركية، سواء كان ذلك بشكل مخطوط أو مطبوع. ولم يحدث إلا في مرحلة متقدمة من القرن التاسع عشر ظهور محاولات لإنتاج قواميس وكتب قواعد تتعلق باللغات الغربية لاستخدامها من قبل قراء في الشرق الأوسط.»[2]

هل أسهم الإسلام في تشكيل النظام التعليمي الذي يقيد الفضول والتجديد؟ يجيب لويس مؤكداً ذلك[3]. في عهود الإسلام الأولى، كان المفكرون والقضاة والفقهاء يتمتعون بقدر من الحرية في الإجابة على أسئلة حول مشاكل لم يتطرق لها القرآن والسنة. وقد ساعدت اجتهاداتهم في إدامة المحرك الداخلي للتنمية، كما ساهموا في نشر الآراء الإسلامية حول العالم. إلا أن حرية الاجتهاد انتهت في فترة ما بين القرنين التاسع والحادي عشر عندما تم الإعلان بأنه لم يعد من المسموح إصدار أحكام مستقلة – وذلك

(1) المصدر السابق، ص 354–357.

(2) برنارد لويسB. Lewis (1982)، ص 296.

(3) المرجع السابق، الصفحات 229–230.

بالصيغة التقليدية التي عرفت «بإغلاق باب الإجتهاد». هذا الإغلاق كان يعني أن كل الأجوبة موجودة فعلاً وأن المرء -تبعاً لذلك- لا يحتاج سوى للخضوع والطاعة. أعطى التعامل مع التعلم في الإسلام باعتباره وصل حد الكمال، ومع العالم الإسلامي باعتباره مكتفياً ذاتياً، أعطى شرعية لقيم وسلوكيات وممارسات تشجع الركود والاستقرار، وتثبط التساؤل والمعرفة. كما أنه ساعد في دعم نظام تعليمي يؤكد على التعلم عن طريق الحفظ والاستذكار، على حساب أسلوب حل المشكلات[1].

إن أعمال لويس شأنها شأن أعمال أولغينير وإنالجيك، مفعمة بالملاحظات التاريخية ذات الصلة، وتقدم رؤية داخلية هامة للقوى التي كانت وراء التراجع الاقتصادي في العالم الإسلامي. كما أن أعمالهم أيضاً تدحض أطروحة رودنسون الرائجة القائلة بأن هذا التراجع يعزى ببساطة إلى تنظيمات سياسية. وعلى العكس من ذلك، فهم يرون أن التفضيلات والمعرفة الخاصة، وليس فقط مظاهرهما العامة المشكّلة سياسياً، قد أسهمتا في التراجع الاقتصادي في العالم الإسلامي. وكما يلاحظ جول موكير، فإن الميل للتقليل من أهمية الرغبات والميول العقلية شائع في جزء كبير من الفكر التاريخي المعاصر حول أداء الحضارات؛ ومن الصعب القول بأنه يقتصر على المعارف المتعلقة بالإسلام[2]. ولكن آراء لويس، مهما كانت قيّمة ووثيقة الصلة بالموضوع، فإنها لا ترسم نموذجاً يرضي عالم اجتماع. لماذا تم قبول وقف عملية إصدار الأحكام المستقلة؟ لماذا كان الساخطون في المجتمعات الإسلامية -الذين يتواجد مثلهم في أي مجتمع- لا ينظرون إلى ذلك باعتباره مصدراً لمشاكلهم؟ وتحديدا، ما الذي دفع المسلمين إلى الخنوع والتسليم بالأمر الواقع علما بأنهم كانوا سيستفيدون من إدخال هذا الابتكار أو ذاك؟ ومع التسليم بأن النظام التعليمي السائد قد حدّ بالتأكيد من القدرة على السؤال والابتكار، فإنه لا يمكن أن يكون

(1) واط Watt (1988)، الفصل الأول، يقدّم تقييما مشابها لمسألة إغلاق باب الاجتهاد وكيف أدت إلى الرضا والقبول بواقع الحال.

(2) موكير Mokyr (1990)، خصوصاً ص 170-176.

قد أخمد أفكاراً جديدة أو الرغبة في التغيير. ومن المؤكد أن نموذجاً كاملاً للعوائق التي تمنع التعافي السريع للاقتصاد في العالم الإسلامي سيفسر السبب في أن مجددين محتملين -رغم قلتهم- لم يستطيعوا إسقاط نظام وقف في طريق طموحاتهم. كما أن نموذجاً كهذا سيقدم توضيحا للعناصر التي منعت المسلمين الذين احتكوا بأوروبا الغربية من تقدير التحولات الهائلة الجارية.

وسأعرض في القسم الأخير من هذا الفصل بعض الحلقات المفقودة التي ستحاول أيضاً المواءمة بين مختلف الملاحظات التي تم بحثها في الفصول السابقة. ولكني سأتوقف أولاً عند قراءة إضافية لأطروحة الإعاقة الاقتصادية، قراءة تبيّن أن التراجع الاقتصادي النسبي للعالم الإسلامي متجذر في ثقافته الجماعية.

**الجماعية**

اطّلعنا عند بحث أطروحة أولغينير على ملاحظته بأن الحضارة الإسلامية بقيت جماعية إلى حد كبير حتى عندما أخذت أوروبا الغربية تتحول إلى الفردية (أو الفردانية individualism) بشكل مضطرد. لم يكن أولغينير بحال من الأحوال أول من أدرك المضامين الاقتصادية لهذا الاختلاف الثقافي. ففي الأيام الأخيرة للإمبراطورية العثمانية، رأى كثير من الإصلاحيين الفردية الغربية باعتبارها مفتاح فاعلية الغرب. وقد أثنى أحد دعاة التغريب البارزين في تركيا على «الثقافة الأنجلوساكسونية» بسبب «روح الحرية الفردية والمبادرة فيها»، وبسبب «حس السلطة الفردية والمسؤولية فيها»[1]، وبسبب تأكيدها «على كرامة الفرد وسلامته». واعتبر معارضو التغريب من جانبهم، الفردية جزء من سمات الغرب التي ينبغي عدم تشجيعها. وحتى مع أنهم أعجبوا بالعلوم الغربية، فقد أصروا على تأكيد التفوق الأخلاقي والاجتماعي والسياسي للإسلام. وأكدوا أن المسلمين لا يحتاجون للتغلب على التخلف الاقتصادي، سوى استعادة وحدتهم وإعادة إحياء روابطهم

(1) كما اقتبسه بيركيز Berkes (1964)، ص. 302. الفصلان التاسع والعاشر من هذا الكتاب يتضمنان العديد من الاقتباسات الإضافية في نفس المضم.

الجماعية وإعادة اكتشاف جوهر الإسلام؛ أما تبني الفردية الغربية فهو يعني استبدال دين يصل درجة الكمال بنظام أخلاقي من تصميم الإنسان، وهو بالتالي أدنى درجةً.

كان كلا الجانبين في الصراع على التغريب يدركان إذن أنها ستشجع الفردية على حساب الجماعية. جوهر الجماعية هو أن حقوق الإنسان وواجباته تنشأ من وضعه في المجتمع؛ «الخير» هو الخير العام للمجتمع الصغير عموماً، والذي يعتبر متكاملاً ذاتياً. أما الفردية فعلى النقيض من ذلك، توفر حريات فردية واسعة فيما يتعلق بالنشاطات ومواقع العمل والمعتقدات والمسؤوليات، وتسعى من خلال قبولها لمسؤولية المرء عن أفكاره وسلوكه، إلى خلق الظروف لتعظيم الاستمتاع بحريات كهذه[1]. إن الفردية والجماعية موجودتان في كل مجتمع، وهناك أفراد كثيرون يشعرون بجذب كل منهما في الوقت نفسه: الناس الذين يتصرفون بشكل فردي في منافسة السوق يتصرفون غالباً كجماعيين في منازلهم الخاصة. مع ذلك فإن القوى النسبية لهذه الأخلاقيات تتغير من زمن لآخر، ومن فرد لآخر، ومن حضارة لأخرى.[62] كانت الجماعية في فرنسا القرون الوسطى أقوى منها في فرنسا الحديثة؛ وهي حالياً أقوى في الشرق الأوسط منها في أوروبا.

إن أقوى المحاولات لشرح كيفية تأثير أخلاقيات الجماعية والفردية على التنمية الاقتصادية هي تلك بذلها آفنير غريف[2]، وجوهر رؤيته هو أن الأخلاقية المهيمنة في مجتمع ما تشكل «قناعاته الثقافية» التي تتكون من توقعات أفراد ذلك المجتمع بما يتعلق بالتصرفات التي يقوم بها أفراد آخرون في مواقف طارئة معينة. تنبثق عن الفردية

(1) تعود هذه التعريفات إلى أوكيشوت Oakeshott (1958/ 1993)، الصفحات 18–21، وقد استخدم المصطلحين «الأخلاق والفردية» و«الأخلاق والروابط الاجتماعية.» ويعكس هذا التمييز ما أقدم عليه فيرديناند تونيس (1887/ 1957) من تمييز بين الـ(غيشمينستشافت Gemeinschaft) والـ (غيسيلتشافت Gesellschaft). ويشير المفهوم الأول إلى التضامن في المجتمع المباشر، بينما يشير الأخير على المجتمع الحديث، وهو غير شخصي إلى حد كبير، حيث تبنى الروابط والعلاقات على المصلحة الشخصية.

(2) غريف Greis (1994).

والجماعية معتقدات ثقافية مختلفة، وبالتالي أنماط تجارية مختلفة[1]. في المجتمعات التي تسود فيها الجماعية، سرعان ما يكتسب التجار غير الأمناء في تعاملاتهم سمعة سيئة بسبب الصلات الشخصية الوثيقة بينهم؛ ويتحملون تكاليف باهظة بسبب المشاركة الجماعية الواسعة في السعي لمعاقبتهم. ولكي يتمكنوا من حماية قيمة ممتلكاتهم، فإنهم يلتزمون بالأمانة إلا عندما يكون إغراء الغش كبيراً. وعلى النقيض من ذلك، في مجتمع تسود فيه الأخلاقيات الفردية، لا يتحمل التجّار مسؤولية الالتزام بالقيم الاجتماعية، ولذلك تكون العقوبة الجماعية خفيفة بحيث لا يمكن ضمان الثقة بين التجار. والنتيجة الخطيرة التي تترتب على ذلك هي أن التجار المتمرسين يقعون تحت إغراء استغلال بعضهم البعض في مجموعة أوسع من المواقف الطارئة. هذه الاختلافات لها مضامين بعيدة المدى فيما يتعلق بالعلاقات التجارية. ففي ظل الجماعية، تؤدي حالة الثقة السائدة إلى جعل التجار يستعينون ببعضهم بعضاً كشركاء أو وكلاء، أما في ظل الفردية فإنهم عادة يستعينون بأشخاص غير تجار، بل أفراد من خارج وسطهم. وفي كل من هذه الحالات، تُقوّى القناعات الثقافية الأساسية ذاتياً تحت مجموعة واسعة من الظروف.

يستمد غريف من هذا المنطق البسيط مضامين عديدة تلقي الضوء على التطور الاقتصادي لمجموعتين من التجار في القرون الوسطى: تجار مدينة جَنوا من الجزء اللاتيني الفردي من حوض البحر الأبيض المتوسط، والتجار المغاربة من الجزء الواقع تحت الهيمنة الإسلامية، أي الجماعي المستقر. كانت المجموعة الأخيرة، رغم أنها يهودية، تشترك في القيم الجماعية مع المسلمين التي كانت تعيش في وسطهم، وهذا ما يجعل التناقض وثيق الصلة بما نحن بصدده هنا. أطروحة غريف تدفع المرء للتوقع أن مجتمع جنوا سيبدي قابلية للتنقل أكبر نسبياً، ولتقسيم أكبر للعمل، وأن تكون لديه حوافز أقوى

(1) بالإضافة على تريانديس Triandis (1990)، استخدم غريف مصطلح «الجمعية collectivism» للإشارة إلى ما أسميه أنا بالـ «المجتمعية communalism». ويشير المصطلح الأول بشكل أفضل، كما أوضح اوكيشوت Oakeshott (1958/ 1993)، الصفحات 24-28، إلى طائفة من الأخلاق لتي تحدد دورا هاما للحكومة.

تحث على سَن قوانين تعاقدية أكثر دقة، وعلى تحسين كفاءة المحاكم، وتشجيع معايير للمواصفات والمقاييس.

جميع هذه المضامين محفوظة في سجلات موجودة إلى الآن. وهي إضافة لذلك متسقة مع ظهور الرأسمالية في أوروبا بدلاً من العالم الإسلامي. ويلاحظ فرانز زافير كوفمان أن توجهات اجتماعية كبرى عديدة قد سبقت نشوء الرأسمالية: التحكم في الإجراءات عبر قدرة متزايدة على السيطرة على شبكة معقدة من الإنتاج والإدارة والبحث والإعلام؛ وتحوّل السلطة السياسية الشرعية من الهيمنة المطلقة إلى سيادة القانون؛ وتحوّل الدين من خلال علمنة مجالات عديدة[1]. ويتقصى كوفمان كغيره من المفكرين، أصول هذه التوجهات الكبرى فيعيدها إلى القرنين العاشر والحادي عشر. وتكمن أهمية إسهام غريف في تفسيره كيف يمكن أن تكون هذه التوجهات الكبرى قد نجمت عن أنماط تجارية كانت قد تجذرت في انقسامات سابقة حاصلة في القناعات الثقافية.

وقد لاحظت أجيال من المؤرخين الاقتصاديين أن العلاقات التجارية بين أوروبا والشرق الأوسط بعد القرون القليلة الأولى للإسلام كانت قد نمت بصورة كبيرة نتيجة لمبادرات أوروبية[2]. ورغم أن الأبحاث التي أجريت مؤخراً قد دحضت وجهة النظر المتطرفة القائلة بأن المسلمين قد لعبوا دائماً دوراً سلبياً في التجارة الأوروبية –الشرق أوسطية[3]، ليس هناك من لديه شك جدي في أن الأوروبيين كانوا يهيمنون بصورة كبيرة على هذه العلاقات الاقتصادية. كانت التجارة بين هاتين المنطقتين تتم في معظم الأحيان على يد شركات أوروبية– وهو نهج قائم حتى اليوم. وتوفر آراء غريف تفسيراً لهذا النهج:

(1) كوفمان Kaufmann (1997).

(2) أنظر على سبيل المثال عيساوي Issawi (1955/ 1981)، الصفحات 331–332، وأنالجيك Ianlcik (1994) الصفحات 48–54.

(3) راجع بشكل خاص كافدار Kafadar (1986) الذي يبيّن أن بعض التجار الأتراك كانوا ناشطين في أنكونا والبندقية حتى القرن السابع عشر.

فالتجار ذوو الثقافات الفردية أكثر استعداداً نسبياً للتجارة مع الثقافات الأخرى لأنها أقل اعتماداً على الروابط الجماعية ومعتادة أصلاً على التعامل مع وكلاء خارج محيطها الاجتماعي. ومما يستدعي الاهتمام أن دولاً عديدة تحت الحكم الإسلامي -إسبانيا، مصر، سوريا، إيران، السلطنات السلجوقية، الإمبراطورية العثمانية- كلها قدمت امتيازات أحادية لتجار أوروبيين منذ القرن الثاني عشر الميلادي. لقد قدمت الحكومات الإسلامية «امتيازات» -وهي الصفة التي أخذت تطلق على التنازلات- حتى في وقت كانت فيه تحقق فتوحات في المناطق الأوروبية، وتسيطر فيه على الطرق التجارية البحرية. وفي حين مال المراقبون لإرجاع الامتيازات لاعتبارات سياسية[1]، فإن منطق غريف يعطي دوراً أساسياً أكبر لعوامل اقتصادية متجذرة في الاختلافات الثقافية. وهناك أيضاً وضع آخر أبرزه هذا المنطق، وهو اختلاف أنماط التجارة بين الأقاليم، فالتجارة داخل أوروبا كانت تنتشر بسرعة أكبر منها داخل العالم الإسلامي، وذلك يعود أساسا لدعم المؤسسات التي ترعاها الفردية. وحيث أن التجارة تساهم في النمو، فقد أدى ذلك إلى تفاوت متزايد في مستويات المعيشة.

خلاصة أطروحة غريف هي أن الجماعية أعاقت التنمية الاقتصادية الحديثة. ومن الواضح أنها شككت في الأطروحة التي وضعها ماكس فيبر في كتابه ( *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism القيم البروتستانتية وروح الرأسمالية*)[2]. قوبلت وجهة نظر فيبر، التي ترجع أصول الرأسمالية للإبداع الإيديولوجي للإصلاح البروتستانتي، بتشكيك سريع. فقد أظهر تاوني -على سبيل المثال- أن المؤسسات الأساسية للرأسمالية كانت قائمة فعلاً خلال التفاعلات الدينية الكبرى في أوروبا في

(1) إنالجيك Ianlcik (1970)، ص 214-215؛ وإنالجيك Ianlcik (1971)، ص 1179. يستشهد المصدر الأخير أيضاً بفرصة الحصول «على سلع نادرة ومواد خام» و«عائدات جمركية تشكل المصدر الرئيسي للمال في الخزينة». ولكنه لم يوضح السبب في عدم إمكانية تحقيق هذه الأهداف عن طريق نشاط تجاري يقوم به المسلمون

(2) ويبرWeber (1904-1905/ 1958).

القرن السادس عشر[1]. وفي حين أن ملاحظات تاوني توحي ضمناً بأن المؤسسات الرأسمالية سبق وأوجدت الروح الرأسمالية، فإن نظرية غريف تعيد إحياء السبب المعاكس. وهي تختلف عن العمل التقليدي الذي وضعه فيبر من حيث أنها تعيد نشوء روح الرأسمالية، إلى فترة خمسمائة سنة على الأقل قبل حركة الإصلاح.

هناك اعتراضان محتملان جديران بالاعتبار. فقد يتساءل المرء فيما إذا كانت هذه الأطروحة لا تتعارض مع الدور الهام، بل ربما المهيمن الذي لعبه المسلمون في بناء علاقات تجارية خارج أوروبا. المسلمون برعايتهم لشبكات تجارية واسعة في منطقة جنوب الصحراء الإفريقية وفي شرق آسيا، ساعدوا في الواقع على وضع القواعد المؤسسية للتجارة البعيدة في مناطق أكثر بدائية من الشرق الأوسط الذي يحكمه المسلمون. لقد شملت إسهاماتهم إدخال العمل بتنظيمات اقتصادية في مناطق لم تكن فيها قبل ذلك قوانين مكتوبة، ونشر اللغة العربية كلغة مشتركة – تسهيلاً للاتصال– وبالتالي للتبادل التجاري في مناطق كانت منفصلة عن بعضها قبل ذلك بسبب اختلاف اللغة[2]. لا تتعارض هذه الملاحظات مع السلبيات التي عانى منها العالم الإسلامي بالمقارنة مع أوروبا الغربية. فرغم أن المسلمين قدموا إسهامات كبرى في وضع ونشر قانون التعاقدات الفردية، إلا أنهم تركوا وضع قانون تعاقدات الشركات لأوروبا. كما أنهم، بعد أن أرسوا قواعد لتنظيم علاقات الائتمان بين الأشخاص، تركوا أوروبا الغربية تطوّر الهيكل المؤسسي للعمل المصرفي الحديث. هذا الانتقال لشعلة العمل المؤسسي جعل المسلمين – لأسباب سبق ذركها– في موقع أضعف في علاقتهم بالغرب. بيد أن ذلك لم يكن ليشكل

(1) تاوني Tawney (1926/ 1962).

(2) أبو لغود Abu-Lughod (1989)، ولا سيما الفصول 5–10 التي توفر دليلاً على الحوافز التجارية التي أعطاها المسلمون للمناطق الممتدة من شواطئ الصين حتى شواطئ إفريقيا. راجع أيضاً ريسو Risso (1989) الذي يركّز على التجارة البحرية الآسيوية خلال القرن الثامن عشر، وإينسمينغر Ensminger (1997) الذي يبيّن بأنه حتى في العصر الحديث شكلت الأسلمة نعمة للتجارة في شرق إفريقيا.

عائقاً لعلاقتهم مع مناطق كانت المؤسسات الاقتصادية فيها أقل تطوراً من تلك التي في الشرق الأوسط. تماماً كما قد يخسر لاعب شطرنج متوسط المهارة أمام لاعب حاذق، ثم يتفوق على لاعب مبتدئ، كذلك كان التجار المسلمون يستسلمون أمام منافسة التجار الأوروبيين دون أن يفقدوا سيطرتهم في أجزاء أخرى من العالم.

أما الاعتراض الثاني الممكن تقديمه فيتعلق بالمزايا الاجتماعية للروابط المدنية. أليس من المنطقي أن تبدي المناطق الأكثر تقدماً اقتصادياً مشاركة أكبر في النشاطات الجماعية مما تبديه المناطق الفقيرة؟ وهل يمكن لهذا أن ينتقص من صحة الفكرة القائلة بأن الجماعية تشكل عائقاً اقتصادياً؟ الواقع أن كتاب روبرت بوتنام عن عدم المساواة في الأقاليم الإيطالية يبيّن أن المجتمع المدني أكثر تطوراً في الشمال المزدهر منه في الجنوب المتخلف نسبياً[1]. ولكنه يبيّن أيضاً أن المجتمع المدني الشمالي يتسم بوجود شبكات اجتماعية متداخلة فيه: إن الأفراد ينتمون عادة لجمعيات عديدة، ولكن علاقاتهم مع بعضهم بعضا تميل عادة لأن تكون ضعيفة. في الجنوب وعلى النقيض من ذلك فإن العلاقات الاجتماعية محدودة بدرجة أكبر، ويرتكز التعاون عموماً على علاقات قربى قوية. والفرق يعكس فعالية للنظام القانوني في الشمال أكثر منه في الجنوب حيث يؤدي غياب الدولة القادرة على تطبيق القوانين والتعاقدات إلى ازدهار المافيات.

والبعد الأكثر صلة بالموضوع هو أن الفردية تشجع النمو ليس عن طريق قطع العلاقات الاجتماعية بل عن طريق إضعافها وتنويعها. وتعمل ميزاتها الاقتصادية من خلال انتشار الجمعيات، وتكوين عضويات متداخلة، وتوسيع مدى خيارات الأفراد في المشاركة المدنية. وتكمن السلبيات الجماعية في منع تكوين شبكات روابط مدنية تعمل على ردم الفجوات الاجتماعية، كما تبين ذلك قوة روابط القربى في جنوب إيطاليا. إن العلاقات القوية القائمة على رابطة الدم تديم التعاون داخل المجموعات الصغيرة، في

(1) بوتنام Putnam (1993).

حين أن العلاقات الضعيفة التي تربط بين أفراد ليست بينهم صلة قربى تغذي تعاوناً أوسع وتساعد في إدامة شبكات اجتماعية أكثر تعقيداً.

إن النتائج التي توصل لها بوتنام بخصوص المجتمع الإيطالي إذن، لا تدحض نظرية غريف، بيد أنها تشير إلى أن تأثيرات الفردية والجماعية تعمل من خلال قنوات تمتد بعيداً خارج الترتيبات التعاونية بين التجار. ورغم هذا التحديد، فإن أطروحة غريف توفر تفسيراً أكثر نضجا من أي تفسير آخر جرى بحثه حتى الآن. فهي تحدد نوعين من التوازنات المنفصلة، أحدهما يدعم القناعات الثقافية السائدة في أوروبا الغربية، والآخر يساعد في المحافظة على القناعات الثقافية السائدة في العالم الإسلامي. وهي لا تفسّر -بالطبع- أصول الاختلافات الثقافية ذات التأثير القوي على الاقتصاد. ولكن كل التحليلات الاجتماعية تستند إلى نقطة انطلاق اعتباطية أساسا، والتفكير بأن من الممكن أن نحدد بذور الاختلافات الحضارية السائدة اليوم ما هو إلا نوعا من الإستسلام لأكذوبة الأولوية المطلقة. تفسح الأطروحة المجال لنقد أكثر عقلانية بتركها دون تفسير السبب في أن العالم الإسلامي لم يشَخص -إلى حدود القرن العشرين- تأثير قناعاته الثقافية ودورها في إعاقة التنمية. لماذا لمْ يدرك المسلمون الطموحون، وهم يرون العوائق أمام تقدمهم الاقتصادي، المصدر الإيديولوجي لسوء أحوالهم؟ لماذا فشل الحكام الذين شعروا بتهديد النهضة الأوروبية الغربية في تقييم العواقب الاقتصادية السيئة لثقافاتهم الجماعية؟ لماذا افتقر التجار المسلمون، أمام المنافسة الأوروبية المتزايدة، لحلولٍ لخسائرهم الاقتصادية؟ سيحاول القسم الأخير من هذا الفصل اقتراح أجوبة لهذه التساؤلات.

### دور الخطاب العام

ثمة عنصر مفقود في كل الأشكال التي تأخذها أطروحة الإعاقة الاقتصادية، رغم أنه موجود ضمنياً في أطروحة برنارد لويس وهو: العلاقة بين الخطاب العام فيما يتعلق بالمؤسسات والسياسات والاحتمالات الاقتصادية من جهة، وبين الإدراكات الخاصة من جهة أخرى. لتحديد هذه الصلة، يتعين على المرء أن يحدد الآليات الاجتماعية التي يتشكل

عن طريقها الخطاب العام ويستمر؛ ثم يتعين عليه بعد ذلك أن يستكشف كيفية تشكيل الخطاب العام للإدراك والمعلومات والمعارف الفردية. تشكل هذه الخطوات حلقات وصل لبعض وجهات النظر المتنوعة التي عرضناها في الفصول السابقة. كما أنها قد تفسر السبب في أن المسلمين، الذين كان بإمكانهم تحقيق مكاسب كثيرة عن طريق الإصلاحات الاجتماعية، قد ظلوا في الغالب ولعدة قرون، ملتزمين بصورة أساسية بالوضع الاجتماعي القائم.

لقد بيّنتُ في كتابي الموسوم (*Private Truths, Public Lies* ***حقائق خاصة، أكاذيب عامة***) الآليات ذات العلاقة، ولكن ضمن سياق عام بدلاً من السياق الذي يركز على الحضارة الإسلامية بالذات[1]. يُظهر هذا الكتاب كيف يمكن للهياكل الاجتماعية غير الكفوءة أن تدوم لمدة غير محددة عندما يمتنع الناس الذين يؤيدون التغيير في السر عن إظهار مواقفهم بصورة علنية. إن الحافز الذي يدفع لتزييف تفضيلات كهذه هو الرغبة في تجنب العقوبة التي تلحق عادة بالأفراد الذين يعبّرون عن مواقف علنية غير مرغوبة. ومن النتائج الجانبية لذلك هو إفساد الخطاب العام. فهذا الإفساد ناتج عن تحريف الأفراد لرغباتهم الشخصية، وللحيلولة دون كشف الآخرين لهذا التحريف، يقومون أيضا بإخفاء إدراكهم ومعارفهم التي تؤشر على الرغبة في التغيير. فيترتب على ذلك أن البنى غير المرغوبة التي يمكن لها الاستمرار عن طريق تزييف التفضيلات قد تحقق قبولاً حقيقياً متزايدا إذا استمرت هذه الأحوال لمدة كافية. علما بأن التحول يحدث جزئياً عن طريق التجدد السكاني: وفي غياب نقد الوضع القائم، لن يستطيع أفراد المجتمع الجدد اكتشاف السبب الذي يجعل التغيير مفيداً. إذا كان الخطاب العام يتعامل مع وضع اجتماعي معيّن باعتباره الأفضل، لا يستطيع حتى ضحايا هذا الوضع إدراك كيف أن تغييره قد يفيد في تحسين أحوالهم.

(1) كوران Kuran (1995 أ).

إن الضغوط الاجتماعية التي يغذيها تزييف التفضيلات لا تشكل بالضرورة إعاقة للنمو الاقتصادي. وبوسع هذه الضغوط أن تحفّز النمو عن طريق إبقاء الرأي العام محبذاً للسياسات والمؤسسات التي تدعم الإنتاج والابتكار والتجارة. ومن نفس المنطلق، يمكن لها أن تضر بالنمو إذا كان الأشخاص ذوو الآراء الاقتصادية السليمة، وليس الأشخاص ذوي الأفكار الاقتصادية الخطيرة، يرون أن من الحكمة أن يحتفظوا بأفكارهم لأنفسهم. إن هذا التفسير لا يفترض مسبقاً وجود أفراد ملتزمين، سرّا أو علناً، بإحداث ضرر اجتماعي. فالناس قد يحفزون آخرين إلى تزييف التفضيلات وذلك ببساطة لحماية مصالحهم الضيقة، أو خوفاً من احتمال إضعاف النقاش الحر للتضامن الاجتماعي. إذا كان هناك عدد كبير كاف من الأشخاص لديهم أسباب لتقييد النقاش حول قضية اجتماعية معينة، فإن الضغوط الاجتماعية الناجمة عن ذلك ستمنع الآخرين من التحدث بصدق؛ ويحفز تزييف التفضيلات الذي ينشأ نتيجة لذلك تزييفاً للتفضيلات من طرف أشخاص آخرين. قد ينجم عن تأثير مترابط كهذا توازن اجتماعي يحول دون التعبير عن التفضيلات والأفكار المضادة للوضع القائم. عندما يترسخ التوازن الاجتماعي، يمكن لوجوده أن يستمر بعد الأفراد الذين ساعدت رقابتهم الذاتية على أنفسهم في إقامته. ثم إن الأجيال اللاحقة قد تمتنع عن تحدي الإجماع العام، إما لأن الضغوط الاجتماعية السائدة تجعل ذلك مفتقراً للحصافة، أو لأن الإجماع نفسه يحول دون وعيهم الكامل بالتحسينات المحتملة على النظام الاجتماعي. وفي كلتا الحالتين، يساهم الأفراد في إعاقة النمو دون قصد منهم عن طريق تأييدهم لسياسات ومؤسسات تصادف أنها تحد من التنمية الاقتصادية.

لنَعُد الآن –ونحن متسلحين بمفاهيم إضافية– إلى الرأي القائل بأن المجتمعات التي تبنَّت الفردية تميّزت عن غيرها في ميدان التطور الاقتصادي الحديث. هذا الرأي يبعث على التساؤل عما إذا كان أفراد المجتمعات الجماعية قد فهموا التحديدات الاقتصادية لثقافاتهم. إن كتابات برنارد لويس حول المراقبين المسلمين لحالة الركود في العالم الإسلامي تبيّن كما سلف، أنه في الفترة التي سبقت القرن التاسع عشر لم يُظهر حتى

مثقفوهم كثيراً من التقدير للمصادر الثقافية للقوة الغربية الصاعدة. كانت الممارسات الجماعية في العالم الإسلامي تتمتع حتى ذلك الوقت بتأييد جماهيري تام تقريباً؛ وعلى الرغم من أن التصرفات الاعتيادية لبعض الأفراد كانت مخالفة لبعض المفاهيم الجماعية، فإنهم نادراً ما شككوا في ميزات المبادئ الجماعية. ربما كان أحد أسباب ذلك أن الأفراد الذين كانوا يحبذون الإصلاحات الثقافية، كانوا يميلون لإخفاء رغباتهم خشية أن يتهموا بأنهم يضمرون عداء للإسلام. ويدل كل من «إغلاق باب الاجتهاد»، وندرة البحث العلمي بعد القرن الثالث عشر، على بيئة ثقافية غير ملائمة لتبادل صادق وصريح للأفكار. والأفراد الذين اختاروا إخفاء آرائهم حفاظاً على سمعتهم أسهموا في إفقار الخطاب العام، كما أنهم ضاعفوا العوائق الاجتماعية أمام رؤية وتقدير بدائل للوضع الثقافي القائم.

عندما واجهت نقابات الحرفيين الإسلاميين التي كانت مزدهرة ذات يوم، منافسة السلع الأوروبية الأجود والأقل ثمنا، فقد كان رد فعلهم عموماً هو السعي لإعادة تقاليدهم التي تحث على التآخي وعدم التنافس وتبني المساواة. تبعاً لذلك، فإن التجديدات الاقتصادية حدثت في البداية خارج النقابات، وكان أعضاء النقابات المتلهفون للتكيف مع التقنيات الجديدة يجدون أن بوسعهم القيام بذلك في إطار بنى اقتصادية جديدة[1]. ومن الأسباب التي جعلت الخروج من النقابات تصرفاً شائعاً من جانب النقابيين الذين يميلون للتغيير هو أن أولئك الذين كانوا يسعون لتغيير الممارسات النقابية، كانوا يتحملون غالباً العقوبات الاجتماعية. وكان من بين نتائج هذه العقوبات إفقار الخطاب العام بشأن المشاكل المتزايدة للنقابات، وبذلك تعميم الجهل حول الحلول الممكنة وإغلاق الطريق أمام العمل الجماعي باتجاه الإصلاح. تتفق هذه الملاحظات مع ملاحظات أولغينير حول استمرار المكانة الاجتماعية المتدنية للتجار مقارنة بمكانة الصناع. لقد كانت الإيديولوجية المعادية للمنافسة تحكم قبضتها على الأفراد الذين كان

(1) كوران Kuran (1989 ب).

من المحتمل أنهم سيستفيدون من جعل الفضاء الاجتماعي أكثر ملائمة للتجار. ويمكن أن تُفسّر استمرارية هذه الإيديولوجية جزئياً بالإجراءات المتخذة لتفادي التحديات العامة. وبالطبع، فقد تصرفت النقابات في أوروبا بنفس الطريقة. ولكن الاختلاف يكمن في أن سياسات حماية النقابات حظيت بقدر أقل من التأييد الجماهيري من ذلك الذي حصل في الشرق الأوسط.

وقد لعب النظام التعليمي التقليدي دوراً حيوياً في تهيئة الأفراد لقبول الوضع القائم باعتباره وضعا مثاليا. لم يكن من السهل التشكيك في النظام لأن محتواه الديني كان يسمح بربط الإصلاح التعليمي بالعداء للإسلام. والواقع أن الخطاب العام كان معادياً بشدة لتغيير المناهج التعليمية؛ وكانت ندرة الاختلاف تثبط عزيمة الإصلاحيين المحتملين على الجهر بآرائهم. فهم بذلك يساهمون في إنتاج الإكراهات التي تحد من بروز نقاش صادق حول المناهج التعليمية. استمر هذا التوازن، على الأقل بالنسبة للتعليم الإبداعي، حتى القرن العشرين مما فسح المجال للمدارس الأجنبية لأن تصبح الوسيلة الرئيسية لإصلاح التعليم. لكن ماذا عن التأخيرات في تجديد التعليم في مجالات خالية تقريباً من الضغوط الاجتماعية ضد التغيير؟ رغم أن العوامل الاقتصادية الخاصة كانت وثيقة الصلة دون شك، فإن تلك التأخيرات كان يمكن لها أن تنشأ أيضاً كناتج عرضي لجو ثقافي هزيل. إن العوامل ذاتها التي جعلت المدارس مرتبطة بالحفظ أنتجت خريجين بقدرات نقدية تحليلية ضعيفة. ومثل هؤلاء الخريجين ليس لديهم حاجة كبيرة للكتب.

يحاول التفسير السابق القول بأن الانفتاح النسبي للخطاب العام الغربي خلق آلية للنمو، آلية فشل العالم الإسلامي بتطوير مثيل لها بسبب القيود الصريحة التي تكبله. وقد لاحظ هذا الفشل كل من إنالجيك وإبن خلدون. وما تضيفه وجهة النظر الحالية لرؤاهما هو دراسة منهجية لبيان سبب التأخير في ظهور آلية كهذه. إن الأفكار الجديدة التي تشكل آلية للنمو تظهر في بيئة ترحب بالتساؤل الحر والتجريب. إذا كانت عواقب العمل بأفكار جديدة باهظة التكلفة، فإنه لن يتم التعبير عنها، مما يفاقم الخطر الذي سيحدق بالمبتكرين المحتملين الجدد إذا ما تقدموا بآرائهم، وبالتالي فإن السمات المميزة للتوازن الناتج تكون

التزاماً واضحاً بالتقاليد. وسيكون من المنتجات الجانبية للتوازن تراجع المهارات التحليلية والنقدية مقروناً بقابلية منخفضة للتغيير.

لا تفترض الأفكار التي سيتطرق لها القسم الأخير هذا افتراضا مسبقاً بأن الإسلام بطبيعته معادٍ للتنمية الاقتصادية. إن التفسير السائد للإسلام في المجتمع قد يختلف عبر الزمان والمكان في ضوء تفاعلات الخطاب العام، وقد يكون محتوى الخطاب العام مرناً كما كان في القرون الأولى للإسلام، التي كانت فترة من التبادلات الثقافية والنشاط الفكري. كما يمكن لهذا الخطاب أن يكون جامداً كما يحدث عندما يسود تفسير واحد بحيث يُسكِت كل التفسيرات المنافسة. أثبتت الأفكار العالمية الثابتة التي تم ترويجها باسم الإسلام قدرتها الملحوظة على الاستمرار، وذلك لأن قبولها العام الواسع النطاق جعل التقدم ببدائل دينامية أكثر خطورة. فالتوازن -الذي نحن بصدد دراسته- ساهم في منع العالم الإسلامي من الاستجابة المؤثرة للتحديات التي فرضها الصعود الاقتصادي الأوروبي. لذلك صار هذا التوازن في نهاية المطاف مدمراً للذات. الواقع أنه بمساهمته في إضعاف العالم الإسلامي عسكرياً واقتصادياً قد استدعى تدخلاً غربياً وضع المسلمين، بدوره في احتكاك مضطرد بالفكر الأوروبي الحديث. لقد أفسح التوازن الإيديولوجي القديم في العالم الإسلام المجال الآن لرؤى متنافسة عديدة، ولا أحد يعرف إلى أين سيؤدي الاهتياج الإيديولوجي الحالي.

إن أطروحة «عدم العلاقة الاقتصادية» متوقفة -كما رأينا- على الملاحظة بأنه غالباً ما يتم الالتفاف على المبادئ الإسلامية التي تحظى بانتشار واسع النطاق. هذا الاختلاف الموثق بين القول والفعل هو شكل من تزييف التفضيلات. وقد كان كلٌّ من رودنسون وجونز على حق بأن هذا الانفصام قد وضع حدوداً للتأثيرات المقصودة لأنظمة دينية غير سليمة اقتصادياً. بيد أنهما أغفلا التأثيرات غير المقصودة المتمثلة في التظاهر بتأييد مبادئ وتنظيمات كهذه. يتعرّض الخطاب العام للإفساد مما يجعل من الصعب تشخيص المشاكل الاقتصادية تشخيصاً صحيحاً. ناقشت الكنيسة في أوروبا الفروق بين الربا والفائدة، واعتباراً من القرن الثاني عشر وما بعده، قبلت الأدبيات الأكاديمية هذه الفروق،

ووضعت لها القوانين والتصنيفات الضرورية. وقد أسهم هذا الاعتراف بالتطور المتزايد للخطاب الاقتصادي. فمثلا نجد أنه أخذ يجري الاستشهاد بصورة متكررة بمفاهيم مثل تكلفة الفرصة البديلة والمخاطرة[1]. أما في الخطاب الإسلامي، فقد استمرت مساواة الفائدة عموماً بالربا. ومع أن هذا لم يمنع أفراداً مسلمين من أخذ ومنح ما يصفه الاقتصاد الحديث بأنه فائدة، فإنه قد أعاق دون شك تطوير الفكر الاقتصادي في العالم الإسلامي.

ثمة مشكلة أخرى تتعلق بأطروحة «عدم العلاقة الاقتصادية»، وهي أنها تتجاهل منطق العمل الجماعي. خلافاً للتحايل على القواعد الفردية، فإن التحايل في السياسات الاجتماعية يتطلب عملاً جماعياً، وهو ما يمكن أن يحول دون إمكانية تزييف التفضيلات. لذلك، فإن الأفراد في الممارسة يستطيعون التحايل بسهولة أكبر على القواعد الفردية من إمكانية تحايلهم على السياسات الاجتماعية. وتتغير القواعد الفردية من خلال الضغوط الداخلية بسهولة أكبر منها في السياسات الاجتماعية التي قد تتطلب مساعدة من قوى خارجية. في ضوء هذه المضامين، كان التحايل يجري بصورة منتظمة على تحريم الفائدة؛ أما القواعد التي تحكم المناهج التعليمية التقليدية فلم يكن هناك تحايل عليها، وكانت القوة الدافعة إلى حد كبير لتغيير مناهج التعليم قد أتت من الخارج.

تبقى هناك حاجة لبحث مفصل حول العلاقة بين الإسلام والتنمية الاقتصادية. ولكن بعض مكونات البحث المطلوب أجريت كما رأينا، وهناك حاجة لدمج وجهات النظر المختلفة بصورة أكثر اكتمالاً مما كان ممكناً في هذا الكتاب. إضافة لذلك، لا بد من تنقيحها بتفسير التغيرات في الزمان والمكان والوضع الاجتماعي، في الظروف التي واجهها المسلمون والاستجابات التي صدرت عنهم. قد يوفر الانتباه لتغيرات كهذه أدلة إضافية على أهمية العوامل التي أبرزناها في هذا الفصل - البنية السياسية، الجماعية، الخطاب العام، والإسلام نفسه. إضافة لذلك، قد يوحى أيضا بالكيفية التي كان يمكن من خلالها التصدي للتراجع الاقتصادي الإسلامي منذ أمد طويل.

(1) كوفمان Kaufmann (1997) الجزء السادس.

# المراجع


1. Abdul-Rauf, Muhammad (1979). "The Islamic Doctrine of Economics and Contemporary Economic Thought." Pp. 4-12 in *Capitalism and Socialism: A Theological Inquiry*, edited by Michael Novak. Washington, D.C.: American Enterprise Institute.
2. Abu-Lughod, Janet L. (1989). *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*. New York: Oxford University Press.
3. Adelman, Irma, and Cynthia Taft Morris (1973). *Economic Growth and Social Equity in Developing Countries*. Stanford: Stanford University Press.
4. Afzal-ur-Rahman (1980). *Economic Doctrines of Islam*. 2ed ed. 3 vols. Lahore:Islamic Publications.
5. Agwani, M. S. (1986). *Islamic Fundamentalism in India*. Chandigarh: Twenty-First Century India Society.
6. Agaoglu, E. Abdulgaffar (1994). "A Camel-Wise Comparative Financial and Market Share Analysis of the Islamic Banks Currently Operating in Turkey." *METU Studies in Development* 21:475-500.
7. Ahmad, Ausaf (1984). " A Macro Model of Distribution in an Islamic Economy." *Journal of Research in Islamic Economics* 2(1): 1-20.
8. Ahmad, Aziz (1967). "Mawdudi and Orthodox Fundamentalism in Pakistan." *Middle East Journal* 21: 369-80.
9. Ahamed, Imtiaz, ed.(1978). *Caste and Stratification Among Muslims in India*. New Delhi: Manohar.
10. Ahmad, Jamil-ud-din, ed.(1952). *Speeches and Writings of Mr. Jinnah*. Vol. 2. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

11. Ahmad, Khurshid (1957). *Islam and the West*. Lahore: Jamaat-I Islami Pakistan.
12. ____ (1980a). "Economic Development in an Islamic Framework." Pp. 171-88 in *Studies in Islamic Economics*, edited by K. Ahmad. Jeddah: International Center for Research in Islamics.
13. _____ ed. (1980b). *Studies in Islamic Economics*. Jeddah: International Center for Research in Islamics.
14. Ahmad, Khurshid, and Zafar Ishaq Ansari ( 1979). "Mawlana Sayyid Abul A'la awdudi: An Introduction to His Vision of Islam and Islamic Revival." Pp. 359-84 in *Islamic Perspectves: Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul A'la Mawdudi*, edited by Khurshid Ahmad, and Zafar Ishaq Ansari. Leicester: Islamic Foundation.
15. Ahmad, Mumtaz (1991). "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jama'ati-Islami and the Tablighi Jamaat of south Asia. " Pp. 457-530 in *Fundamentalisms Observed*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
16. Ahmad, Rafiuddin (1994). "Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama'at-i-Islami." Pp. 669-705 in *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
17. Ahmad, Ziauddin (1989)."Currency Notes and Loan Indexation." *Islamic Studies* 28: 39-53.
18. Ahmad, Ziauddin, Munawar Iqbal, and M. Fahim Khan, eds. (1983a). *Money and Banking in Islam*. Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics.
19. _____ (1983b). *Fiscal policy and Resource Allocation in Islam*. Islamabad: Institute of policy Studies.
20. Ajijola, Alhaji Adeleke Dirisu (1977). *The Islamic Concept of Social Justice*. Lahore: Islamic Publications.
21. Akdag, Mustafa (1975). *Turk Halkinin Dirlik ve Duzenlik Kavgast*. Ankara: Bilgi Yayinevi.
22. Akhavi, Shahrough (1994). "Sayyid Qutb: The Poverty of Philosophy and the Vindication if Islamic Tradition." Pp. 130-52 in *Cultural Transitions in the Middle East*, edited by Serif Mardin. Leiden:E.J.Brill.

23. Akyuz, Kenan, ed. ( 1953). *Bati Tesirinde Turk Suri Antolojisi*. Ankara: Dil ve Tarih-Cografya Fakultesi.
24. *Al-Ahram Weekly* (Cairo), July 1-7, 1993.
25. Al-Ahsan, Abdullah ( 1992). *Ummah or Nation? Identity Crisis in Contemporary Muslim Society*. Leicester: Islamic foundation.
26. Al-Azm, Sadik J. (1993). "Islamic Fundamentalism Reconsidered: A Critical Outline of Problems, Ideas, and Approaches." *South Asia Bulletin* 13:93-121.
27. Al-Buraey, Muhammad A. (1985). *Administrative Development: An Islamic Perspective*. London: Kegan Paul International.
28. Al-e Ahmad, Jalal (1964/1982). *Plagued by the West (Gharbzadegi*), translated by Paul Sprachman. Delmar, N.Y.: Caravan Books.
29. Ali, Shaukat (2000). "Islamic Law and Modernity: Pakistan on Legal Crossroads." *Pakistan, Journal of History and Culture* 21: 1-32.
30. Ali, Syed Aftab (1983)."Risk-Bearing and Profit-Sharing in an Islamic Framework: Some Allocational Considerations." Pp. 253-70 in *Fiscal Policy and Resource Allocation in Islam*, edited by Ziauddin Ahmed, Munawar Iqbal, and M. Fahim Khan. Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics.
31. Allawi, Luay (1986). " Leasing An Islamic Financial Instrument." Pp. 120-27 in *Islamic Banking and Finance*, edited by Butterworths Editorial Board. London: Butterworths.
32. Al-Omar, Fouad Abdullah (1995). "A Comparative Study of Zakah Administration System in Muslim Countries: General, Administrative, and Organizational Aspects." Pp. 21-64 in *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications*, edited by Ahmad Abdel-Fattah El-Ashker and Muhammad Sirajul Haq. Jeddah: Islamic Development Bank.
33. Al-Qardawi, Yusaf (1966/1981). *Economic Security in Islam*, translated by Muhammad Iqbal Siddiqi. Lahore: Kazi. Publications.
34. Al-Sader, Muhammad Baqir (1961/1982-84). *Iqtisaduna: Our Economics*. 4 Vols. Tehran: World Oraganization for Islamic Services.
35. Al-Yassini, Ayman (1985). *Religion and State in the Kingdom of Saudi Arabia*. Boulder: Westview.
36. Amuzegar, Jahangir (1992). "The Iranian Economy before and after Revolution." *Middle East Journal* 46:413-25.

37. Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities*. Rev. ed. London: verso. "Announcement on Research Proposals" (1983). 4th. Ed. Jedah: International Center for Research in Islamic Economics.
38. Ansari, Sarah (1991). "Political Legacies of Pre- 1974 Sind." Pp. 173-93 in *The Political Inheritance of Pakistan*, edited by D. A. Low. New York: St. Martin's.
39. Ariff, Muhammad (1988a). "Islamic Economics: Challenges and Potential." Pp. 73-93 in *Today's Problems, Tomorrow's Solutions: The Future Structure of Muslim Societies*, edited by Abdullah Omar Naseef. London: Mansell Publishing.
40. ___ (1988b) " Islamic Banking" *Asian-Pacific Economic Literature* 2: 48-64.
41. Atalay,Besir (1987). "Iktisadi Kalkinmada Geleneksel Degerlerin Yeri (Japon Ornegi). "Pp. 65-111 in *Iktisadi Kalkinma ve Islam*, edited by Ahmet Tabakoglu and Ismail Kurt. Istanbul: Islam Ilimler Arstirma Vakfi.
42. Ataturk, Mustafa Kemal (1923/1990). "Maurice Pernot ile mulakat." Pp. 65-68 in *Ataturk un Kultur ve Medeniyet Konusundaki Sozlire*, edited by Ataturk Kultur, Dil ve Tarih Yukesk Kurumu. Ankara: Ataturk Kultur Merkezi.
43. Ayubi, Nazih (1991). *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
44. Aziz, K. K. (1967). *The Making of Pakistan: A Study in Nationalism*. London: Chatto and Windus.
45. Baker, Raymond William (1990). *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul*. Cambridge: Harvard University Press.
46. Bakhash, Shaul (1984). *Reign of the Ayatollabs: Iran and the Islamic Revolution*. New York: Basic Books.
47. ___ (1987). "Islam and Social Justice in Iran." Pp. 95-115 in *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, edited by Martin Kramer. Boulder: Westview.
48. ___ (1989). " What Khomenin Did." *New York Review of Books*, July 20,Pp. 16-19.
49. Balci, Ibrahim, and M. Balci (1986-90). *Ertelenen Islam Hayat*. 4 vols. Istanbul: Iklim Yayinlari.

50. Banani, Amin (1961). *The Modernization of Iran*, 1921-1941. Stanford: Stanford University Press.
51. Barry, Brian (1965). *Political Argument*. London: Routledge and Keagan Paul.
52. Barzel, Yoram (1982). "Measurement Costs and the Organization of Markets." *Journal of Law and Economics* 25: 27-48.
53. Behdad, Sohrab (1989). "Property Rights in Contemporary Islamic Economic Thought: a Critical Perspective. " *Review of Social Economy* 47: 185-211.
54. ___ (1994a). "A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran." *Comparative Studies in Society and History* 36: 775-813.
55. ___ (1994 b)." Production and Employment in Iran: Involution and De-Industrialization Thesis." Pp. 85-111 in *The Economy of Islamic Iran: Between State and Market*, edited by Thierry coville. Tehran: Institut de Francais de Recherche en Iran.
56. Berkes, Niyazi (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
57. ___ (1978). *Turkiye'de Cagdaslasma*. Istanbul: Dogu-Bati Yayinlari.
58. Bhagwait, Jagdish (1988). *Protectionism*. Cambridge: MIT Press.
59. Binder, Leonard (1961). *Religion and Politcs in Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
60. Brennan, Geoffrey, and James M. Buchanan (1985). *The Reason of Rules*. Cambridge: Cambridge University Press.
61. Brohi, Allahbukhsh K. (1979). "Mawlana Abul a'la Mawdudi: The Man, the Scholar, the Reformer." Pp. 289-312 in *Studies in Honour of Mawlana Sayyid Abul a'la Mawdudi*, edited by Khurshid Ahmad and Zafar Ishaq Ansari. Leicester: Islamic Foundation.
62. Brown, Ken(1994). "Islamic Banking: Faith and Creativity." *Los Angeles Times*, April 8, Pp. C1, C6.
63. Buchanan, James M., Robert D. Tollison, and Gordon Tullock, eds. (1980). Toward A Theory of the Rent-Seeking Society. Colege Station: Texas A&M University Press.
64. Bulac, Ali (1988/1990). *Insanin Ozgurluk Arayisi*. Istanbul: Endulus Yayinlari.

65. Cahen, Claude, and Mohamed Talbi (1971). "Hisba." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 3: 485-89.
66. Carlson, Terrence L. (1986). "Trade Finance Under Islamic Principles: A Case Study." *Middle East Executive Reports* 9 (December): 9, 15-16.
67. Casanova, Jose (1992). "Private and Public Religions." *Social Research* 59: 17-57.
68. _____ (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
69. *Census of India*, 1911 (1913). Calcutta: Superintendent Government Printing.
70. *Census of India*, 1931 (1933). Delhi: Manager of Publications.
71. Ceylan, Barbaros (1988). " Finansal Kirlama ve Uygulamaya Iliskin Sorunlar." Pp. 212-28 in *Ozel Finans Kurumlari ve Turkiye Uygulamast Sempozyumu*. Istanbul: Marmara Universitesi Ortadogu ve Islam Ulkeleri Ekonomik Arastirma Merkezi.
72. Chapra, umar (1970). "The Economic System of Islam: a discussion of Its Goals and Nature." 3 parts. *Islamic Quarterly* 14: 3-18, 91-96, 143-56.
73. _____ (1994a). "The Prohipition of Riba in Islam: An Evaluation of Some Objections." *American Journal of Islamic Social Sciences* 1 (2): 23-42.
74. _____ (1194b). "Review of Kahf's The Islamic Economy." *Journal of Research in Islamic Economics* 1 (winter): 83-86.
75. _____ (1985). *Towards a Just Monetary System: A Discussion of Money, Banking and Monetary Policy in the Light of Islamic Teachings*. Leicester: Islamic Foundation.
76. _____ (1992). *Islam and the Economic Challenge*. Leicester: Islamic Foundation.
77. Chaves, Mark, and David E. Cann (1992). "Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality." *Rationality and Society* 4: 272-90.
78. Chehabi, Houchang E. (1993). "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Bulding under Reza Shah." *Iranian Studies* 26: 209-23.
79. Chenery, Hollis B. (1979). *Structural Change and Development Policy*. New York: Oxford University Press.

80. Choudhury, Masudul Alam (1980). *An Islamic Social Welfare Function*. Indianapolis: American trust Publications.
81. _____ (1986). *Contributions to Islamic Theory: A Study in Social Economics*. New York: Macmillan.
82. _____ (1989) *Islamic Economic Co-operation*. New York: St. Martin's.
83. Clark, Grace (1986). "Pakistan's Zakat and Ushr as a Welfare System." Pp. 79-95 in *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*, edited by Anita M. Weiss. Syracuse: Syracuse University Press.
84. Cook, Michael A. (1974). "Economic Developments." Pp. 210-43 in *The Legacy of Islam*. 2nd ed., edited by Joseph Schacht and C. E. Bosworth. Oxford: Clarendon press.
85. Coulson, Noel J. (1969). *Conflict and Tensions in Islamic Jurisprudence*. Chicago: University of Chicago Press.
86. Cowen, Tyler, and Randall Kroszner (1990). "Mutual Fund Banking: A Market Approach." *Cato Journal* 10: 223-37.
87. Cromer, Evelyn Baring (1909). Modern Egypt. 2vols. New York: Macmillan.
88. Crone, Patricia (1987). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
89. *Cumhuriyet*, July 1, 1993.
90. *Cumhuriyet*, July 10, 1993.
91. *Cumhuriyet*, July 19, 1993.
92. *Cumhuriyet*, August 7, 1993.
93. Cakir, Rusen (1990). *Ayet ve Slogan*. Istanbul: Metis Yayinlari.
94. Ciller, Tansu, and Cizakca, Murat (1989). *Turk Finans Kesiminde Sorunlar ve Reform Onerileri*. Istanbul: Istanbul Sanayi Odasi.
95. Cizakca, Murat (1986). "Origins and Evolution of Islamic Banks." Bogazici University Research paper ISS/E-86-11.
96. _____ (1987). "Rise of Islamic Banks and the Potential for Venture Capital in the Middle East." Pp. 74-90 in *The Middle East and Eastern Mediterranean: Recent Economic and Political Developments*, edited by Erol Manisali. Istanbul: Middle East Business and Banking.

97. _____ (1993). *Risk Sermayesi, Ozel Finans Kurumlari, ve para Vakiflari*. Istanbul: Ilmi Nesriyat.
98. Dahl, Robert A. (1956). *A Preface to Democratice Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
99. Darling, Malcolm (1947). *The Punjab Peasant in Prosperity and Debt*. 4th ed. New Delhi: Manohar.
100. *Dawn* (Karachi), November 11, 1989.
101. Denny, Frederick M. (1989). "Orthopraxy in Islam and Judaism: Convictions and Categories." Pp. 83-95 in *Studies in Islamic and Judaic Traditions* II, edited by William M. Brinner and Stephen D. Ricks. Atlanta: Scholars Press.
102. Douglas, Mary (1986). *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.
103. Dogen, saban (1987). *Musluman Ilim Onculeri Ansiklopedisi*. Istanbul: Yeni Asya Yayinevi.
104. D'Souza, Dinesh (1991). *Illiberal Education: Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Free Press.
105. Dworkin, Ronald (1986). *Law's Empire*. Cambridge: Harvard University Press.
106. Easterlin, Richard A. (1996). *Growth Triumphant: The Twenty- First Century in Historical Perspective.* Ann Arbor: University of Michigan Press.
107. *Economist* (London), September 16, 1989.
108. *Economist* (London), January 18, 1992.
109. *Economist* (London), August 7, 1993.
110. El-Ashker, Ahmed Abdel-Fattah (1987). *The Islamic Business Enterprise*. London: Croom Helm.
111. Elster, Jon (1983). *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
112. Ensminger, Jean (1997). "Transaction Costs and Islam: Explaining Conversion in Africa." *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153: 4-29.
113. Erbakan, Necmettin (1991*). Adil Ekonomik Duzen*. Ankara: Refah Partisi.
114. Ergin, Osman (1939-43). *Turkiye Maarif Tarihi*. 5vols. Istanbul: Osmanbey Matbaasi.

115. Esposito, John L. (1984). "Law in Islam." Pp. 69-88 in *The Islamic Impact*, edited by Yvonne Yazbeck Haddad, Byron Haines, and Ellison Findly Haines. Syracuse: Syracuse University Press.
116. Etzioni, Amitai (1988). *The Moral Dimension: Toward a New Economics*. New York: Free Press.
117. Faridi, F. R. (1980). "Zakat and Fiscal policy." Pp. 119-30 in *Studies in Islamic Economics,* edited by Kkurshid Ahmad. Jeddah: International Center for Resaerch in Islamic Economics.
118. Gambetta, Diego (1993). *The Sicilian Mafia: The Business of Protection*. Cambridge: Harvard University Press.
119. Ghazali, Aidit (1990). *Development: An Islamic Perspective*. Petaling Jaya, Malaysia: Pelanduk Publications.
120. Ghazali, Aidit Bin, et al. (1995). "Zakat: A Case Study of Malaysia." Pp. 297-378 in *Institutional Framwork of Zakah: Dimensions and Implications*, edited by Ahmad Abdel-Fattah El-Ashker and Muhammad Sirajul Haq. Jeddah: Islamic Development Bank.
121. Gibb, H.A.R. (1947). *Modern Trends in Islam*. Chicago: University of Chicago press.
122. Gillis, Malcolm, Dwight H. Perkins, Michal Roemer, and Donald Snodgrass (1992). *Economics of Development*. 3rd ed. New York: W.W Norton.
123. Goldstone, Jack A. (1987). "Cultural Orthodoxy, Risk, and Innovation: The Divergence of East and West in the Early Modern World." *Sociological Theory* 5: 119-35.
124. Greif, Avner (1994). "Cultural Beliefs and the Organization of Society: a Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Societies." *Journal of Political Economy* 102: 912-50.
125. Griswold, W. J. (1981)."Djalali." *Encyclopedia of Islam*. 2nd ed. 5: 238-39.
126. Gungor,Erol (1981). *Islamm Bugunku Meseleleri*. Istanbul: Otuken Nesriyat.
127. Gursoy-Tezcan, Akile (1991). "Mosque or Health Centre? A Dispute in a Gecekondu." Pp. 84- 101 in *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, edited by Richared Tapper. London: I. B.Tauris.

128. Haffar, Ahmad R. (1975). "Economic Development in Islam in Western Scholarship." 2 parts. *Islam and the Modern Age* 6(2): 5-22 and (3): 5-29.
129. Hallaq, Wael B. (1986). "On the Authoritativeness of Sunni Consensus." *International Journal of Middle East Studies* 18: 427-54.
130. Hamitogullari, Besir (1988). "Turkiye'de Altin-Gumus Gibi Varliklarde Zekat Potansiyeli. " Pp. 27-51 in *Turkiye'de Zekat Potansiyeli*. Istanbul: Islam Ilimler Arastirma Vakfi.
131. Haneef, Mohamed Aslam (1995). *Contemporary Islamic EconomicThougt: A Selected Comparative Analysis*. Kuala Lumpur: Ikraq.
132. Hardin, Russell (1995). *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press.
133. Hassan, Ahmad (1971). "Social Justice in Islam." *Islamic Studies* 10: 209-19.
134. Hasan, Zubair (1985). "Determination of Profit and Loss Sharing Ratios in Interest-Free Business Finance." *Journal of Research in Islamic Economics* 3 (Summer): 13-29.
135. Hayek, Friedrich A. (1973-79). *Law, Legislation, and Liberty*. 3 vols. Chicago: University of Chicago Press.
136. ___ (1988). *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*. Chicago: University of Chicago Press.
137. Hechter, Micheal (1987). *Principles of Group Solidarity*. Berkeley: Nuiversity of California Press.
138. Heyworth-Dunne, J. (1939). *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*. London: Luzac.
139. Hirschman, Albert O. (1968). "Underdevelopment, Obstacles to the Perception of Change, and Leadership." Daedalus 97: 925-37.
140. ___ (1977). *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press.
141. Hobsbawin, Eric, and Terence Ranger, eds. (1992). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
142. Hodgson, Marshall G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Vol.1 Chicago: University of Chicago Press.

143. Holden, David, and Richard Johns (1981). *The House of Saud: The Rise and Rule of the Most Powerful Dynasiy in the Arab World*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
144. Holland, John H., Keith J. Holyoak, Richard E. Nisbett, and Paul Thagard (1986). *Inducation: Processes of Inference, Learning, and Discovery*. Cambridge: MIT Press.
145. Hoodbhoy, Pervez (1991). *Islam and Science: Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*. London: Zed Books.
146. Hourani, Albert (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age*, 1989-1939. Rev. ed. Cambridge: Cambridge University Press.
147. Hourani, George F. (1964). "The Basis of Authority of Consensus in Sunnite Islam." *Studia Islamica* 21;13-60.
148. Howeidi, Fahmi (1993). "Intellectual's Civil War." *Al-Ahram Weekly* no. 123, July 1-7, 1993, p. 7.
149. Huntington, Samuel P. (1993). " The Clash of Civilization?" *Foreign Affairs* 72: 22-49.
150. ___ (1996). *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
151. Hurgronge, C. Snouck (1882/1975). "The 'Foundations' of Islamic Law." Pp. 286-89 in *Euvres Choisies- Selected Works*, edited by G. H. Bousquet and J. Schacht. Leiden: E. J. Brill.
152. Husaini, S. Waqar Ahmad (1980). *Islamic Environmental Systems Engineering*. London: Macmillan.
153. Husaini, Muhammad (1987). *Development Planning in an Islamic State*. Karachi: Royal Book Company.
154. Hurriyet, March 12, 1996.
155. Hyman, Anthony (1987). *Muslim Fundamentalism. London: Institute for the Study of Conflict*.
156. Iannaccone, Laurence R. (1992). "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives. " *Journal of Political Economy* 100: 271-91.
157. ___ (1993). "Heirs to the Protestant Ethic? The Economics of American Fundamentalists." Pp. 342-66 in *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economics, and Militance*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.

158. Ibn Khaldun (1379/1958). *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Translated by Franz Rosenthal. 3 vols. New York: Pantheon Books.
159. ___ (1950/1987). *An Arab Philosophy of History: Selections from the "Prolegomena" of Ibn Khaldun of Tunis* (1332-1406), translated and edited by Charles Issawi. Princeton: Darwin Press.
160. Ingram, Tim (1986). "Islamic Banking: A Foreign Bank's View." Pp. 53-68 in *Islamic Banking and Finance*, edited by Butterworths Publication Staff. London: Butterworths.
161. Iqbal, Afzal (1984). *Islamisation of Pakistan*. Delhi: Idarah- I Adabiyat-I Delli.
162. Iqbal, Mohammad (1909/1964). "Islam as a Moral and political Ideal." Pp. 29-55 in *Thoughts and Reflections of Iqbal*, edited by Syed Abdul Vahid. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
163. Iqbal, Zubair, and Abbas Mirakhor (1987). "Islamic Banking." International Monetary Fund Occasional Paper no. 49.
164. Islamic Development Bank (1987). *Eleventh Annual Report* (1985-1986). Jeddah: Islamic Development Bank.
165. *Islamic Economics Bulletin* 12 (5) ( September-October, 2002).
166. Islamic Research and Training Institute (1993). *A Bibliography of Islamic Economics*. Jeddah: Islamic Development Bank.
167. Ismail, Abdul Halim (1990). "The Teaching of Islamic Economics: The practitioner's Point of View." Paper presented to the seminar on the Teaching of Islamic Economics, International Islamic University Malaysia, July.
168. Issawi, Charles (1955/1981). "The Entrepreneurial Class." Pp. 331- 47 in the author's *The Arab World's Legacy.* Princeton: Darwin Press.
169. ___ (1970). "The Decline of Middle Eastern Trade, 1100-1850." Pp. 245-66 in *Islam and the Trade of Asia*. Edited by D. S. Richards. Oxford: Bruno Cassirer.
170. ___ (1980). "Europe, the Middle East, and the Shift in Power: Reflections on a Theme by Mashall Hodgson." *Comparative Studies in Society and History* 22: 487-504.
171. Inalcik, Halil (1970). "The Ottoman Economic Mind and aspects of the Ottoman Economy." Pp. 207-18 in *Studies in the Economic History of the Middle East*, edited by M. A. Cook. London: Oxford University Press.

172. _____ (1971). " Imtiyazat, Ottoman Empire." *Encyclopaedia of Islam*. 2nd ed. 3: 1179-89.
173. _____ (1994). "The Ottoman State: Economy and Society, 1300-1600." Pp. 9-409 in *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300-1914*, edited by Halil Inalcik with Donald Quataert. Cambridge: Cambridge University Press.
174. Jalal, Ayesha (1995). "Conjuring Pakistan: History as Official Imagining." *International Journal of Middle East Studies* 27: 73-89.
175. Johnson, Robert Alan (1980). *Religious Assortative Marriage in the United States*. New York: Academic press.
176. Jomo, K. S. (1977). "Islam and Weber: Roninson on the Implications of Religion for Capitalist Development." *Developing Economies* 15: 240-50.
177. Jones, E. L. (1087). *The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
178. _____ (1988). *Growth Recurring: Economic Change in World History*. Oxford: Claredon Press.
179. Kafadar, Cemal (1986). "A Death in Venice (1575): Anatolian Muslim Merchants Trading in the Serenissima." *Journal of Turkish Studies* 10: 191-218.
180. Hakf, Monzer (1978). *The Islamic Economy: Analytical Study of the Functioning of Islamic Economic System*. Plainfield, Ind.: Muslim Students' Association of the United States and Canda.
181. _____ (1982). "Fical and Monetary policies in Islamic Economy." Pp. 125-44 *Monetary and Fiscal Economics of Islam*, edited by Mohammed Ariff. Jeddah: Intrnational Center for Research in Islamic Economics.
182. _____ (1995). "Applied Institutional Models for Zakah Collection and Distribution in Islamic Countries and Communities." Pp. 197-288 in *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implication*, edited by Ahmad Abdel-Fattah El-Ashker and Muhammad Sirajul Haq. Jeddah: Islamic Development Bank.
183. Kahneman. Danial, and Amos Tversky (1979). "Prospect Theory: An Analysis of Decision under Risk." *Econometrica* 47: 263- 91.
184. Karsten, Ingo (1982). "Islam and Financial Intermediation." *International Montary Fund Staff Papers* 29: 108-42.

185. Katouzian, Homa (1983). "Shi'ism and Islamic Economics: Sadr and Bani Sadr." Pp.45-65 in *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, edited by Nikki R. Keddie. New Haven: Yale University Press.
186. Kaufmann, Franz-Xaver (1997). "Religion and Modernization in Europe." *Journal of Institutional and Theoretical Economics* 153: 80-96.
187. Kazarian, Elias (1991). *Islamic Banking in Egypt*. Lund, Sweden: Lund Economic Studies.
188. Kepel, Gilles (1984/1985). *The Prophet and the Pharaoh: Muslim Exterism in Egypt*, translated by Jon Rothschild. London: Al Saqi.
189. Khadduri, Majid (1984). *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
190. Khan, Mir Siadat Ali (1929). "The Mohammadan Laws Against Usury and How They Are Evaded." *Journal of Comparative Legislation and International Law* 11: 233-44.
191. Khan, Mohsin s. (1987). "Islamic interest-Free Banking: A Theoretical Analysis. " Pp. 15 -35 in *Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance*, edited by M. S. Khan and Abbas Mirakhor. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.
192. Khan, Mohsin S., and Abbas Mirakhor (1990). "Islamic Banking: Experiences in the Islamic Republic of Iran and Pakistan." *Economic Development and Cultural Change* 38: 353-76.
193. ___ eds. (1987). *Theoretical Studies in Islamic Banking and Finance*. Houston: Institute for Research and Islamic Studies.
194. Khan, Muhammad Akram (1985). "Role of the Auditor in an Islamic Economy." Journal of Research in *Islamic Econmics* 3(1): 31-42.
195. Khan, Waqar Masood (1989). "Towards an Intrest-Free Islamic Economic system." *Journal of King Abdulaziz University: Islamic Economics* 1: 3-37.
196. Khomeini, Imam Ruhollah (1985). *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, Translated by Hamid Algar. London: KPI.
197. Khurshid, Ahmad, ed. (1985). *Studies in Islamic Economics*. Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics.
198. Kisakurek, Necip Fazil (1974). *O ve Ben*. Istanbul: Buyuk Dogu.

199. Kofteoglu, Fehmi (1994). "Kapitalist Sisteme Ahlaki kilif: Islam Ekonomisi." *Iktisat Dergisi* 30 (July): 26-35.
200. Kuran, Timur (1983). "Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique." *Journal of Economic Behavior and Oraganization* 4: 353-79.
201. _____ (1986). "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment." *International Journal of Middle East Studies* 18: 135-64.
202. _____ (1987). " Preference Falsification, Policy Continuity, and Collective Conservatism." *Economic Journal* 97: 642-65.
203. _____ (1989a). "On the Notion of Economic Justice in Contemporary Islamic Thought." *International Journal of Middle East Studies* 21: 171-91. chapter 5 of this volume.
204. ___ (1989b). " The Craft Guilds of Tunis and Their Amins: A Study in Institutional Atrophy." Pp. 236-64 in *The New Institutional Economics and Development: Theory and Applications to Tunisia*, edited by Mustapha K. Nabli and Jeffery B. Nugent. Amsterdam: North-Holland.
205. _____ (1990). " Private and Public Preferences." *Economics and Philosophy* 6: 1-26.
206. _____ (1993a). "Fundamentalism and Economy." Pp. 289-301 in *Fundamentalisms and State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
207. ___ (1993b). "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism." Pp. 302-41 in *Fundamentalism and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press. Chapter 1 of this volume.
208. _____ (1995a). *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press.
209. _____ (1995b). " Islamic Economics and the Islamic Subeconomy. "*Journal of Economic Perspectives* 9: 155- 73. Chapter 2 of this volume.
210. _____ (1996). " The Discontents of Islamic Economic Morality." *American Economic Review* 86: 438-42.

211. _____ (1997). "Islamism and Economics: Policy Implications for Free Society." *International Review for Comparative Public Policy* 9: 71-102. Chapter 3 of this volume.
212. _____ (1998). "Moral Overload and Its Alleviation." Pp. 231-66 in *Economics, Values, and Oraganization*, edited by Avner Ben-Ner and Louis Putterman. New York: Cambridge University Press.
213. _____ (2001). "The Provision of Public Goods Under Islamic Law: Origins, Impact and Limitations of the Waqf System." *Law and Society Review* 35: 841-97.
214. _____ (2003a). "Islamic Redistribution Though Zakat: Historical Record and Modern Realities." Pp. 275-93 in *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*, edited by Micheal Bonner, Mine Ener, and Amy Singer. Albany: State University of New York Press.
215. _____ (2003b). "The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in Middle East." *Journal of Economic History* 63: 414-46.
216. Kurin, Richared (1986). "Islamization: A View from the Countryside." Pp. 115-28 in *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*, edited by Anita M. Weiss. Syracuse: Syracuse University Press.
217. Landau, Jacob (1990). *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon Press.
218. Lerman, Eran (1981). "Mawdudi's Concept of Islam." *Middle Eastern Studies* 17: 492-509.
219. Lerner, Daniel (1958). *The Passing of Traditional Society*: *Modernizing the middle East*. Glencoe,III.: Free Press.
220. Lewis, Bernared (1968). *The Emergence of Modern Turkey*. 2nd ed. London: Oxford University Press.
221. _____ (1970). "Sources for the Economic History of the Middle East." Pp. 78-92 in *Studies in the Economic History of the Middle East*, edited by M. A. Cook. London: Oxford University Press.
222. _____ (1971). *Race and Color in Islam*. New York: Harper and Row.
223. _____ (1975). *History Remembered, Recovered, Invented*. Princeton: Princeton University Press.

224. _____ (1982). *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton.
225. _____ (1993a). *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. 2nd ed. Chicago: Open Court.
226. _____ (1993b). *Islam and the West*. New York: Oxford University Press.
227. Lewis, W. Arthur (1955). *The Theory of Economic Growth*. London: George Allen and Unwin.
228. Lowenthal, david (1985). *The Past Is a Foreign Country*. New York: Cambridge University Press.
229. Luckmann, Thomas(1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
230. Macdonald, Duncan Black (1909/1965). *The Religious Attitude and Life in Islam*. Beirut; Khayats.
231. _____ (1911/1971). *Aspects of Islam*. New York: Books for Libraries Press.
232. Malik, Jamal (1996). *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. New Delhi: Manohar.
233. Mallat, Chilbi (1988). "The Debate on Riba and Interest in Twentieth Century Jurisprudence." Pp. 69-88 in *Islamic Law and Finance*, Edited by Mallat. London: Graham and Totman.
234. _____ (1993). *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International*. Cambridge: Cambridge University Press.
235. Mandaville, Jon E. (1979). " Usurious Piety: The Cash waqf Controversy in the Ottoman Empire." *International Journal of Middle East Studies* 10: 289-308.
236. Mannan, Muhammad Abdul (1970). *Islamic Economics: Theory and Practice*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
237. _____ (1982). " Allocative Efficiency, Decision and Welfare Criteria in an Interest-Free Islamic Economy: A Comparative Policy Approach." Pp. 43-62 in *Monetary and Fiscal Economics of Islam*, edited by Mohammad Ariff. Jeddah:International Center for Research in Islamic Economics.
238. _____ (1994a). *The Making of an Islamic Economic Society: Islamic Dimensions in Economic Analysis*. Cairo: International Association of Islamic Banks.

239. _____ (1984b). *The Frontiers of Islamic Economics: Theory and Practice*. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli.
240. Mardin, Serif (1993). "The Nakshibendi Order in Modern Turkey." Pp. 204-32 in *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
241. Marty, Martin E., and R. Scott Appleby (1991). "Conclusion: An Interim Report on a Hypothetical Family." Pp. 814-42 in *Fundamentalisms Observed*., edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
242. _____ eds. (1993). *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance*. Chicago: University of Chicago Press.
243. Mawdudi, Sayyid Abul-Ala (1939/1976). *Jihad in Islam*, translated from Urdu. Lahore: Islamic Publications.
244. _____ (1939-60/1981). *Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi*. Vol. 1, translated by S. Zakir Aijaz. Karachi: International Islamic Publishers.
245. ___ (1940/1963). *Short History of the Revivalist Movement in Islam*, translated by Al-Ash'ari. Lahore: Islamic Publications.
246. _____ (1940/1990*). Let Us Be Muslims*, translated from Urdu. Kuala Lumpur: Noordeen.
247. _____ (1941/1976). *Islam and Ignorance*, translated from Urdu. Lahore: Islamic Publications.
248. _____ (1944/1981). "Pakistan versus Jewish State." Pp. 35-36 in Selected *Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi*. Vol. 1, translated by S. Zakir Aijaz. Karachi: International Islamic Publishers.
249. _____ (1945/1981). "Formal and Real IslamDifferentiated." Pp. 37-42 in *Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi*. Vol. 1, translated by S. zakir Aijaz. Karachi: International Islamic Publishers.
250. _____ (1947/1975). The *Economic Problem of Man and Its Islamic Solution*, translated from Urdu. Lahore: Islamic Publications.
251. _____ (1947/1976). *Nations Rise and Decline- Why?*, translated from Urdu. Lahore: Islamic publications.

252. _____ (1948/1950). *Islamic Way of Life*, translated from Urdu. Lahore: Islamic Publications.
253. _____ (1948/1981). "Speech Delivered in a Gathering of Ladies at Lahore." Pp. 58-75 in *Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi*. Vol. 1, translated by S. Zakir Aijaz. Karachi: International Islamic Publishers.
254. _____( 1950/1981). "A Critique of Constitutional Proposals." Pp. 140-70 in *Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi*. Vol. 1, translated by S. Zakir Aijaz. Karachi: International Islamic Publishers.
255. _____ (1951/1981). "The Rudiments of Islamic Philosophy of Economics." Pp. 173-82 in *Selected Speeches and Writings of Mawlana Mawdudi*. Vol. 1, translated by S. zakir Aijaz. Karachi: International Islamic Publishers.
256. _____ (1952/1960). *First Principles of the Islamic State*, translated from Urdu. Lahore: Islamic Publications.
257. Mayer, Ann Elizabeth (1985). "Islamic Banking and Credit Policies in the Sadat Era: The Social Origins of Islamic Banking in Egypt." *Arab Law Quarterly* 1: 32-50.
258. _____(1986). "Islamization and taxation in Pakistan." Pp. 59-77 in *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*, edited by Anita M. weiss. Syracuse: Syracuse University Press.
259. _____ (1993). "The Fundamentalist Impact on law, Politice, and Constitutions in Iran, Pakistan, and Sudan." Pp.110-51 in *Fundamentalisms and State: Remaking Polities, Economies, and Militance*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
260. Meeker, Michael E. (1991). "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey." Pp. 189-219 in *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics, and Literature in a Secular State*, edited by Richard tapper. London: I.B. Tauris.
261. Meenai, S. A. (1989). *The Islamic Development Bank: A Case Study of Islamic Co-operation*. London: Kegan Paul International.

262. Metcalf, Barbara D. (1994). " 'Remaking Ourselves': Islamic Self-Fashioning in A Global Movement of Spiritual Renewal." Pp. 706-25 in *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic character of Movements*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
263. Mishra, vikas (1962). *Hinduism and Economic Growth*. London: Oxford University Press.
264. Mohammad, Faiz (1995). "Relationship between Obligatory Official Zakah Collection and Voluntary Zakah Collection by Charitable Organizations." Pp. 163-95 in *Institutional Framework of Zakah: Dimensions and Implications*, edited by Ahmad Abdel-Fattah el- Ashker and Muhammad Sirajul Haq. Jeddah: Islamic Development bank.
265. Mokyr, Joel (1990). *The Lever of Riches: Technological Creativity and Economic Progress*. New York: Oxford University Press.
266. Moore, Clement Henry (1988)."Islamic Banks: Financial and Political Intermediation in Arab Countries." Orient 29: 45-57.
267. _____ (1990a). "Islamic Banks and Competitive Politics in the Arab World and Turkey." *Middle East Journal* 44: 234-55.
268. _____ (1990b). "La Place des banques Islamiques dans un systeme politique d'ouverture: Comparison des cas turc et egyptien." Unpublished paper presented at the National Political Science Foundation (FondationNationale des Science Politiques), Paris, March.
269. Morad, Munir (1988), "Current Thought on Islamic Taxation: A Critical Synthesis." Pp. 117-27 in *Islamic Law and Finance*, edited by Chibli Mallat. London: Graham and Totman.
270. Mottahadeh, Roy p. (1995). "The Clash of Civilizations: An Islamicist's Critique." *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 2:1-26.
271. Mumcu,Ugur (1987). *Rabita*. Istanbul: Tekin Yayinevi.
272. _____ (1988). *Tarikat, Siyaset, Ticaret*. Istanbul: Tekin Yayinevi.
273. Murphy, Kim (1992). "Islamic Extremists Declaring War on Egypt's Tourist Industry." *Los Angeles Times*, October 23, A6.
274. Mustapha, Nik, Bin Hj. Nik Hasan (1987). " Zakat in Malaysia- Present and Future Status." *Journal of Islamic Economics* 1 (August- September): 47-75.

275. Nagarkar, V.V. (1975). *Genesis of Pakistan*. Bombay: Allied Publishers.
276. Naqvi, Syed Nawab Haider (1981a). *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. Leicester: Islamic Foundation.
277. _____ (1981b). *Individual Freedom, Social Welfare and Islamic Economic Order*. Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics.
278. _____ (1994). *Islam, Economics, and Society*. London: Kegan Paul International.
279. Nasr, Seyyed Hossein (1985). "Islamic Work Ethics." Pp. 49-62 in *Comparative Work Ethics: Judeo-Christian, Islamic and Eastern*, edited by Jarosly Pelican, Joseph Kitagawa, and Seyyed Hossein Nasr. Washington, D.C. Library of Congress.
280. Nasr, Seyyed Vali Reza (1987). "Toward a Philosophy of Islamic Economics." *Muslim World* 77: 175-96.
281. _____ (1988). "Whither Islamic Economics?" *Islamic Quarterly* 30: 211-20.
282. _____ (1989). "Islamic Economics: Novel Perspectives." *Middle Eastern Studies* 25: 516-30.
283. _____ (1994). *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-I Islami of Pakistan*. Berkeley: University of California Press.
284. ___ (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford University Press.
285. *New Sraits Times* (Kuala Lumpur), March 6; 1990.
286. Nienhaus, Volker (1986). "Islamic Economics, Finance and banking: Theory and Practice." *Journal of Islamic Banking and Finance* (London) 3: 3-17.
287. _____ (1988). "Lectures on Islamic Economics and banking." Faculty of Economics Discussion Paper no. 6 University of Bochum, West Germany, December.
288. Novossyolov, Dimitri B. (1993). "The Islamization of Welfare in Pakistan." Pp. 160-74 in *Russia'a Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultual Analysis*, edited by Dale F. Eickelman. Bloomington: Indiana University Press.

289. Oakeshott, Michael (1958/1993*). Morality and Politics in Modern Europe: The Harvard Lectures*, edited by Shirley Robin Letwin. New Haven: Yale University Press.
290. Olson, Mancur (1982). *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagnation, and Social Rigdities*. New Haven: Yale University Press.
291. Oran, Ahmed and Salim Rashid (1989). "Fiscal Policy in Early Islam." *Public Finance* 44: 75-101.
292. *Organization for Economic Co-operation and Development* (1983). Aid from OPEC Countries. Paris: OECD.
293. Owen, Roger (1981). *The Middle East in the World Economy*, 1800-1914. London: Methuen.
294. Olcen, Ali Nejat (1991). *Islamda Karanlign Baslangici ve Turk-Islam Sentenzi*. Ankara: Ekin Yayinevi.
295. Ozdenoren, Rasim (1990). *Muslumancw Yasamak*. Istanbul: Iz Yayincilik.
296. *Ozel Finans Kurumlari ve Turkiye Uygulmasi Sempozyumu* (1988). Istanbul: Marmara Universitesi Ortadogu ve Islam Ulkeleri Ekonomik Arastirma Merkezi.
297. Ozel, Ismet (1984). *Zor Zamanda Konusmak*. Istanbul: Cidam Yayinilari.
298. _____ (1985). *Bakanlar ve Gorenler*. Istanbul: Cidam Yayinlari.
299. _____ (1989). *Sorulunca Soylenen*. Istanbul: Cidam Yayinlari.
300. *Paksitan Statistical Yearbook* (1989). Karachi: Manager of Publications.
301. Papageorgiou, Demetris, Michael Michaely, and Armeane Choksi, eds. (1991). *Liberalizing Foreign Trade*. 7 vols. Cambridge, Mass; Basil Blackwell.
302. Patel, Rahida (1986). *Islamisation of Laws in Pakistan?* Karachi: Faiza Publishers.
303. Permenant Comission on Islamisation of Economy, Pakistan (1988). "Improvement in the Nizam-e Zakat and Ushr for Achieving Its Declared Objectives of Removing Abject Poverty and Eradication of Beggary from the Country." Mimeographical report, February.
304. Phillip, Thomas (1990). "The Idea of Islamic Economics." *Die Welt des Islams* 30: 117 – 39.

305. Polanyi, Michael (1966/1983). *The Tacit Dimension*. Gloucester, Mass.: Peter Smith.
306. Posner, Richard A. (1980). "A Theory of Primitive Society with Special Reference to Law." *Journal of Law and Economics* 23: 1-53.
307. Presley, John R., ed. (1988). *Directory of Islamic Financial Institutions*. London: Croom Helm for the International Center for Islamic Studies.
308. Pryor, Frederick L. (1985). " The Islamic Economic Sysyem." *Journal of Comparative Economics* 9: 197-223.
309. Putman, Robert D. (1993). *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton University Press.
310. Qaddafi, Mummar (1976-79). *The Green Book*, translated from Arabic. Tripoli: Green Book World Center for Research and Study.
311. Qardawi, Yusuf (1966/1981). *Economic Security in Islam*, translated by Muhammed Iqbal Siddiqi. Lahore: Kazi Publications.
312. Quigley, Carroll (1979). *The Evolution of Civilizations: An Introduction to Historical Analysis.* 2nd ed. Indianaplois: Liberty Press.
313. Qutb, Sayyid (1948 / 1979). *Social Justice in Islam*, translated by John D. Hardie. New York: American Council of Learned Societies.
314. Rahman, Fazlur (1964). "Riba and Interest." *Islamic Studies* 3: 1-43.
315. _____ (1974). "Islam and the Problem of Economic Justice." *Pakistan Economist 14* (August 24): 14-39.
316. _____ (1979). *Islam*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.
317. _____ (1982). *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
318. Rahnema, Ali and Farhad Nomani (1990). *The Secular Miracle: Religion, Politics, and Economic Policy in Iran*. London: Zed Books.
319. Rashwan Diaa, and Emad Gad (1993). "The Marriage of Militancy and Tradition." *Al-Ahram Weekly* (Cairo), July 8-14, p. 3.
320. Rawls, John (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
321. Ray, Nicholas D. (1995) *Arab Islamic Banking and the Renewal of Islamic Law*. London: Graham and Trotman.
322. Reed, Howard A. (1988). "Islamic and Education in Turkey." *Turkish Studies Association Bulletin* 12: 1-5.

323. Renan, Ernest (1883). *L'Islamisme et la science* (Sorboone conference, March 29). Paris: Calmann Levy.
324. *Report of the Council of Islamic Ideology on the Elimination of Interest from the Economy* (1980). Islamabad: Council of Islamic Ideology.
325. Richards, Alan and John Waterbury (1996). *A Poiltical Economy of the Middle Eas*t. 2nd ed. Boulder: Westview.
326. Risso, Patricia (1989). "Muslim Identity in Maritime Trade: General Observations and Some Evidence from the 18th-Century Persian Gulf/Indian Ocean Region." *International Journal of Middle East Studies* 21: 381-92.
327. Roberts, Hugh (1994). "From Radical Mission to Equivocal Ambition: The Expansion and Manipulation of Algerian Islamism, 1979-1992." Pp. 428-89 in *Accounting for Fundematalisms: The Dynamic Character of Movements*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: Univeristy of Chicago Press.
328. Rodinson, Maxime (1966/1973). *Islam and Capitalism*, translated by Brian Pearce. New York: Pantheon.
329. Rosenberg, Nathan, and Luther E. Birdzell, Jr. (1986). *How the West Grew Rich: The Economic Transformation of the Industrial World*. New York: Basic Books.
330. Roy, Olivier (1992/1994). The Failure of Political Islam, translated by Carol Volk. Cambridge: Harvard University Press.
331. Rowley, Charles K., Robert D. Tollison and Gordon Tullock, eds. (1988). The Political Economy of the Rent-Seeking. Boston: Kluwer.
332. Rushton, J. Philippe (1980). Altrusim, Socialization, and Society. Englewwod Cliffs, N.J.: Printice-Hall.
333. Sabzwari, M.A. (1979). *A Study of Zakat and Ushr with Special Reference to Pakistan*. Karatchi: Industries Printing Press.
334. Sadeq, Abul Hasan Muhammed (1990). *Economic Development in Islam*. Petaling jaya, Malaysia: Pelanduk Publications.
335. Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
336. Salama, Abdin Ahmed (1982). "Fiscal Analysis of Zakah with Special Refernce to Saudi Arabia's Experience in Zakah." Pp. 341-71 in

*Monatery and Fiscal Economics of Islam*, edited by Mohammed Ariff. Jeddah: International Center for Research in Islamic Economics.

337. Saleh, Nabil A. (1986). *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press.
338. Salleh, Ismail Muhd, and Rogayah Ngah (1980). "Distribution of the Zakat Burden on Padi Producers in Malaysia." Pp. 80-153 in *Some Aspects of the Economics of Zakah*, edited by m. Raqibuz Zaman. Plainfield, Ind.: Association of Muslim Social Scientists.
339. Samiullah, Muhammad (1982). "Prohibition of Riba (Interest) and Insurance in the Light of Islam." *Islamic Studies* 21: 53-76.
340. Saracgil, Bahadir (1993). "Islamic Giyimde Moda ve Turketim." *Yeni Zemin*, August: 74-76.
341. Sayeed, Khalil B. (1968). *Pakistan: The Formative Phase, 1857-1948*. 2nd ed. London: Oxford University Press.
342. Schachet, Joseph (1934). "Zakat." *Encyclopedia of Islam*. Vol. 3: 1202-4.
343. Schlessinger, Arthur M., Jr. (1991). *The Disuniting of America: Reflections on a Multicultural Society*. Knoxville, Tenn.: Whittle Books.
344. Scott, James C. (1985). *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
345. _____ (1987). "Resistance without Proteset and Without Organization: Peasant opposition to the Islamic Zakat and the Chirstian Tithe." *Comparative Studies in Society and History* 29; 417 -52.
346. Shaban, M. A. (1971). *Islamic History: A New Interpretation*. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
347. Shad, Abdur Rahman (1986). *Zakat and Ushr*. Lahore: Kazi Publications.
348. Shayegan, Darysh (1989/1992). *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, translated by John Howe. London: Saqi Books.
349. Shepard, William E. (1989). "Islam as a 'System' in the Later Writings of Sayyid Qutb." *Middle Eastern Studies* 25: 31-50.
350. Siddiqi, Muhammed Akhtar Saeed (1983). *Early Development of Zakat Law and Ijtihad*. Karachi: Islamic Reaserch Academy.
351. Siddiqi, Muhammad Nejatullah (1972). *The Economic Enterprise in Islam*. Lahore: Islamic Publications.

352. _____ (1981). *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature*. Leicester: Islamic Foundation.
353. _____ (1982). "Islamic Approaches to Money, Banking and monetary Policy: A Review." Pp. 25-38 in *Monetary and Fiscal Economics in Islam Economics*.
354. _____ (1985). *Insurance in an Islamic Economy*. Leicester: Islamic Foundation.
355. _____ (1994). "Nature and Methodology of Islamic Political Economy." Paper presented at the seminar on Islamic Political Economy in the Age of Capitalis Globalization, Universiti Sains Malaysia, Penang, December.
356. Simon, Herbert A. (1983). *Reason in Human Affairs*. Stanford: Stanford Univeristy Press.
357. Sivan, Emmanuel (1985). *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press.
358. Smith, Adam (1759/1976). *The Theory of Moral Sentiment*s. Oxford: Clarendon Press.
359. _____ (1776/1937). *The Wealth of Nations*. New York: Modern Library.
360. Smith, Wilfred Cantwell (1957). *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press.
361. Springborg, Robert (1989). *Mubarak's Egypt: Fragmentation of the Political Order*. Boulder: Westview.
362. Stark, Rodney, Laurence Iannaccone, and Roger Finke (1998). "Rationality and the 'Religious Mind.' " *Economic Inquiry* 36: 373 – 89.
363. Sullivan, Denis (1994). *Private Voluntary Organizations in Egypt: Islamic Development, Private Initiative, and State Control*. Gainesville: University Press of Florida.
364. Sutliffe, Claud R. (1975). "Is Islam an Obstacle to Development? Ideal Patterns of Belief versus Actual Patterns of Behavior." *Journal of Developing Areas* 10: 77-82.
365. Talbot, Ian (1993). "The Growth of the Muslim League in the Punjab, 1937 – 46." Pp. 230 – 53 in *India's Partition: Process, Strategy, and Mobilization*, edited by Mushirul Hasan. Delhi: Oxford University Press.
366. Tanzil-ur-Rahman (1981). *Introduction of Zakat in Pakistan*. Islamabad: Council of Islamic Ideology.

367. Tawney, R. H. (1926/1962). *Religion and the Rise of Capitalism*. Gloucester, Mass: Peter Smith.
368. Tibi, Bassam (1993). "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology." Pp. 73-102 in *Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. Chicago: University of Chicago Press.
369. Todaro, Michael P. (1985). *Economic Development in the Third World.* 3rd ed. New York: Longman.
370. Tonnies, Ferdinand (1887/1957). *Community and Society (Gemeinschaft and Gesellschaft)*, translated by Charles P. Loomis. East lansing: Michigan State University Press.
371. Triandis, Harry C. (1990). "Cross-cultural Studies of Individualism and Collectivism." Pp. 41-133 in *Nebraska Symposium on Motivation 1989*, edited by John J. Berman. Lincoln: University of Nebraska Press.
372. Turner, Bryan S.(1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge and Kegan Paul.
373. Tversky, Amos, and Daniel Kahnemen (1991). "Loss Aversion and Riskless Choice: A Reference Dependent Model." *Quarterly Journal of Economics* 106: 1039-61.
374. Udovtich, Abraham L. (1962). "At the Origin of the Western Commenda: Islam, Israel, Byzantium?" *Speculum* 37: 198-207.
375. _____ (1970). *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton: Princeton University Press.
376. _____ (1985). "Islamic Law and the Social Context of Exchange in the Medieval Middle East." *History and Anthropology* 1: 445-65.
377. Ullmann-Margalit, Edna (1977). *The Emergence of Norms.* Oxford: Clarendon Press.
378. Uludag, Suleyman (1988). *Islam 'da Faiz Meselesine Yeni Bir Bakis*. Istanbul: Dergah Yayinlari.
379. United Nations Development Programme (2002). *Arab Human Development Report 2002: Creating Opportunities for Future Generations*. New york: UNDP.

380. Ulgener, Sabri F. (1981). *Iktisadi Cozulmenin Ahlak ve Zihniyet Dunyast*. 2nd ed. Istanbul: Der Yayinlari.
381. _____ (1984). *Darlik Buhranlari ve Islam Iktisat Siyaseti*. Ankara: Mayas Yayinlari.
382. Vandewalle, Dirk (1991). "Qadhafe's 'Perestroika': Economic and Political Liberalization in Libya." *Middle East Journal* 45: 216-31.
383. Watt, W. Montgomery (1988). *Islamic Fundemanlaism and Modernity*. London: Routledge.
384. Weber, Max (1904-5/1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, translated by A.M. Henderson and Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.
385. _____ (1922/1968). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. 3 vols., edited by Guenther Roth and Claus Wittich. New York: Bedminster Press.
386. White, Leslie (1975). *The Concept of Cultural Systems: A Key to Understanding Tribes and Nations*. New York: Columbia Univarity Press.
387. Williamsons, Oliver E. (1985). *The Economic Institutions of Capitalism*. New York: Free Press.
388. Wilson, James Q. (1993). *The Moral Sense*. New York: Free Press.
389. Wilson, Rodney (1985). *Islamic Business*. *Theory and Practice*. Rev.ed. London: Economist Intelligence Unit.
390. _____ (1990). "Retail Development and Wholesale Possibilities." Pp. 7-18 in *Islamic Financial Markets*, edited by Rodney Wilson. London: Routledge.
391. *World Development Report* (1980). Washington, D.C.: World Bank.
392. Yediyildiz, Bahaeddin (1990). *Institution du vakf au XVIIIe siecle en Turquie*. Ankara: Editions Ministere de la Culture.
393. Yilmaz, Huseyin (1990). *Oldukten Sonra "Allah" Diyen Bakan*. Istanbul: Timas Yayinlari.
394. Yusuf, S. M. (1971). *Economic Justice in Islam*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
395. Zahid, Shahid N. (1989). "The Zakat and Ushr System in Pakistan." *Report prepared for the World Bank*, Karachi, August.

396. Zaman, S. M. hasanuz (1985). "Indexation – an Islamic Evaluation." *Journal of Research in Islamic Economics* 2: 31-53.
397. Zarqa, Muhammad Anas (1988). "Islamic Distributive Schemes." Pp. 163-216 in *Distributive Justice and Need Fulfilment in an Islamic Economy*, edited by Munawar Iqbal. Leicester: Islamic Foundation.