الدين والتنمية الاقتصادية

Religion And Economic Development

الدكتور: ساسي سفيان
جامعة الشاذلي بن جديد . الطارف
saci_soufiane@yahoo.fr

تاريخ الإرسال:2017/08/26 تاريخ القبول:2019/10/23

الملخص

في الوقت الذي لا تبرز فيه الثقافة الوطنية وكأنها مرتبطة بالأداء الاقتصادي، فإن الانتساب الديني المهيمن في بعض البلدان والمناطق عبر العالم، يبدو بالعكس أنه يرتبط بهذا الأخير، نحاول في هذا المبحث، تقديم نتائج تحاليل تناولت تأثير الدّين في النمو الاقتصادي، انطلاقا من قاعدة تمثل خمسين بلدا ثم سبعين بلدا، وداخل ثلاثة بلدان إسلامية، هي: الهند، إندونيسيا وغانا، ولا تدعم هذه النتائج المحصل عليها الفكرة التي تقول بأن الإسلام يرتبط ارتباطا سلبيا بالأداء الاقتصادي، إذا أخذنا النمو في الاعتداد. وبالعكس، في المستوى الاقتصادي نفسه، نلاحظ أن الإسلام لا يعيق النمو بل يشجعه.

Summary :

When we consider the potential importance of our religious beliefs - and more broadly cultural - over our social behaviors, the question of the relation of religious fact to the economy, its organization and its development, appears in any state of cause as of prime importance. For a very long time, however, economists have considered that cultural factors, and in particular religious factors, were outside the object of social and economic science, exogenous or given factors, difficult to quantify and therefore unsuitable for scientific discourse.

المؤلف المرسل: ساسي سفيان saci_soufiane@yahoo.fr

مقدمة

تشتمل المعتقدات الدينية على طيف واسع من السلوكيات، ويؤثر النشاط الدّيني أيضا في الأداء الاقتصادي على مستوى الفرد، الجماعة أو الأمة، ففي مؤلفه الكلاسيكي "ثروة الأمم" أكد آدم سميث على أن المشاركة والانتساب إلى طائفة دينية، قد يقدم نسبيا مزيّتين اقتصاديتين اثنتين للمنخرطين فيها، خارج وداخل الجماعة: يقلل الانتماء لطائفة "جيّدة" من الخطر الذي يمثله على الموظفين، رجال الدّين والزبائن المحتملين ويسهل عمليات التبادل بينهم ومعهم، كما يؤمن ويسهل أيضا من المبادلات بين الأعضاء أنفسهم، ما يسمح بإنجاز مبادلات تتسم بالـ"ثقة"، يتم فيها استبعاد الخِراف الجرباء من الطائفة، يمكن أن ينطبق هذا النمط من المبررات على صنف واسع من الجمعيات والنوادي التطوعية[1] لكن، يظل مضمون المعتقد الدّيني هو العامل الجوهري.

1. أولريخ والنزعة القدرية

باعتبارها بحثا ثيولوجيا يتناول نقطة من العقيدة الإسلامية، فإن أطروحة فريدريك أولريخ تتميز بنوع من الأصالة ولا تتعارض في الحقيقة مع الكتابات التي هي من هذا القبيل، في تلك الحقبة. لكن ذلك، لم يمنعه من أن يشق طريقه في سياقات فيبرية حول الإسلام –ولا حتى فيبرية، أو ليست لها علاقة مباشرة بالنزعة القدرية (المصير المحدد مسبقا)، لكن، رغم صقلها في حقبة تتميز بصدامات دينية أكثر منها سياسية، فهي تعكس في العديد من الأمكنة افتراضات بعثاتية و"تبشيرية" تكون قد غذتها، لكن، ومع ذلك، عندما نقارنها بأعمال من الحقبة نفسها)وحول الموضوع عينه)، نلاحظ بجلاء، أن كاتب هذه الأطروحة –وماكس فيبر فيما بعد- قد ضلل قرّاءه، عندما قدم مفهوم القدر في الإسلام كمصير بسيط.

وبشأن فريدريك أولريخ، فإننا لا نعرف عنه شيئا آخر عدا ما تضمنته سيرته الذاتية المختزلة والمدرجة في نهاية أطروحته، حسب ما هو متعارف عليه في ألمانيا، ووفقا لسيرته الذاتية، فقد كان هذا الكاتب رجل دين في مدينة ساربروك (Sarrebruck)، لكن العاصمة المستقبلية لمقاطعة صار (Sarre) لم تكن بها جامعة، وهو ما يفسر ربما لماذا حضّر هذا الرجل أطروحته في جامعة هايدرلبيرج، رغم أن مدينة ستراسبورج في تلك الحقبة)تعتبر وجهة الدراسات الاستشراقية في ألمانيا الفيلهلمينية) كانت للوهلة ألأولى قريبة من مدينة ساربروك، لكن مدينة ماكس فيبر التي تأوي منذ العشريات الأولى للقرن 16 م قسما للعربية، كانت معروفة هي أيضا منذ زمن طويل، بأعمالها وأنشطتها في البحوث حول الإسلام، كما تخبرنا السيرة الذاتية نفسها أيضا، بأن النشاط التبشيري لرجل الدّين أولريخ، قد تمركز قبل 1912، في الشرق الأوسط وبخاصة في لبنان، يكون من حقنا إذن، أن نفترض بأن موضوع بحثه كانت له علاقة وثيقة بنشاطه التبشيري في أرض الإسلام.

لكن اهتمامه بالإسلام لا يبدو أنه أفرز كتابات أخرى، باستثناء هذه الأطروحة. في الحقيقة، وفقط بعدما قام بالنشر في مجلات بعثات، على سبيل المثال، لم يعرف عنه أنه نشر كتابات أخرى، عالجت هذه الديانة. فيما تبقى، لم يوقّع أولريخ قبل عام 1912، سوى على كتاب نقدي صغير حول البروتستانتية الجديدة،[2] وأن جل ما كتبه يعكس انشغالاته الدينية الخيرية والثيولوجية البروتستانتية، دون أن تكون لها أدنى علاقة بالإسلام، لقد تم عرض كتاب "المذاهب القدرية في الإسلام والمسيحية" مسبقا، من طرف وولفجونج شلوشتر[3] في مقدمة كتابه "وجهة نظر ماكس فيبر عن الإسلام". لكن، بدا لنا مواتيا أن نعطي للقارئ غير الجرماني هنا، ملخصا عن المحصلة التي استعاد فيها شلوشتر اللحظات الرئيسية من بحثه، في نظر رجل

الدّين اللوثري هذا، فإن الإسلام لا يعرف شيئا آخر سوى سيادة وعظمة الله الذي يتحول هكذا إلى نوع من الطاغية، دون أن يفرز هذا إحساسا بالتبجيل، وتأخذ العلاقة مع الإله صورة علاقة رعيّة مع السيّد وليست علاقة ابن مع الأب، بينما لم تصور المسيحية مطلقا علاقات الإنسان مع الإله، بكيفية ميكانيكية إلى هذا الحد، ولا حتى في صياغات دقيقة أكثر للألوهية المطلقة، مثلما كان الحال عند جين كالفين (JeanCalvin (1509-1564 ، على سبيل المثال.

في حقيقة الأمر، ما يعيب الإسلام في نظر فريدريك أولريخ هو غياب شخصية وسيطية لمنقذ، لأن هذا الدّين هو دين توحيدي حصريا، لا يسعه أن يخص بهذا الدور أي بشر، حتى النبيّ ذاته، بيد أن هذا الخلل تحديدا، لا يمكنه سوى أن يزيد من ضعف ظاهري في العلاقات الأخلاقية بين الله ومخلوقاته، ومحصلة ذلك النقص المهم، تكمن بالعكس في غياب فكرة "الشخصية" التي عرفت المسيحية كيف تحافظ عليها، لأن قواعدها متضمنة في الإيمان والمحبة، وليس كما في الشريعة والالتزام عند المسلمين، ويحرص أولريخ أيضا على تأكيد الفكرة التي مفادها أن الإسلام يجهل الذنب بصريح العبارة ولا يعرف أي توريث روحي أو بدني، نتيجة للذنب أو الخطيئة الأولى. من هنا، في نظره، فإن الحاجة الخصوصية إلى العناية الإلهية ستكون غير موجودة في الإسلام. لكن، وبالمقابل، فهو يعترف بأن الدّين الإسلامي يترك أحيانا مجالا يظهر من خلاله تبديد الحتمية التي تثقل كاهل المخلوقات ويتقبل مكانة الحرية والمسؤولية البشريتين، لكن في مثل هذا، فإن الإسلام ليس له في نظره أية جدارة، طالما أنه لا يمكننا من أن نمحو من التاريخ الديني والروح الإنسانية، لانهائيا ولا تماما، مباحث جد متأصلة في العمق، إن تطور الكالفينية، يمثل إن جاز القول، دليلا ساطعا على ذلك. لكن، في واقع الأمر –وهذه هي الاستعارة الرئيسية التي أخذها ماكس فيبر من هذه

الأطروحة- هل يمكننا الحديث فحسب، عن عقيدة إسلامية عن القدر الذي يفهم في المعنى الذي يعطيه له التاريخ العقدي، يعني معنى علم لاهوتي فريد!

إذا دققنا النظر إذن، في ما يطبع العقيدة الإسلامية حقيقة، فهي أنها تتضمن قدرية كونية (مسبقة) يهيمن فيها ليس تصور أو مفهوم انتخاب بفضل النعمة الإلهية، بل بتبعية حصرية حيال الله الذي تتحكم إرادته المطلقة في مصير الأفراد بشكل كلي، إن الأمر لا يتعلق بالقدر، وهذا للأسف ما يتم البحث عنه في القرآن الأبدي عن مرسوم ثاني، ينجي البعض وينبذ الآخرين، إن أهمية العلم اللاهوتي)مبدئيا، هل يجب الحديث عن الإسلام الذي يمتلك عقيدة للخلاص) تذوب جراء ذلك، أمام الأهمية الثيولوجية والغائية، من هنا تكون النزعة القدرية أكثر بروزا في الذهنية الإسلامية، وهي نزعة لا تعرفها المسيحية بكل يقين. بل بالعكس، عندما تنادي أحيانا بالحتمية (...)، فهي لا تكون سوى بالموازاة مع الحرية الإنسانية، والكالفينية التي كانت تنادي في الماضي بالقدرية القاسية، قد كشفت دوما وفي الوقت ذاته، عن نشاط حثيث وثقافة طوعية قوية، لم نر مثيلا لها في مجمل التاريخ[4]، في نظر فريدريك أولريخ، فإن هذه الفجوة التي لا يمكن تخطيها)ويحافظ عليها بصرامة) بين الله ومخلوقاته، تنعكس أساسا في أعراض الحياة الدينية الإسلامية القاحلة، بالطريقة نفسها، فإن القدر والنزعة القدرية الملازمة لها، يتحملان دون ريب، جزءا من المسؤولية عن السبات الفكري العميق الذي يصيب الشعوب الإسلامية، منذ زمن طويل. وبالطبع، يستخلص أولريخ من ذلك، أن الإسلام استطاع أن يتوصل إلى تكوين أتباع (ومهما كانت قدرية هذه العقيدة في الإسلام) يقدمون تضحيات جسيمة وصبرا أمام الشدائد، تثير الإعجاب والاستثناء.

لكن، تجديد الحياة الأخلاقية والثقافية، بقي يراوح مكانه، لأن ذلك تنقصه روح المسيحية، يعني مضمون ديني أخلاقي، بينما لم تحافظ المذهبية

القدرية في المسيحية)دون أن تخضع دوما) على الضبط، بواسطة ملحق أخلاقي، في دراسته حول الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، خص ماكس فيبر عقيدة القدرية بدور أكثر دلالة في صقل هذا "السلوك الحياتي" الخصوصي بالبروتستانتية الزاهدة. باختصار، فإن الكالفينيين أتباع المرسوم المرعب، لا يميلون يقينيا فقط إلى أن يكونوا من "الناجين"، بل يجاهدون ويجعلون من تحقيق وضعيتهم القدسية شغلهم اليومي، وبالحرص على عدم الفصل بين الإيمان والأعمال، تكون الكالفينية قد عبّدت الطريق نحو تأكيد حالة العناية داخل المهنة. بكل تأكيد، مثلما سيشير إلى ذلك فيبر هو نفسه، فإن هذه العقيدة)الأقدم من البروتستانتية)، ليست خاصة بالمسيحية: في العقيدة الإسلامية، فإن المؤمنين الأكثر وجدانية لله قد خصوه بهذه القوة المطلقة، كما أنهم الموهوبون الذين عزوا للإله الخفي مرسوما سياديا، حرا، لا يمكن سبر أغواره، والنتيجة المنطقية لعلمه المطلق، المؤكد منذ الأزل، فقد قرر مصير البشر على الأرض بعد وفاتهم، إن حتمية المصير الدنيوي كما المصير في العالم الآخر، محددة منذ الأزل[5].

ومثلما يكشف عن ذلك هو نفسه، فإن "مسيرة الحياة" الزاهدة ونتائجها على ازدهار الرأسمالية الحديثة، لم تكن استثنائية بهذه الديانة (في المصير المحدد مسبقا): إن العمادية (وتفرعاتها المختلفة)، كانت حاملا لزهد منقطع النظير –إن لم يكن أكبر- مقارنة بزهد الكالفينية، بينما ترفض في غالب الأحيان كل مرجعية للقدرية. لكن، من وجهة نظر "التاريخ الثقافي العام"، فإن أهم ما يمكن الاحتفاظ به ويتعلق بالعقيدة الكالفينية للمرسوم المزدوج، هو بالتحديد في رأي ماكس فيبر،)الدور الذي تلعبه هذه الأخيرة في التواصل بين المنافع الدنيوية والفوائد اللاهوتية) لم يوجد في أي مكان آخر، هذا الاعتبار لا يؤهل الإسلام الذي طوّر هو أيضا اعتقادا قدريا، كان ماكس فيبر على دراية بوجود هذه العقيدة في الإسلام، لكن من الواجب الاعتراف

بأن بعض تأكيداته في هذا الشأن، غير جديرة بالثقة. بالطبع، لا ننتقد مطلقا حرصه على حقيقة النزعة القدرية التي كانت تسبح فيها الجماهير الإسلامية، في وقته.

لكن، هل يعود هذا حقيقة إلى عقيدة القدرية؟ ألا نجد هنا فيها بدلا من ذلك، مثلما أشار إلى ذلك زميله كارل هانريك بيكر Becker(1894-1967) Carl H علاقة مباشرة بين تراجع المكانة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وتصورهم القدري للعالم؟ صحيح، مثلما شرح ذلك فيبر نفسه[6]، عندما تفرغ مذهبية القدرية من مفهومها عن المرسوم المزدوج، يمكنها أن تتحول إلى نزعة قدرية. لكن، هذا يفترض عندئذ، غياب كل نزعة الـ"عناية الإلهية" وكل فكرة عن الحياة الآجلة، وهو الأمر الذي بعيدا من أن يكون هو حال الإسلام، في الحقيقة، وفق فيبر، فإن القدرية الإسلامية تنحدر من الحقيقة نفسها التي تقول بأن المصير ألإسلامي هو في الحقيقة حتمية مسبقة، وهنا نلاحظ كيف أن عالمنا الاجتماعي يتبع مثلما يؤكده هو نفسه، الاستنتاجات التي انتهى إليها رجل الدّين فريدريك أولريخ في أطروحته الثيولوجية حول "القدرية في الإسلام والمسيحية".

2. ماكس فيبر و الأخلاق البروتستانتية

إذا كانت أطروحة أولريخ اليوم في حد ذاتها غير معروفة كثيرا، فإنها صارت شائعة بفضل ماكس فيبر الذي يحيل إليها مرتين اثنتين في مؤلفه الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية، بعد وفاته، في هاتين الملاحظتين المدرجتين في تحليله للعواقب الإرادوية للمرسوم الثنائي الكالفيني للنزعة القدرية (للمصير) حول السلوك الحياتي الطهري، يفسر عالم الاجتماع بالمقابل، الآثار القدرية في الإسلام. بالطبع، مثلما يشير إليه هو نفسه، فإن خطر النزعة القدرية متضمن في طبيعة معتقد المصير نفسها، ولكنه من المميز في الحالتين، أننا أمام مزيج من التقوى "الإيماني" ذي الطابع العاطفي، بما أن

هذا الأخير لا يعرف الفكرة العقلانية، فإن هذه النتيجة كانت من طبيعة الأشياء –)الإسلام عرف هذه العواقب القدرية). لكن، ما هي أسباب ذلك؟ يعود ذلك إلى أن القدرية في الإسلام، تحيل إلى المصائر الدنيوية وليس إلى الخلاص في عالم الآخرة، وهذا على نمط الحتمية وليس القدرية. وجراء ذلك، فإن العنصر الحاسم في المستوى الأخلاقي، يعني "التأكيد" على أن مصير الإنسان (محدد مسبقا) لم يعد يلعب أي دور في الإسلام وعلى غرار فكرة المصير، فلا يمكن أن ينجر عنه سوى جسارة محارب. ولكن، لا تكون هناك من عواقب على مستوى منهج الحياة، وتلك التي تستفيد من "مكافأة" دينية[7].

وبعيدا عن ذلك، يؤكد ماكس فيبر مرة ثانية هذه "الحتمية" التي ينسبها إلى الإسلام، عندما يلقي نظرة على مختلف المقاربات البروتستانتية عن "سلوك الحياة" وعلاقاتها بالمصير المحتوم، وبطبيعة الحال، تبدو له الكالفينية في هذا الميدان، أكثر انسجاما وفعالية من الناحية السيكولوجية. لكن، فيما يتعلق بالإسلام، يكتفي فيبر بالإحالة إلى الملاحظة التالية: حول التأثيرات المختلفة التي تخلفها العقيدة القدرية (المصير أو بعبارة أصح: الحتمية) الإسلامية وأساساتها)أنظر أطروحة اللاهوت لفريدريك أولريخ المشار إليها أعلاه). وبطبيعة الحال، كان فيبر يوحي بذلك إلى أطروحة أولريخ أيضا عندما يحلل، هذه المرة في مؤلفه "الاقتصاد والمجتمع"[8] مبدأ القدرية الإسلامية. في رأيه، فإن هذه الأخيرة في الحقيقة، لا تعرف مرسوما مزدوجا: لا يجوز لنا أن نعزو لله قدرية جهنم، بل فقط سحب رحمته، وهكذا يدخل الإنسان في حالة من التيه المحتوم، وبقدر ما أنه دين محاربين، فهو يتمتع بلون من القدرية الهيلينية)حيث أن العناصر الخصوصية العقلانية في "تدبر العالم" من جهة، وتحديد المصير الديني للفرد في عالم الغيب، من جهة أخرى، كانت في الوقت ذاته أقل تطويرا).

إن التصور السائد بأن المصير في الغيب ليس هو الذي يحدد بواسطة القدر، لكنه المصير اليومي-الظاهري في عالم الدنيا. يمكن أن نطرح مثلا، مسألة معرفة إذا كان محارب الإيمان سيسقط أم لا في ميدان المعركة، أما فيما سيكون المصير الآجل للفرد، فهو متيقن بشكل كافي وببساطة بالإيمان بالله والرسول ولا يتطلب ذلك، على الأقل حسب التصور القديم جدا، أي إثبات في اتجاه الحياة: يعتبر النظام العقلاني للزهد اليومي منذ البداية، غريبا عن ديانة المقاتلين هذه. هكذا، في الإسلام، يطور القدر سلطته على الدوام (مجددا) في المعارك من أجل الإيمان، كما هو الحال في معارك المهدي. لكن، القدر يفتقد بالمقابل مع كل عملية إثراء، لأنه لا يؤسس لأية منهجية للحياة اليومية الداخلية، مثلما هو الأمر في النزعة الطهرية، حيث يتعلق القدر بحق المصير في عالم الغيب أم الماوراء، أين يرتبط يقين الخلاص إذن، بالإثبات اليومي-الداخلي للفضيلة. ولهذا السبب، فقد حدث مع مرحلة الثراء فقط، أن تضاعف مفهوم تدّين وتقوى كالفين، حيال وجهات نظر هذا الأخير الأصيلة[9].

تجدر الإشارة إلى أن أطروحة فريدريك أولريخ قد مرّت على ما يبدو، مرور الكرام، وأنها لم تحظ حتى إشعار آخر، بأدنى مراجعة في مجلات تلك الحقبة، لم تتم الإشارة إلى أية ملاحظة في المراسلات التي دارت بين كبار الإسلامولوجيين المعاصرين لهذا المنشور. يمكننا إذن، أن نقول دون خطأ كبير، بأن ماكس فيبر لم يكن على دراية بهذه الأطروحة، لأنها نوقشت في هايدلبيرج، يعني في الجامعة نفسها التي كان فيها أستاذا. لكن، ما هو مؤكد هو أن مصير هذا المنشور قد تم تأمينه، إذا جاز القول، من قبل ماكس فيبر والذي استأنس به بشكل صريح في مرتين اثنتين. هذه النقطة مهمة، بحيث أن عالمنا الاجتماعي لم يذكر بالاسم سوى مفكِرَيْن إسلامولوجيين اثنين، بصريح العبارة وهما: الهولندي كريستيان سنوك كروج Christian Snouck

(1857-1936) ,Gronje ومواطنه وصديقه الألماني كارل هانريك بيكر (Carl Heinrich Becker (1876-1933 الذي كان في فترة سابقة طالبا عنده، ثم رفيق دربه، لم يكن فريدريك أولريخ إذن، يأمل أفضل من هذه الفرصة السانحة، ليتم ذكره في أهم "أناجيل" العلوم الاجتماعية.

والشيء الملفت للانتباه، هو أن هذه الأطروحة التي نقلها كتاب الأخلاق البروتستانتية، لم تعرف بشكل جيدا لا في ألمانيا ولا في أي بلد أنجلوسكسوني آخر، عدا في فرنسا. هكذا، فإن جورج-هنري بوسكيه، على سبيل المثال، المعجب الكبير بكل من ماكس فيبر وفيرنر سمبارت (Werner Sombart (1863-1941، يحيل إليها عندما يأسف من أن "الإسلام، لم تنوّره للأسف النظرية الجميلة للذنب الأول"[10]، إن غياب هذه الإشكالية في الإسلام)والتي يدور الحديث بشأنها ونركز عليها، منذ كانط وخاصة هيجل) بشأن تكوين "الدّين الأخلاقي"[11] هي بكل تأكيد موضعا مشتركا، كان فيبر وهو أيضا، قد أشارا إليه. وبطبيعة الحال، عندما كان السياق إسلاميا وفيبريا، فقد برز مجددا تمايز القدرية / والحتمية، عند رجل الدّين أولريخ، هذا هو الحال في مؤلف "المقاول المسلم"[12] الذي كتبه جاري تريبو Tribou, G الذي يعزو هذا التمييز الذي انتهت إليه بالخصوص، كاثرين-كوليو-ثيلين بعد "قراءة بعض الملاحظات التي خصصها فيبر للإسلام"، في مقالتها حول مكانة الإسلام في سوسيولوجيا الديانات عند ماكس فيبر، تناولت "هذه الأخيرة بالفعل، الملاحظتين اللتين أدخلهما ماكس فيبر، قبيل وفاته في الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية"[13].

لقد استعاد أوليفيه كاري هو أيضا لحسابه، التمييز الفيبري بين القدرية (المصير المحدد مسبقا) والحتمية، هذا "الاكتشاف" يضاف إلى عدد الانتقادات الموجهة ضد مكسيم رودنسون (-1915 2004) Maxime Rodinson الذي ينتقد دحضه المفرط لماكس فيبر، خاصة

عندما يخلط بين القدر (المصير المحدد (المحتوم) مسبقا) والحتمية، وهو "اكتشاف" إذا جاز القول، لأن المفهومين غير موجودين في مقالته السابقة حول الموضوع نفسه[14] رغم ذلك، للتنويه بمكسيم رودينسون، إن السبب بسيط جدا، لأن كتاب براين س. تونر حول "ماكس فيبر والإسلام" سنة 1974 Bryan Stanley Turner (-1945) الذي يمثل حوصلة عنه، لا يتناول مبحث القدرية ا(لمصير المحدد مسبقا) في الإسلام.

بالمقابل، في كتابه "النظرة الفيبرية للإسلام" سنة 1987 يستعرض و. شلوشتر (-1938) Wolfgang Schluchter الفهم الفيبري للقدر الإسلامي ويقدم للمرة الأولى، الخطوط العريضة من أطروحة فريدريك أولريخ. ومن جهة أخرى، فإن شلوشتر هو الوحيد الذي تناول مشكلة القدر في الإسلام في هذا المؤلف، باستثناء بعض المقاطع التي كتبها رودولف بيترز [15] في مداخلته حول الأصولية الإسلامية. لكن، في الصيغة الإنجليزية الموسومة "فيبر والإسلام"، عالج بيترز ذاته بشكل مستفيض مبحث القدر والانتخاب أو الاصطفاء، لكن دائما من زاوية التنبؤ الأصولية[16].

يجب التذكير بأن رودولف بيترز لا يذكر في هذا التحليل، كما في منشور الألمانية، الفصل الذي قام به فيبر وأولريخ بين المصير ولا الحتمية. لقد رغبنا رغم ذلك، في أن الأمر إذا تعلق بسياق فيبري حول فكرة المصير الإسلامي، أن يشخص بيتر هذا التمييز الذي غالبا ما يتم استعادته بعِلاّته من قبل قراء فيبر. وخلاصة القول، لكي يبرز التفوق الثقافي والعلم اللاهوتي المسيحي، فإن أطروحة فريدريك أولريخ تجعلنا نتعجب من إصرار بعض صيغه في التراث المخصص للرؤية الفيبرية عن الإسلام، بما فيها تلك التي تعطي، قبل كل شيء، الأولوية للحتمية على القدرية بصريح العبارة، بعد استعادتها دون مناقشتها، بسبب العربون الذي أعطاه لها ماكس فيبر نفسه، بالإحالة إليها عدة مرات، فإن هذا التمييز النظري أكثر منه واقعي، لا يصمد بالتأكيد أمام

النقد، قد يكون فيبر استخلص فائدة كبيرة من البحث، مثلما هو بحث أبراهام دو فليجهن (1815-1889) Abraham de Vlieger ، على سبيل المثال والذي تلقاه الخطيب الكبير للإسلامولوجيا في تلك الحقبة وهو إينياز جولزيهر (1850-1921) Ignaz Golziher, بشكل إيجابي.

لقد أجرى ماكس فيبر أبحاثا عديدة حول الديانات: الهندوسية، البوذية والكنفوشيوسية، وقد أنجزت كتاباته حول اليهودية في جزء كبير منها، قبل وفاته عام 1920، بينما تم التمهيد لأبحاثه عن الإسلام، لكنها لم تر النور في حياته، في إعماله تلك، انطلق فيبر من حالة خاصة (صعود الرأسمالية في أوروبا) للذهاب نحو العام، وقد غذى هذا المنحى الفكري نظرياته عن العالم غير المسيحي، فقد اهتم فيبر في البداية، بتنامي الرأسمالية الصناعية التي انطلقت من بريطانيا العظمى في أوروبا وفي أمريكا الشمالية –وليس نتيجة تبنيها في مناطق أخرى من العالم. لكن، ومع ذلك، فهي توفر ثلاثة جوانب من تبرير فيبر –خاصة الحقيقة التي تقول بأن الزاهدين المتشددين كانوا في مقدمة ثورة مادية قبل كثير من الديانات الأخرى، زيادة على الطوائف البروتستانتية التي تدعو إلى التقشف، وأن البروتستانت غير المحافظين أو المنشقين، لم يكونوا هم الأقلية الدينية الوحيدة في أوروبا وشمال أمريكا، نحو اعتبار أوسع للثيولوجيا، المؤسسات والأداء الاقتصادي.

نقطة البداية في تحليل فيبر، تتمثل في الفارق بين القيم الدينية والعالم الموجود. وانطلاقا من هنا، فقد تم تصنيف الديانات حسب تقبلها لهذا العالم أم لا. وفي حالة التقبل، يتم تصنيفها حسب حضورها أم توتراتها حيال العالم، وفقا لحقيقة أنها تشجع التوجه نحو التغيير، التكيّف أو الهروب من العالم الموجود، فيما يخص اليهودية والتي تعتبر من وجهة النظر الثيولوجية هي الديانة الأكثر ارتباطا بالبروتستانتية، فقد أسند فيبر النجاح الاقتصادي للمجتمع اليهودي في أوروبا الغربية إلى ظاهرة تاريخية

خصوصية، ترتبط بمكانة جماعة ألأقلية "الهامشية")وفقا لنظرية آدم سميث)، إذا كانت اليهودية تؤكد على العقلانية والهيمنة على العالم، فإن النجاح الاقتصادي لا يمكن تفسيره على خلاف البروتستانتية، سوى كعلامة على التقوى التي تتجلى في اليهودية، بوسائل أخرى، يبرر فيبر حجته تلك، بملاحظة أن التواجد اليهودي في أوروبا الجنوبية والشرقية وفي "الشرق"، حيث كان هو الأهم والأطول، لم تتمكن فيه الجالية اليهودية من تطوير الرأسمالية الحديثة.

وفي مؤلف "الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية" (1905/2002) يؤكد ماكس فيبر على أن الإصلاح البروتستانتي كان جد حيويا ومؤثرا في تنامي الظاهرة الرأسمالية، بفعل تأثيره في نظام المعتقدات، وهو يعتقد أن المذهب الكالفيني القدري والمفهوم المتصل به، كانا أساسيين في تحول الاتجاهات، حيال النشاط الاقتصادي ومراكمة واكتناز الثروة، في نظر جين كالفين (1509-1564) JeanCalvin ، يكون الأفراد مقدر ومحكوم عليهم بالنجاة أو بالخطيئة، إن إنجاز حياة جيّدة يشكل وسيلة تأمين الإنسان لنفسه وإظهار للآخرين ما هو مصيره الخاص، كل واحد "مدعو" إذن إلى القيام بذلك، وأن الفرد الذي يضطلع يوميا وبنجاح بمهمته الدينية، سيحظى لا محالة بالرحمة في نظر الإله الذي يغدق عليه ببركته، أدى هذا المفهوم بالملتزمين و"الزاهدين" في هذا العالم إلى القيام بنشاط اقتصادي ناجع، يوجه إلى توفير ومراكمة الثروة غير المفاخرة، ما يشكل في نظر فيبر أساس الرأسمالية الحديثة[17].

كانت الكونفشيوسية حسب فيبر متأصلة في العالم، لكن ترقيتها للعلاقات المتناغمة حسب نماذج محددة، كانت منافية "للفوضى الخلاقة" التي تطبع الرأسمالية، إذا استعملنا التعبير المتداول فيما بعد، من قبل جوزيف شمبيوتر (1883-1950) Joseph Alois Schumpeter وتقنينه للقواعد

الأخلاقية، بدلا من الإجراءات القانونية الشرعية، قد حال دون تطور العلاقات التجارية الرأسمالية، يعتقد فيبر "أن العقلانية الكنفشيوسية تعني التكيّف العقلاني مع العالم، بينما تعني العقلانية البروتستانتية الهيمنة العقلانية على العالم"[18]، أما بصدد الهندوسية أو البوذية، في نظر فيبر، فهما تشجعان على الزهد، لكنه زهد "عالم آخر" أو هو "رفض للعالم" والذي يؤكد على الهروب من العالم المادي وليس الهيمنة عليه، إن قوة القانون الشعائري في الهندوسية، قد حال دون تحقيق التجديد التقني أو الاجتماعي من الداخل، وأدى ذلك إلى عرقلة عمليات التكيّف المحلية مع الاختراعات الأجنبية، وقد ذهب فيبر أبعد من ذلك، عندما تنبأ بأن طاقات اندماج الهندوسية كانت قوية إلى درجة أنها تؤثر سلبيا حتى في المناطق غير الهندية، من الجنوب الأسيوي.

3. أطروحات الثقافة الدينية والأداء الاقتصادي

لقد أثارت أطروحة فيبر العديد من الانتقادات[19]، ومن بين الكتاب الذين عالجوا التطور الاقتصادي والدّين، يجب التذكير بكل من جريف [20] الذي انكب على دراسة الإسلام، إذ اقترح هذا الأخير الفكرة التي تقول بأن التجديدات الاقتصادية والاجتماعية الأساسية في أوروبا، قد جرت منذ عدة قرون قبل حدوث الإصلاح الديني، وفي تحليله للمنافسة التي قامت بين التجار المغاربيين وتجار البندقية في القرن 11 م، كشف الكاتب أن الاختراعات التنظيمية في البندقية[21]، كانت أكثر فعالية من طرائق التجار المغاربيين والذين زالوا في الأخير كمجموعة متميزة، ويؤكد جريف على أن الاختلافات الثقافية بين المجتمعات الفردانية للبندقية في العالم اللاتيني والمجتمع المحلي أو الجماعي للعالم الإسلامي، قد أدت إلى تجديدات ثقافية عند البندقيين من جهة، وحذر أو عجز التجار المغاربيين عن مسايرة والتكيّف مع الواقع الحديث ومع الآخر.

وعلى خلاف ذلك، يقترح رودولف بيترز فكرة أن كالفينية القرن 16-17 م، والأصولية السنية في القرنين 18-19م، يلتقيان في ترقية التقشف والزهد الدنيوي الداخلي نفسه، وعقب ماكس فيبر، فهو يعترف بطابع الإله المتعالي بقوة والذي يميز الكالفينية والإسلام، كما الإرادة الحرة التي يتمتع بها المسلم مقارنة بالكالفيني، إذا تأكد ر. بيترز من أن "التوتر السيكولوجي" ذا النمط الكالفيني ليس حاضرا في الإسلام، لكنه يعارض مع ذلك استنتاجات فيبر، بصدد التأثيرات الواقعية للعقيدة الإسلامية ويعيد تأكيد طابع دراسة الخلاص الدنيوي الداخلي للإسلام، بقوله: "سيجتهد المسلم على التقيّد وتطبيق قواعد دينه، لأن الأمر يتعلق بالسبيل الوحيد نحو الخلاص، بينما سيعمل الكالفيني كذلك لأنه مدفوع نحو النشاط، كما لو أنه أصبح ناجيا. وجراء ذلك، في الحاليتين الاثنتين، ستكون النتيجة هي سلوك أخلاقي نشط في العالم"[(22)]، كان بمقدور فيبر أن يرد على ذلك، بتأكيده على الحقيقة التي مفادها أن العقيدة ليست هي بحد ذاتها التي تجعل من المؤمن زاهدا في هذا العالم، بل "المكافآت السيكولوجية" التي ترتبط بها، وقد وضع باحث آخر من خلال أطروحة دكتوراه حول "ماكس فيبر والإسلام"، هو يوسف جدّي، في الواجهة، حقيقة وجود شكل من المصير في الإسلام[(23)]، رغم ذلك، هنا أيضا، فإن هذه النتائج لا تعيد النظر جوهريا في حجة فيبر حول خصوصية التأثيرات السيكولوجية لمرسوم القضاء الإلهي المزدوج الذي وضعته العقيدة الكالفينية. هكذا، يشير ي. جدّي إلى أن "القلق الوجودي العميق" الذي يطبع طائفة الطهريين والزاهدين، كان بمثابة "شعور لا يمكن للمسلمين حتى أن يتخيّلوه"، لأن "كافة المؤمنين" في دين الإسلام، سينهضون وسيعيشون الخلود، مهما كان مآل مصيرهم أو نتيجة محاسبتهم على أعمالهم".

في الأخير، حسب و. شلوشتر، فإن فضيلة التفكير الفيبري هي أنه يبرز تمايزا جوهريا بين الإسلام والكالفينية، يعني "تطبيق القانون الرباني

بـ"الواجب" وتطبيقه بـ"معنى الواجب"، من حيث تطبيقه "في حد ذاته" وتطبيقه باعتباره علامة على الفوز والانتقاء"[24]، أضف إلى ذلك، وفي كتاب "الطوائف البروتستانتية والروح الرأسمالية" (Les sectes Protestantes et l'esprit du capitalisme) وهو محاولة مكملة للأخلاق البروتستانتية، يبدو أن "أخلاق القناعة" الفردية هذه، تسهم في البناء المجتمعي للثقة في عالم الأعمال داخل الطوائف البروتستانتية، خاصة عند طائفة العماديين الأمريكان على غرار طائفة المرتعشين أو الكواكيرز[25]، يجب أن يثبت أعضاؤها دائما سلوكا لا تشوبه شائبة، لكي يظلوا داخل الجماعة، وهو المبدأ الذي يمكنهم بالمقابل من "الحصول على قرض" من لدن الشركاء التجاريين المحتملين الخارجيين عن الطائفة، وبطبيعة الحال إقامة علاقات تفضيلية، داخل الجماعة ذاتها[26]، بكل تأكيد، لا يتعلق الأمر هنا بتجاهل أهمية الحجة البنيوية التي تنتشر في الكتاب، لأن فيبر نفسه يشير إلى أن "المكافآت (الجزاءات) الاجتماعية خصيصا ووسائل الضبط الاجتماعية وبكيفية أعم، كامل التنظيم الأساسي للظاهرة الطائفية البروتستانتية، مع كافة التأثيرات التي تترتب عنها"[27]، هي التي تشكل موضوع عنايته. لكن، يمكن منطقيا أن نتساءل إن أمكن لعملية الضبط هذه وبناء الثقة داخل الجماعة، أن تكون فعالة إلى هذا الحد، إذا لم ينشغل كل عضو فيها بفكرة أن يكون "في كل لحظة معينة متموقعا أمام البديل: ينتخب أم ينبذ"[28].

توجد بطبيعة الحال، في حالة البروتستانتية كما هو الحال بشأن ديانات أخرى، ظاهرة الروتينية التي بواسطتها يشكل مدى وقوة الرسالة، موضوع تفسخ مع توسع ومأسسة الحركة الدينية[29]. في هذه المرحلة، فإن ضبط علاقات الثقة يرتبط دون ريب بالعقيدة نفسها، كما بطرائق الرقابة البنيوية للعلاقات الاجتماعية، هذا ما يبدو أن فيبر يشير إليه، لأنه أبعد من الطوائف البروتستانتية وحدها، وفي أمريكا بداية القرن العشرين التي زارها عالم

الاجتماع الألماني، فإن "نوادي" ومؤسسات دنيوية أخرى من هذا النمط، قد تبنت مثل هذا الاشتغال أو التنظيم الذي يقوم على الشهرة، من أجل تسيير انتساب واستبعاد أعضائها. لكن، البعض يشير إلى أن البروتستانتية الزاهدة تتمتع في هذا الموضوع بنوع من الأسبقية[30]. هكذا، يشير فيبر إلى أن مسألة معرفة إن كان هذا الأخير (أي المؤمن) مستعدا للدعاء، "في الكاثوليكية كما في اللوثرية، يعود في الأخير إلى ممثل التنظيم بينه والمصلي، بشكل منفرد. في الكالفينية، فإن مسؤولية ألا يتأثر " مجد الإله" بمشاركة شخص يحمل ظاهريا على نفسه آثار النقمة، بحيث تعود هذه المسؤولية إلى كل عضو في مجتمع المؤمنين، بشكل فردي، وتكون كامل الحياة الاجتماعية موجهة بشكل صريح نحو تعظيم الإله، بشدة لا تعرفها الكنائس الأخرى إلى هذا الحد"[31].

أما أعمال تيمور كوران رغم أنها لا تنتسب مباشرة للسوسيولوجيا الاقتصادية الجديدة، يجب مرة أخرى الإشارة إليها هنا، لأنها تتميز بمقاربة يمكنها أن تبدو لأول وهلة ذات نزعة "ثقافوية"، لكنها تميل في الحقيقة نحو تفسير بنيوي، ينسب كوران للعالم الإسلامي خصائص غير ملائمة للتنمية الاقتصادية، بشكل عام: من جهة، إن ما يعتبره "استعدادات معيقة[32]"، ومن جهة أخرى النزعة الـ"شخصانية"، يعني "الميل إلى تفضيل المبادلات التي تتم عن طريق النمط الشخصي، مقارنة بتلك التي تتم عن طريق النمط اللاشخصي (أو الرسمي)"، التي يعترف بأنها ميزة نموذجية للممارسات الاقتصادية في الشرق الأوسط[33]. لكن، في نظر كوران، فإن هذه الخصائص أو الميزات لا تأتي من المخزون الثقافي الذي يفترض أنه واحد ولم يتغير منذ عصر الرسول محمد (صلى الله عليه وسلم)، إنها منتوج مؤسسات إسلامية بلغت شكلها الكلاسيكي، في بداية الألفية الثانية. وفي نظره، فإن الشريعة الإسلامية لم تتمكن من إفراز وتوليد مؤسسات ضرورية من أجل تحول

المبادلات الشخصية نحو مبادلات لاشخصية، كما أن تصلب نظام الوقف ذاته، لم يسمح بخلق تنظيمات وسيطية قوية.

واختصارا، ما تمت الإشارة إليه، حتى الآن، لا يجعلنا نقر بأن أية رابطة مفترضة بين الاختلالات الاقتصادية في الشرق الأوسط والخصائص المفترضة المتكلسة للإسلام)مثل النزعة المحافظة، القدرية، غياب حب الاطلاع، بمفردها أو بتضافرها مع غيرها) بإمكانها أن تفسر فوارق الأداء الاقتصادي الذي يطبع هذه المنطقة، مقارنة ببقية بقاع العالم، كل واحد من هذه العوامل يمثل أعراضا مترتبة عن عوامل مختلفة، يتطلب تفسيرها بالضرورة معالجة الخصائص الاجتماعية الأعمق، وفي تحليل آخر مكمل للمؤسسات، يعتبر كوران أن الممارسات الإسلامية وقواعد التوريث، على سبيل المثال، قد حالت دون تطوير المؤسسات التجارية، مقارنة بتلك التي تطورت في الغرب زمن النهضة، وهو الأمر الذي لم يخدم التجار المسلمين، خلال فترة المنافسة مع نظرائهم الغربيين. في الواقع، وفي نظر كوران، تفسر هذه الإكراهات المؤسساتية لماذا تمت الهيمنة تدريجيا على التجارة في الشرق الأوسط من قبل الأقليات الدينية غير الإسلامية، وصولا إلى تبنيها من قبل المؤسسات والممارسات الغربية في القرن 19 م، وإلى تاريخ حديث، فقد أولى رجال الاقتصاد عناية قليلة، على الأقل في المستوى الإمبيريقي، بالتأثير الكبير للدّين في الأداء الاقتصادي.

إن مستويات التقدم المتحققة في منهجيات البحث بعد الحرب العالمية الثانية، قد سمحت لمنظري الحداثة بتطبيق تحليل أكثر صرامة واللجوء إلى معطيات أكثر اتساعا، من أجل دراسة العوامل التي تفسر مختلف الأداءات الاقتصادية حسب المجتمعات، مع أخذ معطيات الثقافة في الحسبان، وفي هذا الشأن، أجرى د. ماك كليلاند (1917-1998)David C. McClelland بحثا مهما قام من خلاله بتحليل علاقة الارتباط القائمة بين الحاجة للإنجاز

والأداء الاقتصادي، وقد لا حظ ماك كليلاند في الوقت ذاته -في البلدان التي كانت في مرحلة قبل الكتابة والقراءة والبلدان المعاصرة- أن النتائج العالية في الحاجة إلى الإنجاز تكون مرافقة من جهة، بالممارسات الدينية التي تشير إلى التواصل الفردي (وليس الشعائري) مع الإله، ومن جهة أخرى، بتراجع دور السلطات أو الخبراء الدينيين الذين يعتبرون بمثابة المساعدين الضروريين، من أجل تنفيذ وأداء الوظائف الدينية[34].

وتؤكد الأعمال التي قام بها جيرت هوفستيد (Geert Hofstede(-1928 جزئيا على مستوى أوسع حول الأبعاد الثقافية) من جهة أخرى، حجم وطبيعة الروابط التي تقوم بين المؤشرات الثقافية والأديان[35]. لكن، ومع ذلك، في نظر هوفستيد، فإن تدابير الثقافة لا تسمح لنا مباشرة بتفسير الأداء الاقتصادي، وتابع التراث الاقتصادي الحديث بطريقة معينة، في الاتجاه نفسه)مثلما هو اتجاه نظريات الحداثة والتحديث، في جزء كبير منها) استخدام معطيات الجمعية العالمية لمسح القيم (World Values Survey)، لكن بمقاربة تأخذ في الحسبان، دور مؤسسات وساطة القيم وتأثيرها في النتائج[36]، ويعرف لابورتا وآخرون الأديان: الكاثوليكية، المسيحية الأرثدوكسية والإسلام، باعتبارها ديانات "هرمية" أو ترابية[37]. وقد لاحظ هؤلاء الأخيرين، أنه "عندما يكون الدخل الفردي ثابتا، في البلدان التي تسود فيها ديانات هرمية، وجود تنظيمات قانونية غير فعالة، درجة كبيرة من الفساد، بيروقراطيات ذات نوعية رديئة، معدلات تهرب ضريبي عالية، معدلات مساهمة أقل في الأنشطة المدنية والجمعيات المهنية، مستوى متدني من المؤسسات الكبيرة في الاقتصاد، هياكل ضعيفة وتضخما عاليا[38]، ولم يتأكدوا من وجود علاقات ذات دلالة بين هيمنة وسيادة الديانات الهرمية ومعدلات وفيات الأطفال، النجاح المدرسي والنمو.

5. الأديان والنمو الاقتصادي

إن الفرضية التي وفقا لها أن الاتجاهات الدينية تؤثر في الأداء الاقتصادي الإقليمي والوطني، هي قضية يمكن التحقق منها، فقد أخذت العديد من المؤشرات في الحسبان، من أجل تحليل الأداء الاقتصادي الوطني على المدى الطويل، كما على سبيل المثال: مراكمة الرأسمال البشري والمادي، مؤشرات الاستقرار الاقتصادي العام، التفتح على التبادلات، المؤسسات السياسية والجغرافيا. ومن جانبه، يعتبر روبرت سولو (1924-) Robert M. Solow أنه من المهم التركيز على هذا المستوى من جهة، ومن جهة أخرى، على نمو الإنتاجية العامة للعوامل، كمتغير في عملية التفسير[39]، بحيث يمثل ("النمو") الذي لا يفسر بتنامي استخدام عوامل الإنتاج، رأس المال والعمل، إن الإنتاجية المتعددة العوامل، الزيادة النسبية للثروة، العنصر الرئيسي للإنتاجية العامة للعوامل، هو التقدم التقني الذي تسمح فيه توليفة من عوامل الإنتاج نفسها (رأس المال والعمل) [40]، بخلق ثروة أكبر. لكن، زيادة الإنتاجية العامة للعوامل يمكنها أيضا، أن تتحقق بتعديل بنية الإنتاج، من أجل بلوغ إنتاج معادل، يتم بواسطة توليف أفضل بين رأس المال والعمل، بحيث تكون الثروة المحققة أكبر في مستوى عوامل ثابتة[41].

ويؤكد صولو أن الظواهر غير التكنولوجية)التي تتضمن تأمين العقود، شدة المنافسة والتقيّد بالعقلانية الأدواتية كنمط سلوكي) يمكنها أن تؤثر بشكل كبير في العوامل المؤثرة في تخصيص الموارد، وجراء ذلك في الإنتاجية العامة للعوامل، ويعبر صولو أيضا عن عدم موافقته على الفرضية الضمنية التي تتواجد في العديد من الأعمال الإمبيريقية، يعني تلك الفرضية التي تقول بأن الإنتاج الفعلي المقاس يقترب من الإنتاج الممكن، خاصة في حالة الدول الفقيرة وخصوصا عند المنتجين الذين يعتمدون على نشاط زراعي أحادي،

إذا تم إدماج هذه البلدان في التحليلات الإمبيريقية، عندئذ، فإن الجفاف والكوارث الطبيعية يجب أن تدرج هي أيضا كمتغيرات تفسيرية.

في إطار التحليلات التي أجريت على عينتين اثنتين[42]، تم في البداية تجريب النماذج المعتادة في الأساسيات الاقتصادية، وتتمثل المتغيرات المستقلة في تقدير نمو الإنتاجية العامة للعوامل، خلال سنوات 1973-1984 [43]- بالنسبة للعينة الأولى المتكونة من 50 بلدا، تتضمن البلدان السائرة في طريق النمو- ونمو الدخل الفردي بين سنوات 1970-1990، المشتق من جداول بان العالمي (Penn World)- بالنسبة لعينة البلدان 78 التي تتضمن زيادة على الدول السابقة، عددا كبيرا من الدول الصناعية، وتتضمن المتغيرات التفسيرية، الناتج الداخلي الخام المبدئي للفرد، جزء الاستثمار، جزء الإنفاقات الحكومية، التفتح على التبادلات الدولية والنجاح المدرسي، وتكملة لتلك المتغيرات التفسيرية، فقد تم التحقق من متغيرات أخرى، لكنها لم تلحق رغبة في الاقتصاد[44].

وتبين نتائج التحليل، أن الناتج الخام المبدئي للفرد، سلبي وذا دلالة إحصائية، يعني أنه كلما كان الناتج الخام الداخلي في البداية مرتفعا، كلما كان نمو الإنتاجية العامة للعوامل والدخل الفردي ضعيفين. لكن، معدلات النمو هذه تتناوب إيجابيا وبدلالة بالرأسمال البشري، يعني العدد المتوسط لسنوات التمدرس، وقد تم تجريب تأثير المتغيرات الثقافية، مثل الحاجة للإنجاز عند ماك كليلاند (1917-1998) McClelland لعام 1950، أو المسافة الهرمية أيضا، لكن تأثيرها كان ليس ذا دلالة، وأضيفت إليها بعد ذلك، عوامل الانتساب الديني عام 1970، وقد أخذت في الاعتبار سبع فئات انتساب ديني: الكاثوليك، البروتستانت، المسيحيون الأرثودوكس، المسلمون، اليهود، الهندوس والبوذيون، يقدم المصدر الأصلي المعطيات في مستوى دقيق جدا، لكن الديانات ألأخرى تميل إلى التخفيض في عبارات الانخراط الشامل

(على سيل المثال البهائيون في الهند) أو ممركزة بدرجة كبيرة في بلد واحد، سواء عملت كمتغير ثنائي صامت في هذا البلد (مثل: الشنتوية في اليابان) أو تعتبر هي نفسها مجمعة في فئات متنافرة (مثلا، إثنو-ديانات).

تشكل هذه الديانات مع الملاحدة وغير المتدنين، فئة "غير دينية"، يتم إهمالها وسحبها عن قصد من الانحدار (الارتكاس، التراجع) وتمثل مرجعا تقدر الديانات الكبرى العامية مقارنة به، تكشف نتائج التحليلات هذه) حيث تبحث عن تفسير معدل نمو الدخل الفردي على مدى الفترة 1970-1990، في الوقت ذاته، في البلدان السائرة في طريق النمو والبلدان المصنعة) أن مساهمات أو حصص السكان المتدينين باليهودية، الكاثوليك والبروتستانت، تترابط سلبيا مع نمو الدخل الفردي، في ظل شروط الأساسيات الاقتصادية (ناتج داخلي خام مبدئي)، حصة الاستثمارات، مستوى التربية[45]، وتم تحليل بواقي ستيودنت (Student)، بغية التحقق من تطابق تلك المعطيات مع الانحدارات، وأخيرا، أضيفت المتغيرات الثقافية، الواحدة تلو الأخرى إلى خصوصيات الانحدار[46]، ومن جديد، لم يسجل هنا أي متغير ثقافي ذو دلالة إحصائيا.

6. الإسلام والنمو الاقتصادي

ينظر اليوم إلى المسلمين على أنهم فقراء نسبيا، سواء على مستوى الفرد أو على المستوى الوطني، مقارنة بالمتوسط العالمي[47]، ويحيل التراث الثري هذه الوضعية إلى الإسلام ذاته. مبدئيا، إن وجود مؤسسات إسلامية وحسب وممارسات اقتصادية متضافرة –خاصة تحريم الربا في القرآن- يقدم تفسيرا مؤسساتيا لعوامل الارتباط الوثيق بين الانتساب الديني والأداء الاقتصادي على مستوى المجموع[48]، على أساس تحليلهم، يعتقد بعض الباحثين[49] (حسب معطيات الجمعية العالمية لمسح القيم) أن الإسلام يرتبط سلبيا

"بالاتجاهات التي تشجع على النمو"، وأن المسلمين من بين المؤمنين الأساسيين من ديانات العالم والذين يبدو أنهم "مناهضون للسوق"، مع ذلك، وعلى المستوى الإمبيريقي، يبدو الأمر أقل وضوحا، يعني أن البلدان الإسلامية تحقق أداءات أقل ارتفاعا من البلدان الأخرى المشابهة لها، على امتداد الخمسين سنة الماضية.

إن المعطيات التي تتعلق بالدخل الفردي هي أقل دقة، لكن محاولات بارلو Barlow Robin من أجل بناء سلسلات زمنية متسقة، مع الفترة الممتدة بين سنوات 1950-1972 أن تجعلنا نستوحي على الأقل أن البلدان الإسلامية في الشرق الأوسط، قد سجلت نموا سريعا نسبيا، مقارنة بالبلدان السائرة في طريق النمو التي تقاربها في الفترة نفسها، إن تقديرات الإنتاجية المتعددة العوامل التي قام بها كولينز وبوسوورث Barry Bosworth et Susan M. Collins [50] تكشف أن البلدان الإسلامية) في الفترة التي تغطي سنوات 1960-1973، يعني قبل ارتفاع أسعار النفط) قد حققت معدلات نمو للإنتاجية المتعددة العوامل، أعلى من معدلات بلدان أخرى في طريق النمو، وتكشف تلك النتائج) حسب الناتج الداخلي الخام المعطى في البداية) أن الإسلام لم يؤثر سلبيا وليست له دلالة سلبية على النمو. ومع ذلك، يمكن القيام بتحليلات أكثر دقة، إقليمية ووطنية.

1.6. تحليلات إقليمية وداخلية

من أجل تشخيص بكيفية صارمة تأثير الإسلام في الأداء الاقتصادي، يمكن تفحص تأثير المتغيرات الاقتصادية ومساهمة السكان المسلمين في نمو الإنتاجية متعددة العوامل والدخل الفردي، ثم التأثير الخصوصي لهذا المتغير، الموزون بالمسافة بين السكان ومكة، يوجد من جهة أخرى، سكان مسلمون عرب وغير عرب، لقد تم أيضا أخذ هذه الظاهرة في الحسبان، إن استعراض نتائج انحدار (ارتكاس، تراجع) النموذج الاقتصادي النمطي

(العام) مع متغيرات تكميلية، يعكس مساهمة المسلمين من مجموع السكان ومتغير صامت، يخص البلدان المصدرة للنفط، ومن المؤكد أنه يجب أن نأخذ في الحسبان، التأثير الخصوصي لهذا المتغيّر، ويظهر أن معامل المتغير (مساهمة السكان المسلمين) يكون إيجابيا وذا دلالة في عتبة 5% في انحدار الإنتاجية المتعددة العوامل، وزيادة (0.02) إلى (0.03) نقطة، من معدل نمو الإنتاجية متعددة العوامل. وبالمقابل، فإن التأثير يكون إيجابيا، لكنه ليس ذا دلالة، فيما يتعلق بنمو الدخل الفردي. هذا يعني، أنه عندما نقوم بتحليلات على العينة الأولى)يعني في الأساس، على البلدان السائرة في طريق النمو أو الضعيفة التصنيع) فإن تأثير متغير الإسلام يكون إيجابيا وذا دلالة، إذا أخذنا في الوقت ذاته في الاعتبار تلك البلدان والبلدان المصنعة، حيث يظل الأثر إيجابيا. لكنه، ليس ذا دلالة.

إن الإسلام كغيره من الأديان الأخرى، هو موضع تأويل ويشكل العديد من الأنواع أو النماذج (اختلافات كبيرة) من حيث الممارسة، سواء في الزمن كما في الجغرافيا، قسم كبير مما تم الحديث عنه حتى الآن، يحيل إلى أن التطور في الشرق الأوسط ومفهوم الـ"مسلم" ربما هو عبارة أوسع بكثير، لكي تتضمن معنى تحليليا حقيقيا بوصفها كذلك، كل المسلمين لا يتشابهون وبخاصة التأثيرات الثقافية الأخرى في المجتمعات الإسلامية غير العربية[51]، يمكنها أن تحد وتلطف من تأثير التقاليد الشرق-أوسطية، من أجل دراسة هذه الإمكانية، فقد تمت موازنة مدى مساهمة السكان المسلمين في كل بلد بتقييمها بالمسافة التي تفصل بين العاصمة الوطنية ومكة، في عبارات أخرى أن النسبة الموزونة للمسلمين تنخفض مع المسافة، في مثل هذه الانحدارات، فإن عكس مساهمة السكان المسلمين، تكون إيجابية وذات دلالة في عتبة (10%) في الانحدار على الإنتاجية المتعددة العوامل وليست ذات دلالة على

نمو الدخل الفردي، إن الأثر الدال على عكس متغير "مساهمة المسلمين الموزونة"، يعني أن القرب من مكة لا يعطي الطابع الدال للنتائج.

يجب أن نميز السكان المسلمين عن السكان العرب، فالاثنان لا يتقاطعان أحيانا بقوة، لكن أحيانا لا يتقاطعان تماما، مثلما هو الحال في آسيا. لقد فضلنا إذن، القيام بانحدارات خصوصية على السكان العرب، وفي حرص على الاستفاضة، يظهر أن النتائج مع عكس مساهمة السكان العرب، تكون موزونة بالمسافة، في كل واحدة من هذه الحالات، فإن المعامل هو عامل إيجابي وذو دلالة في عتبة (10 %) على الأقل، ما يعني أن الانتماء للسكان العرب، يرتبط إيجابيا أيضا بالنمو[52]، إن تفحص هذه النتائج يبين لنا حقيقة، أن الانتماء للسكان المسلمين لا يشكل عقبة أمام النمو، في سياق اقتصادي معين. بالعكس، هذه النتائج المعروضة تدعم الفرضية التي تقول بأن تأثير الإسلام يكون إيجابيا وبخاصة في الدول السائرة في طريق النمو أو كذلك في الدول ضعيفة التصنيع.

خلاصة

لقد كان التراث السوسيولوجي والاقتصادي على المستوى النظري، غير فاصل في توضيح وتحليل العلاقة بين الدّين والتنمية الاقتصادية، ولم تكن النتائج حول الأبعاد الثقافية الوطنية دقيقة من الناحية الإحصائية تحديدا، إذ ليست هذه الأبعاد ذات قيم تفسيرية خصوصية بشأن الأداء الاقتصادي الوطني، بعدما تم أخذ المتغيرات الاقتصادية الأساسية في الحسبان. لكن وبالمقابل، في الانحدارات القومية والداخلية، يبدو أن الانتساب الديني يرتبط بالنمو، بعدما يتم أخذ المتغيرات الاقتصادية الرئيسية في الحسبان، رغم أن حالات الانحدارات الاقتصادية لا توفر نموذجا صلبا على مستوى الدّين خصيصا.

لقد اعتمد بعض الباحثين على مقاربة مفادها أن الدين لا يتوافق مع التنمية الاقتصادية ويستشهدون في ذلك على ما حدث من قطيعة بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة في أوروبا وأن الإسلام يسيء للنمو. لكن، هذا الأمر لم يتم تأكيده بواسطة التحليل والقياس الاقتصادي الذي تم اعتماده، على المستوى الإقليمي وعلى المستوى الداخلي، لا تعتبر البلدان ذات الغالبية المسلمة، سوى نادرا، محل ملاحظات "معيبة" (سواء إيجابيا أو سلبيا)، في المعنى الإحصائي للعبارة بشأن الانحدارات القومية، في معظم الحالات، فإن تأثير ومساهمة السكان المسلمين في البلاد، ليس تأثيرا ذي دلالة على النمو، لكن عندما يكون التأثير ذو دلالة، فهو يكون موجبا، هذا الأمر مهم بشكل خاص، عندما نلاحظ أن النتائج الدالة تبرز، عندما تتضمن العينة غالبية من البلدان السائرة في طريق النمو(مقارنة بعينة تتضمن بلدانا سائرة في طريق النمو وبلدانا صناعية)، وبناء على ما تقدم، لا يبدو أن الدين يمثل عقبة في وجه النمو أو عبئا على التنمية، مثلما تم ادعاء ذلك، بل يبدو أن العكس هو الأصح. هكذا، ومن أجل دراسة الأداء الاقتصادي في المناطق أو البلدان ذات الغالبية المتدينة، يمكن أن يقدم التحليل الاقتصادي الكلاسيكي، إنارة أفضل مما تقدمه سوسيولوجيا الدّين.

المراجع والهوامش:

1 - يقترح المنظرون المحدثون أمثال هوزليتز، ماك كليلاند وهاجن [(Hoselitz (1960), McClelland (1961) et Hagen (1962)] نوعا من هذه المقاربة، تفيد بأن المجتمعات التقليدية تقاوم ظاهرة التغيير وأن الجماعات المجدِّدة، يمكنها أن تلعب دورا مهما في عملية التحديث. ويزعم هوزليتز تحديدا، أن الجماعات المهمشة اجتماعيا، يمكنها أن تنظر إلى الثراء الاقتصادي كآلية من آليات تحقيق الازدهار والأمن. وأن الانتساب الديني قد يشكل قاعدة للتماسك الجماعي، الضروري من أجل أن تعيد النظر بنجاح في المؤسسات والممارسات القائمة.

2 - Ulrich F. (1910), *Nos Néo-Protestants Et Ce Que Nous Leur Devons*, Verlag des Evangelischen Budes

3 - SchluchterW. (dir.) (1987), Max Webers Sicht des Islams, Frankfurt a/M : Suhrkamp, p. 36

4 - Ulrich F. (1912), *La Doctrine Prédestinée Dans L'islam Et Le Christianisme. Un Parallèle Religieux-Historique*, Gütersloh : C. Bertelsmann, p. 130-131

5 - Weber M. (2001-2005), *la production totale*, I, 22 / 2-4, Tübingen : JCB Mohr (édition FR), I, 22 / 2, p. 260

6 - Becker Carl H. (1967), *Des Études Islamiques. L'essence Et La Volonté Du Monde Islamique*, Hildersheim : Georg Olms

7 - Weber M. (1988), *Collecte d'essais sur la sociologie religieuse*, Tübingen : JCB Mohr (édition FR), I, p. 102

8 - Schluchter W. op.cit, p. 111

9 - Weber M. (2001-2005), op.cit, p. 364-366

10- Bousquet Georges-H. (1990), *L'éthique sexuelle de l'Islam*, Paris: Desclée de Brouwer, p. 20-21 et n. 17

11 - Mensching G. (1931), « Typologie des religions non chrétiennes à Hegel », Dans le journal pour la science de mission et la science religieuse, XLVI, p. 329-340.

12- Tribou G. (1999), L'Entrepreneur musulman. L'islam et la rationalité *d'entreprise*, Paris : L'Harmattan

13 - Colliot –Thélène C. (1990), « La place de l'Islam dans la sociologie des religions de Max Weber », in *Revue du Mauss*, n° 10, p. 6-30.

14 - Carré O. (1982), « À propos de la sociologie weberienne de l'Islam », in Jean-Pierre Digard (dir.), *Le Cuisinier et le Philosophe : hommage à Maxime Rodinson*, Paris : Maisonneuve et Larose, p. 199-206

15- Peters R. (1987), « Le fondamentalisme islamique: foi, action, leadership, "à Wolfgang Schluchter (dir.), *Max Webers Sicht des Islams*, Frankfurt a/M, Suhrkamp (édition FR), p. 223-227

16 - Peters R. (1999), "*Paradis Ou Enfer? La Doctrine Religieuse Des Élections Dans Le Fondamentalisme Islamique Des Dix-Huitième Et Dix-Neuvième Siècles Et Le Calvinisme Protestant*", dans: Max Weber et l'Islam, Huff T. E., W. Schluchter (Eds.), London: Transaction Publishers (édition FR), p. 205-216.

17 - لقد اقترح إيزنستادت (Eisenstadt, 1968) بعد ذلك، صيغة أضعف من هذه الأطروحة، يشير فيها إلى أن الطاقة التحويلية للدّين هي الكفيلة بتفسير التغيرات القيمية، السلوكيات والنتائج، وليست الثيولوجيا الخصوصية بوصفها كذلك.

18 - Weber M. (1920/1964), La religion de Chine, New York : The Free Press (édition FR), p. 248

19 - Weber M. (1999) op.cit, p. 237

20 - Greif A. (1994), "Les croyances culturelles et l'Organisation de la société: une réflexion historique et théorique sur les sociétés collectives et individuelles", Dans le: Journal of Political Economy, vol. 102, n° 5,, p. 912-950

21 - تتضمن العقود الرسمية والمحاكم التي تؤمن تطبيقها، والمقاولات العائلية (التي تختلف عن التجار الفرادى)، شركات الأسهم والتحديثات المحاسبية المرافقة لها.

22 - Peters R. (1999), op.cit, p. 212

23 - Djedi Y. (2006), Max Weber et l'islam, Thèse de doctorat de philosophie, Lyon : Ecole normale supérieure de lettres et sciences humaines, pp. 192-193

24 - التعارض بين الإنجاز المتقن للقانون وإنجازه في معنى الواجب والإنجاز كأساس حقيقي (واقعي على الأرض) وليس مجرد إشارة إلى العناية الإلهية.

[25] - الناتجة عن التوتر السيكولوجي النموذجي في البروتستانتية الزاهدة

26 - Cusin F. (2006), « Relations marchandes et esprit d'entreprise : la construction sociale de la confiance », in Interventions économiques, N° 33

27 - Weber (2003) op.cit, p. 294-295

28 - ibid, p. 128

29 - McLoughlin William G. (1978), Les reconstitutions, l'Éveil et réformes. Un essai sur la religion et le changement social en Amérique, 1607-1977, Chicago : University of Chicago Press, p. 50

30 - من الأكيد أن البروتستانتية الزاهدة لم تكن هي الأولى وليست الوحيدة التي تنادي بالوفاء والصدق في السلوك الاقتصادي. فقد بيّن فيرنر صومبار (Werner Sombart) من جانبه، أن مبدأ "أخلاق الأعمال" كان موجودا مسبقا عند تجار فلورنسا في منتصف القرن 14 م. لكن، نعيد التذكير مرة أخرى بأن حجة فيبر ترتكز على "التوترات السيكولوجية" التي يفرزها الطابع الخصوصي للعقيدة الكالفينية.

31 - Weber M. (2003), op.cit, p.424

32 - النزعة المحافظة، التقليدية، القدرية، غياب حب الاطلاع والطموح.

33 - Kuran T. (2008), « Sous-développement économique au Moyen-Orient : le rôle historique de la culture, des institutions et de la religion », in Afrique contemporaine, 2008 / 2, N° 226, pp. 31-54

34 - McClelland D. C. (1961), *La Société d'atteindre*, Princeton, N. J. : D. Van. Nostrand Co.

35 - Hofstede G. (2001), Conséquences de la culture : la comparaison de valeurs, de comportements, d'institutions et d'organisations de l'ensemble (2e édition), Thousand Oaks : CA, Sage Publications.

36 - إن (World Values Survey Association) هي جمعية تدعم مشاريع البحوث التي تجرى من قبل شبكة من الباحثين في العلوم الاجتماعية، حول التحولات السياسية والاجتماعية-الثقافية في العالم. ويمكن الولوج إلى موقعها عبر الإنترنت على الرابط التالي: (http :// www. worldvaluessurvey. org/)

37 - وهو ما يذكرنا ببعد المسافة الهرمية عند هوفستيد.

38 - LaPorta R., Lopez-de-Silanes F., Shleifer A., Vishny R. W. (1997), "Trust in Large Organizations", American Economic Review, vol. 87, n° 2, p. 333-338.

39 - تتمثل هذه المشكلة بطبيعة الحال، في أن التقييم الإمبيريقي للإنتاجية العامة للعوامل التي تشتق هي نفسها كبواقي تمارين تفسيرية للنمو، ويمكنها أن تتأثر بالفرضيات التي ترتبط بوظيفة الإنتاج المجمعة المتضمنة وبقياس المدخلات.

40 - Solow R. M. (2001), "Application de la théorie de la croissance dans les pays", in World Bank Economic Review, vol. 15, n° 2, p. 283-88

41 - ننتج أنواعا أكثر من السلع والخدمات التي تتطلب رأسمال عمل أقل أو تنظيمه.

42 - إحداهما تتكون من 50 بلدا والأخرى من 78 بلدا.

43 - Collins S.M., Bosworth B.P. (1996), "La croissance économique en Asie: de l'Assimilation et accumulation :", Brookings Papers on Economic Activity, vol. 1996, n° 2, p. 135-91

44 - وتتضمن الأمل في الحياة، التحضر والمتغيرات الاقتصادية العامة، مثل: التضخم والتطور النقدي الذي يرتبط بشكل قوي بالمتغيرات التفسيرية المتضمنة. وتتضمن المتغيرات السياسية-المؤسساتية، متغيرات منظمة نشر الديمقراطية أي فريدوم هاوس ومشروع (Polity IV, 2000) حول معطيات العلوم السياسية وطبيعة الأنظمة ومستوى الديمقراطية فيها. وتميل هذه القياسات إلى أن تكون، إما أنها ليست ذات دلالة إحصائيا، وإما أنها ضرورية بالنسبة لجزء مهم من هذه العينة. وتتضمن المتغيرات الجغرافية والهبة التي اختبرت، متغيرا صامتا بالنسبة للبلدان المصدرة للنفط، متغيرا صامتا بالنسبة للبلدان دون شريط ساحلي، خط عرض العاصمة الوطنية ودرجة الحرارة. ولم تنتج هذه المتغيرات من جديد، نتائج صلبة بعدما تم تضمين المتغيرات المشار إليها. وتم إنجاز الانحدرات (الارتكاسات، التراجعات) القاعدية بعد ذلك، بسبب التزامن، وبخاصة فيما يتعلق بمراكمة رأس المال البشري وأعيد تقييمها باستخدام تقديرات متغيرات أدواتية. إن الفرضية العدمية أو الصفرية للمساواة بين المعاملات المشتقة من الانحدارات، لا يمكن رفضها تماما. وهناك حوصلة متاحة عن تلك الانحدارات يمكن طلبها.

45 - يمكن أن تفسر اختلافات العينة بصدد البلدان والحقب على الأقل، الاختلافات في نتائج هذه الانحدارات، كما الاختلافات المتضمنة الخاصة بالمتغيرات التابعة.

46 - كانت غويانا هي الملاحظة الوحيدة الشاذة، بواسطة بقايا ستيودنت (Student) تتجاوز (2,0)، من حيث القيمة المطلقة في جميع الحالات. ومن بين البلدان الإسلامية تحديدا، لا يوجد هناك أي نموذج بقايا ستيودنت. كانت هناك بعض الملاحظات الخاطئة (على سبيل المثال، قيم الأردن تتجاوز (2,0)، وقيم إيران كانت أدنى من (2,0-) في الانحدار)، لكن لا يوجد أي مخطط ثابت من البقايا الإيجابية أو السلبية. وكانت غالبية البلدان تتموقع بالقرب من خط الانحدار.

47 - Kuran T. (1997), "L'Islam et le sous-développement : Un ancien puzzle revisité", dans le: Journal of Institutional and Theoretical Economics, vol. 153, n° 1, p. 41-71

48 - أنظر (Siddiqi (1981) et Kuran (1992 بالنسبة للدراسات التي تتناول الفكر والمؤسسات الاقتصادية الإسلامية. ويؤكد كل من رودنسون وكوران (Rodinson (1966) et Kuran (1993 على أن المؤسسات والممارسات الاقتصادية الإسلامية وحدها، تتمتع بتأثير متدني في توزيع الموارد.

49 - Guiso L., Sapienza P., Zingales L. (2003), "L'opium du peuple? Religion et activités économiques", dans le: Journal of Monetary Economics, vol. 50, n° 1, p. 225-282

50 - Collins S.M., Bosworth B.P. op.cit, p. 135-91

51 - الصينيون في جنوب شرق آسيا أو الفرنسيون في غرب أفريقيا.

52 - أشار الفحص للبواقي مرة أخرى إلى أن غويانا كانت هي الملاحظة الوحيدة الشاذة. ومن بين البلدان ذات الغالبية الإسلامية، وأن بواقي ستيودنت (Student) التي تتجاوز (2,0) من حيث القيمة المطلقة، كانت نادرة نسبيا: باستثناء إندونيسيا التي كان الانحدار فيها (2,01) وإيران التي كانت انحداراتها على التالي (2,67 -) و (3,15-).