

المؤلف: بينديكت كوهلر

إيمانٌ في الأسواق؟

الأديان الإبراهيمية والاقتصاد

ترجمة: عبد المعين السباعي

إيمانٌ في الأسواق؟ الأديان الإبراهيمية والاقتصاد

بينديكت كوهلر

Faith in Markets?
Abrahamic Religions and Economics

كتاب: إيمانٌ في الأسواق؟ الأديان الإبراهيمية والاقتصاد
المؤلف: بينيديكت كوهلر
ترجمة: عبد المعين السباعي
نُشر: أبريل 2026
رقم: 300
ISBN: 969-9824-26-5
ناشر: Prime Institute
عنوان: المنزل رقم 1، شارع 58، F-7/4، إسلام آباد، 44000، باكستان

فهرس

1	عن المؤلفين
1	ديفيد كونواي
1	بينديكت كوهلر
1	إسا مانغلويا
2	تومي أوفاسكا
2	مارتن رونهايمر
2	علي سلمان
3	نيما سانانداجي
4	تمهيد
6	شكر وعرفان
7	1 مقدمة: الدين والاقتصاد
8	التنوير وبعد التنوير
9	الدين والاقتصاد
11	هذا الكتاب
14	الشرق الأوسط محتاج إلى إعادة اكتشاف جذور السوق فيه
14	المنشآت الأولى تطورت في بابل وآشور
15	يد السوق الخفية في فارس القديمة
16	أول رواية عن سياسة السوق الحرة
18	الصين والهند أنشأتا تراثيهما الداعم للسوق على نحو مستقل

20	الثورة الصناعية في الشرق الأوسط
21	الدعم الفكري للحرية الاقتصادية بدأ في الشرق
25	نهضة للأسواق في الشرق
27	الاقتصاد في أسفار موسى
27	موسى: رجلٌ أم خُرَافة
28	اقتصاد بني إسرائيل قبل موسى
31	الاقتصاد الموسوي
34	غياب اللاهوت عن الاقتصاد المعاصر لموسى
36	الاقتصاد الإبراهيمي أمام الاقتصاد الإغريقي
37	الحياة اللاحقة للاقتصاد الموسوي في العصور الوسطى والحديثة
42	ختام
44	فهم محمّد للملكية بوصفها مجموعة من الحقوق
44	الوقف
47	شرع محمّد للأوقاف
50	موثوقية المراجع
50	تطور التوكيلات والمؤسسات التجارية في الممالك المسيحية
52	التداعيات على السياسات الوقفية اليوم
54	خلاصة
55	اقتصاد حقوق الملكية في المسيحية المبكرة والقروسطية
56	السخاء العام في العصور القديمة الرومانية
58	الرعاية الاجتماعية المسيحية في قرطاجة وميلان والقسطنطينية

- 65 سياسات الرعاية الاجتماعية بين الوثنية والمسيحية
- 66 اقتصاد آباء الكنيسة في الأدبيات
- 68 جدل حقوق الملكية في مسيحية القرون الوسطى
- 74 خلاصة
- 76 6 بيوتوبيا السير توماس مور: أبدة اقتصادية مغفولٌ عنها
- 79 القلب اللاهوتي لـ *البيوتوبيا*: الملكية المشتركة
- 83 المفاهيم الاقتصادية في *البيوتوبيا*
- 88 الهدف الجوهرى لكل الأنظمة الاقتصادية
- 89 تحديد وفرض قواعد الأنظمة الاقتصادية
- 95 حتى إذا كان النظام الاقتصادي يعمل، هل يحقق احتياجات الناس؟
- 97 خلاصة
- 98 ملحق: الهوتريون
- 99 7 اليهودية والليبرالية: مشكلة إسرائيل مع الحريديم فيها
- 99 اليهودية والليبرالية
- 102 التنويعات الأساسية لليبرالية المعاصرة
- 104 لماذا الليبرالية الكلاسيكية هي الأقرب إلى اليهودية
- 105 الرعاية الاجتماعية كما شرعها الكتاب المقدس العبري
- 108 الرعاية الاجتماعية في يهودية الحاخامات
- 111 أهمية تقارب اليهودية والليبرالية الكلاسيكية في زمننا المعاصر
- 119 8 المعنى الحقيقي لـ «العدالة الاجتماعية»: رأي كاثوليكي في فريدريك هايك
- 119 مشكلة الحديث عن العدالة الاجتماعية

120	نقد هايك للعدالة الاجتماعية
123	حدود نقد هايك للعدالة الاجتماعية وتوسيع المنظور
129	العدالة الاجتماعية في الرأسمالية وفي اقتصاد السوق الحرة
136	العدالة الاجتماعية في العقيدة الاجتماعية الكاثوليكية
141	خاتمة
143	9 الطبيعة البرتارية للاقتصاد الإسلامي
143	قائمة بالمصطلحات الإسلامية
144	مبادئ الاقتصاد في الإسلام
150	الاقتصاد الإسلامي: محطات إلى الدولتيّة
155	الختام
158	المراجع

عن المؤلفين

ديفيد كونواي

ديفيد كونواي أستاذ فخري للفلسفة في جامعة ميدلسكس، التي درّس فيها لمدة ثلاثين عامًا وكان رئيس كليتها للفلسفة والدراسات الدينية. درّس كونواي كذلك في جامعات إسكس وروهامتن ومالوي. بعد مغادرة ميدلسكس، عمل كونواي عقدًا من الزمن في مركز أبحاث للسياسات الاجتماعية في ويستمينستر، هو مركز سيفيتاس. من منشوراته: وداعًا ماركس، *A Farewell to Marx* ، والليبرالية الكلاسيكية *Classical Liberalism* ، ونسوية السوق الحرة *Free-Market Feminism* ، وإعادة اكتشاف الحكمة *The Rediscovery of Wisdom* ، وأمة من اللاجئين؟ *A Nation of Immigrants?* ، تاريخ ديموغرافي قصير لبريطانيا *A Brief Demographic History of Britain* ، والتعليم الليبرالي والمنهاج الوطني *Liberal Education and the National Curriculum* ، وبأصدقاء كهؤلاء: لماذا يجب أن تترك بريطانيا الاتحاد الأوروبي وكيف؟ *With Friends Like These: Why Britain Should Leave the European Union and How?*

بينديكت كوهلر

بينديكت كوهلر زميل في قسم اقتصاد الدين في معهد الشؤون الاقتصادية، حيث يدرس أثر الأديان الإبراهيمية على الاقتصاد والأعمال في القرون الوسطى. ألّف كوهلر السير الذاتية لآدم مولر (1980) ولودفيغ بامبرغر (1999) وهو مؤلف الإسلام المبكر وولادة الرأسمالية (2014). نشر كوهلر كذلك عن تاريخ الفكر والأعمال في القرن التاسع عشر. درس كوهلر في ييل Yale وتوبنغن Tübingen وجامعة سبتي في لندن.

إسا مانغلوي

يعمل إسا مانغلوي حاليًا بصفة مُحاضر أعلى في الاقتصاد (جامعة يوفاسكولا) وأستاذ مستخلف (مدرّس) للاقتصاد (جامعة تامبير)، وقد حصل على درجة الدكتوراة عام 2001

بأطروحة عن تكامل سوق البورصة في الدول الشمالية النوردية. بالإضافة إلى عمله الأكاديمي، عمل الدكتور مانغلويلا عدة أعوام في تحليل أسواق البورصة والاستراتيجية المالية. أهمّ مواضيع اهتمامه البحثي هي الاقتصاد الكلي التطبيقي، لا سيما في المسائل المتعلقة باقتصاد الدين واقتصاد الرياضة، بالإضافة إلى مواضيع النمو الاقتصادي وأسواق المال والتاريخ الاقتصادي. نُشرت أوراقه البحثية في كتب ومجلات علمية.

تومي أوفاسكا

درس تومي أوفاسكا العلوم السياسية في جامعة يوفاسكولا في فنلندا، ثم انتقل إلى الولايات المتحدة ليدرس الاقتصاد في مستوى التخرّج. حصل أوفاسكا على شهادة ماجستير ودكتوراة في جامعة ويست فرجينيا وهو الآن أستاذ متميز في الاقتصاد في جامعة يونغستاون الحكومية في أوهايو. من اهتماماته البحثية الاقتصاد السلوكي ومقارنة الأنظمة الاقتصادية وريادة الأعمال. يدرّس أوفاسكا كذلك الاقتصاد السياسي في جامعته الأم، جامعة يوفاسكولا.

مارتن رونهايمر

وُلد مارتن رونهايمر في سويسرا ودرس التاريخ والفلسفة والعلوم السياسية واللاهوت في زيورخ وروما. يحمل رونهايمر شهادة الدكتوراة في الفلسفة من جامعة زيورخ. في عام 1983 رُسم كاهنًا كاثوليكيًا. من 1990 إلى 2020 كان أستاذًا للأخلاق والفلسفة السياسية في كلية الفلسفة في جامعة الصليب المقدس البابوية في روما. لم يزل رونهايمر مرتبطًا بالجامعة بصفة أستاذ زائر. في 2014 شارك رونهايمر في فيينا (وفيها يسكن الآن) في تأسيس المعهد النمساوي للاقتصاد والفلسفة الاجتماعية، وهو رئيسه. ألّف الأب رونهايمر كثيرًا من الكتب والمقالات في مجالات الأخلاق ونظرية الفعل والفلسفة السياسية.

علي سلمان

علي سلمان أحد مؤسسي شبكة الإسلام والحرية، ومديرها التنفيذي، وهي شبكة عالمية للباحثين والأكاديميين الفاعلين في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، من الذين يعزّزون فهم الحريات الدينية والسياسية والاقتصادية. ألّف سلمان كتاب *الإسلام والاقتصاد: الأسواق*

والأخلاق والعدل (Acton, 2021) وعدّة مقالات ومجلدات محرّرة. درس علي سلمان الاقتصاد، وهو أيضاً مؤسس معهد الأبحاث السياسية لاقتصاد السوق PRIME، ومديره التنفيذي، وهو مركز أبحاث مستقل في السياسة الاقتصادية في إسلام آباد.

نيلما سانانداجي

الدكتور نيلما سانانداجي هو مدير المركز الأوروبي لريادة الأعمال وإصلاح السياسات، ورائد أعمال. نشر سانانداجي في مجالات متنوعة منها الاقتصاد والعلوم الاجتماعية والتاريخ والتقانة الحيوية وتقنيات البوليمر والكيمياء الفيزيائية. وصل عدد كتبه التي ألفها إلى ثلاثين كتاباً، في مواضيع منها إصلاح السياسات والابتكار وريادة الأعمال وفرص العمل للنساء ومنع الجرائم والعمل الاجتماعي الوقائي. موضوعه البحثي المفضّل هو الأصول التاريخية للاقتصاد الرأسمالي الحديث.

تمهيد

في معهد الشؤون الاقتصادية نسعى إلى إجراء ودعم الأبحاث في المسائل الاقتصادية والسياسية، وإلى نشر النتائج لتحسين الفهم العام لمؤسسات المجتمع الحر. حرية الدين وحرية التبادل في السوق كلاهما حرية مهمة وضوحًا. ولكن عند الربط بينهما، يبدو أن الدين المنظم كثيرًا ما يُعامل على أنه نقيض للسوق. يبدو أن كثيرًا من الناس يعتقدون أنه مهما كانت فضائل نظام السوق بمعناه الواسع، فإن العدالة الاجتماعية لا بد أن تتأتى من مكان آخر. ولما كان الدين —أو هكذا يُفترض— معنيًا بالعدالة الاجتماعية، كان لا بد أن يُرى على أنه معارض للسوق.

تطرح المقالات في هذا الكتاب أحد التحدّيات لهذه النظرة. باستطلاع أصول وتواريخ الأديان الإبراهيمية الكبرى الثلاثة —اليهودية والمسيحية والإسلام— يجد المؤلفون أن التبادل في السوق مهمٌّ في الأديان الثلاثة. على سبيل المثال، يرى المحرر المؤلف بينيديكت كوهلر في أحد إسهاماته أن حقوق الملكية كانت جوهرية في المسيحية المبكرة. يلاحظ كوهلر أن المسيحية ربطت على نحو خاص حقوق الملكية بإغاثة الفقراء على نحو متميز جدًا عن العالم الروماني السابق. على وجه التحديد، في أعمال أمبروزيوس الميلاي، نجد أن الملكية الخاصة هي طريق للخلاص من خلال تقديم الإغاثة للفقراء.

يبيّن كوهلر بعد ذلك كيف أن الجدال القروسطي حول ملكية المسيح للأمولاك حلّ في النهاية لمصلحة هذه الملكية على يد البابا يوحنا الثاني والعشرين عام 1329.

هذه نظرة سريعة على مثال واحد عن نوع التحليل المقدم في هذا الكتاب. لكن المقاربة الأوسع تستحق الذكر أيضًا. أي مقارنة الإدراك الكامل لأهمية دراسة الفكر الاقتصادي في سياق فكري (وفي هذه الحالة، ديني)، واسع. فهم آدم سميث وسابقوه هذه الأهمية تمامًا؛ كانت هي الجانب الطبيعي، الذي غالبًا لم يكن واعيًا، من جوهر دراساتهم. أما في الأعمال اللاحقة فقد تعرّض هذا الجانب لإهمال كبير. يقدم هذا الكتاب مثالًا محدّدًا عن نوع البحث الذي كان ينبغي أن يكون له وجود أكبر في تاريخنا الفكري.

المقالات المختارة لهذا المجلد مُعادة النشر من صحيفة الشؤون الاقتصادية، وهي الصحيفة الأكاديمية التي يُحتكم لها، ويُنتجها معهد الشؤون الاقتصادية مع جامعة بكنغهام، مع الشكر لدار وايلي للنشر. كالعادة دائمًا، الآراء المبيّنة في هذا المنشور هي آراء المؤلفين، وليست آراء معهد الشؤون الاقتصادية، الذي لا يحمل أي رأي جمعي بشأن أي مسألة، سواء أكانت اقتصادية أم سياسية أم روحية.

جيمس فورد

مدير الأبحاث، معهد الشؤون الاقتصادية

يناير 2023

شُكر وعرفان

ظهرت الفصول 2-9 أولاً في صحيفة الشؤون الاقتصادية، التي تنشرها وايلي بالنيابة عن معهد الشؤون الاقتصادية وجامعة بكنغهام: الفصل 2 (38)3، أكتوبر 2018، الصفحات 348-56؛ الفصل 3 (39)2، يونيو 2019، الصفحات 251-63؛ الفصل 4 (35)1، فبراير 2015، الصفحات 52-59؛ الفصل 5 (37)1، فبراير 2017، الصفحات 112-24؛ الفصل 6 (39)1، فبراير 2019، الصفحات 65-80؛ الفصل 7 (37)2، يونيو 2017، الصفحات 240-53؛ الفصل 8 (35)1، فبراير 2015، الصفحات 35-51؛ الفصل 9 (33)1، فبراير 2013، الصفحات 108-18).

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الشؤون الاقتصادية. يمكن الحصول على أذن إعادة الاستعمال من رابط الحقوق «طلب الأذن» في مكتبة وايلي على الإنترنت.

1 مقدمة: الدين والاقتصاد

بينديكت كوهلر

احتضنت أديان كثيرة اقتصاد السوق. ولكن الأديان الإبراهيمية —أي التي فيها لشخصية إبراهيم دور مهم— تطرح أمام اقتصادي الدين مجالاً خصباً على نحو خاص. يجمع هذا الكتاب نُجبة من المقالات التي ظهرت في مجلة الشؤون الاقتصادية. تشترك هذه المقالات في موضوع هو الإشارة إلى محطات محدّدة مرّت بها الأديان الإبراهيمية الكبرى الثلاثة على الطريق إلى اقتصاد السوق: اليهودية والمسيحية والإسلام.¹

لطالما أصرّ معتنقو الأديان الإبراهيمية على رسم الحدود فيما بينهم، ولكنّ ما يتشاركونه في الواقع أكثر مما يفرّقهم. إذا نُظر إلى الأديان الإبراهيمية على خلفية الأديان الأخرى حول العالم، تبين أنها تشكّل وحدة ثقافية متميزة. لا يوجد أي مجموعة أخرى من الأديان انتشرت على مساحة أوسع أو على مدّة أطول من الأديان الإبراهيمية.

تعرّض الأديان الإبراهيمية أمثلة لا تُحصى عن تأثيرات عبرت ذهاباً وإياباً حدود الفرق، بل وإن القدرة على امتصاص التأثيرات الخارجية ميزة تبرز في الأديان الإبراهيمية. مفهوم الأديان الإبراهيمية بوصفها أدياناً (religions) هو بحدّ ذاته مثال عن ذلك. تعود الكلمة إلى أصل غير إبراهيمي: كلمة *religio* هي استعارة من الروم الوثنيين. اشتقّ القديس أوغسطين، وهو باحث مبكر، أصل كلمة *religio*، من الفعل *ligare*، وهو فعلٌ يدلّ على الإلزام، وقد تشعّبت منه معانٍ منها *lex* (القانون)، و*obligatio* (الواجب). شملت دلالات الكلمة اللاتينية *religio* «الضمير، والحس بالصواب، والواجب الأخلاقي، والواجب» ترجمة من عمل (Lewis and Short (1879)). من الكلمات الوثنية الرومانية الأخرى التي ضمرت كذلك دلالاتها كلمة *pietas* (التقوى، أو الإيمان). من المتناقض اليوم أن يُوصَف بالتقيّ «pious» شخص ملحد. أمّا عند الرومان، فكانت معاني كلمة *pietas*

¹ لا تقتصر الأديان الإبراهيمية على الأديان المذكورة، بل تشمل أيضاً أدياناً أخرى منها البهائية والرسنغارية، ولكن الأديان الثلاثة المذكورة هي التي يعتنقها العدد الأكبر من المؤمنين، وهي ذات التأثير الأعظم.

هي «السلوك الموافق للواجب، حس الواجب، الإخلاص، حُب الأب أو الأم» (المصدر السابق). ومع أن المسيحية جاءت بعد الوثنية الرومانية، فإن الفهم الوثني لدلالات الدين ظل قائمًا في المسيحية حتى تراجع العصور الوسطى: كان الدين قبل ذلك هو النزعة العقلية التي تحكم الحياة اليومية.

التنوير وبعد التنوير

بدأ الدين يخسر سيطرته على الثقافة والمجتمع مع بدء التنوير. حين جهّز ريني ديكارت وجون لوك وإيمانويل كانط الفلسفة لتُنازع اللاهوت، زُمي الدين خارج كل مجالات البحث إلا اللاهوت. تأكلت مكانة الدين بوصفه إطار المرجعية الرسمي في الخطاب العلمي مع ظهور منهج بحثي جديد في القرن التاسع عشر، هو علم الاجتماع. لقد وجّه رائدا علم الاجتماع، أوغست كومت وكارل ماركس، ضربات شبه قاتلة لدراسة الدين من حيث إنها دراسة.

رسم أوغست كومت تطوّرًا مرحليًا للعقلانية الإنسانية: المراحل الثلاث الأولى هي اللاهوتية، والميتافيزيقية، وأخيرًا الوضعية. لكن كومت شعر أن الدين التقليدي قد أصبح قديمًا باليًا، ولا بدّ من أن يحل محله دين جديد، ولذلك وضع عقيدة جديدة، هي الوضعية، ولها كل ما للدين من معابد وغيرها.

أما كارل ماركس فمضى أبعد من أوغست كومت، إذ سعى إلى هدم الدين من أصله. نعم، أقرّ ماركس بوجود ارتباط سببي بين الدين والثقافة والاقتصاد. لكنه رأى أن اتجاه الارتباط السببي معاكس لما كان يُعتقد. بالنسبة لماركس، لم يكن الدين إلا ستارًا ظاهرًا يخفي خلفية اقتصادية. مع هذا فإن كومت وماركس، على الرغم من تأثيرهما على دراسة الدين من حيث هو ظاهرة اجتماعية، لم يكن لهما القول الفصل. أعاد الجيل التالي من علماء الاجتماع تقدير تداعيات الدين على البنية الاجتماعية وأعادوا إحياء دراسته. كانت علامة نقطة التحوّل الباحث ويليام روبرتسون سميث، وهو طالب ديني إسكتلندي سابق، فتحت أعماله، ولا سيّما دين الساميين (William Robertson Smith 1889) أفاقًا جديدة في توضيح الاعتماد المتبادل بين المعتقدات الدينية والرابطة الأسرية والمؤسسات. وصلت أعماله إلى يد إميل دوركهايم، وهو أول من شغل منصب الأستاذ في علم الاجتماع في فرنسا، وجعلته هذه

الأعمال في موقع المعارضة للتأكيد الماركسي بأن الدين يحدّده الواقع الاقتصادي. خلافاً لماركس، رأى دوركهيم أن الدين هو المحدّد الأول للمفاهيم الاجتماعية. كما كتب في الأشكال الأولية للحياة الدينية (Durkheim 1995:421)، «كل المؤسسات الاجتماعية العظيمة وُلدت في الدين»، وأضاف، «ليس هناك إلا نوع واحد من النشاط الاجتماعي لم يُربط على وجه التصريح بالدين: النشاط الاقتصادي».

كان أحد أبرز أتباع دوركهيم الكثيرين ماكس فيبر، الذي تتوّجت دراسته للدين والرأسمالية في كتابه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1905 [1930]). ربط فيبر ولادة الرأسمالية (وهو الذي أدخل هذا الاصطلاح إلى علم الاجتماع) بالدين، وهكذا افتتح مجالاً جديداً للبحث الاجتماعي. طبّق منهجه ريتشارد هنري تاووني (H. R. 1926). Tawney (على البروتستانتية، وأمينتور فانفاني (Amintore Fanfani 1934) على الكاثوليكية، وماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson 1966) على الإسلام.

في الوقت نفسه بدأت الفلسفة السياسية تُعنى بمسلك جديد من البحث في الأبعاد الاجتماعية للأديان. ترسّخت أطروحة تقول إن علمنة الفلسفة السياسية في التنوير لم تكن إلا خيالاً. بالنظر الدقيق، وجدت هذه الأطروحة أن الفلسفة السياسية لم تكن إلا نوعاً من اللاهوت الذي أُعيد تشكيله، لم تكن إلا قشرة علمانية لللبّ اللاهوتي. يمكن أن تجد أنصار هذه الفكرة في جميع أنحاء الطيف السياسي، من اليمينيين أمثال كارل شميت، إلى المحافظين أمثال ليو ستراوس، إلى الليبراليين أمثال جون رولز.² وجدت هذه النظرية كذلك دعماً بين فلاسفة في الولايات المتحدة (Gillespie 2008) وفي أوروبا (Agamben 1998).

الدين والاقتصاد

في الاقتصاد، تقدّمت معالجة تداعيات الدين على مسارٍ يختلف عن المسار الذي اتخذته علم الاجتماع أو السياسة منذ زمن طويل. لم تعد هذه المسالك للتقارب والاجتماع إلا في العقود الأخيرة.

² عالِم إريك نيلسون (2019) اشتباك روبرت مع اللاهوتي بيلاجيوس من القرن الرابع الميلادي، في كتابه لاهوت الليبرالية.

كان آدم سميث أحد الرواد في تركيز الاهتمام على آثار الدوافع الاقتصادية في المؤسسات الدينية. في كتابه *ثروة الأمم*، أشارت فقرة بعنوان «عن تكلفة المؤسسات التي تتعلم الناس من كل الأعمار»، إلى أن رجال الدين الذين تموّلهم التبرعات الطوعية يكونون أكثر تجاوباً لاحتياجات مجامعهم الدينية من الذين تموّلهم الضرائب.³ سبق سميث كذلك إلى نظرية العلمنة، أي القول بأن الالتزام بالدين يضعف عندما تصبح المجتمعات أغنى وأكثر تعليمًا.⁴

كانت إشارة آدم سميث سابقة لعصرها—لم يفصل علماء الاقتصاد نظرية العلمنة إلا في القرن العشرين. في القرن التاسع عشر، عندما ظهر الاقتصاد بوصفه مجالاً أكاديمياً في الولايات المتحدة، اتجه كثير من الأكاديميين الأمريكيين الأوائل إلى المجال بعد دراستهم السابقة في اللاهوت. كان فرانسيس وايلاند، مؤلف *عناصر الاقتصاد السياسي* (Francis Wayland 1837) كاهناً معمدانياً. وكان جون بيتس كلارك، رئيس الجمعية الأمريكية الاقتصادية، في أول حياته مناصراً للاشتراكية المسيحية. أما هنري وورد بيتشر، اللاهوتي البارز في عصر أمريكا الذهبي، فكان يبشّر بإنجيل الازدهار، ويدعو مجعته الديني في برك أفينيو إلى السعي إلى الثروات بوصفها علامة على بركة الله.

في ذلك الوقت نفسه كانت المدرسة الهامشية في الاقتصاد غير مهتمة باقتصاد الدين. بدأ البحث الاقتصادي في الدين يكتسب زخماً في العقود الأخيرة، وقد تشعّب إلى عدة مجالات للبحث. من أبرز الإنجازات كتاب تيمور كوران *الانفصال المديد: كيف أُنحرت الشريعة الإسلامية الشرق الأوسط* (Timur Kuran 2010)، وقد تناول فيه الأول الدينية للعتالة المؤسسية في المجتمعات الإسلامية؛ وكتاب لاري سايدنتوب *اختراع الفرد: أصول الليبرالية الغربية* (Larry Siedentop 2014)، وهو كتاب بيّن جذور الدينامية الريادية

³ سميث (1776 [1937]: 740): «[رجال الدين] إما أن يعتمدوا اعتماداً كاملاً في قوتهم على التبرعات الطوعية لسامعيهم؛ وإما أن يستمدّوه من تمويل آخر قد يعطيه إياهم قانون الدولة بوصفه حقاً؛ مثل العقار في الأراضي، أو العُشور، أو ضريبة ملكية الأراضي، أو الأجر الثابت أو الراتب. إن اجتهدهم وتقواهم ونزاهتهم أقرب إلى أن تكون أكبر في الحالة الأولى منها في الأخيرة» (*ثروة الأمم*، الكتاب 5، الجزء 3، المقالة 3).

⁴ «إن التحشّات التدريجية في الفنون والصناعات والتجارة، أي الأسباب نفسها التي دُمّرت سلطة البارونات الكبار، هي التي دُمّرت بالطريقة نفسها، في الجزء الأكبر من أوروبا، السلطة الدينية الكاملة لرجال الدين». (المصدر السابق، الصفحة 755)

الاقتصادية الغربية في المسيحية القروسطية؛ وكتاب جوزيف هنريتش أغرب الناس في العالم: كيف أصبح الغرب فريداً نفسياً ومزدهراً على نحو خاص (Joseph Henrich 2020)، الذي عزا فيه النزعة إلى المخاطرة والثقة بالمؤسسات الاجتماعية إلى التكيف الاجتماعي الذي أجرته ممارسات القرابة المسيحية المبكرة. يمكن أن تُضاف أمثلة أخرى – لم يعد التعاون العابر للمجالات بين علماء الاقتصاد وعلماء المجالات المجاورة أمراً نادراً.

توثق مراجعات أدبيات اقتصاد الدين، التي تُنشر كل عشرين عاماً تقريباً في مجلة 'الأدبيات الاقتصادية' (Iyer 2016، Iannaccone 1998) تقدّم المجال. أشارت مراجعة 1998 إلى أن اقتصاد الدين لم يزل يفتقد لرمز تصنيف، لكن مراجعة 2016 ذكرت أن هذا الخلل قد أُصلح.⁵ بيّن إنشاء رمز تصنيفي أن اقتصاد الدين في هذه المدّة بين المراجعتين قد أثبت نفسه بوصفه مجالاً نامياً من الأبحاث الاقتصادية. قدّم روبرت بارو وريتشل مكليري مؤخراً عرضاً عاماً لفروع اقتصاد الدين الكثيرة، في كتابهما ثروة الأديان (Robert Barro and Rachel McCleary 2019).

هذا الكتاب

كان آدم سميث وإميل دوركايم وفردريك أوغست هايك واعين بأن التفاعلات بين الثقافة والاقتصاد متعددة الأوجه. اقتصاد الدين يستوعب فهم الدين كما كان شائعاً في العصور القديمة، أي التحقيق الاقتصادي في السلوك المتعلق بـ«الضمير، والحس بالصواب، والالتزام الأخلاقي والواجب». إن الهدف المشترك للإسهامات في هذا الكتاب هو توضيح كيف أن السلوكات والمواقف التي قادها الدين *religio* تخلّلت الأديان الإبراهيمية الثلاثة، وكيف دفعت معتنقيها إلى سلوكات تميل إلى اقتصاد السوق. من التاريخ المبكر في بلاد النهرين، أظهر اقتصاد السوق قدرة متعددة الأوجه على التقدم في سياقات متعددة من الثقافات والأديان، ولم تقف الحدود العقدية بين الأديان الإبراهيمية عائقاً يمنع مرور الممارسات الاقتصادية الأفضل من دين إلى آخر. كان المفهوم الموسوي لحق امتلاك الأرض سائداً في مسيحية القرون الوسطى؛

⁵ رمز التصنيف بحسب مجلة الأدبيات الاقتصادية، هو رمز حرّفي رقمي تصنّف بحسبه المنشورات إلى موضوعاتها البحثية.

والتحريم الموسوي للربا لم يزل إلى اليوم قائمًا في الإسلام؛ أما الإطار الإسلامي للمؤسسة الخيرية، الوقف، فكان هو الهيكلية التي تطور منها مفهوم التوكيل Trust في القانون العام في إنكلترا.

في العالم العلماني الحديث، لم يعد الدين والاقتصاد يتشاركان إطار المرجعية نفسه. يقدم كتابنا هذا إسهامًا ليبراليًا في الحوار بين الإيمان الديني والأسواق العلمانية.

في الفصل القادم، يقدم نيمّا سانانداجي نظرة عامة على اقتصاد السوق الناشئ في بلاد ما بين النهرين قبل نشأة الأديان الإبراهيمية. أما الفصول الثلاثة التابعة فتراجع التداخليات المباشرة لتعاليم موسى والمسيح ومحمد على الممارسات الاقتصادية.

في الفصل الأول من هذه الفصول الثلاثة، يقدم بينيديكت كوهلر حججه التي تقول إن موسى كان شخصية مؤسسة في تاريخ الفكر الاقتصادي. أدخل موسى تقنين حقوق الملكية والرعاية الاجتماعية والتجارة إلى مجال الدين، وهكذا أزاله من تحكم السلطات العلمانية. في الفصل التالي يبين كوهلر كيف شابه محمد موسى حيث ذكر سلطته النبوية لتأطير تنظيم الملكية وتقديم الرعاية الاجتماعية. أسقط محمد ممارسات الرعاية الاجتماعية التي تعود إلى حضارات ما بين النهرين، من خلال إنشاء فرق قانوني بين حق الامتلاك وحق الاستخدام للأُملاك. ثم في الفصل الرابع يبين كوهلر كيف أن المسيحيين الأوائل اتبعوا الحكم الموسوي القاضي بأن الملكية تستتبع واجبًا بتقديم الرعاية الاجتماعية. تتبادل المسيحيون في العصور الوسطى في كيفية التوفيق بين واجب تقديم الرعاية الاجتماعية وبين حق الملكية. على نحو بارز، اعتقد فرانسيس الأسيزي أن المسيحية ترفض ملكية الأملاك مطلقًا؛ أما توما الأكويني فقد دحض هذه الفكرة. في عشية الإصلاح البروتستانتي، أعلن البابا يوحنا الثاني والعشرين أن العقيدة المسيحية توافق على حق الملكية الخاصة.

بعد العصور الوسطى، انتهى احتكار الدين للمشهد بوصفه الإطار المرجعي الوحيد للترتيبات الاقتصادية. في فصلهما، ركّز إسا منغلويّا وتومي أوفاسكا على كتاب السير توماس مور اليوتوبيا (1516، Thomas More)، وهو كتاب كان ممثلًا لمقاربة جديدة بعد-قروسطية للاقتصاد. تحيل توماس مور نظامًا اقتصاديًا قائمًا على مبادئ فلسفية لا على عقائد لاهوتية، ومن هنا أنشأ نوعًا جديدًا من الأدبيات السياسية والاقتصادية «اليوتوبية».

تركّز الفصول الثلاثة الأخيرة على المشكلات التي يواجهها الفكر الاجتماعي لليهودية والمسيحية والإسلام في سياقاتها العلمانية المعاصرة. في مقالته، يقارن ديفيد كونواي بين تلقّي موسى في الغرب العلماني وبين تلقّيه في إسرائيل. يستحضر المشرعون العلمانيون في الغرب موسى للدعوة إلى الليبرالية الكلاسيكية، لكن الحريديم المتدينين في إسرائيل يستعملون نصوصه لدعم ممارسات الرعاية الاجتماعية الحكومية. في الفصل التالي، يقدّم مارتن روثايمر إسهامه لتبيين المعنى الحقيقي لـ«العدالة الاجتماعية»، الذي يسعى من خلاله إلى التوفيق بين مفاهيم العدل في التعليم الاجتماعي الكاثوليكي وبين أفكار فردريك أوغست هايك. أخيراً، يبيّن علي سلمان التناقضات بين الاقتصاديين الإسلاميين البارزين المائلين إلى سياسات الرعاية الاجتماعية الحكومية وسياسات تحديد الأسعار، وبين هدي الشريعة التي تتبنى التنافس وتحظر تحديد الأسعار.

تلقي المقالات في هذا الكتاب الضوء على الأدبيات الغنية والمتنامية عن الأديان الإبراهيمية وتعاليمها بشأن دور الأسواق، وهي أدبيات ليست مجرد هُو علمي، بل لها مقتضيات عميقة على سلوك المؤمنين والمجتمعات التي يقطنونها.

الشرق الأوسط محتاجٌ إلى إعادة اكتشاف جذور السوق فيه

نيمّا سانانداجي

المنشآت الأولى تطورت في بابل وآشور

اليوم، تُعرّف مدن مثل نيويورك ولندن وستوكهولم وسنغافورة وهونغ كونغ بالتجارة والريادة والحياة المدنية المزدهرة. في الشرق الأوسط بالمقابل مدُنٌ مثل الموصل وحلب، ليست إلا مشاهد من الدمار. لكن على مدى فترة طويلة من التاريخ البشري، كانت الموصل وحلب مركزين مهمّين في شبكة السوق العالمية، مركزين سهّلا تبادل السلع القيّمة وتدقّق الأفكار والمهجرات. إنّ للأسواق الحرة جذورًا عميقة في تاريخ الشرق الأوسط. الموصل وحلب مجرد مثالين عن تاريخ المنشآت التجارية والحضرية في المنطقة.

يشيع الاعتقاد بأن الأسواق الحرة والحرية الفردية والحكومة المحدودة مفاهيم حديثة ترجع جذورها إلى المجتمع الغربي. لكن هذه المثلّ والمؤسسات لها في الحقيقة أصل شرقي أقدم بكثير. أول مؤسسات السوق الحر في العالم تطورت في المناطق التي هي اليوم في العراق وسوريا، حيث تقع الموصل وحلب على الترتيب. من هنا انطلق رواد الأعمال الأوائل بمشاريعهم ومصارفهم، ومن هنا ظهر أول المضاربين الماليين قبل نحو 4,000 عام.

مع مرور الوقت، كُشفت وحُلّت ألواح طينية كثيرة من هذه الحضارات. كثير من هذه الألواح ليست إلا سجلات لمعاملات اقتصادية، والصورة التي ترسمها واضحة: ازدهرت حضارات الشرق الأوسط واحتضنت التقدم البشري لأنها كانت بالعموم متّجهة للسوق. تروي لنا الروايات الناجية كيف أن أسعار السوق في بابل القديمة كانت تتذبذب بين الشهر والشهر. بعبارة المؤرخين الهولنديين روبرتوس يوهانس فان دير سبك وكيس مانديماكرز (Robartus Johannes van der Spek and Kees Mandemakers 2003: 533):

«لعبت آليات السوق دورها في اقتصاد بابل، ولم يعد هذا محلّ خلاف الآن».

الميزة التي تعرّف اقتصاد السوق هي أن أسواق عناصر الإنتاج تلعب دورًا سائدًا في توزيع رأس المال وعوامل الإنتاج الأخرى. يتطلب اقتصاد السوق أيضًا درجة عالية من التحوّل

إلى النقد، وهو ما يعني أن التجارة تقوم على أساس العملة لا على أساس تبادل السلع لقاء السلع. يشرح مايكل يورسا (Michael Jursa 2015: 103) أنّ بابل قد حققت قدرًا كبيرًا من التحول النقدي في التبادل التجاري رافقه تمدُّن وتوسُّع ديموغرافي وازدياد في الإنتاجية للفرد الواحد. كانت النتيجة «نظامًا اقتصاديًا ديناميكيًا له اتجاه قويٌّ إلى السوق»، وإن كانت الأسر فيه تحافظ على مستوى من الاكتفاء الذاتي.

بعد نحو ألف عام من الزمان، استوردت الحضارات الغربية القديمة في اليونان وروما مفاهيم الريادة من الشرق الأوسط. لكن الإغريق والرومان لم يتبنوا هذه المفاهيم تمام التبنّي. في حين كان أهل الشرق الأوسط يرون التجارة والريادة في ضوء إيجابي، ظلّ الإغريق والرومان يعاملون هذين العاملين على أحما منخفضا المكانة، ينبغي تركهما للغرباء والعُتقاء منخفضي المكانة والعبيد. لذلك كثيرًا ما كان قادة الأعمال وقباطنة سفن التجارة ومديرو البنوك في اليونان القديمة وروما من أهل الشرق الأوسط.

يد السوق الخفية في فارس القديمة

أما في الإمبراطورية الفارسية فقد استمرّ تراث السوق الحرّة. تأسست الإمبراطورية على يد قورش العظيم، ويُقدَّر أنها في عام 480 ق.م. كانت تضمُّ 44 بالمئة من سكان العالم، وهو رقم تاريخي قياسي.⁶ اشتهر قائد المرتزقة والمؤرّخ الإغريقي زينوفون من خلال كتاباته بأنّه قد ألهم الإسكندر الكبير بغزو فارس. كتب زينوفون كذلك عن الممارسات الاقتصادية في الإمبراطورية الفارسية، ربما لئيلهم مواطنيه الإغريق بالتخلي عن ربيبتهم من اقتصاد السوق.

اليوم يشيع افتراض أن آدم سميث، أب الاقتصاد الحديث، هو أول من وصف ظاهرة التخصص في السوق. ويرافق هذا الرأي فكرة أن أول اقتصاد سوق ناجح تطور في أوروبا، وأن آدم سميث كان أول من وصف كيف أن اليد الخفية في السوق تُؤدي إلى ازدهار المجتمع. لكن الحقيقة هي أن زينوفون قد أعطى وصفًا يكاد يكون مطابقًا لظاهرة التخصص في السوق عندما كان يكتب عن اقتصاد فارس القديمة، قبل 2,000 عام من ولادة آدم سميث. يقدّم ألكسندر

⁶<https://www.guinnessworldrecords.com/world-records/largest-empire-by-percentage-of-world-population>

غري (Alexander Grey 1933:32) ترجمة حديثة لكتاب كريوبيديا
Cyropaedia (ومعناه: تعليم قورش، بالفارسية: كوروش نامه) (تقريباً 370 ق.م.):

ففي البلدات الصغيرة يعمل العامل نفسه الكراسي والأبواب والمحارث والطاولات، وكثيراً ما يكون هذا الحرفي نفسه بناءً للبيوت ومع هذا فإنه راضٍ إذا وجد من الأعمال ما يكفي لإعالتة. ومستحيلٌ طبعاً على صاحب الحرف الكثيرة أن يتقنها جميعاً. أمّا في المدن الكبيرة، ولما كان للناس الكثيرين طلب كثير على كل فرع من الصناعة، فتكفي صناعة واحدة لإعالة الرجل، بل كثيراً ما تكفيه أقل من صناعة كاملة: على سبيل المثال، قد يصنع رجلٌ أحذية للرجال، ويصنع صاحبه أحذية للنساء؛ وفي بعض الأماكن يكفي الإنسان في معيشته أن يعمل في ترقيع الأحذية، وغيره يكفيه أن يعمل في قصّها، وغيره أن يعمل في خياطة مقدماتها، وغيرهم لا يفعل شيئاً من ذلك، بل يجمع الأجزاء فقط. من هنا يُرى أنّه بطبيعة الحال، من كرس نفسه لمجال متخصص من العمل فلا بدّ أنه يبلغ فيه مبلغ الإتيقان.

كانت يد السوق الخفية تعمل عملها بوضوح في الشرق الأوسط في القرن الرابع ق.م.

أول رواية عن سياسة السوق الحرة

يُضاف إلى ما سبق أن رواية زينوفون للقصة الفارسية تحتوي أول دفاع عرفه التاريخ عن التبادل الطوعي في السوق. كانت قصّة زينوفون عن قورش العظيم، وهو ربّما أهم شخصية سياسية في عصره. كانت القصّة عن تعليم قورش عندما كان يافعاً، إذ كان يُعطيه معلّمه قضايا قانونية ليحكم فيها لتحضيره ليكون ملكاً ملترماً بالقانون (Gera 1993:74):

يُخبر قورش ماندانا بأنّه كان ناجحاً جداً في القضاء، لكنّه عوقب مرّة لإصداره حكمًا مجانبًا للعدل. قضية الأمير الفارسي هنا قضية مستغزة، وقد استخدمها زينوفون بمهارة لينتقل من الاهتمام الفارسي بالعدل إلى الخلافات الإغريقية البحتة في المجال. صيِّ طويل يبادل معطفه الصغيرة

جدًّا غنوةً بمعطف صبيٍّ أصغر كان كبيرًا جدًّا عليه، وحُكم قورش: أنَّ كلَّ صبيٍّ يجب أن يحتفظ بالمعطف الذي يناسب جسمه. هنا جُلده معلّموه بسبب هذا الحُكم، وأخبروه أن مهمّته هي القضاء، ليس قياس الثوب، بل معرفة مالكة الشرعي. لقد أخذ المعطف بالقوّة، ولما كان كل ما هو مشروع عادلاً وكلّ ما هو غير مشروع عدواناً أو ظلماً، كان لا بُدَّ أن يقرر قورش بحسب القانون.

مغزى القصة هو أنَّ الحاكم الحكيم يجب ألاّ ينظّم السوق بحسب ما يعتقد أنّه التبادل الفعّال. بل ينبغي ألاّ يهتمَّ إلاّ بالبحث عن سؤال موافقة المعاملة لحقوق الملكية والتبادل الطوعي. هذا هو جوهر الريادة الحرّة. وهذه القصة هي أقدم رواية مفصّلة عن سياسة السوق الحرة في الاقتصاد.

الزرادشتية والإسلام يدعمان الريادة الحرّة

بين الدين الفارسي القديم، الزرادشتية، وبين الأسواق ارتباط مثير للاهتمام. جوهر الدين هو تعاليم النبي زرادشت، الذي في كاتاته —وهي مجموعة من 17 ترنيمة كُتبت قبل نحو 3,700 عام— صاغ حججاً قويّة تدعم استثمار الموارد في أول المستوطنات الدائمة وتدعم التجارة بين المستوطنات، بدلاً من التجارة مع القبائل البدوية المدرّة وقصيرة النظر، المحيطة بهذه المستوطنات. تختلف الزرادشتية هنا جذرياً عن المسيحية واليهودية من حيث إن تراثها الفلسفي يدعم تجميع الثروة المادية والاعتماد على النفس. احتوت الزرادشتية كذلك أول دفاع عن المساواة عُرف في تاريخ الأفكار. من هنا فهي دين دافع عن المساواة بين الجنسين وعن إعادة تدوير الموارد المحدودة وعارض العبودية. ليس صدفةً أن الكتاب المقدّس يذكر أن قورش العظيم حرر الشعب اليهودي من عبوديته وأتاح له العودة إلى أرض أسلافه. كان التراث الزرادشتي مع السوق وضد العبودية، وهو نقيض ما كانه تراث اليونان والرومان القدماء.

بحسب الدين الزرادشتي، العدل موضوعي، والقانون — المبني على العدل — هو حُكم موضوعي ينبغي أن يتبعه حتى الملك. من العناصر المهمة في تطور فكر السوق في الغرب: التحوّل التدريجي من الاستبداد إلى حكم القانون، لا سيما في احترام حقوق ملكية المواطن

العادي. كذلك كان الفارسيون يعتقدون أن الملك العظيم بنفسه إذا لم يحترم أهمية حقوق الملكية الخاصة فقد ضلّ عن الطريق الصحيح. لم تعد الزرادشتية اليوم ديانةً كثيرة الأتباع بل هي مقيدة في حدود مجتمع صغير يعيش معظمه في إيران والهند. الزرادشتيون الهنود، الذين يستون البارسيين، قليلون في العدد لكنهم يلعبون دورًا مفتاحيًا في عالم الأعمال في الهند. يُدير هؤلاء عدّة من تكتلات الأعمال الكبرى في الهند. منهم مثلاً أسرة تاتا، التي تدير من خلال مجموعة تاتا طيفًا واسعًا من المشاريع في صناعة الصلب والسيارات والاستشارات والطاقة والخدمات عن بعد والمشارب، وتملك المجموعة الشركات الأوروبية للسيارات جاغوار ولاند روفر. أمّا أسرتا غودرج وواديا، وهما من أصل زرادشتي كذلك، فيملكان تكتلات أعمال مشابحة. إن إقرار الدين الزرادشتي بتجميع الثروة، وبالأحكام القوية ضد الكذب، يشجّع أتباعه على أن يصبحوا روّاد أعمال وينجحوا في ذلك.

أمّا الإسلام، الذي أصبح الدين السائد في المنطقة بعد الزرادشتية، فقد تطور كذلك في بيئة متقبّلة للسوق، وهو داعم بالعموم للريادة الحرّة. احتوت صحراء شبه الجزيرة العربية قبل صعود الإسلام مدناً ازدهرت على الصناعة المتخصصة وتصدير السلع مثل العطور. لم يزل تراث التجارة العربي حيّاً في دين الإسلام وتقاليده. كان النبي محمد نفسه تاجرًا لسنوات عديدة. وقد تزوج زوجته الأولى، خديجة، وهي صاحبة رأس مال وتاجرة مشهورة، بعد أن أدار بعض شؤونها التجارية. تُعدّ خديجة إحدى أهم الشخصيات النسائية في الإسلام، ويعدها المسلمون بالعموم «أمّ المؤمنين». كانت خديجة مثلاً نادرًا عن رائدة أعمال أنثى في العصور الوسطى كان لها أثر على التاريخ. عندما كانت قبيلة قريش تجتمع قوافلها للانطلاق في رحلة الصيف إلى سوريا ورحلة الشتاء إلى اليمن، كانت قافلة خديجة تساوي في حجمها قوافل كل تجار القبيلة الآخرين مجتمعة (ابن سعد 10:1995).

الصين والهند أنشأتا تراثيهما الداعم للسوق على نحو مستقل

لم يكن الشرق الأوسط هو المكان الوحيد الذي نشأ فيه تراث فكري داعم للأسواق الحرّة. تطورت الريادة والمصارف والتبادل في السوق على نحو مستقل لاحقًا في الصين والهند. نشأ كذلك تراث فكري غني يدافع عن الحرية الاقتصادية ضد تدخل الدولة في الاقتصاد. كان

المفكر الصيني منشيوس، الذي وُلد قبل 2,400 عام، ثاني الفلاسفة الكونفوشيوسيين من حيث الأثر، بعد كونفوشيوس نفسه. ناصر منشيوس حماية الملكية الخاصة وأكد على دور التنافس في السوق وعارض الاحتكار وشرح كيف أنّ الأفراد هم أساس البلد. أمّا لاونتزي، مؤسس الطاوية، فلعلّه كان أول مفكر ليبرتاري. اعتقد لاونتزي أن الحكومة بـ«قوانينها وتشريعاتها التي تزيد عددًا على عدد شعر الثور» كانت تضطهد الفرد، وينبغي أن تُحذَر كما تُحذَر «النمور الضارية»، بل أكثر من ذلك (Rothbard 2006:23).

يحتوي *الغوانتزي* وهو نص سياسي مهم من الصين القديمة (700 ق.م.) وصفًا للبد الخفية في السوق الحرة. «حكاية تاجر الفئران الغني» هي رواية شعبية هندية قديمة تشرح كيف يمكن للتبادل في السوق وتراكم رأس المال أن يسمح حتى لأشدّ الأفراد فقرًا بصعود السلم الاجتماعي. تدعم الحكايات الشعبية في الشرق الأوسط كذلك الريادة الحرة. لمدة طويلة، كانت بغداد واحدة من أغنى المدن في العالم، كما تشهد القصص في *ألف ليلة وليلة*، وهي مجموعة من القصص الشعبية في الشرق الأوسط. في هذه القصص، كثيرًا ما يكون الأبطال تجارًا أصحاب رؤوس أموال، ينتفعون وينفعون مجتمعاتهم من خلال سعيهم إلى الثروة. إن التراث الشرقي في تصوير رواد الأعمال على أنهم أبطال يختلف جدًّا عن التراث الغربي الحديث، الذي كثيرًا ما يكون فيه رائد الأعمال الاقتصادية هو الشرير، أمّا البطل فيتنصف بالزهد في الثروة المادية. المؤسسات الغربية الحديثة شكّلت على نحو موافق لمبادئ السوق الحرة، لكن الثقافة الغربية المعاصرة لم تنزل تحتوي على نظرة معادية للريادة والتجارة ومراكمة الثروة. بالمقابل، كانت هذه الأشياء محل احتفال في ثقافات الشرق الأوسط.

لا شكّ أن التبادل بنظام السوق لم يكن النموذج الوحيد في تاريخ الشرق الأوسط أو الهند والصين؛ بل كان في تنافس مع الإقطاعية والقبلية وتحكم الدولة. في المناطق الريفية، كانت نسبة كبيرة من السكان مزارعين مكتفين ذاتيًا. لكن في مدن عديدة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والهند والصين، نشأت مؤسسات ناضجة ومتينة للسوق الحرة. لقد ربط طريق الحرير هذه المراكز التجارية، وجلب التجار السلع من مدن الشرق الأوسط كحلب إلى أوروبا وإفريقيا. اليوم، لا تكاد تُروى قصة العولمة والتجارة إلا من وجهة نظر غربية. لكن كثيرًا من التطور حدث في الشرق والجنوب. زنجبار وغيرها من مدن التجارة على الساحل السواحيلي

مثلاً، اغتنت من خلال جذب التجار الأفارقة والعرب والفرس والماليزيين والإندونيسيين والهنود والصينيين.

الثورة الصناعية في الشرق الأوسط

لم يكن تراث السوق الشرقي «مقتصرًا على التجارة»، وهو وصف شائع في الفكر الغربي الاقتصادي، لتهميش دور الشرق في التنمية الاقتصادية. في زمن العصر الذهبي الإسلامي (من القرن الثامن إلى الرابع عشر)، كانت النواير وطواحين الهواء تُستعمل لإنتاج الطاقة الميكانيكية، وهو ما أنتج أعمالاً مُمكنة. لقد حدثت ثورة صناعية صغرى في القرن الحادي عشر، صنعت فيها مجتمعات الصناعة في الشرق الأوسط السيراميك والآلات الفلكية والآلات العاملة بطاقة المياه أو الريح، والعمود والأسلحة. نُقلت المعارف التي نشأت في هذه الصناعات لاحقاً إلى أوروبا. على سبيل المثال، أسّس الحرفيون المصريون في اليونان مصانع زجاج مبكرة في أوروبا في القرن الحادي عشر (Syed et al. 2011:55).

كانت السيوف الدمشقية المصنوعة في سوريا، التي حملتها جيوش الشرق الأوسط في زمن الحملات الصليبية، مصنوعةً من مواد متقدمة إلى درجة أعجزت الأوروبيين عن إنتاج مثلها. لم يكتشف العلماء إلا حديثاً أسرار هذه السيوف: بطريقة ما، استطاع الحدّادون في الشرق الأوسط أن يُدخلوا الأنابيب الكربونية النانوية (النانوتيوب) في بنية الصلب. هذا العمل مذهل لأن هذه التقنية كان يُعتقد أنها من منتجات تقنية النانو الحديثة.

على مرّ آلاف الأعوام، ازدهر الشرق الأوسط من خلال ريادة الأعمال والمنشآت. كانت السجادات الفارسية وحلوى الحلجوم التركية من أشدّ السلع طلباً في بواكير العصر الحديث؛ لم تزل هذه المنتجات معروفة حول العالم. أمّا المقاهي فهي كذلك اختراع العالم الإسلامي، إذ تشبه بيوت الشاي التي كان فيها تجار الشرق الأوسط يتجمعون قروناً طويلة للاستراحة وعقد الصفقات. القطن والحريّر والزيتون والفسفات ومنتجات الزيتون، كل هذه أمثلة عن منتجات أخرى صدرها الشرق الأوسط وشمال إفريقيا إلى أوروبا في العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث.

الدعم الفكري للحرية الاقتصادية بدأ في الشرق

في كثير من الحالات، تطورت أفكار الحرية الاقتصادية في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا والصين والهند قبل أن تصل إلى الغرب. مثالاً على ذلك منحى لافر. ذات ظهيرة عام 1974، التقى الاقتصادي الأمريكي آرثر لافر دونالد رمسفيلد، الذي كان حينها رئيس الأركان للرئيس الأمريكي جيرالد فورد، وديك تشيني، نائب رمسفيلد. شرح لافر لهما أن العلاقة بين عائدات الضرائب ونسبة الضريبة ليست بالبساطة التي يتوقعها المرء. عندما تزداد نسب الضرائب، يتقلص الاقتصاد الذي تُحسب عليه الضريبة، وهكذا فإن رفع نسبة الضريبة قد يؤدي إلى انخفاض العائدات. كانت هذه المعلومات مهمة حينها إذ كانت أعلى نسبة ضريبة هامشية في الولايات المتحدة قد بلغت 70 بالمئة. منذ تلك اللحظة، استعمل مناصرو الضرائب المنخفضة منحى لافر حول العالم لدعم أفكارهم. في الولايات المتحدة، أسهمت هذه الفكرة في التحول إلى مستويات أقل من الضرائب. سنّ الرئيس الأمريكي رونالد ريغان تغييرات ضخمة في ثمانينيات القرن العشرين، قلّصت من ضريبة الدخل الهامشية في الولايات المتحدة فجعلتها 28 بالمئة. بعد هذا، عادت الضرائب إلى الصعود إلى نحو 40 بالمئة. لكن، حتى أنصار سياسات الضرائب العالية واعون بتحذيرات لافر: هناك حدٌّ على نسب الضريبة لا يمكن تجاوزه من أجل زيادة العائدات.

أثبتت نظرية لافر أنها أداة قوية لتغيير السياسة الضريبية، لكنها لم تكن اكتشافاً حديثاً. إنما كان لافر يعيد اكتشاف فكرة كانت معروفة في العصر الذهبي لسياسة السوق الحرة في الإسلام. شرح لافر (Laffer 2004:3) بنفسه أنه لم يكن هو الذي اخترع المنحنى:

بالمناسبة، لست أنا مخترع منحى لافر. على سبيل المثال، كتب ابن خلدون، الفيلسوف المسلم من القرن الرابع عشر، في المقدمة: «اعلم أن الجباية أول الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجُملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجُملة».

كان ابن خلدون أحد المفكرين الأهم في العصر الذهبي الإسلامي، وقد فسّر صعود وهبوط دول كاملة بالاعتماد على نسب الضرائب الخائفة.

يشرح حامد حسيني (Hamid S. Hosseini 2003) أن الكتاب المسلمين في القرون الوسطى كان رأيهم في النشاط الاقتصادي وتجميع الثروة أكثر إيجابية من معاصريهم من المفكرين المسيحيين. يذكر حسيني عدّة مفكرين مسلمين فارسيين مدحوا جمع الثروة والمصلحة الذاتية. يلاحظ حسيني أنه: «خلافاً لنظرائهم الأوروبيين، مدح الكتاب المسلمون في القرون الوسطى النشاط الاقتصادي وتجميع الثروة، ونظروا إلى الأفراد بوصفهم مائلين إلى التكسّب، وشجّبوا الفقر» (2003:36).

تفضّل أعمال فكرية كثيرة من هذه الفترة الأسواق الحرة والحكومة المحدودة والضرائب المحدودة. في كتاب قابوس نامه، وهو من أهم أعمال الأدب الفارسي في القرن الحادي عشر، نصّح ملك إيران الميثولوجي، كى كاووس، ابنه بشأن الشؤون الاقتصادية. أفكار المصلحة الذاتية العقلانية المذكورة في الكتاب قريبة جداً من تفكير مفكري السوق الحرة الغربيين مثل آدم سميث وأين راند (Hosseini 2003:36). أمّا نصر الدين خوجة، الفيلسوف الساخر الذي اتبع الصوفية وعاش في الأراضي التي هي اليوم في تركيا في القرن الثالث عشر، فلم تزل قصصه الشعبية إلى اليوم تُذكر. كان من أفكاره أن الحكّام الحكماء ينبغي أن يقلّصوا عبء الضرائب، وإلاّ انهارت ممالكهم كالجدران المتهالكة (Hariyanto 1995: 23–24).

من عجائب الدنيا: قنوات تحت الأرض لم تكن ممكنة إلا بفضل الرأسمالية

إذا بقينا غافلين عن الأصول الشرقية لنموذج السوق الحرة، فإن هذا سيعطلّ فهمنا لقوة التبادل الطوعي وحقوق الملكية. على سبيل المثال، تطورت المشافي والعلوم الطبية كثيراً في فارس وجزيرة العرب والهند والصين، وإلى درجة كبيرة كانت هذه المنشآت مشاريع خاصة. من الأمثلة الأخرى القنوات، وهي من عجائب الدنيا الخفية التي بنتها قوى السوق. أنظمت الريّ المغمورة هذه، التي بُنيت أول مرة في إيران قبل 3,000 عام، هي السبب الذي أتاح للحضارة الازدهار في بلدان جافة مثل إيران وسوريا وأجزاء من أوروبا. هذه القنوات التي وصل طولها أحياناً إلى مئات الأمتار تحت الأرض، وكانت تجري لآلاف الكيلومترات بزوايا دقيقة، هي من التحف الهندسية العجيبة التي صنعها الإنسان. آلاف البنى من هذا النوع بُنيت لريّ أراضٍ

كانت قاحلة، واستمر استعمالها آلاف الأعوام. حتى عام 1968، ظلت معظم المياه في إيران تأتي من هذه البنية العتيقة (Wulff 1968).

هذه القنوات إنما أتاحتها حقوق الملكية: كان الذين يروون الأرض التي كانت من قبل قاحلة يتملكون بذلك الأرض والماء الذي يصل إليها. كان الذين يبنون هذه القنوات متعاقدين متخصصين في القطاع الخاص. التباين بين هذا وبين أهرام مصر كامل: بُنيت الأهرام لتكون رموزاً ضخمة على سلطة الحكومة، بتمويل من حُكّام مستبدين، ولم يكن لها أي غاية حقيقية تُذكر. أما بناء القنوات فكان قائماً على مبادئ طوعية، وقد أتاح لأجيال لا تُحصى من الناس أن يزدهروا في أراضٍ كانت قبل ذلك قاحلة.

الرأسمالية الغربية استمراراً للرأسمالية الشرقية

في أوائل العصر الحديث، برزت الرأسمالية الغربية بوصفها نظاماً اقتصادياً أكثر تفصيلاً ودقة من أشكال الرأسمالية الشرقية السابقة. كان الشكل الغربي للرأسمالية قد وُلد في المِدين الدُول في إيطاليا، مثل فلورنسا والبندقية وجنوا. في بداية القرن الثالث عشر، كانت هذه المدن قد بدأت بالفعل تطوير مؤسسات متقنة للسوق. شكّلت طبقة التجار فرقة سياسية قوية في هذه المدن، ودفعت إلى حماية حقوق الملكية وإلى نظام يدعم الريادة الحرة نسبياً. أنتجت المعامل الخاصة في هذه المدن الثياب والأحذية والزجاج والجلد والمجوهرات والقطع المعدنية المتقنة وغير هذا من السلع التي كانت تُباع في المدن والبلدان الأخرى.

لماذا مشيت الرأسمالية الحديثة خطواتها الأولى في المدن الدول الإيطالية؟ لا بُدَّ أن يُعَلَم أولاً أن هذه المدن كانت حاکمة لنفسها وكانت معتمدة على التجارة. أتاح غياب السيطرة الحكومية المركزية لهذه المدن أن تجرّب سياسات اقتصادية، وكانت طبقة التجار تدعم السوق الحرة. حكمت العوامل الجغرافية لهذه المدن بآفاق كبيرة للنمو من خلال ريادة الأعمال. أصبحت فلورنسا، على سبيل المثال، واحدة من أعظم المدن الصناعية في أوروبا. استفاد رواد الأعمال في المدينة من نهر أرنو السريع التدفق، الذي أتاح الوصول إلى البحر للتجارة، وأتاح كذلك طاقة مائية لعجلات الصناعة. مع مرور الوقت، حوّل تجار فلورنسا صناعة الصوف المحلية إلى مشروع دولي: إذ صاروا يشترون الصوف من أماكن مثل بريطانيا ويحوّلونه إلى أقمشة

فاخرة. ولئن تطوّرت أولى أشكال المصارف عام 2,000 ق.م. في بابل القديمة وآشور، فإن ممارسات المصارف المتقدمة تطورت في المدن الدول الإيطالية بعد نحو 3,000 عام في أيام النهضة. على وجه التحديد، تطورت هذه الممارسات في فلورنسا، وانتشرت منها إلى بقية أنحاء إيطاليا، ثم إلى بقية أرجاء أوروبا ثم إلى العالم كله.

كان نموذج السوق في إيطاليا ثوريًا من عدّة نواحٍ. لقد كان نظامًا للزيادة الحرة أقرب إلى التطور من أي شيء سبقه. مع هذا فلم يتطور هذا النموذج في فراغ. بل بنت الرأسمالية البدائية الإيطالية على ما استلهمته من السوق الحرة التي كانت موجودة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا في العصر الذهبي الإسلامي—وهو تراث يدعم السوق كان لرواد الأعمال الإيطاليين علاقات تجارية معتبرة به. ممّا يبيّن الأهمية التاريخية لنموذج السوق في إيطاليا أنه كان مسقط رأس المحاسبة الحديثة. مع هذا فيبدو أن هذه الممارسة كانت تطوّرًا إضافيًا للممارسات التي كانت مستعملة من قبل في المجتمعات الإسلامية.

المحاسبة جزء مهم من أي مشروع اقتصادي. النشاط الاقتصادي البسيط، مثل صانع الأحذية المحلي الذي ينتج أحذية للناس في قريته الصغيرة، قد يمكن إدارته دون محاسبة دقيقة. لكن عندما ازداد تعقيد المشاريع وشبكات السوق التي تعمل من خلالها، أصبحت المحاسبة أمرًا لا بد منه. كان لا بدّ للصناعيين الكبار والمصدّرين والمستوردين للأحذية أن يحتفظوا بسجل للمخزون في المستودعات المختلفة، وبالأسعار التي اشتروا بها الجلد للأحذية، وبتكاليف العمّال، وتكاليف النقل والأسعار التي تُباع بها الأحذية. تطورت ممارسات المحاسبة في المدن الدول الإيطالية، وإن كانت مستوردة من الشرق الأوسط. كتب بعض التجار الإيطاليين في ذلك الوقت حساباتهم بالأرقام العربية (Nobes 2001).

ربط المجتمع اليهودي الرأسمالية الشرقية بنظيرتها الغربية

كانت مجموعة على وجه التحديد من الشرق الأوسط قوّة دافعة في التنمية التي جرت في إسبانيا وفي إيطاليا وبقية أرجاء أوروبا: اليهود. ليس من المفاجأة في شيء أن المجتمع اليهودي لعب دورًا محوريًا في تطور اقتصاد السوق. لقد لعب أبناء الأصول اليهودية على مرّ القرون دورًا محوريًا في ممارسات السوق في أوروبا وفي الشرق الأوسط، إذ عملوا في المصارف وفي قيادة

الأعمال. ليس من المصادفة أن آيديولوجيات الاشتراكية القومية والماركسية، المعارضة للرأسمالية، تعتمد على كاريكاتورات سلبية عن اليهود بوصفهم رأسماليين؛ إنه حسدٌ على نجاحهم التجاري. كثيراً ما اتجه المجتمع اليهودي إلى التجارة والمصارف بسبب عددٍ من الأسباب المؤسسية والدينية. كثيراً ما كان الحكام المحليون والمسؤولون في الكنيسة يميزون ضد اليهود فيمنعونهم من العمل في كثير من المهن، بحجة أن اليهود أدنى مجتمعياً. مع ذلك فإن أعضاء هذا المجتمع شُح لهم أن يعملوا في الإقراض وفي الجباية. كان الإقراض خطيئة ممنوعة على المسيحيين، لكن المسؤولين فهموا رغم ذلك أنه أمر لا بد منه. بالاتفاق مع المشاعر المعادية للتجارة التي لطالما وُجدت في أوروبا المسيحية، كان الرأي العام أن الإقراض شرٌّ لا بُدَّ منه وينبغي تركه لليهود. كذلك فإن كثيراً من أعضاء المجتمع اليهودي كانوا يجيدون القراءة في حين كان معظم الناس أميين، إذ إن الأعراف الدينية اليهودية تفرض على كل الأفراد القدرة على قراءة الكتب المقدسة. اقتضى كل هذا أن لدى اليهود أسباباً صالحة لاتخاذ دور المقرضين في أوروبا. لأسباب شبيهة، كان من شأن اليهود أن يعملوا في الإقراض في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا.

نهضة للأسواق في الشرق

إن فهم الجذور الشرقية للأسواق الحرة والنظرية الاقتصادية للسوق الحرة ليس مجرد تمرين في التاريخ، ولا هو مجرد طريقة لتعزيز الحجة للحرية الاقتصادية؛ بل هو أيضاً أداة ضرورية للتقدم على جبهات جديدة للرأسمالية. السبب هو ببساطة أن الشرق يمكن أن يعود إلى جذوره الداعمة للسوق الحرة. شهدت الصين تحديداً على مَرِّ الألفيتين ونصف الألفية السابقة تبدل سياساتها الاقتصادية بمنة ويسرة - من نموذج الحرية الاقتصادية والتبادل الحر إلى السيطرة الحكومية المركزية. في النصف الثاني من القرن العشرين أدت تجربة فاشلة مع الماركسية/الماوية إلى موت عشرات ملايين الصينيين من الجوع. دفعت الإصلاحات الاقتصادية في الثمانينيات بعدها إلى عودة الصين إلى جذورها الرأسمالية. في عام 1990، كان أكثر من 60 بالمئة من الناس في شرق آسيا يعيشون في فقر مدقع - كان الناس في الصين وجيرانها في بعض الأحوال أفقر من القاطنين في إفريقيا. اليوم 3.5 بالمئة فقط من القاطنين في المنطقة نفسها يعيشون في

فقر مدقع. يُظهر هذا كيف أن الثقافة التي تتمتع بتراث طويل من الريادة الحرة تستطيع العودة سريعاً لمواكبة الازدهار. اليوم، نشهد انتقالاً مشابهاً من الفقر إلى الثروة يحدث في الهند. ولكن ماذا عن الشرق الأوسط؟ لقد ازدهرت هذه المنطقة آلاف السنين بفضل الريادة الحرة. ويمكنها اليوم الازدهار من جديد من خلال التبادل القائم على الأسواق. في عصرنا هذا، يرتبط الشرق الأوسط بالعنف الطائفي والاعتماد على النفط وسيطرة الدولة، ولكن هذا الارتباط في الحقيقة شذوذ تاريخي عن الوضع الطبيعي له. نعم، بين الإيرانيين والعرب والترك والكرد والآشوريين واليهود وغيرهم من المجموعات الكثيرة في الشرق الأوسط، كثيرٌ مما يفرفهم، لكنهم جميعاً تجارٌ ومساومون بالطبيعة. على مر التاريخ، تأثرت المنطقة بالحروب مرّاتٍ لا تُحصى. بعض هذه الحروب — مثل غزوات المغول وتيمور — تركت جراحاً عميقة استمرت طويلاً. لكن مجتمعات الشرق الأوسط عادت مرّة بعد أخرى، لا بالاعتماد على ثروات النفط، بل بالاعتماد على التجارة والريادة. لماذا يكون العصر الحديث، الذي قد أصبح فيه اقتصاد السوق ظاهرة عالمية، هو الاستثناء؟

إن نهضةً للسوق في الشرق الأوسط لهي طريق ناجح في زمننا، لا سيما مع ضعف كلٍّ من الأيديولوجيا الماركسية والاعتماد على النفط تدريجياً على المنطقة. يمكن للعالم الغربي طبعاً أن يشجّع تحولاً من هذا النوع، بالاعتماد على التبادل الحر أكثر من التدخل الأجنبي تحت عناوين «بناء الدولة» والحرب. إن المكان المعروف اليوم بالنزاع الذي لا ينتهي قد يعود بعد عدة عقود ليُعرف بوصفه مسقط رأس الرأسمالية. هذا هدفٌ يستحقُّ أن يُسعى إليه.

الاقتصاد في أسفار موسى

بينديكت كوهلر

اشتقَّ موسى الاقتصاد من اللاهوت. كان هذا الاتجاه اللاهوتي في الاقتصاد الموسوي ابتكارًا جديدًا في تاريخ الفكر الاقتصادي، إذ لا يوجد في اقتصاد بني إسرائيل قبل موسى، ولا في اقتصاد مصر ولا بابل، ولا الإغريق ولا الرومان، بُعدٌ لاهوتيٌّ في الاقتصاد. الأدبيات المعنية بالإسهام الفريد لموسى في علم الاقتصاد شحيحة، وإذا ذكرت النقاشات بشأن الاقتصاد في اليهودية موسى أصلًا، فإنها عادةً تذكره على أنه مرحلة مبكرة من الاقتصاد اليهودي، نسختها المراحل التي تلتها.

قد يكون من أسباب هذا الإهمال النسبي أن دراسات الاقتصاد اليهودي لا بُدَّ أن تغطّي طيفًا واسعًا جدًّا من المواضيع لا يكون فيه الاقتصاد الموسوي إلا جزءًا صغيرًا من مجالٍ أكبر. لكن اقتصاد موسى يستحق اهتمامًا مفردًا: لقد رسم موسى مسارًا للفهم الاقتصادي للأديان الإبراهيمية الثلاثة، وكان مفهومه عن الحق في امتلاك الأرض مؤسسًا للخطاب الاقتصادي من حين كتابة التوراة إلى عصر التنوير الغربي – من عام 1,300 ق.م. تقريبًا إلى القرن الثامن عشر، أي نحو ثلاثة آلاف عام. تتبّع هذه المقالة الانتقال من الاقتصاد قبل موسى إلى الاقتصاد الموسوي.⁷

موسى: رجلٌ أم خُرَافة

غيّرت كُتُب موسى الخمسة، المعروفة بالتوراة، صفة السردية فيها من نصفها الأول إلى الثاني: يدور سفر التكوين والخروج على الأحداث والشخصيات؛ أمّا أسفار اللاويين والعدد والثنية ففيها تحوّل تدريجي إلى ذكر الأعراف والطقوس والقوانين. حرّر التوراة عدّة مؤلفين،

⁷ لا يغطّي هذا الفصل الشروحات اليهودية اللاحقة للاقتصاد الموسوي. توضيحًا: الاقتصاد اليهودي لا يعني دراسة اقتصاد اليهود (مثلًا: أنّ من شأن اليهود الأفراد أن يسعوا إلى أعمال معينة) ولا دراسة اقتصاد الجماعة اليهودية (مثلًا: دراسة الأنشطة الخيرية للجماعات اليهودية). الاقتصاد اليهودي يُعنى بدراسة الاقتصاد المشتق من الكتاب المقدّس العبري. وضحًا، فإن الحدود بين هذه المجالات الثلاثة ليست صارمة.

وهو ما شجّع على افتراض أن موسى ربما لم يكن إلا شخصية خيالية، أو ربما، حتى إن كان تاريخيًا، فإنّ بعض الصفات أُسقطت عليه إسقاطًا. لا يخلو هذا الافتراض من منطقيّ صلب. اسم موسى نفسه —الذي يعني بالمصريّة «المولود»— يزيد هذا الرأي ثقلًا: أن موسى هو مثلاً عن كلّ إنسان، وأن حياته كانت نموذجًا عن الوضع الإنساني. يُضاف إلى ذلك أنه حتى إذا أقرّ المرء بتاريخيّة موسى، فمن المستحيل إثبات أن الاقتصاد الموسويّ كان مهمًّا عمليًّا. ولكن في سياق هذه المقالة وحججها، لا يعني أن تكون الأقوال الموسوية صادرةً عنه فعلًا أم مقولةً على لسانه، ولا أن تكون شيئًا التزم به أم أهمل. إنّما يهتمنا أن الأحكام التي أسسها موسى كانت تُعدّ ذات مرجعية.

اختلفت طفولة موسى اختلافًا كبيرًا عن طفولة الآباء الذين سبقوه. عاش إبراهيم وإسحاق ويعقوب في خيم؛ أمّا موسى فتربّى في قصر؛ هم اكتسبوا معيشتهم من رعي الغنم؛ أمّا هو فنقل بني إسرائيل من الرعي إلى الزراعة. حتّى إن كان الكتاب المقدّس قد خلط بين الواقع والخيال، فإن من البارز كيف أن ذكر التجربة المؤسّسة لتربية موسى وطفولته توافق نظريته الاقتصادية. بحسب الكتاب المقدّس، تربّى موسى على يد أميرة مصرية؛ وهرب إلى مدين، حيث علّمه حموه الواجبات الكهنوتيّة؛ ليقود بني إسرائيل أخيرًا من مصر وعبر سيناء إلى أرض كنعان. انعكست هذه التجارب في نظريته الاقتصادية: لما كان قد تربّى على يد أميرة، وكان إخوته تربّوا على يد عبيد، صار عنده حسٌّ حادٌّ بالتفاوت الاجتماعي؛ ولما كان قد عرف التجارة في مصر وفي بابل، علّمه هذا المقارنة والاختيار بين الممارسات الاقتصادية؛ ولما كان قد تعلّم الكهانة، دفعه هذا إلى التأكيد على التبرير اللاهوتي لقيادته. وافق الاقتصاد الموسوي نشأة موسى: كان ميله الاجتماعي إلى المساواة؛ وتبنّى ممارسات مصرية وبابلية، وأهم ابتكاراته أنه بنى أحكامه الاقتصادية على إرادة الله.

اقتصاد بني إسرائيل قبل موسى

سعى الرعيّل الأوّل من بني إسرائيل إلى جمع الثروة، لكن ثروتهم لم تشمل الأراضي. كانوا بالعموم رعاة أغنام أو فلاّحين، وأحيانًا عملوا في المهنتين معًا. كان قابيل (قايين) فلاّحًا وهاييل راعي غنم؛ انتقل قابيل من الزراعة إلى رعي الأغنام بعد طرده من المجتمع. تألّفت ثروة

إبراهيم من الأملاك المنقولة حصراً. أشار سفر التكوين إلى أن إبراهيم كان متكسباً، «وَكَانَ أَبْرَامُ غَنِيًّا جِدًّا فِي الْمَوَاشِي وَالْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ» (تك 13: 2). أما الأرض فكان واضحاً غياها عن قائمة أملاكه التي ذكرها أحد عبيده: «وَالرَّبُّ قَدْ بَارَكَ مَوْلَايَ جِدًّا فَصَارَ عَظِيمًا، وَأَعْطَاهُ غَنَمًا وَبَقَرًا وَفِضَّةً وَذَهَبًا وَعَبِيدًا وَإِمَاءً وَجَمَالًا وَحَمِيرًا» (تك 24: 35). لم يشتر إبراهيم أرضاً إلا مرة واحدة، وكان ذلك لدفن زوجته سارة. لم يكن هذا الشراء مدفوعاً باعتبارات استثمارية؛ كما عبّر إبراهيم: «أَنَا غَرِيبٌ وَنَزِيلٌ عِنْدَكُمْ. أَعْطُونِي مُلْكَ قَبْرِ مَعَكُمْ لِأُذْفِنَ مِيتِي مِنْ أَمَامِي» (تك 23: 4).

كذلك يعقوب لم يشتر أرضاً إلا مرة واحدة، وكما في حالة إبراهيم، كان الشراء مدفوعاً باعتبارات دينية لا تجارية (تك 33: 18-20):

ثُمَّ أَتَى يَعْقُوبُ سَالِمًا إِلَى مَدِينَةِ شَكِيمَ الَّتِي فِي أَرْضِ كَنْعَانَ، حِينَ جَاءَ مِنْ قَدَّانِ أَرَامَ. وَنَزَلَ أَمَامَ الْمَدِينَةِ. وَابْتَنَعَ قِطْعَةَ الْحَقْلِ الَّتِي نَصَبَ فِيهَا حَيْمَتَهُ مِنْ يَدِ بَنِي حَمُورَ أَبِي شَكِيمَ بِنْتِ قَسِيْطَةَ. وَأَقَامَ هُنَاكَ مَذْبَحًا وَدَعَاهُ «إِيلَ إِلَهَ إِسْرَائِيلَ».

لما كان بنو إسرائيل بلا أرض، كانوا يعتمدون على إحسان جيرانهم من ذوي الأرض ليتيحوا لهم إطعام مواشيهم. كان الرعاة البدو بالعموم يُمنعون من حق شراء الأرض، وكان بنو إسرائيل واعين بأن هذا يقتضي أن مكانتهم القانونية مضطربة. بل هذا ما قاله قاييل بعد طرده من المجتمع: «أَكُونُ تَائِهًا وَهَارِبًا فِي الْأَرْضِ، فَيَكُونُ كُلُّ مَنْ وَجَدَنِي يَقْتُلُنِي» (تك 4: 14). كان بنو إسرائيل يُبعدون عن مضيفيهم مسافة معينة. لذا، عندما باع أهل شكيم أرضاً ليعقوب أصرّوا على أن هذا لا يقتضي أن من حقه الوصول المجاني إلى المدينة («ونزل أمام المدينة» (تك 33: 18-19)). لاحقاً عندما اضطروا إلى إرضائه — لأسباب ليست من وظيفتنا هنا — ذكروا له احتمال أن يشتري مزيداً من الأرض وذكروا أن هذا سيرفع مكانته القانونية: «وَتَسْكُنُونَ مَعًا، وَتَكُونُ الْأَرْضُ قُدَّامَكُمْ. اسْكُنُوا وَاجْتَرُوا فِيهَا وَتَمْلِكُوا بِهَا» (تك 34: 10). كان الرعاة كذلك يحملون مكانة اجتماعية منخفضة. عندما جاء بنو إسرائيل ليقيموا بمصر، نصحهم أخوهم يوسف أن يعرفوا عن أنفسهم بأنهم «أهل مواشٍ». وأفهمهم

مكانتهم الاجتماعية دون أي لبس: «أَنْ تَقُولُوا: عَبْدُكَ أَهْلُ مَوَاشٍ مُنْذُ صِبَانَا إِلَى الْآنَ، نَحْنُ وَأَبَاؤُنَا جَمِيعًا. لِكَيْ تَسْكُنُوا فِي أَرْضِ حَاسَانَ. لِأَنَّ كُلَّ رَاعِي غَنَمٍ رَجَسٌ لِلْمَصْرِيِّينَ».

بالنظر إلى كون الآباء قد سعوا إلى جمع الثروة، يبدو غريباً أنه لم يهتمهم الحصول على ملكية للأرض، وأنهم ارتضوا التجوّل على أراضٍ يملكها غيرهم. ربّما لم يكونوا يرون في الأرض مورداً نادراً، لأنهم بدو، وهو ما قد يدل عليه المثال التالي. عندما حدثت محاصمة بين رعاة مواشي إبراهيم ورعاة مواشي لوط، حلّ الرجلان النزاع ودّيّاً؛ قال إبراهيم: «أَلَيْسَتْ كُلُّ الْأَرْضِ أَمَامَكَ؟ اعْتَرِلْ عَنِّي. إِنْ دَهَبْتَ شَيْئاًلاً فَأَنَا يَمِينٌ، وَإِنْ يَمِينٌ فَأَنَا شَيْئاًلاً». ولكن في مناسبة أخرى لم يترجع إبراهيم في المجادلة بشأن الحقوق في الأملاك غير المنقولة، غير أن الحق المتنازع عليه كان حقاً في مياه لا في الأرض. كان أبيمالك قد أعطى إبراهيم الرخصة بالتجول في مناطقه وكانا أول الأمر متفقين: «وَقَالَ أَبِيمَالِكُ: «هُوَذَا أَرْضِي قُدَّامَكَ. اسْكُنْ فِي مَا حَسَنَ فِي عَيْنَيْكَ» (تك 20: 15). لكن علاقتهما لاحقاً أصبحت متوترة بسبب اختلاف في حقوق المياه: «وَعَاتَبَ إِبْرَاهِيمُ أَبِيمَالِكَ لِسَبَبِ بَيْرِ الْمَاءِ الَّتِي اغْتَصَبَهَا عَبْدُ أَبِيمَالِكَ». ولم يحلّ هذا النزاع في حياة إبراهيم، بل استمرّ إلى ما بعدها. ناصر إسحاق، ابن إبراهيم، حقوق أبيه في ملكية البئر: «جَمِيعُ الْآبَارِ، الَّتِي حَفَرَهَا عَبْدُ أَبِيهِ فِي أَيَّامِ إِبْرَاهِيمَ أَبِيهِ، طَمَمَهَا الْفِلِسْطِينِيُّونَ وَمَلَكُوهَا تُرَاباً». وأكد إسحاق على حق أبيه في الملكية: «فَعَادَ إِسْحَاقُ وَنَبَشَ آبَارَ الْمَاءِ الَّتِي حَفَرُوهَا فِي أَيَّامِ إِبْرَاهِيمَ أَبِيهِ، وَطَمَمَهَا الْفِلِسْطِينِيُّونَ بَعْدَ مَوْتِ أَبِيهِ، وَدَعَاَهَا بِأَسْمَاءٍ كَالْأَسْمَاءِ الَّتِي دَعَاَهَا بِهَا أَبُوهُ» (تك 26: 18). أكد إبراهيم وإسحاق بأفعالهما على أن استثمار العمل يمكن أن يخلق حقاً بالأملاك غير المنقولة.

بيّن هذا أن الخصائص الجوهرية لاقتصاد بني إسرائيل قبل موسى ظلّت مستقرّة من أيام الآباء إلى عشية دخولهم أرض كنعان: كان بنو إسرائيل بالعموم بدوّاً رعاةً وأحياناً مزارعين، وكانوا ممنوعين من امتلاك الأرض بقصد الاستثمار، وكانوا يرون حقوق الماء أهم من حقوق الأرض. بعد الاستقرار في مصر، اتجه بنو إسرائيل إلى الزراعة؛ في سنوات التيه الأربعة في الصحراء بعد الخروج من مصر، فقدوا عاداتهم في الزراعة؛ وحين دخلوا أرض كنعان عادوا من جديد إليها. لتحضير بني إسرائيل لهذا التغيّر الخطير، كان لا بدّ لموسى أن يشكّل اقتصادهم من جديد.

الاقتصاد الموسوي

أهم سفر التكوين القواعد الموسوية للحق في امتلاك الأرض وتقديم الرعاية الاجتماعية وإجراء التجارة؛ نتج عن هذا اقتصاد زراعي مستقر وثابت. كانت البنية التي وضعها موسى على الحق في امتلاك الأرض وتلقي الرعاية الاجتماعية مشتقة من قصة الخلق ومن مؤسسة السبت.

شرح سفر التكوين كيف جعل الله الدنيا مسخرة للإنسان: «وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلْ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَصَبْغَتِنَا، فَيَتَسَلَّطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبَهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّابَّاتِ الَّتِي تَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ» (تك 1: 26). شرح موسى مقتضيات هذا التسخير بشأن الأرض الموعودة: الله، بوصفه خالق الأرض، هو مالِكها الحق؛ وبنو إسرائيل أعطوا الأرض الموعودة بوصفهم أوصياء الرب، إذ قال الله: «وَالْأَرْضُ لَا تُبَاعُ بَتَّةً، لِأَنَّ لِي الْأَرْضَ، وَأَنْتُمْ غُرَبَاءُ وَنُزَلَاءُ عِنْدِي» (لا 25: 23).

عند الدخول إلى أرض كنعان، قُسمت الأرض بين أسباط إسرائيل بحسب أعدادهم: «لِهَؤُلَاءِ تُقَسَّمُ الْأَرْضُ نَصِيبًا عَلَى عَدَدِ الْأَسْمَاءِ. الْكَثِيرُ تُكَثِّرُ لَهُ نَصِيبَهُ، وَالْقَلِيلُ تُقَلِّلُ لَهُ نَصِيبَهُ. كُلُّ وَاحِدٍ حَسَبَ الْمَعْدُودِينَ مِنْهُ يُعْطَى نَصِيبُهُ» (عد 26: 53-54). أُعطي لكل أسرة مفردة مزرعة يناسب حجمها حاجات الأسرة. كان هذا الحق قائمًا على عضوية الأسرة في سبط معين لا على حقّها الفردي؛ كان حق الملكية للأسرة تابعًا لحق الملكية للسبط (أي القبيلة). كان لحقوق الملكية مقتضيات.

في بداية إقامة بني إسرائيل في أرض كنعان أُعطيت كل أسرة مزرعة يوافق حجمها احتياجات هذه الأسرة؛ وعليه، كان هرم الثورة مسطحًا. ولكن الاختلافات في الثروة ظهرت مع مرور الوقت حتمًا، لسببين.⁸ أولهما هو دور الحكم التوراتي القاضي بأنّ للابن الأكبر مثلان من حصّة الابن الأصغر. اقتضى هذا الحكم أن النسبة بين أكبر المزارع وأصغرها تتضاعف مع كل جيل. السبب الآخر هو إخفاق المحاصيل. كلما كانت المزرعة أصغر، كانت احتياطاتها

⁸ «أكد علماء الأكيولوجيا أن فجوات في الثروة ظهرت مع مرور الزمن. كانت مساكن بني إسرائيل من القرن العاشر متشابهة الأحجام، أما التي من القرن الثامن فكانت مختلفة» (دو فوكس 1961: 72-73).

أقل للبذور في العام التالي، وإذا اقترض صاحب مزرعة صغيرة البذار من جاره وتخلّف عن سداد الدين، فسيُصار إلى استعباده. الإجراءات الموسوية لتوزيع الرعاية الاجتماعية وتسوية الفروق في الثروة كان يوجّهها الالتزام بالسبت (خر 20: 9-11؛ وانظر خر 23: 12):

سِتَّة أَيَّام تَعْمَلُ وَتَصْنَعُ جَمِيعَ عَمَلِكَ، وَأَمَّا الْيَوْمُ السَّابِعُ فَفِيهِ سَبَتْ لِلرَّبِّ إِهْلِكَ. لَا تَصْنَعُ عَمَلًا مَا أَنْتَ وَابْنُكَ وَابْنَتُكَ وَعَبْدُكَ وَأَمَتُكَ وَبَهِيمَتُكَ وَزَيْلُكَ الَّذِي دَاخِلَ أَبْوَابِكَ. لِأَنَّ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ صَنَعَ الرَّبُّ السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَالْبَحْرَ وَكُلَّ مَا فِيهَا، وَاسْتَرَحَ فِي الْيَوْمِ السَّابِعِ.

وسّع الاقتصاد الموسوي مفهوم السبت. المعنى اللغوي لكلمة «السبت» مهمٌ هنا. في العبرية، يمكن لكلمة سبت أن تكون فعلاً أو اسماً: الاسم يعني «اليوم الذي يشكّل حدّاً أو تقسيماً»، والفعل يعني «التوقف عن العمل، الراحة» (de Vaux 1961: 475-83). وسّع موسى تطبيق السبت ليشمل ترتيبات اقتصادية أيضاً.

بعد سبعة أعوام، كان المتخلفون عن سداد الديون يُحرّرون من عبودية الدين: «إذا اشْتَرَيْتَ عَبْدًا عِبْرَانِيًّا، فَسِتَّ سِنِينَ يَخْدُمُ، وَفِي السَّابِعَةِ يَخْرُجُ حُرًّا مَجَانًّا» (خر 21: 2). كل سبعة أيام يتوقف العمل؛ كل سبعة أعوام تُترك الحقول دون حراثة وتُلغى القروض (خر 21: 1-11)؛ كل سبعة أدوار من سبعة أعوام - عام اليوبيل - تعود الأرض إلى ملاكها الأصليين (لا 25: 10).⁹ لم يكن للفلاح ملك الأرض التي يعمل بها ولم يكن له أن يبيعها. أمّا نقل ملكية الأراضي إذا حدث - على سبيل المثال، بعد التخلف عن سداد دين - فإنه يُلغى بعد مُدَّة، محافظةً على أمر الرب: «بَلْ فِي كُلِّ أَرْضٍ مُلْكِكُمْ تَجْعَلُونَ فِكَائًا لِلأَرْضِ» (لا 25: 24). أمّا حق المزارع في التصرف بأملكه فلم يكن عليه قيود ما دام متعلّقاً بثمار عمله. من أمثلة هذا المحاصيل أو الأبنية.¹⁰ منع بيع الأرض - خلافاً لمنتجات العمل - موافق لمنهج إبراهيم في نزاعه مع أبيمالك. وبصرف النظر عن كون الالتزام الحربي بتشريعات السبت أمراً غير

⁹ «وَتُعَدُّ سِتُّونَ السَّنَةَ الْخَمْسِينَ، وَتُنَادُونَ بِالْعَقْفِ فِي الْأَرْضِ لِجَمِيعِ سُكَّانِهَا».

¹⁰ كانت مبيعات الأملاك السكنية مُستثناة من الفكاك: «وَإِذَا بَاعَ إِنْسَانٌ بَيْتَ سَكَنٍ فِي مَدِينَةِ ذَاتِ سُورٍ، فَيَكُونُ فِكَائُهُ إِلَى تَمَامِ سِتَّةِ بَنِيهِ. سِتَّةٌ يَكُونُ فِكَائُهُ. وَإِنْ لَمْ يَكُنْ قَاتِلٌ أَنْ تَكْمُلَ لَهُ سِتَّةُ تَامَّةٍ، وَجِبَ الْبَيْتُ الَّذِي فِي الْمَدِينَةِ ذَاتِ السُّورِ بَيْتَةً لِشَارِيهِ فِي أَجْنَالِهِ. لَا يَخْرُجُ فِي الْيُوبِيلِ» (لا 25: 29-30).

ممکن (ومقتضيات ذلك العملية خارج وظيفة هذا الفصل)، فإنّ اتجاهه للمساواة واضح: إلغاء الديون هو نقل للثروة من الدائنين إلى المدينين، وكذلك إعادة الأراضي المنقولة الملكية من طبقات الدخل الأعلى إلى طبقات الدخل الأدنى. بعبارة اقتصادية، كان الالتزام بالسبت مكافئاً لحزمة سياسات للدخل والرعاية الاجتماعية.

لخصّ موسى أخلاق المشاريع بحظر الربا. استدعى موسى سفر التكوين ليعرّف الحق بامتلاك الأرض وتوزيع الرعاية الاجتماعية؛ لكنه لم يعتمد على السفر نفسه لسنّ قوانين للتجارة العادلة. (كان منع موسى للربا مؤسساً للاقتصاد المسيحي والإسلامي؛ سيُراجع هذا الموضوع في الفصل). بالاصطلاح اليوم، ضيّق معنى كلمة «ربا» ليقصر على الديون التي لها فوائد. لكن في عصر موسى، كانت كلمة «ربا» تنطبق على طيف أوسع بكثير من المعاملات، هو أيّ معاملة يكتسب فيها أحد الأطراف أفضلية على حساب الآخر. كان منع الربا يهدف إلى الحفاظ على العلاقات الاقتصادية العادلة بين أعضاء المجتمع.

ذكر موسى تحريمه للربا في أربعة مواضع مختلفة.¹¹ ولكن يصعب فهم مُرادَه من الربا، لسببين. اجتهد المفسرون للتوفيق بين المصطلحات العديدة التي يستعملها موسى لوصف المفهوم، ويُضاف إلى ذلك أنه يبدو أنه يُناقض نفسه. في بداية قيادته لبني إسرائيل، قال موسى: «إِنْ أَقْرَضْتَ فِضَّةً لِشَعْبِي الْفَقِيرِ الَّذِي عِنْدَكَ فَلَا تَكُنْ لَهُ كَالْمُرَابِي. لَا تَضَعُوا عَلَيْهِ رِبًّا» (خر 22: 25). لكنه قال في آخر حياته، «لَا تُقْرِضْ أَحَاكَ بَرِّبًا، رِبًا فِضَّةً، أَوْ رِبًا طَعَامًا، أَوْ رِبًا شَيْءٍ مَّا مِمَّا يُقْرِضُ بَرِّبًا، لِلْأَجْنَبِيِّ تُقْرِضُ بَرِّبًا، وَلَكِنْ لِأَخِيكَ لَا تُقْرِضُ بَرِّبًا» (تث 23: 20-21). يبدو موسى بادئ الرأي أنه يناصر معياراً مزدوجاً، إذ يُحرّم مراباة بني إسرائيل ويحلّل مراباة غيرهم.¹² ولكن ما يبدو للوهلة الأولى تمييزاً عرقياً كان في الحقيقة مؤدياً إلى توفيق الدائنين إلى ديون توافق احتياجاتهم، بحسب الظروف الاقتصادية لذلك الزمن: كان تمييز موسى بين بني إسرائيل والأغيار تجارياً لا عرقياً. كان الدائنون من بني إسرائيل مزارعين يدفعون الربا من حصص محاصيلهم، أمّا الغرباء فكانوا تجاراً في الآفاق يدفعون الربا من أرباحهم التجارية. ولما

¹¹ خر 22: 24-26؛ لا 25: 35-38؛ تث 23: 20-21؛ تث 10: 24-13.

¹² «يبقى الربا ربا طبقاً. ولكن بحسب التفسير الصحيح للآية 23: 20 في سفر التثنية، فإن يهوه سيبارك هذا الربا بالنجاح مثل كل مشاريع بني إسرائيل، ما دام لا يمارسه ضد إخوته» (فير 1952: 342).

كانت القروض للزراعة والتجارة لها أهداف مختلفة، كان هذا يشرح السبب الكامن وراء تحريم الربا لبني إسرائيل وتحليله للغرباء.¹³

لم يقتضِ منع موسى للربا على القروض ألا يقبل بالربح من الاستثمار. بل قد فرض موسى قوانين تحكم كيفية تقدير ثمن المزرعة.¹⁴ في هذه المعاملات، حكم موسى أن المشتري يحصل على حق بملكية المحاصيل لا بملكية الأرض نفسها. فعلياً، كان المشتري يحصل على إيجار (لا 25: 15-16):

حَسَبَ عَدَدِ السِّنِينَ بَعْدَ الْيُوبِيلِ تَشْتَرِي مِنْ صَاحِبِكَ، وَحَسَبَ سِنِي الْعَلَّةِ يَبِيعُكَ. عَلَى قَدَرِ كَثَرَةِ السِّنِينَ تَكْثُرُ ثَمَنُهُ، وَعَلَى قَدَرِ قَلَّةِ السِّنِينَ تُقَلُّ ثَمَنُهُ، لِأَنَّهُ عَدَدَ الْغَلَّاتِ يَبِيعُكَ.

غياب اللاهوت عن الاقتصاد المعاصر لموسى

كما دُكر سابقاً، الطبيعة اللاهوتية للاقتصاد الموسوي فريدة، ليس في سياق الشرق الأوسط وحسب، بل حتى إذا قورن بالنظريات الاقتصادية في إسبارطة وأثينا وروما. على سبيل المثال، اتبع موسى بعض الممارسات المصرية والبابلية الاقتصادية: كان المصريون يجعلون ملكية الأرض في يد سلطة واحدة - الفرعون - ويفرضون التجارة بعيدة المسافة؛ وكان للبابليين يومٌ للراحة في كل شهر قمري، اسمه شاباتو، وكانوا يحتفلون بصعود الملك الجديد بإلغاء الديون. لكن المصريين والبابليين لم يربطوا الممارسات الاقتصادية بالشؤون الإلهية.¹⁵ أما إذا اتجهنا إلى إسبارطة وأثينا وروما، فهنا نجد أيضاً إصلاحات اقتصادية متعلقة بإصلاح الأراضي، ولكن هذه الإصلاحات مرة أخرى، لم تذكر الدين. قدّم المؤرخ الإغريقي بلوتارخ (46-120 م. تقريباً) دراسات حالة متباينة للإصلاحات الاقتصادية في اليونان وروما، وكان بلوتارخ قد كتب

¹³ يقوّي هذا المعنى ما لاحظته نيوفيلد: «كلمة «كنعاني» وكلمة «تاجر» كان لمدّة طويلة اسمين مترادفين» (نيوفيلد 1955: 387). كان حظر بني إسرائيل للربا مخالفاً للممارسات البابلية والفينيقية (1955: 359). للاطلاع على مقارنة أكمل، راجع هيجل (1907).

¹⁴ أظهر ويسبروك (1985) توافقات بين الإجراءات البابلية والإجراءات لدى بني إسرائيل.

¹⁵ لم يذكر التشريع الاقتصادي في بابل أي أمر إلهي. كتب سارنا (1991: 274) عن المشرعة هامورابي: «يبين النص وضوحاً أن هامورابي هو المصدر الوحيد لهذا التشريع».

سير ليكورغوس الإسبارطي (تقريبًا 800 ق. م.) وسولون الأثيني (تقريبًا 600 ق. م.) والروماني نوما بومبيليوس (تقريبًا 600 ق. م.). كل هذه السير ربطت إصلاح الأراضي بالإصلاح الاجتماعي.¹⁶

في إسبارطة، سنّ ليكورغوس إصلاحات في وقت كانت فيه «المدينة مثقلة بالمعوزين والمساكين، وكانت الثروة متركّزة في أيدي قلة». هنا «أقنع ليكورغوس مواطنيه أن يجعلوا كل مناطقهم أرضًا واحدة ويتقاسموها من جديد، وأن يعيشوا على مثال واحد ومساواة في أسباب المعيشة». تُبْتَط ليكورغوس التجارة على المسافات الطويلة وسكّ النقود الحديدية بدلًا من الذهبية، إذ كانت الحديدية أكبر من أن تُخفى وأثقل من أن تُسرق وعديمة القيمة في الخارج. لم يعد لدى التجار الأجانب أي دافع لزيارة إسبارطة من أجل العمل، ولذلك «ماتت الرفاهية من نفسها، ولم يعد لدى أصحاب الأملاك الكبيرة أي أفضلية على الفقراء، لأن ثروتهم لم تجد أي منفذ خارجي».

في أثينا، لم يحقق سولون النجاح نفسه. خطّ سولون دستورًا جديدًا في وقت كان فيه «الناس العاديون مدينين للأغنياء. فكان بعضهم يحرث أراضيهم، وبعضهم قد جعل نفسه ضمانًا لدين منهم، وصار بذلك ممكنًا أن يستعبده». خرج سولون عن رضا مواطنيه عندما تبين أن بعض أصدقائه قد سمعوا أنه سيلغي الديون واستعملوا هذه المعلومات ليشترتوا قطعًا كبيرة من الأرض بقروض تخلفوها عنها بعد ذلك دون التخلي عن ملكهم للأراضي. لم يستطع سولون أن يستعيد سمعته بعد ذلك: «انزعج الأغنياء لأنه أخذ ضماناتهم على الديون، وانزعج الفقراء أكثر، لأنه لم يعد توزيع الأراضي كما توقعوا، ولم يجعل كل الناس سواسية في سبل معيشتهم، كما فعل ليكورغوس». لقد وسّع سولون الفجوة بين الغني والفقير بدلًا من أن يضيقها، وهكذا خسر دعم الفريقين، «إذ كان الأغنياء يتوقعون المساواة في القيمة والمكانة، والفقراء في العدد والقياس».

في روما، سنّ نوما بومبيليوس المساواة في أملاك الأراضي لتشجيع السلوك الصحيح في العلاقات الاجتماعية. كتب بلوتارخ:

¹⁶ كل الاقتباسات من كتاب *الحجرات* لبلوتارخ من بلوتارخ (1914).

ولم تكن أرض المدينة واسعة في أول الأمر، لكن رومولوس حصل على معظمها لاحقاً بقوة الرمح. كل هذه الأراضي وزّعها نوما بين المواطنين المعوزين. كان يريد أن يزيل الفقر المدقع الذي يدفع الناس إلى الجريمة، وأن يحمل الناس على ممارسة الزراعة، حتى يمكن إخضاعهم وتليينهم مع الأرض التي يحرقونها.

عرض بلوتارخ سبب نجاح بعض الإصلاحات وإخفاق غيرها: نجح ليكورغوس ونوما بومبيليوس لأحكما وزّعا الأرض على حصص متساوية؛ أما سولون فقد أخفق لأنه لم يَسوّ بين أملاك الأرض المختلفة. واجه هؤلاء الثلاثة تحديات شبيهة بالتحديات التي واجهها موسى — لكن أحداً منهم لم يحتج لإصلاحاته باستدعاء الدين.

الاقتصاد الإبراهيمي أمام الاقتصاد الإغريقي

في عهد بني إسرائيل القديم، كان الاقتصاد مرتبطاً باللاهوت، وهو إرث أعطته اليهودية للأديان الإبراهيمية الثلاثة. أما في أرض الإغريق، فلم يدخل اللاهوت في الاقتصاد. إنّ المقارنة بين المعالجة الإبراهيمية والإغريقية للربا توضح هذا الفرق. كان بين الممارسات الإغريقية وممارسات بني إسرائيل أوجه كثيرة للشبه؛ كان كلاهما لديه قروض خالية من الفائدة أو حاملة للفائدة، وكان كلاهما رافضاً للربا. في كل دين من الأديان الإبراهيمية، كان رفض الربا قائماً على الدين، ولكن الأمر كان مختلفاً في الحضارة الإغريقية القديمة. فلنلق نظرة.

إذا اتجهنا إلى اليهودية، وجدنا الفيلسوف اليهودي فيلون اليهودي (25 ق.م. — 50 م.) يوافق على الأمر الموسوي الأخلاقي الذي يحكم بأن القرض ينبغي أن يحدث «دون توقّع بسداد أي شيء سوى رأس المال. وبهذا لا يزداد الفقير فقراً، بإجباره على دفع أكثر مما أخذ؛ ولا يكون المقرض ظالماً، إذ يستعيد ما أقرضه فقط».¹⁷

¹⁷ Philo, On the Virtues, pp. 83–84. In The Works of Philo Judaeus (trans. C. D. Yonge) (<http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book31.html>).

أما في المسيحية فقد شرح الحُكم الموسوي في الإقراض عندما قال، «أقْرِضُوا وَأَنْتُمْ لَا تَرْجُونَ شَيْئًا». وفي صلاة الربّ العبارة الآتية، «واغفر لنا خطايانا؛ إذ نحن أيضًا نسامح كل من هو مدينٌ لنا» (لوقا 11:4)، ترجمتي عن نسخة الملك جيمس).

وأما في الإسلام، فقد حرّم القرآن الربا في أربع سور.¹⁸ شجب المرابين في القرآن حادّ: «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ» (القرآن 2:275). تلا هذا التحريم نصيحة: «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ رَبِّ لِيَرْبُوهَا فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُوهَا عِنْدَ اللَّهِ ۖ وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْغَعُونَ» (القرآن 30:38).

أما الإغريق فعندما رفضوا الربا، فلم يفعلوا ذلك باستدعاء الدين: جرّم سولون القروض التي يكون ضمانها شخص الدائن؛ رفض أفلاطون «كثيراً من تكسّب المال بالتجارة المبتذلة أو الربا أو تسمين الوحوش المخصّية» لأنّه «من الموضوعات الثلاثة التي تهّم كل إنسان، همّ المال إذا وُجّه توجيهًا صحيحًا، هو الثالث والأخير»¹⁹ ندّد أرسطوطاليس كذلك بالربا: «وهذه الكلمة، الفائدة، التي تعني ولادة المال من المال، تعني تكاثر المال لأنّ الذريّة تشبه الأب. من كل أنواع اكتساب الثروة، هذا النوع هو الأبعد عن الطبيعة».²⁰ بالإجمال، شجب سولون وأفلاطون وأرسطوطاليس الربا، كما شجبها موسى ويسوع ومحمد – ولكن الفريق الأخير هو وحده الذي استدعى الدين في هذا الشجب.

الحياة اللاحقة للاقتصاد الموسوي في العصور الوسطى والحديثة

في تاريخ الفكر الاقتصاد من العصور الوسطى إلى عصر التنوير وإلى يومنا هذا، عاش الاقتصاد الموسوي حياةً طويلة وقوية. ليس من شأن هذا الفصل أن يستقصي هذه الحياة استقصاءً تامًّا، لذلك ستكفي في السياق هذا بعض الأمثلة المهمّة. عالج توما الأكويني

¹⁸ هي 2: 276-79؛ 3: 125؛ 4: 33؛ 159: 30-38.

¹⁹ Plato, Laws, 5. 743d-e

(https://lucianofsamosata.info/demonax.info/doku.php?id=text:laws_-_plato5).

²⁰ Aristotle, Politics, I. x. 1258b.

(1225-74) الشريعة الموسوية باستفاضة في كتابه *الخلاصة اللاهوتية*، الذي اقتبس فيه من سفر التكوين المفهوم التأسيسي للحق بامتلاك الأملاك:

كذلك فإن السُّلطة الطبيعيّة للإنسان على المخلوقات، التي تليق بالإنسان من حيث عقله الذي فيه تسكن صورة الله، ظاهرة في خلق الإنسان (تك 1: 26) بالكلمات: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلّطون على سمك البحر، إلخ.²¹

في أوروبا بعد العصور الوسطى، شكّل الاقتصاد الموسوي كيفية فهم اللاهوتيين والفقهاء وعلماء الاجتماع لأصل الحق بامتلاك الأرض. راجع اللاهوتي في عصر التنوير جوهان ديفيد ميكالس (1717-91) الإطار الموسوي لحقوق الملكية في كتابه *تفاسير لقوانين موسى*. أشار ميكالس أن موسى شرع منع بيع الأرض (Michaelis 1814:377):

ولجعل هذه الصفة الدائمة لمنع بيع الأرض أكثر أمنًا، ومقدّسة بمعنى من المعاني، اعتمد موسى مبدأ القانون المصري، الذي كان بنو إسرائيل قد تعودوه من شبابهم. في مصر، كل الأرض للملك، والمزارعون ليسوا هم مالكي الحقول التي يحرثونها، بل هم مجرد فلاحين أو مستأجرين، ولا بدّ أن يدفعوا ثُمس المحصول للملك، تك 47: 20-25. بطريقة مشابهة، قال موسى إنّ الله الذي شرف بني إسرائيل بأن يسمّي نفسه ملكهم، هو المالك الوحيد لكل الأرض الموعودة، التي كان سيُسكنهم فيها بتدبيره الخاص؛ وسيكون الناس فيها مجرد مقيمين مستأجرين، دون أي حق بيع ممتلكاتهم للأبد. لا 25: 23.

كان ميكالس كذلك واعيًا بالعواقب الاجتماعية للاقتصاد الموسوي (Michaelis 1814: 379-80):

²¹ من ترجمة المترجم: II. Summa theologiae 66. a1
(<http://www.newadvent.org/summa/3066.htm>)

كانت منافع هذا القانون إذا التزم به لقداسته لتكون عظيمةً جدًا. كان يؤدّي أولاً إلى إحلال المساواة بين المواطنين، وهو ما أسس له موسى من البداية، وهو ما كان ملائماً لروح الديمقراطية، بمنع أي مواطن ثريٍّ من أن يصبح بجمع الثروة الكثيرة ومراكمة الأراضي المملوكة أقوى من الدولة، أو بعبارة أخرى، أميراً صغيراً، يفوق تأثيره أي شيء آخر. ثانيًا، منع هذا القانون أي إنسان من بني إسرائيل من أن يولد في فقر تام، إذ لكل واحد أرضه الموروثة، التي وإن بيعت، بل وإن جعله الفقر هو نفسه خادماً، فإنه سيستعيد أملاكه مع قدوم سنة اليوبيل.

أما إذا اتجهنا إلى الفقه، فإن ويليام بلاكستون (1723-80) في كتابه *تفاسير لقوانين إنكلترا* يصف سفر التكوين بأنه المصدر المؤسس لاشتقاق الحق بامتلاك الأملاك (II.i:Blackstone 1765-69):

إنّه ما من شيء يقع من مخيلة الإنسان موقعاً أكبر أو يجاذب عواطفه مجاذبة أعظم من حق الملكية، وهو السلطة المفردة والمستبدّة التي يتمتّع بها ويمارسها إنسان واحد على الأشياء الخارجة في العالم، على نحوٍ يُقصي حق أي فرد آخر في العالم. ومع هذا فإنّ قلة قليلة تشغل نفسها بالنظر في الأصل والتأسيس لهذا الحق... في بداية الدنيا، كما أخبرنا الكتاب المقدّس، أعطى الخالق ذو الخزائن المملأى الإنسان «سلطة على كل الأرض؛ وعلى سمك البحر، وعلى طير السماء، وعلى كل دابة تدبّ على الأرض»... فكلّ شيء إذن هو من الملكية العامة لكل بني آدم، على نحوٍ يُقصي بقية الكائنات من الهدية المباشرة من الخالق. ومع ازدياد حمل الأرض للقائمين، من المعقول أن نفترض أن كل شيء كان مشتركاً بينهم، وأن كل واحد كان يأخذ من المخزون العام لاستخدامه ما تتطلبه احتياجاته الضرورية.

كان بلاكستون كذلك واعياً بالفرق الدقيق بين حق الملكية الناجم عن الجهد الفردي وحق ملكية الأرض نفسها:

إن الجهد البدني، إذا أُلقي على أي شيء كان من قبل مشتركاً بين الناس جميعاً، أعطى صاحبه أعدل وأعقل الحقوق بالتمتع بالملكية في هذا الشيء... ومن هنا فإنّ سفر التكوين (وهو أعظم صرح من العصر القديم، إذا نظرنا له من حيث التاريخ فقط) يقدّم لنا أمثلة عديدة عن نزاعات شديدة بشأن الآبار؛ التي يبدو أن حق الملكية الحصرية فيها كان يُعطى لأول مستحوذٍ أو حافر، حتى في الأراضي أو الأماكن التي لم تزل مشتركة بين الناس جميعاً. هكذا نجد أن إبراهيم، الذي لم يكن إلا متجولاً، أكّد حقّه في بئر في أرض أبيمالك، وطلب قسماً لأمان هذا الحق، لأنه هو الذي حفر ذلك البئر. واستعاد إسحاق بعد تسعين عاماً ملك أبيه، وبعد نزاع طويل مع الفلسطينيين استطاع أن يتمتع بها بسلام. كل هذا وكانت تربة الأرض ومرعاها لم تزل مشتركة كما كان الحال من قبل، ولم تزل متاحة لكل مقيم.

فإذا ذهبنا إلى علم الاجتماع في القرن العشرين، وجدنا ماكس فيبر (1864-1920) في اليهودية القديمة ينسب لموسى الأثر المؤسس لبناء أعراف اقتصادية اجتماعية مشتقة من الدين (Weber 1952: 254-55):

لم يكن في بابل ومصر نظام أخلاقي موحد مؤسّس على الدين، وذلك خلافاً لبني إسرائيل؛ كان في مصر حكمة الحياة وكتاب الموتى الباطني، وكان في بابل صيغ وترنيمات لها تأثيرات سحرية، وفيها كذلك عناصر أخلاقية. أما في بني إسرائيل فكان النظام الأخلاقي من منتجات تورا اللاويين الأخلاقية، ومن منتجات النبوة، وقد استمر أجيالاً عديدة. لم تؤثر النبوة كثيراً في المحتوى - الذي كانت بالعموم تأخذه كما هو - لكنها عزّزت التوحيد المنظومي، بربط حياة الشعب بالكليّة وحياة كل فرد بتحقيق وصايا يهوه الإيجابية. كذلك أنهت النبوة تفوق الطقوس على الأخلاق. هنا أعطت التورا اللاوية بصمتها في محتوى الوصايا الأخلاقية.

وكلاهما معًا أعطنا هذا النظام الأخلاقي صفته الشعبية والمنظمة في الوقت نفسه.

شهد جون ميكالس وويليام بلاكستون وماكس فير على أن موسى أعطى الثقافة اليهودية المسيحية أول بنية لحق الملكية. في الاقتصاد - تمييزًا عن اللاهوت والفقه والاجتماع - كان الاشتباك بالأثر الموسوي على مفاهيم حقوق الملكية أقل. يتوقع المرء أن يجد ذكرًا لموسى في رسالة جون لوك *الرسالة الثانية في الحكومة* التي كتبها عام 1689 في فصله «عن الملكية»، لكن موسى لم يكن بين شخصيات الكتاب المقدس التي ذكرها، مثل آدم ونوح ودادود. لكن الاستدلال بهذا الإغفال على أن جون لوك لم ينظر في نظام موسى الاقتصادي غير معقول، ولعل أن لوك لم يجد في ذلك الزمن أن من الحكمة الإشارة بفجاجة إلى أن موقفه من حقوق الملكية يناقض مفهوم موسى. وفي جميع الأحوال، لم ترد المفاهيم الموسوية لحقوق الملكية في كتاب آدم سميث *محاضرات في الفقه* الذي كتبه عام 1763، أو في كتاب جوزيف شمبتر *تاريخ التحليل الاقتصادي الصادر* في 1954، أو في كتاب جوزيف شبنغلر *الأحداث أصول الفكر الاقتصادي والعدل* (1980).

إن الإهمال النسبي لموسى في الأدبيات الاقتصادية محير. يمكن تفسيره ربما بانشغال الاقتصاديين بتطور الأسواق، إذ إن الكتاب المقدس وإن احتوى أمثلة عن الآباء وهم يشتررون ويبيعون، فإنه لم يحتوِ إلا قليلًا من ذكر الأسواق من حيث هي أسواق. بل قد أشار ماكسيم رودنسون (Maxime Rodinson 1973: 59-60) إلى أن الكتاب المقدس العبري لا يحتوي على مصطلح للتعبير عن «الأسواق».²² في دراسة جيكونب نوسنر للاقتصاد في المشنا، أشار إلى أن الأفكار الموسوية بشأن العدالة في التجارة منعت التوجه التجاري في مجتمع بني إسرائيل.²³

²² أشار رودنسون إلى أربعة مرات ذكر فيها السوق، بمعنى الشارع الذي يصطف فيه الباعة، وكانت الكلمة المعبرة عنه مشتقة من الكلمة الأكادية «سوق».

²³ كان من المقبول بالإجماع بين كتاب المشنا أن النقد كان سلعة للتبادل، وأن كل أشكال الربح - كل أشكاله! - ليست إلا «ربًا» رفضه الكتاب المقدس (نوسنر 1990: 93).

في العقود الأخيرة أُحيي الاهتمام بموسى من جديد وجرت عدّة دراسات عزّزت الوعي بمقتضيات الكتاب المقدّس العبري على ممارسة الاقتصاد. سأذكر بعض الأمثلة. راجع دوف باريس في «نظرة اقتصادية إلى العهد القديم» (Paris 1998)، الاقتصاد اليهودي بالكليّة، وإن كان قد أغفل معالجة موسى لحقوق الملكية. أمّا باري غوردون، في كتابه المشكلة الاقتصادية في فكر آباء الكنيسة والكتاب المقدس (Barry Gordon 1989) فقد ذكر أن بني إسرائيل في عهد موسى كانوا بلا أرض، وذكر آراءً من كلا طرفي الجدل بأنّ هذا يقتضي أن الاقتصاد الموسوي كان ثابتاً لا ديناميكياً. كان أوسع الأبحاث في العقود الأخيرة بشأن التشريعات الاقتصادية في كتب موسى هو كتاب ديفيد بيكر أكفّ مقبوضة أم أيادٍ مفتوحة؟ الثروة والفقر في قانون العهد القديم (David Baker 2009)؛ كان هدف بيكر الأولي تعزيز البعد الأخلاقي في الجدل العام بشأن القضايا الاقتصادية. ذكر توماس سدلاجك في اقتصاد الخير والشر (Tomáš Sedláček 2011) أن الأخويّة في العهد القديم فهمت التاريخ بوصفه تسلسلاً زمنياً أقرب إلى الخطيّة منه إلى الدوريّة، وهو ما يغدّي بحسب استدلاله المواقف المغدّية للنمو الاقتصادي. راجع إد نويل في كتابه «التيونومية والمؤسسات الاقتصادية» (Edd Noell 2014) مجال تطبيق الاقتصاد الموسوي عملياً. يُلاحظ أن اثنين فقط من الباحثين في هذه المجموعة عالجا الموضوع من وجهة نظر اقتصادية، هما باري غوردون، أمّا مؤلّف أوسع مراجعة للاقتصاد في العهد القديم، وهو ديفيد بيكر، فهو لاهوتي.

ختام

كما رأينا، اختلفت الممارسات الاقتصادية في مجتمع بني إسرائيل قبل موسى وبعده في جوانب محورية. قبل موسى، كان بنو إسرائيل يعملون في الرعي أو الزراعة، ولم يستثمروا في الأراضي، وكانوا يخزنون ثرواتهم في السلع المنقولة. بعد الدخول إلى أرض كنعان، حلّ الاقتصاد الزراعي محل الاقتصاد البدوي؛ وضع موسى الأعراف الاقتصادية التي تحكم الحق بملكية الأرض وتقديم الرعاية الاجتماعية والتجارة. تشكّلت حقوق الملكية بموجب الأمر الإلهي، «الأرض ملكي، يقول الرب»؛ وألهمت مؤسسة السبب سياسات الرعاية الاجتماعية. كثيرٌ من جُزئيّات الاقتصاد الموسوي – مثل إعطاء حق الملكية للجموع بدلاً من الأفراد – كانت موافقة

للمجتمعات التي عاصرتها في اليونان وروما في مراحل التطور الموازية، وهكذا، كانت حقوق الملكية الموسوية تمثل مرحلة متوسطة من تطوّر حقوق الملكية، مرحلة كانت فيها الملكية للجمع بدلاً من الفرد. ولكن موسى كان فريداً في إقامته الأعراف الاقتصادية على اللاهوت، وهو ابتكار ميّزه عن سابقه من المصريين والبابليين، وعن معاصريه من اليونان والرومان، وابتكاراً ظلّ إرثه صفةً تميّز المفاهيم الاقتصادية في الأديان الإبراهيمية الثلاثة كلها. إن الأثر المؤسس للاقتصاد الموسوي لظالماً أقرّ به أهل اللاهوت والفقه والاجتماع؛ ولكنه لم يزل ينتظر الاعتراف في عالم الاقتصاد. لقد أصبح أمراً شائعاً افتراض أن التفكير الاقتصادي بدأ في اليونان، ولم يكن في إسرائيل القديمة. ولكن يمكن القول إن موسى كان أول اقتصادي معياري في الثقافة اليهودية المسيحية.

فهم محمّد للملكية بوصفها مجموعة من الحقوق

بينديكت كوهلر

الوقف

الأوقاف هي مؤسسات إسلامية تقدّم الرعاية الاجتماعية. لطالما درس الاقتصاديون المؤسساتيون والمؤرخون الأوقاف لأسباب ثلاثة، منهما اثنان يهتمان المؤرخين، والثالث يتعلق بقضايا السياسة المعاصرة الحديثة. أولاً، كانت الأعمال الخيرية في الإسلام في العصور الوسطى تمتدّ على نطاق ومدى غير مسبوق في الشرق الأوسط والتاريخ الأوروبي؛ ثانياً، ألهمت البنية القانونية للوقف مفهوماً فكرة التوكيل في القانون المشترك. هاتان الحقيقتان التاريخيتان لهما أثر على قضية ثالثة تعيننا اليوم، هي سبب الركود الظاهر في المجتمع المدني في البلدان الإسلامية، والعلاج الذي يمكن أن يؤدي إلى تغيير ذلك. الأوقاف في كثير من البلدان الإسلامية أُمّت في القرن العشرين وهي سياسة - كما تبين المقالة - تُخالف المبادئ الأصلية للوقف وتُضعف العقدة التقليدية للمجتمع المدني في الإسلام. ينبغي أن تعني المناقشات بشأن تعزيز المجتمع المدني في الإسلام بالإسهام الذي أسهمته الأوقاف في المجتمع المدني في تاريخ الإسلام.

تبلور في الوقف فهم للملكية بوصفها مجموعة من الحقوق، وهو ما أُستدلّ عليه من سوابق تقديم الرعاية الاجتماعية التي قام بها محمد. أرفض الادعاء بأن الأوقاف كانت تمثل منذ البداية امتصاصاً لثقافات قانونية في الإمبراطورية الإسلامية الكبيرة، وأثبت أن القناة التي نقلت صيغة الأوقاف إلى بريطانيا كانت فرسان الهيكل والأخوة الفرانسيسكان. سينجم عن حجتي اقتراحات بشأن قضايا السياسات في المجتمعات الإسلامية اليوم، من جهتين: استعادة المقصود المحمّدي الأصلي، بإلغاء تحكم الدولة بالأوقاف؛ وتوسيع نطاق تقديم الرعاية الاجتماعية التعددية التي كانت ظاهرة في التاريخ المبكر للإسلام.

خلفيّة عن الأوقاف والرعاية الاجتماعية

كلمة عن كيفية تشكيل الوقف. الصكّ القانوني الذي يؤسس الوقف يُلزم ثلاثة أطراف: المتبرّع، والمدير، والمستفيدين. وعليه، يعطي المتبرّع الأصول للوقف؛ أمّا المدير الذي يتولّى إدارة هذه الأصول فيجب أن يكون مستقلاً عن المتبرّع؛ ويُعرّف الهدف الذي تُخصّص له هذه الأصول مسبقاً. يحدّد العقد أيضاً جزئيات منها راتب المدير وإجراءات معالجة الشكاوى وما الذي ينبغي أن يحدث إذا لم يعد الهدف الأصلي للوقف قائماً (لا يعود الربح للمتبرّع، بل يُنفق لإغاثة الفقراء، وهي قاعدة عامة). على سبيل المثال، الوقف العادي في الإسلام المبكر ربما كان يتألّف من أصل معيّن (فلنقل، بستان)، ينتج دخلاً (فلنقل، محصول)، يُخصّص لهدف معين (فلنقل، إطعام اليتامى).

إغاثة الفقراء واجب إسلامي جوهري، ويحدّد القرآن كيفية تمويله، وهي الزكاة، ضريبة على الثروة. من جهة أخرى، لا يشير القرآن إلى الوقف؛ لذا قد يبدو من الوهلة الأولى أن الأوقاف ليست من جوهر الإسلام. استدلّ من ذلك أن الأوقاف لم تنشأ إلا بعد موت محمد عام 632 بمدة طويلة، ودُعم هذا الاستدلال ببعض الحقائق، منها أن الأوقاف ظهرت في الأدبيات القانونية أول مرة عام 818 (في رسالة ليحيى بن آدم (Hennigan 2004:50)) وأنّ أقدم نقش على بناء يوثق الملكية لوقف يعود إلى القرن العاشر (Cahen 1961:40). إن توقيت الأوقاف الأولى في التاريخ – أي تحديد كونها محمدية أو ابتكرت بعد محمد – هو قضية لها شيء من الأهمية، لأن الأوقاف إذا كانت قد نشأت بعد حياة محمد فمن الصعب القول بأنها من جوهر الأخلاق الإسلامية. تحسّم هذه الورقة مسألة اللحظة التاريخية التي ظهرت فيها الأوقاف: لقد سنّ محمد مفهوم الملكية بوصفها مجموعة من الحقوق عندما تصرّف بالأراضي المغزوة حول خيبر، وهي واحة شمال المدينة. كذلك فإن الأوقاف لا يمكن أن يُقال إنها مشتقة من سوابقها غير الإسلامية لأن النماذج السابقة من تقديم الرعاية الاجتماعية لم تعامل الملكية على أنها مجموعة من الحقوق. سننظر أولاً في كيفية تقديم الرعاية الاجتماعية العامة قبل مجيء الإسلام.

أسلاف الأوقاف

كانت الأعمال الخيرية الخاصة بممارسة قبل ظهور الإسلام بمدة طويلة. أول سجل في التاريخ عن منحة خيرية أهديت فيها أرضٌ تُؤلَّد دخلاً لمعبد، هو ربما صكّ قانوني بابلي يعود إلى عام 1,300 ق.م. تقريباً (Laum 1914:9-207). لم يحدث للصيغة البابلية للعطاء الخيري أي تغير في جوهرها مع انتقالها إلى التاريخ الروماني والبيزنطي: كانت الأصول المكرّسة عادةً للحفاظ على المؤسسات الدينية (أو الوظائف الأخرى، مثل إدارة المقابر)، تُعطى للسلطة العامة، وهي الدولة أو الكنيسة (Hennigan 2004:25-35). يذكر التاريخ استثناء واحدًا هو فارس القديمة، التي كان فيها المتبرعون أحرارًا في تعيين مسؤولين غير مرتبطين بسلطة الدولة أو الكنيسة.²⁴ سنعود إلى مقتضيات حبس المنحة ومنعها من سلطة الدولة أو الكنيسة، لأن هذا الإجراء القانوني له مقتضيات ذات أثر كبير؛ ولكن يكفي الآن أن نلاحظ أن الحالة الفارسية هي أقرب ما يكون إلى الوقف. نتجه الآن إلى الأعمال الخيرية العامة كما كانت تُمارس في المدينة تحت حكم محمد.

التداخل بين الزكاة والوقف

ليس واضحًا لماذا تبنّى القرآن الزكاة لكنه لم يذكر الوقف. لكن المؤرخ الاقتصادي كلود كاهن (Cahen 1961:45) يبيّن أنّ المصطلحات المالية الملتبسة لم تكن أمرًا نادرًا في بداية الإسلام. بيّن كاهن ذلك في مثال الضريبتين الإسلاميتين على غير المؤمنين، الجزية والخراج. لم يذكر القرآن من هاتين إلا الجزية، أمّا الخراج فقد ظهر لاحقًا بعد احتلال المسلمين لمناطق خارج شبه الجزيرة العربية، بعد عدة سنوات من وفاة محمد؛ لذا، يُمكن القول إن الخراج قد أُضيف على الأمر القرآني. لكن كاهن حلّ هذا التضارب الظاهر: الجزية ضريبة على الأصول المنقولة (مثلًا قطعان الماشية)، والخراج ضريبة على الأصول الثابتة (مثلًا المزارع). لذا فإن الضريبتين هما مغزى واحد - فرض الضريبة على غير المؤمنين - ولا يختلفان إلا في قاعدة التقدير.

²⁴ كذلك فقد رُسم تفريق بين رأس المال للمنحة وبين حق الانتفاع منها (Perikhanian 1983).

يشبه هذا الأمر الحال بين الزكاة والوقف: كلاهما له الغاية نفسها - تقديم الرعاية الاجتماعية - ولكنهما يختلفان من حيث إن الزكاة قائمة على ضريبة تُفرض على الأصول المنقولة، في حين أن الوقف يكتسب ريعه من ملكية في حوزته؛ الزكاة يديرها القطاع العام، والأوقاف خارج القطاع العام. هذا الفرق الذي يبدو مجرد فرق دقيق غامض في الإجراء المالي - تحديد الأصل الأساس المستعمل لتوليد الدخل - له تداعيات مهمة في تقديم الرعاية الاجتماعية العامة. الزكاة ضريبة على الثروة المنقولة (مثل قطعان الماشية) التي تتذبذب قيمتها بين العام والآخر؛ بل في الحالات الشديدة يمكن أن تضمحل الثروة المنقولة من أصلها، وعليه ستختفي الإيرادات الضريبية كذلك. أما الأوقاف، فهي تستحوذ على أصل ثابت (مبنى مثلاً) له تدفق إيرادات يسهل توقّعه. الزكاة إذن كانت أداة لا يمكن الاعتماد عليها كلياً في تخطيط الميزانية طويلة الأمد، أما الوقف، من خلال استحواده على الأصول، فهو مجهّز للالتزام بتقديم الرعاية الاجتماعية على مرّ فترات ميزانية عديدة.

سنعود الآن بالزمن إلى المدينة في أيام محمد، إلى أصل أول وقف، وكيف تميّز الوقف عملياً من الزكاة.

شرع محمد للأوقاف

في المدينة، كانت العطايا الخيرية من ميزات الحياة المدنية حتى قبل وصول محمد. مات رجلٌ يُسمّى البراء قبل أشهر من وصول محمد إلى المدينة، وكان قد أوصى بجزء من تركته للأعمال الخيرية. لم يكتف محمد بعدم الاعتراض؛ بل أجاز الفعل تصرّحاً. ولذلك كان البراء «أول من أوصى بثلاث ماله وأجازه رسول الله» (Ibn Sa'd 2013:482). حصل محمد على خبرة شخصية في إدارة الأوقاف بُعيد معركة أحد (عام 625) عندما أُصيب مخبريق وهو محارب يهودي في القوات المسلحة لمحمد، بُرح بالغ في المعركة، وأوصى للنبي بسبعة أملاك على أن يستعملها لتوسيع رُقعة الإسلام.

يصف الباحث الإسلامي العربي ابن سعد كيف أدار محمد هذا الوقف. لاحظ محمد مرة حفيده الحسن يأكل ثمرة من شجرة مُنحت لتقديم الطعام للفقراء (لم تذكر المصادر أوقافاً أخرى في المدينة، لذلك فلا بدّ أن هذا البستان كان من وصية مخبريق). أخذ محمد الفاكهة

من فم الصبي وأنبه. «أما علمت أننا لا نأكل الصدقة؟» (Ibn Sa'd 2012: 122; Gil 1998: 128). (كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الزكاة). لذا، كانت عطية مخيريق ذات أثر مهم في تطور الأوقاف: أصبح محمد الآن في مكان يسمح له بتمويل الزكاة من تحصيل ريع أصل إنتاجي، ووُضعت آلية لإدارة الوقف. يبرز جانبان في هذا الحديث: أولاً، كان محمد محافظاً على أن يكون ريع البستان لتقديم الرعاية الاجتماعية، وثانياً، استعمل محمد لفظ الصدقة تعبيراً عما هو في الحقيقة وقف. لم يجد محمد ضرورة لابتكار كلمة جديدة للتفريق بين الزكاة والوقف.

أعطت وصية مخيريق محمداً مثلاً هو الأول عن إدارة الوقف، فكانت خطواته التالية توسيع تطبيق هذا المفهوم. حدث هذا في غزوة خيبر عام 628 (قبل أربعة أعوام من وفاة محمد). كان الدخل الحاصل من الغزوات سابقاً مكوّنًا من الغنائم فقط؛ لكن في خيبر، صار في حوزة محمد عقارات زراعية واسعة. كانت الحملة على خيبر مرحلة جديدة في رهان محمد على الإقرار به قائداً عربياً جامعاً؛ كذلك فقد تحوّلت مالية دولة محمد عندما وقعت خيبر وضواحيها تحت سلطته. لم يُخْرَج سُكَّانُ المزارع في خيبر وقرىها؛ بل سمح لهم محمد أن يبقوا في أراضيهم، غير أنه فرض عليهم إتاوة سنوية، تبلغ نصف محاصيلهم. كان لمحمد، بوصفه قائد الغزوة، خمس الغنائم، لكنه أصبح بهذه الطريقة يتلقّى تدفق كبيراً من الدخل؛ وأصبح دخله السنوي بذلك أكبر من أي عربي في زمنه.²⁵

بعد غزوة خيبر، ورّع محمد منحاً من الأراضي على صحابته، ولكنه فرض عليهم شرطاً أن تكون ربوعها عائدة إلى الرعاية الاجتماعية العامة. تبين الرواية التي ذكرها ابن سعد أن لفظ الصدقة كان يُستعمل مرادفاً للوقف (Ibn Sa'd 2013: 280):

أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْرٍ فَأَتَى النَّبِيَّ فَاسْتَأْمَرَهُ فِيهَا فَقَالَ: أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْرٍ
لَمْ أَصِبْ مَالًا قَطُّ أَنْفَسَ عِنْدِي مِنْهُ، فَمَا تَأْمُرُ بِهِ؟ قَالَ: إِنْ شِئْتَ حَبَسْتِ
أَصْلَهَا وَتَصَدَّقْتَ بِهَا، قَالَ فَتَصَدَّقْ بِهَا عُمَرُ... أَوَّلَ صَدَقَةٍ تُصَدَّقُ بِهَا فِي
الإِسْلَامِ تَمَّعَ صَدَقَةُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ.

²⁵ بعد غزو خيبر، أصبحت أرباح محمد السنوية تساوي 1.5 مليون فرنك ذهبي، بحسب تقدير الليون كايتاني (1907: 47).

رُسم فرقٌ هنا بين حقوق الملكية على الأصل المنتج وبين حقوق الملكية على الربح من هذا الأصل. الأصول الثابتة يملكها الوقف، ولكن ريعها كان من حق الموقوف عليهم، أي المستفيدين؛ كان الوقف هو الكيان القانوني المنشأ لإدارة هذا الأمر. التزم محمد إذن بالأمر القرآني بالإحسان إلى الفقراء، لكنها فعل ذلك بطريقة جديدة، هي استعمال الأصول المنتجة وحمايتها من سيطرة السلطات الدينية أو الدنيوية، ليتولّاها كيان قانوني مستقل قائم بنفسه. كان لعمر وغيره من الأصحاب ملكية على الأصول نفسها، ولكن الموقوف عليهم هم أصحاب الحق في ريع هذه الأصول: لذا، في هذه اللحظة تحديداً نشأ مفهوم الملكية بوصفها مجموعة من الحقوق. هذا التحول الفقهي الذي مرّ بمراحل عديدة وصل الآن إلى صورته النهائية. التزم مخبريق، الذي أوصى للنبي بوصفه قائد المجتمع، بالممارسة الخيرية التقليدية لأنه لم يفرض قيوداً قانونية على محمد؛ لكن بعد خير، ابتكر محمد صيغة جديدة حين أعطى أصحابه الحق بالأرض غير أنه قيّد استعمال ريعها وجعل توزيع الأرباح عُرضة للمساءلة القانونية.

يتبيّن الابتكار في هذه الصيغة المحمدية بالعودة إلى النماذج التقليدية لتقديم الرعاية الاجتماعية. كانت الأوقاف في الفترة الممتدة من الإمبراطورية البابلية إلى الإمبراطورية البيزنطية تُدار من جهة سلطة الدولة أو الكنيسة، ولم توجد أي توازنات وضوابط لتحمي من هذه السلطات وتمنعها من ابتلاع وتوحيد هذه الأوقاف. أما متولّو الأوقاف الإسلامية، فكانوا مستقلّين عن الكنيسة والدولة. الفرق الجوهرى هنا يشرح لماذا قبل مجيء الإسلام كانت الدولة أو الكنيسة تبتلع المؤسسات الخيرية، أمّا بعد مجيئه، فقد ضمنت الصيغة القانونية للوقف، التي كان فيها مدير الوقف في معزل عن الدولة والكنيسة، استقلال هذه المؤسسات. ابتكر محمد صيغة للأعمال الخيرية المدنية، صيغة مستقلة حاکمة لنفسها قانونياً، وهكذا وصل مع أصحابه إلى مفهوم الملكية بوصفها مجموعة من الحقوق؛ وأرى أن المكانة المستقلة لإدارة الأوقاف تفسّر الإبداع الكبير في القطاع الخيري في الإسلام، الذي فاق كل ما سبقه. (إصلاح تأريخ الوقف الأول له اقتضاء جانبي هو حل مسألة كون الرعاية الاجتماعية الإسلامية قائمة على النماذج الفارسية: دحضنا هذه الفرضية لأن الإسلام عندما دخل بلاد الفرس كانت صيغة الوقف قائمة ومستعملة).

موثوقية المراجع

قبل أن نترك جزيرة العرب ونتجه إلى إنكلترا، وإلى نشأة التوكيلات هناك، لا بد من وقفة سريعة لمعالجة سؤاليين يتكرران في الأدبيات المتعلقة بدراسة الأوقاف. المسألة الأولى متعلّقة بصحة الأحاديث التي تروي تطوّر الأوقاف، والثانية متعلّقة بالدافع الحقيقي وراء الواقفين. يدّعي البعض أن الأحاديث لا تصلح دليلاً تاريخياً، لأنها تُنوّلت شفهيّاً عدّة أجيال ولم تكتب إلا لاحقاً، وهي من ثم معرضة للتغيير والتحريف. لكن هذا الرأي قد دحضه منذ زمن طويل ألويس شبرنغر (Aloys Sprenger 1856a-c). أمّا الدافع وراء الواقفين، فإن لدينا شكوكاً بشأن ماهية الدافع وراء نشأة الأوقاف إن لم يكن فعل الخير. من الإجابات المفترضة التي تخطر في البال مباشرة الاعتبارات المالية. لكن للمرء أن ينظر في وزن هذه الفرضية. إذا كان جمع الثروة الشخصية هو الغاية العظمى لدى محمد وأصحابه، لم يكن ليمنعهم شيء من تملك الأراضي حول خيبر تملكاً كاملاً. أما السبب الذي يصنع أكبر توفيق بين المقاصد والنتائج فهو ما يذكره القرآن من أنّ تقديم الخير جانبٌ جوهرى في الإسلام. يقول ياكوف ليف (Yaacov Lev 2005:144) إن «الإحسان الإسلامى إحسانٌ مقدّس، ونوع من العبادة، وليس مجرد سلوك إثارى». ممّا يضيء مدى جوهرية هذه الفضيلة في الإسلام المبكر حديثٌ آخر من أحاديث ابن سعد. ذات مرة، عندما عرف أحد أصحاب محمد عن رجل مسنٍّ مصاب بالخليل وقد أهمله أهله، أنّب الصحابي الأسرة والزمها بطهو الدّ وأغلى وجبة يطيقونها له، فلمّا اعترضوا بأن «ما يدري هذا ما أكل» واشتكوا من التكلفة، أسكتهم الصحابي برّد مقتضب «ولكن الله يدري» (Ibn Sa'd 2012: 227). في هذا الحديث يتبيّن الدافع الحقيقي وراء وقف الأوقاف؛ الأعمال الخيرية الإسلامية يمكن تفسيرها تماماً بالقيم الجوهرية في الإسلام.

تطور التوكيلات والمؤسسات التجارية في الممالك المسيحية

في إنكلترا في القرون الوسطى، نشأ مفهوم الملكية بوصفها مجموعة من الحقوق في القانون المشترك بصيغة التوكيلات. استنتجت دراسة في الأحكام الصادرة في أقدم أمثلة التوكيلات في أوروبا - في توكيلات ميرتون كوليدج وأوكسفورد، التي مُنحت في 1264- أنّ

«مستندات ميرتون لو كُتبت بالعربية فضلاً عن اللاتينية، لُقبِلت أحكامها حتّى بوصفها صكوك وقف» (Gaudiosi 1988: 1254–55). قد تُرْفَض هذه التشابّهات بوصفها خاطئة زائفة – كيف يمكن لأهل القانون في إنكلترا أن يعرفوا شيئاً عن الأوقاف؟ سأُتجه الآن إلى مسألة كيفية حصول الخبرة الفقهية اللازمة لإنشاء الأوقاف في أوروبا.

لم يقصر الشرع الإسلامي وقف الأوقاف على المسلمين، بل أباحه لغير المسلمين، ومنهم المسيحيون في بيت المقدس. ذكرت صحيفة فقهية إسلامية مبكرة (Gil 1984: 157)²⁶:

النصراني إذا وقف أرضاً له أو داراً له وجعل غلّتها تُنفَق في مرمة بيت المقدس وفي ثمن زيت لمصايحه وفيما يحتاج إليه. (هذا جائز) ... وكذلك اليهود، هم في ذلك بمنزلة النصارى.

لا بُدّ أن المسيحيين استعملوا هذا الحق، إذ يذكر ابن سعد (1990:275) أن «عمر بن عبد العزيز قال في الذمي يوصي بالكنيسة يوقف وقفاً من ماله للنصارى أو لليهود: يجوز ذلك». تعرّض المسيحيون كذلك للأعمال الخيرية الإسلامية بالاستفادة منها. أمر الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وزيره صاحب السلطات الكاملة الحجاج بن يوسف أن يُرسل إلى النساطرة (وهم فرقة مسيحية) أموالاً ليبتنوا ديراً؛ أما الخليفة العباسي هارون الرشيد فتبرّع لبناء دير نسطوري في بغداد (Pahlitzsch 2009: 146–47). يوثّق صكّ قانوني اطلّعنا عليه من القرن السادس عشر قاضياً مسلماً يؤكّد صحّة وقف وقفته سيّدة مسيحية (Amin 1975). وبالتالي فإن آلية الأوقاف كانت معروفة لدى المسيحيين في الشرق الأوسط، وكانت الأعمال الخيرية تعبر الحدود الدينية والطائفية.

الآن ينبغي أن نتبّع الأثر الذي قد تكون هذه الخبرة المؤسسية قد مرّت به إلى إنكلترا. كانت القدس هي البوابة بين العالم المسيحي والعالم الإسلامي. تمتّعت منظمتان – فرسان الهيكل والأخوية الفرانسيسكانية – بحضور كبير في القدس وفي إنكلترا. إن تطوّر التوكيلات في إنكلترا مدينٌ لهاتين المنظمتين تحديداً. المتبرّع بميرتون كوليج، وولتر دي ميرتون،

²⁶ هذه الصحيفة كتبها الخصاف، وترجع إلى 893 للميلاد، تقريباً.

كان ذا علاقة وثيقة بفرسان الهيكل؛ أما الأخوية الفرانسيسكانية، فكانت بحسب المؤرخ القانوني فردريك ميتلاند (1894) قد ظهرت مرارًا بصفة المدّعي في قضايا أدّت إلى منح توكيلات. حرّك الإجراءات السابقة المتعلّقة بالتوكيلات مسؤول مرتبط بفرسان الهيكل وأخوية الفرانسيسكان دونًا عن غيرها من المؤسسات. هذه الحقائق تحتوي قرائن مهمة، ولكنها لا تبلغ مبلغ الأدلة القطعية؛ ولكن حتى إن كانت القرائن لا تشكل برهانًا، فإنه ينبغي ذكر أن أحدًا لم يكتب أي تفسير معقول آخر لظهور التوكيلات.

قبل أن أتجه إلى تداعيات هذا على السياسة المعاصرة، يجدر بي أن أراجع الحجّة في هذه المقالة مراجعة سريعة. أرى أولاً أن الأوقاف ترجع إلى تبرّعات تبرّع بها محمد، وأنه بناءً على هذه التبرعات نشأ في الإسلام المبكر مفهوم قانوني مبتكر للملكية، هو الملكية بوصفها مجموعة حقوق. إن تأريخ أصول الأوقاف في حياة محمد يدعم من ثم التأكيد بأن الإسلام المبكر كان حافزًا للتطور المستديم لنفسه لمؤسسات المجتمع المدني التأسيسية في قطاعات مثل التعليم والصحة. من نتائج تأكيد نشأة الأوقاف في الإجراءات السياسية لمحمد أن الدعاوى القائلة إن المجتمع المدني في الإسلام كان راکدًا منذ البداية غير صحيحة. لهذه النتائج مقتضيات على سياسات الأوقاف في المجتمعات الإسلامية.

التداعيات على السياسات الوقفية اليوم

المجتمع المدني في الغرب ديناميكي، أمّا في الشرق الإسلامي فهو خامد. يُعتقد أن من أسباب هذه الفجوة اختلاف مسار التطور بين الأوقاف والتوكيلات؛ ظلّت الأوقاف هي النموذج السائد لتقديم الرعاية الاجتماعية في الإسلام في العصور الوسطى، أما في أوروبا في الوقت نفسه، فقد تطوّرت التوكيلات إلى المؤسسات التجارية، التي تبين أنّها أداة أكثر طواعية لجمع المبادرات المدنية.²⁷ كانت التوكيلات هي السلف السابق للمؤسسات التجارية، التي ظهر شكلها الفقهي بحسب جون ديوي (John Dewey 1926) عام 1252 عندما أصدر الفاتيكانيان التعريف القانوني لكلمة *يونيفيرسيتاس*، بوصفها كيانًا له حقوق وواجبات

²⁷ «أصبح الوقف هو الشكل التنظيمي الأساسي في الإسلام لتقديم الخدمات الاجتماعي، في حين بدأت أوروبا الغربية تستعمل المؤسسات التجارية لتحقيق كثير من الأهداف نفسها» (كوران 2005: 802).

مستقلة عن حقوق أعضائه وواجباتهم.²⁸ كان إنشاء هذه الكليات افتراقاً في الطريق تقدّمت من خلاله أوروبا إلى صور جديدة للكيانات القانونية، ولم تفعل المجتمعات الإسلامية ذلك. لكن الأدلة تشير إلى أن الأوقاف انتشرت وازدهرت وتوسّعت لقرون عديدة، حتى عصرنا الحديث، وأنّ تراجعها كان متأخراً نسبياً. لذا، يجب أن نعود مرة أخرى إلى المدينة في القرن السابع لنكتشف سبب حيوية الأوقاف.

بدأ توسيع مقاصد الأوقاف من أول نشأتها تقريباً، ومع مرور الزمن أصبحت الأوقاف ميزة مهمة في الحياة المدنية في الإسلام. شجّع محمد على حجاز ثلث الميراث للأعمال الخيرية (Ibn Hanbal 2012, vol. 2, 144 hadith). في مناسبة أخرى أمر محمد صحابياً آخر هو عثمان بـ شراء بئر وإتاحتها للاستخدام المجاني (Ibn Hanbal 2012, vol. 1, 511 hadiths, 545). أسس أبو بكر، الخليفة الأول، وقفاً لصالح ذريته؛ ونقل عمر، الخليفة الثاني، حقّه في خمس الغنيمة بعد غزو مصر إلى وقف (Gil 1998:128). كان المتبرعون مبتكرين في اختيار الأهداف التي يقفون لها الأوقاف؛ من مساجد ومدارس ومشافٍ وبيوت للمستنّين، وهذا غيظ من فيض. ولم يكن منح الأوقاف مقتصرًا على النخبة الذكورية للإسلام؛ بل كان المتبرعون يأتون من كل طبقات المجتمع (Hoexter 1998:478). كان دور النساء تحديداً بارزاً في تاريخ الأوقاف منذ البداية: عيّن عمر ابنته حفصة مديرةً على أول وقف له (Hennigan 2004:162)، وما تتراوح نسبته بين 20 و 50 بالمئة من كل الأوقاف في العصور الوسطى كان من عطاء النساء (Hoexter 1998:478). من الأمثلة البارزة في القرن السادس عشر خرّم سلطان، زوجة السلطان سليمان القانوني، إذ منحت وقفاً في بيت المقدس تموّله عائدات 26 قرية (كوران 2001:849). ولم يتوقف هذا التراث بعد العصور الوسطى، بل ظلّت الأوقاف في المجتمعات الإسلامية قطاعاً اقتصادياً مهماً إلى وقت قريب نسبياً. في مصر، حين جاء الغزو العثماني، كانت كل أبنية القاهرة تقريباً أوقافاً (Behrens–Abouseif 1994: 145). في

²⁸ «على سبيل المثال، نظرية الشخصية الاعتبارية للهيئات الشريكية أو الكليّة، إنما نشرها، إن لم نقل أسسها، البابا إنوسنت الرابع (1243–1254)» (ديوي 1926: 665).

إسطنبول في القرن الثامن عشر، كانت مطابخ المرق تنتج يوميًا 30,000 وجبة؛ وقبيل نشأة جمهورية تركيا عام 1923، كانت الأوقاف تملك ثلاثة أرباع الأراضي القابلة للزراعة في تركيا (كوران 2001: 49-50).

خلاصة

نشأت الأوقاف في عهد محمد وليس لاحقًا في التاريخ الإسلامي. ولم تكن الأوقاف مثالًا على الركود المؤسسي في الإسلام، مقابل الدينامية الأوروبية، لسببين: أولاً، تعرّض الأوروبيون لمفهوم الأوقاف في القدس، حيث كان لهم أن يؤسسوها، وكانت التوكيلات الأولى في أوروبا مطابقة لبنية الأوقاف؛ وثانيًا، خرجت الأوقاف بنموّها عن حجمها الأولي، بل حتى زمن قريب ظلّت الأوقاف أداة طيّعة لتقديم الرعاية الاجتماعية. ومن ثم فإن الأوقاف - باختلاف أغاياتها وتنوع الطبقات الاجتماعية ذات المصالح فيها والأصول التي تديرها - كانت من كل النواحي دليلًا على مجتمع مدني قادر على استغلال الإبداع المؤسسي الممكن.

في القرن التاسع عشر والعشرين أصبحت الأوقاف تحت سيطرة الدولة؛ واليوم في كثير من البلدان الإسلامية وزارات مختصة بالإدارة المركزية للأوقاف.²⁹ هكذا ضمرت الآلية الجهورية في الأوقاف منذ تأسيسها، التي تمنح مجموعة من الحقوق لمؤسسات حاكمة لنفسها، وعانت الأوقاف مصير المؤسسات الخيرية في الفترات قبل الإسلامية، إذ تحلّلت في سلطات الدولة أو الكنيسة. إن الذي كان يكتب المجتمع المدني النابض في المجتمعات الإسلامية في رأيي ليس حضور الأوقاف، بل غيابها. إن خصخصة الأوقاف من ثمّ هي الاقتراح السياسي الذي يقوّي القطاع المدني ويعيد إشعال الآلية المؤسسية التي أشعلها أولاً محمد.

²⁹ ألغيت المكانة القانونية للأوقاف في المستعمرات الفرنسية في القرن التاسع عشر، على سبيل المثال بموجب «حكم ضد المؤبدات» (Hennigan 2004: 186). أما في المناطق الأخرى، مثل تركيا، فقد أُنمت أصول الأوقاف بُعيد ولادة الجمهورية.

اقتصاد حقوق الملكية في المسيحية المبكرة والقروسطية

بينديكت كوهلر

الغاية من هذه المقالة مراجعة اقتصاد حقوق الملكية الخاصة الذي تطور في المسيحية المبكرة والقروسطية. في حين يظهر هذا الإرث الفكري في أعمال جون لوك وأعمال البابا بينديكت السادس عشر، فإنه قلما ظهرت عقائد المسيحية المبكرة في أجندة الباحثين الاقتصاديين. ليس هذا غريباً، لا سيما وقد ادّعى جوزيف شميتير وجيكوب فينر وفرانك نايت، وهم ثلاثة علماء اقتصاد كبار، أنه ما من شيء اقتصادي يمكن استخراجه من تعاليم المسيحية المبكرة والقروسطية. شرح شميتير (Schumpeter 1954:72) ذلك كما يلي: «لم تسع الكنيسة المسيحية إلى الإصلاح الاجتماعي بأيّ معنى آخر سوى الإصلاح الأخلاقي للسلوك الفردي... أما علل الآليات الاقتصادية وكيفيةاتها فلم تكن حينئذ تحظى بأي اهتمام لدى قادة الكنيسة أو كتابها». لاحظ جيكوب فينر (Jacob Viner 1978:14) أيضاً في المسيحية المبكرة غياباً للمواقف البراغماتية من العلاقات المجتمعية، وقال إن «المثال المسيحي المبكر كان أناركيّ الطابع في المجال السياسي وشيوعيّ في المجال الاقتصادي». أكّد فرانك نايت أن «الحرية والمساواة التي انتصر لها الدين لم تكن مادّية، بل كانت روحية بحثة. وهذه الأسباب فإن تاريخ المسيحية لا يبدو لي مشيراً إلى اتجاه المثالية العقلانية الأخلاقية والاجتماعية» (Knight and Merriam 1947:190).

أبّين في هذه المقالة كيف أن هذه التقديرات تتجاوز حقيقة أن المسيحية كانت رائدة في مفاهيم حقوق الملكية وإغاثة الفقراء. أراجع في هذه المقالة هذا التطور في أعمال ترتليان القرطاجي (تقريباً 155-240)، وأمبروزيوس الميلاني (تقريباً 340-397) ويوحنا فم الذهب في القسطنطينية (347-407). ثم أتناول مفاهيم حقوق الملكية التي نجمت عن الخلاف الذي بدأه فرنسيس الأسيزي (1181/2-1226) وبت فيه البابا يوحنا الثاني والعشرين (1244-1334).

السخاء العام في العصور القديمة الرومانية

توضّح المقارنة مع تقديم الرعاية الاجتماعية في العصور الرومانية القديمة صورة التغيرات التي أحدثتها المسيحية المبكرة. نعم، تركت روما القديمة إرثاً غنياً من الأعمال الخيرية مثل مدرّجاتها ومعابدها التي هي من أروع ما خلّفته العمارة الرومانية. كذلك فإن كثيراً من هذه الصروح كان قد مؤّله الرومان من أصحاب المال، الذين أدّت تبرّعاتهم إلى ترسيخ الفخر المدني ورفع قيمة الحياة لكل قطاعات المجتمع. كان لدى الرومان كلمة لهذا الكرم، هي *ليبراليتاس*، وهي تجمع الفضيلة المدنية والتفوّق الشخصي الذي كان يعزّز من فخر المتبرّع. كانت ممارسة هذا النوع من الأعمال الخيرية علامةً على المكانة الاجتماعية للمتبرّع؛ وكانت النخب الرومانية تتنافس فيما بينها في المنح والولائم التي توسّع دائرة المستفيدين بقدر ما تتيحه الموارد. على سبيل المثال، عام 46 ق.م. احتفل يوليوس قيصر، الذي لطالما كان مولعاً بإذهال مواطنيه، بوليمة أقيمت فيها 22,000 مائدة. هذا السخاء الروماني الخاص عزّز الخدمات والمرافق العامة، لكن الدافع وراء ممارسة *ليبراليتاس* كان تعزيز مكانة المتبرّع. فكرة أن العوز قد يصنع حقاً مشروعاً بالإغاثة لم تدخل يوماً ذهن المتبرّعين: إغاثة الفقراء، وهي غاية جوهرية في الرعاية الاجتماعية، لم تتطور في تاريخ الأعمال الخيرية الرومانية.

هذه النتيجة تستدعي التحدي: في النهاية، كان أباطرة روما يُعطون أهلها الخبز والألعاب (*panem et circenses*)، وهي ممارسة تعدّ من قواعد العقد الاجتماعي في روما. بل لا شكّ في أن جذور الدعم الغذائي كانت عميقة في تاريخ روما: في عام 123 ق.م. وُضع حدّ أعلى لثمن الشعير؛ في عام 58 ق.م. بدأ توزيع مجاني للشعير، فيما سُمّي بالأنونو.³⁰ حين اعتلى قيصر العرش عام 49 ق.م. كانت قائمة التوزيع قد اتسعت لتبلغ 320,000، وهو رقم عاد لاحقاً يُقلّص إلى 150,000، ولكنه عاد في حكم أغسطس (27 ق.م. - 14 م.) ليتزايد حتى بلغ 200,000. ولكن يجدر تبين أن الأنونو كانت جائزةً للأنصار السياسيين؛ لم يكن استحقاقها قائماً على اختبار ذات اليد؛ كذلك فإنها لم تكن تطبّق على نحو منتظم في كل أرجاء الإمبراطورية. لذلك فهي لم تكن إغاثة للفقراء بالمعنى الصحيح للكلمة.

³⁰ وُصفت الأنونو وصفاً شاملاً في أعمال فان بيرتشيم (van Berchem 1939)

أقرب ما بلغه الرومان من الإنفاق للرعاية الاجتماعية هو ما يُسمى كوليجيا تينيريوم، وهي مجتمعات يدفع أعضاؤها اشتراكًا يغطّي نفقات دفنهم (Uhlhorn 1883: 21). في جوهرها، كانت هذه المجموع مجامع يورّع أعضاؤها التبرّعات فيما بينهم، وبعبارة أخرى، كانت هذه المجموع مجتمعات تبادلية. كانت المجموع تتأسس برخص قانونية كان الحصول عليها صعبًا إذ كانت السلطات تخشى الروابط المدنية التي قد تحتضن المؤامرات. لذلك كانت هذه المجموع نادرة. كان للأعمال الخيرية الرومانية نقطة عمياء: لقد ابتنوا الكولوسيوم لتسلية الجماهير؛ لكنهم لم يعرفوا المشافي.

هذا الإهمال الروماني لإغاثة الفقراء كان مرتبطًا بمفاهيم حقوق الملكية. بحسب رسالة شيشرون المعنونة في *الواجبات* (De Officiis)، المكتوبة عام 44 ق.م.، تعود الملكية الخاصة إلى اللحظة التي حلّت فيها الأعراف الاجتماعية مكان حالة الطبيعة، إذ حدثت من خلال أفضلية المنتقل الأول، *الإشغال الطويل* ('*vetere occupatione*').³¹ أمّا التفاوت في الثروة فمهما كان شديدًا فهو أمرٌ مفروغٌ منه، ولم يذكر شيشرون في أي مكان أن الملكية تفرض على الملاك تقديم الإغاثة لمن هم أقل حظًا منهم. بل على النقيض من ذلك، رفض شيشرون دعم الطعام لأنه يؤدّي إلى الكسل.³²

رأى الرومان الجهود الرامية إلى تحسين الأحوال المادية أمرًا مبتدلاً؛ انتقد الشاعر أوفيد الرغبة بالامتلاك بوصفها شيئًا وضيعًا ('*amor scleratus habendi*'). لم يبال الرومان بمأساة الفقراء لأن حقوق الملكية عندهم لم تستلزم واجبًا للعناية بالفقراء؛ بل على الضد من ذلك، جعل الدرامي بلاوتوس شخصية في مسرحيته تعبّر عن مشاعر بشأن الفقراء يمكن وصفها حتمًا بأنها قاسية: «إنما يُسيء إلى المتسوّل من يُسدي إليه اللحم والشراب؛ إذ المسدّي خسارة، وحياة الفقير لا تطول إلا لتطول مأساته»، في اقتباس ذكره أولهورن (Uhlhorn 1883: 5).

أتجه الآن إلى الابتكارات في مفاهيم تقديم الرعاية الاجتماعية بعد صعود المسيحية.

³¹ 'Sunt autem privata nulla natura, sed aut vetere occupatione' (Cicero 1913: 22)

³² «نقل كايوس غراكوس قانون الحب: أمرٌ مبهج للعوام. لأنه يقَدّم لهم كفاً خاليًا من التعب، أمّا المواطنون فحاربوا هذا القانون، لأن العوام سيغريهم هذا الدعم ليتروا العمل والاجتهاد ويصبحوا كسالى، ورأوا كيف أن هذا القانون سيخلي خزانة الدولة» (Cicero 2006: 103).

الرعاية الاجتماعية المسيحية في قرطاجة وميلان والقسطنطينية

تبَيَّ المسيحيون مقاربات للرعاية الاجتماعية كانت جديدةً على الأعراف الرومانية. أول مجتمع للمسيحيين في القدس في القرن الأول، أقام وجبات جماعية مجانية، وكان الشمامسة يُعيَّنون للإشراف على توزيع الخزانة المشتركة التي كان قد تبرَّع بها الأعضاء الأغنياء في الكنيسة بعد بيع ممتلكاتهم (الأعمال 4-6). بُعيد ذلك بدأت التجمعات المسيحية تظهر في أماكن أخرى؛ كان من أبرزها في القرون الأربعة الأولى قرطاجة وميلان والقسطنطينية. في كل مدينة من هذه المدن، كانت الظروف مختلفة جذريًا عن الظروف التي كانت قائمة لدى نشأة المسيحية: كانت قرطاجة في عهد ترتليان مدينة في محافظة تحت الاحتلال الروماني، ولم يكن للمسيحيين أي قول في إدارة المدينة؛ أما ميلان في عهد أمبروزيوس فكانت العاصمة في القلب الإيطالي للإمبراطورية التي كان فيها المسيحيون يراهنون على السطوة على الوثنيين؛ وأما فم الذهب في القسطنطينية فكان يعمل في المدينة العاصمة التي أسسها الإمبراطور قسطنطين، الذي ترك روما والوثنية وراء ظهره. في كل مكان من هذه الأماكن الثلاثة، حدّدت تفاصيل الزمان والمكان الكيفية التي يفهم بها المسيحيون إغاثة الفقراء وحق الملكية.

ترتليان في قرطاجة

الحقائق المعروفة عن ترتليان قليلة لكن مهمة: وُلد الرجل في قرطاجة، وكان أبوه جنديًا رومانيًا، وكان عابِرًا إلى المسيحية من الوثنية. لكن كل حقيقة من هذه الحقائق تلقي الضوء على جانب من مقارنته لإغاثة الفقراء. كانت قرطاجة، المدينة الكبرى التي هدمها الرومان من قبل، قد عادت في القرن الثاني للميلاد لتكون واحدة من أكبر المرفأى على البحر المتوسط لأن شمال إفريقيا كان المصدر الرئيس للحبوب في روما. وصلت المسيحية إلى قرطاجة من الإسكندرية، لكن من حيث الجغرافيا والاقتصاد، كان وزن روما أكبر. في الإسكندرية، كان آباء الكنيسة يكتبون باليونانية؛ أما ترتليان القرطاجي فكان أول أبٍ من آباء الكنيسة يكتب باللاتينية.

كان ترتليان ابنًا لأبٍ خدم في الجيش الروماني، وكان يفهم تمامًا أن السلطات ستخشى من أي انقلابات محتملة، وأنه من ثم لا بد أن يُبعد الشبهات عن تجمُّعه أنه قد يكون

مكاناً لانطلاق المؤامرات. في دفاعه الذي كتبه عام 197 للميلاد، عالج ترتليان هذه المخاوف تحديداً، وأكد أن المسيحيين رعايا ملتزمون بالقانون وهم خارج معركة الفرق السياسية، كما أنهم يرون أنفسهم مواطنين عالميين.³³ أكد ترتليان على وصف الطبيعة الوديدة جوهرياً لما سَمَّاه *الجسد المسيحي* ('corpus Christianorum')، وهو الاسم الذي أطلقه على مجتمعه الغريب، إذ وصف المقاربة المسيحية للملكية والرعاية الاجتماعية (Tertullian 1931: 77):

وإن كان عندنا صندوق فإنه ليس صندوقاً من أموالٍ تُدفع عند دخول ديننا كما لو كان الدين عقدًا. كل رجل يدفع في الشهر شيئاً من النقد، أو من أي شيء يودّ، وإذا أراد فقط؛ إذ لا إكراه لأحد، إنما هو عطاء طوعي. لك أن تسمّي هذا الصندوق صندوق أمانات التقوى. إذ لا تُنفَق هذه الأموال على الولائم ولا على حفلات الشرب ولا على المطاعم الخالية من الشكر؛ بل لإطعام الفقراء ودفنهم، ولإعانة البنين والبنات ممن ليس لهم ملك ولا أبوان، ثم للعبيد المستنّين والبحارة الذين تحطمت سفنهم، وكلّ من يكونون في المناجم أو الجزر أو السجون، على أن يكون ذلك لأجل مملكة الله، فإنهم يصبحون متقاعدي الإيمان.

قيّد ترتليان دخل مجتمعه، المسمّى *أمانات التقوى*، بالإنفاق على المستفيدين، الذين سَمَّاهم *متقاعدي الإيمان*. هذه الممارسة تبيّن الفرق بين المسيحيين والوثنيين: كان المسيحيون يقبلون الأعضاء دون طلب اشتراك مالي وكانوا يوسّعون نطاق الفوائد وراء حدود المجتمع. كان الاتجاه الذي يوجّه إليه المسيحيون طاقاتهم قد يبدو خالياً من الضرر للرومان في عصرهم، لكن تشارلز غيغنبرت، الذي كتب سيرة ترتليان، أشار إلى مدى الافتراق الجذري في هذه الممارسة: «لقد أخذت الأخوة المسيحية مكان المواطنة الرومانية» (Guignebert 1901: 180). من ذلك الوقت إذن، كانت المسيحية على الطريق إلى نموذج للمجتمع، وصفته أندري غياريدنا

³³ '[N]ec ulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum' (Tertullian 1931: 172).

(2007: Andrea Giardina 768) بهذه العبارة: «الفقر له موضع مركزي في المخيلة الجمعية وفي إعادة توزيع الثروة». ربّما أزال دفاع ترتليان المخاوف من ظهور تهديد محتمل للحكم الروماني، لكن على المدى الطويل أثبتت الممارسة التي وصفها ترتليان أنّها أشدّ زعزعة للنموذج الوثني لتنظيم المجتمع من أي انقلاب كان يمكن أن يحدث في قرطاجة. لكن آذان الوثنيين كانت بعيدة عن الفهم.

قسطنطين العظيم وأمبروزيوس الميلايني

في قرطاجة في القرن الثالث، كان المسيحيون تحت ضغط من الوثنيين، لكن الحال كان قد انقلب في عهد أمبروزيوس عندما أصبح أسقف ميلان. حدثت نقطة تحول في عهد الإمبراطور قسطنطين (تقريباً 272 — 337). ظهرت مفاهيم للرعاية الاجتماعية وحقوق الملكية في كتابات أمبروزيوس، كانت قد أسهمت في تكوينها سياسات متداخلة حولت المسيحية من جمعية مدنية غير رسمية إلى مؤسسة شبه رسمية.

استعمل قسطنطين القانون والاقتصاد لتعزيز المكانة المؤسسية للمسيحية. ألغى قسطنطين حق المدّعين باستئناف أحكام أي محكمة أسقفية في محكمة أخرى قاضيهما وثني؛ وهو ما وضع القضاة الوثنيين والقضاة من رجال الدين المسيحيين في مكانة متساوية. عبّد قسطنطين كذلك الطريق لمقاربات جديدة لحقوق الملكية من خلال برنامجه لبناء الكنيسة. عندما اعتلى قسطنطين العرش، كانت العاصمة روما تغصّ بالمعابد الوثنية ذات الأبعاد الضخمة. أمّا الكنائس المسيحية فكانت في معظمها مساكن محلية أُعيد تنظيمها لتصبح كنائس، وكان من الصعوبة أن يميّزها الناظر من الخارج، هذا وكانت بكلّيتها غير جذابة إذا قورنت بالمعابد الوثنية. في عام 312، منح قسطنطين الباسيلييسكا اللاترانية للكنيسة، وقدم هذا البناء مساحة لما يبلغ 3,000 مصلّ، وهو ما يفوق سعة الكنائس المنزلية بعدّة درجات أسية. ربما ظنّ قسطنطين أنّه من غير اللائق وضع الكنيسة في مكان مجاور لمعبد، لكن إيجاد مكان مناسب لبناء من هذا الحجم في قلب روما كان صعباً في جميع الأحوال. اضطرّ قسطنطين إلى إعطاء جزء من حدائق منزله الخاص، ومع أنّ الرسالة التي عبّرت عنه الباسيلييسكا اللاترانية بحجمها الكبير كانت واضحة، إلا أنّها خلافاً للمعابد الوثنية كانت في القطاع الخاص وليست في القطاع

العام، وهو ما يبيّن أن المسيحية وإن كان الإمبراطور يفضلها فإنها بقيت مؤسسة خاصة لا عامة. أشار ريتشارد كروتهامر، مؤرخ الفنون في بيركلي، إلى أهمية هدية قسطنطين من حيث حقوق الملكية أيضاً (Krautheimer 1983: 30):

لقد كانت الباسيلييسكا اللاترانية مؤسسته الخاصة، التي مولّها من جيبه الخاص وتبرّع بها إلى المجتمع المسيحي في روما. سواءً أكان صكّ الهدية يسمّى المهدي إليه الجسد المسيحي الرومي، أو المجلس الموقر لـ(الكنيسة) الكاثوليكية، أو ربما الأسقف نفسه، هذا لا يهم كثيراً. في جميع الأحوال فإن المهدي إليه في عام 312-13 حتماً كان فرداً أو كياناً قانونياً متميّزاً عن أي مؤسسة رسمية، ومن ثم فهو خاص قانونياً.

أهدى قسطنطين كنائس أخرى في روما، لكنها كانت كلها، كما أشار كراوتهايمر (1983: 23) «قائمة على عقارات كانت جزءاً من الإرث الذي تجمّع عبر القرون في جيب الإمبراطور الخاص، الذي يُسمّى باللاتينية *res privata*». عزّز قسطنطين المسيحية كذلك بالسماح للكنيسة بتلقّي الموارث والتبرعات الشخصية. بحسب كتاب الباباوات، وهو تأريخ بابوي مبكر، فإن قسطنطين أهدى لكاتدرائية القديس بطرس قائمة من الملكيات المنتجة للدخل في سوريا ومصر والعراق (Davis 2000: 18-20).

لذا، في 374، عندما أصبح أمبروزيوس أسقف ميلان، كانت الكنيسة المسيحية قد اكتسبت عدة عقود من الخبرة في إدارة العقارات وتوزيع الصدقات. جاء أسقف ميلان الجديد من أسرة من كبار المسؤولين المدنيين في الدولة - كان أبو أمبروزيوس الحاكم على غول، وكان أمبروزيوس نفسه حاكم شمال إيطاليا - ولذا كان لديه المؤهلات المطلوبة لصياغة المبادئ التي تقوم عليها حقوق الملكية وممارسات الرعاية الاجتماعية. ترك أمبروزيوس مجموعة من الكتابات منها المنشورات والخطب والرسائل. تصوّر هذه الكتابات مؤلفاً يستدعي الأخلاقيات المسيحية ليتحدّى المفاهيم الوثنية. كان أمبروزيوس طموحاً ومُواجهاً وتنافسياً: عنوان رسالته في الواجبات كان منافساً لرسالة شيشرون التي تحمل العنوان نفسه. نرى في الفقرات التي وافق فيها كتاب أمبروزيوس كتاب شيشرون كما نرى في الفقرات التي خالفه فيها، انتقالاً من مفهوم وثني إلى مفهوم مسيحي للملكية والرعاية الاجتماعية.

خلاصة كتاب شيشرون أن حقوق الامتلاك ليست جوهرية في الأملاك نفسها؛ وما من أساس معقول لادعاء الحق الحصري بالسيطرة على أي شيء ما دامت الإنسانية في حال الطبيعة، أي قبل أن ينشأ المجتمع؛ ولكن بعد أن صارت البشرية مجتمع وتتشكل المجتمع حدث الإقرار بالحق بامتلاك الملكية. مع حقوق الملكية دخل تؤثر إلى المجتمع، لأن المجتمع الذي يملك فيه الأفراد الأملاك تنشأ فيه فجوة بين الفضيلة والمصلحة. أدخل أمبروزيوس تغييرات جوهرية على رواية شيشرون: جعل الجنة مكان حال الطبيعة، ولكنه وافق على أن الملكية الخاصة ليست طبيعية في جوهرها. ثم مضى يقول:

لقد أراد الله أن يُنتج كُلَّ شيء لتقديم الطعام للجميع بالاشتراك؛ خطته كانت أن تكون الأرض هي الملكية المشتركة لنا جميعاً. إذن، صنعت الطبيعة الحقوق المشتركة، والحقوق الخاصة أسسها الطمع.³⁴

اتفق أمبروزيوس مع شيشرون في أن حقوق الملكية كانت بنية اجتماعية. ولكن في حين اشتق شيشرون حقوق الملكية من العُرف، بحسب الإِشغال الطويل، وترك الأمر على ذلك، أكد أمبروزيوس أن حقوق الملكية ترجع إلى الطمع، ومن ثم اضطرَّ إلى وضع نصيحة لمعالجة هذا الشر: «لكنَّ هنا شيئاً يسمَّى الإحسان ('benevolentia')، وهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكرم ('liberalitas')، لكن الإحسان منفصل ومتميّز من الكرم».³⁵ ومن هنا حلَّت الفجوة بين الفضيلة والمصلحة من خلال مفهوم الإحسان، وهي الفجوة التي أفلقت الفلاسفة الوثنيين.³⁶

³⁴ 'Sic enim Deus generari iussit omnia ut pastus omnibus communis esset et terra ergo foret omnium quaedam communis poessio. Natura igitur ius commune generavit, usurpatio ius fecit privatum' (Ambrose 2001: 194).

³⁵ 'Est autem benevolentia, et coniuncta liberalitati ... Ubi enim deest liberalitas, benevolentia manet' (Ambrose 2001: 215).

³⁶ 'Est igitur non solum familiar contubernium honestatis et utilitatis, sed eadem quoque utilitas quae honestas' (Ambrose 2001: 285).

تلا ذلك مقتضيات عملية. منها ما أشار إليه أمبروزيوس من بيع الممتلكات الثمينة في الكنيسة لفداء أسرى الحرب.³⁷ ولكن المقتضيات لا تتوقف هنا. حوالي هذا الوقت تقريباً، بدأت الكنائس تبني بنى تحتية مخصصة لتقديم الرعاية الاجتماعية، مثل المشافي وبيوت الفقراء (Burckhardt 1853: 337).

كان أمبروزيوس مدافعاً لا يلين عن حقوق الملكية، لا سيما حق الكنيسة بالملكية، وهو أمر منطقي لأن هذه الحقوق كانت ضرورية لتحقيق الإحسان. ربط أمبروزيوس حقوق الملكية بتقديم الرعاية الاجتماعية، وعندما نازع الإمبراطور فالنتيان – وكان النزاع هنا على حق الإمبراطور بكنيسة معينة في ميلانو – رفض مصادرة أملاك الكنيسة، لأن «ممتلكات الكنيسة قوت الفقراء» (Ambrose 1896: 419). وعليه فإننا كنا لنستغرب لو أن أمبروزيوس لم يؤكد على هذا الرأي لمراسليه في أعماله التي كانت رسائل: «لكن الثروات بحد نفسها ليست أمراً يستحق اللوم». ذلك أن «فداء حياة الإنسان هو ثروته»، إذ إن الذي يُعطي الفقراء يخلص روحه. لذلك فحتى في الثروات المادية مكان للفضيلة (Ambrose 1896: 470).³⁸

من المقتضيات الجانبية لحقوق الملكية تقدير القيمة الجوهرية الأخلاقية للعمل (Ambrose 1896: 471):

لا يحصل المرء على مكافأة للراحة أو النوم. النائم لا يعمل، والراحة لا تنتج ربحاً، بل خسارة. خسر عيسو حين أخذ راحته بركة المولود الأول، لأنه فضّل أن يُعطي الطعام بدلاً من أن يسعى إليه. أمّا المجتهد يعقوب فاكسب حظوة لدى كلّ من أبويه.

يوحنا فم الذهب في القسطنطينية

في روما، عاصمة الإمبراطورية القديمة، كان المسيحيون أقلية؛ أما في عاصمة الإمبراطورية الجديدة، القسطنطينية، فقد كان المسيحيون هم السائدين منذ بداية المدينة. كان

³⁷ 'Hoc ergo malui vobis liberos tradere quam aurum reservare' (Ambrose 2001: 345).

³⁸ هنا يقتبس أمبروزيوس من سفر الأمثال 13:8

فم الذهب أسقف القسطنطينية، ولكنه تمتع بمكانة أقوى من مكانة أمبروزيوس في ميلان، وكان يعظ من منبر آيا صوفيا، وكان الإمبراطور يستمع له، إذ كان عضواً في كنيسته. حيث كان أمبروزيوس يكتب، كان فم الذهب يخطب: كان أمبروزيوس حين يسود رسائله وأعماله يحمل في ذهنه قارئاً يريد أن يقنعه؛ أما فم الذهب عندما يخطب فكان أمامه مستمعون يريد أن يوجه أفعالهم. وضحاً، كان فم الذهب ناجحاً في الخطابة، ومن هنا جاء لقبه. في هذا السياق إن خطبه مهمة لأنها تبين المعنى العملي للعقائد اللاهوتية. على وجه التحديد، يمكننا أن نستخرج من خطب فم الذهب التركيبة السكانية للدخل الناشئ، وما يمكن أن يفعله برنامج صالح للرعاية الاجتماعية، وكيف يمكن تمويله.

في التركيبة السكانية لتوزع الدخل (John Chrysostomos 1888:706):

فلننظر إن حسن ذلك، في أيّ الفئات أكبر في المدينة، الفقراء، أم الأغنياء، أم الذين هم في منزلة وسطى إذ ليسوا فقراء وليسوا أغنياء. على سبيل المثال، العُشر من الأغنياء، والعُشر من الفقراء الذين لا يملكون شيئاً، والبقية من المرتبة المتوسطة.

عن فوائد برامج الرعاية الاجتماعية (John Chrysostomos 1888:706):

ذلك أن الأغنياء جداً ليسوا إلا قلة، لكن الذي يتلوهم كثيرون؛ وكذلك فالفقراء أقل من هؤلاء... فإذا وزّع الأغنياء والذين يتلوهم بين أنفسهم الذين هم في حاجة إلى الخبز والملبس، فلن يقع عبء الشخص الفقير على خمسين رجلاً أو حتى مئة... لو أن عشرة رجال فقط كانوا مستعدين للإنفاق، لما بقي أحد من الفقراء.

عن تكاليف برامج الرعاية الاجتماعية (John Chrysostomos 1888:884):

إن المجتمعين هنا يبلغون عدداً مئة ألف؛ فإذا تصدّق كل واحد برغيف واحد للفقراء، عاش الجميع في وفرة، وإذا تصدّق كل واحد بفلس واحد، لم يبق أحد من الفقراء.

كان لهذه العِظَات مقتضيات عملية لتقديم الرعاية الاجتماعية. أُلِّفَت قوائم بالفقراء المستحقّين للدعم، وسمّيت *ماتريكْيولا*؛ وقد وصل عددهم بحسب فم الذهب في أنطاكيا إلى 3,000 (John Chrysostomos 1888:7-706).

سياسات الرعاية الاجتماعية بين الوثنية والمسيحية

يبقى عندنا سؤال كيف يمكن أن نكون على ثقة من أن سياسات الرعاية الاجتماعية في هذه الفترة ما كانت لتتبلور لولا المسيحية؛ بعبارة أخرى، إن كانت ستتطور على هذا النحو في جميع الأحوال. يحسم هذه المسألة شهادة الإمبراطور جوليان المرتد (تقريباً 331-63). لنا أن نستدل باسم جوليان على أنه أراد استعادة الوثنية بوصفها الدين المفضّل في الإمبراطورية، ومن ثمّ فيمكن أن نعدّه شاهداً على التحيز المعادي للمسيحية. لا شك أن جوليان ألغى كثيراً من ميزات الكنيسة، لكنه لم يتجنّب استعمال سياسات الرعاية الاجتماعية المسيحية لأهدافه الخاصة. على سبيل المثال، يذكر مؤرخ الكنيسة سوزومن (تقريباً 400 - تقريباً 450) أن الإمبراطور جوليان أسّس «مشافي لمعالجة الغرباء والفقراء وغيرها من الغايات الإحسانية» (Sozomen 1855: 228). لكن جوليان كان يعي تماماً أنه بذلك إنما يتبنّى ممارسات مسيحية. في رسالة منه إلى رجل اسمه أرساكبوس، وهو كاهن وثني أعلى، صرّح جوليان بأنه يعود إلى المسيحية بوصفها النموذج المنافس في سياسات الرعاية الاجتماعية (يُسمّى المسيحيون هنا «جليلين») (Julian the Apostate 1923: 71):

لقد قدّمت ما يلزم لتحقيق النفقة الضرورية... حتى توزّع بين الغرباء وعلى فقرائنا... إذا كان الجليليون وهم الخالون من الإيمان يقدّمون لأبناء فرقتهُم الفقراء ولا يقتصرون عليهم، بل يقدّمون أيضاً لأصحابنا، فإن من العار أن نسمح نحن لناسنا أن يعانون الفقر.

بعد أن مات جوليان مبكراً، أصبحت سلطة المسيحية على مرجعية السياسة الحكومية أمراً لا يُعارض. في عام 451، أدخل الإمبراطور فالنتيان الثالث سياسات رعاية اجتماعية كنسية في القانون حين أضاف القرار التالي في مدونة جستنيان:

ولأنّ إنسانيتنا تلزمننا بالتقديم للفقراء وباستعمال جهودنا لمنع المعوزين من عوز الطعام؛ فإننا نأمر أن كُلَّ شيء من كلِّ نوع أُعطي للكنايس المقدّسة من الأملاك العامة يجب أن يبقى على حاله دون تغيير، ولا يجوز لاحقاً إنقصاه؛ ونؤكّد هذه المكرمة إلى الأبد.³⁹

اقتصاد آباء الكنيسة في الأدبيات

ميّز ترتليان وأمبروزيوس وفم الذهب تطوّراً مضى خطوة بخطوة من اللاهوت إلى القانون والاقتصاد. في المسيحية المبكرة، كانت الملكية الخاصة هي الضرورة التي لا بد منها لممارسة العطاء الخيري على أساس طوعي؛ حلّ الإحسان المسيحي محلّ الكرم الوثني دافعاً لتقديم الرعاية الاجتماعية. أمّا توزيع الرعاية الاجتماعية على أساس منتظم فتشكّل من تطبيقات عملية للآراء القانونية لأمبروزيوس، كمّلتها تحليل الإمكان الكمّي الذي أجراه يوحنا فم الذهب. من الأعمال اللاهوتية والرعية ظاهرياً ظهرت في المسيحية خطوط القانون والاقتصاد. بالعودة إلى التأكيدات القطعية لشمببتر وفينر، تشمل قائمة القراءة للفصل عن آباء الكنيسة في تاريخ التحليل الاقتصادي لشمببتر ترتليان وأمبروزيوس وفم الذهب، الذين كتب عنهم شمببتر (1954:71):

إن الآراء المتعلقة بالشؤون الاقتصادية التي قد نجدّها هنا — مثل وجوب بيع المؤمنين لأموالهم وإعطائها للفقراء، أو أن يُقرضوا دون توقُّع أي شيء بالمقابل (ربما حتى السداد) — ليست إلا أوامر مثالية تشكّل جزءاً من

³⁹ 'Imperatores Valentinianus, Marcianus: Et quia humanitatis nostrae est prospicere egenis ac dare operam, ut pauperibus alimenta non desint, salaria etiam, quae sacrosanctis ecclesiis in diversis speciebus de publico hactenus ministrata sunt, iubemus nunc quoque inconcussa et a nullo prorsus imminuta praestari liberalitatie huic promptissimae perpetuam tribuimus firmitatem.' Corpus Juris Civilis 1.2.12.2 (<http://www.cultura-barocca.com/Imperia/corpus1.htm>).

نموذج عام للحياة، وتعبّر عن هذا النموذج العام فقط؛ وهي ليست من المقولات العلمية في شيء.

يمكن أن نقدّم تفسيراً لاعتماد شميتر هذا التعميم السريع دون تقديم أي دليل داعم: إن راعته تاريخ التحليل الاقتصادي لم تنشر إلا بعد موته، ولعلّه لو أتيحت له الفرصة لأجرى مراجعة لمسودته. يقوّي هذا الافتراض معرفة أن منشور جيكوب فينر هو أيضاً إنما نُشر بعد موته؛ عمل فينر على مسودة بين 1957 و1962 ولم يعد لمراجعتها حتى مات عام 1970.⁴⁰ ما كانت نسخة نهائية خطتها يد فينر أن تذكر هذه العبارة، على الأقل دون دليل: «ما من عمل من أعمال أدب «الحكمة» المسيحي المبكر يربط بين التدين الفردي والحكمة الدنيوية» (Viner 1978:12). لا يمكن الدفاع عن هذا التأكيد، إذ تدحضه أمثلة كثيرة جداً، منها إذا أردنا ذكر مثال واحد، مقولة أمبروزيوس الموجزة: «المال في وجبة الفقير خير منه في محفظة الغني».⁴¹

إن الأدبيات المسيحية المبكرة عن سياسات الرعاية الاجتماعية وفيرة لو أن شميتر وفينر بحثا عنها. من الأمثلة ذات الصلة كتاب يوهان أولهون *الأعمال الخيرية المسيحية في الكنيسة القديمة* (العنوان الإنكليزي: *Christian Charity in the Ancient Church*) (1883)، وعمل سابق بحث في إغاثة الفقراء في المسيحية المبكرة، هو كتاب جورج راتزنغر *تاريخ إغاثة الفقراء من الكنائس* (العنوان الألماني: *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*) (1868)، وفيه قدّم راتزنغر أول استكشاف شامل ومنظومي لموضوع الأعمال الخيرية في الكنيسة المبكرة. اعتمد راتزنغر على طيف واسع من الأعمال (أكثر بكثير من التي تعتمد عليه هذه المقالة) لدعم نتائجه بالأدلة؛ وهذا مقتطف من خلاصته (Ratzinger 1868: 110–11):

لا يكمل الآباء من أمر الناس بإعطاء صدقات كريمة، بإعطائها مراراً كثيرة وبمقادير كبيرة، وهو قائم جزئياً على تأكيدهم القوي للمفهوم المسيحي

⁴⁰ راجع المقدمة التحريرية للعمل (Viner 1978: 3).

⁴¹ '[M]elius operatur pecunia in pauperis cibo quam in divitis sacculo' (Ambrose 2001: 310).

للملكية. إن التعليم المستمر للأباء بشأن الملكية يمكن تلخيصه كما يلي .
أريد لخيرات هذه الدنيا أن تكون لكل الإنسانية بالنحو نفسه. ولكن
قانوناً إلهياً حكيمًا يقتضى أن يعتمد بعضنا على بعض، ولذا استحال أن
يملك كل إنسان في الوقت نفسه وبالطريقة نفسها: التفاوت في الأملاك
هو إرادة الله الصريحة، إذ سيكون دائماً فقراء وآخرون أغنياء، وناس يملكون
أملاكاً وآخرون لا يملكون. ولكن حيازة شيء ما لا تقتضي الملكية بالمعنى
الصارم للكلمة، بل أن المالك قد عيّنه الله مديراً مع تفويض يحوّله باستعمال
الضروري من الشيء المملوك فقط، وأن يستعمل كل ما هو غير ضروري
لإغاثة الفقراء.

يبدو أن الأرجح أن شمبتر وفينر لم يكونا على معرفة بكتاب راتنغر، الذي كان لا
بدّ أنه متداول في أسرته الواسعة. يجدر تحديداً ذكر أنه كان ليبلغ يدي حفيد أخيه، جوزيف
راتنغر، الذي أصبح لاحقاً البابا بينيديكت السادس عشر. سأعود إلى هذا الارتباط في لحظة،
لكنني أريد أولاً أن أوجه إلى فرانك نايت (1939: 420)، الذي أكد أنه
إذا اتجهنا إلى «الكتب المقدسة»، التي تعدّ مصدراً لكل التعاليم المسيحية
التي تعدّ اليوم مرجعية، فإنه يبدو مستحيلاً أن نقرأ في النص أي دعوة إلى،
أو دفع إلى أي مثال من الفعالية العقلانية أو التقدم بأي شكل. بل على
النقيض من ذلك، نجد عبارات واضحة بأن هذه الأشياء غير مهمة.
لعلّ أن نايت لم يكن ليصل إلى هذه النتيجة لو أنه درس الجدل بشأن طبيعة حقوق الملكية،
الذي بدأه فرانسيس الأسيزي وبثّ فيه البابا يوحنا الثاني والعشرين.

جدل حقوق الملكية في مسيحية القرون الوسطى

استلهم فرانسيس الأسيزي مثال يسوع فرفض كل الممتلكات المادية وأسس نظاماً
دينيّاً يعتنق الفقر؛ بعد أن راجع يوحنا الثاني والعشرون الكتب المقدسة، حكم بالهرطقة على
ادّعاء أن المسيح لم يكن له حقوق ملكية. قبل أن نراجع كيف استعمل فرانسيس ويوحنا الثاني
والعشرون الأدلة الكتابية في حججهما، لا بدّ أن نرى أهمية حقوق الملكية لدى الأخوة

الفرانسييسكان. بعد موت فرانسيس عام 1226، بُنيت في أسيسي كاتدرائية عظيمة. لكن هذا الصرح الشاهد على تعظيم فرانسيس طرح معضلة واضحة: كيف يمكن أن يلائم هذا الهيكل الفخم رفضَ فرانسيس للثروة المادية بكل أشكالها؟ نما هذا التحديّ، تحديّ كيفية تطبيق المثال الفرانسييسكاني عملياً، مع توسّع الكهنوت الفرانسييسكاني وحصوله على هذا العقار. أراد الفرانسييسكانيون إطاراً قانونياً يتيح لهم إدارة العقار دون أن يكون مناقضاً لقسمهم بالفقر. طرح الفرانسييسكانيون لهذه المشكلة المعقدة حلاً بسيطاً. استدعى الأخوة اصطلاحين من القانون الكنسي والروماني، هما *dominium* و *usus* ويعنيان على الترتيب حق الملكية وحق الاستعمال. الفرق بين الامتلاك والاستعمال يمكن فهمه بالحدس، ولذا طبّقه الفرانسييسكانيون على هذه المسألة ليقولوا إن علاقتهم بعقاراتهم هي علاقة مستخدمين لا علاقة ملاك. أصدر البابا نيكولاس الثالث في مرسومه المعنون هو ذا الزارع قد خرج ليزرع *Exiit qui seminat* الصادر عام 1279 حكماً يبدو أنه عملي.⁴² بحسب هذا المرسوم، فإن حقوق الملكية على أربعة أصناف، الثلاثة الأولى منها مأخوذة من القانون الروماني: الملكية *proprietas*، وهي الملكية المطلقة لشيء ما، والحيازة *possessio* وهي السيطرة على شيء ما، والانتفاع *usufructus* وهو التمتع بالثمرة الناجمة عن شيء ما. اشتمل المرسوم على مصطلح رابع ليلائم الاحتياجات الخاصة للفرانسييسكان، هو الاستعمال البسيط *usus simplex facti*، وهو يأتي من استعمال الأصل دون ادعاء الحق باستمرار استعماله في المستقبل. كان مقتضى ذلك على الكهنوت الفرانسييسكاني أن يحتفظ أعضاؤه بما يُمنَح لهم بصفته مستخدمين، فيما تبقى الملكية لدى الكرسي المقدس. لكن الجدالات بشأن حقوق الملكية للفرانسييسكان لم تنته هنا. نمت الأدبيات في هذا الموضوع؛ وما يهمنا في هذا السياق أن هذا الجدل جرى على أسس قانوني وأن رجوعه إلى الكتب المقدسة كان نادراً. إن الدعوى المركزية في المقاربة الفرانسييسكانية للملكية، وهي أن المسيح كان غير ذي ملكية، ظلّت

⁴² <http://www.papalencyclicals.net/Nichol03/exiit-e.htm>

هي السائدة التي تُعامل على أنها من المسلّمات حتى بعد قرن من موت فرانسيس عام 1226.⁴³

كان صعود يوحنا الثاني والعشرين إلى البابوية مفتاحاً لعهد جديد في هذا الجدل، من جهتين: أولاً، اعتنق البابا الحق بالملكية دون أي لبس، وثانياً، استدل البابا على شرعية هذا الحق من الكتب المقدسة. أصدر يوحنا الثاني والعشرون أربع مداخلات في الجدل بشأن حقوق الملكية، نقلت إطار المرجعية تدريجياً من الفقه إلى الكتب المقدسة. سننظر في هذه المراسيم الأربعة واحداً تلو الآخر.

في عام 1322، تناول المرسوم المعنون *إلى صانع القانون Ad conditorem canonum*⁴⁴ البنية القانونية التي أقامها الفرنسيسكان على قدرتهم على استعمال أصولهم الثابتة والقابلة للاستهلاك، التي كانوا بحسبها مستخدمين غير مّلاك. جادل يوحنا الثاني والعشرون بأن هذه الدعوى متناقضة في جوهرها. فأما الأصول الثابتة، فقد أشار المرسوم إلى أن الفرنسيسكان يتمتعون بحق بيع ممتلكاتهم، وهو ما يقتضي أنهم مّلاك وليسوا مجرد مستخدمين («إذ من له أن يصف بالمستخدم البسيط من له أن يبادل أو يبيع أو يُهدي الغرض المستخدم؟»). كذلك فقد كان الفرنسيسكان مستخدمين دائمين، وهو مخالف لقوانين الانتفاع، ذلك أن مالكي حق الرقبة لا يستعيدون الحيازة للملكياتهم ومن ثم فهم يُحرمون من كونهم مّلاكاً. أمّا استعمال الفرنسيسكانيين للأصول القابلة للاستهلاك، فقد رأى المرسوم كذلك أن مصطلحات الانتفاع أو الاستعمال البسيط لا تنطبق، إذ من غير المعقول القول إن المرء يستطيع أن يأكل تفاحة قبل أن تصبح في حياته أولاً. الفكرة من الانتفاع أن يبقى جوهر الأصل المولّد للربح سليماً، ولكن هذا لا ينطبق على الأصول القابلة للاستهلاك. كانت اللهجة في المرسوم قريبة من السخرية، وهو ما نلاحظه في طرحها للسؤال الخطابي «من من العقلاء» يمكن أن يؤمن أن الرب أراد لكيسته أن تتملك «بيضة أو جبنة أو كسرة خبز». إذا استعمل الشيء القابل للاستهلاك، استهلك.

⁴³ الأدبيات كثيرة عن الوجوه الكثيرة لهذا النقاش، التي لا يشملها تركيزي هنا (انظر مثلاً Lambert 1998).

⁴⁴http://individual.utoronto.ca/jwrobinson/translations/john22_acc-compared.pdf

كما لك أن تتوقع، ظهرت اعتراضات على موقف البابا. لكن المرسومين اللذين صدرا عام 1324 أظهرتا أن موقف الكرسي المقدس ازداد ثباتاً. أول المرسومين اسمه بسبب البعض *Quia quorundam*⁴⁵ وقد دحض فيه البابا دعوى أن المسيح لم يكن لديه أي ملكية، وأكد نقيض ذلك، وهو أنه «بل يمكن الاستدلال على أن الحياة الإنجيلية التي عاشها المسيح والرسول لم تستثن حيازة بعض الملكيات بالشارك». وثاني المرسومين اسمه ما دام بين البعض *Cum inter nonnullos*⁴⁶ وقد شجب فيه القول بغير ذلك بأنه «خاطئ وهرطوقي». هنا، أصبح الخلاف الفقهي مسألة عقدية. تصاعدت حدة الجدل عندما أصبحت مخالفة البابا مسألة هرطقة محتملة تتحدى سلطة البابا وكفاءته. كذلك فإن بعض الفرق الكنسية والسياسية زادت في إشعال نار المعارضة لأسبابها الخاصة (خلافات تتجاهلها هنا). عاد يوحنا الثاني والعشرون إلى مسألة حقوق الملكية بعد خمسة أعوام، عام 1329، في مرسومه الذي سَمَّاه بسبب رجل هالك *Quia vir reprobus*⁴⁷ ورد في مقدمة المرسوم ملاحظة فيها نقد قاسٍ: كتب البابا: «مع أن هذه الهجومات بعيدة عن العقل إلى درجة تجعلها غير مستحقة للرد، ارتأيت أن أكتب ردّاً موجزاً». تبين لاحقاً أن هذا المرسوم «الموجز» أطول من كل الثلاثة السابقة مجتمعة.

كثّر هذا المرسوم العيوب في التفريق الفرانسيسكاني بين الاستعمال والملكية: لا يمكن وصف الأبنية بأنها في حق الاستعمال إذا كانت لا يمكن أن تعود إلى مالِكها؛ والمستهلكات تصبح في ملكية مستخدمها لحظة استهلاكها. بالنظر إلى أن مفهوماً مُلزماً لحقوق الملكية لا يمكن اشتقاقه من القانون، سعى المرسوم إلى حل النزاع على حقوق الملكية إلى الأبد بالاعتماد على النصوص المقدسة. قبل مراجعة الإشارات إلى النصوص المقدسة هنا، فلننظر في الأدلة التي استعملها فرانسيس نفسه.

⁴⁵<http://www.papalencyclicals.net/John22/qquor-e.htm>

⁴⁶<http://www.franciscan-archive.org/bullarium/qinn-e.html>

⁴⁷http://www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/staff/staff-/politics_and_international_relations/john_kilcullen/john_xxii_quia_vir_reprobus

كانت دعوى أن المسيح ورسله غير ذوي ملكية هي جوهر المواقف الفرنسيسكانية من شرعية الملكية الخاصة، وكانت أمرًا مسلّمًا لدى فرانسيس فيما يبدو. قاعدة فرانسيس 1221 تشمل إشارة واحدة إلى الكتاب المقدس متعلقة بتوزيع السلع المادية، هي نصيحة المسيح لرجل شاب يريد أن يعرف ما الذي ينبغي أن يفعله ليصبح من أتباعه: «إن أردت أن تكون كاملاً فاهب وبع أملاكك وأعط الفقراء فيكون لك كنز في السماء وتعال اتبعني» (متى 19: 21). بعد موت فرانسيس عام 1226، ظلّ تأكيد على أن المسيح كان غير ذي ملكية ثابتًا لا يتعرض للنقد. كان المرسوم الرابع المذكور الصادر عام 1329 هو أول تحدّي منظم للأدلة الكتابية، وأول تحدّي طرح أنه ليس في النصوص المقدسة ما يبطل حقوق الملكية. حتى في أول المجتمعات المسيحية، حيث كان الأعضاء «على قلب واحد وروح واحدة»، فإنهم باعوا أملاكهم ووزعوا الأثمان، وهو ما يعني انتقال الملكية من عضو إلى آخر، ولكنه لا يعني إلغاء حق امتلاك الملكية بحد ذاته (الأعمال 2: 44 و 32: 4-46). إن الاستدلال على أن هذه النصوص تلغي حق الملكية غلط لأن فعل الاستهلاك فردي، والشيء المستهلك لا يمكن أن يكون ملكًا لمجموعة؛ بعبارة أخرى، من يأكل التفاحة يملك التفاحة. هكذا، دحض المرسوم فكرة أن المسيحيين الأوائل رفضوا حقوق الملكية. كذلك فإن الحق بامتلاك الأملاك جوهرى في خطة الله للبشرية. حقوق الملكية كانت موجودة في الفردوس: أعطى الله آدم السلطة على جنة عدن (تك. 1: 28). (كلمة السلطة هنا باللاتينية هي نفسها تعني الملكية). كذلك فقد استمرت حقوق الملكية بعد طرد آدم وحواء من الفردوس: هابيل ونوح وكل ملوك بني إسرائيل كان لهم أملاك. بعد ذلك، يبيّن المرسوم أن المسيح أيضًا كان له حقوق ملكية. ظهر هذا عندما سأل بيلاطس المسيح إن كان ملك اليهود، فردّ المسيح قائلًا، «ملكى ليس من هذا العالم» (يوحنا 18: 36-37). بيّن الرد أن مملكة يسوع إلهية الأصل، ومن ثم فهي تحتوي في بوصلتها كل صفات الملك في المجال الأرضي؛ وكما رأينا سابقًا، فإن الملوك كان لديهم أملاك. في حين أنه من الواضح في الأناجيل أن المسيح لم يمارس هذا الحق، فإن هذا لا يعني أن الحق بامتلاك الملكية هو بحد ذاته باطل؛ يحتفظ الملك بحق سلطته حتى لو اختار لنفسه أن يعيش فقيرًا.

قريباً من حق الملكية حق امتلاك المال واستعماله. ذكر المرسوم الرابع ثلاثة أمثلة وافق فيها يسوع ورسله على استعمال النقد. أولاً، أوصى المسيح بإقراض كل من هو محتاج، وهو ما يفترض أن المقرض يملك المال في المقام الأول (متى 5:42). ثانياً، أنفق الرسل المال لشراء طعام للجموع التي تجمعت لسماع موعظة الجبل (يوحنا 8:4). ثالثاً، قبل العشاء الأخير أرسل يسوع يهوذا ليشترى طعاماً؛ ويذكر الإنجيل صراحةً حقبة يهوذا (يوحنا 13:29).

يبقى النظر في كون نصيحة المسيح للشباب أن «يذهب ويبيع كل شيء» ويوزع الأثمان على الفقراء، وهو النص الذي استدلل به فرانسيس في قاعدته عام 1221، في كون هذه النصيحة تعفي المسيحيين من الحاجة لاستثمار الموارد والاعتناء بالأموال. ذكر المرسوم شجب يسوع للخادم الذي تجاهل ملكية سيده (لوقا 19:22-24). أوضح يسوع أنه وإن كانت العقبات كبيرة في طريق الغني الذي يريد المرور من أبواب الجنة، وإن كانت رغبة الرجل الذي يشارك الخيرات الدنيوية مع الفقراء مستحقة للمدح، فإن المسيحي الذي يدير الملكية واجبٌ عليه أن يكون ذا عناية كبيرة.

اتخذ يوحنا الثاني والعشرون خطوات عديدة ليثبت هذا الموقف من حقوق الملكية في ممارسة الكنيسة. عام 1317، قنن يوحنا الثاني والعشرون القديس لويس التولوزي قديساً، وهو رجل كانت حياته مثلاً فعلياً اتبع فيه سليل من سلالة ملكية مثال يسوع. وُلد القديس لويس (1274-97) لسلالة أنجو، وكان له أن ينافس على عرش نابولي، لكنه فضل أن يكرّس حياته للدين ويعيش حياة أخ فرانسيسكاني بسيط؛ وهكذا كان لويس مثلاً مناسباً لتأكيد يوحنا الثاني والعشرين على أن الملكية لا تقوم على ممارسة حقوق الملكية. عام 1323، قنن يوحنا الثاني والعشرون القديس توما الأكويني، وهو مناصر بارز لحق امتلاك الملكية.

كان هذا المرسوم افتراقاً جذرياً عن المفاهيم الموروثة لحقوق الملكية. كان الوثنيون والمسيحيون يرون في الملكية بناءً اجتماعياً نشأ عندما نشأ المجتمع، أما الآن بعد صدور هذا المرسوم الذي أسقط أصول الملكية إلى الفردوس، أصبحت حقوق الملكية أمراً تثبته الإرادة الإلهية ويسبق الحقوق التي تمنحها الدولة أو الكنيسة. وعليه فإن حقوق الملكية لم تعد هدية من الدولة أو الكنيسة. لم تنته المشاجرات داخل الكنيسة مع الكهنوت الفرانسيسكاني؛ بل ظهر مجادلون فرانسيسكانيون بارزون مثل ويليام الأوكهاي ومارسيلوس البادوي، اللذين صاغوا

مفهومًا لحقوق الملكية مستقلاً عن سلطة الدولة. لكن يوحنا الثاني والعشرين صنع أثرًا طويلاً إذ حرّر حقوق الملكية من سلطة الدولة والكنيسة وهكذا مهّد الطريق لمعالجة اقتصادية جديدة للملكية. لنا أن نذكر هنا مثلاً. فصّل جون لوك في رسالته الثانية عن الحكومة (1689) نظريّة لحقوق الملكية كان لها أثر واسع على فلسفة الحقوق الطبيعية. يمكن القول إنه قد طوّر نظريته على نحو مستقل، لكن مكتبته كانت تحتوي الأدبيات المناقشة هنا، وكما أشارت جانيت كولمان «لا شك أنه لم يكن من الحكمة لدى لوك اليميني الفطن أن يذكر كاثوليكيًا وسكولاستيًا يدعمان أفكاره عن الملكية» (Coleman 1985: 98).

خلاصة

لقد مرّ تطور اقتصاد حقوق الملكية في المسيحية المبكرة والقروسطية بمرحلتين متميزتين. تغطّي المرحلة الأولى مرحلة إصلاحات قانونية إمبراطورية أدت إلى مأسسة المسيحية، وانتهت هذه المرحلة عندما بيّن يوحنا فم الذهب أن تقديم الرعاية الاجتماعية ليس أمرًا أخلاقيًا فقط، بل هو خيار سياسي عملي. دعم فم الذهب حجته بتحديد التكاليف والمنافع، وهكذا أدخل إلى المسيحية الاقتصاد القائم على الأدلة الكمية.

بدأت المرحلة الثانية عندما شكّك فرانسيس الأسيزي في كون حق الملكية متوافقًا مع المسيحية. ولكن تحديه الراديكالي في جوهره لم يرد فيه إلا اقتباس واحد من النصوص المقدسة، أما البابا يوحنا الثاني عشر فقد اشتق من مراجعة للأدلة النصية موقفًا حاسمًا من حقوق الملكية، كان موقفًا شاملاً ومنظومياً. حقق يوحنا الثاني والعشرون نتيجة ذات شقين: أولاً، أصبحت شرعية الملكية تُقاس بمنافعها، ومن ثم فإن حق الملكية لم يعد يعتمد على تشريع السلطة الكنسية أو العلمانية. تداعيات هذه الابتكارات أوسع من أبعاد هذه المقالة.⁴⁸ سبقت عدّة قرون من النقاش في القرون الوسطى إطار حقوق الملكية الذي يشيع أن يُنسب إلى التنوير، وهي عملية ابتدأت بطرح الأسئلة بشأن أخلاق حقوق الملكية، أسئلة طرحها فرانسيس الأسيزي.

⁴⁸ جادل مايكل آلن غيلسبي (Michael Allen Gillespie 2008) وإسماعيل قورون (Ismail Kurun 2016) مثلاً أن خطاب البابا يوحنا الثاني والعشرين أسس لمسار أولي تكشف في وقته عن عقلانية التنوير.

دُكر في هذه المقالة ثلاثة علماء اقتصاد مرجعيين من القرن العشرين. كان الهدف من ذكرهم ليس إظهار أن اقتصاد المرحلة الأولى قد غفل عنها جوزيف شمبتر أو جيكوب فينر، ولا أن فرانك نايت كان مخطئاً بشأن المحتوى التقدمي للمرحلة الثانية. بل كانت الفكرة من هذا الجمع تبين المنظور الذي وضّحه جورج راتزنغر عن الاقتصاد في القرون الوسطى (وأعتقد أن الاقتباس من جورج راتزنغر هنا هو الأول في الأدبيات الإنكليزية). كان هذا المنظور مُنذراً بالمنظور الذي ظهر في الرسالة البابوية للبابا بينيديكت السادس عشر، التي صدرت عام 2009 بعنوان الخير في الحق Caritas in Veritate. ورد في هذه الرسالة أحكام عن حقوق الملكية والرعاية الاجتماعية.⁴⁹ إن رؤية الرابط بين اقتصاد حقوق الملكية اليوم وأصوله في القرن الثاني قد تُفعم للقارئ المتبّع لهذا المسار بحسّ من المفاجأة.

⁴⁹http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html

6 يوتوبيا السير توماس مور: أبداً اقتصادية مغفول عنها

إسا مانغلويلا وتومي أوفاسكا

يُعَدُّ كتاب السير توماس مور «اليوتوبيا» من 1516 نصّاً مؤسساً للأدبيات النظرية للعلوم السياسية الحديثة. شغل السير مور المرتبة 37 في استطلاع بي بي سي عن أعظم 100 بريطاني عام 2002، وهو ما يدل على أنه لم يزل شخصية شعبية في التاريخ الأدبي البريطاني الحديث (Parrill and Robison 2013:92). نرى في هذه المقالة أن اليوتوبيا عمل مهم من حيث هو نصّ سياسي، لكنه قد يكون أهم من حيث هو نص اقتصادي. في الحقيقة، في اليوتوبيا ما يكفي من علم الاقتصاد الحديث حتى يُستعمل نصّاً تعليمياً في مواضيع مثل التنمية الاقتصادية والأنظمة الاقتصادية المقارنة وتاريخ الفكر الاقتصادي أو حتى مبادئ الاقتصاد. ولكن من جهة أخرى، أدّى موت الاشتراكية القائمة على الملكية المشتركة نحو عام 1990 إلى تناقص الاهتمام الشعبي والأكاديمي بيوتوبيا مور، مع اضمحلال الماركسية اللينينية. لكن اعتبار الملكية المشتركة المفهوم المهم الوحيد في اليوتوبيا هو اعتبار فيه شيء من النقص والتدليس. بل سنجد في هذه المقالة أن بعض المواضيع المهمة الإضافية، مثل الدين، لا ينبغي أن يُصرّف النظر عنها في التحليل. إن فكرة الملكية المشتركة لم تزل حاضرة بوصفها بديلاً صالحاً في الفكر المسيحي منذ بداية الكنيسة. كان في التجمع المسيحي الأول في القدس نمط حياة مجتمعي (كميوني)، في زمن العهد الجديد، ولكن توسّع هذا النمط إلى أماكن آخر كان محدوداً. بعد موت المسيح في القدس، كان في المجتمع المسيحي نمط حياة مجتمعي (كميوني) حتمًا، ولكن توسّع استعمال الملكية المشتركة تضاعف عندما انتقل القلب الجغرافي للمسيحية المبكرة من القدس إلى أنطاكية. ولكن بعد هذا الانقطاع الطويل، يعود توماس مور إلى استعمال مفهوم الملكية المشتركة مرة أخرى في سياقه الديني.

يعلق شوارتز (Schwartz 1989) على الاتجاهات الدينية الواضحة لمور في الكتاب. في اليوتوبيا يوتوبيا لاهوتية فريدة هي الجوهر الفلسفي للكتاب، وهي مشتبكة بمفاهيم اقتصادية، تحديدًا الملكية المشتركة. في اليوتوبيا، النظرة الكونية مسيحية في طبيعتها وضوحًا، إذ

إن معظم سكان *اليوتوبيا* مسيحيون متدينون. كما يُصرَّح في الكتاب أن أي رجل يرفض الإيمان بالله أو بالحياة الأخرى فلا يمكن أن يُوثَّق به، لأنه غير قادر على الإقرار بأي سلطة أو مبدأ خارج نفسه. سيتبين أن هذه العبارة ذات أهمية عظيمة في نقاش احتمال أن تكون *اليوتوبيا* نظامًا اقتصاديًا ممكنًا.

اليوتوبيا عملٌ يُناقش بانتظام في طيف واسع من المجالات الأكاديمية. من هذه المجالات التاريخ والفلسفة والعلوم السياسية والدين وعلم الاجتماع، ومجالات أخرى. بحسب المؤلف، اعتُبرت *اليوتوبيا* أحيانًا دفاعًا عن الحرية الفردية، وأحيانًا إظهارًا للنزاع بين العالم القروسطي والعالم الحديث، وأحيانًا نقدًا للمجتمع الأوروبي في ذلك الوقت، وأحيانًا مثالًا للاشتراكية، وأحيانًا عرضًا للطريق إلى حياة مليئة بالفضيلة والأخلاق، وأحيانًا تحليلًا عبقرياً للبنى المجتمعية في المجتمع، وأحيانًا صورة عن الظروف الدنيا الضرورية للحياة السعيدة (Ackroyd 1999; Marius 1984). من التفسيرات الشائعة الأخرى هي أن مور أراد من كتابه أن يشير إلى منافع الملكية المشتركة في الحفاظ على سعادة المواطنين. لكن بعد اختيار النظام الاشتراكي، فقد هذا الرأي قوته.

فسَّر بعض الباحثين *اليوتوبيا* بطريقة أقل تقدمية بكثير، إذ رأوا أن مور لم يكتب إلا سخرية، أراد منها كشف استحالة تنظيم المجتمعات حول الملكية المشتركة؛ لذلك تجد أن كتاب مور مليء بأدوات المفارقة والفكاهة. يقترح بوستاف كذلك (Bostaph 2006) أن التناقضات الداخلية في *اليوتوبيا* تعزز الرأي القائل إنها في الحقيقة سخرية وإن مور كان واعياً تمامًا بأن المال لا بد منه في المجتمعات المعقدة. أما وود (Wood 1999) فيرى أن *اليوتوبيا* أقرب إلى البيان الكوميدي منه إلى المجتمع المثالي الفاعل. في رأيه فإن *اليوتوبيا* رؤية فيها مفارقة ظلامية لحال لم تكن ممكنة إلا بالخط والتدخل الإلهي. صُوِّرت في الكتاب حياة اليوتوبيين على أنها كالحة وكثيبة، وهي النتيجة الطبيعية للمجتمع المخطَّط.

ولكن عدة باحثين آخرين رأوا أن *اليوتوبيا* لم تكن سخرية. كتب كارل كاوتسكي (Karl Kautsky 1888:247):

يمكن إهمال فكرة أنها كُتبت لتكون استهزاءً. لقد أخذها معاصرو مور على محمل الجدّ. بودايوس مثلاً كتب إلى لوبيستوس: «نحن مدينون جدًّا

لتوماس مور على *بيوتوبيا* التي أظهر فيها للعالم مثالاً عن السعادة الاجتماعية. إن جيلنا وذريتنا سترى في هذا العرض مصدرًا لعقائد عظيمة وأحكام نافعة، ستبني عليها الدول دساتيرها».

عبر عدد كبير من معاصري مور عن أنفسهم بطريقة مشابهة، ومنهم باحثون ورجال دولة مثل يوهانس بالودانوس وبولوس جونيوس وهايرونيموس بوسليديانوس.

كان لبعض المفاهيم في *البيوتوبيا* قدرة بارزة على البقاء على مر القرون. من المعلوم الآن أن الملكية المشتركة لم تنجح في الحقيقة في الاقتصادات الاشتراكية.⁵⁰ لكن نظام مور كان مبنياً بطريقة مختلفة، إذ كان يستمد قوته من النظام الثيوقراطي. في رؤيته فإن القانون السماوي وحده، الذي يسنّه ويشرف عليه الحكم الفردي الإلهي والسلطة الإلهية المطلقة، هو الذي يمكن من تحقيق الملكية المشتركة في المجتمع. هذا الأمر مفتاح لفتح *البيوتوبيا* على تفسير اقتصادي مؤسسي جديد. إن الأفكار الدينية القوية في *البيوتوبيا* مرتبطة على نحو لا يمكن فكّه بالاقتصاد والنظام الاقتصادي فيها. الدين يمنح الناس دوافع لا بدّ منها لعمل المؤسسات المجتمعية الأخرى على النحو الصحيح.

سيحلل هذا الفصل تاليًا الجوهر اللاهوتي لـ *البيوتوبيا*، وهو الملكية المشتركة، وسيشرح الحياة اليومية في *البيوتوبيا*. ثم، سيأتي قسم يبيّن الغنى والتفصيل الدقيق للمفاهيم الاقتصادية في قلب *البيوتوبيا*. يتبع هذا نقاش للأنظمة الاقتصادية، يهدف إلى تحديد مكان *البيوتوبيا* في التصنيف التقليدي للأنظمة الاقتصادية. ولما كان كل نظام اقتصادي سوى الأناركية المطلقة يعتمد على مجموعة من القواعد ليعمل على النحو الصحيح، تُناقش بعد هذا الطرق المستعملة لفرض هذه القواعد. يتبع هذا تقدير للنتائج المتوقعة من الأنظمة الاقتصادية المختلفة. أما السؤال النهائي الأهم الذي يعالجه هذا الفصل فهو سؤال هل يمكن أن تعمل *البيوتوبيا* في الحياة الواقعية: هل ستكون ممكنة بمعنى أنها ستلبي احتياجات مواطنيها إلى الأبد؟

⁵⁰ مور هو القديس المسيحي الوحيد الذي له تمثال في الكرملن، الأرجح أنه بسبب مناصرته للملكية المشتركة.

القلب اللاهوتي لـ اليوتوبيا : الملكية المشتركة

ينضم مور إلى سلسلة طويلة من اليوتوبيين المسيحيين الذين استعملوا مادة عتيقة من الكتاب المقدس لبناء رؤية مستقبلية عن الديمقراطية المسيحية المستقبلية، المتزعة في اليوتوبيا.⁵¹ كانت أيديولوجية مور مسيحية وضوحًا، إذ كان معظم المواطنين في اليوتوبيا مسيحيين متدينين. على سبيل المثال، جاء في الكتاب، «فقد دخل عدد ليس بالقليل منهم ديننا، وطُهرُوا بماء المعمودية المقدس» (ص. 213، طبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب). يتمتع الناس المقيمون في اليوتوبيا بحرية دينية كاملة، مع أن معظم المواطنين مسيحيون فعلاً. كانت الأديان الأخرى مقبولة على نحو مساوٍ؛ إلا الملحدون فكانوا مرفوضين وضوحًا. بعبارة مور (ص. 214):

لذلك ترك يوتوبوس أمر الدين بدون تحديد وترك لكل شخص حرية اختيار الدين الذي يريد اعتناقه. ولكنه أوصى بكل جدية وشدة ألا يبلغ الأمر الدرجة التي تنزل بالشخص عن كرامة الطبيعة الإنسانية فيعتقد أن الروح تموت وتنتهي بانتهاك الجسد، أو أن العالم يسير بغير هدى لا تحكمه قوة إلهية.

ونتيجة لذلك، فمن المقرر، في نهاية هذه الحياة أن تنال الرذائل عقابها والفضائل جزاءها. ذلك هو اعتقادهم. أمّا من يعتقد رأيًا مخالفًا لذلك، فلا يحسبونه من عداد بني الإنسان، ذلك أنه نزل بروحه السامية بطبيعتها إلى مستوى جسم الحيوان البائس، بل ولا يعتبرون في عداد المواطنين شخصًا ما كان لولا الخوف ليحترم قوانين البلاد وعاداتها. فمن ذا الذي يشك في أنه سيسعى جاهدًا إما للتحويل بمكر على القوانين العامة للبلاد، وإما لكسرها بالعنف إشباعًا لرغباته الخاصة، ما دام لا يخشى سوى القوانين، ولا يأمل في شيء أكثر من الأمور الجسدية، ومن هنا يُجرّم

⁵¹ بعد مور، ظهرت عدة يوتوبيات مسيحية في القرنين السادس عشر والسابع عشر. منها *وولفاري* للكاتب يوهان إيبيرلين فون غونزبرغ (1470-1533) (Johan Eberlin Von Günzburg 1521) و*كريستيانوبولس* لكاتبها يوهان فالنتين أندرياي (1586-1654) (Johann Valentin Andreae 1619). خصائص هذه اليوتوبيات المختلفة يفصلها ديفيس (1981) (Davis) وبيبل (1967) (Bell).

الشخص الذي يفكر بهذه الطريقة من جميع أنواع التكريم، ولا يشغل أي وظيفة عامة ولا يُكَلَّف بأي عمل. وينظر إليه الجميع على أنه يتسم بطبيعة كسولة وضيعة.

كما لاحظ كانتر (Kanter 1972:136-38)، إنّ القواعد الدينية القوية لها القدرة على ربط المجتمعات، حتى إذا اختلطت بفكرة الملكية المشتركة. الدين المشترك يعطي المجتمعات نظامًا قيميًا شاملًا، ونظامًا أخلاقيًا متعاليًا فيه مبادئ أخلاقية نافعة كثيرة، وشبكة من المعتقدات المشتركة.

كان مور رجلاً صاحب وجوه كثيرة. كان يقدر الهيكلية والتراث والنظام في المجتمع، بوصفها أسوارًا تقي من الاستبداد والخطأ. وفي حين روج مور للتعليم في اليوتوبيا، فإنه بعد عدة سنوات عام 1528، حذر من أن الكتاب المقدس الإنكليزي يجب ألا يقع في الأيدي الخاطئة. رأى مور أنه من الخطر بمكان أن يستطلع الناس غير المتعلمين ويتجادلوا في أسرار الكتاب المقدس. عارض مور كذلك بشدة مارتن لوثر والإصلاح البروتستانتي، ورأى فيهما خطرًا على استقرار المجتمع. من المفارقة أن مور أوصى بحرية الدين في اليوتوبيا، إلا للملحدين، الذين كانوا مرفوضين ولم يكن التسامح معهم إلا بحده الأدنى. لقد اضطهد مور شخصيًا البروتستانتين في زمنه حين شغل منصب السيد المستشار، وحارب صعود الإصلاح. أثناء عمله في المنصب نفسه أيضًا، سجن مور بروتستانتين وحقق معهم، وأرسل ستة منهم ليُحرقوا على العمود، بالإضافة إلى سجن نحو أربعين بروتستانتياً. يتبنّى أكرويد (Ackroyd 1999) وجهة نظر أقرب إلى التفهّم بشأن هذه الأفعال، إذ يرى أنها كانت جزءًا من التراث البروتستانتي والكاثوليكي القديم في أزمنة الاضطراب الديني. بل إنه في القسم الرابعة من رسالته الرسولية الصادرة في 31 أكتوبر 2000، وصف البابا يوحنا بولس الثاني المؤلف مور بأنه «الراعي السماوي لرجال الدولة والسياسيين»، ورأى أنه:

يمكن القول إنه بيّن بطريقة فريدة قيمة الضمير الأخلاقي... وإن كان في أفعاله ضد الهراطقة قد عكس حدود الثقافة في زمنه.

تقدّم موادّ الكتاب المقدس الأساس لميل مور إلى الملكية المشتركة. تظهر في العهد القديم نسختان متميزتان من اليوتوبيا الثيوقراطية. الأولى في سفر الأعمال، الذي يصوّر الحياة

الاجتماعية في السنوات الأولى للكنيسة في القدس، بُعيد قيامة المسيح وصعوده وبعد العنصرة. يبدو أنه كان بين المسيحيين الأوائل ملكية مشتركة تشابه الأيديولوجية الحاضرة في اليوتوبيا. ورد في الأعمال 4: 32:

وكان لجمهور الذين آمنوا قلب واحد ونفس واحدة، ولم يكن أحد يقول إن شيئاً من أمواله له، بل كان عندهم كل شيء مشتركاً.

مع هذا، فإن هذه الحالة الأصلية في الكنيسة المبكرة في القدس كانت مؤقتة، ولم ينتشر عُرف الملكية المشتركة إلى غيرها من التجمعات والكنائس المبكرة. مع هذا، يبدو أن مور تبني هذه الفكرة من كتابات العهد الجديد. كانت الرؤى اليوتوبية شائعة كذلك في أيام الكتاب المقدس العبري.

كانت الأخروية الكتابية (الإسكاتولوجية) جزءاً مهماً من اليهودية والمسيحية. شملت هذه الرؤى جوانب اقتصادية. يصف التاريخ اليهودي فترات من الأسر للشعب اليهودي في مصر وبابل في فترات مختلفة. أسهم هذا بلا شك في تطور فكرة اليوتوبيا. لم ينته الأسر إلا على يد الإله الحق، وهو فعل مختلف تماماً عن وثنية الآلهة المتعددة التي كانت تُعبد في مصر وبابل. أما الكتابات الأخروية المسيحية (مثل سفر الرؤيا) فكانت كذلك تستلهم الأخروية اليهودية، وقد ظهرت كذلك في سياق مصاعب واجهت المسيحيين الأوائل. اضمحلت ممارسة الملكية المشتركة مع انتقال مركز المسيحية المبكرة من القدس إلى آسيا الصغرى.

لعل أن الجوهر اللاهوتي ليوتوبيا مور مأخوذ جزئياً من جزء آخر من الكتاب المقدس، ليس هو الأوضاع المؤقتة الماضية بين المسيحيين الأوائل، بل من الأيديولوجية المستقبلية لمملكة المسيح. هذه اليوتوبيا الثيوقراطية موجودة في كتب كثيرة من الكتاب المقدس، في الأجزاء العبرية وفي العهد الجديد. هذه هي الأيديولوجية التي كان يسوع نفسه يبشر بها: «مملكة السماء» في الأرض، بين جنس البشر. هذه الأيديولوجية للمملكة القادمة موجودة مثلاً في سفر الرؤيا (20: 1-6):

ورأيت ملاكاً نازلاً من السماء معه مفتاح الهاوية، وسلسلة عظيمة على يده. فقبض على التنين، الحية القديمة، الذي هو إبليس والشيطان، وقيده ألف سنة، وطرحه في الهاوية وأغلق عليه، وختم عليه لكي لا يضل الأمم

في ما بعد، حتى تتم الألف السنة. وبعد ذلك لا بد أن يحل زمانا يسيرا. ورأيت عروشا فجلسوا عليها، وأعطوا حكما. ورأيت نفوس الذين قتلوا من أجل شهادة يسوع ومن أجل كلمة الله، والذين لم يسجدوا للوحش ولا لصورته، ولم يقبلوا السمة على جباههم وعلى أيديهم، فعاشوا وملكوا مع المسيح ألف سنة.

لم يشكّل تداخل اللاهوت والحكم الثيوقراطي مع ندرة الموارد الطبيعية مشكلة لمور. بل توقّع في *اليوتوبيا* أنّ الصعاب سيمكن التغلّب عليها بعون الله (ص. 177):
إنّ الله يكافئ التضحية بلذة قصيرة صغيرة بفرح عظيم لا ينتهي، وذلك ما يستطيع الدين أن يقنع به بسهولة الذهن المستعد للقبول.

كان جمهور مور الأصلي مؤلّفاً من كهنة عصره ولاهوتيه، وليس عموم الطبقات المتعلمة. لا بد أن نتذكر أن لاهوتياً معروفاً أصيلاً، هو إراسموس الروتردامي، هو الذي نشر *اليوتوبيا* عام 1516. من الأدلة الأخرى على هذا الادعاء أنّ *اليوتوبيا* نُشرت باللاتينية فقط. تُرجم العمل إلى الإنكليزية ونُشر في إنكلترا بعد زمن طويل من إعدام مور بتهمة الخيانة العظمى عام 1535، ولم يكن ذلك قبل 1551، أي بعد خمسة عشر عاماً من موته. يدلّ هذا على أن مقصد مور كان لاهوتياً وفلسفياً. كما لاحظ كاوتسكي (Kautsky 1888)، لم يخاطب مور إلا دائرة ضيقة من الباحثين؛ كان معظم الناس لا يفهمونه ولم يرد هو أن يفهموه. لذلك كتب *اليوتوبيا* باللاتينية، وأخفى أفكاره تحت عباءة السخرية، وهو ما أتاح له حرية أكبر في الرأي. من اليقيني تقريباً أنه لم يكن يسعى إلى التأثير في المشهد السياسي في عصره.

يُمكن أن يُنظر إلى *اليوتوبيا* أيضاً بوصفها دفاعاً عن التسامح الديني. اقترح كيسلر (Kessler 2002:207) أن هدف مور كان تعزيز السلم المدني والحرية الدينية للمسيحيين. أتاح الرجل للحكومة أن تمنع الصور الخطيرة سياسياً من الدين، وأتاح لكل أعضاء المجتمع أن يعتنقوا بعض العقائد الدينية المسيحية التي تعزز الفضيلة. هذا النوع المقيد من الحرية الدينية أتاح لليوتوبيا أن تكون مجتمعاً متنوعاً لاهوتياً وموحّداً أخلاقياً.

ناصر مور المساواة الاجتماعية والسياسية. كان من الإصلاحات الاقتصادية التي ناصرها الملكية المشتركة للأموال، وإلغاء الربح وواجب الجميع وحقوقهم بالعمل. حاول مور أن

يؤسس المساواة الاجتماعية بحماية حقوق الضمير الحر. تحتوي *اليوتوبيا* أدوات مؤسسية متعددة تحقق المساواة الاجتماعية، مثل الوجبات المشتركة، ونوع اللباس المشترك، والبيوت المفتوحة للجميع. إن الشعور الزائف بالتفوق يحمل على الكسل والرخاء بين الأغنياء ويدفعهم إلى استغلال الفقراء، ولذلك كان غائبًا عن حياة الشعب اليوتوبي (Kessler 2002: 219). ينبغي الإشارة إلى أن سلوك اليوتوبيين مبالغ فيه حتى بحسب المعايير المسيحية. ففي حين تجسّد معيشة اليوتوبيين بعض الحقائق العزيزة على المسيحية، فإنها في كثير من الأحيان تتجاوز التسامح المسيحي. الأمر كما لو أن اليوتوبيين من دون إرشاد كنيسة المسيح سيقعون في السخافة (Grace 1989: 293).

يلاحظ جاكسون (Jackson 2000) أن مور يشبه مكيا فيلي في سعيه إلى تحقيق نظام سياسي سلمي. لتحقيق ذلك، بُرّرت درجة من اللاأخلاقية في السلوك السياسي. عملت *اليوتوبيا* من خلال المفارقة والقناعة غير المباشرة على استعادة الحكم المسيحي في الحياة السياسية. لم تكن استراتيجية مور ببساطة إعادة تأكيد ما يألّفه الجميع، وهو أن الأحكام المسيحية ينبغي اتباعها، بل أن الشهوات إذا لم تُضبط كانت أساس المفساد الاجتماعية. اقتضى ذلك أن الطبيعة الساقطة لا بدّ لها من القيود الخارجية إذا أُريد تحقيق السلام والعدل. لذلك، تبنّى مور رؤية يوتوبية عن النظام السياسي والاقتصادي، مستعملًا مفاهيم ومواضيع دينية (Grace 1989: 295).

المفاهيم الاقتصادية في *اليوتوبيا*

اليوتوبيا مليئة بالمفاهيم الاقتصادية، التي لم يكن لكثير منها اسم في زمن كتابة الكتاب، لكنها اليوم معروفة على نطاق واسع. من المفاهيم الأساسية في الاقتصاد مفهوم الندرة: الموارد دائمًا محدودة ولا يمكن أن تلبّي رغبات الناس غير المحدودة. من هذه الناحية، كان اليوتوبيون مواطنين مثاليين. كان استهلاكهم للسلع والخدمات محدّدًا بالضرورة، ومن خلال العلم والاختصاص والتجريب بلغوا مستوى عاليًا من الفعالية في تلبية احتياجاتهم. كان الاقتصاد ظاهرًا في كل مكان، وكانت الفلسفة السائدة أن الإنسان لا يحتاج سوى السلع الأساسية والغذاء حتى يحقق حياة سعيدة، وهو رأي موافق لكثير من الدراسات الحديثة بشأن

الرضا في الحياة. أظهر اليوتوبيون كذلك فهمًا للمنتج الهامشي للعمل. قيّد اليوتوبيون ساعات العمل إلى ست فقط. استعمل اليوتوبيون كذلك الندرة لإنشاء القيمة التبادلية. بالنسبة لليوتوبيين، فإن القيمة الجوهرية للذهب والفضة هي الصفر، وإن كانوا يستخرجون مقادير كبيرة من المعدين. لما كانت القيمة التبادلية لهذين المعدين عالية جدًا خارج حدود اليوتوبيا، كان سكانها يبيعونها في معاملات تنفع الطرفين في سوق التجارة الأجنبية (مراجعة).

إعدام السارقين في المجتمعات خارج اليوتوبيا كان مثالًا عن استعمال تحليل التكلفة والمنفعة. بالنسبة للسارق خارج اليوتوبيا، كان الاختيار أمامه إما أن يجوع حتى الموت وإما أن يسرق ويتمتع بعدها بفرصة معقولة للنجاة بفعلته. ليس مفاجئًا أن عقوبة الإعدام لم تنجح في إيقاف السرقة. أما في الجانب اليوتوبي فكانت الحسبة نفسها مختلفة. إذا أمسك بالسارق في يوتوبيا، كانت عقوبته الأعمال الشاقة ورفض المجتمع، ولكن ليس الموت. كان كل مواطن في يوتوبيا يحصل على الحصّة نفسها من الطعام وغيره من السلع، وكان تجميع الملكية الخاصة ممنوعًا. ليس غريبًا أن السرقة في يوتوبيا كانت أقل منها خارجها. في مثال عن تحليل الكلفة والمنفعة الممارس في يوتوبيا، استولى أمير غني على مملكة مجاورة بالقوة. كانت النتيجة سلسلة امتدّت لأعوام من التمردات الداخلية والغزوات الخارجية في المملكة المحتلّة حديثًا. سريعًا ما وقعت ميزانيات المملكتين في العجز وأصبح المواطنون منزعين من أنّ دهمهم قد أريق دون معنى يُذكر. في النهاية، كانت تكاليف الغزو أعلى من منفعه إلى درجة جعلت المحتل يتخلى عن المملكة الجديدة. ممّا يثير الاهتمام أن يوتوبيا كانت تنفق الموارد على الحروب أيضًا، لكن فقط لتبقى بعيدة عنها.

تدور أقسام كبيرة من اليوتوبيا على الحكم الصالح وأهمية المؤسسات. كان ثورستين فيبلن (Thorstein Veblen 1912) من أسلاف المدرسة المؤسسية الحديثة، إذ سبق بثلاثة أجيال الكتاب المؤسسيين الجدد مثل باور (Bauer 1971) وأولسون (Olson 1982) ونورث (North 1990). كانت الكيفية التي جمع فيها فيبلن المؤسسات والنزعات الثقافية والروحية تشبه أسلوب الحياة اليوتوبية بطريقة بارزة. لا يمكن لليوتوبيا أن توجد دون دعائمها الروحية. أكّد فيبلن كذلك على دور التفكير التطوري. خلافًا للشبوعية، لم يكن لدى فيبلن غاية معينة لتطور المجتمعات، وهي فكرة تلائم الطموحات التعليمية والروحية في

اليوتوبيا. بسبب محدودية التنوع في السلع والخدمات المنتجة في يوتوبيا، يبدو واضحاً أنه حتى لو كان المجتمع منتجاً على نحو فعال، فإنه يبقى بعيداً عن الاستهلاك المظهري لدى فيبلن، ويبقى كذلك حتمًا فاقدًا للفعالية في تخصيص الإنتاج. لكن من جهة أخرى، لما لم يكن لدى اليوتوبيين نقطة مقارنة للتنوع «الكافي» في السلع والخدمات، فإن هذا ربما لم يقلص من رضاهم الإجمالي عن الحياة.

المؤسسات والحكم مفهومان مهمّان في اليوتوبيا. من الصفحات الأولى، يبيّن الكاتب كيف لا ينبغي أن يكون الحكم، بأمثلة عن أمراء يتجاهلون بلادهم ويركزون على الحصول على ممتلكات جديدة بالحروب. كانت القوانين الفعالة نادرة خارج يوتوبيا فيما يُرغم، إذ كانت القوانين غير متماسكة ولم تكن العقوبات مكافئة للجرائم في الحجم. كان الاستقلال القضائي غير موجود؛ لم يكن القضاة يهتمون بإصدار قرارات غير متسقة. كان الدرس بالنسبة ليوتوبيا أنه عندما يبدأ التدهور الأخلاقي فإنه ينتشر سريعاً ويُحيط الناس بالفساد ورفاق السوء. هنا تكون بداية نهاية حكم القانون.

أما في يوتوبيا، فكان التشريع القضائي قليلاً نسبياً (كانت القوانين أقل، والاعتماد على الفضيلة الدينية للناس أكبر). كان الاتساق القانوني محققاً في أرجاء الجزيرة، إذ تطبّق القوانين نفسها في كل المدن. وكان أهل الجزيرة يقبلون على نحو واسع أن الطاعة الدقيقة للقانون تجلب السعادة للفضلاء وتحافظ على صحة المجتمع. تشبه بنية المحكمة في يوتوبيا من عدة نواحٍ بنيتها في العصر الحديث. كان الحاكم (رئيس مجموعة أسرية كبيرة) أشبه بالوسيط، والمعلّم أشبه بالمحكمة الدنيا، والشيخ أشبه بمحكمة الاستئناف، والأمير، في أندر المناسبات، يؤدي دور المحكمة العليا. لكن النظام لم يكن يتبع فصل السلطات بالمفهوم الحديث. كانت السلطة التنفيذية — الأمير تحديداً — تتمتع بسلطات أوسع بكثير مما تتمتع به اليوم السلطات التشريعية والقضائية.

تتشارك وظائف حكومية أخرى في يوتوبيا نظائرها في المجتمعات الحديثة. من المواضيع الكبرى في النص بيان أن التعليم غير مقدّر خارج يوتوبيا (لأنه مرفق عام له تداعيات إيجابية لكن الأسواق لا تقدّمه بالقدر المناسب)، أما في يوتوبيا فالتعليم يعزّز عملية الإنتاج ومن ثم

الإنتاجية. لذلك عاجلت الحكومة هذا الإخفاق في السوق في المرافق العامة بتولي مسؤولية التعليم.

من أساليب تحسين الإنتاج المعتمدة في يوتوبيا التجربة والخطأ، وهي طريقة لم تزل في المجتمعات الحديثة تستعملها الحكومات والشركات الابتكارية. أسلوب التجربة والخطأ المستعمل على نطاق واسع كان أشبه بنموذج ريادة الأعمال الشمبيترية (أي دون دافع للربح الشخصي ودون حقوق ملكية للابتكار) منه بالاجتناب الشديد للخطأ في الأنظمة الاشتراكية (الخطأ هي القانون). لكن زيادة كميات الإنتاج لم تكن هي هدف الحكومة. إنما كان الهدف من زيادات الإنتاج إتاحة إنتاج المقدار نفسه من السلع بجودة أعلى وبوقت أقصر. يتيح هذا للناس مزيداً من الوقت للنمو الفكري. هذه حالة كلاسيكية من المقايضات التي لا بد أن يواجهها كل اقتصاد: هنا الخيار بين إنتاج مزيد من السلع والحفاظ على وقت الفراغ نفسه، وبين إنتاج مقدار السلع نفسه والحصول على مزيد من وقت الفراغ. كما في كل مجال، لن تستطيع تجنب تكلفة الفرصة - إذا أردت مزيداً من السلع فسينقص هذا من وقت الفراغ، والعكس بالعكس. أتاح وجود الملكية المشتركة التبادل السريع السلس وتحويل الابتكارات إلى إجراءات إنتاجية في الوحدات الاقتصادية.

فرضت الحكومة اليوتوبية ضوابط صارمة على التعداد السكاني. قدرت الحكومة الحد الأعلى الذي تستطيع الجزيرة أن تعيله، وحين بلوغ الحد كانت تؤسس مستعمرات جديدة في اليابسة المجاورة. من المواضيع الثابتة للنقاش في يوتوبيا سوء استخدام سلطة الحكومة. نُوقش بلد مجاور اسمه ماكاريا، بوصفه مثلاً فاضلاً عن كيفية تقييد سلطة الحكومة ومنعها من أن تصبح سيئة، إذ وضع الشعب فيها حدّاً دستورياً على سلطة الإنفاق للحكومة. كان الحد كبيراً بما يكفي ليسمح بتدقق فوائض الميزانية إلى صندوق للأيام الشديدة والأحداث غير المتوقعة. أمّا قاعدة تعظيم المنفعة التي كانت لدى معظم الحكومات الأجنبية فكانت تُرى بوصفها خادعة بشكل صارخ، إذ ليست سوى تعظيم العائدات لمصلحة الطبقة الحاكمة، إلى جانب أنها لا تخلق أي عادات اجتماعية نافعة.

فُرض كذلك في يوتوبيا توزيع الدخل لتحقيق المساواة الصارمة التي كان يُعتبر أن لها تداعيات إيجابية. كان هذا نتيجة المعتقدات الدينية لليوتوبيين، ونتيجة اعتقادهم بأن البطر

والفجوات الاستهلاكية تؤدي إلى التدهور الأخلاقي، وهو ما قال به فيبلن (Veblen 1912) بعد 400 عام في مفهومه عن الاستهلاك المظهري. في يوتوبيا كان مضموناً لكل إنسان الأمان الوظيفي (كما في الدستور السوفييتي) إذ كانوا يعتقدون أن البطالة خطيرة على صحة الروح الإنسانية. ما دام العامل يؤدي عمله، فهو يبقى في شبكة الأمان الاجتماعية المشروطة بالعمل. حدّدت تشريعات الحكومة طول يوم العمل بست ساعات، بعدها يقضي الناس بقية اليوم في أنشطة ملهمة فكرياً كالفنون والتعليم. لتجنّب الملل في العمل، وُضعت تشريعات لتدوير الوظائف دورياً. استُثّيت فئة مختارة من اليوتوبيين من العمل العادي، ليختصوا في مجالات مواهبهم الاستثنائية (وهو ما يشبه الاتحاد السوفييتي إلى حد كبير)، وكان الهدف من ذلك هو الاكتشافات العلمية.

لما كانت المحاصيل الزراعية تختلف بين العام والعام وبين المدينة والمدينة، كانت الحكومة اليوتوبية تعيد توزيع المحاصيل بالتساوي بين المدن مرّة كل عام (ضريبة تقدمية)، وتحافظ في الوقت نفسه على مخزن احتياطي من الحبوب يكفي لعامين. كان الحسّ الديني العالي لدى الشعب يضمن أن نسبة الضريبة وإن ارتفعت فلن تؤدي إلى تثبيط الإنتاج. بنت الحكومة كذلك شبكات أمان اجتماعية للمواطنين العاديين. وُصفت مستشفيات يوتوبيا كذلك بأنها ممتازة، وهي خدمة أخرى تعدّ مرفقاً عامّاً له خصائص وتداعيات إيجابية.

كان اليوتوبيون يعدّون الرابط المدعى بين الثروة والسعادة زائفاً. لم ير اليوتوبيون في الثروة هدفاً يستحق السعي إلا حيث يوجد الفقر وتفاوت الدخل. يؤدي الفقر إلى طاعة غير مستحقة لأصحاب الثروة المادية، وفي الوقت نفسه يؤثر سلّياً في الأمان العام والاستقرار الاجتماعي. يرى اليوتوبيون أن السعادة الحقيقية إنما هي في اتباع العقل الطبيعي والدين. أن يعيش المرء مبعجلاً لله والطبيعة، ومُظهرًا للإيثار الذي يزيد من رفاهية بقية بني الإنسان، هذه هي الطرق الوحيدة التي تؤدي إلى السعادة. في مناقشة أسلوب الحياة الطبيعي والأخلاق، يشير هودغسون (Hodgson 2013) إلى نظرية داروين التطورية؛ الناس بطبيعتهم يميلون إلى التبادل والتعاون واللفظ مع الآخرين لأن هذه الصفات أثبتت نجاحها في التطور الإنساني. في يوتوبيا كان من أهداف الحكومة الرئيسة الحفاظ على هذه الصفة الجينية وتعزيزها.

رأى سكان يوتوبيا أن حُكام البلدان الأخرى فاسدون وغير مهتمين بالمشورة الطيبة. بعبارة أخرى، كان هؤلاء الحكام يُظهرون العلامات المعروفة لانحياز الثقة الزائدة. كان عالمهم المثالي عالماً لا تتغير فيه الأشياء، وعالمًا يضمّنون فيه بقاء ممتلكاتهم إلى الأبد: كان الوضع الحالي يسود عقولهم. هؤلاء الحكام الذين يصبّون الموارد عامًا بعد عام للدفاع عن الأراضي التي احتلوها جديداً، دون أي أمل بالنصر الكامل، ليسوا سوى مثال كلاسيكي عن أغلوطة التكلفة الغارقة. في الحقيقة، تكثر في يوتوبيا أمثلة أخرى عن مفاهيم اقتصادية سلوكية أخرى، بفوارق منتظمة. تشمل هذه المفاهيم الارتساء وأثر الحياة، وانحياز التأكيد، وعقلية القطيع، والخصم المغالي، وتجنب الخسارة والمحاسبة العقلية.

الهدف الجوهري لكل الأنظمة الاقتصادية

كل نظام اقتصادي ناجح لا بدّ أن يجيب عن ثلاثة أسئلة: ماذا نُنتج، وكيف ننتجه، ومن يحصل على المنتجات. جواب يوتوبيا عن السؤال الأول يركز ثقله الأكبر على تلبية الاحتياجات الأساسية للمجتمع: الغذاء والملبس والمأوى. يُضاف إلى هذا إنفاق عدد من الموارد على التعليم والعلم والصحة والدفاع الوطني. أمّا التوزيع الدقيق للموارد على المجالات فغير موضّح. لكن ذُكر في الكتاب أن الصحة والتعليم يتمتعان بمستوى جيد، والعلم بمستوى عالمي، والميزانية الدائمة لتوظيف جيوش أجنبية للدفاع عن يوتوبيا كافية دائماً بلا شك.

أمّا كيفية الإنتاج في يوتوبيا فتتبع أساليب مجرّبة ومختبرة، وهي الاختصاص والتجربة والخطأ. تُؤخذ تحسينات أساليب الإنتاج تحديداً من الاستثمارات في العلم والتعليم والقاعدة المعرفية المشتركة بين وحدات الإنتاج. في يوتوبيا كذلك سياسة توفّق بين المهارات الخاصة للأفراد وبين مواهبهم، وتسمح لأصحاب المواهب الاستثنائية أن يكرّسوا حياتهم للاكتشاف العلمي.⁵²

⁵² هذا هو مفهوم التخصص نفسه الذي أدّعه آدم سميث بعد أكثر من قرنين. تستحقّ *اليوتوبيا* أن تُقارن بعمل عظيم مثل *ثروة الأمم* بسبب ثلاثة خصائص مثيرة للاهتمام. أولاً، يغطي الكتاب كل المفاهيم الاقتصادية الأساسية التي يجدها المرء في الفصل الأول من أي كتاب في علم الاقتصاد الحديث. ثانياً، نجح مور في طرح هذه المفاهيم الأساسية في 160 صفحة ممتعة ومحفّزة فكرياً، خلط فيها السياسة بالاقتصاد، والدين بنظرية التطور. ثالثاً، سبق الكتاب *ثروة الأمم* بنحو 260 عاماً. ليس القصد من هذا أن إنجازات مور تكافئ كل الأفكار الاقتصادية التي طرحها سميث. لكن ما لا جدال فيه هو أن *اليوتوبيا* سابق لعصره، وبسبب عمقه الاقتصادي فإنه يمكن أن يرافق أي كتاب تمهيدي، أو حتى متقدم، في الاقتصاد، ليكون من قبيل القراءة الداعمة بشأن الخيارات في بناء المجتمع.

هذان الجوابان عن السؤالين الأولين - ماهية المنتجات وكيفية الإنتاج - يعنيان أن نمو الإنتاجية يبلغ أن يؤدي إلى فائض في الإنتاج في معظم الأعوام. يمكن استعمال هذا الفائض للطوارئ، أو لتقليص عدد ساعات العمل اليومية، وهو ما يتيح بدوره مزيداً من الوقت لتحسين فيه الأفراد أنفسهم بعد العمل.

أما الجواب عن السؤال الثالث - كيفية توزيع المنتجات - فيتبع ثلاثة مبادئ أساسية. أولاً، المساواة في المشاركة هي المبدأ السائد في كل التوزيع. يُعنى بالفقراء أولاً، وكذلك بالأسر التي يكون محصولها أقل من محصول الأسر الأخرى. ثانياً، بسبب تفاوت المحاصيل الزراعية بين العام والآخر، يُخزن ما يكفي من المنتجات دائماً لتلبية حاجات سنتين في حال حدوث أزمة. ثالثاً، تُرسَل بعض الفوائض إلى الخارج، بصورة ديون غير باهظة، أو بصورة دعم خارجي، أو بصورة تمويل للجيش الأجنبية لحماية يوتوبيا. يحقق هذا أهداف البلد الإثارية، ويصنع التآلف السياسي ويضمن الدفاع العسكري الملأ عند الحاجة.

تحدد وفرض قواعد الأنظمة الاقتصادية

النظام الاقتصادي هو مجموعة من الترتيبات المؤسسية التي تستعمل لتخصيص الموارد النادرة في المجتمع لتحقيق أفضل أهدافها، على أن معنى «الأفضلية» هنا يتغير بحسب الوقت والمجتمع. قد تشمل الأهداف الأفضل مثلاً، طول العمر، أو ارتفاع الدخل، أو التوزيع المتساوي للدخل، أو الفرص للتقدم في الحياة، أو تحقيق أقل استهلاك ممكن للموارد البيئية، أو الحرية الدينية، أو السعادة الإجمالية.

تقتضي الندرة أن المجتمعات مقيدة دائماً بمحدودية الأرض والعمالة والمهارات الريادية. التشكيل المؤسسي يحكم كيفية تعامل المجتمع مع هذه الندرة. هذا التشكيل مزيج من الترتيبات الرسمية وغير الرسمية التي تشمل عناصر مثل البرلمان وتقاليده الانتخابية، والوكالات الحكومية والوزارات، والكنيسة، وحكم القانون، والنظام النقدي، والنقابات، وحرية التجارة، والمجموعات المدنية والشركات والمنظمات الدولية وما شابه. حتى يعمل النظام الاقتصادي لا بد أن تتبع المؤسسات ما يسميه نورث (North 1990) «قواعد اللعبة». من دون اتفاق على القواعد، لا يمكن لأي نظام أن يكون فعالاً لمدة طويلة. كذلك فإن بناء نظام اقتصادي متين يستوجب

وجود أدوات لفرض مجموعة القواعد. إذا كان لدى المؤسسات ميل إلى الابتعاد عن القواعد دون مساءلة، فهو أشبه بعدم وجود قواعد أصلاً. السؤال المهم هو: كيف نضمن الالتزام بالقوانين؟ يمثّل الدين والإيثار والملكية المشتركة بعض إجابات مور عن هذا السؤال.

إجابات مور موافقة للأبحاث الاقتصادية الحديثة في تطبيق الأعراف المجتمعية وعدة فئات من الآليات غير الرسمية. من الفئات الرئيسية، وهي مستخدمة في يوتوبيا، فرض المجتمع. يغيّر المواطنون شركاءهم التجاريين كل فترة. يفضح هذا العُرف التجار الفاسدين في حال وجودهم، ويسبب عقوبات مباشرة عليهم من أعضاء المجتمع الآخرين. قدّم كاندوري (Kandori 1992) نموذجًا اقتصاديًا سمّاه «نظرية الشعب»، يتمتّع هذا النموذج بأعراف اجتماعية شبيهة بأعراف يوتوبيا، وتعمل هذه الأعراف لدعم النواتج الفعّالة من المعاملات الاقتصادية المختلفة. في المجتمعات الصغيرة، حيث يستطيع الأعضاء أن يلاحظ بعضهم سلوك بعض، يكون للفرض الاجتماعي دور إيجابي في تحقيق النواتج الاقتصادية المثلى، ويكون السلوك التعاوني قابلاً للاستدامة. العُرف الاجتماعي الذي يدعم التعاون في هذه الحالات يقتضي أن يكون لترك النزاهة تكلفة عالية جداً — قد تبلغ العزل. كما لاحظ كاندوري (Kandori 1992)، تفترض نظرية الشعب وجود آلية أو مؤسسة وظيفتها كما في يوتوبيا، أن تعالج المعلومات بصدق ونزاهة.

في الجدول 1، يقدم فويغت وإنغيرر (Voigt and Engerer 2002) مجموعة من خمسة خيارات لفرض القواعد. يبدأ طيف نوع القواعد من العُرف إلى التشريع الحكومي، وطيف أنواع الفرض من الفرض الذاتي إلى الفرض الحكومي المنظم. تستعمل المجتمعات الحديثة كل أنواع الفرض هذه، ولكن بمقادير مختلفة. نرعت كثير من البلدان الغربية ذات الدخل العالي بطيئاً إلى مزيد من فرض الدولة، في حين أن كثيراً من الدول ذات الدخل المنخفض، التي تنمو نموّاً سريعاً، تتصف بمستوى أقل من فرض الدولة، كما أن بعضها يخفّف من التشريعات الاقتصادية على نحو واعي. في مجموعات البلدان منخفضة الدخل، يجد المرء عادة مستوى أقل بكثير من فرض الدولة ومستوى أعلى من الأنواع الأربعة الأولى من أنواع فرض القواعد: الفرض الذاتي، والالتزام الذاتي، والتحكم الاجتماعي غير الرسمي، والفرض الخاص المنظم.

أنواع القواعد وأدوات الفرض	الجدول 1
أداة الفرض	نوع القاعدة
الفرض الذاتي	1. العُرف
الالتزام الذاتي	2. القاعدة الأخلاقية
الضبط الاجتماعي غير الرسمي	3. العادات
الفرض الخاص المنظم	4. القاعدة الخاصة
الفرض الحكومي المنظم	5. قانون الدولة

المصدر: فويغيت وإنغير (Voigt and Engerer 2002:133)

من جهة فرض القواعد، نأى مور بنفسه وضوحًا عن أحد الأنظمة التي يعرفها أفضل المعرفة، هو النظام الإنكليزي. بدلاً من الاعتماد على الدولة في فرض القواعد، ارتأى مور أن أي مجتمع متين على المدى الطويل لا بد أن يكون قائماً على أساليب أخرى في فرض القواعد. نعم، كانت الدولة في يوتوبيا قوية، ولكن معظم أدوات الفرض كانت متروكة للأساليب الأربعة الأولى. العُرف كان نافعاً لأن المجتمع في يوتوبيا لم يكن مجتمعاً سريع التغير. والقاعدة الأخلاقية نفعت لأن الجميع في يوتوبيا يشتركون في معتقداتهم الدينية عن الصواب والخطأ. العادات والقواعد الخاصة نفعت كذلك لأن الأسر المتماسكة كانت تفرض ضغطاً اجتماعياً على أي فرد يبتعد عن العادات. كان في دولة يوتوبيا قواعد كثيرة للسلوك، لكنها قلما احتاجت إلى فرض هذه القواعد: كانت الأدوات غير الحكومية الأربع تحقق الغاية بما يكفي. يتفق هذا مع ما وجده فرانك (Frank 1987)، الذي يؤكد على أن الضمير والمشاعر الأخلاقية الأخرى تلعب دوراً قوياً في الخيارات التي يتخذها الناس.

كل اقتصاد فريد بنفسه، لكن للمرء أن يحاول تصنيف الاقتصادات المختلفة في بنية واسعة من الصفات. في الجدول 2، يشابه النظام 3 الاشتراكية والتخطيط المركزي كما مارسه الاتحاد السوفييتي سابقاً حتى عام 1990. النظام 2 مثال عن اشتراكية السوق، وأقرب شيء إليه هو يوغوسلافيا سابقاً في العقد الثامن والتاسع من القرن العشرين. أما النظام 1 فله صفات السوق الحرة الرأسمالية البحتة. دعت عدة إخفاقات في السوق في هذا النظام إلى حكومات أكبر حجماً وأطول يداً وأوسع نطاقاً مما يشملها النظام بصورته الصافية. من أسباب هذا

الانحراف إخفاق السوق في مجال المعلومات وحقوق الملكية والآثار الخارجية والمرافق العامة والتنافس. من الأنظمة الاقتصادية الواقعية، أقرب شيء إلى نظام السوق البحت هو هونغ كونغ وسنغافورة ونيوزيلندا (Gwartney et al. 2018). بالمقارنة مع هذه الأنواع الثلاثة من الأنظمة، نجد أن نظام يوتوبيا غير تقليدي، إذ إنه يتخذ قوته من مزيج مختار من الصفات. (يظهر في الشكل 1 جدول معرّز لتصنيف الأنظمة).

الجدول 2			صفات الأنظمة الاقتصادية
الصفة			الطيف
أ. تنظيم صنع القرار	اللامركزية	التقسيم بين المستويات	المركزية
ب. تقديم المعلومات والتنسيق	السوق	السوق المخطط	الخطة
ج. حقوق الملكية / ملكية الأصول	خاصة	تعاونية	عامة
د. نظام الدوافع / طريقة الحفز	مادية	أخلاقية ومادية	أخلاقية
هـ. تنظيم الخيارات العامة	الديمقراطية	الأوليغارشية	الديكتاتورية

المصدر: مستفاداً من غريغوري وستوارت (Gregory and Stuart 2004: 30).

تُبنى الأنظمة الاقتصادية لتحقيق نتائج مرغوبة، تختلف بين مجتمع ومجتمع. لكن اختيار النظام الاقتصادي يفيد في توقُّع النتائج. عادةً، يؤدي النظام 3 في الجدول 2 إلى تقليل التفاوت في الدخل وتعزيز رأس المال الاجتماعي في المجتمع، غير أن نمو الدخل فيه يكون منخفضاً. قوة النظام 1 في نمو الدخل والفعالية، لكنه قد يؤدي إلى تفاوتات كبيرة في الدخل. أمّا النظام الوسط، النظام 2، فيُتوقَّع أن يؤدي إلى نتائج شبيهة بالنظام 3. ولما أخفق النظام 3 و2 في البقاء أكثر من سبعين عاماً، أثبت النظام 1، أو بالأحرى أبناء عمومته المهجنون، أنه القادر على مجاراة تغير الظروف في البيئة المحيطة، وهو ما عزّز فرصه في البقاء ناجحاً على المدى الطويل. لكن واضحاً أن الجدول 2 ينقصه جانب جوهري في كل الأنشطة الاقتصادية في يوتوبيا: الدين والعادات. الجوهر الاقتصادي ليوتوبيا مبني على مزيج من الملكية المشتركة والدين والعادات، ولكن فيها أيضاً مؤسسات قائمة على السوق تحميها من أن تكون اقتصاداً مخطّطاً بالكامل.

كثيراً ما يُقال إن التجربة السوفيتية أثبتت خطأ ماركس وإنجلز ولينين بشأن الطبيعة الحقيقية للإنسان: في العالم الحقيقي، الناس كائنات مهتمة بمصالحها، وطبيعتها الأساسية هذه لا يمكن تغييرها مهما بلغت الجهود التربوية. يُقال إن هذا هو السبب الذي منع الملكية المشتركة من النجاح في الاتحاد السوفيتي ومنعها من النجاح في أي مكان آخر.

يرى فيهر وغاشتر (Fehr and Gächter 2000) أن الحاجة السابقة خاطئة. قد يكون الإنسان مهتمًا بمصالح نفسه إلى درجة عالية، لكنه أيضًا يمكن أن يُظهر مستويات مرتفعة على نحو مذهل من اللطف عندما يُعرض هو نفسه لفعل لطيف. يشعر الناس بالواجب بأن يُعاملوا الناس كما عاملوهم. هذه التبادلية واحدة من مفاتيح فهم يوتوبيا. كان الدين في جوهر كل الأنشطة في يوتوبيا، وبغض النظر عن نوع الدين الذي تعتنقه، فإن اليوتوبيين يؤكّدون على أهمية معاملة الآخرين بلطف. لذا فإن مبدأ التبادل في اللطف له مكان قوي في يوتوبيا. في الأنظمة الاشتراكية التقليدية لا مكان لهذه الآلية المعززة لنفسها، التي تأتي من الدين ومن العادات الفاضلة.

في يوتوبيا أفضلية أخرى على الأنظمة الاشتراكية القائمة على الملكية المشتركة. إن الوحدات الاقتصادية الأساسية في يوتوبيا، وهي الأسر، صغيرة الحجم وكل أعضائها يسكنون معًا. كان في كل أسرة نحو أربعين بالغًا، وهو ما يجعل، بحسب ملاحظة أوستروم (Ostrom 1998) تثبت الأعراف الاجتماعية أسهل وأشدّ إلزامًا. يكفي ذلك في الأهمية، كما يلاحظ باركلي (Barclay 2011)، أن كون الإنسان مؤثرًا تجاه قرابته أسهل من كونه كذلك تجاه الغرباء، وهو ما يعزز مبدأ التبادلية أكثر في بنية الأسرة في يوتوبيا. للإيثار منافع أخرى: ارتباطات اجتماعية أقوى، وصحة أفضل، وفرص أكبر للتعلم التعاوني، وحياة عاطفية أفضل وسعادة عامة أكبر (Batson 2011).

يوسّع الشكل 1 الجدول 2، إذ يُضيف بُعدًا جديدًا هو الدين، إلى التصنيف الأول للأنظمة. وفي حين يُعالج الجدول 2 الأنظمة نظريًا، يقوم الشكل 1 أنظمة اقتصادية حقيقية. إن النظام الرأسمالي/القائم على السوق في الحياة الواقعية سهل التمييز عن النظام الاشتراكي/القائم على التخطيط المركزي. أما اليوتوبيا، فتشمل خصائص من كلا النظامين. من حيث حقوق الملكية، تشبه يوتوبيا الاشتراكية، وكلاهما يشمل كذلك دوافع أخلاقية، غير أن هذه الدوافع لم تؤت ما كان يُرجى منها في الاشتراكية. أما في يوتوبيا، فكل المؤسسات مصمّمة بشكل واضح لتعزيز الإيثار والتعاون، وهو ما جعلهما عمود المجتمع الفقري.

كل الأنظمة الرأسمالية الحديثة مختلطة، وفيها حضور كبير نسبياً للحكومة. في معظم هذه الأنظمة يكون الناس أحراراً في تطبيق أفكارهم ما داموا غير مخالفين للتشريعات والقوانين، التي يختلف مداها بين البلد والآخر. الحرية في يوتوبيا من هذه الناحية أقل بكثير. نعم، كان الناس أحراراً في دراسة الأفكار الجديدة وتجريبها إنتاجياً في وحدتهم الإنتاجية، لكن حياتهم كانت مهيكلة على نحو كبير خارج وقت الدراسة الذي كان يتلو ساعات العمل. صُنع القرار في الرأسمالية أقرب إلى اللامركزية منه في يوتوبيا، لكن البلد الغني بالمتوسط لا يكون صغيراً: بل ينفق البلد الغني بالمتوسط نحو 40 بالمئة من الدخل الوطني لشراء سلع وخدمات ولإعادة توزيع الدخل، بالإضافة إلى تنفيذ آلاف التشريعات التي تحكم حياة المواطنين.

الشكل 1

طيف عناصر الأنظمة الاقتصادية		
حقوق الملكية (خاصة)		حقوق الملكية (عامة)
التنسيق (سوق)		التنسيق (خطة)
صنع القرار (لامركزي)		صنع القرار (مركزي)
الدوافع (مادية)		الدوافع (أخلاقية)
الاختيارات العامة (ديمقراطية)		الاختيارات العامة (ديكتاتورية)
الدين (التيوقراطية)		الدين (الإلحاد)
الصلاحية (التكيف على المدى الطويل)		الصلاحية (التدهور على المدى الطويل)
ثلاثة أنظمة اقتصادية		
يوتوبيا / الدين		
الاشتراكية / الخطة		
الرأسمالية / الأسواق		

المصدر: مستفاد من غريغوري وستوارت (Gregory and Stuart 2004: 31).

يصعب التقدير، لكن الحكومة اليوتوبية كانت أصغر بكثير من الحكومات في الاقتصادات المختلطة المعتادة - كانت الحاجة إلى الحكومة أقل بسبب نظام الحكم الداخلي (المعتقدات الدينية والعادات). كان معظم النشاط الاقتصادي في يوتوبيا متركزًا في الأسر ذات الأربعين عضوًا، إلا عددًا محدودًا من الأعمال العامة (إعادة التوزيع، نظام العدل، المشافي، العلم، المعابد، النقل، الحرب). إن صفة التدين في النظام اليوتوبي هي ما يميزه عن الاشتراكية والرأسمالية. يوتوبيا ثيوقراطية بحتة، أما البلدان الاشتراكية فقد كان الإلحاد فيها هو القاعدة، وأما الرأسمالية فتقع بين الطرفين، وتكون في معظم البلدان أقرب إلى يوتوبيا منها إلى الاشتراكية.

أخيرًا، السؤال الأهم في أي نظام اقتصادي هو قدرته على الاستمرار. هل سيستطيع هذا النظام تلبية احتياجات الناس على المدى الطويل؟ ما نعرفه عن الاشتراكية هو أنه لم تستطع أي نسخة منها أن تستمر أكثر من سبعين عامًا، واشتراكية السوق ثبتت أقل من ذلك. أما الرأسمالية، فهي مستمرة في وجودها منذ الثورة الصناعية، أي نحو 250 عامًا. واجهت الرأسمالية في هذه المدة عدة أزمات تهدد حياتها (التذبذب الكبير في الإنتاج، تفاوت الدخل، وغير ذلك)، لكنها إلى الآن لم تنزل قادرة على التكيف والاستمرار بصورة معدلة. ستستمر الأزمات حتمًا، ولا يمكن أن نحكم اليوم أن الرأسمالية ستستطيع الاستمرار في التكيف أمام الأزمات المستقبلية التي لا يمكننا استشرافها. لكن بعد أن استمرت عشرة أجيال، أثبتت الرأسمالية قدرًا كبيرًا من المرونة. النظام اليوتوبي أصعب على التقدير. الدين في يوتوبيا هو الصمغ الذي يربط هذا النظام القائم على الملكية المشتركة. يتطلب النظام أيضًا بنية صارمة قائمة على القواعد في حياة الناس، كما يتطلب ثبات هذه البنية. إذا تحققت هذه الشروط، فالفترض أن يوتوبيا ستكون قادرة على الاستمرار في نظامها، خلافًا لغيرها من الأنظمة القائمة على الملكية المشتركة، مثل الاشتراكية.

حتى إذا كان النظام الاقتصادي يعمل، هل يحقق احتياجات الناس؟

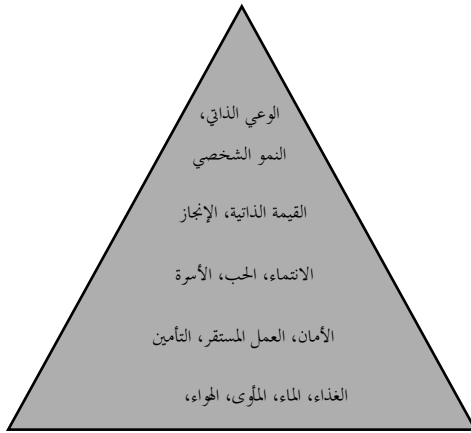
قد يجيب النظام الاقتصادي على الأسئلة الثلاثة الإنتاجية إجابة مرضية، ماذا ننتج، وكيف ننتج، ولمن ننتج، ولكن هذا لا يعني أن الناس الذين يعيشون في هذا النظام راضون عن حياتهم. يمكننا النظر إلى جانب السعادة بمراجعة هرم ماسلو (Maslow 1943) للاحتياجات

(الشكل 2). إذا حقق شخص كل المستويات من الأدنى إلى الأعلى فقد حقق كل احتياجاته الفيزيولوجية والأمنية والاجتماعية واحتياجات تقدير النفس وتحقيق النفس، ومن ثم فيمكن اعتباره إنساناً سعيداً راضياً.

لقد حققت المجتمعات الحديثة الثروة كلها تقريباً المستويين الأدنى من الهرم. بل قد حقق معظم الناس كذلك المستوى الثالث، إذ يتمتعون بأسر وبعض الصداقات. لكن بالارتقاء إلى المستويين الآخرين، نجد أن عددًا قليلًا من الأفراد يبلغهما. الإنجاز مقدّر جدًا في المجتمعات الغربية، لكن في هذه المجتمعات ضغطًا مستمرًا كذلك باتجاه الأداء، وهو ما قد يكون مضرًا برفاهية الإنسان. العمل في هذه المجتمعات تخصصي كذلك، وهو ما قد لا يكون متسقًا مع الإبداع والعفوية. من جهة أخرى، يستمر التعليم في المجتمعات الثرية الغربية على الأقل ثمانية أعوام أو تسعة، وأكثر من ذلك لمعظم الناس، وهو ما يتيح فرصًا كبيرة للإبداع وحل المشكلات في هذه الفترة. من ثم فإنه بحسب هرم ماسلو، فإن الأنظمة الرأسمالية الحديثة تحقق على نحو مفهوم نتائج جيدة لكنها لا تضمن أن يكون الناس راضين بحيواتهم.

هرم الاحتياجات لماسلو

الشكل 2



5. احتياجات تحقيق الذات

4. احتياجات التقدير

3. الاحتياجات الاجتماعية

2. الأمان

1. الاحتياجات الفيزيولوجية

المصدر: ماسلو (Maslow 1943)

تحقق يوتوبيا أيضًا وضوحًا المستويين الأدنى في هرم ماسلو. أما المستوى الثالث، فهو قوي على نحو خاص في يوتوبيا. صُممت الأسر الأربعينية من أجل تعزيز الصداقات والشعور بالانتماء إلى مجموعة متماسكة، وللاحتياجات الأسرية بالعموم. أما المستوى الرابع،

التقدير، فهو يعتمد في يوتوبيا بشكل كبير على الرضا الممكن أن يحصل عليه العامل من أعضاء المجموعة الأخرى بعد إنجاز وظيفة اليوم من العمل. يعزز التقدير أيضًا الأمان الوظيفي الثابت في النظام. في المستوى الرابع احتياجات أخرى، مثل الاستقلال، وهي ضعيفة وضوحًا في يوتوبيا. أما المستوى الخامس، تحقيق الذات، ففي يوتوبيا قوتان متعارضتان بشأنه. العمل اليومي لمعظم الناس رتيب بعيد عن صفات مثل الإبداع أو العفوية والارتجال. من جهة أخرى، إن إنتاج الاحتياجات الضرورية هو الهدف الأول في الإنتاج، وهو ما قلل عدد ساعات العمل في اليوم العادي إلى ست ساعات، بعدها حُصص وقت خاص لأنشطة تحقيق الذات. في أعمال لاحقة لماسلو (Maslow 1969)، ذكر أن الإيثار والروحانية عنصران مهمان في تحقيق الاحتياجات العليا للإنسان. كلا العنصرين المذكورين قويان حتمًا في نظام يوتوبيا.

لتلخيص المقارنة، يبدو أن يوتوبيا بحسب نظام ماسلو تحافظ على موقع قوة أمام الرأسمالية الحديثة القائمة على السوق. لما كان هرم ماسلو لا يضع وزنًا كبيرًا للدخل أو الاستهلاك، ليس غريبًا أن يحقق مجتمع له قيم غير مالية أداءً جيدًا في هذا النظام. بعض مستويات الاحتياج — الاحتياجات الاجتماعية، والتقدير، وتحقيق الذات — غير مرتبط وضوحًا بالمال. بالمقابل، في الرأسمالية صفة جوهرية هي أن الأفراد المهتمين بمصالحهم يتنافسون على الملكية، ويكون الربح والخسارة جزءًا جوهريًا في اللعبة. في يوتوبيا، تقوم التبادلات على الإيثار، وهو ما يجعل الجزء القلق في تبادل الملكيات الخاصة بضمحل. من هذه الناحية، نجد أن مؤسسة الملكية المشتركة في يوتوبيا أقرب إلى التوافق مع هرم ماسلو من الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة.

خلاصة

تبين نتائج هذه الدراسة كيف أن تغييرًا صغيرًا في التشكيل المؤسسي للمجتمع يمكن أن يؤدي إلى أثر كبير في النتائج المجتمعية. حالة يوتوبيا توضّح على نحو خاصة تعدد الأبعاد في الأنظمة الاقتصادية. قبل ما لا يقل عن 500 عام جعل السير توماس مور الملكية المشتركة المؤسسة الأساسية في *اليوتوبيا* التي ألفها. لكن الملكية المشتركة كثيرًا ما تُعدّ مؤسسة لا تخدم التنمية الاقتصادية. تعززت هذه النظرة بعد أن أصبح الإرث الاجتماعي الاقتصادي للاتحاد السوفييتي واضحًا: إذا كان كل شيء للجميع، فهو ليس لأحد، وهو ما يزيل دافع الفرد للاعتناء

بالملكية والإنتاج. إن الحالة المزرية للملكيات في العقود الأخيرة من الاشتراكية أزالَت أي حجج اقتصادية ذات قيمة في صالح الأنظمة القائمة على الملكية المشتركة.

لكن *اليوتوبيا* تجمع الملكية الخاصة والقواعد الداخلية الصارمة مع مفاهيم اقتصادية وعادات اجتماعية تشكل نظامًا اقتصاديًا يبدو أنه فعال. بمزيج حذر من المؤسسات والأفكار الاقتصادية السليمة، يبدو أن مور استطاع بناء إطار لمجتمع يستطيع أيضًا —خلافًا للبني الكبيرة الأخرى القائمة على الملكية المشتركة— أن يبقى حيويًا على المدى الطويل. تبقى الظروف التي تعمل فيها *اليوتوبيا* مقيدة (الاعتقادات الدينية القوية، الإيثار، الوحدات الاقتصادية الصغيرة، خلوّ الحياة من الرفاهية والترف، والتشريع الصارم لاستخدام الوقت)، ولكنها مع هذا تقدّم خطة لمجتمع لا تعيق فيه الملكية المشتركة التنمية على المدى الطويل، بل ترتبط بشعب سعيد ومنتج. (انظر الملحق لمطالعة تجارب حديثة تقارب *اليوتوبيا* في طريقة العيش).

ملحق: الهوتريون

إن يوتوبيا التي اقترحها مور لم تُجرَّب على نطاق دولة مطلقًا. لكن بعض مجتمعات الحاضر تشترك معها في كثير من الخصائص. قد يكون أقرب هذه المجتمعات إلى يوتوبيا الهوتريون، وهم فرع مجتمعي من مجددة العِماد (الأنابابتيين). الهوتريون أتباع جيكون هوتري (ت. 1536)، وهو قائد نمساوي، وقد ابنتوا نحو 500 مستعمرة في أمريكا الشمالية، معظمها في السهول الغربية الكندية في ألبرتا وساسكاتشوان ومانيتوبا. كل مستعمرة فيها بين 60 و200 إنسان، وهو ما يعدّ الحجم المثالي. بعد أن تبلغ المستعمرة حجمها المثالي، تبدأ مستعمرة جديدة على مسافة جيدة من المستعمرات القائمة. الهوتريون متدينون جدًّا، وعندهم ملكية مشتركة، ويلبسون ثيابًا بسيطة، موحّدة إلى حد كبير، ويشتركون في وجبات جماعية، كما أن لديهم أعرافًا وقواعد اجتماعية داخلية قوية. النجاح في الزراعة والرعي جعل هذه المستعمرات مكتفية ذاتيًا. يُباع ما يزيد من الإنتاج خارج المستعمرة، في معاملات مالية في معظمها. أرباح هذه المعاملات تستعمل في شراء المدخلات الإنتاجية (مثل آلات الزراعة) والخدمات (معظمها صحية) التي لا يمكن إنتاجها داخل المستعمرة. كل الأطفال يتعلمون في هذه المستعمرات حتى ينهوا المرحلة الابتدائية، إذ يصبحون جاهزين بعدها للتدرّب أو العمل في المستعمرة.

7 اليهودية والليبرالية: مشكلة إسرائيل مع الحريديم فيها

ديفيد كونواي

اليهودية والليبرالية

اليهودية دين قديم له جذور تعود إلى ألف عام قبل حضارات الإغريق والروم. أما الليبرالية فهي حديثة نسبياً. قبل الإصلاح البروتستانتي لم يوجد أي شرح منظومي للعقيدة السياسية الليبرالية. الفكرة القائلة إذن أن بين العقيدتين المذكورتين نوعاً من العلاقة الوثيقة تبدو غير مجدية على نحو واضح. ويزيد من عدم جدوى هذا الربط أن الليبرالية عندما ظهرت أول ظهور لها في أوروبا بوصفها عقيدة سياسية، كان اليهود لم يزالوا في القارة شعباً منبوذاً، مُقَصَّى إلى هوامش المجتمع، وليس له أي نفوذ سياسي أو سلطة (Maccoby 1996).

مع هذا، فإن الأثر غير المسبوق الذي بدأت تحمله الأسفار اليهودية المقدسة بعد الإصلاح البروتستانتي على المختلة السياسية لبعض أعمق المفكرين وأنشط رجال الدولة الأوروبيين، جعل الدين اليهودي يلعب دوراً حاسماً، وإن كان غير مباشر، في ظهور الليبرالية. لطالما كان العهد القديم جزءاً من القانون المسيحي، ولكن فهمه ومكانته في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية كانا مختلفين على نحو عميق منهما لدى رواد الإصلاح مثل لوثر وكالفن. كما لاحظ إريك نيلسون (Eric Nelson 2011: 16) في دراسته للكتاب المقدس اليهودي في الفكر السياسي الأوروبي في القرن السادس عشر والسابع عشر:

لم يعد القراء يرون في الكتاب العبري شريعة قديمة — مقارنةً ظليمة للحقيقة

أبطالها وألغاهها العهد الجديد... بل في صيحة الإصلاح، صاروا يرون في

كتب موسى الخمسة حكمة سياسية، بل دستوراً سياسياً.

مع قدوم الإصلاح البروتستانتي، صارت كتب التوراة تُعدّ خزائناً للمعرفة السياسية.

لكن هذا لم يكن ليعطيها أي دور بارز في نشأة الليبرالية لو أن الدولة التي تصوّر أنّ بني إسرائيل القدامي كانوا مأمورين إلهياً بتأسيسها في أرض كنعان لم تكن ليبرالية الوصف. وضوحاً، لو أن أي ديمقراطية ليبرالية علمانية حديثة شابهت تلك الدولة مشابهة تامةً لكان ذلك معجزة. بقيت

الصورة التوراتية للحياة السياسية بعيدة حينئذ على نحو يمنع من فهمها، ناهيك عن اعتناقها. من ثلاثة مناحٍ على الأقل، يمكن وصف دستور الدولة العبرية القديمة وقوانينها على أنها لايبيرالية على نحو صارخ إذا قيسَت بمقاييس الحاضر. أولاً، كانت عبادة الآلهة الأخرى ممنوعة، بل وعقوبتها الإعدام (تث 17: 2-5). ثانياً، كما في أي مكان آخر في ذلك الوقت، كانت العبودية مقبولة دون أي انتقاد في التوراة، وإن كانت في صورة مخففة نوعاً ما. ثالثاً، بعض العقوبات تبدو بربرية على نحو حاسم: على سبيل المثال، كانت تُقَطَّع يَدُ المرأة إذا استعملتها في محاولة لمساعدة زوجها في صراع وانتزعت الأعضاء الحساسة لمصارعته (تث 25: 1-12). لكن بالنسبة لذلك الوقت، فإن القوانين والترتيبات الدستورية التي تروي الكتب العبرية أن بني إسرائيل القدامى كانوا يدينون بها كانت على نحو واضح تقدمية وليبرالية. لذلك فإن رواية هذه الكتب لهذه القوانين والترتيبات كانت جذابة للحداثيين الأوائل الذين كانوا يسعون إلى تحدي الأفكار السائدة اللايبيرالية.

انظر مثلاً ما كان يقوله سامويل لانغدوم، رئيس جامعة هارفارد، عن الدولة العبرية القديمة في زمن الثورة الأمريكية. في خطاب له لكونغرس ماستشوستس، صرَّح لانغدون أنه إذا جُرِّدت من قوانينها الشعائرية، فإن «الدولة المدنية لبني إسرائيل كانت —لا شك— نموذجاً عاماً متفوقاً (للحكم)» (Eidelberg 2005).

لإيضاح مدى الليبرالية التي أصبح يُنظر بها إلى قوانين الدولة العبرية القديمة ودستورها، انظر في وصف الكاهن المشيخي إنوك كوب واينز في تفاسيره التي نُشرت في أمريكا عام 1853 لها، وقد كان واينز رئيساً لجامعة المدينة في سانت لويس. يكتب واينز في تفاسيره أن (Wines 1853, iv, 116-117, 115-118 متفرقة):

كانت الحكومة المدنية للعبريين القدماء حكومة شعب حرٍّ... وكان دستورها مسوداً بروح الحرية.

تأسست الحكومة لخير الجميع... لسعادة الشعب، وليس لمصلحة الأمراء والنبلاء، وحتى يكون للشعب، مباشرةً أو من خلال الممثلين، صوت في تطبيق القوانين؛ وأن تكون سلطات الأقسام المختلفة للحكومة موازنة على نحو حذر؛ وأن تكون القوانين متساوية في عملها... وأن تكون الحياة

والحرية والملكية لكل مواطن مصونة في نطاق القانون... وأن تكون المحاكمات القضائية معلنة، وأن تُجرى بما يوافق القواعد؛ وأن كل إنسان يلتزم بالقانون له حق بالحماية؛ وأن التعليم الشامل معرفة القوانين وواجبات المواطنة والأخلاق يجب أن يُقدّم للجميع... هذه الأصول العظيمة والمهمة للحرية المدنية كانت مجسّدة تمامًا في الدستور العبري، كما هي اليوم مجسّدة تمامًا في أقرب الدساتير الموجودة بين البشر للحرية.

لم تكن اليونان مهد الحرية، بل كان مهدها في إطار الحكومة الرائع الذي شرعه رسول يهوه... وفيه نجد المثال الذي يحتذيه ويتبعه دستورنا. بل إن إعلان الاستقلال الأمريكي... لم يكن إلا صدّى من أصداء الرعود العميقة في جبل سيناء.

لمدة طويلة، قبل أن كتب واينز هذه السطور وبعد ذلك، كانت فكرة الأصل العبراني لليبرالية فكرة شائعة. يظهر هذا واضحًا في الملاحظة الواردة في تاريخ الدولة العبرية، الذي نُشر عام 1920، عن العاطفة المعاصرة التي لم يجد المؤلفون أي شيء منها في ذلك الوقت (Bailey and Kent 1920: 13-14):

تحت نير الحديد [للاستبدادات العسكرية العظمى في مصر وبابل وآشور وفارس]، نمت زهرة صغيرة... من الحرية الإنسانية وحقوق الإنسان... مع الوقت... تجلّت هذه المؤلّ في قوانين محدّدة، وكل التشريع الديمقراطي اللاحق ليس إلا تكشفًا لما نما هنالك مبدؤه.

لاحقًا، أصبحت الصفة الليبرالية والتقدمية من نواحٍ عديدة للدولة العبرية الأصلية محلّ نسيان، إلى أن اكتشفها من جديد جبل جديد من الباحثين فيما يُسمّى العبرانية السياسية، الذين كان أبرزهم فانيا أوزشالزبرغر (Fania Oz-Salzberger 2002, 2006)، ويورام هازوني (Yoram Hazony 2005)، وباخيل ليتز (Yechiel Leiter 2008)، وجوشوا بيرمان (Joshua Berman 2008).

في الوقت نفسه، اتخذت الليبرالية عددًا من الصور المختلفة المتنازعة فيما بينها، التي لم تكن جميعها تتصف بالقبول نفسه أو التسامح نفسه تجاه الحرية الاقتصادية. هديني هو تحديد التنويعات الليبرالية المعاصرة التي يمكن أن يُقال إن اليهودية هي الأقرب إليها.

التنويعات الأساسية لليبرالية المعاصرة

لأهداف المقارنة، أقترح ترتيب التنويعات الأساسية المعاصرة لليبرالية في ثلاث مجموعات أطلق عليها بالترتيب اسم الليبرالية الكلاسيكية، والليبرالية الاجتماعية. الفروق الرئيسية بين أعضاء هذه المجموعات الثلاث تتعلق بالمفاهيم المختلفة لدى كل فريق منهم عن الدور الشرعي للحكومة.

تنفي الليبرالية الحاجة والشرعية الأخلاقية لأي شكل متوسّع من أشكال الحكومة يزيد على الحد الأدنى الذي تقدّمه الدولة الأسطورية المسماة *دولة حرس الليل*، التي وظيفتها الوحيدة حماية الحياة والحرية والملكية لكل الذين تمارس عليهم سلطتها. أما الليبرالية الكلاسيكية والليبرالية الاجتماعية فكلاهما يؤكدان الحاجة والشرعية لأشكال الدولة الزائدة على الحد الأدنى الذي توفره دولة حرس الليل. لكنهما يختلفان في الرأي بشأن مدى الحاجة والسبب للتوسع. لليبرالية شكلان أساسيان. الأول يفضّل الحكومة بشكلها الأدنى الذي تقدمه دولة حرس الليل، ويُسمّى أحيانًا *الليبرالية* (Nozick 1974). أما الشكل الآخر، الذي يسمّى أحيانًا *الأناركية الرأسمالية* فينفي الحاجة والشرعية حتى لهذه الحكومة (Rothbard 1973; Friedman 1973; Hoppe 1989). بحسب أنصار الأناركية الرأسمالية، ما من وظيفة نافعة تؤديها أي حكومة لا يمكن تقديمها على نحو أفضل وأعدل من خلال الشركات التجارية أو غيرها من الهيئات الطوعية مثل الجمعيات الخيرية.

بحسب الليبرالية الكلاسيكية، فإنه لدى الحكومة واجبات بالإضافة إلى حماية الأشخاص وأموالهم طيقًا مما يسمّى *المرافق العامة* التي لا تقتصر على حماية الحياة والحرية والملكية. هذه *المرافق العامة* من المرغوب والمعقول تقديمها من جهة عامة. يعتمد هذا الرأي بحسب أنصاره على أن كل أعضاء المجتمع يستفيدون من توفير هذه *المرافق*، على مستوى لا يقتصر على ما يمكن أن يوفّره السوق أو غيره من الجهات الطوعية. أبرز أنصار الليبرالية

الكلاسيكية جون لوك وآدم سميث وجون ستوارت ميل وأخيرًا لودفيغ فون ميزس وفردريك هايك وميلتون فريدمان. من الأنصار الحديثين لليبرالية الكلاسيكية بصورتها المعروفة هنا لورن لوماسكي، وأحدث من ذلك مجموعة من الفلاسفة الأمريكيين المعاصرين الذين يبحثون تحت لواء ما يسمونه *ليبرتارية القلب الجريح*. تشمل هذه الفئة الأخيرة منظرين سياسيين منهم مات زولينسكي وجون توماسي ودانييل شابيرو ومايك رابابورت.

إن التعريف والتبرير القانوني لدور الحكومة، الذي تفضّله الليبرالية الكلاسيكية، هو ما طرحه آدم سميث في *ثروة الأمم*، حيث سمّى الترتيب السياسي الذي يتأسس من خلال الدور الذي يفضّله للحكومة «نظام الحرية الطبيعية» الذي وصفها هكذا (Smith 1776, IV, 9. 51):

بحسب نظام الحرية الطبيعية، ليس للسلطة السيادية إلا ثلاثة واجبات تهتم بها... أولاً، واجب حماية المجتمع من العنف ومن غزو المجتمعات المستقلة الأخرى؛ ثانيًا، واجب حماية كل عضو في المجتمع من ظلم الاضطهاد الذي قد يقع عليه من أي عضو آخر في المجتمع، قدر الإمكان، أو واجب الإنفاذ الدقيق للعدل؛ وثالثًا، واجب إقامة ورعاية بعض الأعمال العامة والمؤسسات العامة، التي لا يمكن أن يكون في مصلحة أي فرد بعينه أو أي مجموعة صغيرة من الأفراد أن تقيمها وترعاها؛ ذلك أن الربح لن يعوّض نفقة أي فرد أو عدد صغير من الأفراد، وإن كانت تعوّض وتزيد عن التعويض للمجتمع الكبير.

من هذه المرافق العامة التي تفضّل (للأسباب المذكورة أعلاه) الليبرالية الكلاسيكية أن تقدّمها الدولة، سنهتمّ عمّا قليل باثنين: إغاثة الفقراء، التي تعرف اليوم باسم الرعاية الاجتماعية، والتعليم الأساسي. خلافًا للبرتارية والليبرالية الكلاسيكية، تفضّل الليبرالية الاجتماعية، تقديم الدولة لهذه المرافق بقدر أكبر ولأسباب مختلفة عن أسباب الليبرالية الكلاسيكية. تدعم الليبرالية الاجتماعية كذلك صورًا كثيرة من الأنشطة الحكومية التي لا تجد لها الليبرالية الكلاسيكية ولا البرتارية أي حاجة أو شرعية (Rawls 1971). ترى الليبرالية الاجتماعية أن الحاجة والشرعية لتقديم الدولة لكل هذه المرافق تنبع من المتطلبات الأخلاقية

التي ترى أنها تنبع من المكانة الأخلاقية المتساوية لكل أعضاء المجتمع. من أهم هذه المتطلبات الأخلاقية بحسب هذا الرأي، الواجب الأخلاقي على المجتمع أن يضمن أن أحداً من أعضائه لا يتمتع باختيارات حياتية أقل جودة من أي أحد آخر إلا إذا كان مستحقاً لذلك. لا تسعى الليبرالية الاجتماعية إلى تقليص الفرص الحياتية للأعضاء الأغنياء في المجتمع من أجل تسوية الفرص بين كل الأعضاء، بل تؤيد إجراءات إعادة التوزيع وغيرها من الإجراءات العامة التي تعزز وتحسن الفرص الحياتية لأقل الأفراد حظاً في المجتمع.

هذه هي تحديد التنويع من هذه الثلاث التي فُرت بينها أعلاه، التي يمكن اعتبار أن اليهودية هي الأقرب إليها. سيعتمد قراري على مجموعتين من الاعتبارات: أولاً، القوانين والترتيبات الدستورية التي تروي التوراة أن الإسرائيليين أمروا إلهياً من خلال موسى أن يعتمدوها في دولتهم؛ ثانياً، التعاليم الحاخامية اللاحقة التي تتناول الدور الشرعي للسلطات العامة بناءً على القوانين الإلهية التي أنزلت على بني إسرائيل بحسب التوراة.

لماذا الليبرالية الكلاسيكية هي الأقرب إلى اليهودية

الأطروحة الرئيسة التي سأسعى إلى مناصرتها الآن هي أن نوع الليبرالية الأقرب إلى اليهودية هو الليبرالية الكلاسيكية.

يمكن الحكم على الأناركية الرأسمالية أنها مخالفة لليهودية من قوة الأمر الذي تروي التوراة أن موسى أمر به بني إسرائيل: «هاتوا من أسباطكم رجالاً حكماء وعقلاء ومعروفين، فأجعلهم رؤوسكم» (تث 1: 13). بهذا الأمر، يُقال إن موسى أعطى الحكومة التمثيلية ختمه الخاص (الخشر).⁵³

أما الميناركية والليبرالية الاشتراكية فيظهر من الترتيبات الدستورية والقوانين الأخرى التي تروي التوراة أن الله أمر موسى أن يشرعها لبني إسرائيل في دولتهم (بوصفه حاكمهم بحسب الميثاق الذي اختاروه بحرية)، أنها ليست أقل مفارقة لليهودية. أبرز هذه القوانين والترتيبات هي القوانين التي تسنّ إغاثة الفقراء والتعليم الأساسي لكل بني إسرائيل في حدود الدولة العبرية.

⁵³ الخشر هو ختم أو علامة تضعها المرجعيات الحاخامية على أغلفة المنتجات لتدل على أنها موافقة لمطلوبات الشريعة اليهودية.

هذه التوجيهات القانونية هي التي تجعل اليهودية أقرب ما تكون إلى الليبرالية الكلاسيكية. ذلك أن الليبرالية الكلاسيكية هي التنويع الوحيدة من الليبرالية التي تناصر الدعم الحكومي للفقراء والتعليم الأساسي الشامل الممول حكوميًا، على نحو مقيّد ومتصف بالتمييز، يشبه ما أمر به الكتاب المقدس العبري والتعاليم الحاخامية لاحقًا.

ناصر سياسات الرعاية الاجتماعية والتعليم هذه عمليًا كل الليبراليين الكلاسيكيين من جون لوك وآدم سميث وجون ستوارت ميل إلى فردريك هايك وميلتون فريدمان. بل حتى لودفيغ فون ميزس ناصر إغاثة الفقراء، هو الذي يعدّ الأقرب إلى الليبرالية بين الليبراليين الكلاسيكيين، والذي بحسب ما ذكر ميلتون فريدمان، خرج مرة غاضبًا من اجتماع في أول كونغرس لجمعية مونت بيليرين عام 1947، بعد أن اتهم مناقشيه، ومنهم فريدمان، بأنهم «حفنة من الاشتراكيين» (Friedman 1991: 18). كتب ميزس: «صحيح أن السياسة الليبرالية قد سعت لمعارضة تشجيع المتسولين من خلال الصدقات غير التمييزية... لكنهم لم يعترضوا يومًا على الدعم الذي يقدمه قانون الفقراء للذين لا يستطيعون العمل» (Mises 1951: 467). «ما من مجتمع منظم ترك الفقراء والعاجزين بجفاء يموتون جوعًا. لطالما كان في هذه المجتمعات مؤسسة ما مصممة لإنقاذ الناس العاجزين عن إعالة أنفسهم من الفقر المدقع» (Mises 1951: 475).

الرعاية الاجتماعية كما شرعها الكتاب المقدس العبري

شرع الترتيب الدستوري الأهم في الدولة العبرية منع اللاويين من أن يملكوا أي أرض زراعية لهم، خلافًا لما خصّص لغيرهم من أسباط بني إسرائيل. ولذا، كان غير اللاويين من بني إسرائيل مأمورين إلهيًا بدعم اللاويين بأساليب متعددة من الدعم المالي. من هذه المدفوعات المطلوبة، الأكبر هي العُشر السنوي من المحاصيل الزراعية. لقاء هذا العُشر، كان اللاويين تحت أمر إلهي بالعمل في مناصب عامة عديدة أهمها بعد العبادات الطقسية في الهيكل، توفير تعليم لبني إسرائيل في تاريخهم الوطني وشريعتهم الإلهية (أع: 18: 21؛ تث 33: 10).

كان اللاويون ينجزون مهامهم التعليمية جزئيًا في القدس في الأعياد الثلاثة الكبرى التي أمر كل بني إسرائيل أن يحتفلوا بها هناك. ولكن الجزء الرئيس من المهام كان ينجزه اللاويون

وهم يقيمون في 48 مدينة مخصصة لهم، 4 لكل سبط من الأسباط الاثني عشر. في هذه المدن كان اللاويون يقيمون جُلّ الوقت من كل عام. كما لاحظ جوشوا بيرمان (Joshua Berman 1995:63-86 متفرقة):

الهدف الأول من العُشور والهبّات الكهنوتية لم يكن دعم الكهنة في عملهم الطقسي في الهيكل، بل أن يسمح لهم هذا الدعم أن يكرسوا أنفسهم لدراسة التوراة وتعليمها... نظام العُشور يشكّل نظامًا لدعم اللاويين يسمح لهم أن يكرسوا أنفسهم لإتقان شريعة الله. بوصفهم فقهاء في هذه الشريعة، فلا بدع أنهم سيعملون أيضًا معلّمين لها...

القوانين الرئيسية المصممة في الدولة العبرية لضمان إعطاء الغوث للفقراء هي القوانين التي منحتهم حقًا في الطعام بعدة طرق. شملت هذه القوانين: الأحكام التي تسمح لهم بقطف أطراف الحقول في زمن الحصاد، التي كان المزارعون ممنوعين من حصادها؛ والتي تسمح لهم بالتقاط أي شيء حصده المزارعون ونسوا أن يأخذوه من الأرض أو أسقطوه خطأً فيها؛ والتي تسمح لهم أن يستفيدوا من أي شيء ينمو من تلقاء نفسه في الأراضي في العام السابع السبتي، الذي يُلزم فيه المزارعون بإراحة الأرض. شملت هذه الأحكام أيضًا العُشر الذي يقدّمه المزارعون كل ثلاثة أعوام للفقراء، في العام الثالث والسادس من كل دورة سبعة أعوام.

أنكر البعض أن تكون هذه الأحكام، أو الأحكام الأخرى المتعلقة بدعم اللاويين، إلا فروضًا دينية غير قابلة للإلزام، وقالوا إنها ليست إلا هبات طوعية، وليست إلزامات مدنية قابلة للفرض الفعلي (Lifshitz 2004; Paley 2006). إن الحجة التي تُطرح للنظر إلى هذه الأحكام بهذه الصيغة ضعيفة. نعم، ربما كانت الآليات للإلزام بهذه الأوامر ضعيفة وفي كثير من الأحيان غير فعالة، لكن الأدلة في الكتاب المقدس، تدعم أن هذه القوانين التي تفرض إغاثة الفقراء ودعم اللاويين كانت قابلة للإلزام والإلزامية أصلًا. يأتي هذا الدليل من سفر أيوب، الذي يشيع الاعتقاد بأنه كُتِب في زمن الدولة الثانية، وإن كانت أحداثه تجري في أيام إبراهيم السابقة للدولة. في هذا السفر، يُروى أن أيوب الذي أحاطت به المصائب، كان ينظر بشوق إلى حياته السابقة قبل أن تقلب له الدنيا ظهر الحنّ ويقول (أيوب 29: 2-17):

يا ليتني كما في الشهور السالفة وكالأيام التي حفظني الله فيها... حين كنت أخرج إلى الباب في القرية، وأهيم في الساحة مجلسي. رأني الغلمان فاختبأوا، والأشياخ قاموا ووقفوا. العظماء أمسكوا عن الكلام، ووضعوا أيديهم على أفواههم. لأني أنقذت المسكين المستغيث واليتيم ولا معين له. بركة الهالك حلت علي، وجعلت قلب الأرملة يُسرّ. لبست البرّ فكساني. كعبة وعمامة كان عدلي. أبّ أنا للفقراء، ودعوى لم أعرفها فحصت عنها. هشمت أضراس الظالم.

الظاهر أن أيوب كان هنا يصف عمله السابق شيئاً في الإلزام المدني لهذه القوانين التي تفرض إغاثة الفقراء، التي يُفترض أن قرّاء السفر كانوا عارفين بها من التوراة (Mason 1987, 1992). يرى روبرت أودن جونيور أيضاً أن الرعاية الاجتماعية في الكتاب المقدس العبري ينبغي النظر إليها على أنها إلزامية وحكومية، لا على أنها عطاء خيرى طوعي مندوب. بناءً على تعريف للضرائب قدّمه الفقيه الإسرائيلي منحم إيلون، يلاحظ أودن (Oden 1984: 163) أن الرعاية الاجتماعية كانت مفروضةً إلزاميةً في الكتاب المقدس العبري: بحسب هذا التعريف... «الضريبة هي دفع إلزامي تفرضه سلطة عامة لأجل تحقيق احتياجاتها أو احتياجات الشعب أو جزء منه»... وبهذا التعريف فإن ظاهرة الضريبة تنطبق على كثير من القوانين في دولة بني إسرائيل القديمة.

يلاحظ أودن (1984: 168-69) أيضاً:

إن أحكام العام السبتي وعام اليوبيل وحقوق الاقتطاف من الأطراف كلها تمثّل أنظمة ضريبة رعاية اجتماعية يُلزم بها ملاك الأراضي والعبيد، وبحسبها يقدّمون جزءاً من الدخل الذي كان لهم أن يتوقّعوه لأنفسهم لولا هذه الأحكام، لمصلحة الطبقات التي لا تجد أي حماية لنفسها لولا هذه الأحكام في دولة بني إسرائيل القديمة.

الرعاية الاجتماعية في يهودية الحاخامات

من الأدلة الأخرى اللاحقة للكتاب المقدس على أن الأوامر الإلهية لبني إسرائيل أن يقدموا الرعاية الاجتماعية للفقراء والتعليم الأساسي للجميع كانت قوانين إلزامية وليست نوافل خاصة، ما كتبه الحاخامات في الموضوع. سنت المجتمعات اليهودية بانتظام ترتيبات لضمان دعم الفقراء والتعليم الديني لكل اليهود، على مر القرون الكثيرة التي عاشت فيها بوصفها مجتمعات محتوية لنفسها وحاكمة لنفسها، وكانت تتمتع فيها بسلطات فرض الضرائب والإلزام بالقانون. كما شرح الفقيه الإسرائيلي والقاضي في المحكمة العليا منحه إيلون (1975):

من نهاية الفترة الجاؤونية ومن بعد ذلك [1000 للميلاد تقريباً]، وجد الحكم الذاتي لليهود تعبيره الأساسي في التنظيمات الاجتماعية اليهودية المتنوعة أو التنظيمات التي احتوت عددًا من المجتمعات... قدّم المجتمع خدمات اجتماعية متنوعة وقام على مؤسسات دينية وتعليمية وقضائية، كما كان له هيئاته الإدارية والحاكمة، وكلها كانت تمّول بأساليب الضرائب المتنوعة... أمّا الأهداف التي كانت لأجلها تُفرض الضرائب في الفترة التي لحقت بكتابة التلمود، فشملت طيفًا واسعًا من احتياجات البلديات — مثل الحفاظ على حرّاس البلدة، وتقديم الخدمات الصحية والتعليمية والدينية، ودعم المؤسسات القضائية والمدنية، وتمويل إغاثة الفقراء، بالإضافة إلى الضرائب العديدة التي كانت السلطات المركزية تفرضها على المجتمع اليهودي وتجمعها سلطات هذا المجتمع من الأعضاء.

بموافقة كاملة من الحاخامات، مارست المجتمعات اليهودية سلطاتها لفرض الضرائب والرسوم لجمع أموال مجتمعية تستعمل في تقديم العون للفقراء والتعليم لكل الأطفال. كما لاحظ مئير تمرّي الذي شغل مرّة منصب الاقتصادي الأكبر في بنك إسرائيل (Meir Tamari 1987: 242-43، 210-11):

منذ بدايتها الأولى، أدركت اليهودية أنه من واجب المجتمع توفير الاحتياجات الاجتماعية لأفراده... على مر القرون وعلى اختلاف البلدان

التي قطنوها، حافظ اليهود على نظام موسَّع للرعاية الاجتماعية بمعناها الأحدث.

لا بدّ أن نشدّد على أن تمويل هذه الخدمات حمل كل دلائل النشاط الحكومي؛ وأما كونه مداراً من جهة مجتمع يحكم نفسه فلا يعيننا. بالنسبة لليهودي الفرد، كان لهذه المجتمعات كل السلطة والقدرة اللازمة لفرض الضرائب ومعاقبة التهرّب، كسلطة الدولة اليوم... إن ترتيب النظام الضريبي جعل المشاركة في التمويل المجتمعي إلزامية بالإضافة إلى الأعمال الخيرية التطوعية التي تطلبها اليهودية من الفرد اليهودي.

في الأزمة الكتابية وما بعدها، نجحت الترتيبات المجتمعية المشروعة من أجل الرعاية الاجتماعية والتعليم في تجنب المجازفات الأخلاقية التي ترافق الطريقة التي تقدم بها هذين المرفقين دول الرفاه الحديثة المتضخمة اليوم. في زمن الكتاب المقدس، كانت القوانين التي تعطي الفقراء الحق بالطعام تجربهم على العمل للحصول عليه. الأرجح أن العُشر الذي كان يُدفع كل ثلاثة أعوام كان مخصوصاً بالفقراء المستّنين أو العاجزين عن العمل، أو بالتعويض عن النقص الذي قد يظهر عندما يكون اقتطاف الأطراف غير كافياً لقوت الفقراء القادرين. كما لاحظ ماسون (1987: 6):

العُشر الذي يُدفع كل ثلاثة أعوام كان على الأرجح مقيّداً بالذين لا يمكن أن يبذلوا الجهد اللازم في اقتطاف الأطراف؛ أو ربما كان متاحاً للفقراء عندما لا يكون الاقتطاف كافياً أو متاحاً... إذا افترض أن الأسر الميسورة كانت تقدم هذا العُشر بحسب أدوار عُشرية مختلفة، وهو النموذج الأقرب إلى المعقولية الاقتصادية... فإن هذا يتيح إغائنةً من هذا النوع كل عام.

في الأزمنة اللاحقة للكتاب المقدس، أصبح الوصول إلى الأموال المجتمعية مقيّداً باختبار الثروة وكان العمل متطلباً من كل المستفيدين القادرين جسدياً. عند القدرة، كان الهدف الأول لكل المجتمعات إعادة الفقراء إلى حال الاستقلال الاقتصادي بأسرع وقت ممكن. والأولى من ذلك كان منع أي أحد من أن يصبح فقيراً في المقام الأول، وذلك من خلال

عروض العمل والقروض الخالية من الفائدة، التي كانت توفر للأفراد فرصاً كثيرة لأعمال الخير الفردية. كذلك فإنه كان مفترضاً على الأسر أن تدعم أقرباءها الفقراء قبل أن يصبح هؤلاء مؤهلين للدعم المجتمعي. كما لاحظ لونبرغ (M. F. Lowenberg 2001: 13، 17):

لم تكن دولة اليهود القديمة دولة رفاه بالمعنى الحديث للكلمة، بل كانت مجتمعاً معنياً على نحو مركزي بالرعاية الاجتماعية لكل من يعيش في حدوده. لا يمكن القول إن الحكومة كانت تقدم طيفاً واسعاً من الخدمات المصممة للإسهام في رفاه الأمة. لكن هذا المجتمع كان معنياً بقدر الفقراء والمحتاجين، ولذلك جعل لرعايتهم أحكاماً مؤسسية... شعر الإغريق والرومان من بعدهم بالمسؤولية تجاه أعضاء أسرهم، وللذين يعيشون في مدعهم، لكنهم لم يشعروا بأي مسؤولية تجاه الغرباء الأجانب. من بين كل الشعوب القديمة كان اليهود وحدهم هم الذين يشعرون بالمسؤولية تجاه كل الفقراء من الأسرة نفسها أو من الغرباء.

كذلك في حالة التعليم، استطاعت الترتيبات لتقديمه على نحو عام في الدولة العبرية الأولى أن تتجنب المبالغات السيئة المرتبطة بتقديمه العام اليوم. تحقق هذا من خلال ترك اختيار المعلمين للذين يدفعون العشر السنوي للاويين. بعد ذلك، بعد أن لم تعد الترتيبات الاجتماعية الأصلية لتقديم التعليم قائمة، استطاعت الترتيبات التي خلفتها أن تتجنب كذلك المجازفات الأخلاقية المرتبطة بالتقديم العام للتعليم اليوم. احتفظت المجتمعات اليهودية بحقها في التوظيف والطرد بحسب الإرادة، بحق المعلمين الذين كانوا يعيّنون مجتمعياً. بالإضافة إلى ذلك، شجعت المجتمعات بفاعلية المعلمين المحتملين أن يتقدموا وينافسوا على مناصب المعلمين الذين يشغلونها. كما لاحظ مئير تمري (Meir Tamari 1987: 273-74):

وضع جوزيف كارو، في شولحان عרוخ [وهي صياغة واسعة القبول للشرعية اليهودية كُتبت في القرن السادس عشر]، على نحو مرجعي أنه إذا وجد المجتمع معلماً أفضل من المعلم العامل فيه، فإن له أن يزيل المعلم القائم

على عمله... كذلك فإن التنافس بين المعلمين وبين الحاخامات كان مشجعاً على نحو واضح، بحسب المقول التلمودية «غيرة الكتّاب [أي العلماء] تزيد الحكمة». حتى المرجعيات التي عارضت الممارسات التنافسية بالعموم وافقوا على تخفيف هذه القيود في حالة المعلمين والحاخامات... سعت المجتمعات إلى جذب العلماء الكبار حتى يقيموا فيها، وقدموا لهم رواتب مباشرة وصوراً أخرى من الدعم المالي... لم يكن يحلّ للرجل أن يسكن في بلدة أو مجتمع لا يقدّم تعليمًا توراتيًا للأطفال فيه.

بالإجمال، تجعل ترتيبات الرعاية الاجتماعية وقوانينها التي سنّها اليهود بناءً على دينهم، في زمن الكتاب المقدس وفيما تلاه، تجعل دينهم في موافقة أقرب لأصول الليبرالية الكلاسيكية منه إلى التنوعيتين الآخرين لليبرالية المعاصرة. هذا لأن هذه القوانين والترتيبات تتوافق على نحو أقرب مع الترتيبات العامة التي تفضّلها الليبرالية الكلاسيكية لتقديم التعليم والرعاية الاجتماعية، بالمقارنة مع الترتيبات التي تفضّلها التنوعيتان الأساسيتان الأخريان لليبرالية، إن وُجدت.

أهمية تقارب اليهودية والليبرالية الكلاسيكية في زمننا المعاصر

قد يتساءل البعض عن القيمة التي يحملها تحديد التنوعة الأقرب من الليبرالية المعاصرة إلى اليهودية. أتصوّرهم يقولون: المهمّ هو تحديد المدرسة الليبرالية الأقرب إلى الصحة لا الأقرب إلى الأحكام الموسوية التي صُمّمت لزمن مختلف وظرف مختلف تمامًا. هذه الاستجابة معقولة لو أن الأحكام الكتابية في التي تشكل قلب اليهودية لم تكن إلزامية، وعلى نحو أبدي، بالنسبة ليهود إسرائيل اليوم، الذين يستطيعون وفي قدرتهم أن يعزّزوا الحرية الاقتصادية أكثر من أي أحد آخر. لكنهم لن يفعلوا هذا حتى يقرّروا أن يعيشوا في موافقةٍ لما جادلْتُ في هذه المقالة أنه الروح الحقيقية والمقصد الحقيقي لهذه الأحكام الكتابية المتعلقة بتقديم الرعاية الاجتماعية والتعليم. أشير هنا إلى اليهود الأرثوذكس المتزمتين في إسرائيل، الذين يُسمّون الحريديم (ومعناها الحرفي: «المرتحفون» من خشية الله). إن قدرة الحريديم الفريدة في العقود القليلة الماضية على الاستفادة دون قصد من نظام التمثيل الحصصي الفاسد في إسرائيل، قد جفّفت موارد الحكومة في نفقات

الرعاية الاجتماعية ودعم التعليم، وهو منهج لا يمكن استدامته، كما أنه جدي. كما لاحظ إيلي بيرمان (Eli Berman 2000: 916، 942-43)، أستاذ الاقتصاد في جامعة كاليفورنيا:

الأسر التي يدرس الأب فيها في اليشيفا (أي المدرسة الدينية) تعتمد اعتمادًا شديدًا على الدعم الحكومي. 18 بالمئة فقط من دخل هذه الأسرة يكون مكتسبًا، ويكون كلاً عادةً من كسب الزوجة... أما التحويلات التي معظمها من حساب الدولة فتشكل على الأقل 70 بالمئة من دخل هذه الأسر، ناهيك عن رواتب التقاعد والإعاقاة وغيرها من برامج التأمين الوطنية.

للمحافظة على مستوى المعيشة نفسه مع مستويات الدراسة في المدارس الدينية نفسها، ومع أخذ خصوبة المتدينين المتشددين في عين الاعتبار، يجب على المجتمع من غير هذه الفئة أن يزيد دعمه 4-5 بالمئة كل عام، أو أن يتضاعف كل 16-18 عامًا، وهو معدل نمو أعلى من معدل نمو الناتج الإسرائيلي للفرد. إن المستويات الحالية من التحويلات والضرائب، بالإضافة إلى معدل نمو الحريديم ستجعل نظام الرعاية الاجتماعية في إسرائيل معسرًا وستؤدي إلى إفلاس البلديات التي تحتوي على أعداد كبيرة من السكان الحريديم. هذا الوضع القائم غير قابل للاستدامة دون تحويل نسبة متزايدة من الإنتاج إلى برامج الرعاية الاجتماعية.

على الرغم مما يسمّى بالمعجزة الاقتصادية الحديثة لإسرائيل، فإن التهديد الاقتصادي الذي يشكله الحريديم، الذي ذكره إيلي بيرمان عام 2000، لم يزل قائمًا ولم يتراجع. ذكر دان سيمور وسول سنغر في كتابهم الصادر عام 2009، دولة صاعدة: قصة المعجزة الاقتصادية لإسرائيل، أنه «من كل التهديدات والتحديات التي تواجه إسرائيل، العجز عن الاستمرار في النمو الاقتصادي هو الأخطر» (Senor and Singer 2009: 223). بالاستفادة من رأي عالم الاقتصاد العام الإسرائيلي دان بين ديفيد، فإن التهديد الذي يشكله الحريديم لإسرائيل

بحسب سينور وسنغر (2009: 220) ناجم عن:

.... مشاركتهم المنخفضة في الاقتصاد. أكثر بقليل من نصف اليد العاملة في إسرائيل تسهم في الاقتصاد على نحو منتج، أما في الولايات المتحدة فتبلغ النسبة 65 بالمئة. إن انخفاض مشاركة اليد العاملة في الإنتاج يعود على نحو رئيسي إلى الحريديم، أو اليهود المتدينين المتشددين... بين المدنيين اليهود الإسرائيليين الذين يتراوح عمرهم بين خمسة وعشرين وستة وأربعين... 84 بالمئة من الرجال موظفون. أما بين الرجال الحريديم، فإن 73 بالمئة من الفئة نفسها غير موظفين.

في خطابه الذي ألقاه بعد عام من توليه منصب رئاسة إسرائيل في يونيو 2015، كرّر روفن ريفلين التهديد الشديد الذي لم يزل يشكله الحريديم على حيوية إسرائيل بوصفها ديمقراطية ليبرالية متطورة، إذ ذكر أن (Rivlin 2015):

في تسعينيات القرن العشرين، كان المجتمع الإسرائيلي مؤلفاً من ... أغلبية علمانية صهيونية كبيرة، وإلى جانبها ثلاث مجموعات أقليات: أقلية دينية وطنية (أي أرثوذكس حداثيون)، وأقلية عربية، وأقلية حريدية... اليوم، تتألف فصول الصف الأول في المدارس من 38 بالمئة من اليهود العلمانيين، و15 بالمئة من الدينين الوطنيين، وواحد بالمئة من العرب، ونحو ربعها من الحريديم... إن التورّع إلى أربع قبائل أساسية تشكل المجتمع الإسرائيلي اليوم... في نظر كثير منّا... تهديداً للطبيعة العلمانية الليبرالية لدولة إسرائيل... من وجهة نظر اقتصادية، الواقع الحالي غير قابل للاستمرار... إذا لم نستطع تقليص الفجوات القائمة في نسبة المشاركة في اليد العاملة... بين المواطنين العرب والحريديم - الذين سيصبحون عمّا قريب نصف اليد العاملة - فإن إسرائيل لن تستطيع أن تكون دولة ذات اقتصاد متقدم.

من أهم الأسباب التي تسهم في هذا التهديد الذي يشكله المواطنون العرب والحريديم الانخفاض الشديد في نسبة مشاركتهم في اليد العاملة. «بحسب مكتب الإحصائيات المركزي [الإسرائيلي]، نسبة النساء العاملات من الحريديم 61% (88% من النساء العلمانيات) بالمقارنة مع 52% من الرجال الحريديم (93% من الرجال العلمانيين). يصرّح المجلس الاقتصادي الوطني أن نسبة التوظيف بين النساء الحريديم 57%، و40.4% بين الرجال الحريديم» (Maimonand Rosner 2013).

في حالة الرجال الحريديم، جزء كبير من سبب قلة نشاطهم الاقتصادي هو الإعفاء الذي تُمنّحه المدارس الحريدية الممولة حكومياً، إذ تُعفى من ضرورة تدريس المواد العلمانية (كالإنكليزية والرياضيات) التي تشكّل جوهر المنهج الدراسي في كل المدارس الإسرائيلية التي تُموّل حكومياً. كانت النتيجة أن المتخرجين في هذه المدارس لا يمكن توظيفهم في الاقتصاد الحديث ومن ثم فإنهم يعلقون في نمط حياة يتطلب من الخريجين الذكور أن يستمروا في خمولهم الاقتصادي من خلال الدراسة الدينية الدائمة على حساب الحكومة. إن هذا الإعفاء من متطلبات التوظيف العادية، بالإضافة إلى مستويات دعم الأطفال الكريمة، جعل مجتمع الحريديم في إسرائيل ينمو بسرعة على حساب مزيد ومزيد من الدعم الحكومي. كما ذكر (Klemon 2012):

تضع التقديرات نسبة الحريديم في إسرائيل بين واحد من كل عشرة وواحد من كل ستة... بسبب معدلات تكاثرهم العالية، فإن تقسيم السكان بحسب الفئة العمرية يبيّن أن الحريديم يشكّلون نسبة أكبر بالمقارنة مع الأطفال العلمانيين الذين يدرسون في المدارس الابتدائية أو الثانوية في إسرائيل. تقول التقارير إن نسبة المدارس الحريدية التي تدرّس الإنكليزية أو الرياضيات لا تزيد عن 40 بالمئة.

تبدو العواقب الاقتصادية المترتبة على هذا كارثية، كما ذكر هيرش غودمان في كتابه الصادر عام 2011 تشريح بقاء إسرائيل: «إن نظام المدرسة الدينية الذي أنشأه التمويل الحكومي أخفق في تحيئة طلابه للعالم الحقيقي. لقد ركّز هذا النظام على التعليم الديني وحده، وهو ما يديم دائرة الفقر والاعتماد على الدولة» (Goodman 2011:219).

إن الحريديم في إسرائيل هم الذين يجب أن يدركوا قبل أي أحد آخر أن تعاليم دينهم تطلب من جميع الأشخاص إلّا قليلاً أن يكونوا معتمدين على أنفسهم اقتصادياً بعد البلوغ، لا أن يكونوا في حالة دراسة دائمة بدوام كامل بتمويل من الحكومة. سيكون هذا المجتمع مستعداً لدعم مدارسهم مالياً في حالة واحدة فقط: إذا كان المنهج التعليمي الوطني يخرج طلاباً يمكن توظيفهم، وبيني بين الطلاب وبين بقية الإسرائيليين روابط من خلال الضمير المشترك الذي يغرضه فيهم المنهج. لم يشرح أحد الدور المدني القيم الذي لعبه اللاويون أول الأمر، والمدارس الممولة مجتمعياً بعد ذلك، في إنشاء الوحدة بين اليهود والحفاظ عليها، كما شرحه مؤسس أنجل، رئيس مدرسة اليهود الحرة في لندن لأكثر من نصف قرن في العصر الفيكتوري. في كتابه *شريعة سيناء*، ذكر أنجل (1858: 92-93):

لما كانت أرض إسرائيل مؤلفة من عدة أراضٍ منفصلة، لكل قبيلة أرض منها، كان تنوع الأعراف والمصالح يمكن بسهولة أن يظهر تدريجياً، وأن تصبح البلاد مثل بلاد الإغريق القديمة من حيث عدد الدول، ولا تبقى حكومة واحدة، لكن سبباً واحداً منع من ذلك. هذا السبب هو وجود الكهنوت... انتشر الكهنة في كل أرجاء البلاد، ونشروا معهم فيها تعليم المبادئ نفسها... حافظ الكهنة على وحدة الأعراف والمصالح... أمّا بعد الشتات وانقطاع الكهانة، فكان أول ما اعتنى به القادة اليهود تقديم التعليم الذي أصبح بعد الشتات أهم وأقرب إلى الضرورة بسبب انحلال الوجود الوطني... لذا فحيثما أقام اليهود، وُجدت مدارس عديدة، من نوع اليشيفا وبيت مدروشيم... وهكذا مع انتشار اليهود انتشرت معرفة واجباتهم المقدسة... وعلم الحاخامات وشرحوا العقائد التي حافظ عليها أسلافهم الكهنة.

أكد كثير من الليبراليين الكلاسيكيين الأوائل كذلك، ومنهم جون لوك وآدم سميث وجون ستوارت ميل، الحاجة إلى هذه الأواصر الترابطية المشتركة، إذ إن تعرّض كل الصغار لمنهج واحد مشترك هو وحده ما يوفّر الظروف الضرورية لأي مجتمع مدني حيوي. لذلك دعم هؤلاء المفكرون التعليم الحكومي الابتدائي، جزئياً بهدف خلق ضمير وطني مشترك، وهو شيء

مفقود على نحو واضح في إسرائيل المعاصرة. على سبيل المثال، كتب جون ستوارت ميل (John Stuart Mill 1861: 31-430) في مقالته المتأخرة تأملات في الحكومة التمثيلية أن:

المؤسسات الحرة أقرب إلى المستحيلة في بلد ليس في شعبه شعور بالتآخي والتصاحب... في بلد تكون فيه التأثيرات التي تشكّل الآراء وتحدد التصرفات السياسية مختلفة باختلاف المناطق، ويكون لمجموعات القادة المختلفين تمامًا ثقة بهذا الجزء من البلاد دون ذاك، ولا تصل فيه الكتب والصحف والمنشورات والخطابات نفسها لكل الناس... في بلد تكون فيه العداوات المتبادلة بالعموم أقوى من الغيرة من الحكومة.

إن هذا النوع من التفكك الذي رأى ميل هنا أنه غير متوافق مع المؤسسات الحرة هو بالضبط ما ينيه اليوم الحريديم في إسرائيل عمداً من خلال مدارسهم الانفصالية التي تحرم تلاميذها من أي منهج عام يشترك مع المناهج التي تُدرّس في مدارس إسرائيل الأخرى. إلى جانب الآثار الاقتصادية التي يسببها خريجوهم غير القابلين للتوظيف، فإن التفكك الناجم عن هذه المدارس في إسرائيل قد يكون قاتلاً لها بوصفها دولة يهودية ديمقراطية، وهو ما ذكره ديفيد غورديس (David Gordis 2011) الذي لاحظ أن:

لقد نجح اليهود في إعادة إنتاج المملكة التي حلم بها كتابهم المقدس... لا بد من الاجتهاد للحفاظ على الاستقرار السياسي، لكن التدهور والدمار خطر دائم... لا بد أن نستلهم من جديد السعي إلى المصير العظيم، الذي أتاحته الدول القومية، ونحمي هذه الدول بعناية، لئلا تتدهور وتسقط، وتأخذ معها الصورة الفريدة من الازدهار الإنساني التي لا تكون ممكنة إلا عندما يقيم الناس أحراراً في أرضهم.

المفارقة هي أن التعليم الديني الممول مجتمعياً بدأ بوصفه أداة فعالة وقوية بين اليهود لتأسيس التكافل والتماسك فيما بينهم والحفاظ عليه، وأصبح اليوم في إسرائيل دوناً عن أي مكان آخر مصدراً للانقسام والعداوة فيما بينهم. إن «مجتمع العلماء» الذي لطالما كان الحريديم في إسرائيل يسعون إلى إنتاجه لأنفسهم، فيه مبالغة لليهودية الأصيلة كما أن فيه مبالغة للنظرية

الاقتصادية السليمة. كما لاحظ الباحث الإسرائيلي نعوم زيون في منشوره الصادر عام 2012 أخلاق الاقتصاد: الحريديم الإسرائيليون والعرب الإسرائيليون - واجب العمل وواجب توفير العمل (Naom Zion 2012: 7-11 متفرقة):

تدافع القيادة الحريدية في إسرائيل عن سياساتها المجتمعية التي تنبّط الرجال عن العمل وتعلّم المهارات المطلوبة في السوق بأن الذين يدرسون التوراة دراسة دائمة هم نخبة روحية يعبدون الله باسم المجتمع. لكن الثورة الاجتماعية بعد الحرب العالمية الثانية [التي بدأت بسنّ التعليم المجاني الإلزامي عام 1949 في إسرائيل] كانت لهدف رفع نسبة الرجال الحريديم المشاركين في الدراسة الدائمة من 5% إلى 90%، بصرف النظر عن مستوى الموهبة لديهم أو حاجة المجتمع إلى خدماتهم...

ربما رفعت الشريعة اليهودية مقام المعلمين والعلماء الهالاخين الكبار وأعفتهم من ضرورة دفع حصتهم العادلة من الفوائد الاقتصادية بسبب خدمتهم الاجتماعية... كإعفاء المرتّل. لكن هذا لا يشمل الذين يدرسون من أجل أنفسهم... معظم الحاخامات في التلمود كانوا عمّالاً ذوي مهارة... انتقد ابن ميمون بشدّة الطفيلية الحاخامية: «أعظم الحاخامات كانوا تجّارين [هيليل] وحملّة للأوتاد وشقاة للحداق وحداّدين وعاملين في الفحم؛ ولم يكونوا يطلبون من الناس أن يدعموهم، بل عندما كان الناس يقدمون لهم الصدقة كانوا يرفضونها. يجب على المرء دائماً أن يضغط نفسه ويتعاشيش بطريقة ما مع الفقر بدلاً من أن يكون معتمداً على غيره أو ملقياً بحمله على الناس بطلب الصدقة» [Gifts, Mishneh Torah to the Poor, 10: 18]. «لا ينبغي أن يُعَدَّ شيء من الأعمال أدنى من مقام المرء إذا كان البديل هو استغلال إحسان المجتمع». قال الحاخام أهارون اللونيلي (من بروفانس، فرنسا في القرن الرابع عشر): «إنه من المخزي أمام الله أن يكون المرء مستفيداً من الصدقة لأنه لا يريد أن

يُجْتَهِد لِيَقْتَات مِنْ عَمَل يَدِهِ»... قَالَ جُودَاهُ هَاهَا سِيد (أَلْمَانِيَا، الْقَرْنُ الثَّالِثُ عَشَرَ): «إِذَا رَأَيْتَ فَقِيرًا يَسْتَطِيعُ تَعَلَّمَ مَهَارَةً مُرَبَّحَةً وَلَكِنَّهُ يَرْفُضُ تَعَلُّمَهَا، فَهُوَ غَيْرُ مُسْتَحَقٍّ لِلصَّدَقَةِ». قَالَ الْحَاخَامُ يَخَائِيلُ بَار يَكُوتِيلُ (الْقَرْنُ الثَّالِثُ عَشَرَ، رُومَا): «كَمَا أَنَّ النَّاسَ يَعْتَنُونَ بِمَصَالِحِهِمْ، فَكَذَلِكَ لَيْسَ لِلْفُقَرَاءِ أَنْ يَفْرَضُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْمُجْتَمَعِ إِلَّا فِي حَالَاتٍ شَدِيدَةٍ... الَّذِي يَعْتَمِدُ عَلَى رِعَايَةِ الْمُجْتَمَعِ يَسْرِقُ مِنَ الْفُقَرَاءِ. يَجُوزُ تَمَامًا وَيَلِيقُ وَقْفُ الدَّعْمِ عَنْ مِثْلِ هَذَا وَدَفْعُهُ إِلَى الْبَحْثِ عَنْ عَمَلٍ». يَرَى الْحَاخَامُ شَمَشُونُ رَفَائِيلُ هِيرْشُ، وَهُوَ قَائِدُ كَبِيرٍ وَمِنْ مَصَادِرِ إلهَامِ الْأَرْتُودُكْسِيَّةِ الْحَرِيدِيَّةِ الْإِنْفِصَالِيَّةِ فِي أَلْمَانِيَّةِ وَوَسْطِ أُوْرُوبَا فِي الْقَرْنِ الثَّاسِعِ عَشَرَ، يَرَى فِي التَّدْرِيْبِ الْعَمَلِيِّ حَالًا عَمَلِيًّا لِلْإِحْتِيَاجَاتِ الْمَالِيَّةِ، لَكِنَّهُ يَرَى فِيهِ أَيْضًا «دَعْوَةً» [إِلَهِيَّةً]. الْعَمَلُ وَالْمِهْنَةُ لِإِعَالَةِ النَّفْسِ وَصِيَّةٌ إِلَهِيَّةٌ.

فِي سِيَاقِ أَمْرَةِ الرِّعَايَةِ الْإِجْتِمَاعِيَّةِ الَّتِي تَنْتَظِرُ إِسْرَائِيلَ بِسَبَبِ مُحَابَاتِهَا الطَّوِيلَةِ لِلْحَرِيدِيْمِ، يَلِيقُ بِالْجَمِيعِ أَنْ يَتَذَكَّرَ الْعِبَارَةُ الَّتِي اشْتَهَرَتْ عَلَى لِسَانِ مِيلْتُونِ فَرِيدْمَانِ. إِذَا حَوَّلْنَا الْعِبَارَةَ بِحَسَبِ سِيَاقِنَا الْحَالِي، سَتَصْبِحُ هَكَذَا: مَا مِنْ قَادِيشٍ مَجَانِيٍّ، وَلَا دَرَسَةٍ تَلْمُودِيَّةٍ أَبَدِيَّةٍ. كَلِمَا سَارِعِ الْحَرِيدِيْمِ فِي إِسْرَائِيلَ إِلَى تَقْدِيرِ أَنَّ هَذِهِ الْحَقِيقَةَ الْاِقْتِصَادِيَّةَ هِيَ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ مِنْ تَعَالِيمِ دِينِهِمْ، كَانَ ذَلِكَ أَفْضَلَ لِكُلِّ إِسْرَائِيلَ.

8 المعنى الحقيقي لـ «العدالة الاجتماعية»: رأي كاثوليكي في

فريدريك هايك

مارتن روتهايمر

مشكلة الحديث عن العدالة الاجتماعية

لقد أصبحت العدالة الاجتماعية كلمة على لسان كل إنسان، لكنها في الوقت نفسه كلمة لا يمكن القول إنها معرّفة حقًا. يستميل المصطلح مشاعر وُحدوسًا مشتركة وواسعة تتعلق بالعدل، ولذلك يبدو أنه يشرح نفسه. هذه المشاعر تشير في معظمها إلى أنواع مختلفة من التفاوت الذي يُعدّ ظلماً.

هذه المشاعر ليست مجرد أهواء، وليست تعدم الأساس الصلب. ولا أريد هنا أن أصوّرها على أنها مطابقة لمشاعر الحسد، وإن كان الحسد في كثير من الأحيان يلعب دورًا حتمًا. لكنني أعتقد أن انتشار الحديث عن العدالة الاجتماعية نابع عن حدس أخلاقي ينبغي أخذه بعين الاعتبار. إن شعبية المصطلح تكمن في حقيقة أن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية لم تعد مقبولة بوصفها قدرًا أو قضاءً إلهيًا أو طبيعيًا. في عالم ديناميكي يتميز بنمو اقتصادي غير مسبوق وناجم عن السعي الإنساني، تبدو التفاوتات الناجمة على أنها كذلك من فعل الإنسان. لكن الحدس الأخلاقي السليم الذي تقوم عليه دعوات العدالة الاجتماعية مضللّ بالجهل بالأسباب الحقيقية للثروة والنمو الاقتصادي وبالحقائق الاقتصادية الأساسية مثل محدودية الموارد ودور تراكم رأس المال، ولا سيما الأهمية الحاسمة للابتكار التقني وما ينجم عنه من ازدياد في الإنتاجية والازدهار العام. يزيد في هذا التضليل سوء تقدير حدود المعرفة الإنسانية وحدود الطبيعة وأهمية الأسواق في تجاوز هذه الحدود، ويُسهّم فيه كذلك أساطير متعلقة بالتاريخ الاقتصادي، وسوء قراءة واسع لتاريخ الرأسمالية.

يشيع فهم العدالة الاجتماعية على أنها عدالة التوزّع أو التوزيع، أو بالاصطلاح التقليدي، العدالة التوزيعية. بحسب هذه المدرسة، يجب التفريق بين العدالة التوزيعية والعدالة

التعاضدية، التي هي العدالة في العلاقات بين الأفراد من البشر، كالعدالة في الشراء والبيع وأنواع العقود. عدالة التوزيع هي العدالة في المسائل المتعلقة بالمجتمعات أو السلطات الأعلى، أي الدولة، التي يكون الأشخاص الأفراد واقعين تحت سلطتها أو أمرها. تشير العدالة التوزيعية إلى التوزيع العادل للأعباء (مثل الضرائب) والمنافع (المادية وغير المادية، مثل أوسمة الشرف).

كان من أشدّ وأهمّ نقاد مفهوم العدالة الاجتماعية فردريك أوغست هايك. اتبع هايك نفسه الاستعمال الشائع لفهم العدالة الاجتماعية بوصفها العدالة التوزيعية ببساطة. منع هذا المنظور الضيق هايك من أخذ المعاني المحتملة الأخرى للعدالة الاجتماعية بعين الاعتبار، وسنرى كيف أن هذه المعاني متوافقة تمامًا مع انتقاده للعدالة الاجتماعية بوصفها عدالة توزيعية، ومع آرائه بشأن السوق.

فيما يلي سأبيّن نقد هايك للعدالة الاجتماعية، وسأركّز على مواضع قوّة هذا النقد كما سأبيّن محدوديته. ستدفعنا هذه المحدودية في خطوة لاحقة إلى مجموعة من الأسئلة التي تجاهلها هايك وغيرها من النقاد اللبراريين للعدالة الاجتماعية، ومن ثم إلى توسيع في المنظور. ثالثًا، سأبيّن مفهومًا للعدالة الاجتماعية من مرتبة أعلى، يحمل في طياته أقرب أحاسنا الأخلاقية إلى الأصالة، ممّا يتعلق بالعدل ويكون متوافقًا مع المبادئ الإنسانية للعقيدة الاجتماعية الكاثوليكية وموقف هايك. أخيرًا، أبيّن كيف أن هذا الموقف يمكن إدماجه في العقيدة الاجتماعية الكاثوليكية. يتضمن هذا القسم مناقشة بعض المفاهيم الخاطئة بين الكاثوليك بشأن دور الأسواق؛ سيؤكد هذا النقاش نقاط هايك الأساسية، ويُدججها في منظور أوسع من منظوره.

نقد هايك للعدالة الاجتماعية

يرى هايك أنه لا بد من فهم المجتمعات والأسواق والأنظمة القانونية التي تعمل في إطارها الأسواق بوصفها أمثلة عن النظام العفوي. لا يعني هذا أنها أنظمة تطورت طبيعيًا، أي دون تدخل من القرارات الإنسانية أو توجيه من الساسة ورجال القانون والتشريع. يميّز هايك بين الأنظمة العفوية والأنظمة التي تصمّم عمدًا لتحقيق هدف محدد، وهو أمر عادي في المنظمات. المجتمعات والأسواق والأنظمة القانونية التي تحتوي على أعداد كبيرة من الأفراد ذوي

التفضيلات المختلفة والغايات المرومة المختلفة لا تؤسّس مثل المنظمات، بل تنشأ نتيجة عمليات تطويرية لم تصمّم عمداً لتحقيق غاية محددة. تستطيع القواعد والمبادئ المؤسسية التي تشكل هذه الأنظمة العفوية ضمان التعاون بين الأفراد الذين يسعون إلى غايات مختلفة، وهو ما يتيح تجنب إخضاع الحرية المشروعة للأفراد للتفضيلات السائدة لغيرهم. الأنظمة العفوية الوحيدة المتسقة مع الحرية هي إذن الأنظمة التي تحكمها قواعد قانونية مفتوحة لعدد غير محدد من النتائج، وغير مصمّمة لتحقيق غاية أو حالة محددة.

تتطور اقتصادات السوق الحرة بوصفها أنظمة عفوية. السوق الحرة هي النظام الاقتصادي المناسب للمجتمع الحر. النتائج التوزيعية لهذه السوق ليست منظّمة ولا مخطّطة ولا مقودة بأي تصميم واعٍ. لذا، وهذه هي فكرة هايك الأساسية في كتابه *وهم العدالة الاجتماعية*، إن نتائج عمل الأسواق لا يمكن اعتبارها «عدلاً» ولا «ظلمًا»: «التصرفات الإنسانية هي وحدها التي تحتل الوصف بالعدل والظلم» (Hayek 1976:31). يؤكد هايك أنه: «في مجتمع حر لا تكون فيه مكانة الأفراد والمجموعات المختلفة نتيجة لتصميم أحد... لا يمكن وصف التفاوت في المكافأة بأنه عادل أو ظالم بأي معنى من المعاني» (1976: 70). لا يعمل السوق بحسب إرادة واحدة أو غاية واحدة؛ بل هو لا يعمل بوصفه فاعلاً واعياً أصلاً. لذلك فإن الأوصاف الأخلاقية من قبيل «العدل» و«الظلم» لا يمكن تطبيقها على نتائجه التوزيعية. يُقرّ هايك بأننا «طبعاً غير مخطّطين عندما نرى أن العمليات الاقتصادية في المجتمع الحر ترتّب آثاراً على الأفراد والمجموعات ليست موزّعة بحسب أي مبدأ معروف للعدل»، لكنه يقول إن هذا لا يمكن أن يدفّعنا إلى القول بأن هذه الآثار «ظالمة وأن أحداً مسؤولٌ وملومٌ عليها» (1976: 83). لا يمكننا أن نعامل المجتمع أو السوق على أنه فاعل واعٍ فرد مسؤول عن نتائج أفعاله. ما دمنا نكره الاقتصاد القائم على الأوامر والتوجيهات، كما في الاشتراكية والأنظمة الشمولية، ندرك أن اقتصاد السوق هو «نظام يستطيع فيه كل واحد أن يستعمل معرفته لتحقيق أهدافه»، أي أنه النظام الاقتصادي للمجتمع الحر، فإن «مفهوم العدالة الاجتماعية فارغ بالضرورة وخالٍ من المعنى، لأن إرادة أي أحد لا تستطيع أن تحدد الدخل النسبي للأفراد المختلفين، ولا أن تمنع أن يكون هذا الدخل معتمداً جزئياً على المصادفة» (1976: 69).

بالإضافة إلى هذه النظرة الواضحة في طبيعة اقتصاد السوق وشروط المجتمع الحر، التي تكمن في عمق رؤية هايك، فإن مفهومه عن الحياة الاقتصادية والتعاون والمجتمع هو مفهوم إنساني بالمعنى العميق، إذ إنه مبني على أولوية الشخص الفرد وحرية ومسؤوليته عن نفسه. هايك أبعد ما يكون عن اللامبالاة بشأن الأشخاص الذين لا يستطيعون المشاركة فيما يسميه «لعبة التبادل» في السوق الحرة. يمكن أن يدعم المجتمع كاملاً هؤلاء الأشخاص أو يعتني بهم إذا اضطر الأمر من خلال «حدّ أدنى مضمون من الدخل، أو أرضية لا يحتاج أحد إلى النزول تحتها»؛ هذا الضمان من الفقر الشديد «يمكن أن يصب في مصلحة الجميع؛ أو يمكن اعتباره واجباً أخلاقياً على الجميع لدعم من لا يستطيعون إعالة أنفسهم في حدود المجتمع المنظم» (1976: 87).⁵⁴

لكن هايك يطرح فكرة أخرى لا بد منها في سياقنا الحالي، وإن كان لا يطورها أكثر. يُقرّ هايك أننا «إذا طبقنا العبارات [العدل والظلم] على الحالات، فإن لها معنى بقدر ما يمكننا اعتبار أحدهما مسؤولاً عن تحقيق هذه الحالة أو السماح لها بالحدوث» (1976: 31؛ التمييز مضاف). هذه الجملة لها نتائج واسعة. يكرر هايك الفكرة بعد صفحتين: «لما كانت الحالات التي تخلقها الإرادة الإنسانية هي وحدها التي يمكن وصفها بالعدل أو الظلم، كانت جزئيات النظام العفوي منيعة عن هذا الوصف: إذا لم تكن هذه الحالة هي النتيجة المقصودة أو المتوقعة من فعل أحدهما... فإنها لا يمكن أن توصف بالعدل أو الظلم» (1976: 33؛ التمييز مضاف).

الأسواق بلا شك أنظمة عفوية، لا من حيث تطورها عبر التاريخ فحسب بل ومن حيث طريقة عملها في أي لحظة من الزمن. ولكن حتى لو لم تكن نتائج العمليات التبادلية في الأسواق مقصودة من أي فاعل إنساني مفرد، فإن هذه العمليات دائماً تنتج نتائجها في سياق إطار قانوني ومؤسسي مستمر في وجوده بسبب وجود أشخاص محددين، وهؤلاء الأشخاص مسؤولون عن استمراره. إن الترتيبات القانونية والمؤسسية المحددة كتوزع الملكيات المعيّن، يمكن

⁵⁴ انظر أيضاً (Hayek 1960: 286, f. 257). رأى آدم جيمس تيبيل (J. A. Tebble 2009) أن هذا الادعاء مناقض للأصول الفلسفية لليبرالية هايك. ليس لي هنا أن أناق حجج تيبيل. لكن نقدي الخاص لهايك يبدو لي أنه يحلّ مشكلة محتملة من التناقض، ويترك في الوقت نفسه رفض هايك لما يسمّى العدالة الاجتماعية دون تغيير جوهري.

أن يدفع النظام العفوي للسوق إلى إنتاج نتائج توزيعية لم تكن لتتُج بهذه الطريقة في ظل ظروف قانونية ومؤسسية أخرى، من هذه النتائج التوزيعية مثلاً التفاوت أو التمييز ضد مجموعات معينة من الناس. على سبيل المثال، إذا كان النظام القانوني يميز ضد مجموعات محددة اجتماعية أو عرقية أو دينية، ويمنعها من العمل في الوظائف ذات المكافآت الأكبر من حيث الدخل والمكانة الاجتماعية، أو يمنعها من الحصول على حقوق ملكية، فإن النمط التوزيعي الاجتماعي والاقتصادي الناجم عن نظام السوق العفوي الذي يعمل في ظل هذه الظروف سيعكس بلا شك هذه التمييزات الأولية ومن ثم الظلم الكامن في الترتيب الأولي للنظام القانوني والمؤسسات التي يعمل السوق في إطارها.

النتيجة هي أننا إذا طبقنا الفهم الحايكي للعدالة بوصفها صفةً للأفعال الإنسانية الواعية، فإن النتائج التوزيعية لعمليات السوق والحالات الناجمة عنها يمكن وصفها بالظلم ومن ثم المطالبة بتصحيحها باسم العدل تحديداً ما دامت أوصاف «العدل» و«الظلم» ممكنة التطبيق على الظروف المؤسسية التي تشكّل نتائج السوق وعلى الأشخاص المسؤولين عن بنية هذه الظروف.⁵⁵

حدود نقد هايك للعدالة الاجتماعية وتوسيع المنظور

مُذهلٌ أن هايك امتنع عن مزيد من التحليل لمقتضيات ما قاله أعلاه، أن «الحالات التي أنشأتها الإرادة البشرية هي وحدها التي يمكن وصفها بالعدل أو الظلم». في رأيي فإن هذا الامتناع محدودية واضحة في منهجه، على الرغم من الصحة الجوهرية في حجته ضد العدالة الاجتماعية.

أغفل هايك احتمال وجود مستوى أعلى من «الحقوق» و«العدل» يمكن بحسبها أن توصف بالظلم حالة أو نمط توزيعي ناجم عن عمليات السوق.⁵⁶ قد تتفق مع هايك أن

⁵⁵ حقوق الملكية القانونية يمكن كذلك أن تكون ظلمة إذ إن لها تأثيراً حاسماً على إطار عمليات السوق، ويمكن أن تفسدها وأن تؤدي إلى نتائج يمكن وصفها بالظلم - على سبيل المثال، إذا كانت هذه «الحقوق» محصّلة بالاحتياز أو السرقة أو المصادرة غير المشروعة، كمصادرة الأرض، وكان أصحابها يمنعون الآخرين من إمكانية الحصول على حقوق الملكية أو حتى العمل.

⁵⁶ استعملت ضد هايك عدة حجج من هذا القبيل. بعضها ناقشها تيبيل (2009: Tebble). أما حجتي هنا فمختلفة عن حجج تيبيل.

النتائج التوزيعية لعمليات السوق لا يمكن بهذا الاعتبار أن تُوزَن بميزان العدالة، لكننا يمكن أن نقدّر هذه النتائج والحالات الناجمة عنها بحسب مقياس «أعلى» أو مستقل سوى مقياس العدالة التوزيعية، لكنه أكثر جوهرية منه، وينطبق على الإطار القانوني والمؤسسي للمجتمع. لا يقدم حايك أي حجة ضد هذا الاحتمال؛ لكنه يغفله ولا يذكره. لاحظ أنني لا أنوي نقد أو تعديل حكم حايك ضد تطبيق ميزان العدالة على نتائج عمليات السوق. إنما أهدف إلى تبين الكيفية التي كان بها حكمه النهائي على مفهوم «العدالة الاجتماعية» ناقصًا، وأن آراءه بشأن السوق مع ذلك يمكن إدماجها في سياق العدالة الأوسع، ولا بد من ذلك.

من أجل تحديد مقياس العدالة هذا، أريد أن أستعيد هنا التعريف الكلاسيكي للعدل، الذي قال به الفقيه الروماني القديم العظيم أولبيان وتوارثه التراث القانوني والفلسفي في العصور الوسطى، ولا سيما توما الأكويني، وأشار إليه كذلك عرضًا وسريًا حايك (1976: 154, 165). يقول التعريف: العدل هو الإرادة الدائمة والمستمرة في إعطاء كل ذي حقّ حقه (Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi).⁵⁷

حال تبني هذا التعريف للعدل، يظهر لنا سؤال هل يملك الأشخاص البشر «حقوقًا» بوصفهم أعضاء في المجتمع قبل أن يكونوا مشاركين في عمليات السوق وعلى نحو مستقل عن مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية – أي حقوقًا يملكونها من حيث هم بشر ومن ثم فلا علاقة لها بالعدالة التوزيعية.

إن التراث اليهودي المسيحي والأوروبي اللاحق في اللاهوت والفلسفة والقانون والسياسة، قائمٌ بلا شك على هذه الفكرة، وإن بدرجات مختلفة. المرجعية في هذا التراث هي طبيعة الإنسان: الإنسان بوصفه مخلوقًا على صورة الله حُرًا ومسؤولًا عن نفسه، ومدعوًا إلى المشاركة الفعالة في العمل والإبداع والابتكار في تشكيل العالم. أهم من كل شيء أن هذه الدعوة الأولية للبشر يجب ألا يعيقها ولا يفسدها الإطار القانوني والمؤسسي للمجتمع. لأن هذا يعني عدم إعطاء الإنسان حقه، وهو من ثم انتهاك للعدل.

⁵⁷.Ulpian, Digesta 1.1.10

من هنا تُشتق فكرة «حقوق الإنسان» بمعناها الأعمق: ليست حقوقاً أو دعاوى قانونية بالضرورة، وليست مطالبات بحصة محددة من الثروة والفرص، بل هي مطالب أخلاقية بأن يُعامل الإنسان بوصفه مساوياً للبشر ومستحقاً للعدل. «حقوق الإنسان» هي «حقوق»، ومعارضتها أو احتقارها ظلم. (للمزيد من التفصيل في هذا، راجع رونهايمر (Rhonheimer 2011:87-282).)

الآن، حتى لا نقع في فخ مفهوم «العدالة الاجتماعية» الذي رفضه حايك مُحقاً، يجب أن نقول إنه لا يمكن من هذه الحقوق أن نستنتج أن نتائج محددة للسوق تنتهك هذه الحقوق وهي من ثم ظالمة. لا يمكننا قول هذا كما أنه لا يمكننا أن نقول إن موت البشر بسبب الزلازل ظلم، لأن الزلازل لا يؤدي إلى هذه النتيجة عامداً. هو ببساطة حدث طبيعي. لكن يمكننا أن نصف موت هؤلاء ظُلماً إذا كان نتيجة إهمال وإعْ ومُذنب من المسؤولين إذ بنوا بطريقة احتيالية بيوتاً سيئة التصميم لا تستطيع مقاومة زلازل متوقع. بالمثل، ليس واقع التفاوت بحد ذاته، من حيث هو نتيجة لعمليات السوق، ولا واقع الفقر أو انعدام الفرص، من حيث هي أحوال للسوق، شيئاً يمكن وصفه بأنه ظلم. إلى الآن حايك محق. لكنه غير محق في إنكار إمكانية وجود منظور يمكن من خلاله وصف نتائج السوق هذه بأنها ظلم، كما أن موت الناس نتيجة للزلازل يمكن أن تكون نتيجة للظلم ومن ثم فهي من هذه الجهة مقصودة وظالمة.

تأمل فيما ذكرته سابقاً، إطاراً قانونياً ومؤسسياً لاقتصاد سوق ما، مصمماً على نحو واسع لانتهاك حقوق الإنسان من حيث هو إنسان، ومن ثم انتهاك متطلبات العدالة الأساسية. هذا الظلم مقصود حتى وإن كان بالإهمال الطوعي: انتهاكات الحقوق هذه تكون نتيجة عدم معارضتها فضلاً عن عدم إلغاء الإطار التمييزي. في هذه الحالة، فإن التشويشات الناجمة على نتائج السوق يمكن أن تكون نتائج مقصودة. من هنا، وما دامت هذه التشويشات تُناقض مبدأً صحيحاً من مبادئ العدل، فإنه يمكن وصفها بالظلم من جهة أنها تعكس ظلم الإطار.

إذن لدينا مستويان من العدالة. في المستوى الأول، المستوى الإنساني التأسيسي، مستوى حقوق الإنسان والإطار القانوني والمؤسسي المعني بها في المجتمع، البشر متساوون من حيث هم بشر لهم طبيعة إنسانية مشتركة، ومن ثم فهم متمتعون بالكرامة. من حق الإنسان على جاره أن يحفظ له كرامته. يمكننا أن نسمي هذه الحقوق «حقوقاً طبيعية» أو «حقوق

إنسان». في الحياة الاقتصادية، تشمل هذه الحقوق الحق في المشاركة في تشكيل العالم من خلال العمل والإبداع والابتكار، بوصف العامل كائنًا حرًا ومسؤولًا عن نفسه والحصول لقاء ذلك على الحصة العادلة من ناتج العمل لتلبية الاحتياجات الخاصة. انتهاك هذه الحقوق بإعاقه ممارستها هو انتهاك للعدالة. وانتهاكها عمدًا من خلال الترتيب العام للإطار القانوني والمؤسسي للمجتمع مخالف لما يمكننا أن نسميه بعد كل هذا «عدالة اجتماعية».

أما المستوى الثاني، مستوى لعبة التبادل في السوق، فلا يمكن فيه وصف نتائج عمليات السوق بالعدل أو الظلم. لكن هذه النتائج يمكن وصفها بذلك إذا كانت نتيجة للترتيب الأولي للإطار القانوني والمؤسسي، لا لأن السوق ظالم، بل لأن الترتيب الأولي الذي يشكل النتيجة التوزيعية للسوق مخالف للعدالة، وينقل هذا الظلم إلى نتائج السوق من خلال تشويشها. يفترض هذا الرأي أننا وإن اعتقدنا أن الإطار القانوني والمؤسسي للسوق هو مجرد ذاته قد تطور عفويًا عبر التاريخ، فإن هذا التطور لا يُلغي المسؤولية الإنسانية عن التشكيل الملموس لهذا النظام، ومن ثم للنتائج التوزيعية لعمليات السوق.

قد يقول المعارض إن هذا التركيز على المسؤولية الإنسانية تجاه التشكيل الملموس للإطار القانوني والمؤسسي لاقتصاد السوق يناقض مفهوم حايك عن النظام القانوني والمجتمع بوصفهما نظامين عفويين. لكن يمكن الرد بسهولة وعلى أسس حايكية بأن هذا التناقض غير موجود. تذكر أنه بحسب حايك فإن النظام العفوي لتطور الحضارة والمجتمع والنظام القانوني واقتصاد السوق ليس اعتبارًا لعمليات طبيعية عمياء أو محددة النتائج، إنما يشكله دائمًا البشر الفاعلون والحكومات ورجال القانون والتشريع الذين تشكل أفعالهم جزءًا من العملية التطورية لهذه الأنظمة (ومن ثم ففي مقدورهم أن يجعلوها أسوأ أو أفضل). لذا، فإن حايك يكتب عن تطور النظام القانوني، «إن عملية النمو العفوية يمكن أن تبلغ سدًا لا يمكنها أن تخلص نفسها منه بقواها الداخلية، أو لا يمكنها أن تصحح مسارها بعد بلوغه بالسرعة الكافية» (Hayek 1973:88). لذا، «لا بد من تغيير حقيقي في القانون... إن ضرورة هذه التغييرات الجذرية في القواعد المحددة يمكن أن تعود إلى أسباب متعددة» مثل «أن تطوّرًا سابقًا كان قائمًا على خطأ أو أنتج عواقب لاحقًا اعتُبرت ظالمة» (1973: 89؛ التمييز مضاف).

بحسب حايك فإن السبب الأشيع لضرورة «التغييرات الجذرية» في الإطار القانوني هو «أن تطوّر القانون كان في يد أعضاء طبقة معينة من الناس دفعتهم آراؤهم التقليدية إلى

رؤية العدل في مواضع لا تتحقق فيها متطلبات العدل الأعم». ويمضي حايك قائلاً: «لا شك في أنه في مجالات مثل قانون العلاقات بين السيد والعبد، أو المالك والمستأجر، أو الدائن والمدين، أو في الزمن المعاصر بين الشركة المنظمة وعملائها، قد تشكّلت كثير من القواعد بآراء أحد الطرفين ومصلحته تحديداً» (1973: 89؛ التمييز مضاف).

تبيّن هذه الاقتباسات أن فكرة حايك عن النظام العفوي تتيح بل وتتطلب طرح سؤال العدل المتعلق تحديداً بهذه الجوانب من الاقتصاد، أي الجوانب التي يكون فيها للأفعال الإنسانية الواعية والمسؤولية التابعة لها دور؛ وهذا هو مستوى الظروف القانونية والمؤسسية، أي القواعد الأساسية التي تعمل الأسواق بحسبها. لذا، فإن مقياس العدل الذي يطبّق على تأطير هذه القواعد القانونية والافتراضات المؤسسية يطبّق أيضاً على نحو غير مباشر على نتائج عمليات السوق من حيث أنها مشكّلة - وربما مشوّشة - بهذه الظروف القانونية والمؤسسية.

على سبيل المثال، من الكرامة الإنسانية أن يعيش المرء من عمل يده ويحصل من ثم من خلال حقوق الملكية على حصة عادلة من خيرات هذه الأرض. عمليات السوق التي تؤدي إلى ربح وخسارة ليست مسؤولة أخلاقياً عن التفاوت الناجم عنها. لذلك فإن ميزان العدل لا يمكن تطبيقه على هذه العمليات. لكن عمليات السوق التي تشكّلت في ظل إطار قانوني ومؤسسي تميزي وأدت من ثم إلى إقصاء مجموعة معينة من الناس عن فضاء العمل، وإبقائهم في حالة من الفقر الذي لا يمكن الخروج منه، ومنعهم من امتلاك الأملاك، هي عمليات سوق مشوّشة بالظلم القَبلي الكائن في الإطار القانوني والمؤسسي للمجتمع. مرة أخرى، ليست عملية السوق نفسها التي يمكن وصفها بالظلم، لكن نتيجتها في هذه الحالة تبيّن ظلماً واقعاً في مستوى أعمق وهذا الظلم سببه أو أتاح استمراره في الوجود بشر فاعلون مذنبون.

في رأيي فإن هذا هو الجزء الصحيح من الحدس الأخلاقي الكامن في شعور الناس بـ«العدالة الاجتماعية» وما يرافقها من ادعاءات. لسوء الحظ، فإنه نتيجة لسوء الفهم العميق، أو حتى للجهل بالاقتصاد، فإنه قد صار من الشائع نسبة الظلم للسوق الحرة نفسها أو لـ«الرأسمالية»، والتنافس، والسعي إلى الربح، وهلم جرّاً. لكن المشكلة ليست في هذه المؤسسات، بل في المفاهيم الخاطئة التي تفسد فهم الناس للعدل وتولّد من ثمّ «حديث العدالة الاجتماعية» الذي ترافقه دائماً الدعوة الشائنة إلى تدخل الدولة وإعادة التوزيع وما شابه.

لسوء الحظ، فإن هذا الحدس الأخلاقي السليم بالعدل تفسده الفكرة المؤسفة وإن كانت شائعة، أن الأغنياء إنما أصبحوا أغنياء على حساب الفقراء، وأنهم يجبسون ثروتهم عن الفقراء، أو حتى أن ثروتهم «مسروقة» من الفقراء. أصل هذه الفكرة هو الاعتقاد الخاطئ أن الاقتصاد لعبة صفرية المجموع، أن الثروة لا تُخلق من جديد على يد ملاكها، بل هي أصل مشترك محدود على نحو يجعل استفادة أي شخص منه تقتضي حتمًا خسارة أشخاص آخرين، وهو ما يؤدي إلى فقرهم.

يمكن أن يأتي التشويش على حس العدالة الاجتماعية كذلك من مفهوم العدل بوصفه مساواة: الفكرة التي تقضي بأن التفاوت هو بحد ذاته ظلم. هذه الفكرة لا تقل خطأ عن سابقتها، طبعًا. من حيث الطبيعة، لم يُخلق بنو الإنسان متساوين من كل النواحي؛ لذلك فإن التفاوت فيما بينهم لا يمكن تجنبه وهو في الحياة العملية يُسهم في إثراء التنوع بطرق شتى. كذلك فإن التفاوت نتيجة للقرارات الحرة، أي نتيجة لاختيارات التصرف الحرة، أو على الأقل فهو ليس نتيجة قرار أحد بأن يكون ظالمًا — على افتراض أن الترتيب الأولي للإطار القانوني والمؤسسي ليس ظالمًا وأن معاملات السوق خالية من الاحتيال أو ما شابهه من الأفعال الإجرامية. أخيرًا، يمكن أن يأتي إفساد حس «العدالة الاجتماعية» من القناعة — التي كثيرًا ما ترجع إلى المفهومين الخاطئين السابقين عن طبيعة الاقتصاد والعدل — أن المجتمع أو الدولة هو المفترض أن يعوّض من هم أقل حظًا، أو الخاسرين في عمليات السوق، من خلال إعادة التوزيع وتحويلات الدخل وتأسيس دولة رفاه.

على سبيل الإعادة: في رأيي يمكن لسبب واحد وصف نتائج عمليات السوق والتفاوتات الناجمة عنها بالظلم، وهو أن يكون الظلم نتيجة للإطار القانوني والمؤسسي الذي يشكّل عمليات السوق ونتائجها. العيب هنا ليس عيب السوق، إذ لا يمكن للسوق أن يكون عادلاً ولا ظالمًا. العيب في الإطار المؤسسي والقانوني، وفي الذين شكّلوه أو تجاهلوا تغييره: البشر مثل الساسة والمواطنين المسؤولين عنه، وليس السوق.

لاحظ أنني لا أقول أن نتائج السوق يمكن وصفها بالعدل. يمكن وصفها بالظلم، ولكن فقط من حيث هي نتيجة للإطار المؤسسي والقانوني الأولي. لكن أي محاولة من جهة أخرى لتعديل نتائج السوق لتحقيق نطم مدعًى يوافق العدالة الاجتماعية فهو محكوم عليه

بالإخفاق، لأننا لا نستطيع أن نعرف ماهية الأجزاء التي تشكّل العدالة الاجتماعية، أي «التوزيع العادل للدخل والثروة والفرص». لذلك فإن نتائج السوق إما أن تكون «ظلمًا» (بالمعنى المذكور أعلاه)، وإما أن تكون، إذا كان الإطار الأولي عادلاً، «لا ظلمة» و«لا مخالفة للعدل». يعكس هذا فكرة حايك أن الأسواق بوصفها أنظمة عفوية غير واعية، فإن نتائجها من حيث هي نتائج عمليات السوق، لا يمكن أن تخضع لمقياس العدل. نتائج السوق يمكن أن تكون ظلمًا بالإشارة إلى ترتيب ظالم للإطار الأعلى الذي يفسد ويشوّش نتائج السوق. تبّلغنا هذه الاعتبارات الخطوة التالية من البحث الحالي عن المعنى الحقيقي لـ «العدالة الاجتماعية». على افتراض أنه ما من بديل للسوق بوصفه الطريقة الأكثر فعالية في تخصيص الموارد، وأنه هو النظام الاقتصادي الوحيد المتوافق مع المجتمع الحر، يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو مقياس العدل للإطار القانوني والمؤسسي لاقتصاد السوق؟

العدالة الاجتماعية في الرأسمالية وفي اقتصاد السوق الحرة

في عام 1971 نشر الفيلسوف الأمريكي الشهير جون رولز كتابًا بعنوان نظرية في العدالة. غيّر هذا الكتاب الخطاب الأكاديمي بل والشعبي بشأن العدالة الاجتماعية. لعلّ أن من المدهش أن حايك أوماً إلى نظرية رولز في العدالة إيماءة إيجابية جداً، وعبّر عن موافقة أساسية معها (Hayek 1976:100). لكن يبدو لي أن حايك لم يطلع على نظرية رولز في العدالة إلا على نحو سطحي جداً. كان رولز ليبرالياً بالمعنى الأمريكي الشائع للكلمة – أي ديمقراطياً اجتماعياً يدعم إعادة التوزيع ويؤمن بتقديم الدولة للرعاية الاجتماعية وتدخلها في نتائج الأسواق من خلال «التصحيح» المستمر لتوزّع الملكيات، ومن خلال نظام تعليمي تكون الحكومة فيه هي اللاعب الأساسي. لكن جانباً واحداً من جوانب نظرية رولز كان جذاباً على نحو خاص، وهو ما جذب اهتمام حايك الإيجابي.

فهم رولز العدل على أنه جوهرياً «الإنصاف». العدل بمعنى الإنصاف يعني أن العدل متعلق بالقواعد والترتيبات المؤسسية والإجراءات التي تحدد النتائج المهمة اجتماعياً. يقوم مفهوم العدل بمعنى الإنصاف على افتراض أن المجتمع «مبادرة تعاونية للمنفعة المتبادلة» (رولز 1971: 4) ومن ثم فلا بد من تنظيمه على نحو يسمح لكل أحد أن يحصل على حصته العادلة من الثروة والمكانة والتعليم والتقدير الاجتماعي وهلم جرا، بغض النظر عن موقعه الأولي في المجتمع.

نظرية رولز عن العدل بمعنى الإنصاف معقدة ومتقنة. لذلك سأعني بخصيصة واحدة من خصائصها، هي ما يسمّى مبدأ الفرق. بحسب هذا المبدأ، لا يمكن تبرير التفاوتات إلا إذا كانت تنفع الأطراف الأدنى كذلك. بحسب رولز، الأداة الأساسية لتطبيق مبدأ الفرق هو نظام الضريبة التصاعدية، ومن ثم إعادة توزيع الدخل والملكية.

جادل الباحث السياسي الليبراري الأمريكي والفيلسوف جون توماسي في كتابه *إنصاف السوق الحرة* أن نظرية رولز في العدالة ولا سيما مبدأ الفرق قائمة على الافتراض السليم أن النظام الاقتصادي لا بد أن يكون نافعاً للجميع؛ وإلا فهو ظالم. يسمّى توماسي هذا الافتراض «شرط الوفاء التوزيعي» (Tomas 2012:126). أي نظام اقتصادي يَمُوضُ عامداً وفي مبدئه، مكانة الأسوأ حالاً، ويخلق الثروة والتفاوت على حساب الأقل حظاً والأفقر، لا يحقق شرط الوفاء التوزيعي، ومن ثم فهو غير منصف ولا عادل.

يُبيّن توماسي أنه بالنسبة لطيف واسع من الليبراليين الكلاسيكيين، من آدم سميث إلى رونالد ريفان، فإن هذا الافتراض بأن الرأسمالية واقتصاد السوق الحر نافع للجميع، بما يشمل الفقراء، كان دائماً هو الاعتبار الحاسم في التبرير الأخلاقي لهذا النظام. بحسب توماسي، لم يكن حايك استثناءً في هذا (2012: 136). هنا يجادل توماسي أن النظرة الحايكية أقرب إلى تحقيق مقياس شرط الوفاء التوزيعي من نظرية رولز في العدالة. يرى حايك يقيناً أن المبرر الجوهري لاقتصاد السوق هو أن نظام السوق وحده هو المتوافق مع الحرية والمجتمع الحر الذي يستطيع فيه كل فرد أن يتصرف بحسب معارفه وتفضيلاته. لكن قناعة حايك أن هذا السبب تحديداً، أي أولوية الحرية، هو الذي يعطي الجميع فرصة، حتى الأقل حظاً. هذا هو السبب الذي يشترع على أسس حايكية وصف هذا النظام بأنه «منصف» و«عادل». لاحظ في هذه الحالة أن وصف «العادل» لا يُقصد به نتائج عمليات السوق، بل الإطار الأولي المؤسسي والقانوني الذي يشكّل نتائج عمليات السوق.

فلنفترض - جداولاً - أن مبدأ الفرق لدى رولز صحيح على المستوى الأكثر تجريداً. أي لنفترض أن الترتيب المؤسسي والقانوني الأولي للنظام الاقتصادي لا بد أن يكون على نحو يكون فيه التفاوت القائم أو المتزايد نافعاً للجميع، دون إقصاء أفقر المجموعات الاجتماعية؛ وأن تأطيراً للبنية الأساسية من هذا الشكل يكافئ العدالة ومن ثم فإن نتائج عمليات السوق التي تتشكل في ظل هذه الظروف مهما كانت فلا يمكن وصفها بالظلم ولا حاجة إلى تصحيحها باسم العدالة.

لقد ذكرت سابقًا ادعاء رولز أن شرط الوفاء التوزيعي - أي مبدأ الفرق - يتحقق على أفضل صورة في الديمقراطية التي تتيح الملكية ويُعاد فيها توزيع الدخل بموجب نظام ضريبة تقدمية أو تصاعدية، حتى إن كانت إعادة التوزيع هذه تقتضي إبطاء النمو الاقتصادي. لقد بينَ فيلسوف سياسي آخر، هو جيسون برينان، وقد استفاد منه توماسي أيضًا، أن هذا الموقف هادئٌ لنفسه. يسمي برينان هذا الموقف «مفارقة رولز» (Brennan 2007). المفارقة هي أن متطلبات مبدأ الفرق ومن ثم شرط الوفاء التوزيعي تتحقق على نحو أفضل بكثير في مجتمع يتمتع بسوق حرة كاملة وليس فيه سياسات إعادة توزيع، بل يعطي الأولوية المطلقة للفعالية الاقتصادية، أي للآليات الرأسمالية للنمو الاقتصادي. لكن إذا كان هذا هو الحال، فإن مبدأ الفرق لدى رولز يُلزمنا بوصف هذا المجتمع بأنه أقرب إلى العدالة.

يوضح برينان فكرته نظريًا باستعمال تجربة فكرية يقارن فيها مجتمعين خياليين، أولهما اسمه «باريتوستان العظمى»، والثاني اسمه «إنصافستان». يبدأ المجتمعان من الظروف الأولية نفسها. لكن باريتوستان تركز على الفعالية الاقتصادية وحدها، والأولوية المطلقة فيها هي للنمو، أما إنصافستان فتأثير من مفهوم رولز عن العدالة، فإنها تبدأ إعادة توزيع الدخل والثروة بحسب نمط توزيع يُعدّ منصفًا. يتطلب هذا تدخل الدولة في تخصيصات السوق الطوعية للموارد، ومن ثم فهو يعيق النمو. «هذا التدخل يقتضي مقاطعة المعلومات والدوافع وبنية التعلم في السوق، ومن ثم إفساد عمل مبادئ التوازن التي تسبب الفعالية والنمو. لقد أعطانا رولز كل ذلك - هذه هي نظرياته» (Brennan 2007:293).

يشير برينان إلى أن قوة معدلات النمو المتراكمة تؤدي بعد جيل إلى كون الأفقر في باريتوستان أفضل بكثير ماليًا من الأفقر في إنصافستان. لا يحتج برينان على ذلك على أساس هذا النموذج الفكري فقط، بل ويستعمل أيضًا حجة تجريبية. يقر برينان: «لا شك في أن النمو لا يضمن أن يستفيد الفقراء - بل لا يخالف النمو إلحاق الضرر بالفقراء. ولكن تاريخيًا، عندما يضّر النمو الفقراء، فإن هذا عادةً راجع إلى أن أنظمة حقوق الملكية وحكم القانون ليست قائمة» (2007: 294؛ التمييز مضاف). هذه إشارة دقيقة إلى الترتيب الأولي للإطار القانوني والمؤسسي في الاقتصاد، التي يجب أن يركز عليها خطاب العدالة الاجتماعية. قد تلعب العوامل الثقافية أيضًا دورًا في جعل نتائج عمليات السوق مضرّة للفقراء، كنظام الطبقات الهندي (لكن

هذه العوامل يمكن وصفها أيضًا، على الأقل بحسب المعايير الغربية، بأنها عنصر يسهم في فساد نظام حقوق الملكية، وبأنها مخالفات لـ«حكم القانون».

نستنتج من هذا أنه في المدى الطويل، ومن وجهة نظر اقتصادية بحتة، وفي ظل ترتيب مؤسسي وقانوني مبدئي عادل، يشمل حكم القانون وضمان حقوق الملكية للجميع دون تفریق، فإن ازدياد التفاوت الناجم عن تراكم رأس المال أكثر فعالية في إغناء الفقراء من إعادة التوزيع. لذا، فبحسب مبدأ الفرق، فهو أكثر عدالة. تبدو «العدالة الاجتماعية»، لا سيما من وجهة نظر الأجيال المستقبلية، داعمة لاقتصاد السوق الحرة المطلقة، وضد أي نوع من أنواع إعادة التوزيع يهدف خفض التفاوت.

السبب الوحيد الذي قد يدفعنا إلى اعتبار إعادة التوزيع أفضل، هو التركيز - على حساب الأجيال المستقبلية - على التحسين قصير المدى لحالة بعض المجموعات الاجتماعية من الفقراء والمعوزين. مرة أخرى، هذا هو الهدف نفسه الذي يتخذه حايك عندما يناصر «التأمين ضد المصائب الشديدة» (1976: 87). قد يكون ذلك من خلال برنامج إغاثة عام للفقراء، تنظمه المجتمعات المحلية في الحالة المثالية: ليس سياسة إعادة توزيع تعيد نمذجة المجتمع بتقليص التفاوت على نحو دائم،⁵⁸ بل جزء من الخدمة العامة لأصحاب الاحتياجات. لاحظ أن المنافع قصيرة المدى التي يستفيد منها الفقراء من سياسات إعادة التوزيع لا تقدم بالضرورة تحسینًا حقيقيًا لهم. قد تحسّن دخلهم الحالي المالي، لكنها لا تحسن بالضرورة فرصهم. الازدهار الحقيقي والثروة وتعزيز الفرص إنما يأتي من صعود الإنتاجية، وهذا الصعود نتيجة لتراكم رأس المال والابتكار التقني. كما يؤكد جيسون برينان محققًا: «عامل التوقع الأول والسبب الأكبر في زيادة جودة حياة العمال هو تراكم رأس المال، لأن هذا يرفع إنتاجية العمل، ومن ثم أسعاره» (Brennan 2007:294). وهذا هو المغزى من كل القصة. لن يكون الناس في باريتوستان أغنى من جهة الدخل المالي فقط. بل سيكونون أغنى من كل النواحي: سيكونون أكثر إنتاجية، أي سيكون لديهم مستويات أعلى من المهارة والتعليم ومن ثم الفرص؛

⁵⁸ لاحظ بالمقابل الاقتصادي الفرنسي توماس بيكيتي (2013) الذي يناصر تقليص التفاوت (من خلال ضرائب عالية تبلغ حد المصادرة) ليس لمساعدة الفقراء، بل لتقليص التفاوت بحد ذاته، إذ يعتبر أن التفاوت ظالم في جوهره ومؤدّى إلى الاضطراب في المجتمع.

وسيكون المجتمع الذي يعيشون فيه متقدمًا تكنولوجيًا، وهو ما يعني كذلك أن مزيدًا من السلع التي كانت تُعدّ من قبل رفاهية متاحة لبعض أعضاء الطبقة العليا ستصبح متاحة للاستهلاك العام، من الفقير والغني. لذلك، فحتى لو كان ازدادت الفجوة بين الأغني والأفقر - بسبب تراكم رأس المال المحتّم - من حيث الثروة والدخل المادي في الإحصائيات، فإنه من حيث مستوى المعيشة الحقيقي - الذي يشمل التعليم والفرص - فإن هذه الفجوة تنقلّص على نحو حادّ. يمكننا أن نلاحظ أن هذا هو بالضبط ما حدث عندما نقارن الفارق اليوم بين مستويات المعيشة اليومية، من حيث الأدوات المنزلية والرعاية الصحية وتقنيات المعلومات المتاحة ووسائل النقل وهلم جرا، لأشخاص مثل بيل غيتس وبينها لدى العمال اليدويين اليوم وبين الفارق في مستويات المعيشة اليومية بين الأثرياء في القرن التاسع عشر - فلنقل جون روكفيلر أو أندرو كارنيجي - وبين عمّال المصانع في ذلك الوقت. أغنى الملوك في الماضي لم يتمتع بمستوى المعيشة الذي وفره النمو الرأسمالية وقوته التقنية الابتكارية لكل مواطن من المواطنين في المجتمعات الحديثة.

بالنظر إلى فعالية الرأسمالية والسوق الحرة التي لا غبار عليها في زيادة ازدهار الجميع، فإن سؤال «العدالة الاجتماعية» الحقيقية يبدو أنه سؤال متعلق بالإنصاف أو العدالة في الترتيب الأولي للإطار القانوني والمؤسسي الذي يجعل هذه الفعالية ممكنة ويعطي الجميع دون تمييز فرصة حقيقية في المشاركة في ثمارها. بعد الإقرار بأن الأسواق هي الأفضل في توزيع الموارد على نحو فعال (وهو شيء لا ينكره رولز)، تُنفى أفضلية إعادة التوزيع في تحقيق شرط الوفاء التوزيعي - أو مبدأ الفرق - ولا يبقى لنا إلا تأسيس مقياس للإطار المؤسسي والقانوني الأولي لنظام السوق، الذي يضمن احترام حقوق الإنسان الأساسية لكل شخص فرد دون تمييز. واضح أنه من جهة السياسة وبناء المؤسسات العامة، فإن مصطلح «العدالة الاجتماعية» له معنى في سياق هذا الإطار فقط.

ليس لهذا السؤال علاقة بمسألة المساواة المادية أو حتى مساواة الفرص عند بداية العملية، إنما يتعلّق بالقواعد الناطمة لعملية السوق. هذه القواعد سهلة التحديد نسبيًا. إلى جانب الأحكام العادية في القانون الجزائي ضد السرقة والقتل والاحتيال وما شابه (أي حكم القانون)، تشمل هذه القواعد كذلك حماية حقوق الملكية والخدمات العامة اللازمة لفرضها

(مثل سجلات الملكية). يجب أن يضمن القانون عدم إقصاء أحد من الحصول على هذه الحقوق وأن تُزال العوائق البيروقراطية وغيرها التي قد تعيق ذلك. يجب أن يرتب النظام القانوني والمؤسسات على نحو يسمح لأي إنسان بالحصول على معيشته من العمل دون أي تمييز من أي نوع، ومهما كان نوع العمل، سواء كان إدارة عمل خاص أو العمل موظفًا.

على مستوى القانون الدستوري، يجب أن يضمن النظام القانوني كذلك عدم تمتع أي مصلحة اقتصادية أو مجموعة في السوق بأي أفضلية قانونية من قبيل حقوق الاحتكار أو الدعم أو أي شيء من هذا القبيل. أي تصادم بين أصحاب السلطات السياسية وبين اللاعبين في «لعبة التبادل» في السوق (أي رجال الأعمال ورواد الأعمال والمصرفيون والمستثمرون والموظفون وهلم جرا) يجب أن يُمنع بالقانون، وأن تُضمن حرية التعاقد في سوق العمل.

خلاصة هذا القول أن النظام العادل يوجد إذا كان اقتصاد السوق الرأسمالية قائمًا على إطار قانوني ومؤسسي يضمن حكم القانون ونظام حقوق ملكية عادل، وكان هذا الإطار يمتنع عن إعادة التوزيع بهدف تصحيح نتائج عمليات السوق. إذا صحَّ هذا الشرط، فلنا أن نقول إن ذلك يكافئ العدالة الاجتماعية، لأننا في هذه الحالة نتحدث عن عدالة القواعد التي تشكل المجتمع وليس عن الآثار التوزيعية لنتائج السوق.

من وجهة نظر أخرى مهمة جدًا، فإن هذا النظام موافق للعدالة الاجتماعية مرة أخرى: اقتصاد السوق الرأسمالية الذي يمتنع عن إعادة توزيع الدخل لأسباب العدالة الاجتماعية يقتضي كذلك أن الكرامة الإنسانية والحقوق المشتقة منها محترمة على أساس مصادر متعددة. على سبيل المثال، في سوق العمل، الأجر العادل هو الأجر المقابل لإنتاجية العامل وللالتزامات التعاقدية التي قبلها بحرية كل أطراف عقد العمل. فإذا كانت مستويات تعليم العامل أو مهارته أو إنتاجيته منخفضة، فإن هذا الأجر قد لا يكفي لتأمين معيشته. مع ذلك، ما من سبب يجعلنا نضع المسؤولية على رب العمل -الذي يدفع قيمة العمل فعليًا- لتغطية ما تبقى من خلال مدفوعات إضافية تحت عنوان «أجر الأسرة» أو «أجر المعيشة». ما من سبب أخلاقي يدفعنا إلى تحديد حدود دنيا للأجور القانونية (كما أن الأسباب الاقتصادية والاجتماعية أيضًا تقف ضد هذه الحدود)، وما من أساس أخلاقي يجعل إعادة توزيع بعض دخل الأغنياء لدعم أجور العمال غير الكافية من متطلبات

العدالة الاجتماعية. (وفي جميع الأحوال فإن هذا مضر اقتصاديًا ويقلل من الازدهار العام من خلال إفساد الدوافع في السوق).

هنا تحديدًا يبدأ منظور العدالة الاجتماعية بالاتساع. العدالة الاجتماعية لا تقتصر على الترتيبات المؤسسية والتشريعات الحكومية، ولا تتعلق بالسياسة وبناء المؤسسات العامة فقط، بل لا بد من فهمها بمعنى أوسع بكثير. على نحو جوهري، الأشخاص من البشر هم الذين يمكن وصفهم بالعدل أو الظلم. لذلك، فإن العدالة الاجتماعية ليست شيئًا يوصف به الإطار المؤسسي والقانوني للمجتمع فقط، بل وهو شيء يوصف به البشر الفاعلون العامدون، بل هو متعلق بهم في المقام الأول (هؤلاء البشر في النهاية هم المسؤولون عن التشكيل الفعلي للإطار القانوني والمؤسسي، وهو السبب الوحيد الذي قد يجعله ظالمًا). إن مفهوم العدالة الاجتماعية عند تطبيقه على الأفعال الإنسانية يعني جودة إسهامهم في الوضع العام للمجتمع — أي الحقوق والفرص والحاجات المشروعة لأعضائه — أي جودة إسهامهم في الخير العام.

كذلك فإن سوق العمل ليست هي السوق الوحيدة. بل في الاقتصاد أسواق الخدمات الصحية والاجتماعية، التي تستدعي إلى المضمار المبادرة الريادية. مع أن، أو بالأحرى تمامًا لأن، هذه المبادرة دائمًا مدفوعة بالربح، فإنها تنتج دائمًا وبالضرورة إلى تلبية الاحتياجات والتفضيلات المحددة للمستهلكين (ويشمل هذا مستهلكي الرعاية الصحية والتعليم والتأمين ورعاية المسنين وهلم جرا). وإلا فما من ربح يمكن تحصيله من هذه الأنشطة الريادية. ولكن لما كانت هناك احتياجات لا يمكن للأنشطة الريادية الساعية للربح تلبيتها، يبقى المجال واسعًا للمنظمات غير الربحية والتطوعية والخيرية التي تساعد في تلبية الاحتياجات المحددة تحديدًا لأفقر الناس، وتشكل هذه المنظمات مجالًا ذا أفضلية لممارسة العدالة الاجتماعية بوصفها فضيلة. كل هذا هو جزء من تحقيق العدالة الاجتماعية بوصفها احترام كرامة البشر بوصفهم كائنات حرة ومسؤولة خلقت على صورة الله واحترام حقوقهم المترتبة على ذلك. إنها العدالة الاجتماعية التي تصبح تكافلاً ويكملها الإحسان.

هذه أشياء يُصرف النظر عنها تمامًا عندما يُنظر إلى العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان في سياق المطالبات للحكومة والدعوات إلى سياسات إعادة التوزيع الضارة بازدياد الازدهار العام والمشكوك فيها أخلاقيًا لأنها قائمة على الضرائب الإكراهية، وهي من ثم انتهاك

حكومي لحقوق الملكية التي يتمتع بها المواطنون الذين يسهمون أكبر إسهام في النمو الاقتصادي ومن ثم في الازدهار العام. كل هذا ليس من العدالة في شيء، بل هو مصادرة ظالمة وفوق ذلك ضارة اقتصاديًا، وهو ما يجعلها مخالفة للخير العام ومن ثم للعدالة الاجتماعية.

بهذه الكلمات وصلنا إلى بُعد من العدالة الاجتماعية بينه وبين الحديث الذي نسمعه اليوم باسم العدالة الاجتماعية عوالم. لكنه في الحقيقة أقرب إلى فهم العدالة الاجتماعية في سياق التراث الكاثوليكي، الذي سأتناوله الآن.

العدالة الاجتماعية في العقيدة الاجتماعية الكاثوليكية

الأرجح أن أول من استعمال اصطلاح «العدالة الاجتماعية» هو الفيلسوف الإيطالي اليسوعي لويجي تاباريلي دازيغليو. عرّف هذا الفيلسوف العدالة الاجتماعية ببساطة بأنها «العدالة بين الإنسان والإنسان» وهي عنده احترام «حقوق الإنسانية» (*i diritti di umanità*) في كل إنسان. يكافئ هذا المفهوم ما ذكرته أعلاه في المستوى الأول. كذلك أكد تاباريلي دازيغليو (Taparelli d'Azeglio 1883:152) على أن جزءًا من العدالة الاجتماعية احترام التفاوتات الطبيعية بين البشر المتعلقة لا بانتمائهم إلى النوع البشري، بل بمكانتهم ودورهم في المجتمع، كالفرق بين الأب والابن.

طبعًا لا علاقة لهذا بمفهومنا المعاصر عن «العدالة الاجتماعية» بوصفها نوعًا مُدعًى من العدالة التوزيعية. لكن هذا هو أصل الاصطلاح، الذي نشره فيما بعد الكاهن الكاثوليكي والفيلسوف أنطونيو روزميني عام 1848 (Rosmini 2007). لاحقًا تبنت مصطلح «العدالة الاجتماعية» المدرسة الألمانية للتكافلية، التي أسسها الفيلسوف الاجتماعي والاقتصادي هاينريش بيش، وهي مدرسة درس فيها غوستاف غوندلاش وأوزالد فون نيل برونينغ (وهما يسوعيان كذلك)، وهذان هما اللذان حرّرا المنشور البابوي في العام الأربعين (Quadragesimo anno). أدخل المنشور مصطلح «العدالة الاجتماعية» وتفرّع السلطة إلى المعجم العام، بعد أن أصدره البابا بيوس الحادي عشر في 15 مايو 1931.⁵⁹

⁵⁹http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno_en.html

استعمل المنشور المصطلح بطريقة فريدة، إذ وجد أن التنافس مبدأ غير كافٍ لتنظيم الاقتصاد؛ بل يجب أن تكمله «العدالة الاجتماعية» و«المحبة الاجتماعية». بحسب الشرح المعروف الذي كتبه نيل برونينغ للمنشور، فإن «العدالة الاجتماعية» تعني الدولة وواجب الدولة أن تؤسس نظامًا قانونيًا ومؤسسيًا يتيح للسوق أن يعمل لأجل الخير العام (Nell-Breuning 1932: 169-71). لم يشر الشارح إلى تصحيح نتائج السوق من خلال إعادة التوزيع. بل كانت العدالة الاجتماعية في المنشور هي الإطار التشريعي الأعلى الذي تؤسسه سلطة الدولة من أجل توجيه التنافس في السوق بحسب مبدأ ناظم.

هذا الاستعمال لمصطلح «العدالة الاجتماعية» يمكن فهمه بالمعنى الذي فصلته إلى الآن. من المثير للاهتمام أن الاقتصادي الليبرالي الجديد فيلهيلم روبكه مدح رأي في العام الأربعين بوصفه موافقًا تمامًا لرؤيته الأوردوليبرالية لاقتصاد السوق الحرة، حيث يكون مؤطرًا بإطار من القواعد التي تضمن ألا يفسده الاحتكار أو العصابات (Röpke 1944:18). ولكن العدالة الاجتماعية التي يشير إليها المنشور تشير إلى الدولة - أي، بحسب تفسير الشارح، إلى فكرة أن الدولة هي المسؤولة النهائية عن حسن عمل اقتصاد السوق. هذا الافتراض قائم على اعتقاد أن السوق لا يمكن أن ينظم نفسه على نحو يعزز فيه الخير العام. لذا، فإن فكرة العدالة الاجتماعية التي تظهر في المنشور البابوي في العام الأربعين تحتوي على انحياز: إنها تؤدي إلى عقلية تدعو في نهاية الأمر إلى تدخل الدولة من أجل «تصحيح» السوق ونتائجه باسم «العدالة الاجتماعية».⁶⁰

مع هذا المعنى، نجد أن المعنى القديم للمصطلح قد تنحى جانبًا أمام فهم أقرب إلى التأسيس يركّز على دور الدولة. هذا المعنى الأقرب إلى التأسيس هو أيضًا معنى العدالة

⁶⁰ من المشكلات الأساسية في العام الأربعين سوء تفسيره لأسباب انخيار 1929 والكساد الاقتصادي الذي تلاه. يشير المنشور إلى مشكلة القطاع المالي ولا سيما نظام الائتمان بوصفه السبب الأساسي، وهو صحيح حتمًا، لكنه ينسب سوء عمل هذا النظام إلى قوى التنافس في السوق. في الواقع، كان السبب، إلى جانب الاضطرابات الاقتصادية الكلية التي سببتها بنود اتفاقية فرساي عام 1919، هو النظام النقدي الذي سعى في «العشرينيات الصاعدة» إلى توسيع الائتمان على نحو ضخم، وهو ما سبب سوء استثمار واسع النطاق وازدهارًا لا يمكن استدامته. كل السياسات التي قُصد منها محاربة الانخيار الذي تلاه كانت قائمة على تدخل الدولة، وقد أدت في الحقيقة إلى تفاقم المشكلة لسبب واحد هو أنها منعت قوى السوق من تحقيق التعديلات الضرورية (وهو ما كان سيؤدي إلى ألم أكبر بلا شك، لكن لمدة أقصر).

الاجتماعية في تعليم الكنيسة الكاثوليكية الفقرة رقم 1928، إذ ورد فيه: «يضمن المجتمع العدالة الاجتماعية عندما يوفّر الظروف التي تتيح للجمعيات أو الأفراد أن يحصلوا على حقوقهم، بحسب طبيعتهم وطبيعة عملهم. العدالة الاجتماعية مرتبطة بالخير العام وبممارسة السلطة». وهكذا، يبدو أن العدالة الاجتماعية - التي يضمنها «المجتمع» وهي «مرتبطة بالخير العام وممارسة السلطة»- تكمن جوهرياً، أو على نحو هو الأقوى على الأقل، في نطاق مسؤولية الدولة.⁶¹

هذه العبارة تتضمن وضوحاً الافتراض بأن سلطة الدولة قادرة على ضمان إسهام القوى الاجتماعية المختلفة والأفعال الفردية المختلفة في الخير العام.⁶² ومن ثم فإنها تفتح المجال أمام كل أنواع التفسيرات من حيث السياسات الاقتصادية. يفضل التعليم الاجتماعي الكاثوليكي، بحسب مجمع العقيدة الاجتماعية للكنيسة الذي نشره المجمع البابوي للعدالة والسلام عام 2004 بطلب من يوحنا بولس الثاني، «سياسات اجتماعية لإعادة توزيع الدخل، تأخذ بعين الاعتبار الظروف العامة وتنظر إلى الجدارة كما تنظر إلى الحاجة لكل مواطن». السبب الذي بُرّر به هذا هو أن مقياس الدخل العادل يجب أن يكون «القيمة الموضوعية للعمل المقدم» وكذلك «الكرامة الإنسانية للعمال الذين يعملونه» (الرقم 303).⁶³

يبدو لي أن هذا فيه خلط لمستويي العدل اللذين ذكرتهما سابقاً. يريد هذا الاتجاه تحقيق الكرامة الإنسانية (المستوى الأول) من خلال تصحيح نتائج السوق بسياسات إعادة التوزيع أو حتى بالتدخل في آليات السوق نفسها (وهي مما يتعلق بالمستوى الثاني)، دون أي اعتبار لكون أصل انتهاك الحرية كامناً في ترتيب الإطار القانوني والمؤسسي نفسه (المتعلق

⁶¹ تشير الفقرات رقم 1929-1942 عدة مناج للعدالة الاجتماعية، إذ تصفها بأنها فضيلة أخلاقية يمارسها الأشخاص البشر الأفراد. (الجزء الذي يتعامل مع العدالة الاجتماعية في تعليم الكنيسة الكاثوليكية متوفر في https://www.vatican.va/archive/ENG0015/___P6N.HTM).

⁶² للاطلاع على نقد أقرب إلى التفصيل لهذه الفكرة التي لم تزل شائعة في التعليم الاجتماعي الكاثوليكي، لا سيما بعد منشور السلام على الأرض البابوي الذي أصدره البابا يوحنا الثالث والعشرين عام 1963، راجع روثايمر (2013). (Rhonheimer).

⁶³ الترجمة الإنكليزية الرسمية لكتاب مجمع العقيدة الاجتماعية للكنيسة متوفرة في http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_p_c_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_en.html

بالمستوى الثاني هنا). مثل نظرية رولز في العدالة، لا يأخذ هذا التعليم بعين الاعتبار ولا يشير حتى إشارة إلى العلاقة بين النمو الاقتصادي وصعود الإنتاجية والازدهار العام من جهة أولى، وبين الآثار الاجتماعية والاقتصادية الضارة لسياسات إعادة التوزيع باسم «العدالة الاجتماعية» من جهة أخرى.

إن سياسات إعادة التوزيع لا تصبّ في الخير العام بل في الخير القصير المدى لمجموعات معينة في المجتمع — كثيرًا ما تكون، لسوء الحظ، هي الدوائر الانتخابية للسياسيين المهتمين بأن يُنتخبوا ليتولّوا منصبًا أو يبقوا في منصبهم. كذلك فإن هذه السياسات تهدد جاد للمجتمع الحر عندما يقوم على تقدير «حاجات» و«جدارات» أعضائه، بحسب ما يوصي /المجمع، السياسيون والبيروقراطيون الذين يوزعون المنافع بحسب هذا التقدير. بالإضافة إلى ذلك، يفتح هذا الأمر باب الفساد وباب إفساد الديمقراطية، من خلال الوعود السياسية المدفوعة بالرغبة في الانتخاب، التي تسبب دائمًا مزيدًا من التراكم في الدين العام.

هنا يقع /المجمع في الخطأ الشائع نفسه الذي يميز نظرية العدالة لدى رولز وكثيرًا من نظريات العدالة الفلسفية الأخرى: هذا الخطأ هو النقاش على مستوى الاستدلال الأخلاقي المثالي بصرف النظر عن ظروف العالم الحقيقي والحقائق الاقتصادية الأساسية المتعلقة بخلق الثروة وكيفية تحسين الإجراءات الاقتصادية والقانونية لوضع الأفقر. لذلك لا يمكنني أن أعدّ توصيات /المجمع نافعة لتعزيز الخير العام، أي الخير العام على المدى الطويل ولكل الناس الذين يعيشون في مجتمع معين، ويشمل هذا الأجيال اللاحقة.⁶⁴ إن سياسات إعادة التوزيع لا تخدم إلا مجموعات معينة من الناس، ولا تخدمها إلا على المدى القصير وعلى حساب الازدهار العام للأجيال الحاضرة والمستقبلية: أي على حساب الخير العام تحديدًا.

إلى جانب عدالة الإطار القانوني والمؤسسي بالعموم والسوق بالخصوص — والدولة مسؤولة عن هذه واستمرارها — ينبغي أن يكون تحقيق «العدالة الاجتماعية» في أيدي

⁶⁴ لاحظ أن تعريف مصطلح «الخير العام» في التعليم رقم 1906، بالاستناد إلى مستند فرح ورجاء، واحد من المستندات الرعوية المفتوحة الناجمة عن مجمع الفاتيكان الثاني، وهو مستند دعمه البابا بولس السادس عام 1965، ينطبق كذلك على ما قلته: «لا بد من فهم الخير العام على أنه مجموع الظروف الاجتماعية التي تتيح للناس مجموعاتٍ وأفردًا أن يحققوا كمالهم إلى غاية أكبر وبسهولة أكبر». الخير العام الذي نسعى إليه في لحظة معينة لا بد أن يشمل الجميع، وأن يشمل الأجيال المستقبلية كذلك.

الأشخاص الأفراد الذين يعملون فرادى أو رواد أعمال في كل أنواع الارتباطات الخاصة. توافق هذه النظرة معنى أبسط من معاني «العدالة الاجتماعية» هو أقرب إلى التقليد الأقدم، وقد دُكر كذلك سريعاً وعلى نحو غير واضح جداً في الرقم 202 من المجمع. بحسب هذا التقليد، فإن «العدالة الاجتماعية» في جوهرها هي العدل نفسه بالإجمال: فضيلة أخلاقية يتصف بها الأشخاص الأفراد وليست مقياس «التوزيع العادل» للثروة والدخل. بهذا المعنى الأقدم، تكون «العدالة الاجتماعية» هي عينها ما سمّاه توما الأكويني «العدل العام» وما سُمّي لاحقاً أيضاً «العدل القانوني» (راجع هنا Gregg 2013a, 2013b: 173-75). العدل العام أو العدل القانوني هو عدل الأشخاص الأفراد في تصرفاتهم من حيث تأثير هذه التصرفات لا على مصلحة المرء نفسه بل على الخير العام. بهذا المعنى، كتب أنطونيو روسميني في كتابه *المجتمع وغايته* (Antonio Rosmini 1837 *La società e il suo fine*): «يجب أن يُطلَب الخير العام في المواطن الخاص؛ والعدالة الاجتماعية في العدالة الفردية. إن حجر الأساس في البنيان الاجتماعي يجب أن يكون الفضيلة، الفضيلة الكامنة في عمق قلب الإنسان» (Rosmini 1994: 119).

غاية فضيلة العدل هي «الحق»، الذي هو حق كل شخص. الرأسمالي الذي يستثمر ثروته أو جزءاً منها في نشاط ريادي ينتج النمو ويتيح العمل، أو رائد الأعمال الذي يسعى إلى الربح من خلال تلبية احتياجات المستهلك، يُسهمان في الابتكار التقني، ويُسهمان في ازدياد الإنتاجية ومن ثم في ارتفاع الأجور الحقيقية والازدهار العام حتى للأجيال اللاحقة. يُسهم هؤلاء في الخير العام أكثر من أي سياسة حكومية تعيد توزيع الدخل وتبطئ بذلك النمو الاقتصادي والصعود في الازدهار العام. في رأبي فإن هذا هو ما يقوله علم الاقتصاد وهو ما يجب أن يُؤخذ بعين الاعتبار عند الحديث عن «العدالة الاجتماعية». من حيث إن «العدالة الاجتماعية» تعني فضيلة العدل القانوني أو العام، فإن أنشطة الرأسماليين ورواد الأعمال المربحة في السوق الحرة تُسهم في العدالة الاجتماعية والخير العام أكثر من أي شيء يُمكن للدولة أن تفعله — إلا مهمة ضمان الإطار القانوني والمؤسسي، ولا سيما نظام حقوق الملكية، وهذا هو إسهام الدولة الخاص والذي لا بد منه في الخير العام.

إن فهم العدالة الاجتماعية على أنها فضيلة يدفع إلى فهم مدى أهمية شعور جميع المواطنين بالمسؤولية تجاه الخير العام، وألا يدفعوا عن أنفسهم واجب العدل والتكافل ويُلْقُوهُ على الدولة. وبحسب مبدأ تفريع السلطة الذي تناصره العقيدة الاجتماعية الكاثوليكية، فإنه يجب ألا يوكل المواطنون الدولة بهذا. لكن تفريع السلطة لا يعني أن الدولة لا تترك إلا المهام الأقل أهمية للمجتمع فيما تركّز هي على المهام الأهم، بل يعني أن تساعد وتدعم المجتمعات والأفراد «الأدنى» في تحقيق مهامهم، دون أن تجعلها مهامها هي. هذا هو تعريف المبدأ كما ورد في الفقرة رقم 48 من المنشور البابوي في العام المئة، وهو منشور كتبه البابا يوحنا بولس الثاني عام 1991: «لا ينبغي لمجتمع من طبقة أعلى أن يتدخل في الحياة الداخلية لمجتمع ذي طبقة أدنى، فيحرم بذلك هذا الأخير من وظائفه، بل ينبغي أن يدعمه في حال الحاجة ويساعده على تنسيق وظائفه مع وظائف بقية المجتمع، مع النظر دائماً إلى الخير العام». ينطبق هذا أيضاً، بحسب الفقرة رقم 15 من المنشور نفسه، على اقتصاد السوق: «على نحو غير مباشر وبحسب مبدأ تفريع السلطة» تخلق الدولة «ظروفاً صالحة للممارسة الحرة للنشاط الاقتصادي، التي تقود إلى توافر فرص العمل ومصادر الثروة». هذا هو إسهام الدولة في الخير العام وفي العدالة الاجتماعية، وليس إعادة توزيع الدخل من أجل تقليص التفاوت.⁶⁵

خاتمة

في الختام: لا حاجة إلى رفض مصطلح «العدالة الاجتماعية» من أصله ولا إلى وصفه بصفة «الثرء» كما يفعل حايك (1976: 78). لكنه مصطلح مكرر جداً ومعظم استعماله اليوم يكون بطريقة عاطفية وغامضة تضرّ عادةً بالصالح العام. لكن للعدالة الاجتماعية ما يمكننا أن نسميه «معنى صحيحاً». يأتي هذا المعنى من المستوى الأعلى من اعتبار الكرامة

⁶⁵ لا بد من الإقرار أن المنشور نفسه في الجملة التالية يقول: «على نحو مباشر وبحسب مبدأ التكافل يجب أن تسهم الدولة من خلال حماية الأضعف، ووضع حدود على استقلال الأطراف التي تحدد ظروف العمل، وضمان الحد الأدنى الضروري من الدعم للعامل غير الموظف». هذه التوصيات يمكن أن تؤدي إلى نتائج عكسية مرة أخرى كما أنه محل نقاش كَوْن تدخل الدولة هو الطريقة الأفضل لتحقيق هذه الأهداف (نص منشور في العام المئة متاح في

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_01051991_centesimus-annus_en.html

الإنسانية نابعة من الطبيعة الإنسانية. إذا أخذنا هذا بعين الاعتبار، يمكننا أن نطبق ميزان العدل على الإطار القانوني والمؤسسي الأساسي في المجتمع، وعلى السوق الحرة في مجال الاقتصاد (أي سيادة القانون ونظام حقوق الملكية على نحو رئيس). من المعقول كذلك الحديث عن «العدالة الاجتماعية» بالنظر إلى إنصاف هذا الإطار، لا سيما بالنظر إلى عدالة الأشخاص المسؤولين عن التشكيل الملموس له، وهو في الحقيقة الخير العام الأساسي للمجتمع الإنساني.⁶⁶ لما كانت العدالة الاجتماعية جوهرية فضيلة أخلاقية، كانت تنطبق على كل التصرفات الإنسانية من حيث علاقتها بالخير العام. العدالة الاجتماعية بهذا المعنى تشمل أفعال الرأسماليين والمستثمرين ورواد الأعمال، كما تشمل المواطنين الذين يشعرون بالمسؤولية تجاه المعوزين والفقراء (وهو ما ينبغي أن ينطبق على المسيحيين بشكل خاص).⁶⁷

حسب ما يبدو لي، فإن التعليم الاجتماعي الكاثوليكي لم يزل يعاني حُكمًا مسبقًا ضد طبيعة الحرية النافعة اجتماعيًا. لذلك لا يثق هذا التعليم بآليات السوق ويضع كثيرًا من ثقته في الدولة بوصفها داعمًا للخير العام، متجاهلاً تمامًا المخاطر الكبيرة في استغلال السلطة وإخفاق الحكومة. إن التركيز الزائد على الحجة الأخلاقية والنظرية المثالية، مع تجاهل منطق التفكير الاقتصادي، جعل هذا التعليم لا يقدر على نحو كافٍ أن النظام العفوي للسوق هو تحديدًا ما يعزز الخير العام ومن ثم العدالة الاجتماعية أكثر من أي محاولة لاستخدام الدولة وبيروقراطياتها لتشكيل المجتمع بحسب نمط مدعًى لـ«العدالة الاجتماعية».

⁶⁶ راجع بينيديكت السادس عشر، في منشوره الإحسان في الحقيقة الصادر عام 2009، في الفقرة رقم 7: «إن دعم الخير العام هو من جهة اهتمام واستفادة من المُرُغَبِ المؤسسي الذي يهيكل حياة المجتمع قضائيًا ومدنيًا وسياسيًا وثقافيًا، ويجعله مدينة... هذا هو الطريق المؤسسي - ولنا أن نسميه أيضًا الطريق السياسي - للإحسان، وهو لا يقل نبلاً ولا فعالية من الإحسان الذي يواجهه الجار على نحو مباشر، خارج الوساطة المؤسسية للمدينة». متوفر على http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate_en.html

⁶⁷ من جهة المسيحيين، فلا بد أن نتذكر أن «الخيار التفضيلي للفقراء» هو خيار كنسي. لا يمكن لهذا الخيار أن يكون خيارًا تفضيليًا للسوق أو الدولة، لأن السوق والدولة موجّهان لخدمة الخير العام لا لخدمة خير الفقراء وحدهم. وهنا تكمن جذور اللبس الكنسي والإكليريكي: تطبيق المبدأ اللاهوتي الذي هو الخيار التفضيلي للفقراء في عالم السياسة والاقتصاد. هذا خطأ تصنيف جوهرى. مبادئ الرحمة والعطاء والإحسان اللاهوتية لا يمكن ولا ينبغي أن تطبق في الاقتصاد والسياسة. الخيار التفضيلي للفقراء هو خيار خاص بنشاط الكنيسة.

9 الطبيعة البرتارية للاقتصاد الإسلامي

علي سلمان

قائمة بالمصطلحات الإسلامية

الفقه تطور جزء كبير من الفقه الإسلامي على يد الفقهاء الأربعة في القرنين التاليين لوفاة النبي

محمد عام 632 للميلاد

الحديث (ج. أحاديث) أقوال النبي محمد

الهجرة هجرة النبي محمد من مكة إلى المدينة

الحسبة مساءلة الأعمال الخاصة

المواخاة مشاركة الملكيات التي جرت بين المسلمين المهاجرين من مكة والمسلمين الذين ضيفوهم

في المدينة إبان الهجرة

المحتسب مراقب الأسواق والتجارة في البلدان الإسلامية في العصور الوسطى

النجش هو أن يزيد طرف ثالث في ثمن سلعة دون أن ينوي شراءها

الصحابة أصحاب النبي محمد، الذين اعتنقوا الإسلام في حياته والتقوه

الشرعية الشرع الإلهي الإسلامي بحسب المصادر الأولية (القرآن، والسنة والحديث)

السنة ما فعله النبي محمد

التسعير تحديد الأسعار

الإسلام هو أسرع الأديان نموًا في العالم، إذ يحكم أكثر من مليار حياة؛ وهو أيضًا

أقوى العملات السياسية في أكثر المناطق الاقتصادية استراتيجية في العالم. يعتمد الازدهار

والسلام في هذه المناطق بصورة واسعة على درجة الشرعية التي يتمتع بها اقتصاد السوق الحرة

في بيئة أيديولوجية تزداد رجعية وتتبنى تفسيرات دينية معينة. إذا نظرنا من هذه الجهة، وجدنا

أن مسألة توافق اقتصاد السوق الحرة والإسلام مسألة لها تداعيات دولية.

يناقش هذا الفصل موافقة اقتصاد السوق الحرة للشريعة من خلال رصف الأدبيات من القرآن والحديث والفقه أمام الحجج التي وضعها بعض الاقتصاديين والفقهاء الإسلاميين في القرن العشرين. خلافاً لمعظم المعالجات الحديثة للاقتصاد الإسلامي، لا تسعى هذه المقالة إلى مقارنة الشريعة الإسلامية والخطابات السائدة عن الاقتصاد التي أنتجت ما يسمى «الرأسمالية الإسلامية» أو «الاشتراكية الإسلامية». إنما تعود هذه المقالة إلى التوترات الفكرية داخل الخطاب الإسلامي من خلال مناقشة أفكار الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية، وتسعى إلى إثبات أنه على الأقل في إطار الاقتصاد، فإن هدف العدالة يتحقق جلّه من خلال ضمان الحرية.

تقترح هذه المقالة أنه من المهم إعادة اكتشاف الأفكار الاقتصادية التي تقدمها النصوص الإسلامية القديمة، ليس بحثاً عن نظام اقتصادي صافٍ أو نقي، إذ ما من نظام يتصف بذلك. إنما ينبغي أن يكون البحث من أجل تكوين فهم تاريخي لبعض المواقف الفكرية التي تتخذ مرجعيتها من الإسلام ولم تزل تؤثر في مجال السياسة العامة في البلدان الإسلامية. هذا التحليل مهم لا سيما بالنظر إلى الدول التي يرضخ دستورها لحدود الشريعة، مثل باكستان. سيناقد القسم التالي من هذا الفصل المبادئ الأساسية للاقتصاد بحسب المصادر الأولية للشريعة، أي القرآن والحديث. في القسم الذي يليه سأقدم الحجج المفتاحية لبعض علماء الاقتصاد الإسلاميين في القرن العشرين، المتعلقة بمسائل الحرية الاقتصادية والرعاية الاجتماعية والعدالة الاجتماعية. أما القسم الختامي فسيعيد توضيح الأوصاف البارزة لفلسفة الاقتصاد الإسلامي.

مبادئ الاقتصاد في الإسلام

يقدم هذا القسم المبادئ والأوصاف المهمة للاقتصاد في الإسلام، بحسب القرآن والحديث والفقه. لا بد من الإقرار بأن ما سيتلو من الأدلة انتقائي، ولكن التعويل أن الطبيعة الأولية لهذه الأحكام، أي وجودها مباشرة في القرآن والحديث، سيساعد في تعزيز الحجة. كما سيعرض هذا النقاش، فإن النظام الاقتصاد للدولة الإسلامية لا بد أن يكون قائماً على مبادئ الحرية

والتراضي المتبادل والتبادل. من جهة السياسات، تدفعنا هذه المبادئ إلى تأكيد حقوق الملكية الخاصة، وغياب ضوابط الأسعار والقبول بمفهمة خلق الثروة على أنه تعويض عن الخطر.

التبادل الطوعي

المبدأ الأساسي في المعاملات الإسلامية ممثله الآية القرآنية التالية، التي تدعو أتباعها إلى الالتزام بالاقتصاد والتبادل الطوعي (النساء 29):

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارةً عن تراضٍ منكم...

تعليقًا على هذه الآية، كتب عبد الله يوسف علي: «هنا حثٌّ على زيادة الثروة من خلال الاستعمال الاقتصادي (التجارة والنقل)، وهو ما يذكّر بمثل الوزنات الذي مثله به المسيح، حيث عُزِّزت مكانة العبيد الذين زادوا من ثروة سيدهم ورُمي في الظلام العبد الذي أبقاها دون زيادة» (Ali 1934: 54).

القبول بالتفاوت بوصفه خطة إلهية

يدعو القرآن أتباعه إلى قبول التفاوت الاجتماعي بوصفه جزءًا من السنة الإلهية. لذا، فإن التفاوت بحد ذاته لا يمكن جعله مكافئًا للظلم. القرآن واضح في هذه النقطة في عدة مواضع، منها مثلاً (الزخرف 32):

نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضًا سُخْرِيًّا.

تعليقًا على هذه الآية، كتب عبد الله يوسف علي (1934: 347)، «من حكمة الله أنه سمح لبعض الناس أن يزدادوا سطوة أو ثروة، وأن يأمرؤا غيرهم بالعمل، وأنه أقام درجات نسبية متعددة في ذلك». يُبيِّن هذا أنه من حيث المكانة الاقتصادية الاجتماعية، فإن الإسلام لا يقبل بالتفاوت فقط، بل وينسبه إلى الحكمة الإلهية.

حرمة حقوق الملكية

حرمة حقوق الملكية مأخوذة من الأوامر القرآنية الموسعة المتعلقة بالميراث وفعل الخير، وهي مذكورة في مواضع عديدة. ومع أن هذا المبدأ يبقى استقراءً، فإن خطبة الوداع للنبي تحتوي حُكْمًا مباشرًا لصالح حماية الملكية الخاصة، إذ افتتح النبي الخطبة بهذه الكلمات: أيها الناس، إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام إلى أن تلقوا ربكم، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا.

التجارة الحرة

أحلّ نبي الإسلام، وهو الذي عاش تاجرًا فاعلاً أربعين عامًا، التجارة حتى مع العدو. في وثيقة حكومية صدرت في عهد النبي، كتب النبي ميثاق حماية من «الله ومحمد» بحق يوحنا بن روبة وأهل أيلة، ليتاجروا في البر والبحر. لا بد أن نذكر هنا أنه قبل إصدار هذا الميثاق كان النبي قد أخضع هذه القبائل وضم أراضيها (Yusuf 1990).

ضوابط الأسعار

لقد شغلت مسألة التسعير (أي تحديد الدولة للأسعار) فقهاء الإسلام قرونًا من الزمن. لا يذكر القرآن شيئًا في المسألة، لذلك فلا يبقى لنا إلا حديث هو معيار فهم الأفكار الدينية بشأن ضوابط الأسعار في الإطار الإسلامي. بحسب حديث نبوي، فإن التسعير محرم وهو ظلم لأن الأسعار يحددها الله. تُبلّغ أحاديث كثيرة المعنى والرسالة نفسها، وكلها مذكورة في المصنفات الأبرز للأحاديث، ما عدا صحيح البخاري. بحسب أحد الأحاديث (رواه الترمذي عن أنس بن مالك):

غلا السعْر على عَهْدِ رَسولِ اللهِ فقالوا: يا رَسولَ اللهِ، سَعِّرْ لَنَا، قالَ: إِنَّ اللهَ هُوَ المَسعِّرُ، القابِضُ، الباسِطُ، الرِّزاقُ، وإِنِّي لأرجو أن ألقى رِبي وليسَ أَحَدٌ مِنكم يَطْلُبُني بِمَظْلَمَةٍ في دِمٍّ ولا مالٍ.

في المدارس الفقهية البارزة الأربعة في التراث السني إجماع عام على أن التسعير محرم في الإسلام، ولكن بعض التفسيرات سمحت بالتدخل من أجل حماية المستهلكين. يوافق التراث الشيعي

أيضًا على تحريم تدخل الدولة في التسعير، ولكن الحديث المروي في التراث الشيعي مختلف. بحسب هذا الحديث، فإن الأسعار تذبذبت على نحو كبير في زمن النبي، فطلب إليه أن يسرّ. ردّ النبي بحسب الرواية (Va'ezzadeh Khorasani, مقتبس في Nomani and Rehnema 1994: 58):

لا أسن هذه السنة، فليعمل الناس ويتنافعوا فيما بينهم؛ فإن شئتم أن تنصحوا لهم فلا بأس في ذلك (ترجمة المترجم، والأصل فارسي).

لقد فهم فقهاء الإسلام وضوحًا عواقب التسعير. جادل الإمام شمس الدين بن قدامة المقدسي (ت. 1304 م.)، وهو فقيه حنبلي، ضد أي تدخل للدولة في السوق. كتب ابن قدامة (اقتبس هذا النص في Bashar 1997: 32):

التسعير سبب الغلاء، لأن الجالبين إذا بلغهم ذلك، لم يقدموا بسلعهم بلدا يُكرهون على بيعها فيه بغير ما يريدون، ومن عنده البضاعة يمتنع من بيعها، ويكتمها، ويطلبها أهل الحاجة إليها، فلا يجدونها إلا قليلًا، فيرفعون في ثمنها ليصلوا إليها، فتغلو الأسعار، ويحصل الإضرار بالجانبين، جانب الملاك في منعهم من بيع أملاكهم، وجانب المشتري في منعه من الوصول إلى غرضه، فيكون حرامًا.

فهم ابن قدامة بوضوح أثرين ضارين من آثار التسعير: ظهور الأسواق السوداء، وعدم تلبية احتياجات المستهلك. لذا، فإن النظر إلى احتياجات البائعين والمشتريين في هذه المدرسة يبيّن أن التسعير يقلّل من الرفاهية.

الربح وإنشاء الثروة

سعر السوق يحتوي دائمًا على هامش للربح للبائع، ومن أصول التجارة أن ازدياد المخاطرة يستتبع ازدياد الربح. ما هو الربح؟ لدينا حديث يعرف جوهر الربح بهذه الطريقة (سنن أبي داود، واقتبس في Usmani 2010):

الخارج بالضممان.

يقتضي هذا أن الشريعة الإسلامية لا تعرّف أي حدٍّ أعلى للربح الجائر، بل تربط الأمر بمقدار المخاطرة في التجارة. في الاقتصاد التنافسي، أي تاجر يأخذ أرباحًا فاحشة في سوق السلع، سريعًا ما تجد الأسواق بديلاً عنه يقدم السلعة نفسها بسعر أقل.

المحتسب: حماية المستهلك والإلزام بالعقود

شهدت الدولة الإسلامية الوليدة تعيين مسؤول اسمه /المحتسب، أو منظمة /الحسبة في أسواق المدينة، وكان ذلك من أجل الرقابة والتنظيم. أول محتسب في التاريخ الإسلامي كان عمر، وهو أحد أوثق أصحاب النبي وثاني خلفاء الإسلام، وقد عينه النبي نفسه. جوهريًا، وكل النبي مهام زيارة الأسواق بهدف الرقابة والتحقق من الموازين لعمر. ولكن كما أثبتنا، لم يكن التسعير من صلاحيات المحتسب (Dost 2009). لاحقًا، فصل الفقيه الإسلامي الشهير الماوردي واجبات المحتسب. يرى الماوردي أن «المحتسب ينظم السوق على أساس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». وظائفه المتعلقة بالمجال الاقتصادي هي التحقق من الموازين وجودة السلع وسلامة العقود في السوق (Dost 2009). أما واجباته الأخرى فمنها التعامل مع «مشكلات السوق مثل بيع الغرر والنجش والتمييز في الأسعار والممارسات الاحتكارية والتآمر والإغراق وحبس الضروريات وغير ذلك» (Oran 2010:134). يجوز للمحتسب النصيحة وإصدار المخالفات والإيقاف بالقوة والتهديد والحبس وحتى الطرد من السوق.

الحرية الاقتصادية ومفهوم الرعاية الاجتماعية في الإسلام

النقاش السابق يؤسس لفكرة أن الإسلام يأمر ببيئة تضمن الحرية الاقتصادية وليس فيها من تدخل الدولة إلا الحد الأدنى. من حيث المبدأ، الحرية الاقتصادية مضمونة، ولدينا أسباب قوية للاعتقاد بأن الحرية الاقتصادية للباعة والمشتريين هي العمود المركزي للسياسة الإسلامية في الاقتصاد. السؤال الطبيعي الذي يطرح نفسه هو أنه إذا قبلنا بهذه النتيجة، فما الذي يقدمه الإسلام للضعفاء والفقراء؟ كيف يمكن لنظام يُفترض أنه خالٍ من التدخل أن يفي بالواجبات تجاه المواطنين الذين هم فقراء أو محلّ إقصاء أو تهميش؟

لقد قيل إن الرعاية الاجتماعية التي تشكّل الهم المركزي في الدولة الإسلامية لا تأتي من ضوابط الأسعار وإعادة التوزيع بل من الحرية والريادة وفعل الخير. يدلّ وجود منظمة /الحسبة،

على أن الدولة الإسلامية تضمن حماية المستهلك من السرقة والاحتياز والإكراه من خلال إلزامات شرعية وأخلاقية. لذا، فإن الجانب الحمائي من الدولة الإسلامية يركز جوهرياً على ضمان غياب الضرر وليس على تقديم السلع أو إعادة توزيعها، أي إنه سلمي وليس إيجابياً. لذا، فإن السياسة الاقتصادية للشريعة يمكن أن تُفهم على أنها إقرار بمفهوم الحرية السلبية. فصل مفاهيم الحرية السلبية والإيجابية إشعيا برلين (Isaiah Berlin 1958). الحرية السلبية هي الحرية من الإكراه، أما الحرية الإيجابية فهي حرية التصرف. ناصر جون ستوارت ميل (J. S. Mill 1859) وفردريك أوغست هايك (A. F. Hayek 1960) الحرية السلبية بوصفها مبدأً للسياسة العامة. ومن حجج هذا الاتجاه أنه إذا حمت الدولة مواطنيها من كل أنواع الإكراه من أي جهة كانت، فقد ضمنت تقريباً رفاهيتهم دون تقديمها على نحو مباشر.

لا شك أن الإسلام يدعو إلى التراحم بين الناس، ولكن هذه الدعوة دعوة أخلاقية وطوعية في طبيعتها، وإلا فإن مثال المؤاخاة التي أجراها النبي محمد وصحابته الكرام لدى الهجرة، وشارك فيه مسلمو المدينة وأعطوا نصف ممتلكاتهم لإخوانهم المهاجرين من مكة، كان ليصبح قانوناً يمنع أن يملك المسلم أي فائض ويوجب عليه إعطائه لأخيه أو جاره المعوز. لكن هذه الأخوة ظلت طوعية في طبيعتها، ولم تصبح أمراً ملزماً قانونياً. إن المصادرة الإكراهية للملكية تُعدّ ظلماً بالإجماع. لذلك فإن فكرة إعادة التوزيع بالإكراه تبدو غريبة عن شريعة الإسلام وروح أحكامها.

الخلاصة أن التحريم المؤسسي للتسعير وضمن حماية المستهلك في الوقت نفسه يشكّلان أهم العناصر في السوق الإسلامية. قد يُستدل بهذا على أن الشريعة حرفياً تدعو إلى الحرية الاقتصادية ولكن أنظمتها المصاحبة التي تحمي المستهلك والتنافس الحر والعدل تقدم أساساً للعدالة الاجتماعية كذلك. من هذه الجهة فإن الإسلام يقدم لأتباعه أساساً أخلاقياً صارماً في معاملاتهم الاقتصادية.

الاقتصاد الإسلامي: محطّات إلى الدوليّة

ستراجع هذه الفقرة بعض أهم المواضيع التي هي محل جدال في الاقتصاد الإسلامي. تتناول الفقرة حجج بعض أبرز الشخصيات في الاقتصاد الإسلامي في القرن العشرين،⁶⁸ مثل نجاة الله صديقي، والسيد نواب حيدر نقفي، ومحمد عبد المنان، وعمر شابر. تطرح الفقرة السؤال الجوهرى الذي هو هل الاقتصاد الإسلامي قائم على الخطة أم على السوق. تناقش كذلك بعض أهم الافتراضات المنهجية في الاقتصاد الإسلامي، من قبيل «الإنسان الإسلامى».

هل الاقتصاد الإسلامى قائم على الخطة أم على السوق؟

في مراجعة عميقة وشاملة للمذاهب المختلفة في الاقتصاد الإسلامى، حلل نعماني ورحنينا (Nomani and Rahnema 1994) كل المبادئ الكبرى في الاقتصاد الإسلامى. يرى الباحثان أن المصادر الأولية للشرعية - أي القرآن والحديث - تشرّع مفاهيم اقتصاد السوق الحر، أما المصادر الثانوية، ولا سيما التي تطورت في العقود الأخيرة، فإنها تشرّع اقتصاداً مخطّطاً. في الحقيقة، يُقرّ الباحثان (1994: 55) بأن:

النظام الاقتصادي المبني على حرفية الشريعة الإسلامية سيشابه نظام السوق التنافسية القائمة. سيُسمّى هذا «آلية السوق الإسلامية». إذا أُقيم نظام اقتصادي على نحو صارم على روح الشريعة العادلة فسيكون أقرب إلى نظم المساواة التي تصبح فيها الخطة هي آلية التنسيق في الاقتصاد. سنسمّي هذا المنهج «آلية الخطة الإسلامية».

يستدل المؤلفان بأقوال فقهاء وباحثين دعمًا لهذا الاستنتاج الذي يبدو عليه التضارب والتناقض. ولكنهما يميلان في تحليلهما النهائي إلى الاقتصاد المخطط من خلال التشديد على المصادر الثانوية. يظهر هذا في الحل الذي يطرحانه، الذي يسميان «آلية الخطة ثم السوق

⁶⁸ إن تقليد تطبيق المبادئ الإسلامية في التجارة وقطاع الأموال قديم قدم الإسلام، لكن مجال «الاقتصاد الإسلامى» بوصفه مجالاً مستقلاً نشأ في القرن العشرين. لذلك لأجل هذه المقالة، سيكون معيار النقاش هو هذا المجال الحديث. بحسب الدكتور أيوب مهر، فإن مصطلح «الاقتصاد الإسلامى» كان أول من استعمله هو شاه ولي الله، وهو فيلسوف إسلامى بارز في القرن الثامن عشر في الهند (محاضرة خاصة مع المؤلف، 2 مايو 2012).

الإسلامية» (Nomani and Rahnema 1994:55). لذا، فإن من المرجح على الرغم من المبادئ اللبرتارية الواضحة في الاقتصاد الإسلامي، أن المؤلفين متأثران بالتطورات الفكرية والتاريخية الحديثة التي أدت إلى الفلسفات الاشتراكية والدولية.

يعتقد الباحثان (1994) كذلك أن الهدف الأولي للحكومة الإسلامية هو تلبية احتياجات الفقراء. ولكن التراث الإسلامي والفهم القروسطي له يقدمان «هدفًا» مختلفًا: «تسهيل إنتاج وتوزيع السلع هو المقصد الأهم للمعاملات في الشريعة» (ابن عاشور، اقتبسه (Bashar 1997:40).

يعتقد نعماني ورحنما (1994:65) أنه إذا حققت الدولة هدف العناية بالفقراء، فلها حاليًا أن تتمتع برفاهية السوق الحرة: «بحسب آلية التنسيق بالخطوة ثم السوق، فإنه في مرحلة ما بعد تلبية الحاجات، أي بعد تأسيس العدالة الاجتماعية، يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يعود إلى حرفية الشرع ويتبنى نظام سوق إسلامية في توزيع الموارد والمكافآت». يدعو الباحثان إذن إلى انتقال مخطط من الدولة إلى نظام قائم على السوق. لكن يبدو أن الباحثين لا يعرفان أن جثي التخطيط إذا خرج من فانوسه فإنه من المستحيل أن يحده أي زمن أو إطار. ينمو هذا الجني ميكانيكيًا مع الوقت، بصورة بيروقراطية الدولة، وبقوة عطالته الداخلية يحاول أن يحتوي كل شيء في داخله. إن الاقتصاديين الإسلاميين الذين يناصرون التنسيق الاجتماعي باسم العدالة الاجتماعية يبدو أنهم لا يستطيعون فهم كيفية سريان البيروقراطية في نسيج الحياة الاجتماعية نفسه وبثها للتكسب والاستغلال.

التقط محمد عبد الرحمن، وهو رائد في مجال الاقتصاد الإسلامي، جوهر هذا المجال بهذه الجملة: «في الاقتصاد الإسلامي، جوهر المشكلة ليس هو الأسعار التي يقدمها السوق، بل مستوى التفاوت القائم في الدخل» (Mannan 1984:140). تصوّر هذه الجملة التوتر بين الحرية الاقتصادية (السعر) والعدالة الاجتماعية (التفاوت) لقد اهتم الاقتصاد الإسلامي بأسباب الفقر بدلًا من أسباب الازدهار. ناقش رواد المجال إعادة توزيع الثروة بحماسة أكبر من إنشاء الثروة، وهو ما يدل على أن الاقتصاديين الإسلاميين المحدثين يفهمون من الشريعة أنها تشترع اقتصادًا قائمًا على الخطّة وتركّز على المساواة في الدخل.

لاحظ مثلاً، السيد نواب حيدر نقفي (Syed Nawab Haider Naqvi)

15:2003)، وهو شخصية كبرى في المجال وقد ناصر إعادة التوزيع الإكراهية للثروة، وادعى أن هذه السياسة إسلامية. كتب السيد نقفي:

حتى تصبح القيم الأخلاقية الإسلامية مصدرًا للارتباط المجتمعي، لا بد من إعادة تنظيم المجتمعات الإسلامية على أساس الحرية الإنسانية والعدالة الاجتماعية والالتزام بمساعدة الفقراء والمحتاجين من خلال استعادة ما يحق لهم من أموال الأغنياء، مما هو حقهم أخلاقياً وقانونياً.

ليس نقفي الوحيد الذي يخلط بين الأوامر الأخلاقية بفعل الخير وبين المبادئ القانونية. في الحقيقة، كان الرجل قائداً لهيئة رسمية مهمة عند بدء عملية الأسلمة في اقتصاد باكستان. لعرض مثال آخر لهذا الخلط، يمكننا أن نرى كيف عرّفت هذه الهيئة الملكية الخاصة من المنظور الذي يُسمّى منظور الاقتصاد الإسلامي. طوّرت الهيئة، متقّية آثار معظم الاقتصاديين الإسلاميين، الحجة القائلة إنه في الإسلام «كل الثروة لله» و«الإنسان مجرد مؤتمن على ما يملكه وليس مالِكًا حقيقيًا له» (Naqvi et al. 1980: 3). لطالما استعملت هذه الحجة لنفي فكرة الملكية الخاصة من أصلها. ولكن من الواضح أو ما يجب أن يكون واضحًا أن المالكين يتخذون كل القرارات في تملك الأملاك والتصرف بها، ولكنهم يتخذون هذه القرارات في إطار قانون، سواء أكان قانونًا علمانيًا أم إلهيًا. نحن لا نطلب من المشرّعين أن يكملوا هذه المعاملات بالنيابة عنا. اقترحت اللجنة نفسها فرض ضريبة ميراث - تبلغ 30 بالمئة - للورثة من غير الأسرة، تُضاف إلى التوزيع القرآني الصريح لمقادير التركة بين الورثة الشرعيين من الأسرة. أليس اقتراح هذه الضريبة وشمولها لورثة من غير الأسرة محاولة للعب دور الله؟

هل يمكن أن تكون السوق مسؤولة عن العدالة التوزيعية؟

يعامل الاقتصاديون الإسلاميون العدالة التوزيعية على أنها مقياس السياسة الاقتصادية. يحتمل هؤلاء الاقتصاديون، مثل الاشتراكيين، السوق مسؤولية الفقر والتفاوت. يرى هؤلاء كذلك الملكية الخاصة مؤسسة استغلالية، ويخلطون بين الأوامر الأخلاقية للرسول وبين الشرع القانوني. على سبيل المثال، في تفصيله لنظريته عن العدالة الاجتماعية، يعتمد أحمد حسن

(Ahmad Hassan 1971) على الإمام الغزالي (ت. 1111)، وهو فقيه إسلامي بارز في القرون الوسطى. يرى حسن أن الغزالي عرّف خمسة حقوق إنسانية جوهرية، هي حماية الدين والحياة والعقل والذرية والملكية. تستدعي هذه القائمة وضوحاً سياسة حمائية، لا توزيعية، من جهة الدولة. ناصر الإمام الغزالي فكرة «الحرية السلبية». لكن هذا الأمر لا يجذب انتباه أصحابنا. في الحقيقة يُفسد حسن (1971: 212) استدلال الغزالي إلى درجة جعلته يقول إن «القرآن يؤكد على تقديم الاحتياجات الأساسية للحياة لكل أعضاء المجتمع المسلم». في الحقيقة، ليس في النص القرآني أي دعوة إلى شيء من هذا. من المحزن أن بعض الاقتصاديين الإسلاميين لا يبالون أن يستعملوا القرآن لدعم حججهم الخاصة.

يُمكن أن نقول إن حسن ليس إلا مثلاً متطرفاً عن الاشتراكي الإسلامي، إذ كتب في ظل صعود الشيوعية، وكان حينها دور العدل في السياسة الاقتصادية ملتبساً حتى على العلماء الذين أقرّوا بأن حرية التجارة هي «العامل الأول في أحكام التسعير الشرعية» (Kamali 1994:26). لاحظ الفقرة التالية للمؤلف نفسه (Kamali 2008:7)؛ التمييز مضاف):

العدل واجب جوهري، بل هو سبب وجود الحكومة الإسلامية، بمعناه
القصاصي في الحكم في المظالم، وأيضاً بمعنى العدالة التوزيعية، أي إنشاء
توازن في المنافع والميزات في المجتمع.

هذه العدالة التوزيعية لدى المؤلف بعيدة كل البعد عن العدالة القصاصية، بل بعيدة كل البعد عن جوهر رسالة الإسلام بشأن المكافآت الاقتصادية. كيف يمكن لنظام يضمن حرية التجارة أن يضمن «توازناً في المنافع والميزات»؟ لا بد أن تؤدي الحرية إلى منافع غير متساوية، والتفاوت حالة مقبولة بل ومرغوبة في الاقتصاد الإسلامي. جوهر العدل هو الحرية، وليس المساواة. هذه العلاقة بين الحرية والعدل أسّس لها ابن خلدون، الفقيه الإسلامي القروسطي المعروف بتأسيس علم الاجتماع وكتابته الخالد المقدمة. كتب ابن خلدون: «كلّ من أخذ ملكاً أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حقّ أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع

فقد ظلمه. واعلم أنّ هذه هي الحكمة المقصودة للشّارع في تحريم الظّلم».⁶⁹ كتب الاقتصادي الإسلامي محمد عبد المنان: «قد لا تمكّن أسعار السوق كل المستهلكين والمنتجين من الدخول إلى السوق» (Mannan 1984:136). أصاب في هذا، لكن الأسعار في الحقيقة هي طريقة للتعبير عن التفضيلات. مثل معظم الاقتصاديين الإسلاميين، يخلط عبد المنان أيضًا بين مفهوم الحرية ومفهوم القدرة.⁷⁰ الحرية في جوهرها هي غياب الإكراه، ولا سيما الإكراه من السلطة القانونية، دون استثناء الإكراه من الأشخاص الآخرين. إذا كان الإنسان عاجزًا أو غير مستطيع بسبب الظروف أن يدخل السوق، فهذا ليس بسبب الإكراه. كما ذكر ابن خلدون، روح العدل هي غياب الإكراه.

لم يعبر كل الاقتصاديين الإسلاميين عن تحفّظات تجاه مؤسسة السوق. لكن من الملاحظ أن الذين يفضّلون السوق كثيرًا ما يأتون من خلفيات غير اقتصادية. تأمل مثلاً في أصول الاقتصاد الإسلامي التي فصلها سيد محمد يوسف، وهو أستاذ في اللغة العربية: (أ) منع حبس البضائع؛ (ب) منع كنز الذهب والفضة؛ (ج) منع التسعير؛ (د) منع القيود على التجارة⁷¹، (هـ) الحفاظ على معيار الذهب (Yusuf 1990:40). لاحظ أن فهم يوسف للاقتصاد «سلي» الطابع، وهو أقرب في الروح إلى الموقف الأصلي الأقل تقييدًا تجاه السوق.

الهندسة الأخلاقية للفرد: مازق الاقتصاد الإسلامي

محمد نجاة الله صديقي أحد أهم المرجعيات في الاقتصاد الإسلامي في العصر الحديث. يرى صديقي أن الاقتصاد الإسلامي يضع في موقع المساءلة بعض أهم الافتراضات في النظرية الاقتصادية الحديثة، ومنها مثلاً فهم السلوك الإنساني بوصفه مكافئاً للمصلحة الذاتية. يرى صديقي (Siddiqi 2001) أن الاقتصاد الإسلامي ينبغي أن يبنّي على تغيير السلوك الفردي. ظهر السلوك الإنساني بوصفه الموضوع المفضل للنقاش بين الاقتصاديين الإسلاميين.

⁶⁹ ابن خلدون (<http://sunnahonline.com/ilm/seerah/0033.htm>).

⁷⁰ لا بد أن يُسبب لأمارتيا سين (Amartya Sen 1999) خلق الخلط العميق بين مفهومي الحرية والقدرة. يعتقد الرجل أن الإنسان إذا كان فقيراً فهو غير حر.

⁷¹ في أثناء بحثي من أجل كتابة هذا الفصل، فاجأني الدليل على جواز التجارة الحرة حتى مع الأعداء في زمن النبي (إلا تجارة الأسلحة).

لقد فهموا محققين أنه دون تحوّل للفرد إلى إنسان إسلامي خالٍ من الأثرة، فإن حلم الاقتصاد الإسلامي وتحقيق مثله لن يتحقق. بعبارة أخرى، لا يتطلع الإسلاميون إلا إلى الهندسة الاجتماعية لتطهير البشر من رغباتهم غير المشروعة. على سبيل المثال، يقرّ الاقتصادي الإسلامي الشهير الآخر محمد عمر شابرا بفعالية السوق لكنه يعتقد أنه لا بد من إصلاح البشر (Chapra 1993:127). ولكن هذه المقاربة المتعجرفة للفرد تشكّل ورطة محتملة للاقتصاديين الإسلاميين: كيف يمكن تغيير طبيعة البشر أولاً؟ لذلك، يبيّن الاقتصاديون الإسلاميون مبادئ الاقتصاد الإسلامي بافتراض سلوك إنساني معين دون الحديث عن المناهج والمبادئ.

الختام

حاول التحليل السابق أن يبيّن أن الشريعة تدعو إلى نظام حرية اقتصادية قائم على التراضي وعلى إجراءات حماية المستهلك الصارمة، لكن مجال الاقتصاد الإسلامي الحديث يبدو أنه انجرف في الاتجاه المعاكس. يفضّل الاقتصاديون الإسلاميون في التصور السائد، ما عدا استثناءات قليلة، مناقشة الفقر بدلاً من مناقشة إنشاء الثروة، ومناقشة الفروق في الدخل بدلاً من الأسعار، ومناقشة دور الدولة بدلاً من دور السوق. جديرٌ بالذكر كذلك أن الاقتصاد الإسلامي قائم على افتراض «الإنسان الإسلامي» وهو كائن تخيلي له دوافع مختلفة عن دوافع البشر العاديين. أدّت هذه المقاربة جوهرياً إلى إطار فكري يقدم تبريراً روحياً لاقتصاد السوق واقتصاد التخطيط دون اتخاذ أي موقف قائم على المبادئ والمناهج والإطار القانوني. ولكن الصبغة العامة للاقتصاد الإسلامي بمعناه الحديث تبقى دولتية تدعم إعادة التوزيع. إن مجال الاقتصاد الإسلامي الذي نشأ في القرن العشرين يُظهر ميولاً اشتراكية وتوزيعية واضحة في افتراضاته الإستيمولوجية وتوصياته في السياسات. وعليه، أظهر الاقتصاد الإسلامي ميولاً فكرية تجاه جعل العدالة الاجتماعية مقياس السياسة الاقتصادية. أثر هذا في الرأي العام الإسلامي وشجّع الحكّام غير المنتخبين للدول المسلمة على اتباع سياسات اقتصادية تعتمد على تدخل الدولة وإعادة التوزيع، بل وسياسات اشتراكية أيضاً.

من جهة أخرى، تبتى تراث الفقه الإسلامي، ولا سيما أحكامه في السياسة الاقتصادية، فلسفة مواتية للسوق، وليبرالية ومقيدة لدور الحكومة، وإن كان بين مدارسه اختلافات دقيقة ومهمة. إذا كان الفقهاء قد ناصروا الحرية الاقتصادية، فلماذا تسلت توجهات إعادة التوزيع إلى عمل الاقتصاديين الإسلاميين المحدثين؟

إن بين الفقهاء القدماء للإسلام وبين نظرائهم المعاصرين فجوة تاريخية حادة تُعرف بعهد الاستعمار. إن صعود الاقتصاد الإسلامي على خلفية النهضة في أسلمة المعرفة، هو ظاهرة في القرن العشرين تستدعي المقارنة مع استقلال معظم البلدان الإسلامية أو هزيمتها أمام القوى الغربية. أدى هذا إلى ظهور بدع مثل الاشتراكية الإسلامية أو الرأسمالية الإسلامية، في حين أن التفسير الاقتصادي لفقهاء الإسلام في العصور الوسطى كان خاليًا من أي اعتذارات إبستمولوجية.

لقد كان طابع السياسة الاقتصادية الإسلامية التي عبرت عنها الشريعة يحمي المستهلكين، ولا يتدخل في السوق ولا يعيد توزيع الثروات. نظرت هذه السياسة إلى المشاركين في السوق ولا سيما التجار نظرة إيجابية بوصفهم «أوصياء الله في الأرض» وفرضت قيودًا شرعية على الدولة تمنعها من التدخل في الأسواق. إن ختام هذا الفصل هو أن الشريعة الإسلامية، كما يظهر من المعارف الموحاة والتفسيرات البشرية، تبتت فلسفة مواتية للسوق والحكومة المقيدة، فلسفة ليبرالية، يمكننا أن نصفها بالبرتارية.

لقد جاء بالإسلام نبي عاش حياة فاعلة في التجارة 40 عامًا، وقد رُوي عنه أنه قال: «تسعة أعشار الرزق في التجارة». لا يكون هذا ممكنًا إلا إذا كان الاقتصاد قائمًا على اتجاهات مدارها ريادة الأعمال وليس الدولة. إن الشريعة بالحرف تضمن الحرية الاقتصادية، وروحها تأمر بالعدالة الاجتماعية. إن روح الرعاية الاجتماعية التي ينشرها الإسلام قائمة على درجة الاختيار والحرية التي يتمتع بها الأفراد، وهي قائمة على غياب الإكراه. الرعاية الاجتماعية لا تأتي من الدولة الكبيرة؛ بل من الأفراد المزهدين المسؤولين الذين تشربوا فكرة الإحسان المتبادل والعطاء للآخرين.

يبين القرآن على نحو قاطع أن الفرد يتلقى الدخل إما من عمله وإما عطاء الله، وهو عطاء لا يكون بالاستحقاق على وجه الضرورة. يقول القرآن (53: 39): «وأن ليس للإنسان

إلا ما سعى». وفي كثير من المواضع يشير إلى عطاء الله بوصفه هبةً منه. على سبيل المثال، يقول القرآن: «ليجزئهم أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله والله يرزق من يشاء بغير حساب» (24: 38). يصف أحد الأحاديث الإيمان بأنه يتأرجح بين الرهبة والرغبة، وكذلك رزقنا وإنجازنا الاقتصادي يتأرجح بين السعي والخط. للسهولة الفكرية، يقارب هذا القول فهم ميزس للسعي الإنساني والتصميم الإنساني.

سأختم هذه المقالة بتذكير عاقل من باستيا، الذي افتتح رسالته *القانون*، التي نُشرت عام 1850، بوصف حياة الإنسان - الجسدية والفكرية والأخلاقية - بأنها هبة خالصة من الله، ورأى أن الحفاظ عليها وتطويرها وتكميلها هو من واجبنا (Bastiat 2007:58):

لقد وهب الله لبني الإنسان كل ما يلزمهم لتحقيق مصابريهم. لقد وهب لهم صورة اجتماعية وصورة إنسانية. هذه الكيانات الاجتماعية من الأشخاص مكونة حتى تطور نفسها على نحو متناغم في جو نقّي من الحرية. بُعدًا إذن للدجالين والمنظّمين. بُعدًا لأنظمتهم المختلفة! بُعدًا لنزوات المديرين الحكوميين ومدارسهم الحكومية وأديانهم الحكومية وائتمائهم المجاني واحتكارهم البنكي وتشريعاتهم وقبوضهم ومساواتهم المتأتية من الضرائب ومحاضراتهم بالأخلاق والورع! ... الآن بعد أن فرض المشرّعون وأدعياء الخير كل هذه الأنظمة على المجتمع عبثًا، فليعودوا إلى حيث ابتدؤوا: فليرفضوا كل الأنظمة، ويجربوا الحرية؛ ذلك أن الحرية إقرار بالإيمان بالله وبعمله.

هذا هو مُراد القدير العليم.

- Ackroyd, P. (1999). *The life of Thomas More*. :New York .Anchor Books
- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Ali, A. Y. (1934). *The meaning of the glorious Quran*. .Islamic Books
- Ambrose. (1896). Select works and letters. In *A select library of Nicene and post-Nicene fathers* (2nd series, Vol. 10). .Oxford: Parker
- Ambrose. (2001). *De officiis* (Vol. 1) (I. J. Davidson, Ed. & Trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Amin, M. (1975). Un acte de foundation de waqf par une Chrétienne (Xe siècle h., XVIe s. chr.). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 18(1), 43–52.
- Anderson, W. A. (Ed.). (1997). *Ovid's Metamorphoses, Books 1–5*. Norman, OK: University of Oklahoma Press.
- Angel, M. (1858). *The law of Sinai, and its appointed times*. .London: William Tegg
- Bailey, A. E., & Kent, C. F. (1920). *History of the Hebrew commonwealth*. .New York: Charles Scribner's Sons
- Baker, D. (2009). *Tight fists or open hands? Wealth and poverty in Old Testament law*. :Grand Rapids, MI .Eerdmans
- Barclay, P. (2011). The evolution of charitable behaviour and the power of reputation. In C. Roberts (Ed.), *Applied*

- evolutionary psychology* (pp. 149–172). Oxford: Oxford University Press.
- Barro, R., & McCleary, R. (2019). *The wealth of religions: The political economy of believing and belonging*. Princeton, NJ: Princeton University Press
 - Bashar, M. L. A. (1997). Price control in an Islamic economy. *Journal of King Abdul Aziz University: Islamic Economics*, 9, 29–52.
 - Bastiat, F. (2007). *The law*. New York: Foundation for Economic Education.
 - Batson, C. D. (2011). *Altruism in humans*. New York: Oxford University Press.
 - Bauer, P. (1971). *Dissent on development: Studies and debates in development economics*. London: Weidenfeld .Nicolson &
 - Behrens–Abouseif, D. (1994). *Egypt's adjustment to Ottoman rule: Institutions, waqf and architecture in Cairo*. :Leiden .Brill
 - Bell, S. G. (1967). Johan Eberlin von Günzburg's 'Wolfaria': The first Protestant utopia. –*Church History*, 36(2), 122 .139
 - Berlin, I. (1958). *Two concepts of liberty*. :Oxford .Clarendon Press
 - Berman, E. (2000). Sect, subsidy and sacrifice: An economist's view of ultra-orthodox Jews. *Quarterly Journal of .Economics*, 115(3), 905–953

- Berman, J. A. (1995). *The temple: Its symbolism and meaning: Then and now*. New York: Jason Aronson
- Berman, J. A. (2008). *Created equal: How the Bible broke with ancient political thought*. :Oxford and New York .Oxford University Press
- Blackstone, W. (1765–1769). Of property, in general. In *Commentaries on the laws of England* (Book II, Chapter 1). .Oxford: Clarendon Press
- Bostaph, S. (2006). Utopia from an economist's perspective. . *Thomas More Studies*, 1, 196–198
- Brennan, J. (2007). Rawls' paradox. *Constitutional Political Economy*, 18, 287–299.
- Burckhardt, J. (1853). *Die Zeit Constantins des Grossen*. .Bern: Delphi (1949)
- Caetani, L. (1907). *Annali dell'Islam* (Vol. 2, pt. 1). :Milan .Ulrico Hoepli
- Cahen, C. (1961). Réflexions sur le waqf ancien. *Studia Islamica*, 14, 37–56
- Chapra, M. U. (1993). *Islam and economic development*. Islamabad: International Institute of Islamic Thought.
- Cicero, Marcus Tullius. (1913). *De officiis* (W. Miller, Trans.). .London: Heinemann
- Cicero, Marcus Tullius. (2006). *Speech on behalf of Publius Sestius* (R. Kaster, Ed. Trans.). Oxford: Oxford & .University Press
- Coleman, J. (1985). Dominium in thirteenth- and fourteenth-century political thought and its seventeenth-

century heirs: John of Paris and John Locke. *Political Studies*, 33(1), 73–100

- Comte, A. (2009). *A general view of positivism* (Original work published 1865). Cambridge: Cambridge University Press
- Davis, J. C. (1981). *Utopia and the ideal society: A study of English utopian writing 1516–1700*. :Cambridge University Press
- Davis, R. (Trans.). (2000). *The book of pontiffs (Liber Pontificalis): The ancient biographies of the first ninety Roman bishops to AD 715*. Liverpool: Liverpool University Press
- Dawood, N. J. (Trans.). (1999). *The Koran*. :London Penguin
- de Vaux, R. (1961). *Ancient Israel: Its life and institutions*. London: Darton, Longman and Todd.
- Dewey, J. (1926). The historic background of corporate legal personality. . *Yale Law Journal*, 35(6), 655–673
- Dost, S. (2009). The idea of free market in early Islam.
- Durkheim, E. (1995). *The elementary forms of religious life* (K. E. Fields, Trans.). .New York: The Free Press
- Eidelberg, P. (2005, November 30). The Jewish roots of the American Constitution. .*Arutz Sheva*
- Elon, M. (1975). Taxation. In M. Elon (Ed.), *The principles of Jewish law*. Jerusalem: Keter

- Fanfani, A. (1934). *Catholicism and Protestantism in the historical formation of capitalism*. Milan: Societa Editrice .Vita e Pensiero
- Fehr, E., & Gächter, S. (2000). Fairness and retaliation: The economics of reciprocity. *Journal of Economic Perspectives*, 14(3), 159–181
- Frank, R. (1987). If homo economicus could choose his own utility function, would he want one with a conscience? *American Economic Review*, 77(4), 593–604
- Frayer, L. (2016, November 12). As Israel's ultra-orthodox enter the workforce, high-tech beckons. *NPR Parallels*
- Friedman, D. (1978). *The machinery of freedom* (Original work published 1973). New Rochelle, NY: Arlington .House
- Friedman, M. (1991). Say 'no' to intolerance. *Liberty* .20–17 ,(6)4
- Gaudiosi, M. (1988). The influence of the Islamic law of waqf on the development of the trust in England: The case of Merton College. *University of Pennsylvania Law Review*, 136(4), 1231–1261
- Gera, D. L. (1993). *Xenophon's Cyropaedia: Style, genre, and literary technique*. Oxford: Clarendon Press
- Giardina, A. (2007). The transition to late antiquity. In W. Scheidel et al. (eds.), *The Cambridge Economic History of the Greco-Roman World*. Cambridge University Press

- Gil, M. (1984). Dhimmi donations and foundations for Jerusalem (638–1099). *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 27(4), 156–174.
- Gil, M. (1998). The earliest waqf foundations. *Journal of Near Eastern Studies*, 57(2), 125–140.
- Gillespie, M. A. (2008). *The Theological Origins of Modernity*. University of Chicago Press
- Goodman, H. (2011). *The Anatomy of Israel's Survival*. New York: Public Affairs
- Gordis, D. (2011). The shape and meaning of biblical history. *Azure*, 45. <http://azure.org.il/include/print.php?id=579>
- Gordon, B. (1989). *The Economic Problem in Biblical and Patristic Thought*. Leiden: Brill
- Grace, D. (1989). Utopia: A dialectical interpretation. *Moreana*, 26(100), 274–302
- Gregg, S. (2013a). What is social justice? *Library of Law and Liberty*. <http://www.libertylawsite.org/liberty-/forum/what-is-social-justice>
- Gregg, S. (2013b). *Tea Party Catholic: The Catholic Case for Limited Government, a Free Economy and Human Flourishing*. New York: Crossroad Publishing Company
- Gregory, P. R., & Stuart, R. C. (2004). *Comparative Economic Systems in the Twenty-First Century*. Boston MA: Houghton Mifflin Company
- Grey, A. (1933). *The Development of Economic Doctrine*. London: Longmans, Green and Co.

- Guignebert, C. (1901). *Tertullien: Étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*. Paris: Ernest .Leroux
- Gwartney, J., Lawson, R., Hall, J., & Murphy, R. (2018). *Economic Freedom of the World: 2018 Annual Report*. .Fraser Institute
- Habig, M. A. (ed.) (1983). *Francis of Assisi: Writings and Early Biographies*. Chicago, IL: Franciscan Herald .Press
- Hariyanto, S. (1995). *Nasreddin, The Wise Man*. .Yogyakarta: Penerbit Kanisius
- Hassan, A. (1971). Social justice in Islam. , *Islamic Studies* .219–209 ,(3)10
- Hayek, F. A. (1960). *The Constitution of Liberty*. .University of Chicago Press
- Hayek, F. A. (1973). *Rules and Order. Law, Legislation and Liberty*, Vol. 1. .London: Routledge and Kegan Paul
- Hayek, F. A. (1976). *The Mirage of Social Justice. Law, Legislation and Liberty*, Vol. 2. London: Routledge and .Kegan Paul
- Hazony, Y. (2005). Judaism and the modern state. , *Azure* .52–33 ,21
- Hejcl, J. (1907). *Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens*. .Freiburg: Herder

- Hennigan, P. (2004). *The Birth of a Legal Institution: The Formation of the Waqf in Third-Century A. H. Hanafi Legal Discourse*. Leiden: Brill
- Henrich, J. (2020). *The Weirdest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*. London: Allen Lane
- Hodgson, G. M. (2013). *From Pleasure Machines to Moral Communities: An Evolutionary Economics without Homo Economicus*. University of Chicago Press
- Hoexter, M. (1998). Waqf studies in the twentieth century: The state of the art. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 41(4), 474–495.
- Hoppe, H. H. (1989). *A Theory of Socialism and Capitalism*. Boston, Dordrecht, and London: Kluwer Academic Publishers.
- Hosseini, H. S. (2003). Contributions of medieval Muslim scholars to the history of economics and their impact: A refutation of the Schumpeterian Great Gap. In W. Samuels, J. Biddle, & J. Davis (eds.), *A Companion to the History of Economic Thought*. Malden, MA: Blackwell
- Iannaccone, L. R. (1998). Introduction to the economics of religion. – *Journal of Economic Literature*, 36(3), 1465–1495
- Ibn Hanbal, A. (2012). *Musnad* (3 vols.). Riyadh: Dar-us-Salam Publications.
- Ibn Sa'd, M. (1995). *The Women of Madina: Tabaqat*, Vol. VIII (trans. A. Bewley). London: Ta-Ha Publishers.

- Ibn Sa'd, M. (1997). *The Men of Madina*, Vol. 1. :London .Ta-Ha Publishers
- Ibn Sa'd, M. (2012). *Kitab At-Tabaqat Al-Kabir*, Vol. VI: *The Scholars of Kufa*. London: Ta-Ha Publishers
- Ibn Sa'd, M. (2013). *Kitab At-Tabaqat Al-Kabir*, Vol. III: *The Companions of Badr*. London: Ta-Ha Publishers
- Iyer, S. (2016). The new economics of religion. *Journal of Economic Literature*, 54(2), 395–441
- Jackson, M. (2000). Imagined republics: Machiavelli, utopia, and *Utopia*. *Journal of Value Inquiry*, 34(4), 427–437
- John Chrysostom (1888)
- Julian the Apostate. (1923). *The Works of the Emperor Julian*, Vol. 3 (trans. W. C. Wright). London: William Heinemann
- Jursa, M. (2015). Market performance and market integration in Babylonia in the “long sixth century” BC. In R. van der Spek, J. van Sanden, & B. van Leeuwen (eds.), *A History of Market Performance: From Ancient Babylonia to the Modern World*. Abingdon: Routledge
- Kamali, M. H. (1994). Tas'ir (price control) in Islamic law. *American Journal of Islamic Social Sciences*, 11(1), 25–37.
- Kamali, M. H. (2008). *Maqasid Al-Shari'a Made Simple*. Occasional Paper 13. London and Washington, DC: International Institute of Advanced Islamic Studies.
- Kandori, M. (1992). Social norms and community enforcement. –*Review of Economic Studies*, 59, 63

- Kanter, R. M. (1972). *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Kautsky, K. (1888 [1959]). *Thomas More and His Utopia*. New York: Russell & Russell
- Kessler, S. (2002). Religious freedom in Thomas More's *Utopia*. *Review of Politics*, 64(2), 207–229
- Klemon, J. (2012). The state of Haredi education in the state of Israel. *Foreign Policy Association*. <http://foreignpolicyblogs.com/2012/02/05/state-haredi-education-state-israel/>
- Knight, F. (1939). Ethics and economic reform. III. Christianity. *Economica* (New Series), 6(24), 398–422.
- Knight, F., & Merriam, T. (1947). *The Economic Order and Religion*. London: Kegan Paul.
- Krautheimer, R. (1983). *Three Christian Capitals: Topography and Politics*. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Kuran, T. (2001). The provision of public goods under Islamic law: Origins, impact, and limitations of the waqf system. *Law and Society Review*, 35(4), 841–898.
- Kuran, T. (2005). The absence of the corporation in Islamic law: Origins and persistence. *American Journal of Comparative Law*, 53(4), 785–834.
- Kuran, T. (2010). *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton University Press.
- Kurun, I. (2016). *The Theological Origins of Liberalism*. Lanham, MD: Lexington Books.

- Laffer, A. (2004). *The Laffer Curve: Past, Present, and Future*. Washington, DC: Heritage Foundation.
- Lambert, M. (1998). *Franciscan Poverty: The Doctrine of Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210–1323*. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute.
- Laum, B. (1914). *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, Vol. 2. Leipzig: Teubner.
- Leiter, Y. (2008). The Hebraic roots of John Locke's doctrine of charity. *Jerusalem Political Studies Review*, 20(3–4).
- Lev, Y. (2005). *Charity, Endowments, and Charitable Institutions in Medieval Islam*. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Lewis, C., & Short, C. (1879). *A Latin Dictionary Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon Press.
- Lifshitz, Y. Y. (2004). Foundations of a Jewish economic theory. *Azure*, 18, 34–66.
- Lowenberg, F. M. (2001). *From Charity to Social Justice*. Brunswick, NJ: Transaction Books.
- Maccoby, H. (1996). *A Pariah People: The Anthropology of Antisemitism*. London: Constable.
- Maimon, D., & Rosner, S. (2013). The Haredi challenge. *The Jewish People Policy Institute*, 21 February. <https://jppi.org.il/en/english-the-haredi-challenge/>
- Maitland, F. W. (1894). The origin of uses.
- Mill, J. S. (1861 [1991]). Considerations on representative government. In *On Liberty and Other Essays*. Oxford and New York: Oxford University Press.

- Mises, L. von. (1951). *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*. London: Jonathan Cape.
- More, T. (1516). *Utopia*.
<https://www.gutenberg.org/files/2130/2130-h/2130-h.htm>
- Naqvi, S. N. H. (2003). *Perspectives on Morality and Human Well-Being: A Contribution to Islamic Economics*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Naqvi, S. N. H., Beg, H. U., Ahmed, R., & Nazeer, M. M. (1980). *An Agenda of Islamic Economic Reform: The Report of the Committee on Islamization, Appointed by the Finance Minister, Government of Pakistan*. Islamabad: Pakistan Institute of Development Economics.
- Nell-Breuning, O. von, S.J. (1932). *Die soziale Enzyklika: Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius XI. über die gesellschaftliche Ordnung*. Köln: Katholische Tat-Verlag.
- Nelson, E. (2011). *The Hebrew Commonwealth*. Cambridge, MA, and London: Harvard University Press.
- Nelson, E. (2019). *The Theology of Liberalism*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Neufeld, E. (1955). The prohibitions against loans at interest in ancient Hebrew laws. *Hebrew Union College Annual*, 26, 355–412.
- Neusner, J. (1990). *The Economics of the Mishna*. Chicago: University of Chicago Press.
- Nobes, C. (2001). Were Islamic records precursors to accounting books based on the Italian method? A comment. *Accounting Historians Journal*, 28(2), 207–214.

- Noell, E. (2014). Theonomy and economic institutions. In P. Oslington (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity and Economics*. Oxford University Press.
- Nomani, F., & Rahnama, A. (1994). *Islamic Economic Systems*. London: Zed Books.
- North, D. (1990). *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*. Cambridge University Press.
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Books.
- Oden, R. A. (1984). Taxation in biblical Israel. *Journal of Religious Ethics*, 12(2), 162–181.
- Olson, M. (1982). *The Rise and Decline of Nations: Economic Growth, Stagflation, and Social Rigidities*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Oran, A. (2010). An Islamic socio-economic public interest theory of market regulation. *Review of Islamic Economics*, 14(1), 125–146.
- Ostrom, E. (1998). A behavioral approach to the rational choice theory of collective action. *American Political Science Review*, 92(1), 1–22.
- Oz-Salzberger, F. (2002). The Jewish roots of Western freedom. *Azure*, 13, 88–132.
- Oz-Salzberger, F. (2006). The political thought of John Locke and the significance of political Hebraism. *Hebraic Political Studies*, 1(5), 568–592.
- Pahlitzsch, J. (2009). Christian pious foundations as an element between Late Antiquity and Islam. In M. Frenkel & Y. Lev (eds.), *Charity and Giving in Monotheistic Religions*. Berlin: de Gruyter.

- Paley, M. R. (2006). *Orthodox Judaism, Liberalism, and Libertarianism*. Baltimore, MD: PublishAmerica.
- Parrill, S., & Robison, W. B. (2013). *The Tudors on Film and Television*. Jefferson, NC: McFarland.
- Paris, D. (1998). An economic look at the Old Testament. In S. T. Lowry & B. Gordon (eds.), *Ancient and Medieval Economic Ideas and Concepts of Social Justice*. Leiden: Brill.
- Perikhanian, A. (1983). Iranian society and law. In E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3(2). Cambridge University Press.
- Piketty, T. (2013). *Le capital au XXIe siècle*. Paris: Éditions du Seuil.
- Plutarch. (1914). *The Parallel Lives*, Vol. 1. London: Loeb Classical Library.
<https://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Plutarch/Lives/home.html>
- Ratzinger, G. (1868). *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*. Freiburg: Herdersche Verlagshandlung.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rhonheimer, M. (2011). *The Perspective of Morality: Philosophical Foundations of Thomistic Virtue Ethics*. Washington, DC: Catholic University of America Press.
- Rhonheimer, M. (2013). John XXIII's *Pacem in terris*: The first human rights encyclical. In V. V. Alberti (ed.), *Il concetto di pace: attualità della Pacem in Terris nel 50° anniversario (1963–2013)*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. (published by the Pontifical Council of Justice and Peace).

- Rivlin, R. (2015) Address to the 15th Annual Herzliya Conference, 7 June (<https://docslib.org/doc/6961923/president-reuven-rivlin-address-to-the-15th-annual-herzliya-conference-israeli-hope-towards-a-new-israeli-order-7-june-2015-20-sivan-5775>).
- Rodinson, M. (1966). *Islam et capitalisme*. Paris: Éditions du Seuil.
- Rodinson, M. (1973). Préface. In P. Chalmers (ed.), *El señor del zoco en España: Edades media y moderna*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Röpke, W. (1944). *Civitas humana: Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*. Erlenbach-Zürich: Eugen Rentsch Verlag.
- Rosmini, A. (1994). *Society and Its Purpose*. Durham: Rosmini House. (Originally published as *La società e il suo fine*, Milan, 1837.)
- Rosmini, A. (2007). *The Constitution under Social Justice* (trans. A. Mingardi). Lanham, MD: Rowman & Littlefield, Lexington Books. (Originally published as *La Costituzione secondo la giustizia sociale con un'appendice sull'unità d'Italia*, Naples, 1848.)
- Rothbard, M. N. (1973). *For a New Liberty: The Libertarian Manifesto* (revised ed.). New York and London: Collier.
- Rothbard, M. N. (2006). *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Vol. I. Auburn, AL: Ludwig von Mises Institute.
- Sarna, N. (1991). *Exodus: The JPS Commentary*. Philadelphia, PA: The Jewish Publication Society.

- Schumpeter, J. (1954). *History of Economic Analysis*. London: Allen & Unwin.
- Schwartz, P. (1989). Imagining socialism: Karl Kautsky and Thomas More. *International Journal of Comparative Sociology*, 30(1), 44–56.
- Sedláček, T. (2011). *Economics of Good and Evil: The Quest for Economic Meaning from Gilgamesh to Wall Street*. Oxford University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Senior, D., & Singer, S. (2009). *Start-Up Nation: The Story of Israel's Economic Miracle*. New York: Twelve.
- Siddiqi, M. N. (2001). *Economics: An Islamic Approach*. Islamabad: Institute of Policy Studies and The Islamic Foundation.
- Siedentop, L. (2014). *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Allen Lane.
- Smith, A. (1776 [1937]). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. New York: Modern Library.
- Smith, W. R. (1889). *The Religion of the Semites*. London: Adam & Charles Black.
- Sozomen. (1855). *The Ecclesiastical History of Sozomen, Comprising a History of the Church from A.D. 324 to A.D. 440* (trans. E. Walford). London: Bohn.
- Spengler, J. (1980). *Origins of Economic Thought and Justice*. Carbondale, IL: Southern Illinois University Press.
- Sprenger, A. (1856a). Über das Traditionswesen bei den Arabern. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 10, 1–17.

- Sprenger, A. (1856b). Notes on Alfred von Kremer's edition of Waqidy's campaigns. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 25, 53–74, 199–220.
- Sprenger, A. (1856c). On the origin and progress of writing down historical facts among the Musulmans. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, 25, 303–329, 375–381.
- Syed, M., Akhtar, S., & Usmani, B. (eds.). (2011). *A Concise History of Islam*. New Delhi: Vij Books.
- Tamari, M. (1987). *With All Your Possessions: Jewish Ethics and Economic Life*. New York and London: The Free Press.
- Taparelli d'Azeglio, L. (1883). *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, Vol. 1 (2nd ed.). Prato: Tipografia Giachetti.
- Tawney, R. H. (1926). *Religion and the Rise of Capitalism*. London: John Murray.
- Tebble, A. J. (2009). Hayek on social justice: A critique. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 12(4), 581–604.
- Tertullian. (1931). *Apology* (trans. T. R. Glover). London: Heinemann.
- Tomasi, J. (2012). *Free Market Fairness*. Princeton University Press.
- Uhlhorn, J. G. W. (1883). *Christian Charity in the Ancient Church* (trans. S. Taylor). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Usmani, R. (2010). *Islami Maeeshat Ki Khasoosiaat Aur San'ati Ta'aluqat*. Karachi: Idara al-Ma'arif.
- van Berchem, D. (1939). *La distribution de blé et d'argent à la plèbe de l'empire*. Geneva: Georg et Cie.

- van der Spek, R., & Mandemakers, K. (2003). Sense and nonsense in the statistical approach of Babylonian prices. *Bibliotheca Orientalis*, 60(5–6), 521–537.
- Veblen, T. (1912). *The Theory of the Leisure Class: An Economic Study of Institutions*. London: Macmillan.
- Viner, J. (1978). *Religious Thought and Economic Society* (ed. J. Melitz & D. Winch). Durham, NC: Duke University Press.
- Voigt, S., & Engerer, H. (2002). Institutions and transformation: Possible policy implications of the new institutional economics. In K. Zimmerman (ed.), *Frontiers in Economics* (pp. 127–184). Berlin: Springer.
- Wayland, F. (1837). *The Elements of Political Economy*. New York: Leavitt, Lord.
- Weber, M. (1905 [1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. First English translation. New York, NY: Scribner.
- Weber, M. (1952). *Ancient Judaism* (trans. and ed. H. Gerth & D. Martindale from *Das antike Judentum*, 1921). New York: Free Press.
- Westbrook, R. (1985). The price factor in the redemption of land. *Revue internationale des droits de l'antiquité*, 32, 97–127.
- Wines, E. (1853). *Commentaries on the Laws of the Ancient Hebrews*. Philadelphia, PA: Presbyterian Board of Publication.
- Wood, J. (1999). Sir Thomas More: A man for one season. In J. Wood (ed.), *The Broken Estate: Essays on Literature and Belief* (pp. 3–15). New York: Random House.

- Wulff, H. E. (1968). The qanats of Iran. *Scientific American*, 218(4), 94–105.
- Yusuf, S. M. (1990). *Economic Justice in Islam*. Islamabad: Da‘wah Academy.
- Zion, N. (2012). *The Ethics of Economics: Israeli–Haredim and Israeli Arabs—The Duty to Work and the Duty to Provide Work*. Jerusalem: Shalom Hartman Institute.



Whetstone
FREEDOM FUND

iea
Institute of
Economic Affairs



ISLAM & LIBERTY
NETWORK