



Association Marocaine
de Sciences Economiques

www.amse.ma

Document de travail

AMSE WP N° 2012-11

الاعتقاد في الاقتصاد دور المعتقدات في سيرورة التنمية الاقتصادية

Noureddine EL AOUI
UNIVERSITE MOHAMMED V, RABAT
Contact : elaoufi@menara.ma

الاعتقاد في الاقتصاد

دور المعتقدات في سيرورة التنمية الاقتصادية

نورالدين العوفي

أستاذ العلوم الاقتصادية بجامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب

مقدمة

من الشائع أن تُنسب حدود الفعالية الاقتصادية في البلدان النامية عموماً، وفي العالم الإسلامي بالأساس، إلى ضعف النزعة العقلانية الذي يطبع البنى الإنتاجية والمؤسسات وسلوكات الأفراد. ونجد في بعض البحوث الاقتصادية، وتحديدًا "النشوءية" (Evolutionary Economics) منها و"المؤسسية الجديدة"، (غريف، 1989، 1993، 1994؛ كوران، 1986، 1997، 2003، 2004؛ نورث، 2005) محاولة ترمي إلى تحليل العلاقات التاريخية القائمة بين عملية التنمية الاقتصادية وطبيعة المؤسسات، و سعيًا جاهداً إلى إبراز دور "المعمار السياسية والتنظيمية والتدبيرية" (نورث، 2005، ص 68).

تنهض الفرضية الكامنة وراء هذه الأبحاث على جملة من الاستدلالات نكتفها في النقاط التالية:

- هيمنة العلاقات ذات الطبيعة الشخصية وغير الشكلية داخل البلدان الإسلامية (المؤسسي) (Artifactual Structure) أي بنية المعتقدات، والموروثات الثقافية، ومنظومة القيم والعادات والمعايير والقواعد و "الإدراك المشترك" - في فشل التنمية في العالم الإسلامي الذي "منعه التشدد والتصلب" الذي طبع مؤسساته "من متابعة توسّعه بعد القرن الثاني عشر"، في حين شهدت أوروبا الغربية، على العكس منه، تغييرات عميقة في هياكلها، بالمقارنة مع البلدان الغربية الممهورة بنمط من العلاقات الاقتصادية والتبادلية منتظمة مؤسسياً، لم تكن لتسرح، تاريخياً، بنشوء مؤسسات وقوانين من شأنها أن تساعد العالم العربي الإسلامي على التقدم ومساوقة العصر. -ومما يفاقم من وطأة العلاقات غير المؤسسية السائدة في العالم العربي الإسلامي رسوخ "السلوكات الجماعية"، في حين ساهمت "النزعة الفردية" التي وسمت العالم الغربي منذ العصور الوسطى في تطوره الاقتصادي وتفوقه الحضاري.

-تشكل بنية "المعتقدات العقلانية" القاعدة الارتكازية للنمو ولتقوية الدينامية الاقتصادية وترشيد الأداءات ولتحسين نجاعة الاستثمارات والارتقاء بقدرات الفاعلين، أفراداً ومجموعات، على تحديد الخيارات والتكيف مع المتغيرات. ترمي هذه الورقة إلى تحديد الإطار المعرفي الذي تندرج ضمنه مفردات "العقلانية" و"المعتقدات" (بالمعنى غير المحصور) في النظرية الاقتصادية. وقد ساهمت المقاربة "المؤسسية الجديدة"، إلى حد بعيد، في إعادة إنتاج النظر في العلاقة، الحاضرة الغائبة، والظاهرة الغابرة، في الفكر الاقتصادي، بين الاقتصادي وغير الاقتصادي، بين الفعل المحتكم إلى العقل والفعل المقيد بالمعتقد، بين المادي والرمزي، بين الحقيقي والافتراضي. وإذا كانت النظرية التقليدية المؤسسة للاقتصاد السياسي في القرن الثامن عشر الميلادي لم تغيب المحددات غير الاقتصادية ولم تبدها وتنص عليها فإن النظرية التقليدية الجديدة السائدة اليوم لا تفترض وجود أي دور للمعتقدات في تحديد العملية الماكرو والميكرو اقتصادية وفي توجيه وضبط سلوكات الفاعلين. أكثر من ذلك تتجه بعض المقاربات المعاصرة، النشوءية بالتحديد، صوب تنسيب أسباب التأخر الذي يعرفه العالم العربي الإسلامي واختزالها، بالأساس، في البنية الثقافية بصفة عامة والدينية بصفة خاصة.

هذا الانزياح في التحليل هو ما يدفعنا ويحذو بنا إلى البحث في النظر عند ابن خلدون الذي لا نجانب الصواب إذا اعتبرنا الفرضيات والحدوسات التي تتخلل مقدمته مدخلا لا غنى عنه لإدراك العلاقة التاريخية، المعقدة والمتفاعلة بين كل من المحددات المتعلقة بالاقتصاد والموجهات المرتبطة بالاعتقاد، ليس فقط بالنسبة إلى العالم الإسلامي، بل بالنسبة إلى "العرمان البشري على الجملة".

1. في حدود العقلانية الاقتصادية

1.1.1 من المعتقدات إلى المؤسسات

توقف بعض الباحثين في العلوم الاجتماعية (لاكوست، 1966)، والاقتصادية (دويدار، 1974) عند الأسباب القارة والعوامل الثابتة في نشوء الحضارات وفي فنائها عند ابن خلدون. كما رأوا في مؤلفه المقدمة المدخل الموضوعي وغير المسبوق إلى الاقتصاد السياسي الذي سوف يتبلور نظرياً ومنهجياً على يد التقليديين، وعلى رأسهم آدم سميث، في القرن الثامن عشر الميلادي.

لا بد من الإشارة هنا إلى المحدودية النظرية، التي هي محدودية تاريخية، لكتابات ابن خلدون (العروي، 1996). ولا شك أن "النزعة الطبيعية" و"الكونية البارزة في فلسفته للتاريخ تضيء على كتاباته "طابعاً جذرياً ومستقلاً عن الوقائع والأحداث" وتسمح له بـ"بصياغة مفاهيم كونية، مثل مفهوم الاجتماع، والحكم والحضارة صالحة لجميع المجتمعات" (الشداي، 2006، ص 472).

لمفهوم السلطة السياسية، أو الحكم، وضعية معرفية مفصلة في المتن الخلدوني، إذ هي بمثابة الفعل الناظم للحضارة وللعمران (الشداي، 2006). وإذا كانت الحضارة تحدد المادة، فإن السلطة، أو الدولة، تحدد الشكل (كتاب الأمثلة، ص 612)، بل هي المحددة، في آخر التحليل، لبنية الإنتاج المادي والعلمي والتقني. والسلطة، بمعنى الدولة، "إذا استقرت وتمهدت فقد تستغني عن العصبية".

على المستوى النظري، ينشأ النموذج الخلدوني على قاعدة عامة لا تستسيغ الاستثناء: تتكون البشرية من أشخاص يتقاسمون نفس القيم، قيم الحرية والمساواة والاستقلال (الشداي، 2006). أما على المستوى التاريخي، فإن التطور الحضاري ينتظم في مسارات متنوعة وغير متماثلة تشهد مراحل من التقدم والتراجع، من الازدهار والانحسار، ومتجهة دوماً من "العمران البدوي" صوب "العمران الحضري". هذا النموذج الكوني يسري على كل المجتمعات ويتخطى، في الزمان والمكان، جميع الثقافات.

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

عكس هذا التصور الدوري والدائري، يسعى مفهوم "المسار" (Trajectory) إلى التأكيد على البعد التاريخاني عند ابن خلدون، وإلى الخروج من الحلقة المفرغة لفرضية العود إلى البدء. من هذا المنظور يتعين علينا إعادة قراءة السيرورة التاريخية عند ابن خلدون، سيرورة تتم ضمن مسارات وتعرف انعراجات وانحرافات، خاصة في فترات الأزمة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية وعندما تحدث الثورات العلمية والتقنية. إذا ما اعتمدنا هذه القراءة "التطورية" عند ابن خلدون والتي تفترض أن التقدم يتم عن طريق اكتساب المعرفة والتجربة، فإن السيرورة الحضارية تصبح مرتبطة، عضويًا وتاريخيًا، بالدولة، كما يصبح للعمران المؤسسي عامة، ولنظام الحكم ومنظومة السلطة خاصة، الدور الحاسم في التمدن وفي "انتقال الدول من البداوة إلى التحضر". يشير المؤرخ العربي الكبير بوضوح تام إلى دور المؤسسات في أداءات الدولة حين يحدد مفهوم "الحكم" باعتبار قواعد العقل (السياسة العقلية) مقارنة مع أشكال "الحكم وفقاً للقانون الديني" (السياسة الدينية) و"الحكم بحسب الطبيعة" (السياسة الطبيعية). من ثمة، فإن "البراغماتية المنهجية" عند ابن خلدون تتجلى، بالأساس، في نقده للأشكال اللاعقلانية المؤسسة للسيرورة الاجتماعية في العالم العربي الإسلامي، وفي تأكيده على العلاقة القائمة بين التعلم واكتساب المعارف من جهة، وبين التطور والتقدم، الذي هو استبطان ل"العقل العملي"، من جهة أخرى. من هذا التأويل "النشئوي" لفكر العلامة ابن خلدون، يمكن استقراء منهجين متكاملين لوقف سياقات التدهور في العالم العربي الإسلامي: التوظيف السياسي والأمثال للعقلانية، من جانب، واستخدام الموارد الأخلاقية والدينية كوازع ضد السلوكيات الانتهازية المنتجة لعوامل الفساد، من جانب آخر.

2.1 مسارات الانحطاط

في الفصل الثالث، الفقرة 41، بعنوان "في أن الظلم مؤذن بخراب العمران"، يرصد ابن خلدون مسارات "نزول الهرم بالدولة" و"طروق الخلل" إليها ثم "فنائها" و"ضمحلها" من خلال التركيز على الأثر التراكمي المتولد عن الظلم والقهر. بالنسبة إلى ابن خلدون، يتداخل الظلم ويتشابك القهر مع الأشكال المحلية التي تتخذها السلطة أو "الحكومية" (Gouvernementality)، بالمعنى الذي صاغه ميشيل فوكو (2004) والتي لا تتجلى فقط في "السلطة الترابية" الشاملة لمناطق البلاد كافة، بل تتخطاها نحو "السلطة الإحيائية" (Biopower) التي تمارسها الدولة على جميع مناحي الحياة. في إحالة إلى المسعودي (مروج الذهب، ج 1، ص 292-294)، يورد ابن خلدون الخطاب التالي من المؤيدان إلى ملك الفرس: "وإنك أيها الملك عمدت إلى الضياع فانترزعتها من أربابها وعمارها، وهم أرباب الخراج ومن تؤخذ منهم الأموال، وأقطعتها الحاشية والخدم وأرباب البطالة. فتركوا العمارة والنظر في العواقب وما يصلح الضياع، وسومحوا في الخراج لقربهم من الملك، ووقع الحيف على من بقي من أرباب الخراج وعمار الضياع. فانجلوا عن ضياعهم، وخلوا ديارهم، وأووا إلى ما بعد أو تعذر من الضياع فسكنوها، فقلت العمارة، وخربت الضياع، وقلت الأموال، وهلك الجنود والرعية، وطمع في ملك فارس من جاورهم من الملوك لعلمهم بانقطاع المواد التي لا تستقيم دعائم الملك إلا بها." ويضيف ابن خلدون: "ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكة من غير عوض ولا سبب، كما هو المشهور. بل الظلم أعم من ذلك. وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير أو فرض عليه حقا لم يفرضه الشرع فقد ظلمه. فجباة الأموال بغير حقها ظلمة، والمعتدون عليها ظلمة، والمنتهبون لها ظلمة، والمانعون لحق الناس ظلمة، وغصاب الأملاك على العموم ظلمة. ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها لذهاب الأموال من أهلها."

الظلم يؤدي، حسب ابن خلدون، إلى خراب الحضارة، و من ثمة إلى فناء الدولة التي تشكل القاعدة الارتكازية للحضارة. يمكن ملاحظة تعدد "أصناف التغلبات" والقهر التي وقف عندها المؤرخ في جميع المجتمعات (الغصب الجبائي، الاستئثار بالمداخل، البيع الجبري للأملاك إلخ). ترتكز هذه الممارسات في العالم العربي الإسلامي على استنساخ بنية الخضوع والرضوخ الناظمة للسياسة الدينية وعلى تعميمها، بشكل عمودي وأفقي، على العلاقات السياسية والاجتماعية، بل وحتى الأسرية والقبلية (العروي، 2008). هذه المقاربة التأويلية تسمح، من ثمة، بانعكاسية العلاقة، حيث تسمي المعتقدات قادرة على التفاعل الإيجابي مع القاعدة العقلانية والوضعانية ل"العمران المؤسساتي"، وعلى التصدي للمسارات التراجعية والانكفائية المرتبطة بالجمود والتخثر الذي طال، في المدى الطويلة، بعض جوانب "الموروث الثقافي" في العالم العربي الإسلامي.

2. المعتقدات والمؤسسات وشروط التنمي

1.2 في أن التنمية موصولة بـ "المعتقدات العقلانية"

لقد سعينا في الفقرات الآتية إلى اقتراح تأويل مؤسساتي لتحليل ابن خلدون، إذ يشدد على الأشكال التي تتقمصها ممارسة السلطة والمبادئ السلوكية في قواعد الحضارات. كما تمت الإشارة، بالإحالة إلى كتاب المقدمة، إلى وجود منظومة براغماتية للتطور تشمل التغيير المؤسساتي ودينامية التعلقات.

من ثمة، ليس من الناقل القول إن ابن خلدون كان أول من أدرك، بكل دقة، أسباب الانحطاط التي تمكنت واستحكمت، منذ القرن الرابع عشر الميلادي، على امتداد العالم العربي الإسلامي. لقد سعى، من خلال تحليله العميق للمسار الارتكاسي والتراجعي الناجم عن تفسخ كل من "الوازع" السياسي (هيمنة الاستبداد والقهر) و"الوازع" الديني أو الثقافي (توقف الاجتهاد التشريعي واضطرار الناس إلى البحث عن صيغ للتسوية غير شكلية، وعلى هامش المتن الفقهي)، إلى إبراز الدور الذي يعود إلى الأشكال المؤسساتية، بمختلف مستوياتها السياسية والاقتصادية، والاجتماعية والثقافية، في وفر أسباب الحضارة في العالم العربي الإسلامي بين القرن الخامس والقرن الرابع عشر الميلادي ثم في انتكاسها وتهالكها في المراحل اللاحقة.

وكما يشير إلى ذلك أحد المؤرخين، سوف يواجه العالم العربي الإسلامي، جملة من "الاختلالات البنيوية"، إذ سيتعين عليه التكيف مع السياقات الجديدة المرتبطة بالصعود الأوروبي: "فضلا عن التناغم والتماسك اللذين يطبعان البنيات الاجتماعية في الريف داخل المجتمعات المسلمة، إلى جانب الضعف التقليدي الذي يشوب المدينة فيها"، لا بد من

الإشارة إلى تلك "المتعلقة بالتوازن غير المستقر الذي يجب أن تحققه الأنظمة السياسية في المجتمعات المسلمة بين (...). آليات السلطة الطبيعية المرتبطة جزئياً بالبنى الاجتماعية وعلم النفس الفردي، من جهة، والإطار المؤسساتي الذي يفرضه الدين من جهة أخرى" (الشُدَّادي، 2006، ص 488).

هل بالإمكان، من ثمة، الخوض في "خصوصية" النموذج المؤسساتي لكي نعثر على تفسير لأسباب الانزياح التاريخي الذي عرفه العالم الإسلامي وابتعاده عن نموذج التطور الغربي؟ أين تكمن "فراة" النظام الإسلامي؟ في المنظور الخلدوني، لا يتعلق الأمر بتداخل العلماني والديني بقدر ما يتعلق بخضوع دينامية الاقتصاد والمجتمع لسياقات من سماتها البارزة سكونية الأنساق المؤسساتية وانسداد فرص الاجتهاد والتأويل. لقد كانت البنية المؤسساتية الإسلامية، بحسب نفس المؤرخ، تتميز، "طوال فترة القرون الوسطى، بكثير من الانسجام ومن النجاعة، حيث أن جوانب من السلطة التشريعية ومن مبادرات الإصلاح كانت بيد ما نسميه اليوم المجتمع المدني، وهو ما أعطى هذا الأخير القدرة على التصدي لانحرافات الحكم ولجنوحه إلى التعسف والاستبداد" (الشُدَّادي، 2006، ص 489). غير أن الأنظمة المؤسساتية في العالم العربي الإسلامي، بما تشمله من قيم ومعتقدات وثقافات ومعايير وقواعد، سوف تتحول، لاحقاً، إلى بنيات تشريعية جامدة ومتصلبة، تكاد تكون منفصلة عن مسارات التطور الحاصلة في العالم.

هذا التصور المؤسساتي والتاريخاني، في آن، الذي نستخرجه من نصوص ابن خلدون، نكاد نجد اليوم استنساخاً له ولمفرداته عند هودغسون (1998)، وغيلنر (1974)، وغيلنر (1981) بهدف إعادة صياغة نظرية قابلة لإنتاج قناعات ثقافية جديدة حول العالم العربي الإسلامي، وتاريخه، وتطوره الاقتصادي، ونظام حكمه، وبنائه الاجتماعي، ونظام قيمه، في السياق الجيوسياسي الذي ساد بعد أحداث 11 سبتمبر.

في نفس المنظور، نود أن نتوقف سريعاً عند أبحاث أفنر غريف (1989)، (1994) التي أفردتها للنشاط التجاري في منطقة المتوسط خلال القرن الحادي عشر والثاني عشر، وللمقارنة بين "تجار جنوى" في جنوب إيطاليا، و"التجار المغاربة"، حيث يخلص إلى جملة من الفرضيات الجزئية والخاصة، يسعى من ورائها إلى استخلاص "نظرية عامة" نوجزها في النقاط التالية :

- أولاً، ثمة اختلاف بين أشكال التنظيم الاجتماعي وأنماط المعتقدات بين "المغاربة" (وبالتالي سكان العالم العربي الإسلامي) من جهة، وبين سكان "جنوى" (وبالتالي العالم الغربي) من جهة ثانية. ويتجلى الاختلاف، حسب الباحث، في الطبيعة "الجماعية" أو "الجماعية" التي تصبغ العلاقات في العالم العربي الإسلامي، مقارنة مع العالم الغربي الذي تطبعه العلاقات الفردانية والذاتية بامتياز.

- ثانياً، كانت تركيبة الروابط بين الأفراد عند "المغاربة" خاضعة في الأغلب للطابع الشخصي والذاتي، في حين استطاعت أن تتحول في العالم الغربي إلى نمط من العلاقات ومن المهادلات موضوعية وحر مشخصة.

- ثالثاً، تحيل بنية العلاقات "الجماعية" و"الشخصية" المكونة للمجتمعات العربية الإسلامية إلى نمط من التنسيق "الأفقى" تنشأ فيه شرعية العمل الفردي أو الجماعي من مبادئ الثقة والمبادلة (Reciprocity). في المقابل، لم يغفل تحول النزعة الفردية الذي شهده العالم الغربي عن إعادة تنظيم المعاملات والصفقات وفق منظومة "عمودية" تتحدد فيها العلاقة بين "الموكل" و"الوكيل" (Agent- Principal) بالارتكان إلى القانون وإلى تشريعات العقود بالتحديد.

- رابعاً، غير أن المؤسسات ذات الطبيعة "الجماعية" و"الشخصية"، إذا كانت ناجعة وذات فعالية عندما يتعلق الأمر بعمليات التبادل الضيقة والمحصورة داخل نطاق الجماعة وضمن منظومة اجتماعية من النوع القبلي والإثني، فإنها تشكل عامل كبح وعرقلة في الحالات المتقدمة المتسمة بتطور التجارة البعيدة وبالعلاقات للتبادل تقوم بين مجتمعات مختلفة ومتباينة ثقافياً وحضارياً.

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

- أخيراً، يشدد الكاتب على وجود "تبعية للمسار" (Path Dependency) بين "المعتقدات الثقافية العقلانية" من جهة، وبين سيرورة النمو لمختلف المجتمعات من جهة ثانية. إن استبطان العالم الغربي ل"المؤسسات الشكلية"، مثل الشركات التجارية، وحقوق الملكية، والائتمان والمحاكم التجارية، كان بلا ريب من الأسباب العميقة التي ساعدت على

تقدم الغرب وتطوره، على عكس ما حصل في العالم العربي الإسلامي الذي لم يفلح في استيعاب تلك الابتكارات المؤسساتية والتنظيمية.

هذه الفرضيات تستدعي جملة من الملاحظات تنصب تحديداً على المستوى المنهجي. وتهم الأولى منها، بالأساس، المسافة التاريخية الفاصلة بين البنيتين الاجتماعيتين (جنوب والمغرب) اللتين هما موضوع المقارنة، والتي تمتد إلى أكثر من قرنين. أما الملاحظة الثانية، فتتعلق بوجود مرجعية تشريعية ومؤسسية في العالم العربي الإسلامي، ناشئة منذ عصر التدوين في القرن الثاني الهجري، تطال معظم مجالات تنظيم المبادلات، وتطير علاقات التوكيل (Agency)، وتوقع واستباق المخاطر المرتبطة بأنشطة التجارة البعيدة (تالاحيت، 2007).

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

على المستوى الإبستيمي، قد تبدو المقاربة التي يقترحها غريف حول "المعتقدات الثقافية العقلانية" عارضة وتفنقر إلى الشمولية، مقارنة مع المنهج، التاريخي والمؤسسي، الذي اعتمده ابن خلدون، في دراسته لتاريخ المجتمعات الإسلامية، لإدراك بنية العلاقات الناشئة بين "العمران" أو "الحضارة المدنية" وبين "حضارة العادات" والسلوكات المرتبطة بتطور العلوم والفنون. "وأعتبر ما قرناه، يقول ابن خلدون، بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلوم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنبط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وقلقوا المتأخرين. ولما تناقص عمرانها وابدع سكانها انطوى ذلك البساط جملة بما عليه، وفقد العلم بها والتعليم، وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام." (ابن خلدون، المقدمة، ص 356-357، ج 2، تحقيق عبد السلام الشداي).

للمعرفة والتعلم والثقافة عند ابن خلدون آثار عميقة على بنية المم سلكيات والعقليات. وعندما يعقد مقارنة بين "المشاركة" و"المغاربة"، فإنه يلاحظ أن "أهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع. حتى أنه يظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم، أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب. ويعتقدون التفاوت بيننا وبينهم في حقيقة الإنسانية لما يرون من كيسهم في العلوم والصنائع." (ابن خلدون، المقدمة، ص 353، ج 2، تحقيق عبد السلام الشداي).

في نفس المنظور، يتحدث ابن خلدون بوضوح أكبر عن دور الثقافة في توفير أسباب الارتقاء بالعقل وبالملكات الإدراكية: "وذلك أن الحضر لهم آداب في أحوالهم من المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذلك سائر عاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرفاتهم. فلهم في ذاك آداب يوقف عندها في جميع ما يتناولونه ويتلبسون به من أخذ وترك، حتى كأنها حدود لا تتعدى. وهي مع ذلك صنائع يتلقاها الآخر عن الأول منهم. ولا شك أن كل صناعة مترتبة فيرجع منها إلى النفس أثر يكسبها عقلا مزيدا تستعد به لقبول صناعة أخرى، وينتهي به العقل لسرعة الإدراك للمعارف." (ابن خلدون، المقدمة، ص 354، ج 2، تحقيق عبد السلام الشداي).

خلاصة القول، تشكل مقاربة ابن خلدون دفعا للفرضيات الثقافية ودحضا للنزوعات "الجينيئية"، بل وتسفيها للانزلاقات العنصرية، التي قد تترتب عنها، كما هو الحال عند "المحافظين الجدد" في الولايات المتحدة الأمريكية (كروغمان، 2008).

يبقى أنه لا مناص من الرجوع إلى استشكال العلاقة التفاعلية بين ما يمكن أن نطلق عليه بـ "الاقتصاد الإسلامي" وبين القواعد المؤسسية والتدبيرية التي تمت بلورتها تزامنا مع تطور الأنشطة الاقتصادية وتكثيف المبادلات التجارية. وهو ما سوف نلم به في الفقرة التالية.

2.2. المسلم "كائن اقتصادي" (Homo Oeconomicus)

حتى الآن، لم تحتل مسألة العلاقة بين الإسلام والاقتصاد سوى حيزاً ضيقاً داخل النظرية الاقتصادية. وفي الحق، يعود الفضل، إلى حد ما، في تدارك الأمر إلى بعض الاقتصاديين الأمريكيين المنتمين، بالتحديد، إلى المدرسة المؤسسية الجديدة. فقد سعوا إلى تطوير نظرية التنمية وسحبها على الأنظمة الاقتصادية غير الغربية، ومن ضمنها الأنظمة العربية الإسلامية. كما سعوا إلى القيام بتحليل مقارن بين مساراتها التنموية وبين التطور والتقدم الحاصل في البلدان الغربية، في إشارة إلى الدور الحاسم الذي يضطلع به، على المدى الطويل، كل من العمران المؤسسي والمنظومة القيم والمعتقدات في وفر أسباب النمو وتعزيز شروط الدينامية الاقتصادية.

وكما سبق أن ألمحنا فإن الأطروحة التي صاغها غريف، والتي سوف يكرسها البعض ويحولها إلى "نظرية عامة"، تروم الإقرار بأن الجمود والسكون الذي عرفه العالم الإسلامي على المستوى المؤسسي، بعد القرن الثاني عشر، يشكل العامل الرئيسي في حجب ديناميته ولجم قدرته على التطور، في الوقت الذي كانت أوروبا الغربية تشهد تطوراً مطرداً وشاملاً في كل المجالات، الاقتصادية منها على الخصوص (كوران، 2003، 1997). وتجدر الإشارة إلى أن "السكونية المؤسسية" التي رصدها غريف تعود في رأيه، بالأساس، إلى الطبيعة الجماعية أو الجماعية التي تفرز، كما سبقت الإشارة، علاقات تبادلية يغلب عليها النمط الشخصي، غير الشكلي وغير المنظم، نمط لا يحفز أصحاب التجارة على توسيع نطاق التبادل وعقد الصفقات إلى ما يتجاوز حدود المجال القبلي أو العشائري أو الإثني.

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

من بين الاقتصاديين المؤسسيين الجدد الذين تصدوا لإشكالية التنمية الاقتصادية في العالم الإسلامي، لا شك أن تيمور كوران يتميز، عن غيره، بمعرفة أدق وأعمق للنصوص الإسلامية، بالإضافة إلى "الروايات" المؤرخة للأحداث والوقائع الاقتصادية بالأساس كما أن مقارباته تتسم بابتعادها عن النزعة النشوئية، في صيغتها الثقافية، التي تسلم بالتعارض بين الإسلام والتنمية ويقصود التشريعات المتعلقة بالمعاملات وعدم قدرتها على التكيف مع التطور الاقتصادي عامة، وعلى استيعاب الدينامية الرأسمالية بصفة خاصة. في نفس الاتجاه يشير كوران إلى أن المحاولات التي تناولت بالدرس والتحليل الطبيعة المركبة للعلاقات القائمة بين المعتقدات الدينية والأنشطة الاقتصادية لا تفضي في الأغلب الأعم، سوى إلى استنتاجات ضعيفة المبني ومرتبكة من حيث المنهج. ذلك أنه من السهل أن نعثر في جميع الديانات، بدون استثناء، على جوانب تعاكس أو لا تتسجم مع القوانين المؤسسة للنمو الرأسمالي، مثل القروض بالفائدة وسوق التأمين وما إلى ذلك (كوران، 1986).

2. 1. الاقتصاد السياسي الإسلامي : الروايات والأشياء

من وجهة نظر إبستمية صرفة، يمكن القول بأن "الاقتصاد السياسي الإسلامي" غير ذي موضوع، إذا ما اعتبرنا أن "العلم الاقتصادي"، بحصر المعنى، لم ينشأ ولم تتحدد ملامحه وتتبلور عدته المفاهيمية وأدواته المنهجية سوى في القرن الثامن عشر الميلادي، تزامناً مع مرحلة التراكم الكثيف التي شهدتها الرأسمالية في الدول الأوروبية. لا مناص من الإشارة إلى أن هذه الملاحظة العامة، التي نجد لها صدى في مقدمة كتاب اقتصادنا لمحمد باقر المصدر (1991)، تقوم على تاريخانية القوانين التي يروم "الاقتصاد الإسلامي" اعتمادها والاشتغال في إطارها المؤسسي الذي لا يتماهى ولا ينحصر في المعمار الأصلي لفقهاء المعاملات.

يختزل كوران القاعدة النظرية لما يسمى "الاقتصاد السياسي الإسلامي" في النقط الرئيسية التالية (كوران، 1986)

- أولاً، تخضع السلوكات الاقتصادية للأفراد لمعايير وقواعد يوظفها النص القرآني بشكل عام وتفصل السنة في شروطها الإجرائية والتطبيقية؛

- ثانياً، ترتكز السياسة الجعبائية على مفهوم "الزكاة" التي تشكل المؤسسة التي يعهد إليها بإعادة توزيع الثروات وبتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة بين الناس وبين الفئات الاجتماعية ؛
- ثالثاً، يقوم قانون التوازن الأمثل في مجالات النقود والأموال على مبدأ تحريم الفائدة.

تجدد الإشارة إلى أن النقد الذي يقوم به كوران لا يستهدف النص القرآني والأحاديث النبوية بقدر ما ينصب على القراءات التأويلية والتوظيفات التي يجترحها "الاقتصاديون الإسلاميون". وعلى غرار ما نعتز عليه في بعض "الروايات" ذات التوجه الإصلاحي، سواء عند المعتزلة أو السلفية (العروي، 2008)، يشدد الباحث على النزعة التاريخية للمؤسسات الاقتصادية في الإسلام، ويؤكد، بالنتيجة، على مدى قابليتها للتطور والتأقلم مع المتغيرات في المدة الطويلة. وهو، من هذا المنظر، لا يدعو سوى إلى استئناف المشروع التأويلي المسنود بمنهجية الاجتهاد، ويعطي كمثال على ذلك مؤسسة الزكاة التي شهدت، مع تنامي حجم الجماعة وتوسع دائرتها، إعادة تنظيم على المستوى المؤسسي بهدف تطوير المنظومة الخيرية القائمة على المساهمة الطوعية وتحويلها إلى نظام للحماية الاجتماعية تموله الموارد الجعبائية لبيت المال.

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

الملاحظة الأخيرة المتعلقة بالمفارقة الإبتيمية بين المستويين المعياري والوضعي تساعد على تحديد مفردات الجدل الذي نحن بصده. العوامل الدينية والروحية والأخلاقية، الثانوية خلف الاقتصاد السياسي منذ الكلاسيكيين، لم تكن لتشكّل في الممارسة وازعا كافياً لردع السلوكات الانتهازية والمنحرفة. ومن ثمة، كانت التسويات المؤسسية والإجراءات العملية، في كل العصور وفي جميع المجتمعات، تهدف إلى فك الإكراهات العقدية وإلى استيعاب المستجدات والتغيرات والتكيف مع التطورات. من هذا المنطلق، نجد أن الوازع الديني يكاد يتحول، في المقاربة البراغمتية لابن خلدون، إلى سلطة مستبظنة من لدن الأفراد، مكيفة لسلوكاتهم ولعاداتهم وطقوسهم.

2.2.2. في أن السلوك الاقتصادي في الإسلام يحدده العقل والعدل والخير المشترك

في قراعتة ل"الاقتصاد السياسي الإسلامي"، يتوقف الباحث الأمريكي تيمور كوران عند القيم التي ينهض فوقها تقييم سلوكات الأفراد وتبرير خياراتهم وتسويغ أنشطتهم، والتي يكتفها في قيم العقلانية والعدل والأخلاق المحددة لممارسات المسلم والمحقة للتوازن بين النزوعات الأنانية من جهة، والميولات الغيرية من جهة ثانية. وبالنظر إلى هذه المنظومة التأويلية، قد يبدو النموذج الإسلامي غير قابل للتطبيق خارج سياقه التاريخي الأصلي، وقد يتعذر إعماله وتطبيقه حين يتسع حجم المهادلات ويتجاوز نطاق القبيلة والعشيرة. وفوق ذلك، هو لم يتمكن، تاريخياً، من إبطال أسباب الاختلال وتجلياته في مجال المعاملات، ومن إحباط الممارسات غير السليمة وردع السلوكات الانتهازية.

وكما سبقت الإشارة، يرجع كوران ما يسميه "الواقعية النموذج الاقتصادي الإسلامي" وعدم قابليته للتطبيق والإنجاز، في الزمان والمكان، إلى جسوء النصوص التأويلية وإلى التقيد الشديد في تنظيم الممارسات وتدبير المعاملات بالإطار الذي تحدد تخومه، بامتياز، السياسة الفقهية، دون اعتبار لحركية الاقتصاد ولديناميته على المستوى الدولي.

وبغض النظر عن هذا النقد الموجه إلى "النموذج" الاقتصادي الإسلامي، والذي يمكن أن ينسحب أيضاً على الاقتصاد السياسي التقليدي، الذي يوظفه كوران كمرجعية أصلية، من حيث ملاءمة المفاهيم النظرية والفرضيات المجردة مع المحددات الحقيقية لحركة التاريخ والواقع، وللممارسات العملية للفاعلين الاقتصاديين، نقول، إنه، مع ذلك،

لا مفر من الإقرار بالطابع التوفيقي للمنظومة الاقتصادية الإسلامية التي تتميز، حسب كوران نفسه، بالمزج بين البنية النظرية لكل من الاقتصاد السياسي التقليدي، الذي وضعه أسسه البريطاني آدم سميث (1776، 1759)، والاقتصاد التقليدي الجديد، ومن ضمنه التيارات المؤسساتية.

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

يركز النموذج الاقتصادي السائد، في صيغته المجردة والمعيارية، على التوازن القائم بين دالة الرغبات والمآرب عند الأفراد وبين بنية الأهداف والمرامي بالنسبة إلى المجتمع. ويتم تحديد مفهوم المصلحة، أي المبدأ الموجه للخيارات والسلوكيات والممارسات، في عمومياته الأنطولوجية، دون أي تمييز بين المستوى الفردي والجماعي. ونظرياً، لا وجود لأي تضارب بين المستويين طالما ظل السلوك الفردي منسجماً مع المعايير الجماعية، وطالما بقي الفرد متقيداً بالقواعد المؤسسة. لمفهوم المصلحة في المنظومة الإسلامية دور سيادي إذ "حيثما كانت المصلحة، كان شرع الله". وفي بعض النصوص الفقهية، نجد تراتبية نموذجية، حيث تأتي المصلحة الجماعية قبل المصلحة الفردية، وحيث تشكل الأمة مستوى متعال يسمو على جميع المستويات.

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

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

كوران، مثله مثل غريف، حين يحسب أن النزعة الغيرية، في ترجمتها النفعية والإجرائية، تمسي غير قابلة للتطبيق والتجسيد كلما تعلق الأمر بمجتمع غير متجانس ومتنوع، تسوده العلاقات غير الشخصية، فإنه مع ذلك لا يستبعد وجود شرط الانسجام بين النفعية الاقتصادية والأخلاقية الإسلامية. وهو ما تؤكد، حسب كوران، المقاربة المؤسساتية الجديدة، وبخاصة منها نظرية "نقصانية العقود" (Incomplete contrat) و"معضلة السجين" (Dilemma Prisoner's)، التي تؤكد على أهمية العلاقات التعاونية في التخفيض من تكلفة عقد الصفقات وفي استمرارية المعاملات والمبادلات. فهو لا يشهد تناغماً بين الإنسان الاقتصادي والإنسان الإسلامي أقل مما تقوم التطورات النظرية المؤسساتية الحديثة، برأيه، بالتأكيد والمصادقة على حالات عدم اكتمال العقود و"معضلة السجين" التي تميل إلى هيكلة الاقتصاد المعاصر (تالاحيت، 2007).

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

مبدأ العدل في النموذج الإسلامي هو، في نفس الآن، المقياس والمؤشر على التوازن بين المنفعة الفردية والمصلحة الجماعية، وبين المنافسة والتضامن. ذلك أنه يقوم على إخضاع "دوائر" السلطة والثروة (والزر، 1997)، ليس فقط للوازع الأخلاقي، بل أيضاً لضرورات العملية الاقتصادية ومتطلبات النمو المطرد.

لقد سبق وأن أُلحنا إلى أن ابن خلدون رصد، بدقة لامتناهية، ديناميّة النمو الاقتصادي (أو الأزمة) بارتباط وثيق مع تطبيق مبدأ العدالة الاجتماعية والإنصاف (أو الظلم)، خاصة في مجال الجبايات. ويتأكد على الدور المركزي الذي ينبغي على الدولة أن تضطلع به في ضبط الدينامية الاقتصادية، يكون صاحب المقامة قد هيا لنظرية التطور منزلة إبستيمية بين المنزلتين، تقع بين الاقتصادي والأخلاقي، بين النفعي والغيري، بين المصلحة الفردية والخير الجماعي منزلة نجد امتدادا لها في المقاربات التديبيرية المعاصرة الرامية إلى تحقيق "الخير المشترك" عن طريق "السياسة الحسنة"، أي عن طريق بناء التسويات والتوافقات بين مختلف الفاعلين، أفرادا وجماعات.

إن المنظور الخلدوني، من جهة، يكاد يكون متماها مع المنظور العقلاني باحتسابه للأدوار التي تلعبها المصالح في شحن "العصبية" المحركة لكل من الأفراد والجماعات والأمم. ومن جهة أخرى فإنه، بإدراكه للتطور التاريخي للحضارات، تمكن، إلى حد بعيد، من استيعاب العلاقة التفاعلية القائمة بين المعرفة، بمختلف أصنافها من علوم وتقانة وتعلمات وآداب وفنون، من جهة، وبين الثقافة بتعدد ضروبها من معتقدات وعادات وطقوس إلى غير ذلك من أشكال الوعي، من جهة ثانية.

من هنا نخلص إلى أن مستوى التحليل عند صاحب المقدمّة يتجاوز موضوع الاقتصاد السياسي التقليدي (عوامل الإنتاج والتبادل والنمو) ليطل سيرورة التنمية الشاملة. وقد لا نجانب الصواب، إذا قلنا بأن ابن خلدون، عندما يوميء إلى العلاقة التفاعلية بين سيرورة التنمية من جهة، وبين طبيعة "المعمار المؤسساتي" من جهة أخرى، فهو بذلك يكون قد نفذ، نظريا، إلما هو أعلى مستوى وأرقى منزلة، أي إلى الأسباب الثاوية خلف قيام الحضارات واطمحلالها، والمتمثلة، أساسا في، طبيعة "السياسة التي ينتظم بها أمر الدول"، حسب تعبير ابن خلدون.

3. الأخلاقية الإسلامية وشروط التنمية

تميل البحوث التي أنجزت في فترة الستينات والسبعينات من القرن الماضي حول البلدان النامية، في الأغلب الأعم، إلى إيلاء العوامل الاقتصادية أهمية كبرى في إدراك أهداف التنمية (معدل الادخار، مستوى الاستثمار، أنواع الصناعات، مكننة الزراعة، سعر الصرف، حجم الشركات، درجة انفتاح الاقتصاد، حجم التجارة الخارجية، إلى غير ذلك). وسوف يجد هذا الاتجاه النظري الكلاسيكي، في الثمانينات، امتدادا له في ما سمي بـ "برامج التقويم الهيكلي" وفي سياسات مكافحة الفقر والإقصاء والهجرة (القروض الصغرى، المساعدات المالية المستهدفة) التي توصي بها اليوم المؤسسات المالية الدولية (صندوق النقد الدولي والبنك الدولي). حتى النظريات الكلاسيكية الجديدة المتعلقة بـ "التطور التكنولوجي" (صولو، 1956)، أو بـ "النمو الذاتي" (رومير، 1986؛ لوكاس، 1988) أو بـ "الرأسمال البشري" (بيكير، 1964)، لا تكاد تحيد، هي الأخرى، عن هذا "التقليد التحليلي" الذي يجعل من الحوافز الاقتصادية المفتاح السحري لعملية التنمية.

في مقابل هذه النظرة الاختزالية، عمدت بعض المقاربات البنوية، خلال السبعينات، إلى إبراز دور العوامل غير الاقتصادية في تحليل السيرورة التاريخية للتخلف (أمين، 1973؛ فرانك، 1969). لكن حتى في هذه الأعمال "البنوية" والمتعددة المشارب (تاريخية، واجتماعية، وأنطربولوجية، إلى غير ذلك)، يبقى التحليل محصوراً في نطاق العوامل الاجتماعية (البنيات الاجتماعية، التفاوت بين الطبقات، أشكال الاستغلال في العمل) والسياسية (طبيعة النظام السياسي، التبعية الدولية).

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

في الفقرة التالية، نواصل النظر فيما تفترضه بعض النظريات الثقافية، التي سبقت الإشارة إليها، من وجود تناقض وتنافر بين الأخلاقية الإسلامية من جهة، وبين متطلبات التنمية الاقتصادية بصفة عامة. ومع التنمية الرأسمالية على وجه الخصوص. ودون إغفال لما عرفته البلدان العربية الإسلامية من تراجع اقتصادي وانكفاء تاريخي، فإنه لا بد من

الإشارة إلى الأسباب المؤسسية العميقة الكامنة في أنماط الاستبداد وأشكال الهيمنة والعسف وفي "أصناف التغلبات" بلغة ابن خلدون.

هذه الخلاصة تبرز الأهمية التي يكتسبها مفهوم "الحكومية"، الذي أشرنا إليه قبل والذي سوف نفضل فيه القول في الفقرة الأخيرة.

3.1. هل في الإسلام ما من شأنه أن يعيق التنمية

إن الجدل الدائر حول "فشل" التنمية في العالم العربي الإسلامي ليس بالموضوع غير المسبوق أو المحصور في دائرة الاقتصاديين الضيقة. فقد سبق أن تساءل المفكرون في عصر النهضة (جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو تحديداً)، عن الأسباب العميقة التي تقف وراء تقدم العالم الغربي وتأخر العالم العربي الإسلامي (لويس، 1982، 1988). هذا السؤال المقطأ أمسى اليوم، في شروط ما سمي "صراع الحضارات"، يتجه نحو ترجيح الجواب الإيديولوجي وتغيب العوامل الموضوعية والتاريخية، وإن كنا نعتبر أن الإشكالية، في صياغتها المؤسسية تكاد تكون أقل اختزالية وأقرب، كما أسلفنا، إلى القراءة الخلدونية.

بناء على دراسة أنجزت عام 1995 حول عينة تشمل 132 بلداً، يلاحظ كوران (1997، 2004) أن المسلمين يمثلون الساكنة الأكثر فقراً باعتبار مؤشرات التنمية (النتائج الداخلي الخام، التجارة، محو الأمية، التربية والتكوين، الابتكار التقني، إلى غير ذلك). وفي إحالة إلى تصنيف قام به البنك الدولي، يلفت المؤلف النظر إلى أن البلدان الأقل تطوراً، بمقياس منسوب الدخل الفردي، تتكون ساكنتها من غالبية مسلمة.

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

"منطقياً، يقول كوران، إذا ما اعتبرنا أن الإسلام ساهم في الازدهار الاقتصادي، فلا بد لنا من الإقرار أيضاً بدوره في الانحطاط. على العكس من ذلك، إذا كانت عوامل أخرى غير الإسلام هي السبب في الانحطاط، فإن الازدهار الذي حدث في أعقاب ظهور الإسلام قد يعود، أيضاً، إلى عوامل أخرى غير الإسلام" (تالاحيت، 2007).

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

3.2. العقل العملي ولعبة المبادلة

لقد سعى بعض الباحثين إلى التقاف عوائق التنمية الضاربة، من وجهة نظرهم، في منظومة القيم المرتبطة بالإسلام (لويس، 1982، 1988) ومن بينها: "بنيات اجتماعية تقليدية، مؤسسات غير شكلية، غياب الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية، اندام الثقة في المؤسسات، الخوف من التغيير والابتكار، الوضعية المتدنية لفئة التجار، نظام تعليمي يقوم على الحفظ والاستظهار، رؤية سكونية للعالم وإدراك دوري للزمن، وأخيراً وليس آخراً إغلاق باب الاجتهاد".

في نقده ل"الاقتصاد السياسي الإسلامي"، حاول كوران إبراز بعض الاجتهادات التي كان يقوم بها بين الفينة والأخرى بعض الفقهاء، والتي كانت تطال المتن التشريعي، خاصة فيما يتعلق بالمعاملات وبالتسويات المؤسسية والعملية مثل الزكاة.

نخلص، بناء على ما سبق، إلى أن التدابير الإجرائية التي يتم إنجازها وفق منهجية الاجتهاد، أو التي تملئها الممارسات وتفرضها العادات، بقدر ما تجعل المنظومة المعيارية خاضعة للمحددات التاريخية ولدينامية التدافع بين

الأفراد والجماعات، بقدر ما تعمل على إثراء المعمار المؤسسي وعلى تطوير الأسباب الذاتية للتطور وللتكيف مع التحولات غير المتوقعة (نورث، 2005).

من هذا المنظور بالذات، الذي سبق لابن خلدون أن اعتمده في مقدمته، والذي يأخذ بعين الاعتبار مبدأ "العقل العملي" والممارسات المعقولة، يتعين إدراك التفاعل الذي يسم العلاقات الفردية والاجتماعية في العالم العربي الإسلامي والآثار البنوية الناجمة عنها بالنسبة إلى التنمية.

وبالإحالة إلى "الموروث الثقافي"، فإن التعارض الذي يفترضه غريف بين "النزعة الجماعية" عند المغاربة و"النزعة الفردية" عند سكان جنوبي، يحدده الاختلاف الحاصل في المسارات التاريخية لكل من العالم الغربي والعالم العربي الإسلامي، حيث أن العوائق التي حالت دون عملية التنمية في البلدان العربية الإسلامية تكمن في هيمنة العلاقات الاجتماعية ذات الطبيعة غير الشكلية. وفي نفس الاتجاه، يجد البعض في المنحى الفردي الذي سلكته أوروبا، في فترة التراجع العثماني، السبب الكامن وراء ديناميتها الاقتصادية وتقدمها الحضاري. وعلى عكس هؤلاء، يركز المناهضون للنمط الغربي على ما للنزعة الفردية من آثار سلبية على التماسك الاجتماعي وعلى الأداء المتوازن للاقتصاد. ومن ثمة، فإن شرط الانفلات من التأخر يمكن أن نجده، بشكل أمثل وأشمل، في المنظومة الأخلاقية الإسلامية الرامية، بالأساس، إلى ضبط السلوكات والممارسات الفردية في حدود ما تقتضيه المنفعة العامة والمصلحة المشتركة للجماعة والأمة.

البنية الثقافية ذات الطبيعة الجماعية وغير المنظمة، حسب غريف، تحد من النشاط التجاري وتحصر المعاملات في المجال الضيق للجماعة التي يقتسم أفرادها نفس "المشترك"، من معايير أخلاقية وقواعد سلوكية. وتساهم آليات الثقة و"السمعة" بين الأفراد (كريبس، 1990)، و"المبادلة الصلبة" (Strong Reciprocity) والجزاء الجماعي (جينتيس، باولز، بويد، فيهر، 2005)، في تخفيض الكلفة الناجمة عن السلوكات الانتهازية للفاعلين. في المقابل، يعتبر المؤلف أن النمط الفردي يسمح بتطوير النشاط التجاري على نطاق أوسع، وبالرفع من حجم المبادلات والصفقات بالوكالة مع أفراد ينتمون إلى مجتمعات مختلفة وإلى ثقافات مغايرة (تالاحيت، 2007).

من هنا نرى أن المقاربة التي ترد إلى هيمنة العلاقات الجماعية فشل التنمية داخل العالم الإسلامي لا تصمد أمام النقد. ففضلاً عن الدحض التاريخي (دور المسلمين في إنشاء إطار مؤسسي يهتم التجارة البعيدة، الأئتمان، العقود، إلى غير ذلك من الآليات والأدوات)، يشدد كوران، بالإحالة إلى أبحاث روبرت بوتنام (1995)، على الدور الذي يقوم به، حتى في المجتمعات المتقدمة، "رأس المال الاجتماعي" و"رأس المال الثقة" في عملية التنمية الاقتصادية. إن الطرح الصحيح، يقول كوران، هو أن النزعة الفردية تساعد على النمو، لا كونها تفسخ العلاقات الجماعية وتقوض قاعدتها، بل لأنها تحد من سلطانها وتنوع من أشكالها. ومن الإيجابيات الاقتصادية المترتبة عن هذا التوجه، تناسل الجمعيات والشبكات المدنية، وتوسع نطاق الخيارات والمبادرات الفردية. حدود التشكلات الجماعية، كما تبرز من خلال القوة التي تكتسيها روابط الدم في جنوب إيطاليا، تكمن في كونها تقيد تطور الشبكات المدنية المخترقة والمتجاوزة للاختلافات الإثنية. "العلاقات القوية" العائلية والعشائرية تساهم في تعزيز التبادل داخل الجماعات الصغيرة، في حين ترقى "العلاقات الضعيفة"، فوق العائلية والمدنية، بالتبادل إلى مستويات أرحب وأكثر تعقيداً (تالاحيت، 2007).

تجدر الإشارة إلى أن التوظيف النظري لمفهوم "رأس المال الاجتماعي" (بوتنام، 2000)، جاء نتيجة لتطورين متزامنين: هيمنة منظومة "التدبير بالمشاريع" (بولطانسكي، وكيايلو، 2005) المعبرة عن "الروح الجديدة" للرأسمالية في البلدان المتقدمة التي تتميز بقوة "العلاقات الضعيفة" (المدنية وغير المشخصة)، من جهة. سيرورة التجزئة و"التذرر الإثني" (كوليه، 2000؛ إيسترلي، وليفين، 1997؛ أركاند وآخرون، 2000 أ، 2000 ب) في الدول النامية المتسمة، خلافاً للأولى، بضعف "العلاقات القوية"، من جهة ثانية. ويعكس هذا التوظيف النظري تنامي مؤشر رأس المال الاجتماعي وازدياد نسبة مساهمته في النجاعة الاقتصادية، بارتباط مع نمط العلاقات الأفقية والشبكية. وهو ما سبق لابن خلدون أن عكسه في مفهوم "العصبية" ودورها في قيام العمران ونشوء الحضارة.

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

3.3. الدولة والحكومية

يفرد ابن خلدون للدولة دوراً رئيسياً في المسارات المطردة لل عمران والحضارة : تحشد " القبيلة " كل ما تملك من موارد " العصبية " منتهزة حالات الأزمة والفوضى والتسيب، ثم يبدأ سعيها إلى الانقراض على دواليب السلطة والاستئثار بمقاليدها، وإلى بسط هيمنتها الرمزية أو الإيديولوجية. وعندما يستتب الأ من وتستقر الأوضاع وتستحكم الدولة وتسحب نفوذها على البلاد والعباد، تتراجع " العصبية " المحلية، وتتوارى الانتماءات القبلية والعشائرية، وتقبل بالرضوخ والخضوع للسلطة المركزية (غيلنير، 2003).

وكما أشرنا إلى ذلك من قبل، فإن الاستبداد والفساد وأشكال الظلم والجور والغصب، التي تبدأ الدولة في ممارستها عندما تمسك بزمام السلطة المطلقة هو ما يؤدي، في آخر الأمر، إلى إنهاك كاهل المجتمع وإلى فض علاقات الخضوع، كما يؤدي إلى إضعاف السلطة القائمة، ثم إلى " خراب الدولة وانتقاضها ". لينطلق مسار آخر من مسارات الدولة والحضارة.

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

(...) وما تسمعه من " السياسة المدنية "، فليس من هذا الباب. وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما ينبغي من ذلك ب " المدينة الفاضلة "، والقوانين المراعاة في ذلك ب " السياسة المدنية ". وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالأحكام للمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه " المدينة الفاضلة " عندهم نادرة وبعيدة الوقوع، وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير.

ثم إن السياسة العقلية التي قدمناها تكون على وجهين. أحدهما تراعى فيه المصالح علي العموم، ومصالح السلطان ي استقامة ملكه على الخصوص. وهذه كانت سياسة الفرس، وهي على وجه الحكمة. وقد أغنانا الله عنها في الملة ولعهد الخلافة، لأن أحكام الملك مندرجة فيها. الوجه الثاني أن تراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة، وتكون المصالح العامة في هذا تبعا. وهذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون منها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم. فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وأداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية. والاعتداء فيها بالشرع أولاً، ثم بالحكماء في آدابهم والملوك في سيرهم (...)

المصدر: ابن خلدون، المقدمة، ص 111-112، ج 2، تحقيق عبد السلام الشداوي.

تكرارية الدورة الخلدونية لا تعني تصورا ستاتيكية للتطور بقدر ما تشير إلى مسارات تشكل الدولة ونشوتها: منظومة متشابكة ومتكاملة تتكون من :

- أولاً، المعتقدات المشتركة (بالمعنى الواسع للكلمة، أي المعتقدات الثقافية، والدينية، والرمزية (إلى غير ذلك)،
- ثانياً، الأجهزة التنظيمية والأدوات التدبيرية والآليات الإجرائية التي توفر الأمن والاستقرار والتماسك الاجتماعي، وتسوي الاختلافات والتباينات الفئوية والإثنية، وتضبط النزوعات الفردية،

- ثالثاً، "الشرعية السياسية" المدعومة بالفاعلية الاقتصادية، وبالتوازن الاجتماعي.

مقدمة ابن خلدون تنحو، بكل وضوح، هذا المنحى العملي والإجرائي لممارسة الحكم ومزاولة السلطة والناظم لما يسميه "السياسة العقلية" التي تسمو بالمرجعية المؤسساتية والقاعدة القانونية فوق "القبائل والعصائب". يقول ابن خلدون: "إنه تقدم لنا في غير موضع أن الاجتماع للبشر ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنه لا بد لهم من وازع وحاكم يرجعون إليه. وحكمه فيهم تارة يكون مستندا إلى شرع منزل من عند الله يوجب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه الذي جاء به مبلغه، وتارة إلى سياسة عقلية يوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم، بعد معرفته بمصالحهم. فالأولى يحصل نفعها في الدنيا والآخرة لعلم الشارع بالمصالح في العاقبة ولمراعاته نجاته العباد في الآخرة. والثانية إنما يحصل نفعها في الدنيا فقط" (ابن خلدون، المقدمة، ص 111-112، ج 2).

"ما من حضارة (إذن) من دون سياسة". لا يتعلق الأمر عند ابن خلدون ب"المدينة الفاضلة" التي تبقى حالة نادرة و"قليلة الوقوع"، أو "فرض وتقدير"، بل بالمنظومة التاريخية التي يمكن أن تتخذ صفتين اثنتين: صفة معيارية "تراعى فيها المصالح على العموم" و"مصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص". وصفة تاريخية "تراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع القهر والاستطالة"، وتكون المصالح العامة ثانوية و"تابعة" (ابن خلدون، المقدمة، ص 112، ج 2).

مع ظهور الإسلام، إذن، ستعرف المنظومة السياسية التي كانت من قبل متسمة ب"ضعف الدولة" وب"قوة القبائل" (غيلنر، 1981)، إفسالاً، في صلبها، ل"سياسة عقلية" من مراميها بناء المشترك الثقافي، ووضع حد لإعادة إنتاج التفرقة والتذرر والتعصب القبلي.

وبما أن "هذه السياسة هي التي لسائر الملوك في العالم" من مسلم وغير مسلم، "فقوانينها إذن مجتمعة من أحكام شرعية، وأداب خلقية، وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية". (ابن خلدون، المقدمة، ج 2، ص 212).

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

هذا التصور يتقاطع، كما نرى، إلى حد بعيد مع الخلاصة التي يتوصل إليها دوغلاس نورث في الفقرات القليلة التي خص بها العالم الإسلامي (نورث، 2005)، حيث يعزو فشل تجارب التنمية في جل بلدانه، فضلاً عن هيمنة العلاقات الجماعية التي سبقت الإشارة إليها أكثر من مرة، إلى سوء السياسات وإلى فساد المؤسسات وضعف قدرتها على استيعاب التحولات التي عرفتها الرأسمالية، خاصة تلك التي تهتم أنماط الحكامة والتدبير.

غير أننا لا نعدو الحقيقة إذا قلنا إن التصور الخلدوني يبدو أكثر عمقا وأبعد نظراً لنفاذه إلى أنماط ممارسة السلطة وإلى آليات وتقنيات وأساليب الحكم وإلى أجهزة الهيمنة وعدتها، أي إلى ما يصطلح عليه ميشيل فوكو (2004) بمفهوم "الحكومية"، الذي يشير إلى توسع نطاق السلطة وتعدد مناط الهيمنة لتشمل كل المجالات الاقتصادية منها والاجتماعية والثقافية والسلوكية وحتى الروحية وتتحول بذلك إلى "سلطة إحيائية" (Biopower) تروم إنتاج وإعادة إنتاج الشروط الحياتية للإنسان.

يتجسد هذا النمط المطلق والشمولي من "الحكومية"، الذي يعود، بحسب الفيلسوف ميشيل فوكو، إلى القرن الثامن عشر الميلادي، في آليات وتقنيات ومعدات للسلطة تسعى من ورائها إلى بسط السيادة، وضبط الأمن، وتطبيع الحياة الفردية والجماعية. بعبارة، إلى ممارسة الهيمنة على "الأجساد والأرواح". ما يميز منظومة "الحكومية"، عن غيرها من أنماط السلطة، ليس فقط اعتمادها على الموارد القانونية والتشريعية، بل أيضاً توظيفها أي (الحكومية) لعلم الاقتصاد والإحصاء الذي أضحى يشكل القاعدة المعرفية والإدراكية للسلطة، خاصة منذ "التحول الكبير" الذي عرفته الرأسمالية في أعقاب الحرب العالمية الثانية في القرن الماضي (بولانويه، 1983).

خلاصة

وبعد، لعله يتجلى لنا غيخ من الفيض الذي لاشك أن فكر ابن خلدون ما يزال يختزنه ، في متونه أو في حواشيه، من "معرفة كامنة"، من شأن الرجوع إليها استنباط واستنبات نمط ل "الحكومية" في العالم العربي الإسلامي مسنود في موارده، بالأساس، ب "المعارف التقليدية" (التفسير، الفقه، علم الكلام)، كقالب إدراكي يحل فيه النقل مكان العقل. أما الشروح المتعلقة بالوقائع والأحداث والنوازل الاقتصادية، التي قد نجد لها ميثوتة، هنا وهناك، في تلافيف المدونة الفقهية، فإنها تظل، في الأغلب الأعم، مكرسة ل"وسائل كسب الحياة"، ولا ترتقي إلى سقف النظر الذي يشتغل في إطاره الاقتصاد السياسي. وهو الإطار الذي لا تنتظم "سياسة عقلية" بدون نتائج ومعطياته ولا تستقيم "حكومية" حسنة وناجعة في غياب المناهج والمعارف المرتبطة به.

لا بد إذن، من السعي إلى "الاقتصاد في الاعتقاد" ، عندما يفتح العقل الاقتصادي ويفيخ، وهو ما حاولنا في هذه الورقة التوجه صوبه.

في المقابل، لا بد أيضا، من المضي قدما في "الاعتقاد في الاقتصاد"، لما لهذا الأخير من دور في تحديد نمط من "الحكومية" تكتسي فيه السلطة السياسية طبيعة اقتصادية، عقلية وعملية، كما هو الحال في الدول الغربية، وليس صبغة لاهوتية، فقهية ومفارقة، تكرر "حكومية الأجساد" بتوظيف موارد "حكومية الأرواح"، كما هي الأحوال في البلدان العربية الإسلامية.

هذا الموضوع هو ما نروم الإلمام ببعض جوانبه في محاولة بحثية لاحقة.

المراجع

المراجع العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمان، (1378) ، المقدمة، بيت العلوم والفنون والآداب، الدار البيضاء، 3 أجزاء، تحقيق عبدالسلام الشدادي.
- الصدر، محمد باقر، (1991)، إقتصادنا، دار التعارف، بيروت.
- العروي، عبدالله (2008) ، السنة والإصلاح ، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- العروي، عبدالله (1996) ، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت.

المراجع الأجنبية

- Amin S. (1973), *Le développement inégal*, Les Editions de Minuit, Paris.
- Arcand J-L., Guillaumont P., Guillaumont Jeanneney S. (2000a), « How to Make a Tragedy: on the Alleged Effect of Ethnicity on Growth », *Journal of International Development*, 12, forthcoming.
- Arcand J-L., Guillaumont P., Guillaumont Jeanneney S. (1999), « Ethnicity, Communication and Growth », CERDI, *Etudes et Documents*.
- Becker G. S. (1964), *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis, with a Special Reference to Education*, Columbia University Press, New York.
- Boltanski L., Chiappelo E. (2005), *Le nouvel esprit du capitalisme*, Gallimard, Paris.
- Cheddadi A. (2006), *Ibn Khaldun. L'homme et le théoricien de la civilisation*, Gallimard, Paris.
- Collier P. (2000), « Implications of Ethnic Diversity », World Bank and CEPR, 31st Economic Policy Panel meeting, Lisbon, April.
- Dowidar M. H. (1974), *L'économie politique, une science sociale*, Maspero, Paris.
- Easterly W. and Levine R. (1997), « Africa's Growth Tragedy: Policy and Ethnic Divisions », *Quarterly Journal of Economics*, november, p. 1203-1250.
- Foucault M. (2004), *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978*, Gallimard/Seuil, Coll. « Hautes études », Paris

- Frank A. G. (1969), *Le développement du sous-développement*, Maspero, Coll. « Textes à l'appui », Paris.
- Gellner E. (2003), *Les Saints de l'Atlas*, Editions Bouchene, Coll. « Intérieurs du Maghreb », Paris.
- Gellner E. (1981), *Muslim Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gintis H., Bowles S., Boyd, R. Fehr E. (2005), *Moral sentiments and Material Interests. The Foundation of Cooperation in Economic Life*, MIT Press.
- Greif A. (1989), « Reputation and Coalitions in Medieval Trade: Evidence on the Maghribi Traders », *The Journal of Economic History*, Vol. 49, n° 4, Dec, 857-882.
- Greif A. (1993), « Contract Enforceability and Economic Institutions in Early Trade: The Maghribi Traders « Coalition », *The American Economic Review*, vol.83, N°3, June, 525-548.
- Greif A. (1994a), « On the Political Foundations of the Late Medieval Commercial Revolution: Genoa During the Twelfth and Thirteenth Centuries », *The Journal of Economic History*, vol. 54, N°2.
- Greif A. (1994b), « Cultural Beliefs and the Organization of Society: A Historical and Theoretical Reflection on Collectivist and Individualist Society », *Journal of Political Economy*, vol. 102, n° 5.
- Greif A. (2004), « Impersonal Exchange Without Impartial Law: The CRS », *Chicago Journal of International Law*.
- Greif A. (2006), *Institutions and the Path to the Modern Economy. Lessons From Medieval Trade*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hodgson Marshall G.S. (1974), *The Venture of Islam*, Chicago, Chicago University Press.
- Hodgson Marshall G.S. (1998), *L'Islam dans l'histoire mondiale*, Sindbad-Acte Sud, Paris (textes traduits par A. Cheddadi).
- Kreps D. M. (1990), « Corporate Culture and Economic Theory », in Alt J. E. et Shepsle K. A. eds, *Perspectives on Positive Political Economics*, Cambridge(USA), Cambridge University Press.
- Krugman P. (2008), *L'Amérique que nous voulons*, Flammarion, Paris.
- Kuran T. (1986), « The Economic System in Contemporary Islamic Thought », *International Journal of Middle East Studies*, 18(2), 135-164.
- Kuran T. (1995), *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Kuran, T. (1997), « Islam and Underdevelopment: an old Puzzle Revisited », *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, 153(1), 47-71.
- Kuran T. (2003), « The Islamic Commercial Crisis: Institutional Roots of Economic Underdevelopment in the Middle East », *Journal of Economic History*, 63(2): 414-446.
- Kuran T. (2004a), « The Economic Ascent of the Middle East's Religious Minorities: The Role of Islamic Legal Pluralism », *Journal of Legal Studies*, 33 (June) 475-515.
- Kuran T. (2004b), *Islam and Mammon. The Economic Predicaments of Islamism*, Princeton & Oxford, Princeton Economic Press.
- Kuran T. (2005), « The Absence of Corporation in Islamic Law: Origins and Persistence », *American journal of Comparative Law*, vol. 53 (July): 785-834.
- Lacoste Y. (1966), *Ibn Khaldun*, Maspero, Prais.
- Lewis B. (1988), *The Political Language of Islam*, Chicago : Chicago University Press.
- Lewis B. (1982), *The Muslim Discovery of Europe*, New York : W. W. Norton.
- Lucas Robert E. (1988), « On the Mechanics of Economic Development », *Journal of Monetary Economics*, 22, p. 3-42.
- North Douglass C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, Cambridge University Press.

- North Douglass (2005), *Le processus du développement économique*, Editions d'organisation, Paris.
- Polanyi K. (1983), *La grande transformation*, Gallimard, Paris..
- Putnam Robert D. (2000), *Bowling Alone : The Collapse and Revival American Community*
- Putnam Robert D. (1995), « Bowling Alone : America's Declining Social Capital », *The Journal of Democracy*, 6 :1, p. 65-78.
- Rawls J. (1971), *La théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987.
- Romer Paul M. (1986), «Increasing Returns and Long-Run Growth », *Journal of Political Economy*, 94, October, p. 1002-1037.
- Smith A. (1776), *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Flammarion, Paris, 1991.
- Smith A. (1759), *Théorie des sentiments moraux*, PUF, Coll. « Quadrige », Paris
- Solow Robert M. (1956), « A Contribution to the Theory of Economic Growth », *Quarterly Journal of Economics*, February, p. 65-94.
- Talahite F. (2007), « Trois approches institutionnelles du développement dans le monde musulman », Communication à l' Ecole thématique « Méthodes de l'analyse institutionnelle », La Rochelle, 17-21 septembre 2007.
- Walzer M. (1997), *Sphères de justice*, Seuil, Paris.