بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

النظرية العامة
للقيمة والنقود والربا
في الاقتصاد الإسلامي

النظرية العامة
للقيمة والنقود والربا
في الاقتصاد الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف ©

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف © لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه أو استنساخه أو نقله، كليا أو جزئيا، في أي شكل وبأي وسيلة، سواء بطريقة إلكترونية أو آلية، بما في ذلك الاستنساخ الفوتوغرافي، أو التسجيل أو استخدام أي نظام من نظم تخزين المعلومات واسترجاعها،دون الحصول على إذن خطي مسبق بالموافقة من المؤلف.

Copyright © All rights reserved to the author. No part of this book may be reproduced، stored in a retrieval system، or transmitted in any form or by any means without prior permission in writing of the author.

الطبعة الأولى

2026

دار الخليج للنشر والتوزيع

الأردن: عمّـــــان، هـــاتف : 35 98 935 77 00962

daralkhalij@gmail.com

تتوفر أصداراتنا على: GET IT ON Google play

نيل وفرات .com

النظرية العامة
للقيمة والنقود والربا
في الاقتصاد الإسلامي

الدكتور عبداللطيف الهميم

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (3962 / 7/ 2026)

عنوان الكتاب: النظرية العامة للقيمة والنقود والربا في الاقتصاد الاسلامي
تأليف: محمد، عبداللطيف هميم محمد
بيانات النشر: عمان: عبداللطيف هميم محمد محمد، 2026
الوصف المادي: 1050 صفحة
رقم التصنيف: 277.5
الواصفات: / الاقتصاد الاسلامي/ / المعاملات (فقه إسلامي)/ / الربا/ / الرقابة/
الطبعة: الأولى
- يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.
ISBN: 978-9923-9550-1 -7

المحتويات

المقدمة الكبرىٰ: لماذا انهار الاقتصاد الحديث رغم تفوقه التقني؟..... 13
القسم الأول: الأساس الأنطولوجي والحضاري للاقتصاد الإسلامي 49
الفصل الأول: الإنسان والاستخلاف والعمران 51
الفصل الثاني: المورد بوصفه أصل القيمة 59
الفصل الثالث: الملكية بين الاستخلاف والسيادة 77
الفصل الرابع: طبقات القيمة في الاقتصاد الإسلامي 89
الفصل الخامس: الحاجة والمنفعة والمصلحة من الرغبة إلىٰ معيار العمران..... 97
الفصل السادس: نقد نظريات القيمة الغربية من اختزال القيمة إلىٰ تفكيك الإنسان 125
القسم الثاني: نظرية النقود والزمن والربا..... 135
الفصل السابع: النقود في التاريخ الاقتصادي والفلسفي..... 137
الفصل الثامن: النقود في الفكر الكلاسيكي حياد النقود ووهم الفصل بين النقد والإنتاج 153
الفصل التاسع: كينز وتحطيم حياد النقود..... 161
الفصل العاشر: فريدمان وما بعد فريدمان حين استعادت النقود سلطانها علىٰ الدولة والمجتمع
..... 169
الفصل الحادي عشر: النقود في التصور الإسلامي..... 177
الفصل الثاني عشر: الزمن والقيمة 185
الفصل الثالث عشر: الربا بوصفه اختلالًا في فلسفة القيمة 193
الفصل الرابع عشر: هل سعر الفائدة هو الربا؟ 201
الفصل الخامس عشر: الكفاية الحدية لرأس المال 211
الفصل السادس عشر: المال الذي يلد المال 219
القسم الثالث: نظرية الإنتاج والتوزيع 227
الفصل السابع عشر: عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي 229

الفصل الثامن عشر: التوزيع الوظيفي نقد الرأسمالية والماركسية في ضوء الكفاية الحدية الموهومة 237
الفصل التاسع عشر: الربح والمخاطرة 253
الفصل العشرون: الكفاية والعدالة من عدالة التبادل إلىٰ عدالة الحياة 261
الفصل الحادي والعشرون: الاحتكار والريع المالي حين تتحول السيطرة إلىٰ دخل 269
الفصل الثاني والعشرون: السوق بين الحرية والضبط 277
القسم الرابع: الدولة والنظام الاقتصادي 285
تمهيد تأسيسي: من الدولة الحارسة إلىٰ الدولة المقاصدية الفاعلة 287
الفصل الثالث والعشرون: الدولة بوصفها فاعلًا اقتصاديًا أصيلًا 291
الفصل الرابع والعشرون: السياسة المالية الإسلامية من جباية الدولة إلىٰ هندسة العمران 299
الفصل الخامس والعشرون: السياسة النقدية الإسلامية من إدارة السيولة إلىٰ حراسة صدق القيمة 307
الفصل السادس والعشرون: البنوك المركزية والسيادة النقدية من سلطة سعر الفائدة إلىٰ سلطة توجيه القيمة 315
الفصل السابع والعشرون: إدارة الموارد العامة من استخراج الثروة إلىٰ صناعة القدرة 323
الفصل الثامن والعشرون: الدولة الريعية والدولة العمرانية 329
القسم الخامس: النظام المالي العالمي المعاصر 337
تمهيد تأسيسي: من السوق إلىٰ الإمبراطورية المالية 339
الفصل التاسع والعشرون: الرأسمالية المالية العالمية حين يتحول المال من خادم للاقتصاد إلىٰ سيد عليه 343
الفصل الثلاثون: المشتقات والأسواق الرمزية حين يصبح الظل أصلًا والأصل هامشًا 349
الفصل الحادي والثلاثون: خلق النقود والاحتياطي الجزئي 357
الفصل الثاني والثلاثون: الديون السيادية وهيمنة الدولار 363
الفصل الثالث والثلاثون: كيف يصنع الاقتصاد الإسلامي أدواته؟ 369

الفصل الرابع والثلاثون: العقوبات والحصار المالي حين يصبح المال سلاحًا بلا دخان..... 375
الفصل الخامس والثلاثون: العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي 381
الفصل السادس والثلاثون: من السوق إلىٰ الإمبراطورية المالية 387
القسم السادس: المعاملات المالية المعاصرة في ضوء النظرية الكلية 393
تمهيد تأسيسي: من الصيرفة الإسلامية الشكلية إلىٰ الصيرفة العمرانية الحقيقية..... 395
الفصل السابع والثلاثون: البنوك الإسلامية بين المقاصد والصورية – نقد التجربة من الداخل
..... 397
الفصل الثامن والثلاثون: الأسهم والسندات والصكوك بين المشاركة الحقيقية والدين المقنّع
..... 403
الفصل التاسع والثلاثون: التأمين وإعادة التأمين بين إدارة الخطر وتحويل الخوف إلىٰ سلعة 409
الفصل الأربعون: أدوات التحوط والمشتقات المعاصرة بين حماية الاقتصاد الحقيقي وتحويل
المخاطرة إلىٰ مقامرة كونية 415
الفصل الحادي والأربعون: التمويل اللامركزي والعملات الرقمية..... 421
الفصل الثاني والأربعون: الأسواق الثانوية والمضاربة حين تنقلب السيولة من خادمة للاستثمار
إلىٰ سيدة عليه 427
الفصل الثالث والأربعون: الذكاء الاصطناعي المالي ومستقبل القيمة 433
القسم السابع: النموذج الحضاري البديل 437
الفصل الرابع والأربعون: من اقتصاد الفائدة إلىٰ اقتصاد العمران – تحرير الزمن من عبودية المال
..... 439
الفصل الخامس والأربعون: إعادة ربط المال بالإنتاج الحقيقي 445
الفصل السادس والأربعون: الاقتصاد المقاصدي حين تصبح الكفاية معيار الحركة الاقتصادية لا
الرغبة المطلقة 451
الفصل السابع والأربعون: الدولة المقاصدية والنظام الاقتصادي..... 457
الفصل الثامن والأربعون: نحو نظام مالي عالمي أكثر عدالة 463

الفصل التاسع والأربعون: الاقتصاد الإسلامي بوصفه مشروعًا حضاريًا عالميًا 467
القسم الثامن: النظرية في مواجهة النظريات المنافسة..... 473
الفصل الخمسون: الاقتصاد الإسلامي في مواجهة الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية... 475
الفصل الحادي والخمسون: الاقتصاد الإسلامي وكينز وما بعد الكينزية..... 479
الفصل الثاني والخمسون: الاقتصاد الإسلامي والمدرسة النمساوية 485
الفصل الثالث والخمسون: الاقتصاد الإسلامي وماركس وفائض القيمة 491
الفصل الرابع والخمسون: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المؤسسي الجديد..... 497
الفصل الخامس والخمسون: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد السلوكي 501
الفصل السادس والخمسون: الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد البيئي ونقد النمو اللامحدود... 505
الفصل السابع والخمسون: الخلاصة المقارنة الكبرىٰ 511
القسم التاسع: النمذجة التطبيقية وبناء الجهاز التشغيلي للنظرية 515
الفصل الثامن والخمسون: نموذج البنك المركزي المقاصدي من إدارة سعر الفائدة إلىٰ حراسة صدق القيمة 517
الفصل التاسع والخمسون: خلق النقود بلا فائدة وربط السيولة بالإنتاج 523
الفصل الستون: نموذج قياس صدق القيمة..... 529
الفصل الحادي والستون: نموذج ضبط التضخم في الاقتصاد الإسلامي 535
الفصل الثاني والستون: إدارة سعر الصرف والسيادة النقدية..... 541
الفصل الثالث والستون: سوق الصكوك الحقيقية وتمويل العمران 547
الفصل الرابع والستون: مؤشر الكفاية ومؤشر العدالة العمرانية من قياس الدخل إلىٰ قياس القدرة علىٰ الحياة..... 553
الفصل الخامس والستون: النموذج الكلي للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي من العناصر المتفرقة إلىٰ الجهاز التشغيلي الواحد 557
الفصل السادس والستون: اختبار النظرية علىٰ فضاء اقتصادي تطبيقي من النموذج الكلي إلىٰ ميدان القياس 563

القسم العاشر: النظريات المنافسة والحوار مع الاقتصاد العالمي 569
الفصل السابع والستون: آدم سميث وبداية استقلال السوق عن الأخلاق من التعاطف الأخلاقي إلىٰ اليد الخفية 571
الفصل الثامن والستون: ماركس وإعادة اكتشاف البنية الاجتماعية للقيمة 576
الفصل التاسع والستون: كينز وتحطيم حياد النقود 583
الفصل السبعون: فريدمان والمدرسة النقدية حين عاد المال إلىٰ مركز الاقتصاد 589
الفصل الحادي والسبعون: النيوليبرالية وأزمة الدولة 597
الفصل الثاني والسبعون: الرأسمالية المالية وانفصال المال عن الإنتاج 605
الفصل الثالث والسبعون: الاقتصاد السلوكي وحدود الإنسان العقلاني 611
الفصل الرابع والسبعون: الاقتصاد الإسلامي التقليدي بين الجزئية والصورية 617
الفصل الخامس والسبعون: أين يختلف الجهاز التفسيري للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي؟ 623
القسم الحادي عشر: النمذجة الاقتصادية والاختبار التحليلي 631
تمهيد: من الفلسفة إلىٰ البرهان 633
الفصل السادس والسبعون: دالة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي الكلي 641
الفصل السابع والسبعون: دالة الادخار في الاقتصاد الإسلامي الكلي 649
الفصل الثامن والسبعون: دالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي الكلي 657
الفصل التاسع والسبعون: النموذج النقدي الإسلامي 665
الفصل الثمانون: خلق النقود والاحتياطي المصرفي 673
الفصل الحادي والثمانون: الكفاية والنمو 681
الفصل الثاني والثمانون: قياس الريع الاقتصادي من الثروة التي تُنتَج إلىٰ الثروة التي تُستخرَج 689
الفصل الثالث والثمانون: مؤشرات العدالة والكفاية والعمران 695
الفصل الرابع والثمانون: نموذج الاقتصاد العمراني المقاصدي 699
القسم الثاني عشر: الاختبار الحضاري والتطبيقي 705

تمهيد: من النموذج إلىٰ الواقع حين تصبح المؤشرات عينًا كاشفة لا أرقامًا صامتة..... 707
الفصل الخامس والثمانون: الفضاء العربي والإسلامي بوصفه مختبرًا للنظرية..... 709
الفصل السادس والثمانون: الدولة الريعية بوصفها اختبارًا حاسمًا للنظرية..... 713
الفصل السابع والثمانون: الديون السيادية وهيمنة الدولار..... 721
الفصل الثامن والثمانون: البنوك الإسلامية بين المقاصد والصورية..... 727
الفصل التاسع والثمانون: النظام المالي العالمي المعاصر من السوق إلىٰ الإمبراطورية المالية
..... 733
الفصل التسعون: العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي..... 739
الفصل الحادي والتسعون: نحو نموذج حضاري بديل 745
القسم الثالث عشر: الاقتصاد الإسلامي الكلي في مواجهة العقوبات والحصار المالي العالمي
..... 749
تمهيد: من اقتصاد التبعية إلىٰ اقتصاد الصمود والسيادة العمرانية 751
الفصل الثاني والتسعون: العقوبات بوصفها حربًا علىٰ السيادة لا مجرد أداة ضغط 759
الفصل الثالث والتسعون: نقاط الاختناق في النظام المالي والاقتصادي العالمي 765
الفصل الرابع والتسعون: من الدولة المعزولة إلىٰ الفضاء الحضاري 771
الفصل الخامس والتسعون: هشاشة الدولة الريعية أمام العقوبات حين تملك الدولة المال ولا
تملك القدرة..... 775
الفصل السادس والتسعون: الدولة المقاصدية وبناء اقتصاد الصمود..... 781
الفصل السابع والتسعون: أدوات المواجهة الاقتصادية في النظرية العامة..... 791
الفصل الثامن والتسعون: من مقاومة العقوبات إلىٰ بناء فضاء اقتصادي حضاري مستقل 795
الفصل التاسع والتسعون: من مقاومة العقوبات إلىٰ بناء فضاء اقتصادي حضاري مستقل 801
الفصل المئة: اختبار النظرية في الواقع الدولي 807
الفصل المئة وواحد: هل يمكن للعقوبات أن تُسقط النظرية العامة؟ النقد الذاتي وحدود الصمود
..... 813

الفصل المئة واثنان: النمذجة الاقتصادية للصمود والانهيار 819
الفصل المئة وثلاث: المنحنيات والنماذج البصرية للصمود والانهيار 825
الفصل المئة وأربعة: النموذج التطبيقي للصمود والانهيار في دولة نفطية محاصَرة 847
الخاتمة الكبرىٰ: الاقتصاد الإسلامي الكلي في عصر العقوبات الكونية 851
المنحنىٰ الأول: منحنىٰ الريع النفطي المحاصَر 855
المنحنىٰ الثاني: منحنىٰ الاختناق المالي وتآكل العملة 859
المنحنىٰ الثالث: منحنىٰ الالتفاف السيادي 863
المنحنىٰ الرابع: منحنىٰ المرونة العمرانية 867
المنحنىٰ الخامس: منحنىٰ الكفاية والانفجار الاجتماعي 871
المنحنىٰ السادس: منحنىٰ التحول من الدولة الريعية إلىٰ الدولة العمرانية 875
المنحنىٰ السابع: منحنىٰ السيادة والزمن الاستراتيجي 879
المنحنىٰ الثامن: منحنىٰ إعادة تشكل الطبقة الوسطىٰ 883
المنحنىٰ التاسع: منحنىٰ انهيار الخوف وصعود التكيّف الاجتماعي 887
المنحنىٰ العاشر: منحنىٰ التراكم المعرفي تحت الحصار 891
المنحنىٰ الحادي عشر: منحنىٰ العلاقة بين شدة العقوبات وفاعليتها 895
المنحنىٰ الثاني عشر: المنحنىٰ الكلي للصمود والانهيار الحضاري 900
منحنيات الهميم الاقتصادية 907
الخاتمة الكبرىٰ: من النظرية العامة إلىٰ المشروع الحضاري المفتوح 1047

المقدمة الكبرى
لماذا انهار الاقتصاد الحديث رغم تفوقه التقني؟
أزمة القيمة والإنسان والنقود والدولة والعمران

لم ينهَر الاقتصـاد الحديث لأنه عجز عن إنتاج الثروة، بل لأنه عجز عن ضـبط معناها. ولم تبلغ أزمته ذروتها لأنه فشـل في تطوير أدوات القياس والتبادل والتمويل، بل لأنه نجح نجاحًا هائلًا في فصـل هذه الأدوات عن الإنسـان الذي كان ينبغي أن تخدمه، وعن العمران الذي كان ينبغي أن تبنيه، وعن العدالة التي كان ينبغي أن تضبط حركتها. لقد صنع الاقتصاد الحديث ثروة غير مسبوقة، لكنه صنع معها هشاشة غير مسبوقة؛ ووسّع الأسواق إلىٰ حدود كونية، لكنه ضـيّق معنىٰ الإنسـان حتىٰ اختزله في مسـتهلك أو منتج أو حامل رغبة؛ وطوّر النقود حتىٰ جعلها لغة العالم، ثم انتهىٰ إلىٰ جعل العالم نفسـه تابعًا للنقود. ومن هنا فإن الأزمة ليست أزمة ركود أو تضخم أو بطالة أو ديون فحسب، بل أزمة أعمق: أزمة في فلسفة القيمة ذاتها.

لقد بدأ الاقتصاد الحديث بوعد كبير: تحرير الإنسان من الفقر، وتنظيم الإنتاج، وزيادة الرفاه، وفتح المجال أمام المبادرة الفردية، وإخراج الثروة من قبضـة الامتيازات القديمة. غير أن هذا الوعد تحوّل تدريجيًا إلىٰ مفارقة كبرىٰ؛ فكلما ازدادت القدرة التقنية علىٰ الإنتاج، ازدادت القدرة المالية علىٰ الفصـل بين المال والإنتاج. وكلما اتسـعت أدوات التمويل، اتسع معها اقتصاد لا ينتج السلع بقدر ما ينتج الديون. وكلما تقدمت الأسـواق، تحولت من مجال تبادل إلىٰ بنية هيمنة. وكلما زادت النقود قدرة علىٰ الحركة، قلّت صلتها بالقيمة الحقيقية. وهكذا انتقل العالم من اقتصـاد ينتج المال عبر العمل والإنتاج، إلىٰ اقتصاد ينتج المال عبر المال، ومن سوق تخدم العمران إلىٰ سوق تبتلع العمران.

إن جوهر الأزمة أن الاقتصـاد الحديث لم يعد يعرف القيمة إلا بعد دخولها السـوق. فهو لا يرىٰ المورد بوصفه خلقًا لله وإرثًا إنسانيًا سابقًا علىٰ التملك، بل يراه مادة خامًا تنتظر من يحولها إلىٰ سـلعة. ولا يرىٰ العمل بوصـفه فعل كرامة واسـتخلاف، بل بوصـفه كلفة إنتاج. ولا يرىٰ الحاجة بوصفها حقيقة إنسانية لها مراتب وضوابط، بل بوصفها طلبًا قابلًا للتحريك والإثارة والتصـنيع. ولا يرىٰ الدولة بوصـفها أمينة علىٰ الكفاية والعدل والموارد العامة، بل بوصـفها حارسًـا للسـوق حينًا وخادمًا للدين العام حينًا آخر. وحين تختل هذه الرؤية، لا يعود الخلل في السياسات فقط، بل في أصل النظر.

لقد افترض الاقتصـاد الحديث أن السـوق قادرة علىٰ كشـف القيمة، ثم انتهىٰ إلىٰ أن السوق قادرة علىٰ اختراع القيمة. وافترض أن النقود وسيط محايد، ثم جعلها مركز السيادة. وافترض أن رأس المال عنصر إنتاج مستقل، ثم منح المال حق المطالبة بعائد مضمون قبل أن يتحقق الإنتاج. وافترض أن الفائدة ثمن طبيعي للزمن ورأس المال، ثم بنىٰ فوق هذا الافتراض نظامًا كاملًا يسـمح للمال أن يلد المال بعيدًا عن العمل والمخاطرة والعمران. وهنا تبدأ الأزمة الكبرىٰ: حين يصبح الزمن نفسه موضوعًا للتسعير النقدي، وحين يصبح المال قادرًا علىٰ المطالبة بالزيادة لمجرد مرور الزمن، نكون أمام انقلاب عميق في فلسـفة القيمة، لا أمام مسألة مصرفية جزئية.

إن الربا، في ضـوء هذه النظرية، ليس زيادة عددية فحسـب، ولا مجرد صـورة عقدية معزولة، بل هو تعبير عن خلل أنطولوجي في علاقة المال بالقيمة والزمن. فالمال لا يخلق القيمة؛ إنه يقيسها، ويمثلها، وينقل حق الانتفاع بها، ويسهّل تداولها. أما القيمة فتولد أصلًا من المورد بوصـفه خلقًا لله وإرثًا إنسـانيًا، ثم تتشـغل بالعمل والتنظيم والمعرفة والمخاطرة والدولة والسـوق العادل. فإذا ادعىٰ المال لنفسـه إنتاج القيمة بذاته، فقد خرج من وظيفته الخادمة إلىٰ موقع السيادة، ومن كونه أداةً للعمران إلىٰ كونه آلةً لاستخراج الريع. وهذه هي لحظة التحول من الاقتصاد إلىٰ الربا البنيوي.

ولا يمكن فهم هذا التحول من غير نقد نظرية التوزيع الوظيفي الغربية التي جعلت لكل عنصر من عناصر الإنتاج عائدًا طبيعيًا: الأجر للعمل، والريع للأرض، والفائدة لرأس المال. فهذه الصيغة تبدو للوهلة الأولىٰ متماسكة، لكنها تخفي افتراضًا فلسفيًا خطيرًا، وهو أن رأس المال يملك إنتاجية مستقلة تقابل إنتاجية العمل والأرض. غير أن رأس المال لا يعمل وحده، ولا ينتج وحده، ولا يتحقق أثره إلا داخل شبكة كاملة من المورد والعمل والمعرفة والتنظيم والبنية القانونية والاستقرار السياسي والدولة والسوق. ومن ثم فإن نسبة عائد مضمون إليه لمجرد أنه مال، لا لأنه شارك في مخاطرة إنتاجية حقيقية، هي تحويلٌ لوظيفة المال من المشاركة في العمران إلىٰ اقتطاع مضمون من المستقبل.

هنا يختلف الاقتصاد الإسلامي في جذره لا في فروعه فقط. فهو لا يبدأ من السوق، بل من الخلق. ولا يبدأ من الرغبة، بل من الحاجة. ولا يبدأ من المال، بل من المورد. ولا يبدأ من الملكية المطلقة، بل من الاستخلاف. فالمورد في التصور الإسلامي ليس صفرًا اقتصاديًا ينتظر الإنسان ليمنحه القيمة، بل يحمل قيمة تكوينية أصلية لأنه خلق لله، ويحمل قيمة اجتماعية أولية لأنه إرث إنساني عام، ثم تأتي الملكية والعمل والتنظيم لتفعّل هذه القيمة وتوجهها وتوزع منافعها. وهذا يعني أن الاقتصاد الإسلامي لا يقبل أن تتحول الموارد إلىٰ موضوع احتكار مطلق، ولا أن يتحول المال إلىٰ قوة مستقلة فوق المورد والعمل والمجتمع.

ومن هذه النقطة تتأسس النظرية كلها: القيمة ليست بنت السوق وحدها، ولا بنت العمل وحده، ولا بنت المنفعة الذاتية وحدها، بل هي بنية مركبة تبدأ بالمورد، وتتجلىٰ في الحاجة، وتتشغل بالعمل، وتنتظم بالمؤسسة، وتُقوَّم بالمقاصد، وتُحمىٰ بالدولة، وتُتداول بالنقود، وتُختبر بالعمران. وهذا التعريف وحده يكفي لقلب كثير من مسلمات الاقتصاد الحديث؛ لأنه يسحب من السوق حق احتكار تعريف القيمة، ويسحب من المال حق ادعاء

إنتاجها، ويسحب من الرغبة حق قيادة النظام، ويعيد الإنسان والمورد والمقصد والدولة إلىٰ قلب الاقتصاد.

وبهذا المعنىٰ، فإن هذه النظرية لا تريد "أسلمة" أدوات الاقتصاد الحديث، بل تريد إعادة بناء السؤال الاقتصادي نفسه. فالاقتصاد الإسلامي الذي يكتفي بتحويل القرض الربوي إلىٰ صيغة مرابحة صورية، أو بتحويل السند إلىٰ صك لا يختلف في أثره البنيوي، أو باستبدال أسماء العقود دون تغيير فلسفة المال، لا يخرج من النظام المالي الحديث بل يعيد إنتاجه بلسان فقهي. أما النظرية الكلية التي نؤسس لها هنا فتسأل عما هو أعمق: هل المال مرتبط بالإنتاج الحقيقي؟ هل العائد مرتبط بالمخاطرة؟ هل التمويل يخدم الكفاية والعمران؟ هل الدولة تدير الموارد العامة بو صفها أمانة؟ هل السوق مضبوطة بالمقا صد؟ هل النظام المالي يمنع تركّز الثروة أم يعمقه؟ هل النقود خادمة للقيمة أم سيدة عليها؟

إن الاقتصاد الحديث انهار، أو هو في طريقه إلىٰ الانهيار المعنوي قبل المادي، لأنه فقد القدرة علىٰ التمييز بين الثروة والقيمة، وبين النمو والعمران، وبين السيولة والكفاية، وبين السوق والعدل، وبين الائتمان والدين، وبين الربح والريع، وبين النقود والقوة. وكلما حاول معالجة أز ما ته بالأدوات نفسها التي أنتجتها، عمّق الخلل. فهو يعالج الركود بالائتمان، والائتمان بالدين، والدين بإصدار نقدي جديد، والتضخم بسياسات انكماشية تضر بالعمل، والبطالة بتحفيز استهلاك لا يقوم علىٰ حاجة حقيقية، ثم يكتشف أن النظام كله يزداد هشاشة. وهذا لأن الخلل ليس في الدورة الاقتصادية وحدها، بل في فلسفة الدورة.

ومن هنا تبدأ هذه النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي. إنها لا تزعم أنها تضيف بابًا جديدًا إلىٰ الاقتصاد الإ سلامي التقليدي، بل تسعىٰ إلىٰ إعادة بناء مركزه. و ستنطلق من الإنسان والاستخلاف والعمران، ثم من المورد بوصفه أصل القيمة، ثم من الملكية باعتبارها وظيفة لا سيادة مطلقة، ثم من طبقات القيمة والحاجة والمصلحة، ثم تنتقل إلىٰ

النقود والزمن والربا، ثم إلىٰ الإنتاج والتوزيع، ثم إلىٰ الدولة والسياسة المالية والنقدية، ثم إلىٰ النظام المالي العالمي، ثم إلىٰ المعاملات المالية المعاصرة في ضوء هذا الجهاز الكلي، لا في ضوء الفتوىٰ الجزئية وحدها.

إن الطموح هنا ليس أن نقول إن الاقتصاد الإسلامي أكثر أخلاقية من الاقتصاد الحديث فقط، بل أن نقول إنه يمتلك إمكانية نظرية أعمق لفهم العلاقة بين الإنسان والمال والقيمة والدولة والعمران. فالاقتصاد الحديث قد يكون تفوق تقنيًا، لكنه لم يتفوق فلسفيًا. وقد يكون طور أدوات الحساب، لكنه لم يحل سؤال المعنىٰ. وقد يكون أنتج ثروة، لكنه لم يمنع أن تتحول الثروة إلىٰ قوة فوق الإنسان. أما الاقتصاد الإسلامي، إذا أُعيد بناؤه كليًا لا جزئيًا، فإنه يستطيع أن يقدم نظرية لا تجعل المال أصلًا، ولا السوق إلهًا، ولا الدولة متفرجًا، ولا الإنسان مستهلكًا، بل تجعل الاقتصاد كله خادمًا لمقاصد العمران والعدل والكفاية.

هذه المقدمة إذن ليست إعلانًا لكتاب في المعاملات، بل إعلانٌ لمنهج في إعادة تأسيس الاقتصاد. فمن لم يعد تعريف القيمة، لن يفهم النقود. ومن لم يفهم النقود، لن يفهم الربا. ومن لم يفهم الربا كبنية، سيبقىٰ يحاربه كصورة. ومن لم يفهم الدولة بوصفها فاعلًا اقتصاديًا أصيلًا، سيترك السوق والمال يحددان مصير الكفاية والعدالة. ومن لم يفهم المورد بوصفه قيمة تكوينية وإرثًا إنسانيًا، سيقبل أن تتحول ثروات الخلق إلىٰ ملكيات مغلقة وريوع محتكرة. ومن لم يربط المال بالعمران، سيجد نفسه أمام اقتصاد يزداد ثراءً ويزداد الإنسان فيه فقرًا للمعنىٰ والأمن والكفاية.

ومن هنا نبدأ. لا من رفض الاقتصاد الحديث رفضًا خطابيًا، ولا من قبوله قبولًا تابعًا، بل من تفكيكه وإعادة بناء البديل علىٰ أسس أعمق. فالمال يجب أن يعود خادمًا للقيمة، والقيمة يجب أن تعود متصلة بالمورد والعمل والحاجة والمقصد، والدولة يجب أن تعود

أمينة علىٰ الكفاية والموارد العامة، والسوق يجب أن يعود أداة لا سيدًا، والربح يجب أن يعود ثمرة مخاطرة وإنتاج، لا ثمرة زمن نقدي فارغ. وحين يتحقق هذا، لا نكون أمام اقتصاد إسلامي بالمعنىٰ الضيق، بل أمام مشروع حضاري يعيد ترتيب علاقة الإنسان بالعالم.

من أزمة الأدوات إلىٰ أزمة الإنسان والمعنىٰ

إن أخطر ما في الاقتصاد الحديث ليس أنه أنتج اللامساواة فقط، ولا أنه حوّل العالم إلىٰ شبكة ديون متضخمة، بل أنه نجح في إقناع الإنسان بأن هذه الاختلالات هي "الحالة الطبيعية" للاقتصاد. وهنا تكمن القوة الحقيقية لأي نظام مهيمن: ليس في سيطرته علىٰ الموارد وحدها، بل في قدرته علىٰ تحويل افتراضاته التاريخية إلىٰ بدهيات تبدو وكأنها قوانين طبيعية لا يمكن التفكير خارجها. ومن هنا فإن الاقتصاد الحديث لم يعد مجرد علم يفسر السوق، بل أصبح جهازًا لإعادة تشكيل الوعي نفسه؛ يحدد ما هو عقلاني، وما هو ممكن، وما هو طبيعي، وما هو مستحيل. وحين تصل الفلسفة الاقتصادية إلىٰ هذه الدرجة من الهيمنة، تصبح الأزمة أعمق من أزمة سياسات، لأنها تتحول إلىٰ أزمة تصور للإنسان والعالم.

لقد نجحت الرأسمالية الحديثة في بناء أعظم جهاز إنتاج عرفه التاريخ، لكنها في الوقت نفسه بنت أعظم جهاز لفصل الإنسان عن نتائج عمله، وفصل المجتمع عن موارده، وفصل المال عن القيمة، وفصل الدولة عن غاياتها الأصلية. وهكذا دخل العالم في مفارقة كبرىٰ: تزداد القدرة التقنية علىٰ إنتاج الغذاء بينما تتسع دوائر الجوع؛ وتتضاعف الثروات بينما تتعمق الهشاشة الاجتماعية؛ وتتقدم وسائل الاتصال بينما يزداد الإنسان عزلة؛ وتتضخم الأسواق المالية بينما يضعف الاقتصاد الحقيقي. وهذه المفارقات ليست حوادث عرضية، بل نتائج منطقية لبنية ترىٰ الاقتصاد مجالًا مستقلًا عن الأخلاق والعمران والمعنىٰ.

ومن هنا فإن أخطر ما فعله الاقتصاد الحديث أنه حوّل الإنسان نفسه إلىٰ كائن اقتصادي محض. لم يعد الإنسان في مركز النظر بوصفه خليفةً أو حامل معنىٰ أو عضوًا في جماعة تاريخية، بل بوصفه وحدة رغبة واستهلاك. ومع هذا التحول جرىٰ تفكيك البنية الإنسانية القديمة كلها: الأسرة، الجماعة، الحرفة، المعنىٰ الديني، الروابط الاجتماعية، وحتىٰ الزمن نفسه. فالزمن في الحضارة الحديثة لم يعد مجالًا للحياة والتراكم الإنساني، بل أصبح موردًا اقتصاديًا خاضعًا للتسعير والاستثمار والتداول. وهنا يظهر الرابط العميق بين الحداثة الاقتصادية والربا؛ لأن الفائدة في جوهرها ليست مجرد أداة تمويل، بل تعبير عن تحويل الزمن إلىٰ سلعة.

إن الحضارات القديمة كانت تنظر إلىٰ الزمن بوصفه إطارًا للحياة والتحول والنمو، أما الرأسمالية المالية فقد جعلته موضوعًا للعائد النقدي. ومن هنا لم يعد السؤال: ماذا أُنتج؟ بل: كم مضىٰ من الزمن علىٰ المال؟ وكلما ازداد الزمن ازداد الحق في المطالبة بالعائد، حتىٰ لو لم يتحقق إنتاج حقيقي. وهنا يبدأ الانفصال الأخطر: انفصال الزمن المالي عن الزمن الإنساني. فالاقتصاد الحقيقي يتحرك بإيقاع العمل والإنتاج والحاجة، أما الاقتصاد المالي فيتحرك بإيقاع الفائدة والمضاربة والتوقعات. ولذلك يمكن أن تنهار حياة ملايين البشر بينما ترتفع الأسواق المالية، ويمكن أن يتراجع الإنتاج بينما تتضخم الثروات الورقية. لأن المال لم يعد ينتظر تحقق القيمة، بل أصبح يسبقها ويطالب بها مسبقًا.

وهذا ما يفسر التحول التاريخي من الرأسمالية الإنتاجية إلىٰ الرأسمالية الريعية المالية. ففي المراحل الأولىٰ للرأسمالية، بقي المال — رغم كل اختلالاته — مرتبطًا نسبيًا بالإنتاج الصناعي والتجاري. أما في المرحلة المعاصرة، فقد أصبح الاقتصاد الحقيقي تابعًا للاقتصاد المالي لا العكس. وصارت البنوك المركزية، وأسواق السندات، وشركات التصنيف، وصناديق التحوط، والمشتقات المالية، أكثر تأثيرًا في مصير الدول من كثير من

الحكومات نفسها. وهنا لم تعد الثروة تُنتج أساسًا من الصناعة أو الزراعة أو التجارة، بل من القدرة علىٰ إدارة الدين، والمضاربة، والتحكم بالتدفقات النقدية، واحتكار أدوات التمويل العالمية.

ومن هنا نفهم أن الأزمة ليست فقط في "الرأسمالية" بوصفها نظام ملكية، بل في "المالية" بوصفها تحولًا حضاريًا جعل المال مركز العالم. فالمال في الاقتصاد الحديث لم يعد وسيطًا، بل أصبح مرجعًا أعلىٰ يعاد تشكيل السياسة والدولة والمجتمع وفق حاجاته. ولذلك لم تعد الحكومات تسأل غالبًا: ما الذي يحتاجه المجتمع؟ بل: كيف ستستجيب الأسواق؟ ولم تعد التنمية تُقاس بقدرة الاقتصاد علىٰ تحقيق الكفاية، بل بقدرته علىٰ جذب التدفقات المالية. ولم تعد قيمة العمل تقاس بما يضيفه إلىٰ العمران، بل بما يحققه من ربح نقدي سريع.

وهنا يظهر الفرق الجذري بين الاقتصاد الإسلامي بوصفه اقتصاد عمران، والاقتصاد الحديث بوصفه اقتصاد تراكم نقدي. فالاقتصاد الإسلامي لا يبدأ من السؤال: كيف نزيد المال؟ بل: كيف نحقق الكفاية والعدل والعمران؟ وهو لا يرىٰ المال غايةً مستقلة، بل وظيفة داخل بنية أكبر. ولذلك فإن الربح مشروع لأنه مرتبط بالمخاطرة والعمل والإنتاج الحقيقي، أما الفائدة فتمثل اختلالًا لأنها تمنح المال حق المطالبة بعائد منفصل عن المشاركة الفعلية في خلق القيمة. ومن هنا فإن الفرق بين الربح والفائدة ليس فرقًا تقنيًا في العقود، بل فرق في تصور العالم نفسه.

إن الرأسمالية الحديثة قامت علىٰ افتراض أن الإنسان يسعىٰ دائمًا إلىٰ تعظيم منفعته الفردية، وأن السوق قادرة عبر هذا السعي الأناني علىٰ إنتاج التوازن العام. لكن هذه الفرضية نفسها تحمل تناقضًا عميقًا؛ لأنها تفترض إمكان بناء العدالة العامة من مجموع الرغبات الخاصة غير المنضبطة. وهنا وقع الاقتصاد الحديث في مأزقين معًا: فقد أطلق

الرغبة من كل معيار مقا صدي، ثم حاول لاحقًا معالجة آثارها الكارثية عبر تدخلات الدولة أو المؤ سسات الدولية. لكنه كان كمن يبني نظامًا علىٰ إطلاق الشهوة ثم يستغرب اختلال التوازن.

أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه يبدأ من تصور مختلف للإنسان. فالإنسان ليس مجرد كائن رغبة، بل كائن حاجة ومسؤولية واستخلاف. والحاجة في التصور الإسلامي ليست مساوية للرغبة؛ لأن الرغبة لا حد لها، أما الحاجة فلها مراتب ومقاصد وضوابط. ومن هنا فإن الاقتصاد الإ سلامي لا ينظر إلىٰ السوق بو صفها آلية محايدة، بل بو صفها أداة يجب أن تعمل داخل أفق أخلاقي وعمراني. ولذلك لا تكون الحرية الاقتصادية مطلقة، ولا يكون التملك مطلقًا، ولا يكون التراكم النقدي حقًا غير محدود، لأن الاقتصاد ليس ساحة تنافس مجردة، بل جزء من بناء الحياة الإنسانية.

وهنا تظهر مركزية الدولة في النظرية الإسلامية. فالدولة ليست مجرد حارس ليلي للسوق كما في الليبرالية الكلاسيكية، وليست مالكًا شاملًا لكل وسائل الإنتاج كما في الاشتراكية الصلبة، بل فاعلًا حضاريًا مسؤولًا عن تحقيق الكفاية وإدارة الموارد العامة ومنع الاحتكار وضبط الاختلالات البنيوية. وهذا يفسر لماذا لا يمكن فهم الاقتصاد الإسلامي من دون فهم نظرية الاستخلاف ونظرية الحق ودور الدولة في العمران. لأن ترك السوق وحدها لا يؤدي تلقائيًا إلىٰ العدالة، كما أن سحق السوق بالكامل لا يؤدي إلىٰ الحيوية. ومن هنا تأتي الحاجة إلىٰ توازن دقيق بين الحرية والضبط، بين المبادرة الفردية والمصلحة العامة، بين التملك الخاص والحق الجماعي في الموارد.

إن الموارد الطبيعية، في هذا التصور، ليست مجرد أ صول اقتصادية قابلة للتسعير، بل بنية تأسيسية للحياة الجماعية. فالنفط والمياه والمعادن والطاقة ليست اختراعًا لرأس المال، بل عطاء سابق علىٰ السوق. ومن هنا فإن تحويلها إلىٰ أدوات احتكار مطلق أو ريع مغلق يمثل

انحرافًا عن وظيفتها الأصلية. ولذلك فإن الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليست مجرد منظم محايد، بل أمينة علىٰ الإرث القيمي الكوني الذي أودعه الله في العالم لصالح البشر جميعًا.

وهذا يعيدنا إلىٰ نقطة البداية: أزمة الاقتصاد الحديث ليست أزمة تقنية، بل أزمة معنىٰ. لقد فقد الاقتصاد القدرة علىٰ الإجابة عن السؤال: لماذا ننتج؟ ولمصلحة من؟ وما الحد الذي يتحول عنده التراكم إلىٰ تدمير للعمران؟ وما القيمة التي لا يجوز للسوق أن يحددها؟ وما الموارد التي لا ينبغي أن تتحول إلىٰ موضوع مضاربة؟ وما وظيفة الدولة؟ وما حدود المال؟ وما الفرق بين النمو والكفاية؟ وما الفرق بين الثروة والقيمة؟

ومن هنا فإن هذه النظرية لا تريد أن تدخل في منافسة تقنية مع الاقتصاد الحديث داخل منطقه نفسه فقط، بل تريد أن تكشف أن هذا المنطق ذاته ناقص. فالإنسان ليس مجرد فاعل اقتصادي، والزمن ليس مجرد وعاء للفائدة، والمال ليس منتجًا للقيمة، والسوق ليست مصدرًا نهائيًا للحقيقة، والدولة ليست مجرد وسيط إداري، والموارد ليست مجرد سلع. وحين نعيد ترتيب هذه المفاهيم، نعيد ترتيب الاقتصاد كله.

ولهذا فإن المشروع الذي سنبنيه في هذا الكتاب ليس مشروع "فقه معاملات" فحسب، ولا "اقتصاد إسلامي" بالمعنىٰ التعليمي التقليدي، بل محاولة لإعادة تأسيس العلاقة بين:

الإنسان والقيمة،

والمال والزمن،

والدولة والعمران،

والسوق والعدالة،

والمورد والاستخلاف.

إنه مشروع يريد أن يعيد المال إلىٰ مكانه الطبيعي: خادمًا للحياة لا سيدًا عليها.

من اقتصاد السوق إلىٰ اقتصاد السيادة المالية

لم تعد السوق في الاقتصاد الحديث مجرد فضاء للتبادل، بل تحولت إلىٰ مرجعية شبه مطلقة لإعادة تعريف الإنسان والدولة والقيمة. وقد كانت الفكرة الأولىٰ للسوق، في صورتها النظرية، تقوم علىٰ افتراض بسيط وجذاب: أن الأفراد حين يسعون إلىٰ مصالحهم الخاصة داخل نظام حرّ للتبادل، فإن مجموع هذه المصالح سينتج نوعًا من التوازن العام. غير أن التاريخ الفعلي للرأسمالية كشف أن السوق لا تعمل في الفراغ، ولا تتحرك بين أفراد متساوين، ولا تُنتج العدالة تلقائيًا من مجموع المصالح الخاصة، بل تعمل داخل بنىٰ قوة، ومؤسسات مالية، وملكية غير متكافئة، ودولة، وقانون، وإمبراطوريات، ونظام نقدي عالمي. ولذلك فإن السوق التي قُدّمت بوصفها آلية طبيعية تحولت في الواقع إلىٰ جهاز تاريخي مركب، لا يُفهم إلا ضمن علاقة المال بالسلطة.

لقد كان الخطأ الأكبر في الفكر الاقتصادي الحديث أنه فصل السوق عن شروطها السياسية والاجتماعية. فالسوق ليست كائنًا بريئًا، ولا نظامًا طبيعيًا سابقًا علىٰ الدولة والمجتمع، بل هي بناء تنظمه السلطة، وتحميه القوانين، وتعيد تشكيله النقود، وتوجهه ملكية الموارد، وتتحكم في مساراته القوة المالية. ومن هنا فإن الحديث عن "حرية السوق" من غير الحديث عن توزيع القوة داخل السوق هو شكل من أشكال التجريد المضلل. فحرية من لا يملك ليست كحرية من يملك، وحرية العامل ليست كحرية صاحب رأس المال، وحرية الدولة المدينة ليست كحرية الدولة صاحبة العملة المهيمنة، وحرية المستهلك ليست كحرية الشركات التي تصنع رغباته قبل أن تلبيها. وهنا ينكشف الوهم: السوق ليست محكمة عادلة بين رغبات متساوية، بل ساحة تتحرك فيها قوىٰ غير متكافئة تحت اسم الحرية.

ومن هذا الموضع يبدأ الاقتصاد الإسلامي في طرح سؤاله المختلف. فهو لا يرفض السوق لأنها سوق، ولا يقدّسها لأنها سوق، بل يضعها في موضعها الصحيح: أداة من أدوات

التنظيم، لا مصدرًا نهائيًا للقيمة ولا معيارًا مطلقًا للعدالة. فالسوق تستطيع أن تكشف بعض المعلومات عن الندرة والطلب والتبادل، لكنها لا تستطيع أن تحدد وحدها ما ينبغي إنتاجه، ولا لمن ينبغي أن يوزع، ولا أي حاجات يجب أن تُقدّم علىٰ غيرها، ولا متىٰ يتحول الربح إلىٰ احتكار، ولا متىٰ تتحول الملكية إلىٰ تهديد للكفاية. ولذلك فإن السوق، في التصور الإسلامي، يجب أن تعمل داخل أفق مقاصدي يسبقها ويضبطها؛ أفق يميز بين الحاجة والرغبة، وبين المنفعة والمصلحة، وبين الربح المشروع والريع المفسد، وبين الحرية الاقتصادية والعدالة الاجتماعية.

لقد تعامل الاقتصاد الحديث مع الطلب كما لو أنه تعبير بريء عن الحاجة، بينما الطلب في الحقيقة قد يكون مصنوعًا وموجّهًا ومشوهًا. فليس كل ما يطلبه السوق حاجة، وليس كل ما يربح ينبغي إنتاجه، وليس كل ما يعجز الفقير عن طلبه غير ضروري. السوق لا تسمع إلا الصوت المدعوم بالقدرة الشرائية؛ أما الحاجة غير القادرة علىٰ الدفع فتبقىٰ صامتة في منطق السوق. وهنا يظهر التناقض الأخلاقي العميق في الاقتصاد الحديث: قد تنتج السوق ترفًا زائدًا لمن يملك، وتعجز في الوقت نفسه عن تلبية الضرورات لمن لا يملك. ولذلك فإن ترك ترتيب الأولويات للسوق وحدها يعني عمليًا ترك الإنسان الضعيف خارج مجال الرؤية الاقتصادية.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يبدأ من الطلب السوقي، بل من الحاجة الإنسانية. والحاجة ليست رغبة عابرة، بل شرط من شروط قيام الإنسان بوظيفته في الحياة. ولهذا فإن الكفاية ليست إحسانًا زائدًا، بل مقصد اقتصادي أصيل. فالمجتمع الذي يترك أفراده دون كفاية في الغذاء والسكن والتعليم والصحة والعمل والأمن لا يكون مجتمعًا عاجزًا فقط، بل مجتمعًا مختلًا في أساسه الشرعي والعمراني. إن الاقتصاد لا يقاس بمجرد حجم الناتج، بل بقدرته علىٰ تحويل الموارد إلىٰ كفاية، والكفاية إلىٰ استقرار، والاستقرار إلىٰ عمران، والعمران إلىٰ معنىٰ إنساني.

وهذا يضع الدولة في موقع لا يستطيع الاقتصاد الليبرالي التقليدي أن يستوعبه. فالدولة في التصور الإسلامي ليست طارئًا علىٰ الاقتصاد، ولا مجرد جهاز لحماية العقود، ولا أداة لإنقاذ السوق عند الأزمات فقط، بل فاعل أصيل في حفظ الضرورات وتنظيم الموارد العامة ومنع الاحتكار وتحقيق حد الكفاية. غير أن أصالة الدولة لا تعني إطلاقها؛ فالدولة ليست مالكة مطلقة للمجتمع، ولا بديلًا عن المبادرة الفردية، ولا سلطة فوق المقاصد. إنها أمينة لا سيدة، وراعية لا محتكرة، ووسيلة لتحقيق العدل لا مصدرًا مستقلًا للحقيقة. ومن هنا يختلف الاقتصاد الإسلامي عن الليبرالية التي تقلص الدولة، وعن الاشتراكية التي تبتلع المجتمع؛ إنه يجعل الدولة ضامنةً للمقاصد حين يعجز السوق أو ينحرف، لا بديلًا دائمًا عن كل حركة اجتماعية.

وإذا كان الاقتصاد الحديث قد جعل النمو غايته المركزية، فإن الاقتصاد الإسلامي يجعل العمران غايته الأعمق. والنمو قد يعني زيادة في الناتج ولو صاحبه تدمير للبيئة، أو تفكك اجتماعي، أو ديون خانقة، أو احتكار، أو هشاشة في العمل. أما العمران فيعني أن يكون النمو متصلًا بالكفاية والعدل والاستقرار والمعنىٰ. ولذلك فإن كل نمو لا يحقق كفاية، ولا يحفظ الموارد، ولا يقلل التبعية، ولا يوسع فرص العمل المنتج، ولا يحمي المجتمع من الريع والاحتكار، هو نمو ناقص، وربما يكون نموًا مضادًا للعمران. ومن هنا فإن السؤال الإسلامي ليس: كم نما الاقتصاد؟ بل: أي اقتصاد نما؟ ولمن؟ وبأي كلفة؟ وعلىٰ أي مورد؟ وبأي أثر في الإنسان والدولة والمستقبل؟

إن الاقتصاد الحديث، حين فصل النمو عن العمران، استطاع أن يحتفل بأرقام قد تخفي انهيارًا اجتماعيًا. فقد يرتفع الناتج المحلي بينما تتسع الفجوة الطبقية، وتزداد الأرباح بينما تتراجع الأجور الحقيقية، وتنمو الأسواق المالية بينما تنهار القدرة علىٰ السكن، وتزداد السيولة بينما يفقد المال صلته بالعمل المنتج. وهذا لأن الأرقام الاقتصادية الحديثة،

علىٰ دقتها الظاهرة، قد تقيس الحركة ولا تقيس المعنىٰ. تقيس الناتج ولا تقيس العدالة، وتقيس الاستهلاك ولا تقيس الحاجة، وتقيس الدخل ولا تقيس الكفاية، وتقيس الاستثمار ولا تسأل هل هو منتج أم مضارب، وتقيس النمو ولا تسأل هل يبني الإنسان أم يستنزفه.

ولهذا فإن النظرية التي نؤسس لها لا بد أن تعيد بناء مقاييس الاقتصاد نفسها. فلا يكفي أن نتبنىٰ مؤشرات الاقتصاد الحديث ثم نضيف إليها أحكامًا شرعية. لا بد من السؤال: ما المؤشر الذي يليق باقتصاد مقاصدي؟ هل يكفي الناتج المحلي؟ أم يجب أن نقيس حد الكفاية؟ هل يكفي معدل النمو؟ أم يجب أن نقيس توزيع الموارد؟ هل يكفي حجم الاستثمار؟ أم يجب أن نميز الاستثمار المنتج من الاستثمار الريعي؟ هل يكفي استقرار الأسعار؟ أم يجب أن نسأل عن استقرار الحياة؟ هل يكفي حجم الائتمان؟ أم يجب أن نسأل عن علاقته بالإنتاج الحقيقي؟ هذه الأسئلة ليست تقنية، بل فلسفية؛ لأنها تحدد ما نعتبره نجاحًا اقتصاديًا.

ومن هنا تظهر مركزية النقد في هذه النظرية. فالنقود الحديثة لا تكتفي بقياس القيمة، بل صارت تعيد تشكيلها. وحين تكون النقود قابلة للخلق الائتماني الواسع، وحين تتحكم البنوك المركزية بسعر الزمن الاقتصادي عبر الفائدة، وحين يتحول الدين العام إلىٰ بنية دائمة، وحين تصبح الأسواق المالية قادرة علىٰ معاقبة الدول، فإننا لا نكون أمام نقود محايدة، بل أمام سلطة نقدية عميقة. وهذه السلطة لا تقل أثرًا عن السلطة العسكرية أو السياسية، بل قد تتفوق عليها في بعض المواضع؛ لأنها لا تحتل الأرض مباشرة، بل تحتل شروط الحركة الاقتصادية. ومن هنا فإن السيادة في العصر الحديث لم تعد سيادة حدود فقط، بل سيادة نقد.

إن الدولة التي لا تملك قرارها النقدي كاملًا لا تملك قرارها الاقتصادي كاملًا. والدولة التي تقترض بعملة غيرها، أو تخضع لتصنيفات الأسواق، أو تحتاج إلىٰ رضا المؤسسات

المالية الدولية، ليست حرة كما تبدو في الدستور. وهنا يتحول المال إلىٰ إمبراطورية غير مرئية. الدولار مثلًا ليس مجرد عملة، بل شبكة سلطة: تسعير عالمي، واحتياط دولي، ونظام مدفوعات، وديون، وعقوبات، ومؤسسات، وثقة مفروضة بالقوة التاريخية. ومن هنا فإن دراسة النقود في الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن تبقىٰ دراسة فقهية في الذهب والفضة والأثمان، بل يجب أن تصبح دراسة في السيادة والهيمنة والعدالة العالمية.

وهذا هو الفرق بين فقه نقدي جزئي وفقه نقدي كلي. الفقه الجزئي يسأل: ما حكم الصرف؟ ما حكم بيع الذهب بالذهب؟ ما شروط التقابض؟ وهذه أسئلة مهمة. أما الفقه الكلي فيسأل: من يخلق النقود؟ وبأي حق؟ ولأي مقصد؟ وما أثر خلق النقود علىٰ الفقراء؟ ومن يدفع ضريبة التضخم؟ وهل يجوز أن تُدار السيولة بما يخدم المضاربة لا الإنتاج؟ وهل السياسة النقدية محايدة أخلاقيًا؟ وهل يمكن لنظام نقدي قائم علىٰ الفائدة والدين أن يحقق الكفاية والعدل؟ هذه هي الأسئلة التي تجعل الاقتصاد الإسلامي مشروعًا كليًا لا بابًا من أبواب المعاملات.

ومن هنا فإن الربا لا ينبغي أن يبقىٰ محصورًا في صورة القرض الفردي فقط، مع أن هذه الصورة أصلية ومهمة، بل يجب أن يُقرأ أيضًا بوصفه بنيةً كلية حين يصبح النظام كله قائمًا علىٰ توليد المال من المال، وعلىٰ تسعير الزمن، وعلىٰ ضمان العائد لرأس المال قبل تحقق الإنتاج، وعلىٰ تحويل الدين إلىٰ أصل قابل للتداول والتوريق والمضاربة. في هذه الحالة لا يكون الربا مجرد مخالفة عقدية، بل يصبح منطقًا ناظمًا للنظام المالي كله. وهذا هو الفرق بين تحريم الربا كحكم، ونقد الربا كنظام. الحكم يمنع صورة، أما النقد الكلي فيكشف الحضارة التي صنعت الصورة وعممتها.

ولذلك فإن سؤال "هل سعر الفائدة هو الربا؟" لا ينبغي أن يُعالج بمنطق المطابقة اللفظية فقط، بل بمنطق فلسفة القيمة. فإذا كان سعر الفائدة يقوم علىٰ افتراض أن المال،

بمجرد الزمن، يستحق زيادة مضمونة، فإننا أمام جوهر ربوي عميق، لأن المال هنا يطالب بعائد لا بسبب مشاركة حقيقية في مخاطرة إنتاجية، بل بسبب انفصال الملكية النقدية عن الزمن. أما الربح في الاقتصاد الإسلامي فلا يستحق إلا بتحمل مخاطرة حقيقية أو مشاركة في إنتاج أو تجارة أو منفعة مشروعة. الفارق إذن ليس في الاسم، بل في البنية: الفائدة عائد مضمون علىٰ المال، والربح عائد محتمل علىٰ نشاط حقيقي. الأول يفصل المال عن العمران، والثاني يربطه به.

ومن هنا فإن المشروع الذي نفتتحه بهذه المقدمة لا يتجه إلىٰ إصلاح جزئي في المصارف الإسلامية، بل إلىٰ إعادة بناء الحقل كله. فالبنوك الإسلامية، إن بقيت مجرد مؤسسات تعيد إنتاج الدين بصيغ بيع صورية، لن تخرج من منطق الاقتصاد المالي الحديث. والصكوك، إن تحولت إلىٰ سندات مموهة، لن تحقق المقصد. والمرابحة، إن صارت بديلًا شكليًا للقرض، لن تبني اقتصاد مشاركة. والأسواق المالية، إن بقيت فضاء للمضاربة وانفصال المال عن الإنتاج، لن تصبح إسلامية بمجرد استبعاد بعض المحرمات. المطلوب أعمق: إعادة ربط التمويل بالإنتاج، والعائد بالمخاطرة، والمال بالحاجة، والسوق بالعدل، والدولة بالكفاية.

وهنا تتضح مهمة الكتاب في أقسامه القادمة. سنبدأ من الأساس الأنطولوجي، لأن الاقتصاد لا يمكن أن يُبنىٰ بلا تصور للإنسان والمورد والقيمة. ثم ننتقل إلىٰ النقود، لأن النظام الحديث صار نقديًا في جوهره. ثم إلىٰ الربا، لأنه يمثل لحظة الانفصال بين المال والقيمة. ثم إلىٰ الإنتاج والتوزيع، لأن العدالة لا تتحقق بالشعارات بل ببنية توزيع عوائد الإنتاج. ثم إلىٰ الدولة، لأنها الفاعل الذي لا يمكن تجاوزه في إدارة الموارد والكفاية. ثم إلىٰ النظام المالي العالمي، لأنه الإطار الذي تتحرك داخله الاقتصادات المعاصرة. ثم إلىٰ المعاملات المالية الحديثة، لا بوصفها مسائل منفصلة، بل بوصفها أدوات داخل نظام. ثم نختم بالنموذج الحضاري البديل، حيث يعود الاقتصاد إلىٰ مكانه: خادمًا للعمران.

إننا لا نبدأ هذا المشـروع من وهم امتلاك أجوبة سـهلة. فالموضـوع بالغ التعقيد، والاقتصاد الحديث بنىٰ أدوات هائلة، ولا يجوز مواجهته بخطاب وعظي أو أحكام مجتزأة. لكننا نبدأ من يقين منهجي: أن النظام الذي يجعل المال سيدًا علىٰ الإنسان، والفائدة سيدًا علىٰ الزمن، والسـوق سـيدًا علىٰ القيمة، والدولة خادمة للمدين، والموارد موضـوعًا للاحتكار، لا يمكن أن يكون نهاية العقل الاقتصـادي. وهناك حاجة إلىٰ نظرية أخرىٰ تبدأ من الخلق لا من السوق، ومن المورد لا من المال، ومن الحاجة لا من الرغبة، ومن الكفاية لا من الاستهلاك، ومن العمران لا من النمو المجرد.

وبهذا المعنىٰ، فإن هذه المقدمة ليسـت فقط مدخلًا إلىٰ كتاب، بل إعلان انتقال من اقتصـاد الأدوات إلىٰ اقتصـاد المعنىٰ. فالاقتصـاد ليس علمًا بريئًا للأرقام، بل علم لتدبير الحياة. ومن تدبير الحياة أن نعرف ما الذي يجب أن يبقىٰ خارج السوق، وما الذي يجب أن يخضع للسوق، وما الذي يجب أن تضبطه الدولة، وما الذي يجب أن يحميه المجتمع، وما الذي لا يجوز أن يتحول إلىٰ موضوع مضاربة. إن الاقتصاد حين يفقد هذه الحدود يتحول إلىٰ قوة عمياء، وحين يستعيدها يعود جزءًا من الحكمة العملية للإنسان.

ومن هنا نواصل بناء النظرية: لا دفاعًا عن الماضي، ولا هروبًا من العصر، بل اقتحامًا للعصر بجهاز أعمق من جهازه. فليس المطلوب أن نثبت فقط أن الإسلام حرّم الربا، بل أن نثبت لماذا كان تحريم الربا ضرورة لحماية القيمة من الانحراف، ولماذا كان ضبط السوق ضـرورة لحماية الحرية من الاحتكار، ولماذا كانت الدولة ضـرورة لحماية الكفاية من العجز، ولماذا كان المورد أصـلًا للقيمة قبل العمل والمال، ولماذا كان المال خادمًا لا خالقًا. هذه هي الأسئلة التي ستقود الكتاب كله.

نحو اقتصاد يعيد المال إلىٰ موضعه الطبيعي

إذا كان الاقتصاد الحديث قد أخطأ حين جعل السوق مركزًا، فإنه أخطأ بصورة أعمق حين جعل المال معيارًا أعلىٰ من الحياة. فالسـوق، علىٰ خطورتها حين تتحول إلىٰ مرجعية

مطلقة، تبقىٰ مرتبطة في أصلها بفكرة التبادل بين حاجات بشرية وموارد ومنتجات. أما المال حين ينفصل عن هذه الدائرة، وحين يصبح قادرًا علىٰ النمو الذاتي، وحين يتحول إلىٰ أصلٍ يطالب بالعائد لمجرد أنه مال، فإننا نكون أمام انقلاب كامل في بنية الاقتصاد. لم يعد الاقتصاد تدبيرًا للموارد من أجل الحياة، بل صار تدبيرًا للحياة من أجل خدمة المال. وهذه هي اللحظة التي يصبح فيها الانهيار أخلاقيًا وفلسفيًا قبل أن يكون ماليًا.

إن المال في أصله خادم. وُجد ليقيس القيمة، ويسهّل التبادل، ويحفظ القدرة علىٰ الانتفاع، وينقل الحقوق بين الناس. لكنه لم يوجد ليكون مصدرًا مستقلًا للقيمة، ولا ليحل محل العمل، ولا ليطالب بعائد مضمون قبل تحقق النشاط الحقيقي. وحين يتحول المال من خادم إلىٰ سيد، تختل البنية كلها: يصبح العمل تابعًا لرأس المال، وتصبح الدولة تابعة للدين، وتصبح الحاجة تابعة للقدرة الشرائية، وتصبح الموارد العامة موضوعًا للتملك المغلق، ويصبح الزمن نفسه مجالًا لاستخراج العائد. وهنا لا يعود الربا مجرد عقد محرم، بل يصبح منطقًا حضاريًا يعيد ترتيب العالم علىٰ صورة المال.

إن الاقتصاد الإسلامي، كما نؤسس له هنا، يبدأ من إعادة المال إلىٰ موضعه الطبيعي. فالمال ليس أصل القيمة، بل أداة تداولها. وليس خالقًا للثروة، بل وسيطًا بين المورد والعمل والحاجة. وليس سيدًا علىٰ الزمن، بل خادمًا لحركة العمران. ولذلك فإن أي نظام يسمح للمال بأن يلد المال منفصلًا عن الإنتاج والمخاطرة والعمل الحقيقي، إنما يقلب الهرم الاقتصادي رأسًا علىٰ عقب. فالذي ينبغي أن ينتج القيمة هو المورد حين يُفعّل، والعمل حين يُنظّم، والمعرفة حين تدخل في الإنتاج، والدولة حين تحفظ النظام والكفاية، والسوق حين تضبط التبادل، لا المال وهو جالس فوق الزمن ينتظر فائدته.

وهنا يتضح أن تحريم الربا في الاقتصاد الإسلامي ليس حكمًا أخلاقيًا منفصلًا عن النظرية الاقتصادية، بل هو حجر الزاوية في حماية فلسفة القيمة. فالربا يمنح المال حقًا في

المستقبل قبل أن يتحقق الإنتاج في المستقبل. إنه يطالب بقيمة لم توجد بعد، ويجعل الزمن نفسه ضمانًا للزيادة، ويحوّل المخاطرة من صاحب المال إلىٰ المدين أو المنتج أو المجتمع. وفي هذا تكمن خطورته الكبرىٰ: إنه يفصل العائد عن المسؤولية. فالذي يقرض بفائدة يطالب بالعائد سواء ربح المشروع أم خسر، وسواء تحقق الإنتاج أم لم يتحقق، وسواء بقي المجتمع مستقرًا أم انهار تحت الديون. أما الاقتصاد الإسلامي فيربط العائد بالمشاركة، والربح بالمخاطرة، والمال بالحركة الواقعية للقيمة.

ومن هذه النقطة يمكن أن نفهم لماذا لا يكفي أن نبحث عن بدائل شكلية للفائدة. فالمشكلة ليست فقط في نسبة محددة تُضاف إلىٰ الدين، بل في بنية تجعل المال مضمون الربح لمجرد انتقاله عبر الزمن. فإذا استبدلنا اسم الفائدة باسم آخر، أو حوّلنا القرض إلىٰ بيع صوري، أو جعلنا الصك نسخة أخرىٰ من السند، أو أعدنا إنتاج الدين باسم التمويل الإسلامي، فإننا لا نكون قد غادرنا النظام الربوي، بل نكون قد أعدنا تلوينه. إن الاقتصاد الإسلامي لا يتحقق بتغيير الأسماء، بل بتغيير علاقة المال بالقيمة. والفرق الحاسم هو هذا: هل المال يشارك في إنتاج حقيقي ويتحمل مخاطرة، أم يطالب بعائد ثابت منفصل عن نتائج الإنتاج؟

إن هذا الفرق سيحكم كل المعاملات المالية المعاصرة التي سنناقشها لاحقًا. فالبنك لا يكون إسلاميًا بمجرد تغيير صيغة العقد إذا بقيت بنيته قائمة علىٰ ضمان العائد ونقل المخاطرة إلىٰ الطرف الأضعف. والصك لا يكون إسلاميًا إذا كان في أثره سندًا بفائدة مقنّعة. والمرابحة لا تكون بديلًا حضاريًا إذا تحولت إلىٰ تمويل ديون لا علاقة له بالإنتاج. والتأمين لا يكون مقبولًا أو مرفوضًا بمجرد صورته، بل بحسب بنيته في توزيع الخطر والتعاون أو الاتجار بالخوف. والعملات الرقمية لا تُقرأ فقط من زاوية كونها مالًا أو سلعة، بل من زاوية علاقتها بالقيمة الحقيقية والمضاربة والسيادة النقدية. والمشتقات لا تُدرس

فقط بوصفها عقودًا، بل بوصفها أدوات قد تنقل الخطر أو تضخمه أو تحوله إلىٰ سلعة مستقلة. هذه هي القراءة الكلية التي نريدها: قراءة الأداة من خلال وظيفتها البنيوية لا اسمها الفقهي فقط.

وهنا تظهر أهمية بناء نظرية قبل الدخول في تفاصيل المعاملات. فالفقيه الذي لا يمتلك نظرية في المال سيظل يطارد الصور. والاقتصادي الذي لا يمتلك نظرية في القيمة سيظل يخلط بين الثروة والربح النقدي. والمجتهد الذي لا يمتلك نظرية في الدولة سيترك السوق والبنوك والمصارف المركزية تصنع الواقع ثم يأتي ليكيّف العقود بعد وقوعها. أما النظرية الكلية فتبدأ قبل الفتوىٰ؛ تبدأ من السؤال عن ماهية المال، وعن أصل القيمة، وعن وظيفة الدولة، وعن معنىٰ الكفاية، وعن علاقة الربح بالمخاطرة، وعن حدود السوق، وعن طبيعة المورد، وعن موقع الإنسان في الاقتصاد. وبعد ذلك فقط تصبح الفتوىٰ جزءًا من جهاز لا مجرد جواب منفصل.

إن من أخطر أوهام العصر أن الاقتصاد علم تقني محايد، وأن الخلاف حوله خلاف في الأدوات لا في الغايات. لكن الحقيقة أن كل اقتصاد يخفي داخله لاهوتًا أو فلسفةً للوجود، حتىٰ لو زعم أنه علم محض. فالاقتصاد الذي يجعل الإنسان مستهلكًا يملك تصورًا للإنسان. والاقتصاد الذي يجعل السوق معيارًا يملك تصورًا للحقيقة. والاقتصاد الذي يجعل الفائدة ثمنًا للزمن يملك تصورًا للزمن. والاقتصاد الذي يجعل الملكية سيادة مطلقة يملك تصورًا للعلاقة بين الإنسان والعالم. والاقتصاد الذي يحوّل المورد إلىٰ سلعة خالصة يملك تصورًا للخلق والطبيعة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يكون مجرد مجموعة أدوات بديلة، بل يجب أن يكون فلسفة بديلة في الإنسان والقيمة والمال والعمران.

وهذه الفلسفة تبدأ من الاستخلاف. فالإنسان ليس مالكًا مطلقًا للعالم، بل مستخلف فيه. والمورد ليس صفرًا ينتظر السوق ليمنحه المعنىٰ، بل يحمل قيمة تكوينية لأنه خلق الله،

ويحمل حقًا إنسانيًا عامًا لأنه سابق علىٰ ملكية الأفراد والدول والشركات. والعمل ليس كلفة إنتاج فقط، بل فعل مشاركة في إعمار العالم. والدولة ليست جهازًا إداريًا محايدًا، بل مسؤولة عن حفظ الكفاية والعدل ومنع تحويل الموارد العامة إلىٰ ريع مغلق. والسوق ليست مصدر القيمة، بل إحدىٰ أدوات تداولها. والمال ليس مولدًا للقيمة، بل حافظًا وناقلًا ومقياسًا لها. بهذا الترتيب يعود الاقتصاد إلىٰ أساسه: تدبير القيمة من أجل العمران، لا تدبير العمران من أجل تراكم المال.

ومن هنا فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تقف عند حدود "ما يجوز وما لا يجوز" في المعاملات، علىٰ أهمية ذلك، بل تسأل عن النظام الذي يجعل الحلال قادرًا علىٰ بناء الحياة. فقد تكون المعاملة في صورتها مقبولة، لكنها إذا أُدرجت داخل بنية مالية تعمق الديون وتفصل التمويل عن الإنتاج وتكرس الريع، فإنها تصبح جزءًا من مشكلة أكبر. وقد تكون الأداة محايدة في أصلها، لكنها حين تدخل نظامًا مضاربيًا تصبح أداة فساد. ولذلك فإن الحكم علىٰ المعاملات الحديثة يحتاج إلىٰ مستويين: مستوىٰ العقد، ومستوىٰ البنية. ومن الخطأ أن نكتفي بالمستوىٰ الأول ونغفل الثاني.

إن هذه الثنائية بين العقد والبنية ستكون حاسمة في هذا الكتاب. فالعقد ينظر إلىٰ العلاقة المباشرة بين الأطراف، أما البنية فتنظر إلىٰ أثر المعاملة حين تتكرر وتتحول إلىٰ نمط عام. العقد يسأل: هل توافرت الشروط؟ هل انتفىٰ الربا والغرر والظلم المباشر؟ أما البنية فتسأل: هل هذه الأداة تخدم الإنتاج أم المضاربة؟ هل توسع الكفاية أم تركز الثروة؟ هل تنقل الخطر إلىٰ من لا يقدر عليه؟ هل تجعل الدولة تابعة للدين؟ هل تجعل المال ينمو بلا عمل؟ هل تفتح باب احتكار أو فقاعة أو هشاشة عامة؟ ولا يمكن للفقه الكلي أن يكون كليًا إلا إذا جمع السؤالين.

وهنا يظهر الفرق بين الاقتصاد الإسلامي التقليدي حين يُقرأ قراءة جزئية، والاقتصاد الإسلامي الكلي حين يُعاد تأسيسه. القراءة الجزئية قد تبحث في صحة العقد وتظن أنها

انتهت. أما القراءة الكلية فتقول إن صحة العقد لا تكفي إذا كان مجموع العقود ينتج نظامًا غير عادل. فالظلم الحديث لا يأتي دائمًا من عقد فاسد واضح، بل قد يأتي من آلاف العقود الصحيحة شكليًا التي تتراكم لتصنع بنية فاسدة. وقد لا يظهر الربا دائمًا في صورة قرض بسيط بفائدة، بل يظهر في نظام كامل من الديون والتوريق والمشتقات والاحتياطيات والفوائد المركبة والسياسات النقدية. ومن هنا فإن الفقه الكلي يجب أن يقرأ النظام لا الصورة فقط.

وهذا ما يجعل المشروع جريئًا بالضرورة. لأنه لن يكتفي بأن يسأل: كيف نجعل البنوك الإسلامية أكثر مطابقة للمعايير؟ بل سيسأل: هل البنوك، في بنيتها الحديثة، قادرة أصلًا على تمثيل مقاصد الاقتصاد الإسلامي؟ ولن يكتفي بأن يسأل: هل الصكوك موافقة للشريعة؟ بل: هل الصكوك تربط التمويل بأصول حقيقية أم تعيد إنتاج السندات؟ ولن يكتفي بأن يسأل: هل تداول الأسهم جائز؟ بل: ما أثر الأسواق الثانوية على توجيه رأس المال؟ ولن يكتفي بأن يسأل: هل المشتقات محرمة؟ بل: هل هي أدوات تحوط حقيقية أم مصانع للمخاطر؟ ولن يكتفي بأن يسأل: هل العملة الرقمية مال؟ بل: هل هي نظام نقدي بديل أم مضاربة رمزية أم أداة سيادة جديدة؟

بهذه الجرأة فقط يمكن أن يكون المشروع في مستوى التحدي. لأن الاقتصاد الحديث لم يعد نظام معاملات بسيطة؛ إنه نظام عالمي معقد، يربط بين الدولار والدين العام والبنوك المركزية وأسواق المال والشركات العابرة للقارات والعقوبات والتحكم في الممرات التجارية والموارد. ومن ثم فإن الاقتصاد الإسلامي إذا بقي في حدود أبواب البيوع القديمة دون إعادة بناء الجهاز الكلي، فلن يستطيع أن يقرأ العالم، فضلًا عن أن يغيّره. والمطلوب ليس أن نترك التراث، بل أن نعيد تشغيل عمقه في مستوى أعلى؛ ففقه الربا، وفقه الغرر، وفقه الاحتكار، وفقه الزكاة، وفقه الأموال العامة، وفقه السياسة الشرعية، كلها يجب أن تدخل في جهاز واحد قادر على فهم الاقتصاد العالمي.

إن هذه المقدمة تفتح إذن بابًا علىٰ مشـروع واسـع: مشـروع يعيد بناء علاقة الإنسـان بالمورد، والمورد بالقيمة، والقيمة بالمال، والمال بالزمن، والزمن بالربا، والربا بالنظام المالي، والنظام المالي بالدولة، والدولة بالكفاية، والكفاية بالعمران. وهذه العلاقات لا يمكن تفكيكها إذا بقينا في مسـتوىٰ الأحكام المنفردة. إنها تحتاج إلىٰ نظرية عامة، أي إلىٰ جهاز يربط الجزئيات ضـمن رؤية كلية. ولهذا كان عنوان هذا العمل "النظرية العامة" لا علىٰ سبيل الزينة، بل لأن المقصود بناء إطار يفسر ويقوّم ويقترح، لا مجرد جمع مسائل.

إن الاقتصـاد الإسـلامي، في صـورته التي نريد تأسـيسـها، ليس حنينًا إلىٰ الماضـي، ولا رفضًا للحداثة، ولا استبدالًا لفظيًا للمؤسسات المالية، بل مشروع نقد وبناء. نقدٌ للاقتصاد الحديث حين فصل المال عن القيمة، وبناءٌ لاقتصاد يعيد و صل المال بالإنتاج والمخاطرة والكفاية. نقدٌ للسوق حين ادعت الحياد، وبناءٌ لسوق مضبوطة بالمقاصد. نقدٌ للدولة حين صـارت خادمة للدين والأسـواق، وبناءٌ لدولة أمينة علىٰ الموارد والكفاية. نقدٌ للملكية المطلقة، وبناءٌ لملكية اسـتخلافية. نقدٌ للفائدة، وبناءٌ لربح مشـروع مرتبط بالمخاطرة والعمل الحقيقي.

وهكذا نكون أمام سؤال حاسم سيصحب الكتاب كله: كيف نمنع المال من أن يتحول إلىٰ إله اقتصـادي؟ والجواب ليس بالوعظ وحده، ولا بتحريم جزئي وحده، بل ببناء نظام يعيد المال إلىٰ وظيفته. فالمال حين يوضـع في موضـعه يصـبح نعمة؛ ييسـر التبادل، ويمول الإنتاج، ويحفظ الحقوق، ويخدم الكفاية. وحين يتجاوز موضعه يصبح فتنة؛ يخلق الديون، ويحتكر الزمن، ويمتص العمل، ويفصـل الثروة عن القيمة، ويحوّل الدولة إلىٰ مدين دائم. بين هذين الموقعين يتحرك المشـروع كله: من المال الخادم إلىٰ المال السـيد، ثم من المال السيد إلىٰ المال الخادم من جديد.

من نقد النظام المالي إلىٰ تأسيس البديل المقاصدي

إنّ إعادة المال إلىٰ موضعه الطبيعي لا تتحقق بمجرد إعلان مبدئي بأن المال وسيلة لا غاية، لأن الأنظمة لا تتغير بالشعارات، بل بتغيير البنية التي تجعل الشعار ممكنًا أو مستحيلًا. فقد تقول النظرية إن المال خادم، بينما تبني المؤسسات كلها علىٰ كونه سيدًا؛ وقد تقول إن الاقتصاد لخدمة الإنسان، بينما تكون السياسات المالية والنقدية والتجارية مصممة لخدمة الدائنين والأسواق وحملة الأصول؛ وقد تقول إن الكفاية مقصد، بينما تترك توزيع الموارد لمنطق القدرة الشرائية وحده. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يبدأ من الوعظ ضد المال، بل من إعادة بناء العلاقة المؤسسية بين المال والقيمة والدولة والسوق والعمل والموارد.

إن الفرق بين الاقتصاد الأخلاقي والاقتصاد المقاصدي أن الأول يضيف الأخلاق إلىٰ النظام القائم، أما الثاني فيعيد تشكيل النظام نفسه حتىٰ تصبح الأخلاق جزءًا من بنيته. فالاقتصاد الأخلاقي قد يطلب من التاجر أن يكون أمينًا، ومن الغني أن يتصدق، ومن المصرف أن يتجنب بعض الصور الربوية، لكنه لا يغيّر بالضرورة منطق السوق ولا بنية التمويل ولا طريقة خلق النقود ولا توزيع المخاطر. أما الاقتصاد المقاصدي فيسأل عن الشروط التي تجعل الأمانة ممكنة، والعدل قابلًا للتحقق، والكفاية هدفًا مؤسسيًا، والمال مرتبطًا بالإنتاج الحقيقي. ومن هنا فإن مشروعنا لا يكتفي بأخلاقنة الاقتصاد، بل يسعىٰ إلىٰ مقصدة بنيته.

وهذا يعني أن السؤال المركزي ليس فقط: ما الحكم الشرعي لهذه المعاملة؟ بل: ما الوظيفة العمرانية لهذه المعاملة داخل النظام؟ فقد تكون المعاملة في ظاهرها محكومة بعقد صحيح، لكنها في وظيفتها الكلية تعمّق الريع، أو توسع الديون، أو تنقل المخاطر إلىٰ الضعفاء، أو تفصل العائد عن الإنتاج، أو تخلق ربحًا نقديًا بلا إضافة حقيقية للعمران. وفي

المقابل قد تكون أداة جديدة غير مألوفة في التراث، لكنها إذا ربطت المال بالإنتاج والمخاطرة والتعاون والكفاية، فقد تكون أقرب إلىٰ روح الاقتصاد الإسلامي من صيغ تقليدية أُفرغت من مقصدها. ومن هنا فإن الفقه الكلي لا يكتفي بصورة العقد، بل يقرأ أثره ووظيفته وموقعه داخل البنية.

إن هذه القراءة البنيوية لا تلغي الفقه الجزئي، بل تمنحه أفقه الصحيح. فالفقه الجزئي يحمي من الانحراف في الصيغة، والفقه الكلي يحمي من الانحراف في النظام. وإذا غاب الأول، دخل الربا والغرر والظلم من أبواب العقود. وإذا غاب الثاني، دخلت البنية الربوية من أبواب صيغ صحيحة في ظاهرها. ولذلك فإن أحد أخطر مظاهر الأزمة في بعض التطبيقات المالية المعاصرة أنها نجحت في تجنب الحرام الصريح أحيانًا، لكنها لم تنجح في بناء اقتصاد غير ربوي في جوهره. لقد تجنبت اللفظ، لكنها لم تتجاوز المنطق. وهذا هو الفرق بين الامتثال الشكلي والتحول الحضاري.

ومن هنا فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي يجب أن تعيد تعريف "المشروعية الاقتصادية". ليست المشروعية أن يخلو العقد من مانع جزئي فقط، بل أن يكون العقد داخل بنية لا تصادم مقاصد الاقتصاد الإسلامي. فالمشروعية لها طبقات: طبقة صحة العقد، وطبقة عدالة التبادل، وطبقة توزيع المخاطر، وطبقة أثر الأداة علىٰ الإنتاج، وطبقة أثرها علىٰ الكفاية، وطبقة أثرها علىٰ تراكم الثروة، وطبقة أثرها علىٰ سيادة الدولة والمجتمع. وكلما ارتفعنا في هذه الطبقات، انتقلنا من فقه المعاملة إلىٰ فقه النظام.

وهذا الانتقال هو ما افتقده الاقتصاد الإسلامي المعاصر في كثير من مراحله. فقد انشغل بإثبات أن لديه بدائل مصرفية، ولم ينشغل بما يكفي بإثبات أن لديه نظرية مختلفة في المال. وانشغل بتكييف العقود، ولم ينشغل بما يكفي بتكييف النظام. وانشغل بالمنتجات، ولم ينشغل بالبنية التي تنتج الحاجة إلىٰ هذه المنتجات. ولذلك صار السؤال أحيانًا: كيف

ننافس البنوك التقليدية؟ بدل أن يكون: كيف نعيد بناء التمويل بحيث لا يكون تابعًا لمنطق البنوك التقليدية؟ و صار السؤال: كيف نصدر صكًا مقبولًا في السوق؟ بدل أن يكون: كيف نربط الادخار الشعبي بالإنتاج الحقيقي والكفاية العامة؟ وهذه ليست فروقًا في الصياغة، بل فروق في الاتجاه الحضاري.

إن الاقتصاد الإسلامي إذا أراد أن يكون نظرية عامة لا بد أن يخرج من موقع التابع الذي يجيب عن أسئلة النظام الغالب، إلىٰ موقع المؤسس الذي يعيد صياغة الأسئلة. فالنظام الغالب يسأل: كيف نزيد العائد؟ ونحن نسأل: ما طبيعة هذا العائد؟ ويسأل: كيف نوسع الائتمان؟ ونحن نسأل: هل الائتمان مرتبط بالإنتاج أم بالدين؟ ويسأل: كيف نزيد السيولة؟ ونحن نسأل: إلىٰ أين تذهب السيولة؟ ويسأل: كيف نجذب الاستثمار؟ ونحن نسأل: أي استثمار؟ إنتاجي أم مضاربي؟ داخلي أم تابع؟ مولد للعمالة أم مولد للريع؟ ويسأل: كيف نحرر السوق؟ ونحن نسأل: تحرير من؟ ولصالح من؟ وتحت أي توزيع للقوة؟

بهذا المعنىٰ، فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يقف ضد الحداثة الاقتصادية من باب الرفض العاطفي، بل يدخل إلىٰ أعماقها وينقض مسلماتها. فهو لا يرفض النقود الحديثة لأنها حديثة، بل يسأل عن وظيفتها. ولا يرفض السوق لأنها سوق، بل يسأل عن ضوابطها. ولا يرفض الدولة لأنها دولة، بل يسأل عن مقصدها وحدودها. ولا يرفض التمويل لأنه تمويل، بل يسأل عن علاقته بالمخاطرة والإنتاج. ولا يرفض الربح، بل يرفض الربح المنفصل عن القيمة الحقيقية. ولا يرفض الملكية، بل يرفض الملكية حين تنسىٰ الاستخلاف والحق العام. ومن هنا فإن النقد الإسلامي ليس نقدًا رجعيًا، بل نقد تأسيسي.

إن جوهر البديل المقاصدي أن الاقتصاد يجب أن يُعاد توجيهه من تراكم المال إلىٰ تحقيق الكفاية. والكفاية هنا ليست حدًا أدنىٰ بيولوجيًا، وليست صدقة للفقراء، بل قاعدة في بناء المجتمع. فالمجتمع الذي لا يضمن لأفراده حدًا كريمًا من الغذاء والسكن والصحة والتعليم

والعمل والأمن لا يستطيع أن يدّعي أنه مجتمع عادل مهما ارتفع ناتجه. والكفاية ليست ضد الرخاء، بل شرطه الأخلاقي. ولا تعني قتل المبادرة، بل تمنع أن تكون المبادرة الخاصة قائمة علىٰ حرمان الأكثرية من شروط الحياة. ومن هنا فإن الكفاية تمثل الجسر بين العدالة والعمران؛ فهي تمنع الفقر من أن يتحول إلىٰ بنية، وتمنع الثروة من أن تتحول إلىٰ سيادة.

ولذلك لا يمكن ترك الكفاية للسوق وحدها. لأن السوق لا يتعامل مع الحاجة إلا إذا تحولت إلىٰ طلب مدعوم بالقدرة علىٰ الدفع. أما الحاجة التي لا تجد مالًا، فهي غير مرئية اقتصاديًا. وهنا تأتي الدولة بو صفها فاعلًا أ صيلًا لا طارئًا؛ لأنها وحدها القادرة علىٰ تحويل الحاجة الصامتة إلىٰ حق عام، وعلىٰ تحويل الموارد العامة إلىٰ سيا سات كفاية، وعلىٰ منع السوق من أن يجعل الضروريات مو ضوعًا لاحتكار المضاربة. فالصحة والتعليم والسكن والغذاء والماء والطاقة ليست سلعًا عادية في التصور المقاصدي، لأنها تمس شروط الاستخلاف الإنساني. ومن ثم فإن إدارتها لا يجوز أن تخضع لمنطق الربح وحده.

غير أن الدولة المقاصدية ليست دولة استيلاء شامل، بل دولة وظيفة. وظيفتها أن تحفظ الضرورات، وأن تدير الموارد العامة بعدل، وأن تضبط السوق حين ينحرف، وأن تمنع الاحتكار، وأن تنظم النقود والسيولة، وأن تضمن الكفاية، وأن تفتح المجال للمبادرة الخاصة حين تكون منتجة لا ريعية. إنها ليست بديلًا عن المجتمع، ولا مصادرة للسوق، ولا احتكارًا للثروة، بل هي الإطار الذي يمنع المجتمع والسوق من السقوط تحت سلطان المال. وهذا التحديد مهم جدًا، لأن النقد الإ سلامي للرأ سمالية لا ينبغي أن ينتهي إلىٰ دولة متغولة، كما أن نقده للدولة المتغولة لا ينبغي أن ينتهي إلىٰ سوق متوحشة.

ومن هنا فإن النظرية العامة يجب أن تبني توازنًا جديدًا بين الدولة والسوق والمجتمع. فالسوق يملك قدرة علىٰ المبادرة والكشف الجزئي عن المعلومات. والمجتمع يملك قدرة علىٰ التضامن والمعنىٰ والرقابة الأخلاقية. والدولة تملك قدرة علىٰ الإلزام والتنظيم

وإدارة الموارد العامة. وإذا انفرد السوق، أنتج الاحتكار والتفاوت. وإذا انفردت الدولة، أنتج البيروقراطية والاستبداد. وإذا تُرك المجتمع بلا مؤسسات، بقي تضامنه عاجزًا. أما الاقتصاد الإسلامي فيحتاج إلىٰ مثلث متوازن: سوق منضبط، دولة مقاصدية، مجتمع حي. وهذا المثلث هو الذي يحول القيم إلىٰ نظام.

إن إحدىٰ كبرىٰ مشكلات الاقتصاد الحديث أنه جعل المال أقدر من الدولة علىٰ الحركة. فالمال يعبر الحدود أسرع من القوانين، والمضاربات تتحرك أسرع من السياسات، والدين يسبق الإنتاج، والأسواق تعاقب الدول قبل أن تستطيع الشعوب محاسبة حكوماتها. ولذلك أصبحت الدولة الحديثة، في كثير من الحالات، أسيرة المال الذي كان يفترض أن تنظمه. وهنا تظهر الحاجة إلىٰ سيادة نقدية مقاصدية؛ أي إلىٰ قدرة الدولة والمجتمع علىٰ ضبط خلق النقود وتوجيه السيولة ومنع تضخم الدين والمضاربة، بحيث لا تصبح السياسة النقدية تقنيةً معزولة في يد خبراء لا يُسألون عن العدالة والكفاية.

فالسياسة النقدية ليست محايدة. حين تُرفع الفائدة أو تُخفض، لا يتأثر الجميع بالقدر نفسه. وحين تُخلق السيولة، لا تصل إلىٰ الجميع بالعدل نفسه. وحين يحدث التضخم، لا يدفع كلفته الأغنياء والفقراء بالقدر نفسه. وحين تنقذ الدولة المؤسسات المالية الكبرىٰ، فإنها غالبًا تنقل أخطاء النظام المالي إلىٰ عموم المجتمع. ولذلك فإن السياسة النقدية يجب أن تدخل في مجال الأخلاق والمقاصد، لا أن تبقىٰ علمًا تقنيًا مغلقًا. والاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يكتفي بتحريم الفائدة في العقد الفردي ثم يترك النظام النقدي يعمل بمنطق ربوي كلي.

وهنا تظهر خطورة خلق النقود الائتمانية. فالمال الحديث في جزء كبير منه لا يأتي من إنتاج سابق، بل من دين مستقبلي. والبنوك لا تكتفي بإقراض ما لديها، بل تخلق قدرة شرائية عبر الائتمان. وهذا يعني أن المجتمع يعيش علىٰ وعود مستقبلية تتحول إلىٰ مطالب

حالية. فإذا وُجه الائتمان إلىٰ إنتاج حقيقي، أمكن أن يخدم العمران. أما إذا وُجه إلىٰ المضاربة والأصول المالية والعقارية والاستهلاك غير المنتج، فإنه يصنع فقاعات وهشاشة وتضخمًا في أسعار الأصول، ويعيد توزيع الثروة لصالح من يملكون الأصول أصلًا. ومن هنا فإن السؤال الإسلامي ليس فقط: هل القرض بفائدة؟ بل: كيف تُخلق النقود؟ ومن يستفيد من خلقها؟ وإلىٰ أين تتجه؟ ومن يدفع كلفة التضخم والانهيار؟

هذه الأسئلة ستجعل النظرية العامة تتجاوز الفقه المصرفي التقليدي إلىٰ فقه النظام النقدي. فلا يكفي أن نقول إن المصرف الإسلامي لا يعطي فائدة مباشرة، إذا كان يعمل داخل نظام نقدي يقوم علىٰ سعر الفائدة، وخلق الديون، وتسعير المخاطر بمنطق ربوي، وربط السيولة بأسواق المال. إن المصرف الإسلامي الحقيقي لا بد أن يكون جزءًا من بنية مالية بديلة، تربط التمويل بالإنتاج، وتربط العائد بالمخاطرة، وتمنع تحويل الدين إلىٰ سلعة، وتوجه الموارد نحو الكفاية والعمران. أما إذا بقي مصرفًا إسلاميًا في العقد، تقليديًا في الوظيفة، فإنه لن يكون إلا فرعًا لغويًا من النظام الذي يزعم تجاوزه.

ومن هنا فإن البديل المقاصدي ليس مجرد تحريم، بل إعادة تصميم. إعادة تصميم النقود، والتمويل، والملكية، والموارد، والسياسة المالية، والسياسة النقدية، ودور الدولة، ومؤشرات النجاح. فلا معنىٰ لاقتصاد إسلامي يقيس نجاحه بالمؤشرات نفسها التي أنتجت الأزمة، ولا معنىٰ لتمويل إسلامي يفاخر بحجم الأصول دون أن يسأل عن أثرها في الإنتاج والكفاية، ولا معنىٰ لسوق إسلامية إذا كانت تكرر المضاربات نفسها بأسماء جديدة. إن البديل يجب أن يكون قادرًا علىٰ الإجابة عن سؤال بسيط لكنه حاسم: هل أصبح الإنسان أكثر كفاية وكرامة وحرية من سلطان الحاجة والدين والاحتكار؟ إذا لم تكن الإجابة نعم، فليست المشكلة في بعض الأدوات فقط، بل في النظام.

وهذا يقودنا إلىٰ أن الاقتصاد الإسلامي لا بد أن يكون اقتصادًا مضادًا للريع. فالريع هو كل عائد ينفصل عن إضافة حقيقية للقيمة. وقد يكون ريعًا طبيعيًا إذا احتُكر المورد، أو ريعًا

ماليًا إذا نمت الثروة من الدين والفائدة، أو ريعًا احتكاريًا إذا استُعملت القوة السوقية لاستخراج الفائض من الناس، أو ريعًا سياسيًا إذا تحولت الدولة إلىٰ أداة توزيع امتيازات. والاقتصاد الإسلامي لا يعادي الربح، بل يعادي الريع المفسد؛ لأن الربح ثمرة مخاطرة وإنتاج، أما الريع فهو اقتطاع من القيمة دون مشاركة حقيقية في خلقها. ومن هنا فإن محاربة الربا والاحتكار والظلم في التوزيع ليست أبوابًا متفرقة، بل وجوه لمعركة واحدة ضد الاقتصاد الريعي.

إن الرأسمالية المالية المعاصرة هي ذروة الاقتصاد الريعي، لأنها جعلت المال نفسه موردًا محتكرًا. فمن يملك القدرة علىٰ التمويل يملك القدرة علىٰ توجيه الإنتاج، ومن يملك العملة المهيمنة يملك القدرة علىٰ تصدير أزماته، ومن يملك أدوات الدين يملك حقًا دائمًا في المستقبل. وهنا تصبح الإمبراطورية الحديثة إمبراطورية مالية بقدر ما هي عسكرية أو سياسية. فهي لا تحتاج دائمًا إلىٰ احتلال الأرض؛ يكفي أن تحتل العملة، والدين، ونظام المدفوعات، والتصنيف، وأسواق التمويل. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي، إذا أراد أن يكون عالميًا، يجب أن يدرس الهيمنة النقدية والديون السيادية والعقوبات والحصار المالي بوصفها قضايا فقهية واقتصادية وحضارية، لا بوصفها موضوعات سياسية خارجية فقط.

ومن هنا نرىٰ أن الطريق أمامنا طويل، لكنه واضح. سنبني النظرية من الأساس: الإنسان، المورد، القيمة، الحاجة، المصلحة. ثم نعيد بناء النقود: وظيفتها، تاريخها، حيادها المزعوم، سلطتها الحديثة. ثم ندرس الربا: لا كزيادة فقط، بل كبنية تفصل المال عن العمل والمخاطرة والزمن الحقيقي. ثم ننتقل إلىٰ الإنتاج والتوزيع: من يخلق القيمة؟ من يستحق العائد؟ ما دور الدولة؟ ما معنىٰ الكفاية؟ ثم نحلل الدولة والسوق والنظام المالي العالمي. ثم نأتي إلىٰ المعاملات الحديثة لا بوصفها مسائل عائمة، بل بوصفها أدوات داخل هذا البناء.

وهكذا لا يبقىٰ الاقتصاد الإسلامي "قطاعًا" داخل الاقتصاد الحديث، بل يصبح نظرية نقدية وبنائية كاملة. نقدية لأنها تكشف خلل القيمة والنقود والربا والريع. وبنائية لأنها تقدم بديلًا يقوم علىٰ المورد والاستخلاف والعمل والمخاطرة والكفاية والدولة المقاصدية والعمران. وهذا هو ما يجعل المشروع جديرًا باسم "النظرية العامة": لأنه لا يعالج فرعًا دون أصل، ولا عقدًا دون نظام، ولا مالًا دون قيمة، ولا سوقًا دون دولة، ولا دولة دون مقصد، ولا مقصدًا دون إنسان.

ومن هنا نواصل. فالمقدمة الكبرىٰ لم تكتمل بعد إلا بوضع السؤال النهائي الذي سيحكم كل صفحات الكتاب: كيف يمكن بناء اقتصاد لا تكون فيه النقود سيادة فوق الإنسان، بل أمانة في خدمة العمران؟ هذا السؤال هو بوابة القسم الأول، حيث نبدأ من الإنسان والاستخلاف والعمران؛ لأن كل اقتصاد يبدأ بتصور للإنسان، وكل تصور للإنسان ينتهي إلىٰ نظام في المال.

عتبة الانتقال إلىٰ النظرية العامة

إن السؤال الأخير الذي تنتهي إليه هذه المقدمة ليس سؤالًا اقتصاديًا بالمعنىٰ الضيق، بل سؤال حضاري: أي نوع من الإنسان يريد الاقتصاد أن يصنع؟ ذلك أن كل نظام اقتصادي، مهما ادّعىٰ الحياد، لا يكتفي بتنظيم تبادل السلع والخدمات، بل ينتج نمطًا من الإنسان، ونمطًا من الدولة، ونمطًا من المجتمع، ونمطًا من الزمن. فالاقتصاد الذي يجعل الإنسان مستهلكًا دائمًا يصنع إنسانًا قلقًا لا يكتفي. والاقتصاد الذي يجعل المال سيدًا يصنع دولة مدينة ومجتمعًا تابعًا. والاقتصاد الذي يجعل السوق معيارًا يصنع قيمة قابلة للبيع والشراء ولو كانت من شروط الكرامة. أما الاقتصاد الذي يجعل العمران مقصدًا، والكفاية أساسًا، والمال خادمًا، فإنه يصنع إنسانًا قادرًا علىٰ العمل والاستخلاف والمشاركة في بناء الحياة.

ومن هنا لا يجوز أن نعامل الاقتصاد الإسلامي بوصفه مجموعة من التحريمات المنفصلة، ولا بوصفه بديلًا مصرفيًا داخل النظام القائم، ولا بوصفه أخلاقًا مضافة إلىٰ السوق بعد أن تكتمل بنيتها. الاقتصاد الإسلامي، في صورته الكلية، يبدأ قبل السوق وقبل المصرف وقبل العقد؛ يبدأ من تصور الوجود نفسه: أن العالم ليس مادة سائبة، بل خلقٌ محكوم بالحكمة؛ وأن المورد ليس شيئًا محايدًا، بل قيمة تكوينية؛ وأن الإنسان ليس مالكًا مطلقًا، بل مستخلف؛ وأن الملكية ليست سيادة مغلقة، بل وظيفة اجتماعية؛ وأن المال ليس مصدرًا للقيمة، بل أداة لقياسها وتداولها؛ وأن الدولة ليست حارسًا محايدًا، بل راعيةٌ للكفاية والعدل؛ وأن السوق ليست غاية، بل وسيلة.

بهذه المبادئ فقط يمكن أن نخرج من أسر الاقتصاد الحديث. لأن الخروج منه لا يكون بأن نستعير أدواته ثم نغيّر أسماءها، ولا بأن نقبل فلسفته ثم نبحث لها عن صيغ شرعية، بل بأن نعيد ترتيب المقدمات التي يقوم عليها. فإذا كان الاقتصاد الحديث يبدأ من الندرة والرغبة والسوق والمنفعة والفائدة، فإن الاقتصاد الإسلامي يبدأ من الخلق والاستخلاف والمورد والحاجة والمصلحة والكفاية. وإذا كان الاقتصاد الحديث يجعل المال قادرًا علىٰ إنتاج المال، فإن الاقتصاد الإسلامي لا يعترف بقيمة لا تمرّ عبر مورد أو عمل أو منفعة حقيقية أو مخاطرة أو تنظيم مشروع. وإذا كان الاقتصاد الحديث يرىٰ الدولة مشكلة حين تتدخل في السوق، فإن الاقتصاد الإسلامي يرىٰ غياب الدولة عن الكفاية والموارد العامة مشكلةً لا تقل خطرًا عن تغولها.

إن هذا الكتاب سيحاول أن يبني هذه الرؤية في صورة نظرية عامة. والنظرية العامة هنا لا تعني الشمول اللفظي، بل تعني القدرة علىٰ ربط الأجزاء المتفرقة في نظام واحد: القيمة بالنقود، والنقود بالزمن، والزمن بالربا، والربا بالنظام المالي، والنظام المالي بالدولة، والدولة بالكفاية، والكفاية بالعمران، والعمران بالإنسان. فحين تنفصل هذه الحلقات،

تتحول المعاملات إلىٰ جزر فقهية، وتتحول الاقتصاديات الإسلامية إلىٰ منتجات مصرفية، ويضيع الأصل الذي ينبغي أن يحكم الجميع. أما حين تُربط الحلقات في جهاز واحد، يصبح الفقه قادرًا علىٰ الحكم، والاقتصاد قادرًا علىٰ المعنىٰ، والدولة قادرة علىٰ الوظيفة.

ومن هنا فإن القسم الأول لن يبدأ من النقود ولا من الربا، بل من الإنسان والاستخلاف والعمران. لأن كل نقاش في النقود قبل تحديد الإنسان يبقىٰ ناقصًا، وكل حديث عن الفائدة قبل تحديد القيمة يبقىٰ جزئيًا، وكل تحليل للسوق قبل فهم المورد والملكية يبقىٰ تابعًا لمنطق السوق نفسه. سنبدأ من الأساس الذي سبق السوق: المورد بوصفه خلقًا لله وإرثًا إنسانيًا، والإنسان بوصفه مستخلفًا لا مالكًا مطلقًا، والحاجة بوصفها معيارًا قبل الرغبة، والمصلحة بوصفها ضبطًا للمنفعة، والكفاية بوصفها حدًا مؤسسًا للعدالة. ومن هذا الأساس فقط يمكن أن نفهم لماذا لا يخلق المال القيمة، ولماذا لا يكون الزمن وحده مصدرًا لعائد مشروع، ولماذا لا تكون الفائدة ثمنًا طبيعيًا لرأس المال.

ثم سننتقل إلىٰ النقود لا بوصفها أداة تقنية، بل بوصفها مركزًا من مراكز السلطة الحديثة. سنقرأ حياد النقود في الفكر الكلاسيكي، وانكساره عند كينز، وعودته بشكل آخر عند فريدمان، ثم تحوله في الرأسمالية المالية المعاصرة إلىٰ سلطة عالمية قادرة علىٰ إعادة تشكيل الدول والأسواق. وبعد ذلك سنقرأ النقود في التصور الإسلامي: وسيطًا ومعيارًا ومخزنًا نسبيًا للقيمة، لا مولدًا مستقلًا لها. وهناك سنصل إلىٰ الربا بوصفه لحظة الانفصال الكبرىٰ بين المال والقيمة؛ لحظة يدّعي فيها المال أن له حقًا في الزيادة لمجرد الزمن، ولو لم يشارك في إنتاج ولا مخاطرة ولا عمران.

وسننتقل بعد ذلك إلىٰ الإنتاج والتوزيع، لأن نقد الفائدة لا يكتمل إلا بنقد نظرية عائد رأس المال. فالغرب جعل الفائدة عائدًا طبيعيًا لرأس المال، بينما سنبيّن أن رأس المال لا يملك إنتاجية مستقلة بالمعنىٰ الذي يبرر عائدًا مضمونًا. إن الإنتاج عملية مركبة يدخل فيها

المورد والعمل والمعرفة والتنظيم والدولة والسوق والاستقرار، ولا يجوز أن يُختزل هذا كله في حق المال بعائد ثابت. وسنفرّق بين الربح بوصفه ثمرة مخاطرة حقيقية، والفائدة بوصفها عائدًا مضمونًا منفصلًا عن نتائج الإنتاج، والريع بوصفه اقتطاعًا من القيمة دون إضافة حقيقية إليها.

ثم سنعيد بناء دور الدولة. فالدولة في هذه النظرية ليست إضافة متأخرة، بل مكوّن أصيل من مكونات الاقتصاد الإسلامي؛ لأنها مسؤولة عن الموارد العامة والكفاية والسياسة المالية والنقدية ومنع الاحتكار وضبط السوق. لكن الدولة نفسها تحتاج إلىٰ ضبط مقاصدي وحقوقي حتىٰ لا تتحول من أمينة علىٰ العمران إلىٰ سلطة مستبدة باسم المصلحة. ولذلك سنبني الفرق بين الدولة الريعية التي تعيش علىٰ استخراج القيمة، والدولة العمرانية التي تدير الموارد لبناء الكفاية والإنتاج والعدالة.

وبعد ذلك سنواجه النظام المالي العالمي المعاصر بوصفه التعبير الأعلىٰ عن انقلاب المال علىٰ العمران. سنقرأ المشتقات، والديون السيادية، وهيمنة الدولار، والعقوبات المالية، والحصار النقدي، والعملات الرقمية، والذكاء الاصطناعي المالي، لا بوصفها ظواهر تقنية فقط، بل بوصفها صورًا جديدة لسلطة المال. ثم سننتقل إلىٰ المعاملات المالية المعاصرة لنفحصها في ضوء النظرية الكلية، لا في ضوء المطابقة الشكلية وحدها: البنوك التقليدية، البنوك الإسلامية، الأسهم، السندات، الصكوك، التأمين، المشتقات، التمويل اللامركزي، الأسواق الثانوية، والذكاء الاصطناعي المالي. وسنسأل في كل موضع: هل تخدم هذه الأداة الإنتاج الحقيقي والكفاية والعمران، أم تعيد إنتاج منطق المال الذي يلد المال؟

إن الغاية النهائية ليست فقط نقد الاقتصاد الحديث، بل بناء نموذج حضاري بديل. نموذج لا يحارب السوق، لكنه يمنعها من ادعاء الألوهية الاقتصادية. ولا يحارب المال، لكنه يعيده إلىٰ خدمته. ولا يحارب الدولة، لكنه يقيدها بالمقاصد. ولا يحارب الربح، لكنه

يربطه بالمخاطرة والإنتاج. ولا يحارب الملكية، لكنه يردها إلىٰ الاستخلاف. ولا يحارب الحداثة، لكنه يرفض أن تكون الحداثة اسمًا لانفصال المال عن الإنسان.

ولهذا فإن الخاتمة التي تفتح الكتاب كله هي أن الاقتصاد الإسلامي ليس فرعًا من الاقتصاد الحديث، بل نقدٌ له من مستوىٰ أعلىٰ. ليس لأنه يملك أحكامًا مختلفة فقط، بل لأنه يبدأ من مقدمات مختلفة. وما دام يبدأ من مقدمات مختلفة، فإنه قادر علىٰ إنتاج نظرية مختلفة في القيمة والنقود والربا والدولة والسوق والعمران. ومن هنا نبدأ القسم الأول: لا من المال، بل من الإنسان؛ لا من السعر، بل من القيمة؛ لا من السوق، بل من الاستخلاف؛ لا من الرغبة، بل من الحاجة؛ لا من النمو، بل من العمران.

القسم الأول
الأساس الأنطولوجي
والحضاري للاقتصاد الإسلامي

الفصل الأول
الإنسان والاستخلاف والعمران

لا يبدأ الاقتصاد الإسلامي من السلعة، ولا من السوق، ولا من السعر، ولا من الندرة، بل يبدأ من الإنسان. وهذه البداية ليست اختيارًا وعظيًا أو أخلاقيًا، بل هي ضرورة نظرية؛ لأن كل اقتصاد يخفي في داخله تصورًا للإنسان، حتىٰ حين يدّعي أنه علم محايد. فإذا كان الإنسان في الاقتصاد الحديث كائن رغبة ومنفعة واستهلاك، فإن النظام كله سيُبنىٰ علىٰ تحريك الرغبات، وتوسيع الطلب، وتعظيم التراكم، وقياس النجاح بما يملكه الإنسان لا بما يصير إليه. أما إذا كان الإنسان في التصور الإسلامي كائن استخلاف ومسؤولية وعمران، فإن الاقتصاد لا يعود مجرد آلية لإ شباع الرغبات، بل يصبح نظامًا لتدبير الموارد بما يحقق الكفاية والعدل ويحفظ معنىٰ الوجود الإنساني في العالم.

إن الإنسان في الرؤية الإ سلامية ليس مالكًا مطلقًا للعالم، ولا مستهلكًا عابرًا لموارده، ولا ذرة منفصلة تتحرك وراء منفعتها الخاصة، بل هو مستخلف؛ أي أنه يتلقىٰ العالم بوصفه أمانة، لا بوصفه غنيمة. والاستخلاف هنا ليس مفهومًا روحيًا منفصلًا عن الاقتصاد، بل هو أساس الاقتصاد كله؛ لأنه يحدد علاقة الإنسان بالمورد، وبالعمل، وبالملكية، وبالدولة، وبالسوق، وبالمال. فالمال في يد الإنسان المستخلف ليس سيادة مطلقة، والملكية ليست حقًا بلا غاية، والعمل ليس مجرد كلفة، والموارد ليست مادة صامتة قابلة للاستنزاف، بل كل ذلك يدخل في شبكة مسؤولية كبرىٰ اسمها العمران.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإ سلامي لا يعرف الإنسان من خلال قدرته علىٰ الطلب فقط، بل من خلال حاجته وكرامته ووظيفته. فالإنسان قد لا يملك قدرة شرائية، لكنه يظل صاحب حق في الكفاية. وقد يعجز عن دخول السوق، لكنه لا يخرج من دائرة المسؤولية

الاجتماعية والدولية. وهذا فارق جوهري بين اقتصاد يجعل السوق بوابة الاعتراف بالحاجة، واقتصاد يجعل الحاجة نفسها أساسًا للحق. فالفقير، في منطق السوق، طلب ضعيف أو غير موجود؛ أما في منطق الاستخلاف، فهو إنسان تعلقت به مسؤولية المجتمع والدولة، لأن الكفاية ليست إحسانًا زائدًا، بل شرط من شروط قيام العمران.

وبهذا المعنىٰ، فإن الاستخلاف يعيد ترتيب العلاقة بين الفرد والجماعة. فالفرد ليس مذابًا في الجماعة كما في التصورات الشمولية، وليس منفصلًا عنها كما في الفردانية الاقتصادية الحديثة. إنه فاعل حر، لكنه حر داخل مسؤولية. يملك، لكنه لا يملك علىٰ وجه يضر بالحق العام. ينتج، لكنه لا ينتج ما يهدم الإنسان. يربح، لكن ربحه لا يكون مشروعًا إذا انفصل عن العمل والمخاطرة والقيمة الحقيقية. يستهلك، لكن استهلاكه لا يكون غاية مطلقة تبتلع الموارد والمعنىٰ. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يلغي الفرد ولا يطلقه، بل يضعه داخل بنية استخلافية تجعل الحرية مقرونة بالمقصد.

إن العمران هو الاسم الحضاري لهذه البنية. فالعمران ليس مجرد بناء المدن أو زيادة الإنتاج أو تراكم الثروة، بل هو اكتمال العلاقة بين الإنسان والمورد والعمل والدولة والقيمة. والعمران لا يتحقق حين تزداد السلع فقط، بل حين تتحول الموارد إلىٰ كفاية، والكفاية إلىٰ استقرار، والاستقرار إلىٰ قدرة علىٰ العلم والعمل والعبادة والإبداع. ولهذا فإن اقتصادًا يحقق نموًا مرتفعًا لكنه يترك الناس بلا سكن كريم، أو تعليم عادل، أو صحة مضمونة، أو عمل منتج، أو أمن اجتماعي، ليس اقتصاد عمران، بل اقتصاد أرقام. والعمران لا يُقاس بما يتراكم في القمم المالية، بل بما ينتشر في قاعدة الحياة.

ومن هنا تبدأ القطيعة المنهجية مع الاقتصاد الحديث. فالاقتصاد الحديث جعل الندرة أساس السؤال الاقتصادي، بينما الاقتصاد الإسلامي يجعل الأمانة والاستخلاف أساس السؤال. ليس معنىٰ ذلك إنكار محدودية بعض الموارد أو ضرورة الاختيار، بل معناه رفض

تحويل الندرة إلىٰ فلسفة نهائية تبرر الصراع والتفاوت والاحتكار. فالعالم في التصور الإسلامي ليس فضاءً بخيلًا، بل خلقٌ مقدر، والخلل لا يبدأ دائمًا من نقص الموارد، بل كثيرًا ما يبدأ من سوء توزيعها، وسوء إدارتها، واحتكارها، وتحويلها إلىٰ ريع، وإخضاعها لمنطق المال بدل منطق الكفاية. ولذلك فإن الاقتصاد الإ سلامي لا يبدأ بسؤال: كيف ندير الندرة فقط؟ بل بسؤال: كيف نمنع تحويل الوفرة إلىٰ حرمان بفعل الظلم وسوء الإدارة؟

وهذا السؤال يعيد الدولة إلىٰ مركز النظر. فإذا كان الإنسان مستخلفًا، فإن الدولة ليست جهازًا خارجيًا عن الاقتصاد، بل هي شكل من أشكال الاستخلاف الجماعي المنظم. إنها ليست مالكة العالم نيابة عن نفسها، بل أمينة علىٰ الحق العام والموارد العامة والكفاية العامة. ودورها لا يقوم فقط حين يفشل السوق، بل يقوم من الأصل لأن بعض المصالح لا يمكن أن تُترك لقوىٰ السوق دون أن تتحول إلىٰ مجال للهيمنة. فالغذاء والماء والطاقة والتعليم والصحة والسكن والعمل ليست مجرد سلع؛ إنها شروط قيام الإنسان بوظيفته. ولذلك فإن الدولة المقاصدية لا تتدخل ضد الاقتصاد، بل تتدخل لحفظ معنىٰ الاقتصاد.

إن الاقتصاد الإسلامي، إذ يبدأ من الإنسان، يرفض اختزال العمل في كونه عنصر إنتاج فقط. فالعمل في التصور الحديث غالبًا ما يُحسب من جهة كلفته وإنتاجيته، أما في التصور الإسلامي فهو فعل كرامة. الإنسان لا يعمل فقط ليحصل علىٰ الدخل، بل يعمل ليشارك في إعمار العالم. ولذلك فإن البطالة ليست مشكلة مالية فحسب، بل مشكلة وجودية؛ لأنها تعطل الإنسان عن المشاركة في العمران. والأجر ليس مجرد ثمن قوة العمل، بل يجب أن يُقرأ في علاقته بالكفاية والكرامة. فإذا كان العامل ينتج لكنه لا يبلغ حد الكفاية، فهناك خلل في بنية التوزيع، لا مجرد ضعف في دخله الفردي.

ومن هنا يظهر أن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع قبول الفصل الحاد بين الكفاءة والعدالة. فالاقتصاد الحديث كثيرًا ما يبرر التفاوت باسم الكفاءة، ويؤجل العدالة إلىٰ

سياسات لاحقة. أما في التصور الإسلامي، فالعدالة ليست عبئًا على الاقتصاد، بل شرط لصحته. لأن الاقتصاد الذي ينتج الثروة ويهدم الكفاية يخلق هشاشة ستعود عليه بالاضطراب. والاقتصاد الذي يرفع الإنتاج ويهين العمل يقطع العلاقة بين الإنسان والعمران. والاقتصاد الذي يراكم المال ويترك الحاجة بلا جواب يحوّل الثروة إلى فتنة اجتماعية. لذلك فإن العدالة ليست زينة أخلاقية، بل قانون عمراني.

بهذا المعنى، فإن الإنسان والاستخلاف والعمران يشكلون المثلث الأول في النظرية. الإنسان هو الغاية المباشرة للتدبير الاقتصادي، والاستخلاف هو الإطار الذي يضبط حركته، والعمران هو النتيجة التي تقاس بها صحة النظام. فإذا غاب الإنسان، صار الاقتصاد آلة. وإذا غاب الاستخلاف، صارت الملكية سيادة مطلقة. وإذا غاب العمران، صار النمو رقمًا بلا معنى. ومن هنا فإن كل فصل لاحق في هذه النظرية سيعود، بصورة أو بأخرى، إلى هذا المثلث: المورد لا يفهم إلا من خلال الاستخلاف، والنقود لا تفهم إلا بوصفها خادمة للعمران، والربا لا يفهم إلا بوصفه انقلابًا على وظيفة المال، والدولة لا تفهم إلا بوصفها أداة لحفظ الكفاية، والسوق لا تفهم إلا بوصفها وسيلة داخل نظام أوسع.

إننا نبدأ من الإنسان لأن الاقتصاد الحديث انتهى إلى نسيانه. ونبدأ من الاستخلاف لأن الملكية الحديثة ادعت السيادة. ونبدأ من العمران لأن النمو الحديث فقد الغاية. ومن هنا فقط يمكن أن نبني اقتصادًا لا يكتفي بالسؤال عن كيفية زيادة الثروة، بل يسأل: أي ثروة؟ ولمن؟ وبأي وسيلة؟ وبأي أثر في الإنسان والمورد والمجتمع والدولة؟ هذه هي العتبة الأولى للنظرية، ومنها ننتقل إلى الفصل التالي حيث يظهر المورد لا بوصفه مادة خام، بل بوصفه أصل القيمة.

في نقد الإنسان الاقتصادي الحديث

إن بناء الاقتصاد على الإنسان لا يعني أن نضع الإنسان في صدر الكلام ثم ننساه عند بناء النظام، كما فعلت كثير من النظريات التي أعلنت خدمة الإنسان وانتهت إلى خدمته

للسوق أو الدولة أو رأس المال. الإنسان في النظرية الاقتصادية ليس عنوانًا أخلاقيًا، بل هو الفرضية المؤسسة التي تحدد طبيعة كل شيء بعده. فإذا كان الإنسان في الأصل كائنًا راغبًا لا حد لرغبته، فإن الاقتصاد سيصير علمًا في تعظيم الإشباع. وإذا كان الإنسان كائنًا منتجًا فقط، فإن الاقتصاد سيصير علمًا في تنظيم العمل. وإذا كان الإنسان كائنًا مستهلكًا، فإن الاقتصاد سيصير علمًا في تحريك الطلب. وإذا كان الإنسان كائنًا مالكًا، فإن الاقتصاد سيصير علمًا في حماية الملكية. أما إذا كان الإنسان مستخلفًا، فإن الاقتصاد يصبح علمًا في تدبير الأمانة وتحقيق الكفاية وبناء العمران.

وهنا يكمن الخلل العميق في مفهوم "الإنسان الاقتصادي" الحديث. فهو ليس وصفًا بريئًا للإنسان كما هو، بل إعادة صناعة للإنسان كما يريد النظام أن يراه. فالإنسان الاقتصادي الحديث كائن يحسب، يقارن، يختار، يعظم منفعته، ويعامل العالم بوصفه ساحة خيارات فردية. وهذه الصورة، مهما بدت دقيقة في بعض السلوكيات الجزئية، عاجزة عن فهم الإنسان في كليته؛ لأنها تفصل الاختيار عن المعنىٰ، والمنفعة عن المصلحة، والرغبة عن الحاجة، والفرد عن الجماعة، واللحظة عن المصير. إنها تجعل الإنسان عقلًا حسابيًا يتحرك داخل سوق، لا روحًا وجسدًا ومسؤوليةً وتاريخًا وعلاقةً بالله والناس والعالم.

لقد كان أخطر ما فعله هذا التصور أنه حوّل الرغبة إلىٰ أصل. فإذا كانت الرغبة هي الأصل، فإن وظيفة الاقتصاد تصبح تلبية الرغبات أو صناعتها، لا تهذيبها أو ترتيبها. ومن هنا نشأت حضارة الاستهلاك التي لا تنتظر الحاجة حتىٰ تلبيها، بل تصنع الحاجة الزائفة عبر الإعلان والرمز والموضة والضغط الاجتماعي. وهكذا لم تعد السوق تستجيب للإنسان فقط، بل صارت تعيد تشكيله كي يبقىٰ محتاجًا إليها. وفي هذه اللحظة يتحول الاقتصاد من تدبير للمعيشة إلىٰ صناعة للفراغ الداخلي؛ إذ كلما امتلك الإنسان أكثر، شعر أنه يحتاج أكثر، لأن النظام لا يعيش علىٰ الكفاية، بل علىٰ دوام النقص المصطنع.

أما التصور الإسلامي فيفصل بين الحاجة والرغبة فصلًا تأسيسيًا. فالحاجة متصلة بحفظ الإنسان ووظيفته وكرامته، أما الرغبة فقد تكون مشروعة إذا انضبطت، وقد تكون مفسدة إذا انفلتت. ومن هنا لا يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يجعل الطلب السوقي معيارًا نهائيًا، لأن الطلب قد يعبر عن رغبة مصنوعة لا عن حاجة حقيقية، وقد يعبر عن قدرة مالية لا عن أولوية إنسانية. فالطفل الجائع الذي لا يملك ثمن الطعام لا يظهر في السوق طلبًا مؤثرًا، بينما يظهر الترف الزائد لأصحاب الثروة طلبًا قويًا. فإذا تركنا السوق وحدها ترتب الإنتاج، فقد تنتج الكماليات لمن يملك، وتترك الضروريات لمن لا يملك. وهذا ليس خللًا طارئًا، بل نتيجة طبيعية حين تُفصل القيمة عن الحاجة.

ولهذا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يبدأ من "التفضيلات الفردية" كما في الاقتصاد الحديث، بل من "مراتب الحاجة" كما تضبطها المقاصد. فالضروري ليس كالحاجي، والحاجي ليس كالتحسيني، والكفاية ليست كالترف، والاستهلاك الذي يحفظ الكرامة ليس كالاستهلاك الذي يصنع الخيلاء والتبذير. وبذلك يدخل الترتيب الأخلاقي في قلب الاقتصاد، لا بوصفه موعظة خارجية، بل بوصفه قاعدة في توزيع الموارد وتوجيه الإنتاج. فإذا كانت الموارد محدودة في موضع ما، فلا يجوز أن تُستنزف في إنتاج رغبات فارهة بينما تبقىٰ ضرورات الناس معلقة. وهنا تصبح الدولة والسوق والمجتمع مسؤولين عن ترتيب الأولويات لا تركها لمنطق الربح وحده.

إن مفهوم الاستخلاف يمنع الإنسان من أن يتحول إلىٰ مستهلك مطلق، كما يمنعه من أن يتحول إلىٰ مالك مطلق. فالمستخلف ينتفع لكنه لا يعبث، يملك لكنه لا يستبد، يستهلك لكنه لا يسرف، ينتج لكنه لا يفسد، يربح لكنه لا يظلم. وهذه القيود ليست قيودًا علىٰ حريته من خارجها، بل هي شروط لمعنىٰ الحرية نفسها. فالحرية التي تنفصل عن المسؤولية تتحول إلىٰ عدوان، والملكية التي تنفصل عن الاستخلاف تتحول إلىٰ احتكار، والسوق

التي تنفصل عن المقاصد تتحول إلىٰ افتراس. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يلغي الحرية، بل ينقذها من أن تتحول إلىٰ سلطان الأقوىٰ.

إن العمران، في هذا السياق، هو الامتحان الواقعي للا ستخلاف. فلا يكفي أن نقول إن الإنسان مستخلف إذا كانت أنظمة المال والإنتاج والا ستهلاك تهدم الأرض وتذل الإنسان وتعمق الفقر وتحتكر الموارد. الاستخلاف لا يظهر في الخطاب، بل في طريقة إدارة الماء والطاقة والغذاء والأرض والعمل والنقود. فإذا كانت الثروة الطبيعية تتحول إلىٰ ريع بيد قلة، وإذا كان العمل لا يبلغ بصاحبه الكفاية، وإذا كانت النقود تُخلق لخدمة المضاربة، وإذا كانت الدولة عاجزة عن حماية الضرورات، فإننا أمام اقتصاد يناقض الاستخلاف ولو رفع شعارات دينية.

ومن هنا فإن النظرية العامة لا بد أن تعيد تعريف النجاح الاقتصادي. فالنجاح ليس في زيادة الناتج وحده، ولا في ارتفاع أرباح الشركات، ولا في نمو الأسواق المالية، ولا في جذب الاستثمار الأجنبي إذا كان استثمارًا ريعيًا أو استغلاليًا. النجاح في الاقتصاد الإسلامي هو أن تتحول الموارد إلىٰ كفاية، والعمل إلىٰ كرامة، والمال إلىٰ تمويل منتج، والدولة إلىٰ أمانة، والسوق إلىٰ تبادل عادل، والملكية إلىٰ وظيفة اجتماعية، والزمن إلىٰ مجال عمران لا إلىٰ مصدر فائدة. هذا التعريف لا يلغي المؤشرات الكمية، لكنه يمنعها من أن تكون آلهة صامتة نحكم بها علىٰ الحياة.

إن الإنسان في الاقتصاد الإسلامي ليس فقط غاية الاقتصاد، بل معيار نقده. فإذا نما الاقتصاد وانهار الإنسان، فالنمو كاذب. وإذا زادت الثروة وانخفضت الكفاية، فالثروة منحرفة. وإذا ارتفعت السيولة وتعطل الإنتاج، فالمال صار مرضًا. وإذا زادت حرية السوق وضعفت حرية الإنسان من الحاجة والدين والاحتكار، فالحرية الاقتصادية صارت قناعًا للهيمنة. ولذلك فإن كل باب من أبواب هذه النظرية سيعود إلىٰ سؤال الإنسان: هل هذه

الأداة تحفظ كرامته؟ هل هذا النظام يوسع كفايته؟ هل هذه السياسة تحرره من الخوف والحاجة؟ هل هذا المال يخدم عمله أم يستعبده؟

وبهذا يتضح أن نقد الإنسان الاقتصادي الحديث ليس تمرينًا فلسفيًا جانبيًا، بل شرط لبناء الاقتصاد الإسلامي كله. لأن من يقبل صورة الإنسان بوصفه مستهلكًا راغبًا ثم يحاول بناء اقتصاد إسلامي، سيقع في التناقض. سيحرم الفائدة لكنه يبقي الاستهلاك المطلق. وسيمنع الربا لكنه يترك الرغبة تقود الإنتاج. وسيزكي المال لكنه لا يعيد ترتيب الحاجة. وسيقبل السوق كما هي ثم يضيف إليها أحكامًا جزئية. أما النظرية التي نؤسس لها فتبدأ من تفكيك هذه الصورة نفسها، لأن الاقتصاد الإسلامي لا يبنىٰ فوق الإنسان الحديث كما صاغته الرأسمالية، بل فوق الإنسان المستخلف كما تصوغه الرؤية القرآنية للعالم.

ومن هنا نصل إلىٰ قاعدة الفصل الأول: الإنسان ليس مدخلًا أخلاقيًا إلىٰ الاقتصاد، بل هو أصله الأنطولوجي. والاستخلاف ليس فكرة دينية عامة، بل هو نظرية في الملكية والعمل والمال والدولة. والعمران ليس نتيجة ثانوية، بل هو معيار الحكم علىٰ النظام كله. فإذا ثبت هذا، صار الانتقال إلىٰ المورد انتقالًا طبيعيًا؛ لأن الإنسان المستخلف لا يواجه عالمًا محايدًا، بل يتلقىٰ موردًا مخلوقًا ذا قيمة أصلية، سابقًا علىٰ السوق، وسابقًا علىٰ الملكية، وسابقًا علىٰ المال. ومن هنا يبدأ الفصل الثاني: المورد بوصفه أصل القيمة.

الفصل الثاني
المورد بوصفه أصل القيمة

إن أخطر ما فعلته الحداثة الاقتصـــادية أنها نزعت القداســة المعرفية عن المورد، ثم أعادت إدخاله إلىٰ العالم بوصــفه "شــيئًا اقتصــاديًا" فقط. فالأرض لم تعد أرضًــا بمعنىٰ الوجود والعطاء والاستخلاف، بل صارت أصلًا قابلًا للتسعير. والماء لم يعد شرطًا للحياة المشتركة، بل سلعة قابلة للتملك. والمعادن لم تعد إرثًا كونيًا كامنًا في الخلق، بل احتياطات قابلة للاستخراج التجاري. وهكذا انتقل المورد من كونه عطاءً سابقًا علىٰ السوق إلىٰ كونه موضوعًا داخل السوق، ومن كونه أصلًا للقيمة إلىٰ كونه مادة خامًا تنتظر من يمنحها القيمة عبر العمل أو رأس المال أو التبادل. ومن هنا بدأت القطيعة الكبرىٰ بين الاقتصــاد الحديث والتصور الإسلامي.

فالاقتصاد الإ سلامي، في عمقه الفقهي والحضاري، لم ينظر إلىٰ المورد بو صفه شيئًا محا يدًا. بل إن جانبًا مهمًا من الفقه الإســلامي أدرك مبكرًا أن ملكية الأرض لا تعني بالضــرورة ملكية ما في باطنها من معادن وموارد كامنة. وهذه الفكرة ليســت مجرد تفصــيل فقهي في أبواب المعادن والركاز، بل تعبير عن رؤية فلســفية عميقة جدًا للقيمة والملكية والمجتمع. إذ إن الفقه هنا يميز بين:

ملكية الانتفاع بالأرض،

وبين ملكية الموارد التكوينية الكامنة فيها.

وهذا التمييز بالغ الخطورة نظريًا؛ لأنه يعني أن المورد يحتفظ بقيمة أصــلية ســابقة علىٰ التملك الفردي. فالمعادن والمياه والموارد الكبرىٰ ليست ثمرة جهد الفرد حتىٰ يملكها علىٰ نحو مطلق، بل هي جزء من الإرث المشترك الذي أودعه الله في العالم لصالح الجماعة الإنسانية. ومن

هنا فإن الفرد قد يملك الأرض من جهة الزراعة أو السكن أو الإحياء، لكنه لا يملك بالضرورة الحق المطلق في احتكار ما في باطنها من ثروات تمثل أصلًا عامًا للحياة والعمران.

وهذا الفهم يفتح بابًا مختلفًا تمامًا عن الفلسفة الاقتصادية الحديثة. فالرأسمالية الحديثة، حين جعلت الملكية سيادة مطلقة تقريبًا، منحت مالك الأرض حقًا يكاد يكون غير محدود في استغلال المورد، ما دام قادرًا قانونيًا علىٰ ذلك. أما الفقه الإسلامي فقد احتفظ — حتىٰ في أكثر صوره الفردية — بفكرة الحق العام الكامن في المورد نفسه. ولذلك لم يكن غريبًا أن يرىٰ كثير من الفقهاء أن المعادن الكبرىٰ أو الموارد الأ سا سية ليست شأنًا فرديًا خالصًا، بل ترتبط بمصلحة الجماعة والدولة والعمران العام.

وهنا تظهر عبقرية التصور الإسلامي للقيمة. فالقيمة لا تبدأ عند لحظة العمل فقط، كما في بعض النظريات الكلاسيكية، ولا عند لحظة المنفعة الذاتية كما في الاقتصاد النيوكلاسيكي، بل تبدأ قبل ذلك:

في المورد نفسه.

والمورد هنا ليس مجرد مادة خام، بل:

خلق لله،

وإرث إنساني،

وأصل للحياة،

وقيمة تكوينية مستقلة.

وهذا يعني أن العمل لا يخلق القيمة من العدم، بل يكشفها ويشغلها ويوجهها. والمال لا يخلق القيمة أصلًا، بل يساعد في تداول حق الانتفاع بها. أما المورد فهو الحامل الأول لإمكان القيمة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يقبل أن يتحول المورد إلىٰ موضوع احتكار مطلق أو مضاربة مجردة أو استنزاف غير مقيد، لأن المورد ليس ملكًا خالصًا لجيل واحد ولا لفرد واحد، بل أمانة ممتدة عبر الزمن.

ومن هنا نفهم لماذا شـــدد الفقه الإســـلامي علىٰ الموارد الحرة، كالمياه والمراعي والطرقات العامة وبعض موارد الحياة الأســـاســـية. فهذه الموارد لم تُترك لمنطق الســـوق وحده، لأن إخضـاعها الكامل لمنطق التملك يؤدي إلىٰ اختناق الحياة نفسـها. ولذلك اعتبر الفقه الاعتداء علىٰ بعض الموارد العامة جريمة تسـتحق التعزير؛ لأن الأمر لا يتعلق بسـرقة مال فردي فقط، بل بالإفساد في أ صل من أ صول العمران المشترك. فالماء مثلًا ليس سلعة عادية؛ إنه شرط وجود. ومن يحتكر شرط الوجود يحتكر الحياة ذاتها.

وهذه الفكرة تؤسس — بصورة مدهشة — لنظرية مختلفة تمامًا في الاقتصاد السياسي للموارد. فالموارد الأساسية ليست مجرد "أصول اقتصادية"، بل:

حقوق وجودية للمجتمع.

ومن هنا فإن الدولة في الاقتصـــاد الإســـلامي لا تتدخل في الموارد العامة فقط من باب التنظيم الإداري، بل من باب الحراســـة الحضـــارية. إنها تحرس الأصـــل الذي تقوم عليه الكفاية الجماعية. ولذلك فإن النفط، والغاز، والمياه الكبرىٰ، والمعادن الاســـتراتيجية، لا يمكن النظر إليها في هذه النظرية بوصـفها سـلعًا قابلة للبيع المطلق فحسـب، بل بوصـفها جزءًا من الثروة التكوينية التي يجب أن تُدار بمنطق الاستخلاف لا بمنطق النهب الريعي.

وهنا يظهر الفرق الجذري بين:

الدولة الريعية،

والدولة العمرانية.

فالدولة الريعية تتعامل مع المورد بوصفه مصدرًا للجباية السهلة وتوزيع الامتيازات، بينما الدولة العمرانية تتعامل معه بوصـــفه قاعدة لبناء الكفاية والإنتاج والاســـتقلال الحضـاري. الأولىٰ تسـتخرج القيمة لتغذية السـلطة، والثانية تدير القيمة لتوسـيع العمران. الأولىٰ تخلق اقتصـــادًا تابعًا للمورد، والثانية تجعل المورد قاعدة لتحرير الاقتصـــاد من التبعية. ومن هنا فإن المشكلة ليست في وجود المورد، بل في فلسفة إدارته.

إن كثيرًا من المجتمعات الغنية بالموارد سقطت في مفارقة خطيرة: كلما ازدادت ثروتها الطبيعية، ازداد ضعفها الإنتاجي. لأن المورد حين يتحول إلىٰ ريع سهل يقتل الحاجة إلىٰ العمل والمعرفة والتنظيم والإنتاج. وهنا لا يعود المورد أصلًا للقيمة، بل يتحول إلىٰ لعنة سياسية واقتصادية. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقف عند مجرد القول بأن المورد قيمة، بل يسأل:

كيف تُدار هذه القيمة؟

ولمن؟

وبأي غاية؟

وهل تتحول إلىٰ كفاية عامة أم إلىٰ احتكار طبقي أو سلطوي؟

ومن هنا نفهم لماذا لا يجوز أن تُترك الموارد الكبرىٰ لمنطق السوق الحر وحده. لأن السوق، بطبيعتها، تنظر إلىٰ المورد من زاوية الربح، لا من زاوية العمران. والسوق قد تجد من "الكفء اقتصاديًا" أن تُصدر المواد الخام بدل بناء الصناعة، أو أن تُخصخص المياه والطاقة والتعليم إذا كان ذلك يحقق ربحًا أعلىٰ، أو أن تستنزف المورد سريعًا لتحقيق عائد مالي عاجل. أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه يربط المورد بالمستقبل، لا بالحاضر فقط؛ لأنه ينظر إلىٰ الإنسان بوصفه ممتدًا عبر الأجيال، لا فردًا معزولًا في لحظة استهلاك.

وهنا يصبح المورد جزءًا من الأخلاق الاقتصادية لا مجرد عنصر إنتاج. فاستنزاف الموارد بلا ضابط ليس مجرد خطأ تنموي، بل خيانة للاستخلاف. واحتكار الموارد الأساسية ليس مجرد اختلال سوقي، بل اعتداء علىٰ الحق العام. وتحويل الثروة الطبيعية إلىٰ أداة للهيمنة السياسية ليس مجرد فساد إداري، بل انحراف عن وظيفة الدولة العمرانية.

إن النظرية الغربية الحديثة، حين جعلت القيمة مرتبطة بالعمل أو المنفعة أو السوق وحدها، فقدت القدرة علىٰ رؤية هذه الطبقة التكوينية من القيمة. ولذلك صار من الممكن

— نظريًا — أن تُترك الموارد لمن يملك القوة المالية أو العسكرية أو القانونية، لأن القيمة لا تظهر عندهم إلا بعد دخول المورد في السوق. أما في التصور الإسلامي، فالمورد يحمل قيمة قبل السوق، وقبل العمل، وقبل رأس المال. ومن هنا فإن الحق العام فيه ليس إضافة أخلاقية، بل نتيجة طبيعية لطبيعة المورد نفسه.

وهذا يقود إلىٰ نتيجة خطيرة جدًا:

أن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يقبل بالحياد الأخلاقي في إدارة الموارد.

فالحياد هنا يعني عمليًا السماح بتحويل خلق الله وإرث البشرية إلىٰ أدوات تراكم خاص منفصل عن الكفاية والعمران. ولذلك فإن الملكية، مهما اتسعت، تبقىٰ محكومة بوظيفة اجتماعية وحضارية. ومن هنا يمكن أن نفهم كثيرًا من التطبيقات الفقهية المتعلقة بالمياه، والإحياء، والمعادن، والمرافق العامة، ومنع الضرر، والتعزير في الاعتداء علىٰ الموارد، بوصفها أجزاء من نظرية كبرىٰ في حماية القيمة التكوينية للمورد.

إن هذه الرؤية تجعل الاقتصاد الإسلامي مختلفًا من جذوره. فهو لا يبدأ من السوق ثم يبحث عن العدالة، بل يبدأ من الحق في المورد ثم ينظم السوق. ولا يبدأ من الملكية المطلقة ثم يبحث عن التقييد، بل يبدأ من الاستخلاف ثم يمنح الملكية ضمن شروطه. ولا يبدأ من الربح ثم يسأل عن الأخلاق، بل يبدأ من العمران ثم يحدد معنىٰ الربح المشروع.

ومن هنا فإن المورد، في هذه النظرية، ليس فصلًا ثانويًا في الاقتصاد، بل هو أصل كل شيء:

أصل القيمة،

وأصل الملكية،

وأصل الدولة،

وأصل العدالة التوزيعية،

وأصل الكفاية،

وأصل العمران نفسه.

وحين نثبت ذلك، يصبح من الممكن أن نفهم لاحقًا لماذا لا يخلق المال القيمة، ولماذا لا يجوز أن ينفصل العائد عن المورد والعمل والمخاطرة، ولماذا يتحول الربا إلىٰ اختلال في فلسفة القيمة، ولماذا تصبح الدولة مسؤولة عن إدارة الموارد العامة، ولماذا لا تكون السوق وحدها كافية لضبط الاقتصاد.

المورد بين الحق العام وحدود الملكية الخاصة

إن القول بأن المورد يؤسس للقيمة لا يكتمل إلا إذا أُعيد بناء مفهوم الملكية علىٰ ضوئه. فالملكية، في الاقتصاد الحديث، كثيرًا ما تُفهم بوصفها سيطرة قانونية علىٰ شيء، أي قدرة المالك علىٰ استعماله واستثماره والتصرف فيه ومنع الآخرين منه. غير أن هذا التعريف، علىٰ دقته القانونية الظاهرة، يخفي سؤالًا أسبق: هل كل ما يقع تحت يد الفرد أو داخل حدود ملكه يصبح امتدادًا مطلقًا لسلطانه؟ وهل تملك سطح الأرض يعني تملك كل ما في باطنها؟ وهل يجوز أن تتحول الموارد التي لم يخلقها الإنسان، ولم ينتجها عمله، ولم تكن ثمرة مخاطرة فردية، إلىٰ موضوع احتكار خاص لمجرد اتصالها بمحل يملكه؟ هنا تظهر عبقرية الفقه الإسلامي في التفريق بين الملكية بوصفها اختصاصًا، والموارد بوصفها حقًا عامًا سابقًا علىٰ الاختصاص الفردي.

فحين ذهب جانب معتبر من الفقه الإسلامي إلىٰ أن ملكية الأرض لا تستلزم ملكية ما في باطنها من معادن عظيمة أو موارد ذات نفع عام، لم يكن يمارس تقييدًا عارضًا للملكية، بل كان يعبر عن فهم عميق لطبيعة المورد. فالأرض قد يملكها الفرد من حيث الإحياء أو الزراعة أو السكن أو الانتفاع الخاص، أما ما في باطنها من ثروة كامنة ذات أثر عام، فقد لا يدخل بالضرورة في سلطانه؛ لأن هذه الثروة ليست ثمرة جهده، ولا متولدة من استعماله

المباشـــر، بل هي من خلق الله، ومن عناصـــر الإرث المشـــترك الذي تتعلق به مصـــلحة الجماعة. وهذا التمييز يؤســـس قاعدة كبرىٰ: الملكية الخاصـــة لا تبتلع الحق العام لمجرد المجاورة أو الاحتواء المكاني.

وهذه القاعدة، لو أُعيد بناؤها في ضـــوء الاقتصـــاد المعاصـــر، لأحدثت انقلابًا في فهم الموارد الطبيعية. فكم من ثروة نفطية أو معدنية أو مائية تحولت في العالم الحديث إلىٰ امتيازات خاصة، أو عقود احتكارية، أو أدوات هيمنة دولية، بحجة الاستثمار أو الاكتشاف أو رأس المال؟ وكم من مجتمع وجد نفســـه محرومًا من موارده لأن القانون منح جهةً ما حق السيطرة علىٰ المورد لا حق خدمته؟ إن الفقه الإسلامي، حين يميّز بين الأرض وما في باطنها، لا يحمي فقط نصـــيب المجتمع من الثروة، بل يحمي معنىٰ القيمة من أن يُختزل في ســـند الملكية. فالمورد لا يصـــبح فرديًا لمجرد أن وثيقة قانونية أحاطت به، لأن في المورد بعدًا تكوينيًا وجماعيًا يتجاوز الملكية الخاصة.

ومن هنا فإن الاعتداء علىٰ الموارد العامة لا يساوي الاعتداء علىٰ مال فردي فحسب، بل هو اعتداء علىٰ شـــرط من شـــروط العمران. فمن يحتكر الماء لا يأخذ شـــيئًا من أشـــياء السوق فقط، بل يضغط علىٰ أصل الحياة. ومن يفسد موردًا عامًا لا يضر مالكًا محددًا فقط، بل يضـــر الجماعة والأجيال والمســـتقبل. ومن يعتدي علىٰ طريق أو مرعىٰ أو مورد حر لا يرتكب مخالفة انتفاعية محدودة، بل يعتدي علىٰ نظام المشـــاركة الذي تقوم عليه الحياة الاجتماعية. ولذلك كان تقرير التعزير في مثل هذه الاعتداءات تعبيرًا فقهيًا بالغ الدلالة: فالجريمة هنا ليست مجرد مخالفة مالية، بل إخلال بالنظام العام للقيمة.

وهذا المعنىٰ يفتح أمامنا بابًا جديدًا لفهم "الســـلع الحرة" أو الموارد التي لا ينبغي أن تُعامل كســـلع عادية. فالماء والهواء والمراعي والطرق والمنافذ العامة والموارد الحيوية ليست مجرد أشياء قليلة أو كثيرة، بل هي شروط إمكان الحياة المشتركة. والفقه الإسلامي

حين منحها حماية خاصة، كان يؤسس لمنطق اقتصادي يسبق بكثير ما تسميه النظريات الحديثة اليوم "المنافع العامة" أو "الموارد المشتركة". غير أن الفرق الجوهري أن التصور الإسلامي لا يبني حماية هذه الموارد علىٰ نفعيتها فقط، بل علىٰ أصل أعمق: أنها من عطاء الله المشترك، وأن حق الجماعة فيها سابق علىٰ تحويلها إلىٰ موضوع احتكار.

ومن هنا تظهر الطبقة الأولىٰ من نظرية القيمة: القيمة التكوينية. وهي قيمة لا تنشأ من السوق، ولا من العمل، ولا من التبادل، بل من كون المورد مخلوقًا مهيأً للانتفاع الإنساني. فالماء له قيمة قبل بيعه، والأرض لها قيمة قبل تسعيرها، والمعدن له قيمة قبل استخراجه، والطاقة لها قيمة قبل دخولها شبكة التداول. هذه القيمة التكوينية قد لا تظهر في السعر فورًا، لكنها قائمة في أصل المورد. فإذا جاء العمل، لم يخلق القيمة من العدم، بل فعّلها. وإذا جاء المال، لم يخلقها، بل ساعد علىٰ تنظيم الانتفاع بها. وإذا جاءت الدولة، لم تنشئها، بل أدارت حق الجماعة فيها. وهنا يتغير ترتيب النظرية الاقتصادية كلها.

في الاقتصاد الغربي، غالبًا ما يصبح المورد "عامل إنتاج" ضمن عوامل أخرىٰ، وتُقاس قيمته عبر الندرة والمنفعة والسوق. أما في الاقتصاد الإسلامي، فالمورد أسبق من كونه عاملًا؛ إنه أصل تكويني للقيمة. وهذا لا يعني أن كل مورد له قيمة اقتصادية مباشرة بالمعنىٰ السوقي، بل يعني أن إمكان القيمة سابق علىٰ السوق، وأن السوق لا تملك حق خلق المعنىٰ من العدم. فالسعر قد يرتفع وينخفض، لكن المورد لا يستمد كرامته الاقتصادية كلها من السعر. ولهذا فإن تدمير مورد لأنه لا يدر ربحًا فوريًا، أو احتكاره لأنه يدر ربحًا عاليًا، كلاهما تعبير عن خلل في فهم القيمة.

إن المورد، بهذا المعنىٰ، يحمل حقًا مزدوجًا: حق الخالق من جهة، وحق الإنسان والجماعة من جهة أخرىٰ. أما حق الخالق فيظهر في أن المورد ليس مملوكًا وجوديًا للإنسان، بل هو موضوع استخلاف. وأما حق الإنسان والجماعة فيظهر في أن المورد جزء من شروط

الحياة المشـتركة، فلا يجوز أن يُدار بمنطق المنفعة الخاصـة المطلقة. ومن هنا فإن الملكية لا تُلغىٰ، لكنها تُعاد إلىٰ موضـعها: الملكية اختصـاص انتفاع وتنظيم، لا سـيادة وجودية علىٰ الشيء. وهذا فرق جوهري بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الرأسمالي؛ لأن الرأسمالية تميل إلىٰ تحويل الملكية إلىٰ سلطة، بينما الاستخلاف يحولها إلىٰ مسؤولية.

ومن هنا نفهم لماذا لا يمكن للمال أن يكون أصل القيمة. فالمال لا يسبق المورد، ولا يخلق إمكان الانتفاع، ولا يمنح الأرض خصـوبتها، ولا الماء ضـرورته، ولا المعدن طاقته، ولا الإنسـان حاجته. المال يأتي بعد ذلك كله، بوصـفه أداة قياس وتداول. فإذا انقلب المال علىٰ المورد، وجعل نفسه مصدرًا مستقلًا للقيمة، فقد وقع الانحراف. وهذا الانحراف يبلغ ذروته في الربا، حيث يطالب المال بزيادة لمجرد الزمن، كأنه مورد قائم بذاته. لكن المورد الحقيقي هو ما يحمل إمكان النفع، لا الورقة النقدية أو الرمز المصـرفي. والمال حين ينمو منفصلًا عن المورد والعمل، لا يخلق قيمة، بل يعيد توزيع المطالبة بالقيمة.

إن هذا التأسـيس يجعلنا نفهم الاقتصـاد الريعي بطريقة أعمق. فالريع ليس فقط عائدًا من مورد طبيعي، بل قد يكون كل عائد يقوم علىٰ السيطرة علىٰ أصل من أصول القيمة دون مشـاركة حقيقية في تشـغيلها أو تعميم منفعتها. فإذا سـيطر فرد أو شـركة أو دولة علىٰ مورد عام، ثم جعلت الآخرين يدفعون ثمن الوصـول إليه بلا إضـافة إنتاجية حقيقية، فنحن أمام صورة من صور الريع. وإذا سيطر مالك المال علىٰ السيولة، وجعل الآخرين يدفعون ثمن الزمن النقدي، فنحن أمام ريع مالي. وإذا سـيطرت الدولة علىٰ المورد لتوزيع الولاءات لا لبناء الكفاية، فنحن أمام ريع سـياسـي. وكل هذه الصـور تشـترك في أصـل واحد: تحويل السيطرة إلىٰ دخل، لا تحويل العمل إلىٰ قيمة.

ومن هنا فإن نظرية المورد تقود مباشـرة إلىٰ نقد الريع. فالمورد، لأنه أصـل قيمة، لا يجوز أن يتحول إلىٰ أداة ا ستخراج خا صة علىٰ حساب الجماعة. والريع، حين ينفصل عن

وظيفة عمرانية، يصـــبح اقتطاعًا لا إنتاجًا. لذلك لا يكفي أن تمتلك الدولة موردًا عامًا؛ فقد تكون الدولة نفسها ريعية. ولا يكفي أن يمنع القانون الملكية الخاصة للمورد إذا لم تتحول إدارة المورد إلىٰ كفاية وإنتاج وعدالة. فالمعيار ليس فقط: من يملك المورد؟ بل: كيف يُدار المورد؟ ولمن تعود منافعه؟ وهل يتحول إلىٰ قاعدة لعمران منتج أم إلىٰ مصـــدر دخل سهل يعطل العمل والإنتاج؟

إن المجتمعات التي تمتلك موارد ضـــخمة ولا تبني بها اقتصـــادًا منتجًا تقع في مفارقة المورد المعطل. فهي تملك أصـــلًا للقيمة، لكنها لا تفعّله عمرانيًا. وقد تســـتورد غذاءها، وتضـــعف صـــناعتها، وتتضـــخم بطالتها، وتعيش علىٰ عوائد صـــادرات خام، مع أنها تمتلك ثروة تكوينية عظيمة. وهذا يكشـــف أن المورد وحده لا يكفي، كما أن العمل وحده لا يبدأ من فراغ. القيمة الكاملة تحتاج إلىٰ مورد، وعمل، وتنظيم، ومعرفة، ودولة، وسوق منضبط. لكن المورد يظل نقطة البدء؛ لأنه الحامل الأول لإمكان القيمة. ومن هنا فإن ســـوء إدارة المورد ليس خطأً إداريًا فقط، بل خيانة لأول طبقة من طبقات القيمة.

وهنا تدخل الدولة بوصـــفها أمينة علىٰ المورد. فالدولة لا تخلق المورد، لكنها تنظم الانتفاع به. ولا تملك أن تبدده، لأنها ليست مالكة مطلقة. ولا يجوز أن تتعامل معه كمصدر تمويل للســـلطة فقط، لأنه حق جماعي. ووظيفتها أن تحول المورد إلىٰ قاعدة للكفاية والإنتاج والتوازن الاجتماعي. ومن هنا فإن إدارة النفط والغاز والمياه والمعادن لا تكون مجرد سياسة اقتصادية، بل سياسة استخلافية. فحين تُباع الموارد الخام دون بناء صناعة، وحين تُنفق العوائد علىٰ الاســـتهلاك والولاء بدل التعليم والتقنية والإنتاج، وحين تُدار الموارد بلا شـــفافية وعدالة، فإن الدولة لا تفشـــل اقتصـــاديًا فقط، بل تفشـــل في أداء وظيفة الاستخلاف الجماعي.

وهذا يفتح أمامنا مفهومًا جديدًا للثروة العامة. الثروة العامة ليست ما تملكه الدولة باسم الشعب فقط، بل ما كان في أصله مرتبطًا بحق الجماعة في شروط الحياة والعمران. ومن هنا فإن الماء ثروة عامة حتىٰ لو مرّ في قناة خاصة، والطاقة ثروة عامة حتىٰ لو أنتجتها شركة، والمعادن الاستراتيجية ثروة عامة حتىٰ لو استخرجها مستثمر، لأن القيمة التكوينية فيها لا تعود إلىٰ المستثمر وحده. المستثمر قد يستحق عائدًا علىٰ العمل والتنظيم والمخاطرة، لكنه لا يستحق ابتلاع أصل القيمة العامة. وهنا يمكن بناء نظرية إسلامية دقيقة في عقود الامتياز والموارد الطبيعية والشراكات العامة، تقوم علىٰ التمييز بين عائد التشغيل وحق المجتمع في المورد.

وبهذا المعنىٰ، فإن الفقه الإسلامي، حين فرّق بين ملكية الأرض وملكية باطنها، سبق إلىٰ فكرة شديدة المعاصرة: أن الملكية الخاصة لا يجوز أن تكون وسيلة لخصخصة الوجود العام. فسطح الأرض قد يدخل في اختصاص فردي، لكن باطنها قد يحمل مصلحة جماعية. والانتفاع الخاص قد يكون مشروعًا، لكن احتكار أصل النفع العام غير مشروع. وهذا الفهم يتجاوز النظرية الغربية التي غالبًا ما تتردد بين الملكية الخاصة المطلقة والتأميم الكامل. أما التصور الإسلامي فيفتح طريقًا ثالثًا: ملكية خاصة مقيدة بالاستخلاف، وموارد عامة محمية بالحق الجماعي، ودولة أمينة لا مستبدة، وسوق منتجة لا محتكرة.

إن هذا الطريق الثالث هو ما نحتاجه اليوم. فالأزمات البيئية، والمائية، والطاقية، والغذائية، ليست إلا نتيجة لفلسفة تعاملت مع المورد بوصفه سلعة قابلة للاستنزاف. والعالم الذي باع غاباته وأنهاره ومعادنه وهواءه لمنطق الربح، اكتشف متأخرًا أن المورد ليس مجرد مادة اقتصادية، بل شرط حياة. أما الاقتصاد الإسلامي، إذا أعيد بناؤه من داخله، فهو قادر علىٰ تقديم فلسفة مختلفة: المورد أمانة، والقيمة تبدأ من الخلق، والملكية وظيفة، والدولة مسؤولة، والسوق مضبوطة، والأجيال القادمة طرف صامت في كل قرار يتعلق بالموارد.

ومن هنا يمكن القول إن المورد بوصفه أصل القيمة ليس فكرة اقتصادية فقط، بل قاعدة حضارية. إنها تمنع المال من ادعاء الخلق، وتمنع العمل من الغرور بأنه يبدأ من العدم، وتمنع الملكية من التحول إلىٰ سيادة، وتمنع الدولة من تبديد الثروة العامة، وتمنع السوق من ابتلاع شروط الحياة. إنها تضع كل عنصر في موضعه: المورد أصل، العمل تشغيل، المال تداول، الدولة رعاية، السوق تنظيم، المقاصد توجيه، والعمران غاية.

وبذلك يكتمل الأساس الأول لنظرية القيمة في الاقتصاد الإسلامي: القيمة لا تولد من السوق وحده، ولا من العمل وحده، ولا من المال أصلًا، بل تبدأ من المورد المخلوق، ثم تتدرج عبر العمل والتنظيم والمعرفة والمخاطرة والمقصد. فإذا ثبت هذا، فإن كل ما سيأتي لاحقًا عن النقود والربا والفائدة والتوزيع والدولة سيقوم علىٰ أرض جديدة. لأن المال، بعد هذا التأسيس، لا يستطيع أن يدعي أنه أصل القيمة. والفائدة، بعد هذا التأسيس، لا تستطيع أن تدعي أنها عائد طبيعي علىٰ مال منتج بذاته. والملكية، بعد هذا التأسيس، لا تستطيع أن تدعي السيادة المطلقة. وهنا تبدأ النظرية في الانفصال الجذري عن الاقتصاد الحديث.

من القيمة التكوينية إلىٰ القيمة العمرانية

إذا ثبت أن المورد يحمل قيمة تكوينية أصلية، فإن هذه القيمة لا تبقىٰ ساكنة في ذاتها، بل تحتاج إلىٰ حركة إنسانية ومؤسسية حتىٰ تنتقل من الإمكان إلىٰ الفعل. فالماء قبل تنظيمه أصل حياة، لكنه لا يتحول إلىٰ كفاية عامة إلا بنظام عادل في التوزيع والحماية. والأرض قبل زراعتها تحمل إمكان الخصوبة، لكنها لا تتحول إلىٰ غذاء إلا بالعمل والمعرفة والإدارة. والمعادن قبل استخراجها تحمل ثروة كامنة، لكنها لا تتحول إلىٰ عمران إلا إذا أُخرجت من منطق النهب والاستهلاك الريعي إلىٰ منطق التصنيع والإنتاج والتراكم المعرفي. ومن هنا فإن القول بأن المورد أصل القيمة لا يعني إلغاء العمل أو المعرفة أو الدولة، بل يعني وضعها في موضعها الصحيح: هي لا تخلق أصل القيمة من العدم، بل تشغّلها وتكشفها وتحوّلها إلىٰ منفعة إنسانية منظمة.

وهذا التمييز بين أصل القيمة وتشغيل القيمة بالغ الأهمية. فالاقتصاد الغربي، في كثير من مدارسه، انشغل بالسؤال عن مصدر القيمة بعد دخول المورد في العملية الاقتصادية: هل هو العمل؟ هل هو المنفعة؟ هل هو الندرة؟ هل هو التبادل؟ أما الاقتصاد الإسلامي، كما نبنيه هنا، فيبدأ قبل ذلك، من السؤال عن إمكان القيمة ذاته. فالمورد ليس صفرًا ينتظر العمل ليصير شيئًا، بل هو حامل لإمكان نافع. والعمل ليس خالقًا مطلقًا، بل مُفعّل. والسوق ليست منشئة للقيمة، بل كاشفة جزئية عن بعض صورها. والمال ليس مصدرًا، بل وسيط. وبذلك تتشكل لدينا طبقات متمايزة: قيمة تكوينية في المورد، وقيمة تشغيلية في العمل والتنظيم، وقيمة تبادلية في السوق، وقيمة مقاصدية في أثرها علىٰ الكفاية والعمران.

إن الخلل في الاقتصاد الحديث أنه رفع القيمة التبادلية إلىٰ مرتبة القيمة النهائية. فما لا يدخل السوق لا يكاد يُرىٰ، وما لا يُسعّر لا يكاد يُحسب، وما لا ينتج ربحًا نقديًا لا يعدّ ذا أولوية. وهنا تُظلم موارد كثيرة لأنها لا تظهر في الحساب التجاري المباشر؛ وتُظلم حاجات كثيرة لأنها لا تتحول إلىٰ طلب قادر علىٰ الدفع؛ وتُظلم أجيال قادمة لأنها لا تدخل السوق الحاضر. أما الاقتصاد الإسلامي، حين يجعل المورد أصلًا للقيمة، فإنه يفتح أفقًا أوسع: قيمة الشيء لا تقاس فقط بسعره، بل بدوره في حفظ الحياة والكفاية والعمران. فالغابة ليست خشبًا فقط، والماء ليس سلعة فقط، والأرض ليست عقارًا فقط، والمعادن ليست صادرات فقط، بل كلها حلقات في نظام حياة يجب أن يُدار بمسؤولية.

ومن هنا تظهر ضرورة الانتقال من القيمة التكوينية إلىٰ القيمة العمرانية. فالقيمة التكوينية تعني أن المورد يحمل في ذاته إمكانًا نافعًا لأنه مخلوق ومهيأ للانتفاع. أما القيمة العمرانية فتعني أن هذا الإمكان جرىٰ تحويله إلىٰ نظام حياة: غذاء، طاقة، صناعة، عمل، كفاية، معرفة، استقلال، عدالة. وبين القيمتين تقع مسؤولية الإنسان والدولة والمجتمع. فإذا بقي المورد خامًا يباع في السوق العالمي دون تصنيع، فقد تحققت قيمة تبادلية سريعة،

لكنها لم تتحول إلىٰ قيمة عمرانية كاملة. وإذا تحولت عوائد المورد إلىٰ استهلاك فاخر أو ولاءات سياسية أو تضخم إداري، فقد ضاعت القيمة العمرانية وإن ارتفعت الإيرادات. وإذا أُدير المورد لبناء التعليم والتقنية والصناعة والعمل المنتج، فقد انتقل من كونه ثروة طبيعية إلىٰ كونه أساسًا لحضارة.

وهذا يفسر الفرق بين الدولة التي تملك موردًا والدولة التي تفهم المورد. كثير من الدول تملك النفط أو الغاز أو المعادن أو المياه، لكنها لا تملك نظرية في إدارتها؛ فتتعامل معها بوصفها إيرادًا لا أصلًا حضاريًا. فتبيع الخام، وتستورد التقنية، وتوزع الريع، وتضعف القاعدة الإنتاجية، وتصبح أسيرة سعر عالمي لا تملكه. أما الدولة العمرانية فإنها لا تقف عند استخراج المورد، بل تسأل: كيف يتحول هذا المورد إلىٰ معرفة؟ كيف يتحول إلىٰ صناعة؟ كيف يتحول إلىٰ عمل؟ كيف يتحول إلىٰ كفاية؟ كيف يحمي السيادة؟ كيف يخدم الأجيال؟ وهنا يصبح المورد بداية مشروع، لا مجرد مصدر دخل.

ومن هنا فإن نظرية المورد تضع معيارًا نقديًا للدولة الريعية. فالدولة الريعية لا تفشل لأنها تملك موردًا، بل لأنها تفشل في تحويل المورد من قيمة تكوينية إلىٰ قيمة عمرانية. إنها تترك القيمة في أدنىٰ صورها: استخراج وبيع وتوزيع. فتغيب الصناعة، ويضعف العمل المنتج، وتترهل الدولة، ويصبح المجتمع تابعًا للإنفاق الريعي بدل الإنتاج، ويصير المال العام أداة تهدئة لا أداة بناء. وفي هذه الحالة ينقلب المورد من نعمة إلىٰ بنية إفساد؛ ليس لأن المورد شر، بل لأن فلسفة إدارته فاسدة. أما الدولة العمرانية فتستعمل المورد لتقليل الاعتماد عليه، أي تبني به اقتصادًا قادرًا علىٰ الحياة حتىٰ حين يتراجع المورد. وهذا هو الفرق بين إدارة الثروة وإدمان الريع.

إن إدخال الفقه الإسلامي في هذا المستوىٰ ضروري جدًا. فالفقه الذي قرر أن الاعتداء علىٰ الموارد الحرة يستحق التعزير، وأن ملكية الأرض لا تبتلع كل ما في باطنها، وأن بعض

الموارد مشـتركة أو عامة أو متعلقة بحق الجماعة، لم يكن يتحدث عن أحكام متفرقة فقط، بل كان يؤسس لفكرة أن المورد له حرمة اجتماعية. وهذه الحرمة لا تُفهم في ضوء الملكية الخاصـة وحدها، بل في ضـوء حفظ العمران. فإذا كان الاعتداء علىٰ الماء أو المرعىٰ أو الطريق العام موجبًا للعقوبة، فلأن المورد العام ليس شيئًا زائدًا علىٰ المجتمع، بل شرط من شـروط وجوده. ومن هنا يمكن تطوير نظرية فقهية معاصـرة في حماية الموارد البيئية والطبيعية والاستراتيجية، لا بوصفها مسائل إدارية، بل بوصفها واجبات استخلافية.

وهذا يفتح الباب أمام مفهوم "الجريمة الاقتصادية ضد المورد". ففي الفقه التقليدي وُجد التعزير علىٰ صـور من الاعتداء علىٰ الموارد العامة، ويمكن اليوم أن نعيد بناء هذا المعنىٰ علىٰ نطاق أوسـع. فتلوث الأنهار، وتجريف الأراضـي، واحتكار المياه، وتبديد الثروات المعدنية، وبيع الموارد الاسـتراتيجية بعقود مجحفة، وتحويل عوائد الموارد إلىٰ فساد، ليست مجرد مخالفات تنظيمية، بل اعتداءات علىٰ أصل من أصول القيمة العامة. إنها جرائم ضـد العمران لأنها تضـرب الطبقة الأولىٰ التي يقوم عليها الاقتصـاد. ومن هنا فإن الاقتصـاد الإسـلامي لا يسـتطيع أن يكون محايدًا تجاه قضـايا البيئة والموارد؛ لأنها ليسـت "قضايا خضراء" ملحقة بالاقتصاد، بل تقع في قلب نظرية القيمة.

إن جعل المورد أصـلًا للقيمة يمنح الاقتصـاد الإسـلامي أيضًـا قدرة علىٰ نقد بعض أوهام التنمية الحديثة. فكثير من نماذج التنمية تقيس النجاح بقدرة الدولة علىٰ جذب الاستثمار لاستغلال الموارد، لكنها لا تسأل عن شروط هذا الاستغلال: من يملك التقنية؟ من يحدد السـعر؟ من يتحكم بسـلسـلة القيمة؟ من يحصـل علىٰ الفائض الأكبر؟ هل يبقىٰ للمجتمع مجرد الريع الأولي بينما تنتقل القيمة المضـافة إلىٰ الخارج؟ هنا يظهر أن بيع المورد الخام قد يكون شـكلًا من أشـكال التبعية، حتىٰ لو بدا ربحًا. فالقيمة العمرانية لا تتحقق بمجرد خروج المورد من الأرض، بل بتحكم المجتمع في سلسلة تحويله إلىٰ معرفة وصناعة ومنفعة مستدامة.

وهذا يقود إلىٰ مفهوم بالغ الأهمية: القيمة المضافة ليست مجرد زيادة صناعية، بل هي انتقال من التبعية إلىٰ السيادة. حين تستخرج دولة معدنًا وتصدره خامًا، فهي تبيع قيمة تكوينية بأدنىٰ درجات تشغيلها. وحين تصنع منه أدوات وتقنيات و صناعات، فهي تضيف عملًا ومعرفة وتنظيمًا، وتنتقل إلىٰ قيمة عمرانية أعلىٰ. وحين تبني حوله منظومة تعليم وبحث وصناعة وتشغيل، تتحول القيمة إلىٰ حضارة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقبل أن تبقىٰ الأمة مجرد مصدّر للمواد الخام ومستهلك للمنتجات النهائية، لأن ذلك يعني أنها تملك أصل القيمة لكنها تترك تشغيلها المعرفي والحضاري لغيرها.

وهنا يظهر دور المعرفة بوصفها جسرًا بين المورد والعمران. فالمورد بلا معرفة يبقىٰ خامًا، والمعرفة بلا مورد قد تبقىٰ نظرية أو تابعة. والاقتصاد القوي هو الذي يربط المورد بالمعرفة والعمل والدولة. ولذلك فإن الإنفاق علىٰ التعليم والبحث والتقنية ليس إنفاقًا خارجيًا علىٰ الاقتصاد، بل هو جزء من تشغيل قيمة المورد. الدولة التي تملك النفط ولا تبني علم الطاقة والصناعة والكيمياء والهندسة، لم تفهم موردها. والدولة التي تملك المياه ولا تبني علم الزراعة والإدارة المائية، لم تفهم موردها. والدولة التي تملك المعادن ولا تبني صناعة، لم تفهم أن المورد ليس دخلًا بل رسالة إنتاج.

ومن هنا فإن نظرية المورد تقودنا إلىٰ نقد نمط الاستهلاك الريعي. فإذا كان المورد إرثًا إنسانيًا وقيمة تكوينية، فلا يجوز أن يتحول عائده إلىٰ استهلاك جيل واحد، أو ترف طبقة واحدة، أو مشاريع مظهرية لا تبني قاعدة إنتاجية. إن العائد من المورد يجب أن يتحول إلىٰ أصول مستدامة: تعليم، صحة، صناعة، بنية تحتية، بحث علمي، أمن غذائي، طاقة مستدامة، حماية بيئية. وبذلك ينتقل المورد من كونه ثروة ناضبة إلىٰ كونه أصلًا مولدًا لقدرات غير ناضبة. أما إذا أُكل المورد في صورة إنفاق استهلاكي، فقد وقع المجتمع في ظلم مزدوج: ظلم الجيل الحاضر بحرمانه من الإنتاج الحقيقي، وظلم الأجيال القادمة بتبديد أصل لم تساهم هي في استنزافه.

وهذا يضع الأجيال القادمة داخل نظرية القيمة. الاقتصاد الحديث غالبًا ما يعجز عن إدخال من لا يملك صوتًا في السوق: الفقراء الذين لا يملكون طلبًا فعالًا، والأجيال القادمة التي لا تملك وجودًا حاضرًا، والطبيعة التي لا تتكلم. أما الاقتصاد الإسلامي، بحكم الاستخلاف، يجعل الأجيال القادمة طرفًا أخلاقيًا وفقهيًا في إدارة المورد. فليس لجيل واحد أن يستهلك إرثًا تكوينيًا مشتركًا وكأنه مال خاص به. ومن هنا يمكن تأسيس مفهوم "العدالة الزمنية" في إدارة الموارد: عدالة بين الحاضر والمستقبل، بين حق الانتفاع الحالي وواجب الحفظ القادم.

وهذه العدالة الزمنية تقودنا إلىٰ نقد الفائدة من زاوية جديدة. فالفائدة تجعل الحاضر يستهلك المستقبل عبر الدين، كما أن الريع الجائر يجعل الحاضر يستهلك المورد عبر الاستخراج المفرط. وفي الحالتين هناك اعتداء علىٰ الزمن: اعتداء مالي حين نستخرج قيمة مستقبلية عبر الدين، واعتداء موردي حين نستنزف قيمة تكوينية لا تتجدد. ولذلك فإن الربا والريع الموردي الفاسد يشتركان في شيء عميق: كلاهما يحول الزمن إلىٰ مجال اقتطاع لا مجال عمران. الأول يقتطع من مستقبل الإنسان المالي، والثاني يقتطع من مستقبل الأرض والمجتمع. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، حين يحارب الربا والريع، يحارب نمطًا واحدًا من الانفصال عن المسؤولية الزمنية.

إن هذا الربط بين المورد والزمن والعمران يفتح أفقًا جديدًا في النظرية العامة. فالقيمة ليست لحظة، بل مسار. تبدأ في المورد، تتحرك بالعمل، تتعمق بالمعرفة، تنتظم بالدولة، تتداول بالمال، تُختبر بالكفاية، وتكتمل بالعمران. فإذا انقطع المسار في أي حلقة، اختلت القيمة. فإذا وُجد المورد بلا عمل، بقي خامًا. وإذا وُجد العمل بلا عدالة، صار استغلالًا. وإذا وُجد المال بلا إنتاج، صار ربا أو مضاربة. وإذا وُجدت الدولة بلا مقصد، صارت ريعًا أو فسادًا. وإذا وُجد السوق بلا ضبط، صار احتكارًا. وإذا وُجد النمو بلا كفاية، صار رقمًا بلا عمران.

وبهذا نستطيع أن نقرر أن المورد ليس فقط أصل القيمة، بل أصل اختبار النظام الاقتصادي كله. فكيف يتعامل النظام مع المورد يكشف حقيقته: هل يراه أمانة أم غنيمة؟ هل يحوله إلىٰ كفاية أم ريع؟ هل يحميه للأجيال أم يستهلكه للحاضر؟ هل يديره بالعلم أم يبيعه خامًا؟ هل يجعل عوائده عامة أم يتركها للامتيازات؟ هل يربطه بالعمل أم يفصله عنه؟ هذه الأسئلة تكشف إن كان النظام عمرانيًا أو ريعيًا، استخلافيًا أو استنزافيًا، إسلاميًا في فلسفته أو تابعًا لمنطق السوق والمال.

ومن هنا فإن الفصل الثاني لا ينتهي عند إثبات قيمة المورد، بل يمهد للفصل الثالث في الملكية؛ لأن المورد إذا كان ذا حق عام وقيمة أصلية، فإن الملكية لا يمكن أن تكون سيادة مطلقة. الملكية يجب أن تُعاد قراءتها بوصفها وظيفة فوق المورد لا ابتلاعًا له. فالفرد يملك ضمن حدود، والدولة تدير ضمن أمانة، والمجتمع ينتفع ضمن عدل، والأجيال القادمة لها حق ضمن الزمن. وهذه البنية كلها لا يمكن أن تُفهم إلا إذا خرجنا من المفهوم الحديث للملكية بوصفها سلطة، ودخلنا إلىٰ المفهوم الإسلامي للملكية بوصفها استخلافًا.

الفصل الثالث
الملكية بين الاستخلاف والسيادة

إن مفهوم الملكية يمثل إحدىٰ أخطر نقاط الاختلاف بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الحديث؛ لأن الملكية ليست مجرد علاقة قانونية بين شخص وشيء، بل هي تصور كامل للعلاقة بين الإنسان والعالم والزمن والمجتمع والدولة. ومن هنا فإن السؤال عن الملكية ليس سؤالًا فقهيًا جزئيًا يتعلق بجواز البيع أو حدود التصرف فقط، بل سؤال حضاري: هل يملك الإنسان العالم علىٰ وجه السيادة المطلقة، أم علىٰ وجه الاستخلاف المقيد بالمقصد والعمران؟ والفرق بين الجوابين هو الفرق بين حضارتين كاملتين.

لقد بنت الرأسمالية الحديثة جزءًا كبيرًا من فلسفتها علىٰ فكرة الملكية السيادية؛ أي أن الفرد، ما دام قد حصل علىٰ الشيء بطريقة يعترف بها القانون، يملك سلطة واسعة جدًا في التصرف فيه، استعمالًا واستغلالًا ومنعًا وتوريثًا واحتكارًا. ومع الزمن تحولت الملكية من حق انتفاع إلىٰ شكل من أشكال السيادة المصغرة؛ فصار المالك في حدود ملكه أقرب إلىٰ "سلطان خاص"، لا يُسأل غالبًا إلا إذا اعتدىٰ مباشرة علىٰ ملك غيره. أما أثر ملكيته في المجتمع أو الأجيال أو الموارد العامة أو توازن السوق، فبقي غالبًا خارج جوهر النظرية.

أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه — منذ لحظاته التأسيسية الأولىٰ — لم يقبل هذا التصور المطلق للملكية. فالملكية فيه حقيقية من حيث الأصل، لكنها ليست سيادة وجودية، بل اختصاص استخلافي محكوم بالمقاصد والحقوق العامة. فالمالك يملك، لكنه لا يملك بمعزل عن الله والناس والزمن والعمران. ومن هنا جاءت الزكاة، وتحريم الاحتكار، ومنع الضرر، وتقييد بعض صور التملك، وحماية الموارد العامة، والتدخل عند الحاجة والكفاية، وكلها تعبيرات عن فكرة واحدة: الملكية وظيفة اجتماعية وعمرانية، لا سلطة منعزلة عن الجماعة.

وهنا تظهر العبقرية التاريخية لقرار عمر بن الخطاب في أرض العراق بعد الفتح. فهذا القرار ليس مجرد اجتهاد إداري أو سيا سي، بل لحظة تأ سيسية في فلسفة الملكية والموارد وحق الأجيال. فقد كان منطق كثير من الفاتحين وبعض الصحابة يميل إلىٰ تقسيم الأرض المفتوحة علىٰ المقاتلين بوصفها غنيمة مباشرة، وفق ما جرىٰ في بعض الوقائع السابقة. غير أن عمر بن الخطاب رأىٰ أن هذا المنطق، إذا طُبق علىٰ العراق وأرض السواد، سيؤدي إلىٰ احتكار طبقة محدودة لثروة زراعية هائلة تمثل أصلًا من أصول الحياة والعمران للأمة كلها. وهنا احتج بالنص القرآني العظيم: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ﴾

فربط الملكية بالزمن، وربط الحاضر بالمستقبل، وربط التصرف الاقتصادي بحق الأجيال القادمة.

وهذا الاستدلال بالغ العمق؛ لأنه نقل النظر من:

حق الفاتح،

إلىٰ حق الأمة الممتد عبر التاريخ.

وبذلك لم تعد الأرض مجرد غنيمة آنية توزع علىٰ القوة الحاضرة، بل موردًا حضاريًا يجب أن يبقىٰ قادرًا علىٰ خدمة الجماعة المتعاقبة عبر الزمن. ومن هنا تأسست، بصورة مبكرة جدًا، قاعدة يمكن أن نسميها اليوم:

حق الأجيال في المورد.

وهذه القاعدة شديدة الأهمية في بناء النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي؛ لأنها تكسر وهم الملكية الزمنية المغلقة. فالجيل الحاضر ليس مالكًا مطلقًا للموارد، بل هو مستخلف فيها لصالح نفسه ولصالح من يأتي بعده. ولذلك فإن استنزاف الأرض، أو تبديد الموارد، أو احتكار الثروات الكبرىٰ، أو تحويل المال العام إلىٰ امتياز طبقي، ليس فقط ظلمًا للحاضر، بل عدوان علىٰ المستقبل نفسه.

إن عمر بن الخطاب، في هذا القرار، لم يكن يدير قضية فقهية جزئية، بل كان يؤسس لفلسفة اقتصادية كاملة:

أن الملكية يجب أن تُقرأ في ضوء العمران لا في ضوء الغلبة فقط.

وأن الحق العام قد يقيّد التملك الفردي حين يتعلق الأمر بأصل من أصول الحياة الجماعية.

وأن الدولة ليست مجرد موزع للغنائم، بل أمينة علىٰ الموارد الحضارية للأمة.

وأن الزمن يدخل في بنية العدالة الاقتصادية، فلا يجوز لجيل واحد أن يبتلع حق الأجيال القادمة.

وهذا المعنىٰ يتجاوز بكثير التصور الحديث الذي لم يبدأ في الحديث عن "التنمية المستدامة" وحقوق الأجيال القادمة إلا بعد أزمات بيئية واقتصادية كبرىٰ. أما في التجربة الإسلامية المبكرة، فإن فكرة امتداد الحق عبر الزمن كانت حاضرة داخل الفقه السياسي والاقتصادي منذ البداية، لأن الاستخلاف في جوهره علاقة زمنية أيضًا؛ فالإنسان مستخلف لا علىٰ لحظته فقط، بل علىٰ استمرار العمران.

ومن هنا فإن الملكية في التصور الإسلامي لا يمكن أن تُفهم إلا داخل ثلاث دوائر:

دائرة حق الفرد،

ودائرة حق الجماعة،

ودائرة حق الزمن والأجيال.

فالفرد يملك حق الانتفاع والعمل والمبادرة والربح المشروع، لكن الجماعة تملك حق الحماية من الاحتكار والحرمان والاختلال البنيوي، والزمن يملك حق الحفظ والاستدامة وعدم التبديد. وكل نظرية ملكية تُسقط واحدة من هذه الدوائر تقع في الانحراف:

فإذا ألغت الفرد وقعت في الشمولية،

وإذا ألغت الجماعة وقعت في الرأسمالية المتوحشة،

وإذا ألغت الزمن وقعت في الاستنزاف الحضاري.

ومن هنا نفهم لماذا لم يكن الفقه الإسلامي متحمسًا لفكرة الملكية المطلقة للموارد الكبرىٰ. فالأرض الزراعية الواسعة، والمياه، والمعادن، والمراعي، والمنافذ، والثروات العامة، كلها كانت تُقرأ في ضوء علاقتها بالعمران والكفاية لا في ضوء التملك المجرد فقط. ولذلك فإن الفقه الإسلامي لم يرَ تناقضًا بين الاعتراف بالملكية الخاصة وبين تدخل الدولة لمنع الضرر والاحتكار وتعطيل الأرض ومنع الكفاية. لأن الملكية، في النهاية، ليست فوق المقصد العمراني.

وهذا ما يجعل الاقتصاد الإسلامي مختلفًا جذريًا عن الرأسمالية والاشتراكية معًا. فالرأسمالية جعلت الملكية حقًا يكاد يعلو علىٰ المجتمع، والاشتراكية جعلت المجتمع أو الدولة يبتلعان الملكية الفردية. أما الاقتصاد الإسلامي فإنه يقيم توازنًا أكثر تركيبًا:

ملكية حقيقية،

لكنها غير مطلقة.

حرية اقتصادية،

لكنها غير منفصلة عن العدالة.

حق فردي،

لكن داخل وظيفة اجتماعية.

تملك،

لكن تحت سقف الاستخلاف.

وهنا يظهر مرة أخرىٰ أن الاقتصاد الإسلامي لا يبني نفسه علىٰ الصراع بين الفرد والجماعة كما فعلت الحداثة الأوروبية، بل علىٰ فكرة التوازن المقاصدي بين الحقوق

والوظائف. فالفرد ليس عدوًا للمجتمع، والمجتمع ليس سجانًا للفرد، والدولة ليست خصمًا دائمًا للسوق، بل الجميع يتحرك داخل أفق أعلىٰ اسمه العمران.

ومن هنا فإن حق الأجيال الذي أسسه عمر بن الخطاب يفتح بابًا واسعًا جدًا في النظرية الاقتصادية المعاصرة. فالثروات الطبيعية اليوم — النفط، الغاز، المياه، المعادن، الغابات، الطاقة — لا يجوز أن تُدار بمنطق الربح السريع أو الاستهلاك السياسي الآني. لأن الجيل الحاضر لا يملك حق إهلاك أصل القيمة الذي تحتاجه الأجيال القادمة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يقدم تصورًا أكثر عمقًا من كثير من النظريات البيئية الحديثة؛ لأنه لا يبني حماية المورد فقط علىٰ الخوف من الأزمة، بل علىٰ الواجب الشرعي والحضاري للاستخلاف.

وهذا يقودنا إلىٰ نتيجة حاسمة:

أن الملكية ليست علاقة بين الإنسان والشيء فقط،

بل علاقة بين الإنسان والله والمجتمع والزمن.

ومن هنا فإن السوق لا تستطيع وحدها أن تحدد حدود الملكية، لأن السوق تنظر إلىٰ القدرة علىٰ الدفع لا إلىٰ حق المستقبل. والمال لا يستطيع وحده أن يحدد أحقية السيطرة علىٰ المورد، لأن المال قد يكون متراكمًا من ريع أو احتكار. والدولة نفسها لا تستطيع أن تدعي ملكية مطلقة للموارد، لأنها ليست خالقة لها، بل أمينة عليها. ولذلك فإن النظرية الإسلامية تعيد توزيع السلطة علىٰ الملكية:

الله أصل الاستخلاف،

والمجتمع صاحب الحق العام،

والفرد صاحب حق الانتفاع والعمل،

والدولة جهة التنظيم والحراسة،

والأجيال القادمة شركاء صامتون في الثروة.

إن هذه الرؤية تجعل الاقتصـــاد الإســـلامي أكثر قدرة علىٰ فهم الأزمات الحديثة. فالأزمة البيئية العالمية ليســـت إلا نتيجة لفكرة الملكية المطلقة. وأزمة الديون ليســـت إلا نتيجة لفكرة الحق المطلق للحاضر في استهلاك المستقبل. وأزمة الاحتكار ليست إلا نتيجة لتحول الملكية من وظيفة إلىٰ ســيادة. وأزمة الريع ليســت إلا نتيجة لتحويل الموارد العامة إلىٰ أدوات امتياز. ولذلك فإن إعادة بناء الملكية علىٰ أســاس الاســتخلاف ليســت مســألة فقهية تجريدية، بل ضرورة حضارية لإنقاذ العلاقة بين الإنسان والعالم.

ومن هنا فإننا حين ننتقل لاحقًا إلىٰ النقود والفائدة والربا، ســنكتشــف أن جوهر المشكلة واحد:

هل يتحول الشيء إلىٰ سيادة مستقلة أم يبقىٰ داخل وظيفته؟

فالمال حين يتحول إلىٰ سيد ينتج الربا،

والملكية حين تتحول إلىٰ سيادة تنتج الاحتكار،

والدولة حين تتحول إلىٰ مالك مطلق تنتج الاستبداد،

والسوق حين تتحول إلىٰ مرجع أعلىٰ تنتج الافتراس.

أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه يعيد الجميع إلىٰ موضعهم:

المال خادم،

والملكية أمانة،

والدولة راعية،

والسوق أداة،

والمورد إرث،

والإنسان مستخلف،

والعمران غاية.

وبهذا المعنىٰ، فإن قرار عمر بن الخطاب في أرض العراق لم يكن حادثة تاريخية عابرة، بل أحد الأعمدة الكبرىٰ في النظرية الاقتصادية الإسلامية؛ لأنه كشف مبكرًا أن العدالة الاقتصادية لا تتعلق فقط بتوزيع الثروة بين الأحياء، بل أيضًا بتوزيع الحق بين الحاضر والمستقبل. وهذه واحدة من أعظم الأفكار التي يمكن أن يقدمها الاقتصاد الإسلامي للعالم المعاصر.

حق الأجيال وحدود التصرف في المورد

إن إدخال حق الأجيال في بنية الملكية يغيّر معنىٰ التصرف الاقتصادي من جذره. فالإنسان، في النظرية الحديثة، يتصرف غالبًا في ملكه بوصفه صاحب حق حاضر، أما في التصور الإسلامي فإنه يتصرف بوصفه مستخلفًا في مورد لا ينتهي حقه عند حدود الجيل الحاضر. ومن هنا فإن كل تصرف في الموارد الكبرىٰ يجب أن يُسأل عنه بسؤال مزدوج: هل يحقق نفعًا مشروعًا للحاضر؟ وهل يحفظ إمكان النفع للمستقبل؟ فإذا حقق الأول ودمّر الثاني، لم يكن تصرفًا عمرانيًا، بل كان استهلاكًا للزمن الآتي. وهذا هو الفرق بين إدارة المورد بوصفه مالًا حاضرًا، وإدارته بوصفه أمانة ممتدة.

إن الاستدلال العمري بقول الله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ﴾ يكشف أن النص القرآني لا يؤسس فقط لعدالة أفقية بين الناس في الزمن الواحد، بل يؤسس أيضًا لعدالة عمودية بين الأجيال. فالعدالة ليست فقط ألا يستأثر غني بحق فقير، بل ألا يستأثر جيل بحق جيل. وليست فقط ألا يظلم الحاضر بعضه بعضًا، بل ألا يظلم الحاضر المستقبل. وهنا ندرك أن الاقتصاد الإسلامي يملك في داخله إمكانية عظيمة لبناء نظرية في الاستدامة قبل أن تظهر الاستدامة كمفهوم حديث. غير أن هذه الاستدامة ليست قائمة علىٰ الخوف البيئي وحده، بل علىٰ أصل أعمق: أن الإنسان لا يملك الزمن، بل يستخلف فيه.

ومن هنا فإن الملكية الخاصة، مهما بلغت قوتها، لا تستطيع أن تنفي هذا الحق الممتد. فلو ملك فرد أرضًا واسعة، أو امتلكت شركة امتيازًا لاستخراج معدن، أو سيطرت دولة

علىٰ نفط أو غاز أو ماء، فإن حقها في التصرف لا يكون مطلقًا؛ لأن المورد نفسه يحمل بعدًا عامًا وزمنيًا. فالمالك قد يستحق عائدًا علىٰ العمل والتنظيم والاستثمار والمخاطرة، لكنه لا يستحق أن يحتكر أصل القيمة التكوينية أو أن يبددها علىٰ نحو يضر بالجماعة والمستقبل. وهذا يفرض تمييزًا بالغ الأهمية بين عائد التشغيل وعائد السيطرة. عائد التشغيل مشروع إذا ارتبط بعمل وإدارة ومخاطرة، أما عائد السيطرة المجردة علىٰ أصل عام فقد يتحول إلىٰ ريع غير عادل.

وهنا نصل إلىٰ قاعدة مركزية: كل ملكية لمورد عام أو ذي أثر عام هي ملكية مقيدة بوظيفة. فالملكية لا تسقط، لكنها لا تستبد. والمالك لا يُصادر، لكنه لا يطلق. والدولة لا تنتزع بلا حق، لكنها لا تترك المورد رهينة لمنطق خاص يضر بالعمران. وهذا التوازن هو جوهر الاقتصاد الإسلامي: لا شيوعية تلغي الاختصاص، ولا رأسمالية تجعل الاختصاص سيادة مطلقة، بل استخلاف يجعل الاختصاص وسيلة لتحقيق النفع المشروع داخل حدود الحق العام. ومن هنا فإن الملكية في الاقتصاد الإسلامي ليست نفيًا للمجتمع، بل عقد مسؤولية معه.

ومن هذه القاعدة يمكن فهم موقف الفقه من إحياء الموات وتعطيل الأرض. فإحياء الأرض يمنح حقًا؛ لأن الإنسان فعّل موردًا معطلًا وأدخله في العمران. لكن تعطيل الأرض بعد امتلاكها يناقض علة الإحياء نفسها؛ لأن الملكية هنا نشأت من وظيفة عمرانية، فإذا تعطلت الوظيفة، ظهر حق الجماعة والدولة في المراجعة. وهذا المعنىٰ بالغ الأهمية؛ لأنه يعني أن الملكية ليست مجرد واقعة قانونية ساكنة، بل علاقة مستمرة بين المالك ووظيفة المورد. فمن يملك ولا يعمر، ومن يحتكر ولا يشغل، ومن يمنع المورد عن النفع العام، يحول الملكية من وظيفة إلىٰ حبس، ومن حق إلىٰ تعطيل.

وهذا يفتح بابًا واسعًا في الاقتصاد المعاصر؛ فالأراضي البيضاء المحتكرة داخل المدن، والموارد غير المستثمرة، والامتيازات التي تُمسك لا لتشغيلها بل لمنع غيرها، كلها

صــور حديثة لتعطيل المورد. والفقه الكلي لا يمكن أن ينظر إليها بوصــفها حقوق ملكية محايدة فقط، بل يجب أن يقرأها في ضــوء الاســتخلاف والعمران. فالمورد إذا حُبس عن وظيفته، تحوّل إلىٰ أداة إضرار ولو لم يقع اعتداء مباشر. والاحتكار لا يكون دائمًا في السلعة المتداولة فقط، بل قد يكون في المورد المعطل، وفي الأرض المحبوســة، وفي المعرفة المحتكرة، وفي التمويل الذي يمنع الإنتاج إلا بشروط مجحفة.

وهنا يظهر أن الملكية المطلقة لا تنتج فقط التفاوت، بل تنتج أحيانًا تعطيل القيمة. فحين يمتلك فرد أو شركة موردًا ولا يشغله إلا بما يخدم تعظيم السعر أو التحكم بالسوق، فإن المجتمع لا يخسر مجرد فرصة اقتصادية، بل يخسر جزءًا من قدرته العمرانية. ولذلك فإن الاقتصـاد الإسـلامي لا يعادي الملكية، لكنه يعادي تحويلها إلىٰ وسـيلة لمنع العمران. الملكية المشـروعة هي التي تضـيف إلىٰ الحياة، لا التي تسـحب منها إمكاناتها. وكل ملكية تتحول إلىٰ سدّ أمام الكفاية والعمل والإنتاج، تصبح محل مساءلة شرعية واقتصادية.

إن قرار عمر بن الخطاب في أرض العراق يكشــف هذا المنطق بوضــوح؛ إذ لم يكن هدفه مجرد منع التملك الفردي، بل منع تحول أصـل عمراني ضـخم إلىٰ حيازة ضـيقة. فقد كان تقسـيم الأرض علىٰ الفاتحين سـيخلق طبقة ملاك عسـكرية ضـخمة تسـيطر علىٰ مورد زراعي هائل، بينما يبقىٰ من يأتي بعدهم محرومًا من أصـل من أصـول الثروة العامة. وبذلك كان عمر يرىٰ ما وراء اللحظة: يرىٰ أثر القرار في بنية الأمة القادمة، لا في رضــا المنتفعين الحاضـرين فقط. وهذا هو الفقه السـياسـي الاقتصـادي في أعلىٰ صـوره: أن يُقرأ التصـرف المالي في ضوء أثره التاريخي.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ إحياء هذا النوع من الفقه؛ فقه لا يقف عند صحة التصرف في لحظته، بل يقرأ أثره في بنية المجتمع عبر الزمن. قد يكون بيع مورد معين صــحيحًا من حيث الشــكل، لكنه إذا أدىٰ إلىٰ فقدان السـيادة الغذائية أو المائية أو الطاقية،

فهو تصرف معيب من جهة العمران. وقد يكون عقد امتياز صحيحًا في ظاهره، لكنه إذا سلّم السيطرة علىٰ مورد استراتيجي لأجيال طويلة، فهو اعتداء علىٰ حق المستقبل. وقد تكون خصخصة مرفق عام ممكنة قانونيًا، لكنها إذا حولت الضرورة إلىٰ سلعة احتكارية، فهي تصادم مقصد الكفاية. ومن هنا فإن الفقه الكلي يقرأ المعاملة في تاريخها المتوقع، لا في صيغتها وحدها.

وهذا يقود إلىٰ مفهوم "المآل الملكي"؛ أي أثر الملكية في المستقبل. كما أن المالكية تحدثوا عن مآلات الأفعال وسد الذرائع، فإننا في الاقتصاد الكلي نحتاج إلىٰ النظر في مآلات الملكية: ماذا ستنتج هذه الملكية بعد عشرين أو خمسين سنة؟ هل ستوسع الإنتاج أم تركز الثروة؟ هل ستحمي المورد أم تستنزفه؟ هل ستبني طبقة منتجة أم طبقة ريعية؟ هل ستحفظ حق الأجيال أم تستهلكه؟ بهذا يصبح التملك نفسه موضوعًا للتقويم المقاصدي لا مجرد حق مكتسب يغلق باب النظر.

إن إدخال المآل في الملكية يمنع أكبر أوهام الاقتصاد الحديث: وهم أن التصرف الفردي المشروع في الحاضر لا يُسأل عن نتائجه الجماعية في المستقبل. فالأزمة البيئية، وأزمة الموارد، وأزمة السكن، وأزمة الديون، كلها نتجت من ملايين التصرفات التي بدت قانونية في لحظتها، لكنها كوّنت بنية ظالمة علىٰ المدىٰ الطويل. والفقه الإسلامي، إذا أراد أن يكون كليًا، يجب أن يرىٰ هذا التراكم. فالظلم الحديث كثيرًا ما لا يأتي من معاملة واحدة فاسدة، بل من نظام كامل من المعاملات الصحيحة شكليًا التي تنتج أثرًا غير عادل. وهنا يصبح النظر إلىٰ البنية واجبًا لا ترفًا.

ومن هنا فإن حق الأجيال لا يقتصر علىٰ الموارد الطبيعية، بل يمتد إلىٰ الدين العام والسياسة النقدية. فكما لا يجوز لجيل أن يستهلك النفط كله، لا يجوز له أن يحمّل الأجيال القادمة ديونًا هائلة لتمويل ا ستهلاك حا ضر غير منتج. وكما لا يجوز تبديد الماء والمعادن،

لا يجوز تبديد القدرة النقدية للدولة بالتضخم أو الاقتراض المفرط. فالدين العام هو أيضًا تصرف في المستقبل، والفائدة هي تسعير لذلك المستقبل، والسياسة النقدية قد تكون أداة لاستخراج قيمة من الغائبين الذين لم يولدوا بعد. ومن هنا يتضح أن قاعدة عمر في أرض العراق ليست قاعدة زراعية فقط، بل قاعدة في الاقتصاد الكلي كله: لا يجوز للحاضر أن يبتلع المستقبل.

وهذا الربط بين المورد والدين والزمن سيكون حاسمًا في بناء نظرية الربا لاحقًا. فالربا يقوم علىٰ حق الدائن في المستقبل، أي علىٰ اقتطاع مضمون من زمن لم يتحقق إنتاجه بعد. والريع المورديّ الفاسد يقوم علىٰ اقتطاع من مورد لم يخلقه المحتكر. والدين العام غير المنتج يقوم علىٰ اقتطاع من أجيال لم تشارك في القرار. وفي الحالات الثلاث، هناك اختلال في علاقة الحاضر بالمستقبل. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يعالج الربا والريع والموارد والدين العام كأبواب منفصلة، بل يراها جميعًا داخل سؤال واحد: كيف يُمنع تحويل الزمن إلىٰ مجال للهيمنة؟

إن الملكية الا ستخلافية إذن ليست مجرد مفهوم أخلاقي، بل نظام لضبط علاقة الإنسان بالزمن. فهي تقول للمالك: أنت لا تملك فقط أمام القانون، بل أمام الله والمجتمع والمستقبل. وتقول للدولة: أنت لا تدير الثروة باسم الجيل الحاضر فقط، بل باسم الأمة الممتدة. وتقول للسوق: السعر الحالي لا يكفي لتحديد قيمة المورد. وتقول للمستثمر: عائدك المشروع هو ثمرة تشغيلك ومخاطرتك، لا ثمرة ابتلاع أصل عام. وتقول للمجتمع: حقك في المورد لا يعني تبديده، بل حفظه وتشغيله بعدل. هذه هي فلسفة الملكية التي نريد تأسيسها.

ومن هنا يمكن صياغة مبدأ عام: الملكية في الاقتصاد الإسلامي حق وظيفي مقيد بالا ستخلاف، يتسع بقدر ما يخدم العمران، ويُراجع بقدر ما يتحول إلىٰ ضرر أو تعطيل أو احتكار أو اعتداء علىٰ حق عام أو مستقبلي. و هذا المبدأ لا يلغي الاستقرار القانوني

للملكية، بل يمنحه معنىٰ أعمق. فالملكية المستقرة ضرورية للإنتاج، لكنها إذا انفصلت عن الوظيفة تحولت إلىٰ حصانة للظلم. والدولة حين تتدخل يجب أن تتدخل بضوابط لا بمزاج، وبمقاصد لا بشهوة سلطة، وبقانون لا بفوضىٰ. وهنا يظهر التوازن الإسلامي مرة أخرىٰ: حماية الملكية من العدوان، وحماية المجتمع من طغيان الملكية.

وبهذا يكتمل التحول من مفهوم الملكية كسيادة إلىٰ الملكية كاستخلاف. فالسيادة تقول: هذا لي، أفعل به ما أشاء ما لم يمنعني القانون. والاستخلاف يقول: هذا في يدي، وأنا مسؤول عن وجه استعماله وأثره في الناس والعمران والزمن. السيادة تعزل الملكية عن المقصد، والاستخلاف يربطها به. السيادة تقف عند الحاضر، والاستخلاف يرىٰ المستقبل. السيادة تجعل المورد موضوعًا للسيطرة، والاستخلاف يجعله أمانة للتشغيل العادل. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يبنىٰ علىٰ مفهوم السيادة الملكية الغربية، بل يحتاج إلىٰ مفهومه الخاص: الملكية المؤتمنة.

الفصل الرابع
طبقات القيمة في الاقتصاد الإسلامي

إذا كانت الملكية في الاقتصاد الإسلامي لا تُفهم بوصفها سيادة مطلقة، بل بوصفها استخلافًا مقيدًا بالحق العام والمقصد والعمران، فإن القيمة نفسها لا يمكن أن تُفهم بوصفها رقمًا واحدًا أو سعرًا واحدًا أو منفعة واحدة. فالخلل الأكبر في كثير من النظريات الاقتصادية الحديثة أنها اختزلت القيمة في طبقة واحدة: مرة في العمل، ومرة في المنفعة، ومرة في الندرة، ومرة في السعر السوقي، ومرة في رأس المال. أما الاقتصاد الإسلامي، حين يبدأ من الخلق والاستخلاف والمورد والحاجة والمقصد، فإنه يفتح أمامنا تصورًا طبقيًا للقيمة، لا تختزل فيه القيمة إلىٰ مجرد ما يدفعه المشتري أو ما ينتجه العامل أو ما يحدده السوق، بل تتدرج من القيمة التكوينية إلىٰ القيمة العمرانية.

إن القيمة التكوينية هي الطبقة الأولىٰ، وهي أعمق الطبقات وأسبقها. وهي تعني أن المورد يحمل في ذاته إمكانًا نافعًا قبل أن يدخل السوق، وقبل أن يملكه فرد، وقبل أن يضاف إليه العمل. فالماء قيمة لأنه شرط الحياة، والأرض قيمة لأنها محل السكن والزراعة والعمران، والمعدن قيمة لأنه إمكانية طاقية وصناعية، والشمس والهواء والمراعي والأنهار والغابات ليست أشياء تنتظر السوق حتىٰ يمنحها المعنىٰ، بل هي من بنية الخلق التي جعلها الله مجالًا للانتفاع الإنساني. وهذه القيمة التكوينية لا يخلقها الإنسان، بل يتلقاها. ومن هنا يبدأ الاقتصاد الإسلامي من التواضع الوجودي: الإنسان لا يبدأ من الصفر، ولا يخلق العالم من عدم، بل يدخل عالمًا مهيأً، ثم يُسأل عن كيفية استعماله.

وهذا التأسيس يختلف جذريًا عن النظريات التي تجعل القيمة لا تظهر إلا بالعمل أو التبادل. فالعمل مهم، لكنه ليس بداية الوجود الاقتصادي. والتبادل مهم، لكنه لا يخلق

أصل النفع. والسعر مهم، لكنه لا يستوعب كل معنىٰ القيمة. فإذا دمر الإنسان موردًا لا سعر له في السوق، فقد يكون دمر قيمة أعظم من كثير من السلع المسعرة. وإذا احتكر ماءً أو طاقة أو أرضًا، فإنه لا يحتكر مجرد أصل تجاري، بل يحتكر طبقة أولىٰ من طبقات القيمة. ولهذا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسمح للسعر أن يبتلع القيمة التكوينية، ولا يسمح للملكية أن تنكر أصلها الاستخلافي.

ثم تأتي القيمة التشغيلية، وهي القيمة التي يضيفها العمل والتنظيم والمعرفة والخبرة إلىٰ المورد. فالمورد وحده إمكان، لكنه يحتاج إلىٰ فعل إنساني يحوله إلىٰ منفعة منظمة. الأرض تحتاج إلىٰ حرث وريّ ومعرفة، والمعدن يحتاج إلىٰ استخراج وتصنيع، والطاقة تحتاج إلىٰ بنية وتقنية، والماء يحتاج إلىٰ حفظ وتوزيع. هنا يظهر دور الإنسان لا بوصفه خالقًا مطلقًا للقيمة، بل بوصفه مشغلًا لها. فالعمل لا يبدأ من فراغ، لكنه لا يُستغنىٰ عنه. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يرفض في الوقت نفسه غرور رأس المال الذي يدعي خلق القيمة، واختزال العمل وحده لكل القيمة. القيمة التشغيلية ثمرة تفاعل بين المورد والعمل والمعرفة والتنظيم.

وهذه الطبقة التشغيلية هي التي تميز المجتمع المنتج من المجتمع الريعي. فالمجتمع الريعي يكتفي غالبًا ببيع القيمة التكوينية في صورتها الخام، بينما المجتمع العمراني يضيف إليها قيمة تشغيلية متراكمة. فبيع النفط خامًا ليس كتحويله إلىٰ صناعة طاقة وبتروكيمياويات ومعرفة هندسية. وبيع المعادن خامًا ليس كبناء صناعات ثقيلة وتقنية حولها. واستخدام الأرض للمضاربة العقارية ليس كاستثمارها في السكن والزراعة والإنتاج. ومن هنا فإن مقدار القيمة التشغيلية التي يضيفها المجتمع إلىٰ موارده يكشف مستوىٰ عمرانه. فليس المهم فقط ماذا يملك المجتمع من موارد، بل ماذا يفعل بها.

ثم تأتي القيمة التبادلية، وهي القيمة التي تظهر في السوق عبر السعر والتبادل. وهذه الطبقة لا ينكرها الاقتصاد الإسلامي، لكنه لا يجعلها الطبقة النهائية. فالسوق تكشف شيئًا

من الندرة والطلب والقدرة علىٰ الدفع، لكنها لا تكشف كل القيمة. قد يرتفع سعر سلعة تافهة لأنها مرغوبة عند الأغنياء، وينخفض سعر حاجة ضرورية لأنها لا تجد طلبًا قادرًا علىٰ الدفع. وقد يكون مورد ما قليل السعر لأنه متاح، لكنه عظيم القيمة لأنه شرط حياة. ولذلك فإن السعر مؤشر لا حاكم، وأداة لا إله. ومن هنا فإن السوق تُقبل في الاقتصاد الإسلامي بوصفها آلية تنظيم جزئية، لكنها لا تُترك وحدها لتعريف القيمة.

وهذا يقود إلىٰ القيمة الاجتماعية، وهي الطبقة التي تنظر إلىٰ أثر القيمة في توزيع الحياة بين الناس. فقد تكون السلعة مربحة، لكنها اجتماعيًا مفسدة إذا عمقت التفاوت أو أفسدت الأخلاق أو صنعت تبعية. وقد يكون المشروع ذا عائد مالي متوسط، لكنه عظيم القيمة الاجتماعية لأنه يوفر عملًا أو يحفظ كفاية أو يثبت الناس في أرضهم أو يحقق أمنًا غذائيًا. والقيمة الاجتماعية تُدخل سؤال "لمن؟" في قلب الاقتصاد. فليس المهم فقط أن تُنتج الثروة، بل لمن تعود؟ وكيف تتوزع؟ وهل تفتح فرصًا أم تغلقها؟ وهل تحرر الإنسان من الحاجة أم تجعله تابعًا للدين والسوق والاحتكار؟

ثم تأتي القيمة المقاصدية، وهي الطبقة التي تقيس الأشياء بمدىٰ حفظها للضرورات والحاجات والتحسينات، وبمدىٰ اتصالها بحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال والكرامة والكفاية والأمن والتعليم والصحة والسكن والعمل. فالقيمة المقاصدية لا تكتفي بالسؤال عن السعر أو الربح أو المنفعة الفردية، بل تسأل عن موقع الشيء في نظام الحاجات. ولهذا قد تكون سلعة ما عالية السعر ضعيفة القيمة المقاصدية، وقد تكون خدمة أساسية قليلة الربح عظيمة القيمة المقاصدية. التعليم، مثلًا، ليس مجرد خدمة سوقية؛ إنه حفظ للعقل وبناء للقدرة العمرانية. والصحة ليست قطاعًا تجاريًا فقط؛ إنها حفظ للنفس والعمل والكرامة. والسكن ليس أصلًا عقاريًا فقط؛ إنه شرط الأسرة والاستقرار. وهنا يعاد ترتيب الاقتصاد كله وفق مراتب الحاجة لا وفق قوة الطلب.

وأخيرًا تأتي القيمة العمرانية، وهي أوسع الطبقات وأعلاها. وهي تسأل عن أثر النشاط الاقتصادي في بناء المجتمع والدولة والحضارة عبر الزمن. فالمشروع العمراني ليس فقط ما يربح، ولا فقط ما يلبي حاجة آنية، بل ما يبني قدرة مستدامة: علمًا، صناعةً، أمنًا غذائيًا، استقلالًا، كفايةً، عدالةً، بيئةً محفوظة، دولةً قادرة، مجتمعًا متماسكًا. والقيمة العمرانية هي التي تمنع الاقتصاد من الوقوع في قصر النظر. فقد يكون النشاط مربحًا اليوم، لكنه يهدم الغد. وقد يكون الاستثمار مكلفًا الآن، لكنه يبني قدرة أجيال. ومن هنا فإن العمران هو اختبار القيمة في الزمن.

بهذه الطبقات الست نستطيع أن نعيد بناء نظرية القيمة الإسلامية: القيمة التكوينية في المورد، والقيمة التشغيلية في العمل والتنظيم، والقيمة التبادلية في السوق، والقيمة الاجتماعية في التوزيع، والقيمة المقاصدية في حفظ الحاجات، والقيمة العمرانية في بناء المستقبل. وهذه الطبقات لا تنفصل، بل تتراكب. وكل خلل اقتصادي كبير يمكن تفسيره بوصفه تضخمًا لطبقة على حساب أخرى. فإذا تضخمت القيمة التبادلية على حساب التكوينية، دمر السوق الموارد. وإذا تضخمت التشغيلية بلا مقاصد، صار الإنتاج أعمى. وإذا تضخمت المالية على حساب العمرانية، صار المال سيدًا على المجتمع. وإذا تضخمت الملكية على حساب الاجتماعية، صار الحق الفردي أداة لإفقار الجماعة.

ومن هنا نفهم لماذا لا يصلح السعر وحده معيارًا للقرار الاقتصادي. فالسعر لا يرى كل الطبقات. لا يرى حق الأجيال إلا إذا حوّلناه إلى كلفة. لا يرى الكرامة إلا إذا دخلت في عقد. لا يرى التلوث إلا إذا صار غرامة. لا يرى الحاجة الصامتة إلا إذا امتلكت مالًا. أما الاقتصاد الإسلامي فيرى قبل السعر وبعده. يرى المورد كأمانة، والعمل ككرامة، والحاجة كحق، والمصلحة كمقصد، والعمران كغاية. ولذلك فإن القرار الاقتصادي الإسلامي لا يكون رشيدًا بمجرد أنه مربح، بل يكون رشيدًا حين ينسجم مع طبقات القيمة كلها.

وهذا الفهم الطبقي للقيمة سيجعلنا نفهم الربا لاحقًا بطريقة أعمق. فالربا يزعم أن المال يضيف قيمة لمجرد الزمن، لكنه في الحقيقة يقفز فوق جميع الطبقات السابقة. لا يخلق موردًا، ولا يشغل عملًا، ولا يضيف منفعة حقيقية بالضرورة، ولا يضمن أثرًا اجتماعيًا عادلًا، ولا يحفظ مقصدًا، ولا يبني عمرانًا. إنه يطالب بنصيب من القيمة لمجرد ملكية المال. ومن هنا كان الربا اختلالًا في فلسفة القيمة؛ لأنه يمنح أداة التداول حقًا في عائد مستقل عن طبقات القيمة الحقيقية. وهذا هو جوهر الانحراف المالي الحديث.

كما أن هذا الفهم يكشف خطر الاقتصاد الريعي. فالريع يلتقط قيمة من طبقة ما دون أن يضيف إليها ما يناسبها. قد يلتقط من المورد لأنه يسيطر عليه، أو من السوق لأنه يحتكر منفذًا، أو من المال لأنه يملك السيولة، أو من الدولة لأنه يملك الامتياز. وفي كل حالة هناك اقتطاع من القيمة لا يقابله تشغيل حقيقي أو مقصد عام. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يعادي العائد المشروع، بل يعادي العائد المنفصل عن طبقات القيمة. فالربح المشروع يجب أن يمر عبر تشغيل ومخاطرة ومنفعة، لا عبر السيطرة المجردة.

إن نظرية طبقات القيمة تضع أيضًا أساسًا جديدًا لتقييم المشروعات والسياسات. فالمشروع لا يُسأل فقط عن عائده المالي، بل عن أثره في المورد، والعمل، والسوق، والتوزيع، والحاجات، والعمران. والسياسة النقدية لا تُسأل فقط عن التضخم، بل عن اتجاه السيولة: هل تذهب إلى الإنتاج أم المضاربة؟ والسياسة المالية لا تُسأل فقط عن العجز، بل عن أثر الإنفاق في الكفاية والقدرة المستقبلية. والاستثمار لا يُسأل فقط عن الربحية، بل عن موقعه في بناء القوة الإنتاجية للمجتمع. بهذا يصبح الاقتصاد علمًا في ترتيب الطبقات لا في تعظيم رقم واحد.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض القياس الكمي، لكنه يرفض اختزال الحقيقة فيه. فالأرقام ضرورية، لكنها لا تتكلم وحدها. قد يقول الرقم إن الناتج زاد، لكن طبقات القيمة

قد تقول إن المورد استُنزف، والعمل أُهين، والتوزيع اختل، والحاجة لم تُلب، والعمران ضعف. وقد يقول الرقم إن الربح ارتفع، لكن النظر المقاصدي قد يقول إن الربح جاء من احتكار أو مضاربة أو دين خانق. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ مؤشرات متعددة تعكس طبقات القيمة: مؤشر الكفاية، مؤشر العدالة التوزيعية، مؤشر ارتباط المال بالإنتاج، مؤشر حفظ الموارد، مؤشر جودة العمل، مؤشر الاستقلال الإنتاجي، مؤشر الاستدامة العمرانية. فالنظرية التي لا تغيّر مقاييسها ستبقىٰ تابعة للنظرية التي تنتقدها.

وهنا تبرز جرأة هذا المشروع: إنه لا يضيف فصلًا أخلاقيًا إلىٰ الاقتصاد الحديث، بل ينازع الاقتصاد الحديث في تعريف القيمة نفسها. فإذا كانت القيمة عنده تظهر في السوق، فنحن نقول: السوق لا يرىٰ إلا طبقة من القيمة. وإذا كانت القيمة عنده ترتبط بالمنفعة الفردية، فنحن نقول: المنفعة لا تكون قيمة كاملة حتىٰ تُوزن بالمصلحة. وإذا كانت القيمة عنده ترتبط برأس المال، فنحن نقول: رأس المال أداة لا أصل. وإذا كانت القيمة عنده تنمو بالفائدة، فنحن نقول: الفائدة مطالبة بقيمة لم تُخلق. وإذا كانت القيمة عنده تقاس بالنمو، فنحن نقول: النمو بلا عمران تضخم لا قيمة.

ومن هنا فإن طبقات القيمة ليست مجرد تقسيم نظري، بل جهاز نقدي وبنائي. نقدي لأنه يكشف أين يقع الانحراف: هل في اختزال المورد؟ هل في استغلال العمل؟ هل في تضخم السعر؟ هل في سوء التوزيع؟ هل في إهمال الحاجة؟ هل في ضعف العمران؟ وبنائي لأنه يوجه السياسات: احمِ المورد، فعّل العمل، اضبط السوق، عدّل التوزيع، رتب الحاجات، ابنِ العمران. وبهذا ينتقل الاقتصاد الإسلامي من خطاب عام عن العدالة إلىٰ نظرية عملية في إدارة القيمة.

إن هذه الطبقات سترافقنا في كل الفصول القادمة. فعندما ندرس النقود، سنسأل: أي طبقة من القيمة تمثلها النقود؟ وعندما ندرس الربا، سنسأل: كيف يدعي المال طبقة ليست

له؟ وعندما ندرس الإنتاج، سنسأل: كيف يتحول المورد إلىٰ قيمة تشغيلية؟ وعندما ندرس التوزيع، سنسأل: كيف تنتقل القيمة الاجتماعية بعدل؟ وعندما ندرس الدولة، سنسأل: كيف تحمي الدولة القيمة التكوينية والمقاصدية والعمرانية؟ وعندما ندرس المعاملات المعاصرة، سنسأل: هل هذه الأداة تخدم طبقات القيمة أم تختطفها؟

الفصل الخامس
الحاجة والمنفعة والمصلحة
من الرغبة إلى معيار العمران

إذا كانت طبقات القيمة قد كشفت أن القيمة لا تختزل في السعر أو العمل أو المال، فإن السؤال التالي يصبح حتميًا: لمن تُنتج هذه القيمة أصلًا؟ وما المعيار الذي يجعل شيئًا ما نافعًا أو ضروريًا أو مشروعًا اقتصاديًا؟ هنا ندخل إلىٰ أحد أخطر الفروق بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الحديث: الفرق بين الحاجة والرغبة، وبين المنفعة والمصلحة، وبين الإشباع والعمران. وهذا الفرق ليس تفصيلًا أخلاقيًا، بل نقطة مفصلية يتحدد علىٰ أساسها معنىٰ الإنتاج، ووظيفة السوق، وحدود الاستهلاك، ودور الدولة، وطبيعة النمو نفسه.

لقد بنىٰ الاقتصاد الحديث جزءًا كبيرًا من منطقه علىٰ مفهوم "المنفعة"؛ أي أن الشيء يكتسب قيمته من قدرته علىٰ إشباع رغبة الفرد. ومع الزمن تحولت هذه الفكرة إلىٰ أساس كامل للنظرية الاقتصادية الحديثة، حتىٰ أصبح الإنسان يُقرأ بوصفه آلة تفضيلات، وصارت السوق هي الساحة التي تتصارع فيها الرغبات علىٰ الموارد. ومن هنا نشأت فكرة أن الاقتصاد الناجح هو الاقتصاد القادر علىٰ تعظيم الإشباع الفردي. غير أن هذه الفكرة، رغم قوتها التحليلية الجزئية، تحمل اختزالًا خطيرًا للإنسان؛ لأنها تفترض ضمنًا أن كل رغبة قابلة للتحول إلىٰ طلب مشروع، وأن كل طلب مشروع اقتصاديًا، وأن السوق قادرة علىٰ ترتيب الأولويات عبر الأسعار وحدها.

أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه لا ينطلق من الرغبة، بل من الحاجة. وهذه النقطة وحدها كافية لإعادة بناء النظرية الاقتصادية كلها. فالرغبة قد تكون بلا حد، وقد تُصنع صناعيًا، وقد تتحول إلىٰ قوة استنزاف للمورد والإنسان والمجتمع. أما الحاجة فهي متصلة ببنية الإنسان

ووظيفته وكرامته. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسأل فقط: ماذا يريد الإنسان؟ بل يسأل قبل ذلك: ما الذي يحتاجه ليقوم بوظيفته العمرانية؟ وهذا فرق هائل. فالرغبة قد تدفع إلىٰ الترف المفرط بينما تبقىٰ الضرورات ناقصة، وقد تدفع السوق إلىٰ إنتاج ما يحقق أعلىٰ ربح لا ما يحقق أعلىٰ كفاية، أما الحاجة فتربط الاقتصاد بالحياة الواقعية للإنسان.

ومن هنا جاء التقسيم الإسلامي العميق للحاجات:

الضروريات،

والحاجيات،

والتحسينيات.

وهذا التقسيم ليس مجرد تصنيف فقهي، بل هو في حقيقته نظرية في ترتيب القيمة الاقتصادية. فالضروري ليس كماليًا مؤجلًا، بل هو ما تتوقف عليه الحياة والكرامة والاستقرار. والحاجي ليس ترفًا، بل ما يرفع المشقة ويمنع الاختناق الاجتماعي. والتحسيني ليس باطلًا، بل ما يجمّل الحياة ويكملها دون أن يبتلع أصولها. وبذلك يصبح الاقتصاد الإسلامي اقتصاد ترتيب أولويات، لا اقتصاد رغبات منفلتة. وهنا تدخل المقاصد في قلب الاقتصاد، لا بوصفها رقابة خارجية، بل بوصفها منطق الترتيب نفسه.

إن الاقتصاد الحديث، حين أطلق الرغبة دون معيار، انتهىٰ إلىٰ ظاهرة خطيرة: تضخم الحاجات الوهمية. فالإنسان الحديث لا يعيش فقط داخل نظام إنتاج، بل داخل نظام صناعة للرغبة. والإعلان، والإعلام، والرمز الاجتماعي، والموضة، والتسويق النفسي، كلها تعمل علىٰ تحويل الإنسان من كائن له حاجات إلىٰ كائن يُعاد تشكيل رغباته باستمرار. وهكذا أصبح الاقتصاد محتاجًا إلىٰ عدم اكتفاء الإنسان حتىٰ يستمر. فالإنسان القانع خطر علىٰ اقتصاد الاستهلاك، والسلعة التي تدوم خطر علىٰ اقتصاد السوق، والاكتفاء خطر علىٰ نظام يقوم علىٰ التوسع الدائم في الطلب. ومن هنا نشأت حضارة كاملة تقوم علىٰ إنتاج النقص الداخلي.

أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه لا يعادي الرغبة بوصفها جزءًا من الطبيعة البشرية، لكنه يرفض تحويلها إلىٰ إله اقتصادي. فالرغبة يجب أن تُوزن بالحاجة، والحاجة يجب أن تُوزن بالمصلحة، والمصلحة يجب أن تُوزن بالعمران. وبهذا الترتيب فقط يمكن أن يتحول الاقتصاد إلىٰ أداة لبناء الحياة لا إلىٰ آلة لتضخيم الاستهلاك. فالإنسان لا يعيش ليستهلك، بل يستهلك ليعيش ويعمر. وإذا انقلبت المعادلة، تحول الاقتصاد إلىٰ جهاز يلتهم الإنسان باسم إشباعه.

وهنا نصل إلىٰ الفرق الجوهري بين المنفعة والمصلحة. فالمنفعة قد تكون فردية وآنية وذاتية، أما المصلحة فهي أوسع وأعمق؛ لأنها تنظر إلىٰ أثر الشيء في الإنسان والمجتمع والزمن. فقد يجد الفرد منفعة في شيء يضره علىٰ المدىٰ الطويل، أو يضر المجتمع، أو يهدم موردًا عامًا، أو يخلق تبعية أو فسادًا. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بسؤال: هل هذا الشيء مطلوب؟ بل يسأل: هل يحقق مصلحة حقيقية؟ وهل يخدم الكفاية والعمران؟ وهل ينسجم مع مراتب الحاجات؟ وهل يحفظ الإنسان أم يستنزفه؟

وهذا الفرق سيصبح لاحقًا شديد الأهمية في تحليل الاقتصاد المالي المعاصر. فالمضاربة، مثلًا، قد تحقق منفعة ضخمة لبعض الأفراد، لكنها قد تكون مدمرة اجتماعيًا إذا صنعت فقاعات أو رفعت أسعار الغذاء أو السكن أو الطاقة بلا أساس إنتاجي. والفائدة قد تحقق منفعة للمقرض، لكنها قد تنقل الخطر كله إلىٰ المقترض والمجتمع. والاحتكار قد يكون نافعًا لمالكه، لكنه مفسد للكفاية. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يساوي بين المنفعة الخاصة والمصلحة العامة، بل يجعل الثانية إطارًا ناظمًا للأولىٰ.

إن مفهوم المصلحة في التصور الإسلامي ليس مجرد "نفع جماعي" بالمعنىٰ النفعي الحديث، بل هو متصل ببنية المقاصد نفسها. فالمصلحة الحقيقية هي ما يحفظ الضرورات والحاجات والتحسينات ضمن توازن يمنع اختلال العمران. ولذلك فإن المصلحة ليست رقمًا اقتصاديًا فقط، بل توازنًا بين:

الفرد والجماعة،

الحاضر والمستقبل،

الإنتاج والتوزيع،

الحرية والعدالة،

السوق والدولة،

المال والقيمة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يقبل بمنطق السوق المحض؛ لأن السوق ترىٰ القدرة علىٰ الدفع أكثر مما ترىٰ مراتب الحاجة. فقد تُغرق الأسواق في سلع الترف بينما تعجز فئات واسعة عن الضروريات. وقد تتجه الاستثمارات إلىٰ المضاربات العقارية لأنها أكثر ربحًا، بينما يبقىٰ الغذاء أو الصناعة أو التعليم أقل جذبًا لرأس المال. ولو تُركت الأولويات للسوق وحدها، فقد يُعاد ترتيب المجتمع كله وفق منطق الربح لا وفق منطق الكفاية. وهنا يظهر دور الدولة المقاصدية: ليس لإلغاء السوق، بل لتصحيح انحرافاتها حين تعجز عن حماية الضرورات أو تحقيق التوازن.

إن الحاجة، في الاقتصاد الإسلامي، ليست مجرد شعور ذاتي، بل حقيقة اجتماعية ووجودية. فالإنسان يحتاج إلىٰ الغذاء لا لأن السوق قالت ذلك، بل لأن الحياة تتوقف عليه. ويحتاج إلىٰ الأمن، والتعليم، والعمل، والصحة، والسكن، لا لأنها سلع مرغوبة فقط، بل لأنها شروط الاستخلاف. ومن هنا فإن الكفاية ليست ترفًا سياسيًا، بل حقًا اقتصاديًا أصيلًا. والمجتمع الذي يعجز عن إيصال أفراده إلىٰ حد الكفاية، حتىٰ لو ارتفع ناتجه، يبقىٰ مجتمعًا مختلًا في منطقه الاقتصادي.

وهنا يظهر أن الاقتصاد الإسلامي لا يقيس النجاح بحجم الثروة فقط، بل بقدرة الثروة علىٰ التحول إلىٰ كفاية عامة. فقد يكون المجتمع غنيًا بالموارد لكنه عاجز عن ضمان

التعليم أو السكن أو العمل الكريم. وقد تكون الأسواق مزدهرة بينما تتسع دوائر الحرمان. وهذا يعني أن الثروة لم تتحول إلىٰ مصلحة عمرانية. ومن هنا فإن السؤال الإسلامي ليس: كم نملك؟ بل: ماذا حقق ما نملك؟ هل خفف الحاجة؟ هل وسع الكفاية؟ هل بنىٰ الإنسان؟ هل حفظ المورد؟ هل قلل التبعية؟ هل عزز القدرة العمرانية؟

ومن هنا نفهم لماذا كان الاقتصاد الإسلامي أكثر حساسية تجاه الاحتكار والتبذير والإسراف وتعطيل الموارد. فهذه ليست مخالفات أخلاقية منفصلة، بل اختلالات في ترتيب الحاجة والمنفعة والمصلحة. فالاحتكار يضع المنفعة الخاصة فوق الحاجة العامة. والإسراف يحول الموارد من الضروري إلىٰ الاستهلاك المظهري. والتبذير يقطع العلاقة بين المال والمقصد. وتعطيل المورد يمنع القيمة من التحول إلىٰ كفاية. وكل ذلك يهدد العمران في النهاية.

وهذا يقودنا إلىٰ نقطة شديدة الخطورة: أن الاقتصاد الحديث، حين جعل المنفعة الفردية أصلًا نهائيًا، فقد القدرة علىٰ التمييز بين ما ينبغي أن يُنتج وما لا ينبغي. فإذا كان هناك طلب وربح، فالسوق لا تسأل كثيرًا عن الأثر المقاصدي. أما الاقتصاد الإسلامي، فإنه يعيد إدخال السؤال الأخلاقي والحضاري إلىٰ قلب القرار الاقتصادي: ليس كل ما يربح يُنتج، وليس كل ما يُطلب يُشجع، وليس كل ما يستهلك يُعد قيمة. وهنا يتحول الاقتصاد من علم في إشباع الرغبات إلىٰ علم في ترتيب الحياة.

ومن هنا فإن مفهوم الحاجة سيصبح لاحقًا مفتاحًا لفهم السياسة المالية والنقدية في الاقتصاد الإسلامي. فالسياسة النقدية لا ينبغي أن تُقاس فقط باستقرار الأسعار، بل بقدرتها علىٰ خدمة الحاجات الحقيقية وتمويل الإنتاج المرتبط بالكفاية. والسياسة المالية لا تُقاس فقط بحجم الإيرادات، بل باتجاه الإنفاق: هل يذهب إلىٰ الضرورات أم إلىٰ تضخم الدولة والامتيازات؟ والاستثمار لا يُقاس فقط بعائده المالي، بل بموقعه في هرم الحاجات. فبناء

مستشفىٰ أو مدرسة أو مشروع غذائي قد يكون أقل ربحًا ماليًا من المضاربة، لكنه أعظم قيمة مقاصدية وعمرانية.

إن الحاجة والمنفعة والمصلحة ليست مفاهيم أخلاقية هامشية، بل هي الجهاز الذي يمنع الاقتصاد من أن يتحول إلىٰ إدارة عمياء للرغبات. فإذا فقد الاقتصاد هذا الجهاز، تحولت السوق إلىٰ سلطة فوق الإنسان، وتحول المال إلىٰ معيار الحقيقة، وتحول النمو إلىٰ رقم بلا مقصد. أما إذا استعاد الاقتصاد ترتيب الحاجة والمصلحة، عاد المال إلىٰ وظيفته، وعادت السوق إلىٰ حدودها، وعاد العمران غاية للنشاط الاقتصادي.

الحاجة بوصفها معيارًا للحرية لا نقيضًا لها

إن من أخطر الأوهام التي صنعها الاقتصاد الحديث أنه جعل الحرية الاقتصادية مرادفة لإطلاق الرغبة، حتىٰ صار كل قيد علىٰ الاستهلاك أو التملك أو السوق يُنظر إليه بوصفه عدوانًا علىٰ حرية الإنسان. غير أن هذا التصور للحرية شديد الفقر؛ لأنه لا يرىٰ أن الإنسان قد يُستعبد برغباته كما يُستعبد بقهر غيره، وقد يُساق إلىٰ السوق باسم الاختيار بينما تكون اختياراته قد صُنعت قبل أن يختار. فالحرية التي لا تميز بين الحاجة والرغبة تتحول إلىٰ حرية شكلية، لأن الإنسان لا يكون حرًا حين يستهلك كل ما يُعرض عليه، بل يكون حرًا حين يملك القدرة علىٰ ترتيب حياته وفق ما يحفظ كرامته ومقصده ووظيفته في الوجود.

ومن هنا فإن الحاجة في الاقتصاد الإسلامي ليست قيدًا علىٰ الحرية، بل شرط من شروطها. فالإنسان الجائع ليس حرًا بالمعنىٰ الحقيقي، حتىٰ لو كان السوق مفتوحًا أمامه؛ والمريض الذي لا يستطيع العلاج ليس حرًا، حتىٰ لو كانت الخدمات الصحية متاحة لمن يملك الثمن؛ والعاطل عن العمل ليس حرًا، حتىٰ لو كان القانون يعترف بحقه في التعاقد؛ ومن لا يملك سكنًا آمنًا ليس حرًا، حتىٰ لو كان سوق العقار مزدهرًا. الحرية لا تبدأ من مجرد غياب المنع القانوني، بل من وجود حد أدنىٰ من القدرة علىٰ الحياة الكريمة. ولهذا فإن الكفاية ليست نقيض الحرية، بل أرضها الأولىٰ.

إن الاقتصـــاد الحديث كثيرًا ما يتحدث عن حرية الاختيار، لكنه لا يتوقف طويلًا عند شـروط الاختيار. فالاختيار بين سـلع متعددة لا يعني شـيئًا لمن لا يملك ثمن الضـروري. وحرية التعاقد لا تكون عادلة إذا كان أحد الطرفين مضـطرًا والآخر قويًا. وحرية السـوق لا تكون حرية للجميع إذا كان الدخول إليها مشـروطًا برأس مال ومعرفة وموقع اجتماعي لا يتاح إلا لقلة. وهنا تظهر المفارقة: قد يرفع الاقتصـاد الحديث شـعار الحرية، لكنه يترك شـروط الحرية نفسـها خاضـعة للتفاوت. أما الاقتصـاد الإسـلامي فيبدأ من أن الحرية لا تنفصل عن الكفاية؛ لأن الحاجة القاهرة تجعل الإنسان تابعًا، ولو لم يقيده أحد بالسلاسل.

ولهذا فإن الحاجة ليسـت مجرد موضـوع للإنفاق الاجتماعي، بل هي مفهوم مؤسـس في فلسـفة الاقتصـاد. فإذا جعلنا الحاجة في الهامش، جعلنا الإنسـان في الهامش. وإذا جعلنا الرغبة مركز الاقتصاد، جعلنا السوق مركز الإنسان. أما إذا جعلنا الحاجة معيارًا، فإننا نعيد ترتيب الإنتاج والتوزيع والسياسة المالية والنقدية علىٰ أساس جديد: أن الاقتصاد لا ينجح لأنه يزيد قدرة الأغنياء علىٰ الاختيار، بل لأنه يحرر الإنسـان من ضـغط الضـرورات التي تهدد كرامته. فالحرية الاقتصـادية الحقيقية ليسـت في أن يختار الإنسـان بين أنواع الترف، بل في أن لا يكون محرومًا من شروط الحياة.

ومن هنا يظهر أن المنفعة، إذا انفصلت عن الحاجة، قد تتحول إلىٰ أداة تضليل. فالشيء قد يكون نافعًا بمعنىٰ أنه يحقق لذة أو مصلحة فردية عابرة، لكنه ليس ضروريًا، وربما يكون مفسدًا إذا اسـتنزف موردًا أو عمّق تفاوتًا أو صـرف المجتمع عن أولوياته. ولذلك فإن الاقتصـاد الإسلامي لا ينكر المنفعة، لكنه يطالبها بأن تثبت نسبها إلىٰ المصلحة. والمنفعة التي لا تصعد إلىٰ مسـتوىٰ المصـلحة تبقىٰ منفعة جزئية لا يجوز أن تقود النظام. أما المصـلحة فهي منفعة موزونة بالمقصد، أي منفعة خرجت من ضيق الرغبة إلىٰ أفق الإنسان والجماعة والزمن.

وهنا يظهر العمق الفلسـفي لمفهوم المصـلحة في الاقتصـاد الإسـلامي. فالمصـلحة ليسـت مجرد حاصـل جمع المنافع الفردية، كما قد يتصـور العقل النفعي الحديث، بل هي

انتظام المنافع داخل سلم المقاصد. فقد تتعارض منفعة فرد مع مصلحة الجماعة، وقد تتعارض منفعة الحاضر مع مصلحة المستقبل، وقد تتعارض منفعة السوق مع مصلحة الكفاية، وقد تتعارض منفعة رأس المال مع مصلحة العمل. ومن هنا فإن المصلحة ليست عملية حسابية بسيطة، بل حكم تركيبي يحتاج إلىٰ معيار. وهذا المعيار هو المقصد: ماذا يحفظ؟ ماذا يفسد؟ أي ضرورة يقدم؟ أي حاجة يرفع؟ أي عمران يبني؟

إن الاقتصاد الحديث، حين جعل المنفعة الفردية أساسًا، وجد نفسه مضطرًا إلىٰ اختراع آليات لاحقة لمعالجة آثار هذا الإطلاق: الضرائب التصحيحية، شبكات الأمان الاجتماعي، قوانين الاحتكار، سياسات الدعم، التدخلات النقدية والمالية. وهذا يعني أن النظام نفسه يعترف ضمنيًا بأن السوق الحرة لا تكفي وحدها. لكنه غالبًا يعالج الاختلال بعد وقوعه، لا من أصل بناء النظام. أما الاقتصاد الإسلامي فيريد أن يدخل معيار المصلحة من البداية؛ في بنية الملكية، وفي وظيفة المال، وفي ترتيب الحاجات، وفي دور الدولة، وفي حدود السوق، وفي حكم المعاملة. إنه لا ينتظر أن تنتج الرغبة اختلالها ثم يداويه، بل يسأل من البداية: هل هذا المسار يخدم مصلحة معتبرة أم يخلق اختلالًا؟

ومن هنا يتضح أن الحاجة والمنفعة والمصلحة ليست مفاهيم منفصلة، بل مراتب في تهذيب الاقتصاد. الرغبة هي الاندفاع الأول، والمنفعة هي ما يراه الفرد نافعًا، والحاجة هي ما يتصل ببنية الإنسان وكرامته، والمصلحة هي ما ينسجم مع المقاصد والعمران. والاقتصاد الفاسد هو الذي يجعل الرغبة تقود الجميع. والاقتصاد الناقص هو الذي يقف عند المنفعة. والاقتصاد العادل هو الذي يرتب المنفعة علىٰ الحاجة، والحاجة علىٰ المصلحة، والمصلحة علىٰ العمران.

وهذا الترتيب يغيّر معنىٰ الاستهلاك. فالاستهلاك في الاقتصاد الحديث غالبًا ما يُعد محركًا للنمو، ولذلك تُقاس صحة الاقتصاد أحيانًا بقوة الطلب الاستهلاكي. أما في

الاقتصـاد الإسـلامي، فالاسـتهلاك ليس قيمة في ذاته، بل يأخذ حكمه من علاقته بالحاجة والمصـلحة. فالاسـتهلاك الذي يحفظ الحياة والكرامة مطلوب، والاسـتهلاك الذي يرفع المشقة مشروع، والاستهلاك الذي يجمل الحياة دون إسراف مقبول، أما الاستهلاك الذي يتحول إلىٰ تبذير أو تفاخر أو اسـتنزاف للموارد أو صـناعة للفراغ الداخلي، فهو خروج عن معنىٰ الاقتصـاد بوصـفه تدبيرًا. وهنا لا يكون الزهد نقيض الاقتصـاد، بل يكون ضـبط الاستهلاك شرطًا لعدالة التوزيع واستدامة الموارد.

ومن هنا نفهم أن الإسراف ليس مجرد خطيئة فردية، بل ظاهرة اقتصادية. فحين تسرف طبقة في اسـتهلاك الموارد، فإنها لا تسـيء إلىٰ نفسـها فقط، بل تسـحب موارد كان يمكن أن تتحول إلىٰ كفاية لغيرها، وتضـغط علىٰ البيئة، وتعيد تشـكيل الإنتاج حول رغباتها لا حول حاجات المجتمع. ولذلك فإن اقتصاد الإسراف لا يختلف في جوهره عن اقتصاد الاحتكار؛ كلاهما يحرف الموارد عن وظيفتها العمرانية. الاحتكار يمنع المورد عن الناس بالقوة السوقية، والإسراف يبتلع المورد بالقوة الشرائية. وكلاهما يضرب مبدأ الاستخلاف.

إن الحاجة أيضًـا تعيد تعريف الفقر. فالفقر ليس مجرد انخفاض الدخل، بل عجز الإنسان عن بلوغ حد الكفاية الذي يمكنه من أداء وظيفته الإنسانية والاجتماعية. وقد يكون الإنسان فوق خط فقر إحصائي، لكنه دون الكفاية في السكن أو الصحة أو التعليم أو الأمن أو العمل. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بمؤشرات نقدية ضيقة، بل يحتاج إلىٰ فهم مركب للفقر بوصفه نقصًا في شروط الاستخلاف. والفقر، بهذا المعنىٰ، ليس مشكلة خيرية، بل اختلال في توزيع إمكانات العمران.

ولهذا فإن الزكاة والإنفاق العام والسياسة المالية لا ينبغي أن تُفهم بوصفها أدوات إسعاف فقط، بل بوصـفها أدوات لإعادة الإنسـان إلىٰ دائرة القدرة. فالفقير لا يُعان لمجرد أن يبقىٰ حيًا، بل ليعود قادرًا علىٰ المشـاركة في العمران. والكفاية ليسـت الحد الأدنىٰ الذي يمنع الموت، بل

الحد الذي يحفظ الكرامة ويفتح إمكان العمل والاستقرار. وهذا هو الفرق بين اقتصاد الإغاثة واقتصاد الكفاية. الأول يسكّن الألم، والثاني يعالج البنية التي أنتجته.

ومن هنا فإن الدولة المقاصدية لا تُقاس فقط بقدرتها علىٰ جمع الإيرادات، بل بقدرتها علىٰ تحويل الإيرادات إلىٰ كفاية عامة. فإذا جمعت الدولة المال وأنفقته علىٰ جهازها وامتيازاتها، ولم تحوله إلىٰ صحة وتعليم وسكن وعمل وبنية إنتاجية، فهي دولة مالية لا دولة عمرانية. وإذا تركت السوق تحدد من يستحق الضروريات بحسب القدرة علىٰ الدفع، فهي تتخلىٰ عن وظيفة الاستخلاف العام. وإذا جعلت الدعم وسيلة ولاء سياسي لا وسيلة بناء كفاية، فهي تنقل الحاجة من مجال الحق إلىٰ مجال السيطرة. ومن هنا فإن الكفاية تحتاج إلىٰ دولة عادلة، لا إلىٰ دولة مانحة فقط.

إن الاقتصاد الإسلامي، بهذا المعنىٰ، لا يعادي الثروة، لكنه يسألها: هل تحولت إلىٰ مصلحة؟ ولا يعادي الربح، لكنه يسأله: هل مرّ عبر قيمة حقيقية؟ ولا يعادي الاستهلاك، لكنه يسأله: هل خدم حاجة أم صنع فراغًا؟ ولا يعادي السوق، لكنه يسألها: هل رتبت الموارد وفق الكفاية أم وفق القدرة الشرائية وحدها؟ ولا يعادي الدولة، لكنه يسألها: هل أدارت الحاجة بو صفها حقًا أم بو صفها أداة سلطة؟ هذه الأ سئلة هي التي تجعل الاقتصاد الإسلامي نظرية نقدية لا مجرد منظومة أحكام.

ومن هنا فإن فصل الحاجة والمنفعة والمصلحة يجب أن يُقرأ بوصفه قلبًا منهجيًا في الكتاب. لأنه يحدد معيار كل ما سيأتي بعده. فعندما ندرس النقود سنسأل: هل تخدم الحاجات الحقيقية أم تمول الرغبات المصطنعة؟ وعندما ندرس الربا سنسأل: هل يحول حاجة الإنسان إلىٰ فرصة لاستخراج الفائدة؟ وعندما ندرس البنوك سنسأل: هل تمول الإنتاج والكفاية أم الديون والاستهلاك؟ وعندما ندرس الدولة سنسأل: هل تجعل الكفاية مقصدًا أم تتركها لرحمة السوق؟ وعندما ندرس النظام المالي العالمي سنسأل: هل ينقل الموارد إلىٰ الحاجات أم إلىٰ مراكز القوة؟

وبذلك نصل إلىٰ نتيجة مركزية: الحاجة هي النقطة التي يلتقي فيها الإنسان بالقيمة. فمن دون الحاجة تصبح القيمة مجرد رقم، ومن دون القيمة تبقىٰ الحاجة عجزًا، ومن دون المصلحة قد تتحول المنفعة إلىٰ فساد، ومن دون العمران قد تتحول الكفاية إلىٰ سياسة قصيرة الأجل. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يبني نفسه علىٰ الرغبة، بل علىٰ الحاجة؛ ولا يقف عند المنفعة، بل يصعد إلىٰ المصلحة؛ ولا يكتفي بالكفاية الفردية، بل يطلب العمران العام. وهنا تبدأ ملامح النظرية بالاتضاح: اقتصادٌ يجعل الإنسان قبل السوق، والحاجة قبل الطلب، والمصلحة قبل المنفعة، والعمران قبل النمو.

من اقتصاد الرغبة إلىٰ اقتصاد الكفاية

إن الاقتصاد الذي يبدأ من الرغبة لا يستطيع أن ينتهي إلىٰ الكفاية إلا عرضًا؛ لأن الرغبة بطبيعتها لا تعترف بحدّ داخلي، ولا تملك معيارًا ذاتيًا يوقفها عند موضع الاعتدال. الرغبة تمتد كلما أُشبعت، وتتسع كلما أُثيرت، وتتجدد كلما أعاد السوق تشكيلها. ومن هنا فإن النظام الاقتصادي الذي يجعل الرغبة نقطة البداية لا ينتج الوفرة بالضرورة، بل ينتج قابلية دائمة للشعور بالنقص. إن مأساة الإنسان الحديث ليست فقط أنه لا يملك ما يكفيه، بل أنه أُدخل في نظام يجعله لا يشعر بالكفاية ولو ملك كثيرًا. وهذه إحدىٰ أعمق لحظات الانقلاب في الاقتصاد الحديث: أنه لم يعد يعالج الحاجة، بل صار يصنع الحاجة الزائفة، ثم يعرض نفسه بوصفه المنقذ من النقص الذي ساهم في إنتاجه.

ومن هنا فإن مفهوم الكفاية في الاقتصاد الإسلامي ليس مفهومًا فقيرًا أو حدًا أدنىٰ من الإشباع، بل هو مفهوم تحريري. الكفاية تحرر الإنسان من سلطان الضرورة، وتحرره من ابتزاز الحاجة، وتحرره من الخضوع لمن يملك موردًا أو عملًا أو مالًا أو فرصة. فالإنسان الذي لا يبلغ الكفاية يبقىٰ مكشوفًا للهيمنة، لأن حاجته تصبح مدخلًا لاستغلاله. ولذلك فإن الكفاية ليست سياسة اجتماعية هامشية، بل أساس من أسس الحرية. فمن لا يملك

غذاءه لا يملك قراره كاملًا، ومن لا يملك سكنه لا يملك استقراره، ومن لا يملك علاجه لا يملك أمن جسده، ومن لا يملك تعليمه لا يملك مستقبله، ومن لا يملك عملًا كريمًا لا يملك موقعه في العمران.

وبهذا المعنىٰ، فإن الاقتصاد الإسلامي لا يضع الكفاية في آخر السلم بعد النمو والتراكم، بل يجعلها في قلب النظام. النمو الذي لا يؤدي إلىٰ الكفاية ليس نموًا عمرانيًا، بل تضخم في رقم اقتصادي. والثروة التي لا تتحول إلىٰ كفاية عامة ليست ثروة مكتملة القيمة، بل طاقة مختزنة أو محتكرة. والسياسة التي تزيد الناتج ولا تحرر الإنسان من الحاجة سياسة ناقصة. ومن هنا فإن الكفاية ليست صدقة الدولة علىٰ المجتمع، بل هي معيار شرعية النظام الاقتصادي نفسه. فالنظام الذي يعجز عن تحويل موارده إلىٰ كفاية، مع وجود القدرة والإمكان، نظام مختل في بنيته لا في إدارته فقط.

وهذا يفسر لماذا لا يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يقبل بحياد الدولة أمام الحاجة. فالدولة التي تقول إن السوق وحدها ستتكفل بتوزيع الضروريات تتهرب من وظيفة الاستخلاف العام. السوق قد تنظم التبادل، لكنها لا تملك ضميرًا ذاتيًا يضمن أن يصل الضروري إلىٰ من لا يستطيع الدفع. السوق ترىٰ الطلب الفعال، لا الحاجة الصامتة. ولذلك فإن ترك الضروريات لمنطق الربح وحده يعني أن الفقير لا يدخل الحساب إلا بوصفه مستهلكًا ضعيفًا، لا بوصفه صاحب حق. أما الاقتصاد الإسلامي فإنه يجعل الحاجة الضرورية حجة علىٰ الدولة والمجتمع، لا مجرد حالة عجز فردي.

لكن الكفاية، لكي لا تتحول إلىٰ شعار غائم، تحتاج إلىٰ ضبط فلسفي وفقهي واقتصادي. فهي ليست مساواة ميكانيكية بين الناس، ولا إلغاء للفروق المشروعة الناتجة عن العمل والمبادرة والمخاطرة، وليست أيضًا مجرد إطعام وسد رمق. الكفاية هي الحد الذي يستطيع عنده الإنسان أن يعيش بكرامة، وأن يؤدي وظائفه الأ سا سية، وأن يشارك في

المجتمع، وأن لا يكون مرغمًا علىٰ بيع حريته تحت ضغط الضرورة. ومن هنا فإن الكفاية متغيرة في صورها، ثابتة في مقصدها. قد تختلف باختلاف الزمان والمكان ومستوىٰ العمران، لكنها لا تسقط بوصفها مقصدًا. وما كان كماليًا في زمن قد يصير حاجيًا أو ضروريًا في زمن آخر إذا تغيرت بنية الحياة. فالتعليم الأساسي اليوم ليس تحسينًا زائدًا، بل شرط مشاركة. والصحة ليست رفاهًا، بل ضرورة. والسكن ليس سلعة عادية، بل أساس استقرار الأسرة. والاتصال والمعرفة قد يصبحان من حاجات المشاركة في مجتمع معاصر.

وهنا تظهر حيوية المقاصد في الاقتصاد. فالمقاصد لا تجمد الحاجات في صور تاريخية، بل تحفظ جوهرها وتسمح بتغير أدواتها. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يعيش في الماضي حين يتحدث عن الضروريات، بل يملك قدرة علىٰ إدخال الحاجات المستجدة ضمن سلم المقاصد إذا ثبت اتصالها بكرامة الإنسان ووظيفته. وهذا هو الفرق بين الفقه الحي والفقه الصوري. الفقه الصوري يكرر أمثلة الحاجات القديمة، أما الفقه الكلي فيسأل عن العلة المقاصدية للحاجة: هل تحفظ النفس؟ هل تحفظ العقل؟ هل تحفظ الأسرة؟ هل تحفظ المال بمعناه الواسع؟ هل تحفظ القدرة علىٰ العمل؟ هل تحفظ الأمن والكرامة؟ فإذا كان الجواب نعم، دخلت الحاجة في بناء الكفاية.

ومن هنا فإن الكفاية ليست نقيض الرخاء، بل أساسه. فالاقتصاد الذي لا يضمن الكفاية لا يستطيع أن يبني رخاءً حقيقيًا؛ لأنه يبني الرفاه فوق هشاشة. وقد ترىٰ مجتمعًا فيه أسواق فاخرة، ومبانٍ عالية، وسيولة ضخمة، لكنه مجتمع هش لأن قطاعات واسعة منه تعيش تحت ضغط السكن أو العلاج أو التعليم أو الدين. هذا ليس رخاءً، بل ترف فوق قلق. أما الرخاء الحقيقي فهو أن تكون الكفاية قاعدة عامة، ثم تأتي الفروق بعد ذلك ضمن العدل والعمل والمبادرة. ومن هنا فإن السلم الاقتصادي الإسلامي يبدأ من الكفاف، ثم الكفاية، ثم الرخاء، ثم الرفاهية المنضبطة، ولا يقفز إلىٰ الترف قبل أن يحل مشكلة الضرورة.

إن هذا السلم يعيد ترتيب معنىٰ التنمية. فالتنمية ليست مجرد زيادة إنتاج، بل انتقال من العجز إلىٰ القدرة، ومن الحاجة القاهرة إلىٰ الكفاية، ومن الكفاية إلىٰ الإبداع، ومن الإبداع إلىٰ العمران. ولذلك فإن الاستثمار في الإنسان ليس إنفاقًا اجتماعيًا ثانويًا، بل هو أصل التنمية. كل دينار يُنفق في تعليم صحيح، وصحة عادلة، وسكن مستقر، وتدريب مهني، وبنية إنتاجية، هو تحويل للقيمة من صورة مالية إلىٰ قدرة إنسانية. أما الإنفاق الذي يستهلك الموارد دون أن يزيد القدرة، فهو إهدار للقيمة ولو ظهر في الحسابات نموًا أو نشاطًا.

ومن هنا نصل إلىٰ نقد جذري للنموذج الاستهلاكي. فالاقتصاد الحديث جعل الاستهلاك محركًا مركزيًا للنمو، لكن الاستهلاك لا يكون عمرانيًا إلا إذا ارتبط بحاجات حقيقية وبقدرة إنتاجية وباستدامة موردية. أما الاستهلاك الممول بالدين، أو الاستهلاك القائم علىٰ الرغبات المصطنعة، أو الاستهلاك الذي يستنزف الموارد ويخلق تبعية، فهو ليس علامة صحة، بل علامة مرض. إنه يحول الإنسان إلىٰ قناة لتصريف الإنتاج، لا إلىٰ غاية للإنتاج. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقيس حيوية المجتمع بمقدار ما يستهلك فقط، بل بما يستهلكه، ولماذا، وبأي أثر، ومن أي مورد، وبأي عدالة في التوزيع.

وهذا يفتح بابًا مهمًا في فهم الائتمان المعاصر. فالائتمان قد يكون أداة عمرانية إذا موّل إنتاجًا حقيقيًا أو حاجة معتبرة ضمن قدرة عادلة علىٰ السداد، لكنه يتحول إلىٰ أداة استعباد إذا موّل رغبات مصطنعة أو نقل دخل المستقبل إلىٰ استهلاك الحاضر بفائدة أو دين مرهق. وهنا يرتبط باب الحاجة بباب الربا ارتباطًا عميقًا. فالربا يستثمر في حاجة الإنسان أو رغبته أو اضطراره، فيحوّل الزمن القادم إلىٰ مصدر عائد للدائن. أما الاقتصاد الإسلامي فيسأل: هل التمويل يحرر الإنسان من الحاجة أم يربطه بدين دائم؟ هل يفتح قدرة إنتاجية أم يخلق تبعية؟ هل يربط المال بمخاطرة حقيقية أم يضمن عائدًا لطرف وينقل الخطر إلىٰ آخر؟ ومن هنا فإن التمويل لا يكون إسلاميًا بمجرد تغيير صيغة العقد، بل حين يخدم الحاجة والمصلحة والعمران.

إن الفرق بين المنفعة والمصلحة يصبح هنا حاسمًا. فالمنفعة الخاصة قد تبرر للمؤسسة المالية أن توسع الإقراض الاستهلاكي لأنه مربح، لكن المصلحة المقاصدية قد تكشف أن هذا الإقراض يخلق مجتمعًا مثقلًا بالديون، هشًا أمام الأزمات، عاجزًا عن الادخار والإنتاج. والمنفعة الخاصة قد تبرر للمستثمر أن يضارب في العقار لأنه يحقق عائدًا عاليًا، لكن المصلحة العامة قد تكشف أن ذلك يرفع كلفة السكن ويحرم الأسر من الاستقرار. والمنفعة الخاصة قد تبرر احتكار سلعة ضرورية، لكن المصلحة تمنعه لأنه يضرب الكفاية. ومن هنا فإن المصلحة ليست نداءً أخلاقيًا ناعمًا، بل معيار حاكم يميز بين ربح يبني ورح ينهب، وبين منفعة مشروعة ومنفعة مفسدة.

وهنا يظهر أن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بتحريم الظلم المباشر، بل يقرأ الظلم البنيوي. فالظلم الحديث لا يأتي دائمًا في صورة غصب واضح، بل قد يأتي من نظام أسعار، أو عقود إذعان، أو احتكار مورد، أو دين مركب، أو سوق عمل مختل، أو سياسة نقدية تنقل الثروة إلىٰ مالكي الأصول، أو نظام تعليمي وصحي يجعل الكفاية مرتبطة بالقدرة علىٰ الدفع. هذه كلها صور من الظلم البنيوي لأنها لا تعتمد علىٰ نية فردية ظالمة فقط، بل علىٰ بنية تجعل الحاجة مصدرًا للربح. والاقتصاد الإسلامي الكلي يجب أن يكون قادرًا علىٰ كشف هذا الظلم، لا أن يكتفي بالبحث عن صحة العقود المنفردة.

ومن هنا فإن فقه الحاجة لا بد أن يتصل بفقه القوة. فمن يملك المورد يملك قدرة علىٰ التحكم بالحاجة. ومن يملك المال يملك قدرة علىٰ تمويل الحاجة أو ابتزازها. ومن يملك السوق يملك قدرة علىٰ ترتيب الأولويات. ومن يملك الدولة يملك قدرة علىٰ تعريف المصلحة. ولذلك فإن الحاجة لا تُدرس بوصفها حالة إنسانية مجردة، بل بوصفها علاقة قوة أيضًا. فإذا كانت حاجات الناس الأساسية بيد احتكارات خاصة، فإن المجتمع يصبح رهينة. وإذا كانت الدولة نفسها رهينة للدائنين، فإن حاجات الناس تصبح تابعة

لشـروط التمويل. وإذا كانت العملة نفسـها تابعة، فإن القدرة علىٰ الكفاية تصـبح مرهونة بقرار خارجي. وهنا نرىٰ كيف ينتقل بحث الحاجة من الأخلاق إلىٰ الاقتصاد السياسي.

وهذا ما يجعل الاقتصـاد الإسـلامي بطبيعته اقتصـادًا ضـد الاحتكار. فالاحتكار ليس مجرد رفع أسعار، بل سيطرة علىٰ الحاجة. والمحتكر لا يملك سلعة فقط، بل يملك لحظة ضـعف المجتمع. ولذلك كان تحريم الاحتكار متصـلًا بحفظ الكفاية لا بمجرد حماية المنافسـة. فالمنافسـة في الاقتصـاد الحديث تُحمىٰ غالبًا لأنها تحقق كفاءة السـوق، أما في الاقتصـاد الإسـلامي فتُحمىٰ لأنها تمنع تحويل الحاجة إلىٰ أداة اسـتعباد. ومن هنا فإن منع الاحتكار لا يقتصـر علىٰ الغذاء بالمعنىٰ الضـيق، بل يمتد، بحسـب تغير الحياة، إلىٰ كل ما تتعلق به حاجات الناس الأسـاسـية: الطاقة، الدواء، السـكن، التعليم، التمويل، البيانات، وربما البنىٰ الرقمية التي أصبحت شرطًا للمشاركة الاقتصادية.

ومثلما يعيد مفهوم الحاجة تعريف الاحتكار، فإنه يعيد تعريف الفقر والغنىٰ. الغنىٰ ليس مجرد امتلاك فائض مالي، بل قدرة زائدة علىٰ التصـرف في القيمة. والفقر ليس مجرد نقص الدخل، بل نقص القدرة علىٰ الوصـول إلىٰ شـروط الكفاية. ولذلك فإن مجتمعًا قد يبدو متوسـط الدخل في الإحصـاءات، لكنه فقير مقاصـديًا إذا كانت تكلفة السـكن والصـحة والتعليم تبتلع دخول الناس. وقد تكون الدولة غنية بالموارد، لكنها فقيرة عمرانيًا إذا لم تتحول مواردها إلىٰ قدرة إنتاجية وكفاية عامة. ومن هنا يجب أن تتغير أدوات القياس. لا يكفي متوسـط الدخل؛ يجب قياس القدرة علىٰ الكفاية. لا يكفي الناتج؛ يجب قياس توزيع الحاجات. لا يكفي النمو؛ يجب قياس أثره في تحرير الإنسان من الضرورة.

إن هذه الرؤية تقود إلىٰ مفهوم "اقتصاد الكفاية" بوصفه بديلًا عن اقتصاد الاستهلاك. اقتصاد الكفاية لا يعني اقتصاد التقشف الدائم، ولا اقتصاد الحد الأدنىٰ، بل يعني اقتصادًا يرتب الإنتاج والاستهلاك والتوزيع وفق سلم الحاجات والمقاصد. إنه اقتصاد يسأل قبل

الإنتاج: هل ما ننتجه يخدم حاجة حقيقية؟ ويسأل قبل التمويل: هل ما نموله يبني قدرة أم يخلق دينًا؟ ويسأل قبل التجارة: هل التبادل عادل أم يستغل اضطرارًا؟ ويسأل قبل الربح: هل الربح ثمرة قيمة حقيقية أم ثمرة سيطرة؟ ويسأل قبل النمو: هل النمو يوسع الكفاية أم يضخم التفاوت؟ بهذه الأسئلة يصبح الاقتصاد علمًا في الحكمة لا في الحساب وحده.

ومن هنا فإن الدولة المقاصدية، في اقتصاد الكفاية، لا تلاحق الفقر بعد وقوعه فقط، بل تمنع شروط إنتاجه. فهي لا تنتظر أن تتسع البطالة ثم تقدم إعانات، بل تبني قاعدة إنتاجية. ولا تنتظر أن ترتفع أسعار السكن ثم تقدم دعمًا محدودًا، بل تضبط الأرض والتمويل والعقار. ولا تنتظر أن يتحول المرض إلىٰ كارثة مالية، بل تجعل الصحة نظامًا عامًا. ولا تنتظر أن ينتشر الجهل ثم تبني برامج إنقاذ، بل تجعل التعليم استثمارًا مركزيًا. ومن هنا فإن السياسة العامة في الاقتصاد الإسلامي ليست إدارة آثار السوق، بل توجيه البنية التي تنتج السوق نفسها.

لكن هذا لا يعني أن الدولة تحل محل المجتمع أو السوق. فاقتصاد الكفاية يحتاج إلىٰ دولة، لكنه لا يقوم علىٰ الدولة وحدها. يحتاج إلىٰ سوق منتجة منضبطة، وإلىٰ مجتمع متكافل، وإلىٰ مؤسسات وقفية، وإلىٰ زكاة فعالة، وإلىٰ قطاع خاص يتحمل مسؤوليته العمرانية، وإلىٰ نظام مالي يربط التمويل بالإنتاج. الكفاية لا تُصنع بقرار إداري فقط، بل بشبكة مؤسسات. وهذا هو الفرق بين الدولة المقاصدية والدولة البيروقراطية. الأولىٰ تنظم طاقات المجتمع لتحقيق مقصد، والثانية قد تحتكر الفعل وتقتل المبادرة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يريد دولة تبتلع المجتمع، بل دولة تفتح له الطريق وتحميه من تغول المال والاحتكار.

ومن هنا يظهر دور الوقف والزكاة والإنفاق العام بوصفها أدوات في اقتصاد الحاجة. فالزكاة ليست مجرد عبادة مالية فردية، بل آلية لإعادة إدخال الفئات الضعيفة في دائرة

القدرة. والوقف ليس مجرد عمل خيري، بل مؤسسة مدنية لتحويل الثروة الخاصة إلىٰ منفعة عامة مستدامة. والإنفاق العام ليس مجرد موازنة، بل ترجمة سياسية لترتيب الحاجات. وإذا أُعيد بناء هذه الأدوات في ضوء النظرية الكلية، فإنها يمكن أن تتحول من أدوات تقليدية معزولة إلىٰ نظام اجتماعي واقتصادي متكامل يخدم الكفاية ويمنع الاحتكار ويخفف ضغط الدولة والسوق معًا.

وهنا ينبغي أن نلاحظ أن الحاجة ليست مادية فقط. فالاقتصاد الحديث يميل إلىٰ قياس الحاجات المادية لأنه يستطيع تسعيرها، لكن الإنسان يحتاج أيضًا إلىٰ الأمن، والانتماء، والمعنىٰ، والثقة، والكرامة، والوقت، والا ستقرار الأ سري، والبيئة الصحية. وهذه كلها لها آثار اقتصادية عميقة، وإن لم تدخل بسهولة في الحسابات. فالإنسان الذي يعيش في قلق دائم لا ينتج كمن يعيش في استقرار. والمجتمع الذي يفقد الثقة ترتفع فيه كلفة التعاقد والرقابة. والأسرة التي تنهار تخلق أعباء اجتماعية واقتصادية هائلة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، بحكم نظرته العمرانية، لا يفصل الاقتصاد عن النسيج الاجتماعي والأخلاقي.

إن المصلحة، بهذا المعنىٰ، ليست منفعة مادية فقط، بل انتظام الحياة في صورة تحفظ الإنسان. ولذلك فإن المشاريع والسياسات لا تقاس بعائدها المالي وحده، بل بأثرها في الثقة والاستقرار والأسرة والوقت والكرامة. وقد يكون مشروع ما مربحًا لكنه يفتت المجتمع أو يقتل الو قت الإنساني أو يلوث البيئة أو يعمق القلق. فهل يكون ذا قيمة؟ في الاقتصاد السوقي قد يكون نعم، أما في الاقتصاد المقاصدي فلا. لأن القيمة لا تكتمل إلا إذا خدمت العمران. وهذا ما يجعل الاقتصاد الإسلامي أوسع من الاقتصاد الوضعي؛ لأنه يرىٰ ما لا يستطيع السعر أن يراه.

ومن هنا تتضح صلة هذا الفصل بما سبقه وما سيأتي بعده. فالمورد أصل القيمة، لكن الحاجة تحدد اتجاه تشغيله. والملكية استخلاف، لكن الحاجة تحدد حدود استعمالها.

وطبقات القيمة تكشف تعدد المعنىٰ، لكن الحاجة والمصلحة ترتبان هذه الطبقات. والنقود ستأتي لاحقًا لتكون أداة خدمة لهذه الحاجات، لا أداة تضخيم للرغبات. والربا سيظهر بوصفه انحرافًا لأنه يستثمر الزمن والحاجة لحساب المال. والدولة ستظهر بوصفها فاعلًا لأنها الجهة القادرة علىٰ تحويل الحاجات الأساسية إلىٰ حقوق عامة وسياسات. والسوق ستبقىٰ أداة، لأنها لا ترىٰ الحاجة إلا عبر القدرة علىٰ الدفع.

إن الخلاصة الفلسفية هنا أن الاقتصاد الإسلامي يعيد تحرير الإنسان من عبودية مزدوجة: عبودية الحاجة القاهرة، وعبودية الرغبة المنفلتة. فالأولىٰ تجعله خاضعًا للفقر والديون والاحتكار، والثانية تجعله خاضعًا للاستهلاك والفراغ والتنافس الرمزي. والكفاية المقاصدية هي الطريق بينهما: تمنح الإنسان ما يحتاجه ليحيا كريمًا، وتضبط ما يرغبه حتىٰ لا يفسد نفسه والعمران. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي ليس اقتصاد حرمان ولا اقتصاد إطلاق، بل اقتصاد ميزان. والميزان هنا ليس استعارة أخلاقية، بل قانون اقتصادي: أن يوضع المورد في موضعه، والعمل في موضعه، والمال في موضعه، والحاجة في موضعها، والدولة في موضعها، والسوق في موضعها.

وبهذا المعنىٰ، فإن الحاجة ليست ضعفًا في الإنسان، بل باب فهم الاقتصاد. لأن الإنسان لا يُفهم بما يملك فقط، بل بما يحتاج؛ ولا يُقاس المجتمع بما ينتج فقط، بل بما يكفي؛ ولا تُقاس الدولة بما تجمع فقط، بل بما تحفظ؛ ولا يُقاس المال بما يتراكم فقط، بل بما يحرر. ومن هنا نستطيع أن نقول إن الاقتصاد الإسلامي يبدأ من الحاجة لا ليؤبدها، بل ليتجاوزها إلىٰ الكفاية؛ ويبدأ من الكفاية لا ليقف عندها، بل ليجعلها قاعدة للعمران؛ ويبدأ من العمران لا ليعظم الدنيا وحدها، بل ليجعل الدنيا مجالًا صالحًا لوظيفة الإنسان في الوجود.

المصلحة بوصفها عقل الاقتصاد لا زينته الأخلاقية

إن المصلحة في الاقتصاد الإسلامي ليست لفظًا تزيينيًا يضاف إلىٰ الحكم بعد اكتماله، ولا عبارةً وعظية تستعمل لتلطيف قسوة السوق، بل هي عقلٌ ناظم للحركة الاقتصادية

كلها. فإذا كانت الحاجة تكشف موضع الإنسان في الاقتصاد، فإن المصلحة تكشف الاتجاه الصحيح لتدبير هذه الحاجة. فليس كل إشباع للحاجة مصلحة، وليس كل منفعة فردية مصلحة، وليس كل نمو اقتصادي مصلحة، وليس كل ربح مصلحة، وليس كل توسع في الإنتاج مصلحة. المصلحة هي ذلك المعنىٰ المركب الذي يربط الفعل الاقتصادي بمقصد أعلىٰ، ويمنع المنفعة الجزئية من أن تتحول إلىٰ فساد كلي، ويمنع الرغبة العابرة من أن تبتلع المورد والعمل والزمن والإنسان.

ولهذا فإن المصلحة لا تُفهم إلا إذا خرجنا من ضيق الحساب الفردي إلىٰ أفق النظام. فالإنسان قد يرىٰ مصلحته في الربح السريع، لكن المجتمع قد يرىٰ في هذا الربح تضخمًا في أسعار السكن أو الغذاء أو الطاقة. والمستثمر قد يرىٰ مصلحته في نقل رأس المال إلىٰ المضاربة، لكن الاقتصاد الكلي قد يرىٰ في ذلك تجفيفًا للتمويل المنتج. والدولة قد ترىٰ مصلحتها في الاقتراض لتمويل العجز السياسي، لكن الأجيال القادمة قد ترىٰ في ذلك استهلاكًا لمستقبلها. والسوق قد يرىٰ مصلحته في توسيع الاستهلاك، لكن المورد الطبيعي قد يُستنزف، والأسرة قد تضعف، والإنسان قد يُستعبد لرغبات لا تنتهي. ومن هنا فإن المصلحة ليست ما يراه طرف واحد نافعًا، بل ما يثبت نفعه داخل شبكة الإنسان والجماعة والزمن والعمران.

وهذا المعنىٰ يجعل المصلحة مفهومًا أعلىٰ من المنفعة. فالمنفعة قد تكون جزئية، والمصلحة كلية. المنفعة قد تكون آنية، والمصلحة زمنية ممتدة. المنفعة قد تكون حسية أو مادية، والمصلحة مقاصدية. المنفعة قد تنتمي إلىٰ الفرد وحده، أما المصلحة فتسأل عن الفرد داخل الجماعة، وعن الجماعة داخل المستقبل، وعن المستقبل داخل أمانة الاستخلاف. لذلك لا يصح أن نقول إن كل منفعة مصلحة، بل لا بد أن تمر المنفعة بمحكمة المقاصد. فإذا خدمت ضرورة أو حاجة معتبرة، ولم تهدم حقًا أعلىٰ، ولم تفض

إلىٰ مفسدة راجحة، ولم تُبنَ علىٰ ظلم أو احتكار أو ربا أو استنزاف، صارت منفعةً معتبرة. أما إذا حققت ربحًا أو لذة أو توسعًا لكنها أفسدت ميزان العمران، فهي منفعة ساقطة عن رتبة المصلحة.

ومن هنا نفهم لماذا لا يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يقبل المذهب النفعي الحديث كما هو، حتىٰ لو بدا قريبًا من فكرة تحقيق الخير العام. فالنفعية الحديثة تميل إلىٰ حساب اللذات والمنافع والنتائج، لكنها لا تملك دائمًا معيارًا متعاليًا يميز بين منفعة رفيعة ومنفعة وضيعة، أو بين رغبة مشروعة ورغبة مفسدة، أو بين مصلحة حقيقية ومصلحة مصنوعة. أما التصور الإسلامي، فإنه لا يجعل المصلحة مجرد حاصل جمع المنافع، بل يجعلها حفظًا لنظام إنساني مقصود. ولذلك فالمصلحة ليست كمية فقط، بل نوعية أيضًا. ليست مقدارًا من الإشباع، بل درجة من الانسجام مع وظيفة الإنسان والعمران. وهذا ما يمنع الاقتصاد من أن يتحول إلىٰ آلة حسابية باردة تساوي بين ما يحيي الإنسان وما يستنزفه ما دام كلاهما يدر ربحًا أو يحقق طلبًا.

إن المصلحة في الاقتصاد الإسلامي لا تنفصل عن الحق. وهذه نقطة حاسمة؛ لأن كثيرًا من الأنظمة الحديثة تبرر باسم المصلحة العامة ما يكون في حقيقته اعتداءً علىٰ حقوق الأفراد أو الجماعات أو الأجيال. فالدولة قد تصادر باسم التنمية، وتمنع باسم الاستقرار، وتستدين باسم النمو، وتخصخص باسم الكفاءة، وتخفض الإنفاق علىٰ الفقراء باسم الإصلاح المالي، وتبيع الموارد باسم الاستثمار. وفي كل مرة تُرفع راية المصلحة. لكن المصلحة التي تهدر الحق ليست مصلحة شرعية، بل مصلحة سلطوية. والمصلحة التي تضحي بالضعفاء لمصلحة المؤشرات ليست مصلحة، بل إعادة توزيع للألم نحو من لا صوت لهم. ومن هنا فإن المصلحة في الاقتصاد الإسلامي لا تكون معتبرة إلا إذا دخلت في ميزان العدل. فالعدل ليس عائقًا أمام المصلحة، بل شرط صدقها.

ومن هنا أيضًا لا تنفصل المصلحة عن الكفاية. فكل سياسة اقتصادية لا تتجه في النهاية إلىٰ توسيع دائرة الكفاية هي سياسة ناقصة، ولو حسّنت بعض المؤشرات. فإذا زادت الدولة الناتج لكنها لم تقلل البطالة، أو جذبت الاستثمار لكنه لم ينقل معرفة، أو رفعت الصادرات لكنها أضعفت الأمن الغذائي، أو خفضت العجز لكنها أفقرت الطبقات الضعيفة، أو ثبتت العملة لكنها خنقت الإنتاج، فلا ينبغي أن تُسمىٰ هذه مصلحة بلا تحفظ. إن المصلحة المقاصدية تسأل دائمًا: ماذا حدث للإنسان؟ ماذا حدث للحاجة؟ ماذا حدث للمورد؟ ماذا حدث للعدالة؟ ماذا حدث لقدرة المجتمع علىٰ الاستمرار؟ أما المصلحة التقنية فتكتفي بسؤال واحد: ماذا حدث للرقم؟ والفرق بينهما هو الفرق بين اقتصاد العمران واقتصاد الإدارة المحاسبية.

إن هذا يقودنا إلىٰ نقد مفهوم "الكفاءة" في الاقتصاد الحديث. فالكفاءة تُقدَّم غالبًا بوصفها قيمة محايدة: أن تُستخدم الموارد بأقل كلفة وأعلىٰ إنتاج. غير أن السؤال الذي يتجاهله هذا التعريف هو: كفاءة في خدمة ماذا؟ فقد يكون النظام كفوءًا في إنتاج الترف، لكنه عاجز عن إنتاج الكفاية. وقد تكون السوق كفوءة في تعظيم أرباح الشركات، لكنها غير عادلة في توزيع الحاجات. وقد تكون المؤسسة المالية كفوءة في تدوير رأس المال، لكنها كفوءة في المضاربة لا في الإنتاج. وقد تكون الدولة كفوءة في تحصيل الضرائب، لكنها غير كفوءة في تحويلها إلىٰ عمران. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض الكفاءة، لكنه يرفض فصلها عن المصلحة. فالكفاءة بلا مقصد قد تتحول إلىٰ سرعة في الاتجاه الخطأ.

وكذلك ينبغي إعادة النظر في مفهوم "النمو". فالنمو في الاقتصاد الحديث كثيرًا ما يعمل بوصفه المعبود الصامت الذي تُغفر باسمه أخطاء كثيرة. فإذا نما الاقتصاد، هان التفاوت. وإذا ارتفع الناتج، غُضّ الطرف عن الا ستنزاف. وإذا زادت الأ سواق المالية، ظُن أن المجتمع بخير. لكن النمو ليس خيرًا بذاته. النمو قد يكون سرطانيًا إذا تضخم قطاع

مالي علىٰ حساب الاقتصاد الحقيقي. وقد يكون استنزافيًا إذا قام علىٰ بيع الموارد الخام بلا بناء إنتاجي. وقد يكون طبقيًا إذا تركّزت ثماره في قلة. وقد يكون مدينًا إذا قام علىٰ قروض تلتهم المستقبل. وقد يكون استهلاكيًا إذا حرك الرغبات ولم يبنِ القدرات. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسأل: هل نما الاقتصاد؟ بل يسأل: ما الذي نما؟ وهل نما في اتجاه الكفاية والعمران أم في اتجاه الريع والتبعية؟

ومن هنا تتبين ضرورة الانتقال من اقتصاد النمو إلىٰ اقتصاد العمران. فالعمران لا يلغي النمو، لكنه يضبطه. النمو وسيلة، والعمران غاية. النمو حركة كمية، والعمران اكتمال نوعي. النمو قد يكون ارتفاعًا في الإنتاج، أما العمران فهو ارتفاع في قدرة الإنسان والمجتمع والدولة علىٰ الحياة الكريمة المستقرة المنتجة. العمران يسأل عن التعليم والصحة والسكن والعمل والثقة والعدل والسيادة والبيئة والمعرفة والصناعة، لا عن الناتج وحده. ومن هنا فإن اقتصادًا ينمو ويفقد سيادته الغذائية أو النقدية أو الصناعية ليس اقتصادًا عمرانيًا. واقتصادًا ينمو بينما تتدهور الأسرة والثقة والأمن الاجتماعي ليس اقتصادًا عمرانيًا. واقتصادًا ينمو عبر الدين والريع والمضاربة ليس اقتصادًا عمرانيًا، بل اقتصاد يستهلك المستقبل.

إن المصلحة بهذا المعنىٰ تصبح معيار الانتقال من النمو إلىٰ العمران. فهي تمنع الاقتصاد من أن يختبئ خلف الأرقام، وتطالبه بأن يكشف أثره في الحياة. فإذا كان المورد أصل القيمة، فإن المصلحة تحدد كيف ينبغي تشغيله. وإذا كان العمل يضيف قيمة، فإن المصلحة تحدد شروط عدالته وكرامته. وإذا كان المال أداة، فإن المصلحة تمنعه من أن يصير سيدًا. وإذا كان السوق وسيلة، فإن المصلحة تمنعه من أن يصير مرجعًا مطلقًا. وإذا كانت الدولة فاعلًا، فإن المصلحة تمنعها من أن تتحول إلىٰ سلطة بلا حدود. ولذلك فإن المصلحة ليست بابًا من أبواب الفقه، بل هي عقلٌ جامع يربط عناصر الاقتصاد بعضها ببعض.

غير أن هذا العقل يحتاج إلىٰ ضبط؛ لأن المصلحة إذا تُركت بلا معيار تحولت إلىٰ أخطر أدوات التبرير. ولعل هذا من أعظم أسباب الحاجة إلىٰ الجهاز الكلي الذي بنيناه في

الفصـــول الســـابقة في مجال أصـــول الفقه: الظاهرية تحرس النص من دعوىٰ المصـــلحة، والشـــافعية تقنن طريقها، والحنفية تمنحها مرونة التطبيق، والمالكية تفتح لها باب الواقع والمآل. أما إذا أخذنا المصلحة وحدها بلا حراسة ولا تقنين، فقد تصبح اسمًا آخر للسلطة أو السوق أو الهوىٰ الجماعي. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقول بالمصلحة السائبة، بل بالمصـــلحة المنضـــبطة: مصـــلحة تشـــهد لها الكليات، ولا تصـــادم النصـــوص، وتحفظ الحقوق، وتراعي المآلات، وتُوزن بميزان الحاجة والكفاية والعدل.

وهنا يتضـــح أن المصـــلحة لا تكون شـــرعية لمجرد أنها عامة في ظاهرها. فكثير من السيا سات تُسمىٰ عامة لأنها تصدر با سم الدولة أو لأنها تؤثر في الجميع، لكنها في حقيقتها تنفع طبقة وتحمّل التكلفة لطبقة أخرىٰ. خفض الدعم قد يسـمىٰ إصـلاحًا عامًا، لكنه إذا لم يُبنَ علىٰ بدائل كفاية فقد يكون نقلًا للعبء إلىٰ الفقراء. تحرير الأســـعار قد يســـمىٰ كفاءة، لكنه إذا جرىٰ في سوق محتكر فقد يكون تسليمًا للناس إلىٰ الأقوياء. الخصخصة قد تسمىٰ تطويرًا، لكنها إذا شـملت الضـروريات بلا ضـوابط فقد تكون تحويلًا للحاجة إلىٰ مصـدر ربح. الاقتراض قد يســـمىٰ تنمية، لكنه إذا موّل الاســـتهلاك والفســـاد فقد يكون ســـرقة من المستقبل. ومن هنا فإن المصلحة لا تُقبل بعنوانها، بل تُفحص ببنيتها وتوزيع آثارها.

ومن أعمق أسـئلة المصـلحة: من يدفع الكلفة؟ فالسـياسـة الاقتصـادية ليسـت مجرد اختيار بين بدائل تقنية، بل هي توزيع للأعباء والمنافع. كل قرار مالي أو نقدي أو تجاري يعيد توزيع القيمة بطريقة ما. رفع الفائدة، خفضـــها، طباعة النقود، الضـــرائب، الدعم، الخصـخصـة، الإنفاق العام، الاقتراض، تحرير التجارة، كلها ليسـت إجراءات محايدة. إنها تنقل القوة والثروة بين فئات المجتمع. والاقتصـاد الإسـلامي لا يسـتطيع أن يتعامل مع هذه القرارات كأدوات تقنية صـــامتة، بل يجب أن يســـأل: هل توزع العبء بعدل؟ هل تحمي الضـــعيف؟ هل تمنع تركيز الثروة؟ هل تحفظ الكفاية؟ هل تخدم الإنتاج أم الريع؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل السياسة الاقتصادية جزءًا من الفقه الكلي.

وهنا يظهر أن المصلحة لا تنفصل عن السلطة. فمن يملك تعريف المصلحة يملك توجيه الاقتصاد. فإذا عرّفتها الأسواق، صارت المصلحة هي ما يرضي رأس المال. وإذا عرّفتها الدولة بلا رقابة، صارت المصلحة هي ما يحفظ السلطة. وإذا عرّفتها الطبقة المترفة، صارت المصلحة هي ما يحفظ أنماط استهلاكها. وإذا عرّفها الفقيه بلا معرفة بالواقع، قد تتحول إلىٰ تجريد لا يحل المشكلة. ولذلك فإن تعريف المصلحة في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يكون نتاج تفاعل بين النص والمقاصد والعلم بالواقع والحق العام ومشاركة المجتمع ورقابة الدولة العادلة. وهذا هو معنىٰ أن المصلحة ليست ذوقًا فرديًا ولا قرارًا سلطويًا، بل حكمًا مركبًا.

ومن هنا فإن بناء اقتصاد إسلامي كلي يتطلب مؤسسات لا مجرد مبادئ. لا يكفي أن نقول إن المصلحة معتبرة؛ يجب أن نسأل: ما المؤسسات التي تكشف المصلحة؟ كيف تُقاس الحاجات؟ كيف تُرتب الأولويات؟ كيف يُمنع تضارب المصالح؟ كيف تُراقب الدولة حين تدعي المصلحة؟ كيف يُحاسب السوق حين يزعم الكفاءة؟ كيف يُدخل صوت الفقراء والأجيال القادمة والبيئة في القرار؟ هذه الأسئلة تنقل المصلحة من مستوىٰ المفهوم إلىٰ مستوىٰ النظام. والمشروع الذي لا يبني مؤسسات للمصلحة سيظل معرضًا لأن تُختطف المصلحة باسم السلطة أو المال.

وهنا يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يقدم إضافة حضارية كبرىٰ: تحويل المصلحة من شعار إلىٰ بنية حوكمة. فالمصلحة ينبغي أن تظهر في الموازنة العامة، وفي السياسة النقدية، وفي تخطيط الموارد، وفي نظام الضرائب، وفي إدارة الزكاة والوقف، وفي قوانين المنافسة، وفي تنظيم المصارف، وفي حماية المستهلك، وفي سياسة الإسكان، وفي استراتيجية الأمن الغذائي، وفي إدارة الدين العام. كل هذه ليست ملفات إدارية فقط، بل مواضع لتجسيد المصلحة. فإذا كانت المصلحة تحفظ الضرورات، فيجب أن نراها في أرقام التعليم

والصحة والسكن والعمل. وإذا كانت تمنع المفاسد، فيجب أن نراها في منع الاحتكار والديون المفترسة والمضاربة علىٰ الضروريات. وإذا كانت تبني العمران، فيجب أن نراها في الصناعة والمعرفة والاستقلال.

إن الاقتصاد الإسلامي، بهذا المعنىٰ، يرفض الفصل بين الأخلاق والمؤسسة. فالأخلاق بلا مؤسسة تظل وعظًا، والمؤسسة بلا أخلاق تتحول إلىٰ آلة. لا بد من أن تتحول المقاصد إلىٰ سياسات، وأن تتحول القيم إلىٰ قواعد توزيع، وأن يتحول تحريم الربا إلىٰ نظام تمويل بديل، وأن يتحول منع الاحتكار إلىٰ قانون منافسة حقيقي، وأن تتحول الكفاية إلىٰ برامج إنتاج وسكن وتعليم وصحة، وأن يتحول حق الأجيال إلىٰ إدارة مستدامة للموارد والدين العام. ومن هنا فإن المصلحة هي الجسر بين الفلسفة والسياسة العامة؛ بين النظرية والتطبيق؛ بين المقصد والمؤسسة.

وهذا يقتضي أيضًا نقدًا للفقه الاقتصادي حين يكتفي بالمعاملة المنفردة. فالمصلحة لا تظهر دائمًا في العقد الواحد، بل تظهر في مجموع العقود. قد يكون العقد مفردًا صحيحًا، لكن إذا تكرر علىٰ نطاق واسع قد ينتج مفسدة عامة. وقد تكون الأداة محايدة في ذاتها، لكنها داخل بنية معينة تصبح خطرة. ولذلك فإن فقه المصلحة يجب أن يكون فقهًا للنمط لا للواقعة فقط. المضاربة علىٰ السلع الأساسية، مثلًا، قد تبدو عمليات تداول منفردة، لكنها إذا رفعت أسعار الغذاء عالميًا فهي مفسدة. القروض الاستهلاكية قد تبدو عقودًا فردية، لكنها إذا صنعت مجتمعًا مدينًا فهي اختلال. التمويل العقاري قد يبدو تمكينًا للملكية، لكنه إذا ضخّم أسعار السكن وجعل الناس أسرىٰ عقود طويلة مرهقة، فهو يحتاج إلىٰ إعادة نظر. هذه هي المصلحة في مستوىٰ البنية.

ومن هنا فإن العلاقة بين المصلحة والمآل علاقة عضوية. لا مصلحة بلا نظر في المآل. فالشيء لا يكون مصلحة لأنه نافع الآن فقط، بل لأنه لا يفتح بابًا لفساد أكبر. وهذا ما يجعل

فقه المآلات جزءًا من الاقتصاد الكلي. السياسة التي تزيد الاستهلاك اليوم قد تخلق دينًا غدًا. والسياسة التي تجذب رأس المال المضارب اليوم قد تخلق أزمة خروج مفاجئ غدًا. والسياسة التي تخصخص موردًا اليوم قد تخلق احتكارًا غدًا. والسياسة التي ترفع الفائدة لكبح التضخم اليوم قد تخنق الاستثمار والعمل غدًا. ومن هنا فإن المصلحة لا تُقاس في لحظة واحدة، بل في مسار زمني. وهذا يربطها مباشرة بحق الأجيال وبفلسفة الزمن التي سنعود إليها في باب الربا.

إن المصلحة، إذن، هي مفهوم الزمن في الاقتصاد. لأنها لا تسأل عن الحاضر فقط، بل عن أثر الحاضر في المستقبل. والمنفعة العابرة قد تكون حاضرة، أما المصلحة فتحتاج إلىٰ صبر تاريخي. قد تكون بعض السياسات أقل ربحًا عاجلًا لكنها أعظم مصلحة لأنها تبني قدرة. وقد تكون بعض الاستثمارات طويلة الأجل أقل جاذبية للسوق لكنها أكثر عمرانية لأنها تبني أمنًا غذائيًا أو معرفة أو صناعة. ومن هنا فإن المصلحة قد تتعارض أحيانًا مع المنفعة العاجلة، وعلىٰ الدولة المقاصدية أن تملك الشجاعة لترجيح العمران علىٰ الربح السريع. وهذا ما فشلت فيه كثير من الدول الريعية حين باعت المستقبل للحاضر.

ومن هنا نصل إلىٰ صميم النظرية: الاقتصاد الإسلامي ليس اقتصاد منع فقط، بل اقتصاد ترتيب. يرتب الرغبة تحت الحاجة، والمنفعة تحت المصلحة، والمصلحة تحت المقصد، والمقصد تحت العمران. ويرتب المال تحت القيمة، والسوق تحت العدل، والدولة تحت الأمانة، والملكية تحت الاستخلاف، والنمو تحت الكفاية. هذا الترتيب هو جوهر "النظام" في الاقتصاد الإسلامي. وحين يختل الترتيب، تظهر الأزمات: إذا علا المال علىٰ القيمة ظهر الربا؛ وإذا علت الرغبة علىٰ الحاجة ظهر الاستهلاك المفسد؛ وإذا علت الملكية علىٰ الاستخلاف ظهر الاحتكار؛ وإذا علت الدولة علىٰ الأمانة ظهر الاستبداد؛ وإذا علا السوق علىٰ المصلحة ظهر الافتراس؛ وإذا علا الحاضر علىٰ المستقبل ظهر تبديد المورد والدين.

وبذلك يصبح فصل الحاجة والمنفعة والمصلحة أحد الأعمدة الكبرىٰ في النظرية العامة. لأنه لا يحدد فقط ما ينبغي إنتاجه، بل يحدد كيف نقرأ الاقتصاد كله. إنه يقول لنا إن الاقتصاد ليس علمًا في إشباع كل طلب، بل في تمييز الطلب المشروع من الطلب المفسد. وليس علمًا في تعظيم كل منفعة، بل في وزن المنفعة بالمصلحة. وليس علمًا في زيادة كل نمو، بل في تحويل النمو إلىٰ كفاية وعمران. وليس علمًا في إدارة الندرة فقط، بل في منع الظلم الذي يحول الوفرة إلىٰ حرمان. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يبدأ من الإنسان المحتاج، لكنه لا يتركه عند الحاجة؛ ينقله إلىٰ الكفاية، ثم إلىٰ القدرة، ثم إلىٰ العمران.

وهنا تكتمل الحلقة الأولىٰ من القسم الأول. بدأنا بالإنسان والاستخلاف والعمران، ثم المورد بوصفه أصل القيمة، ثم الملكية بوصفها استخلافًا لا سيادة، ثم طبقات القيمة التي تمنع الاختزال، ثم الحاجة والمنفعة والمصلحة التي تمنع الرغبة من قيادة النظام. والآن يصبح من الطبيعي أن ننتقل إلىٰ نقد نظريات القيمة الغربية؛ لأننا بعد أن بنينا جهازنا الأولي، نستطيع أن ندخل إلىٰ النظريات الأخرىٰ لا بوصفنا تابعين لها، بل بوصفنا نملك معيارًا أعلىٰ لنقدها. سنقرأ القيمة عند الكلاسيك، وعند ماركس، وعند المدرسة الحدية، وعند الاقتصاد المالي المعاصر، لا لنكتفي برفضها، بل لنكشف أين أصابت، وأين اختزلت، وأين عجزت عن رؤية المورد والحاجة والمقصد والعمران.

الفصل السادس
نقد نظريات القيمة الغربية
من اختزال القيمة إلى تفكيك الإنسان

ليس تاريخ نظريات القيمة في الفكر الغربي تاريخًا اقتصاديًا خالصًا، بل هو تاريخ طويل لمحاولات الإنسان الحديث أن يفسر الثروة بعد أن فصلها تدريجيًا عن الخلق والاستخلاف والمقصد. فكل نظرية في القيمة تحمل في أعماقها تصورًا للعالم: ما أصل الثروة؟ من يخلقها؟ ما موقع الإنسان فيها؟ هل الطبيعة مادة خام محايدة؟ هل العمل وحده مصدر القيمة؟ هل المنفعة الفردية هي المعيار؟ هل السوق تكشف الحقيقة أم تصنعها؟ هل المال يقيس القيمة أم ينتجها؟ ولذلك لا يمكن نقد نظريات القيمة الغربية من داخل الاقتصاد وحده، بل يجب نقدها من داخل الفلسفة التي أسستها، ومن داخل الإنسان الذي افترضته، ومن داخل العالم الذي تخيلته.

إن الاقتصاد الحديث، منذ لحظاته الكلاسيكية الأولىٰ، كان يبحث عن أصل القيمة في عالم بدأ يفقد لغته الدينية والميتافيزيقية. فحين أُخرج المورد من كونه خلقًا وأمانة، صار لا بد من البحث عن مصدر آخر للقيمة: العمل، أو الندرة، أو المنفعة، أو التبادل، أو رأس المال، أو السوق. وهكذا لم تكن نظريات القيمة مجرد محاولات علمية بريئة، بل كانت بدائل معرفية عن معنىٰ أعمق فُقد. ومن هنا فإن نقدها لا يعني إنكار ما فيها من بصيرة، بل كشف حدودها حين تحاول أن تجعل الجزء أصلًا، والأداة مصدرًا، والسوق حكمًا، والإنسان كائنًا اقتصاديًا منزوع الغاية.

النظرية الكلاسيكية في القيمة، عند آدم سميث وريكاردو ومن جاء بعدهما، منحت العمل مكانة كبرىٰ في تفسير القيمة. وهذا كان تقدمًا مهمًا في مواجهة التصورات التي كانت

ترىٰ الثروة في الذهب والفضة أو في الامتيازات التجارية وحدها. لقد أدرك الكلاسيك أن الثروة لا تولد من النقد، وأن العمل والإنتاج هما أساس الاقتصاد الحقيقي. وهذه بصيرة عظيمة لا ينبغي إنكارها؛ لأنها تقف في وجه وهم المال الذي يلد المال. غير أن هذه البصيرة بقيت ناقصة؛ لأنها نظرت إلىٰ المورد بوصفه معطىً سابقًا صامتًا، وإلىٰ العمل بوصفه العنصر المركزي في تحويل هذا المعطىٰ إلىٰ قيمة، لكنها لم تؤسس فلسفيًا لقيمة المورد قبل العمل، ولم تربط العمل بالاستخلاف والمقصد والعمران.

فالعمل لا يعمل في فراغ. العامل لا يخلق الأرض، ولا الماء، ولا المعدن، ولا الشمس، ولا الهواء، ولا قابلية العالم لأن يكون موضوعًا للانتفاع. إنه يدخل عالمًا مخلوقًا يحمل إمكان القيمة. ولذلك فإن جعل العمل أصل القيمة الوحيد، أو الأهم بصورة مطلقة، يختزل طبقة كاملة من الحقيقة الاقتصادية. إن العمل يكشف القيمة ويشغلها، لكنه لا يخلق أصلها التكويني. وهنا يختلف الاقتصاد الإسلامي عن نظرية العمل في القيمة؛ فهو يكرم العمل ولا يؤلهه، ويراه شرطًا لتفعيل القيمة لا مصدرًا وحيدًا لها. ومن هنا فإن الأجر العادل لا يستند فقط إلىٰ مقدار العمل، بل إلىٰ علاقته بالكفاية والكرامة والمصلحة الاجتماعية.

أما ريكاردو، فقد دفع نظرية العمل في القيمة نحو صرامة تحليلية أكبر، محاولًا تفسير التبادل والأسعار النسبية عبر كمية العمل اللازمة للإنتاج. وقد كان هذا مفيدًا في كشف أن الأسعار لا تنفصل عن شروط الإنتاج، وأن الثروة ليست مجرد لعبة نقدية. لكنه ظل حبيس العلاقة بين العمل والتبادل، ولم يستطع أن يرىٰ القيمة في طبقاتها الواسعة. فالقيمة ليست فقط ما يتجسد في السلعة من عمل، بل ما تحمله من أثر في الحاجة، وما تستنزفه من مورد، وما تخلقه أو تهدمه من عمران، وما تفعله في توزيع القوة داخل المجتمع. وقد تكون سلعة كثيرة العمل قليلة القيمة المقاصدية، وقد يكون مورد قليل العمل عظيم القيمة التكوينية،

وقد يكون عمل منتج ماليًا مفسدًا عمرانيًا. ومن هنا فإن العمل، وإن كان عنصرًا جوهريًا، لا يكفي وحده معيارًا للقيمة.

ثم جاء ماركس ليحوّل نظرية العمل في القيمة إلىٰ أداة نقدية كبرىٰ ضد الرأسمالية. وهنا لا بد من الإنصاف. فماركس كان من أعظم من كشف أن الرأسمالية لا تعمل كما تزعم من خلال تبادل حر بين أطراف متكافئة، بل تخفي داخلها علاقة قوة بين رأس المال والعمل. ومفهوم فائض القيمة كان اختراقًا نقديًا هائلًا؛ لأنه كشف أن الربح الرأسمالي ليس مجرد نتيجة بريئة للتبادل، بل يقوم، في جوهره، علىٰ استحواذ رأس المال علىٰ جزء من القيمة التي ينتجها العامل. وهنا اقترب ماركس من حقيقة كبرىٰ: أن المال، حين يملك وسائل الإنتاج وشروط العمل، يستطيع أن يمتص جهد الإنسان ويعيد تقديمه بوصفه عائدًا طبيعيًا لرأس المال.

غير أن ماركس، وهو يكشف اختزال الرأسمالية، وقع في اختزال معاكس. فقد رأىٰ أن جوهر القيمة هو العمل الإنساني، وأن فائض القيمة المسروق هو فائض جهد العامل. وهذا صحيح جزئيًا في نقد الاستغلال الرأسمالي، لكنه لا يكفي لتأسيس نظرية كاملة في القيمة. فالقيمة لا تأتي من العمل وحده، لأن العمل نفسه لا يعمل إلا علىٰ مورد، وداخل معرفة، وبواسطة تنظيم، وفي ظل دولة وقانون واستقرار، وضمن حاجات ومقاصد. العامل لا يخلق العالم من العدم، كما أن رأس المال لا يخلق القيمة من ذاته. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يتجاوز الرأسمالية وماركس معًا: يرفض ادعاء رأس المال أنه مصدر مستقل للقيمة، ويرفض في الوقت نفسه اختزال القيمة في العمل وحده.

وهذا لا يقلل من أهمية ماركس، بل يحدد موضعه. لقد كان ماركس عظيمًا في نقد الاستحواذ علىٰ القيمة، لكنه لم يكن كافيًا في تفسير أصل القيمة. رأىٰ الاستغلال، لكنه بقي داخل أفق مادي يجعل الإنسان منتجًا قبل أن يكون مستخلفًا، ويجعل العمل أصلًا قبل أن يرىٰ

المورد بوصفه عطاءً تكوينيًا، ويجعل الصراع الطبقي محور التاريخ قبل أن يرىٰ المقاصد والعمران والحق العام. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يأخذ من ماركس حسه النقدي تجاه رأس المال، لكنه يرفض فلسفته الاختزالية. فالظلم الرأسمالي ليس فقط سرقة فائض عمل، بل قد يكون أيضًا احتكار مورد، أو استغلال حاجة، أو ربا علىٰ زمن، أو هيمنة نقدية، أو تحويل الدولة إلىٰ خادم للمال، أو تدميرًا لطبقات القيمة الأخرىٰ.

وهنا يظهر الفرق بين فائض القيمة عند ماركس، وفائض الاستخراج في الاقتصاد الإسلامي الكلي. فماركس يركز علىٰ الفائض المستخرج من العمل. أما النظرية الإسلامية التي نؤسس لها فتوسع دائرة النقد: هناك فائض يُستخرج من العمل، وفائض يُستخرج من المورد، وفائض يُستخرج من الحاجة، وفائض يُستخرج من الزمن عبر الفائدة، وفائض يُستخرج من الدولة عبر الامتيازات، وفائض يُستخرج من السوق عبر الاحتكار، وفائض يُستخرج من النظام النقدي العالمي عبر العملة المهيمنة. وبهذا يصبح الاستغلال أوسع من علاقة العامل بالرأسمالي، وأعمق من المصنع، وأشمل من تحليل فائض العمل. إنه اختلال في نظام القيمة كله.

ثم جاءت المدرسة الحدية والنيوكلاسيكية لتنقل مركز القيمة من العمل إلىٰ المنفعة الذاتية والندرة والتفضيلات الفردية. وهذه النقلة كانت انقلابًا عميقًا؛ لأنها أخرجت القيمة من عملية الإنتاج إلىٰ لحظة الاختيار الفردي. فالشيء لا تكون له قيمة لأنه يتضمن مقدارًا من العمل، بل لأنه يحقق منفعة للإنسان الهامشي الذي يختار بين بدائل نادرة. وفي ظاهر الأمر، يبدو هذا التحول أكثر حساسية للتجربة الفردية؛ إذ لا يكفي أن نبذل عملًا في شيء حتىٰ تكون له قيمة إن لم يكن مرغوبًا. لكن الخطر أن هذه النظرية جعلت الرغبة الفردية مركزًا، وقلّصت السؤال الأخلاقي والاجتماعي عن نوع هذه الرغبة وموقعها في سلم الحاجة والمصلحة.

فالمنفعة الحدية لا تسأل غالبًا: هل هذه الرغبة عادلة؟ هل هي مصنوعة؟ هل تخدم حاجة أم ترفًا؟ هل يترتب علىٰ إشباعها إفساد مورد أو مجتمع؟ إنها تتعامل مع التفضيلات كما هي، لا كما ينبغي أن تُوزن. وهذا يعكس طبيعة الإنسان الاقتصادي الحديث: كائن يختار، لا كائن يُهذَّب؛ كائن يطلب، لا كائن يُسأل عن مآل طلبه؛ كائن منفرد، لا مستخلف داخل جماعة وزمن. ومن هنا فإن النظرية الحدية حررت القيمة من صلابة العمل، لكنها سجنتها داخل ذاتية الرغبة. والرغبة، إذا لم تُضبط بالحاجة والمصلحة، تصبح بابًا لإعادة تصنيع الإنسان نفسه وفق متطلبات السوق.

إن المدرسة النيوكلاسيكية، حين جعلت المنفعة والندرة أساس القيمة، استطاعت أن تبني أدوات رياضية دقيقة، لكنها فعلت ذلك بثمن فلسفي باهظ. لقد حولت الإنسان إلىٰ وحدة تفضيل، والسوق إلىٰ آلية توازن، والعدالة إلىٰ مسألة خارجية أو لاحقة. وبهذا فقدت القدرة علىٰ نقد الرغبة نفسها. فإذا أراد الأغنياء سلعة تافهة ودفعوا فيها سعرًا عاليًا، صارت ذات قيمة عالية في السوق. وإذا احتاج الفقراء إلىٰ ضرورة لا يستطيعون دفع ثمنها، تراجعت قيمتها السوقية. وهنا يظهر قصور المنفعة كمعيار: إنها تسمع المال أكثر مما تسمع الحاجة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يرفض أن تكون الرغبة المدعومة بالقدرة الشرائية هي معيار القيمة.

أما رأس المال في النظرية النيوكلاسيكية، فقد مُنح موقعًا خطيرًا عبر فكرة الإنتاجية الحدية. فكل عامل من عوامل الإنتاج، بحسب هذه النظرية، يحصل علىٰ عائده وفق مساهمته الحدية في الإنتاج: العمل يأخذ الأجر، الأرض تأخذ الريع، ورأس المال يأخذ الفائدة أو العائد. هذه الصيغة تبدو عادلة رياضيًا، لكنها تخفي افتراضًا مشكلًا جدًا: أن رأس المال يملك إنتاجية مستقلة قابلة للعزل والقياس. وهنا يبدأ الوهم الأكبر. فرأس المال لا ينتج وحده، بل يعمل داخل مورد وعمل ومعرفة ومؤسسات واستقرار ودولة. ولا

يمكن عزله بسهولة عن الشبكة التي تمنحه أثره. ولذلك فإن تحويل الفائدة إلىٰ عائد طبيعي لرأس المال يقوم علىٰ افتراض فلسفي أكثر منه حقيقة علمية.

وهنا يلتقي نقدنا للفائدة بنقدنا لنظرية القيمة. فإذا كان رأس المال لا يخلق قيمة مستقلة، فكيف يستحق عائدًا مضمونًا مستقلًا؟ وإذا كانت إنتاجيته مشروطة بالمورد والعمل والتنظيم والمخاطرة والسوق، فلماذا ينفصل عائده عن نتائج النشاط الحقيقي؟ هنا يكشف الاقتصاد الإسلامي خلل التوزيع الوظيفي الغربي: فقد جعل الفائدة قرينة رأس المال كما أن الأجر قرين العمل، بينما الصحيح أن رأس المال لا يستحق عائدًا مشروعًا إلا إذا دخل في مخاطرة إنتاجية أو مشاركة حقيقية. أما العائد المضمون علىٰ المال بمجرد الزمن، فهو ليس ثمن إنتاجية، بل ثمن سلطة المال علىٰ الحاجة والزمن.

ثم جاء الاقتصاد المالي المعاصر ليأخذ اختزال القيمة إلىٰ مداه الأقصىٰ. ففي الاقتصاد الكلاسيكي بقيت القيمة مرتبطة بالإنتاج والعمل، وفي الاقتصاد الحدي ارتبطت بالمنفعة والسوق، أما في الاقتصاد المالي المعاصر فقد صارت القيمة قابلة للتوليد الرمزي عبر المشتقات، والتوريق، والرافعة المالية، وتداول المخاطر، وتسعير المستقبل، وخلق النقود الائتمانية. هنا لم يعد السؤال: ما الذي أُنتج؟ بل: ما الذي يمكن تسعيره وتداوله؟ ولم تعد القيمة مرتبطة بسلعة أو عمل أو حاجة، بل بتوقع، واحتمال، ومخاطرة مشتقة، وسعر أصل، وتدفق نقدي مستقبلي. وهنا بلغت الحداثة المالية لحظة الانفصال الكبرىٰ: القيمة بوصفها رمزًا فوق الرمز.

وهذا الاقتصاد المالي لا يخلق القيمة بقدر ما يخلق مطالبات علىٰ القيمة. فالسند مطالبة مستقبلية، والمشتق مطالبة علىٰ تغير سعر، والتوريق تحويل الديون إلىٰ أصول، والرافعة المالية تضخيم للمطالبة عبر دين، والفائدة تسعير للزمن، والتداول عالي السرعة التقاط لفروق دقيقة في الأسعار لا علاقة لها بالإنتاج. وهنا يتحول الاقتصاد إلىٰ بنية ضخمة من المطالبات المتراكبة

فوق الاقتصـاد الحقيقي. فإذا ازدهر هذا العالم الرمزي، بدا المجتمع غنيًا، لكن غناه قد يكون هشًا لأنه يقوم علىٰ أسعار أصول لا علىٰ كفاية، وعلىٰ سيولة لا علىٰ إنتاج، وعلىٰ دين لا علىٰ قيمة حقيقية. وهذا هو جوهر الأزمة المالية المعاصرة.

ومن هنا فإن الاقتصـاد الإسـلامي لا يسـتطيع أن يكتفي بنقد الفائدة في المصـرف، بل يجب أن ينقد البنية الرمزية التي جعلت القيمة قابلة للتكاثر الوهمي. المال، في هذه البنية، لم يعد وسـيطًا، بل صـار أصـلًا يخلق أصـولًا أخرىٰ. والدين لم يعد التزامًا، بل صـار مادة للتداول. والمخاطرة لم تعد واقعًا يتحمله المسـتثمر، بل صـارت سـلعة تباع وتشـترىٰ. والمسـتقبل لم يعد مجالًا للعمل، بل صـار موضـوعًا للتسـعير. وهنا يظهر الربا في صـورته الحضـارية الكبرىٰ: ليس فقط زيادة في قرض، بل نظام كامل يجعل الزمن والمخاطرة والحاجة والمستقبل موضوعًا لاستخراج العائد المالي.

إن نقد نظريات القيمة الغربية، إذن، لا يقودنا إلىٰ رفض كل ما فيها. فالكلاسـيك أصـابوا حين ربطوا الاقتصـاد بالإنتاج والعمل، وماركس أصـاب حين كشـف الاسـتغلال وفائض القيمة، والنيوكلاسيك أصابوا حين نبهوا إلىٰ الندرة والمنفعة والاختيار، والاقتصاد المالي كشف أهمية التوقع والمخاطرة والسيولة. لكن كل مدرسة أخذت جزءًا من الحقيقة وحولته إلىٰ أصل شامل. الاقتصاد الإسلامي لا يرفض هذه الأجزاء، بل يعيد ترتيبها داخل نظرية أوسـع. فالعمل مهم، لكنه ليس أصـل القيمة الوحيد. والمنفعة مهمة، لكنها ليسـت معيارها النهائي. والندرة حقيقية أحيانًا، لكنها لا تبرر الظلم. والسـوق كاشـفة جزئيًا، لكنها ليسـت حاكمًا مطلقًا. ورأس المال مفيد حين يشـارك في الإنتاج، لكنه لا يخلق القيمة من ذاته. والسيولة ضرورية، لكنها لا يجوز أن تتحول إلىٰ اقتصاد فوق الاقتصاد.

ومن هنا تتضح فرادة نظرية القيمة الإسلامية التي نؤسس لها. إنها لا تبحث عن مصدر واحد للقيمة، بل تفهم القيمة بوصـفها طبقات متكاملة: مورد مخلوق يحمل قيمة تكوينية،

عمل ومعرفة وتنظيم يضيف قيمة تشغيلية، سوق يكشف قيمة تبادلية محدودة، توزيع يحدد قيمة اجتماعية، مقاصد تضبط قيمة إنسانية، وعمران يختبر القيمة في الزمن. وهذه النظرية لا تلغي العمل ولا المنفعة ولا السوق، لكنها تمنع كل واحد منها من ادعاء المطلق. إنها نظرية ضد الاختزال، وضد عبادة الأداة، وضد تحويل الجزء إلىٰ إله معرفي.

وهنا نستطيع أن نرىٰ لماذا فشلت النظريات الغربية في فهم الربا فهمًا عميقًا. لأنها لم تمتلك نظرية تمنع المال من ادعاء القيمة. فإذا كانت القيمة في السوق، فالمال يستطيع أن يدخل السوق ويطالب بعائده. وإذا كانت القيمة في المنفعة، فالمال نافع لمن يحتاجه. وإذا كانت القيمة في رأس المال، فالمال رأس مال يستحق عائدًا. أما إذا كانت القيمة تبدأ من المورد والعمل والمخاطرة والمصلحة والعمران، فالمال لا يستطيع أن يدعي أنه أصل مستقل. ومن هنا فإن تحريم الربا ليس أمرًا خارجيًا عن نظرية القيمة، بل نتيجة داخلية لها. فالمال لا يأخذ عائدًا مشروعًا إلا إذا دخل في شبكة القيمة الحقيقية؛ أما إذا طالب بعائد لمجرد الزمن، فقد ادعىٰ ما ليس له.

إن الفصل في نقد نظريات القيمة الغربية يمهد إذن للباب التالي عن النقود والربا. لأننا بعد أن كشفنا أن القيمة ليست السوق وحده، ولا العمل وحده، ولا المنفعة وحدها، ولا رأس المال، يصبح ممكنًا أن نعيد تعريف النقود بوصفها خادمة للقيمة لا مصدرًا لها. وسيصبح ممكنًا أن نرىٰ الفائدة بوصفها نتيجة لنظرية ناقصة في رأس المال والزمن. وسيصبح ممكنًا أن نفهم الاقتصاد المالي بوصفه تضخمًا للمطالبات علىٰ القيمة لا خلقًا لها. ومن هنا فإن نقد القيمة هو المدخل الضروري لنقد النقود.

إن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي لا تطلب من العالم أن يختار بين الرأسمالية والاشتراكية كما عُرضتا في القرن العشرين، بل تقدم أفقًا آخر: قيمة تبدأ من الخلق، تتحرك بالعمل، تُضبط بالمقاصد، تُحمىٰ بالدولة، تُتداول بالمال، وتُختبر بالعمران. وهذا الأفق لا

يختزل الإنســان في عامل كما فعل بعض الفكر الاشــتراكي، ولا في مســتهلك كما فعلت الرأســمالية، ولا في مالك كما فعلت الليبرالية، ولا في دائن كما تفعل المالية المعاصــرة، بل يراه مســتخلفًا. ومن هنا فإن نقد نظريات القيمة الغربية ليس تمرينًا أكاديميًا، بل تحريرٌ للإنسان من الصور التي حصرته فيها الحداثة الاقتصادية.

القسم الثاني
نظرية النقود والزمن والربا

الفصل السابع
النقود في التاريخ الاقتصادي والفلسفي
هل كانت نشأة النقود بريئة؟

ليســت النقود أداة بريئة كما يظن ظاهرها. فهي، منذ لحظة نشــأتها الأولىٰ، لم تكن مجرد وســيلة مريحة لتجاوز صــعوبة المقايضــة، بل كانت حدثًا عميقًا في تاريخ الرمز والســلطة والتمثيل. فكما أن اللغة لم تكن مجرد أصــوات محايدة، بل نظامًا رمزيًا فرض سلطته علىٰ الوعي والعالم والمعنىٰ، كذلك النقود لم تكن مجرد معدن أو ورق أو رقم، بل نظامًا رمزيًا فرض ســلطته علىٰ القيمة والعمل والموارد والزمن. وإذا كانت اللغة قد منحت الإنســان القدرة علىٰ تســمية الأشــياء، فإن النقود منحته القدرة علىٰ قياســها ومبادلتها والسيطرة علىٰ مساراتها. ومن هنا فإن سؤال النقود ليس سؤالًا تقنيًا: كيف ظهرت وسيلة التبادل؟ بل سؤال فلسفي أعمق: من يملك حق تمثيل القيمة؟

إن كل نقد للنقود يبدأ من تفكيك أســطورتها الأولىٰ: أنها ظهرت بوصــفها حلًا بريئًا لمشكلة المقايضة. تروي النظرية الاقتصادية التقليدية قصة بسيطة: كان الناس يتبادلون الســلع مباشــرة، ثم اكتشــفوا صــعوبة التوافق بين حاجتين، فابتكروا النقود وســيطًا عامًا للتبادل. هذه القصــة نافعة تعليميًا، لكنها فقيرة فلســفيًا وتاريخيًا؛ لأنها تجعل النقود نتيجة عقلانية محايدة لحاجة الســوق، وتغفل أن النقود لم تظهر فقط من حاجة التبادل، بل من حاجة الســلطة إلىٰ القياس، والجباية، وتوحيد المجال الاقتصــادي، وتثبيت الدين، وتمثيل الســيادة. فالنقود لم تكن دائمًا ابنة الســوق وحدها، بل كانت أيضًــا ابنة الدولة والمعبد والجيش والضريبة والدين.

وهنا تبدأ خطورة النقود. فالذي يملك إصــدار النقود لا يملك وســيلة تبادل فقط، بل يملك ســلطة علىٰ تعريف القيمة. والذي يفرض وحدة القياس يفرض معها شــكلًا من

أشكال النظام. وكما أن اللغة، حين تسمي الأشياء، لا تنقل الواقع فقط بل تعيد تشكيله، فإن النقود، حين تسعر الأشياء، لا تقيس القيمة فقط بل تعيد ترتيب العالم حول ما يقبل التسعير. فإذا دخل الشيء في دائرة النقود صار قابلًا للمقارنة والتبادل والامتلاك والتراكم. وإذا خرج منها صار غير مرئي أو ضعيف الحضور في الحساب الاقتصادي. ومن هنا فإن النقود لا تقف خارج الاقتصاد، بل هي إحدىٰ القوىٰ المؤسسة لما يسمىٰ اقتصادًا أصلًا.

إن الترميز في اللغة يخلق مسافة بين الشيء ومعناه؛ فاللفظ ليس هو الشيء، لكنه يمثله ويستدعيه ويسيطر عليه في الوعي. وكذلك النقود تخلق مسافة بين القيمة وحاملها؛ فالقطعة النقدية أو الورقة أو الرقم المصرفي ليس هو القمح، ولا العمل، ولا الأرض، ولا الطاقة، ولا الحاجة، لكنه يمثل حقًا في الوصول إليها. ومن هنا تبدأ السلطة: من يملك الرمز يستطيع أن يتحرك داخل عالم القيم دون أن يحمل القيمة ذاتها. ومن يملك النقود يستطيع أن يطالب بجزء من العالم. ومن يملك خلق النقود يستطيع أن يخلق مطالبات علىٰ العالم. وهذه أخطر من الملكية المباشرة؛ لأنها ملكية رمزية قابلة للانتقال السريع والتراكم والتخفي.

ومن هنا فإن النقود ليست مجرد وسيط، بل تمثيل مكثف للحق في الانتفاع. وهي بهذا المعنىٰ أخطر الرموز الاقتصادية. فاللغة تمثل المعنىٰ، والقانون يمثل الإلزام، والعلم يمثل الحقيقة، أما النقود فتمثل القدرة علىٰ الوصول إلىٰ الأشياء. ولذلك فإن السيطرة علىٰ النقود تعني السيطرة علىٰ الجسور بين الإنسان وحاجاته. فمن لا يملك النقود قد يكون محاطًا بالموارد، لكنه عاجز عن الوصول إليها. ومن يملك النقود يستطيع أن يستدعي موارد لم ينتجها وعملًا لم يبذله وزمنًا لم يعشه. وهنا تنكشف المفارقة: النقود، وهي أداة تسهيل، يمكن أن تتحول إلىٰ أداة حجب. فهي تسهل التبادل لمن يملكها، وتحجب العالم عمن لا يملكها.

إن نشأة النقود لم تكن إذن بريئة تمامًا، لأنها ارتبطت منذ البداية بالسؤال عن القياس والسيادة. فحين تُختار سلعة ما لتكون نقدًا، أو حين يضرب السلطان عملة، أو حين تفرض

الدولة ضـريبة بعملة معينة، أو حين يحدد السـوق معيارًا عامًا للقيمة، فإننا لا نكون أمام اختيار تقني فقط، بل أمام إنشـاء مركز رمزي. هذا المركز يقول للناس: من الآن، سـتُقاس الأشـياء بهذا. والعمل سـيُقدر بهذا. والدين سـيُثبت بهذا. والضـريبة سـتُدفع بهذا. والثروة سـتُخزن بهذا. وهكذا تدخل النقود إلىٰ الحياة لا كخادم بسـيط، بل كقاضٍ صـامت يقيس الأشياء ويقارن بينها.

غير أن المشكلة ليست في وجود النقود؛ فالنقود ضرورة حضارية. لا يمكن لمجتمع معقد أن يعيش طويلًا علىٰ المقايضـة، ولا يمكن للإنتاج الواسـع والتبادل البعيد والادخار والحسـاب أن يستقر بلا وسـيط عام. المشكلة تبدأ حين تنسىٰ النقود أنها رمز، فتدعي أنها أصـل. وحين تنسىٰ أنها خادمة للقيمة، فتدعي أنها مولدة لها. وحين تنسىٰ أنها أداة تداول، فتتحول إلىٰ موضـوع عبادة اقتصـادية. وهنا يتكرر في النقود ما يحدث في اللغة حين تسـتبد الألفاظ بالمعاني، أو في القانون حين تسـتبد الإجراءات بالعدل، أو في الدولة حين تسـتبد المؤسسة بالمقصد. كل رمز عظيم يحمل في داخله خطر الانقلاب علىٰ ما يمثل.

ولذلك فإن النظرية الإسـلامية للنقود يجب أن تبدأ من هذا الوعي الرمزي. النقود ليسـت قيمة تكوينية؛ لأنها لا تخلق موردًا. وليسـت قيمة تشـغيلية؛ لأنها لا تعمل بذاتها. وليسـت قيمة مقاصـدية؛ لأنها لا تحفظ حاجة إلا إذا وُجهت إليها. إنها تمثيل للقيمة، لا أصـلها. ولذلك فإن تحويلها إلىٰ مصـدر عائد مسـتقل هو قلب لوظيفتها. فإذا كانت النقود رمزًا للقيمة، فالربا هو لحظة ادعاء الرمز أنه قادر علىٰ التكاثر بذاته. وإذا كانت النقود مقياسًا، فالاقتصاد المالي المعاصر هو لحظة تحول المقياس إلىٰ سلعة. وإذا كانت النقود وسيطًا، فالهيمنة النقدية العالمية هي لحظة تحول الوسيط إلىٰ سلطة فوق الأطراف.

ومن هنا فإن سؤال "أي سلطة تحكم النقود؟" هو سؤال هذا القسم كله. هناك سلطة السـوق، حين تجعل النقود وسـيطًا عامًا للتبادل وتمنحها قبولًا اجتماعيًا. وهناك سـلطة

الدولة، حين تضرب العملة وتفرضها وتديرها وتجبىٰ الضرائب بها. وهناك سلطة الدين، حين تتحول النقود إلىٰ أداة لقياس الالتزامات والديون وتمديد الزمن المالي. وهناك سلطة المصرف، حين لا يكتفي بحفظ النقود بل يخلق الائتمان. وهناك سلطة الإمبراطورية، حين تصبح عملة دولة ما معيارًا عالميًا للتجارة والاحتياط والعقوبات. وكل مرحلة من هذه المراحل تنقل النقود من أداة إلىٰ بنية سلطة أشد تعقيدًا.

وهنا تظهر المقارنة العميقة بين اللغة والنقود. اللغة تجعل العالم قابلًا للفهم، لكنها أيضًا تجعل بعض المعاني ممكنة وبعضها صعبًا. والنقود تجعل العالم قابلًا للتبادل، لكنها أيضًا تجعل بعض القيم مرئية وبعضها غير مرئي. ما لا يُسمىٰ قد يصعب التفكير فيه، وما لا يُسعر قد يصعب الاعتراف به اقتصاديًا. ولهذا فإن الحضارة المالية الحديثة لم تكتف بتسعير السلع، بل حاولت تسعير الزمن، والمخاطر، والبيئة، والديون، والاحتمالات، والمستقبل، وحتىٰ الحياة نفسها في بعض صور التأمين والتمويل والأسواق. وكلما اتسعت قدرة النقود علىٰ التسعير، اتسعت قدرتها علىٰ إدخال العالم في منطقها. وهنا لا تعود النقود أداة داخل الاقتصاد، بل يصبح الاقتصاد نفسه تابعًا للمنطق النقدي.

إن النقود في بدايتها المعدنية كانت تحتفظ بشيء من الصلة بالمورد؛ الذهب والفضة يحملان قيمة مادية، ولهما كلفة استخراج وندرة وطلب. ومع ذلك، حتىٰ النقود المعدنية لم تكن بريئة تمامًا؛ لأن ختم السلطان عليها كان يحول المعدن إلىٰ عملة ذات قبول وقوة قانونية. فالذهب في ذاته معدن، لكن الذهب المختوم يصبح نقدًا؛ أي يدخل في سلطة الاعتراف العام. ثم جاءت النقود الورقية، فزادت المسافة بين الرمز والمورد. ثم جاءت النقود الائتمانية، فصار الرمز يصدر من الدين. ثم جاءت النقود الرقمية، فصار الرمز يكاد يتجرد من المادة تمامًا. وكلما زادت هذه المسافة، زادت الحاجة إلىٰ سؤال: من يضمن الرمز؟ ومن يستفيد من خلقه؟ ومن يدفع كلفة انهياره؟

إن تاريخ النقود يمكن أن يُقرأ بوصفه تاريخ ازدياد التجريد. من السلعة إلىٰ المعدن، ومن المعدن إلىٰ الورق، ومن الورق إلىٰ الائتمان، ومن الائتمان إلىٰ الرقم، ومن الرقم إلىٰ الخوارزمية. وهذا التجريد لم يكن مجرد تطور تقني، بل انتقال في السلطة. فحين كانت النقود مرتبطة بمعدن، كانت سلطة إصدارها مقيدة جزئيًا بالمورد. وحين صارت ورقًا، ارتبطت بالثقة في الدولة. وحين صارت ائتمانًا، ارتبطت بالبنوك والنظام المالي. وحين صارت رقمية، دخلت في سلطة الشبكات والمنصات والخوارزميات. وفي كل مرحلة، يتغير السؤال: ما الذي يمنح النقود قيمتها؟ المعدن؟ الدولة؟ الثقة؟ الدين؟ القانون؟ القوة؟ الشبكة؟ أم كل ذلك معًا؟

وهنا ينبغي الحذر من النظرة الرومانسية إلىٰ النقود القديمة. فليست المشكلة أن النقود الحديثة شر مطلق وأن الذهب فضيلة مطلقة. المشكلة أعمق: ما وظيفة النقد في النظام؟ قد تكون النقود ذهبًا وتُستعمل للكنز والربا والاحتكار. وقد تكون ورقية وتُدار لخدمة الكفاية والإنتاج إن وُجد نظام عادل. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقدس مادة النقد، بل يضبط وظيفته. لكن ضبط الوظيفة يحتاج إلىٰ فهم أن كل نظام نقدي يحمل سلطة. والسؤال الإسلامي ليس فقط: ما مادة النقد؟ بل: هل يخدم النقد القيمة الحقيقية أم ينفصل عنها؟ هل يمول الإنتاج أم المضاربة؟ هل يحفظ الكفاية أم ينقل الثروة؟ هل يضبط الزمن أم يستغله؟ هل يظل خادمًا أم يتحول إلىٰ سيد؟

ومن هنا فإن الفصل في نشأة النقود يجب أن يعيد قراءة النظريات كلها. النظرية الكلاسيكية رأت النقود غالبًا حجابًا أو وسيطًا محايدًا، كأن الاقتصاد الحقيقي يعمل في العمق والنقود تمر فوقه. لكن هذا التصور يغفل أن النقود، بمجرد أن تصبح وسيطًا عامًا ومخزنًا للقيمة ووحدة حساب، تغير سلوك الناس ومؤسساتهم. فليس وجود النقد كعدمه. النقد يسمح بالادخار، والدين، والتراكم، والمقارنة، والضرائب، والجيوش، والدولة المركزية، والأسواق البعيدة. وهكذا فالنقود ليست ستارًا شفافًا، بل بنية تغير شكل الحياة الاقتصادية.

ثم جاء كينز ليكسر حياد النقود من باب آخر؛ إذ رأىٰ أن الناس لا يطلبون النقود للتبادل فقط، بل للسيولة والأمان في عالم غير يقيني. وهنا أصبحت النقود مرتبطة بالخوف والتوقع والزمن. وهذه بصيرة عميقة جدًا؛ لأن النقود ليست فقط و سيطًا بين السلع، بل ملجأ نفسي في مواجهة المستقبل. غير أن الاقتصاد الإسلامي سيذهب أبعد من كينز؛ فسيسأل: إذا كانت النقود ملجأ من الخوف، فهل يجوز تحويل خوف الإنسان من المستقبل إلىٰ مجال للربا والمضاربة والسيطرة؟ وإذا كانت السيولة قوة في عالم غير يقيني، فكيف نمنع مالك السيولة من ابتزاز المحتاج إليها؟ هنا يتصل النقد بالعدالة لا بالتوازن الكلي فقط.

أما فريدمان والنقديون فقد أعادوا للنقود مركزيتها من جهة التحكم في الكمية والتضخم، لكنهم ظلوا ينظرون إليها غالبًا من داخل منطق السوق والفائدة والسياسة النقدية الحديثة. صحيح أن كمية النقود تؤثر في الأسعار، لكن السؤال الأعمق: من يخلق هذه الكمية؟ ولأي غاية؟ وإلىٰ أي طبقة اجتماعية تصل أولًا؟ وهل تمول إنتاجًا أم أصولًا مالية؟ وهل التضخم مجرد ظاهرة نقدية أم أيضًا ظاهرة توزيع قوة؟ فالزيادة في النقود لا تضرب الجميع بالتساوي؛ من يتلقىٰ النقود الجديدة أولًا ينتفع، ومن تصل إليه بعد ارتفاع الأسعار يخسر. ولذلك فإن السياسة النقدية ليست تقنية محايدة، بل توزيع غير معلن للقيمة عبر الزمن.

ثم جاءت النظريات الحديثة وما بعد الحديثة في المال لتكشف أن النقود ليست فقط سلعة ولا مجرد ورقة، بل علاقة دين وثقة وسلطة. وهذا يقترب من الحقيقة، لكنه يحتاج إلىٰ معيار مقاصدي. فإذا كانت النقود دينًا، فمن هو المدين ومن هو الدائن؟ وإذا كانت ثقة، فمن يملك صناعة الثقة؟ وإذا كانت سلطة، فمن يراقب هذه السلطة؟ وإذا كانت الدولة تخلق النقد، فهل تخلقه لخدمة الكفاية أم لخدمة الدائنين والأسواق؟ وإذا كانت البنوك تخلق الائتمان، فهل تخلقه للإنتاج أم للمضاربة؟ ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يدخل هذه النقاشات بقوة، لا بوصفه عودة إلىٰ الماضي، بل بوصفه نظرية في أخلاق الرمز النقدي.

إن أخلاق النقود تبدأ من الاعتراف بأنها رمز خطير. وكل رمز خطير يحتاج إلىٰ حدود. فاللغة تحتاج إلىٰ صدق حتىٰ لا تتحول إلىٰ كذب. والقانون يحتاج إلىٰ عدل حتىٰ لا يتحول إلىٰ قهر. والدولة تحتاج إلىٰ أمانة حتىٰ لا تتحول إلىٰ استبداد. والنقود تحتاج إلىٰ ربط بالقيمة الحقيقية حتىٰ لا تتحول إلىٰ ربا وريوع وفقاعات. فإذا انفصلت النقود عن الصدق الاقتصادي، أي عن المورد والعمل والحاجة والإنتاج، دخلت في الكذب الرمزي. والكذب النقدي هو أن تبدو الثروة أكبر مما هي، وأن تبدو المطالبات المالية قيمة حقيقية، وأن تبدو السيولة إنتاجًا، وأن يبدو الدين نموًا، وأن يبدو ارتفاع الأصول رخاءً، بينما الواقع الحقيقي يزداد هشاشة.

ومن هنا فإن هذا القسم عن النقود سيكون قسمًا حاكمًا في النظرية. سنقرأ فيه النقود لا كوسيط تبادل فقط، بل كلغة ثانية للحضارة. اللغة الأولىٰ تسمي العالم، والنقود تسعره. اللغة الأولىٰ تصنع المعنىٰ، والنقود تصنع القدرة علىٰ الوصول إلىٰ المعنىٰ المادي. اللغة الأولىٰ قد تكشف أو تضلل، والنقود كذلك قد تمثل القيمة أو تزيفها. وإذا كان مشروعنا في اللغة والوعي قد كشف أن الترميز ليس بريئًا، فإن مشروع النقود يكشف أن الترميز المالي ليس بريئًا أيضًا. فالنقود رمز، والرمز سلطة، والسلطة تحتاج إلىٰ مقصد يضبطها.

وهكذا نبدأ هذا الباب من السؤال المؤسس: لم تكن النقود بريئة تمامًا، لأنها منذ نشأتها حملت معها سلطة القياس والتمثيل والتبادل والتراكم. لكنها ليست شرًا بذاتها، لأنها ضرورة للعمران. إنما الخطر في أن تتحول من رمز خادم إلىٰ رمز حاكم. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يريد إلغاء النقود، بل تحريرها من ادعاء السيادة، وإعادتها إلىٰ وظيفتها الأصلية: أن تخدم القيمة ولا تخلقها، أن تسهل التبادل ولا تبتلع العمل، أن تحفظ الحقوق ولا تصنع الريع، أن تمول العمران ولا تستثمر في حاجة الإنسان وزمنه.

ومن هذا المدخل سننتقل لاحقًا إلىٰ النقود في الفكر الكلاسيكي، ثم إلىٰ كينز، ثم إلىٰ فريدمان وما بعده، ثم إلىٰ النقود في التصور الإسلامي، لنصل بعد ذلك إلىٰ السؤال الأخطر:

إذا كانت النقود رمزًا للقيمة، فكيف تحول الزمن إلىٰ مجال لزيادة هذا الرمز؟ وهنا سندخل إلىٰ الربا بوصفه اختلالًا في فلسفة القيمة والزمن.

النقود بوصفها لغة ثانية للقيمة

إذا كانت اللغة هي النظام الرمزي الذي مكّن الإنسان من تسمية العالم، فإن النقود هي النظام الرمزي الذي مكّنه من تسعير العالم. والتسمية والتسعير ليسا فعلين محايدين؛ فكل تسمية تُدخل الشيء في أفق معنىٰ، وكل تسعير يُدخل الشيء في أفق تبادل. ومن هنا فإن النقود لا تقف علىٰ سطح الحياة الاقتصادية، بل تدخل إلىٰ عمقها؛ لأنها لا تكتفي بأن تجعل الأشياء قابلة للبيع والشراء، بل تجعلها قابلة للمقارنة، والاختزال، والتراكم، والانتقال، والامتلاك عن بعد. وبذلك لا تكون النقود مجرد أداة بعد اكتمال الاقتصاد، بل إحدىٰ القوىٰ التي صنعت معنىٰ الاقتصاد نفسه.

إن المقايضة، في صورتها البسيطة، كانت تجعل التبادل متصلًا مباشرة بالحاجة والشيء. من يملك قمحًا يحتاج إلىٰ صوف، ومن يملك صوفًا يحتاج إلىٰ قمح. العلاقة هنا مباشرة، ملموسة، محدودة، ومشدودة إلىٰ حاجات عينية. أما حين تظهر النقود، فإن التبادل ينفصل عن هذه المباشرة. لم يعد الإنسان يحتاج إلىٰ أن يجد من يريد سلعته في اللحظة نفسها، بل صار يكفي أن يحصل علىٰ رمز عام يعترف به الآخرون. هنا ولدت قوة هائلة: قوة فصل البيع عن الشراء، وفصل الحاجة عن التبادل المبا شر، وفصل القيمة عن حاملها المادي. وهذا الفصل كان ضروريًا لاتساع العمران، لكنه حمل في داخله بذرة الانفصال الأكبر: أن يتحول الرمز إلىٰ كائن مستقل عن القيمة التي يمثلها.

فالنقود، حين دخلت التاريخ، منحت الإنسان قدرة علىٰ التخزين والتأجيل والحساب والمقارنة. لم يعد الفائض حبيس السلعة القابلة للتلف، بل صار ممكنًا تخزينه في صورة أكثر كثافة ومرونة. ولم يعد الدين مجرد وعد أخلاقي بين شخصين، بل صار التزامًا قابلًا

للقياس العددي. ولم تعد الدولة تحتاج إلىٰ جباية عينية مشتتة فقط، بل استطاعت أن توحد الضـريبة والإنفاق والجند والإدارة حول وحدة نقدية. ومن هنا فإن النقود كانت شـرطًا من شروط الدولة المركزية بقدر ما كانت شرطًا من شروط السوق. إنها لم تخدم التاجر وحده، بل خدمت السـلطان أيضًـا. وهذا يعني أن تاريخ النقود لا يمكن أن يُكتب من زاوية السـوق وحدها، بل من زاوية السلطة أيضًا.

والسـلطة النقدية تبدأ من حق الاعتماد. من الذي يقول إن هذا الشـيء نقد؟ قد يكون المجتمع حين يقبل سـلعة معينة وسـيطًا للتبادل. وقد تكون الدولة حين تضـرب العملة وتفرضها في الجباية والوفاء. وقد تكون السوق العالمية حين تمنح عملة ما ثقةً واسعة. وقد تكون البنوك حين تخلق ائتمانًا يقبله الناس بوصـفه مالًا. وفي كل حالة نحن أمام سـلطة اعتراف. فالذهب لا يكون نقدًا فقط لأنه ذهب، بل لأنه مقبول بوصـفه أداة وفاء عامة. والورقة لا تكون نقدًا لأنها ورقة، بل لأن السـلطة والقانون والثقة جعلتها كذلك. والرقم المصـرفي لا يكون مالًا لأنه مادة، بل لأنه وعد داخل شـبكة اعتراف. ومن هنا فإن النقود ليست شيئًا، بل علاقة اجتماعية وسياسية مغطاة برمز.

وهذا التعريف يغير كل شـيء. فإذا كانت النقود علاقة، فإن سـؤال عدالتها لا يتعلق بمادتها فقط، بل بالبنية التي تنتجها وتوزعها وتضـمنها. وإذا كانت النقود وعدًا، فإن سؤالها الأخلاقي يتعلق بصدق هذا الوعد. وإذا كانت النقود سلطة اعتراف، فإن السؤال يصبح: من يُعترف له بالقدرة علىٰ خلق المال؟ ومن يُحرم من الوصـول إليه؟ ومن يدفع ثمن زيادة المعروض النقدي أو انهيار الثقة؟ ومن يسـتفيد من قربه من مصـدر الإصـدار؟ هنا تخرج النقود من حيادها الظاهري، وتدخل في قلب العدالة.

إن النقود، مثل اللغة، تُظهر وتُخفي. فهي تُظهر القيمة حين تجعلها قابلة للقياس، لكنها تخفي طبقاتها حين تختزلها في رقم واحد. تُظهر قدرة الفرد علىٰ الشـراء، لكنها تخفي

مصـدر هذه القدرة: هل جاء المال من عمل، أم من ريع، أم من احتكار، أم من فائدة، أم من امتياز سـياسـي؟ تُظهر السـعر، لكنها لا تُظهر الحاجة. تُظهر الربح، لكنها لا تُظهر أثره في المورد والإنسـان والزمن. ومن هنا فإن النقود تعطي وضـوحًا حسـابيًا، لكنها قد تنتج ظلمة فلسفية؛ لأنها تجعل كل شيء يبدو قابلًا للرد إلىٰ عدد، بينما القيمة، كما أسسنا، طبقات لا تختزل في السعر.

ولذلك فإن أخطر ما في النقود أنها تمنح القابلية للاسـتبدال. فإذا دخلت الأشـياء في النقد، أمكن مقارنة المختلفات: ساعة عمل، كيس قمح، قطعة أرض، كتاب، علاج، منزل، معدن، دين، مخاطرة، زمن. كل شيء يصبح قابلًا لأن يُسأل عنه: كم يساوي؟ وهذه القدرة عظيمة في التنظيم، لكنها خطيرة في المعنىٰ. فليس كل ما يقبل التسـعير متسـاويًا في الرتبة. الضروري ليس كالتحسيني، والعمل الإنساني ليس كالمضاربة، والمورد العام ليس كالسلعة العابرة، والسكن ليس كأصل للمضاربة، والصحة ليست كترف استهلاكي. لكن النقود، حين تقيس الجميع بالعدد، قد تخفي الفروق المقاصـدية بين الأشـياء. ومن هنا لا بد أن تبقىٰ المقاصد فوق النقد، لا أن يخضع المقصد للثمن.

إن الحضـارة التي تجعل النقد معيارها الأعلىٰ تميل مع الوقت إلىٰ نقدنة العالم؛ أي تحويل كل شـيء إلىٰ قابلية مالية. الزمن يصـبح أجرًا أو فائدة. الأرض تصـبح عقارًا. الماء يصبح سلعة. الدين يصبح أصلًا قابلًا للتداول. الخطر يصبح مشتقًا ماليًا. المستقبل يصبح تدفقًا نقديًا مخصـومًا. الإنسـان يصـبح رأس مال بشـري. الطبيعة تصـبح أصـلًا بيئيًا. وهذا التوسـع في النقدنة هو أحد أعمق وجوه الحداثة الاقتصـادية. فهو لا يكتفي بأن يبيع ما كان يباع، بل يحاول أن يجد صـيغة مالية لكل ما لم يكن يباع. وهنا يظهر السـؤال الإسـلامي الكبير: هل يجوز أن يدخل كل شـيء في منطق النقد؟ أم أن هناك أشـياء ينبغي أن تبقىٰ محكومة بالمقصد والحق العام لا بالسعر وحده؟

إن النقود في تاريخها لم تكن دائمًا مالًا حرًا يتحرك في السوق، بل كانت مرتبطة بالجباية والدين والقوة. فالعملة التي تقبلها الدولة في الضرائب تكتسب قوة خاصة؛ لأن الناس يحتاجون إليها للوفاء بالتزاماتهم. والعملة التي يدفع بها الجند تنتشر في المجال السياسي. والعملة التي تُفرض في الأسواق تعيد توحيد الفضاء الاقتصادي. ولذلك فإن النقود تخلق المجال، لا تتحرك داخله فقط. وحين تفرض دولة قوية عملتها على مجال واسع، فإنها لا تسهّل التبادل فقط، بل تصنع تبعية نقدية. وهذا ما سيبلغ ذروته في العصر الحديث مع العملات العالمية، حيث تصبح العملة أداة سيادة تتجاوز حدود الدولة المصدرة.

ومن هنا فإن النقود تحمل في داخلها علاقة خفية بين الثقة والقوة. فالناس يقبلون العملة لأنهم يثقون بها، لكن الثقة لا تنشأ دائمًا من البراءة؛ قد تنشأ من الاستقرار، أو من القانون، أو من قوة الدولة، أو من الحاجة، أو من غياب البدائل. والدول تقبل العملة العالمية لأنها تحتاجها في التجارة والاحتياط والديون، لا لأنها اختارتها اختيارًا حرًا دائمًا. ولذلك فإن الثقة النقدية قد تكون أحيانًا شكلًا مهذبًا من أشكال الهيمنة. فالعملة القوية تفرض نفسها لأنها مقبولة، وتظل مقبولة لأنها مفروضة بشبكات التجارة والدين والمؤسسات والقوة. وهكذا تدور السلطة النقدية في حلقة تعيد إنتاج نفسها.

إن هذا يفسر لماذا لا يجوز أن تُدرس النقود في الاقتصاد الإسلامي من زاوية الطهارة العقدية للمعاملات فقط. فالسؤال ليس: هل استعملنا عملة ورقية أو معدنية؟ ولا: هل وقع التقابض في الصرف؟ هذه أسئلة مهمة، لكنها لا تكفي. السؤال الأعمق: هل النظام النقدي عادل؟ هل خلق النقود يخدم الإنتاج أم الريع؟ هل التضخم ينقل الثروة من الفقراء إلى مالكي الأصول؟ هل الدين العام يستهلك حق الأجيال؟ هل العملة الوطنية مستقلة أم تابعة؟ هل السيولة تذهب إلى الحاجة أم المضاربة؟ هل النقد يحفظ القيمة أم يزيفها؟ هذه الأسئلة هي التي تجعل فقه النقود فقهًا كليًا.

ومن هنا يجب أن نعيد فهم الوظائف التقليدية للنقود: وسيط تبادل، ووحدة حساب، ومخزن قيمة. هذه الوظائف صحيحة، لكنها ليست بريئة. فوسيط التبادل يحدد من يستطيع الدخول إلىٰ السوق. ووحدة الحساب تحدد كيف نرىٰ الأشياء ونقارنها. ومخزن القيمة يسمح بتراكم القوة عبر الزمن. فإذا اختلت هذه الوظائف، اختلت الحياة الاقتصادية. فإذا صار وسيط التبادل نادرًا أو محتكَرًا، تعطلت الحاجات. وإذا صارت وحدة الحساب مضطربة، انهارت الثقة. وإذا صار مخزن القيمة وسيلة لامتصاص ثروة المجتمع، نشأ الريع. ولذلك فإن وظائف النقود لا بد أن تُحكم بالمصلحة والكفاية والعدل، لا أن تُترك لقوىٰ السوق أو البنوك وحدها.

إن وظيفة "مخزن القيمة" تحديدًا تحمل خطرًا كبيرًا؛ لأنها تجعل النقود جسرًا بين الحاضر والمستقبل. فالإنسان يخزن المال ليحفظ قدرته القادمة علىٰ الانتفاع. وهذا مشروع من حيث الأصل. لكن حين يتحول حفظ القيمة إلىٰ طلب زيادة مضمونة، ننتقل من الادخار إلىٰ الربا. الادخار يحفظ قدرة، أما الربا فيطالب بزيادة علىٰ القدرة لمجرد الزمن. الادخار يوقف المال أو يوجهه إلىٰ استثمار مشروع، أما الفائدة تجعل الزمن نفسه منتجًا للزيادة. وهنا يظهر الفرق بين حفظ القيمة واستيلادها. النقود يجوز أن تحفظ قيمة نسبية، لكنها لا يجوز أن تدعي خلق قيمة مستقلة. وهذا الفارق سيكون حاسمًا في باب الربا.

كذلك فإن وظيفة وحدة الحساب قد تبدو تقنية، لكنها تملك سلطة عظيمة. فما نقيسه بالنقد ندخله في الحساب العام، وما لا نقيسه قد ننساه. فإذا لم نقس كلفة تلوث نهر، ظننا المشروع مربحًا. وإذا لم نقس كلفة تدمير الأسرة أو استنزاف الوقت أو قلق الديون، بدا الاقتصاد أكثر كفاءة مما هو. وإذا لم نقس قيمة الرعاية غير المدفوعة داخل الأسرة والمجتمع، ظننا أن السوق وحدها تنتج القيمة. وهنا تكشف النقود حدودها: إنها تقيس ما يسمح النظام بقياسه، لا كل ما له قيمة. ولذلك يجب أن يكون هناك عقل مقاصدي فوق وحدة الحساب، يصحح ما يعجز الرقم عن رؤيته.

أما وظيفة الوساطة في التبادل، فهي تكشف الوجه الاجتماعي للنقود. النقود تجعل الغرباء قادرين علىٰ التبادل دون علاقة شخصية عميقة؛ وهذا من أسباب توسع الأسواق. لكنها في الوقت نفسه تضعف أحيانًا الروابط غير النقدية. فكلما دخلت النقود إلىٰ مجال، أمكن أن تُستبدل الثقة الشخصية بالوفاء النقدي، وأن تُستبدل الرابطة الاجتماعية بالعقد، وأن تُستبدل المسؤولية الأخلاقية بالسعر. وهذا ليس شرًا مطلقًا؛ فالعقود والأسعار ضرورية. لكن الخطر أن تعمّ النقود كل المجالات حتىٰ تصبح العلاقة الإنسانية نفسها سوقًا. وهنا يفقد المجتمع طبقات من المعنىٰ لا يمكن للنقود تعويضها.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا بد أن يميز بين المجالات التي تصلح للنقدنة والمجالات التي ينبغي أن تُحمىٰ منها. فليس كل شيء يجب أن يُدار بمنطق البيع والشراء. بعض الحاجات الأساسية يجب أن تبقىٰ محكومة بحق الكفاية لا بمجرد السعر. وبعض الموارد العامة يجب أن تبقىٰ تحت منطق الأمانة لا الاحتكار. وبعض الأعمال الاجتماعية والرعائية لا ينبغي أن تُقاس فقط بأجرها السوقي. وبعض القيم، كالكرامة والعدل والعلم والدين والأسرة، لا يجوز أن تنزل كلها إلىٰ مستوىٰ السلعة. هذه ليست دعوة إلىٰ إلغاء السوق، بل إلىٰ منع السوق من استعمار الحياة كلها.

إن النقود، حين تتمدد بلا حدود، تصنع نوعًا من المساواة الشكلية بين الأشياء: كل شيء له سعر، إذن كل شيء قابل للاستبدال. لكن الاقتصاد الإسلامي يقوم علىٰ التراتب المقاصدي: ليس كل شيء في الرتبة نفسها. الضروري يتقدم علىٰ التحسيني، وحق الجماعة يتقدم علىٰ ترف الفرد، وحفظ المورد يتقدم علىٰ الربح العاجل، والكفاية تتقدم علىٰ المضاربة، والعمل المنتج يتقدم علىٰ الريع. ومن هنا فإن النقود يجب أن تعمل داخل هذا التراتب، لا أن تهدمه. فإذا جعلت النقود الترف أكثر جاذبية من الضروري، أو المضاربة أكثر ربحًا من الإنتاج، أو احتكار السكن أكثر جدوىٰ من توفيره، فالمشكلة ليست في الناس وحدهم، بل في البنية النقدية التي تعيد توجيه الحوافز.

وهنا يظهر معنىٰ أن النقود لغة ثانية للقيمة. اللغة الطبيعية قد ترفع المعنىٰ أو تهبط به بحسب استعمالها، والنقود كذلك قد ترفع الموارد إلىٰ عمران أو تهبط بها إلىٰ ريع. فإذا استُعملت النقود في تمويل الإنتاج والكفاية والمعرفة، صارت لغة عمران. وإذا استُعملت في المضاربة والربا والاحتكار، صارت لغة استحواذ. وإذا ضبطتها دولة مقاصدية، خدمت المجتمع. وإذا سيطرت عليها مالية ريعية، أخضعت المجتمع. ومن هنا فإن النقد ليس محايدًا في ذاته، بل يأخذ معناه من النظام الذي يحكمه والغاية التي يوجه إليها.

إن هذا التأسيس يسمح لنا بفهم خطورة النقود الحديثة. فكلما تجردت النقود من المادة، ازدادت قدرة النظام علىٰ خلقها، وكلما ازدادت القدرة علىٰ خلقها، ازدادت أهمية السؤال عن العدالة في الإصدار والتوزيع. في الماضي كان المعدن يضع قيدًا طبيعيًا نسبيًا علىٰ التوسع النقدي. أما اليوم فالنقود في أغلبها ائتمان ورقم، وهذا يجعلها أقرب إلىٰ اللغة: يمكن إنتاج الرمز بسرعة، لكن لا يمكن إنتاج القيمة الحقيقية بالسرعة نفسها. وهنا تنشأ الفقاعات؛ حين تتكاثر الرموز أسرع من تكاثر القيمة. وتنشأ الأزمات؛ حين يكتشف الناس أن المطالبات النقدية أكبر من القدرة الحقيقية علىٰ الوفاء. وتنشأ الهيمنة؛ حين يملك البعض حق خلق الرموز التي يطالبون بها موارد الآخرين.

ومن هنا فإن السؤال عن النقود هو سؤال عن الصدق. هل الرمز النقدي صادق في تمثيل القيمة؟ هل الائتمان صادق في علاقته بالإنتاج؟ هل السعر صادق في علاقته بالحاجة؟ هل الفائدة صادقة في ادعائها أن الزمن خلق قيمة؟ هل السوق المالي صادق في أسعار أصوله؟ هل العملة العالمية صادقة في تمثيل القوة الحقيقية أم مدعومة بشبكة هيمنة؟ الاقتصاد الحديث لا يستعمل لغة الصدق والكذب غالبًا في النقود، لكنه ينبغي أن يفعل. فالعملة الكاذبة ليست فقط المزورة قانونيًا، بل كل نظام نقدي يخلق مطالبات علىٰ قيمة غير موجودة أو يوزع الخسائر علىٰ من لم يستفد من الأرباح.

بهذا المعنىٰ، يصبح الربا كذبًا في فلسفة القيمة. لأنه يجعل المال يقول: لقد زدت لأن الزمن مرّ. لكنه لا يثبت أن موردًا زاد، أو عملًا أُنجز، أو منفعة حقيقية تحققت، أو مخاطرة عادلة تقاسمت. إنه زيادة في الرمز قبل ثبوت زيادة في القيمة. ومن هنا سيكون الربا في بابنا اللاحق ليس مجرد مخالفة عقدية، بل خللًا في صدق النقود. فإذا كانت النقود لغة القيمة، فالربا هو انحراف هذه اللغة حين تنسب إلىٰ المال قدرة لا يملكها. وكما أن الكذب اللغوي ينسب إلىٰ الواقع ما ليس فيه، فإن الربا ينسب إلىٰ المال قيمة لم يخلقها.

ومن هنا نرىٰ أن دراسة تاريخ النقود ليست فصلًا تمهيديًا، بل ضرورة فلسفية. فمن لا يفهم كيف صار الرمز النقدي سلطة، لن يفهم كيف صارت الفائدة طبيعية في نظر الاقتصاد الحديث. ومن لا يفهم كيف اختزل السعر طبقات القيمة، لن يفهم لماذا يحتاج الاقتصاد الإسلامي إلىٰ مقاصد فوق السوق. ومن لا يفهم كيف خُلقت النقود الحديثة من الدين، لن يفهم لماذا صار العالم أسيرًا للديون السيادية والبنوك المركزية. ومن لا يفهم كيف صارت العملة العالمية أداة هيمنة، لن يفهم أن النقد جزء من السياسة والحضارة لا من الحساب فقط.

وهكذا يتضح أن النقود ليست بريئة، لكنها ليست مدانة بذاتها. هي رمز عظيم، وكل رمز عظيم قابل للحق والباطل. قد تكون أداة عدل إذا خدمت القيمة الحقيقية، وقد تكون أداة ظلم إذا انفصلت عنها. قد تكون لغة عمران إذا ربطت الناس بالإنتاج والكفاية، وقد تكون لغة ربا إذا جعلت المال يطالب بالزيادة من الزمن. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يطلب إلغاء النقود، بل يطلب تهذيب سلطتها؛ أن تبقىٰ خادمة لا حاكمة، ممثلة لا خالقة، وسيطة لا غاية، محفوظة بالمقصد لا مطلقة بالسوق.

ومن هنا سننتقل في الفصل التالي إلىٰ النقود في الفكر الكلاسيكي، لنرىٰ كيف تشكلت فكرة حياد النقود، وكيف استطاع الاقتصاد الكلاسيكي أن يرىٰ الإنتاج والعمل والسلع، لكنه لم يدرك بما يكفي أن النقود، بمجرد ظهورها، لا تبقىٰ علىٰ الهامش، بل تبدأ في إعادة تشكيل المركز.

الفصل الثامن
النقود في الفكر الكلاسيكي
حياد النقود ووهم الفصل بين النقد والإنتاج

حين دخل الفكر الاقتصادي الكلاسيكي إلىٰ سؤال النقود، دخل إليه غالبًا من باب الحذر. فقد كان شاغله الأكبر أن يفهم الثروة الحقيقية: العمل، الإنتاج، تقسيم العمل، الأرض، الريع، الأجور، الربح، التجارة، وتراكم رأس المال. ولذلك بدا له أن النقود ليست إلا ستارًا فوق الاقتصاد الحقيقي، أو وسيطًا يسهل حركة السلع دون أن يغير جوهرها. كان الاقتصاد الحقيقي، في التصور الكلاسيكي، يقع في عالم الإنتاج والتبادل، أما النقود فكانت أقرب إلىٰ المرآة التي تعكس هذا العالم ولا تصنعه. ومن هنا نشأت فكرة حياد النقود: أن النقود لا تؤثر في المتغيرات الحقيقية علىٰ المدىٰ الطويل، وأن زيادتها أو نقصانها لا يغير إلا مستوىٰ الأسعار، أما الإنتاج الحقيقي فيحدده العمل ورأس المال والأرض والتقنية.

هذه الفكرة تبدو منطقية إذا نظرنا إلىٰ النقود بوصفها مجرد أداة قياس. فالميزان لا يخلق الوزن، والمتر لا يخلق الطول، واللغة لا تخلق الشيء الذي تسميه. لكن الخطأ العميق في هذا القياس أن النقود ليست أداة قياس خارجية فقط، بل هي في الوقت نفسه حق في الوصول إلىٰ الأشياء، وقوة شرائية، وأداة دين، ومخزن قيمة، ووسيلة تراكم، وسلطة اجتماعية. فالمتر لا يستطيع أن يشتري الأرض التي يقيسها، أما النقود فتستطيع. والميزان لا يستطيع أن يراكم الطعام الذي يزنه، أما النقود فتستطيع أن تتحول إلىٰ مطالبة مستقبلية عليه. ومن هنا فإن تشبيه النقود بأداة قياس بريئة يخفي طبيعتها السلطوية.

لقد أراد الكلاسيك أن يحرروا الاقتصاد من وهم المعدن النفيس الذي كان يسيطر علىٰ الميركنتيلية؛ فقد كانوا علىٰ حق حين قالوا إن ثروة الأمة ليست في الذهب والفضة، بل

في الإنتاج والعمل والتبادل الحقيقي. وهذه بصيرة عظيمة لا ينبغي التقليل منها. فقد نقلوا التفكير الاقتصادي من تخزين النقد إلىٰ إنتاج الثروة، ومن تراكم المعدن إلىٰ حركة العمل. غير أنهم، وهم يحررون الاقتصاد من عبادة الذهب، وقعوا في اختزال معاكس: ظنوا أن النقود، ما دامت ليست أصل الثروة، فهي هامشية أو محايدة في بنيتها العميقة. والحقيقة أن النقود لا تخلق الثروة من ذاتها، لكنها تستطيع أن تعيد توزيع القدرة علىٰ الوصول إلىٰ الثروة، وهذه ليست مسألة هامشية.

إن القول بأن النقود محايدة يشبه القول إن اللغة محايدة لأنها لا تخلق الواقع المادي. صحيح أن اللغة لا تخلق الجبل أو البحر أو الإنسان، لكنها تخلق طريقة رؤية الجبل والبحر والإنسان، وتحدد ما يُسمىٰ وما يُهمَل، وما يدخل في المعنىٰ وما يبقىٰ خارجه. وكذلك النقود لا تخلق القمح أو الحديد أو العمل، لكنها تحدد كيف يصل الناس إليها، ومن يستطيع شراؤها، ومن يستطيع تخزين حقه فيها، ومن يستطيع أن يؤجل الدفع أو يفرض الدين. ولذلك فإن النقود ليست خالقة للقيمة، لكنها حاكمة علىٰ طرق الوصول إليها. وهذا وحده يكفي لنقض حيادها.

في الفكر الكلاسيكي، كان الميل العام إلىٰ الفصل بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد النقدي. فالإنتاج الحقيقي تحدده الموارد والعمل ورأس المال، أما النقود فتحدد الأسعار الاسمية. فإذا تضاعفت كمية النقود، تضاعفت الأسعار تقريبًا، وبقيت الكميات الحقيقية كما هي. هذا التصور، الذي سيظهر لاحقًا في نظرية كمية النقود بصيغ متعددة، يبني الاقتصاد كما لو أن النقود تصبغ الأشياء بأرقام جديدة دون أن تغير علاقات القوة بينها. لكن التجربة الاقتصادية تكشف أن النقود الجديدة لا تصل إلىٰ الجميع في اللحظة نفسها، ولا تدخل القطاعات كلها بالقدر نفسه، ولا ترفع الأسعار بالتساوي، ولا تترك الديون والعقود والأجور كما هي. فالذي يتلقىٰ النقود أولًا يشتري بأسعار قديمة، والذي تصل إليه متأخرة يدفع أسعارًا جديدة. وهكذا تكون النقود، منذ لحظة خلقها أو توسعها، أداة توزيع غير معلنة.

وهذا المعنىٰ بالغ الأهمية في النظرية الإسلامية؛ لأن السياسة النقدية لا يمكن أن تكون محايدة أخلاقيًا إذا كانت آثارها التوزيعية غير متساوية. فإذا توسعت الدولة أو البنوك في خلق النقود، وذهبت السيولة إلىٰ مالكي الأصول والأسواق المالية والعقارات، ارتفعت أسعار الأصول قبل أن ترتفع أجور العاملين. فيزداد الغني غنىٰ لأنه يملك الأصل الذي ارتفع، ويتأخر الضعيف لأن دخله النقدي يلحق الأسعار متأخرًا أو لا يلحقها. وهنا لا تكون النقود مجرد مستوىٰ عام للأسعار، بل أداة إعادة توزيع للقيمة. وهذا ما لم تستوعبه فكرة الحياد إلا بصورة ضعيفة.

إن الكلاسيك كانوا أقرب إلىٰ الحقيقة حين رفضوا أن تكون النقود أصل الثروة، لكنهم لم يذهبوا بعيدًا بما يكفي في فهم أن النقود قد تتحول إلىٰ بوابة الثروة. فالذي يملك السيولة في وقت الحاجة يملك سلطة. والذي يملك الإقراض في وقت الأزمة يملك شروط المستقبل. والذي يملك إصدار النقود يملك قدرة علىٰ شراء عمل الآخرين قبل أن يشعروا بتغير القيمة. والذي يملك عملة احتياط عالمية يملك قدرة علىٰ استيراد موارد العالم مقابل رموز يصدرها. فالنقود ليست الثروة، لكنها قد تكون السلطة علىٰ الثروة. وهذا الفرق بين الثروة والسلطة علىٰ الثروة هو ما يجب أن يدخل في قلب الاقتصاد الإسلامي.

ومن هنا فإن النقد الإسلامي للفكر الكلاسيكي لا يقول إن الكلاسيك أخطأوا حين رفضوا عبادة النقد، بل يقول إنهم لم يميزوا بما يكفي بين عدم خلق النقود للقيمة وبين قدرتها علىٰ السيطرة علىٰ القيمة. فالمال لا يخلق القمح، لكنه قد يتحكم بمن يأكل القمح. لا يخلق الأرض، لكنه قد يحتكر الوصول إليها. لا يخلق العمل، لكنه قد يشتريه بشروط مجحفة. لا يخلق الزمن، لكنه قد يسعره عبر الفائدة. وهذا هو الخطر: أن يصبح ما لا يخلق القيمة قادرًا علىٰ الحكم في توزيعها.

إن فكرة حياد النقود كانت مرتبطة أيضًا بثقة كلاسيكية في قدرة الأسواق علىٰ التوازن. فإذا كان السوق يميل إلىٰ تصحيح نفسه، وإذا كانت الأسعار مرنة، وإذا كان العرض يخلق

طلبه بطريقة ما، فإن النقود لا تحتاج إلىٰ دور جوهري في تفسير البطالة أو الركود. لكن هذا التصور يفترض أن المشكلة الاقتصادية تقع في الإنتاج والتبادل الحقيقي، لا في التوقع والسيولة والدين والخوف. وقد جاءت الأزمات لاحقًا لتكشف أن الناس قد يحتفظون بالنقود لا لأنهم يريدون التبادل، بل لأنهم يخافون المستقبل؛ وأن الاستثمار قد يتوقف لا لعدم وجود موارد، بل لعدم اليقين؛ وأن الدين قد يخنق الاقتصاد الحقيقي؛ وأن النقود قد تصبح ملجأً لا وسيطًا فقط. وهنا سيظهر كينز بوصفه لحظة كسر عظيمة في وهم الحياد.

لكن قبل الو صول إلىٰ كينز، يجب أن نرىٰ أن الفكر الكلا سيكي حمل تناقضًا داخليًا: هو يهمش النقود نظريًا، لكنه يعيش داخل عالم بدأت فيه النقود تصنع الرأسمالية الحديثة. فالأجور نقدية، والديون نقدية، والضرائب نقدية، والتجارة العالمية نقدية، وتراكم رأس المال نقدي، والاستثمار يحتاج إلىٰ تمويل نقدي. فكيف تكون النقود محايدة وهي تدخل في كل هذه العلاقات؟ الحقيقة أن حياد النقود كان أقرب إلىٰ تجريد نظري منه إلىٰ وصف تاريخي. فالاقتصاد الرأسمالي لم يكن مجرد تبادل سلع، بل كان منذ البداية اقتصاد حساب وربح ودين وائتمان وتراكم نقدي.

إن الرأ سمالية لا تعمل فقط بمنطق "سلعة مقابل سلعة"، بل بمنطق "مال يتحول إلىٰ سلعة ثم يعود مالًا زائدًا". وهذا ما التقطه ماركس بعبقرية حين رأىٰ أن حركة رأس المال ليست حركة إشباع حاجة فقط، بل حركة زيادة نقدية. فالهدف ليس أن يبيع الإنسان ليشتري ما يحتاج، بل أن يشتري ليبيع ويحصل علىٰ مال أكثر. وهنا تصبح النقود نقطة البداية والنهاية في الدورة الرأسمالية. وهذا وحده يكشف أن النقود ليست محايدة في بنية الرأسمالية؛ لأنها لم تعد وسيطًا بين حاجتين، بل صارت غاية الحركة الاقتصادية. وحين تصبح النقود غاية، يتغير معنىٰ الإنتاج نفسه.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يختلف عن الكلاسيك في نقطتين معًا: يوافقهم في أن النقود ليست أصل الثروة، لكنه يخالفهم في أنها ليست محايدة. فالمال لا يخلق القيمة، لكنه

يستطيع أن يفسد علاقتها بالإنسان إذا أصبح غاية. والمال لا ينتج وحده، لكنه يستطيع أن ينتزع العائد عبر الفائدة والاحتكار والسيطرة علىٰ السيولة. والمال ليس موردًا تكوينيًا، لكنه يستطيع أن يفرض نفسه علىٰ الموارد التكوينية. ولذلك فإن نظرية النقود الإسلامية يجب أن تجمع بين حقيقتين: النقود لا تخلق القيمة، لكنها ليست بريئة في توزيعها.

إن الفكر الكلاسيكي، حين جعل النقود حجابًا، لم ينتبه بما يكفي إلىٰ أن الحجاب قد يحجب. النقود قد تحجب علاقة الإنسان بالمورد؛ لأن من يملك المال يبدو وكأنه يملك حقًا طبيعيًا في المورد، ولو لم يشارك في خلقه أو تشغيله. وتحجب علاقة العامل بجهده؛ لأن الأجر النقدي قد يخفي مقدار القيمة التي ساهم في إنتاجها. وتحجب علاقة الدولة بالمجتمع؛ لأن الدين العام يبدو رقمًا ماليًا، لكنه في الحقيقة مطالبة علىٰ عمل الأجيال القادمة. وتحجب علاقة السوق بالحاجة؛ لأن الطلب النقدي يعلو علىٰ الحاجة الصامتة. ومن هنا فإن النقود ليست شفافة، بل هي حجاب كثيف يحتاج إلىٰ نقد مقاصدي.

وهذا النقد المقاصدي يسأل: إذا كانت النقود وسيطًا، فما الذي تتوسط بينه وبين ماذا؟ هل تتوسط بين الإنتاج والحاجة، أم بين الدين والدين؟ هل تسهل تبادل القيمة الحقيقية، أم تسهل المضاربة علىٰ الرموز؟ هل تحفظ القدرة علىٰ الانتفاع، أم تخلق سلطة لمن يملك السيولة؟ هل تجعل الاقتصاد أكثر عدلًا، أم تعيد توزيع الثروة نحو من هم أقرب إلىٰ مصدر المال؟ هذه الأسئلة لا تظهر في تصور الحياد؛ لأن الحياد يغلق السؤال الأخلاقي عند باب التقنية.

ومن هنا فإننا نستطيع أن نقول إن خطأ الفكر الكلاسيكي لم يكن في تقليل شأن الذهب، بل في تقليل شأن النقود كعلاقة سلطة. لقد فهم أن المعدن ليس الثروة، لكنه لم يفهم أن الرمز النقدي قد يصبح سلطة علىٰ الثروة. فهم أن الإنتاج هو الأساس، لكنه لم يدرك أن التمويل قد يعيد توجيه الإنتاج. فهم أن الأسعار تتأثر بكمية النقود، لكنه لم يرَ دائمًا أن من يملك النقود الجديدة يملك أفضلية زمنية. فهم أن الادخار يمول الاستثمار،

لكنه لم يميز بما يكفي بين ادخار يشارك في الإنتاج ومال يطالب بفائدة مضمونة. ومن هنا بقي الباب مفتوحًا لشرعنة الفائدة بوصفها جزءًا طبيعيًا من عائد رأس المال.

وهنا تلتقي نظرية الحياد بنظرية الفائدة. فإذا كانت النقود محايدة، فإن الفائدة تبدو كأنها ثمن استعمال رأس المال لا أكثر. أما إذا كانت النقود سلطة علىٰ الوصول إلىٰ القيمة، فإن الفائدة تصبح ثمنًا لهذه السلطة، لا ثمنًا لإنتاج حقيقي بالضرورة. وهذا فرق جوهري. فالمقرض لا يعطي موردًا تكوينيًا، ولا ينجز عملًا، ولا يتحمل بالضرورة مخاطرة الإنتاج، بل يمنح قدرة شرائية ويطالب بزيادة مضمونة. فإذا فشل المشروع، بقي حقه قائمًا. وإذا نجح، أخذ زيادته دون أن يكون شريكًا في الخطر الحقيقي. وهنا يظهر الربا بوصفه استغلالًا لسلطة السيولة في الزمن.

إن الاقتصاد الإسلامي، من هذه الزاوية، لا يكتفي بالقول إن الفائدة محرمة، بل يفسر لماذا تبدو الفائدة طبيعية في اقتصاد يؤمن بحياد النقود. فإذا كانت النقود مجرد وسيط، فلماذا لا يكون تأجيرها كأي شيء آخر؟ لكن الجواب أن النقود ليست شيئًا مستهلكًا في استعمال عادي، بل هي مطالبة عامة علىٰ الأشياء. وتأجير المطالبة العامة مقابل زيادة مضمونة يعني تحويل الحاجة إلىٰ السيولة إلىٰ مصدر لاستخراج قيمة من المستقبل. ولذلك لا يجوز قياس النقود علىٰ الأدوات الإنتاجية الحقيقية قياسًا بسيطًا؛ لأن الأداة تدخل في الإنتاج وتستهلك أو تخاطر، أما المال المقرض فيعود مضمونًا مع زيادة.

ومن هنا فإن نقد الحياد الكلاسيكي يمهد مباشرة لنقد الربا. فالربا لا ينشأ فقط من جشع فردي، بل من تصور يجعل المال موضوعًا طبيعيًا للعائد، كما لو كان رأس مال منتجًا بذاته. فإذا اعتبرنا النقود حجابًا محايدًا، غاب عنا أنها تمنح الدائن سلطة علىٰ المدين، وأنها تربط الزمن بالزيادة، وأنها تنقل المخاطرة إلىٰ من يحتاج السيولة. أما إذا فهمنا النقود بوصفها رمزًا وسلطة، أدركنا أن الفائدة ليست ثمنًا بريئًا، بل علاقة قوة زمنية.

إن الفكر الكلاسيكي، رغم نواقصه، يبقىٰ محطة مهمة لأنه ذكّرنا بأن الثروة الحقيقية لا تختزل في النقد. وهذه النقطة يلتقي معها الاقتصاد الإسلامي بقوة. فالأمم لا تغتني بكثرة الرموز النقدية، بل بقدرتها علىٰ إنتاج الغذاء والطاقة والمعرفة والصناعة والكفاية. غير أن الاقتصاد الإسلامي يضيف: كثرة الرموز النقدية إذا انفصلت عن هذه القدرة قد تصبح أداة تضليل وهشاشة. ولذلك فإن العلاج ليس في تقديس الإنتاج كما لو كان بلا مقصد، ولا في تقديس المال كما لو كان ثروة، بل في ربط النقود بالإنتاج الحقيقي الموجه بالكفاية والعمران.

ومن هنا فإن الدولة الإسلامية أو المقاصدية لا ينبغي أن تقيس نجاح سياستها النقدية بحجم السيولة فقط، ولا باستقرار الأسعار وحده، بل بمدىٰ اتصال النقود بالقطاعات الحقيقية للحاجة والإنتاج. فالسيولة التي تذهب إلىٰ المضاربة العقارية ليست كالسيولة التي تذهب إلىٰ بناء مساكن كافية. والسيولة التي ترفع أسعار الأسهم ليست كالسيولة التي تمول الصناعة. والسيولة التي توسع الاستهلاك المستورد ليست كالسيولة التي تبني قدرة إنتاجية. ومن هنا فإن النقود ليست محايدة حتىٰ في اتجاهها. مسارها يحدد أثرها الأخلاقي والعمراني.

وهذا ما لم تستوعبه النظرية الكلاسيكية بما يكفي: أن النقود لا تؤثر فقط بكميتها، بل بموقع دخولها، وبمن يتلقاها، وبما تموله، وبأي شروط زمنية تُمنح، وبأي معدل فائدة تُربط، وبأي بنية ديون تُنتج. فالكمية وحدها لا تكشف الحقيقة. قد تكون كمية النقود كبيرة لكنها تخدم الإنتاج، وقد تكون أقل لكنها محتكَرة وموجهة للريع. وقد يستقر مستوىٰ الأسعار العام بينما تتضخم أسعار الأصول الضرورية كالسكن. وقد تنخفض الفائدة لكن يظل التمويل ذاهبًا إلىٰ المضاربة. لذلك يجب أن يُقرأ النقد قراءة بنيوية لا كمية فقط.

إن هذا النقد للحياد لا يعني أن النقود تفعل كل شيء. فهناك اقتصاد حقيقي، وموارد، وعمل، وتكنولوجيا، ومؤسسات. لكن النقود هي الجهاز الذي يربط هذه العناصر بالحركة. فإذا اختل الجهاز النقدي، اختل تدفق القيمة. كأن الجسد يملك أعضاء سليمة

لكن الدم لا يصـــل إليها بعدل. قد توجد موارد، لكن لا تمويل للإنتاج. قد توجد حاجات، لكن لا قدرة شـرائية. قد يوجد عمل، لكن لا اسـتثمار. قد توجد دولة، لكنها مقيدة بالدين. ومن هنا فإن النقد ليس أصـل الحياة الاقتصـادية، لكنه دورانها. ومن يسـيطر علىٰ الدوران يستطيع أن يضعف الأعضاء أو يقويها.

وبهذا نصل إلىٰ خلاصة الفصل: الفكر الكلاسيكي كان عظيمًا في رفض اختزال الثروة في النقود، لكنه كان قاصـرًا حين ظن أن النقود يمكن أن تبقىٰ محايدة. لقد رأىٰ أن المال لا يخلق القيمة، لكنه لم يرَ كفايةً أن المال قد يحكم توزيع القيمة. والاقتصـاد الإسـلامي يأخذ الحقيقة الأولىٰ ويضـيف إليها الحقيقة الثانية: المال لا يخلق القيمة، لكنه ليس بريئًا؛ ولذلك يجب ضـبطه بالمقصـد. ومن دون هذا الضـبط، يتحول وسـيط التبادل إلىٰ سـيد التوزيع، ووحدة الحساب إلىٰ قاضٍ أعمىٰ، ومخزن القيمة إلىٰ أداة ريع، والفائدة إلىٰ ثمن زائف للزمن.

ومن هنا يصبح الانتقال إلىٰ كينز طبيعيًا؛ لأن كينز سيكسر وهم الحياد من داخل الاقتصاد الغربي نفسـه، حين يجعل النقود والسـيولة والتوقعات وعدم اليقين في قلب التحليل. لكنه، كما سـنرىٰ، سـيبقىٰ عاجزًا عن الوصـول إلىٰ النقد الإسـلامي الكامل؛ لأنه سـيكشـف أن النقود غير محايدة، لكنه لن يحررها من منطق الفائدة والدولة الحديثة والاقتصاد الرأسمالي. وهنا سيكون دورنا أن نذهب أبعد: من لا حياد النقود إلىٰ أخلاق النقود.

الفصل التاسع
كينز وتحطيم حياد النقود
من النقود بوصفها حجابًا إلى النقود بوصفها قلقًا

إذا كان الفكر الكلاسيكي قد نظر إلىٰ النقود بوصفها حجابًا شفافًا فوق الاقتصاد الحقيقي، فإن كينز جاء ليشق هذا الحجاب من داخله. لم تكن عظمة كينز في أنه أضاف سياسة مالية توسعية إلىٰ أدوات الدولة، ولا في أنه أعاد الاعتبار للطلب الكلي فحسب، بل في أنه أعاد النقود إلىٰ قلب الوجود الاقتصادي بوصفها تعبيرًا عن القلق وعدم اليقين وانتظار المستقبل. لقد أدرك أن الإنسان لا يتعامل مع النقود فقط لأنها وسيلة تبادل، بل لأنه يعيش في عالم لا يعرف ما سيحدث فيه غدًا. ومن هنا لم تعد النقود مجرد وسيط بين السلع، بل صارت ملجأً نفسيًا واجتماعيًا ضد المجهول.

هذه النقلة هي أحد أهم الانقلابات في تاريخ الفكر الاقتصادي الحديث. فالكلاسيك افترضوا، بدرجات مختلفة، أن الادخار يتحول إلىٰ استثمار، وأن سعر الفائدة يوازن بينهما، وأن السوق تميل إلىٰ التشغيل، وأن النقود لا تغير جوهر الاقتصاد الحقيقي. أما كينز فقد رأىٰ أن الادخار قد لا يتحول إلىٰ استثمار، وأن الناس قد يفضلون الاحتفاظ بالنقود لا لأنها منتجة، بل لأنها سيولة، وأن المستثمرين قد يتراجعون لا بسبب نقص الموارد، بل بسبب انهيار التوقعات، وأن الاقتصاد قد يستقر عند بطالة واسعة، لا لأن العمال لا يريدون العمل، بل لأن الطلب والاستثمار والثقة انهارت. وهنا دخلت النقود إلىٰ قلب المأساة الاقتصادية.

إن مفهوم تفضيل السيولة عند كينز يكشف أن النقود ليست فقط أداة تبادل، بل أداة أمان. فالإنسان يحتفظ بالنقد لأنه يمنحه حرية الانتظار. والنقد، بخلاف السلعة أو الأصل الثابت، يظل قابلًا للتحول السريع إلىٰ أي شيء. إنه قدرة مفتوحة، قوة غير ملتزمة، إمكانية مؤجلة. ومن

هنا فإن حيازة النقود ليست فعلًا حسابيًا فقط، بل فعل وجودي في مواجهة المستقبل. فالذي يحتفظ بالنقود يحتفظ بحق الاختيار اللاحق، ويمتنع عن تسليم نفسه لالتزام لا يعرف مآله. بهذا المعنىٰ، النقود ليست فقط لغة القيمة، بل لغة الخوف من المستقبل.

وهنا يقترب كينز من حقيقة عميقة جدًا: الاقتصاد ليس آلة توازن، بل عالم توقعات. فالاستثمار لا يقوم علىٰ الحساب الموضوعي وحده، بل علىٰ المزاج والثقة والتوقع وما سماه كينز أحيانًا "الأرواح الحيوانية". وهذا يعني أن المستقبل، لأنه غير معلوم، يدخل في قلب القرار الاقتصادي. والنقود هي الجسر بين الحاضر وهذا المستقبل المجهول. فمن خاف المستقبل طلب السيولة، ومن وثق به استثمر، ومن انهارت توقعاته جمد ماله، ومن جمد ماله انكمش الطلب، ومن انكمش الطلب تعطلت المصانع والعمال. وهكذا لا تعود النقود حجابًا، بل تصبح عقدة نفسية واجتماعية في قلب الدورة الاقتصادية.

غير أن كينز، وهو يكشف لا حياد النقود، بقي داخل حدود النظام الرأسمالي نفسه. لقد فهم أن النقود قوة، لكنه لم يحرر هذه القوة من نظام الفائدة. وفهم أن الدولة يجب أن تتدخل، لكنه جعل تدخلها في الغالب لإعادة تشغيل الطلب والاستثمار داخل النظام القائم، لا لإعادة بناء فلسفة القيمة. وفهم أن الادخار قد يتحول إلىٰ تعطيل، لكنه لم يصل إلىٰ أن المال لا ينبغي أن يطالب بعائد مضمون إلا إذا دخل في مخاطرة حقيقية. ومن هنا فإن كينز يمثل لحظة عظيمة في نقد الحياد، لكنه لا يمثل نهاية النقد. إنه نقل النقود من الهامش إلىٰ المركز، لكنه لم يسأل السؤال الإسلامي الحاسم: ما الحد الأخلاقي والأنطولوجي لسلطة النقود؟

لقد كان كينز ثائرًا علىٰ الاقتصاد الكلاسيكي لأنه رفض أن يترك المجتمع رهينة انتظار التوازن التلقائي. فإذا كان ملايين الناس عاطلين، فلا يكفي أن نقول إن الأجور والأسعار ستتكيف في النهاية. وإذا كانت المصانع معطلة، فلا يكفي أن نقول إن السوق سيصحح نفسه. هنا تدخل الدولة عند كينز بوصفها فاعلًا يعوض نقص الطلب، ويعيد الثقة، ويحرك

الاستثمار. وهذه خطوة شديدة الأهمية، لأنها تهدم أسطورة السوق المكتفية بذاتها. فالاقتصاد عند كينز يحتاج إلىٰ دولة، وإلىٰ سياسة مالية، وإلىٰ إدارة للطلب، وإلىٰ تدخل في لحظات الانكماش. وهذا يلتقي جزئيًا مع الرؤية الإسلامية التي لا ترىٰ الدولة حارسًا محايدًا فقط.

لكن الفرق الجوهري أن الدولة عند كينز تتدخل أساسًا لإنقاذ التشغيل والدورة الاقتصادية، أما الدولة في الاقتصاد الإسلامي فتتدخل لتحقيق الكفاية والعدل والعمران. قد يتقاطع الهدفان أحيانًا؛ فالتشغيل مهم للكفاية، وتحريك الاقتصاد قد يمنع الفقر. لكن هناك فرقًا بين دولة تعيد ضخ الطلب كي يعود النظام إلىٰ العمل، ودولة تعيد ترتيب الاقتصاد بحيث لا ينحرف أصلًا عن مقصد الكفاية. كينز يعالج أزمة النظام من داخله، أما الاقتصاد الإسلامي فيسأل عن مقصد النظام نفسه. ولهذا فإن الدولة المقاصدية أعمق من الدولة الكينزية؛ لأنها لا تكتفي بإدارة الطلب، بل تدير العلاقة بين المال والحاجة والمورد والعدالة.

ومن هنا فإن كينز يكشف لنا شيئًا بالغ الأهمية: أن النقود حين تُحبس بدافع الخوف، قد تعطل الاقتصاد الحقيقي. وهذا يعني أن المال، إذا خرج من دورة الإنتاج، يستطيع أن يضر المجتمع بمجرد امتناعه. فالسيولة المكنوزة ليست حيادية؛ إنها قوة معطلة. وهنا نرىٰ صلة عميقة بين التحليل الكينزي وبعض المعاني الإسلامية في ذم كنز المال وتعطيل وظيفته. فالمال ليس مطلوبًا لذاته، بل لحركته في العمران. فإذا تحول إلىٰ ملاذ جامد، أو أداة انتظار دائم، أو وسيلة سيطرة علىٰ المحتاجين، فإنه يفقد وظيفته الخادمة. غير أن الإسلام لا يعالج هذه المشكلة بالفائدة لتحريك المال، بل يربطه بالزكاة، وبالمشاركة، وبالنهي عن الكنز، وبالدفع نحو الاستثمار الحقيقي المنتج.

وهنا يظهر الفارق الحاسم بين الاقتصاد الكينزي والاقتصاد الإسلامي. كينز يرىٰ أن سعر الفائدة أداة مركزية تؤثر في تفضيل السيولة والاستثمار، وإن كان ينتقد التصور

الكلاسيكي للفائدة بوصفها مجرد توازن بين الادخار والاستثمار. أما الاقتصاد الإسلامي فيرىٰ أن جعل الفائدة أداة تحريك للنقود يحمل في داخله خللًا أعمق؛ لأنه يعالج خوف المال بإغرائه بعائد مضمون، بدل أن يعيد ربط المال بالمخاطرة والإنتاج. الفائدة قد تخفض أو ترتفع لتوجيه الاستثمار، لكنها تبقىٰ قائمة علىٰ مبدأ أن المال يستحق عائدًا زمنيًا. أما الاقتصاد الإسلامي فيريد أن يقول: المال لا يتحرك بحق لأنه يُؤجر علىٰ الزمن، بل لأنه يشارك في إنتاج قيمة حقيقية.

وهذا يفتح نقدًا عميقًا لفكرة السياسة النقدية القائمة علىٰ سعر الفائدة. في الاقتصاد الحديث، يُعد سعر الفائدة أشبه بمقبض كبير يُدار منه الاقتصاد: خفضه لتحفيز الاقتراض والاستثمار، ورفعه لكبح التضخم والطلب. لكن هذا المقبض ليس بريئًا. فحين يُرفع سعر الفائدة، لا يتأثر الجميع بالتساوي: تتضرر الاستثمارات الإنتاجية الضعيفة، ويتضرر المقترضون، وتزداد كلفة الدين العام، وقد تنتقل الثروة إلىٰ أصحاب الأصول المالية. وحين يُخفض، قد لا تذهب السيولة إلىٰ الإنتاج، بل إلىٰ المضاربة ورفع أسعار الأصول. وهكذا فإن الفائدة لا تضبط الاقتصاد فقط، بل تعيد توزيع القوة داخله. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يقبل الفائدة كأداة تقنية محايدة، حتىٰ لو استعملتها الدولة لتحقيق الاستقرار.

إن كينز، في نقده للفائدة، اقترب أحيانًا من نزع القداسة عنها. فهو لم يرها ثمنًا طبيعيًا للادخار، بل رأىٰ فيها مكافأة للتخلي عن السيولة. وهذا مهم جدًا؛ لأنه يكشف أن الفائدة ليست عائد إنتاج بذاتها، بل ثمن نفسي واجتماعي للتنازل عن حيازة النقد. غير أن هذا التحليل، إذا دُفع إلىٰ نهايته، يقود إلىٰ سؤال أخطر: لماذا يستحق من يملك السيولة مكافأة مضمونة لمجرد أنه تخلىٰ مؤقتًا عن سلطته علىٰ النقد؟ أليس هذا اعترافًا بأن السيولة سلطة؟ وإذا كانت سلطة، فهل يجوز تحويل التخلي عنها إلىٰ حق مضمون في عائد لا يرتبط

بنتائج الإنتاج؟ هنا يذهب الاقتصاد الإسلامي أبعد من كينز: نعم، السيولة سلطة، ولذلك يجب ضبطها لا مكافأتها ربويا.

إن الفائدة، في هذا الضوء، تبدو كأنها ثمن طمأنة صاحب المال كي يخرج ماله من حال الانتظار. لكن الاقتصاد الإ سلامي يسأل: لماذا تُدفع الطمأنينة إلىٰ المال ولا تُدفع إلىٰ العمل؟ لماذا تُضمن للمال عائدته بينما العامل لا يضمن عمله، والمشروع لا يضمن ربحه، والمجتمع لا يضمن استقراره؟ لماذا يتحول خوف صاحب المال إلىٰ حق في الفائدة، بينما خوف الفقير من الحاجة لا يتحول تلقائيًا إلىٰ حق في الكفاية؟ هذا السؤال يكشف البنية الأخلاقية المختلة للنظام المالي الحديث: إنه يحترم قلق المال أكثر مما يحترم قلق الإنسان.

وهذه من أعمق النقاط التي ينبغي أن تؤسسها النظرية الإسلامية: القلق الاقتصادي الأول ليس قلق صاحب السيولة، بل قلق الإنسان المحتاج إلىٰ الكفاية. الاقتصاد الحديث جعل خوف رأس المال من المخاطرة مركزًا للسياسات، فبنىٰ له أسعار فائدة وضمانات وأسواق تحوط وبنوكًا مركزية، بينما جعل خوف العامل من البطالة، وخوف الفقير من المرض، وخوف الأسرة من السكن، مسائل اجتماعية لاحقة. أما الاقتصاد الإسلامي فيعيد ترتيب القلق: الحاجة الإنسانية قبل خوف المال، والكفاية قبل مكافأة السيولة، والعمل المنتج قبل العائد المالي المضمون. وهنا يتغير مركز السياسة الاقتصادية كلها.

ومع ذلك، لا يجوز التقليل من أهمية كينز؛ فقد أعاد الاقتصاد إلىٰ الزمن النفسي. قبله كان الزمن في الاقتصاد الكلاسيكي أقرب إلىٰ مسار توازن، أما معه صار المستقبل غير المعلوم حاضرًا في كل قرار. وهذا يلتقي مع نقدنا للربا من جهة أن المال في الزمن ليس مسألة حسابية فقط، بل مسألة توقع ومخاطرة وخوف. غير أن كينز، بدل أن ينتهي إلىٰ تحريم العائد المضمون علىٰ الزمن، جعل الفائدة جزءًا من إدارة هذا الزمن. أما الاقتصاد الإسلامي فيرىٰ أن الزمن لا يخلق قيمة بنفسه، بل تنشأ القيمة حين يدخل الزمن في عمل

ومخاطرة وإنتاج حقيقي. فالزمن الذي يمر علىٰ المال وحده لا يبرر زيادة، أما الزمن الذي يمر علىٰ مشروع يتحمل المخاطرة ويخلق منفعة فقد ينتج ربحًا أو خسارة.

ومن هنا فإن الفرق بين الربح والفائدة يظهر عند كينز بطريقة أوضح. فالمستثمر في عالم كينز يواجه عدم اليقين، ولذلك يتردد أو يقدم بحسب توقعاته. فإذا دخل ماله في مشروع، فهو يواجه المجهول. أما الدائن الذي يطلب فائدة، فهو يريد أن يحمي نفسه من هذا المجهول بعقد يضمن له الزيادة. ولذلك فإن الفائدة، من زاوية إسلامية، ليست مشاركة في عدم اليقين، بل محاولة للهروب منه مع تحميل نتائجه للآخر. أما الربح فهو قبول بالدخول في المجهول الإنتاجي. ولهذا كان الربح مشروعًا والفائدة محرمة؛ لأن الأول يقاسم الزمن مخاطره، والثانية تفرض علىٰ الزمن ضمانًا لصالح طرف واحد.

إن كينز أيضًا كشف أن الرأسمالية قد تعجز عن تشغيل مواردها لا بسبب نقص الموارد، بل بسبب نقص الطلب والثقة. وهذا ينسجم مع نقدنا لفكرة الندرة المطلقة؛ فالمشكلة ليست دائمًا في أن الموارد قليلة، بل في أن النظام يعجز عن تحريكها نحو الحاجة. قد توجد مصانع وعمال ومواد، لكن الاقتصاد يتوقف لأن المال لا يثق بالمستقبل. وهذا يعني أن المال يملك حق الفيتو علىٰ العمران. فإذا لم يطمئن رأس المال، تعطلت حاجات الناس. وهنا يظهر سؤال الاقتصاد الإسلامي: هل يجوز أن تبقىٰ الكفاية العامة رهينة لمزاج رأس المال؟ أم يجب بناء نظام تمويلي ومؤسسي يجعل الحاجات الأساسية أقل تعرضًا لتقلب توقعات المال الخاص؟

ومن هنا نفهم ضرورة المؤسسات الإسلامية البديلة: الزكاة، الوقف، التمويل بالمشاركة، الدولة المقاصدية، الإنفاق العام المنتج، إدارة الموارد العامة. هذه الأدوات ليست زخارف تراثية، بل وسائل لتحرير العمران من تقلبات السيولة الخاصة. فإذا خاف رأس المال الخاص، لا يجوز أن تتوقف الصحة والتعليم والغذاء والسكن والعمل. وإذا

جمد المستثمرون أموالهم، يجب أن تملك الدولة والمجتمع أدوات لتحريك الموارد نحو الكفاية. وهذا معنىٰ أعمق من السياسة الكينزية؛ لأنه لا يتعلق فقط بتحفيز الطلب، بل ببناء مؤسسات لا تجعل الحاجات الضرورية رهينة لفائدة أو توقع أو مضاربة.

وهنا نصل إلىٰ نقد مهم للدولة الكينزية نفسها. فقد أنقذت الدولة الرأسمالية من أزماتها مرارًا، لكنها غالبًا أنقذتها لتعيدها إلىٰ المسار نفسه. تدخلت بالإنفاق، ثم عادت الأسواق. خفضت الفائدة، ثم انتفخت الأصول. أنقذت المصارف، ثم تحمل المجتمع الكلفة. ولذلك فإن تدخل الدولة لا يكون مقاصديًا لمجرد أنه تدخل. فقد تتدخل الدولة لصالح المال لا لصالح الإنسان. وقد توسع الإنفاق بطريقة ريعية لا إنتاجية. وقد تعالج البطالة مؤقتًا وتترك بنية الفائدة والدين كما هي. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقدس تدخل الدولة، بل يربطه بالكفاية والعدل والإنتاج الحقيقي ومنع الريع.

إن كينز حطم حياد النقود، لكنه لم يحطم سيادة النقود. وهذه هي العبارة المركزية في نقدنا له. لقد قال إن النقود مهمة، وإن السيولة والتوقعات تؤثر في التشغيل، وإن الدولة يجب أن تتدخل. لكنه بقي داخل عالم تقوده النقود، وتدار فيه السياسات عبر الفائدة والطلب والإنفاق والدين. أما الاقتصاد الإسلامي فيريد أن يذهب أبعد: ليس فقط أن نعترف بأن النقود غير محايدة، بل أن نضعها تحت حاكمية المقاصد. ليس فقط أن ندير السيولة، بل أن نسأل إلىٰ أين تذهب. ليس فقط أن نحفز الاستثمار، بل أن نسأل أي استثمار. ليس فقط أن نخفض البطالة، بل أن نبني عملًا كريمًا. ليس فقط أن نمنع الركود، بل أن نمنع تحول المال إلىٰ سيد.

وهذا هو الفرق بين "إدارة الأزمة" و"إعادة تأسيس النظام". كينز عظيم في إدارة أزمة الرأسمالية حين تعجز عن التشغيل. أما النظرية الإسلامية التي نبنيها فتسأل عن الرأسمالية المالية نفسها، عن الفائدة، عن العلاقة بين المال والزمن، عن حق صاحب السيولة، عن

الكفاية، عن المورد، عن الدولة، عن العدالة. ولذلك فإننا لا نرفض كينز، بل نستوعبه ونتجاوزه. نأخذ منه أن النقود غير محايدة، وأن التوقعات مهمة، وأن الدولة ضرورية، وأن السوق قد تفشل في التشغيل. لكننا نضيف أن النقود يجب أن تكون خادمة للقيمة، وأن الفائدة ليست أداة بريئة، وأن الدولة يجب أن تكون مقاصدية، وأن التشغيل يجب أن يخدم الكفاية لا الاستهلاك وحده، وأن الطلب يجب أن يوزن بالحاجة لا بالرغبة فقط.

ومن هنا فإن كينز يمثل جسرًا في هذا الكتاب. هو يخرجنا من حياد النقود الكلاسيكي، لكنه لا يدخلنا بعد في أخلاق النقود الإسلامية. يكشف أن المال يتأثر بالخوف، لكنه لا يمنع المال من استثمار خوف الآخرين. يكشف أن الدولة يجب أن تتحرك، لكنه لا يضمن أن تتحرك للعدل لا لإنقاذ رأس المال. يكشف أن المستقبل غير يقيني، لكنه لا يرفض أن يُسعّر هذا المستقبل بالفائدة. ولذلك فإن الفصل عنه ضروري قبل الانتقال إلىٰ فريدمان وما بعده؛ لأن فريدمان سيعيد النقود إلىٰ المركز ولكن من زاوية أخرىٰ، زاوية الكمية والانضباط النقدي والسوق، بينما سنرىٰ أن كل هذه المدارس، رغم اختلافها، بقيت تدور داخل سؤال ناقص: كيف ندير النقود؟ لا السؤال الأعمق: كيف نمنع النقود من حكم القيمة والإنسان؟

وهكذا تكون خلاصة هذا الفصل أن كينز أعاد للنقود روحها القلقة. لم تعد النقود معدنًا أو حجابًا أو كمية فقط، بل صارت انتظارًا وخوفًا وسيولة وتوقعًا. وهذا إنجاز عظيم. لكنه لم يحول هذا الاكتشاف إلىٰ فلسفة تحرر المال من الربا، بل إلىٰ سياسة تدير الرأسمالية في أزماتها. أما الاقتصاد الإسلامي فيريد أن يقول: إذا كانت النقود تحمل قلق الإنسان من المستقبل، فلا يجوز تحويل هذا القلق إلىٰ عائد مضمون للمال؛ بل يجب تحويله إلىٰ نظام مشاركة وكفاية وعدالة. وهنا تبدأ المسافة بين كينز والنظرية الإسلامية الكلية: هو أنقذ الاقتصاد من حياد النقود، ونحن نريد إنقاذ الإنسان من سيادة النقود.

الفصل العاشر
فريدمان وما بعد فريدمان
حين استعادت النقود سلطانها على الدولة والمجتمع

إذا كان كينز قد حطم حياد النقود وأعادها إلىٰ قلب الاقتصاد بوصفها قوة تؤثر في التشغيل والطلب والاستثمار، فإن فريدمان جاء ليعيد للنقود مركزيتها ولكن من زاوية مختلفة تمامًا. لم يعد السؤال عنده: كيف تنقذ الدولة الاقتصاد من الركود؟ بل: كيف نمنع الدولة من العبث بالنقود؟ لم يعد الخطر الأكبر هو نقص الطلب، بل التضخم وعدم الانضباط النقدي. وهكذا انتقلت النقود من كونها أداة لإنقاذ التشغيل إلىٰ أداة لضبط المجتمع نفسه عبر الاستقرار النقدي. وفي هذه اللحظة بدأت مرحلة جديدة من تاريخ الرأسمالية: انتقال السلطة تدريجيًا من الدولة الاجتماعية الكينزية إلىٰ الدولة النقدية التي تحرس قيمة العملة والأسواق المالية.

لقد أدرك فريدمان، مثل كينز، أن النقود ليست محايدة تمامًا. لكنه لم ير فيها تعبيرًا عن القلق الوجودي وعدم اليقين، بل رآها متغيرًا يمكن ضبطه عبر التحكم في الكمية النقدية. وهنا عادت نظرية كمية النقود بثوب جديد: إذا زادت النقود أسرع من الإنتاج، ظهر التضخم. وإذا ضُبطت الكمية، استقر الاقتصاد نسبيًا. وفي ظاهر الأمر يبدو هذا عقلانيًا؛ لأن طباعة الرموز أسرع من نمو القيمة الحقيقية تؤدي غالبًا إلىٰ تآكل القوة الشرائية. غير أن هذا التحليل، رغم صحته الجزئية، يخفي تحولًا فلسفيًا عميقًا: النقود لم تعد فقط أداة تبادل أو تحفيز، بل صارت معيار الانضباط الأعلىٰ الذي تُخضع له الدولة والمجتمع والعمل.

وهنا ينبغي أن نتوقف طويلًا. لأن ما فعله فريدمان لم يكن مجرد تعديل اقتصادي، بل إعادة تعريف لوظيفة الدولة ذاتها. الدولة عند كينز تتدخل لتشغيل الاقتصاد، أما عند

فريدمان فالدولة يجب أن تتراجع، وتترك السوق يعمل، وتحصر دورها الأساسي في حماية استقرار العملة ومنع التضخم. وهكذا صار التضخم هو الخطر الأعظم، حتىٰ لو جاءت محاربته علىٰ حساب البطالة أو الإنفاق الاجتماعي أو الاستثمار العام. ومن هنا بدأت لحظة انتقال ضخمة في الحضارة الاقتصادية الحديثة: لم يعد الهدف الأول هو الكفاية والتشغيل، بل استقرار الأسعار وثقة الأسواق المالية.

إن هذا التحول لم يكن بريئًا. فحين تُجعل قيمة العملة فوق قيمة العمل، وحين يُقدَّم استقرار السوق المالي علىٰ استقرار الأسرة والمجتمع، فإننا نكون أمام إعادة ترتيب للمقاصد، لا مجرد سياسة اقتصادية. فالاقتصاد النقدي الحديث، خصوصًا بعد صعود النقدية والنيوليبرالية، بدأ ينظر إلىٰ التضخم بوصفه الخطيئة الكبرىٰ، بينما صار الفقر والبطالة والتفاوت أمورًا يمكن احتمالها ما دام النظام النقدي مستقرًا. وهنا تظهر المفارقة الحضارية: أصبح خوف الأسواق من التضخم أهم من خوف الإنسان من الحاجة.

ومن هنا فإن النقد الإسلامي لفريدمان لا يبدأ من رفض أهمية الاستقرار النقدي؛ فالاقتصاد الإسلامي لا يبرر الفوضىٰ النقدية ولا التوسع العبثي في الإصدار. بل علىٰ العكس، لأن النقود رمز للقيمة، فإن الكذب في الإصدار النقدي نوع من الاعتداء علىٰ المجتمع. التضخم، في جوهره، ليس مجرد ارتفاع أسعار، بل إعادة توزيع خفية للقيمة. فمن يملك أصولًا قوية أو يصل إلىٰ المال أولًا قد يحتمي، بينما يتآكل دخل أصحاب الأجور والمدخرات الصغيرة. ولذلك فإن الاستقرار النقدي مقصد مهم. لكن السؤال الإسلامي هو: الاستقرار لمن؟ وبأي ثمن؟ وتحت أي فلسفة؟

إن فريدمان تعامل مع النقود كما لو أنها متغير تقني يمكن عزله وضبطه عبر قواعد كمية. لكن النقود، كما أسسنا، ليست كمية فقط، بل علاقة قوة. فالسيولة لا تتحرك في فراغ، والائتمان لا يُخلق بلا اتجاه، والبنوك لا تقرض الجميع بالتساوي، والأسواق لا تستجيب

لكل القطاعات بنفس الطريقة. فإذا خفض البنك المركزي الفائدة أو زاد المعروض النقدي، فقد لا تذهب السيولة إلىٰ الإنتاج الحقيقي، بل إلىٰ العقارات والأسهم والمضاربات. وإذا شدد السياسة النقدية لمحاربة التضخم، فقد يخنق الصناعات والعمل بينما يبقىٰ رأس المال المالي قادرًا علىٰ المناورة. ومن هنا فإن السؤال ليس فقط: كم نخلق من النقود؟ بل: لمن؟ وإلىٰ أين؟ وتحت أي بنية توزيع؟

لكن الفكر النقدي، خصوصًا في صيغته النيوليبرالية، كان يميل إلىٰ اختزال المشكلة في الكمية. فإذا استقر النقد، قيل إن السوق سيعيد توزيع الموارد بكفاءة. وهنا عادت الثقة القديمة بالسوق، ولكن بعد أن أصبحت الأسواق أكثر مالية وتعقيدًا من عصر الكلاسيك. فالأسواق التي دافع عنها فريدمان لم تعد أسواق إنتاج وتبادل بسيط، بل أسواقًا تهيمن عليها البنوك الكبرىٰ، والمؤسسات المالية، وتدفقات رأس المال العالمي، والأصول الورقية، والمشتقات، والدين السيادي. ومع ذلك استمر الخطاب وكأن السوق فضاء حر محايد. وهنا دخل العالم في أخطر مراحل سيادة النقود.

لقد حدث تحول هائل في النصف الثاني من القرن العشرين: لم تعد الرأسمالية رأسمالية صناعية بالمعنىٰ الكلاسيكي فقط، بل تحولت تدريجيًا إلىٰ رأسمالية مالية. أي أن مركز الثقل انتقل من المصنع إلىٰ النظام المالي، ومن الإنتاج إلىٰ الائتمان، ومن السلعة إلىٰ الأصل المالي، ومن العامل إلىٰ المستثمر، ومن الدولة الاجتماعية إلىٰ البنك المركزي. وهذه النقلة لا يمكن فهمها من دون فريدمان وما بعده؛ لأن النقدية الحديثة أعادت للنقد سلطة هائلة، لكنها وضعته في خدمة الأسواق المالية لا في خدمة العمران.

وهنا ينبغي أن نلاحظ المفارقة الكبرىٰ: الكلاسيك قالوا إن النقود محايدة. وكينز قال إنها تؤثر في الاقتصاد الحقيقي. أما ما بعد فريدمان فقد جعل النقود حاكمة علىٰ الاقتصاد الحقيقي. فأسعار الفائدة، وسياسات البنوك المركزية، وأسواق السندات، وتقييمات

الائتمان، وتدفقات رأس المال، صارت تحدد مصير الدول والمجتمعات. الدولة التي لا ترضي الأسواق ترتفع كلفة دينها. والمجتمع الذي يطالب بإنفاق اجتماعي قد يُعاقب بالتضخم أو بهروب رأس المال. والحكومة التي تريد تشغيلًا واسعًا قد تُتهم بإضعاف العملة. وهكذا لم تعد النقود مجرد وسيط، بل صارت قاضيًا فوق الدولة نفسها.

ومن هنا دخل العالم في مرحلة "سيادة المال المجرد". فالاقتصاد المالي الحديث لا ينتظر دائمًا إنتاجًا حقيقيًا كي يحقق الربح. الأرباح قد تأتي من الفائدة، أو من فروق العملات، أو من المضاربة على السندات، أو من المشتقات، أو من إعادة تقييم الأصول، أو من الرافعة المالية. وهكذا صار المال يدور حول المال، وأصبحت الدورة المالية أحيانًا أكبر بكثير من الاقتصاد الحقيقي. وهذه هي اللحظة التي يبلغ فيها الرمز ذروة انفصاله عن القيمة. فبدل أن تمثل النقود العمل والإنتاج والمورد، صار العالم الحقيقي نفسه يتحرك أحيانًا لخدمة استقرار الرمز المالي.

إن الاقتصاد الإسلامي يرى في هذه اللحظة ذروة الاختلال الحضاري. لأن النقود، التي كان يفترض أن تخدم التبادل والإنتاج، صارت معيارًا أعلى يُعاد تشكيل المجتمع لأجله. فإذا خافت الأسواق المالية، تُخفض الأجور أو تُرفع الضرائب أو تُباع الأصول العامة أو تُقلص الخدمات. وإذا ارتفعت الفائدة عالميًا، قد تدخل دول بأكملها في أزمات ديون. وإذا انهارت الثقة بالنظام المالي، تتدخل الدول لإنقاذ البنوك ولو على حساب المجتمعات. وهكذا صار الإنسان يعمل أحيانًا لحماية استقرار النظام النقدي، بدل أن يعمل النظام النقدي لخدمة الإنسان.

ومن هنا فإن ما بعد فريدمان لا يمكن فهمه كمدرسة اقتصادية فقط، بل كبنية حضارية جديدة. فالبنك المركزي لم يعد مجرد مؤسسة فنية، بل أصبح مركزًا شبه سيادي يحدد تكلفة الزمن الاقتصادي كله عبر سعر الفائدة. والعملة لم تعد مجرد أداة داخل الدولة، بل

جزءًا من النظام الجيوسياسي العالمي. والدين العام لم يعد مسألة محلية، بل شبكة سيطرة دولية. وهنا تتقاطع النقود مع الإمبراطورية. لأن الدولة التي تملك عملة احتياط عالمية تملك قدرة فريدة: تستطيع أن تصدر رموزًا يطلبها العالم كله، وأن تمول عجزها بديون مقومة بعملتها، وأن تستخدم النظام المالي أداة عقوبات وضغط.

وهذا يفسر كيف تحولت الهيمنة النقدية إلىٰ شكل جديد من أشكال الإمبراطورية. الإمبراطوريات القديمة كانت تحتاج إلىٰ الجيوش المباشرة لجباية الموارد، أما الإمبراطورية النقدية الحديثة فتستطيع أن تجذب موارد العالم عبر عملتها وأسواقها المالية ومؤسساتها النقدية. فالدول الأخرىٰ تحتفظ باحتياطاتها بعملة المركز، وتقترض منها، وتتاجر بها، وتخضع لتقلبات سياستها النقدية. وهنا لا تكون النقود مجرد اقتصاد، بل جغرافيا سياسية. ومن دون فهم هذه الحقيقة لا يمكن فهم العقوبات، والديون السيادية، وأزمات العملات، والحروب الاقتصادية المعاصرة.

إن فريدمان وما بعده نقلوا العالم من سؤال "كيف ننتج؟" إلىٰ سؤال "كيف نضبط التدفقات النقدية؟". ومن هنا تراجعت أحيانًا الرؤية العمرانية الطويلة لصالح إدارة الأسواق المالية قصيرة الأجل. فالشركات لم تعد تقاس فقط بقدرتها الإنتاجية، بل بأسعار أسهمها. والدول لم تعد تُقيَّم فقط بقوة مجتمعها، بل بتصنيفها الائتماني. والاستثمار لم يعد دائمًا بناء مصنع أو زراعة أرض، بل شراء أصل وإعادة بيعه. وهكذا دخل الاقتصاد في زمن السرعة المالية، حيث تنتقل المليارات خلال ثوانٍ، بينما يحتاج بناء الإنسان والعمران عقودًا.

وهنا يظهر البعد الزمني العميق في النقد الإسلامي. فالاقتصاد المالي الحديث يعيد تشكيل الزمن نفسه. المستقبل يُخصم إلىٰ الحاضر عبر الفائدة، والديون تنقل استهلاك الغد إلىٰ اليوم، والأسواق تسعّر التوقعات قبل تحققها، والأصول ترتفع بناء علىٰ أرباح مستقبلية متوقعة. وبذلك لم يعد الزمن مجالًا للعمل والإنتاج فقط، بل صار مادة مالية قابلة للبيع

والشـــراء. وهذه هي النقطة التي ســيبلغ عندها نقد الربا ذروته. لأن الربا ليس فقط زيادة عددية، بل تحويل الزمن إلىٰ ملكية مالية.

إن ما بعد فريدمان أيضًا كشف حدود فكرة السوق الحر. فحين وقعت الأزمات المالية الكبرىٰ، لم تترك الدول الأســواق تنهار كما تقول النظرية الليبرالية الخالصــة، بل تدخلت البنوك المركزية بطباعة ضــخمة للنقود وإنقاذ للمؤســســات المالية. وهنا ظهر التناقض العميق: السوق حر في الأرباح، لكنه يطلب الدولة في الخسائر. والمخاطرة ممجدة ما دامت ناجحة، لكنها تُؤمم حين تنهار. وهذا يكشــف أن النظام المالي الحديث ليس ســوقًا حرة بالكامل، بل شراكة خفية بين المال والدولة، حيث تتحمل المجتمعات جزءًا كبيرًا من كلفة إنقاذ النظام النقدي.

ومن هنا فإن الاقتصــاد الإســلامي لا يمكن أن يقبل بفكرة أن الســوق وحدها تضــبط المال. فالمال، بحكم طبيعته الرمزية وقدرته علىٰ التراكم، يميل إلىٰ إنتاج القوة المركزة. وإذا تُرك بلا مقصــد، تحولت الســيولة إلىٰ ســلطة، والفائدة إلىٰ آلة اســتخراج، والدين إلىٰ تبعية، والنقد إلىٰ أداة هيمنة. ولذلك فإن الدولة المقاصــدية ليســت مجرد متفرج علىٰ الأســواق المالية، بل جهة تضــبط اتجاه المال: تمنع تحوله إلىٰ ريع، وتربطه بالإنتاج الحقيقي، وتحمي الكفاية من تقلباته، وتمنع أن يصبح خلق النقود أداة لخدمة القلة.

لكن ينبغي أن ننتبه إلىٰ أن النقد الإســلامي لفريدمان وما بعده لا يعني تمجيد التضــخم أو الانفلات المالي أو التوسع النقدي غير المنضبط. فالإسلام لا يقف ضد الاستقرار، بل يربطه بالعدل. ولا يقف ضد السوق، بل يربطها بالمقاصد. ولا يقف ضد النقد، بل يعيده إلىٰ وظيفته الخادمة. ولذلك فإن النظرية الإسلامية ليست دعوة إلىٰ فوضىٰ نقدية، بل إلىٰ إعادة بناء النظام النقدي علىٰ أســاس مختلف: المال لا يخلق المال بذاته، والائتمان يجب أن يرتبط بالقيمة الحقيقية، والسيولة يجب أن تخدم الحاجة والإنتاج، والزمن لا يُباع بفائدة مضمونة.

وهنا نصل إلىٰ نقطة شديدة الأهمية: إن الاقتصاد الحديث بعد فريدمان جعل البنك المركزي تقريبًا "كاهن الزمن الاقتصادي". فهو الذي يحدد سعر الفائدة، أي سعر تأجيل الاستهلاك والمخاطرة والزمن. فإذا رفع الفائدة، غلا المستقبل. وإذا خفضها، رخص المستقبل. وهكذا صار الزمن نفسه يُدار نقديًا. لكن الاقتصاد الإسلامي يرفض أن يكون الزمن موضوعًا للبيع المجرد؛ لأن الزمن ليس موردًا يملكه الدائن، بل ظرف يشترك فيه الجميع. القيمة لا تأتي من مرور الزمن وحده، بل من العمل والمخاطرة والإنتاج خلال الزمن. وهذه ستكون إحدىٰ أعظم القضايا في باب الربا.

إن فريدمان وما بعده أعادوا للنقود سلطانها، لكنهم لم يضعوا لهذا السلطان حدًا أخلاقيًا. ولذلك اتسعت المالية الحديثة حتىٰ صارت فوق الاقتصاد الحقيقي أحيانًا. أما الاقتصاد الإسلامي فيريد أن يعيد النقود إلىٰ حجمها الطبيعي: رمز للقيمة لا خالق لها، أداة للعمران لا غاية قائمة بذاتها، وسيط للتبادل لا سيد علىٰ المجتمع، مخزن نسبي للقيمة لا أداة لاستخراج المستقبل. ومن هنا فإننا لا نريد فقط إدارة السياسة النقدية، بل إعادة تأسيس فلسفة النقد نفسها.

وهكذا يكون الانتقال طبيعيًا إلىٰ الفصل التالي: النقود في التصور الإسلامي. فبعد أن رأينا كيف تحرك الفكر الغربي من حياد النقود إلىٰ سيادتها، ومن السوق الصناعية إلىٰ المالية المعولمة، ومن الدولة الاجتماعية إلىٰ البنك المركزي، يصبح السؤال: كيف ينظر الإسلام إلىٰ النقود أصلًا؟ هل هي سلعة؟ أم رمز؟ أم أمانة؟ وما حدود وظيفتها؟ وما علاقتها بالقيمة والزمن والربا؟ هنا سندخل إلىٰ قلب النظرية الإسلامية للنقد، حيث لا تكون النقود مجرد مسألة اقتصادية، بل مسألة حضارية تتعلق بمعنىٰ المال نفسه في حياة الإنسان والعمران.

الفصل الحادي عشر
النقود في التصور الإسلامي
النقود خادمة القيمة لا خالقتها

بعد أن رأينا كيف انتقلت النقود في الفكر الغربي من الحياد الكلاسيكي إلىٰ القلق الكينزي، ثم إلىٰ السلطان النقدي في مرحلة فريدمان وما بعده، يصبح من الضروري أن نعيد السؤال إلىٰ أصله: ما النقود في التصور الإسلامي؟ هل هي سلعة كغيرها من السلع؟ هل هي رأس مال منتج بذاته؟ هل هي مجرد وسيط تقني محايد؟ هل هي حق خاص مطلق لمن يملكها؟ أم أنها رمز اجتماعي ووظيفة عمرانية يجب أن تبقىٰ محكومة بالمقصد والعدل والكفاية؟

إن التصور الإسلامي للنقود لا يبدأ من مادتها، ذهبًا كانت أو فضة أو ورقًا أو رقمًا، بل من وظيفتها. فالنقود، في أصل معناها، أداة لقياس القيم وتيسير التبادل وحفظ القدرة علىٰ الانتفاع حفظًا نسبيًا. إنها لا تخلق المورد، ولا تنجز العمل، ولا تنتج المنفعة بذاتها، ولا تبني العمران من ذاتها، بل تمثل حقًا في الوصول إلىٰ القيمة التي تنتجها عناصر أخرىٰ: المورد، والعمل، والتنظيم، والمعرفة، والمخاطرة، والدولة العادلة، والسوق المنضبط. ومن هنا فإن أول قاعدة في التصور الإسلامي هي أن النقود لا تكون أصلًا للقيمة، بل خادمة لها.

وهذه القاعدة، علىٰ بساطتها الظاهرة، تهدم أساسًا كبيرًا من الاقتصاد المالي الحديث. فإذا كانت النقود خادمة للقيمة لا خالقة لها، فلا يجوز أن تتحول إلىٰ موضوع إنتاج مستقل. وإذا كانت وسيطًا للتداول، فلا يجوز أن تصبح غاية للتراكم المنفصل عن العمران. وإذا كانت مقياسًا، فلا يجوز أن يصير المقياس نفسه مصدر الزيادة. وإذا كانت رمزًا للقدرة علىٰ الانتفاع، فلا يجوز أن يطالب الرمز بعائد مضمون لمجرد بقائه في الزمن. وهنا يبدأ الفرق

الجوهري بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الربوي: المال في الأول يتحرك ليخدم القيمة، وفي الثاني يتحرك ليطالب بقيمة.

إن النقود في الإسلام ليست مذمومة في ذاتها؛ فالمال نعمة إذا وُضع في موضعه، وفتنة إذا خرج عن وظيفته. ليست المشكلة في أن يملك الإنسان مالًا، ولا في أن يدخر، ولا في أن يتاجر، ولا في أن يستثمر، بل في أن يتحول المال إلىٰ قوة مستقلة فوق الحاجة والعمل والمورد والعدل. فالمال حين يدخل في التجارة الحقيقية، أو المشاركة، أو المضاربة، أو الإنتاج، أو تمويل الحاجة المشروعة، يصبح أداة عمران. أما حين ينعزل عن النشاط الحقيقي ويطالب بعائد مضمون، أو يُكنز فيعطل، أو يُستعمل للاحتكار، أو يتحول إلىٰ مضاربة رمزية لا صلة لها بالقيمة، فإنه ينقلب من نعمة إلىٰ أداة اختلال.

ومن هنا نفهم حساسية الإسلام تجاه الذهب والفضة والأثمان والربا والكنز والزكاة. فهذه الأحكام ليست متفرقة، بل تدور حول قضية واحدة: منع المال من الخروج عن وظيفته. فالزكاة تمنع المال من الجمود الاجتماعي، وتحمله علىٰ الحركة نحو الحاجة والكفاية. وتحريم الربا يمنع المال من توليد المال بلا مشاركة في القيمة الحقيقية. وتحريم الاحتكار يمنع المال من السيطرة علىٰ حاجة الناس. وتحريم أكل أموال الناس بالباطل يمنع انتقال المال بلا حق. وأحكام الصرف والتقابض تمنع تحويل النقد إلىٰ مجال عبثي للمقامرة علىٰ النقد ذاته. كل ذلك يكشف أن الإسلام لا يرىٰ المال شيئًا محايدًا يُترك لقانون القوة، بل يراه أمانةً تحتاج إلىٰ ضبط.

إن المال في التصور الإسلامي قريب من اللغة: هو رمز، لكنه ليس المعنىٰ ذاته. فإذا فسدت اللغة، فسد التواصل مع المعنىٰ؛ وإذا فسد المال، فسد التواصل مع القيمة. ولذلك كان من أخطر صور فساد المال أن يصبح قادرًا علىٰ الادعاء. والادعاء النقدي الأكبر هو أن المال يستطيع أن يزيد لأنه مال. هنا تنفصل النقود عن أصلها، كما ينفصل اللفظ الكاذب

عن الواقع. وحين يطالب المال بفائدة ثابتة لمجرد الزمن، فإنه يقول للعالم: أنا أملك حقًا في قيمة لم أخلقها. وهذا هو جوهر الربا من جهة فلسفة النقد.

ومن هنا لا بد أن نميز بين المال بو صفه أداة تداول، ورأس المال بو صفه مالًا دخل في نشاط إنتاجي. المال قبل الدخول في المخاطرة لا يستحق إلا الحفظ أو التبادل أو الانتفاع المشروع. أما رأس المال المنتج فهو المال الذي قَبِل أن يغادر أمان السيولة إلىٰ مجال المخاطرة. وحين يدخل المال في مشروع، ويتعرض للربح والخسارة، ويتصل بعمل وتنظيم ومورد وسوق، عندها يمكن أن يستحق عائدًا؛ لأن العائد هنا ليس ثمن الزمن المجرد، بل نتيجة نشاط حقيقي. أما المال الذي يريد أن يبقىٰ مضمونًا ويطلب الزيادة، فهو لا يشارك في القيمة، بل يطالب بها من خارجها.

وهنا يظهر الفرق الحاسم بين الربح والفائدة. الربح في التصور الإسلامي ثمرة مشاركة في دورة القيمة، أما الفائدة فهي مطالبة ثابتة علىٰ الزمن. الربح لا يُعرف قبل تحقق النشاط، أما الفائدة تُشترط قبل النتيجة. الربح يقبل الخسارة، أما الفائدة تحاول الهروب منها. الربح يتصل بالسوق الحقيقي، أما الفائدة تتصل بعقد الدين. الربح يربط المال بالعمران، أما الفائدة تربط المال بالزمن المجرد. ومن هنا فإن تحريم الفائدة ليس موقفًا ضد العائد، بل موقف ضد العائد المنفصل عن المخاطرة والقيمة الحقيقية.

إن هذه الرؤية تجعل النقود في الاقتصاد الإسلامي محدودة بثلاث وظائف كبرىٰ: القياس، والتداول، والحفظ النسبي. فهي تقيس القيم لتسهيل المقارنة، لكنها لا تختزل كل القيمة في السعر. وهي تتداول الحقوق لتسهيل المعاملات، لكنها لا يجوز أن تصبح موضوع مقامرة مستقلة. وهي تحفظ القدرة علىٰ الانتفاع، لكنها لا يجوز أن تتحول إلىٰ أداة استيلاد ذاتي. فإذا اختلت إحدىٰ هذه الوظائف، اختل الاقتصاد كله. فإذا تحولت وحدة القياس إلىٰ أداة تضليل بالتضخم والتلاعب، ظلم الناس. وإذا تحول وسيط التداول إلىٰ موضوع احتكار، تعطل السوق. وإذا تحول مخزن القيمة إلىٰ مولد مضمون للزيادة، ظهر الربا.

ومن هنا فإن النقود الإسلامية لا بد أن تكون صادقة. والصدق النقدي يعني أن تمثل النقود قيمة حقيقية أو قدرة عادلة علىٰ الوصول إلىٰ القيمة، لا أن تكون مجرد مطالبات متراكمة علىٰ مستقبل مجهول. والصدق النقدي يعني أن لا تُخلق النقود بطريقة تنقل الثروة خفية من الضعفاء إلىٰ الأقوياء. والصدق النقدي يعني أن لا تتحول السياسة النقدية إلىٰ خدمة الأسواق المالية علىٰ حساب الكفاية. والصدق النقدي يعني أن لا يصبح التضخم ضريبة صامتة علىٰ الفقراء. والصدق النقدي يعني أن تكون السيولة متجهة إلىٰ الإنتاج والحاجات الحقيقية، لا إلىٰ الفقاعات والمضاربات.

وهذا يقودنا إلىٰ أن النقود في الاقتصاد الإسلامي ليست شأنًا خاصًا بالمصرف أو السوق، بل شأن من شؤون الدولة والمجتمع. فالدولة مسؤولة عن سلامة النقد لأنها مسؤولة عن العدل في التبادل. ولا يجوز أن تترك خلق النقود واتجاهها لقوىٰ مالية تبحث عن الربح فقط، كما لا يجوز أن تستعمل الدولة النقد لتغطية فسادها وعجزها بطريقة تلتهم القوة الشرائية للناس. فكما أن التطفيف في الميزان ظلم ظاهر، فإن التلاعب بقيمة النقود تطفيف واسع خفي؛ لأنه يغيّر ما في أيدي الناس من قدرة علىٰ الانتفاع دون أن يشعروا فورًا. ولذلك فإن استقرار النقد وعدالته جزء من وظيفة الدولة المقاصدية.

غير أن استقرار النقد في التصور الإسلامي لا يعني عبادة استقرار الأسعار علىٰ حساب الإنسان. فالهدف ليس أن تبقىٰ الأرقام هادئة بينما البطالة عالية، والحاجة واسعة، والإنتاج ضعيف. الاستقرار النقدي مطلوب لأنه يحمي الثقة والحقوق، لكنه يجب أن يكون خادمًا للكفاية والعمران. فالسياسة النقدية الإسلامية لا ينبغي أن تسأل فقط: هل التضخم منخفض؟ بل تسأل أيضًا: هل التمويل يصل إلىٰ الإنتاج؟ هل السيولة تخدم الضروريات؟ هل الادخار يتحول إلىٰ استثمار حقيقي؟ هل قيمة العمل محفوظة؟ هل الدين العام يسرق المستقبل؟ هل النقود تقوي استقلال الأمة أم تجعلها تابعة؟ بهذا يصبح النقد جزءًا من العمران لا مجرد حساب مصرفي.

ومن هنا تتضح حدود القول بأن النقود مجرد "وسيط". نعم، هي وسيط في وظيفتها الصحيحة، لكنها وسيط شديد الخطورة. فالوسيط قد يتحول إلىٰ حاجب، والحاجب قد يتحول إلىٰ سيد. والنقود حين تصبح شرط الوصول إلىٰ كل شيء، يصبح من يملكها مالكًا لقوة واسعة في المجتمع. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يترك توزيع النقود وآليات خلقها واتجاهها بلا ضوابط. فلا بد من الزكاة لمنع التراكم الجامد، ولا بد من تحريم الربا لمنع استغلال الحاجة، ولا بد من منع الاحتكار لمنع السيطرة علىٰ الضرورات، ولا بد من سياسة نقدية عادلة لمنع التضخم والفقاعات، ولا بد من دولة تحفظ النقد من العبث.

إن النقود في التصور الإسلامي أيضًا يجب أن تبقىٰ مرتبطة بالاقتصاد الحقيقي. ولا يعني هذا بالضرورة العودة الحرفية إلىٰ الذهب والفضة، بل يعني أن لا تنفصل النقود عن القدرة الإنتاجية والحاجات الحقيقية للمجتمع. فقد تكون النقود ورقية أو رقمية، لكن ينبغي أن يكون خلقها مرتبطًا بمقاصد واضحة: تمويل الإنتاج، سد الحاجات، بناء البنية التحتية، تشغيل العمل، حفظ الاستقرار، لا صناعة فقاعات أصولية أو توسيع ديون استهلاكية أو خدمة مضاربات. فالمشكلة ليست في شكل النقد فقط، بل في علاقته بالقيمة. وكل نقد، مهما كانت مادته، إذا انفصل عن القيمة الحقيقية دخل في دائرة الخلل.

وهنا ينبغي أن نكون حذرين من تبسيط النقاش في صورة: الذهب هو الحل، أو الورق هو المشكلة. التاريخ يكشف أن الذهب نفسه يمكن أن يصبح أداة احتكار وكنز وربا، وأن الورق يمكن أن يخدم العمران إذا كان منضبطًا بقواعد عدالة وإنتاج. غير أن النقود الورقية والائتمانية والرقمية تحمل خطرًا أكبر لأنها أسهل خلقًا وتجريدًا من المورد. ولذلك تحتاج إلىٰ رقابة مقاصدية أشد، لا إلىٰ رفض مجرد. فالسؤال ليس: ما مادة النقود؟ بل: ما الذي يضمن صدقها؟ وما الذي يمنع خلقها الظالم؟ وما الذي يربطها بالإنتاج؟ وما الذي يحمي الفقراء من تآكلها؟ وما الذي يمنع استعمالها أداة هيمنة؟

إن الاقتصـــاد الإســـلامي لا يرفض التجريد النقدي من حيث هو، لكنه يخاف من التجريد حين ينقطع عن المســؤولية. فالرمز كلما ابتعد عن المادة احتاج إلىٰ أمانة أكبر. والنقود الرقمية، مثلًا، قد تســهل التبادل، لكنها قد تفتح باب مراقبة وســيطرة ومضــاربة وتجريد غير مسبوق. والائتمان المصرفي قد يمول الإنتاج، لكنه قد يصنع ديونًا وفقاعات. والعملة الوطنية قد تبني الاســتقلال، لكنها قد تتحول إلىٰ أداة تضــخم إذا أســاءت الدولة إدارتها. ومن هنا فإن النقود الحديثة لا تُحكم بالشكل وحده، بل بالوظيفة والمآل والبنية.

ومن هنا يمكن صـياغة قاعدة مركزية: كل نظام نقدي في التصـور الإسـلامي يجب أن يُقاس بقدرته علىٰ حفظ العلاقة بين النقود والقيمة الحقيقية. فإذا توسعت النقود دون توسع في القيمة الحقيقية، وقع التضــخم أو الفقاعة. وإذا حُبســت النقود عن الإنتاج، وقع الركود والبطالة. وإذا اتجهت النقود إلىٰ الريع، وقع التفاوت. وإذا استُعملت النقود للسيطرة علىٰ حاجة الناس، وقع الظلم. وإذا رُبطت النقود بالفائدة، وقع الربا. وإذا وُجهت النقود إلىٰ الإنتاج والكفاية والمشاركة، صارت أداة عمران.

وهذا يعيدنا إلىٰ ســؤال الكنز. فالكنز في عمقه ليس مجرد حفظ مال، بل تعطيل لوظيفة المال إذا امتنع عن أداء حقه الاجتماعي. المال المكنوز ينفصــل عن الدورة العمرانية، فيتحول من وســيط إلىٰ مخزن قوة خاصــة. والزكاة هنا ليســت مجرد اقتطاع، بل إعادة تذكير للمال بوظيفته الاجتماعية. إنها تقول للمال: لســت كائنًا مســتقلًا، بل جزء من شــبكة حق. إذا بقيت ساكنًا وجب عليك أن تخرج نصيبًا يعيدك إلىٰ المجتمع. وهذه الفكرة وحدها تكفي لإثبات أن الإسلام لا ينظر إلىٰ المال بوصفه حقًا خاصًا مغلقًا، بل بوصفه أمانة لها واجبات.

كما أن تحريم الربا يعيد تذكير المال بحدوده الزمنية. الزكاة تمنع المال من الجمود، والربا يمنع المال من التكاثر الوهمي. الأولىٰ تقول: لا تجمد خارج المجتمع. والثاني يقول: لا تنمُ بلا قيمة حقيقية. وبينهما تتحدد وظيفة المال: أن يتحرك في العمران، لا أن

يتعطل، ولا أن يستولد نفسه. وهذا توازن بالغ الدقة؛ فالإسلام لا يريد مالًا جامدًا ولا مالًا ربويًا، بل مالًا عاملًا، مشاركًا، متداولًا، منتجًا، خادمًا للحاجة والمصلحة.

ومن هنا تتضح عبقرية التصور الإسلامي للنقود: إنه لا يترك المال ساكنًا في خزائن الأغنياء، ولا يسمح له بأن يتحول إلىٰ أداة دين تمتص الضعفاء. يدفعه إلىٰ الحركة، لكن لا عبر الفائدة؛ يدفعه إلىٰ الاستثمار، لكن عبر المشاركة والمخاطرة؛ يدفعه إلىٰ المجتمع، لكن عبر الزكاة والإنفاق والوقف؛ يدفعه إلىٰ الإنتاج، لكن تحت سقف الحلال والعدل. وهذا يختلف جذريًا عن الاقتصاد الحديث الذي يحرك المال غالبًا عبر الفائدة والربح المالي والمضاربة. الاقتصاد الإسلامي يحرك المال بالمقصد، لا بالجشع وحده.

ومن هنا فإن النقود في التصور الإسلامي يجب أن تكون تابعة لترتيب الحاجات. فليس التمويل سواءً: تمويل الغذاء والسكن والصحة والتعليم والعمل المنتج يختلف عن تمويل الترف والمضاربة. وليس الاستثمار سواءً: الاستثمار الذي يبني قدرة إنتاجية يختلف عن الا ستثمار الذي يرفع أسعار الأصول. وليس الربح سواءً: الربح من تجارة حقيقية يختلف عن الربح من احتكار أو دين أو معلومة داخلية أو مضاربة ضارة. والنقود، إذا كانت خادمة للقيمة، يجب أن تتجه إلىٰ أعلىٰ مواضع القيمة المقاصدية، لا إلىٰ أعلىٰ مواضع العائد المجرد.

وهذا يقود إلىٰ ضرورة بناء سياسة نقدية إسلامية، لا تكتفي بحذف الفائدة، بل تعيد توجيه السيولة وفق سلم المقاصد. فلا معنىٰ لنظام بلا فائدة إذا كانت النقود فيه تتجه إلىٰ الريع والاحتكار. ولا معنىٰ لمصرف إسلامي إذا كان يمول الاستهلاك الصوري أكثر مما يمول الإنتاج. ولا معنىٰ لصكوك إذا كانت تعيد إنتاج الدين. ولا معنىٰ لعملة مستقرة إذا كانت لا تخدم الكفاية. ولذلك فإن السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تسأل عن اتجاه المال، لا عن كلفته فقط؛ وعن علاقته بالإنتاج، لا عن حجمه فقط؛ وعن أثره في العدالة، لا عن سعره فقط.

إن هذه الرؤية ستجعلنا لاحقًا نعيد النظر في البنوك المركزية. فالبنك المركزي في الاقتصاد الحديث يدير غالبًا سعر الفائدة، عرض النقد، استقرار الأسعار، وسلامة النظام المصرفي. أما في الاقتصاد الإسلامي، فيجب أن يكون أوسع مقصدًا: حارسًا لصدق النقد، موجهًا للسيولة نحو الإنتاج والحاجات، مانعًا للفقاعات والديون المفترسة، حافظًا للقوة الشرائية، خادمًا للكفاية لا للأسواق المالية فقط. وهذا يحتاج إلىٰ أدوات مختلفة، لا تقوم علىٰ سعر الفائدة، بل علىٰ نسب مشاركة، وضوابط ائتمان، وتوجيه تمويلي، واحتياطيات مقاصدية، ومؤسسات زكاة ووقف وتمويل إنتاجي متكاملة.

ومن هنا فإن النقود الإسلامية ليست مجرد نقود بلا فائدة، بل نقود داخل نظام مقاصدي. لأن حذف الفائدة من نظام لا يزال يقدس العائد المالي قد يؤدي إلىٰ صيغ التفاف. أما إذا تغيرت فلسفة النقود، تغيرت الأدوات. فالمال لا يبحث فقط عن عائد، بل عن مشاركة في قيمة حقيقية. والسيولة لا تتحرك فقط إلىٰ أعلىٰ ربح، بل إلىٰ أعلىٰ مصلحة معتبرة ضمن نظام حوافز صحيح. والدولة لا تطبع لتغطي فشلها، بل تخلق النقد بقدر ما يخدم الإنتاج والعدل. والمجتمع لا يترك المال يتكدس، بل يعيده بالزكاة والوقف والاستثمار إلىٰ الدورة العمرانية.

وهكذا نصل إلىٰ خلاصة هذا الفصل: النقود في التصور الإسلامي رمزٌ خادم، لا أصلٌ خالق. وظيفتها أن تقيس وتيسر وتحفظ نسبيًا، لا أن تستولد نفسها، ولا أن تحكم الإنسان، ولا أن تختطف القيمة. وإذا كان الفكر الغربي قد تنقل بين حياد النقود وسيادتها، فإن الاقتصاد الإسلامي يطرح طريقًا ثالثًا: لا حيادًا ساذجًا ولا سيادة نقدية، بل خضوع النقود للمقاصد. النقود ليست بريئة لأنها تحمل سلطة، لكنها يمكن أن تكون عادلة إذا ضُبطت بوظيفتها. ومن هنا سننتقل إلىٰ الفصل التالي: الزمن والقيمة، لأن أخطر انحراف في وظيفة النقود يبدأ حين يُدَّعىٰ أن مرور الزمن علىٰ المال يخلق قيمة، وهناك يبدأ باب الربا في أعمق معانيه.

الفصل الثاني عشر
الزمن والقيمة
هل الزمن يخلق القيمة؟

لا يمكن بناء نظرية الربا في الاقتصاد الإسلامي من غير الوقوف طويلًا عند الزمن؛ لأن الربا، في جوهره العميق، ليس علاقة بين مال ومال فقط، بل علاقة بين المال والزمن. فالفائدة لا تقول إن المال زاد لأنه عمل، ولا لأنه خاطر، ولا لأنه دخل في إنتاج حقيقي، بل تقول إن المال زاد لأن الزمن مرّ عليه. وهنا تقع أخطر لحظة في فلسفة الاقتصاد الحديث: تحويل الزمن من مجال للعمل والمخاطرة والتحقق إلىٰ مصدر مستقل للزيادة النقدية. ومن هنا لا يكون سؤالنا: هل الزمن مهم في الاقتصاد؟ بل: هل الزمن، بذاته، يخلق القيمة؟

إن الزمن ليس شيئًا خارجيًا عن الاقتصاد. كل إنتاج يحتاج إلىٰ زمن، وكل زرع يحتاج إلىٰ زمن، وكل صناعة تحتاج إلىٰ زمن، وكل تجارة تحتاج إلىٰ زمن، وكل تعلم وتراكم خبرة يحتاج إلىٰ زمن. لكن الزمن هنا لا يعمل وحده؛ إنه وعاء الفعل، لا الفعل ذاته. فالقمح لا ينمو لأن الزمن مرّ فقط، بل لأن الأرض والماء والبذر والعمل والسنن الكونية اجتمعت في مسار زمني. والمصنع لا ينتج لأن الأيام مضت، بل لأن العمل والتنظيم والمعرفة والآلة والمواد تحركت داخل الزمن. والتاجر لا يربح لأن الشهور انقضت، بل لأنه اشترىٰ وتحمل المخاطرة وباع وخضع لاحتمال الربح والخسارة. ولذلك فالزمن شرط تحقق القيمة، لكنه ليس خالقًا مستقلًا لها.

وهذا التمييز هو قلب المسألة. الاقتصاد الحديث، عبر الفائدة، يميل إلىٰ معاملة الزمن كما لو أنه أصل منتج بذاته. فإذا أقرض شخص مالًا سنةً، استحق زيادة لأن السنة مضت. لكن ماذا حدث في هذه السنة؟ هل تحققت قيمة؟ هل وُجد إنتاج؟ هل ربح المقترض؟ هل

خسر؟ هل استعمل المال في حاجة استهلاكية أو مشروع منتج؟ الفائدة لا تنتظر الجواب. إنها تشترط الزيادة قبل أن تعرف النتيجة. وهنا يظهر الخلل: الزمن في الربا لا يُقرأ بوصفه مجالًا للمخاطرة، بل بوصفه ضمانًا للزيادة. وهذا هو الانقلاب الفلسفي الذي يرفضه الاقتصاد الإسلامي.

إن الزمن في التصور الإسلامي ليس ملكًا للدائن، ولا سلعة يبيعها صاحب المال، ولا مصدرًا مستقلًا للعائد. الزمن أفق مشترك يتحرك فيه الإنسان والعمل والمورد والمجتمع. ومن ثم فلا يجوز لشخص أن يقول: لأن مالي خرج من يدي مدةً من الزمن، فقد صار لي حق ثابت في زيادة، إلا إذا كان ماله قد دخل في نشاط حقيقي يتحمل نتائجه. فالانتظار وحده لا يخلق قيمة. والامتناع عن التصرف في المال لا يساوي إنتاجًا. والتخلي المؤقت عن السيولة لا يمنح حقًا في اقتطاع مضمون من مستقبل الآخر. نعم، قد يكون لصاحب المال اعتبار إذا شارك في مشروع، لكنه حينئذ لا يبيع الزمن، بل يشارك في المخاطرة.

ومن هنا يتضح الفرق بين الزمن الإنتاجي والزمن الربوي. الزمن الإنتاجي هو زمن يدخل فيه المورد والعمل والتنظيم في حركة تحقق قيمة محتملة؛ فقد تربح وقد تخسر. أما الزمن الربوي فهو زمن يُفترض فيه أن المال ينمو لمجرد بقائه دينًا في ذمة الآخر. الأول زمن مفتوح علىٰ المخاطرة، والثاني زمن مغلق لصالح الدائن. الأول يربط الزيادة بتحقق القيمة، والثاني يسبق تحقق القيمة ويطالب بها. الأول يضع المال داخل العمران، والثاني يضع المال فوق العمران. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يعادي الزمن في الاقتصاد، بل يعادي تحويل الزمن إلىٰ أداة استيلاد نقدي مضمون.

وهنا يظهر عمق الفرق بين الربح والفائدة مرة أخرىٰ. الربح هو ابن الزمن حين يكون الزمن مملوءًا بالفعل والمخاطرة. والفائدة هي ابن الزمن حين يُفرغ الزمن من الفعل ويُجعل مجرد مدة للدين. الربح يقول: دخل المال في واقع، وتحمل احتمالًا، وخرج بنتيجة. أما الفائدة

فتقول: المال انتظر، إذن زاد. الربح ينتمي إلىٰ التاريخ الفعلي للنشـاط الاقتصـادي، أما الفائدة فتنتمي إلىٰ الحسـاب المجرد. ومن هنا فإن الربح قيمة تاريخية، والفائدة مطالبة حسـابية. وهذا التمييز سيبقىٰ حاكمًا لكل ما سيأتي في نقد النظام المالي الحديث.

إن الاقتصاد الحديث حاول أن يبرر الفائدة بأكثر من طريق: مرة باعتبارها ثمن الامتناع عن الاسـتهلاك، ومرة باعتبارها مكافأة الانتظار، ومرة باعتبارها ثمن المخاطرة، ومرة باعتبارها عائد رأس المال، ومرة باعتبارها أداة توازن بين الادخار والاسـتثمار. غير أن كل هذه التبريرات تلتقي عند نقطة واحدة: منح المال حقًا في زيادة مضـمونة قبل تحقق القيمة. فإذا قيل إنها ثمن الامتناع عن الاسـتهلاك، سـألنا: هل كل امتناع يخلق قيمة؟ وإذا قيل إنها مكافأة الانتظار، سـألنا: هل الانتظار عمل؟ وإذا قيل إنها ثمن المخاطرة، سـألنا: أين المخاطرة إذا كان أصـل الدين والفائدة مضـمونين في ذمة المدين؟ وإذا قيل إنها عائد رأس المال، سألنا: هل رأس المال أنتج بذاته أم دخل في شبكة إنتاج يتحمل نتائجها؟

إن الزمن لا يكون اقتصاديًا إلا بقدر ما يمتلئ بفعل. فساعة العامل في المصنع ليست كالساعة التي يمر فيها المال في حساب الدائن. وسنة الزراعة ليست كسنة الدين الربوي. وعمر المشروع الذي يتعرض للسوق والمنافسة والخسارة ليس كمدة قرض مضمون. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يرفض مساواة الزمن الفارغ بالزمن العامل. الفائدة تفعل ذلك؛ إنها تمنح الزمن الفارغ للمال عائدًا. أما الربح فيمنح الزمن العامل عائده إذا تحقق. وهذا هو العدل: أن يكون العائد ثمرة دخول في الواقع، لا ثمرة وقوف خارجه.

ومن هنا نستطيع أن نرىٰ أن الربا ليس فقط ظلمًا في التوزيع، بل كذبًا في تفسير الزمن. إنه يدّعي أن الزمن، حين يمر علىٰ المال، يخلق زيادة طبيعية. لكن الحقيقة أن الزمن لا يزيد المال، بل قد يزيد أو ينقص النشـاط الذي يدخل فيه المال. قد يربح المشـروع وقد يخسـر، قد تنجح التجارة وقد تفشـل، قد ترتفع الأسـعار وقد تنهار، قد يثمر الزرع وقد يهلك. أما الفائدة فتريد أن

تعبر فوق هذا كله، فتثبت لنفسها الزيادة أيا كانت نتيجة الواقع. ومن هنا فهي لا تعترف بالحقيقة الاقتصادية كاملة؛ إنها تعترف بحق الدائن قبل أن تعترف بمآل النشاط.

وهذا يقود إلىٰ البعد الأخلاقي. الفائدة تنقل عبء الزمن إلىٰ المدين. فإذا طال الزمن، زاد الدين، ولو لم تزد قدرة المدين. وإذا تعثر، تراكمت الفوائد. وإذا تأخر، أصبح الزمن ضده. وهكذا يتحول الزمن من مجال للفرج والعمل والتدارك إلىٰ أداة تضييق. ومن هنا كان الربا تاريخيًا مرتبطًا باستعباد المحتاجين؛ لأنه يحول حاجتهم الزمنية إلىٰ مصدر عائد للدائن. المحتاج لا يحتاج إلىٰ المال فقط، بل يحتاج إلىٰ مهلة. والربا يبيع المهلة. وهنا تظهر قسوته العميقة: إنه لا يبيع شيئًا ماديًا، بل يبيع الزمن علىٰ من ضاق به الزمن.

أما الاقتصاد الإسلامي فيريد أن يجعل الزمن مجالًا للتراحم والمشاركة لا للاستغلال. فمن أقرض محتاجًا فليكن قرضه إحسانًا لا تجارة في حاجته. ومن استثمر مع عامل أو تاجر فليدخل معه في مخاطرة لا في دين مضمون. ومن باع بالأجل فليكن الأجل داخل ثمن بيع حقيقي لا زيادة علىٰ دين بعد ثبوته. ومن تعثر مدين فالنظرة إلىٰ ميسرة ليست مجرد فضيلة أخلاقية، بل تصحيح لفلسفة الزمن: الزمن لا ينبغي أن يتحول إلىٰ سوط مالي علىٰ الضعيف. وهكذا يعيد الإسلام الزمن إلىٰ معنىٰ إنساني، بعد أن يحوله الربا إلىٰ آلة حسابية.

ومن هنا فإن الزمن في الاقتصاد الإسلامي له ثلاث صور: زمن الحاجة، وزمن الإنتاج، وزمن الدين. زمن الحاجة يجب أن يُقابل بالتكافل والكفاية والقرض الحسن والإنفاق. وزمن الإنتاج يجب أن يُقابل بالمشاركة والمخاطرة والربح والخسارة. أما زمن الدين فيجب أن يُحمىٰ من التكاثر الربوي، لأنه إذا تُرك للزيادة تحول إلىٰ سجن. وهذا التقسيم يمنع الخلط الذي يقع فيه الاقتصاد الحديث حين يجعل كل زمن قابلًا للتسعير بالفائدة. فليس زمن المحتاج كزمن المستثمر، وليس زمن المشروع كزمن الدين، وليس زمن الإنسان كزمن المال.

إن هذا الفصل يمهد مباشرة لفهم الربا بوصفه اختلالًا في فلسفة القيمة. فالربا لا يضيف قيمة تكوينية، لأنه لا يخلق موردًا. ولا يضيف قيمة تشغيلية، لأنه لا يعمل. ولا يضيف بالضرورة قيمة اجتماعية، لأنه قد ينقل الثروة من المحتاج إلىٰ صاحب المال. ولا يضمن قيمة مقاصدية، لأنه قد يهدم الكفاية. ولا يحقق قيمة عمرانية، لأنه قد يراكم الديون والاختلالات. ومع ذلك يطالب بعائد. ومن هنا فإن الفائدة هي مطالبة بقيمة من خارج طبقات القيمة. إنها قفز فوق المورد والعمل والمخاطرة والمصلحة، واستناد إلىٰ الزمن وحده. وهذا هو موضع بطلانها الفلسفي.

إن الاقتصاد الحديث، حين جعل الزمن قابلًا للتسعير، فتح الباب أمام نظام كامل من خصم المستقبل إلىٰ الحاضر. كل أصل مالي يُقوّم بتدفقاته المستقبلية المخصومة، وكل دين هو مطالبة علىٰ المستقبل، وكل فائدة هي ثمن للزمن، وكل سوق مالية تتحرك علىٰ توقعات لم تقع بعد. وليس الخطأ في النظر إلىٰ المستقبل، بل في تحويل المستقبل إلىٰ موضوع استحواذ حاضر. فمن يملك المال اليوم يستطيع أن يطالب بجزء من عمل الغد. ومن يملك الدين يستطيع أن يملك تدفقات مستقبلية. ومن يملك العملة المهيمنة يستطيع أن يستدعي موارد الغير المستقبلية. وهكذا يصبح الزمن نفسه مجالًا للهيمنة.

ومن هنا فإن نقد الربا لا ينفصل عن حق الأجيال الذي أشرنا إليه في قرار عمر بن الخطاب في أرض العراق. فكما لا يجوز للحاضر أن يبتلع المورد الذي تحتاجه الأجيال القادمة، لا يجوز له أن يبتلع دخلها المستقبلي عبر ديون غير منتجة. وكما أن استنزاف النفط أو الماء اعتداء علىٰ الزمن الموردي، فإن تراكم الدين الربوي اعتداء علىٰ الزمن المالي والاجتماعي. كلاهما يحول المستقبل إلىٰ مادة يستهلكها الحاضر. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يقيم عدالة زمنية: لا تستهلك المستقبل موردًا، ولا تستعبده دينًا، ولا تسعره بفائدة منفصلة عن إنتاجه.

وهذا البعد الزمني يجعلنا نفهم لماذا الدين العام في الاقتصاد الحديث ليس مسألة محاسبية فقط. فالدين العام، إذا وُجه إلىٰ بناء قدرة إنتاجية وكفاية مستقبلية، يمكن أن يكون له معنىٰ مختلف عن دين يُنفق علىٰ استهلاك وفساد وسد عجز دائم. لكن حين يقترن الدين بالفائدة، يصبح المستقبل مطالبًا بسداد أصل الدين وزيادته. وإذا لم يكن الدين قد خلق قدرة حقيقية، صار عبئًا علىٰ من لم يستفد. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ فقه صارم للدين العام، لا يكتفي بسؤال جواز الاقتراض، بل يسأل: ما غايته؟ ما أثره؟ من ينتفع؟ من يسدد؟ هل بنىٰ قدرة أم استهلك زمنًا؟

إن الزمن أيضًا يدخل في النقود من خلال التضخم. فالتضخم تآكل زمني للقوة الشرائية. ومن يملك نقودًا اليوم قد يجدها غدًا أقل قدرة علىٰ شراء القيمة. وهنا نرىٰ أن النقود ليست حفظًا مطلقًا للقيمة، بل حفظ نسبي هش يحتاج إلىٰ صدق نقدي. فإذا توسعت الدولة أو النظام المصرفي في خلق النقود بلا قيمة حقيقية، فإن الزمن يصبح أداة لسحب القوة من أيدي الناس تدريجيًا. وهذا نوع آخر من الظلم الزمني. فالفقير لا يدفع ضريبة التضخم دفعة واحدة، بل يدفعها مع مرور الأيام. ومن هنا فإن السياسة النقدية غير المنضبطة قد تكون صورة من صور أكل أموال الناس بالباطل عبر الزمن.

وهذا يكشف أن علاقة المال بالزمن في الاقتصاد الإسلامي يجب أن تُضبط من جهتين: منع الزيادة الربوية علىٰ الدين، ومنع تآكل النقود بالعبث النقدي. الأول يحمي المدين من استغلال الزمن، والثاني يحمي المجتمع من سرقة القوة الشرائية عبر الزمن. كلاهما يتعلق بعدالة الزمن. ومن هنا فإن تحريم الربا لا يكفي إذا سمحت الدولة بتضخم ظالم، كما أن استقرار الأسعار لا يكفي إذا بُني علىٰ فوائد تخنق الإنتاج. لا بد من نظرية متكاملة في الزمن النقدي: كيف نحفظ المال من أن يستعبد المستقبل، وكيف نحفظ المستقبل من أن يلتهمه المال.

ومن هنا فإن الزمن في الاقتصاد الإسلامي ليس سلعة، بل أمانة. إنه مجال تحقق العمل والاختبار والمخاطرة والنمو الحقيقي، لا موضوع بيع مجرد. وهذا لا يمنع أن يكون للزمن أثر في الأسعار والعقود؛ فالبيع الآجل قد يختلف عن البيع الحال ضمن ضوابطه، والمشروع طويل الأجل له تكاليفه ومخاطره، والاستثمار يحتاج إلىٰ مدة. لكن الفرق أن الزمن هنا داخل معاملة حقيقية، لا فوق دين نقدي يزداد بذاته. الزمن معتبر حين يدخل في سلعة أو منفعة أو مخاطرة، لا حين يصبح مجرد علة لزيادة دين علىٰ مال.

وهذا التمييز دقيق جدًا، ويمنع الخلط بين تحريم الربا وبين إنكار الزمن اقتصاديًا. الإسلام لا ينكر أن للزمن أثرًا؛ بل ينكر أن يكون الزمن وحده سببًا لزيادة مضمونة في الدين. فالأجل في البيع قد يدخل في تقدير الثمن لأن السلعة والمعاملة حاضرة والملكية تنتقل ضمن عقد معاوضة، أما الزيادة علىٰ الدين بسبب الأجل فهي شيء آخر؛ لأنها تجعل المال نفسه موضوع الزيادة. ومن هنا فإن الفقه الإسلامي يميز بين ثمن مؤجل في بيع حقيقي، وبين ربا النسيئة في الدين. وهذا التمييز ليس حيلة شكلية، بل مبني علىٰ فلسفة القيمة: هل هناك أصل حقيقي في المعاملة أم مجرد مال يلد مالًا؟

إن الاقتصاد المالي المعاصر يحاول دائمًا أن يذيب هذا الفرق. فهو يحول الديون إلىٰ أصول، والأصول إلىٰ أوراق، والأوراق إلىٰ مشتقات، والمخاطر إلىٰ سلع، والزمن إلىٰ منحنىٰ عوائد. وبذلك تختفي البداية: هل كان هناك إنتاج حقيقي أم مجرد مطالبة مالية؟ وكلما زادت طبقات التجريد، صار من الصعب رؤية القيمة الأصلية. ومن هنا يحتاج الاقتصاد الإسلامي إلىٰ عين فلسفية وفقهية تكشف: أين المورد؟ أين العمل؟ أين المخاطرة؟ أين المصلحة؟ أين العمران؟ فإذا لم نجد إلا مطالبات علىٰ مطالبات، فنحن أمام اقتصاد رمزي قد يكون بعيدًا عن القيمة الحقيقية.

وهنا تبرز أهمية ربط هذا الفصل بما قبله. قلنا إن النقود خادمة للقيمة لا خالقة لها. والآن نقول إن الزمن مجال تحقق القيمة لا خالق مستقل لها. فإذا اجتمع المال والزمن، فلا

يجوز أن يتحولا إلىٰ آلة لإنتاج قيمة وهمية. المال وحده لا يخلق، والزمن وحده لا يخلق؛ فكيف إذا اجتمعا في دين أن يدعيا خلق زيادة مضمونة؟ القيمة تحتاج إلىٰ مورد وعمل ومخاطرة ومنفعة حقيقية. فإذا غابت هذه، كانت الزيادة مطالبة لا قيمة. ومن هنا فإن الفائدة ليست مجرد سعر، بل ادعاء فلسفي كاذب: أن المال عبر الزمن ينتج حقًا في زيادة.

ومن هنا سننتقل في الفصل القادم إلىٰ الربا بوصفه اختلالًا في فلسفة القيمة. لن نقرأه فقط بوصفه حكمًا جزئيًا، بل بوصفه انقلابًا في ترتيب الاقتصاد كله. الربا يجعل المال أصلًا، والزمن منتجًا، والدائن آمنًا، والمدين حاملًا للمخاطرة، والمستقبل مرهونًا للحاضر. أما الاقتصاد الإسلامي فيجعل المورد أصلًا، والعمل تشغيلًا، والمال وسيطًا، والزمن مجالًا، والمخاطرة شرطًا للعائد، والكفاية مقصدًا، والعمران غاية. وبين هذين التصورين تقع المعركة الكبرىٰ حول معنىٰ الاقتصاد.

الفصل الثالث عشر
الربا بوصفه اختلالًا في فلسفة القيمة
من الزيادة العددية إلى الانقلاب البنيوي

ليس الربا في حقيقته العميقة مجرد زيادة عددية تُضاف إلىٰ أصل الدين، ولا مجرد مخالفة عقدية تقع بين دائن ومدين، ولا صورة مالية محدودة يمكن عزلها عن بنية الاقتصاد كله. إن الربا، في جوهره الفلسفي، هو لحظة انقلاب في معنىٰ القيمة؛ لحظة يتحول فيها المال من أداة تمثيل وتداول إلىٰ أصل يدّعي القدرة علىٰ إنتاج الزيادة من ذاته، ويتحول فيها الزمن من مجال للعمل والمخاطرة والتحقق إلىٰ علة مستقلة للمطالبة المالية، ويتحول فيها الدائن من شريك محتمل في المخاطرة إلىٰ صاحب حق مضمون في المستقبل. ومن هنا فإن الربا ليس خطأً في الحساب فقط، بل خلل في تصور العلاقة بين المال والقيمة والزمن والإنسان.

لقد بيّنا أن القيمة في التصور الإسلامي تبدأ من المورد بوصفه خلقًا لله وإرثًا إنسانيًا، ثم تتفعّل بالعمل والتنظيم والمعرفة، وتتداول بالنقود، وتُوزن بالحاجة والمصلحة، وتُختبر بالعمران. فإذا جاءت النقود بعد ذلك وادعت لنفسها حق الزيادة بمجرد الزمن، فقد قفزت فوق كل طبقات القيمة. لم تخلق موردًا، ولم تبذل عملًا، ولم تدخل في مخاطرة حقيقية، ولم تحقق منفعة بالضرورة، ومع ذلك تطالب بعائد. وهذا هو جوهر الربا: مطالبة بقيمة من خارج مسار إنتاج القيمة. إنه ليس فقط أخذ زيادة، بل أخذ زيادة بلا دخول عادل في شروط القيمة.

ومن هنا يجب أن نفرق بين "الزيادة" و"القيمة". ليست كل زيادة قيمة، وليست كل قيمة زيادة نقدية. قد يزيد المال في حساب شخص من غير أن تزيد القيمة الحقيقية في المجتمع؛ وقد يرتفع سعر أصل من غير أن يزيد الإنتاج؛ وقد تتضخم أرباح مالية من غير أن تتحسن الكفاية؛ وقد يكبر الدين من غير أن ينشأ عمران. الاقتصاد الربوي يخلط بين الزيادة

والقيمة؛ يظن أن كل زيادة نقدية تعني خلقًا للقيمة. أما الاقتصاد الإسلامي فيسأل: من أين جاءت هذه الزيادة؟ هل جاءت من مورد شُغّل، أو عمل أُنجز، أو مخاطرة حقيقية، أو منفعة مشروعة، أو مصلحة عمرانية؟ أم جاءت من زمن الدين وسلطة المال علىٰ الحاجة؟

بهذا المعنىٰ، فإن الربا هو تزييف في لغة النقود. فإذا كانت النقود لغة القيمة، فالربا يجعل هذه اللغة تنطق بغير الحقيقة. يقول المال: لقد زدت. لكن الواقع يسأل: ما الذي زاد في العالم؟ هل زاد قمح؟ هل زاد علم؟ هل زاد عمل؟ هل زادت كفاية؟ هل زاد عمران؟ فإذا كان الجواب لا، كانت الزيادة نقدية لا قيمية، وكانت الزيادة مطالبة علىٰ القيمة لا خلقًا لها. وهذا هو الخطر الأكبر: أن تنفصل المطالبات المالية عن القيمة الحقيقية، حتىٰ يصبح الاقتصاد مليئًا بالحقوق الورقية والديون والفوائد، بينما يظل الإنسان والمورد والعمل تحت ضغط العجز.

إن الربا يعيد ترتيب المخاطرة بطريقة غير عادلة. ففي النشاط الاقتصادي الحقيقي، لا قيمة بلا احتمال. الزارع قد يحصد وقد يخسر، التاجر قد يربح وقد يتعثر، الصانع قد يبيع وقد يكسد، المستثمر قد ينجح وقد يفشل. أما الدائن الربوي فيريد أن يقف خارج هذه الدائرة، يمنح المال ويطالب بأصله وزيادته، سواء تحقق الربح أم لم يتحقق. وهنا يتحول المال إلىٰ موقع فوق الاقتصاد لا داخله. إنه يستفيد من الزمن دون أن ينخرط في مصيره. وهذا هو الانفصال البنيوي بين المال والعمران.

ومن هنا فإن تحريم الربا ليس عداءً للعائد، بل دفاع عن عدالة العائد. الإسلام لا يمنع الربح، ولا يمنع الاستثمار، ولا يمنع التجارة، ولا يمنع تراكم الثروة إذا جاءت من طريق مشروع. لكنه يمنع العائد المضمون علىٰ مال لم يدخل في مخاطرة حقيقية. يمنع أن يستحق المال زيادة لأنه مال. يمنع أن يتحول احتياج الآخر إلىٰ سيولة إلىٰ مصدر ربح مضمون. يمنع أن يصير الزمن سجنًا للدين. ومن هنا فإن الربا ليس فقط ظلمًا للمدين، بل ظلم لنظام القيمة كله؛ لأنه يمنح المال مقامًا ليس له.

إن الربا أيضًا يحول الحاجة إلىٰ فرصة استخراج. فالمقترض لا يقترض دائمًا لأنه يريد ربحًا تجاريًا، بل قد يقترض لحاجة، أو عجز، أو مرض، أو سكن، أو تعليم، أو أزمة. فإذا دخلت الفائدة علىٰ هذه العلاقة، تحولت الحاجة الإنسانية إلىٰ موضوع ربح مالي. وكلما طال زمن الحاجة، زاد حق الدائن. وهنا يصبح الزمن ضد الضعيف. بدل أن يكون الإمهال رحمة، يصبح الإمهال زيادة. وبدل أن يكون الدين وسيلة تفريج، يصبح وسيلة تضييق. ومن هنا كان الربا مناقضًا لروح الكفاية؛ لأنه لا يعالج الحاجة، بل يستثمر فيها.

أما إذا كان القرض للإنتاج، فالمشكلة لا تزول؛ لأن الفائدة لا تنتظر نتيجة الإنتاج. فإذا ربح المشروع، أخذ الدائن فائدته. وإذا خسر، بقي الدين وفائدته. وهكذا تُنقل مخاطرة النشاط إلىٰ المقترض، بينما يبقىٰ صاحب المال آمنًا نسبيًا. وهذا يخالف قاعدة العدل في الاقتصاد الإسلامي: الغنم بالغرم. من أراد نصيبًا من العائد فليقبل نصيبًا من المخاطرة. أما من أراد ضمان الأصل والزيادة معًا، فقد طلب غنمًا بلا غرم. وهذه ليست مجرد قاعدة فقهية، بل قاعدة فلسفية في توزيع نتائج الزمن الاقتصادي.

ومن هنا فإن الربا يصنع طبقة من العائدات المنفصلة عن العمل. ومع الزمن، تتحول هذه العائدات إلىٰ بنية طبقية؛ فصاحب المال يزداد مالًا عبر الديون، والمحتاج أو المنتج يدفع من جهده المستقبلي. وكلما تراكم الدين، صار جزء من العمل القادم مرهونًا للدائنين. وهكذا لا يعود العامل يعمل فقط لحاجته أو لمشروعه، بل يعمل أيضًا لخدمة الفائدة. ولا تعود الدولة تجمع الضرائب فقط لبناء الخدمات، بل لسداد فوائد الدين العام. ولا يعود الاقتصاد ينتج فقط لتوسيع الكفاية، بل لإرضاء مطالبات مالية سابقة. وهذا هو المعنىٰ البنيوي للربا: أن يصبح المستقبل خادمًا للماضي المالي.

إن الربا، بهذا المعنىٰ، يقلب العلاقة بين الحاضر والمستقبل. في الاقتصاد العمراني، يستثمر الحاضر لبناء قدرة المستقبل. أما في الاقتصاد الربوي، يستهلك الحاضر المستقبل

عبر الدين والفائدة. فالدين الربوي هو جسر يمد يد الحاضر إلىٰ دخل لم يتحقق بعد، والفائدة هي الثمن الذي يدفعه المستقبل للحاضر. وإذا استُعمل الدين في بناء قدرة حقيقية، بقيت المشكلة في الفائدة لكنها أخف أثرًا من دين استهلاكي أو ريعي. أما حين يتحول الدين إلىٰ وسيلة لتمويل الاستهلاك والترف والعجز الدائم، فإن الربا يصبح أداة نهب زمني: يأخذ من أجيال لم تقرر، ومن عمل لم يولد، ومن موارد لم تُستعمل بعد.

وهنا يعود إلينا المعنىٰ العمري في أرض العراق: لا يجوز للحاضر أن يبتلع حق من يأتي بعده. فإذا كان عمر قد رأىٰ أن توزيع الأرض المفتوحة علىٰ جيل الفاتحين يحرم الأجيال اللاحقة من أصل عمراني، فإن الدين الربوي العام قد يفعل الشيء نفسه بصورة مالية؛ يمنح الحاضر إنفاقًا الآن، ويترك للأجيال القادمة عبء السداد والفوائد. ومن هنا فإن قاعدة حق الأجيال ليست محصورة في الأرض والمورد، بل تمتد إلىٰ النقد والدين. فالمورد لا يجوز أن يُستنزف ظلمًا، والزمن المالي لا يجوز أن يُرهن ظلمًا.

إن الاقتصاد الحديث لم يرَ الربا بهذه الصورة لأنه بنىٰ فلسفته علىٰ أن الفائدة ثمن طبيعي للمال أو الزمن أو المخاطرة. لكنه لم يسأل بما يكفي: من يملك الزمن؟ ومن يخلق القيمة في الزمن؟ ومن يتحمل المخاطرة الحقيقية؟ وهل المال، لمجرد كونه مالًا، يملك حقًا في المستقبل؟ هذه الأسئلة تكشف أن الفائدة ليست حقيقة طبيعية، بل بناء مؤسسي وفلسفي. لقد تعودت الرأسمالية علىٰ الفائدة حتىٰ صارت تبدو كأنها قانون من قوانين الطبيعة، بينما هي في الحقيقة قرار حضاري: أن نمنح المال حقًا مضمونًا في الزمن.

ومن هنا فإن نقد الربا هو نقد للزمن الرأسمالي. فالزمن في الرأسمالية المالية ليس انتظارًا للعمل فقط، بل مجال لتراكم المطالبات. كل يوم يمرّ علىٰ الدين يزيده، وكل تأخير يرفع كلفته، وكل مستقبل يُخصم إلىٰ حاضر مالي. أما الزمن في الاقتصاد الإسلامي فينبغي أن يكون مجالًا للعمل والمشاركة والصبر والإنظار والتكافل. ليس معنىٰ ذلك إلغاء تكلفة الزمن في النشاط

الحقيقي، بل منع تحويل الزمن المجرد إلىٰ علة للزيادة علىٰ الدين. فالزمن حين يدخل في بيع حقيقي أو مشروع إنتاجي له أثر معتبر، أما حين يدخل علىٰ دين نقدي فيزيده، يصبح ربا.

إن الربا أيضًا يفسد وظيفة النقود. فقد قلنا إن النقود خادمة للقيمة، وسيط ومقياس ومخزن نسبي. لكن الربا يجعل النقود موضوعًا للإجارة أو الولادة الذاتية. فيبدأ المال يبحث عن عائد لا عن قيمة. وحين يصبح العائد المالي المضمون ممكنًا، يقل حافز الدخول في مخاطرة إنتاجية. لماذا يغامر المال في صناعة أو زراعة أو تجارة إذا كان يستطيع أن يحصل علىٰ فائدة مضمونة؟ وهنا يزاحم الربا الاقتصاد الحقيقي. إنه لا يظلم المدين فقط، بل يغيّر اتجاه رأس المال كله؛ يدفعه نحو الديون والأوراق المالية بدل الإنتاج والمشاركة.

ولهذا فإن الاقتصاد الربوي يميل مع الزمن إلىٰ تضخم القطاع المالي. فالفائدة تجعل للدين سوقًا، وسوق الدين تخلق سندات، والسندات تخلق توريقًا، والتوريق يخلق مشتقات، والمشتقات تخلق طبقات فوق طبقات من المطالبات. وفي كل مرحلة يبتعد المال خطوة عن المورد والعمل والحاجة. حتىٰ يصبح النظام المالي قادرًا علىٰ تحقيق أرباح ضخمة من حركة الرموز، لا من حركة القيمة الحقيقية. وهنا يصبح الربا بنية حضارية، لا مجرد عقد. يصبح طريقة في رؤية العالم: كل شيء يمكن تحويله إلىٰ تدفق نقدي، وكل تدفق يمكن خصمه، وكل مستقبل يمكن تملكه اليوم.

إن الربا كذلك يعيد تعريف الإنسان. فالإنسان في الاقتصاد الربوي ليس فقط عاملًا أو مستهلكًا، بل مدين. والمدين إنسان مقيّد بالمستقبل. دخله القادم ليس له كاملًا، بل جزء منه محجوز للدائن. وقراراته لا تتحرك بحرية كاملة، لأنها مرتبطة بخدمة الدين. وهذا ينطبق علىٰ الفرد كما ينطبق علىٰ الدولة. الدولة المدينة ليست حرة تمامًا؛ سياساتها المالية والنقدية والاجتماعية محكومة بكلفة الاقتراض وثقة الدائنين. وهنا يصبح الربا أداة حكم غير مباشرة. لا يحتاج الدائن أن يحكم سياسيًا؛ يكفي أن يملك حقًا ماليًا ثابتًا علىٰ المستقبل.

ومن هنا نفهم لماذا يرتبط الربا بالسيادة. الأمة التي تقوم حياتها علىٰ ديون بفائدة تفقد جزءًا من قرارها. وكلما زادت حاجتها إلىٰ التمويل الخارجي، زادت قدرتها المحدودة علىٰ تقرير أولوياتها. قد تُخفض الإنفاق الاجتماعي لإرضاء الدائنين، وقد تبيع أصولها لتسديد القروض، وقد تفتح أسواقها بشروط لا تخدم إنتاجها، وقد ترفع الفائدة لجذب رأس المال ولو خنقت العمل. وهنا يظهر الربا كأداة جيوسياسية. إنه ليس علاقة مصرفية فقط، بل شبكة تبعية. وهذا سيكون واضحًا في باب الديون السيادية وهيمنة الدولار.

إن الربا أيضًا يضرب مفهوم الكفاية. فبدل أن تُوجَّه الموارد لسد الحاجات، تُوجَّه لخدمة الديون. وبدل أن يكون المال وسيلة لتحرير الإنسان من الحاجة، يصبح وسيلة لإدامة حاجته. وبدل أن تعالج الدولة الفقر بالتمكين، قد تعالجه بالقروض الصغيرة المربوطة بالفائدة، فيتحول الفقير إلىٰ زبون مالي دائم. وهذا من أخطر تحولات الرأسمالية المعاصرة: إدخال الفقراء أنفسهم في النظام المالي لا بوصفهم مالكين للقيمة، بل بوصفهم مدينين. وهنا تتحول الشمولية المالية إلىٰ شكل ناعم من السيطرة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بتحريم الفائدة، بل يطرح بديلًا في بنية التمويل. القرض للمحتاج ينبغي أن يكون إحسانًا أو أداة تفريج لا أداة ربح. والتمويل للإنتاج ينبغي أن يكون مشاركة أو مضاربة أو مرابحة حقيقية أو إجارة منتجة أو صيغة تربط العائد بأصل حقيقي ومخاطرة عادلة. والدولة ينبغي أن تبني أدوات تمويل لا تجعل الكفاية رهينة للفائدة. والمجتمع ينبغي أن يفعّل الزكاة والوقف والتكافل. والمصارف الإسلامية ينبغي أن لا تكتفي بتغيير شكل العقد، بل أن تغير وظيفة المال نفسها: من دائن مضمون إلىٰ شريك في القيمة.

إن الربا، في حقيقته النهائية، هو خروج المال من التواضع. المال في موضعه الصحيح يعترف بأنه خادم. أما في الربا فيتصرف كأنه أصل. المال الصحيح يقول: سأدخل في عمل

ومخاطرة لأشـــارك في قيمة. المال الربوي يقول: ســـأبقىٰ مضـــمونًا وأطلب زيادة. المال الصـــحيح يتحرك مع العمران. المال الربوي يجلس فوق الزمن. المال الصـــحيح يخدم الحاجة. المال الربوي يســـتثمر الحاجة. المال الصـــحيح يقبل أن يربح أو يخســـر. المال الربوي يريد أن يربح دائمًا. ومن هنا فإن الربا ليس فقط مخالفة، بل كبر اقتصادي؛ ادعاء لما ليس للمال.

وبهذا نصـل إلىٰ خلاصـة الفصـل: الربا اختلال في فلسـفة القيمة لأنه يمنح المال عائدًا من غير أن يمر بطبقات القيمة. واختلال في فلســـفة الزمن لأنه يجعل مرور الزمن ســـببًا مســـتقلًا للزيادة. واختلال في فلســـفة المخاطرة لأنه يضـــمن لطرف عائده وينقل الخطر إلىٰ طرف آخر. واختلال في فلسفة الدولة لأنه يجعل السياسة العامة خاضعة للدين. واختلال في فلسفة العمران لأنه يحول المستقبل إلىٰ مورد للدائنين بدل أن يكون مجالًا للبناء.

ومن هنا ســـيكون الفصـــل التالي أكثر تحديدًا وخطورة: هل ســـعر الفائدة هو الربا؟ سننتقل من الفلسفة العامة إلىٰ تفكيك الأساس الاقتصادي والفقهي لسعر الفائدة، لنرىٰ هل يمكن اعتباره ثمنًا طبيعيًا لرأس المال والزمن، أم أنه الصورة الحديثة الأكثر تنظيمًا للربا؛ لا لأنه يشبهه لفظًا فقط، بل لأنه يقوم علىٰ جوهره العميق: المال يلد المال عبر الزمن.

الفصل الرابع عشر
هل سعر الفائدة هو الربا؟
الفائدة بوصفها ادعاءً موهومًا للكفاية الحدية لرأس المال

إن السؤال: هل سعر الفائدة هو الربا؟ ليس سؤالًا فقهيًا جزئيًا فقط، بل هو سؤال يقع في صميم المعركة بين نظريتين في القيمة والإنتاج والزمن. فإذا عالجناه من جهة الاسم وحده، أو من جهة التشابه الخارجي بين القرض القديم والقرض المصرفي الحديث، فقد لا نبلغ عمقه الحقيقي. أما إذا عالجناه من جهة فلسفة القيمة، فإننا نكتشف أن سعر الفائدة الحديث ليس مجرد أداة مالية محايدة، بل هو التعبير الأكثر تنظيمًا عن الفكرة الربوية الكبرىٰ: أن المال، بمجرد الزمن، يستحق زيادة مضمونة، وأن رأس المال يملك إنتاجية مستقلة يمكن تسعيرها سلفًا، وأن هذه الإنتاجية المزعومة تظهر في صورة سعر الفائدة.

وهنا يجب أن نقف عند نقطة جوهرية: الاقتصاد الغربي، خصوصًا في صيغته النيوكلاسيكية، حاول أن يجعل الفائدة عائدًا طبيعيًا لرأس المال، كما يكون الأجر عائدًا للعمل، والريع عائدًا للأرض. وبذلك أدخل الفائدة في نظرية التوزيع الوظيفي لعناصر الإنتاج، لا بوصفها استغلالًا أو زيادة محرمة، بل بوصفها نصيب رأس المال من الناتج. غير أن هذا البناء كله يقوم علىٰ افتراض عميق يحتاج إلىٰ تفكيك: أن رأس المال يملك كفاية حدية إنتاجية مستقلة، وأن سعر الفائدة هو التعبير السوقي عن هذه الكفاية. وهنا تبدأ المشكلة.

فإذا كان رأس المال مالًا مجردًا، فإن المال لا ينتج بذاته. وإذا كان رأس المال آلات ومعدات وبنية إنتاجية، فإن إنتاجيته لا تظهر إلا داخل شبكة من العمل والمورد والمعرفة والتنظيم والسوق والدولة. فكيف تُنسب إليه إنتاجية مستقلة؟ وكيف تُحوّل هذه الإنتاجية المزعومة إلىٰ عائد مضمون لصاحب المال قبل تحقق الإنتاج؟ إن ما تسميه النظرية الغربية

"الإنتاجية الحدية لرأس المال" ليس في كثير من الأحيان حقيقة منفصلة يمكن الإمساك بها نقيةً، بل تركيب معقد من أثر المورد والعمل والمعرفة والمخاطرة والاستقرار المؤسسي. ولذلك فإن تحويلها إلىٰ سعر فائدة ثابت هو اختزال شديد، بل هو في عمقه نقل لعائد محتمل من عالم الإنتاج إلىٰ عالم الدين.

وهنا تظهر عظمة الملاحظة التي ينبغي أن تكون قاعدة في هذا الفصل: الربح، لا الفائدة، هو الذي يمثل الكفاية الحدية لإنتاج رأس المال بصورة حقيقية وواقعية في التصور الإسلامي. لأن الربح لا يسبق الإنتاج، بل يأتي بعده. لا يُشترط بوصفه عائدًا مضمونًا، بل يظهر نتيجة الدخول في النشاط وتحمل المخاطرة. فالربح هو الاختبار الواقعي لإنتاجية رأس المال حين يدخل في مشروع حقيقي، ويختلط بالعمل، ويتعرض للسوق، ويتحمل احتمال الخسارة. أما الفائدة فهي ادعاء سابق علىٰ التجربة؛ تقول إن لرأس المال عائدًا معلومًا قبل أن نعرف هل أنتج أم لم ينتج، ربح أم خسر، خدم حاجة أم ضخم دينًا.

وهذا هو الفرق الجذري بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الربوي. الفائدة تفترض إنتاجية رأس المال قبل وقوع الإنتاج، أما الربح فيكشف إنتاجية رأس المال بعد وقوع الإنتاج. الفائدة تجعل الكفاية الحدية لرأس المال رقمًا ماليًا مسبقًا، أما الربح يجعلها نتيجة واقعية لاحقة. الفائدة تفصل رأس المال عن المخاطرة، أما الربح يربطه بها. الفائدة تحمي صاحب المال من نتيجة النشاط، أما الربح يدخله في مصير النشاط. ولذلك فإن الربح هو الصورة الصادقة لعائد رأس المال، والفائدة هي الصورة الموهومة أو المصطنعة لهذا العائد.

ومن هنا فإننا لا نرفض أن يكون لرأس المال عائد، بل نرفض أن يكون له عائد مضمون لمجرد كونه مالًا. رأس المال حين يدخل في الإنتاج يصبح عنصرًا مهمًا، وقد يستحق نصيبًا معتبرًا من الناتج. لكنه لا يستحق هذا النصيب إلا لأنه شارك في عملية إنتاجية حقيقية، لا لأنه انتظر الزمن خارج المخاطرة. وهنا تتضح القاعدة: عائد رأس المال

المشروع هو الربح المتحقق، لا الفائدة المشترطة. الربح يعبر عن إنتاجية واقعية، أما الفائدة فتعبر عن سلطة تفاوضية لصاحب السيولة. الربح ينتمي إلىٰ الاقتصاد الحقيقي، أما الفائدة تنتمي إلىٰ اقتصاد الدين.

إن سعر الفائدة يزعم أنه يقيس تكلفة رأس المال، لكنه في الحقيقة كثيرًا ما يقيس تكلفة الوصول إلىٰ السيولة داخل نظام نقدي معين. وهذا فرق بالغ الأهمية. فالفائدة ليست دائمًا انعكاسًا لإنتاجية حقيقية، بل قد تعكس سياسة البنك المركزي، ومخاطر التضخم، وهيكل الدين، وتوقعات الأسواق، وقوة المقترض أو ضعفه، وندرة الائتمان، وهيمنة العملة، ومزاج النظام المالي. فكيف يصبح هذا السعر، المركب من السلطة والتوقع والسياسة والاحتكار والخوف، ممثلًا طبيعيًا لإنتاجية رأس المال؟ إن الفائدة ليست مرآة صافية للإنتاجية، بل مرآة مشوهة لعلاقة القوة بين مالك السيولة وطالبها.

أما الربح، رغم أنه قد يتأثر بالسوق والظروف، فإنه يبقىٰ أقرب إلىٰ الحقيقة الإنتاجية؛ لأنه لا يتحقق إلا بعد دخول المال في نشاط واقعي. قد يكون الربح عاليًا أو منخفضًا، وقد يكون عادلًا أو محتاجًا إلىٰ ضبط إذا نتج من احتكار أو ظلم، لكنه في أصله مرتبط بتحقق نتيجة فعلية. أما الفائدة فتثبت حتىٰ لو لم توجد نتيجة إنتاجية موجبة. ولهذا فإن الربح هو عائد رأس المال حين يصبح رأس المال عاملًا داخل العملية الاقتصادية، والفائدة هي عائد المال حين يبقىٰ دائنًا فوق العملية الاقتصادية.

إن القول بأن الفائدة هي ثمن رأس المال يشبه القول بأن الأجرة تُستحق للعامل قبل أن يعمل، وأن الربح يُستحق للتاجر قبل أن يتاجر، وأن الثمرة تُستحق للزارع قبل أن يزرع. لكن الاقتصاد الواقعي لا يعطي العائد إلا بعد الدخول في الفعل. العامل يستحق أجره لأنه بذل العمل، والتاجر يربح لأنه تحمل مخاطرة السوق، والشريك يربح لأنه دخل في المال والعمل أو المال والمخاطرة. أما الدائن الربوي فيريد أن يستحق عائدًا بمجرد نقل السيولة، مع ضمان الأصل. وهذا هو موضع الخلل.

وقد يقول قائل: إن صاحب المال حُرم من استعمال ماله مدة القرض، فيستحق تعويضًا. لكن هذا التعليل لا يصمد أمام النظر الفلسفي الدقيق. فمجرد الامتناع عن استعمال الشيء لا يخلق قيمة. من امتنع عن استعمال أرضه ولم يزرعها لا يستحق من المجتمع عائدًا لمجرد الامتناع. ومن أمسك آلة ولم يشغلها لا يستحق ربحًا لأنها بقيت معطلة. ومن ترك مالًا في خزائنه لا ينتج شيئًا. فإذا أراد صاحب المال عائدًا، فليخرجه من حالة السيولة الآمنة إلىٰ حالة المشاركة والمخاطرة. أما أن يبقىٰ حقه مضمونًا ويطلب زيادة لأنه امتنع، فهذا ليس إنتاجًا، بل بيع لامتياز السيولة.

وهنا يظهر أن الفائدة ليست مكافأة إنتاج، بل مكافأة ملكية المال في نظام يحتاج إلىٰ المال. إنها عائد علىٰ الندرة والسلطة، لا علىٰ الخلق الحقيقي للقيمة. وحين تكون الحاجة إلىٰ السيولة كبيرة، يرتفع ثمنها. وحين يكون المقترض ضعيفًا أو مضطرًا، يدفع أكثر. وهنا تتحول الحاجة إلىٰ سلعة، والزمن إلىٰ سوق، والمال إلىٰ باب للهيمنة. ومن هنا لا يستطيع الاقتصاد الإسلامي أن يعتبر الفائدة مجرد سعر عادي؛ لأنها ليست سعر سلعة استهلاكية أو إنتاجية، بل سعر الوصول إلىٰ رمز عام للقيمة. ومن يملك الرمز يستطيع أن يفرض شروطه علىٰ من يحتاج إلىٰ القيمة التي يمثلها.

إن الربح في الإسلام، بوصفه الكفاية الحدية الواقعية لرأس المال، يربط المال بالواقع، بينما الفائدة تفصله عنه. وهذه الجملة يجب أن تكون من أعمدة النظرية. فالربح لا يكون إلا بعد اختبار رأس المال في الواقع، أي بعد أن نرىٰ هل أضاف إلىٰ الإنتاج أم لا. فإذا دخل المال في مضاربة أو مشاركة أو تجارة أو صناعة أو زراعة، ظهر عائده الحقيقي من خلال النتيجة. وهذا العائد قد يكون موجبًا أو سالبًا. أما الفائدة فتفترض أن العائد موجب دائمًا للدائن. ومن هنا فإن الفائدة لا تقيس الكفاية الحدية لرأس المال، بل تزورها؛ لأنها تلغي احتمال الخسارة الذي هو جزء من الحقيقة الإنتاجية.

وفي هذا المعنىٰ يتضح أن الاقتصاد الإسلامي أكثر واقعية من الاقتصاد الربوي، لا أقل. فقد يُظن أن الفائدة أكثر عقلانية لأنها تحدد السعر مقدمًا، وأن الربح والخسارة أكثر غموضًا. لكن الحقيقة أن الفائدة تخلق يقينًا تعاقديًا فوق واقع غير يقيني، بينما الربح يعترف بلايقين الواقع. الفائدة تمنح الدائن يقينًا مصطنعًا، وتنقل اللايقين إلىٰ المدين. أما المشاركة فتوزع اللايقين بين الأطراف. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا ينكر المخاطرة، بل يرفض احتكار طرف للأمان وتحميل طرف آخر للمخاطرة. وهذه هي العدالة الواقعية في الإنتاج.

إن سعر الفائدة، بهذا المعنىٰ، ليس فقط ربا لأنه زيادة علىٰ قرض، بل لأنه بناء نظري يشرعن فصل العائد عن المخاطرة. إنه يقول لصاحب المال: لك حق ثابت في الزمن، سواء أنتج الزمن قيمة أم لم ينتج. أما الإسلام فيقول: ليس لك من الزمن إلا بقدر دخولك في عمله ومخاطرته. وهنا يظهر جوهر التحريم: منع المال من الوقوف خارج التاريخ ثم اقتطاع نصيبه منه. المال لا يكون شريكًا في المستقبل إلا إذا قبل أن يتعرض لمستقبل المشروع.

ومن هنا يمكننا أن نعيد صياغة السؤال: هل سعر الفائدة هو الربا؟ الجواب في ضوء هذه النظرية: نعم، من حيث جوهره البنيوي، لأن سعر الفائدة هو الصيغة الحديثة المنضبطة لعائد مضمون علىٰ المال عبر الزمن، منفصل عن تحقق الربح الحقيقي. وهو ربا لا لأنه يشبه الصورة القديمة فقط، بل لأنه يقوم علىٰ العلة الفلسفية نفسها: المال يلد المال دون مخاطرة إنتاجية. أما اختلاف المؤسسات، وتغير المصارف، وتعقد الأدوات، فلا يغير الجوهر إذا بقي العائد مضمونًا علىٰ أصل الدين.

لكن هذا الجواب يحتاج إلىٰ دقة؛ لأن كل زيادة في التعامل المالي ليست فائدة ربوية. فالبيع المؤجل قد يتضمن ثمنًا أعلىٰ من البيع الحال، والإجارة تتضمن بدل منفعة، والشراكة تتضمن ربحًا، والمضاربة تتضمن نصيبًا من نتيجة العمل، والمرابحة الحقيقية تتضمن ربح بيع، والصك الحقيقي قد يتضمن عائد أصل منتج. الفرق ليس في وجود زيادة

عددية، بل في طبيعة الزيادة: هل هي زيادة علىٰ دين نقدي مضمون؟ أم زيادة في عقد حقيقي يتضمن سلعة أو منفعة أو مخاطرة أو ملكية أو مشاركة؟ هنا تظهر أهمية فلسفة القيمة؛ لأنها تمنعنا من الخلط بين كل عائد وكل ربا.

فالربح الإسلامي ليس نقيضًا للعدالة، بل هو أحد صورها حين يكون ثمرة مخاطرة وإنتاج. والمشكلة ليست في أن يزيد المال، بل في كيف يزيد. إذا زاد المال لأنه دخل في تجارة حقيقية، فهذا نماء مشروع. وإذا زاد لأنه شارك في إنتاج، فهذا عائد مشروع. وإذا زاد لأنه تحمل مخاطرة ملكية، فهذا ربح مشروع. أما إذا زاد لأنه صار دينًا في ذمة محتاج أو منتج، مع ضمان الأصل والزيادة، فهذا ربا. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يمنع النمو المالي، بل يمنع النمو الكاذب المنفصل عن القيمة.

إن الفائدة أيضًا تفسد معيار الاستثمار. ففي النظام الربوي، يقارن المستثمر العائد المتوقع بسعر الفائدة. فإذا كان المشروع لا يحقق عائدًا يفوق الفائدة، يُترك ولو كان مفيدًا اجتماعيًا. وهكذا تصبح الفائدة عتبة فوق الإنتاج، تحدد ما يستحق التمويل وما لا يستحق. وهذا يعني أن حاجات كثيرة قد لا تُمول لأنها لا تغلب العائد المالي المطلوب، بينما تُمول أنشطة ريعية أو مضاربية لأنها تحقق عائدًا أعلىٰ. ومن هنا فإن الفائدة لا تكتفي بأخذ نصيب من الإنتاج، بل تعيد ترتيب الإنتاج نفسه وفق معيار المال. إنها ليست نتيجة محايدة، بل حاكم علىٰ الاستثمار.

أما في الاقتصاد الإسلامي، فينبغي أن يكون معيار الاستثمار أوسع: الربح المتوقع نعم، لكن مع المصلحة، والكفاية، والأثر الإنتاجي، وحفظ الموارد، وتوزيع المخاطر، وحق المجتمع. وهذا لا يعني تمويل مشاريع خاسرة بلا عقل، بل يعني أن العائد المالي لا يكون وحده الحاكم. فالمشروع الذي يبني أمنًا غذائيًا أو يوفر عملًا أو يحقق كفاية قد يستحق دعمًا أو مشاركة أو ترتيبًا مؤسسيًا حتىٰ لو لم يحقق أعلىٰ عائد مالي. ومن هنا فإن غياب الفائدة يفتح الباب لإعادة ترتيب الاستثمار وفق المقاصد، لا وفق تكلفة المال وحدها.

إن الفائدة كذلك تجعل رأس المال كسولًا. لأنها تمنحه بديلًا مضمونًا عن الدخول في الإنتاج. فإذا كان بإمكان المال أن يحصل علىٰ عائد من السندات أو القروض أو الودائع، فإنه لا يندفع إلىٰ المخاطرة إلا إذا كان العائد أعلىٰ. وبذلك يصبح الإنتاج الحقيقي تابعًا لسعر الفائدة. أما الاقتصاد الإسلامي فيريد إخراج المال من الكسل الربوي إلىٰ الحركة الإنتاجية. لا يُترك المال جامدًا لأن الزكاة تأكل من ركوده، ولا يُسمح له بالنمو الربوي لأنه محرم، فيبقىٰ الطريق المشروع لنمائه هو الاستثمار الحقيقي والمشاركة والتجارة. وهذا تصميم عبقري لوظيفة المال: منعه من الجمود ومنعه من التكاثر الوهمي معًا.

ومن هنا فإن القول بأن الفائدة ضرورة لتحريك المدخرات ليس دقيقًا في التصور الإسلامي. فالمدخرات يمكن أن تتحرك بالمشاركة، وبالمضاربة، وبالصكوك الحقيقية، وبالأوقاف الاستثمارية، وبالأسواق الإنتاجية، وبمؤسسات تمويل تنقل المال إلىٰ المشاريع مقابل نصيب من الربح لا مقابل فائدة. بل إن غياب الفائدة قد يدفع المال إلىٰ البحث عن الإنتاج الحقيقي بدل الاكتفاء بالعائد الآمن. وهذا يحتاج إلىٰ مؤسسات قوية وشفافية وقضاء وثقة، لكنه من حيث النظرية أكثر اتصالًا بالقيمة من نظام الدين الربوي.

إن الاقتصاد الغربي حين جعل الفائدة ثمنًا لرأس المال، أعطىٰ رأس المال مكانة تشبه العمل. لكن العمل لا يأخذ أجره إذا لم يعمل، أما رأس المال الربوي يأخذ فائدته وإن لم ينتج. والعمل قد يُفصل إذا تعطل المشروع، أما الدين يبقىٰ. والعمل لا يملك غالبًا ضمانًا كاملًا لمستقبله، أما الدائن يملك عقدًا يحميه. ولذلك فإن الفائدة ليست مساوية للأجر في العدل الوظيفي. الأجر عائد علىٰ فعل حاضر أو متفق عليه، والربح عائد علىٰ مخاطرة، أما الفائدة عائد علىٰ حق مالي مضمون. ومن هنا فإنها ليست جزءًا طبيعيًا من التوزيع، بل امتياز ممنوح للمال.

وهنا تظهر مركزية قاعدة "الغنم بالغرم" بوصفها قاعدة في الاقتصاد الكلي، لا في الفقه الجزئي فقط. فكل عائد مشروع يجب أن يقابله تحمل مناسب للمخاطرة أو الجهد أو

الضمان الحقيقي. من لا يتحمل غرمًا لا يستحق غنمًا كاملًا. والفائدة تخالف هذه القاعدة لأنها تمنح غنمًا مضمونًا مع تقليل الغرم إلىٰ أدنىٰ حد. أما الربح فيحترمها لأنه يقبل احتمال الخسارة. ومن هنا فإن الربح هو الكفاية الحدية الواقعية لرأس المال، لأنه لا يظهر إلا بعد أن يتحمل رأس المال غُرمه في الإنتاج. أما الفائدة فهي الكفاية الحدية الموهومة، لأنها تتظاهر بأنها عائد إنتاجي بينما هي عائد دَيني.

ومن هنا يصبح واضحًا أن المعركة ليست بين "الدين" و"الاقتصاد"، بل بين فهمين للاقتصاد. الاقتصاد الربوي يريد يقينًا للدائن في عالم غير يقيني. الاقتصاد الإسلامي يريد عدالة في توزيع اللايقين. الاقتصاد الربوي يجعل المال فوق الخسارة. الاقتصاد الإسلامي يجعل المال داخل المخاطرة. الاقتصاد الربوي يقدّم السيولة علىٰ العمل. الاقتصاد الإسلامي يربط السيولة بالعمل. الاقتصاد الربوي يجعل الزمن ثمنًا. الاقتصاد الإسلامي يجعل الزمن مجالًا للإنتاج لا للبيع المجرد. ولذلك فإن تحريم الفائدة ليس تعطيلًا للاقتصاد، بل منع لانحرافه نحو الريع والدين.

وهكذا نصل إلىٰ نتيجة الفصل: سعر الفائدة هو الربا في صورته المؤسسية الحديثة حين يكون عائدًا مضمونًا علىٰ مال دَيني عبر الزمن. وليس لأنه مجرد زيادة عددية، بل لأنه يقوم علىٰ افتراض موهوم: أن رأس المال، بوصفه مالًا، يملك إنتاجية مستقلة مضمونة تقاس بسعر الفائدة. أما في التصور الإسلامي، فإن الكفاية الحدية الحقيقية لرأس المال لا تظهر إلا في الربح المتحقق داخل نشاط إنتاجي أو تجاري أو استثماري يتحمل المخاطرة. فالربح هو الحقيقة الواقعية لعائد رأس المال، والفائدة هي وهمه الربوي.

ومن هنا ننتقل في الفصل القادم إلىٰ "الكفاية الحدية لرأس المال" تفصيلًا، لنفكك هذا المفهوم من جذوره: هل يمكن أصلًا قياس إنتاجية رأس المال مستقلة عن العمل والمورد والمعرفة والدولة؟ وهل كان الاقتصاد الحديث دقيقًا حين نسب إلىٰ رأس المال

عائدًا طبيعيًا؟ أم أنه حوّل علاقة مركبة إلىٰ حق بسيط لصاحب المال؟ هذا التفكيك سيكون ضـــروريًا قبل الانتقال إلىٰ "المال الذي يلد المال"، حيث يبلغ الخلل ذروته في الاقتصـــاد المالي المعاصر.

الفصل الخامس عشر
الكفاية الحدية لرأس المال
نقد وهم الإنتاجية المستقلة لرأس المال

إن مفهوم الكفاية الحدية لرأس المال يقف في قلب النظرية الاقتصادية الحديثة كما يقف الوهم في قلب بناء يبدو عقلانيًا من الخارج. فهو يمنح رأس المال صفة المنتج المستقل، ويجعل له عائدًا طبيعيًا، ويؤسس لسعر الفائدة بوصفه التعبير النقدي عن هذه الإنتاجية. لكن هذا المفهوم، إذا أُخضع لتحليل فلسفي واقتصادي عميق، يكشف أنه ليس حقيقة صلبة بقدر ما هو بناء تجريدي يقوم علىٰ عزل ما لا يمكن عزله، وفصل ما لا يعمل إلا متصلًا، ونسبة ما هو مركب إلىٰ عنصر واحد هو رأس المال. ومن هنا فإن نقد الكفاية الحدية لرأس المال ليس تفصيلًا فنيًا في النظرية النيوكلاسيكية، بل هو تفكيك للأساس الذي بُنيت عليه شرعية الفائدة في الاقتصاد الحديث.

فما المقصود أصلًا بأن لرأس المال كفاية حدية؟ المقصود، في أبسط صوره، أن إضافة وحدة من رأس المال إلىٰ العملية الإنتاجية تضيف مقدارًا معينًا إلىٰ الناتج، وأن هذه الإضافة يمكن أن تُقاس، وأن عائد رأس المال ينبغي أن يرتبط بها. غير أن السؤال الذي ينبغي أن يسبق الحساب هو: هل توجد وحدة رأس مال تعمل وحدها؟ هل يمكن للآلة أن تنتج بلا عامل؟ وهل يمكن للمال أن يتحول إلىٰ إنتاج بلا مورد؟ وهل يمكن للمصنع أن يعمل بلا سوق، وبلا قانون، وبلا أمن، وبلا معرفة، وبلا دولة، وبلا بنية تحتية، وبلا تاريخ طويل من تراكم الخبرة؟ إن رأس المال لا يظهر في العالم بوصفه جوهرًا مستقلًا، بل بوصفه عقدة داخل شبكة. فإذا عزلناه عن الشبكة، فقد نكون صنعنا مفهومًا صالحًا للنموذج الرياضي، لكنه لا يطابق الواقع الفلسفي للإنتاج.

إن رأس المال في صـورته النقدية لا ينتج شـيئًا بذاته. الورقة النقدية لا تنبت زرعًا، والرصيد المصرفي لا يصنع آلة، والذهب المخزون لا يبني مصنعًا. لا يتحول المال إلىٰ قوة إنتاجية إلا حين يدخل في علاقة مع مورد وعمل ومعرفة وتنظيم وزمن ومخاطرة. أما رأس المال في صـورته العينية، كالآلة والمبنىٰ والأداة، فهو كذلك لا يعمل وحده؛ فالآلة تحتاج إلىٰ من يشـغلها، وإلىٰ طاقة، وإلىٰ صـيانة، وإلىٰ مواد خام، وإلىٰ معرفة تقنية، وإلىٰ طلب علىٰ المنتج. فإذا كانت إنتاجية رأس المال لا تظهر إلا داخل هذا التركيب، فكيف يجوز أن ننسب إليه إنتاجية مستقلة ثم نجعل الفائدة عائدًا طبيعيًا عليها؟

هنا يقع الاقتصـاد الحديث في نوع من التجريد الخادع. فهو يأخذ العملية الإنتاجية المركبة، ثم يقسمها إلىٰ عناصر: أرض، عمل، رأس مال، ثم يحاول أن ينسب لكل عنصر عائده. هذه العملية نافعة في التحليل الجزئي، لكنها تصـبح خطرة حين تتحول إلىٰ فلسـفة توزيع. لأن الإنتاج في الواقع ليس مجموع عناصر متجاورة فحسب، بل تفاعل بينها. فإنتاج العامل يتغير بحسـب الآلة، وإنتاج الآلة يتغير بحسـب مهارة العامل، وإنتاج الاثنين يتغير بحسب جودة المورد، وكل ذلك يتغير بحسب الدولة والبنية التحتية والسوق والاستقرار. إن عزل أثر رأس المال عن أثر العمل والمورد والمعرفة ليس دائمًا ممكنًا إلا افتراضًـا. والافتراض إذا نُسي أنه افتراض صار عقيدة.

ومن هنا فإن نظرية الكفاية الحدية لرأس المال تتضـمن إشـكالًا معرفيًا عميقًا: إنها تحاول قياس ما لا يظهر إلا متداخلًا. وهذا لا يعني اسـتحالة كل قياس اقتصـادي، بل يعني الحذر من تحويل القياس التقريبي إلىٰ حق مطلق في التوزيع. قد نسـتطيع أن نقدّر أثر آلة جديدة في مصـنع معين، أو أثر اسـتثمار إضـافي في مشـروع محدد، لكن هذا لا يعني أن رأس المال، بوصـفه مالًا عامًا مجردًا، يملك عائدًا طبيعيًا ثابتًا أو مضـمونًا. الإنتاجية الواقعية لرأس المال لا تُعرف مسـبقًا علىٰ وجه اليقين، بل تُختبر بعد دخوله في المشـروع. وهذا الاختبار هو الربح أو الخسارة، لا الفائدة.

ومن هنا تظهر قوة التصور الإسلامي: إنه لا ينكر أن رأس المال قد يضيف إلىٰ الإنتاج، لكنه يرفض تحويل هذه الإضافة المحتملة إلىٰ عائد مضمون سابق. رأس المال، حين يدخل في مشروع، قد يحقق ربحًا لأنه ساعد في إنتاج قيمة. لكن هذا الربح ليس معلومًا قبل التجربة، ولا مضمونًا خارج المخاطرة. ولذلك فإن الربح، لا الفائدة، هو التعبير الواقعي عن كفاية رأس المال. الربح يقول: دخل رأس المال في شبكة الإنتاج، فظهر أثره بعد العمل والمخاطرة. أما الفائدة فتقول: لرأس المال عائد قبل أن يدخل في نتيجة الإنتاج. وهذا هو الفرق بين الحقيقة والوهم.

إن الاقتصاد الحديث، حين جعل الفائدة عائد رأس المال، نقل رأس المال من موقع الشريك إلىٰ موقع الدائن. والشريك يدخل في مصير المشروع، أما الدائن يطالبه من الخارج. الشريك يربح إذا ظهرت إنتاجية رأس المال فعلًا، ويخسر إذا فشل المشروع. أما الدائن فيأخذ الفائدة حتىٰ لو لم تظهر تلك الإنتاجية. ومن هنا فإن الفائدة لا تمثل الكفاية الحدية لرأس المال، بل تمثل سلطة الدائن علىٰ المستقبل. إنها ليست عائد الإنتاجية، بل عائد الضمان. وليست ثمن مساهمة حقيقية في الناتج، بل ثمن حرمان الآخر من السيولة أو تمكينه منها بشروط.

إن رأس المال، في التصور الإسلامي، لا يصبح رأس مال منتجًا إلا حين يتخلىٰ عن أمان الدين ويدخل في مخاطرة الملكية أو المشاركة. فالمال المقرض بفائدة ليس رأس مال إنتاجيًا بالمعنىٰ الكامل، بل دين يطالب بعائد. أما المال الداخل في مضاربة أو مشاركة أو شركة أو تجارة، فهو رأس مال حقيقي لأنه أصبح معرضًا لنتائج النشاط. ومن هنا يمكن أن نقول إن الإسلام لا يعادي رأس المال، بل يطالبه بأن يكون صادقًا: إن أردت عائد الإنتاج فادخل الإنتاج، وإن أردت ضمان الأصل فلا تطلب نماءً ربويًا عليه. الضمان والنماء الكامل لا يجتمعان علىٰ وجه العدل إلا بقدر ما يقوم طرف آخر بتحمل الغرم، وهذا هو موضع الظلم.

إن مفهوم الكفاية الحدية لرأس المال يخفي أيضًا مساهمة الدولة والمجتمع في الإنتاج. فكل مشروع يعمل داخل فضاء لم يصنعه رأس المال وحده: طرق، أمن، قضاء، عملة، تعليم، صحة عامة، بنية تحتية، أسواق، قواعد قانونية، استقرار سياسي، وموارد طبيعية. هذه كلها تدخل في إنتاجية رأس المال. فالآلة في بلد مستقر متعلم ذي بنية تحتية قوية تنتج أكثر من الآلة نفسها في بلد مضطرب بلا كهرباء أو طرق أو مهارات. فهل هذه الإنتاجية للآلة وحدها؟ أم هي إنتاجية المجتمع كله وقد تجسدت في رأس المال؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف يُنسب العائد كله لصاحب رأس المال وحده، فضلًا عن أن يُضمن له عائد مستقل في صورة فائدة؟

وهنا يظهر البعد العدالي في نقد الكفاية الحدية. رأس المال كثيرًا ما يلتقط ثمار بنية اجتماعية لم يصنعها وحده. والمجتمعات الحديثة، بما فيها من تعليم وقانون ومؤسسات وبنية تحتية، تزيد إنتاجية رأس المال. ولذلك فإن عائد رأس المال ليس حقًا فرديًا خالصًا، بل يتضمن أثرًا اجتماعيًا. وهذا يبرر تدخل الدولة في الضرائب والزكاة والإنفاق العام وتنظيم الأسواق، لا بوصفه اعتداءً علىٰ حق رأس المال، بل بوصفه استردادًا لجزء من الأثر الاجتماعي الذي ساهم في إنتاج العائد. أما الفائدة، فهي أكثر إشكالًا لأنها تطالب بالعائد قبل ظهور الأثر أصلًا.

إن الاقتصاد الإسلامي، حين يجعل المورد أصل القيمة، والعمل تشغيلًا، والمعرفة تنظيمًا، والدولة حارسة للعمران، لا يستطيع أن يقبل اختزال الإنتاجية في رأس المال. رأس المال عنصر مهم، لكنه ليس سيد العناصر. إنه يتوسط بين المورد والعمل، ويحتاج إلىٰ الدولة والسوق، ويتحقق أثره بالمخاطرة. ولذلك فإن العائد المشروع له يجب أن يكون عائدًا مشروطًا بالتحقق. وهذا هو الربح. أما الفائدة فتعطيه عائدًا غير مشروط بالتحقق، وبذلك ترفعه فوق بقية العناصر. فالعامل لا يأخذ أجرًا علىٰ عمل لم يقدمه، والتاجر لا يربح من بيع لم يقع، والزارع لا يحصد من زرع لم يثمر، فلماذا يأخذ المال فائدة من إنتاج لم يتحقق؟

وقد يقال إن الفائدة ليســت عائد الإنتاج فقط، بل تعويض عن المخاطرة. لكن هذه الحجة، في صــيغتها العامة، لا تكفي؛ لأن الفائدة في عقد الدين التقليدي لا تجعل الدائن شريكًا في خسارة المشروع. صحيح أن هناك خطر تعثر المدين، لكن هذا خطر ائتماني، لا مخاطرة إنتاجية عادلة. الدائن يحاول تقليل هذا الخطر بالضــمانات والرهن والتصــنيف والفوائد الأعلىٰ، ثم يطالب بالأصل والزيادة. أما الشريك فيتحمل خسارة رأس المال إذا خسر المشروع دون تعد أو تفريط. وهذا فرق جوهري. مخاطرة الدائن هي مخاطرة عدم قدرة المدين علىٰ الوفاء، أما مخاطرة الشــريك هي مخاطرة النشــاط نفســه. والاقتصــاد الإسلامي يجعل العائد تابعًا للمخاطرة الثانية لا الأولىٰ.

إن تحويل المخاطرة الائتمانية إلىٰ مبرر للفائدة يعني أن ضعف المدين يصبح سببًا لزيادة عبئه. فكلما زادت حاجته أو ضعف ضمانه، ارتفعت الفائدة عليه. وهذا يجعل النظام الربوي يعاقب الضعف. أما في الاقتصاد الإسلامي، فضعف المحتاج يدعو إلىٰ التكافل أو الضمان أو القرض الحسن أو صيغ تمويل عادلة، لا إلىٰ تحميله سعرًا أعلىٰ للزمن. وإذا كان التمويل إنتاجيًا، فليدخل الممول شــريكًا في النشــاط أو مالكًا لأصــل أو بائعًا حقيقيًا لمنفعة، لا دائنًا يرفع السعر لأن المقترض ضعيف. وهنا يظهر الفرق الأخلاقي بين تمويل القيمة واستغلال الحاجة.

إن الكفاية الحدية لرأس المال، كما تُســتعمل لتبرير الفائدة، تتجاهل أيضًــا أن رأس المال نفسه ليس كتلة واحدة. فهناك رأس مال إنتاجي، ورأس مال ريعي، ورأس مال مالي، ورأس مال احتكاري، ورأس مال مضــارب. ليس كل مال يدخل الاقتصــاد يضــيف قيمة. المال الذي يمول مصنعًا ليس كالمال الذي يضارب علىٰ أسعار الغذاء. والمال الذي يبني سكنًا كافيًا ليس كالمال الذي يحتكر الأراضي لرفع أسعارها. والمال الذي يطور تقنية نافعة ليس كالمال الذي يخلق مشــتقات علىٰ ديون قائمة. فإذا قلنا إن لرأس المال كفاية حدية،

فأي رأس مال نقصـد؟ إن التعميم هنا يخفي الفروق المقاصـدية بين أموال تخدم العمران وأموال تستخرج الريع.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يتحدث عن رأس المال مجردًا فقط، بل عن وظيفة رأس المال. رأس المال المنتج له مكانة، ورأس المال الريعي محل نقد، ورأس المال الربوي محرم في بنيته، ورأس المال الاحتكاري مقيد أو ممنوع بقدر ضرره. وهذا التصنيف الوظيفي أعمق من التصـنيف النيوكلاسـيكي الذي يميل إلىٰ رؤية رأس المال كعامل إنتاج عام. فليس كل رأس مال عامل إنتاج، بل قد يكون عامل تعطيل. وليس كل عائد علىٰ رأس المال ربحًا، بل قد يكون ريعًا أو ربا أو استغلالًا. ومن هنا فإن العائد لا يكتسب شرعيته من كونه عائدًا علىٰ رأس المال، بل من طبيعة عمل رأس المال داخل شبكة القيمة.

إن الربح الإسلامي، بوصفه التعبير الحقيقي عن كفاية رأس المال، يحتاج إلىٰ شروط: أن يكون المال قد دخل في نشاط مشروع، وأن تكون المخاطرة حقيقية، وأن لا يكون الربح ناتجًا عن احتكار أو غرر أو ربا أو اسـتغلال حاجة، وأن تكون المعاملة متصـلة بمنفعة أو أصل أو إنتاج حقيقي. فإذا تحققت هذه الشروط، صار الربح عائدًا مشروعًا؛ لأنه يعبر عن إضافة رأس المال إلىٰ طبقات القيمة. أما الفائدة فلا تشترط هذه الطبقات؛ يكفي وجود دين وزمن. ومن هنا فإن الفائدة ليست فقط بديلًا عن الربح، بل منافس له ومفسد لمنطقه.

إن النظام الربوي يجعل سـعر الفائدة معيارًا أدنىٰ للعائد المطلوب. فإذا كان بإمكان المال أن يأخذ فائدة آمنة، فلن يدخل في مشـروع إلا إذا توقع ربحًا أعلىٰ. وبذلك يصـبح الإنتاج الحقيقي مطالبًا بأن يتفوق علىٰ العائد الربوي حتىٰ يسـتحق التمويل. وهذا يقلب العلاقة: بدل أن يكون المال خادمًا للإنتاج، يصبح الإنتاج مطالبًا بإرضـاء المال. وقد تترك مشـاريع نافعة اجتماعيًا لأنها لا تحقق عائدًا يفوق الفائدة، بينما تمول أدوات مالية لأنها تحقق عوائد أعلىٰ. وهنا نرىٰ كيف لا تكتفي الفائدة بأخذ نصـيب من القيمة، بل تعيد تشكيل خريطة القيمة في المجتمع.

أما إذا غابت الفائدة، فإن المال لا يجد طريقًا مشروعًا للنماء إلا بالدخول في النشاط الحقيقي أو الإنفاق أو الزكاة أو الوقف أو المشاركة. وهذا يدفعه إلىٰ العمل بدل الانتظار. ولذلك فإن تحريم الربا ليس تعطيلًا لرأس المال، بل تحرير له من وهم العائد المضمون ودفع له نحو الإنتاج. لكن هذا لا يتحقق تلقائيًا؛ يحتاج إلىٰ مؤسسات ثقة، وأسواق شفافة، وقضاء عادل، ومعلومات دقيقة، ومحاسبة، وأدوات مشاركة فعالة. فالإسلام لا يكتفي بتحريم الفائدة، بل يطالب ببناء بنية تجعل الربح الحقيقي ممكنًا وآمنًا نسبيًا من الغش والظلم. وهنا تبرز مسؤولية الدولة والمؤسسات.

إن نقد الكفاية الحدية لرأس المال يقود أيضًا إلىٰ إعادة تعريف الاستثمار. الاستثمار في الاقتصاد الربوي هو توظيف مال للحصول علىٰ عائد، وقد يكون العائد من إنتاج أو من دين أو من مضاربة. أما الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي فهو إدخال المال في مسار قيمة حقيقي. ولذلك لا يكفي أن نقول إن المال استُثمر إذا وُضع في أصل مالي يدر عائدًا. يجب أن نسأل: ما الأصل؟ ما المنفعة؟ ما المخاطرة؟ ما الأثر الاجتماعي؟ ما علاقة العائد بالإنتاج؟ هل هناك قيمة حقيقية أم مجرد مطالبة مالية؟ بهذا المعنىٰ، الاستثمار الإسلامي ليس مجرد توظيف مالي، بل مشاركة في العمران.

ومن هنا يظهر أن النظرية الإسلامية أكثر تركيبًا من الثنائية الغربية بين رأس المال والعمل. فهي تضيف المورد، والمقصد، والدولة، والمجتمع، والزمن، والعدالة. رأس المال عندها ليس عدوًا كما في بعض القراءات الاشتراكية، وليس إلهًا كما في الرأسمالية المالية، بل أداة. قيمته في وظيفته، لا في ذاته. يستحق حين يخدم، ويقيد حين يهيمن، ويحرم عليه العائد حين ينفصل عن المخاطرة والقيمة. و هذا التوازن هو ما يمنح الاقتصاد الإسلامي طابعه الخاص: ليس اقتصادًا ضد المال، بل ضد تأليه المال.

إن مفهوم الكفاية الحدية لرأس المال، إذن، يحتاج إلىٰ استبدال أو إعادة صياغة داخل النظرية الإسلامية. لا نقول إن رأس المال لا أثر له، بل نقول إن أثره لا يُعرف إلا في شبكة

الإنتاج، ولا يتحول إلىٰ عائد مشروع إلا من خلال ربح متحقق أو عائد مرتبط بأصل ومنفعة ومخاطرة. لذلك يمكن أن نتحدث عن "الكفاية الواقعية لرأس المال" لا "الكفاية الموهومة للمال". وهذه الكفاية الواقعية تظهر في الربح والخسارة، في النتائج لا في الشروط الربوية، في المشاركة لا في الدين، في الإنتاج لا في الانتظار. وبذلك نعيد رأس المال إلىٰ الواقع بعد أن رفعته الفائدة فوق الواقع.

وهذا النقد يمهد للفصل التالي: المال الذي يلد المال. فإذا كانت الفائدة تقوم علىٰ وهم إنتاجية مستقلة لرأس المال، فإن الاقتصاد المالي المعاصر أخذ هذا الوهم إلىٰ أقصاه، فجعل المال يولد أدوات مالية، والأدوات تولد مشتقات، والمشتقات تولد أرباحًا، حتىٰ صار الاقتصاد الرمزي قادرًا علىٰ التضخم بعيدًا عن الاقتصاد الحقيقي. وسنرىٰ هناك أن الكفاية الحدية الموهومة لرأس المال لم تبقَ مفهومًا في الكتب، بل تحولت إلىٰ نظام عالمي كامل، يجعل المال يتكاثر من المال، والدين من الدين، والمطالبة من المطالبة، حتىٰ تنقطع الصلة بين الرمز والقيمة.

الفصل السادس عشر
المال الذي يلد المال
من الاقتصاد المنتج إلى الاقتصاد الرمزي

حين يصل المال إلىٰ لحظة يظن فيها أنه قادر علىٰ التكاثر من ذاته، يكون الاقتصاد قد دخل أخطر مراحله الحضارية. فالمشكلة الكبرىٰ في الرأسمالية المالية المعاصرة ليست فقط أنها تسمح بالربا، بل أنها أعادت تشكيل العالم كله حول فكرة أن المال يمكن أن يلد المال بلا حاجة ضرورية إلىٰ المرور بالإنتاج الحقيقي. وهذه اللحظة ليست مجرد تطور تقني في الأسواق، بل انقلاب في فلسفة القيمة ذاتها؛ لأن المال، الذي كان يفترض أن يكون خادمًا لتداول القيمة، صار يتعامل مع نفسه بوصفه أصل القيمة ومولدها. وهنا يبلغ الرمز ذروة تمرّده علىٰ الواقع.

لقد كان الاقتصاد في مراحله الأولىٰ، رغم كل ما فيه من ظلم أو تفاوت، أكثر اتصالًا بالمورد والعمل. التاجر يربح لأنه ينقل سلعة أو يتحمل مخاطرة، والزارع يربح لأنه يزرع، والصانع يربح لأنه ينتج، وحتىٰ رأس المال الصناعي كان بحاجة إلىٰ مصنع وعمال ومواد وسوق. أما في الرأسمالية المالية المتأخرة، فقد بدأت طبقات كاملة من العائدات تنفصل تدريجيًا عن العالم الحقيقي. لم يعد المال ينتظر دائمًا بناء مصنع أو زراعة أرض أو إنتاج سلعة، بل صار يستطيع أن يدور حول نفسه في الأسواق المالية، يشتري دينًا بدين، ويشتق من الأصل أصلًا، ويحوّل التوقعات إلىٰ أدوات تداول، ويحقق أرباحًا من فروق الزمن والأسعار والفائدة والمخاطر دون أن يضيف بالضرورة قيمة حقيقية للعمران.

وهنا ينبغي أن نفهم أن عبارة "المال يلد المال" ليست استعارة أدبية فقط، بل وصف دقيق لمنطق الاقتصاد المالي الحديث. فالمال يدخل إلىٰ السوق لا ليشارك في إنتاج منفعة،

بل ليعود بمال أكبر عبر حركة مالية محضة. السند يولد عائدًا، ثم يُتداول السند نفسه، ثم تُشتق منه أدوات، ثم تُباع مخاطر هذه الأدوات، ثم تُقام رهانات علىٰ احتمالات تعثرها أو نجاحها، ثم تتحول كل هذه الطبقات إلىٰ أصول قابلة للبيع والشراء. وفي كل مرحلة يبتعد المال خطوة أخرىٰ عن المورد والعمل والحاجة، حتىٰ يصبح الاقتصاد أشبه بكون رمزي مغلق يتحرك داخله المال حول المال.

وهذا هو المعنىٰ العميق للربا في صورته الحضارية الحديثة. فالربا لم يعد مجرد دائن ومدين في علاقة مباشرة، بل صار بنية عالمية تنتج المال من الزمن ومن الدين ومن التوقع. ومن هنا فإن تحريم الربا في الاقتصاد الإسلامي ليس رفضًا لزيادة عددية فقط، بل رفض لتحول الاقتصاد إلىٰ نظام رمزي منفصل عن القيمة الحقيقية. لأن المال إذا انفصل عن المورد والعمل والمخاطرة، صار قادرًا علىٰ إنتاج تضخم مالي بلا حدود، بينما يبقىٰ العالم الحقيقي محدودًا بالإنتاج الفعلي والموارد والإنسان والزمن.

إن أخطر ما في الاقتصاد المالي الحديث أنه يوهم المجتمع بأن الثروة قد زادت بينما القيمة الحقيقية لم تزد بالضرورة. قد ترتفع أسعار الأصول، وقد تتضاعف المؤشرات المالية، وقد تنمو الثروات الورقية، لكن هل زاد الغذاء؟ هل زادت القدرة الإنتاجية؟ هل تحققت الكفاية؟ هل تقلص الفقر؟ هل زاد العمران الحقيقي؟ كثيرًا ما يكون الجواب: لا بالقدر نفسه. وهنا تنشأ الفقاعات؛ لأن المطالبات المالية تصبح أكبر من القيمة التي يمكن للعالم الحقيقي أن يدعمها. إن المال، حين ينفصل عن القيمة، يبدأ في صناعة عالم موازٍ من الأرقام والوعود والتقييمات، لكنه في النهاية يحتاج إلىٰ العودة إلىٰ العالم الحقيقي ليتحقق. فإذا عاد ولم يجد قيمة كافية، وقع الانهيار.

ومن هنا فإن الأزمات المالية ليست حوادث طارئة فقط، بل لحظات انكشاف للحقيقة. إنها اللحظة التي يكتشف فيها النظام أن المال الرمزي تضخم أكثر مما يحتمل

الواقع. كل فقاعة هي لحظة ادعاء بأن المال يستطيع أن ينمو إلىٰ ما لا نهاية، ثم لحظة اكتشاف أن المورد والعمل والاستهلاك الفعلي لا يستطيعون دعم هذا الادعاء. وهكذا تنفجر الفقاعة، لا لأن المال اختفىٰ ماديًا، بل لأن الوهم الرمزي فقد تصديقه. ومن هنا فإن الأزمة المالية هي أزمة صدق نقدي بقدر ما هي أزمة اقتصادية.

إن الاقتصاد الإسلامي، حين يمنع الربا ويربط المال بالمخاطرة والإنتاج، يحاول أن يمنع هذا الانفصال البنيوي بين المال والقيمة. فهو لا يريد للمال أن يتحرك بلا أصل حقيقي، ولا أن يتكاثر عبر الدين وحده، ولا أن تتحول المطالبات المالية إلىٰ عالم مستقل. ولذلك فإن صيغ التمويل الإسلامية الأصيلة — إذا طُبقت بصدق — تجعل المال محتاجًا دائمًا إلىٰ أصل أو منفعة أو مشاركة أو مخاطرة. وهذا ليس مجرد احتياط فقهي، بل حماية فلسفية للاقتصاد من الانفصال الرمزي.

إن المال حين يلد المال بلا مرور بالإنتاج، تتغير طبيعة المجتمع نفسه. فبدل أن تصبح الثروة مرتبطة بالعمل والإبداع والمخاطرة الحقيقية، تصبح مرتبطة بالقرب من النظام المالي، والقدرة علىٰ الوصول إلىٰ الائتمان، وامتلاك الأصول، وفهم حركة الأسواق، والقدرة علىٰ الاستفادة من التقلبات النقدية. وهنا يظهر شكل جديد من الطبقية: ليست طبقية من يملك الأرض فقط، ولا من يملك المصنع فقط، بل من يملك أدوات الوصول إلىٰ المال الرمزي. ومن هنا تنشأ أرستقراطية مالية قادرة علىٰ مراكمة الثروة من حركة النقود ذاتها، بينما يبقىٰ المنتج الحقيقي أبطأ نموًا وأكثر تعرضًا للمخاطر.

إن هذا التحول يفسر لماذا صار الاقتصاد العالمي في العقود الأخيرة ينتج ثروات مالية هائلة دون أن يقابلها دائمًا تحسن متوازن في الكفاية أو العدالة أو الاستقرار الاجتماعي. فالثروة المالية قد تتضخم في الأسواق بينما تتراجع الطبقة الوسطىٰ، وقد ترتفع المؤشرات بينما يعجز الشباب عن السكن، وقد تحقق البنوك أرباحًا قياسية بينما تتراكم ديون الأسر

والدول. وهذا كله لأن المال لم يعد خادمًا للقيمة فقط، بل صـــار قادرًا علىٰ إعادة توزيع القيمة لصالح من يملكون أدواته.

ومن هنا فإن الاقتصـاد المالي الحديث يعيد تشـكيل الزمن أيضًـا. فالمسـتقبل لم يعد مجرد أفق للعمل، بل صـــار مادة للمضـــاربة. الأرباح المســتقبلية تُســعر اليوم، والديون المستقبلية تُباع اليوم، والتوقعات نفسها تصبح أصولًا. وهكذا يعيش النظام داخل استعجال دائم للمستقبل؛ يريد استهلاكه وتسعيره وتملكه مسبقًا. ومن هنا تنشأ حالة حضارية من القلق وعدم الاستقرار؛ لأن المجتمع يصبح معلقًا بحركة التوقعات والأسواق والسيولة، لا بحركة الحاجات والإنتاج فقط.

إن المال الذي يلد المال ينتج أيضًـــا انفصـــالًا أخلاقيًا. فحين يكون الربح ناتجًا عن عملية إنتاجية حقيقية، تبقىٰ هناك صلة ما بين العائد والواقع الإنساني: مصنع، سلعة، خدمة، مخاطرة، عمل، زراعة، نقل، معرفة. أما حين يصـــبح الربح نتيجة حركة مالية مجردة، فإن الصـــلة الأخلاقية تضـــعف. قد يربح المضـــارب من انهيار عملة دولة، أو من ارتفاع أسـعار الغذاء، أو من تعثر ديون، أو من أزمة ســكن، دون أن يضــيف شــيئًا للعمران. وهنا يصــبح المال غير معني بما إذا كانت القيمة الاجتماعية قد تحققت؛ يكفي أن تتحقق الزيادة المالية.

ومن هنا نفهم لماذا لا يكفي في الاقتصـــاد الإســـلامي أن تكون المعاملة "قانونية" من حيث الشكل، بل يجب أن تكون متصلة بمقصد اقتصادي حقيقي. لأن الاقتصاد الإسلامي لا يحاكم المعاملة من زاوية العقد فقط، بل من زاوية موقعها داخل دورة القيمة والعمران. فإذا تحولت المعاملة إلىٰ أداة لتوليد المال من المال دون إضـــافة حقيقية، فإنها تدخل في دائرة الاشـــتباه البنيوي حتىٰ لو غُلفت بصـــيغ معقدة. ولذلك فإن الخطر الأكبر علىٰ المالية الإســـلامية الحديثة ليس فقط تقليد العقود الربوية، بل إعادة إنتاج فلســـفة "المال الذي يلد المال" داخل قوالب شكلية إسلامية.

إن هذا يقودنا إلىٰ نقد عميق لبعض الممارسات المعاصرة التي جعلت المؤسسات المالية الإسلامية أحيانًا أقرب إلىٰ "هندسة ربوية شرعية" منها إلىٰ بناء اقتصاد مختلف. فإذا كانت النتيجة النهائية هي ضمان عائد شبه ثابت للمال، مع بقاء المخاطرة الحقيقية علىٰ الطرف الآخر، فإن جوهر المشكلة لم يتغير كثيرًا. قد يتغير الشكل القانوني، لكن فلسفة القيمة تبقىٰ هي نفسها: المال يريد عائدًا آمنًا قبل تحقق الإنتاج. ومن هنا فإن الإصلاح الحقيقي لا يكون فقط في العقد، بل في إعادة بناء وظيفة المال ذاتها.

إن المال في التصور الإسلامي يجب أن يبقىٰ متواضعًا. وهذه كلمة فلسفية شديدة الأهمية. المال المتواضع يعرف أنه رمز، وأن قيمته مشتقة من العالم الحقيقي، وأنه لا يملك حقًا ذاتيًا في الزيادة. أما المال المتكبر، فيتصرف كأنه أصل العالم؛ يطالب بالعائد، ويشتق الأدوات، ويحتكر السيولة، ويعيد تشكيل الدولة والمجتمع وفق منطقه. والربا، في جوهره، هو كبر المال. إنه اللحظة التي يرفض فيها المال أن يكون خادمًا، فيريد أن يكون سيدًا علىٰ الزمن والعمل والحاجة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض التمويل ولا الاستثمار ولا الربح، بل يرفض تأليه المال. يريد للمال أن يتحرك، لكن داخل حدود الحقيقة الاقتصادية. يريد له أن يربح، لكن من المشاركة في القيمة. يريد له أن يمول، لكن دون استعباد المستقبل. يريد له أن يحفظ الثروة، لكن دون احتكار المجتمع. يريد له أن يخدم العمران، لا أن يبتلع العمران.

إن "المال الذي يلد المال" ليس مجرد انحراف اقتصادي، بل انحراف حضاري كامل. لأنه يغير معنىٰ النجاح، ومعنىٰ الثروة، ومعنىٰ العمل، ومعنىٰ الزمن. ففي المجتمع المنتج يكون التقدير لمن يضيف قيمة حقيقية: عالم، صانع، مزارع، مهندس، تاجر شريف، مستثمر منتج. أما في المجتمع المالي المفرط، فقد يصبح التقدير الأعلىٰ لمن يجيد إدارة التدفقات المالية والمضاربة والديون. وهنا يحدث انقلاب في البنية الأخلاقية

للحضارة: ينتقل مركز الثقل من المنتج إلىٰ المالي، ومن القيمة إلىٰ التقييم، ومن العمران إلىٰ المضاربة.

ولذلك فإن أزمة الرأسمالية الحديثة ليست فقط أزمة توزيع، بل أزمة معنىٰ. لقد صار الاقتصاد قادرًا علىٰ خلق ثروة رقمية هائلة، لكنه أقل قدرة علىٰ خلق طمأنينة وعدالة واستقرار. لأن المال، حين ينفصل عن القيمة، يصبح قادرًا علىٰ النمو أسرع من قدرة المجتمع علىٰ استيعابه أخلاقيًا واجتماعيًا. ومن هنا تظهر الأزمات النفسية، والقلق، وعدم الاستقرار الطبقي، وفقاعات الأصول، وتضخم الديون، رغم التقدم التقني الهائل.

إن النظرية الإسلامية التي نبنيها هنا لا تريد العودة إلىٰ اقتصاد بدائي أو إلغاء التعقيد المالي، بل تريد إعادة إخضاع المال للحقيقة الاقتصادية والإنسانية. يمكن للأسواق أن تبقىٰ، ويمكن للتمويل أن يتطور، ويمكن للنقود أن تكون رقمية، لكن يجب أن يبقىٰ السؤال الحاكم: أين القيمة الحقيقية؟ أين المورد؟ أين العمل؟ أين المخاطرة؟ أين الحاجة؟ أين العمران؟ فإذا غابت هذه العناصر وبقي المال يدور حول نفسه، فإننا لا نكون أمام اقتصاد حي، بل أمام تضخم رمزي ينتظر لحظة الانكشاف.

ومن هنا يمكن أن نفهم لماذا كان تحريم الربا في الإسلام جذريًا إلىٰ هذا الحد. فهو ليس مجرد حكم تعبدي منفصل عن الواقع، بل محاولة لمنع الحضارة من الوصول إلىٰ هذه اللحظة: لحظة انفصال المال عن القيمة. لأن المال إذا انفصل عن القيمة، انفصل الاقتصاد عن الإنسان، وانفصل الزمن عن العمران، وانفصل المستقبل عن العدالة. وهنا لا يعود الربا مجرد معصية مالية، بل يصبح بنية تعيد تشكيل العالم كله حول سلطة المال.

وبهذا نصل إلىٰ نتيجة هذا الفصل: المال الذي يلد المال هو التعبير الأقصىٰ عن الوهم النقدي الحديث، حيث يتحول الرمز إلىٰ مولد للرموز، والدين إلىٰ أصل، والفائدة إلىٰ معيار، والمستقبل إلىٰ سلعة، والمجتمع إلىٰ خادم للتدفقات المالية. أما الاقتصاد

الإســلامي فيريد أن يعيد المال إلىٰ الأرض بعد أن حاول التحليق فوقها؛ يعيده إلىٰ المورد والعمل والمخاطرة والحاجة والكفاية والعمران. فالمال لا يلد المال حقيقة، بل قد يلد وهمًا ماليًا يتضــخم حتىٰ يبتلع المجتمع. أما القيمة الحقيقية فلا تولد إلا من التقاء الإنســان بالمورد والعمل داخل زمن العمران.

القسم الثالث
نظرية الإنتاج والتوزيع

الفصل السابع عشر
عناصر الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي
من التوزيع الوظيفي الغربي إلى البناء الاستخلافي للقيمة

لا يمكن أن نبني نظرية إنتاج إسلامية إذا بدأنا من التقسيم الغربي الجاهز لعناصر الإنتاج كما لو كان تقسيمًا طبيعيًا نهائيًا. فالأرض والعمل ورأس المال، ثم لاحقًا التنظيم أو المعرفة، ليست مجرد عناصر تقنية محايدة، بل هي تعبير عن فلسفة كاملة في فهم مصدر القيمة، وحق التملك، ومعنىٰ العائد، وموقع الإنسان من العالم. وكل نظرية في عناصر الإنتاج تخفي داخلها نظرية في العدالة؛ لأنها لا تحدد فقط كيف يُنتج الناتج، بل كيف يُوزع، ومن يستحق، وبأي معيار. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يستعير نظرية عناصر الإنتاج الغربية ثم يكتفي بحذف الفائدة واستبدالها بالربح؛ لأن الإشكال أعمق من ذلك. الإشكال في ترتيب العناصر ذاتها، وفي السؤال عن أصل القيمة، وفي علاقة الإنتاج بالاستخلاف والعمران.

في التصور الغربي الكلاسيكي، ظهرت الأرض بوصفها موردًا طبيعيًا، والعمل بوصفه جهدًا إنسانيًا، ورأس المال بوصفه أدوات أو أموالًا متراكمة تُستخدم في الإنتاج. ثم جرىٰ توزيع العوائد وفق هذا التقسيم: الريع للأرض، والأجر للعمل، والفائدة أو الربح لرأس المال. وهذا التقسيم يبدو منظمًا، لكنه ينطوي علىٰ مشكلات عميقة. فهو يتعامل مع الأرض غالبًا بوصفها موضوع ملكية خاصة أو موردًا اقتصاديًا، لا بوصفها خلقًا لله وإرثًا إنسانيًا. ويتعامل مع العمل بوصفه كلفة إنتاج أو عنصرًا قابلًا للاستئجار، لا بوصفه فعل كرامة واستخلاف. ويتعامل مع رأس المال كما لو أنه عنصر منتج مستقل، مع أنه لا يعمل

إلا داخل شبكة المورد والعمل والمعرفة والدولة. ومن هنا فإن التوزيع الناتج عن هذا التصور لا يمكن أن يكون محايدًا.

أما الاقتصاد الإسلامي فيجب أن يبدأ من ترتيب آخر. أول عناصر الإنتاج ليس رأس المال، ولا حتىٰ العمل وحده، بل المورد. والمورد ليس "أرضًا" بالمعنىٰ الضيق، بل كل ما أودعه الله في العالم من إمكانات: الأرض، الماء، المعادن، الطاقة، الهواء، الموقع، المناخ، الثروات الطبيعية، والقدرات الكونية القابلة للتسخير. هذا المورد يحمل قيمة تكوينية أصلية قبل العمل والسوق، لأنه ليس من خلق الإنسان، ولأنه يمثل إرثًا إنسانيًا عامًا. ومن هنا فإن إدخاله في الإنتاج لا يجعله ملكًا مطلقًا لمن يسيطر عليه، بل يجعله أمانة تحتاج إلىٰ إدارة عادلة. ولذلك فإن عائد المورد لا يجوز أن يتحول كله إلىٰ ريع خاص إذا كان المورد ذا طبيعة عامة أو استراتيجية أو متعلقة بالكفاية.

العنصر الثاني هو العمل، لكن العمل في الاقتصاد الإسلامي ليس مجرد قوة إنتاجية تُشترىٰ بالأجر، بل فعل إنساني يربط الإنسان بالعمران. العمل هو الوسيلة التي ينتقل بها المورد من الإمكان إلىٰ الفعل، وهو مشاركة الإنسان في كشف القيمة وتشغيلها. ولذلك فإن الأجر لا ينبغي أن يُفهم فقط بوصفه ثمنًا لساعات عمل، بل بوصفه حقًا في الكفاية والكرامة بحسب طبيعة العمل ومستوىٰ العمران. فإذا كان العامل يشارك في إنتاج القيمة ولا يبلغ من أجره حد الكفاية، فإن هناك خللًا في التوزيع، حتىٰ لو بدا العقد صحيحًا من الناحية الشكلية. فالعمل ليس سلعة عادية، لأن العامل ليس آلة؛ إنه إنسان مستخلف، والعمل امتداد لكرامته.

العنصر الثالث هو المعرفة والتنظيم. وهذه نقطة يجب أن نبرزها بوضوح؛ لأن الاقتصاد الحديث كثيرًا ما تأخر في الاعتراف بأن المعرفة ليست عنصرًا ثانويًا، بل هي التي تضاعف أثر المورد والعمل ورأس المال. المورد بلا معرفة قد يبقىٰ خامًا، والعمل بلا

تنظيم قد يبقىٰ مشتتًا، ورأس المال بلا خبرة قد يتحول إلىٰ هدر. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي، بوصفه اقتصاد عمران، يجب أن يجعل المعرفة عنصرًا أصيلًا من عناصر الإنتاج، لا مجرد ملحق تقني. فالعلم، والخبرة، والإدارة، والتخطيط، والابتكار، كلها ليست كماليات، بل وسائل تحويل القيمة التكوينية إلىٰ قيمة عمرانية. ومن هنا فإن المجتمع الذي يملك الموارد ولا يملك المعرفة يبقىٰ تابعًا، لأنه يبيع أصل القيمة ويشتري صورتها المتقدمة من غيره.

العنصر الرابع هو رأس المال، لكن رأس المال في التصور الإسلامي لا يتقدم علىٰ المورد والعمل والمعرفة، ولا يملك عائدًا مستقلًا لمجرد كونه مالًا. رأس المال أداة تمكين، لا أصل خلق. وظيفته أن يربط الإمكان بالفعل، وأن يوفر الوسائل، وأن يتحمل المخاطرة، وأن يدخل في النشاط الحقيقي. فإذا فعل ذلك، استحق نصيبًا من الربح. أما إذا بقي خارج النشاط في صورة دين مضمون يطالب بالفائدة، فقد خرج من الإنتاج إلىٰ الربا. ولذلك فإن رأس المال في الاقتصاد الإسلامي لا يُلغىٰ ولا يُقدس؛ يُقبل حين يشارك، ويُرفض حين يستعلي، ويُكافأ حين يخاطر، ويُمنع حين يريد غنمًا بلا غرم.

العنصر الخامس، وهو الذي يغفله كثير من التحليل الاقتصادي التقليدي، هو الدولة. ليست الدولة في الاقتصاد الإسلامي مجرد حارس خارجي لعقود السوق، بل فاعل أصيل في الإنتاج بمعنىٰ واسع. فهي التي تحمي الموارد العامة، وتبني البنية التحتية، وتؤسس التعليم والصحة والأمن، وتضبط العملة، وتمنع الاحتكار، وتدير السياسات المالية والنقدية، وتوجه الموارد نحو الكفاية. والدولة لا تنتج دائمًا بمعنىٰ تشغيل مصنع، لكنها تنتج شروط الإنتاج. ومن يملك شروط الإنتاج يشارك في أصل العملية الاقتصادية. ولذلك فإن إنكار دور الدولة في الإنتاج نوع من التجريد؛ لأن رأس المال الخاص نفسه لا يعمل إلا داخل فضاء صنعته الدولة والمجتمع.

العنصر السادس هو المجتمع نفسه، أو ما يمكن تسميته رأس المال الاجتماعي والأخلاقي: الثقة، الأمانة، التضامن، الأسرة، الوقف، الزكاة، الأعراف العادلة، الروابط التي تخفض كلفة التعامل وتمنع تفكك السوق إلىٰ ذئاب متقابلة. الاقتصاد الحديث لا يرىٰ هذه العناصر إلا متأخرًا، حين تتحول إلىٰ مؤشرات ثقة أو كلفة تعاقد. أما الاقتصاد الإسلامي فيراها من البداية، لأن الإنتاج ليس عملية مادية فقط، بل عملية اجتماعية أخلاقية. مجتمع بلا ثقة يحتاج إلىٰ عقود أطول، ورقابة أكثر، وقضاء أثقل، ومخاطر أعلىٰ. ومجتمع تنهار فيه الأمانة يصبح فيه المال جبانًا والعمل قلقًا والدولة مرهقة. ومن هنا فإن الأخلاق ليست زينة خارج الإنتاج، بل شرط من شروط كفاءته الحقيقية.

بهذا الترتيب يصبح لدينا تصور أوسع لعناصر الإنتاج: المورد، العمل، المعرفة والتنظيم، رأس المال، الدولة، والمجتمع الأخلاقي. وهذه العناصر لا تعمل منفصلة، بل في شبكة. المورد يحتاج إلىٰ عمل، والعمل يحتاج إلىٰ معرفة، والمعرفة تحتاج إلىٰ مؤسسة، ورأس المال يحتاج إلىٰ ثقة ومخاطرة، والدولة تحتاج إلىٰ مقصد، والمجتمع يحتاج إلىٰ عدالة. ومن هنا فإن العائد لا يجوز أن يُنسب إلىٰ عنصر واحد بصورة مطلقة. لا رأس المال وحده يخلق القيمة، ولا العمل وحده، ولا الدولة وحدها، ولا السوق وحده. القيمة تولد من تفاعل هذه العناصر داخل زمن العمران. ولذلك فإن التوزيع العادل يجب أن يعكس هذا التفاعل، لا أن يمنح عنصرًا واحدًا سيادة علىٰ الآخرين.

وهنا يظهر الخلل العميق في الاقتصاد الربوي؛ لأنه يجعل رأس المال، في صورته النقدية، قادرًا علىٰ اقتطاع عائد ثابت من الناتج قبل أن تظهر نتيجة تفاعل العناصر. كأن رأس المال يقول لبقية العناصر: سواء نجحتم أم فشلتم، لي نصيبي. أما الاقتصاد الإسلامي فيجعل عائد رأس المال تابعًا لنتيجة التفاعل. فإذا أثمر التفاعل ربحًا، أخذ نصيبه. وإذا لم يثمر، تحمل نصيبه من الخسارة. وهذا ليس مجرد حكم شرعي، بل هو أكثر اتساقًا مع

حقيقة الإنتاج نفسها؛ لأن الإنتاج غير مضمون، وعائده ينبغي ألا يكون مضمونًا لمن لم يبذل إلا المال.

ومن هنا فإن نظرية الإنتاج الإسلامية ترفض الفصل بين الإنتاج والتوزيع. في الاقتصاد الحديث، يُنظر أحيانًا إلىٰ الإنتاج أولًا، ثم يأتي التوزيع لاحقًا عبر الأجور والأرباح والضرائب. أما في الاقتصاد الإسلامي، فإن طريقة توزيع العوائد جزء من بنية الإنتاج نفسها؛ لأن الحوافز والعدالة والمخاطرة والكفاية تؤثر في الإنتاج. العامل الذي لا يبلغ الكفاية لا ينتج بروح العمران. ورأس المال الذي يضمن فائدته لا يهتم كثيرًا بمصير المشروع. والدولة التي تعيش علىٰ الريع لا تبني إنتاجًا. والمجتمع الذي يفقد الثقة يرفع كلفة كل شيء. ولذلك فإن العدالة ليست مرحلة بعد الإنتاج، بل شرط من شروط الإنتاج السليم.

إن الإنتاج في الاقتصاد الإسلامي لا يُقاس بحجم الناتج فقط، بل بنوع القيمة المنتجة. قد ينتج الاقتصاد سلعًا كثيرة لكنها لا تخدم حاجة معتبرة، وقد ينتج أرباحًا عالية لكنها ناتجة عن احتكار أو مضاربة، وقد يرفع الناتج عبر استخراج مفرط لمورد ناضب، وقد يخلق وظائف مهينة لا تحفظ الكرامة. لذلك يجب أن نسأل عن الإنتاج: هل هو إنتاج عمراني أم إنتاج ريعي؟ هل يحول الموارد إلىٰ كفاية أم إلىٰ ترف؟ هل يبني معرفة أم يبيع خامًا؟ هل يوسع فرص العمل الكريم أم يعمق التبعية؟ هل يحفظ حق الأجيال أم يستهلك المستقبل؟ هذه الأسئلة هي التي تميز الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الكمي المجرد.

ومن هنا فإن عناصر الإنتاج الإسلامية ليست عناصر "مادية" فقط، بل عناصر مقاصدية. المورد له بعد تكويني وزمني. العمل له بعد كرامي. المعرفة لها بعد حضاري. رأس المال له بعد وظيفي. الدولة لها بعد أماني. المجتمع له بعد أخلاقي. فإذا أسقطنا هذه الأبعاد، عدنا إلىٰ اقتصاد آلي لا يرىٰ إلا المدخلات والمخرجات. أما النظرية الإسلامية فترىٰ أن الإنتاج ليس مجرد تحويل مواد إلىٰ سلع، بل تحويل أمانة الخلق إلىٰ عمران

إنساني. وهذا التحويل لا يصح إلا إذا احترم ترتيب القيم: المورد لا يُستنزف، العمل لا يُهان، المال لا يُؤله، الدولة لا تتغول، السوق لا تفتك، والمجتمع لا يتفكك.

إن هذه الرؤية ستغير معنىٰ الربح نفسه. فالربح ليس مجرد فائض مالي، بل شهادة أولية علىٰ أن رأس المال شارك في إنتاج قيمة. لكنه لا يكون شهادة نهائية إلا إذا خلا من الاحتكار والربا والغش والاستغلال. فقد يربح التاجر من احتكار، لكن ربحه ليس عمرانيًا. وقد تربح الشركة من تلويث البيئة، لكن ربحها ليس قيمة صادقة. وقد يربح المصرف من دين مرهق، لكن ربحه ليس إنتاجًا. ومن هنا فإن الربح في الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ تصحيح مقاصدي: ليس كل ربح قيمة، كما أن ليس كل نمو عمرانًا. الربح المشروع هو الربح المتصل بقيمة حقيقية ومخاطرة عادلة ومنفعة معتبرة.

وكذلك الأجر يجب أن يُعاد فهمه. الأجر ليس مجرد سعر العمل في سوق العرض والطلب، لأن سوق العمل قد يكون مختلًا بالقوة والحاجة والبطالة. إذا كان العامل مضطرًا، فإن قبوله بأجر منخفض لا يجعل الأجر عادلًا بالضرورة. الاقتصاد الإسلامي لا يلغي السوق في تحديد الأجور، لكنه لا يترك الكرامة تحت رحمة السوق. حد الكفاية يجب أن يكون حاضرًا في نظرية الأجر. ومن هنا فإن الأجر العادل ليس فقط ما اتفق عليه الطرفان، بل ما لا يهدر كرامة العامل ولا يحول العمل إلىٰ وسيلة بقاء دون كفاية. وهذا معنىٰ بالغ الأهمية في بناء نظرية التوزيع الوظيفي الإسلامية.

أما الريع، فيحتاج إلىٰ تفريق دقيق. هناك عائد مشروع علىٰ مورد إذا كان نتيجة إدارة وتشغيل وحفظ ومخاطرة، وهناك ريع مفسد إذا كان مجرد دخل من السيطرة علىٰ أصل عام أو احتكار أو امتياز أو ندرة مصنوعة. الاقتصاد الإسلامي لا يساوي بين كل عائد من المورد وبين الريع المذموم. لكنه يرفض أن تتحول الموارد العامة إلىٰ أدوات استخراج طبقي أو سلطوي. فالنفط والماء والمعادن والأرض الكبرىٰ ليست مصادر دخل خاص

مطلق، بل أمانات يجب أن تدار لصالح الكفاية والعمران وحق الأجيال. ومن هنا فإن عائد المورد يجب أن يُقرأ في ضوء الحق العام، لا في ضوء الملكية وحدها.

إن الدولة، باعتبارها عنصرًا في شروط الإنتاج، لا يجوز أن تكون ريعية. الدولة الريعية تعيش من المورد دون أن تحوله إلىٰ قدرة إنتاجية، فتوزع العوائد لإدامة السلطة أو تهدئة المجتمع. أما الدولة العمرانية فتستخدم المورد لبناء العمل والمعرفة والبنية الإنتاجية. وهذا الفرق حاسم. فوجود الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليس مبررًا للبيروقراطية أو الفساد أو الاستبداد الاقتصادي، بل مبرر لمسؤولية كبرىٰ: أن تحول الموارد إلىٰ كفاية، والكفاية إلىٰ قدرة، والقدرة إلىٰ استقلال. فإذا فشلت في ذلك، فقد خانت وظيفة الاستخلاف.

ومن هنا يتضح أن نظرية الإنتاج الإسلامية ليست نظرية في "المدخلات" فقط، بل نظرية في "الوظائف". وظيفة المورد أن يكون أصلًا للقيمة لا غنيمة. وظيفة العمل أن يشغل القيمة بكرامة. وظيفة المعرفة أن ترفع القيمة من الخام إلىٰ العمران. وظيفة رأس المال أن يمكّن الإنتاج لا أن يستعبد الزمن. وظيفة الدولة أن تحمي الكفاية لا أن تعيش علىٰ الريع. وظيفة المجتمع أن يبني الثقة والتكافل. فإذا اختلت وظيفة أي عنصر، اختل الإنتاج كله. ولذلك فإن الإنتاج ليس مسألة تقنية فقط، بل مسألة أخلاقية ومؤسسية وفلسفية.

هذه الرؤية تفتح الباب للفصل التالي في التوزيع الوظيفي. فبعد أن حددنا عناصر الإنتاج بصورة إسلامية، يجب أن نسأل: كيف توزع العوائد بينها؟ ما الفرق بين الأجر والربح والريع؟ أين يقع عائد الدولة؟ كيف نمنع رأس المال من أخذ الفائدة؟ كيف نضمن العمل من الإهانة؟ كيف نحمي حق المجتمع في المورد؟ كيف نجعل التوزيع خادمًا للكفاية لا تابعًا لقوة التفاوض وحدها؟ هذه الأسئلة ستأخذنا من نظرية الإنتاج إلىٰ نظرية التوزيع، حيث يظهر الوجه العملي للعدالة الاقتصادية الإسلامية.

الفصل الثامن عشر
التوزيع الوظيفي
نقد الرأسمالية والماركسية في ضوء الكفاية الحدية الموهومة

لا تظهر حقيقة أي نظرية اقتصادية في تحليلها للإنتاج وحده، بل تظهر بصورة أعمق في نظريتها في التوزيع؛ لأن التوزيع يكشف ما تخفيه النظرية من حكم علىٰ الإنسان والعمل والمال والملكية والسلطة. فحين تقول نظرية ما إن العمل يستحق الأجر، والأرض تستحق الريع، ورأس المال يستحق الفائدة أو الربح، فإنها لا تقدم وصفًا فنيًا محايدًا فقط، بل تؤسس خريطة أخلاقية للحقوق داخل الناتج. ومن هنا فإن التوزيع الوظيفي ليس مسألة حسابية بعد اكتمال الإنتاج، بل هو المرآة التي نرىٰ فيها فلسفة القيمة كلها. فإذا كانت القيمة قد فُهمت خطأً، جاء التوزيع خطأً، وإذا مُنح رأس المال كفاية حدية موهومة، جاء عائده موهومًا، وإذا اختُزل العمل في الجهد وحده، جاء نقد رأس المال ناقصًا، وإذا غاب المورد بوصفه أصلًا تكوينيًا للقيمة، ضاع حق المجتمع والأجيال والدولة في بنية الإنتاج.

لقد بنت الرأسمالية نظريتها في التوزيع علىٰ افتراض ظاهر البساطة: لكل عنصر إنتاج عائده. العمل يأخذ الأجر، والأرض تأخذ الريع، ورأس المال يأخذ الفائدة أو الربح، والتنظيم يأخذ نصيبه من عائد الإدارة والمخاطرة. غير أن هذا البناء، علىٰ انتظامه الظاهر، يقوم علىٰ فرضية شديدة الخطورة، وهي أن مساهمة كل عنصر يمكن عزلها وقياسها وإسناد عائد خاص بها. ومن هنا ظهرت نظرية الإنتاجية الحدية، التي تزعم أن كل عنصر يأخذ بقدر ما يضيفه عند الهامش. لكن هذه الصياغة، حين تنتقل من النموذج الرياضي إلىٰ الواقع الاجتماعي، تكشف عن هشاشة عميقة؛ لأن الإنتاج لا يقع في مختبر مغلق، بل في مجتمع وتاريخ ودولة وسوق وموارد ومعرفة وبنية قوة. ومن ثم فإن العائد الذي يأخذه كل

عنصر لا يعكس دائمًا مساهمته الحقيقية، بل يعكس أيضًا موقعه التفاوضي ودرجة ندرته وملكيته للموارد وقربه من السلطة وقدرته علىٰ فرض الشروط.

إن الرأسمالية حين تقول إن رأس المال يستحق عائدًا لأنه منتج، فإنها تقفز فوق السؤال الحاسم: أي رأس مال؟ وكيف ينتج؟ وهل إنتاجيته مستقلة؟ وهل العائد الذي يأخذه يعبر عن إنتاجية حقيقية أم عن سلطة الملكية والسيولة؟ فالآلة لا تعمل وحدها، والمال لا ينتج بذاته، والمصنع لا يقوم بلا عامل، ولا مادة، ولا معرفة، ولا قانون، ولا بنية تحتية، ولا طلب اجتماعي، ولا استقرار سياسي. ومع ذلك، فإن النظام الرأسمالي يمنح رأس المال قدرة علىٰ اقتطاع عائد قد يبدو طبيعيًا، بينما هو في الحقيقة محصلة علاقات قوة مركبة. فإذا كان رأس المال مالًا مقرضًا، أخذ الفائدة قبل تحقق الإنتاج؛ وإذا كان أصلًا محتكرًا، أخذ ريعًا من سيطرته؛ وإذا كان سهمًا في شركة، أخذ نصيبًا من أرباح تشترك في إنتاجها عناصر كثيرة؛ وإذا كان قريبًا من الأسواق المالية، حقق عائدًا من فروق الأسعار لا من الإنتاج الحقيقي. فأين الكفاية الحدية المستقلة هنا؟ وأين ذلك الحد النقي الذي يزعم أنه يقيس مساهمة رأس المال وحده؟

إن الكفاية الحدية لرأس المال في النظرية الرأسمالية تشبه محاولة قياس أثر نهر واحد في بحر تتداخل فيه الأنهار. نعم، يمكن نظريًا أن نقول إن إضافة آلة جديدة زادت الإنتاج، أو إن تمويلًا إضافيًا وسع المشروع، لكن هذه الزيادة لا تنتمي إلىٰ رأس المال وحده؛ لأنها لا تظهر إلا بفعل العمل الذي شغّل، والمعرفة التي نظمت، والمورد الذي استُعمل، والدولة التي حفظت النظام، والمجتمع الذي وفر الثقة، والسوق الذي استوعب الناتج. ومن هنا فإن تحويل هذه الإضافة المركبة إلىٰ عائد مضمون لرأس المال، أو إلىٰ شرعية عامة للفائدة، هو اختزال يتجاوز التحليل إلىٰ التبرير. إنه لا يفسر فقط، بل يشرعن؛ ولا يقيس فقط، بل يمنح رأس المال حقًا فوق شروط إنتاجه.

وفي مقابل الرأسمالية جاءت الماركسية لتفضح هذا التبرير. لقد رأىٰ ماركس أن ما تسميه الرأسمالية ربحًا طبيعيًا لرأس المال ليس إلا استحواذًا علىٰ فائض القيمة الذي ينتجه العمل. وهذه واحدة من أعظم الضربات النقدية التي وُجهت للرأسمالية؛ لأنها كشفت أن العقد الحر بين العامل والرأسمالي قد يخفي علاقة استغلال عميقة، وأن الأجر لا يعبر بالضرورة عن القيمة التي ينتجها العامل، بل عن تكلفة إعادة إنتاج قوة عمله في إطار نظام يملك فيه الرأسمالي وسائل الإنتاج. وبهذا المعنىٰ، فإن ماركس أصاب حين رفض براءة عائد رأس المال، وأصاب حين كشف أن التوزيع الرأسمالي ليس نتيجة طبيعية خالصة، بل نتيجة بنية ملكية وقوة. غير أن ماركس، وهو يهدم وهم الإنتاجية المستقلة لرأس المال، وقع في اختزال مقابل حين جعل العمل مركز القيمة شبه الوحيد، وجعل فائض القيمة أساس النقد كله.

إن نقد ماركس للرأسمالية قوي في موضعه، لكنه لا يكفي لبناء نظرية قيمة كاملة؛ لأنه لم يرَ المورد بوصفه قيمة تكوينية سابقة علىٰ العمل، ولم يرَ الملكية بوصفها استخلافًا، ولم يرَ المصلحة المقاصدية بوصفها معيارًا أعلىٰ من الصراع الطبقي، ولم يرَ الدولة إلا غالبًا في علاقتها بالبنية الطبقية، لا بوصفها — في التصور الإسلامي — فاعلًا أصيلًا ممكنًا في تحقيق الكفاية وحراسة الموارد العامة. لقد جعل ماركس العمل يكشف سر القيمة، بينما الاقتصاد الإسلامي يقول إن العمل يكشف بعض سر القيمة، لا كله. فقبل العمل هناك مورد مخلوق، وبعد العمل هناك حاجة ومصلحة وعدالة وعمران، وحول العمل هناك دولة ومعرفة ومجتمع. وإذا اختزلنا القيمة في العمل وحده، فقد أنقذنا العامل من سطوة رأس المال، لكننا لم نؤسس بعد لعدالة المورد، ولا لحق الأجيال، ولا لوظيفة الدولة، ولا لضبط الرغبة، ولا لمنع المال من الربا إلا بقدر ما يتصل باستغلال العمل.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يقف في موضع ثالث، لا يذوب في الرأسمالية ولا في الماركسية. فهو يرفض مع الرأسمالية ادعاء رأس المال أنه خالق مستقل للقيمة، ويرفض

معها أيضًا أن تكون الفائدة عائدًا طبيعيًا مشروعًا لرأس المال. لكنه لا يوافق الماركسية علىٰ أن العمل وحده هو أصل القيمة أو أن الصراع الطبقي هو المفتاح النهائي لفهم الاقتصاد. الاقتصاد الإسلامي يقول إن القيمة شبكة طبقية تبدأ بالمورد، وتتفعّل بالعمل، وترتفع بالمعرفة والتنظيم، وتحتاج إلىٰ رأس المال بوصفه أداة، وتحرسها الدولة بوصفها أمينة، وتضبطها المقاصد بوصفها معيارًا، وتكتمل بالعمران بوصفه غاية. ومن هنا فإن التوزيع العادل لا يكون بإطلاق رأس المال كما في الرأسمالية، ولا بإلغاء ملكيته كما في بعض الصيغ الاشتراكية، بل بإخضاع كل عنصر لوظيفته وحدوده ومقاصده.

إن الخلاف بين الرأسمالية والماركسية حول رأس المال يكشف أن الطرفين يشتركان أحيانًا في فرضية خفية، وإن اختلفا في الحكم عليها: كلاهما يرىٰ رأس المال قوة مركزية في الإنتاج الحديث. الرأسمالية تمنحه الشرعية وتجعله عنصرًا منتجًا يستحق عائدًا، والماركسية تراه قوة استحواذ تسرق فائض العمل. أما الاقتصاد الإسلامي فيعيد السؤال إلىٰ ما قبل هذه الثنائية: ما رأس المال أصلًا؟ فإن كان مالًا مجردًا، فهو لا ينتج. وإن كان آلة أو بنية إنتاجية، فهو لا يعمل وحده. وإن كان ملكية لوسائل إنتاج، فهو يمنح قوة تفاوضية لا تعادل بالضرورة قيمة إنتاجية. وإن كان مشاركة في مشروع حقيقي، فهو أداة نافعة تستحق ربحًا بقدر ما تتحمل من مخاطرة. وهكذا لا يحكم الإسلام علىٰ رأس المال بوصفه خيرًا مطلقًا أو شرًا مطلقًا، بل بوصفه وظيفة: إن دخل في العمران صار مشروعًا، وإن استعلىٰ علىٰ العمل والحاجة والزمن صار ربويًا أو ريعيًا أو احتكاريًا.

ومن هنا تظهر عبقرية الربح في التصور الإسلامي؛ فالربح ليس هو الفائدة، وليس هو فائض القيمة الماركسي بمعناه الاختزالي، بل هو التعبير الواقعي عن مساهمة رأس المال حين يدخل في المخاطرة الحقيقية. الربح يقول إن رأس المال لم يبقَ نقدًا آمنًا، بل صار جزءًا من فعل اقتصادي معرض للربح والخسارة. لذلك فالربح هو الصورة الواقعية للكفاية

الحدية لرأس المال؛ لأنه لا يُمنح مسبقًا، ولا يُفترض نظريًا، ولا يُضمن تعاقديًا، بل يظهر بعد أن يختبر الواقع مساهمة رأس المال في الإنتاج. فإذا ربح المشروع، ظهر أن رأس المال مع العمل والتنظيم والمورد أنتج قيمة. وإذا خسر، ظهر أن رأس المال لم يحقق تلك القيمة. أما الفائدة فتزعم وجود الكفاية قبل الاختبار، وتطالب بالعائد قبل ظهور الحقيقة، ولذلك فهي كفاية حدية موهومة.

إن الرأسمالية تجعل الفائدة لغة رأس المال، والماركسية تجعل الربح لغة الاستغلال، أما الاقتصاد الإسلامي فيفرق تفريقًا دقيقًا بين الفائدة والربح والريع. الفائدة عائد مضمون علىٰ دين، وهي مرفوضة لأنها تفصل العائد عن المخاطرة. والربح عائد متحقق من نشاط حقيقي، وهو مشروع إذا خلا من الظلم والاحتكار والغرر والربا. والريع قد يكون مشروعًا إذا كان عائدًا علىٰ منفعة حقيقية أو إدارة مورد بحق، وقد يكون مفسدًا إذا كان دخلًا من سيطرة أو احتكار أو امتياز بلا إضافة عمرانية. وهذا التفريق أعمق من الثنائية الرأسمالية/ الماركسية؛ لأنه لا يضع كل عائد لرأس المال في خانة الشر، ولا يمنحه براءة مطلقة، بل يسأل عن مصدره ووظيفته وأثره.

إن الماركسية، حين رأت الربح بوصفه استيلاءً علىٰ فائض عمل، كانت تستجيب لواقع تاريخي عنيف في الرأسمالية الصناعية؛ حيث كان العامل يبيع قوة عمله في سوق غير متكافئة، ويستحوذ مالك وسائل الإنتاج علىٰ الفائض. لكن الاقتصاد المالي المعاصر تجاوز المصنع إلىٰ عوالم أخرىٰ من الاستخراج: استخراج من الدين، ومن الفائدة، ومن العملة، ومن البيانات، ومن الاحتكار، ومن المنصات، ومن الموارد الطبيعية، ومن الأسواق العالمية. ولذلك فإن مفهوم فائض القيمة الماركسي، علىٰ قوته، يحتاج إلىٰ توسيع جذري. في الاقتصاد الإسلامي الكلي، لا نتحدث فقط عن فائض القيمة المسروق من العامل، بل عن فوائض متعددة تُستخرج من طبقات القيمة: فائض المورد حين تحتكر

الثروات العامة، فائض الحاجة حين تتحول الضـــروريات إلىٰ مجال ربح احتكاري، فائض الزمن حين تُفرض الفائدة، فائض الدولة حين تُمنح الامتيازات، فائض النقد حين تســتفيد مراكز الإصــدار من خلق المال، وفائض العمل حين يُدفع للعامل دون كفايته. وهذه الرؤية أوسع من ماركس لأنها لا تحصر الاستغلال في المصنع، بل تراه في بنية القيمة كلها.

إن الرأسمالية ترىٰ في السوق آلية توزيع عادلة نسبيًا لأنها تكافئ العناصر بحسب ندرتها وإنتاجيتها، لكن هذا الافتراض ينهار حين تكون الندرة مصــنوعة، والملكية موروثة، والســوق محتكرة، والمال قادرًا علىٰ شــراء النفوذ، والدولة منحازة، والنقود مخلوقة من الدين، والعمل مضـطرًا. في هذه الحالة لا يعبر الأجر عن إنتاجية العمل، ولا يعبر الربح عن إنتاجية رأس المال، ولا يعبر الريع عن إنتاجية المورد، بل تعبر العوائد عن بنية قوة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقبل أن يكون السوق وحده قاضي التوزيع. السوق قد يكشف، لكنه لا يحكم وحده. التوزيع يحتاج إلىٰ معيار الكفاية، وإلىٰ منع الربا، وإلىٰ منع الاحتكار، وإلىٰ زكاة، وإلىٰ دور دولة، وإلىٰ حماية حق المورد والمجتمع والأجيال.

أما الماركســية، فحين رفضــت توزيع الســوق، مالت في تجاربها التاريخية إلىٰ تمركز الدولة والملكية العامة، ظنًا أن إلغاء الملكية الخاصــة لوســائل الإنتاج ســيحل مشــكلة الاســتغلال. لكنها كثيرًا ما نقلت مركز القوة من رأس المال الخاص إلىٰ الدولة الحزبية أو البيروقراطية. وهنا يظهر أن إلغاء الملكية لا يكفي إذا لم تُضــبط الســلطة بالمقصــد والحق والمساءلة. الاقتصاد الإسلامي لا يرىٰ الدولة بديلًا مطلقًا عن المجتمع والسوق، بل أمينة علىٰ المقاصــد والموارد والكفاية. فإذا تحولت الدولة إلىٰ مالك مطلق بلا رقابة، عادت مشكلة السيادة من باب آخر. لذلك فإن الإسلام لا يختار بين سيادة رأس المال وسيادة الدولة، بل يؤسس لملكية مؤتمنة، وسوق منضبط، ودولة مقاصدية، ومجتمع حي، وحق عام في الموارد.

ومن هنا فإن نقد التوزيع الوظيفي الغربي يجب أن يبلغ ذروته في نقد "الطبيعية" المزعومة للعوائد. لا الأجر طبيعي دائمًا، ولا الربح طبيعي دائمًا، ولا الريع طبيعي دائمًا، ولا الفائدة طبيعية أصلًا. كل عائد يحتاج إلىٰ محاكمة: ما مصدره؟ ما علاقته بالقيمة الحقيقية؟ ما مقدار المخاطرة؟ ما أثره في الكفاية؟ هل نشأ من عمل أم من احتكار؟ من إنتاج أم من دين؟ من مورد عام أم من جهد خاص؟ من حق أم من امتياز؟ من مشاركة أم من استغلال؟ وبهذه الأسئلة يتحول التوزيع من نتيجة ميكانيكية للسوق إلىٰ موضوع للفقه الكلي والاقتصاد المقاصدي.

إن الكفاية الحدية الموهومة لرأس المال، التي شرعنت الفائدة، لا تضر نظرية رأس المال وحدها، بل تفسد نظام التوزيع كله. لأنها تجعل لصاحب المال حقًا سابقًا علىٰ العامل والمجتمع والدولة. في نظام الديون، تُدفع الفائدة قبل الأرباح، وتُخدم الديون قبل التوسع في الأجور، وتُحفظ حقوق الدائنين قبل كثير من الحاجات الاجتماعية. وإذا تعثرت الدولة، قيل لها: اخفضي الإنفاق، ارفعي الضرائب، حرري الأسعار، أرضي الدائنين. وهكذا يصبح رأس المال المالي أعلىٰ رتبة من الكفاية. وهذا هو الانقلاب الذي يرفضه الاقتصاد الإسلامي: لا يجوز أن يكون حق المال في الزيادة مقدمًا علىٰ حق الإنسان في الكفاية.

أما الربح الواقعي، المرتبط بالمخاطرة، فيسمح بتوزيع أكثر عدلًا؛ لأنه يجعل رأس المال داخل المصير نفسه مع العمل والمشروع. فإذا نجح النشاط، توزع العائد بحسب اتفاق عادل ومساهمة حقيقية. وإذا فشل، تحمل رأس المال نصيبه. وهذا لا يلغي الحاجة إلىٰ ضبط استغلال العامل أو الاحتكار أو تفاوت القوة، لكنه يمنع أصلًا من أصول الظلم، وهو ضمان العائد للمال خارج المخاطرة. وهنا تظهر حكمة منع الربا: إنه لا يمنع رأس المال من العائد، بل يمنعه من عائد يسبق الحقيقة ويتفوق علىٰ بقية العناصر.

إن الاقتصاد الإسلامي، في ضوء ذلك، يقترح توزيعًا وظيفيًا جديدًا: العمل له أجر عادل لا ينفصل عن الكفاية والكرامة؛ ورأس المال له ربح حين يشارك في المخاطرة؛

والمورد العام له حق اجتماعي لا يبتلعه المالك الخاص؛ والدولة لها وظيفة في إدارة الموارد والسياسات لا حق في الاستبداد؛ والمجتمع له حق في الزكاة والوقف والتكافل؛ والأجيال القادمة لها حق في عدم تبديد الموارد والدين. بهذا يصبح التوزيع أكثر تعقيدًا من الصيغة الغربية البسيطة، لكنه أكثر صدقًا مع الواقع. لأن الواقع نفسه ليس بسيطًا: الإنتاج شبكة، فليكن التوزيع شبكة حقوق لا جدولًا ميكانيكيًا لعوائد العناصر.

وهنا نستطيع أن نلخص الموقف النقدي: الرأسمالية أخطأت حين جعلت رأس المال ذا كفاية حدية مستقلة، ومنحته عائدًا طبيعيًا قد يتحول إلىٰ فائدة وربا وريع. والماركسية أصابت حين كشفت أن رأس المال يستحوذ علىٰ فائض من العمل، لكنها أخطأت حين اختزلت القيمة في العمل والصراع، ولم ترَ طبقات القيمة الأخرىٰ كما ينبغي. أما الاقتصاد الإسلامي فيرىٰ أن رأس المال ليس خالقًا مستقلًا ولا لصًا بالضرورة؛ إنه أداة خطيرة، تصلح إذا دخلت في المخاطرة والعمران، وتفسد إذا تحولت إلىٰ دين مضمون أو احتكار أو ريع. ومن هنا يكون الربح المشروع هو المقياس الواقعي لإنتاجية رأس المال، لا الفائدة، ويكون حد الكفاية معيارًا أخلاقيًا للأجر والتوزيع، لا مجرد قوة العرض والطلب.

ومن هنا ننتقل في القسم القادم من هذا الفصل إلىٰ بناء النظرية الإسلامية للتوزيع: كيف نحدد الأجر في ضوء الكفاية؟ كيف نميز الربح عن الريع والفائدة؟ كيف نحفظ حق المورد العام؟ كيف تمنع الدولة اختلال التوزيع دون أن تبتلع الاقتصاد؟ وكيف يمكن أن تصبح العدالة شرطًا للإنتاج لا عبئًا عليه؟ فالتوزيع في الاقتصاد الإسلامي ليس عملية لاحقة، بل هو قلب النظرية؛ لأنه الموضع الذي تلتقي فيه القيمة بالحق، والإنتاج بالكفاية، والمال بالعمران.

نحو نظرية إسلامية في الأجر والربح والريع

إن بناء نظرية إسلامية في التوزيع لا يبدأ من سؤال: كيف نقسم الناتج بعد اكتمال الإنتاج؟ بل من سؤال أعمق: ما الحقوق التي دخلت أصلًا في إنتاج هذا الناتج؟ ذلك أن

الناتج لا يظهر من عدم، ولا ينتج عن عنصر واحد، ولا يعود إلىٰ رأس المال وحده، ولا إلىٰ العمل وحده، ولا إلىٰ الدولة وحدها، بل هو ثمرة شبكة متداخلة من المورد والعمل والمعرفة والتنظيم ورأس المال والدولة والمجتمع والثقة والزمن. فإذا كان الإنتاج شبكة، فإن التوزيع يجب أن يكون اعترافًا عادلًا بهذه الشبكة، لا تغليبًا لعنصر واحد عليها. ومن هنا فإن التوزيع الإسلامي لا يكون توزيعًا ميكانيكيًا لعوائد عناصر الإنتاج، بل توزيعًا مقاصديًا للحقوق بحسب الوظيفة والمخاطرة والحاجة والحق العام.

أول هذه الحقوق هو حق العمل. فالعمل في الاقتصاد الإسلامي ليس مجرد عنصر إنتاج، بل هو حضور الإنسان في القيمة. ولذلك لا يجوز أن ينظر إلىٰ الأجر بوصفه سعرًا سوقيًا مجردًا لقوة العمل. صحيح أن السوق قد تؤثر في الأجور، وأن اختلاف المهارة والندرة والخبرة له أثر معتبر، لكن الأجر لا يستمد عدالته من التراضي الشكلي وحده إذا كان أحد الطرفين مضطرًا والآخر قويًا. إن العامل الذي يقبل أجرًا لا يبلغه حد الكفاية قد لا يكون حرًا في قبوله، بل أسير حاجته. ومن هنا فإن الأجر العادل يجب أن يُقرأ في ضوء الكفاية لا في ضوء العرض والطلب وحدهما.

وهذا لا يعني أن الاقتصاد الإسلامي يفرض مساواة جامدة بين الأجور، ولا أنه يلغي الفروق الناتجة عن المهارة والمسؤولية والإنتاجية، بل يعني أن هناك حدًا أدنىٰ مقاصديًا لا يجوز أن يهبط العمل دونه إذا كان المجتمع قادرًا علىٰ رفعه. فالأجر ليس مجرد ثمن ساعات، بل وسيلة حياة. وإذا كان الإنسان يعمل ولا يبلغ كفايته الأساسية، فإن المشكلة لا تكون في كسله، بل في بنية توزيع تسمح بأن ينتج العامل قيمة ولا يأخذ من هذه القيمة ما يحفظ كرامته. وهنا يختلف الاقتصاد الإسلامي عن الرأسمالية التي قد تترك الأجر لسوق عمل مختل، وعن الماركسية التي قد تذيب الفروق في مشروع صراعي كلي. الإسلام يحفظ العمل والمهارة، لكنه يربطهما بكرامة الإنسان.

والأجر في ضوء الكفاية يجب أن يتصل بسؤالين: ما الذي يضيفه العامل إلىٰ الإنتاج؟ وما الذي يحتاجه العامل ليبقىٰ إنسانًا قادرًا علىٰ العمران؟ الاقتصاد الرأسمالي يميل إلىٰ السؤال الأول وحده، والاقتصاد الاجتماعي قد يميل إلىٰ السؤال الثاني وحده، أما الاقتصاد الإسلامي فيجمع بينهما. فالأجر لا يكون عادلًا إذا انفصل كليًا عن الإنتاجية، لأنه حينئذ يهدد استدامة المؤسسة؛ ولا يكون عادلًا إذا انفصل عن الكفاية، لأنه حينئذ يحول العامل إلىٰ أداة إنتاج لا إلىٰ إنسان. والعدالة هنا ليست في إلغاء التوتر بين الكفاءة والكفاية، بل في بناء مؤسسات تجعل الإنتاجية والكفاية تسيران معًا: تدريب، تعليم، تنظيم سوق العمل، منع الاحتكار، حماية العامل، دعم القطاعات المنتجة، وتوجيه رأس المال إلىٰ العمل الحقيقي لا إلىٰ الريع.

أما حق رأس المال، فيجب أن يُعاد بناؤه من جذوره. رأس المال لا يستحق الفائدة لأنه لم يخلق قيمة بذاته، ولا يستحق عائدًا مضمونًا لأنه لم يتحمل مخاطرة حقيقية في عقد الدين. لكنه يستحق الربح حين يدخل في نشاط مشروع ويتحمل غرم المشاركة. فالربح ليس جريمة، بل هو عائد مشروع إذا كان ثمرة مخاطرة وإنتاج. ومن هنا فإن الإسلام لا يقف ضد رأس المال، بل ضد رأس المال المنفصل عن المخاطرة. إنه لا يريد رأس مال خائفًا يطلب ضمانًا ربويًا، ولا رأس مال متوحشًا يستغل الحاجة، بل رأس مال شريكًا، يدخل في دورة القيمة ويتحمل نتائجها.

وهنا يصبح الربح هو الصيغة الإسلامية لعائد رأس المال، لأنه يكشف الكفاية الحدية الواقعية لا الموهومة. فإذا ساهم رأس المال في مشروع ونجح، ظهر ربحه. وإذا فشل، تحمل خسارته. بهذا يصبح رأس المال داخل الاقتصاد لا فوقه. أما الفائدة فتضع رأس المال فوق الاقتصاد؛ تضمن له العائد قبل ظهور النتيجة. والفرق بين الربح والفائدة هو الفرق بين المشاركة والسيطرة، بين المخاطرة والضمان، بين القيمة الواقعية والمطالبة

النقدية. ومن هنا فإن كل نظام مالي إسـلامي لا ينقل رأس المال من منطق الدين إلىٰ منطق المشاركة يبقىٰ ناقصًا، ولو استعمل أسماء شرعية.

لكن الربح نفسه يحتاج إلىٰ ضبط؛ لأنه قد يتحول إلىٰ ريع مقنّع إذا نشأ من احتكار أو امتياز أو تضليل أو استغلال حاجة. الربح المشروع ليس كل زيادة في المال، بل الزيادة التي نشـأت من قيمة حقيقية. فالربح من تجارة حقيقية ليس كالربح من احتكار دواء. والربح من صناعة نافعة ليس كالربح من مضاربة ترفع أسعار السكن. والربح من مشاركة في إنتاج ليس كالربح من ديون متداولة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسأل: هل ربحت؟ بل يسأل: من أين جاء الربح؟ وبأي أثر؟ وهل خدم حاجة أم اسـتغلها؟ وهل أضـاف إلىٰ العمران أم اقتطع منه؟

أما الريع، فهو أكثر المفاهيم حاجة إلىٰ تفكيك. في الاقتصـاد الغربي، الريع ارتبط أولًا بالأرض، ثم اتسع ليشمل عوائد الندرة والاحتكار والامتياز. وفي الاقتصاد الإسلامي يجب أن نميز بين عائد مشروع علىٰ منفعة حقيقية، وبين ريع مفسد يقوم علىٰ السيطرة المجردة. فإذا استثمر إنسان أرضًا وأحياها وأدارها وأنتج منها، فله عائد مشروع. أما إذا احتكر أرضًا أو موردًا عامًا أو منفذًا ضـروريًا وانتظر ارتفاع الأسـعار دون تشـغيل حقيقي، فذلك ريع مفسـد. وإذا امتلكت الدولة موردًا عامًا وأنفقته في بناء الكفاية والإنتاج، فهذا حق عام. أما إذا حولته إلىٰ توزيع امتيازات وولاءات، فهذا ريع سـياسـي. وإذا تحكمت مؤسـسـة مالية بالسيولة وأخذت عائدًا مضمونًا من حاجة الناس، فهذا ريع مالي أو ربوي.

وهنا يظهر أن الريع المذموم هو كل عائد ينشأ من السيطرة لا من الإضافة، من الحجب لا من التشـغيل، من الامتياز لا من المخاطرة، من الحاجة لا من الكفاية. وهذه القاعدة تجعل الاقتصـاد الإسـلامي قادرًا علىٰ نقد الرأسـمالية المالية والنظم الريعية معًا. فليسـت المشكلة فقط في الرأسمالي الصناعي الذي يستغل العامل، كما ركز ماركس، بل في كل بنية

تحول موقع القوة إلىٰ دخل دائم. قد يكون موقع القوة موردًا طبيعيًا، أو أرضًا، أو مالًا، أو ترخيصًا، أو منصة رقمية، أو عملة عالمية، أو سيطرة علىٰ بيانات، أو سلطة سياسية. وفي كل حالة يجب أن نسأل: هل هذا العائد ثمرة قيمة مضافة أم ثمرة قوة احتكارية؟

ومن هنا فإن حق المورد العام يجب أن يدخل في التوزيع. إذا كان المورد أصلًا تكوينيًا للقيمة، فلا يجوز أن يختفي حق المجتمع فيه عند توزيع العائد. الثروات الطبيعية ليست كالمصنوعات الخاصة، والماء والطاقة والمعادن والنفط والغاز والأرض الكبرىٰ ليست مجرد أصول لمن سبق إليها أو ملك سندها. لها بعد اجتماعي وزمني. ولذلك فإن التوزيع الإسلامي يجب أن يضمن أن عوائد الموارد العامة تتحول إلىٰ كفاية عامة: تعليم، صحة، بنية تحتية، صناعة، أمن غذائي، حماية للأجيال القادمة. فإذا استأثرت بها طبقة أو سلطة أو شركة، كان ذلك اختلالًا في أصل التوزيع لا في نتيجته فقط.

وهنا تتضح وظيفة الدولة في التوزيع. الدولة ليست مجرد جامع ضرائب بعد وقوع التفاوت، بل يجب أن تكون ناظمة تمنع التفاوت من أن يتكون بصورة ظالمة. وهذه نقطة حاسمة. فالدولة التي تكتفي بإعادة توزيع جزء من الناتج بعد أن يسمح النظام المالي والاحتكاري بتراكم هائل للثروة، تعالج الأعراض لا البنية. أما الدولة المقاصدية فتتدخل في قواعد تكوين العائد: تمنع الربا، تضبط الاحتكار، تحمي العمل، تدير المورد العام، توجه التمويل، تحفظ النقد، وتبني الكفاية. ثم تأتي الزكاة والضرائب والإنفاق العام لتكمل التوزيع لا لتغطي علىٰ خلل بنيوي دائم.

غير أن تدخل الدولة نفسه يحتاج إلىٰ معيار؛ لأن الدولة قد تتحول إلىٰ مصدر ريع. فإذا منحت الامتيازات بلا عدالة، أو احتكرت الموارد لمصلحة السلطة، أو جعلت الإنفاق العام أداة ولاء، أو فرضت ضرائب لا تعود إلىٰ كفاية وعمران، فإنها لا تحقق التوزيع الإسلامي بل تنحرف عنه. لذلك فإن الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليست مالكًا مطلقًا، بل

أمينة. وشـــرعيتها في التوزيع تقاس بقدرتها علىٰ حفظ الكفاية والحق العام، لا بقدرتها علىٰ السيطرة. ومن هنا فإن الرقابة والمساءلة والشفافية ليست مسائل إدارية، بل شروط شرعية لوظيفة الدولة الاقتصادية.

وتأتي الزكاة هنا بوصـفها أداة توزيع ذات طبيعة فريدة. فهي ليسـت ضـريبة عادية، ولا إحسـانًا اختياريًا، بل حق معلوم في المال. ومعناها العميق أنها تمنع المال من الانغلاق علىٰ مالكه. المال، بمجرد أن يبلغ نصـابًا ويحول عليه الحول، يدخل في دائرة الحق الاجتماعي. والزكاة لا تعني أن أصـل النظام يمكن أن يبقىٰ ظالمًا ثم نصـلحه بقليل من العطاء، بل تعني أن الثروة نفســها تحمل واجبًا دوريًا تجاه الكفاية. إنها تربط الملكية بالمجتمع، وتربط الادخار بالحاجة، وتربط الغنىٰ بالمســؤولية. ومن هنا فإن الزكاة ليســت هامشًــا تعبديًا في التوزيع، بل ركن من أركان عدالة المال.

غير أن الزكاة وحدها لا تكفي إذا كان النظام ينتج الفقر بنيويًا. وهذا يجب أن يقال بوضوح. لا يجوز أن نجعل الزكاة علاجًا وحيدًا لنظام يسمح بالربا والاحتكار وسوء توزيع الموارد وهشـاشـة العمل. الزكاة جزء من نظام، وليسـت بديلًا عن إصـلاح النظام. فإذا كان الســوق يخلق فقرًا، والتمويل يخلق دينًا، والدولة تســيء إدارة الموارد، والعمل لا يبلغ الكفاية، فإن الزكاة ستظل تلاحق جرحًا مفتوحًا. أما الاقتصاد الإسلامي الكلي فيسعىٰ إلىٰ منع إنتاج الفقر أصلًا، ثم تأتي الزكاة لتسد الفجوات وتعيد التوازن وتحقق التكافل.

والوقف أيضًــا يدخل في نظرية التوزيع، لأنه يحول الملكية الخاصــة إلىٰ منفعة عامة مستدامة دون أن تمر بالضرورة عبر الدولة أو السوق. وهذا يمنح الاقتصاد الإسلامي بعدًا مؤسـسـيًا ثالثًا بين الدولة والسـوق. فالوقف يسـتطيع أن يمول التعليم، والصـحة، والبحث، والرعاية، والإسـكان، والمياه، والخدمات العامة. إنه شـكل من أشـكال تحويل الثروة من التراكم الخاص إلىٰ العمران العام. وفي هذا المعنىٰ، الوقف ليس مؤسـســة خيرية فقط، بل

أداة لإعادة توزيع الوظيفة الاجتماعية للملكية. إنه يذكّر بأن المال لا يبلغ كماله حين يُستهلك أو يُورث فقط، بل حين يتحول إلىٰ أثر باقٍ في الناس.

وبذلك يصبح التوزيع الإسلامي قائمًا علىٰ منظومة لا علىٰ أداة واحدة: أجر عادل مرتبط بالكفاية، ربح مشروع مرتبط بالمخاطرة، منع للفائدة لأنها عائد بلا غرم، ضبط للريع لأنه عائد بلا إضافة، حق عام في الموارد، زكاة دورية، وقف مستدام، دولة مقاصدية، سوق منضبط، ومجتمع متكافل. هذه المنظومة لا تطابق الرأسمالية التي تترك التوزيع لقوة السوق ثم تعالج بعض آثاره، ولا تطابق الماركسية التي تجعل الحل في مركزية الملكية العامة والصراع الطبقي، بل تبني توازنًا مركبًا: الملكية موجودة، لكنها مؤتمنة؛ السوق موجود، لكنه مضبوط؛ الدولة موجودة، لكنها مسؤولة؛ رأس المال موجود، لكنه شريك لا دائن ربوي؛ العمل موجود، لكنه كريم لا سلعة مهانة؛ المورد موجود، لكنه حق عام لا غنيمة خاصة.

إن السؤال الأعمق في التوزيع الإسلامي ليس فقط: كم يأخذ كل عنصر؟ بل: هل ما يأخذه ينسجم مع وظيفته؟ فإذا أخذ رأس المال فائدة، فقد أخذ ما لا ينسجم مع وظيفته. وإذا أخذ العامل أجرًا دون الكفاية، فقد أُهينت وظيفته. وإذا أخذ مالك المورد العام ريعًا مطلقًا، فقد ابتلع حق المجتمع. وإذا أخذت الدولة ضرائب دون عمران، فقد خانت أمانتها. وإذا أخذ السوق أرباحًا من الاحتكار، فقد انقلبت المنافسة إلىٰ افتراس. ومن هنا فإن العدالة ليست مساواة حسابية، بل وضع كل عائد في موضعه الصحيح.

وهذا هو معنىٰ الميزان في الاقتصاد. الميزان لا يعني أن تتساوىٰ كل الكفتين دائمًا، بل أن لا يطغىٰ عنصر علىٰ آخر. لا يطغىٰ المال علىٰ العمل، ولا الحاضر علىٰ المستقبل، ولا الفرد علىٰ المجتمع، ولا الدولة علىٰ السوق، ولا السوق علىٰ الكفاية، ولا الربح علىٰ المصلحة، ولا المورد علىٰ الأجيال، ولا النمو علىٰ العمران. وكل اختلال في التوزيع هو في حقيقته طغيان عنصر علىٰ بقية العناصر. ومن هنا فإن نظرية التوزيع الإسلامية هي نظرية في منع الطغيان الاقتصادي.

وبهذا يتضح أن التوزيع في الاقتصاد الإسلامي ليس سياسة لاحقة، بل بنية تأسيسية. فحين نمنع الربا، نحن نعيد توزيع المخاطرة. وحين نوجب الزكاة، نحن نعيد توزيع حق المال. وحين نمنع الاحتكار، نحن نعيد توزيع الوصول إلىٰ الحاجة. وحين نحمي الموارد العامة، نحن نعيد توزيع حق المجتمع والأجيال. وحين نقرر حد الكفاية، نحن نعيد توزيع معنىٰ العمل. وحين نجعل الدولة مسؤولة عن الكفاية، نحن نعيد توزيع وظيفة السلطة. وهكذا يصبح التوزيع حاضرًا في كل باب من أبواب النظرية، لا بابًا منفصلًا بعد الإنتاج.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصل التالي عن الربح والمخاطرة؛ لأن الربح هو المفصل الذي يميز الاقتصاد الإسلامي عن الاقتصاد الربوي من جهة، وعن النقد الماركسي الاختزالي من جهة أخرىٰ. فالربح في التصور الإسلامي ليس سرقة بالضرورة، وليس حقًا مضمونًا لرأس المال، بل عائد مشروط بالمخاطرة والقيمة الحقيقية. وسنحتاج إلىٰ تفكيك هذا المفهوم بدقة، لأن كثيرًا من الخلط في الاقتصاد الإسلامي المعاصر جاء من عدم التمييز بين الربح المشروع، والفائدة الربوية، والريع المفسد.

الفصل التاسع عشر
الربح والمخاطرة
لماذا لا يكون الربح مشروعًا إلا إذا تعرّض للخسارة؟

إذا كان الربا هو اللحظة التي يطالب فيها المال بعائد مضـمون خارج المخاطرة، فإن الربح في التصـور الإسـلامي هو اللحظة التي يقبل فيها المال أن يدخل في قلق العالم الحقيقي. ومن هنا فإن الفرق بين الربح والفائدة ليس فرقًا شـكليًا بين عقدين، بل فرق بين فلسـفتين في فهم المال والزمن والقيمة. الفائدة تريد أن يبقىٰ المال آمنًا ثم يزداد، أما الربح فيجعل المال يدخل في التاريخ الفعلي للإنتاج، حيث لا يقين كامل، ولا ضـمان مطلق، ولا مسـتقبل معلوم. ولهذا فإن الربح لا يكون مشـروعًا إلا لأنه ثمرة مخاطرة حقيقية، لا ثمرة انتظار سلبي للزمن.

إن هذه القاعدة — الغنم بالغرم — ليست مجرد حكمة فقهية جزئية، بل قانون فلسفي عميق في الاقتصـاد الإسـلامي. فالعائد لا يسـتحق إلا إذا كان صـاحبه قد تعرّض لاحتمال الخسارة. لماذا؟ لأن القيمة نفسها لا تتولد إلا داخل عالم مفتوح علىٰ الاحتمال. الزرع قد يهلك، والتجارة قد تكسد، والسوق قد يتغير، والناس قد يعزفون عن الشراء، والتكاليف قد ترتفع، والمورد قد يندر، والدولة قد تضـطرب، والزمن قد ينقلب علىٰ التوقعات. ومن هنا فإن من يشـارك في إنتاج القيمة يجب أن يشـارك في هذا اللايقين. أما من يريد عائدًا مضـمونًا فوق هذا العالم المضطرب، فإنه لا يشارك في القيمة، بل يطالب عليها.

والربح، بهذا المعنىٰ، ليس مجرد زيادة في المال، بل شـهادة علىٰ أن المال دخل في مخاطرة حقيقية وخرج بنتيجة. إنه تعبير عن صـدق العلاقة بين رأس المال والعالم. فإذا ربح المشـروع، لم يكن الربح حقًا سـابقًا علىٰ الواقع، بل نتيجة لنجاح التفاعل بين المورد

والعمل والتنظيم والزمن والسوق. وإذا خسر، لم يكن ذلك ظلمًا بالضرورة، بل تعبيرًا عن حقيقة الاقتصاد نفسه. فالاقتصاد ليس آلة تضمن النتائج، بل حركة احتمالات. ولذلك فإن الإسلام لا يعد الخسارة دائمًا فشلًا أخلاقيًا، كما لا يعد الربح دائمًا فضيلة. المسألة في طبيعة الطريق الذي وُلد منه الربح أو الخسارة.

إن الرأسمالية الحديثة حاولت أن تقلل هذا القلق عبر تحويل جزء كبير من النشاط الاقتصادي إلىٰ ديون وفوائد وضمانات. وهكذا بدأ رأس المال يهرب تدريجيًا من المخاطرة الحقيقية إلىٰ المطالبة القانونية. فبدل أن يدخل شريكًا في مشروع، يقرضه. وبدل أن ينتظر النتيجة، يثبت لنفسه العائد. وبدل أن يواجه السوق، ينقل عبء السوق إلىٰ المنتج أو العامل أو الدولة أو المستهلك. وهنا انفصل المال عن المصير الحقيقي للإنتاج. أما الاقتصاد الإسلامي فيرفض هذا الانفصال؛ لأنه يرىٰ أن من أراد نصيبًا من الناتج فعليه أن يتحمل نصيبًا من الخطر.

ومن هنا فإن المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي ليست شرًا مطلقًا ينبغي القضاء عليه، بل جزء من الحقيقة الاقتصادية نفسها. نعم، الغرر الفاحش والمقامرة المحضة ممنوعان؛ لأنهما ينقلان النشاط من الإنتاج إلىٰ العبث. لكن إزالة كل مخاطرة من رأس المال وتحميلها للآخرين ظلم من نوع آخر. الاقتصاد الإسلامي لا يريد اقتصاد مقامرة، ولا اقتصاد ضمان مطلق، بل اقتصاد مشاركة عادلة في اللايقين. وهذه نقطة شديدة العمق؛ لأن الحضارة الحديثة كلها تقريبًا تسعىٰ إلىٰ توزيع المخاطر بطريقة تجعل الأقوىٰ أقل تعرضًا لها، والأضعف أكثر تعرضًا. أما الإسلام فيريد توزيعًا أخلاقيًا للمخاطرة نفسها.

ومن هنا نفهم لماذا لا يكون القرض الربوي مشروعًا، بينما تكون المضاربة والمشاركة مشروعتين. ففي المضاربة يدخل صاحب المال في خطر حقيقي؛ قد يربح وقد يخسر، وإن كان العامل يخسر جهده. وفي المشاركة يتوزع الربح والخسارة بحسب نسب متفق عليها. أما في

القرض الربوي، فإن صـاحب المال يريد أن يخرج من الخطر بعقد، ويترك المقترض وحده في مواجهة العالم. وهذا هو الاختلال الأخلاقي والاقتصـادي معًا. فالربح الإسـلامي لا يولد من عقد يحمي المال من التاريخ، بل من عقد يُدخل المال في التاريخ.

إن مفهوم المخاطرة هنا يحتاج إلىٰ تحرير؛ لأن الاقتصـاد الحديث كثيرًا ما يخلط بين "المخاطرة الإنتاجية" و"المخاطرة المالية". المخاطرة الإنتاجية هي احتمال فشـل نشـاط حقيقي: زراعة، صـناعة، تجارة، ابتكار، خدمة. أما المخاطرة المالية فقد تكون مجرد تقلب أسعار أصول أو عملات أو فوائد أو رهانات علىٰ رهانات. والاقتصاد الإسلامي لا يساوي بينهما. فالمخاطرة التي تنشأ من محاولة خلق قيمة حقيقية تختلف عن المخاطرة التي تنشأ من مضـاربة مجردة علىٰ الرمز المالي. ولهذا فإن الإسـلام لا يقدس المخاطرة في ذاتها، بل يربط مشروعيتها بوظيفتها العمرانية.

إن الربح المشـروع، إذن، ليس عائدًا علىٰ "المخاطرة" بمعناها المجرد فقط، بل علىٰ مخاطرة مرتبطة بإنتاج أو منفعة أو خدمة حقيقية. فالمقامر أيضًـا يخاطر، لكن مخاطره لا تضـيف قيمة للعمران. والمضـارب علىٰ انهيار غذاء شـعب ما قد يخاطر، لكنه لا يشـارك في قيمة أخلاقية أو إنتاجية. ولذلك فإن الربح الإسـلامي يحتاج إلىٰ شـرطين معًا: المخاطرة الحقيقية، والاتصـال بقيمة حقيقية. فإذا غاب أحدهما، اختل الربح. وإذا اجتمعا، صـار الربح تعبيرًا مشروعًا عن مساهمة رأس المال في دورة العمران.

وهذا يميز الاقتصـاد الإسـلامي عن الماركسـية أيضًـا. فالماركسـية رأت في الربح غالبًا اسـتحواذًا علىٰ فائض عمل، ولذلك بقيت متوجسـة من رأس المال نفسـه. أما الإسـلام فلا يرىٰ الربح جريمة إذا كان ثمرة مشاركة عادلة. فالتاجر الذي يغامر، والصانع الذي يستثمر، والمزارع الذي يزرع، والشريك الذي يدخل بماله، كل هؤلاء قد يحققون أرباحًا مشروعة؛ لأنهم دخلوا في شـبكة القيمة وتحملوا مخاطرتها. المشـكلة ليسـت في وجود الربح، بل في انفصال الربح عن القيمة أو المخاطرة أو العدالة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسعىٰ إلىٰ القضاء علىٰ الحافز الربحي، بل إلىٰ تهذيبه وربطه بالعمران. فالربح، حين يكون مشروعًا، ليس مجرد دافع فردي، بل آلية لتحريك الموارد نحو الإنتاج. لكن الربح إذا تُرك بلا ضابط، قد يتحول إلىٰ ريع أو احتكار أو ربا أو استغلال. ولذلك فإن السؤال ليس: هل الربح جيد أم سيئ؟ بل: من أين جاء؟ وكيف تحقق؟ وما أثره؟ وهل تعرّض صاحبه فعلًا لاحتمال الخسارة؟ وهل خدم حاجة حقيقية أم استثمر ضعفًا أو احتكارًا؟

إن المخاطرة أيضًا تكشف حقيقة مهمة: أن القيمة ليست يقينًا حسابيًا كما تتخيل النماذج المجردة. الاقتصاد الحديث، خصوصًا في صيغته الرياضية والمالية، يميل إلىٰ تحويل المستقبل إلىٰ احتمالات محسوبة، ثم إلىٰ أوهام سيطرة علىٰ هذه الاحتمالات. لكن الواقع يبقىٰ أوسع من النماذج. تظهر أزمات، وحروب، وتحولات تقنية، وتغيرات اجتماعية، وكوارث، وانهيارات ثقة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، حين يربط الربح بالمخاطرة، يعترف ضمنيًا بحدود الإنسان أمام المستقبل. إنه لا يعد المال بيقين كاذب، بل يدخله في أخلاق التواضع أمام الزمن.

وهذه نقطة شديدة العمق فلسفيًا. الفائدة تمثل محاولة للهروب من قلق المستقبل عبر ضمان العائد. أما الربح المشروع فيعترف بأن المستقبل لا يُملك بالكامل. ولذلك فإن الربح أكثر تواضعًا أنطولوجيًا من الفائدة. الفائدة تقول: الزمن مدين لي. أما الربح فيقول: سأدخل في الزمن وأرىٰ ماذا سيحدث. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي ليس فقط نظامًا ماليًا مختلفًا، بل رؤية مختلفة لعلاقة الإنسان بالغيب الاقتصادي. الإنسان يعمل، ويخطط، ويستثمر، لكنه لا يملك النتيجة مسبقًا. ولذلك فإن الضمان المطلق للعائد يناقض طبيعة العالم نفسها.

إن هذه الرؤية تجعل من "المشاركة" مبدأً مركزيًا في الاقتصاد الإسلامي، لا مجرد أداة تمويل. فالمشاركة ليست فقط توزيعًا للربح، بل توزيع للمصير الاقتصادي. إنها تقول:

من أراد العائد فليدخل في قلق الواقع، لا أن يقف خارجه. وهذا يخلق اقتصادًا أكثر التصاقًا بالإنتاج الحقيقي؛ لأن رأس المال لا يجد طريقًا للنمو إلا بالدخول في النشاط الواقعي. أما الاقتصاد الربوي فيسمح لرأس المال أن ينمو من خارج الإنتاج، أو على الأقل أن يطالب بحقه قبل تحقق الإنتاج. ومن هنا ينشأ الانفصال بين المالية والاقتصاد الحقيقي.

إن الربح المشروع أيضًا يخلق علاقة مختلفة بين المال والعمل. ففي النظام الربوي قد يصبح العامل أو المنتج مجرد أداة لخدمة الدين والفائدة. أما في نظام المشاركة، فإن رأس المال يحتاج إلى نجاح النشاط نفسه كي يربح. وهذا يخلق تقاربًا أكبر بين مصلحة المال والعمل، ولو لم يلغِ التوتر بينهما تمامًا. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، حين يمنع الفائدة ويشجع المشاركة، لا يحل فقط مشكلة شرعية، بل يحاول إعادة توحيد عناصر الإنتاج حول مصير مشترك بدل أن يجعل أحدها فوق الآخر.

لكن هذا لا يعني أن كل صيغ المشاركة القائمة في العالم المعاصر تحقق العدالة تلقائيًا. فقد تُصاغ عقود مشاركة ظاهرية بينما يبقى الخطر الحقيقي على طرف واحد. وقد تستعمل المرابحات بطريقة تجعل العائد شبه مضمون بلا روح مخاطرة حقيقية. ومن هنا فإن التحدي الأكبر للمالية الإسلامية الحديثة ليس في تغيير الأسماء، بل في إعادة بناء فلسفة التمويل نفسها. فإذا بقي الهدف النهائي هو منح رأس المال عائدًا شبه مضمون مع تقليل تعرضه للخسارة، فإننا نعيد إنتاج الروح الربوية بأدوات مختلفة.

إن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلى شجاعة فكرية ومؤسسية لقبول أن الربح الحقيقي لا ينفصل عن احتمال الخسارة. وهذه الشجاعة غابت أحيانًا حتى عن بعض التجارب الإسلامية المعاصرة، لأنها حاولت أن تنافس النظام الربوي بنفس منطق الأمان المالي، لا بمنطق المشاركة العمرانية. لكن الاقتصاد الذي يخاف من المخاطرة الحقيقية لن يبني عمرانًا حقيقيًا؛ لأنه سيبقى يبحث عن الأرباح الآمنة، لا عن القيمة. ومن هنا فإن بناء

مؤسسات مشاركة حقيقية، وأسواق شفافة، وقضاء سريع، ومحاسبة دقيقة، وثقافة استثمار إنتاجي، كلها شروط ضرورية لنجاح الاقتصاد الإسلامي، لا مجرد إضافات تنظيمية.

إن الربح، في التصور الإسلامي، ليس فقط أداة اقتصادية، بل معيار أخلاقي لمعرفة صدق المال. المال الذي يقبل أن يربح أو يخسر هو مال اعترف بأنه أداة داخل العالم، لا سيد عليه. أما المال الذي يرفض الخسارة ويطلب الزيادة المضمونة، فهو مال يحاول أن يتعالىٰ علىٰ الواقع. ولذلك فإن الفرق بين الربح والفائدة ليس فقط فرقًا في "العقد"، بل فرق في شخصية المال نفسه: هل هو مال متواضع يشارك في المخاطرة؟ أم مال متكبر يريد أن يأخذ دون أن يتعرض؟

ومن هنا نفهم لماذا يرتبط الربح في الإسلام بالعمل أو الضمان أو الملكية الحقيقية. فمن يملك أصلًا ويتحمل تبعاته قد يربح من تأجيره أو بيعه. ومن يشارك بماله قد يربح من المشروع. ومن يعمل قد يربح من تجارته أو خبرته. أما من لا يملك إلا دينًا في ذمة غيره، ثم يطالب بزيادة عليه بسبب الزمن، فهو لا يضيف قيمة جديدة، بل يفرض علىٰ الزمن حقًا ماليًا. وهذا هو الفرق الذي يفصل الربح المشروع عن الفائدة الربوية مهما تشابهت الأرقام.

إن الرأسمالية المالية الحديثة حاولت أن تحل مشكلة القلق الاقتصادي عبر بناء عالم من الضمانات والعقود والمشتقات والتأمينات والتحوطات، حتىٰ بدا وكأن المخاطرة يمكن السيطرة عليها بالكامل. لكن كل أزمة مالية كبرىٰ كانت تكشف أن المخاطرة لم تختفِ، بل انتقلت أو تأجلت أو تراكمت. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي أكثر صدقًا مع الواقع حين يعترف بأن الخسارة جزء من الحياة الاقتصادية، وأن العدالة لا تعني إلغاء الخطر، بل توزيعه بعدل.

وهذا يقودنا إلىٰ فكرة شديدة الأهمية: الاقتصاد الإسلامي ليس اقتصاد يقين مالي، بل اقتصاد مسؤولية مشتركة. الجميع يتحمل شيئًا من عبء العالم الحقيقي: العامل بجهده،

وصـــاحب المال بماله، والدولة بإدارتها، والمجتمع بتكافله. أما النظام الربوي فيميل إلىٰ تركيز الأمان عند القوي والمخاطرة عند الضـــعيف. ومن هنا فإن منع الربا ليس فقط حماية للفقير، بل إعادة توزيع للمخاطرة نفسها داخل الاقتصاد.

وفي ضوء ذلك، يصبح الربح المشروع ليس مجرد "حق" لرأس المال، بل اختبارًا له. هل دخل في القيمة الحقيقية؟ هل خدم العمران؟ هل قبل اللايقين؟ هل احترم العمل؟ هل ابتعد عن الاحتكار والربا؟ فإذا تحققت هذه الشـــروط، صـــار الربح تعبيرًا مشـــروعًا عن الكفاية الواقعية لرأس المال. أما إذا انفصل الربح عن المخاطرة أو القيمة أو العدالة، تحول إلىٰ ريع أو ربا أو استغلال مهما تغيرت أسماؤه.

ومن هنا ســـننتقل في الفصـــل القادم إلىٰ الكفاية والعدالة، لأن التوزيع لا يُقاس فقط بشرعية العقود، بل بقدرته علىٰ إيصال المجتمع إلىٰ حد الكفاية. فما قيمة اقتصاد ينمو بينما يبقىٰ الإنسان تحت الخوف من الجوع أو المرض أو السكن؟ وما قيمة أرباح ومشروعات وأسـواق إذا كانت لا تنتج طمأنينة اجتماعية؟ هنا سـيظهر أن الكفاية ليسـت مسـألة أخلاقية ثانوية، بل غاية مركزية للاقتصاد الإسلامي كله.

الفصل العشرون
الكفاية والعدالة
من عدالة التبادل إلى عدالة الحياة

ليست العدالة في الاقتصاد الإسلامي عدالة التبادل وحدها، ولا عدالة العقد وحده، ولا عدالة السوق وحدها، بل هي عدالة الحياة. وهذا الفرق جوهري؛ لأن كثيرًا من النظم الاقتصادية الحديثة تستطيع أن تتحدث عن عقود صحيحة، وأسواق مفتوحة، ومنافسة شكلية، وحرية تملك، ومع ذلك تترك الإنسان تحت سلطان الحاجة والخوف والدين والحرمان. وقد يكون العقد صحيحًا في صورته، لكنه واقع بين طرف قوي وطرف مضطر. وقد يكون السعر ناتجًا عن السوق، لكنه سوق مختل بالقوة والاحتكار. وقد يكون الأجر مقبولًا قانونيًا، لكنه لا يبلغ بصاحبه حد الكفاية. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بأن يسأل: هل تم التبادل برضا ظاهر؟ بل يسأل: هل أنتج هذا النظام حياة عادلة؟

إن الكفاية هي النقطة التي تتحول عندها العدالة من مفهوم قانوني إلىٰ حقيقة اجتماعية. فقبل الكفاية يبقىٰ الإنسان هشًا، قابلًا للابتزاز، تابعًا لمن يملك موردًا أو عملًا أو مالًا أو سلطة. الجائع ليس حرًا، والمريض العاجز عن العلاج ليس حرًا، والعامل الذي لا يجد إلا أجرًا دون كفايته ليس حرًا، والمدين الذي يأكل الدين مستقبله ليس حرًا، والشاب الذي لا يستطيع السكن ليس حرًا. ومن هنا فإن الكفاية ليست إحسانًا اجتماعيًا، بل شرط أولي للحرية. والاقتصاد الذي لا يضمن الكفاية لا يستطيع أن يدعي العدالة، مهما حسنت عقوده وارتفعت مؤشراته.

ولهذا فإن العدالة في التصور الإسلامي لا تبدأ من المساواة الحسابية، بل من رفع الحاجة القاهرة. فليس المقصود أن يتساوىٰ الناس في كل شيء؛ فهذا مخالف لاختلاف

المواهب والعمل والمبادرة والمسؤوليات. وليس المقصود إلغاء الفروق المشروعة في الدخل والثروة. لكن المقصود أن لا تتحول الفروق إلىٰ حرمان، وأن لا يصبح غنىٰ البعض قائمًا علىٰ عجز البعض، وأن لا تكون الضرورات محل تنافس غير متكافئ. فالمجتمع العادل ليس المجتمع الذي لا يوجد فيه تفاوت مطلقًا، بل المجتمع الذي لا يترك أحدًا دون شروط الكرامة والقدرة والمشاركة.

ومن هنا فإن الكفاية تختلف عن الكفاف. الكفاف يمنع الهلاك، أما الكفاية فتحفظ الكرامة. الكفاف يبقي الإنسان علىٰ حافة الحياة، أما الكفاية تدخله في دائرة القدرة. الكفاف يجيب عن سؤال البقاء، أما الكفاية تجيب عن سؤال المشاركة في العمران. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يجوز أن يقف عند إطعام الجائع فقط، بل يجب أن يسأل: كيف يصبح قادرًا؟ كيف يعمل؟ كيف يتعلم؟ كيف يسكن؟ كيف يعالج؟ كيف يخرج من دائرة الاحتياج المتكرر؟ فالغاية ليست إدارة الفقر، بل إزالة شروط إنتاجه.

وهنا تتضح العلاقة بين الكفاية والعمل. فالكفاية لا تعني أن تتحول الدولة إلىٰ موزع دائم للإعانات بينما يبقىٰ الإنتاج معطلًا، بل تعني بناء نظام يفتح للإنسان طريق العمل الكريم. فالأصل أن يصل الإنسان إلىٰ كفايته من عمله، فإذا عجز أو تعطل أو اختلت البنية، تدخلت الدولة والمجتمع والزكاة والوقف والسياسة العامة. ولذلك فإن الكفاية ليست ضد الإنتاج، بل هي غاية الإنتاج. والاقتصاد الذي يجعل العمل لا يبلغ بصاحبه حد الكفاية اقتصاد ناقص؛ لأنه يستعمل العمل ولا يحفظ العامل. أما الاقتصاد الذي يضمن الكفاية بلا إنتاج، فيقع في الريع والتبعية. والميزان الإسلامي هو أن تُبنىٰ الكفاية علىٰ إنتاج حقيقي، وأن يُحمىٰ العاجز حين لا يستطيع.

إن العدالة هنا ليست مرحلة بعد السوق، بل شرط سابق علىٰ صحة السوق نفسها. فالسوق التي يدخلها الناس وهم متفاوتون تفاوتًا ساحقًا في الحاجة والقوة والمعرفة ليست

سوقًا عادلة في حقيقتها، حتىٰ لو كانت حرة في ظاهرها. فالمضطر يبيع بثمن أدنىٰ، ويقترض بشروط أقسىٰ، ويعمل بأجر أقل، ويقبل ما لا يقبله الحر المستغني. ومن هنا فإن الكفاية تخلق الحد الأدنىٰ من الحرية الذي يجعل السوق أقل ظلمًا. فحين يبلغ الناس قدرًا من الكفاية، يصبح تفاوضهم أقرب إلىٰ الرضا الحقيقي، وحين يهبطون دونها، يتحول الرضا إلىٰ قناع للاضطرار.

ولهذا فإن الدولة المقاصدية لا تتدخل في الاقتصاد بوصفها خصمًا للسوق، بل بوصفها حارسة لشروط عدالة السوق. فإذا تركت الضرورات للاحتكار، فقد سلمت السوق إلىٰ الأقوياء. وإذا تركت العمل دون حماية، فقد سلمت العامل للحاجة. وإذا تركت التمويل للفائدة، فقد سلمت المستقبل للدائنين. وإذا تركت الموارد العامة للامتيازات، فقد سلمت أصل القيمة للريع. ومن هنا فإن تدخل الدولة ليس نقيض الحرية دائمًا، بل قد يكون شرطًا لها. الحرية التي لا تحمي الضعيف من الحاجة تتحول إلىٰ حرية الأقوىٰ.

إن الكفاية تتطلب إعادة ترتيب السياسة المالية. فالإنفاق العام لا يقاس فقط بحجمه، بل باتجاهه. قد تنفق الدولة كثيرًا لكنها لا تبني كفاية، إذا ذهب الإنفاق إلىٰ جهاز متضخم أو امتيازات أو مشاريع مظهرية أو استهلاك ريعي. وقد تنفق أقل لكنها تبني قدرة إذا وجهت المال إلىٰ التعليم، والصحة، والسكن، والعمل المنتج، والبنية التحتية، والأمن الغذائي، والتقنية. ومن هنا فإن الموازنة العامة في الاقتصاد الإسلامي ليست وثيقة مالية فقط، بل وثيقة مقاصدية تكشف ترتيب الدولة للحاجات. أين تضع المال؟ هناك تكشف فلسفتها.

وكذلك السياسة النقدية يجب أن تخضع للكفاية. فإذا اتجهت السيولة إلىٰ المضاربة في العقار، ارتفعت أسعار السكن وضربت كفاية الأسر. وإذا اتجهت إلىٰ الأسواق المالية وحدها، تضخمت ثروات مالكي الأصول دون أن تزيد فرص العمل الحقيقي. وإذا حُبس التمويل عن المشروعات المنتجة الصغيرة والمتوسطة، تعطلت طاقات المجتمع. ولذلك

فإن النقد لا يكون عادلًا بمجرد استقرار الأسعار، بل بعدالة اتجاهه. النقود العادلة هي التي تخدم الإنتاج والحاجة، لا التي تدور حول المال. ومن هنا فإن الكفاية ليست قضية اجتماعية فقط، بل قضية نقدية أيضًا.

وتتطلب الكفاية كذلك إعادة النظر في الملكية والموارد. فإذا كانت الأرض محتكرة، تعذر السكن. وإذا كان الماء محتكرًا، اختلت الحياة. وإذا كان الغذاء خاضعًا لمضاربات عالمية، اهتز الأمن الاجتماعي. وإذا كانت الطاقة أداة جباية أو امتياز، ضعفت الصناعة والمعيشة. ولذلك فإن الموارد الكبرىٰ يجب أن تُدار في ضوء الكفاية لا في ضوء الربح وحده. فالمورد العام لا تكتمل قيمته حين يدر إيرادًا ماليًا، بل حين يتحول إلىٰ قدرة عامة: غذاء، عمل، صناعة، تعليم، صحة، استقلال. ومن هنا فإن العدالة في الاقتصاد الإسلامي تبدأ من إدارة المورد قبل توزيع الدخل.

إن الكفاية أيضًا معيار نقد للربح. فالربح المشروع لا يجوز أن يبنىٰ علىٰ منع الكفاية. فمن يربح من احتكار الغذاء أو الدواء أو السكن أو الطاقة يحقق زيادة مالية، لكنه يهدم قيمة مقاصدية. ومن يربح من إغراق الناس بالديون الاستهلاكية يحقق عائدًا، لكنه يضرب حرية المستقبل. ومن يربح من المضاربة علىٰ ضروريات الناس لا يشارك في العمران، بل يستخرج من الحاجة. ولذلك فإن الكفاية تضع حدًا أخلاقيًا للربح: لا يكون الربح مشروعًا كامل المشروعية إذا كان طريقه تعطيل كفاية الناس.

وهنا يظهر الفرق بين العدالة التوزيعية والعدالة المقاصدية. العدالة التوزيعية قد تسأل عن توزيع الدخل والثروة بعد الإنتاج. أما العدالة المقاصدية فتسأل عن توزيع القدرة علىٰ الحياة. قد يتحسن الدخل لكن ترتفع تكلفة الضروريات أكثر، فلا تتحقق الكفاية. وقد تزيد الثروة العامة لكن تتركز في أصول لا ينتفع بها الأكثرون. وقد ينخفض الفقر الإحصائي بينما يبقىٰ الناس عاجزين عن السكن أو العلاج. لذلك فإن معيار الكفاية أعمق من معيار الدخل؛ لأنه ينظر إلىٰ القدرة الفعلية علىٰ العيش الكريم لا إلىٰ الرقم النقدي وحده.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ مؤشرات جديدة. لا يكفي الناتج المحلي، ولا متوسط الدخل، ولا معدل النمو. يجب أن نسأل عن مؤشر الكفاية: كم من الناس يملكون غذاءً آمنًا، وسكنًا كريمًا، وتعليمًا كافيًا، وصحة متاحة، وعملًا منتجًا، وأمنًا اجتماعيًا، وقدرة علىٰ تكوين أسرة، وحماية من الدين المرهق؟ ويجب أن نسأل عن مؤشر عدالة الموارد: كيف توزع عوائد النفط والماء والأرض والمعادن؟ ويجب أن نسأل عن مؤشر ارتباط التمويل بالإنتاج: كم من السيولة يذهب إلىٰ الصناعة والزراعة والعمل، وكم يذهب إلىٰ المضاربة؟ بهذه المؤشرات يصبح الاقتصاد أقرب إلىٰ الحقيقة.

إن الكفاية ليست مسؤولية الدولة وحدها، لكنها لا تتحقق من غير الدولة. المجتمع مسؤول عبر التكافل والزكاة والوقف والأسرة والمؤسسات المدنية، والسوق مسؤول عبر الإنتاج العادل وعدم الاحتكار، ورأس المال مسؤول عبر المشاركة لا الربا، والعمل مسؤول عبر الإتقان، لكن الدولة هي التي تملك سلطة التنظيم والإلزام وتوجيه الموارد الكبرىٰ. ولذلك فإن غياب الدولة عن الكفاية يعني تركها للصدفة والإحسان والسوق، وهذا لا يكفي لبناء عمران. وفي المقابل، احتكار الدولة للكفاية دون مجتمع وسوق منتج يحولها إلىٰ بيروقراطية ريعية. والمطلوب توازن: دولة ضامنة، مجتمع متكافل، سوق منتجة، مال مشارك.

وهنا تظهر مركزية الزكاة والوقف من جديد. الزكاة تعالج الفجوات المباشرة وتمنع المال من الانغلاق، لكنها يجب أن تُدار بعقل الكفاية لا بعقل الإعانة المؤقتة فقط. فإعطاء الفقير ما يسد يومه مطلوب عند الحاجة، لكن الأعمق أن يُعطىٰ ما يخرجه من الفقر إذا أمكن: تدريب، أداة عمل، رأس مال صغير بلا ربا، علاج، تعليم، سكن، حماية. والوقف يستطيع أن يحول الكفاية إلىٰ مؤسسات مستدامة، لا إلىٰ إنفاق عابر. وهنا تتجلىٰ عبقرية الاقتصاد الإسلامي: إنه لا يجعل الكفاية كلها عبئًا علىٰ الخزانة، بل يوزعها علىٰ شبكة دينية واجتماعية واقتصادية.

إن العدالة في الكفاية لا تعني قتل الطموح. بل علىٰ العكس، الكفاية هي الأرض التي ينبت عليها الطموح النظيف. من كان غارقًا في الحاجة لا يملك رفاهية الإبداع. من كان مهددًا في صحته وسكنه وتعليمه لا يستطيع أن ينتج طاقته الكاملة. ومن هنا فإن ضمان الكفاية ليس عبئًا علىٰ النمو، بل شرط لنمو أعمق؛ لأنه يحرر الطاقات البشرية من الخوف. وهذا ما لا تفهمه الرأسمالية حين ترىٰ الإنفاق الاجتماعي كلفة فقط. في الرؤية الإسلامية، الكفاية استثمار في الإنسان، والإنسان أصل العمران.

ومن هنا فإن المجتمع الذي يضمن الكفاية لا يكون أقل إنتاجًا بالضرورة، بل قد يكون أكثر استقرارًا وثقة وقدرة علىٰ المخاطرة المنتجة. فالعامل الذي يشعر بالأمن الصحي والسكني والتعليمي يستطيع أن يبدع أكثر. والمستثمر الذي يعمل في مجتمع مستقر أقل خوفًا من الاضطراب. والدولة التي تقل فيها الحاجة القاهرة تقل فيها الجريمة والتوتر. وهكذا تصبح العدالة نفسها عامل إنتاج. ليست العدالة عبئًا خارجيًا علىٰ الاقتصاد، بل جزءًا من كفاءته العمرانية.

إن الكفاية أيضًا تمنع الثورة الاجتماعية الناتجة عن احتباس القيمة في القمة. فإذا تركزت الثروة، وتآكلت الطبقة الوسطىٰ، وعجزت الدولة عن تلبية الضرورات، وفقد الناس الأمل في الصعود، فإن المجتمع يدخل في توتر بنيوي. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، حين يجعل الكفاية مقصدًا، لا يحمي الفقراء فقط، بل يحمي النظام الاجتماعي كله من الانفجار. الكفاية ليست سياسة رحمة فحسب، بل سياسة استقرار وعدل وعمران.

وبهذا نصل إلىٰ القاعدة الكبرىٰ: لا عدالة بلا كفاية، ولا كفاية بلا إنتاج، ولا إنتاج بلا توزيع عادل للمخاطرة والعائد، ولا توزيع عادل مع ربا واحتكار وريوع، ولا ضبط لهذه البنية من غير دولة مقاصدية ومجتمع حي. هذه السلسلة هي قلب الاقتصاد الإسلامي. ومن يقطع حلقة منها يعود إلىٰ اقتصاد ناقص: إما اقتصاد سوق يترك الإنسان للحاجة، أو

اقتصاد دولة يقتل الإنتاج، أو اقتصاد إحسان يعالج الآثار ولا يغير البنية، أو اقتصاد مصرفي يغير الأسماء ويبقي منطق المال.

إن الكفاية، في النهاية، هي الاسم الاقتصادي للكرامة. والعدالة هي النظام الذي يجعل هذه الكرامة ممكنة. والعمران هو النتيجة حين تتحول الكفاية والعدالة إلىٰ قدرة حضارية. لذلك لا يصح أن نتحدث عن اقتصاد إسلامي ثم نترك الكفاية هامشًا اجتماعيًا. الكفاية هي مركز النظرية؛ لأنها تربط المورد بالإنسان، والمال بالحاجة، والدولة بالمقصد، والعمل بالكرامة، والربح بالمسؤولية. ومن هنا ننتقل في الفصل القادم إلىٰ الاحتكار والريع المالي، لأن أكبر ما يهدد الكفاية هو أن تتحول الموارد والحاجات والنقود إلىٰ أدوات احتكار واستخراج.

الفصل الحادي والعشرون
الاحتكار والريع المالي
حين تتحول السيطرة إلى دخل

إذا كانت الكفاية هي الاسم الاقتصادي للكرامة، فإن الاحتكار هو أحد أخطر الأشكال التي تُنتزع بها هذه الكرامة من الناس؛ لأنه لا يهاجم الإنسان من باب العنف المباشر، بل من باب الحاجة. فالمحتكر لا يحتاج أن يُكره الناس بالقوة المجردة، يكفي أن يسيطر علىٰ ما يحتاجون إليه، أو علىٰ الطريق الذي يصلون منه إليه، أو علىٰ المال الذي يمكّنهم منه، أو علىٰ المعلومة التي تنظمه، أو علىٰ المنصة التي لا يستطيعون تجاوزها. وهنا يصبح الاحتكار ليس مجرد خلل في المنافسة، بل شكلًا من أشكال السيطرة علىٰ شروط الحياة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا ينظر إلىٰ الاحتكار بوصفه مخالفة سوقية فحسب، بل بوصفه اعتداءً علىٰ الكفاية، وعلىٰ عدالة الوصول، وعلىٰ وظيفة المال والسوق والدولة.

والاحتكار في عمقه ليس أن يملك إنسان سلعة فقط، بل أن يملك لحظة حاجة الآخرين إليها. قد يملك الإنسان شيئًا فلا يكون محتكرًا إذا لم يمنع به حاجة عامة أو يضيق به علىٰ الناس، وقد يملك قليلًا لكنه يكون خطيرًا إذا كان هذا القليل يقع في موضع الضرورة. ولذلك فإن الاحتكار لا يُفهم فقط بحجم الملكية، بل بوظيفتها في المجتمع. فمن يملك موردًا ضروريًا، أو يتحكم في دواء، أو غذاء، أو ماء، أو طاقة، أو سكن، أو تمويل، أو منفذ رقمي لا غنىٰ عنه، لا يملك سلعة عادية؛ إنه يملك قدرة علىٰ توجيه حياة الناس. وهنا يدخل الفقه الإسلامي بمنطقه الأعمق: منع الضرر العام، وحماية الحاجة، وتقييد الملكية حين تتحول إلىٰ أداة إضرار.

إن الرأسمالية الحديثة كثيرًا ما تقارب الاحتكار من زاوية كفاءة السوق: هل يرفع الأسعار؟ هل يمنع المنافسة؟ هل يقلل رفاه المستهلك؟ وهذه أسئلة مهمة، لكنها لا تبلغ

العمق الكافي. فالاحتكار ليس فقط مشكلة سعرية، بل مشكلة عمرانية. قد يكون السعر مرتفعًا، وهذه مفسدة، لكن الأخطر أن يصبح المجتمع تابعًا لبنية لا يملك بديلًا عنها. فالاحتكار يقتل الإمكان، لا السعر فقط. يقتل إمكان دخول المنتجين الجدد، وإمكان حصول الفقراء علىٰ الضروري، وإمكان الدولة في التخطيط الحر، وإمكان المجتمع في توزيع القيمة بعدل. ومن هنا فإن الاحتكار ليس مجرد "تشوه سوقي"، بل تشوه في علاقة الإنسان بالمورد والمال والحاجة.

والريع هو الوجه الآخر للاحتكار. فالريع، في معناه الواسع، هو الدخل الذي يحصل عليه صاحبه لا لأنه أضاف قيمة حقيقية، بل لأنه يسيطر علىٰ موقع يسمح له باقتطاع جزء من قيمة غيره. قد يكون الموقع أرضًا، أو موردًا، أو ترخيصًا، أو مالًا، أو منصة، أو عملة، أو قانونًا، أو احتكارًا للمعلومة. وكلما زادت قدرة الإنسان أو المؤسسة أو الدولة علىٰ تحويل السيطرة إلىٰ دخل دون إضافة مقابلة، اتسع الريع وضاق العمران. والاقتصاد الريعي ليس فقط الاقتصاد الذي يعيش علىٰ النفط أو الموارد، بل كل اقتصاد يوسع العائدات المنفصلة عن الإنتاج الحقيقي.

ومن هنا فإن الريع المالي هو أخطر صور الريع المعاصر؛ لأنه لا يسيطر فقط علىٰ مورد طبيعي، بل يسيطر علىٰ رمز الوصول إلىٰ كل الموارد: المال. فمن يتحكم بالائتمان، و سعر الفائدة، والسيولة، وأسواق الدين، والعملة، يستطيع أن يفرض عائدًا علىٰ المجتمع كله. وهذا الريع لا يظهر دائمًا في صورة احتكار تقليدي، بل يظهر في صورة نظام مالي كامل يجعل من يملك السيولة أو القدرة علىٰ خلقها أو توجيهها قادرًا علىٰ أخذ نصيب من عمل الآخرين ومستقبلهم. وهنا يتحول المال من و سيط إلىٰ منفذ احتكاري، ومن أداة تبادل إلىٰ بوابة إلزامية للحياة الاقتصادية.

والريع المالي يختلف عن الربح المشروع في جوهره. الربح المشروع ثمرة مخاطرة وإنتاج، أما الريع المالي فثمرة موقع مالي. الربح ينشأ من دخول المال في مشروع، أما الريع

المالي ينشأ من قدرة المال على فرض شروطه على من يحتاج إليه. الربح يقبل الخسارة، أما الريع المالي يسعى إلى ضمان العائد. الربح يضيف إلى دورة القيمة، أما الريع المالي يقتطع منها. ولذلك فإن الفائدة ليست فقط ربا في صورتها العقدية، بل هي أيضًا ريع مالي؛ لأنها دخل من السيطرة على السيولة والزمن لا من إنتاج قيمة حقيقية. ومن هنا يلتقي نقد الربا بنقد الريع.

والاحتكار قد يكون صريحًا، وقد يكون بنيويًا. الصريح أن يشتري شخص أو شركة سلعة ضرورية ليحبسها حتى يرتفع ثمنها. أما البنيوي فهو أخطر؛ لأنه قد لا يحتاج إلى فعل واحد وا ضح، بل ينتج من بنية كاملة: عدد قليل من الشركات تسيطر على السوق، أو نظام تمويل يمنع الصغار من المنافسة، أو قوانين تمنح امتيازات لفئات معينة، أو منصات رقمية تتحول إلى بوابات لا غنى عنها، أو نظام دولي يجعل دولًا كاملة رهينة عملة أو دين أو تصنيف ائتماني. وهذا النوع من الاحتكار يحتاج إلى فقه كلي لا يكتفي بملاحقة الصور القديمة؛ لأنه لا يمسك المحتكر دائمًا بيده السلعة في مخزن، بل قد يمسك الخوارزمية أو الترخيص أو شبكة المدفوعات أو معيار التصنيف.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، إذا أراد أن يكون معاصرًا، يجب أن يوسع مفهوم الاحتكار من حبس الطعام إلى حبس شروط الحياة. فالطعام كان المثال الأوضح في زمن معين لأنه الضرورة المبا شرة، لكن الضرورات تتسع بتغير العمران. الدواء اليوم ضرورة، والطاقة ضرورة، والسكن ضرورة، والتعليم الأساسي ضرورة، والبيانات والمنصات في بعض صورها أصبحت شرطًا للمشاركة الاقتصادية، والتمويل المنتج ضرورة للمبادرة. فإذا سيطر طرف على هذه المفاصل وأغلقها أو استخرج منها عائدًا غير عادل، فنحن أمام احتكار بالمعنى المقاصدي، وإن اختلفت صورته عن الاحتكار الفقهي القديم.

وهنا يظهر فضل الفقه الإسلامي في كونه لم يكن أسير الشكل وحده، بل كان يدور مع الضرر والحاجة والمصلحة. فإذا كان مناط المنع هو الإضرار بالناس، ورفع الأسعار

عليهم، وحبس ما تتعلق به حاجتهم، فإن الحكم لا يقف عند صورة تاريخية. إن الاحتكار في جوهره هو منع القيمة من أن تصل إلىٰ الحاجة إلا بشروط ظالمة. وكلما كانت الحاجة أعظم، كان الاحتكار أخطر. ولذلك فإن الاحتكار في الكماليات ليس كالاحتكار في الضروريات، والاحتكار في سوق واسع قابل للتعويض ليس كالاحتكار في مورد لا بديل له. وهذا التمييز المقاصدي يمنح الاقتصاد الإسلامي مرونة وقوة في آن واحد.

والدولة هنا لا يجوز أن تكون محايدة. فحياد الدولة أمام الاحتكار انحياز للمحتكر؛ لأن المحتكر لا يحتاج إلىٰ إذن الدولة دائمًا، يكفي أن تتركه يراكم القوة. ومن هنا فإن منع الاحتكار ليس تدخلًا استثنائيًا، بل وظيفة أصلية للدولة المقاصدية. الدولة التي لا تمنع الاحتكار تترك الكفاية تحت رحمة الأقوىٰ، وتترك السوق يتحول من مجال تبادل إلىٰ مجال افتراس. لكن الدولة نفسها قد تصبح محتكرًا، وقد تتحول إلىٰ مصدر ريع إذا احتكرت الموارد أو التراخيص أو المال العام لمصلحة السلطة أو طبقة قريبة منها. لذلك فالمطلوب ليس دولة مطلقة ضد السوق، بل دولة أمينة تمنع احتكار السوق وتمنع احتكارها هي أيضًا.

إن الريع المالي يضع الدولة في مأزق خاص. فإذا اعتمدت الدولة علىٰ الاقتراض بفائدة، صارت جزءًا من بنية الريع المالي. وإذا جعلت سياستها النقدية موجهة لإرضاء الدائنين والأسواق، ضعفت قدرتها علىٰ تحقيق الكفاية. وإذا سمحت بتضخم أسعار الأصول عبر السيولة الرخيصة، خدمت مالكي الأصول أكثر مما خدمت العاملين. وإذا رفعت الفائدة لكبح التضخم، قد تخنق الإنتاج وتزيد كلفة الدين. وهكذا تصبح الدولة، في النظام المالي الحديث، واقعة بين ضغط التضخم و ضغط الدائنين و ضغط الأسواق. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ سياسة نقدية ومالية تحرر الدولة من الارتهان للريع المالي، لا أن تعيد إنتاجه بأسماء جديدة.

والاحتكار لا يهدد الفقراء وحدهم، بل يهدد الطبقة الوسطىٰ أيضًا، بل يهدد العمران كله. فالاحتكار يرفع كلفة الدخول إلىٰ الحياة: كلفة السكن، كلفة التعليم، كلفة العلاج، كلفة التمويل، كلفة الطاقة. ومع ارتفاع هذه الكلفة تتآكل الطبقة الوسطىٰ، ويضعف الادخار المنتج، وتتراجع القدرة علىٰ تكوين الأسرة، وتزداد الديون، ويصبح المجتمع أكثر هشاشة. وهنا نرىٰ أن الاحتكار ليس مجرد قضية أسعار، بل قضية بنية اجتماعية. إنه يعيد تشكيل الطبقات، ويفرغ العمل من قدرته علىٰ تحقيق الكفاية، ويحوّل الدخل إلىٰ مدفوعات دائمة لأصحاب المواقع الريعية.

ومن هنا فإن محاربة الاحتكار ليست حربًا ضد النجاح أو الثروة أو المبادرة، بل ضد تحويل النجاح إلىٰ بوابة مغلقة. الاقتصاد الإسلامي لا يمنع أن ينجح المنتج أو التاجر أو المستثمر، لكنه يمنع أن يتحول نجاحه إلىٰ قدرة علىٰ إغلاق الطريق أمام الآخرين أو ابتزاز حاجاتهم. الثروة المشروعة تزيد العمران، أما الثروة الاحتكارية فتغلقه. الربح المشروع يولد من خدمة الناس، أما الريع الاحتكاري يولد من حبس ما يحتاجون إليه. ومن هنا فإن معيار الإسلام ليس العداء للثروة، بل السؤال عن طريقها ووظيفتها وأثرها.

والريع المالي، في صورته العالمية، يكشف أن الاحتكار لم يعد محليًا فقط. العملة العالمية، وأسواق الدين، ومؤسسات التصنيف، وأنظمة المدفوعات، وصناديق الاستثمار الكبرىٰ، كلها يمكن أن تمارس أشكالًا من السيطرة علىٰ الدول والمجتمعات. الدولة التي تحتاج إلىٰ الدولار، أو إلىٰ تمويل خارجي، أو إلىٰ تصنيف ائتماني، لا تقرر سياساتها بحرية كاملة. وهنا يصبح الريع المالي شكلًا من أشكال السيادة فوق السيادة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي، في مرحلته الكلية، يجب أن ينظر إلىٰ الريع المالي العالمي كما نظر الفقهاء إلىٰ الاحتكار المحلي: كلاهما حبس لشروط الوصول إلىٰ الحاجة، لكن علىٰ مستويات مختلفة.

ومن هنا تتضح العلاقة بين الاحتكار والربا والدولة الريعية. الربا يجعل الزمن محتكرًا لصالح الدائن، والاحتكار يجعل السلعة أو المورد محتكرًا لصالح المسيطر، والدولة الريعية تجعل المورد العام محتكرًا لصالح السلطة أو شبكاتها، والهيمنة النقدية تجعل العملة والتمويل محتكرين لصالح المركز العالمي. كلها صور من منطق واحد: السيطرة تتحول إلىٰ دخل. والاقتصاد الإسلامي يريد أن يكسر هذا المنطق، لا أن يعالجه في صورة دون أخرىٰ. فكما لا يجوز أن يلد المال مالًا بلا قيمة، لا يجوز أن تلد السيطرة دخلًا بلا خدمة حقيقية.

والسؤال الآن: كيف نميز الريع المفسد عن العائد المشروع؟ المعيار الأول هو الإضافة الحقيقية. هل أضاف صاحب العائد موردًا مشغلًا، أو عملًا، أو معرفة، أو مخاطرة، أو خدمة؟ أم اكتفىٰ بالتحكم في الو صول؟ المعيار الثاني هو أثر العائد في الكفاية. هل يو سع وصول الناس إلىٰ الحاجة أم يضيقه؟ المعيار الثالث هو المخاطرة. هل يتحمل صاحب العائد غرمًا حقيقيًا أم يأخذ غنمًا مضمونًا؟ المعيار الرابع هو الحق العام. هل يتعلق الأ صل بمورد عام أو ضرورة اجتماعية؟ المعيار الخامس هو المآل. هل يؤدي العائد إلىٰ بناء سوق منتجة أم إلىٰ تمركز قوة مغلقة؟ بهذه المعايير يمكن للاقتصاد الإسلامي أن ينتقل من الوعظ ضد الاحتكار إلىٰ تحليل بنيوي دقيق للريع.

وهنا يظهر أن كثيرًا من الأرباح المعاصرة تحتاج إلىٰ إعادة تقويم. ليست كل أرباح الشركات الكبرىٰ ريعًا، وليست كلها إنتاجًا. بعضها ناتج عن ابتكار وخدمة حقيقية، وبعضها ناتج عن السيطرة علىٰ الشبكات والمنصات والبيانات وقواعد الدخول. وبعض أرباح القطاع المالي ناتجة عن إدارة نافعة للمخاطر والتمويل، لكن كثيرًا منها قد يكون ناتجًا عن تعقيد مالي وريوع معلوماتية وفروق وصول إلىٰ السوق. ولذلك فإن النظرية الإسلامية لا تصدر أحكامًا سطحية عامة، بل تطالب بتحليل وظيفة الربح: هل هو ربح إنتاج أم ربح سيطرة؟

إن أخطر صـور الريع هي التي تتنكر في صـورة كفاءة. قد يقال إن شـركة ما أكثر كفاءة ولذلك سيطرت علىٰ السوق، وقد يكون ذلك صحيحًا في البداية. لكن حين تتحول الكفاءة إلىٰ قدرة علىٰ منع المنافسة، أو شراء القوانين، أو التحكم بالأسعار، أو إغلاق المنصات، ننتقل من الكفاءة إلىٰ الاحتكار. وكذلك قد يقال إن الأسـواق المالية أكثر كفاءة في توزيع رأس المال، لكن حين تتحول إلىٰ مضـاربات وفقاعات وديون، تصـبح كفاءتها شـكلًا من أشكال استخراج القيمة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض الكفاءة، بل يرفض أن تتحول الكفاءة إلىٰ ذريعة للسيطرة.

والاحتكار يفسد المعرفة أيضًا. فالمحتكر لا يحتكر السلعة فقط، بل يحتكر المعلومة أحيانًا: معلومات السـوق، الخوارزميات، البيانات، التسـعير، القدرة علىٰ التنبؤ. وفي الاقتصاد الرقمي، تصبح البيانات موردًا جديدًا للقيمة. فمن يملك بيانات الناس يستطيع أن يوجه رغباتهم، ويحدد أسـعارهم، ويقيس سـلوكهم، ويبيع توقعاتهم. وهنا يظهر نوع جديد من الريع: ريع البيانـات والانتبـاه. وهـذا يحتـاج إلىٰ امتـداد فقهي واقتصـادي لمفهوم الاحتكار؛ لأن الحاجة لم تعد مادية فقط، والسـيطرة لم تعد علىٰ المخازن فقط، بل علىٰ الوعي والمسار الرقمي والوصول إلىٰ السوق.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، إذا استعاد روحه العميقة، يستطيع أن يقدم نقدًا للحداثة المالية والرقمية معًا. فكما قلنا إن النقود لغة ثانية للقيمة، يمكن أن نقول إن البيانات لغة ثالثة للسيطرة الاقتصادية. وإذا تُركت هذه اللغة بيد احتكارات كبرىٰ، فإن السوق نفسه يصبح موجهًا قبل أن يختار المسـتهلك. وهنا يعود سـؤال الرغبة والحاجة: هل يطلب الناس ما يحتاجون، أم ما صُـنع لهم أن يطلبوه؟ الاحتكار الرقمي لا يحبس السـلعة فقط، بل قد يصـنع الرغبة ويحبس البديل في آن واحد. وهذا من أخطر ما يواجه اقتصاد الكفاية.

ومع ذلك، يجب أن نبقىٰ دقيقين: الإسـلام لا يدعو إلىٰ تحطيم السـوق باسـم منع الاحتكار، بل إلىٰ سوق مفتوحة بالمعنىٰ الحقيقي؛ سوق لا تتحول فيها الملكية إلىٰ إغلاق،

ولا رأس المال إلىٰ ربا، ولا التقنية إلىٰ سيطرة، ولا الدولة إلىٰ ريع، ولا الحاجة إلىٰ ابتزاز. السوق في التصور الإسلامي تحتاج إلىٰ حرية، لكنها حرية تحت سقف العدل. تحتاج إلىٰ منافسة، لكنها منافسة لا تلتهم الضعفاء. تحتاج إلىٰ ربح، لكنه ربح متصل بالقيمة. تحتاج إلىٰ مبادرة، لكنها مبادرة لا تنقلب إلىٰ احتكار. ومن هنا فإن منع الاحتكار هو حماية للسوق من فسادها الداخلي، لا إلغاء للسوق.

إن هذا الفصل يمهد للفصل التالي عن السوق بين الحرية والضبط. فقد ظهر أن السوق إذا تُركت بلا ضبط قد تتحول إلىٰ مجال احتكار وريع، وأن الدولة إذا تدخلت بلا مقصد قد تتحول إلىٰ مصدر ريع آخر. ومن هنا فإن السؤال المركزي القادم هو: كيف نفهم السوق في الاقتصاد الإسلامي؟ هل هي مجال حرية؟ نعم. هل هي مصدر الحقيقة؟ لا. هل تحتاج إلىٰ ضبط؟ نعم. هل الضبط يعني قتلها؟ لا. هذه الثنائية الدقيقة بين الحرية والضبط ستكون خاتمة القسم الثالث، ومنها ننتقل إلىٰ القسم الرابع حيث تظهر الدولة بوصفها فاعلًا اقتصاديًا أصيلًا لا يمكن الاستغناء عنه في حماية الكفاية والقيمة والعمران.

الفصل الثاني والعشرون
السوق بين الحرية والضبط
السوق أداة تنظيم لا مصدر نهائي للقيمة

ليست السوق في التصور الإسلامي شرًا يجب إلغاؤه، ولا إلهًا يجب تقديسه، بل أداة من أدوات العمران. وهذه العبارة، علىٰ بساطتها، تختصر الفرق الجوهري بين الاقتصاد الإسلامي وكثير من التصورات الحديثة؛ فالرأسمالية جعلت السوق أقرب إلىٰ مرجع أعلىٰ يكشف القيمة ويهذب السلوك عبر المنافسة، وبعض الاشتراكية نظرت إليها بوصفها مجالًا للفوضىٰ والاستغلال ينبغي إخضاعه كليًا للدولة، أما الاقتصاد الإسلامي فيرفض هذين التطرفين معًا. السوق ضرورية لأنها تكشف قدرًا من المعلومات، وتنظم جانبًا من التبادل، وتفتح المجال للمبادرة، وتسمح بتنوع الاجتهاد الاقتصادي، لكنها ليست كافية لأنها لا ترىٰ إلا ما يدخل إليها بقوة شرائية، ولا تميز بذاتها بين الحاجة والرغبة، ولا تمنع تلقائيًا الاحتكار، ولا تحفظ الموارد العامة، ولا تضمن الكفاية لمن لا يملك القدرة علىٰ الطلب.

إن السوق، في أصلها، مجال لقاء بين حاجات وموارد وقدرات. وهي حين تكون حرة من الغش والاحتكار والإكراه والامتيازات الفاسدة تستطيع أن تؤدي وظيفة نافعة؛ فهي تمنع الجمود، وتكافئ الإتقان، وتكشف شيئًا من الندرة، وتسمح للناس أن يتبادلوا المنافع بغير إكراه مباشر. ولذلك لم يأت التصور الإسلامي لإلغاء السوق أو شيطنتها، بل جاء لتنظيفها من أسباب الفساد، ولمنعها من أن تتحول من وسيلة تبادل إلىٰ سلطة فوق الإنسان. فالبيع مشروع، والربح مشروع، والمبادرة مشروعة، والتجارة من أبواب الرزق، لكن كل ذلك يتحرك داخل سقف أعلىٰ هو العدل والمصلحة والكفاية ومنع الضرر.

والمشـكلة تبدأ حين تتحول السـوق من أداة إلىٰ معيار مطلق. فإذا قيل إن كل ما يقبله السـوق فهو ذو قيمة، فقد اختُزلت القيمة في القدرة علىٰ الدفع. وإذا قيل إن كل سـعر ينتجه السوق عادل، فقد أُهملت علاقات القوة التي صنعت هذا السعر. وإذا قيل إن كل ربح مشروع لأنه صدر عن تبادل حر، فقد غُفل عن الاحتكار والحاجة والاضطرار والمعلومة غير المتكافئة. وهنا يظهر القصـور الفلسـفي للسـوق: إنها آلية مفيدة، لكنها لا تملك في ذاتها نظرية في الخير. السـوق تعرف الطلب، لكنها لا تعرف المقصـد. تعرف السـعر، لكنها لا تعرف الكفاية. تعرف المنافسة، لكنها لا تعرف الرحمة. تعرف الربح، لكنها لا تعرف دائمًا العمران.

ولذلك فإن الحرية السوقية، في الاقتصاد الإ سلامي، حرية مقيدة بالحق. ليست حرية افتراس، ولا حرية احتكار، ولا حرية تضـليل، ولا حرية تحويل الضـروريات إلىٰ أدوات ابتزاز. فالحرية الاقتصادية لا تكون حقيقية إذا دخلها الناس وهم متفاوتون تفاوتًا ساحقًا في القوة والحاجة والمعلومة. ومن هنا فإن ضـبط السـوق ليس عدوانًا علىٰ الحرية، بل حماية لشـروطها. حين تمنع الدولة الاحتكار، فهي لا تلغي السـوق، بل تمنع الأقوياء من إغلاقها. وحين تضـبط الغش، فهي لا تعطل التجارة، بل تحمي الثقة. وحين تمنع الربا، فهي لا تمنع التمويل، بل تمنع المال من اسـتعباد الزمن. وحين تحمي الضـروريات، فهي لا تصـادر المبادرة، بل تمنع تحويل الحاجة إلىٰ عبودية.

إن السـوق العادلة تحتاج إلىٰ ثلاث حريات في آن واحد: حرية المبادرة لمن ينتج ويتاجر ويبتكر، وحرية الو صول لمن يحتاج إلىٰ الضروريات، وحرية الخروج من علاقات الإكراه الاقتصادي. فإذا وجدت حرية المبادرة وحدها دون حرية الوصول، صارت السوق مجالًا لترف القادرين. وإذا وجدت حرية التبادل دون حماية من الإكراه، صـار العقد قناعًا للا ضطرار. وإذا وجدت حرية رأس المال دون حرية العمل، صار العمل تابعًا لا شريكًا في العمران. ومن هنا فإن الاقتصـاد الإسـلامي لا يكتفي بحرية المالك أو المسـتثمر، بل يسـأل عن حرية الإنسان في مواجهة الحاجة والدين والاحتكار.

والسوق، لكي تكون عادلة، تحتاج إلىٰ صدق في المعلومات. فالغش والتدليس والاحتكار المعلوماتي كلها صور من فساد السوق؛ لأنها تجعل أحد الطرفين يدخل التبادل وهو لا يعرف الحقيقة. وفي الاقتصاد المعاصر، لم يعد الغش مقتصرًا علىٰ إخفاء عيب في سلعة، بل قد يكون في نماذج تسعير معقدة، أو عقود مالية لا يفهمها المستهلك، أو بيانات تستغل سلوكه، أو إعلانات تصنع حاجة وهمية، أو منصات توجه اختياره من حيث لا يشعر. ولذلك فإن فقه السوق الإسلامي يجب أن يتسع من مراقبة الميزان والمكيال إلىٰ مراقبة الخوارزمية والمعلومة والعقد المركب والقدرة علىٰ الاختيار.

والسوق تحتاج كذلك إلىٰ منع الاحتكار؛ لأن الاحتكار هو موت السوق من داخلها. فالسوق لا تفسد فقط حين تتدخل الدولة تدخلًا ظالمًا، بل تفسد حين ينجح لاعب كبير في تحويل المنافسة إلىٰ تبعية. وحين يملك طرف ما موردًا لا بديل له، أو منصة لا يمكن تجاوزها، أو تمويلًا لا يصل إلا من خلاله، أو سلعة ضرورية يستطيع حبسها، فإن السوق تصبح شكلًا بلا روح. الأسعار قد تتحرك، والعقود قد توقع، لكن الحرية الحقيقية غائبة. ومن هنا فإن منع الاحتكار ليس نقيض السوق، بل شرط بقائها سوقًا.

كما تحتاج السوق إلىٰ تمييز بين السلع العادية والضروريات. فليس الماء كالزينة، وليس الدواء كالكماليات، وليس السكن كسلعة ترفية، وليس الغذاء كأداة مضاربة. فإذا عوملت الضروريات بمنطق السلع العادية، اختلت الكفاية. وهذا لا يعني إلغاء التجارة في هذه المجالات، لكنه يعني أنها تخضع لرقابة مقاصدية أعلىٰ. لأن الضروري إذا تُرك للمضاربة والاحتكار، صار المجتمع كله تحت رحمة المال. ومن هنا فإن الدولة المقاصدية مسؤولة عن حماية الحاجات الكبرىٰ من تقلبات السوق العمياء.

إن السوق الحديثة تميل إلىٰ تحويل كل شيء إلىٰ فرصة ربح، بينما الاقتصاد الإسلامي يسأل: هل كل ما يمكن الربح منه يجوز أن يكون مجالًا مفتوحًا للربح؟ قد يكون الجواب لا.

فالربح من حاجة الإنسان جائز إذا كان في إطار خدمة حقيقية وعدل، لكنه يتحول إلىٰ ظلم إذا استغل الاضطرار أو منع البدائل. الربح من السكن مشروع إذا كان بناءً وتمليكًا وإجارة عادلة، لكنه يصبح ريعيًا إذا تحول إلىٰ احتكار أرض ومضاربة علىٰ مأوىٰ الناس. الربح من الصحة مشروع إذا كان خدمة وكفاءة، لكنه يصبح مفسدًا إذا جعل العلاج رهينة القدرة المالية. وهكذا لا يرفض الإسلام السوق في الضروريات، لكنه يمنع أن تتجرد من المقصد.

ومن هنا فإن السوق في الاقتصاد الإسلامي تعمل داخل مثلث: الحرية، والعدالة، والكفاية. الحرية تمنع الجمود والاستبداد الاقتصادي. العدالة تمنع الظلم والاحتكار والغش. الكفاية تمنع أن تتحول السوق إلىٰ مجال يخدم الطلب القادر فقط. وإذا غاب ضلع من هذه الأضلاع اختلت السوق. حرية بلا عدالة تصبح افتراسًا. وعدالة بلا حرية قد تتحول إلىٰ بيروقراطية خانقة. وكفاية بلا إنتاج تتحول إلىٰ ريع أو إعالة دائمة. والاقتصاد الإسلامي يريد سوقًا حرة بقدر ما تكون عادلة، وعادلة بقدر ما تخدم الكفاية، وكافية بقدر ما تبقىٰ منتجة.

وهذا يقودنا إلىٰ دور الحسبة بمعناها الحضاري الواسع. فالحسبة ليست مجرد رقابة علىٰ الأسعار أو منع الغش في الأسواق القديمة، بل هي فكرة عميقة عن مسؤولية المجتمع والدولة في حماية المجال الاقتصادي من الفساد. وفي زمننا، ينبغي أن تتسع الحسبة لتشمل حماية المنافسة، ومراقبة العقود المالية، ومنع الاحتكار الرقمي، وضبط الإعلانات المضللة، وحماية المستهلك، ومراقبة جودة الضروريات، ومنع التلاعب بالأسواق المالية والسلع الأساسية. إنها ليست عودة شكلية إلىٰ مؤسسة قديمة، بل استعادة لمبدأ: السوق لا تُترك بلا أخلاق ولا بلا رقابة.

لكن الضبط نفسه يجب أن يكون مضبوطًا. فالدولة قد تفسد السوق باسم حمايتها. وقد تتحول الرقابة إلىٰ رشوة، والتنظيم إلىٰ امتيازات، والدعم إلىٰ فساد، والتسعير إلىٰ

تعطيل، والحماية إلىٰ احتكار جديد. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يمنح الدولة شيكًا مفتوحًا. الدولة تضبط السوق بالمقصد والقانون والشفافية، لا بالمزاج والسلطة. فإذا تدخلت، فلتتدخل لإزالة الضرر، وحماية الكفاية، ومنع الاحتكار، وتصحيح الاختلال، لا لمصادرة المبادرة أو توزيع الامتيازات علىٰ المقربين. فالسوق تحتاج إلىٰ دولة، والدولة تحتاج إلىٰ ضبط أخلاقي ومؤسسي حتىٰ لا تصبح هي نفسها محتكرًا أكبر.

وهنا يظهر الفرق بين الضبط المقاصدي والتدخل السلطوي. الضبط المقاصدي يحرر السوق من الفساد، أما التدخل السلطوي يخضع السوق للسلطة. الضبط المقاصدي يزيد الشفافية والمنافسة، أما التدخل السلطوي يخلق امتيازات. الضبط المقاصدي يحمي الضروريات، أما التدخل السلطوي قد يحول الضروريات إلىٰ أداة ولاء. ولذلك فإن الدولة الاقتصادية في الإسلام ليست دولة أوامر عشوائية، بل دولة مقاصد وقواعد ومساءلة. وتدخلها لا يستمد شرعيته من مجرد القوة، بل من خدمته للكفاية والعدل والعمران.

إن السوق أيضًا يجب أن تُقرأ في ضوء الزمن. فقد تحقق السوق ربحًا سريعًا لكنها تهدم المستقبل. قد يكون من المربح استخراج مورد ناضب بسرعة، أو تحويل الأراضي الزراعية إلىٰ عقارات، أو توجيه الاستثمارات إلىٰ مضاربات قصيرة الأجل، أو إهمال الصناعات الاستراتيجية لأنها أقل ربحًا عاجلًا. لكن السوق لا ترىٰ دائمًا حق الأجيال، ولا ترىٰ مصلحة الأمة الطويلة، ولا ترىٰ الكفاية المستقبلية. ومن هنا فإن الدولة والمقاصد يجب أن يضيفا إلىٰ السوق ذاكرة مستقبلية. فالزمن ليس ملكًا للحاضر، والسعر الحالي لا يكفي للحكم علىٰ المورد. وهذه إحدىٰ أعظم نقاط قصور السوق الحرة.

والسوق يجب أن تُقرأ كذلك في ضوء الطبقات الاجتماعية. فحين تتركز الثروة، يتغير الطلب نفسه. السوق ستنتج لمن يملك القدرة علىٰ الدفع، لا لمن يملك الحاجة. ومع اتساع التفاوت، تصبح إشارة السعر مشوهة؛ لأن رغبات الأغنياء ترفع قطاعات معينة، بينما

حاجات الفقراء لا تظهر بما يكفي. ولهذا قد ينمو اقتصـاد الرفاهيات بينما تعجز قطاعات الضرورة. ومن هنا فإن العدالة التوزيعية ليست نتيجة للسوق فقط، بل شرط لصحة إشارات السوق نفسها. فالسوق في مجتمع شديد التفاوت لا تعبر عن حاجات المجتمع، بل عن قوة جيوب فئة منه.

ومن هنا نفهم لماذا لا يمكن فصل السوق عن الزكاة والإنفاق العام وسياسات الكفاية. فهذه الأدوات لا تعالج الفقر فقط، بل تعيد تصـحيح الطلب الاجتماعي. حين تصـل القدرة الشـرائية إلىٰ الفقراء، تظهر حاجاتهم في السـوق، فيتجه الإنتاج نحو الضـروريات. وحين تُبنىٰ مسـاكن وتعليم وصـحة عامة، لا تبقىٰ الضـرورات رهينة للطلب الخاص. وحين يُمنع الاحتكار، تنخفض كلفة الوصول. هكذا تصبح السوق أكثر صدقًا في تمثيل الحياة. أما السوق التي لا يدخلها إلا القادرون فهي سوق ناقصة التمثيل، مهما بدت حرة.

إن الرأسـمالية تقول غالبًا: دع السـوق يعمل. والاقتصـاد الإسـلامي يقول: دع السـوق يعمل فيما يحسـن عمله، واضـبطه فيما يعجز عنه، وامنعه حين يفسـد الضـرورات، ووجهه حين يضـل عن العمران. فالسـوق يحسـن تنظيم بعض التبادلات، لكنه لا يحسـن وحده حماية الفقراء، ولا حماية الموارد العامة، ولا بناء الصـناعات الاسـتراتيجية، ولا ضـمان الكفاية، ولا منع التفاوت المفرط، ولا ضـبط المال حين يتحول إلىٰ ربا وريوع. ومن هنا فإن الإيمان بالسـوق المطلقة ليس علمًا، بل عقيدة اقتصـادية. والاقتصـاد الإسـلامي يرفض هذه العقيدة كما يرفض عقيدة الدولة المطلقة.

وهذا الفصل يختم القسم الثالث لأنه يربط الإنتاج والتوزيع بالسوق. فقد بينا أن القيمة لا تنشـأ من السـوق وحده، وأن المال لا يخلقها، وأن رأس المال لا يسـتحق عائدًا إلا بالمخاطرة، وأن الكفاية مقصد، وأن الاحتكار والريع يهددان العمران. والآن نضع السوق في موضـعها: أداة ضـرورية لكنها غير كافية. فإذا فهمنا هذا، صـار الانتقال إلىٰ القسـم الرابع

طبيعيًا؛ لأن السوق التي لا تكفي وحدها تحتاج إلىٰ دولة، لكن ليست أي دولة: دولة مقاصدية، فاعلة، أمينة، قادرة علىٰ إدارة الموارد والمال والكفاية دون أن تتحول إلىٰ مصدر ريع أو استبداد.

ومن هنا يبدأ السؤال القادم: ما الدولة في الاقتصاد الإسلامي؟ هل هي حارس للسوق كما يريد الليبراليون؟ هل هي مالك شامل كما أرادت الاشتراكية؟ أم هي فاعل اقتصادي أصيل يقوم بوظيفة الاستخلاف الجماعي، ويدير الموارد العامة، ويحمي الكفاية، ويضبط النقد، ويمنع الاحتكار، ويوجه السوق دون أن يقتلها؟ هذا سيكون مدخل القسم الرابع.

القسم الرابع
الدولة والنظام الاقتصادي

تمهيد تأسيسي
من الدولة الحارسة إلى الدولة المقاصدية الفاعلة

ندخل الآن إلىٰ أخطر أقسام هذه النظرية؛ لأن كل ما سبق كان يؤسس للسؤال الكبير: من يملك سلطة تحويل القيمة إلىٰ نظام؟ لقد تحدثنا عن الإنسان والاستخلاف، وعن المورد بوصفه أصل القيمة، وعن الملكية بوصفها أمانة لا سيادة، وعن النقود بوصفها خادمة للقيمة لا خالقة لها، وعن الربا بوصفه اختلالًا في علاقة المال بالزمن، وعن الإنتاج والتوزيع والربح والمخاطرة والكفاية والاحتكار والسوق. ولكن كل هذه العناصر، مهما بلغت قوتها النظرية، لا تتحول إلىٰ نظام اقتصادي فعلي إلا حين تدخل الدولة بوصفها الفاعل القادر علىٰ الإلزام والتنظيم والتوجيه والحماية. ومن هنا فإن هذا القسم ليس إضافة إدارية بعد اكتمال النظرية، بل هو لحظة انتقال النظرية من الفلسفة إلىٰ القدرة.

إن الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليست حارسًا ليليًا يقف علىٰ حدود السوق، وليست جهاز جباية يمول السلطة، وليست مالكًا كليًا يبتلع المجتمع، وليست مؤسسة محايدة تراقب العقود من بعيد. الدولة، في التصور الذي نبنيه هنا، هي الفاعل المقاصدي الأعلىٰ في المجال الاقتصادي؛ لا لأنها تخلق القيمة من عدم، بل لأنها تدير شروط تحقّقها العامة: المورد، النقد، المالية العامة، البنية التحتية، الكفاية، منع الاحتكار، حماية العمل، إدارة المخاطر الكبرىٰ، حفظ حق الأجيال، وتوجيه السوق حين ينحرف عن العمران. الدولة لا تحل محل الإنسان ولا المجتمع ولا السوق، لكنها تمنع هذه القوىٰ من أن تتحول إلىٰ فوضىٰ أو افتراس أو ريع أو عجز.

وهنا يجب أن نكون واضحين منذ البداية: الحديث عن الدولة الفاعلة لا يعني تبرير الدولة المتغولة. فكما أن السوق إذا تُركت بلا مقصد قد تتحول إلىٰ احتكار، فإن الدولة إذا

أُطلقت بلا مساءلة قد تتحول إلىٰ ريع واستبداد. ولذلك فالدولة المقاصدية ليست دولة السيطرة المطلقة، بل دولة الوظيفة. وظيفتها أن تحفظ الكفاية لا أن تحتكر المجتمع، وأن تدير الموارد لا أن تبددها، وأن تضبط النقود لا أن تزيفها، وأن تستخدم السياسة المالية لا لشراء الولاءات بل لبناء القدرة، وأن تستخدم السياسة النقدية لا لخدمة المال المجرد بل لخدمة الإنتاج والاستقرار العادل. الدولة هنا أمينة علىٰ العمران، لا مالكة له.

ومن هنا تبرز أهمية السياسات المالية والنقدية. فهذه السياسات ليست أدوات تقنية صامتة، كما يصورها الخطاب الاقتصادي المعاصر أحيانًا، بل هي أدوات عميقة لإعادة توزيع القيمة والقدرة والمخاطرة والزمن. حين تفرض الدولة ضريبة، فهي لا تجمع مالًا فقط؛ إنها تعيد تحديد من يتحمل كلفة العمران. وحين تنفق، فهي لا تدفع أرقامًا من الخزانة؛ إنها تقول ما الذي تعتبره ضرورة وما الذي تعتبره هامشًا. وحين تموّل العجز، فهي لا تسد فجوة محاسبية فقط؛ إنها تنقل عبئًا من الحاضر إلىٰ المستقبل أو من فئة إلىٰ أخرىٰ. وحين يخلق النظام النقدي سيولة، فهو لا يزيد الأرقام فقط؛ إنه يحدد من يصل إلىٰ المال أولًا، وإلىٰ أي قطاع يتجه، ومن يدفع كلفة التضخم. وحين تعتمد الدولة سياسة سعرية، فهي لا تضبط سعر سلعة فقط؛ إنها تتدخل في علاقة الحاجة بالقدرة الشرائية، وفي علاقة السوق بالكفاية.

ولهذا فإن التمويل بالعجز سيكون أحد أخطر مفاصل هذا القسم. فالعجز ليس شرًا مطلقًا ولا خيرًا مطلقًا. قد يكون العجز أداة عمرانية إذا موّل بنية إنتاجية حقيقية، أو أمنًا غذائيًا، أو تعليمًا وصحة وبنية تحتية ترفع قدرة المجتمع المستقبلية. وقد يكون العجز خيانة زمنية إذا موّل استهلاكًا سياسيًا، أو فسادًا، أو جهازًا متضخمًا، أو إنفاقًا لا يخلق قدرة لاحقة علىٰ السداد. والعجز حين يقترن بالفائدة يصبح أخطر؛ لأنه لا ينقل أصل الإنفاق إلىٰ المستقبل فقط، بل ينقل معه زيادة ربوية تجعل المستقبل مدينًا للحاضر. ومن هنا يجب

أن نفرق بين عجز منتج وعجز ريعي، بين عجز يبني القدرة وعجز يشتري الوقت، بين عجز تتحمله الدولة بوصفه استثمارًا في العمران وعجز تتحمله الأجيال بوصفه عبئًا لم تقرره.

أما الأدوات الكمية والنوعية في السياسة النقدية والمالية، فهي تحتاج إلىٰ إعادة بناء كاملة في ضوء النظرية. الأدوات الكمية تنظر إلىٰ الحجم: حجم الإنفاق، حجم الضرائب، حجم السيولة، حجم الائتمان، نسب الاحتياطي، سقوف التمويل، معدلات النمو النقدي. أما الأدوات النوعية فتنظر إلىٰ الاتجاه: إلىٰ أين يذهب المال؟ من يستفيد من الإنفاق؟ أي قطاعات تتلقىٰ التمويل؟ هل يذهب الائتمان إلىٰ السكن الحقيقي أم المضاربة العقارية؟ إلىٰ الزراعة والصناعة أم الأسواق المالية؟ إلىٰ الضروريات أم الترف؟ إلىٰ الإنتاج أم الاستيراد الاستهلاكي؟ وهنا تظهر نقطة جوهرية: الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بسؤال "كم؟" بل يسأل دائمًا "إلىٰ أين؟" و"لمن؟" و"بأي أثر؟". لأن زيادة الموارد النقدية أو المالية قد تكون توسعًا عمرانيًا إذا اتجهت إلىٰ الإنتاج والكفاية، وقد تكون تضخمًا وريعية إذا اتجهت إلىٰ المضاربة والاستهلاك والامتيازات.

وهنا نصل إلىٰ السياسة السعرية. والسعر ليس رقمًا بريئًا؛ إنه نقطة التقاء بين الحاجة والقدرة والقوة والندرة والسياسة. فإذا تُركت أسعار الضروريات لاحتكار السوق، اختلت الكفاية. وإذا جُمّدت الأسعار إداريًا دون معالجة الإنتاج، اختفىٰ العرض أو ظهرت السوق السوداء. وإذا دُعمت الأسعار بلا ضبط، نشأ الهدر والفساد والتهريب. ولذلك فإن السياسة السعرية في الاقتصاد الإسلامي لا تعني التسعير الدائم ولا التحرير المطلق، بل تعني إدارة علاقة السعر بالكفاية والعدالة والإنتاج. فهناك سلع يجوز أن تترك لسوق تنافسية منضبطة، وهناك ضرورات لا يجوز أن تُترك بلا حماية، وهناك حالات احتكار أو أزمة تستدعي تدخلًا، وهناك قطاعات يجب دعم العرض فيها لا مجرد دعم السعر. السعر في النهاية ليس غاية، بل أداة لتوجيه الإنتاج وتيسير الوصول إلىٰ الحاجة.

إن هذا القسم يجب أن يبنىٰ علىٰ قاعدة مركزية: أدوات الدولة ليست محايدة. الضرائب ليست محايدة، الإنفاق ليس محايدًا، العجز ليس محايدًا، الإ صدار النقدي ليس محايدًا، سعر الفائدة في الاقتصاد الربوي ليس محايدًا، الدعم ليس محايدًا، التسعير ليس محايدًا. كل أداة تحمل فلسفة في التوزيع. ومن هنا فإن السؤال الإسلامي ليس فقط: هل هذه الأداة فعالة؟ بل: فعالة في خدمة ماذا؟ هل تخدم الكفاية أم الأسواق المالية؟ هل تخدم الإنتاج أم الريع؟ هل تحمي العمل أم رأس المال؟ هل تحفظ حق الأجيال أم تستهلكه؟ هل تضخم موارد الدولة الحقيقية أم تضخم جهازها الريعي؟ هل تحرر المجتمع من الحاجة أم تجعله تابعًا للدعم والديون؟

ومن هنا سنبدأ هذا القسم بالفصل الثالث والعشرين :**الدولة بو صفها فاعلًا اقتصاديًا أ صيلًا**، ثم ننتقل إلىٰ السيا سة المالية الإ سلامية، ثم السيا سة النقدية الإ سلامية، ثم البنوك المركزية والسيادة النقدية، ثم إدارة الموارد العامة، ثم الدولة الريعية والدولة العمرانية. ولكننا سنوسع داخل هذه الفصول ما تفضلت بالتنبيه إليه: التمويل بالعجز، والأدوات الكمية والنوعية، والسياسة السعرية، لا بوصفها مسائل فرعية، بل بوصفها قلب ممارسة الدولة الاقتصادية.

إن الدولة في هذه النظرية لا تأتي لتسد ثغرات السوق فقط، بل لتمنع السوق والمال والريع من إعادة تشكيل المجتمع ضد الكفاية. ولا تأتي لتخنق السوق، بل لتمنعه من خنق الإنسان. ولا تأتي لتطبع النقود بلا ضابط، بل لتجعل النقد صادقًا في خدمة القيمة. ولا تأتي لتتو سع بالعجز بلا حساب، بل لتسأل: هل هذا العجز دين علىٰ المستقبل أم ا ستثمار فيه؟ ولا تأتي لتسعر كل شيء، بل لتمنع السعر من أن يتحول إلىٰ أداة طرد للناس من الضروريات. هذه هي الدولة المقاصدية: دولة تعرف أن المال العام ليس ملكًا للسلطة، والنقد ليس لعبة فنية، والسعر ليس رقمًا مجردًا، والعجز ليس قيدًا محاسبيًا فقط، بل كلها أبواب في العدالة والعمران.

الفصل الثالث والعشرون
الدولة بوصفها فاعلًا اقتصاديًا أصيلًا
من حياد الحارس إلى مسؤولية العمران

لا يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يقوم على دولة محايدة بالمعنى الليبرالي الصارم؛ لأن الحياد، حين يتعلق بالمال والموارد والحاجة والكفاية، لا يكون حيادًا حقيقيًا، بل يكون غالبًا تركًا للمجال كي تحكمه القوة الأقوى. فالدولة التي تعلن أنها لا تتدخل في السوق، بينما تترك الأرض تُحتكر، والمال يربو، والعمل يُضغط، والموارد العامة تُستنزف، والضروريات تُترك لمنطق القدرة الشرائية وحده، لا تكون دولة محايدة، بل تكون دولة متخلية عن وظيفة الاستخلاف العام. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسأل: هل تتدخل الدولة أم لا؟ بل يسأل: ما نوع تدخلها؟ ولأي مقصد؟ وبأي أدوات؟ وتحت أي رقابة؟ وبأي أثر في الكفاية والعمران؟

إن الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليست طارئًا على السوق، بل جزء من البنية التي تجعل السوق ممكنة أصلًا. فهي التي تحمي الأمن، وتثبت العملة، وتضبط العقود، وتحمي الملكية من العدوان، وتمنع الملكية من التحول إلى عدوان، وتبني البنية التحتية، وتدير الموارد العامة، وتضع السياسات المالية، وتراقب الاحتكار، وتحفظ حق الضعفاء، وتمنع أن يتحول المال إلى سلطة فوق المجتمع. فإذا قيل بعد ذلك إن السوق تعمل وحدها، فذلك تجريد مضلل؛ لأن السوق لا تعمل إلا داخل دولة وقانون ونقد وثقة ونظام. ولذلك فإن الدولة ليست خارج الاقتصاد، بل هي أحد شروطه العميقة.

لكن أصالة الدولة لا تعني إطلاقها. فكما أن السوق قد تطغى إذا أُطلقت، فإن الدولة قد تطغى إذا لم تُضبط. والدولة التي تحتكر كل شيء باسم المصلحة قد تقتل المبادرة، وتحوّل

المجتمع إلىٰ تابع، وتستبد بالموارد، وتخلق طبقة بيروقراطية ريعية. ومن هنا فإن الدولة المقاصدية ليست دولة السيطرة، بل دولة الوظيفة. وظيفتها أن تحقق ما لا يستطيع الفرد والسوق تحقيقه وحدهما: الكفاية العامة، إدارة الموارد الكبرىٰ، حماية النقد، منع الاحتكار، توجيه التمويل، حماية حق الأجيال، وضمان حد أدنىٰ من العدالة في شروط الحياة. فإذا تجاوزت الوظيفة إلىٰ الاستيلاء، انقلبت من دولة عمرانية إلىٰ دولة ريعية أو سلطوية.

إن الفرق بين الدولة الحارسة والدولة المقاصدية يبدأ من تعريف الضرورة. الدولة الحارسة ترىٰ أن مهمتها حماية العقود والحدود، أما الدولة المقاصدية ترىٰ أن حماية العقود لا تكفي إذا كانت شروط الحياة نفسها مختلة. فما قيمة عقد صحيح لعامل لا يملك بديلًا عن قبول أجر دون الكفاية؟ وما قيمة حرية سوق في دواء يحتكره قلة؟ وما قيمة ملكية خاصة إذا كانت تمنع الناس من السكن؟ وما قيمة عملة مستقرة إذا كانت السيولة لا تصل إلىٰ الإنتاج والحاجات؟ من هنا فإن الدولة المقاصدية لا تهدم العقد، لكنها تسأل عن البيئة التي تجعل العقد عادلًا. ولا تلغي السوق، لكنها تسأل عن الشروط التي تجعل السوق خادمة للإنسان لا سيدة عليه.

ولهذا فإن أول وظيفة اقتصادية للدولة هي حماية الكفاية. والكفاية هنا ليست بندًا اجتماعيًا لاحقًا، بل مركز السياسة العامة. فالسياسة المالية، والسياسة النقدية، وسياسة الموارد، وسياسة العمل، وسياسة الأسعار، يجب أن تُقرأ كلها في ضوء سؤال واحد: هل تقرّب المجتمع من الكفاية أم تبعده عنها؟ إذا زاد الإنفاق ولم تتحسن الكفاية، فالإنفاق ناقص. وإذا استقرت العملة لكن تعطلت فرص العمل، فالاستقرار ناقص. وإذا نما الناتج لكن ارتفعت كلفة السكن والعلاج والتعليم، فالنمو ناقص. وإذا زادت عوائد الموارد لكنها تحولت إلىٰ ريع واستهلاك، فالدولة أخفقت في وظيفتها العمرانية.

والوظيفة الثانية هي إدارة الموارد العامة. فالدولة لا تملك الموارد الكبرىٰ بوصفها مالكًا مطلقًا، بل بوصفها أمينة. النفط والغاز والمعادن والمياه والأراضي العامة ليست

خزانة للسلطة، بل أصول عمرانية للأمة والحاضر والمستقبل. ومن هنا فإن الدولة مسؤولة عن تحويل المورد إلىٰ قدرة: تعليم، صحة، صناعة، أمن غذائي، بنية تحتية، تقنية، عمل منتج. فإذا اكتفت الدولة ببيع المورد الخام وتوزيع ريعه، صنعت مجتمعًا تابعًا للريع لا للإنتاج. وإذا استعملت المورد لشراء الولاء، قتلت وظيفة المورد. وإذا بددته بلا حق، اعتدت علىٰ الأجيال القادمة. الدولة العمرانية تقيس نجاحها لا بمقدار ما تستخرج، بل بمقدار ما تحول الاستخراج إلىٰ قدرة مستدامة.

والوظيفة الثالثة هي السياسة المالية. فالضرائب والزكاة والإنفاق العام والدين والعجز ليست أدوات محاسبية، بل أدوات توزيع للعبء والقدرة. حين تختار الدولة من تُضَرِّب، فهي تحدد من يتحمل كلفة العمران. وحين تختار أين تنفق، فهي تحدد من يحصل علىٰ القدرة. وحين تمول بالعجز، فهي تحدد العلاقة بين الحاضر والمستقبل. ولذلك لا يجوز أن تكون السياسة المالية في الاقتصاد الإسلامي مجرد بحث عن الإيرادات، بل يجب أن تكون نظامًا مقاصديًا لترتيب الأولويات. الضرائب لا تكون عادلة لمجرد أنها تملأ الخزانة، بل حين تراعي القدرة، وتمنع التركز، وتعود إلىٰ الكفاية. والإنفاق لا يكون صالحًا لمجرد كبره، بل حين يبني الإنسان والمورد والإنتاج.

وهنا تظهر خطورة التمويل بالعجز. العجز قد يكون ضرورة في لحظات معينة، وقد يكون أداة استثمارية إذا موّل مشروعات تخلق قدرة مستقبلية، لكنه قد يكون أيضًا وسيلة خطرة لا ستهلاك المستقبل. فإذا مولت الدولة بالعجز بنية تحتية منتجة، أو تعليمًا نوعيًا، أو أمنًا غذائيًا، أو صناعة استراتيجية، فقد يكون العجز انتقالًا مؤقتًا من الحاضر إلىٰ قدرة مستقبلية. أما إذا مولت بالعجز رواتب جهاز مترهل، أو فسادًا، أو إنفاقًا ريعيًا، أو ا ستهلاكًا سياسيًا، فإنها لا تبني المستقبل، بل ترهنه. وإذا كان العجز بفائدة، تضاعف الخطر؛ لأن المستقبل لا يسدد الأصل فقط، بل يسدد الزيادة الربوية أيضًا. ومن هنا فإن العجز في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يخضع لسؤال صارم: هل هو عجز عمراني أم عجز ريعي؟

والوظيفة الرابعة هي السياسة النقدية. فالدولة، مباشرة أو عبر مؤسساتها النقدية، مسؤولة عن صدق النقود واتجاه السيولة. لا يكفي أن تضبط التضخم بمعناه العام، بل يجب أن تنظر إلىٰ أين تذهب النقود. قد يكون التضخم العام منخفضًا بينما تتضخم أسعار السكن والأصول، فتنهار كفاية الأسر. وقد تكون السيولة وفيرة لكنها تذهب إلىٰ المضاربات لا إلىٰ الإنتاج. وقد يكون الائتمان واسعًا لكنه استهلاكي أو ربوي لا يبني قدرة. ومن هنا فإن السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تكون كمية ونوعية في آن واحد: كمية تضبط حجم السيولة، ونوعية توجهها نحو الحاجات والإنتاج والعمران. المال ليس ماءً يصب في الاقتصاد كله بالتساوي؛ إنه يذهب حيث توجهه البنية والحوافز والسلطة.

والأدوات الكمية، مثل حجم الإصدار، ونسب الاحتياطي، وسقوف الائتمان، وحجم الإنفاق، ومعدلات التوسع النقدي، مهمة لأنها تمنع الفوضىٰ والتضخم. لكنها لا تكفي. فقد يكون الحجم مناسبًا والاتجاه فاسدًا. لذلك تحتاج الدولة إلىٰ أدوات نوعية: توجيه التمويل إلىٰ الزراعة والصناعة والسكن الحقيقي، تقييد التمويل المضاربي، تشجيع صيغ المشاركة، حماية المشروعات الصغيرة المنتجة، منع الائتمان الاستهلاكي المرهق، وتفريق التمويل بحسب أثره المقاصدي. الاقتصاد الإسلامي لا يسأل فقط: كم نقرض؟ بل يسأل: ماذا نمول؟ لا يسأل فقط: كم ننفق؟ بل يسأل: أي قدرة نبني؟ لا يسأل فقط: كم نخلق من النقود؟ بل يسأل: هل تقابل هذه النقود قيمة حقيقية أم مطالبات وهمية؟

والوظيفة الخامسة هي السياسة السعرية. والسعر ليس مجرد نتيجة سوقية محايدة، بل قد يكون أداة إدماج أو طرد. إذا ارتفع سعر السكن فوق قدرة الأسر، خرجت من الاستقرار. وإذا ارتفع سعر الغذاء، تهددت الكفاية. وإذا ارتفع سعر الطاقة، تضغط الصناعة والمعيشة. وإذا ثبت السعر إداريًا بلا إنتاج كافٍ، ظهر النقص والفساد. لذلك فإن السياسة السعرية تحتاج إلىٰ عقل مركب: لا تحرير مطلق يترك الضروريات للاحتكار، ولا تسعير أعمىٰ يقتل

العرض، بل ضبط مقاصدي يميز بين السلع، وبين الظروف العادية والأزمات، وبين دعم السعر ودعم الإنتاج، وبين حماية المستهلك وحماية المنتج. السعر في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يخدم الكفاية والإنتاج معًا.

ومن هنا يتضح أن الدولة الاقتصادية الإسلامية ليست جهازًا واحدًا، بل عقل تنسيقي بين أدوات متعددة. السياسة المالية قد تضخ مالًا، لكن إن لم تنسق مع السياسة النقدية قد تولد تضخمًا. السياسة النقدية قد تشدد السيولة، لكن إن لم تراع الإنتاج قد تقتل العمل. السياسة السعرية قد تخفض كلفة الضروريات، لكن إن لم ترافقها سياسة عرض وإنتاج قد تخلق ندرة. إدارة الموارد قد تزيد الإيرادات، لكن إن لم تتحول إلىٰ استثمار في الإنسان بقيت ريعًا. ولذلك فإن الدولة المقاصدية هي دولة ترىٰ الاقتصاد ككل، لا كمجموعة أدوات منفصلة.

وهذا هو الفرق بين الإدارة الاقتصادية والفعل العمراني. الإدارة الاقتصادية قد تنجح في ضبط الموازنة، وخفض التضخم، ورفع الاحتياطي، وتحسين التصنيف، لكنها قد تفشل في بناء الكفاية. أما الفعل العمراني فيسأل عن الإنسان والمورد والعمل والعدالة والمستقبل. لا يرفض المؤشرات، لكنه لا يعبدها. ولا يهمل الانضباط المالي والنقدي، لكنه يربطه بالغاية. ومن هنا فإن الدولة المقاصدية لا تقبل أن يُضحّىٰ بالإنسان باسم الرقم، ولا أن يُضحّىٰ بالاستقرار باسم الشعبوية، بل تبحث عن ميزان أعلىٰ: انضباط يخدم الكفاية، وكفاية لا تهدم الاستدامة.

إن الدولة، في هذا التصور، مسؤولة كذلك عن منع الاقتصاد الريعي. فالريع لا ينشأ فقط من السوق، بل كثيرًا ما ينشأ من الدولة نفسها: تراخيص، امتيازات، عقود، أراضٍ، احتكار استيراد، دعم موجه لطبقات معينة، وظائف بلا إنتاج، إنفاق بلا قيمة. ولذلك فإن الدولة التي تريد محاربة الريع يجب أن تبدأ بنفسها. لا يجوز أن تكون الدولة مصدر الامتياز

ثم تتحدث عن العدالة. ولا يجوز أن تمنح الموارد العامة لأقرباء السلطة ثم تتحدث عن الاستثمار. ولا يجوز أن تخلق طبقة تعيش علىٰ العقود العامة ثم تطالب الناس بالإنتاج. الدولة العمرانية تبني قواعد عامة، أما الدولة الريعية توزع منافذ خاصة.

ومن هنا فإن الشفافية ليست فضيلة إدارية فقط، بل شرط اقتصادي شرعي. المال العام لا يمكن أن يكون أمانة إذا غاب الحساب. وإدارة الموارد لا تكون استخلافًا إذا غابت الرقابة. والسياسة المالية لا تكون مقاصدية إذا لم يعرف الناس أين تذهب الأموال. والسياسة النقدية لا تكون عادلة إذا ظلت آثارها التوزيعية مخفية. ولذلك فإن الدولة المقاصدية تحتاج إلىٰ مؤسسات محاسبة، ورقابة، وبيانات عامة، وقياس للكفاية، ومراجعة للأثر الاجتماعي، لا مجرد خطاب أخلاقي. فالأمانة في الاقتصاد الحديث تحتاج إلىٰ مؤسسات، لا إلىٰ نيات فقط.

إن أصالة الدولة الاقتصادية تظهر أيضًا في أوقات الأزمات. فحين تقع مجاعة أو وباء أو حرب أو انهيار مالي، لا يكفي أن ننتظر السوق. في الأزمات، تنكشف الحقيقة: الدولة هي الجهة القادرة علىٰ التعبئة العامة، وتوجيه الموارد، وحماية الضروريات، وتنظيم الأسعار، ومنع الاحتكار، وتمويل الطوارئ، وإعادة توزيع العبء. وهنا يظهر الفرق بين دولة قوية مقاصدية ودولة ضعيفة ريعية. الأولىٰ تستعمل قوتها لحماية الناس، والثانية تستعمل الأزمة لتوسيع السيطرة أو حماية أصحاب الامتياز. ولذلك فإن بناء قدرة الدولة قبل الأزمة جزء من الاقتصاد الإسلامي، لا مسألة أمنية فقط.

لكن قوة الدولة لا تعني مركزية خانقة. فالدولة المقاصدية يجب أن تبني المجتمع لا أن تستبدل به. الزكاة والوقف والقطاع الخاص المنتج والجمعيات والمؤسسات العلمية والمهنية كلها شركاء في العمران. الدولة تنسق وتحمي وتلزم عند الحاجة، لكنها لا ينبغي أن تقتل المبادرة الاجتماعية. لأن المجتمع إذا صار كله تابعًا للدولة، ضعفت الحيوية،

وتحول الناس إلىٰ منتظرين للعطاء. ومن هنا فإن الدولة الإسلامية في الاقتصاد ليست دولة إعالة فقط، بل دولة تمكين. تمنح الناس شروط القدرة كي يعملوا وينتجوا ويتكافلوا.

وهكذا نصل إلىٰ خلاصة أولىٰ: الدولة فاعل اقتصادي أصيل لأنها تدير شروط القيمة العامة، لا لأنها تنتج كل شيء بنفسها. أصالتها ليست في امتلاك المصانع كلها، بل في حراسة المقاصد التي تجعل الإنتاج عادلًا. وليست في التحكم بكل سعر، بل في منع السعر من تدمير الكفاية. وليست في طباعة النقود، بل في حفظ صدق النقد. وليست في التوسع بالعجز، بل في تحويل العجز إن وقع إلىٰ قدرة مستقبلية. وليست في جمع الضرائب فقط، بل في تحويل المال العام إلىٰ عمران. وليست في حماية الملكية فقط، بل في منع الملكية من ابتلاع الحق العام.

ومن هنا فإن الفصل القادم في السياسة المالية الإسلامية سيكون امتدادًا طبيعيًا لهذا التأسيس. سنحتاج إلىٰ تحليل الزكاة والضرائب والإنفاق العام والدين والعجز، لا كأدوات مالية معزولة، بل بوصفها وسائل لتوزيع العبء وبناء الكفاية وحماية المستقبل. وسنقف طويلًا عند التمويل بالعجز: متىٰ يكون مشروعًا؟ متىٰ يكون خطرًا؟ كيف يختلف العجز المنتج عن العجز الريعي؟ وكيف يمكن للدولة الإسلامية أن تمول حاجاتها دون الوقوع في منطق الفائدة والديون التي تبتلع الأجيال؟

الفصل الرابع والعشرون
السياسة المالية الإسلامية
من جباية الدولة إلى هندسة العمران

ليست السياسة المالية في التصور الإسلامي مجرد فن جمع الإيرادات وتوزيع النفقات، بل هي أحد أخطر الأجهزة التي تعيد تشكيل المجتمع والزمن والقدرة والعلاقة بين الإنسان والدولة. فالضرائب، والزكاة، والإنفاق العام، والعجز، والدين، والدعم، والإعفاءات، ليست أدوات محاسبية محايدة، بل هي لغة السلطة الاقتصادية العميقة. من خلالها تقرر الدولة: من يتحمل العبء؟ من يحصل على الفرصة؟ أي القطاعات تُبنى؟ أي الطبقات تُحمى؟ أي الحاجات تُقدّم؟ أي مستقبل يُصنع؟ ولذلك فإن السياسة المالية ليست هامشًا تقنيًا في الاقتصاد الإسلامي، بل قلب النظرية العمرانية للدولة.

إن أخطر خطأ وقعت فيه الدولة الحديثة، سواء في نسختها الرأسمالية أو البيروقراطية، أنها كثيرًا ما تعاملت مع المالية العامة بوصفها آلة توازن بين الإيرادات والمصروفات فقط. فصار نجاح الدولة يُقاس بعجز أقل، أو فائض أكبر، أو نسبة دين أدنى، بينما قد يكون المجتمع في حالة تآكل داخلي: تعليم هش، صحة منهكة، طبقة وسطى تتراجع، بطالة مقنعة، موارد تُستنزف، واعتماد متزايد على الخارج. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسأل عن التوازن المالي وحده، بل عن طبيعة هذا التوازن: هل تحقق على حساب الإنسان أم لصالحه؟ هل جاء من إنتاج حقيقي أم من جباية ريعية؟ هل بنى قدرة مستقبلية أم استهلك المستقبل؟

ولهذا فإن أول ما يجب تحريره هو مفهوم المال العام نفسه. المال العام في الاقتصاد الإسلامي ليس ملكًا للسلطة، ولا غنيمة للحاكم، ولا مجرد خزانة محايدة، بل هو أداة استخلاف جماعي. وكل درهم يدخل بيت المال يجب أن يُقرأ بوصفه جزءًا من قدرة الأمة لا

من قدرة الدولة وحدها. ولذلك فإن الإيرادات العامة لا تكتسب مشروعيتها فقط من قانونيتها الشكلية، بل من علاقتها بالمقصد. قد تكون الجباية قانونية لكنها ظالمة، وقد يكون الإنفاق منظمًا لكنه ريعي، وقد تكون الضرائب مرتفعة لكنها لا تبني كفاية ولا قدرة. ومن هنا فإن المالية العامة الإسلامية تُحاكم بمعيار العمران، لا بمعيار التوازن العددي وحده.

وتبدأ السياسة المالية الإسلامية من الزكاة، لأنها تمثل أول اعتراف مؤسسي بأن الملكية ليست سيادة مطلقة. فالمال، بمجرد أن يبلغ نصابًا، يدخل في دائرة الحق الاجتماعي. والزكاة ليست صدقة اختيارية ولا إحسانًا طارئًا، بل إعادة إدخال للمال في الدورة العمرانية. إنها تمنع الثروة من الانغلاق، وتربط الغنىٰ بالكفاية، وتمنع التراكم من أن يتحول إلىٰ عزلة طبقية. لكن الزكاة، علىٰ أهميتها، لا يجوز أن تُختزل في مجرد تحويل نقدي للفقراء؛ لأنها جزء من هندسة التوزيع العام. فحين تُدار الزكاة بعقل عمراني، يمكن أن تتحول إلىٰ أداة تمكين: تمويل صغير بلا ربا، تدريب، علاج، إسكان، تعليم، دعم للإنتاج، حماية للمتعثرين، وبناء لقدرة الإنسان علىٰ الخروج من الفقر لا البقاء فيه.

ومع ذلك، فإن الزكاة وحدها لا تكفي لإدارة الدولة الحديثة وتعقيداتها. ومن هنا تأتي الضرائب. لكن الضرائب في الاقتصاد الإسلامي ليست مجرد وسيلة لسد العجز أو تمويل الجهاز الإداري، بل أداة لتحقيق العدالة وحماية الكفاية وإدارة الموارد. فالضريبة العادلة لا تُقاس فقط بنسبة ما تجمعه، بل بطبيعة ما تتركه. هل تُبقي للناس قدرة علىٰ العمل والادخار والإنتاج؟ هل تمنع التركز المفرط للثروة؟ هل توزع العبء بحسب القدرة؟ هل تعود حصيلتها إلىٰ المنافع العامة؟ فإذا تحولت الضريبة إلىٰ مجرد وسيلة لسحب المال من المجتمع دون بناء قدرة مقابلة، أصبحت الدولة نفسها جهاز استخراج ريعي.

ومن هنا يجب أن نميز بين ثلاثة أنماط من الدولة المالية: الدولة الجابية، والدولة الريعية، والدولة العمرانية. الدولة الجابية ترىٰ المجتمع مصدرًا للمال، فتزيد الضرائب

والرسوم لتغطية حاجاتها دون إعادة بناء القدرة الإنتاجية. والدولة الريعية تعتمد على مورد خارجي أو طبيعي فتتخفف من الضرائب لكنها تضعف المجتمع الإنتاجي وتبني شرعيتها على التوزيع الريعي. أما الدولة العمرانية فتستخدم الجباية والموارد لبناء الإنسان والإنتاج والبنية التحتية والكفاية. إنها لا تجمع المال لتعيش، بل لتبني قدرة المجتمع على الحياة.

والسياسة المالية العمرانية لا تنظر إلى الإنفاق بوصفه استهلاكًا دائمًا، بل تسأل: ما طبيعة هذا الإنفاق؟ هل يخلق قدرة أم يستهلكها؟ فالإنفاق على التعليم، والصحة، والبحث العلمي، والبنية التحتية، والأمن الغذائي، والطاقة الإنتاجية، ليس إنفاقًا جاريًا بالمعنى العميق، بل استثمار في العمران. أما الإنفاق الذي يذهب إلى تضخم الجهاز الإداري، أو الامتيازات السياسية، أو المشاريع الشكلية، أو شبكات الولاء، فهو إنفاق ريعي حتى لو بدا رسميًا. ومن هنا فإن الموازنة العامة ليست جدول أرقام فقط، بل خريطة فلسفية لأولويات الدولة.

وهنا نصل إلى أخطر أدوات السياسة المالية: التمويل بالعجز. فالعجز ليس رقمًا محاسبيًا فحسب، بل قرار حضاري يتعلق بعلاقة الحاضر بالمستقبل. حين تنفق الدولة أكثر مما تجمع، فهي في الحقيقة تنقل جزءًا من العبء إلى زمن قادم. لكن هذا النقل قد يكون مشروعًا أو مفسدًا بحسب ما يُموَّل به العجز. فإذا موّل العجز مشروعًا يرفع قدرة المجتمع المستقبلية — كالتعليم النوعي، أو الصناعة الاستراتيجية، أو البنية التحتية، أو التكنولوجيا، أو الأمن الغذائي — فقد يكون العجز استثمارًا في المستقبل. أما إذا موّل استهلاكًا سياسيًا، أو فسادًا، أو دعمًا ريعيًا، أو جهازًا متضخمًا، فإن الدولة لا تستثمر في المستقبل، بل تأكل منه.

ومن هنا يجب أن نرفض النظرتين الساذجتين معًا: النظرة التي ترى كل عجز شرًا مطلقًا، والنظرة التي ترى العجز أداة سهلة بلا حدود. الاقتصاد الإسلامي لا يقدس التوازن المالي إذا كان على حساب الكفاية، لكنه لا يبرر العجز إذا كان على حساب الأجيال. والسؤال ليس: هل يوجد عجز؟ بل: ما طبيعة العجز؟ من يموله؟ وكيف يُسدد؟ وما الأثر

الذي يتركه؟ هل يولد قدرة إنتاجية لاحقة أم يراكم دينًا بلا أصل؟ هل يبني موردًا مستقبليًا أم يشتري وقتًا سياسيًا؟

وهنا تظهر خطورة التمويل بالفائدة. فالعجز الربوي لا ينقل عبء الإنفاق إلىٰ المستقبل فقط، بل يضيف إليه عبئًا مركبًا: خدمة الدين. وهكذا تصبح الأجيال القادمة مدينة ليس فقط بما استهلكه الحاضر، بل أيضًا بالزيادة الربوية علىٰ هذا الاستهلاك. ومن هنا فإن الدولة الحديثة كثيرًا ما تقع في فخ مالي خطير: جزء متزايد من الإيرادات يذهب إلىٰ خدمة الدين بدل بناء القدرة. وحين تصل الدولة إلىٰ هذه المرحلة، تصبح السياسة المالية خاضعة للدائنين أكثر مما هي خاضعة للمجتمع. وهنا تفقد الدولة جزءًا من سيادتها الاقتصادية، لأن أولويتها تتحول من الكفاية والعمران إلىٰ إرضاء الأسواق والمؤسسات المقرضة.

ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ إعادة بناء مفهوم الدين العام نفسه. فالدين قد يكون مشروعًا إذا كان مؤقتًا، ومرتبطًا بقدرة إنتاجية، وخاليًا من الربا، ومضبوطًا بمقاصد واضحة. لكنه يصبح خطرًا حين يتحول إلىٰ نمط دائم لتمويل الاستهلاك أو شراء الشرعية السياسية أو تغطية الفساد والعجز البنيوي. ومن هنا فإن معيار الحكم علىٰ الدين ليس فقط حجمه، بل وظيفته ومآله. هل يخدم المجتمع أم يستنزفه؟ هل يزيد استقلاله أم تبعيته؟ هل يبني قدرة علىٰ السداد أم يراكم هشاشة؟

والسياسة المالية الإسلامية يجب أن تعيد النظر كذلك في مفهوم الدعم. فالدعم ليس خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا. الدعم قد يكون ضرورة لحماية الكفاية في الغذاء والطاقة والسكن والنقل والصحة، لكنه قد يتحول إلىٰ ريع إذا صُمم بطريقة تخدم الأقوىٰ أكثر من الأضعف، أو إذا قتل الحوافز الإنتاجية، أو إذا صار أداة ولاء سياسي. ولذلك فإن الدعم العادل ليس مجرد خفض للسعر، بل بناء لقدرة الوصول. قد يكون دعم الإنتاج الزراعي المحلي أنفع من دعم استهلاك

الغذاء المستورد، وقد يكون دعم النقل العام أنفع من دعم الوقود بصورة عمياء، وقد يكون دعم السكن الحقيقي أنفع من دعم التمويل العقاري الذي يرفع الأسعار. السياسة المالية المقاصدية لا تسأل فقط: كم ندعم؟ بل: أي قدرة نبني بالدعم؟

ومن هنا تظهر أهمية الأدوات النوعية في المالية العامة. فليس المهم فقط حجم الإنفاق أو حجم الضرائب، بل اتجاهها. قد تنفق الدولة مليارات لكنها تذهب إلىٰ قطاعات لا تخلق إنتاجًا ولا كفاية. وقد تفرض ضرائب تبدو عادلة رقميًا لكنها تضرب القطاعات المنتجة وتترك الريوع المالية والعقارية أقل عبئًا. ولذلك فإن السياسة المالية الإسلامية تحتاج إلىٰ تمييز دقيق بين ما يجب تشجيعه وما يجب تقييده. يجب أن تُخفف الأعباء عن العمل والإنتاج الحقيقي، وأن تُشدّد علىٰ الريوع والمضاربات والاكتناز غير المنتج. ويجب أن تُوجَّه الحوافز إلىٰ الصناعة والزراعة والتقنية، لا إلىٰ اقتصاد الاستهلاك والوساطة فقط.

إن الضرائب نفسها ليست مجرد مورد، بل رسالة اقتصادية. حين تُخفض الضرائب علىٰ المضاربات وترتفع علىٰ العمل، تقول الدولة ضمنيًا إن المال أولىٰ من الجهد. وحين تُعفىٰ الريوع العقارية بينما تُثقل الصناعة، يتحول الاقتصاد نحو العقار لا الإنتاج. وحين تُفرض ضرائب غير مباشرة مرتفعة علىٰ الضروريات، يدفع الفقير نسبة أكبر من دخله الحقيقي مقارنة بالغني. ولذلك فإن العدالة الضريبية ليست مساواة شكلية، بل فهم لطبيعة العبء. من يستفيد أكثر من النظام الاقتصادي يجب أن يتحمل مسؤولية أكبر في تمويله.

وهنا نصل إلىٰ العلاقة بين السياسة المالية والتوزيع. فالإنفاق العام يعيد توزيع القيمة حتىٰ قبل أن تبدأ السوق. إذا أنفقت الدولة علىٰ التعليم الجيد، فهي تعيد توزيع فرصة المعرفة. وإذا أنفقت علىٰ الصحة، فهي تعيد توزيع فرصة الحياة. وإذا بنت بنية تحتية متوازنة، فهي تعيد توزيع الجغرافيا الاقتصادية. وإذا أهملت مناطق وفئات، فهي تعيد إنتاج

التفاوت. ولذلك فإن المالية العامة ليست مجرد "إعادة توزيع دخل"، بل إعادة توزيع قدرة وفرصة وزمن.

والسياسة المالية تؤثر كذلك في النقد. فإذا موّلت الدولة عجزها بطباعة النقود بلا إنتاج مقابل، نشأ التضخم. والتضخم ليس مجرد ارتفاع أسعار، بل إعادة توزيع خفية للثروة. من يحصل علىٰ النقود أولًا يستفيد، ومن يتلقىٰ دخله متأخرًا يدفع الثمن. ومن يملك أصولًا قد يحمي نفسه، بينما صاحب الأجر الثابت يخسر. ولذلك فإن التضخم ليس ظاهرة نقدية فقط، بل ظاهرة عدالة أيضًا. ومن هنا فإن التمويل بالعجز عبر الإصدار النقدي يحتاج إلىٰ ضوابط أشد؛ لأنه قد يتحول إلىٰ ضريبة غير معلنة علىٰ الفقراء والطبقة الوسطىٰ.

لكن الاقتصاد الإسلامي لا يقبل كذلك أن يُضحّىٰ بالكفاية باسم "الانضباط المالي" المجرد. فقد تتبنىٰ الدولة سياسات تقشف قاسية لتقليل العجز، فتخفض التعليم والصحة والدعم والاستثمار العام، بينما تبقي خدمة الدين والامتيازات. وهنا يتحول التوازن المالي إلىٰ أداة اختلال اجتماعي. ولذلك فإن التقشف ليس فضيلة في ذاته، كما أن التوسع ليس فضيلة في ذاته. المعيار دائمًا: ما الذي نحميه؟ الإنسان أم الرقم؟ الكفاية أم التصنيف الائتماني؟ القدرة المستقبلية أم رضا الأسواق المالية؟

إن الدولة المقاصدية لا تنظر إلىٰ المجتمع بوصفه مصدرًا للجباية فقط، بل بوصفه أصل القيمة والعمران. ولذلك فإن السياسة المالية الناجحة ليست التي تجمع أكثر، بل التي تبني أكثر. ليست التي تخفض العجز بأي ثمن، بل التي تمنع العجز الريعي وتسمح بالعجز العمراني المنتج عند الضرورة. ليست التي توسع الإنفاق بلا حساب، بل التي تحول الإنفاق إلىٰ قدرة. ليست التي تحمي الأرقام وحدها، بل التي تحمي الإنسان والموارد والمستقبل معًا.

ومن هنا نستطيع أن نضع قاعدة مركزية: السياسة المالية الإسلامية هي فن تحويل المال العام من أداة استهلاك سلطوي إلىٰ أداة بناء حضاري. وهذا يتطلب دولة ترىٰ الزمن

كله: الحاضـــر والمســـتقبل، الفرد والمجتمع، الســـوق والدولة، الإنتاج والكفاية، الموارد والأجيال. فإذا فقدت هذا الميزان، تحولت المالية العامة إلىٰ آلة ريع أو دين أو تضـــخم أو جباية. أما إذا حافظت عليه، صارت السياسة المالية أحد أعظم أدوات العمران.

ومن هنا سـننتقل في الفصـل القادم إلىٰ السـياسـة النقدية الإسـلامية، لأن المالية العامة مهما بلغت قوتها لا تســتطيع وحدها ضــبط الاقتصــاد إذا بقي النظام النقدي منفصــلًا عن فلســفة القيمة. ســنبحث هناك في خلق النقود، والســيادة النقدية، ودور البنوك المركزية، والأدوات الكمية والنوعية، والتضخم، والائتمان، وتوجيه السيولة، و سنحاول أن نعيد بناء السياسة النقدية من داخل نظرية القيمة والكفاية والعمران، لا من داخل حياد نقدي موهوم.

الفصل الخامس والعشرون
السياسة النقدية الإسلامية
من إدارة السيولة إلى حراسة صدق القيمة

إذا كانت السياسة المالية هي الأداة التي تدير بها الدولة الإيرادات والنفقات والعجز والدين، فإن السياسة النقدية هي الأداة التي تدير بها الدولة معنىٰ المال نفسه: حجمه، واتجاهه، وصدقه، وقوته الشرائية، وصلته بالإنتاج، وموقعه بين الحاضر والمستقبل. ومن هنا فإن السياسة النقدية ليست فنًا مصرفيًا ضيقًا، ولا شأنًا فنيًا يترك للبنك المركزي وحده بوصفه سلطة محايدة، بل هي أحد أخطر ميادين العدالة الاقتصادية؛ لأن النقود، كما بيّنا، ليست مجرد رموز للتبادل، بل سلطة علىٰ الوصول إلىٰ القيمة. ومن يحدد خلق النقود، واتجاه الائتمان، وكلفة السيولة، ومعايير التمويل، يحدد في العمق من يملك القدرة علىٰ الإنتاج، ومن يستطيع السكن، ومن يدخل السوق، ومن يبقىٰ علىٰ هامشه، ومن يدفع كلفة التضخم، ومن ينتفع من توسع الأصول.

إن السياسة النقدية في الاقتصاد الحديث نشأت غالبًا حول أسئلة تبدو فنية: كم يجب أن يكون عرض النقود؟ ما مستوىٰ التضخم المقبول؟ كيف تُدار أسعار الفائدة؟ كيف يستقر سعر الصرف؟ كيف تُحمىٰ البنوك؟ غير أن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يقف عند هذه الأسئلة كما هي؛ لأنها تحمل في داخلها افتراضات غير محايدة. فحين تكون الفائدة هي الأداة المركزية للسياسة النقدية، فإن الدولة تكون قد قبلت ضمنيًا أن الزمن يُسعَّر نقديًا، وأن المال يستحق عائدًا مضمونًا، وأن توجيه الاقتصاد يتم عبر مكافأة السيولة أو معاقبتها. وهذا لا ينسجم مع فلسفة المال في الاقتصاد الإسلامي. لذلك فإن السياسة النقدية الإسلامية لا تبدأ من سؤال: كيف نرفع أو نخفض الفائدة؟ بل تبدأ من سؤال أسبق:

كيف نجعل النقود صادقة في تمثيل القيمة، وكيف نجعل السيولة تخدم الكفاية والإنتاج لا الريع والمضاربة؟

إن أول وظيفة للسياسة النقدية الإسلامية هي حفظ صدق النقد. وصدق النقد يعني أن لا تتحول النقود إلىٰ رموز متضخمة بلا قيمة حقيقية تقابلها، ولا إلىٰ مطالبات مالية تتكاثر فوق قدرة الاقتصاد الحقيقي، ولا إلىٰ أداة سرقة بطيئة للقوة الشرائية عبر التضخم، ولا إلىٰ وسيلة توزيع خفية لصالح القريبين من مصدر الإصدار. فإذا زادت النقود من غير توسع في الإنتاج الحقيقي، أو من غير توجيه إلىٰ حاجات عمرانية، فإنها لا تخلق ثروة، بل تعيد توزيع القدرة علىٰ الثروة. ولذلك فإن الإصدار النقدي ليس حقًا مطلقًا للدولة، بل أمانة؛ لأن الدولة حين تخلق نقودًا بلا قيمة مقابلة، فإنها لا تطبع ورقًا فقط، بل تغير ما في أيدي الناس من قدرة علىٰ الحياة.

ومن هنا فإن التضخم في الاقتصاد الإسلامي ليس ظاهرة رقمية فقط، بل مسألة عدالة. التضخم يأكل الأجور الثابتة، ويعاقب المدخرين الصغار، وينقل الثروة إلىٰ مالكي الأصول، ويشوش الأسعار، ويجعل الفقير يدفع ضريبة لم يصوت عليها ولم يرَ اسمها في قانون. ولهذا لا يجوز أن تتعامل السياسة النقدية الإسلامية مع التضخم بوصفه مجرد ارتفاع عام في الأسعار، بل بوصفه صورة من صور اختلال الميزان. لكن محاربة التضخم لا تعني بالضرورة خنق الاقتصاد أو رفع كلفة التمويل علىٰ المنتجين والعمال؛ لأن العلاج إذا قتل الإنتاج فقد عالج السعر وهدم الكفاية. المطلوب إذن هو علاج مقاصدي: معرفة مصدر التضخم أولًا. هل هو تضخم طلب؟ أم تضخم عرض؟ أم تضخم مستورد؟ أم تضخم أصول بسبب سيولة موجهة خطأ؟ أم تضخم احتكاري؟ أم تضخم ناتج من عجز مالي ريعي؟ ولكل نوع علاج مختلف.

وهنا تظهر أهمية الأدوات الكمية والنوعية معًا. الأدوات الكمية تضبط حجم النقود والائتمان: مقدار الإصدار، نسب الاحتياطي، سقوف التمويل، حدود التوسع الائتماني،

قواعد السيولة، حجم تدخل البنك المركزي. وهذه الأدوات ضرورية لأنها تمنع الفوضىٰ النقدية. لكن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بها؛ لأن حجم النقود وحده لا يخبرنا إلىٰ أين ذهبت. قد تكون السيولة محدودة لكنها تذهب إلىٰ المضاربة، وقد تكون واسعة لكنها تبني إنتاجًا حقيقيًا. ومن هنا تأتي الأدوات النوعية: توجيه التمويل، تقييد القطاعات الريعية، تشجيع القطاعات المنتجة، تمويل الضروريات، دعم صيغ المشاركة، منع الائتمان الاستهلاكي المفترس، والتمييز بين المال الذي يخلق قدرة والمال الذي يخلق فقاعة.

إن السياسة النقدية الحديثة كثيرًا ما تركز علىٰ السعر: سعر الفائدة. أما السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تركز علىٰ الوظيفة والاتجاه. فالسؤال ليس: ما سعر المال؟ بل: ما وظيفة المال؟ هل يذهب إلىٰ الزراعة والصناعة والسكن الحقيقي والتعليم والصحة والبنية التحتية، أم يذهب إلىٰ شراء أصول موجودة ورفع أسعارها؟ هل يمول إنتاجًا جديدًا، أم يمول تداولًا ماليًا فوق إنتاج سابق؟ هل يحرر الإنسان من الحاجة، أم يدخله في دين طويل؟ هل يزيد قدرة المجتمع علىٰ السداد مستقبلًا، أم يراكم مطالبات علىٰ مستقبل بلا قدرة؟ هذه الأسئلة هي قلب السياسة النقدية الإسلامية.

ومن هنا فإن توجيه الائتمان يصبح أداة مركزية. ففي النظام الربوي، يوجه سعر الفائدة قرارات الاقتراض والاستثمار؛ لكن هذا التوجيه أعمىٰ مقاصديًا، لأنه لا يميز بين تمويل مصنع وتمويل مضاربة إذا كان العائد كافيًا. أما في الاقتصاد الإسلامي، فينبغي أن يكون للائتمان سلم مقاصدي: تمويل الضروريات الإنتاجية أولًا، ثم الحاجات العامة، ثم القطاعات التي تبني القدرة، ثم التحسينيات ضمن حدودها. وهذا لا يعني تحويل التمويل إلىٰ أوامر بيروقراطية جامدة، بل يعني أن يكون للبنك المركزي والمؤسسات المالية إطار توجيهي يمنع أن تبتلع القطاعات الريعية السيولة علىٰ حساب الإنتاج الحقيقي.

إن السكن مثال واضح. إذا تُرك التمويل العقاري بلا ضبط، قد لا يؤدي إلىٰ زيادة السكن الكافي، بل إلىٰ رفع أسعار الأراضي والعقارات، فيصبح التمويل نفسه سببًا في إبعاد

الناس عن السكن. وهنا لا تكون المشكلة في قلة السيولة، بل في اتجاهها. قد تزداد القروض العقارية وتزداد معها أزمة السكن. السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تميز بين تمويل بناء وحدات سكنية حقيقية بسعر عادل، وتمويل شراء أصول قائمة بهدف المضاربة. الأول يخدم الكفاية، والثاني قد يهدمها. وكذلك في الغذاء: تمويل الإنتاج الزراعي والتخزين والنقل يختلف عن تمويل المضاربة في السلع الغذائية. وفي الصناعة: تمويل الآلات والمعرفة والتشغيل يختلف عن تمويل استيراد استهلاكي سريع.

ومن هنا فإن البنوك في الاقتصاد الإسلامي لا ينبغي أن تكون مجرد مؤسسات تبحث عن العائد الأقل مخاطرة، بل وسائط عمرانية بين الادخار والإنتاج. فإذا ظلت البنوك الإسلامية تبحث عن عوائد شبه مضمونة، وتبتعد عن المشاركة الحقيقية، وتفضل المرابحات الصورية لأنها أقل مخاطرة، فإنها ستعيد إنتاج منطق المال الآمن نفسه، ولو بلا فائدة صريحة. المطلوب في السياسة النقدية الإسلامية أن تبني بنية تحفز المصارف على الدخول في التمويل الإنتاجي والمشاركة، مع إدارة المخاطر لا الهروب منها بالكامل. وهنا تظهر الحاجة إلى ضمانات مؤسسية، ومعلومات شفافة، وقضاء اقتصادي سريع، وصناديق مشاركة، وتأمين تعاوني للمخاطر الحقيقية، لا تحويل المخاطر كلها إلى المدين.

إن خلق النقود الائتمانية يمثل أخطر نقطة في السياسة النقدية المعاصرة. فالبنوك لا تنقل المال فقط، بل تخلق قدرة شرائية عبر الائتمان. وهذا يعني أن قرار الإقراض ليس قرارًا خاصًا بالكامل؛ لأنه يزيد كتلة المطالبات النقدية في المجتمع. فإذا خلق البنك ائتمانًا لقطاع منتج، فقد يوسع القدرة الحقيقية. أما إذا خلق ائتمانًا لشراء أصول قائمة، فقد يرفع أسعارها من غير زيادة إنتاج. وإذا خلق ائتمانًا استهلاكيًا مفرطًا، فقد ينقل دخل المستقبل إلى استهلاك الحاضر. ومن هنا فإن خلق الائتمان يجب أن يخضع لضوابط مقاصدية. لا يجوز أن يكون حق خلق القدرة الشرائية مملوكًا لمنطق الربح المصرفي وحده.

وهذا يقود إلىٰ سؤال السيادة النقدية. الدولة التي لا تملك قرارها النقدي لا تملك قرارها الاقتصادي كاملًا. فإذا كانت عملتها تابعة، أو احتياطاتها مرتهنة، أو ديونها بعملة أجنبية، أو تجارتها مشروطة بعملة عالمية، فإن سياستها النقدية تصبح محدودة. وقد تضطر إلىٰ رفع الفائدة أو تقليل الإنفاق أو خفض العملة أو قبول شروط خارجية لا تخدم كفايتها. ولذلك فإن السياسة النقدية الإسلامية لا تنحصر داخل الحدود الفنية للبنك المركزي، بل تتصل بالاستقلال الاقتصادي، وبإدارة الموارد، وببناء إنتاج يقلل التبعية للعملات الخارجية. فالعملة القوية لا تُبنىٰ بالقرار النقدي وحده، بل بقدرة إنتاجية حقيقية خلفها.

إن سعر الصرف، من هذه الزاوية، ليس رقمًا في السوق فقط، بل مرآة للسيادة الإنتاجية. الدولة التي تستورد معظم غذائها ودوائها وتقنيتها وطاقتها المصنعة ستبقىٰ عملتها هشة، مهما حاول البنك المركزي الدفاع عنها. لذلك فإن السياسة النقدية الإسلامية لا تستطيع أن تنفصل عن السياسة الصناعية والزراعية والتعليمية. النقد يحتاج إلىٰ اقتصاد حقيقي يحمله. العملة ليست مجرد وعد قانوني، بل ثقة في قدرة المجتمع علىٰ إنتاج ما يحتاجه أو ما يبادله. ومن هنا فإن إصلاح النقد يبدأ من إصلاح الإنتاج، لا من المناورات النقدية وحدها.

أما السياسة السعرية، فهي تتقاطع مع السياسة النقدية في أكثر من موضع. فالأسعار تتأثر بالسيولة، وبالاحتكار، وبالعرض، وبسعر الصرف، وبالضرائب، وبالدعم. وإذا عالجت الدولة الأسعار فقط من جهة النقد، فقد تفشل. رفع القيود النقدية قد لا يخفض أسعار الغذاء إذا كان الاحتكار هو السبب، وقد لا يخفض أسعار السكن إذا كانت الأرض محبوسة، وقد لا يخفض أسعار الطاقة إذا كانت السياسة المالية تعتمد علىٰ جبايتها. ولذلك فإن السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تعمل مع سياسة سعرية وإنتاجية. لا يكفي أن تضبط النقود إذا بقيت الأسواق الأساسية مختلة.

ومن هنا فإن أدوات السياسة النقدية الإسلامية يمكن تصورها في مستويين. المستوىٰ الأول كمي: ضبط حجم الإصدار، إدارة الاحتياطيات، تحديد نسب السيولة، مراقبة

التوسع الائتماني، منع الفقاعات، ضبط سرعة نمو الدين، وربط التوسع النقدي بمؤشرات الإنتاج والكفاية. والمستوىٰ الثاني نوعي: توجيه التمويل إلىٰ القطاعات المقاصدية، فرض قيود علىٰ التمويل الريعي، تشجيع المشاركة، دعم التمويل طويل الأجل للإنتاج، إنشاء نوافذ تمويل بلا ربا للمشروعات الاستراتيجية، مراقبة أثر الائتمان علىٰ توزيع الدخل والأصول، وربط السياسة النقدية بمؤشر الكفاية لا بمؤشر التضخم وحده.

وهنا يجب أن نقول بوضوح: السياسة النقدية الإسلامية ليست مجرد سياسة نقدية بلا فائدة. حذف الفائدة ضروري، لكنه لا يكفي. فإذا حذفنا الفائدة وبقيت السيولة تتجه إلىٰ الريع، وبقيت المصارف تبحث عن عائد مضمون، وبقيت الدولة تمول عجزًا ريعيًا، وبقيت الأصول تتضخم، وبقيت النقود تنفصل عن الإنتاج، فإننا لم نبنِ سياسة نقدية إسلامية، بل صنعنا نسخة ناقصة من النظام نفسه. السياسة النقدية الإسلامية تعني إعادة بناء وظيفة النقود: من أداة ربح مالي إلىٰ أداة توجيه عمراني.

إن أخطر ما ينبغي تجنبه هو أن تتحول أدوات التمويل الإسلامي إلىٰ بدائل شكلية لسعر الفائدة. فقد تستبدل الدولة أو المصارف سعر الفائدة بهامش ربح شبه ثابت، أو صكوكًا تشبه السندات، أو مرابحات لا تحمل مخاطر حقيقية، ثم تقول إن النظام تغير. لكن إذا بقي العائد مضمونًا فعليًا، وبقيت المخاطر محولة إلىٰ الطرف الضعيف، وبقي التمويل منفصلًا عن القيمة الحقيقية، فإن الروح الربوية باقية. ولذلك فإن السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تراقب الجوهر لا الاسم: أين المخاطرة؟ أين الأصل الحقيقي؟ أين القيمة المضافة؟ أين أثر التمويل في الكفاية؟

ومن هنا فإن البنك المركزي الإسلامي، أو السلطة النقدية المقاصدية، ينبغي أن يكون حارسًا لخمسة أمور: صدق النقد، وعدالة السيولة، واتجاه الائتمان، واستقرار القوة الشرائية، وصلته بالإنتاج الحقيقي. صدق النقد يمنع التوسع الوهمي. عدالة السيولة تمنع أن ينتفع

الأقوياء أولًا ويدفع الضعفاء لاحقًا. اتجاه الائتمان يمنع الريع والمضاربة. استقرار القوة الشرائية يحمي الأجور والمدخرات الصغيرة. والاتصال بالإنتاج يمنع المال من أن يدور حول ذاته. هذه الوظائف أوسع بكثير من مجرد تحديد سعر فائدة أو استهداف تضخم.

وهنا تظهر أهمية المؤشرات الجديدة. لا يكفي أن يعلن البنك المركزي معدل التضخم. يجب أن نعرف تضخم الضروريات، وتضخم الأصول، ونسبة الائتمان المنتج إلىٰ الائتمان الريعي، ونسبة التمويل الموجه للمشروعات الصغيرة والمتوسطة، ونسبة السيولة المتجهة إلىٰ الزراعة والصناعة والسكن الحقيقي، وأثر السياسة النقدية في توزيع الدخل والثروة. فإذا استقر التضخم العام بينما ارتفعت أسعار السكن والتعليم والصحة، فهناك خلل مقاصدي. وإذا زاد الائتمان بينما لم تزد فرص العمل، فهناك خلل في الاتجاه. وإذا ارتفعت أرباح المصارف بينما ضعف الإنتاج، فهناك خلل في وظيفة المال.

إن السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تحذر كذلك من تحويل الاستقرار النقدي إلىٰ صنم. فالاستقرار مهم لأنه يحمي الثقة، لكنه ليس الغاية النهائية. الغاية هي العمران. فقد تستقر العملة في اقتصاد راكد، وقد ينخفض التضخم مع بطالة مرتفعة، وقد يتحسن الاحتياطي مع تراجع الكفاية. لذلك لا بد من ميزان: لا تضخم ظالم، ولا انكماش قاتل. لا توسع نقدي ريعي، ولا تشدد نقدي يخنق الإنتاج. لا سيولة عمياء، ولا جفاف مالي. هذا الميزان لا يضبطه السوق وحده، ولا الدولة وحدها، بل جهاز مقاصدي يجمع البيانات والفقه الاقتصادي والرقابة والمؤسسات.

ومن هنا فإن السياسة النقدية الإسلامية تعيد تعريف "الاستقرار". الاستقرار ليس ثبات الأسعار فقط، بل ثبات القدرة علىٰ الحياة. إذا كانت الأسعار مستقرة لكن الناس لا يستطيعون السكن، فهناك عدم استقرار اجتماعي. إذا كانت العملة مستقرة لكن التمويل لا يصل إلىٰ الإنتاج، فهناك عدم استقرار عمراني. إذا كان القطاع المالي مستقرًا لأنه يحقق

أرباحًا من ديون آمنة، بينما المشـروعات المنتجة تختنق، فهناك اسـتقرار مالي فوق اختلال اقتصادي. ومن هنا فإن الاستقرار النقدي يجب أن يخضع للاستقرار المقاصدي الأوسع.

وخلاصـة هذا الفصـل أن السـياسـة النقدية الإسـلامية هي حراسـة العلاقة بين الرمز والقيمة. النقود رمز، والاقتصاد الحقيقي قيمة. فإذا تضخم الرمز علىٰ القيمة ظهر التضخم والفقاعات. وإذا حُبس الرمز عن القيمة ظهر الركود والبطالة. وإذا وُجّه الرمز إلىٰ الريع ظهر التفاوت. وإذا وُجّه إلىٰ الإنتاج والكفاية ظهر العمران. ولذلك فإن السـياسـة النقدية ليست فن إدارة المال فقط، بل فن منع المال من الكذب علىٰ المجتمع.

ومن هنا ننتقل في الفصـل القادم إلىٰ البنوك المركزية والسيادة النقدية، حيث سنسـأل: من يملك حق خلق النقود؟ وما حدود استقلال البنك المركزي؟ وهل استقلاله عن الدولة يعني خضوعه للأسواق؟ وكيف يمكن بناء بنك مركزي مقاصدي لا يدير سعر الفائدة، بل يدير صدق النقد واتجاه السيولة وعدالة الائتمان؟

الفصل السادس والعشرون
البنوك المركزية والسيادة النقدية
من سلطة سعر الفائدة إلى سلطة توجيه القيمة

ليست البنوك المركزية مؤسسات فنية محايدة كما تبدو في ظاهرها، بل هي من أخطر مؤسسات الدولة الحديثة؛ لأنها تقف عند بوابة الرمز النقدي، وتتحكم في العلاقة بين المال والزمن والثقة والسيولة والائتمان والأسعار والدين. وإذا كانت وزارة المالية تدير المال العام عبر الإيراد والإنفاق، فإن البنك المركزي يدير معنىٰ المال نفسه: قيمته، وندرته، وتدفقه، واتجاهه، ومدىٰ صدقه في تمثيل القيمة الحقيقية. ومن هنا فإن الحديث عن البنك المركزي في الاقتصاد الإسلامي لا يجوز أن يبقىٰ في مستوىٰ نقل وظائفه التقليدية مع حذف سعر الفائدة، بل يجب أن يبدأ من سؤال أعمق: من يملك سلطة خلق النقود وتوجيهها؟ ولأي غاية تُمارس هذه السلطة؟ وهل يمكن أن تكون هذه السلطة محايدة إذا كانت آثارها تمس الكفاية والتوزيع والعمل والملكية والمستقبل؟

إن البنك المركزي في الدولة الحديثة نشأ بوصفه حارسًا للعملة والمصارف والاستقرار النقدي، لكنه مع تطور الرأسمالية المالية تحول إلىٰ مؤسسة ذات سلطة شبه سيادية. فهو الذي يحدد قواعد السيولة، ويدير الاحتياطيات، ويؤثر في الائتمان، ويحمي النظام المصرفي، ويتدخل في الأزمات، ويحدد إلىٰ حد بعيد كلفة الزمن الاقتصادي عبر سعر الفائدة في النظم الربوية. وحين يتحرك البنك المركزي، تتحرك معه الأسواق، والديون، والعملات، وأسعار الأصول، وتكاليف السكن، وفرص الاستثمار، وأعباء الدولة. لذلك فإن القول باستقلال البنك المركزي لا يعني عزله عن السياسة فقط، بل قد يعني أحيانًا نقل سلطة اقتصادية كبرىٰ من الرقابة الاجتماعية المباشرة إلىٰ مؤسسة فنية تتكلم بلغة الخبراء بينما تصنع آثارًا اجتماعية عميقة.

وهنا يجب أن نفكك مفهوم "الاستقلال". استقلال البنك المركزي قد يكون ضروريًا لمنع السلطة السياسية من العبث بالنقد، وتمويل عجزها بلا ضابط، وتحويل العملة إلىٰ ورق فاقد للثقة. لكن استقلاله قد يتحول إلىٰ مشكلة إذا صار استقلالًا عن المجتمع لا عن الهوىٰ السياسي فقط، أو إذا صار خضوعًا غير معلن للأسواق المالية والدائنين ومؤسسات التصنيف. فالبنك المركزي الذي يرفض ضغط الحكومة المنتخبة لكنه يخاف من الأسواق العالمية ليس مستقلًا بالمعنىٰ العميق، بل هو تابع لسلطة أخرىٰ. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض استقلال السلطة النقدية، لكنه يعيد تعريفه: استقلال عن العبث السياسي، لا عن المقاصد العامة؛ استقلال عن الشعبوية النقدية، لا عن الكفاية والعدل؛ استقلال عن الفساد، لا عن المسؤولية الاجتماعية.

إن البنك المركزي المقاصدي يجب أن يكون حارسًا لا لقيمة العملة فقط، بل لصدق النقد وعدالة السيولة. فقيمة العملة قد تُحفظ أحيانًا بسياسات قاسية تضر العمل والإنتاج، وقد يُخفض التضخم علىٰ حساب البطالة، وقد تُحمىٰ الاحتياطيات علىٰ حساب الإنفاق الضروري، وقد تُسترضىٰ الأسواق علىٰ حساب الكفاية. لذلك فإن وظيفة البنك المركزي الإسلامي لا تختزل في استهداف التضخم، بل تشمل سؤالًا أوسع: هل تخدم السياسة النقدية حياة الناس وإنتاجهم واستقرارهم؟ وهل تذهب السيولة إلىٰ الاقتصاد الحقيقي؟ وهل تُحمىٰ القوة الشرائية للفئات الضعيفة؟ وهل يُمنع تضخم الأصول الذي يطرد الناس من السكن؟ وهل يُضبط الائتمان حتىٰ لا يتحول إلىٰ دين استهلاكي أو ريعي؟

في النظام الربوي، يمارس البنك المركزي سلطته غالبًا عبر سعر الفائدة. يرفعها إذا خاف التضخم، ويخفضها إذا أراد تحفيز الاقتصاد، وكأنه يدير حرارة الجسم الاقتصادي من مقبض واحد. لكن سعر الفائدة ليس مقبضًا بريئًا؛ إنه تسعير للزمن، ومكافأة للسيولة، وضغط علىٰ المدينين، وإشارة للأسواق، وأداة إعادة توزيع بين المقترضين والدائنين، وبين

مالكي الأصول والعاملين. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يجعل سعر الفائدة أداة مركزية، لأنه يرفض أصلها الفلسفي. لكن رفض سعر الفائدة لا يعني غياب السياسة النقدية، بل يعني الحاجة إلىٰ أدوات أخرىٰ أكثر مباشرة وصدقًا في توجيه المال نحو القيمة الحقيقية.

وهنا تظهر أهمية الأدوات الكمية والنوعية في البنك المركزي الإسلامي. الأدوات الكمية تضبط الحجم العام للسيولة والائتمان: نسب الاحتياطي، متطلبات السيولة، حدود التوسع الائتماني، قواعد رأس المال، نسب التمويل إلىٰ الودائع، سقوف النمو في التمويل، إدارة الإصدار النقدي، والتدخل في سوق الصرف عند الحاجة. هذه الأدوات تمنع الانفلات. لكنها لا تكفي، لأن المشكلة ليست في حجم المال وحده، بل في وجهته. لذلك يحتاج البنك المركزي المقاصدي إلىٰ أدوات نوعية: تحديد نسب تمويل موجهة للقطاعات الإنتاجية، تقييد التمويل المضاربي، تشجيع صيغ المشاركة، وضع أوزان تنظيمية أقل للتمويل المرتبط بالإنتاج والكفاية، وأوزان أعلىٰ للتمويل الريعي والاستهلاكي المفرط، وربط امتيازات المصارف بمدىٰ مساهمتها في التشغيل والإنتاج الحقيقي.

إن البنك المركزي الإسلامي يجب أن يسأل المصارف سؤالًا مختلفًا: ليس فقط هل أنتم آمنون ماليًا؟ بل ماذا تمولون؟ قد يكون المصرف آمنًا لأنه يمول أصولًا مضمونة عالية الربح، لكنه لا يخدم الإنتاج. وقد تكون أرباحه مرتفعة لأنه يبتعد عن المخاطرة الحقيقية ويقترب من صيغ مضمونة. وهنا يصبح الأمان المصرفي أمانًا ضد العمران. لذلك ينبغي إعادة تعريف سلامة القطاع المصرفي: المصرف السليم ليس فقط من لا يتعثر، بل من لا يعيش علىٰ الريع، ولا يضخم الأصول، ولا يهرب من الإنتاج، ولا يحول التمويل الإسلامي إلىٰ ديون مغلفة. سلامة المصرف يجب أن تُقاس بسلامة أثره في الاقتصاد الحقيقي.

ومن هنا فإن السيادة النقدية لا تعني فقط امتلاك عملة وطنية، بل امتلاك القدرة علىٰ توجيهها. قد تملك الدولة عملة، لكنها لا تملك سيادتها النقدية إذا كانت سيولتها مرهونة

بتدفقات خارجية، أو إذا كان دينها بعملة أجنبية، أو إذا كان غذاؤها وطاقتها وتقنيتها مستوردة علىٰ نحو يجعل سعر الصرف سيدًا علىٰ معيشة الناس. السيادة النقدية تبدأ من النقد لكنها لا تنتهي به؛ إنها تحتاج إلىٰ إنتاج حقيقي، وموارد مدارة، وميزان تجاري متوازن نسبيًا، واحتياطي استراتيجي، ونظام مصرفي يخدم الداخل، وثقة سياسية وقانونية. العملة التي لا يحملها إنتاج حقيقي تبقىٰ ورقة قلقة.

وهذا يعني أن البنك المركزي، مهما بلغ ذكاؤه، لا يستطيع وحده صنع السيادة النقدية. إذا كانت الدولة ريعية، والاقتصاد استهلاكيًا، والإنتاج ضعيفًا، والتمويل مضاربيًا، فإن السياسة النقدية ستبقىٰ تدير الأزمة لا تحلها. قد تثبت سعر الصرف مؤقتًا، أو ترفع الاحتياطي، أو تضبط التضخم، لكنها لا تصنع قيمة حقيقية. لذلك يجب أن يعمل البنك المركزي داخل مشروع اقتصادي كلي: سياسة مالية عمرانية، سياسة صناعية وزراعية، إدارة موارد، تقليل تبعية الاستيراد، رفع إنتاجية العمل، وتوجيه السيولة إلىٰ القدرة لا إلىٰ الاستهلاك. ومن هنا فإن البنك المركزي المقاصدي ليس مؤسسة منفصلة، بل جزء من جهاز الدولة العمرانية.

إن خلق النقود هو أخطر أشكال السيادة النقدية. من يخلق النقود يخلق قدرة شرائية جديدة، أي مطالبات جديدة علىٰ الموارد والعمل والسلع. فإذا خُلقت هذه النقود لمشروعات إنتاجية حقيقية، فقد تساعد في توسيع القيمة. أما إذا خُلقت لتمويل عجز ريعي أو مضاربات، فإنها تصبح اعتداءً صامتًا علىٰ القوة الشرائية. لذلك فإن الإصدار النقدي في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يخضع لقاعدة الصدق: لا تُخلق نقود إلا بقدر ما توجد أو تُبنىٰ قدرة حقيقية تقابلها. وقد تكون القدرة مستقبلية إذا كان التمويل لمشروع عمراني حقيقي، لكن لا يجوز أن تكون وهمية أو ريعية. وهنا نفرق بين الإصدار المنتج والإصدار الكاذب.

الإصدار المنتج هو ما يمول مشروعًا يزيد القدرة المستقبلية: زراعة، صناعة، طاقة، بنية تحتية، تعليم نوعي، تقنية، إسكان حقيقي. هذا الإصدار قد يسبق القيمة المكتملة، لكنه

يذهب إلىٰ بناء شروطها. أما الإصدار الكاذب فهو ما يمول استهلاكًا سياسيًا أو مضاربة أو فسادًا أو عجزًا دائمًا بلا قدرة. الأول يستدعي المستقبل ليبنيه، والثاني يسرق المستقبل ليستهلكه. وهنا تتضح العلاقة بين البنك المركزي وحق الأجيال: خلق النقود ليس قرارًا حاضرًا فقط، بل تصرف في الثقة المستقبلية بالعملة. فإذا أفسد الحاضر النقد، أورث المستقبل هشاشة.

ومن هنا يجب أن يكون للبنك المركزي الإسلامي جهاز لقياس أثر الائتمان لا حجمه فقط. كم من الائتمان ذهب إلىٰ الإنتاج؟ كم ذهب إلىٰ شراء أصول قائمة؟ كم ذهب إلىٰ الاستهلاك؟ كم ذهب إلىٰ السكن الحقيقي؟ كم رفع أسعار الأراضي؟ كم خلق وظائف؟ كم زاد الإنتاج المحلي؟ كم قلل الاستيراد الضروري؟ كم حسّن الكفاية؟ هذه الأسئلة يجب أن تصبح جزءًا من السياسة النقدية. أما الاكتفاء بمؤشرات التضخم والنمو والاحتياطي فهو بقاء داخل عقل نقدي ناقص لا يرىٰ طبقات القيمة.

والسياسة السعرية تتصل بالبنك المركزي اتصالًا وثيقًا. في النظام الحديث، قد يعالج البنك المركزي ارتفاع الأسعار برفع الفائدة، لكن ارتفاع الأسعار قد يكون سببه احتكار أو نقص عرض أو ارتفاع تكلفة واردات أو ضرائب غير مباشرة أو خلل في سلاسل التوريد . فإذا عولج كل ذلك بالتشدد النقدي، فقد تُعاقب قطاعات الإنتاج بدل المحتكرين. ولذلك فإن البنك المركزي المقاصدي لا يعمل وحده، بل يحتاج إلىٰ تنسيق مع أجهزة المنافسة، ووزارات الإنتاج، والسياسة المالية، وإدارة الموارد. التضخم ليس دائمًا مرضًا نقديًا خالصًا، ولذلك لا يكون العلاج نقديًا خالصًا دائمًا.

ومن هنا فإن أدوات البنك المركزي الإسلامي يجب أن تتضمن سياسة ائتمانية تفصيلية. فإذا ارتفعت أسعار السكن بسبب احتكار الأراضي والمضاربة، فلا يكفي تضييق النقد العام؛ بل ينبغي تقييد تمويل المضاربة العقارية، وتوجيه التمويل إلىٰ البناء الفعلي،

وربط التمويل بزيادة العرض، واستخدام السياسة المالية لتحريك الأراضي المعطلة، وربما فرض رسوم على الاحتكار العقاري. وإذا ارتفعت أسعار الغذاء بسبب ضعف الإنتاج المحلي، فالحل ليس فقط تقليل الطلب، بل تمويل الإنتاج والتخزين والنقل. وإذا ارتفع التضخم بسبب الواردات، فلا يكفي رفع كلفة التمويل الداخلي، بل يجب بناء بدائل إنتاجية وتقليل التبعية. هذه هي السياسة النقدية حين تصير مقاصدية.

أما احتياطيات النقد الأجنبي، فهي ليست مجرد أرقام تطمئن الأسواق، بل أداة سيادة. الدولة التي تملك احتياطيات معقولة تستطيع حماية عملتها وحاجاتها الأ سا سية، لكنها إذا حولت الاحتياطي إلى صنم فقد تجمد موارد كان يمكن توجيهها إلى إنتاج حقيقي. وهنا أيضًا نحتاج إلى ميزان: احتياطي كافٍ للحماية، لا تراكم مفرط يخدم الخارج على حساب الداخل؛ استقرار في سعر الصرف، لا تثبيت مصطنع يستهلك الموارد؛ انفتاح مالي محسوب، لا انكشاف يجعل الاقتصاد تحت رحمة تدفقات ساخنة. السيادة النقدية ليست انغلاقًا، لكنها ليست تسليمًا للأسواق العالمية.

ومن أخطر قضايا السيادة النقدية الديون بالعملة الأجنبية. فالدولة التي تقترض بعملة لا تصدرها تدخل في علاقة تبعية مضاعفة: عليها أن تكسب أو تشتري تلك العملة لتسدد، وإذا انخفضت عملتها المحلية تضخم عبء الدين. وإذا كانت الديون بفائدة، أصبح الزمن الخارجي يضغط على الداخل. وهنا يتضح أن السيادة النقدية ليست نظرية مجردة؛ إنها تحدد قدرة الدولة على الإنفاق والكفاية والعمل. لذلك يجب أن يكون الاقتراض الخارجي في الاقتصاد الإ سلامي شديد الضبط: لا يكون إلا لحاجة إنتاجية أو استراتيجية، وبشروط لا ترهن القرار، ويفضل أن يُستبدل بصيغ مشاركة أو تمويل مرتبط بأصول ومشروعات لا بفائدة مضمونة.

إن البنك المركزي المقا صدي يجب أن يكون أيضًا حار سًا ضد الدولرة الداخلية، أي فقدان الثقة بالعملة الوطنية واستعمال العملات الأجنبية في الادخار والتسعير. فالدولرة

ليســت ظاهرة نقدية فقط، بل علامة علىٰ ضــعف الثقة والســيادة. علاجها لا يكون بالقمع وحده، بل بصدق السيا سة النقدية، وا ستقرار القوة الشرائية، وإنتاج حقيقي، وثقة بالدولة، وانضــباط مالي. فالناس لا يهربون من عملتهم عبثًا، بل حين يخافون من تآكلها. ومن هنا فإن حفظ الثقة بالعملة واجب شرعي واقتصادي لأنه حفظ لأداة التبادل وحقوق الناس.

وهنا يظهر أن ا ستقلال البنك المركزي يجب أن يقترن بمساءلة مقا صدية. لا يكفي أن يقول البنك إنه مستقل ويستهدف التضخم. يجب أن يُسأل عن أثر قراراته في الكفاية والعمل والتوزيع والأصــول والإنتاج. يجب أن تكون هناك تقارير لا عن التضــخم وحده، بل عن تضـخم الضـروريات، وتضـخم الأصـول، واتجاه الائتمان، وعدالة الوصـول إلىٰ التمويل، وأثر الســياســة النقدية في الطبقات الاجتماعية. فالمعرفة النقدية إذا بقيت حكرًا علىٰ خبراء المال، أصبحت سلطة مغلقة. والسيادة النقدية الحقيقية تحتاج إلىٰ وعي عام، لا إلىٰ أسرار تقنية فقط.

وخلا صة هذا الفصل أن البنك المركزي في الاقتصاد الإ سلامي لا يكون خادمًا لسعر الفائدة، بل حار سًا لصدق النقود واتجاه القيمة. لا يدير الزمن عبر الفائدة، بل يدير السيولة عبر المقاصـد. لا يكتفي باسـتقرار الأسـعار، بل يسـعىٰ إلىٰ اسـتقرار القدرة علىٰ الحياة. لا يحمي المصارف فقط، بل يحمي المجتمع من انحراف المصارف. لا يستقل عن الأمة، بل يســتقل عن العبث ليخدم الأمة. ولا يرىٰ العملة مجرد رمز قانوني، بل أمانة حضــارية تمثل ثقة المجتمع في نفسه ومستقبله.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصــل التالي: إدارة الموارد العامة. لأن الســيادة النقدية لا تكتمل من دون قا عدة مادية تحملها. العملة لا تقوىٰ بالقرار و حده، بل بالموارد التي تدير ها الدولة، وبالقدرة الإنتاجية التي تبنيها، وبالتحول من الدولة الريعية إلىٰ الدولة العمرانية.

الفصل السابع والعشرون
إدارة الموارد العامة
من استخراج الثروة إلى صناعة القدرة

ليست الموارد العامة في الاقتصاد الإسلامي مجرد مخزون مادي تستخرجه الدولة لتغذي خزينتها، بل هي أحد الأبعاد العميقة لفلسفة الاستخلاف نفسها. فالمورد، كما قررنا منذ بداية هذه النظرية، ليس مادة خامًا محايدة فقط، بل أصل من أصول القيمة؛ لأنه خلق لله من جهة، وإرث إنساني مشترك من جهة ثانية. ومن هنا فإن التعامل مع المورد لا يجوز أن يخضع لمنطق الملكية المطلقة أو الربح القصير أو الاستهلاك السياسي، بل لمنطق الأمانة والعمران وحق الأجيال. ولذلك فإن إدارة الموارد العامة ليست شأنًا إداريًا أو تقنيًا، بل سؤال حضاري: كيف تتحول نعمة المورد إلىٰ قدرة جماعية مستدامة، لا إلىٰ ريع مؤقت أو فساد أو تبعية؟

إن أخطر ما وقعت فيه كثير من الدول الحديثة، خصوصًا الريعية منها، أنها خلطت بين امتلاك المورد وامتلاك القدرة. فظنت أن كثرة النفط أو الغاز أو المعادن تعني تلقائيًا القوة والازدهار. لكن التاريخ الاقتصادي المعاصر كشف مفارقة عميقة: دول غنية بالموارد بقيت ضعيفة في الصناعة والمعرفة والسيادة الغذائية والتقنية، ودول فقيرة بالموارد الطبيعية أصبحت قوىٰ اقتصادية هائلة لأنها أحسنت تحويل الإنسان والمعرفة والتنظيم إلىٰ قيمة. ومن هنا فإن المورد لا يصنع العمران بذاته، بل طريقة إدارته هي التي تحدد مصيره: إما أن يكون بابًا للنهضة، أو بابًا للريع والتبعية.

وهنا تظهر عبقرية الفقه الإسلامي القديم حين ميّز، في كثير من اجتهاداته، بين ملكية الأرض وملكية ما في باطنها من معادن وموارد. فالأرض قد تملك فرديًا، لكن ما في أعماقها

من ثروات كبرىٰ لا يجوز أن يتحول إلىٰ احتكار خاص؛ لأنه متعلق بالمصلحة العامة وبحق الجماعة. وهذه الفكرة ليست تفصيلًا فقهيًا قديمًا، بل أساس لنظرية اقتصادية عميقة في القيمة والموارد. فالفقه الإسلامي، في جوهره، أدرك أن بعض الموارد تتجاوز الجهد الفردي؛ لأنها ليست ثمرة عمل شخص بعينه، بل جزء من الإرث الكوني المشترك الذي خلقه الله للناس. ومن هنا فإن تحويل هذه الموارد إلىٰ ملكية احتكارية مغلقة هو اعتداء علىٰ أصل القيمة نفسه.

ولذلك فإن الدولة في الاقتصاد الإسلامي لا تدير الموارد بوصفها مالكة مطلقة، بل بوصفها أمينة علىٰ حق المجتمع والحاضر والمستقبل. النفط، والغاز، والمعادن، والمياه الكبرىٰ، والمرافئ الاستراتيجية، والطاقة، ليست أدوات لتمويل السلطة، بل أصول حضارية يجب أن تتحول إلىٰ قدرة دائمة: تعليم، وصناعة، وتقنية، وبنية تحتية، وأمن غذائي، واستقلال نقدي، وقوة إنتاجية. فإذا تحولت الموارد إلىٰ رواتب واستهلاك واستيراد فقط، فإن الدولة لا تدير المورد، بل تستهلكه. وإذا استُخدمت الموارد لشراء الولاء السياسي، فإن المورد يتحول من نعمة عمرانية إلىٰ لعنة ريعية.

ومن هنا يجب أن نفرق بين "الدخل الريعي" و"الدخل العمراني". الدخل الريعي هو المال الذي يدخل الدولة من مورد طبيعي ثم يخرج استهلاكًا أو توزيعًا بلا بناء قدرة مقابلة. أما الدخل العمراني فهو المال الذي يتحول إلىٰ أصول إنتاجية ومعرفية ومؤسسية ترفع قدرة المجتمع علىٰ الاستمرار بعد نضوب المورد. النفط الذي يتحول إلىٰ مصانع وتعليم وتقنية وطاقة متجددة وصناديق استثمار إنتاجية هو مورد عمراني. أما النفط الذي يتحول إلىٰ استهلاك مستورد وعقارات ومضاربات ورواتب بلا إنتاج، فهو مورد ريعي مهما ارتفع دخله.

وهنا تظهر المعضلة الكبرىٰ للدولة الريعية: الدولة التي تعتمد علىٰ المورد الطبيعي الخارجي كثيرًا ما تضعف حاجتها إلىٰ المجتمع المنتج. فهي لا تحتاج إلىٰ ضرائب كبيرة،

وبالتالي لا تضطر لبناء عقد اقتصادي عميق مع الناس. ومن هنا قد تتحول العلاقة بين الدولة والمجتمع من علاقة إنتاج ومحاسبة إلىٰ علاقة توزيع وولاء. وهذا أخطر من مجرد خلل اقتصادي؛ لأنه يعيد تشكيل السياسة والثقافة والعمل والوعي. ففي الدولة الريعية يضعف الحافز للإنتاج الحقيقي، وتتضخم الوظائف الحكومية، ويصبح الاستيراد أسهل من الصناعة، وتتحول الثروة إلىٰ استهلاك بدل أن تكون قدرة.

إن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض الاستفادة من الموارد الطبيعية، بل يرىٰ فيها نعمة كبرىٰ، لكنه يرفض أن تتحول هذه النعمة إلىٰ بديل عن العمران. المورد يجب أن يكون نقطة انطلاق لا نقطة توقف. ولذلك فإن الدولة المقاصدية لا تقيس نجاحها بحجم صادرات النفط أو المعادن فقط، بل بقدرتها علىٰ تقليل اعتمادها عليها مع الزمن عبر بناء اقتصاد متنوع ومنتج. فالمورد الطبيعي زائل أو متقلب، أما المورد البشري والمعرفي فهو القادر علىٰ الاستدامة. ومن هنا فإن أعظم استثمار للموارد الطبيعية هو تحويلها إلىٰ إنسان قادر.

وهذا يقودنا إلىٰ مفهوم "حق الأجيال" الذي تجلىٰ بوضوح في موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حين رفض تقسيم أرض العراق بعد الفتح، واحتج بقوله تعالىٰ: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ﴾. لم يكن ذلك مجرد اجتهاد إداري، بل تأسيس مبكر لفكرة أن المورد لا يخص الجيل الحاضر وحده. وهذه من أعمق الأفكار الاقتصادية في التاريخ الإنساني؛ لأنها تنقل السياسة المالية من منطق الغنيمة الآنية إلىٰ منطق الاستدامة الحضارية. فالمورد ليس ملكًا للحاكم، ولا حتىٰ للجيل الحالي وحده، بل أمانة ممتدة عبر الزمن.

ومن هنا فإن إدارة الموارد العامة في الاقتصاد الإسلامي يجب أن تخضع لثلاث دوائر زمنية معًا: حاجة الحاضر، وقدرة المستقبل، واستدامة المورد نفسه. لا يجوز أن يُحرم الحاضر من حقه باسم المستقبل، ولا أن يُلتهم المستقبل باسم الحاضر، ولا أن يُستنزف المورد بلا حساب. وهذا يعني أن السياسة النفطية أو التعدينية أو المائية ليست قرارًا ماليًا

فقط، بل قرار حضـاري. كم نسـتخرج؟ ماذا نبيع؟ ماذا نصـنع؟ ماذا ندخر؟ كيف نحمي البيئة؟ كيف نبني بدائل؟ كيف نحول العائد إلىٰ قدرة دائمة؟ هذه الأسـئلة هي قلب الإدارة المقاصدية للموارد.

إن الموارد العامة لا تقتصـر علىٰ النفط والمعادن. الماء نفسـه مورد حضـاري، بل قد يكون أخطر من النفط مستقبلًا. ومن هنا فإن احتكار المياه أو تلويثها أو تبديدها ليس مجرد خطأ اقتصـادي، بل جريمة ضـد الكفاية والحياة. وكذلك الأراضـي الزراعية، والموانئ، والمجالات الرقمية، والطاقة، وحتىٰ البيانات في العصر الحديث، كلها موارد عامة بدرجات مختلفة. وكلما تعلق المورد بحاجات الناس الأسـاسـية أو بسـيادة الدولة، زادت مسـؤولية الدولة في حمايته ومنع تحويله إلىٰ احتكار خاص أو تبعية خارجية.

والسـيادة الاقتصـادية تبدأ من إدارة الموارد. الدولة التي تصـدر مواد خامًا ثم تسـتورد منتجاتها المصـنعة تفقد جزءًا كبيرًا من القيمة. والدولة التي تبيع النفط لتشـتري الغذاء والسـلاح والتقنية تبقىٰ معلقة بالخارج مهما ارتفعت عائداتها. ولذلك فإن إدارة المورد لا تعني فقط ا ستخراجه، بل تعني بناء سلا سل قيمة حوله: صناعات تحويلية، تقنيات محلية، تدريب، أبحاث، شـبكات نقل، تكامل إقليمي، واسـتثمار في المعرفة. فالمورد الخام قليل الذكاء، أما القيمة المضافة فهي التي تصنع السيادة.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الموارد والسياسة النقدية. الدولة التي تعتمد علىٰ مورد خارجي قد تقع في وهم الوفرة النقدية، فتضـخم الإنفاق والاسـتهلاك والاسـتيراد، بينما يضـعف الإنتاج الحقيقي. ومع الوقت يصـبح الاقتصـاد رهينة لسـعر المورد العالمي. فإذا انخفض السعر، ظهرت الهشاشة: عجز مالي، ضغط علىٰ العملة، بطالة، تراجع إنفاق. ومن هنا فإن المورد قد يخدع الدولة إذا لم يتحول إلىٰ قدرة إنتاجية متنوعة. النفط قد يعطي نقودًا، لكنه لا يعطي تلقائيًا اقتصادًا متوازنًا.

ولذلك فإن من أخطر وظائف الدولة المقاصدية تحويل الريع إلىٰ إنتاج. لا يكفي توزيع عائدات المورد علىٰ شكل رواتب أو دعم استهلاكي، بل يجب أن تُستخدم لبناء قطاعات تستطيع أن تعيش بعد نضوب المورد أو تقلبه. الصناعة، والزراعة، والتقنية، والتعليم، والطاقة البديلة، والنقل، والبحث العلمي، كلها ليست كماليات، بل وسائل لتحرير الدولة من عبودية المورد الواحد. والدولة التي لا تفعل ذلك تبقىٰ غنية وفقيرة في الوقت نفسه: غنية بالدخل، فقيرة بالقدرة.

إن إدارة الموارد العامة تحتاج كذلك إلىٰ عدالة مكانية. فكثير من الدول الريعية تتركز فيها الثروة في المركز بينما تبقىٰ مناطق الإنتاج نفسها مهمشة. وهذا يولد شعورًا بالظلم، ويحول المورد إلىٰ مصدر توتر اجتماعي بدل أن يكون مصدر وحدة. ومن هنا فإن العدالة في توزيع آثار المورد لا تعني المساواة الحسابية فقط، بل بناء بنية تحتية وفرص وتعليم وصحة في المناطق التي تحمل عبء الاستخراج أو التلوث أو التحولات الاقتصادية.

والشفافية هنا شرط أخلاقي واقتصادي. الموارد الطبيعية تغري بالفساد لأنها تدر أموالًا ضخمة قد لا تمر عبر الجهد الإنتاجي اليومي للمجتمع. ولذلك فإن إدارة الموارد تحتاج إلىٰ مؤسسات رقابة، وصناديق سيادية واضحة، ومحاسبة علنية، وإفصاح عن العقود والعائدات والإنفاق. المال الذي يأتي بسهولة قد يذهب بسهولة أيضًا، وإذا غابت الشفافية تحول المورد إلىٰ شبكة امتيازات مغلقة. ومن هنا فإن الأمانة في إدارة الموارد ليست وعظًا، بل نظام مؤسسات.

ومن أخطر قضايا الموارد كذلك علاقتها بالبيئة. الاقتصاد الحديث كثيرًا ما تعامل مع المورد بمنطق الاستخراج الأقصىٰ، وكأن الطبيعة مستودع بلا حدود. أما الاقتصاد الإسلامي، بما يحمله من فكرة الاستخلاف وعدم الإفساد، فيضع قيدًا أخلاقيًا علىٰ الاستنزاف. لا يجوز أن يتحول الربح السريع إلىٰ تدمير للماء أو الأرض أو الهواء أو التنوع

الحيوي؛ لأن ذلك اعتداء علىٰ الحاضر والمستقبل معًا. ومن هنا فإن الاستدامة ليست موضة بيئية، بل جزء من فقه العمران.

وهنا يجب أن ننتبه إلىٰ أن الدولة نفسها قد تصبح محتكرًا فاسدًا للموارد. فحين تُدار الموارد بلا شفافية، أو تتحول الشركات العامة إلىٰ مراكز فساد، أو تُستخدم الإيرادات لتثبيت السلطة بدل بناء المجتمع، تصبح الدولة أخطر من الاحتكار الخاص؛ لأنها تجمع بين المال والقوة. ولذلك فإن الدولة المقاصدية لا تكتفي بمنع احتكار الأفراد، بل تمنع احتكار السلطة للثروة العامة. فالمورد للأمة، والدولة أمينة عليه، لا مالكة له.

إن إدارة الموارد العامة هي في الحقيقة إدارة للعلاقة بين الطبيعة والإنسان والزمن. فالمورد الطبيعي ليس قيمة كاملة في ذاته، بل إمكان قيمة. وقد يتحول إلىٰ نعمة أو نقمة بحسب النظام الذي يديره. وإذا أحسن المجتمع والدولة إدارة المورد، تحول إلىٰ عمران. وإذا أسيء استخدامه، تحول إلىٰ ريع وفساد وتبعية. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقدس المورد، بل يقدس حسن توظيفه.

ومن هنا نستطيع أن نضع قاعدة مركزية: المورد لا يصبح ثروة إلا إذا تحول إلىٰ قدرة. النفط في باطن الأرض ليس حضارة، والماء في النهر ليس تنمية، والمعادن في الجبال ليست عمرانًا، إلا إذا دخلت في مشروع إنساني منتج وعادل ومستدام. وهذه النقلة من "المورد" إلىٰ "القدرة" هي جوهر الدولة العمرانية.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصل القادم: الدولة الريعية والدولة العمرانية. هناك سنجمع الخيوط كلها: الدولة، والموارد، والسياسة المالية، والسياسة النقدية، والكفاية، والريع، والاحتكار، والسيادة، لنصل إلىٰ السؤال الحاسم: لماذا تنهار بعض الدول رغم غناها، بينما تبني دول أخرىٰ قوتها رغم قلة مواردها؟ وما الفرق البنيوي بين دولة تستهلك المورد ودولة تحوله إلىٰ عمران؟

الفصل الثامن والعشرون
الدولة الريعية والدولة العمرانية
حين تتحول الدولة من مستهلك للقيمة إلى صانعة للقدرة

ليســت الدولة الريعية مجرد دولة تملك موردًا طبيعيًا كبيرًا، كما قد يتبادر إلىٰ الذهن، بل هي الدولة التي تجعل المورد بديلًا عن الإنتاج، والريع بديلًا عن العقد الاجتماعي، والتوزيع بديلًا عن المشاركة، والإنفاق بديلًا عن العمران. فقد تملك دولة ما النفط أو الغاز أو المعادن ولا تكون ريعية بالمعنىٰ العميق إذا أحسنت تحويل المورد إلىٰ معرفة وصناعة ومؤسسات وقدرة إنتاجية. وقد لا تملك دولة موردًا طبيعيًا ضخمًا، لكنها تكون ريعية إذا قامت علىٰ الامتيازات والاحتكار والجباية غير المنتجة والوظائف الزبائنية والمال السهل. فالريع ليس مادة فقط، بل منطق. إنه طريقة في الحصول علىٰ الدخل لا تمر بالضرورة عبر العمل المنتج والقيمة الحقيقية.

الدولة الريعية هي الدولة التي تعيش علىٰ أصل لم تصنعه، ثم تعجز غالبًا عن تحويله إلىٰ مستقبل تصنعه. إنها تستخرج المورد بدل أن تشغل المجتمع، وتوزع العائد بدل أن تبني القدرة، وتشتري الهدوء بدل أن تؤسس العدالة، وتؤجل الإصلاح بدل أن تواجه الاختلال. ولذلك فإن خطر الريع ليس اقتصاديًا فقط، بل نفسي وسياسي وثقافي. الريع يغيّر علاقة الإنسان بالدولة، وعلاقة الدولة بالمجتمع، وعلاقة المجتمع بالعمل. فحين يصبح الدخل آتيًا من مورد خارجي أو طبيعي أو امتياز سياسي، تضعف قيمة الإنتاج، وتزداد قيمة القرب من مركز التوزيع. وهنا تتحول الدولة من راعية للعمران إلىٰ بوابة للحصول علىٰ نصيب من الريع.

أما الدولة العمرانية فهي الدولة التي لا تكتفي بامتلاك المورد، بل تسأل: كيف يتحول هذا المورد إلىٰ إنسان قادر، ومؤسسة عادلة، وسوق منتجة، ونقد صادق، وصناعة،

وزراعة، ومعرفة، وسيادة؟ إنها لا تقيس نجاحها بما تستخرجه فقط، بل بما تبنيه بعد الاستخراج. ولا تقيس قوتها بحجم الإنفاق فقط، بل بأثر الإنفاق في القدرة. ولا تقيس شرعيتها بما توزعه من عطاء، بل بما تفتحه من إمكانات. الدولة العمرانية لا تنفق كي يبقىٰ المجتمع تابعًا، بل تنفق كي يصبح المجتمع قادرًا.

ومن هنا يظهر الفرق بين الإنفاق الريعي والإنفاق العمراني. الإنفاق الريعي يستهلك العائد لإدامة اللحظة السياسية: رواتب بلا إنتاج، دعم بلا إصلاح، مشاريع مظهرية، امتيازات، ولاءات، استيراد واسع، تضخم إداري. أما الإنفاق العمراني فيحوّل العائد إلىٰ أصول باقية: تعليم نوعي، صحة منتجة، بنية تحتية، تصنيع، بحث علمي، أمن غذائي، طاقة، نقل، مؤسسات، وتكوين طبقة وسطىٰ منتجة. الأول يشتري السكون، والثاني يبني المستقبل. الأول يوزع الثروة، والثاني يصنع القدرة. الأول يطيل عمر الضعف، والثاني يفتح طريق القوة.

والدولة الريعية غالبًا ما تعاني من مفارقة خطيرة: غنىٰ مالي وفقر إنتاجي. المال موجود، لكن القدرة ضعيفة. الاستيراد واسع، لكن الصناعة ضيقة. الوظائف كثيرة، لكن الإنتاجية ضعيفة. الإنفاق كبير، لكن الكفاية هشّة. العملة قد تبدو قوية بسبب المورد، لكنها ضعيفة إذا انكشف المورد أو انخفض سعره. وهنا يظهر أن المال لا يساوي القوة. القوة هي القدرة علىٰ إنتاج ما تحتاجه، لا فقط شراء ما تحتاجه. ولذلك فإن الدولة التي تملك مالًا ولا تملك إنتاجًا تبقىٰ تحت رحمة الأسواق الخارجية والأسعار العالمية والعملات الكبرىٰ.

أما الدولة العمرانية فتفهم أن المورد الطبيعي يجب أن يُستخدم لتقليل الحاجة إليه. وهذه عبارة جوهرية. النفط يُستثمر لبناء اقتصاد ما بعد النفط. الغاز يُستثمر لبناء صناعة وتقنية. المعادن تُستثمر لبناء سلسلة قيمة. الموقع الجغرافي يُستثمر لبناء لوجستيات ومعرفة وخدمات حقيقية. لا تستعمل الدولة العمرانية المورد لتكريس الاعتماد عليه، بل لتحرير

المجتمع منه تدريجيًا. أما الدولة الريعية فتفعل العكس: كلما زاد المورد، زاد اعتمادها عليه، حتىٰ تصبح أسيرة لما تظن أنه مصدر قوتها.

ومن هنا فإن السياسة المالية في الدولة الريعية تصبح رهينة لتقلبات المورد. إذا ارتفعت الأسعار توسع الإنفاق، وإذا انخفضت ظهر العجز. وهذا يجعل الموازنة العامة متقلبة وغير عقلانية. أما الدولة العمرانية فتفصل بين تقلب الدخل وتقلب الإنفاق؛ تنشئ صناديق استقرار، وتخطط طويلًا، وتستثمر الفوائض في أصول منتجة، وتحمي الإنفاق الأساسي علىٰ الكفاية من دورات الأسعار. إنها لا تسمح للمورد أن يحكم إيقاع الدولة كله.

والسياسة النقدية في الدولة الريعية تعاني بدورها من خلل. تدفق عوائد المورد قد يقوي العملة اسميًا، لكنه يضعف القطاعات المنتجة عبر جعل الاستيراد أرخص والإنتاج المحلي أقل تنافسية. وهنا تقع الدولة في مرض الريع النقدي: عملة قوية بسبب المورد، واقتصاد حقيقي ضعيف بسبب العملة نفسها. أما الدولة العمرانية فتتعامل مع النقد بحذر؛ لا تجعل الريع يقتل الصناعة، ولا تسمح للسيولة الريعية أن تتحول إلىٰ تضخم عقاري واستهلاكي، ولا تترك البنوك تمول المضاربة بدل الإنتاج. إنها تدير النقد بوصفه أداة لبناء القدرة لا مجرد انعكاس لعائد المورد.

والدولة الريعية تميل كذلك إلىٰ تشويه سوق العمل. فحين تتوسع الدولة في التوظيف غير المنتج، يصبح العمل الحكومي ملاذًا لا وظيفة عمرانية. ومع الوقت يضعف القطاع المنتج، وتتراجع المهارات العملية، ويصبح التعليم موجهًا للوظيفة لا للإنتاج، وتضعف روح المبادرة. أما الدولة العمرانية فتجعل العمل العام خادمًا لبناء القدرة، لا بديلًا عن الإنتاج. هي لا تهين الوظيفة العامة، لكنها ترفض أن تتحول إلىٰ مخزن بطالة مقنّعة. وتبني سياسة تعليم وتدريب مرتبطة بالإنتاج الحقيقي لا بمجرد الشهادات.

ومن أخطر آثار الريع أنه يضعف العقد الاجتماعي. الدولة التي لا تعتمد علىٰ ضرائب المجتمع بدرجة معتبرة قد لا تشعر بحاجة عميقة إلىٰ مساءلته، والمجتمع الذي يعتمد علىٰ

توزيع الدولة قد يضعف طلبه للمحاسبة. وهكذا يتكون عقد ريعي صامت: الطاعة مقابل العطاء، أو السكون مقابل التوزيع. وهذا العقد هش؛ لأنه يقوم علىٰ استمرار المورد. فإذا تراجع الريع، انكشف الفراغ السياسي والاقتصادي معًا. أما الدولة العمرانية فتبني عقدًا مختلفًا: مشاركة ومسؤولية وإنتاج ومحاسبة. المواطن ليس متلقيًا فقط، بل شريكًا في بناء القيمة.

وهنا تظهر الأهمية الكبرىٰ للضرائب العادلة حتىٰ في الدول الغنية بالموارد. فالضريبة ليست جباية فقط، بل علاقة سياسية واقتصادية بين الدولة والمجتمع. حين يدفع المجتمع ضريبة عادلة ويرىٰ أثرها في الخدمات والكفاية، ينشأ وعي بالحق والمحاسبة. أما حين تعيش الدولة علىٰ المورد وحده، فقد تضعف هذه العلاقة. ولذلك فإن الدولة العمرانية قد تحتاج إلىٰ نظام مالي يوازن بين عوائد الموارد والضرائب العادلة، ليس لسد الحاجة المالية فقط، بل لبناء مسؤولية مشتركة.

والدولة الريعية كثيرًا ما تخلق طبقة مستفيدة من استمرار الريع. هذه الطبقة لا تريد إصلاحًا إنتاجيًا لأنه يهدد امتيازاتها. قد تكون طبقة مقاولين، أو مستوردين، أو ملاك أراضٍ، أو شبكات مالية، أو بيروقراطية، أو وسطاء بين الدولة والسوق. وهنا يصبح الإصلاح أصعب؛ لأن الريع لا يصنع اقتصادًا فقط، بل يصنع مصالح تدافع عنه. أما الدولة العمرانية فتحتاج إلىٰ شجاعة سياسية لتفكيك هذه الشبكات تدريجيًا، ونقل الحوافز من الاستيراد والمضاربة والامتياز إلىٰ الإنتاج والمعرفة والتصدير والقيمة المضافة.

ومن هنا فإن التحول من الدولة الريعية إلىٰ الدولة العمرانية ليس قرارًا إداريًا بسيطًا، بل معركة طويلة لتغيير الحوافز. يجب أن يصبح الإنتاج أكثر جاذبية من الريع، والعمل أكثر كرامة من الانتظار، والمعرفة أكثر ربحًا من الوساطة، والاستثمار الحقيقي أكثر أمنًا من المضاربة. وهذا لا يحدث بالخطاب وحده، بل بالسياسات: ضرائب علىٰ الريوع، تمويل ميسر للإنتاج، حماية ذكية للصناعات الناشئة، تعليم مرتبط بالمهارات، منع احتكار

الأراضي، سياسة سعرية تحمي الضروريات، سياسة نقدية تمنع تضخم الأصول، ومحاسبة صارمة للفساد.

والدولة العمرانية لا تعادي السوق، لكنها لا تسمح للسوق الريعية أن تبتلعها. فهي تفتح المجال للمبادرة الخاصة، لكنها تسأل المبادرة: ماذا تضيفين؟ هل تنتجين أم تستوردين فقط؟ هل تشغلين أم تضاربين؟ هل تبنين معرفة أم تحصلين على امتياز؟ لذلك فإن القطاع الخاص في الدولة العمرانية ليس مجرد مستفيد من العقود العامة، بل شريك في الإنتاج الحقيقي. أما إذا ظل القطاع الخاص قائمًا على الامتيازات والمناقصات والاحتكار والاستيراد، فإنه يصبح جزءًا من الدولة الريعية لا بديلًا عنها.

إن الدولة العمرانية تحتاج أيضًا إلى سياسة صناعية واضحة. لا يكفي أن نقول للسوق: أنتج. فبعض القطاعات الاستراتيجية تحتاج إلى توجيه وحماية وتخطيط وتمويل طويل الأجل. الغذاء، الدواء، الطاقة، التقنية، النقل، الصناعات الأساسية، لا تُترك كلها للربح القصير. الدولة العمرانية تختار معاركها الإنتاجية، وتبني حولها تعليمًا وتمويلًا وبنية تحتية وأسواقًا. وهذا ليس ضد السوق، بل ضد العشوائية. فالدول التي بنت قوتها لم تفعل ذلك غالبًا بترك السوق وحده، بل بتوجيه طويل النفس.

والدولة الريعية تستهلك الزمن، أما الدولة العمرانية تستثمره. الريعية تقول: لدينا مال الآن، فلننفق. العمرانية تقول: لدينا مورد الآن، فلنبنِ قدرة بعد عشرين سنة. الريعية تفكر في الموازنة السنوية، والعمرانية تفكر في الأجيال. الريعية ترى المستقبل امتدادًا للريع، والعمرانية ترى المستقبل احتمالًا يجب صناعته قبل أن ينقلب المورد أو ينضب أو يفقد قيمته. ومن هنا فإن الزمن هو الفاصل بين الدولتين: الدولة الريعية أسيرة الحاضر، والدولة العمرانية أمينة على المستقبل.

وهنا يعود معنى عمر بن الخطاب في أرض العراق مرة أخرى. لم ينظر إلى حق الجيل الحاضر وحده، بل إلى "الذين جاءوا من بعدهم". هذه هي الدولة العمرانية في أصلها

الإسلامي: دولة لا تبتلع المورد في لحظة القوة، بل تحفظه في بنية مستمرة. ولو تُرجم هذا المعنىٰ اليوم، لكان في إدارة النفط والمعادن والمياه والدين العام والصناديق السيادية والسياسة النقدية. كل قرار يتعلق بالمورد أو الدين أو النقد يجب أن يسمع صوت الأجيال التي لم تولد بعد.

ومن هنا فإن الدولة العمرانية هي الدولة التي تحسن تحويل خمسة أشياء: تحويل المورد إلىٰ قدرة، وتحويل المال إلىٰ إنتاج، وتحويل الإنفاق إلىٰ كفاية، وتحويل التعليم إلىٰ مهارة، وتحويل السوق إلىٰ عمران. فإذا فشلت في واحدة من هذه التحويلات، بقيت ناقصة. وإذا فشلت فيها كلها، صارت دولة ريعية ولو غطت نفسها بشعارات التنمية.

والفرق النهائي بين الدولة الريعية والدولة العمرانية هو الفرق بين توزيع الموجود وصناعة الممكن. الريعية توزع ما وجدته، والعمرانية تصنع ما لم يكن موجودًا. الريعية تعيش علىٰ الماضي الجيولوجي أو الامتياز السياسي، والعمرانية تبني المستقبل الإنساني. الريعية تجعل الإنسان تابعًا للعطاء، والعمرانية تجعله شريكًا في الإنتاج. الريعية تجعل المال سيدًا، والعمرانية تجعله أداة. الريعية تخاف من نفاد المورد، والعمرانية تستعمل المورد لتتجاوز خوف النفاد.

وبهذا يكتمل القسم الرابع في منطقه العام: الدولة ليست حارسًا محايدًا، ولا مالكًا مطلقًا، بل فاعل مقاصدي أصيل. السياسة المالية ليست جمعًا وإنفاقًا فقط، بل هندسة للعمران. السياسة النقدية ليست إدارة سيولة فقط، بل حراسة لصدق القيمة. البنك المركزي ليس كاهن سعر الفائدة، بل حارس اتجاه المال. الموارد العامة ليست دخلًا، بل أمانة. والدولة الريعية ليست قدرًا للدول الغنية، بل انحراف في فلسفة الإدارة. أما الدولة العمرانية فهي الترجمة السياسية والمالية والنقدية لمفهوم الاستخلاف.

ومن هنا يصبح الانتقال إلىٰ القسم الخامس طبيعيًا: النظام المالي العالمي المعاصر. فقد بنينا نظرية الدولة من الداخل، لكن الدولة لا تعيش وحدها؛ إنها تتحرك داخل نظام

مالي عالمي يملك عملات مهيمنة، وديونًا سيادية، ومؤسسات تصنيف، وأسواقًا مالية، ومشتقات، وعقوبات، وحصارًا ماليًا، وعملات رقمية. ولذلك سنخرج الآن من الدولة إلىٰ العالم، لنرىٰ كيف تحولت الرأسمالية المالية العالمية إلىٰ بنية إمبراطورية تجعل المال أداة حكم كوني.

القسم الخامس
النظام المالي العالمي المعاصر

تمهيد تأسيسي
من السوق إلى الإمبراطورية المالية

ندخل الآن إلىٰ القسم الذي يكشف الوجه العالمي لما كنا نحلله في الفصول السابقة علىٰ مستوىٰ الدولة والنقد والربا والريع. فإذا كان الربا في صورته الفردية علاقة بين دائن ومدين، وإذا كانت الفائدة في صورتها المؤسسية أداة لربط المال بالزمن، وإذا كان الريع المالي دخلًا ناشئًا من السيطرة علىٰ السيولة والدين، فإن النظام المالي العالمي المعاصر هو الصورة الكونية لهذه البنية كلها: عالمٌ كامل أُعيد تنظيمه بحيث تصبح النقود، والديون، والعملات، والمشتقات، والأسواق الرمزية، والتصنيفات الائتمانية، والعقوبات المالية، أدوات حكم لا تقل أثرًا عن الجيوش والمعاهدات والحدود.

إن الرأسمالية المالية العالمية لم تعد مجرد سوق واسعة تتحرك فيها الأموال بحثًا عن الربح، بل صارت بنية سلطة. فالمال لم يعد يتبع الإنتاج فقط، بل صار يسبقه ويوجهه ويحاكمه ويعاقبه. والدولة لم تعد تقاس فقط بمواردها وسكانها وجيشها، بل بتصنيفها الائتماني، واستقرار عملتها، وقدرتها علىٰ خدمة دينها، وثقة الأسواق بها، وصلتها بشبكات المدفوعات العالمية. وهكذا انتقل مركز الحكم من المصنع والأرض والعمل إلىٰ الدين والسيولة والعملة والمخاطرة. وهذا التحول هو الذي جعل العالم المعاصر يعيش أزمات مالية دورية، لا بوصفها حوادث عرضية، بل بوصفها نتائج طبيعية لبنية تسمح للمال أن يتضخم فوق القيمة ثم ينهار عليها.

والأدوات المالية الخبيثة هي المفصل الأخطر في هذا القسم. والمقصود بالخبيثة هنا ليس مجرد كونها معقدة أو حديثة، بل كونها تفصل العائد عن القيمة الحقيقية، وتخفي المخاطرة بدل أن تلغيها، وتنقل الخسارة من صانعها إلىٰ المجتمع، وتحوّل الدين إلىٰ

أصـل، والمسـتقبل إلىٰ سـلعة، والاحتمال إلىٰ موضـوع مقامرة، والمال إلىٰ آلة لتوليد مال آخر. إنها أدوات تبدو في ظاهرها تقنية: مشتقات، توريق، رهونات مركبة، مبادلات مخاطر، رافعة مالية، بيع علىٰ المكشـوف، سـندات مهيكلة، عقود آجلة ومركبة، لكنها في عمقها الفلسـفي أدوات لتجريد القيمة من واقعها. ومن هنا فهي خبيثة لأنها لا تكتفي بخدمة الاقتصاد، بل تصنع اقتصادًا رمزيًا موازيًا قد يبتلع الاقتصاد الحقيقي.

إن الأزمة المالية الدورية تنشـأ غالبًا من هذه اللحظة: حين تتكاثر المطالبات المالية أسـرع من تكاثر القيمة الحقيقية. يبدأ الأمر بإقراض، ثم يتحول القرض إلىٰ أصـل، ثم يُباع الأصـل، ثم تُشـتق منه أداة، ثم تُؤمّن مخاطره بأداة أخرىٰ، ثم تُرفع عليه رافعة مالية، ثم تدخل الصـناديق والمصـارف في دوامة أرباح ورقية. وفي لحظة الصـعود يظن الجميع أن الثروة زادت. لكن ما زاد في الحقيقة هو عدد المطالبات علىٰ الدخل المسـتقبلي، لا مقدار القمح، ولا السـكن الحقيقي، ولا العمل المنتج، ولا القدرة الصـناعية. فإذا اهتزت الثقة، اكتشـف النظام أن ما كان يسـميه ثروة لم يكن إلا طبقات من الوعود المتراكبة فوق قيمة أضيق بكثير. وهنا تقع الأزمة.

ومن هنا فإن الأزمة ليسـت خللًا أخلاقيًا فرديًا فقط، مع أن الجشـع حاضـر، وليسـت خطأً إداريًا فقط، مع أن سوء الرقابة حاضر، بل هي نتيجة فلسفة كاملة: فلسفة ترىٰ أن المال يمكن أن يلد المال، وأن المخاطرة يمكن تحويلها إلىٰ سـلعة، وأن الدين يمكن تحويله إلىٰ ثروة، وأن المستقبل يمكن بيعه حاضـرًا، وأن السعر المالي يكشـف القيمة ولو انفصـل عن الحاجة والعمل والمورد. ولذلك فإن نقد الأدوات المالية الخبيثة يجب أن يكون نقدًا فلسـفيًا قبل أن يكون نقدًا تقنيًا. فالأداة لا تكون خطرة فقط لأنها معقدة، بل لأنها تُخفي السؤال: أين القيمة الحقيقية؟

إن النظام المالي العالمي المعاصـر يقوم علىٰ طبقات من التجريد. الطبقة الأولىٰ هي الدين: وعد بالسـداد في المسـتقبل. الطبقة الثانية هي توريق الدين: تحويل الوعد إلىٰ أصـل

قابل للبيع. الطبقة الثالثة هي المشتق: أداة لا تتعلق بالأصل مباشرة، بل بتغير سعره أو مخاطره. الطبقة الرابعة هي الرافعة المالية: تضخيم المراكز المالية بدين فوق دين. الطبقة الخامسة هي التأمين أو مبادلة المخاطر: نقل الخطر إلىٰ طرف ثالث قد لا يملك القدرة الحقيقية علىٰ تحمله. ثم تأتي طبقة التصنيف الائتماني التي تمنح هذه التركيبات مظهر الأمان. وفي النهاية يبدو البناء كله عقلانيًا، إلىٰ أن يتراجع الأصل الأول أو يعجز المدين الحقيقي، فتنهار الطبقات كلها كأنها قصر من رموز.

وهنا يظهر الفرق بين الخطر الحقيقي والخطر المنقول. الزراعة تحمل خطرًا حقيقيًا: المطر، التربة، السوق. الصناعة تحمل خطرًا حقيقيًا: الإنتاج، الطلب، التقنية. التجارة تحمل خطرًا حقيقيًا: النقل، السعر، الجودة. أما الأدوات المالية الخبيثة فكثيرًا ما لا تلغي الخطر، بل تنقله وتخفيه وتضاعفه. وقد ينتقل الخطر من مصرف إلىٰ صندوق، ومن صندوق إلىٰ شركة تأمين، ومن شركة إلىٰ الدولة، ومن الدولة إلىٰ دافعي الضرائب، ومن دافعي الضرائب إلىٰ الأجيال القادمة. وهكذا يتحول الخطر الخاص إلىٰ عبء عام. وهذه واحدة من أعمق صور الظلم المالي المعاصر: خصخصة الربح وتأميم الخسارة.

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، هذه الأدوات تقع في قلب إشكالات متعددة: ربا حين تقوم علىٰ عوائد دين مضمونة، وغرر حين تخفي المخاطر وتبني عقودًا علىٰ احتمالات معقدة لا يحيط بها أطرافها، وميسر حين تتحول إلىٰ رهانات علىٰ الأسعار لا إلىٰ مشاركة في قيمة حقيقية، واحتكار حين لا يفهمها إلا القلة ويستعملونها ضد الأكثرية، وريع حين تولد دخلًا من السيطرة علىٰ المعلومات والسيولة لا من الإنتاج. ولذلك لا يجوز أن تُقرأ هذه الأدوات بمعيار واحد فقط، بل يجب أن تُقرأ بوصفها مجمعًا لانحرافات: انحراف القيمة، وانحراف الزمن، وانحراف المخاطرة، وانحراف المعرفة، وانحراف السلطة.

ولهذا سيكون هذا القسم موجهًا إلىٰ تفكيك الرأسمالية المالية العالمية من الداخل. سنبدأ بالرأسمالية المالية بوصفها مرحلة انتقلت فيها السلطة من الإنتاج إلىٰ التمويل. ثم ندرس

المشتقات والأسواق الرمزية بوصفها أدوات فصل السعر عن الأصل. ثم ندرس خلق النقود والاحتياطي الجزئي بوصفهما آلية تضخيم للمطالبات علىٰ القيمة. ثم ندرس الديون السيادية وهيمنة الدولار بوصفها بنية إمبراطورية لا مجرد نظام مدفوعات. ثم ندرس العقوبات والحصار المالي بوصفهما استعمالًا سياسيًا للنظام النقدي العالمي. ثم ندرس العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي بوصفهما المرحلة الجديدة من تجريد المال والمخاطرة والرقابة. وفي النهاية نصل إلىٰ الفصل التركيبي: من السوق إلىٰ الإمبراطورية المالية.

والغاية هنا ليست أن نقول إن كل أداة مالية حديثة محرمة أو فاسدة بذاتها؛ فهذا تبسيط لا يليق بالنظرية. فبعض الأدوات قد تؤدي وظيفة حقيقية في التحوط أو إدارة المخاطر أو تمويل التجارة إذا ضُبطت بأصل حقيقي ومصلحة واضحة وشفافية ومشاركة في الخطر. لكن الخطر يبدأ حين تتحول الأداة من خادمة للاقتصاد الحقيقي إلىٰ بديل عنه، ومن وسيلة لتخفيف المخاطرة إلىٰ وسيلة للمقامرة عليها، ومن أداة تمويل إلىٰ أداة استخراج، ومن عقد مرتبط بأصل إلىٰ عقد فوق عقد فوق عقد. عندئذ لا نكون أمام ابتكار مالي، بل أمام هندسة للانفصال عن القيمة.

وهذا القسم، ، سيكون من أكثر أقسام الكتاب جرأة؛ لأنه سيضع النظام المالي العالمي في قفص الاتهام لا من موقع الرفض الأخلاقي السطحي، بل من موقع نظرية كلية في القيمة والنقود والزمن والعمران. سنسأل في كل أداة: هل تضيف قيمة حقيقية؟ هل تخدم حاجة؟ هل توزع المخاطرة بعدل؟ هل ترتبط بأصل؟ هل تزيد الكفاية؟ أم أنها تضخم المطالبات المالية وتؤجل الانهيار؟ هذه الأسئلة هي التي ستجعل نقدنا مختلفًا: نقدًا لا يكتفي بالقول إن الأزمة وقعت، بل يشرح لماذا يتكرر وقوعها.

ومن هنا نبدأ الفصل التاسع والعشرين :**الرأسمالية المالية العالمية**، حيث سنحلل كيف انتقل مركز الاقتصاد العالمي من الإنتاج إلىٰ التمويل، وكيف صار المال يحاكم الدول والمجتمعات، وكيف تحولت الأسواق المالية إلىٰ سلطة كونية تنتج الأزمات ثم تطلب من العالم إنقاذها.

الفصل التاسع والعشرون
الرأسمالية المالية العالمية
حين يتحول المال من خادم للاقتصاد إلى سيد عليه

لم تولد الرأسمالية المالية العالمية دفعة واحدة، بل جاءت نتيجة مسار طويل انتقل فيه الاقتصاد من مركزية الإنتاج إلىٰ مركزية التمويل، ومن سيادة المصنع إلىٰ سيادة السوق المالية، ومن قيمة العمل إلىٰ قيمة الأصل المالي، ومن التبادل الحقيقي إلىٰ التراكم الرمزي للمطالبات النقدية. وفي هذه اللحظة التاريخية، لم يعد المال مجرد وسيط يساعد علىٰ حركة الاقتصاد، بل صار بنية مستقلة تسعىٰ إلىٰ إعادة تشكيل الاقتصاد والمجتمع والدولة وفق منطقه الخاص. ومن هنا بدأ العالم يدخل عصرًا جديدًا: عصر الإمبراطورية المالية، حيث لا تحكم القوة العسكرية وحدها، بل تحكم أيضًا العملات، وأسواق الدين، والمشتقات، والتصنيفات الائتمانية، وشبكات المدفوعات، والبنوك العابرة للقارات.

إن أخطر ما فعلته الرأسمالية المالية الحديثة أنها فصلت المال عن الأصل، ثم فصلت الأصل عن الحاجة، ثم فصلت الحاجة عن الإنسان نفسه. ففي الاقتصاد الطبيعي نسبيًا، كان المال يتحرك حول سلعة، أو خدمة، أو أرض، أو عمل، أو مورد حقيقي. أما في الرأسمالية المالية المتأخرة، فقد صار المال يتحرك حول المال ذاته. الدين يُباع، والمخاطرة تُباع، والاحتمال يُباع، والوقت يُباع، والتوقعات تُباع، بل حتىٰ الانهيار نفسه أصبح موضوعًا للمراهنة والربح. وهنا لم يعد الاقتصاد يدور حول إنتاج القيمة، بل حول هندسة المطالبات علىٰ القيمة.

ومن هنا نفهم لماذا ركّز الفقه الإسلامي في مرحلة مبكرة علىٰ تحريم بيع الدين، والغرر، والجهالة، والتدليس، وبيعتين في بيعة، والربا، وكل العقود التي تنفصل فيها المعاملة عن

الوضوح والعدل والاتصال الحقيقي بالقيمة. فهذه الأحكام لم تكن مجرد قيود أخلاقية متفرقة، بل كانت في عمقها حماية مبكرة للاقتصاد من التحول إلىٰ اقتصاد رمزي منفصل عن الواقع. لقد أدرك الفقه الإسلامي — حتىٰ قبل ظهور الرأسمالية المالية بقرون — أن المال إذا انفصل عن الأصل، وأن العقد إذا امتلأ بالجهالة، وأن الربح إذا صار قائمًا علىٰ بيع الاحتمالات والمطالبات المجردة، فإن الاقتصاد سيتحول تدريجيًا إلىٰ بنية قابلة للانفجار.

إن تحريم بيع الدين، علىٰ سبيل المثال، ليس مجرد حكم فقهي جزئي، بل قاعدة عميقة ضد تحويل الالتزامات إلىٰ سلع مستقلة عن العلاقة الأصلية التي نشأت منها. فالدين في أصله التزام بين طرفين، مرتبط بحاجة أو بيع أو قرض أو معاملة حقيقية. لكن حين يتحول الدين إلىٰ أصل يباع ويشترىٰ ويُجزأ ويُعاد توريقه، فإننا ننتقل من اقتصاد القيمة إلىٰ اقتصاد المطالبات. وهذا بالضبط ما قامت عليه الرأسمالية المالية الحديثة: القروض العقارية تحولت إلىٰ أوراق مالية، ثم إلىٰ مشتقات، ثم إلىٰ أدوات تأمين، ثم إلىٰ رهانات علىٰ هذه الأدوات نفسها. وهكذا صار العالم يتاجر لا في البيوت، بل في الديون المتعلقة بالبيوت، ثم في المخاطر المتعلقة بهذه الديون، ثم في توقعات انهيارها أو صعودها.

ومن هنا نفهم العمق الفلسفي لتحريم الغرر والجهالة. فالغرر ليس مجرد غموض بسيط في العقد، بل هو اختلال في المعرفة يجعل أحد الأطراف يدخل في التزام لا يحيط بحقيقته أو مآله. والاقتصاد المالي المعاصر قائم بدرجة هائلة علىٰ هذا الغرر المركب. كثير من الأدوات المالية لا يفهمها حتىٰ من يشتريها، وكثير من الصناديق الاستثمارية تبني أرباحها علىٰ نماذج احتمالية لا يحيط بمخاطرها الحقيقية إلا قلة من المتخصصين، بل أحيانًا لا يحيط بها أحد كامل الإحاطة. وهكذا يصبح السوق قائمًا علىٰ طبقات من الجهالة المؤسسية. وفي لحظة الازدهار يبدو كل شيء عقلانيًا، لكن حين تقع الأزمة يكتشف الجميع أن المخاطر كانت أكبر بكثير مما تصوروه.

إن الفقه الإسلامي حين حارب التدليس، كان يحارب اختلال الثقة في السوق. والتدليس في الاقتصاد الحديث لم يعد مجرد إخفاء عيب في سلعة، بل صار نظامًا كاملًا من التجميل المالي: وكالات تصنيف تمنح أدوات عالية المخاطر درجات أمان مرتفعة، بنوك استثمار تخفي التعقيد داخل نماذج رياضية، شركات تعرض منتجات مالية بلغة تسويقية لا تكشف حقيقتها، وصناديق تستعمل الرافعة المالية لتضخيم الأرباح مع إخفاء هشاشتها. وهذا شكل حديث من التدليس المؤسسي، حيث لا يُخدع فرد واحد فقط، بل قد يُخدع الاقتصاد كله.

أما "بيعتين في بيعة"، فهي من أكثر القواعد الفقهية التي تكشف عبقرية الاقتصاد الإسلامي في حماية وضوح العقد ومنع التلاعب المركب. فالفكرة الجوهرية هنا هي منع خلط العقود بطريقة تجعل الثمن أو الالتزام أو العلاقة الحقيقية غامضة ومفتوحة على الاستغلال. والرأسمالية المالية الحديثة قائمة إلى حد بعيد على تركيب العقود فوق العقود حتى تضيع العلاقة الأصلية بين المال والقيمة. عقد فوق عقد، وضمان فوق ضمان، وتأمين فوق دين، ومشتق فوق مشتق، حتى يصبح الأصل الحقيقي مجرد نقطة بعيدة في أسفل الهرم المالي. وهذه البنية المركبة هي التي تجعل الأزمات حين تقع شاملة وسريعة؛ لأن الانهيار لا يصيب أصلًا واحدًا، بل يصيب شبكة متداخلة من الالتزامات.

ومن هنا فإن الأزمة المالية ليست انحرافًا عن النظام المالي العالمي، بل تعبيرًا عن منطقه الداخلي. النظام نفسه يشجع على التوسع في الائتمان، ثم توريق هذا الائتمان، ثم تحويله إلى أصول مالية، ثم استعمال هذه الأصول كضمان لمزيد من الاقتراض، ثم رفع الرافعة المالية، ثم المضاربة على الاتجاهات المستقبلية للأسعار. وكل خطوة من هذه الخطوات تبدو عقلانية ومربحة في ظاهرها، لكنها تبني طبقة جديدة من الهشاشة. ومع الوقت يصبح الاقتصاد أشبه بمدينة ضخمة مبنية على أعمدة من الثقة والديون المتبادلة. فإذا اهتز أصل صغير، انتقل الاهتزاز عبر الشبكة كلها.

والرأسمالية المالية العالمية لا تكتفي بإنتاج الأزمات، بل تنتج أيضًا وهم السيطرة علىٰ الأزمات. فكلما تعقدت الأدوات، ظن النظام أنه صار أقدر علىٰ توزيع المخاطر والتحكم بها. لكن ما يحدث غالبًا هو العكس: المخاطر لا تختفي، بل تتخفىٰ وتنتشر. وهذا يشبه تمامًا ما حذر منه الفقه الإسلامي حين منع العقود القائمة علىٰ الجهالة المركبة؛ لأن الجهالة حين تتوزع لا تزول، بل تصبح أصعب اكتشافًا. ولهذا فإن الأدوات المالية الخبيثة ليست خطيرة لأنها مخاطرة فقط، بل لأنها توهم بإلغاء المخاطرة بينما هي في الحقيقة تؤجل انفجارها.

ومن هنا يجب أن نفهم الفرق بين التحوط المشروع والمقامرة المالية. فالتحوط الحقيقي يحمي نشاطًا اقتصاديًا قائمًا: مزارع يخشىٰ تغير الأسعار، أو تاجر يخشىٰ تقلب العملة، أو مصنع يخشىٰ ارتفاع المواد الأولية. أما كثير من الأسواق المالية الحديثة فقد تجاوزت هذا إلىٰ المضاربة علىٰ التقلب نفسه. لم يعد الهدف حماية قيمة حقيقية، بل الربح من حركة السعر مجردة عن الأصل. وهنا تتحول السوق من خادمة للإنتاج إلىٰ كازينو عالمي ضخم. والمال الذي كان ينبغي أن يذهب إلىٰ الصناعة والزراعة والبنية التحتية يتحول إلىٰ رهانات سريعة علىٰ فروقات الأسعار.

إن الرأسمالية المالية العالمية قامت كذلك علىٰ تحويل المستقبل إلىٰ رهن دائم. فالدين لم يعد وسيلة استثنائية، بل أصبح البنية الأساسية للنظام: أفراد يقترضون للسكن والتعليم والاستهلاك، شركات تقترض للتوسع وإعادة شراء أسهمها، دول تقترض لتغطية عجزها، وأسواق تعيش علىٰ توقعات هذه الديون. وهكذا يصبح المستقبل محجوزًا قبل أن يأتي. والإنسان الحديث كثيرًا ما يعمل لا ليبني المستقبل، بل ليسدد مستقبلًا استُهلك مسبقًا. وهذه إحدىٰ أخطر نتائج النظام الربوي المالي: الزمن نفسه يتحول إلىٰ ساحة استخراج.

ومن هنا تتجلىٰ عبقرية الاقتصـــاد الإســـلامي حين ربط العائد بالمخاطرة الحقيقية وبالأصـل الواقعي. فالربح المشـروع يجب أن يكون مرتبطًا بسـلعة، أو خدمة، أو عمل، أو أصـل حقيقي، أو مشـاركة في خطر واقعي. أما حين يصـبح الربح ناشـئًا من تداول الدين أو المضاربة علىٰ الاحتمال أو استغلال الجهالة، فإن الاقتصاد يفقد صلته بالعمران. ولهذا فإن تحريم الربا وتحريم بيع الدين وتحريم الغرر ليست أحكامًا منفصلة، بل شبكة حماية ضد تجريد الاقتصاد من الواقع.

والأزمات المالية الدورية — من الكســـاد العظيم إلىٰ أزمة 2008 وما بعدها — تكشف هذا المعنىٰ بوضوح. ففي كل مرة يتوسع النظام المالي في خلق أدوات جديدة تبدو قادرة علىٰ توزيع المخاطر وزيادة السـيولة وتحقيق الربح السـريع. وفي كل مرة تقريبًا تنتهي الدورة بانكشـــاف أن القيمة الحقيقية أقل بكثير من المطالبات المالية المتراكمة فوقها. ثم تتدخل الدولة والبنوك المركزية لإنقاذ النظام عبر ضـــخ ســـيولة جديدة، فيبدأ التوســـع من جديد. وهكذا يصـبح الاقتصـاد العالمي عالقًا في دورة: توسـع مالي، فقاعة، أزمة، إنقاذ، ثم توسع جديد. وهذه ليست مشكلة أخلاق أفراد، بل مشكلة بنية.

ومن هنا فإن الرأســـمالية المالية العالمية ليســـت مجرد نظام اقتصـــادي، بل رؤية أنطولوجية للمال. إنها تفترض ضـمنيًا أن القيمة يمكن أن تُولد من الحركة المالية ذاتها، وأن المخاطرة يمكن تسـليعها، وأن المسـتقبل يمكن بيعه بلا حدود، وأن الدين يمكن أن يكون أصـــلًا قائمًا بذاته. أما الاقتصـــاد الإســـلامي فيرفض هذا من جذوره؛ لأنه يرىٰ أن القيمة في أصـلها مرتبطة بالمورد والعمل والمنفعة الحقيقية والعمران، لا بالرمز المجرد. المال خادم للقيمة، لا خالق لها.

وهذا لا يعني أن الاقتصـاد الإسـلامي يرفض كل تعقيد مالي أو كل أداة حديثة، بل يعني أنه يطالب دائمًا بســـؤال الأصـــل: أين القيمة الحقيقية؟ أين المنفعة الواقعية؟ أين

المخاطرة الحقيقية؟ أين الشفافية؟ أين العدالة؟ فإذا انفصلت الأداة عن هذه الأسئلة، تحولت من وسيلة إلىٰ خطر. وإذا ارتبطت بها، أمكن تطوير أدوات مالية حديثة تخدم الاقتصاد بدل أن تبتلعه.

ومن هنا سننتقل في الفصل القادم إلىٰ "المشتقات والأسواق الرمزية"، حيث سندخل إلىٰ قلب الأدوات المالية الخبيثة نفسها: العقود الآجلة، والخيارات، والمبادلات، والرافعة المالية، والأسواق المشتقة، لنحلل كيف تحولت الأسواق من فضاء لتبادل القيمة إلىٰ فضاء لتبادل الرهانات علىٰ القيمة، وكيف أصبح الاقتصاد العالمي يعيش داخل طبقات من الرموز قد تنفصل تمامًا عن الواقع الذي تدّعي تمثيله.

الفصل الثلاثون
المشتقات والأسواق الرمزية
حين يصبح الظل أصلًا والأصل هامشًا

إذا كانت الرأسمالية المالية العالمية قد نقلت مركز الثقل من الإنتاج إلىٰ التمويل، فإن المشتقات المالية نقلت مركز الثقل خطوة أخطر: من الأصل إلىٰ الظل. فالأصل في الاقتصاد الحقيقي أن تكون هناك سلعة أو خدمة أو مورد أو مشروع أو دين أو أصل منتج، ثم تأتي الأدوات المالية لتخدم هذا الأصل: تموله، تحوط مخاطره، تسهل تداوله، أو تنظم علاقته بالسوق. لكن المشتقات قلبت العلاقة في كثير من صورها؛ فلم يعد الأصل هو المركز دائمًا، بل صار تغير سعر الأصل، أو احتمال تعثره، أو تقلبه، أو توقع حركته، هو موضوع التداول الحقيقي. وهنا لم نعد أمام بيع قيمة، بل أمام بيع علاقة بالقيمة؛ ولم نعد أمام تداول الشيء، بل أمام تداول ظل الشيء.

وهذا التحول عميق فلسفيًا؛ لأن الاقتصاد حين يتاجر في الأصل يبقىٰ مشدودًا، ولو بدرجات، إلىٰ عالم الحاجة والعمل والمورد والمنفعة. أما حين يتاجر في ظل الأصل، فإنه يستطيع أن يتكاثر بلا حدود تقريبًا. فبيت واحد يمكن أن يكون عليه قرض، ثم ورقة مالية، ثم مشتق، ثم تأمين ضد التعثر، ثم رهان علىٰ تغير قيمة ذلك التأمين، ثم مراكز مالية متقابلة لا علاقة لها بسكن الإنسان في البيت. وهكذا يصبح الأصل الحقيقي صغيرًا أمام طبقات المطالبات والرهانات المشتقة منه. وهذه هي لحظة الخطر: حين يصبح الظل أكبر من الجسد، وحين تصبح المطالبة أكبر من القيمة التي تدّعي تمثيلها.

إن المشتقات في أصلها قد تبدو بريئة، بل نافعة أحيانًا. فالمزارع الذي يخشىٰ انخفاض سعر محصوله قد يستعمل عقدًا آجلًا ليحمي نفسه. والتاجر الذي يخشىٰ تقلب العملة قد

يحتاج إلىٰ أداة تحوط. والشركة التي تواجه تقلب أسعار المواد الأولية قد تبحث عن استقرار نسبي في التكاليف. في هذه الحالات، تكون الأداة خادمة لنشاط حقيقي، مرتبطة بأصل واضح، ومقصودها تقليل خطر إنتاجي أو تجاري. لكن المشكلة تبدأ حين تنفصل الأداة عن الحاجة الأصلية، فيدخلها من لا يملك الأصل ولا يحتاج إلىٰ التحوط، بل يريد الربح من حركة السعر ذاتها. هنا يتحول التحوط إلىٰ مقامرة منظمة، ويتحول السوق من خدمة الإنتاج إلىٰ مضاربة علىٰ احتمالات الإنتاج.

وهذا هو الفرق الجوهري بين التحوط المشروع والميسر المالي. التحوط المشروع يرتبط بمخاطرة حقيقية قائمة في نشاط حقيقي. أما الميسر المالي فيخلق مخاطرة من أجل الربح من المخاطرة. الأول يحاول حماية قيمة موجودة، والثاني يراهن علىٰ تغير قيمة قد لا تخصه أصلًا. ومن هنا فإن كثيرًا من المشتقات المعاصرة تقترب من الميسر والغرر لا لأنها حديثة، بل لأنها تجعل الربح قائمًا علىٰ الاحتمال المجرد، لا علىٰ إضافة قيمة حقيقية. إنها لا تزرع، ولا تصنع، ولا تنقل، ولا تبني، بل تراهن علىٰ الحركة. وحين تصبح الحركة نفسها مصدر الربح، يدخل الاقتصاد في منطق الكازينو.

إن الفقه الإسلامي، حين حرم الغرر والجهالة وبيع ما لا يملك الإنسان وبيع الدين وبيعتين في بيعة، كان يحمي الاقتصاد من هذا الانفصال بين العقد والواقع. فالعقد في التصور الإسلامي ليس لعبة ألفاظ، بل رابطة مسؤولية حول قيمة حقيقية. يجب أن يكون المعقود عليه واضحًا، والمخاطرة مفهومة، والالتزام محددًا، والعلاقة بالأصل غير مقطوعة. أما الأسواق الرمزية الحديثة فقد جعلت من الممكن أن يتداول الناس التزامات لا يفهم كثير منهم بنيتها، ومخاطر لا تظهر إلا عند الانهيار، وأصولًا لا يملكونها، وديونًا لا يعرفون أصحابها، واحتمالات لا صلة لها بحاجاتهم. وهنا يتحول السوق إلىٰ عالم من الجهالة المركبة.

وأخطر ما في الجهالة المركبة أنها لا تظهر في لحظة الرواج. حين ترتفع الأسعار، يبدو الجميع عباقرة. وحين تتدفق السيولة، تبدو النماذج الرياضية دقيقة. وحين تمنح وكالات التصنيف درجات عالية، يبدو الخطر موزعًا ومسيطرًا عليه. لكن عند الأزمة تنكشف الحقيقة: المخاطرة لم تختفِ، بل اختبأت. والجهالة لم تُحلّ، بل جرىٰ تغليفها. والدين لم يتحول إلىٰ ثروة، بل تحول إلىٰ قنبلة مؤجلة. وهنا نفهم لماذا كان الفقه الإسلامي شديد الحساسية تجاه الوضوح في المعاملات؛ لأن غموض العقد ليس مشكلة طرفين فقط، بل قد يصبح خطرًا نظاميًا إذا تراكمت العقود الغامضة في اقتصاد واسع.

إن المشتقات تجعل الاقتصاد يعيش علىٰ التوقع لا علىٰ التحقق. والتوقع مهم في كل اقتصاد، لكن حين يصبح التوقع ذاته سلعة، ينفصل الاقتصاد عن واقعه. في الأصل، يتوقع التاجر الطلب فيشتري سلعة، ويتوقع الصانع السوق فينتج، ويتوقع المزارع الموسم فيزرع. هنا التوقع خادم لفعل حقيقي. أما في الأسواق الرمزية، فقد يصبح التوقع نفسه محل البيع والشراء، دون حاجة إلىٰ فعل إنتاجي. يربح طرف إذا ارتفع السعر، ويربح آخر إذا انخفض، وتدار مراكز ضخمة علىٰ مجرد الاحتمالات. وهنا يصبح المستقبل مسرحًا للرهان لا مجالًا للعمل.

ومن هنا فإن المشتقات تعيد تشكيل معنىٰ الزمن. الزمن في الاقتصاد المنتج مجال لنمو الزرع، واكتمال الصناعة، وتحقق التجارة، وبناء الخبرة. أما الزمن في الأسواق المشتقة فهو مساحة تقلب سعري. ما يهم ليس ماذا سينتج الزمن، بل كيف ستتحرك الأسعار داخله. وبذلك يتحول الزمن من مجال عمراني إلىٰ مجال احتمالي. و هذا قر يب جدًا من جوهر الر با، وإن اختلفت الصيغة؛ لأن كلاهما يحاول استخراج قيمة من الزمن المجرد، لا من العمل الحقيقي في الزمن. الربا يطالب بزيادة ثابتة مع مرور الزمن، والمشتق المضاربي يراهن علىٰ تغير القيمة خلال الزمن. وفي الحالتين يصبح الزمن مادة مالية منفصلة عن العمران.

إن الخيارات، والعقود الآجلة، والمبادلات، ومبادلات مخاطر الائتمان، والبيع علىٰ المكشوف، والرافعة المالية، كلها تحتاج إلىٰ قراءة مقاصدية دقيقة. ليس كل عقد آجل واحدًا، ولا كل أداة تحوط محرمة بالمعنىٰ نفسه، لكن الخيط الفاصل هو: هل الأداة مرتبطة بحيازة أو حاجة أو إنتاج حقيقي، أم أنها رهان مجرد؟ هل تخفض مخاطرة واقعية أم تخلق مخاطرة جديدة؟ هل تزيد وضوح الالتزام أم تعقده؟ هل توزع الخطر بعدل أم تنقله إلىٰ من لا يعلم؟ هل تخدم الكفاية والإنتاج أم تضخم أرباحًا مالية منفصلة؟ هذه الأسئلة هي التي تميز التحوط عن الميسر، والإدارة عن المقامرة، والتمويل عن استخراج القيمة.

الرافعة المالية تمثل إحدىٰ أخطر أدوات تضخيم الوهم. فهي تسمح لطرف أن يسيطر علىٰ مراكز مالية أكبر بكثير من رأس ماله الحقيقي. في أوقات الصعود، تضخم الأرباح، فيظن النظام أنه أكثر ثراءً. لكن في أوقات الهبوط، تضخم الخسائر وتجر معها مؤسسات وأسواقًا وربما دولًا. والرافعة لا تخلق قيمة، بل تضخم أثر الرهان علىٰ القيمة. ومن هنا فهي تكشف منطق الرأسمالية المالية في صورته العارية: قليل من رأس المال الحقيقي يتحرك فوق طبقات ضخمة من الالتزامات. فإذا انكشف الوهم، احتاج النظام إلىٰ إنقاذ عام. وهذا هو الظلم البنيوي: الربح خاص، والانهيار عام.

أما بيع الدين وتوريقه فيمثلان انتقالًا خطيرًا من العلاقة الأخلاقية بين دائن ومدين إلىٰ سوق مجهولة للمطالبات. حين يبقىٰ الدين بين طرفين، تظل العلاقة، ولو شكليًا، قابلة للمساءلة. أما حين يُباع الدين ويُجزأ ويُخلط في محافظ مالية، يضيع المدين الحقيقي والدائن الحقيقي معًا. يصبح الدين رقمًا في حزمة، وتصبح حاجة الإنسان أو مسكنه أو تعليمه أو مرضه أصلًا ماليًا في سوق بعيدة. وهذا ما رفضه الفقه الإسلامي مبكرًا حين لم يسمح بتحويل الدين إلىٰ سلعة متداولة علىٰ نحو يفتح أبواب الربا والغرر والظلم. لأن الدين ليس أصلًا منتجًا بذاته، بل التزام ناشئ عن علاقة سابقة. فإذا صار الدين يباع من أجل الربح، تحول المستقبل إلىٰ سوق.

والتدليس في هذه الأسـواق لا يكون دائمًا كذبًا مباشـرًا، بل قد يكون تعقيدًا متعمدًا. حين تُبنىٰ أداة مالية لا يستطيع المشتري فهم حقيقتها إلا عبر فريق من المتخصصين، وحين تُخفىٰ المخاطر داخل نماذج احتمالية، وحين تُعرض الأداة بوصـفها آمنة لأنها موزعة المخاطر، بينما هي في الحقيقة شديدة الهشاشة، فنحن أمام تدليس بنيوي. وهذا النوع أخطر من التدليس الفردي؛ لأنه لا يخدع شخصًا، بل يخدع نظامًا كاملًا. وقد يشارك فيه القانون، والتصنيف، والمحاسبة، والإعلام المالي، ومؤسسات الرقابة، أحيانًا بوعي وأحيانًا بعجز.

إن الأسـواق الرمزية لا تكتفي بتضـخيم المال، بل تعيد توزيع العقل الاقتصـادي. فهي تجعل أذكىٰ العقول تذهب إلىٰ هندسـة مالية لا تضـيف بالضـرورة قيمة عمرانية، بدل أن تذهب إلىٰ الطب والزراعة والطاقة والصـناعة والتعليم. وحين تصـبح الأرباح الكبرىٰ في المضـاربة لا في الإنتاج، يتغير اتجاه المواهب. المجتمع هنا لا يخسـر مالًا فقط، بل يخسـر عقله. وهذا من أخطر وجوه الرأسـمالية المالية: تحويل العبقرية من بناء العالم إلىٰ المراهنة عليه.

ومن هنا فإن نقد المشـتقات ليس رفضًـا للتقنية المالية من حيث هي، بل رفض لتحول التقنية إلىٰ أداة فصـل بين المال والقيمة. الاقتصـاد الإسـلامي يمكنه أن يطور أدوات لإدارة المخاطر، لكنه يشترط أن تكون متصلة بأصل حقيقي، وأن لا تتحول إلىٰ بيع للغرر، وأن لا تبنىٰ علىٰ الدين الربوي، وأن لا تسـمح بالرهان المحض، وأن تكون واضـحة، وأن يتحمل الأطراف فيها مخاطر مفهومة وعادلة. إن المشـكلة ليسـت في المسـتقبلية ذاتها، بل في بيع المستقبل بوصفه لعبة احتمالات منفصلة عن الحاجة والإنتاج.

ومن هنا يمكن تصور معيار إسلامي عام للأسواق المالية: كل أداة مالية يجب أن تمر بخمسـة اختبارات. اختبار الأصـل: هل ترتبط بأصـل حقيقي أو منفعة حقيقية؟ اختبار الحاجة: هل تخدم حاجة اقتصادية معتبرة أم مجرد مضاربة؟ اختبار الوضوح: هل تخلو من

الجهالة والتدليس والغموض المركب؟ اختبار المخاطرة: هل توزع المخاطرة بعدل أم تنقلها وتخفيها؟ اختبار الأثر: هل تضيف إلىٰ الكفاية والعمران أم تضخم مطالبات مالية؟ وما يفشل في هذه الاختبارات لا يكون مجرد أداة عالية المخاطر، بل يكون أداة خبيثة بالمعنىٰ المقاصدي.

إن الأزمات المالية الدورية هي النتيجة الطبيعية لفشل هذه الاختبارات. فإذا انفصلت الأداة عن الأصل، تضخمت الرموز. وإذا غابت الحاجة الحقيقية، صارت المضاربة مركزًا. وإذا غاب الوضوح، تراكمت الجهالة. وإذا نُقلت المخاطر بدل توزيعها بعدل، انفجرت في أضعف حلقة. وإذا غاب الأثر العمراني، صار المجتمع كله خادمًا لإنقاذ سوق لا تخدمه. ومن هنا فإن الأزمات ليست "استثناءات"، بل علامات علىٰ فساد البنية.

والعجيب أن النظام المالي العالمي بعد كل أزمة لا يعود غالبًا إلىٰ أصل السؤال، بل يضيف طبقة تنظيمية جديدة فوق الأدوات نفسها. يزيد الإفصاح، ويعدل نسب رأس المال، ويغير نماذج المخاطر، لكنه لا يسأل بما يكفي: لماذا نسمح أصلًا لطبقات هائلة من الرهانات علىٰ الديون والأصول؟ لماذا أصبح الدين سلعة؟ لماذا أصبحت المخاطرة موضوع مقامرة؟ لماذا تقاس الثروة بتضخم الأصول لا بالكفاية؟ هنا يظهر تفوق الرؤية الإسلامية؛ لأنها لا تكتفي بإدارة الأزمة، بل تذهب إلىٰ أصلها الأخلاقي والفلسفي.

إن الاقتصاد الإسلامي يريد أن يعيد السوق المالية إلىٰ موضعها الطبيعي: خادمة للإنتاج، لا بديلًا عنه. التمويل يجب أن يذهب إلىٰ مشروع، لا إلىٰ رهان. المخاطرة يجب أن تتصل بقيمة، لا باحتمال مجرد. العقد يجب أن يكون واضحًا، لا متاهة قانونية. الربح يجب أن يأتي من إضافة، لا من استغلال الجهالة. الدين يجب أن يبقىٰ مضبوطًا، لا أن يتحول إلىٰ مادة للتكاثر. ومن هنا فإن سوق المال الإسلامية، إن صدقت مع فلسفتها، يجب أن تكون أكثر بساطة وشفافية واتصالًا بالأصول الحقيقية، لا أكثر تعقيدًا لتقليد الأسواق الربوية.

وخلاصة هذا الفصل أن المشتقات والأسواق الرمزية تمثل مرحلة متقدمة من انفصال الظل عن الأصـــل. قد تبدأ بوظيفة نافعة في التحوط، لكنها حين تنفلت تتحول إلىٰ آلات لتوليد المال من المال، والمخاطرة من المخاطرة، والدين من الدين. وهذا هو عين ما حاول الفقه الإســلامي منعه مبكرًا عبر تحريم بيع الدين، والغرر، والجهالة، والتدليس، وخلط العقود المضـلل. لم تكن هذه القواعد عوائق أمام الاقتصـاد، بل كانت أجهزة حماية للحقيقة الاقتصادية. ومن لم يفهم هذه القواعد ظنها تضيق السوق، بينما هي في الواقع تمنع السوق من التحول إلىٰ وهم.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصــل القادم: خلق النقود والاحتياطي الجزئي، حيث ســنرىٰ أن المشـكلة لا تقف عند تداول الأدوات المالية، بل تمتد إلىٰ أصــل خلق المال نفســه: كيف تخلق البنوك القدرة الشــرائية؟ وكيف يتحول الائتمان إلىٰ توســع في المطالبات؟ وكيف يمكن لنظام مصرفي قائم علىٰ الدين أن يضخم الدورة المالية ويمهد للأزمات؟

الفصل الحادي والثلاثون
خلق النقود والاحتياطي الجزئي
كيف أصبح الوعد مالًا وأصبح الدين أصل النظام

من أخطر التحولات في التاريخ الاقتصادي الحديث أن النقود لم تعد تمثل فقط قيمة موجودة، بل أصبحت تُخلق أساسًا من خلال الدين. وهذه اللحظة تمثل انقلابًا عميقًا في فلسفة المال؛ لأن النقود في أصلها التاريخي كانت — مهما اختلفت صورها — مرتبطة بدرجة ما بمورد، أو معدن، أو عمل، أو قدرة إنتاجية متحققة. أما في النظام المالي المعاصر، فقد أصبح جزء كبير من النقود ليس نتيجة إنتاج سابق، بل نتيجة وعد مستقبلي بالسداد. وهكذا انتقل النظام من اقتصاد يستعمل المال لتسهيل التبادل إلىٰ اقتصاد يخلق المال عبر التوسع في الائتمان. ومن هنا أصبح الدين ليس عنصرًا داخل النظام المالي، بل أصل النظام نفسه.

وهنا يجب أن نتوقف طويلًا عند نظام الاحتياطي الجزئي، لأنه ليس مجرد آلية مصرفية تقنية، بل أحد أخطر الأجهزة التي أعادت تشكيل العلاقة بين المال والقيمة والزمن. فالمصرف الحديث لا يحتفظ بكل الودائع في خزائنه، بل يحتفظ بجزء صغير منها، ثم يعيد إقراض الباقي. والمال المقرض يعود إلىٰ النظام المصرفي كودائع جديدة، ثم يُقرض جزء منها مرة أخرىٰ، وهكذا تتكاثر النقود الائتمانية عبر سلسلة من القروض. وبهذا المعنىٰ، فإن البنوك لا تنقل المال فقط، بل تخلق قدرة شرائية جديدة. إنها تخلق مطالبات علىٰ السلع والخدمات قبل أن توجد بالضرورة قيمة حقيقية مقابلة لها.

وهنا نصل إلىٰ السؤال الفلسفي الأخطر: ما الذي يُخلق فعلًا حين يخلق البنك نقودًا؟ هل يخلق ثروة؟ أم يخلق حقًا في المطالبة بالثروة؟ والجواب الحاسم أن البنك لا يخلق قمحًا، ولا مصنعًا، ولا منزلًا، ولا معرفة، بل يخلق قدرة علىٰ شراء هذه الأشياء. فإذا لم

تتوسع القيمة الحقيقية بالمقدار نفسه، فإن ما حدث ليس خلق ثروة، بل تضخم في المطالبات علىٰ الثروة. ومن هنا فإن التوسع النقدي قد يبدو ازدهارًا في البداية، لكنه يحمل داخله إمكانية التضخم أو الفقاعة أو الاختلال إذا انفصل عن الاقتصاد الحقيقي.

إن الاحتياطي الجزئي يقوم في جوهره علىٰ الثقة. فالنظام يفترض أن المودعين لن يطلبوا أموالهم جميعًا في الوقت نفسه، ولذلك يستطيع البنك أن يقرض أكثر مما يحتفظ به فعليًا. وهذه الثقة قد تبدو معقولة في الظروف الطبيعية، لكنها تجعل النظام بطبيعته هشًّا؛ لأنه يقوم علىٰ توازن نفسي واجتماعي بقدر ما يقوم علىٰ أرقام مالية. فإذا اهتزت الثقة، حدث الهلع المصرفي، وظهر أن ما يُظن مالًا جاهزًا ليس موجودًا بالكامل. وهنا تتدخل الدولة والبنك المركزي لإنقاذ النظام، لا لأن البنوك تملك المال كاملًا، بل لأن النظام كله قائم علىٰ استمرار الثقة في أن الوعد سيُلبّىٰ.

ومن هنا فإن خلق النقود الحديثة هو في حقيقته خلق للوعود. والقرض المصرفي ليس مجرد نقل لمدخرات موجودة، بل هو إنشاء لدين جديد يولد معه مال جديد. وهذا التحول يحمل آثارًا هائلة؛ لأن الاقتصاد يصبح مدفوعًا بالتوسع الائتماني. فإذا توسع الائتمان، ازداد الإنفاق والاستثمار والأسعار. وإذا انكمش، دخل الاقتصاد في ركود. وهكذا يصبح النمو نفسه معتمدًا علىٰ التوسع المستمر في الدين. ومن هنا تنشأ إحدىٰ أخطر مفارقات الرأسمالية المالية: لكي يستمر الاقتصاد في الحركة، يحتاج إلىٰ مزيد من الائتمان، لكن مزيد الائتمان يعني أيضًا مزيدًا من الهشاشة.

والاقتصاد الإسلامي، حين يرفض الربا، لا يرفض مجرد زيادة عددية علىٰ القرض، بل يرفض هذا المنطق العميق الذي يجعل الدين أصل خلق المال. لأن المال في التصور الإسلامي يجب أن يكون خادمًا للقيمة الحقيقية، لا مولّدًا لمطالبات متزايدة عليها. وإذا كان الربح المشروع مرتبطًا بمخاطرة وإنتاج وأصل واقعي، فإن خلق النقود عبر الدين

الربوي يخلق عائدًا قبل تحقق القيمة، ويمنح النظام المالي قدرة علىٰ التوسع فوق الاقتصاد الحقيقي. ومن هنا فإن الاحتياطي الجزئي، في صورته المنفلتة، يحمل داخل بنيته ميلًا طبيعيًا إلىٰ التضخم الدوري والفقاعات.

إن أخطر ما في هذا النظام أنه يسمح بتحويل المستقبل إلىٰ وقود للحاضر. حين يمنح البنك قرضًا استهلاكيًا، فإنه ينقل دخل المستقبل إلىٰ إنفاق الحاضر. وحين تتوسع الشركات بالديون، فإنها تراهن علىٰ أرباح مستقبلية لسداد التزامات حالية. وحين تمول الدولة عجزها بالاقتراض، فإنها تستعمل قدرة أجيال قادمة لتغطية احتياجات اليوم. وهكذا يصبح الاقتصاد كله قائمًا علىٰ استعارة المستقبل. وفي لحظة معينة، إذا لم يتحقق النمو المتوقع أو تعطلت القدرة علىٰ السداد، ينكشف أن النظام بنىٰ ازدهاره علىٰ توقعات لا علىٰ قيمة متحققة.

ومن هنا فإن الأزمات المالية ليست حوادث منفصلة عن خلق النقود، بل مرتبطة به بنيويًا. فكل دورة توسع ائتماني تخلق شعورًا بالثروة: ترتفع أسعار الأصول، يزداد الإنفاق، تتوسع الشركات، ترتفع قيمة العقارات والأسهم، وتبدو السيولة وفيرة. لكن جزءًا كبيرًا من هذه "الثروة" ليس إلا انعكاسًا لتوسع المطالبات النقدية. فإذا تباطأ الائتمان أو ارتفعت الفوائد أو تعثر المدينون، بدأ الانكماش: تنخفض الأسعار، تتراجع الضمانات، تتشدد البنوك، وتبدأ سلسلة الانهيارات. وهكذا يتحول ما بدا ثروة إلىٰ انكشاف جماعي.

والعجيب أن النظام المالي الحديث يعالج كثيرًا من الأزمات بمزيد من خلق النقود. فعندما تقع الأزمة، تتدخل البنوك المركزية بضخ سيولة هائلة، وشراء الأصول، وخفض الفوائد، وإنقاذ المؤسسات. وهذا قد يمنع الانهيار الكامل، لكنه يؤجل السؤال الجوهري: هل المشكلة في نقص السيولة فقط، أم في انفصال السيولة عن القيمة الحقيقية؟ وهكذا يدخل النظام في حلقة متكررة: توسع نقدي، فقاعة، أزمة، إنقاذ، ثم توسع جديد. وكل دورة تحتاج غالبًا إلىٰ حجم أكبر من الدين والسيولة لتستمر.

ومن هنا يجب أن نفهم أن النقود ليست محايدة. فخلق النقود يعيد توزيع الثروة حتىٰ قبل أن يظهر التضخم العام. من يحصل علىٰ النقود الجديدة أولًا — البنوك، الحكومات، المؤسسات الكبرىٰ، الأسواق المالية — يستطيع شراء الأصول والسلع قبل ارتفاع الأسعار الكامل. أما من يتلقىٰ دخله لاحقًا، كالعامل وصاحب الأجر الثابت، فيدفع كلفة التضخم دون أن يستفيد من التوسع النقدي بالدرجة نفسها. وهذا يعني أن خلق النقود يحمل في داخله أثرًا توزيعيًا عميقًا. ولذلك فإن السياسة النقدية ليست مسألة تقنية، بل مسألة عدالة.

والاقتصاد الإسلامي يطرح هنا سؤالًا خطيرًا: هل يجوز أن تُخلق القدرة الشرائية من خلال الدين بهذه السهولة، ثم تُحمّل نتائج الانهيار للمجتمع كله؟ فحين تربح البنوك في أوقات التوسع، تكون الأرباح خاصة. لكن حين تقع الأزمة، تتدخل الدولة لإنقاذ النظام لأن انهياره يهدد الجميع. وهكذا يتحول الخطر الخاص إلىٰ عبء عام. وهذا يشبه ما تحدثنا عنه في الأدوات المالية الخبيثة: خصخصة الربح وتأميم الخسارة. ومن هنا فإن النظام المصرفي الحديث لا يكتفي بخلق المال، بل يخلق أيضًا بنية أخلاقية مختلة، حيث تُكافأ المخاطرة المفرطة في الصعود، بينما يُطلب من المجتمع تحمل الانهيار.

إن الاحتياطي الجزئي يكشف كذلك مشكلة "الوهم النقدي". فالناس يظنون أن الودائع موجودة بالكامل ويمكن سحبها متىٰ شاؤوا، بينما الواقع أن جزءًا كبيرًا منها أصبح قروضًا طويلة الأجل أو استثمارات أو أصولًا غير سائلة. ومن هنا فإن استقرار النظام يعتمد علىٰ عدم اختبار هذه الحقيقة جماعيًا. فإذا قرر الجميع السحب، ظهر أن المال الموعود أكبر من المال المتاح فورًا. وهذا يعني أن النظام الحديث يعيش علىٰ توازن بين الحقيقة والوعد، بين السيولة الفعلية والثقة في السيولة.

وهنا تظهر عبقرية الاقتصاد الإسلامي في ربط المال بالأصل والمخاطرة الحقيقية. فإذا كان التمويل قائمًا علىٰ المشاركة أو الأصل المنتج أو التجارة الحقيقية، فإن التوسع المالي

يبقىٰ أقرب إلىٰ الاقتصاد الواقعي. أما حين يقوم علىٰ الدين المتكاثر، فإن المال يستطيع أن ينمو أسرع بكثير من القيمة الحقيقية. ومن هنا فإن النظام الإسلامي لا يرفض الائتمان بوصفه فكرة، بل يرفض أن يتحول الائتمان إلىٰ آلة مستقلة لتوليد النقود والعوائد دون ارتباط كافٍ بالإنتاج.

ومن أخطر نتائج خلق النقود الحديثة تضخم الأصول. فحين تتوسع السيولة، لا تذهب دائمًا إلىٰ الإنتاج، بل كثيرًا ما تتجه إلىٰ العقارات والأسهم والأصول المالية. وهكذا ترتفع الأسعار، فيشعر الناس أنهم أصبحوا أكثر ثراءً، بينما القيمة الحقيقية قد لا تكون زادت بالقدر نفسه. ثم تبدأ دورة جديدة: الأصول المرتفعة تُستخدم ضمانات لمزيد من الاقتراض، فيزداد التو سع، ثم تنفجر الفقاعة. وهذه الدورة تكشف أن خلق النقود لا يخلق بالضرورة عمرانًا، بل قد يخلق أوهامًا عمرانية.

والسيادة النقدية هنا تصبح مسألة وجودية للدول. فالدولة التي لا تتحكم في خلق النقود أو في اتجاه الائتمان تصبح خاضعة لمنطق الأسواق والبنوك العالمية. وإذا كان اقتصادها معتمدًا علىٰ الاقتراض الخارجي، فإن سيادتها تصبح معلقة بثقة الدائنين. ومن هنا فإن خلق النقود ليس شأنًا مصرفيًا داخليًا فقط، بل جزء من بنية القوة العالمية. الدول القادرة علىٰ إصدار عملاتها وفرضها عالميًا تملك قدرة هائلة علىٰ تمويل نفسها، بينما الدول الضعيفة تدفع الثمن عبر التضخم أو التبعية أو الديون.

وهذا يقودنا إلىٰ سؤال الدولار والديون السيادية، الذي سيكون موضوع الفصل القادم. فالدولار لم يصبح عملة عالمية فقط لأنه قوي اقتصاديًا، بل لأن النظام المالي العالمي بُني حوله: التجارة، والاحتياطيات، والديون، والطاقة، والتحويلات، والعقوبات. ومن هنا فإن خلق النقود في المركز العالمي لا يشبه خلقها في الأطراف. بعض ا لدول تستطيع أن تطبع عملتها فتصدّر التضخم للعالم، بينما دول أخرىٰ إذا فعلت الشيء نفسه انهارت عملتها فورًا. وهذه ليست مسألة اقتصادية فقط، بل بنية سلطة عالمية.

وخلاصة هذا الفصل أن خلق النقود عبر الاحتياطي الجزئي جعل الوعد مالًا، وجعل الدين أصل النظام المالي. وهذا منح الاقتصاد قدرة هائلة علىٰ التوسع، لكنه أدخله أيضًا في دورات متكررة من الفقاعات والأزمات؛ لأن المطالبات النقدية تستطيع أن تتضخم أسرع بكثير من القيمة الحقيقية. والاقتصاد الإسلامي، برفضه الربا وربطه التمويل بالأصل والمخاطرة الحقيقية، لا يرفض الحداثة المالية من حيث هي، بل يرفض أن يتحول المال إلىٰ كيان مستقل يعيش علىٰ المستقبل ويبتلع الحاضر.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصل القادم: الديون السيادية وهيمنة الدولار، حيث سنرىٰ كيف تحولت العملة العالمية إلىٰ أداة إمبراطورية، وكيف أصبح الدين العام وسيلة لإعادة تشكيل سيادة الدول، وكيف صار النظام المالي العالمي قادرًا علىٰ فرض الطاعة دون احتلال مباشر.

الفصل الثاني والثلاثون
الديون السيادية وهيمنة الدولار
حين تتحول العملة إلى إمبراطورية غير مرئية

لا تقوم الإمبراطوريات الحديثة علىٰ الجيوش وحدها، ولا علىٰ الاحتلال المباشر وحده، ولا علىٰ السيطرة السياسية الظاهرة وحدها، بل تقوم كذلك علىٰ القدرة علىٰ جعل العالم محتاجًا إلىٰ رمزها النقدي. فالعملة، حين تتجاوز حدودها الوطنية وتصبح أداة للتجارة والاحتياط والديون وتسعير السلع الاستراتيجية، لا تعود مجرد وسيلة دفع، بل تتحول إلىٰ بنية سيادة عالمية. ومن هنا فإن هيمنة الدولار ليست واقعة نقدية فقط، بل هي شكل من أشكال الإمبراطورية المالية؛ إمبراطورية لا تحتاج دائمًا إلىٰ أن تحتل الأرض، لأنها تستطيع أن تدخل إلىٰ خزائن الدول، وموازناتها، واحتياطياتها، وديونها، ومصارفها، وشبكات مدفوعاتها، فتجعل قرارها الاقتصادي مربوطًا بعملة لا تصدرها.

إن الدين السيادي هو أخطر الأبواب التي تدخل منها هذه الإمبراطورية. فالدولة حين تقترض بعملة أجنبية، لا تقترض مالًا فقط، بل تقترض تبعية زمنية. إنها تتعهد بأن تسدد في المستقبل بعملة لا تخلقها، ولا تتحكم في سعرها، ولا تملك كامل شروط الحصول عليها. فإذا تغير سعر الصرف، تضخم الدين. وإذا ارتفعت الفائدة العالمية، زادت كلفة الخدمة. وإذا تراجعت الصادرات أو انخفضت أسعار مواردها، ضعفت قدرتها علىٰ السداد. وإذا غضبت الأسواق، ارتفعت كلفة الاقتراض. وهكذا يصبح المستقبل الوطني مرهونًا بحركة نظام مالي عالمي لا يخضع لإرادة تلك الدولة وحدها.

وهنا يظهر الفرق بين الدين الداخلي والدين الخارجي. الدين الداخلي، إذا كان بعملة الدولة، يبقىٰ داخل فضاء السيادة النقدية، مع ما فيه من مخاطر تضخم وسوء توزيع. أما

الدين الخارجي، خصوصًا حين يكون بالدولار أو بعملة مهيمنة، فإنه ينقل جزءًا من السيادة إلىٰ الخارج. فالدولة المدينة لا تحتاج فقط إلىٰ موارد، بل إلىٰ عملة معينة. ولا يكفي أن تنتج محليًا، بل يجب أن تكسب عملة عالمية عبر التصدير أو الاقتراض أو جذب الاستثمار. وبذلك تصبح السياسة الاقتصادية مشدودة إلىٰ سؤال: كيف نحصل علىٰ الدولار؟ وهذا السؤال وحده قد يعيد ترتيب الاقتصاد كله.

ومن هنا فإن هيمنة الدولار ليست فقط أن الدولار يُستعمل في التجارة، بل أن العالم كله يعيد تنظيم نفسه حول الحاجة إليه. السلع الاستراتيجية تُسعر به، الاحتياطيات تُخزن به، الديون تُصدر به، البنوك العالمية تتحرك به، والعقوبات تمر عبر شبكاته. والدولة التي تحتاج الدولار تحتاج النظام الذي يديره، والمؤسسات التي تمر عبره، والثقة التي تمنحه قيمته. وهنا لا تكون العملة محايدة؛ إنها شبكة. ومن يملك مركز الشبكة يملك قدرة علىٰ التأثير في أطرافها.

إن الدولار، في النظام المالي العالمي، ليس مجرد نقد، بل "حق عبور" إلىٰ الاقتصاد الدولي. من لا يملك الوصول إليه يضيق عليه الاستيراد، والتمويل، والتجارة، والاستثمار، وربما حتىٰ الغذاء والدواء والطاقة. ومن هنا فإن السيطرة علىٰ العملة العالمية تشبه السيطرة علىٰ مضيق بحري مالي. كما أن من يسيطر علىٰ الممرات البحرية يستطيع أن يخنق التجارة، فإن من يسيطر علىٰ الممرات النقدية يستطيع أن يخنق المدفوعات. ولهذا فإن النظام المالي العالمي أصبح جغرافيا غير مرئية: ممراتها مصارف، ومضائقها شبكات دفع، وقلاعها بنوك مركزية، وأساطيلها صناديق وأسواق دين.

إن الديون السيادية تجعل الدولة تعيش تحت حكم الدائنين حتىٰ لو بقي علمها مرفوعًا. فحين تتراكم خدمة الدين، تضطر الدولة إلىٰ إعادة ترتيب موازنتها: جزء من الضرائب لا يذهب إلىٰ التعليم أو الصحة أو البنية التحتية، بل إلىٰ الدائنين. وإذا تعثرت،

تأتي شروط إعادة الهيكلة: تقشف، خصخصة، تحرير أسعار، خفض دعم، رفع ضرائب، بيع أصول، فتح أسواق. وقد تكون بعض الإصلاحات ضرورية فعلًا، لكن المشكلة أن الإ صلاح هنا لا يأتي دائمًا من سؤال الكفاية والعمران، بل من سؤال السداد وثقة الدائنين. وهكذا يصبح معيار السياسة: هل يطمئن الدائن؟ لا: هل يبلغ المجتمع الكفاية؟

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، هذا يمثل انقلابًا في ترتيب المقاصد. فالمال العام يجب أن يخدم الكفاية والعمران، لا أن يصبح أسير خدمة دين ربوي. والدولة يجب أن تكون أمينة علىٰ موارد الأمة، لا وكيلاً لتحويل فائضها إلىٰ الأسواق المالية. والدين إن وقع يجب أن يكون استثناءً مضبو طًا وموجهًا إلىٰ بناء قدرة، لا نمطًا دائمًا لتمو يل العجز والا ستهلاك السيا سي. أما حين يصبح الدين السيادي بنية مستمرة، فإنه يحول الدولة إلىٰ مدين تاريخي، ويحول الأجيال القادمة إلىٰ ضامنين لقرارات لم يتخذوها.

وهنا يظهر البعد الزمني من جديد. الدين السيادي ليس عبئًا علىٰ الحاضر فقط، بل علىٰ المستقبل. فإذا اقترضت الدولة لبناء قدرة حقيقية، فقد يكون المستقبل مستفيدًا مما سيدفعه. أما إذا اقتر ضت للا ستهلاك أو الفساد أو شراء السكون السيا سي، فإن المستقبل يدفع ثمن حاضر لم يبنه. وإذا كان الدين بفائدة، فإن المستقبل لا يدفع فقط قيمة ما استُهلك، بل يدفع زيادة زمنية. وهذا هو الربا السيادي: ليس علاقة فردية بين مقرض ومقترض، بل علاقة بين أسواق مالية وأمة كاملة، حيث يصبح عمل الأجيال القادمة مرهونًا لعقود دين حالية.

إن هيمنة الدولار تمنح المركز المالي العالمي قدرة لا تملكها الأطراف. الدولة التي تصدر العملة المهيمنة تستطيع أن تمول عجزها بعملتها، وتبيع سنداتها للعالم، وتستورد سلعًا وخدمات مقابل رموز يقبلها الجميع. أما الدولة الطرفية فتحتاج إلىٰ كسب تلك الرموز بعرق صادراتها أو ببيع مواردها أو بالاقتراض. وهنا يصبح هناك تفاوت عميق في

القدرة النقدية: بعض الدول تطبع عملة يطلبها العالم، وبعض الدول تعمل كي تحصل علىٰ تلك العملة. وهذا ليس تبادلًا متكافئًا تمامًا؛ إنه امتياز إمبراطوري ناعم.

ومن هنا فإن احتياطيات الدول بالدولار ليست مجرد خيار استثماري، بل شكل من أشكال تمويل المركز. حين تحتفظ الدول بسندات وأصول مقومة بالدولار، فهي عمليًا تقرض المركز المالي العالمي وتدعم عملته. تفعل ذلك لأنها تحتاج الأمان والسيولة، لكنها بذلك تدخل في دائرة الاعتماد. وإذا حاولت الخروج بسرعة، تضر نفسها لأن قيمة احتياطياتها قد تتراجع أو تتعرض لضغوط. وهنا تتجلىٰ عبقرية الهيمنة النقدية: تجعل الأطراف بحاجة إلىٰ استمرار النظام الذي يقيّدها.

وهذه الهيمنة لا تعمل بالقوة وحدها، بل بالثقة أيضًا. الدولار قوي لأن العالم يثق به، والعالم يثق به لأنه قوي، وهذه حلقة تعيد إنتاج نفسها. لكن الثقة هنا ليست نفسية فقط، بل مؤسسية وعسكرية وتجارية ومالية. خلف العملة اقتصاد ضخم، وأسواق عميقة، وقوة سياسية، وشبكات دفع، وتحالفات، ومؤسسات دولية، وقدرة علىٰ العقوبة. ولذلك فإن كسر الهيمنة النقدية ليس قرارًا شعاريًا، بل مشروع طويل لبناء بدائل إنتاجية ومالية وتجارية ومؤسسية. فلا تُكسر عملة مهيمنة بقرار، بل ببناء عالم أقل حاجة إليها.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، حين يتحدث عن السيادة النقدية، لا ينبغي أن يقع في وهم الاكتفاء بالرفض الخطابي للدولار. المطلوب ليس مجرد إعلان الاستقلال النقدي، بل بناء شروطه: إنتاج حقيقي، تجارة إقليمية، عملات مستقرة، نظم دفع بديلة، احتياطيات متنوعة، تقليل الدين الخارجي، بناء سلاسل قيمة، إدارة موارد عامة، وتنسيق بين الدول المتقاربة. السيادة النقدية ليست شعارًا، بل بنية.

إن الديون السيادية أيضًا تكشف ضعف الدولة الريعية. الدولة التي تعتمد علىٰ مورد واحد قد تبدو قوية حين ترتفع الأسعار، لكنها حين تنخفض تلجأ إلىٰ الاقتراض. وإذا كان

اقتصـــادها غير متنوع، فإن قدرتها علىٰ الســـداد تبقىٰ مرتبطة بدورة المورد. وهكذا يدخل الريع والدين في علاقة خطرة: الريع يشـــجع الإنفاق، والإنفاق يخلق التزامات، فإذا تراجع الريع جاء الدين، ثم تأتي الفائدة، ثم تأتي شـــروط الدائنين. ومن هنا فإن الدولة الريعية قد تتحول بسرعة إلىٰ دولة مدينة، لأنها لم تستعمل زمن الوفرة لبناء قدرة.

أما الدولة العمرانية فتتعامل مع الدين بحذر بالغ. لا تقترض لتأجيل الإصـــلاح، بل لتمويل مشـروع واضـح يخلق قدرة علىٰ السـداد. لا تقترض بعملة أجنبية إلا عند الضـرورة وبقدر محسوب. لا تجعل خدمة الدين تبتلع الكفاية. لا تبيع أصولها الاستراتيجية لتسديد فوائد. لا تسمح للدائنين بتحديد أولوياتها. والأهم أنها تبني مواردها الداخلية وإنتاجها حتىٰ لا تكون رهينة للسوق العالمي. فالدين عند الدولة العمرانية أداة محدودة، لا نظام حياة.

ومن هنا يمكن أن نقرر قاعدة مركزية: الدين الســـيادي الربوي هو أخطر أشـــكال بيع المســـتقبل. والعملة المهيمنة هي أخطر أشـــكال احتكار الطريق إلىٰ ذلك المســـتقبل. فإذا اجتمع الاثنان، صـــارت الدولة المدينة تعيش داخل قيد مزدوج: قيد الفائدة، وقيد العملة. ومن هنا فإن تحرير الاقتصاد لا يكون فقط بإصلاح الموازنة، بل بتحرير العلاقة بين الدولة والنقد العالمي.

وهنا تدخل المؤسسات المالية الدولية بوصفها جزءًا من البنية، لا بوصفها جهات فنية فقط. فالقروض، والتصـــنيفات، وشـــروط الإصـــلاح، وبرامج الهيكلة، كلها تعمل داخل تصور معين للاقتصاد: أولوية السداد، استقرار العملة، تحرير السوق، خفض العجز، جذب الاســـتثمار. وهذه الأهداف قد تكون نافعة في بعض الســـياقات، لكنها تصـــبح خطرة حين تُفرض بلا نظر إلىٰ الكفاية والعدالة والبنية الاجتماعية. فالدواء المالي قد يعالج المؤشـــر ويقتل الجسد الاجتماعي إذا لم يُقاس بالمقاصد.

إن الاقتصـاد الإسـلامي لا يرفض الانضـباط المالي، لكنه يرفض أن يتحول الانضـباط إلىٰ طاعة للدائنين. ولا يرفض الإصـلاح، لكنه يرفض إصـلاحًا يجعل الفقراء يدفعون ثمن

فساد لم يصنعوه. ولا يرفض التجارة العالمية، لكنه يرفض تبعية تجعل الدولة تبيع مواردها الخام لتسدد فوائد ديونها. ولا يرفض العملة القوية، لكنه يرفض أن تكون قوة العملة غطاءً لاقتصاد غير منتج. وهكذا يضع الإسلام معيارًا أعلىٰ: السياسة المالية والنقدية يجب أن تُحاكم بالكفاية والعمران وحق الأجيال، لا بثقة الأسواق وحدها.

وهنا يظهر أن هيمنة الدولار ليست مسألة أمريكية فقط، بل مسألة تتعلق بطبيعة النظام المالي العالمي كله. لأن العالم قبل أن يجعل عملة واحدة مركزًا، وقبل أن يجعل الديون المقومة بها أساسًا، وقبل أن يجعل الشبكات المالية قابلة للتسييس والعقوبات، دخل في نظام يسمح للمركز أن يحول النقد إلىٰ قوة جيوسياسية. ومن هنا فإن العقوبات المالية والحصار المالي ليست انحرافًا عن النظام، بل استعمال لأدواته الكامنة. وهذا ما سنعالجه في الفصل القادم.

لكن قبل الانتقال، لا بد من تثبيت الخلاصة الفلسفية: العملة حين تصبح عالمية تتحول من أداة تبادل إلىٰ أداة ترتيب للسيادة. والدين حين يصبح سياديًا ربويًا يتحول من تمويل إلىٰ حكم علىٰ المستقبل. والدولة حين تعجز عن إنتاج العملة التي تقترض بها تفقد جزءًا من حريتها. والاقتصاد الذي لا يبني إنتاجًا حقيقيًا سيظل يطلب رموز غيره. ومن هنا فإن تحرير الأمة اقتصاديًا يبدأ من تحرير القيمة من هيمنة الرمز الأجنبي، وتحرير الدولة من الدين الربوي، وتحرير الموارد من الريع، وتحرير النقد من الكذب علىٰ الإنتاج.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصل الثالث والثلاثين: العقوبات والحصار المالي، حيث سنرىٰ كيف تتحول العملة وشبكات الدفع والديون والأسواق المالية إلىٰ أسلحة ضغط وحصار، وكيف أصبحت الإمبراطورية المالية قادرة علىٰ خنق الدول دون أن تطلق رصاصة واحدة.

الفصل الثالث والثلاثون
كيف يصنع الاقتصاد الإسلامي أدواته؟
خلق النقود وتراكم ثروة الأمة خارج منطق الربا

إن أعظم خطأ وقع فيه كثير من الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر أنه انشغل طويلًا بنقد أدوات النظام المالي الحديث دون أن ينجح دائمًا في بناء جهازه الخاص لإنتاج القوة الاقتصادية. فبقيت بعض المحاولات الإسلامية تدور داخل الإطار نفسه: تستعير البنية العامة للنظام الربوي ثم تغيّر الصياغات والعقود والأسماء، حتىٰ أصبح كثير من "التمويل الإسلامي" في بعض تطبيقاته أقرب إلىٰ إعادة تغليف للمخاطر والعوائد نفسها، لا إلىٰ تأسيس فلسفة جديدة للنقد والثروة والقيمة. ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس: كيف نتجنب الفائدة فقط؟ بل: كيف نصنع اقتصادًا قادرًا علىٰ خلق النقود وتراكم الثروة وتمويل العمران دون أن يسقط في منطق الربا والريع والفقاعات؟

إن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يعيش في فراغ نقدي. فالمجتمع يحتاج إلىٰ سيولة، وتمويل، وائتمان، واستثمار، وأدوات ادخار، وأسواق، ومؤسسات قادرة علىٰ تحويل الموارد المعطلة إلىٰ حركة إنتاجية. لكن الفارق الجوهري أن هذه الحركة يجب أن تبقىٰ متصلة بالقيمة الحقيقية، لا أن تتحول إلىٰ عالم مستقل من المطالبات الرمزية. ومن هنا فإن أول مبدأ في خلق النقود الإسلامي هو أن النقود لا تُخلق من الدين المجرد، بل من الأصل المنتج أو القدرة العمرانية الحقيقية.

في النظام الربوي الحديث، يُخلق المال غالبًا عبر القرض: يوقّع المقترض التزامًا مستقبليًا، فتولد معه قدرة شرائية جديدة. أما في الاقتصاد الإ سلامي، فيجب أن يكون خلق السيولة مرتبطًا بعملية إنتاجية أو أصل واقعي أو منفعة حقيقية قيد التحقق. فالنقد هنا لا

يسبق القيمة علىٰ نحو منفصل عنها، بل يتحرك معها. ولذلك فإن التمويل الإسلامي الحقيقي لا ينبغي أن يكون مجرد "دين زائد هامش ربح"، بل مشاركة في بناء قيمة أو تداول أصل حقيقي أو تمويل قدرة إنتاجية.

ومن هنا تصبح صيغ المشاركة والمضاربة والاستصناع والمزارعة والمساقاة والإجارة والصكوك الحقيقية ليست مجرد عقود فقهية قديمة، بل أدوات فلسفية لإعادة ربط المال بالإنتاج. فالمال في هذه الصيغ لا يحصل علىٰ عائد لأنه "انتظر في الزمن"، بل لأنه دخل في مخاطرة حقيقية وأسهم في خلق منفعة أو أصل. الربح هنا ليس ثمن الزمن، بل ثمرة المشاركة في القيمة. وهذه نقطة جوهرية؛ لأن الاقتصاد الإسلامي يريد أن يجعل المال تابعًا للإنتاج لا سيدًا عليه.

إن خلق النقود في الاقتصاد الإسلامي ينبغي أن يقوم علىٰ قاعدة "القدرة المقابلة". أي أن كل توسع نقدي يجب أن يقابله توسع حقيقي أو متوقع بدرجة عالية في القدرة العمرانية للمجتمع. فإذا أرادت الدولة أو المؤسسات المالية خلق سيولة، فيجب أن تتجه إلىٰ قطاعات تضيف قيمة: زراعة، صناعة، إسكان حقيقي، تعليم، صحة، طاقة، نقل، تكنولوجيا، بنية تحتية. أما خلق السيولة لتمويل الاستهلاك المفرط، أو المضاربات العقارية، أو شراء الأصول المالية دون قيمة مضافة، فهو تضخم في المطالبات لا في الثروة.

ومن هنا فإن البنك المركزي الإسلامي لا يكون مجرد حارس للتضخم، بل موجّهًا لخلق القيمة. إنه لا يسأل فقط: كم نخلق من النقود؟ بل: لماذا؟ ولأي قطاع؟ وبأي أثر؟ وهل هذه السيولة ستتحول إلىٰ قدرة إنتاجية أم إلىٰ فقاعة؟ وهذا يعني أن السياسة النقدية الإسلامية لا يمكن أن تكون حيادية قطاعيًا. فالحياد هنا قد يعني ترك المال يذهب حيث العائد الأسرع، لا حيث الحاجة العمرانية الأعمق. ومن هنا فإن النقد الإسلامي بطبيعته نقد مقاصدي، لا نقد كمي مجرد.

أما تراكم ثروة الأمة، فهو من أخطر المفاهيم التي تحتاج إلىٰ إعادة تعريف. فالثروة في الاقتصاد الرأسمالي المالي كثيرًا ما تُقاس بتضخم الأصول: ارتفاع أسعار العقارات، والأسهم، والأدوات المالية. لكن هذه الزيادات قد تكون رمزية لا حقيقية. قد ترتفع قيمة الأرض عشرة أضعاف دون أن تنتج حبة قمح إضافية، وقد ترتفع البورصات بينما تتراجع القدرة الصناعية، وقد تتضخم ثروات ورقية ثم تنهار في أيام. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يفرق بين "تضخم الثروة" و"تراكم القدرة."

تراكم القدرة يعني زيادة ما تستطيع الأمة إنتاجه وحمايته وتطويره: غذاء، صناعة، معرفة، طاقة، صحة، تعليم، بنية تحتية، تكنولوجيا، أمن مائي، استقلال نقدي، كفاية اجتماعية. هذه هي الثروة الحقيقية. أما تضخم الأصول وحده فقد يكون مجرد إعادة تقييم رمزية داخل فقاعة مالية. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقيس غنىٰ الأمة بحجم السيولة وحدها، بل بعمق قدرتها علىٰ الاستمرار دون تبعية أو انهيار.

ولهذا فإن الزكاة في الاقتصاد الإسلامي ليست مجرد تحويل مالي للفقراء، بل أداة ضد تجميد الثروة. إنها تمنع المال من الانغلاق علىٰ نفسه، وتجبره علىٰ الحركة داخل الدورة الاقتصادية. فالمال إذا تجمد فسد، وإذا تحرك نحو الإنتاج والعمران نما المجتمع كله. ومن هنا فإن الزكاة تؤدي وظيفة اقتصادية عميقة: مقاومة الاكتناز والركود المالي، ودفع الثروة نحو التداول والإنتاج والكفاية.

أما الوقف، فهو من أعظم أدوات تراكم ثروة الأمة في التاريخ الإسلامي، بل يمكن اعتباره أحد أذكىٰ الاختراعات الحضارية في إدارة الفائض الاجتماعي. فالوقف لا يستهلك الأصل، بل يحبس الأصل ويطلق منفعته. ومن هنا فهو يصنع ثروة مستدامة عبر الزمن. مدرسة، مستشفىٰ، أرض زراعية، مكتبة، مورد ماء، مؤسسة علمية، كلها يمكن أن تتحول عبر الوقف إلىٰ آلة تراكم حضاري طويل الأجل. والوقف في جوهره يختلف عن الرأسمالية المالية؛ لأنه لا يسعىٰ إلىٰ تعظيم الربح الفردي فقط، بل إلىٰ بناء قدرة جماعية مستمرة.

ولو أعيد بناء الوقف اليوم بعقل اقتصـادي حديث، لأمكن أن يصـبح أحد أعمدة التمويل الحضـاري: صـناديق وقفية للبحث العلمي، للتقنية، للطاقة، للدواء، للتعليم، للإسـكان، للزراعة، للمشـروعات الصـغيرة، للبنية التحتية الاجتماعية. وهنا لا تكون الأمة أسيرة للاقتراض الربوي أو لموازنات الدولة وحدها، بل تمتلك جهازًا داخليًا لتراكم الثروة العمرانية.

ومن الأدوات المركزية كذلك "الصـكوك الحقيقية". لكن الصـكوك هنا يجب أن تكون مختلفة جذريًا عن كثير من الصـكوك المعاصـرة التي تحولت أحيانًا إلىٰ سـندات مقنعة. الصـك الحقيقي يجب أن يمثل حصـة في أصـل أو مشـروع أو منفعة حقيقية، مع مشاركة فعلية في المخاطرة والعائد، لا مجرد عائد شبه مضمون مغلف بصياغة شرعية. فإذا فقد الصك ارتباطه بالأصل الحقيقي، عاد إلىٰ منطق الدين المالي نفسه.

إن الأمة الإسـلامية تحتاج إلىٰ "صـناديق سـيادية عمرانية" لا صـناديق اسـتثمار مالي فقط. أي صـناديق تسـتثمر الفوائض في بناء القدرة المسـتقبلية للأمة: الغذاء، المياه، الطاقة، التقنية، التعليم، الذكاء الاصـطناعي، الصـناعات الاسـتراتيجية، سـلاسـل الإمداد، النقل، الأمن الدوائي. فالثروة التي لا تتحول إلىٰ قدرة ا ستراتيجية تبقىٰ ثروة هشة. وقد رأينا كيف أن دولًا تملك تريليونات مالية لكنها ترتبك إذا تعطلت سلاسل الغذاء أو التقنية أو الطاقة.

ومن هنا فإن الاقتصـاد الإسـلامي يميز بين "تراكم المال" و"تراكم الأمة". قد يتراكم المال في يد قلة بينما تضـعف الأمة. وقد ترتفع البورصـات بينما يتراجع التعليم والصـناعة. أما تراكم الأمة فهو تراكم القدرة الجماعية. ومن هنا فإن معيار النجاح ليس فقط حجم الناتج، بل نوعيته: كم فيه من إنتاج حقيقي؟ كم فيه من معرفة؟ كم فيه من اسـتقلال؟ كم فيه من كفاية؟ كم فيه من قدرة علىٰ الصمود أمام الأزمات؟

وهذا يقودنا إلىٰ مسـألة "الادخار الإسـلامي". فالادخار في الرأسـمالية المالية كثيرًا ما يتحول إلىٰ شـراء ديون أو أصـول مضـاربية. أما الادخار في الاقتصـاد الإسـلامي فيجب أن

يتحول إلىٰ استثمار منتج. الأموال المودعة لا ينبغي أن تبقىٰ وقودًا للمضاربة، بل يجب أن تدخل في دوائر العمران. ومن هنا فإن المصرف الإسلامي الحقيقي ليس مجرد وسيط مالي، بل مؤسسة تعبئة حضارية: يجمع المدخرات ويوجهها إلىٰ بناء القيمة.

وهنا تظهر أهمية "الربح" في التصور الإسلامي. فالربح ليس استغلالًا للزمن، بل مقياسًا للكفاية الحدية الحقيقية لإنتاج رأس المال. رأس المال لا يستحق عائدًا لأنه موجود فقط، بل لأنه دخل في مخاطرة وأسهم في خلق قيمة. ولذلك فإن الربح المشروع يحمل صدقًا اقتصاديًا لا تحمله الفائدة الثابتة. الفائدة تطالب بعائد حتىٰ لو خسر المشروع، أما الربح فيرتبط بنتيجة النشاط الحقيقي. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يجعل رأس المال شريكًا في الواقع، لا سيدًا فوقه.

إن خلق النقود الإسلامي يجب أن يحمي الأمة من ثلاثة أخطار كبرىٰ: الربا، والتضخم، والريع. الربا لأنه يحول الزمن إلىٰ أداة استخراج. والتضخم لأنه يسرق القوة الشرائية ويكذب علىٰ القيمة. والريع لأنه يفصل الدخل عن الإنتاج الحقيقي. ومن هنا فإن السياسة النقدية والمالية الإسلامية يجب أن تكون موجّهة دائمًا نحو الإنتاج والكفاية، لا نحو تضخيم الأصول أو تمويل الاستهلاك السياسي.

ولذلك فإننا بحاجة إلىٰ تصور جديد للبنك المركزي الإسلامي. بنك مركزي لا يدير سعر الفائدة، بل يدير اتجاه القيمة. لا يضخ السيولة عشوائيًا، بل يربطها بخطط عمرانية. لا ينقذ المضاربات، بل يحمي الاقتصاد الحقيقي. لا يقيس النجاح فقط باستقرار الأسعار، بل باستقرار الكفاية والعمل والإنتاج. بنك يرىٰ أن النقد أداة سيادة حضارية، لا مجرد وسيلة محاسبية.

وكذلك نحتاج إلىٰ "مؤسسات تمويل إنتاجي" لا مؤسسات دين مقنع. مؤسسات تدخل شريكًا في الصناعة والزراعة والتقنية، لا مجرد مقرض ينتظر عائدًا ثابتًا. ومؤسسات قادرة علىٰ تمويل طويل الأجل للمشروعات الكبرىٰ، لا فقط المرابحات القصيرة الآمنة. لأن الأمة التي لا تملك مؤسسات تمويل إنتاجي ستبقىٰ أسيرة لرأس المال العالمي.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يريد أن يعيد العالم إلىٰ اقتصاد بدائي بسيط، كما يتوهم بعض خصومه، بل يريد أن يبني حداثة مالية مختلفة: حداثة متصلة بالقيمة، بالشفافية، بالمخاطرة الحقيقية، بالإنتاج، بالكفاية، وبحق الأجيال. حداثة ترىٰ المال خادمًا للعمران، لا إمبراطورية فوقه.

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بتحريم أدوات الرأسمالية المالية، بل يمتلك القدرة علىٰ بناء أدواته الخاصة: خلق نقد مرتبط بالقيمة الحقيقية، وتعبئة للادخار نحو الإنتاج، وصيغ مشاركة تربط الربح بالمخاطرة، وصكوك حقيقية، وأوقاف حضارية، وصناديق سيادية عمرانية، وسياسة نقدية مقاصدية، وبنك مركزي يحرس صدق المال لا مجرد استقرار الرمز. وهكذا تتحول ثروة الأمة من تراكم مالي هش إلىٰ قدرة حضارية مستدامة.

ومن هنا نستطيع الآن أن نعود إلىٰ الفصل التالي: العقوبات والحصار المالي، لنفهم كيف تستعمل الإمبراطورية المالية العالمية هذه البنية النقدية والدينية والرمزية لخنق الدول والمجتمعات، وكيف يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يبني مناعته ضد هذا النوع الجديد من الحروب.

الفصل الرابع والثلاثون
العقوبات والحصار المالي
حين يصبح المال سلاحًا بلا دخان

لم تعد الحروب الحديثة تبدأ دائمًا من الحدود، ولا من حركة الدبابات، ولا من إعلان الجيوش، بل قد تبدأ من حساب مصرفي يُجمّد، أو تحويلة تُمنع، أو عملة يُحاصر الوصـــول إليها، أو مصـــرف يُعزل عن شـــبكة المدفوعات، أو دولة تُدفع خارج النظام المالي العالمي. وهنا تظهر طبيعة الإمبراطورية المالية المعاصـــرة: إنها لا تحتاج دائمًا إلىٰ احتلال الأرض كي تُخضع القرار، بل يكفي أن تسيطر علىٰ الشرايين التي يمر عبرها المال. فإذا كان الاقتصاد الحديث قد جعل النقود لغة ثانية للقيمة، فإن العقوبات المالية هي محاولة لإســـكات دولة أو مجتمع داخل هذه اللغة؛ أي حرمانه من القدرة علىٰ الكلام النقدي مع العالم.

إن الحصـــار المالي أخطر من الحصـــار التجاري التقليدي؛ لأن التجارة تحتاج إلىٰ مدفوعات، والدواء يحتاج إلىٰ تحويلات، والغذاء يحتاج إلىٰ اعتمادات، والطاقة تحتاج إلىٰ تأمين وشحن ومصارف، والدولة تحتاج إلىٰ احتياطيات وسيولة وديون وتسويات. فإذا أُغلقت هذه الأبواب، لم تعد المشـــكلة في نقص ســـلعة واحدة، بل في تعطل القدرة العامة علىٰ الوصـول إلىٰ السـلع. ومن هنا فإن الحصـار المالي لا يحاصـر المال فقط، بل يحاصـر الحاجة نفسها. إنه يضرب المجتمع عند نقطة الاتصال بين القيمة والإنسان.

والعقوبات المالية تكشـــف أن النظام المالي العالمي ليس ســـوقًا محايدًا، بل بنية سلطة. فلو كانت شبكات المدفوعات والعملات والمؤسسات المصرفية مجرد أدوات تقنية، لما أمكن اســتخدامها كســلاح ســياســي. لكنها لأنها متمركزة حول قوىٰ معينة،

وعملات معينة، وقوانين معينة، أصبحت قابلة للتحول من قناة تبادل إلىٰ أداة إكراه. وحين تستطيع قوة ما أن تمنع دولة من استخدام عملة عالمية، أو من الوصول إلىٰ احتياطاتها، أو من التعامل مع مصارف دولية، فإنها لا تمارس سياسة اقتصادية فقط، بل تمارس نوعًا من الحرب غير المعلنة.

وهنا يظهر الفرق بين الحرب العسكرية والحرب المالية. الحرب العسكرية تدمر الموجودات المادية مباشرة، أما الحرب المالية فتجفف القدرة علىٰ تشغيلها. قد تبقىٰ المصانع قائمة لكنها لا تجد قطع الغيار. وقد تبقىٰ المستشفيات قائمة لكنها لا تستطيع شراء الدواء. وقد تبقىٰ الموانئ مفتوحة لكنها لا تجد تأمينًا وشحنًا وتمويلًا. وقد تبقىٰ الدولة قائمة لكنها لا تستطيع استخدام احتياطاتها. وهذا النوع من الحرب أكثر خفاءً، لكنه قد يكون أعمق أثرًا؛ لأنه يضرب الزمن الاقتصادي للدولة، لا لحظتها العسكرية فقط.

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، العقوبات المالية الشاملة التي تصيب الضروريات والحاجات العامة تطرح إشكالًا أخلاقيًا كبيرًا؛ لأنها كثيرًا ما تتجاوز معاقبة السلطة إلىٰ معاقبة المجتمع. فإذا كان الحصار يرفع أسعار الغذاء والدواء، ويضعف العملة، ويزيد الفقر، ويعطل الإنتاج، فإن الضحية الحقيقية ليست النخبة السياسية فقط، بل الناس العاديون. وهنا لا يجوز أن تُقرأ العقوبات بلغة القانون الدولي وحدها، بل بلغة المقاصد: ماذا تفعل بالنفس؟ بالعقل؟ بالمال؟ بالأسرة؟ بالكفاية؟ بالعمران؟

إن الحصار المالي يعمل من خلال ثلاث حلقات: حلقة العملة، وحلقة المصارف، وحلقة الثقة. في حلقة العملة، تُمنع الدولة أو تُصعّب عليها القدرة علىٰ الحصول علىٰ العملات العالمية اللازمة للتجارة. وفي حلقة المصارف، تُمنع المؤسسات المالية من التعامل معها خوفًا من العقوبة الثانوية. وفي حلقة الثقة، تُدفع الأسواق والشركات إلىٰ الابتعاد عنها حتىٰ في المجالات غير المحظورة صراحة. وهكذا لا يحتاج الحصار إلىٰ

إغلاق كل باب قانونيًا؛ يكفي أن يجعل التعامل مكلفًا ومخيفًا وغامضًا. وهذا نوع من الغرر السياسي المفروض علىٰ الاقتصاد.

والعقوبات الثانوية هي الصورة الأوضح للإمبراطورية المالية. فهي لا تقول فقط: أنا لن أتعامل معك، بل تقول للآخرين: إن تعاملتم معه عاقبتكم. وهنا تنتقل سلطة الدولة المهيمنة خارج حدودها، وتتحول العملة والشبكات المالية إلىٰ مجال قانوني ممتد. وهذا يشبه الإمبراطورية القديمة حين كانت تفرض سيطرتها علىٰ الممرات البحرية، لكن الممر هنا مصرفي ورقمي. من يمر عبره يخضع لقواعد القوة المسيطرة عليه.

إن الدول التي تعتمد علىٰ عملة مهيمنة، وعلىٰ استيراد واسع، وعلىٰ ديون خارجية، وعلىٰ مصارف مرتبطة بالنظام العالمي، تكون أكثر هشاشة أمام الحصار المالي. أما الدولة التي تملك إنتاجًا غذائيًا ودوائيًا و صناعيًا نسبيًا، و شبكات دفع بديلة، واحتياطيات متنوعة، وتجارة إقليمية، ومؤسسات تمويل داخلية، فتكون أقدر علىٰ الصمود. ومن هنا فإن مقاومة الحصار المالي لا تبدأ عند وقوعه، بل تبدأ قبل ذلك ببناء الاقتصاد العمراني. فالسيادة لا تُستدعىٰ ساعة الأزمة، بل تُبنىٰ في زمن السعة.

وهنا يظهر عمق الفصل السابق عن خلق أدوات الاقتصاد الإسلامي. فالأمة التي لا تصنع أدواتها النقدية والمالية تبقىٰ عارية أمام العقوبات. فإذا كانت نقودها تابعة، وتمويلها مستوردًا، وغذاؤها مستوردًا، ودواؤها مستوردًا، ومصارفها مرتبطة كليًا بالخارج، فإن الحصار لا يحتاج إلىٰ قوة كبيرة ليؤلمها. أما إذا بنت أدوات تراكم الثروة من الداخل، وربطت النقد بالإنتاج، وفعلت الوقف والزكاة والصناديق السيادية، ووجهت التمويل إلىٰ القطاعات الاستراتيجية، فإنها لا تلغي أثر الحصار، لكنها تخفف قدرته علىٰ الخنق.

إن العقوبات المالية تكشف كذلك أن الاقتصاد ليس منفصلًا عن الجغرافيا السياسية. العملة ليست رقمًا، والمصرف ليس مؤسسة محايدة، والاحتياطي ليس مخزنًا آمنًا دائمًا،

وشبكة الدفع ليست طريقًا بريئًا. كل ذلك يمكن أن يتحول إلىٰ سلاح. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي يجب أن يدرج الأمن المالي ضمن مقاصد الدولة الاقتصادية. كما أن الأمن الغذائي والدوائي والطاقة ضرورات، فإن الأمن النقدي والمالي أصبح ضرورة في عالم تُستعمل فيه النقود كسلاح.

والأمن المالي لا يعني الانغلاق، بل تقليل نقاط الاختناق. يعني تنويع العملات، وتنويع الشركاء، وبناء نظم تسوية إقليمية، وتقوية الإنتاج المحلي في الضروريات، وتخفيف الديون الخارجية، وبناء احتياطيات ذكية، وتطوير أدوات دفع لا يمكن شلها بقرار واحد، وتعميق الثقة بالعملة الوطنية، وتفعيل مؤسسات تمويل لا تعتمد علىٰ الفائدة والأسواق الخارجية. هذه ليست سياسات دفاعية فقط، بل سياسات عمرانية؛ لأنها تجعل الاقتصاد أقل قابلية للابتزاز.

ومن هنا فإن الحصار المالي يعيدنا إلىٰ مفهوم الكفاية. فالكفاية ليست مسألة داخلية فقط، بل درع خارجي أيضًا. المجتمع الذي يحقق حدًا عاليًا من الكفاية في الغذاء والدواء والطاقة والتعليم والتقنية الأساسية يكون أقل عرضة للخضوع. أما المجتمع الذي يستورد ضرورياته الأساسية، فيصبح كل نزاع سياسي تهديدًا لحياة الناس. ولذلك فإن الكفاية في الاقتصاد الإسلامي ليست سياسة رفاه، بل سياسة سيادة.

والعقوبات المالية تكشف كذلك خطر تضخم الاقتصاد الرمزي. فإذا كانت ثروة الدولة محفوظة في أصول مالية خارجية يمكن تجميدها، فهي ليست ثروة آمنة بالكامل. وإذا كان احتياطيها في عملة غيرها، فهو مشروط بثقة سياسية لا بثقة نقدية فقط. وإذا كانت ديونها وقروضها تمر عبر مصارف عالمية، فهي معرضة للقطع. ومن هنا يجب أن تعاد صياغة معنىٰ الاحتياطي والثروة. ليس الاحتياطي فقط ما تملكه من سندات وعملات، بل ما تملكه من قدرة إنتاجية داخلية لا تُجمّد: أرض منتجة، ماء، غذاء، طاقة، معرفة، مصانع، طبقة وسطىٰ ماهرة، مؤسسات موثوقة.

إن الحصار المالي، في بعده الأخلاقي، يشبه تحويل الاقتصاد العالمي إلىٰ محكمة بلا قاضٍ عادل. فالقوة التي تملك الشبكة تستطيع أن تعاقب، بينما لا يملك الضعيف حقًا مماثلًا. وهذا يخلق خللًا في العدالة الدولية. وإذا كانت العقوبات تستعمل أحيانًا ضد ظلم أو عدوان، فإنها في حالات كثيرة تتجاوز الهدف وتضرب الشعوب. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، بمنظوره المقاصدي، يطالب بتمييز صارم بين عقوبات تستهدف أدوات العدوان مباشرة، وبين حصار شامل يهدم الكفاية. الأول قد يكون محل نقاش سياسي وقانوني، أما الثاني فهو أقرب إلىٰ عقوبة جماعية اقتصادية.

وهنا ينبغي أن نميز بين الحصار المالي الطارئ والحصار البنيوي. الحصار الطارئ هو العقوبات المباشرة. أما الحصار البنيوي فهو أن تعيش دول كاملة داخل نظام يجعلها دائمًا محتاجة إلىٰ المركز المالي، عاجزة عن تمويل نفسها إلا بشروطه، مضطرة إلىٰ تصدير خاماتها واستيراد ضرورياتها، معرضة لأزمات العملة والدين. هذا الحصار البنيوي أخطر لأنه لا يُعلن، بل يُسمىٰ نظامًا اقتصاديًا عالميًا. ومن هنا فإن التحرر لا يكون فقط برفع عقوبة، بل بإعادة بناء بنية الإنتاج والنقد والتجارة.

ومن منظورنا، يمكن القول إن الإمبراطورية المالية تمارس ثلاث سلطات: سلطة الإصدار، وسلطة المرور، وسلطة العقوبة. سلطة الإصدار تعني امتلاك العملة التي يحتاجها العالم. وسلطة المرور تعني التحكم في شبكات الدفع والمصارف والتسويات. وسلطة العقوبة تعني القدرة علىٰ قطع الآخرين عن هذه الشبكات. ومن اجتمعت له هذه السلطات امتلك قوة إمبراطورية بلا شكل إمبراطوري تقليدي. وهذا هو معنىٰ الانتقال من السوق إلىٰ الإمبراطورية المالية.

والاقتصاد الإسلامي لا يستطيع مواجهة هذه الإمبراطورية بالخطابة، بل ببناء أدوات. لا بد من شبكات تجارة بينية، ومؤسسات تسوية متعددة العملات، وصكوك حقيقية عابرة

للحدود، وصناديق وقفية وسيادية، ومخازن استراتيجية، وتمويل إنتاجي إقليمي، وتعاون في الغذاء والدواء والطاقة، وتقليل الاعتماد علىٰ أدوات الدين العالمية. هذه الأدوات ليست مجرد بدائل تقنية، بل أدوات سيادة حضارية.

ومن هنا فإن الحصار المالي يعلمنا درسًا كبيرًا: أن المال إذا لم يكن تابعًا لقيمتك، ستكون قيمتك تابعة لمال غيرك. والدولة التي لا تصنع نقدها علىٰ قاعدة إنتاجية، ولا تبني كفايتها، ولا تدير مواردها، ولا تملك أدوات تمويلها، ستجد نفسها في لحظة ما محاصرة داخل لغة مالية كتب قواعدها الآخرون. أما الدولة العمرانية، فإنها لا تخرج من العالم، لكنها تدخل إليه بأدواتها واحتياطاتها وقدرتها، لا بضعفها.

وخلاصة هذا الفصل أن العقوبات والحصار المالي هما الشكل السياسي المباشر لهيمنة النظام المالي العالمي. إنهما يكشفان أن العملة والدين والمصارف والشبكات ليست أدوات محايدة، بل أسلحة كامنة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، إذا أراد أن يكون مشروعًا حضاريًا لا مجرد أحكام معاملات، يجب أن يبني مناعة مالية: كفاية داخلية، سيادة نقدية، أدوات تمويل حقيقية، تقليل للدين الربوي، وتنويع للممرات المالية. عندئذ فقط يستطيع أن يواجه الحصار لا بالشعارات، بل بالقدرة.

ومن هنا ننتقل إلىٰ الفصل التالي: العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي، حيث يبلغ تجريد المال مرحلة جديدة، ويصبح السؤال أخطر: ماذا يحدث حين تتحول النقود إلىٰ بيانات، والائتمان إلىٰ خوارزمية، والسوق إلىٰ آلة تتعلم وتضارب وتراقب؟

الفصل الخامس والثلاثون
العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي
حين يتحول المال من رمز اقتصادي إلى بنية رقمية شاملة

دخل العالم في مرحلة جديدة لم يعد فيها المال مجرد ورق أو معدن أو حتىٰ أرقام مصرفية تقليدية، بل بدأ يتحول إلىٰ بنية رقمية شاملة تتداخل فيها الخوارزميات، والبيانات، والذكاء الاصطناعي، والشبكات العابرة للحدود، والقدرة علىٰ المراقبة والتنبؤ والتوجيه. وهنا لم يعد السؤال فقط: من يملك المال؟ بل: من يملك البيانات التي تتحرك عبرها النقود؟ ومن يملك الخوارزميات التي تحلل السلوك المالي؟ ومن يملك القدرة علىٰ بناء الثقة الرقمية؟ ومن يملك البنية التي تمر عبرها المعاملات؟ ومن هنا فإن العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي لا يمثلان مجرد تطور تقني، بل انتقالًا حضاريًا قد يعيد تعريف معنىٰ النقود والسيادة والثروة والإنسان نفسه.

إن النقود، عبر تاريخها الطويل، مرت بثلاث مراحل كبرىٰ: مرحلة القيمة المادية المباشرة، حيث كان الذهب والفضة يحملان قيمة في ذاتيهما نسبيًا؛ ثم مرحلة الرمز الورقي والائتماني، حيث أصبحت الثقة بالدولة والنظام المصرفي أساس القيمة؛ ثم المرحلة الرقمية الحالية، حيث بدأت الثقة تنتقل تدريجيًا من المؤسسة إلىٰ الشبكة، ومن التوقيع البشري إلىٰ الخوارزمية، ومن الخزانة إلىٰ البيانات. وهذه النقلة ليست تقنية فقط، بل أنطولوجية؛ لأن المال لم يعد شيئًا يُمسك، بل تدفقًا من الرموز الرقمية يمكن تتبعه، وتحليله، وربما التحكم به لحظة بلحظة.

ومن هنا يجب أن نفهم أن العملات الرقمية ليست نوعًا واحدًا. فهناك العملات المشفرة اللامركزية التي ظهرت بوصفها تمردًا علىٰ النظام النقدي المركزي، وهناك

العملات الرقمية السيادية التي تطورها البنوك المركزية لتوسيع قدرتها على الرقابة والإدارة، وهناك العملات المستقرة المرتبطة بأصول أو عملات تقليدية، وهناك الأصول الرمزية التي تمثل حصصًا رقمية في أصول أو خدمات أو شبكات. وكل نوع يحمل فلسفة مختلفة للثقة والسيادة والقيمة.

العملات المشفرة اللامركزية، مثل بعض النماذج الأولى، قامت على فكرة جوهرية: تحرير المال من السلطة المركزية. إنها تقول ضمنيًا إن الثقة يمكن أن تُبنى عبر الشيفرة والتوافق الشبكي لا عبر الدولة والبنك المركزي. وهذه الفكرة جذابة لأنها تعكس أزمة الثقة بالنظام المالي التقليدي بعد الأزمات والتضخم والتوسع النقدي. لكن هذه العملات، رغم جرأتها، تكشف مشكلة عميقة: هل يمكن لعملة شديدة التقلب، غير مرتبطة بقيمة إنتاجية أو سلطة ضامنة، أن تصبح أساسًا مستقرًا للعمران؟ وهل تتحول من نقد إلى أصل مضاربي جديد؟ كثير من العملات الرقمية لم تصبح وسيط تبادل بقدر ما أصبحت أداة مضاربة، أي أنها أعادت إنتاج السوق الرمزية في صورة رقمية أكثر سرعة وتقلبًا.

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، فإن السؤال لا يتعلق فقط بالتقنية، بل بوظيفة النقود. هل تؤدي العملة الرقمية وظيفة حقيقية في التبادل وحفظ القيمة والتمويل العادل؟ أم أنها تتحول إلى ميسر رقمي واسع النطاق؟ فإذا كانت قيمتها قائمة أساسًا على توقعات الصعود والهبوط، وإذا كانت لا ترتبط بأصل أو قدرة إنتاجية أو منفعة حقيقية، فقد تدخل في دوائر الغرر والمقامرة والفقاعات. أما إذا استُعملت التقنية الرقمية لبناء نظم دفع شفافة وسريعة ومنخفضة التكلفة، أو لتمثيل أصول حقيقية بوضوح، أو لتسهيل التمويل الإنتاجي، فإنها قد تفتح إمكانات جديدة.

لكن الخطر الأكبر لا يكمن في العملات اللامركزية وحدها، بل في العملات الرقمية السيادية. فحين تتحول العملة الوطنية إلى عملة رقمية يصدرها البنك المركزي مباشرة،

تصبح الدولة قادرة نظريًا على تتبع كل حركة مالية، وتحديد كيفية الإنفاق، وربما تقييد بعض المعاملات أو برمجتها أو حتى إلغاء صلاحية بعض النقود بعد وقت معين. وهنا ننتقل من السياسة النقدية التقليدية إلى "البرمجة النقدية". لم تعد النقود مجرد وسيط، بل تعليمات قابلة للضبط. وهذا تطور خطير فلسفيًا؛ لأنه قد يحول المال من أداة تبادل إلى أداة رقابة اجتماعية شاملة.

إن الاقتصاد الإسلامي، الذي يعطي للخصوصية والملكية والحرية الاقتصادية المنضبطة قيمة كبيرة، لا يمكنه أن يتعامل مع هذه التحولات بسذاجة. فالشفافية مطلوبة لمنع الفساد وغسل الأموال والاحتكار، لكن تحويل كل حياة الإنسان المالية إلى بيانات مركزية قابلة للتحليل والسيطرة قد يخلق شكلًا جديدًا من الاستبداد المالي الرقمي. ومن هنا يجب أن يُطرح السؤال المقاصدي: كيف نوازن بين الكفاءة والحرية؟ بين الأمن المالي والخصوصية؟ بين مكافحة الجريمة ومنع تحويل الإنسان إلى ملف بيانات دائم؟

والذكاء الاصطناعي المالي يضاعف هذه الإشكالية. فالخوارزميات لم تعد تحلل السوق فقط، بل بدأت تتخذ قرارات: تمنح الائتمان، تحدد المخاطر، تتنبأ بالتعثر، تدير المحافظ، تضارب في أجزاء من الثانية، وتعيد تشكيل تدفق الأموال عالميًا. وهنا لم يعد الإنسان دائمًا هو من يقرر أين يذهب المال، بل قد تقرر ذلك نماذج رياضية تتعلم من البيانات السابقة. والخطر هنا أن الخوارزمية لا تحمل بالضرورة مفهومًا للعدالة أو الكفاية أو الرحمة أو حق الأجيال؛ إنها تحسن ما صُممت لأجله. فإذا صُممت لتعظيم الربح القصير، فإنها ستفعل ذلك ولو زادت الفوارق وأنتجت فقاعات.

ومن هنا فإن الذكاء الاصطناعي المالي قد يحول الرأسمالية المالية إلى مرحلة أكثر تجريدًا. فالأسواق أصلاً كانت تميل إلى الانفصال عن الاقتصاد الحقيقي، لكن الذكاء الاصطناعي قد يجعل سرعة التداول والتحليل والمضاربة أعلى بكثير من قدرة الاقتصاد

الواقعي علىٰ الاستيعاب. وقد تصبح الخوارزميات تتداول في ما بينها داخل طبقات من الرموز المالية بينما يبقىٰ الاقتصاد الحقيقي في الأسفل يحاول اللحاق. وهنا يزداد خطر الانفصال بين المال والقيمة.

والأخطر من ذلك أن الذكاء الاصطناعي المالي قد يعيد تشكيل مفهوم الجدارة الاقتصادية نفسه. فالإنسان قد لا يُقَيَّم فقط بدخله الحالي، بل بسلوكه الرقمي الكامل: مشترياته، تنقلاته، علاقاته، عاداته، وربما آرائه. وهكذا قد تتحول الخوارزمية إلىٰ قاضٍ اقتصادي غير مرئي يحدد من يحصل علىٰ التمويل، ومن يُعتبر مخاطرة، ومن يُحرم من بعض الخدمات. وهذه لحظة خطيرة حضاريًا؛ لأنها تنقل السلطة من السوق التقليدية إلىٰ "البيانات التنبؤية."

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، هذا يثير سؤال الكرامة الإنسانية. هل يصبح الإنسان مجرد ملف احتمالات مالية؟ وهل يجوز أن تتحول حياته كلها إلىٰ مادة لتقييمه اقتصاديًا؟ إن الإسلام، حتىٰ وهو ينظم المعاملات، يبقي الإنسان أكبر من السوق. أما الرأسمالية الرقمية فقد تدفع نحو العكس: تحويل الإنسان إلىٰ كائن قابل للقياس الكامل، ومن ثم للتوجيه الكامل.

ومع ذلك، لا ينبغي أن يقع الاقتصاد الإسلامي في موقف الرفض الساذج للتقنية. فالذكاء الاصطناعي يمكن أن يخدم العمران إذا وُجّه مقاصديًا. يمكن استعماله لتحسين إدارة الزكاة والوقف، وتحليل الفقر، وتوجيه التمويل إلىٰ القطاعات المحتاجة، وتقليل الفساد، وتحسين كفاءة الإنفاق، وإدارة المخاطر الإنتاجية، وتطوير التمويل الصغير، وربط المستثمرين بالمشروعات الحقيقية، وبناء أسواق أكثر شفافية. والتقنية الرقمية يمكن أن تقلل كلفة التحويلات، وتوسع الشمول المالي، وتبني شبكات دفع مستقلة عن الهيمنة الخارجية.

لكن الفرق الجوهري هو: من يخدم من؟ هل تخدم التقنية الإنسان والعمران، أم يخدم الإنسان منطق التقنية والربح؟ هل تُستخدم البيانات لبناء الكفاية، أم لبناء السيطرة؟ هل

يُستخدم الذكاء الاصطناعي لتقليل الغرر والاحتكار، أم لتعظيم المضاربة؟ هذه الأسئلة هي التي تحدد الحكم الحضاري علىٰ المرحلة الجديدة.

إن العملات الرقمية كذلك تطرح سؤالًا عن "خلق النقود". فإذا أصبح بالإمكان إنشاء رموز رقمية بسهولة، فهل يتحول العالم إلىٰ فوضىٰ نقدية؟ وما الذي يمنح العملة الرقمية قيمتها؟ هل الندرة البرمجية وحدها تكفي؟ أم تحتاج إلىٰ اقتصاد حقيقي يحملها؟ وهنا نعود إلىٰ أصل النظرية: القيمة لا تأتي من الرمز وحده، بل من اتصاله بالعمران. فالرمز مهما كان معقدًا لا يصنع خبزًا ولا دواءً ولا طاقة. وإذا انفصل المال الرقمي عن القدرة الحقيقية، فإنه يعيد إنتاج الفقاعة بصورة رقمية.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يقبل "الرقمنة" لكنه لا يقبل "تجريد القيمة". يمكنه أن يطور عملات رقمية مرتبطة بأصول حقيقية أو بقدرات إنتاجية أو بصناديق سيادية أو بسلال موارد، ويمكنه أن يبني شبكات دفع مستقلة وأكثر عدلًا، ويمكنه أن يستعمل العقود الذكية لتقليل الغش والفساد، لكنه سيظل يرفض أن تتحول النقود إلىٰ مجرد لعبة رمزية منفصلة عن الحاجة والعمل والمورد.

والعملات الرقمية قد تصبح أيضًا ساحة جديدة للصراع الجيو سياسي. فإذا نجحت قوىٰ كبرىٰ في بناء شبكات دفع وعملات رقمية عابرة للحدود، فقد يتغير شكل الهيمنة المالية. وربما تنتقل المعركة من السيطرة علىٰ الدولار الورقي إلىٰ السيطرة علىٰ البنية الرقمية للتبادل العالمي. وهنا يصبح السؤال: هل ستنتج التكنولوجيا عالمًا أكثر حرية أم إمبراطورية مالية رقمية أكثر إحكامًا؟ وهل ستكسر الهيمنة أم تعيد إنتاجها بصورة أعمق وأكثر خفاء؟

إن الاقتصاد الإسلامي، بما يملكه من ربط بين المال والقيمة والأخلاق والعمران، قادر علىٰ تقديم معيار مختلف لهذه المرحلة. فالتقنية ليست خيرًا مطلقًا ولا شرًا مطلقًا؛ إنها أداة.

والمال الرقمي ليس قيمة بذاته؛ إنه رمز. والذكاء الاصطناعي ليس عقلًا أخلاقيًا؛ إنه قدرة حسابية. ولذلك فإن توجيه هذه الأدوات يجب أن يبقىٰ خاضعًا لمقاصد أعلىٰ: الكفاية، العدالة، الشفافية، حماية الإنسان، منع الاحتكار، ربط المال بالإنتاج، وصيانة حق الأجيال.

وخلاصة هذا الفصل أن العالم يدخل مرحلة يصبح فيها المال أكثر تجريدًا ورقمية وسرعة، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه يصبح أكثر صدقًا. بل قد يصبح أكثر قدرة علىٰ الانفصال عن الواقع، وأكثر قابلية للتحول إلىٰ أداة رقابة وهيمنة ومضاربة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض المستقبل الرقمي، لكنه يرفض أن يُختزل الإنسان والقيمة والعمران في خوارزمية مالية.

ومن هنا نصل إلىٰ الفصل التركيبي الكبير :**من السوق إلىٰ الإمبراطورية المالية**، حيث سنجمع كل الخيوط: الربا، خلق النقود، الديون السيادية، المشتقات، العقوبات، العملات الرقمية، والذكاء الاصطناعي، لنكشف كيف تحول المال من وسيط اقتصادي إلىٰ بنية حكم كوني، وكيف يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يقدم مشروعًا حضاريًا بديلًا يعيد المال إلىٰ وظيفته الأصلية: خدمة الإنسان والعمران لا السيطرة عليهما.

الفصل السادس والثلاثون
من السوق إلى الإمبراطورية المالية
كيف تحوّل المال من وسيط للتبادل إلى جهاز لإعادة تشكيل العالم

لم يعد المال في العالم المعاصر مجرد وسيلة لتسهيل المبادلات الاقتصادية، كما تصوّره الفكر الكلاسيكي طويلًا، بل تحوّل تدريجيًا إلىٰ بنية شاملة لإعادة تنظيم القوة والمعرفة والسيادة والزمن والإنسان نفسه. وهذه هي اللحظة التي انتقل فيها العالم من "اقتصاد السوق" إلىٰ "الإمبراطورية المالية". ففي اقتصاد السوق التقليدي — حتىٰ بصيغته الرأسمالية — كان المال يتحرك أساسًا داخل الدورة الإنتاجية: يمول المصنع، يشتري المواد الأولية، يدفع الأجور، ينقل السلع، ويعيد توزيع القيمة بين العمل ورأس المال والأرض. أما في الإمبراطورية المالية، فقد صار الاقتصاد الحقيقي نفسه يتحرك داخل منطق المال. لم يعد المال خادمًا للعمران، بل صار العمران خادمًا لتكاثر المال.

وهذا التحول لم يقع دفعة واحدة، بل عبر سلسلة من الانفصالات التاريخية. أولًا انفصل المال عن المعدن، ثم انفصل النقد عن الأصل، ثم انفصل الائتمان عن الادخار الحقيقي، ثم انفصل العائد عن المخاطرة الواقعية، ثم انفصل السوق المالي عن الاقتصاد المنتج، ثم انفصل الرمز عن القيمة، حتىٰ وصلنا إلىٰ لحظة صار فيها العالم يعيش داخل طبقات متراكبة من المطالبات المالية التي تفوق بكثير حجم الاقتصاد الحقيقي الذي يُفترض أنها تمثله. وهنا لم يعد السؤال: كم ننتج؟ بل: كم تبلغ قيمة الأصول؟ ولم يعد معيار القوة: كم نزرع ونصنع؟ بل: كم نملك من تدفقات مالية وأسواق وسيولة وقدرة علىٰ إصدار الدين؟

إن الإمبراطورية المالية لا تحتاج إلىٰ احتلال الجغرافيا دائمًا؛ لأنها تحتل الزمن. فالدين السيادي، والفائدة، والائتمان، والمشتقات، كلها أدوات لتحويل المستقبل إلىٰ

التزام حاضر. وهكذا يصبح المستقبل نفسه مجالًا للاستخراج. الفرد يعمل ليسدد قروضًا، والدولة تقتطع من موازناتها لخدمة الدين، والمجتمع يعيد ترتيب أولوياته لإرضاء الأسواق، والأجيال القادمة تُحمَّل نتائج قرارات لم تشارك فيها. وهذا أخطر من الاحتلال العسكري في بعض صوره؛ لأن الاحتلال العسكري قد يسيطر على الأرض، أما الإمبراطورية المالية فتسيطر على الزمن الاقتصادي للأمة.

ومن هنا فإن الربا، في صورته العميقة، ليس مجرد زيادة عددية على قرض، بل فلسفة كاملة تجعل الزمن نفسه أصلًا للإنتاج المستقل. فالمال في المنطق الربوي يطالب بعائد لأنه مرّ عبر الزمن، لا لأنه دخل في مخاطرة حقيقية أو أسهم في إنتاج واقعي. ومع تراكم هذه الفلسفة، أصبح النظام المالي العالمي قائمًا على افتراض أن رأس المال ينتج بذاته، وأن الفائدة هي التعبير الطبيعي عن "الكفاية الحدية لرأس المال". لكننا بيّنا أن هذا الافتراض يحمل في داخله وهمًا فلسفيًا؛ لأن رأس المال لا ينتج منفردًا، بل من خلال دخوله في شبكة العمل والمورد والتنظيم والمعرفة والمخاطرة. ولذلك فإن الفائدة الثابتة تفصل العائد عن الواقع، بينما الربح الحقيقي يربطه به.

ومن هنا نفهم لماذا أصبحت الأزمات المالية الدورية جزءًا بنيويًا من النظام، لا حوادث استثنائية. فحين يُسمح للنقود أن تُخلق عبر الدين، وللدين أن يتحول إلى أصل، وللأصل أن يتحول إلى مشتقات، وللمشتقات أن تتكاثر فوق نفسها، يصبح الاقتصاد أشبه ببناء هائل من الرموز المتراكبة فوق قاعدة إنتاجية محدودة. وفي لحظة ما، ينكشف التفاوت بين القيمة الحقيقية والمطالبات عليها، فتقع الأزمة. لكن النظام لا يعود إلى الأصل، بل يعالج الأزمة بمزيد من السيولة والديون، فيبدأ طور جديد من التضخم المالي. وهكذا تدخل الرأسمالية المالية في دورة شبه دائمة من التوسع والانفجار والإنقاذ.

إن الإمبراطورية المالية لا تحكم بالقوة العسكرية وحدها، بل بثلاث سلطات كبرى: سلطة خلق النقود، وسلطة تعريف المخاطرة، وسلطة التحكم في المرور المالي. سلطة

خلق النقود تعني القدرة علىٰ إصـــدار العملة المهيمنة عالميًا، بحيث يمول العالم جزءًا من قوة المركز عبر احتفاظه بعملته وسـنداته. وسـلطة تعريف المخاطرة تعني أن مؤسـسـات التصـنيف والأسـواق المالية تحدد أي الدول "آمنة" وأيها "خطرة"، وبذلك تحدد كلفة اقتراضـها وقدرتها علىٰ الحركة. أما سـلطة المرور المالي فتعني التحكم في شـبكات الدفع والمصارف والتحويلات والعقوبات. ومن يملك هذه السلطات يستطيع أن يمارس سيادة عالمية دون أن يرفع علمه فوق أراضي الآخرين.

وهنا يتحول المال إلىٰ جهاز لإعادة تشكيل السياسة نفسها. الحكومات لا تسأل فقط: ماذا يريد المجتمع؟ بل: ماذا ستقول الأسواق؟ هل سترتفع كلفة الاقتراض؟ هل ستنخفض العملة؟ هل ستغضب وكالات التصنيف؟ وهكذا يصبح القرار السياسي محاصرًا بمنطق مالي عابر للحدود. ومن هنا فإن الديمقراطية نفسـها قد تصـبح محدودة داخل قفص الأسـواق المالية؛ لأن الدولة التي تخرج كثيرًا عن منطق النظام العالمي تُعاقب بالعملة والدين والتصنيف قبل أن تُعاقب بالسلاح.

والأخطر أن الإمبراطورية المالية تعيد تشكيل الإنسان أيضًا. فالإنسان لم يعد يُنظر إليه أسـاسًـا بوصـفه منتجًا أو مواطنًا أو كائنًا أخلاقيًا، بل بوصـفه "ملفًا ائتمانيًا". قدرته علىٰ الاقتراض، واسـتهلاكه، وتدفقاته المالية، وسـلوكه الرقمي، أصـبحت جزءًا من تعريفه الاقتصـادي. ومع الذكاء الاصـطناعي المالي والعملات الرقمية، قد يتحول الإنسـان أكثر فأكثر إلىٰ سـلسـلة بيانات تُحلل وتُتوقع وتُصـنف. وهنا تبلغ الرأسـمالية المالية ذروة تجريدها: تحويل الإنسان نفسه إلىٰ عنصر داخل معادلة مالية.

ومن هنا فإن الإمبراطورية المالية ليسـت فقط بنية اقتصـادية، بل رؤية أنطولوجية للعالم. إنها تفترض ضـمنيًا أن القيمة يمكن اختزالها في السـعر، وأن الإنسـان يمكن اختزاله في السـلوك المالي، وأن المسـتقبل يمكن بيعه وشـراؤه، وأن المخاطرة يمكن تحويلها إلىٰ

سلعة، وأن النقود تستطيع أن تعيش مستقلة عن العمران. وهذه الافتراضات هي التي تجعل النظام ينتج ثروة هائلة من جهة، وأزمات وهشاشة ولا مساواة من جهة أخرىٰ.

وفي مقابل ذلك، يقدم الاقتصاد الإسلامي تصورًا مختلفًا جذريًا. فالقيمة لا تنشأ من المال وحده، بل من المورد والعمل والمنفعة والعمران. والمال لا يخلق القيمة، بل يخدم تداولها. والزمن ليس مجالًا لاستخراج الفائدة، بل مجالًا للعمل والنمو الحقيقي. والمخاطرة ليست شرًا يجب التخلص منه بالكامل، بل جزء من العدالة الاقتصادية؛ لأن من يطلب العائد يجب أن يشارك في الخطر. والنقود ليست سلطة فوق المجتمع، بل أداة داخله. والدولة ليست خادمة للأسواق المالية، بل مسؤولة عن الكفاية والعمران وحق الأجيال.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يريد فقط إصلاح بعض أدوات الرأسمالية المالية، بل إعادة بناء العلاقة بين المال والحياة. إنه يريد أن يعيد المال إلىٰ الأرض بعد أن تحول إلىٰ إمبراطورية فوقها. يريد أن يعيد ربط النقد بالإنتاج، والتمويل بالمخاطرة الحقيقية، والثروة بالكفاية، والدولة بالمقاصد، والسوق بالأخلاق، والزمن بالعمران. وهذه ليست عودة رومانسية إلىٰ الماضي، بل محاولة لتجاوز الأزمة البنيوية التي وصلت إليها الحداثة المالية.

إن الزكاة، في هذا السياق، ليست عبادة مالية فقط، بل كسر لدورة تراكم المال المغلق. والوقف ليس مؤسسة خيرية فقط، بل جهاز حضاري لتراكم الثروة الاجتماعية المستدامة. وتحريم الربا ليس تضييقًا علىٰ التمويل، بل حماية للزمن من التحول إلىٰ أداة استخراج. وتحريم بيع الدين والغرر ليس تشددًا فقهيًا، بل حماية للاقتصاد من الانفصال عن الواقع. وربط الربح بالمخاطرة ليس مثالية أخلاقية، بل إعادة تأسيس للعدالة الاقتصادية.

ومن هنا فإن مشروع الاقتصاد الإسلامي الكلي ليس مشروع "أسلمة" لبعض المنتجات المصرفية، بل مشروع حضاري عالمي لإعادة تعريف معنىٰ القيمة والثروة والسيادة والنقد والدولة. إنه لا يرفض السوق، لكنه يرفض أن تتحول السوق إلىٰ دين

جديد. ولا يرفض المال، لكنه يرفض أن يصبح المال سيد التاريخ. ولا يرفض التقنية، لكنه يرفض أن تختزل الإنسان في خوارزمية مالية. ولا يرفض العولمة، لكنه يرفض أن تكون عولمة للديون والهيمنة والريع.

وهذا المشروع لا يمكن أن ينجح بالشعارات فقط، بل يحتاج إلىٰ بناء طويل: دولة عمرانية، سياسة نقدية مقاصدية، صناديق سيادية إنتاجية، أدوات تمويل حقيقية، شبكات تجارة، أمن غذائي ودوائي وتقني، استقلال نسبي في القرار النقدي، مؤسسات وقف وزكاة حديثة، تعليم اقتصادي جديد، ونخبة قادرة علىٰ فهم العالم لا مجرد تكرار خطاب قديم عنه. فالاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يكون بديلًا عالميًا إذا بقي رد فعل دفاعي، بل يجب أن يتحول إلىٰ جهاز إنتاج معرفة وقوة ومؤسسات.

إن أخطر ما في الإمبراطورية المالية أنها تجعل العالم يظن أن لا بديل لها. لكنها، ككل إمبراطورية، تحمل تناقضاتها في داخلها: تضخم الديون، انفصال المال عن القيمة، هشاشة الأسواق، الفقاعات، اللامساواة، تآكل الطبقة الوسطىٰ، وتحول الإنسان إلىٰ كائن استهلاكي مديون. وهذه التناقضات تفتح الباب أمام سؤال عالمي جديد: هل يمكن بناء نظام مالي يخدم الإنسان بدل أن يبتلعه؟

ومن هنا تأتي أهمية هذه النظرية. فهي لا تقدم مجرد نقد أخلاقي للرأسمالية، ولا مجرد دفاع تقليدي عن المعاملات الإسلامية، بل تحاول أن تؤسس رؤية كلية تعيد وصل ما قطعته الحداثة المالية: وصل المال بالقيمة، والقيمة بالإنسان، والإنسان بالعمران، والعمران بالاستخلاف.

القسم السادس
المعاملات المالية المعاصرة
في ضوء النظرية الكلية

تمهيد تأسيسي
من الصيرفة الإسلامية الشكلية
إلى الصيرفة العمرانية الحقيقية

هذا القسم ليس قسمًا تطبيقيًا عاديًا، بل هو تاج البناء كله؛ لأن النظرية لا تُختبر في جمال فلسفتها، ولا في قوة نقدها للرأسمالية المالية وحدها، بل تُختبر حين تدخل إلىٰ أكثر الميادين التباسًا: البنوك، المرابحات، المشاركات، الصكوك، التأمين، خطابات الضمان، الأسواق الثانوية، العملات الرقمية، والذكاء الاصطناعي المالي. هنا يظهر هل الاقتصاد الإسلامي مشروع حضاري مستقل، أم مجرد جهاز لإعادة تسمية المنتجات المالية القائمة بألفاظ شرعية.

ومن هنا فإن تجربتي الشخصية يجب أن تدخل في صميم هذا القسم لا في هامشه. فأنا لا أتحدث هنا بوصفي ناقدًا نظريًا من خارج الميدان، بل بوصفي رجل تجربة تأسيسية: أول من أدخل الصيرفة الإسلامية إلىٰ العراق، ومؤسس البنك الإسلامي العراقي سنة 1992 ورئيس مجلس إدارته، وصاحب إشراف ونقاش لعشرات الأطاريح الاقتصادية والمالية والنقدية في الجامعات العراقية عبر أكثر من عقد. وهذه ليست معلومة تعريفية فقط، بل هي مصدر معرفي ومنهجي؛ لأن النقد هنا يصدر عن احتكاكي المباشر بالبنية، لا عن قراءة خارجية للمنتجات والعقود.

وخلاصة هذه التجربة يجب أن تتحول إلىٰ أطروحة كبرىٰ في هذا القسم: أن كثيرًا مما يسمىٰ اليوم صيرفة إسلامية لم يغادر جوهر الصيرفة الربوية، وإنما غيّر الواجهة العقدية. فالمرابحة، وهي النشاط الأكبر في كثير من ميزانيات البنوك الإسلامية، تحولت غالبًا إلىٰ أداة تمويل بديل عن القرض بفائدة، لا إلىٰ بيع حقيقي مقصود لذاته. والمشاركة المتناقصة

كثيرًا ما تحولت إلىٰ تمويل مضـمون النتيجة، لا إلىٰ مشـاركة فعلية في المخاطرة. وخطاب الضـمان تكتنفه إشـكالات عميقة في التكييف؛ لأنه يقع بين الكفالة، والأجر، والالتزام، والمخاطرة، والمنفعة المصـرفية. ومعظم البنوك الإسـلامية، في واقعها العملي، تحاول أن تأخذ عائدًا قريبًا من العائد الربوي، مع تقليل المخاطرة إلىٰ أدنىٰ حد، وهذا هو عين الخلل الذي قامت النظرية كلها علىٰ نقده.

الفصل السابع والثلاثون
البنوك الإسلامية بين المقاصد والصورية
نقد التجربة من الداخل

إن أخطر ما يمكن أن يصـيب أي مشـروع حضـاري كبير هو أن يتحول من ثورة في المفهوم إلىٰ مجرد تعديل في الشـكل. وهذا ما يهدد — بدرجات متفاوتة — جزءًا مهمًا من تجربة الصيرفة الإسلامية المعاصرة. فالمشكلة لم تعد في غياب المؤسسات الإسلامية، ولا في قلة انتشارها، ولا في ضعف حضورها داخل الأسواق المالية، بل في السؤال الأعمق: هل نجحت هذه المؤسسات فعلًا في بناء فلسفة مالية مختلفة؟ أم أنها أعادت إنتاج البنية الربوية نفسها بأدوات لغوية وفقهية جديدة؟

وهنا يجب أن يكون النقد شـجاعًا؛ لأن المجاملة في هذا الموضـع خيانة للمشـروع نفسـه. إن كثيرًا من البنوك الإسـلامية لم تغادر في جوهرها المنطق البنيوي للبنوك التقليدية. فهي ما زالت تبحث عن عائد شـبه مضـمون، وما زالت تتهرب من المخاطرة الحقيقية، وما زالت تميل إلىٰ الاسـتثمارات القصـيرة الآمنة، وما زالت تدور حول التمويل التجاري والاسـتهلاكي أكثر من دورانها حول بناء القدرة الإنتاجية والعمرانية. الفرق الأسـاسـي في حالات كثيرة لم يكن في فلسفة المال، بل في الصياغة التعاقدية التي يُمرَّر بها المال.

وهنا تبرز المرابحة بوصفها المثال الأوضح. فالمرابحة، في أصلها الفقهي، بيع مشروع يقوم علىٰ شراء سلعة ثم بيعها بربح معلوم مع تحمّل البائع لمخاطر التملك والضمان. لكن ما حدث في كثير من التطبيقات المصـرفية أن المرابحة تحولت إلىٰ هيكل تمويلي هدفه العملي الوصـول إلىٰ نتيجة قريبة جدًا من القرض بفائدة: العميل يريد سـيولة أو سـلعة، والبنك يريد عائدًا شبه مضمون، فتُبنىٰ سلسلة سريعة من التملك الشكلي والتحويل الورقي

بحيث يظل البنك بعيدًا عن المخاطرة الحقيقية، بينما يتحمل العميل عبء السداد شبيهًا بما يتحمله في النظام الربوي.

ومن هنا فإن السؤال الجوهري ليس: هل وُقّع عقد مرابحة؟ بل: هل تحققت حقيقة البيع؟ هل تحمّل المصرف خطر التملك الفعلي؟ هل كان المقصود تداول سلعة حقيقية أم تمرير تمويل؟ هل دخل المال في دورة إنتاجية أم في دورة استهلاكية؟ هل تغيّرت وظيفة النقد أم بقيت كما هي؟ هذه الأسئلة هي التي تكشف الفرق بين الفقه الجزئي والفقه الكلي. فالفقه الجزئي قد يبحث في صحة الأركان والشروط الظاهرة، أما الفقه الكلي فيسأل: إلىٰ أي بنية اقتصادية يؤدي هذا العقد إذا أصبح هو النمط الغالب؟

والإشكال الأخطر أن المرابحة أصبحت النشاط الأكبر في كثير من البنوك الإسلامية. وهذا يعني أن الصيرفة الإسلامية، بدل أن تكون ثورة علىٰ هيمنة الدين المضمون والعائد الثابت، أعادت إنتاج نموذج قريب منه، لكن داخل غلاف فقهي. وهنا يظهر الخطر الحضاري: حين تتحول الحيلة من استثناء فقهي محدود إلىٰ بنية اقتصادية كاملة. فالمشكلة ليست في عقد منفرد فقط، بل في تحول النظام كله إلىٰ محاولة دائمة لتقليل المخاطرة مع الحفاظ علىٰ عائد قريب من الفائدة.

والمشاركة المتناقصة تمثل مثالًا آخر علىٰ هذا التوتر بين الشكل والمقصد. ففي أصلها النظري تبدو أقرب إلىٰ روح الاقتصاد الإسلامي؛ لأنها تقوم علىٰ شراكة تتناقص فيها حصة الممول مع الزمن. لكن التطبيق العملي في كثير من الحالات حوّلها إلىٰ تمويل مضمون النتيجة تقريبًا. فالمصرف يدخل شريكًا شكليًا، لكنه يضمن لنفسه عمليًا استرداد رأس المال والعائد، بينما يتحمل العميل معظم المخاطر الواقعية. وهكذا تصبح "المشاركة" اسمًا، بينما يبقىٰ المنطق الحقيقي أقرب إلىٰ الإقراض المغلف.

ومن هنا يجب أن نقرر بوضوح أن المشكلة في كثير من التطبيقات ليست مشكلة عقود فقط، بل مشكلة فلسفة مؤسسية. فالبنك الإسلامي الحديث نشأ غالبًا داخل بيئة قانونية

ونقدية ومصـــرفية صـــممت أصـــلًا للبنك الربوي. فهو يعمل داخل نظام احتياطي جزئي، ويتعامل مع بنوك مركزية تقوم علىٰ الفائدة، ويتنافس مع مصـــارف تقيس النجاح بالعائد السريع، ويخضع لضغوط السيولة والملاءة والتصنيف والربحية. وفي هذه البيئة يصبح من السـهل أن يتحول البنك الإسـلامي إلىٰ "بنك تقليدي متدين"، لا إلىٰ مؤسـسـة مالية ذات فلسفة مختلفة.

وهنا تظهر المفارقة العميقة: كثير من البنوك الإسلامية تتحدث عن المشاركة في الربح والخسارة نظريًا، لكنها عمليًا تخاف من الخسارة خوفًا يجعلها تبتعد عن التمويل الإنتاجي الحقيقي. فهي تميل إلىٰ التجارة القصـيرة، والمرابحات السـريعة، والعمليات منخفضـة المخاطر، أكثر من ميلها إلىٰ الصـناعة والزراعة والتقنية والمشـروعات الطويلة. لماذا؟ لأن هذه القطاعات تتطلب صـبرًا وخبرة وتحملًا للمخاطرة، بينما المرابحة تضـمن تدفقًا أسـرع وأكثر قابلية للتنبؤ.

ومن هنا فإن الصـيرفة الإسـلامية وقعت أحيانًا في تناقض داخلي: فهي ترفض الفائدة نظريًا لأنها عائد مضـمون بلا مخاطرة، لكنها عمليًا تحاول الوصـول إلىٰ عائد قريب من الضـمان عبر هندسـة العقود. وهذا ما يجعل النقد ضـروريًا؛ لأن المشـروع إذا لم يواجه تناقضاته سيتحول إلىٰ مجرد جهاز تبرير.

وخطاب الضـمان يكشـف هذا التوتر بوضـوح شـديد. فخطاب الضـمان في صـورته الحديثة ليس مجرد كفالة تقليدية بسـيطة، بل أداة مالية وتجارية معقدة تتداخل فيها عناصـر الالتزام والائتمان والضـمان والعمولة والمخاطرة. ولذلك فإن تكييفه الفقهي ليس سـهلًا. فإذا كانت الكفالة في أصـلها من عقود التبرع، فكيف يجوز أخذ الأجر عليها؟ وإذا كان الأجر علىٰ الخدمات الإدارية فقط، فكيف نحدد الحد الفاصـل بين الخدمة والعائد علىٰ الضـمان؟ وإذا كان البنك يحقق منفعة مالية من التزامه، فهل بقي الأمر مجرد كفالة؟ هذه

الأسئلة لا تحل بسهولة بالشعارات؛ لأنها تكشف أن النظام المصرفي الحديث خلق أدوات لم تكن الفئات الفقهية القديمة وحدها كافية لاستيعابها بصورة مباشرة.

ومن هنا فإن الفقه الإسلامي المعاصر يحتاج إلىٰ شجاعة مزدوجة: شجاعة في النقد، وشجاعة في البناء. النقد وحده لا يكفي، لأن الاقتصاد يحتاج إلىٰ أدوات تمويل حقيقية. والبناء وحده دون نقد قد ينتج حيلًا جديدة. ولذلك يجب أن نعيد النظر في وظيفة البنك الإسلامي نفسها. هل هو مجرد وسيط مالي يبحث عن أقل مخاطرة وأعلىٰ عائد؟ أم أنه مؤسسة عمرانية وظيفتها تعبئة المدخرات نحو بناء القدرة الإنتاجية للأمة؟

إذا كان البنك الإسلامي مؤسسة عمرانية، فإن نجاحه لا يُقاس فقط بحجم أرباحه، بل بنوعية استثماراته: كم موّل من صناعة؟ كم موّل من زراعة؟ كم موّل من تقنية؟ كم أسهم في بناء طبقة وسطىٰ منتجة؟ كم خلق من فرص عمل حقيقية؟ كم قلل من التبعية الغذائية أو التقنية؟ كم دخل فعلًا في مخاطرة إنتاجية؟ هذه الأسئلة هي التي تميز البنك العمراني عن البنك الربحي المحض.

ومن هنا فإننا نحتاج إلىٰ إعادة تأسيس مفهوم "المخاطرة" في الاقتصاد الإسلامي. فالمخاطرة ليست شرًا يجب التخلص منه بالكامل، بل جزء من العدالة الاقتصادية. من يطلب الربح يجب أن يتحمل احتمال الخسارة. أما إذا بقي المصرف يأخذ العائد ويتجنب الخطر، فإنه يعيد إنتاج المنطق الربوي ولو اختلفت الصيغة. ولذلك فإن الهروب الجماعي للبنوك الإسلامية نحو الأدوات القصيرة والآمنة ليس مجرد اختيار تجاري، بل انحراف عن روح المشروع.

إن الاقتصاد الإسلامي لا يريد بنكًا خيريًا عاجزًا، لكنه لا يريد أيضًا بنكًا يخاف من الإنتاج الحقيقي. بل يريد مؤسسة مالية تمتلك من الخبرة والحوكمة والشفافية ما يمكّنها من الدخول في الاقتصاد الواقعي، لا مجرد تمويل الاستهلاك والتجارة السريعة. وهذا يتطلب تغييرًا في الثقافة المصرفية نفسها: من عقلية "الممول الدائن" إلىٰ عقلية "الشريك العمراني."

وهنا تظهر مشكلة أخرىٰ: كثير من الهيئات الشرعية انشغلت طويلًا بصحة الصيغة أكثر من انشغالها بأثر الصيغة. هل توافرت الأركان؟ هل تحقق القبض؟ هل وُجد التملك الشكلي؟ بينما السؤال الأعمق كان أحيانًا غائبًا: ماذا تنتج هذه العقود حين تصبح هي النمط الغالب؟ هل تعيد ربط المال بالإنتاج؟ أم تبقيه في دورة تجارية ومالية مغلقة؟ هل تحقق مقاصد الشريعة في العدالة والكفاية والعمران؟ أم تحقق فقط "سلامة شكلية"؟

ومن هنا فإننا بحاجة إلىٰ الانتقال من "فقه صحة العقد" إلىٰ "فقه وظيفة العقد". العقد ليس مجرد بنية قانونية، بل أداة تعيد تشكيل الاقتصاد. وإذا كانت النتيجة النهائية هي اقتصاد يشبه الاقتصاد الربوي في علاقته بالمخاطرة والعائد والتمويل والاستهلاك، فإن السؤال المقاصدي يبقىٰ مفتوحًا مهما كانت الصيغ دقيقة.

إن بعض البنوك الإسلامية نجحت نسبيًا في تجنب الربا الصريح، وهذا ليس قليلًا، لكن تجنب الربا لا يكفي وحده لبناء اقتصاد إسلامي. فالاقتصاد الإسلامي مشروع حضاري، لا مجرد قائمة محرمات. وإذا لم يتحول التمويل إلىٰ أداة لبناء الإنتاج والكفاية والعمران، فإننا نكون قد انتقلنا من فائدة إلىٰ مرابحة دون أن ننتقل من الريع إلىٰ العمران.

ومن هنا يجب أن نعيد تعريف النجاح المصرفي الإسلامي. النجاح ليس فقط نمو الموجودات والأرباح، بل نمو القدرة الحضارية للأمة. والربحية مطلوبة، لكن الربحية ليست المقصد الأعلىٰ. البنك الإسلامي الحقيقي يجب أن يكون جزءًا من مشروع نهضوي: يمول الصناعة، والزراعة، والتعليم، والإسكان الحقيقي، والطاقة، والتقنية، والمشروعات الصغيرة والمتوسطة، والبنية التحتية، لا أن يتحول إلىٰ مؤسسة تمويل استهلاكي مغلف.

وهذا يقودنا إلىٰ فكرة خطيرة: ربما لا يكفي "أسلمة البنك"، بل يجب إعادة التفكير في بنية المؤسسة المالية نفسها. فالبنك الحديث وُلد أصلًا داخل الفلسفة الربوية

والاحتياطي الجزئي والتوسع الائتماني. ولذلك قد نحتاج إلىٰ مؤسسات هجينة جديدة: بنوك استثمار إنتاجي، صناديق مشاركة، مؤسسات وقفية تمويلية، منصات تمويل تعاونية، مصارف تنموية مقاصدية، أدوات نقدية مرتبطة بالإنتاج الحقيقي. أي أننا قد نحتاج إلىٰ تجاوز فكرة "البنك الإسلامي التقليدي" نفسها نحو جهاز مالي إسلامي عمراني أشمل.

وخلاصة هذا الفصل أن أزمة كثير من الصيرفة الإسلامية ليست في النية، بل في البنية. لقد حاولت الهروب من الربا لفظًا، لكنها بقيت أحيانًا أسيرة منطقه العميق: عائد مرتفع، مخاطرة منخفضة، تمويل قصير، هيمنة التجارة علىٰ الإنتاج، والخوف من المشاركة الحقيقية. ومن هنا فإن الإصلاح الحقيقي لا يكون بتكثير العقود، بل بإعادة بناء فلسفة المال والتمويل نفسها.

الفصل الثامن والثلاثون
الأسهم والسندات والصكوك
بين المشاركة الحقيقية والدين المقنّع

إذا كانت البنوك الإسلامية قد كشفت عن التوتر بين المقصد والصيغة، فإن الأسهم والسندات والصكوك تكشف التوتر ذاته علىٰ مستوىٰ الأسواق المالية. فالسؤال هنا لا يتعلق بمصرف بعينه، بل بطبيعة الملكية المالية الحديثة: هل الورقة المالية تمثل مشاركة حقيقية في أصل ومخاطرة وإنتاج؟ أم تمثل مطالبة ثابتة علىٰ المستقبل؟ أم تحولت إلىٰ رمز قابل للمضاربة، يبتعد عن الأصل الذي يدّعي تمثيله؟ ومن هنا فإن الحكم علىٰ الأسهم والسندات والصكوك لا ينبغي أن يبقىٰ عند مستوىٰ الاسم، بل يجب أن يدخل إلىٰ بنيتها ووظيفتها ومآلها.

السهم، في أصله، أقرب إلىٰ منطق الاقتصاد الإسلامي من السند؛ لأنه يمثل حصة ملكية في شركة، أي مشاركة في الربح والخسارة، لا دينًا مضمونًا. فصاحب السهم لا يطالب الشركة بعائد ثابت، بل يدخل في مصيرها: إن ربحت انتفع، وإن خسرت تضرر. ومن هذه الزاوية، تحمل الأسهم مبدأً قريبًا من المشاركة. لكن المشكلة تبدأ حين تتحول الأسواق الثانوية إلىٰ مجال للمضاربة علىٰ أسعار الأسهم أكثر من كونها وسيلة لتمويل الإنتاج. فالسهم الذي بدأ حصة في شركة حقيقية قد يتحول في السوق إلىٰ رمز يتداوله الناس لا بناءً علىٰ معرفة بالإنتاج، بل بناءً علىٰ توقعات، وشائعات، وموجات سيولة، وخوارزميات، ومضاربات قصيرة الأجل.

ومن هنا فإن السهم ليس واحدًا في كل حالاته. هناك سهم يمثل ملكية في شركة منتجة ذات نشاط مشروع، وهناك سهم في شركة يغلب عليها الدين الربوي أو النشاط المحرم أو

المضاربة المالية، وهناك سهم يتحول إلىٰ أداة مقامرة في سوق منفصل عن الإنتاج. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بالسؤال: هل السهم ملكية؟ بل يسأل: ملكية في ماذا؟ وكيف تمول الشركة نشاطها؟ وما نسبة الديون؟ وما طبيعة أرباحها؟ وهل التداول يخدم تعبئة رأس المال أم يتحول إلىٰ لعبة أسعار؟ هذه الأسئلة تجعل الحكم أكثر دقة من الإباحة العامة أو المنع العام.

أما السند، فهو في جوهره أقرب إلىٰ الدين الربوي؛ لأنه يمثل التزامًا علىٰ الجهة المصدرة بسداد أصل الدين مع عائد محدد أو شبه محدد. ولذلك فهو لا يقوم علىٰ المشاركة في المخاطرة، بل علىٰ مطالبة مالية ثابتة. ومن هنا فإن السند ليس مجرد ورقة مالية، بل تجسيد لفلسفة الفائدة: المال يقرض، والزمن يمر، والعائد يستحق. والسندات، حين تصبح سوقًا عالمية ضخمة، تحوّل الدول والشركات إلىٰ مدينين دائمين، وتحول المستثمرين إلىٰ دائنين يستحقون عوائد قبل تحقق الكفاية أو الإنتاج الحقيقي.

والسندات السيادية هي أخطر صور ذلك؛ لأنها تجعل الدولة نفسها مدينة للأسواق. فإذا تعاظمت خدمة الدين، صار الإنفاق العام أسيرًا للدائنين. وحينئذ لا تعود الدولة حرة في ترتيب أولوياتها بالكامل؛ فالمدارس والمستشفيات والبنية التحتية قد تنتظر، أما الفائدة فتستحق في موعدها. ومن هنا فإن السند الربوي ليس أداة تمويل محايدة، بل وسيلة لإخضاع المستقبل. إنه يثبت حق المال قبل حق الكفاية، وحق الدائن قبل حق المجتمع، وحق الماضي المالي قبل حق العمران القادم.

أما الصكوك، فقد ظهرت بوصفها البديل الإسلامي للسندات، وكان يمكن لها أن تكون أداة عظيمة لو بقيت وفية لفلسفتها الأصلية: تمثيل ملكية شائعة في أصل أو منفعة أو مشروع حقيقي، مع مشاركة في العائد والمخاطرة. لكن الخطر أن كثيرًا من الصكوك المعاصرة اقتربت عمليًا من السندات؛ إذ صُممت بطريقة تضمن لحامل الصك عائدًا قريبًا

من الفائدة، مع ترتيبات إعادة شـراء وضـمانات تجعل المخاطرة الحقيقية محدودة جدًا أو منعدمة. وهنا يصبح الصك سندًا متنكرًا، لا مشاركة حقيقية.

ومن هنا يجب أن نقرر قاعدة صارمة: الصك الإسلامي الحقيقي لا يكون إسلاميًا لأنه سُـمّي صـكًا، بل لأنه يمثل ملكية حقيقية ومخاطرة حقيقية وأصـلًا حقيقيًا. فإذا كان العائد مضمونًا، وإذا كان الأصل مجرد واجهة، وإذا كانت إعادة الشراء بالقيمة الاسمية تزيل خطر الملكية، وإذا كان حامل الصـك لا يتحمل واقع الأصـل، فإننا لا نكون أمام صـك بالمعنىٰ المقاصـدي، بل أمام هندسـة مالية لتقليد السـند. وهذه هي الأزمة نفسـها التي رأيناها في المرابحة والمشاركة المتناقصة: الشكل يتحرك إسلاميًا، والجوهر يبقىٰ ربويًا.

إن الصـكوك يمكن أن تكون من أعظم أدوات تراكم ثروة الأمة إذا استُعملت بصـورة صحيحة. يمكن أن تمول البنية التحتية، والطاقة، والمياه، والإسكان، والصناعة، والزراعة، والمستشفيات، والجامعات، والمشروعات الإنتاجية الكبرىٰ. لكنها يجب أن تكون مرتبطة بأصول حقيقية، وأن يكون العائد ناتجًا عن منفعة أو إنتاج أو ربح، لا عن دين مقنع. ويجب أن يتحمل المسـتثمر نصـيبه من المخاطرة بوضـوح. فإذا تحققت هذه الشـروط، أصـبحت الصـكوك أداة عمرانية عظيمة؛ لأنها تعبئ المدخرات العامة نحو مشـروعات حقيقية دون فائدة ربوية.

أما إذا تحولت الصـكوك إلىٰ أداة لتجميل الدين، فقد تصـبح أكثر خطرًا من السـندات التقليدية؛ لأنها تضـيف إلىٰ الخلل المالي خللًا معرفيًا وفقهيًا، إذ يظن الناس أنهم خرجوا من الربا بينما هم لم يغادروا منطقه العميق. وهنا تكون الصـورية أخطر من المخالفة الصريحة، لأن المخالفة الصريحة واضحة، أما الصورية فتمنح الطمأنينة الكاذبة.

ومن هنا يجب أن نفرق بين "السـوق الأولية" و"السـوق الثانوية". السـوق الأولية قد تخدم الاقتصـاد الحقيقي حين تجمع الأموال لمشـروع جديد أو توسـع إنتاجي. أما السـوق

الثانوية، رغم أهميتها في توفير السيولة، قد تتحول إلىٰ مجال للمضاربة المنفصلة عن المشروع. فحين يتداول الناس الأسهم والصكوك بسرعة هائلة طلبًا لفروق الأسعار، قد يصبح الأصل الحقيقي هامشًا، وتصبح حركة السعر هي المركز. وهذا ما يجب ضبطه؛ لأن السيولة مطلوبة، لكن السيولة إذا تحولت إلىٰ مقامرة تهدم وظيفة السوق.

إن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض الأسواق الثانوية بإطلاق؛ لأنها توفر للمستثمر قدرة علىٰ الخروج، وتشجع المشاركة، وتزيد كفاءة تعبئة الأموال. لكنه يرفض أن تتحول هذه الأسواق إلىٰ مجال لتداول الرموز بلا صلة بالقيمة. لذلك يجب أن تضبط الأسواق المالية الإسلامية بمعايير: وضوح الأصول، منع بيع الدين، منع الغرر والتدليس، ضبط البيع علىٰ المكشوف، الحد من الرافعة المالية، منع التلاعب، وربط التداول بالملكية الحقيقية لا بالمراهنة علىٰ الحركة السعرية المجردة.

وهنا يظهر أن المبادئ الفقهية القديمة ليست عوائق، بل أجهزة حماية متقدمة. تحريم بيع الدين يمنع تحويل الالتزامات إلىٰ سلع منفصلة. تحريم الغرر يمنع العقود التي تُخفي المخاطر. تحريم الجهالة يمنع دخول الناس في التزامات لا يفهمونها. تحريم التدليس يحمي الثقة السوقية. النهي عن بيعتين في بيعة يمنع تركيب العقود بطريقة تضلل الحقيقة. هذه المبادئ، إذا فُهمت كليًا، تصلح لبناء سوق مالية أكثر صدقًا من السوق الرأسمالية المعاصرة.

والفرق الأساسي بين السوق الإسلامية والسوق المالية الربوية أن الأولىٰ يجب أن تدور حول الملكية والمخاطرة والأصل الحقيقي، بينما الثانية كثيرًا ما تدور حول الدين والتوقع والرافعة والمشتقات. لذلك فإن السؤال الحاكم لكل ورقة مالية يجب أن يكون: ماذا تمثل؟ إن كانت تمثل ملكية حقيقية في أصل مشروع، فهي أقرب إلىٰ الجواز من حيث الأصل. وإن كانت تمثل دينًا بفائدة، فهي ربوية. وإن كانت تمثل حقًا غامضًا في تدفقات لا

تُفهم، فهي غرر. وإن كانت تمثل مقامرة علىٰ الأسعار، فهي ميسر. وإن كانت تمثل أصلًا حقيقيًا لكن بنيتها تضمن العائد وتلغي المخاطرة، فهي صورية تحتاج إلىٰ نقد.

إن الأسواق المالية الإسلامية ينبغي أن تخدم تعبئة رأس المال لا تضخيم الرموز. وهذا يعني أن دورها الأول هو نقل المدخرات إلىٰ المشروعات المنتجة، لا مجرد تمكين المتداولين من الربح السريع. وإذا أصبحت أرباح التداول أكبر بكثير من أرباح الإنتاج، فإن رأس المال سيهرب من العمران إلىٰ المضاربة. ومن هنا فإن تصميم السوق نفسه يجب أن يوجه المستثمرين نحو الأجل الأطول، والملكية الحقيقية، والمشاركة، لا نحو القفز السريع بين الأسعار.

وهنا نصل إلىٰ نقطة مركزية: السيولة ليست قيمة مطلقة. الرأسمالية المالية تمجد السيولة لأنها تسمح بالخروج السريع من المخاطر. لكن السيولة المفرطة قد تجعل المستثمر غير ملتزم بالمشروع؛ يدخل اليوم ويخرج غدًا، ولا يعنيه البناء الطويل. أما العمران فيحتاج إلىٰ صبر. ولذلك يجب أن نوازن بين السيولة والاستقرار. السوق التي تتيح خروجًا معقولًا نافعة، لكن السوق التي تجعل كل شيء قابلًا للبيع الفوري قد تقتل الاستثمار الطويل. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض السيولة، لكنه لا يقدسها.

وخلاصة هذا الفصل أن الأسهم أقرب إلىٰ المشاركة إذا صلحت أنشطتها وتمويلها، والسندات تمثل الدين الربوي في أوضح صوره، والصكوك يمكن أن تكون أداة عمرانية عظيمة أو سندات مقنّعة بحسب بنيتها. والعبرة ليست بالاسم، بل بالحقيقة: هل توجد ملكية؟ هل توجد مخاطرة؟ هل يوجد أصل؟ هل يوجد إنتاج؟ هل يوجد وضوح؟ هل يوجد أثر عمراني؟ أم أننا أمام مطالبات مالية مغلفة؟

الفصل التاسع والثلاثون
التأمين وإعادة التأمين
بين إدارة الخطر وتحويل الخوف إلى سلعة

يُعدّ التأمين من أكثر القضايا تعقيدًا في الاقتصاد المعاصر؛ لأنه يقف عند نقطة التقاء حساسة بين الحاجة الإنسانية المشروعة إلىٰ الأمان، وبين البنية المالية التي قد تحول هذا الأمان إلىٰ سوق للمقامرة والخوف والربح المجرد. فالإنسان، منذ نشأة العمران، حاول دائمًا أن يحتمي من المفاجآت الكبرىٰ: المرض، الحريق، الغرق، الموت، الفقدان، العجز، الكوارث، تقلبات التجارة، وضياع الممتلكات. وهذه الحاجة ليست طارئة، بل جزء من الطبيعة البشرية؛ لأن الإنسان كائن هش أمام المجهول. ومن هنا فإن فكرة توزيع الخطر أو التعاون علىٰ مواجهة المصائب ليست غريبة عن روح الإسلام، بل نجد جذورها في التكافل، والعاقلة، والضمانات الاجتماعية، والزكاة، والوقف، ومفهوم التناصر العام.

لكن المشكلة تبدأ حين يتحول "الخطر" نفسه إلىٰ موضوع تجارة مستقلة، وحين تتحول المخاوف الإنسانية إلىٰ مادة لاستخراج الربح المالي. وهنا يدخل التأمين التجاري الحديث في منطقة شديدة الالتباس؛ لأنه لا يقوم فقط علىٰ التعاون، بل علىٰ تسعير الاحتمالات، وتحويلها إلىٰ أقساط، ثم استثمار هذه الأقساط داخل النظام المالي، ثم تحقيق أرباح من الفارق بين ما يُدفع وما يُعوّض. ومن هنا فإن السؤال في الاقتصاد الإسلامي ليس: هل يحتاج الناس إلىٰ الحماية؟ فهذا واضح. بل السؤال: كيف تُبنىٰ الحماية دون أن يتحول الخوف إلىٰ سلعة، ودون أن يتحول الغرر إلىٰ أصل للعقد؟

إن الفقه الإسلامي حين ناقش التأمين لم يكن يواجه مجرد عقد بسيط، بل كان يواجه بنية جديدة بالكامل: التزام مالي مستقبلي قائم علىٰ احتمال غير متحقق، وأقساط تُدفع

مقابل تعويض قد يقع وقد لا يقع، وشركة تجمع الأخطار من ملايين الناس ثم تعيد توزيعها إحصائيًا. ولذلك انقسمت الاجتهادات الحديثة؛ لأن التأمين يحمل عناصر متعددة: تعاون من جهة، واحتمال وغرر من جهة أخرىٰ، واستثمار وربح من جهة ثالثة.

والغرر هنا ليس تفصيلًا صغيرًا. فالمؤمَّن له لا يعلم هل سيأخذ أكثر مما دفع أم لا يأخذ شيئًا، والشركة لا تعلم حجم التعويضات المستقبلية بدقة، والعقد كله قائم علىٰ حدث غير متحقق. ولهذا رأىٰ كثير من الفقهاء أن التأمين التجاري التقليدي يحمل غررًا فاحشًا، بل يقترب أحيانًا من الميسر؛ لأن العلاقة قد تنتهي بأن يربح طرف كثيرًا ويخسر الآخر كثيرًا بناءً علىٰ وقوع حادث أو عدم وقوعه. لكن في المقابل، فإن الواقع الاقتصادي الحديث جعل الناس والدول والشركات بحاجة فعلية إلىٰ إدارة الأخطار الكبرىٰ. وهنا ظهرت محاولة "التأمين التكافلي" بوصفها صيغة بديلة.

غير أن المشكلة التي يجب أن نعترف بها بجرأة هي أن جزءًا من التأمين التكافلي المعاصر وقع في الأزمة نفسها التي وقعت فيها الصيرفة الإسلامية: أي التحول من بناء فلسفة مختلفة إلىٰ إعادة إنتاج البنية التقليدية بصياغة شرعية. فكثير من شركات التكافل تعمل عمليًا بعقلية شركات التأمين التجارية نفسها، مع إضافة صندوق منفصل وصيغ فقهية معينة، بينما تبقىٰ فلسفة الاستثمار، والعلاقة بالمخاطرة، والسعي إلىٰ الربحية السريعة، مرتبطة بالمنطق المالي التقليدي.

ومن هنا فإن السؤال الجوهري يجب أن يكون: ما الفرق الحقيقي بين "التعاون علىٰ الخطر" و"المتاجرة بالخطر"؟ في التعاون، يكون المقصود بناء شبكة حماية جماعية، بحيث يتحمل المجتمع أو المشتركون آثار المصائب بصورة عادلة. أما في المتاجرة بالخطر، فإن الخطر يتحول إلىٰ أصل مالي يُسعّر ويُباع ويُستثمر ويُراهن عليه. والفارق هنا فلسفي قبل أن يكون فقهيًا. فالتأمين الإسلامي الحقيقي يجب أن ينطلق من مبدأ التضامن، لا من مبدأ استخراج الربح من احتمالات الكارثة.

إن إعادة التأمين تكشف هذه الإشكالية بصورة أعمق. فشركات التأمين نفسها لا تتحمل غالبًا الأخطار الكبرىٰ وحدها، بل تنقل جزءًا منها إلىٰ شركات إعادة التأمين العالمية. وهنا تصبح الأخطار نفسها جزءًا من السوق المالية العالمية. الكوارث الطبيعية، الحروب، الأوبئة، الأعاصير، وحتىٰ الوفيات، تتحول إلىٰ معادلات احتمالية وأصول مالية وتقديرات ربح وخسارة. والخطر هنا لا يُدار فقط، بل يُعاد تدويره ماليًا داخل شبكة عالمية من العقود والمطالبات.

ومن هنا يجب أن ننتبه إلىٰ نقطة خطيرة: الرأسمالية المالية لا تترك شيئًا خارج دائرة التسليع. حتىٰ الخوف نفسه يتحول إلىٰ سوق. وكلما ازداد شعور الإنسان بالهشاشة، اتسعت الأسواق التي تبيع له الطمأنينة. وهنا يصبح التأمين، إذا انفصل عن المقاصد، جزءًا من البنية النفسية للرأسمالية: مجتمع يعيش علىٰ القلق، ثم يشتري أدوات لإدارة هذا القلق. وهذا يختلف جذريًا عن روح التكافل الإسلامي التي تقوم علىٰ بناء مجتمع متضامن لا مجرد سوق حماية.

لكن في المقابل، لا يجوز أن يكون نقد التأمين ذريعة لترك الناس بلا حماية. فالدولة العمرانية والمجتمع الإسلامي يحتاجان إلىٰ أجهزة لإدارة الأخطار: حوادث، صحة، كوارث، زراعة، تجارة، نقل، صناعة، مشاريع كبرىٰ. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض "إدارة الخطر"، بل يرفض تحويل الخطر إلىٰ مصدر ربح منفصل عن الخدمة الحقيقية. ولذلك يجب أن يُعاد بناء فلسفة التكافل من أساسها.

والتكافل الحقيقي ينبغي أن يقوم علىٰ عدة مبادئ: أولًا، أن المال المجموع من المشتركين هو مال تعاوني لا مال مملوك للشركة. ثانيًا، أن الشركة تدير الصندوق بأجر واضح مقابل الإدارة لا باعتبارها مالكة للفائض. ثالثًا، أن الاستثمارات يجب أن ترتبط بأصول حقيقية ومنتجة، لا بأسواق ربوية أو مضاربات. رابعًا، أن الهدف الأعلىٰ ليس

تعظيم الربح، بل تحقيق الاستقرار والكفاية وتقليل أثر الكوارث علىٰ المجتمع. وخامسًا، أن الشفافية في إدارة الأخطار والتعويضات ضرورية لمنع التدليس والجهالة.

ومن هنا فإن التكافل الإسلامي يمكن أن يصبح أداة حضارية عظيمة إذا خرج من مجرد تقليد التأمين التجاري. يمكن أن يتحول إلىٰ شبكة حماية اجتماعية واقتصادية واسعة: تأمين صحي تعاوني، صناديق زراعية ضد الكوارث، صناديق لحماية المشروعات الصغيرة، شبكات لمواجهة البطالة والكوارث الطبيعية، أدوات لحماية الأسر الفقيرة، وصناديق سيادية لمواجهة الأزمات الكبرىٰ. وهنا لا يكون التكافل مجرد منتج مالي، بل جزءًا من فلسفة العمران.

والتأمين الصحي مثال واضح علىٰ ذلك. ففي الرأسمالية المتوحشة قد يتحول المرض إلىٰ سوق هائلة للربح، حتىٰ يصبح العلاج سلعة والإنسان ملف تكلفة. أما في الاقتصاد الإسلامي، فإن الصحة من الضروريات المقاصدية، وبالتالي فإن أي نظام تأمين صحي يجب أن يُبنىٰ أولًا علىٰ حفظ النفس والكفاية، لا علىٰ تعظيم عائد شركات التأمين. وهذا لا يعني إلغاء الكفاءة أو الحسابات المالية، بل يعني أن الإنسان يبقىٰ مركز النظام لا هامشه.

إن الاقتصاد الإسلامي يميز بين "تسعير الخطر" و"توزيع أثر الخطر". الأول قد يتحول إلىٰ تجارة في الاحتمالات، والثاني أقرب إلىٰ العدالة الاجتماعية. ولذلك فإن التحدي الحقيقي ليس في وجود الأقساط أو التعويضات فقط، بل في الفلسفة الحاكمة: هل نحن نبني مجتمعًا يتعاون علىٰ مواجهة الأخطار؟ أم سوقًا تستثمر في الخوف؟

ومن هنا فإن شركات التأمين الإسلامية يجب أن تُقاس بمعيار مختلف عن الشركات التقليدية. لا يكفي أن تتجنب بعض العقود المحرمة، بل يجب أن تُسأل: أين تستثمر أموالها؟ هل تمول العمران أم المضاربة؟ هل تعيد توزيع المخاطر بعدالة؟ هل تخدم الفئات الضعيفة؟ هل تبني استقرارًا اجتماعيًا؟ أم أنها مجرد شركة ربحية أضيفت إليها هيئة شرعية؟

والتأمين الزراعي مثال بالغ الأهمية. فالمزارع يعيش تحت رحمة الطقس والكوارث والأسعار. وإذا تُرك وحده، قد ينهار موسمه كله بسبب حادث واحد. ومن هنا فإن بناء صناديق تكافلية زراعية قد يكون من أهم أدوات حماية الأمن الغذائي. وكذلك المشروعات الصغيرة، التي تمثل قلب الطبقة الوسطىٰ، تحتاج إلىٰ أدوات حماية من الإفلاس والكوارث والحوادث. وهنا يصبح التكافل جزءًا من سياسة الدولة العمرانية لا مجرد نشاط مالي خاص.

أما إعادة التأمين الإسلامي، فهي من أعقد القضايا؛ لأن معظم شبكات إعادة التأمين العالمية تعمل داخل النظام التقليدي. وهذا يفرض علىٰ المؤسسات الإسلامية تحديًا كبيرًا: هل تدخل هذه الشبكات للضرورة؟ كيف تضبط العلاقة؟ وهل تستطيع بناء شبكات إعادة تأمين تكافلية مستقلة؟ وهذه المسألة تكشف مرة أخرىٰ أن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يعيش جزيرة معزولة، لكنه في الوقت نفسه لا يستطيع أن يبقىٰ تابعًا بالكامل للنظام العالمي إن أراد بناء بديل حقيقي.

ومن هنا فإن الحل لا يكون فقط بالاجتهادات الجزئية، بل ببناء بنية مالية إسلامية أوسع: صناديق سيادية، شبكات تكافل إقليمية، احتياطيات مشتركة، مؤسسات لإدارة الكوارث، وأدوات تمويل طويلة الأجل. فكلما بقيت المؤسسات الإسلامية صغيرة ومجزأة، ظلت مضطرة إلىٰ الاعتماد علىٰ النظام التقليدي.

وخلاصة هذا الفصل أن التأمين يمثل اختبارًا عميقًا للاقتصاد الإسلامي: هل يستطيع إدارة الخطر دون تحويله إلىٰ سلعة؟ وهل يستطيع بناء الطمأنينة دون الوقوع في المقامرة والغرر؟ وهل يستطيع تحويل التكافل من شعار إلىٰ مؤسسة حضارية؟ إن الإجابة الحقيقية لا تكون في الفتاوىٰ وحدها، بل في بناء نموذج يربط الحماية بالكفاية، والخطر بالتضامن، والمال بالعمران.

الفصل الأربعون
أدوات التحوط والمشتقات المعاصرة
بين حماية الاقتصاد الحقيقي وتحويل المخاطرة إلى مقامرة كونية

يُعدّ هذا الفصل من أكثر الفصول حساسية وتعقيدًا؛ لأننا ندخل فيه إلىٰ قلب الرأسمالية المالية الحديثة: المنطقة التي لم يعد فيها المال يتاجر في السلع أو الخدمات أو حتىٰ الديون فقط، بل صار يتاجر في "المخاطرة" نفسها. وهنا نصل إلىٰ ذروة التجريد المالي؛ لأن الأسواق لم تعد تكتفي بتبادل الأصول، بل أصبحت تتبادل احتمالات تغير الأصول، واحتمالات التعثر، واحتمالات التقلب، بل واحتمالات الاحتمالات نفسها. وهذه هي اللحظة التي تحولت فيها المشتقات من أدوات مساعدة علىٰ إدارة الخطر إلىٰ بنية عالمية لإنتاج الخطر وتدويره والمراهنة عليه.

لكن قبل النقد، يجب أن نكون منصفين علميًا. فالتحوط في أصله ليس فكرة فاسدة، بل قد يكون ضرورة اقتصادية. المزارع الذي يخشىٰ انهيار سعر محصوله يحتاج إلىٰ حماية. والمستورد الذي يتعامل بعملة أجنبية يحتاج إلىٰ تقليل أثر تقلبات الصرف. وشركة الطيران تحتاج إلىٰ قدر من الاستقرار في أسعار الوقود. والدولة التي تعتمد علىٰ صادرات سلعية تحتاج إلىٰ أدوات تقلل من صدمات السوق العالمية. وهذه الحاجات حقيقية، ولا يستطيع أي اقتصاد حديث أن يتجاهلها.

ومن هنا يجب أن نفرق منذ البداية بين "إدارة المخاطرة" و"المتاجرة بالمخاطرة". إدارة المخاطرة تعني حماية نشاط اقتصادي حقيقي من تقلبات قد تدمره. أما المتاجرة بالمخاطرة فتعني تحويل الخطر ذاته إلىٰ سلعة مستقلة تُشترىٰ وتُباع ويُضارب عليها. الأول يخدم الاقتصاد الحقيقي، والثاني قد ينفصل عنه تمامًا. والمشكلة الكبرىٰ في النظام المالي الحديث أنه بدأ بالأول ثم انتهىٰ في كثير من الأحيان إلىٰ الثاني.

إن العقود الآجلة، والخيارات، والمبادلات، ومشتقات الائتمان، والبيع علىٰ المكشوف، والرافعة المالية، كلها تمثل درجات مختلفة من هذا التحول. ففي أصلها قد تبدو أدوات لتقليل عدم اليقين، لكنها حين تنفصل عن الأصل الحقيقي تتحول إلىٰ سوق ضخمة للمقامرة المنظمة. وقد رأينا كيف أن بعض الأسواق المشتقة أصبحت أحجام تداولها تفوق الاقتصاد الحقيقي بأضعاف هائلة، مما يعني أن المال لم يعد يتحرك حول الإنتاج، بل حول توقعات الحركة المالية نفسها.

وهنا تتجلىٰ عبقرية الفقه الإسلامي المبكر بصورة مدهشة. فالفقهاء، قبل ظهور هذه الأدوات بقرون طويلة، وضعوا مجموعة من المبادئ التي لو فُهمت كليًا لكانت من أقوىٰ أجهزة الحماية ضد انفجار الرأسمالية المالية الحديثة: تحريم بيع ما لا يملك الإنسان، وتحريم الغرر الفاحش، وتحريم الجهالة، وتحريم بيع الدين بالدين، وتحريم الميسر، والنهي عن البيعتين في بيعة واحدة. وهذه المبادئ ليست أحكامًا متفرقة، بل شبكة فلسفية لحماية العلاقة بين المال والواقع.

فبيع ما لا يملك الإنسان مثلًا ليس مجرد مسألة شكلية، بل حماية ضد الانفصال الكامل بين السوق والأصل. فإذا صار الإنسان يبيع أصولًا لا يملكها، ويربح من هبوط الأسعار دون أن يشارك في إنتاج أو تجارة حقيقية، فإن السوق تتحول تدريجيًا إلىٰ ساحة مراهنات. والبيع علىٰ المكشوف في صورته الحديثة يمثل هذا المعنىٰ بوضوح؛ إذ يبيع المتعامل أصلًا لا يملكه أصلًا، مراهنًا علىٰ انخفاض سعره لاحقًا. وهنا لا يكون الربح ناشئًا من قيمة أُضيفت، بل من توقع انهيار القيمة.

وكذلك الغرر. فالغرر في الاقتصاد الحديث لم يعد مجرد غموض بسيط في عقد فردي، بل أصبح غررًا مؤسسيًا مركبًا. فالمشتقات المعقدة قد لا يفهمها حتىٰ بعض المتخصصين الذين يتداولونها، والمخاطر تُخفىٰ داخل طبقات من النماذج الرياضية،

والعلاقات بين الأدوات تصبح شديدة التعقيد بحيث لا يظهر الانكشاف الحقيقي إلا لحظة الانهيار. وهذا ما حدث في الأزمة المالية العالمية، حين اكتشف العالم أن كثيرًا من الأدوات المصنفة "آمنة" كانت في الحقيقة قنابل مؤجلة.

إن أخطر ما فعلته المشتقات الحديثة أنها فصلت "الخطر" عن "المسؤولية". ففي الاقتصاد الطبيعي، من يدخل في مخاطرة يتحمل نتائجها مباشرة. أما في النظام المالي المشتق، فإن المخاطر تُباع وتُنقل وتُعاد هيكلتها حتىٰ يضيع حاملها الحقيقي. وقد ينتقل الخطر من مصرف إلىٰ صندوق، ومن صندوق إلىٰ شركة تأمين، ومن شركة إلىٰ دولة، ومن دولة إلىٰ المجتمع كله. وهكذا تصبح الخسارة عامة بينما يبقىٰ الربح خاصًا. وهذه هي البنية الأخلاقية المختلة للرأسمالية المالية.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض التحوط من حيث المبدأ، لكنه يرفض أن يتحول التحوط إلىٰ صناعة مقامرة. والفرق بينهما دقيق لكنه جوهري. التحوط المشروع يجب أن يرتبط بأصل حقيقي، وحاجة حقيقية، ومخاطرة قائمة بالفعل. أما حين يدخل السوق من لا يملك الأصل، ولا يحتاج إلىٰ الحماية، بل يريد الربح من تقلب الأسعار نفسها، فإننا نقترب من الميسر. لأن المال هنا لا يخدم الاقتصاد، بل يراهن عليه.

وهذا يقودنا إلىٰ مفهوم بالغ الأهمية: "المخاطرة المشروعة" في الاقتصاد الإسلامي. فالإسلام لا يسعىٰ إلىٰ إلغاء المخاطرة بالكامل؛ لأن الربح نفسه لا يستحق إلا مع احتمال الخسارة. لكن المخاطرة المشروعة هي تلك المرتبطة بإنتاج أو تجارة أو منفعة أو مشاركة حقيقية. أما المخاطرة الرمزية المجردة، التي تُخلق داخل الأسواق لأجل المضاربة عليها، فهي التي تتحول إلىٰ ميسر مالي.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يطور أدوات تحوط خاصة به، لكن بشروط صارمة. يمكن مثلًا بناء عقود للتحوط علىٰ أسعار السلع أو العملات إذا كانت

مرتبطة بتجارة حقيقية أو استيراد فعلي أو إنتاج قائم. ويمكن استخدام صيغ الوعد الملزم أو العقود المتوازية أو الصكوك المرتبطة بأصول حقيقية لتقليل المخاطر. لكن لا يجوز أن تتحول هذه الأدوات إلىٰ سوق مستقلة للرهان علىٰ الأسعار.

وهنا تظهر مشكلة "الهندسة المالية الإسلامية" حين تتحول إلىٰ محاولة لتقليد كل منتج غربي ثم البحث له عن تخريج فقهي. فليست كل أداة موجودة في الرأسمالية المالية يجب أن نجد لها نسخة إسلامية. لأن بعض الأدوات نابع أصلًا من فلسفة مخالفة: فلسفة تحويل الخطر إلىٰ سلعة، والزمن إلىٰ ربح، والتوقع إلىٰ سوق. وإذا فقد الاقتصاد الإسلامي شجاعته في رفض هذه البنية، فإنه سيتحول إلىٰ مجرد مقلد لغوي للرأسمالية.

إن التحدي الحقيقي هو بناء أدوات تخدم الاقتصاد الحقيقي لا الأسواق الرمزية. فإذا احتاج المزارع إلىٰ حماية من تقلب الأسعار، فليكن التحوط مرتبطًا بمحصوله الحقيقي. وإذا احتاجت الدولة إلىٰ استقرار إيراداتها، فليكن ذلك عبر صناديق استقرار سيادية وأدوات مرتبطة بالإنتاج لا بالمضاربة. وإذا احتاج المستثمر إلىٰ إدارة المخاطر، فليكن ذلك عبر تنويع الأصول والشراكات الحقيقية لا عبر المراهنة علىٰ الانهيارات.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يرفض "عبادة السيولة" التي سيطرت علىٰ الأسواق الحديثة. ففي الرأسمالية المالية أصبحت القدرة علىٰ الدخول والخروج السريع من السوق قيمة عليا، حتىٰ لو أدىٰ ذلك إلىٰ هشاشة الاستثمار الطويل. أما الاقتصاد العمراني فيحتاج إلىٰ صبر واستقرار نسبي وربط بين التمويل والزمن الحقيقي للإنتاج. فالزراعة لا تنمو في جزء من الثانية، والصناعة لا تُبنىٰ بخوارزمية تداول سريع، والعمران لا يتحقق بمنطق الكازينو المالي.

إن المشتقات الحديثة تكشف كذلك خللًا معرفيًا عميقًا: وهم السيطرة الكاملة علىٰ المستقبل. فكل هذه النماذج المالية تقوم ضمنيًا علىٰ افتراض أن المخاطر يمكن قياسها

وتسـعيرها والتحكم بها. لكن الأزمات الكبرىٰ أثبتت أن الواقع أكثر تعقيدًا من النماذج. والمفارقة أن الأدوات التي صُممت لتوزيع المخاطر ساهمت أحيانًا في نشرها عالميًا. لأن الترابط الشديد بين الأسواق جعل الانهيار ينتقل بسرعة هائلة عبر الشبكات المالية.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحمل قدرًا من "التواضع المعرفي" أمام المستقبل. فهو لا يدعي إلغاء عدم اليقين بالكامل، بل ينظم التعامل معه أخلاقيًا. ولذلك يربط العائد بالمخاطرة الحقيقية، ويرفض الربح المضمون من المجهول، ويمنع الغرر الفاحش، ويشجع الشفافية، ويربط العقود بالأصول الواقعية. وهذه ليست قيودًا ضد الاقتصاد، بل ضد تحوله إلىٰ فقاعة جماعية.

والأسواق المشتقة الحديثة تكشف أيضًا مشكلة انفصال النخبة المالية عن المجتمع الحقيقي. فجزء كبير من الأرباح المالية العالمية يتحقق اليوم داخل شبكات تداول ومضاربة لا تضيف بالضرورة قيمة عمرانية حقيقية. وقد أصبحت أفضل العقول الرياضية والتقنية تعمل أحيانًا في تحسين سرعة التداول والخوارزميات، بدل العمل في الطاقة أو الغذاء أو الصحة أو الصناعة. وهنا لا يخسر المجتمع مالًا فقط، بل يخسر اتجاه عبقريته.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، إذا أراد أن يكون بديلًا حقيقيًا، يجب أن يعيد توجيه التمويل نحو البناء لا نحو المراهنة. وهذا لا يعني قتل الابتكار المالي، بل إخضاعه لمعيار المقاصد: هل يخدم الكفاية؟ هل يضيف قيمة؟ هل يربط المال بالإنتاج؟ هل يوزع المخاطر بعدل؟ هل يحمي المجتمع من الفقاعات؟ هل يحفظ الإنسان من التحول إلىٰ مجرد عنصر داخل لعبة احتمالات مالية؟

وخلاصة هذا الفصل أن التحوط حاجة حقيقية، لكن تحويل المخاطرة إلىٰ سلعة مستقلة هو أحد أخطر انحرافات الرأسمالية المالية. والاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يبني أدوات لإدارة الخطر، لكنه يرفض أن تتحول الأسواق إلىٰ كازينو عالمي للمراهنة علىٰ المستقبل. ومن هنا فإن التحدي ليس في تقليد الأدوات الحديثة، بل في إعادة بناء العلاقة بين المال والمخاطرة والزمن والقيمة.

الفصل الحادي والأربعون
التمويل اللامركزي والعملات الرقمية
هل خرج المال من سلطة الدولة أم دخل سلطة الخوارزمية؟

حين ظهرت العملات الرقمية والتمويل اللامركزي، بدا الأمر كأنه ثورة علىٰ النظام المالي العالمي كله: لا بنوك مركزية، لا مصارف وسيطة، لا سلطة إصدار تقليدية، لا حاجة إلىٰ الثقة بالمؤسسات، بل شبكة، وشيفرة، وعقود ذكية، وتحقق جماعي. وكأن المال، بعد قرون من الخضوع للدولة والمصرف والدائن والعملة المهيمنة، يحاول أن يحرر نفسه من المركز. غير أن السؤال الفلسفي العميق لا يكون: هل خرج المال من سلطة الدولة؟ بل: إلىٰ أي سلطة دخل؟ لأن المال لا يعيش بلا سلطة؛ فإن خرج من سلطة المؤسسة دخل في سلطة الخوارزمية، وإن خرج من رقابة البنك دخل في رقابة الشبكة، وإن خرج من توقيع الإنسان دخل في منطق الشيفرة.

إن التمويل اللامركزي يقدم وعدًا جذابًا: بناء نظام مالي مفتوح، شفاف، سريع، عابر للحدود، لا تتحكم به المصارف التقليدية، ولا يحتاج إلىٰ وسيط يفرض رسومه وشروطه. وهذا الوعد ليس بلا قيمة؛ فالنظام المالي التقليدي مليء بالاحتكار والبطء والتمييز والتبعية والرسوم العالية. ومن هنا نفهم لماذا انجذب كثيرون إلىٰ العملات الرقمية بوصفها تمردًا علىٰ البنوك المركزية، وعلىٰ التضخم، وعلىٰ تجميد الأرصدة، وعلىٰ الحصار المالي، وعلىٰ هيمنة الدولار. لكن المشكلة أن الخروج من نظام ظالم لا يعني تلقائيًا الدخول في نظام عادل.

فالعملات الرقمية، في كثير من صورها، لا ترتبط بإنتاج حقيقي ولا بأصل مستقر ولا بقدرة عمرانية واضحة، بل ترتبط بتوقعات السوق وثقة الشبكة وندرة برمجية مصطنعة.

وهذه الندرة البرمجية قد تمنحها قيمة تبادلية مؤقتة، لكنها لا تكفي وحدها لبناء اقتصاد كلي مستقر. فالخبز لا يُنتج بالشيفرة، والدواء لا يُستخرج من دفتر حسابات موزع، والطاقة لا تولدها الندرة الرقمية. ومن هنا فإن السؤال الإسلامي الحاسم يبقىٰ: أين القيمة الحقيقية خلف الرمز؟

إن كثيرًا من العملات الرقمية تحولت عمليًا من وسيلة تبادل بديلة إلىٰ أصل مضاربي. يشتريها الناس لا لأنها تخدم حاجة تبادلية مستقرة، بل لأنهم يتوقعون ارتفاع سعرها. وهنا ندخل في منطق الميسر والغرر؛ لأن الربح يصبح قائمًا علىٰ حركة السعر لا علىٰ إنتاج قيمة. وإذا كانت الرأسمالية المالية قد حولت الأسهم والمشتقات إلىٰ رموز للمضاربة، فإن جزءًا من العالم الرقمي أعاد إنتاج المنطق نفسه بسرعة أكبر وتقلب أعنف. و هذا يعني أن اللامركزية التقنية لا تضمن العدالة الاقتصادية.

أما التمويل اللامركزي فيضيف طبقة أخرىٰ من التعقيد. فالعقود الذكية تستطيع تنفيذ عمليات إقراض واقتراض وتبادل وتوفير سيولة دون وسيط تقليدي. لكن كثيرًا من هذه العمليات لا يخرج من منطق الربا أو المضاربة، بل يعيد إنتاجه آليًا. فقد نجد عوائد علىٰ إقراض أصول رقمية، ومكافآت سيولة، ورافعات مالية، ومشتقات رقمية، وتداولًا عالي المخاطر، كل ذلك بلا بنك تقليدي، لكنه ليس بالضرورة بلا منطق ربوي أو غرري. فالربا لا يصبح حلالًا لأنه نفذته خوارزمية، والغرر لا يزول لأنه مكتوب في عقد ذكي، والميسر لا يتطهر لأنه يجري علىٰ شبكة موزعة.

وهنا نحتاج إلىٰ قاعدة مهمة: التقنية لا تغير جوهر المعاملة. ما كان ربا في المصرف قد يبقىٰ ربا في البروتوكول. وما كان غررًا في السوق الورقية قد يبقىٰ غررًا في البلوك تشين. وما كان مضاربة خبيثة في المشتقات قد يتكرر في الأصول الرقمية. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يحاكم الوسيط فقط، بل يحاكم الوظيفة: هل هذه الأداة تنقل قيمة حقيقية أم

تراهن علىٰ الرمز؟ هل توزع المخاطرة بعدل أم تخفيها؟ هل تخدم الكفاية أم تخلق فقاعة؟ هل تقرب المال من الإنتاج أم تزيد انفصاله؟

ومع ذلك، فإن اللامركزية تحمل إمكانًا حقيقيًا إذا وُجهت توجيهًا مقاصديًا. يمكن لتقنية البلوك تشين أن تخدم الشفافية، وتمنع التلاعب بالسجلات، وتخفض كلفة التحويلات، وتوثق الملكيات، وتيسر الصكوك الحقيقية، وتربط المستثمرين بمشروعات إنتاجية، وتدير أوقافًا رقمية شفافة، وتبني شبكات زكاة أكثر كفاءة، وتسمح بتمويل جماعي لمشروعات زراعية وصناعية وسكنية. لكن هذه الإمكانات لا تتحقق تلقائيًا؛ إنها تحتاج إلىٰ فلسفة حاكمة. بلا مقاصد، تتحول التقنية إلىٰ كازينو مفتوح. ومع المقاصد، قد تتحول إلىٰ أداة عمران.

إن أخطر ما في التمويل اللامركزي أنه قد يوهم بالحرية بينما يخلق سلطة جديدة لا نراها بوضوح. فاللامركزية لا تعني دائمًا غياب المركز؛ قد يكون المركز في من يملك الشيفرة، أو من يسيطر علىٰ الحوكمة، أو من يملك الحصة الأكبر من الرموز، أو من يستطيع التأثير في السيولة، أو من يملك منصات الدخول والخروج إلىٰ العملات التقليدية. وهنا تتبدل صورة الاحتكار ولا تزول. بدل المصرف القديم، يظهر بروتوكول مهيمن. وبدل مجلس الإدارة، تظهر حوكمة رمزية يسيطر عليها كبار المالكين. وبدل البنك المركزي، تظهر خوارزمية لا تُسأل أخلاقيًا.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بسؤال: هل النظام مركزي أم لامركزي؟ بل يسأل: هل هو عادل؟ هل يحمي الضعفاء؟ هل يمنع الغرر؟ هل يربط المال بالأصل؟ هل يوزع السلطة؟ هل يملك آليات مسؤولية؟ لأن الظلم قد يكون مركزيًا وقد يكون لامركزيًا، والغرر قد يكون في عقد ورقي أو في عقد ذكي، والاحتكار قد يكون في بنك أو في شبكة.

إن العملات المستقرة تبدو محاولة لحل مشكلة التقلب، لأنها تربط الرمز الرقمي بعملة أو أصل. لكنها تفتح سؤالًا آخر: ما الأصل الذي تستند إليه؟ هل هو دولار في

حسابات مصرفية؟ إذا كان كذلك، فقد عادت العملة الرقمية إلىٰ هيمنة الدولار من الباب الخلفي. هل هو ذهب أو سلة أصول؟ كيف يُدار الاحتياطي؟ من يراقبه؟ هل يوجد حق استرداد حقيقي؟ هل الاحتياطيات كاملة أم جزئية؟ هنا نعود إلىٰ مشكلات الثقة والاحتياطي والشفافية. فالاستقرار المعلن قد يخفي هشاشة إذا لم يكن مدعومًا بأصول حقيقية قابلة للتحقق.

ومن هنا يمكن للاقتصاد الإسلامي أن يبتكر عملات أو رموزًا رقمية أكثر صدقًا إذا ارتبطت بأصول حقيقية أو سلال موارد أو مشاريع إنتاجية أو صناديق سيادية عمرانية. لكن يجب الحذر: ربط الرمز بالأصل لا يكفي إذا كان الأصل نفسه لا يدار بعدل، أو إذا كان الرمز قابلًا للمضاربة المنفصلة، أو إذا غاب حق الاسترداد، أو إذا تحولت المنصة إلىٰ احتكار. لذلك فإن العملة الرقمية الإسلامية، إن أريد لها أن تكون حقيقية، يجب أن تكون جزءًا من نظام إنتاج وتمويل وشفافية، لا مجرد رمز جديد.

إن التمويل اللامركزي يطرح كذلك سؤال الدولة. هل تستطيع الدولة المقاصدية أن تسمح بنظام مالي خارج رقابتها بالكامل؟ إذا تركته بلا تنظيم، قد يصبح بابًا للغرر والاحتيال وغسل الأموال والهروب الضريبي والمضاربة. وإذا قمعته بالكامل، قد تفقد فرصة تقنية مهمة وتدفع النشاط إلىٰ الظل. المطلوب إذن ليس المنع المطلق ولا الإطلاق المطلق، بل تنظيم مقاصدي: حماية المستخدمين، منع الربا الصريح، ربط المنتجات بالأصول، الإفصاح عن المخاطر، منع الاحتيال، وضمان أن التقنية تخدم الإنتاج لا الوهم.

وهنا يظهر مفهوم "الحوكمة الشرعية الرقمية". لم تعد الهيئة الشرعية كافية إذا كانت تراجع عقدًا ورقيًا بعد تصميم المنتج؛ بل يجب أن تدخل في بنية البروتوكول نفسه. أي أن تُترجم الضوابط المقاصدية إلىٰ قواعد تشغيلية: لا بيع دين مجرد، لا عائد مضمون بلا أصل، لا رافعة غررية، لا تداول لأصول مجهولة، لا إخفاء للمخاطر، لا سيولة قائمة علىٰ وهم. وإذا كان العقد الذكي ينفذ تلقائيًا، فيجب أن يكون "ذكيًا مقاصديًا" لا ذكيًا حسابيًا فقط.

ومن هنا يمكن أن تظهر إمكانات عظيمة: صكوك رقمية حقيقية تمثل حصصًا في مشاريع زراعية أو طاقة أو إسكان؛ أوقاف رقمية تتيح للمساهمين متابعة أثر أموالهم؛ زكاة رقمية شفافة تصل إلىٰ مستحقيها وتتحول إلىٰ تمكين لا استهلاك فقط؛ منصات مشاركة بين أصحاب المدخرات والمشروعات الصغيرة؛ أسواق رقمية للأصول الحقيقية لا للديون؛ عقود توريد واستصناع موثقة تقلل التدليس؛ نظم دفع إقليمية تقلل الاعتماد علىٰ الممرات المالية الخاضعة للعقوبات. هذه هي اللامركزية حين تخدم العمران.

لكن الخطر المقابل كبير: رموز بلا أصول، عوائد وهمية، مضاربات، اختراقات، انهيارات منصات، احتيال جماعي، وعبادة للسرعة والسيولة. وهذا يذكرنا بما قلناه عن الرأسمالية المالية: كلما ابتعد الرمز عن الأصل زادت الحاجة إلىٰ الصدق والضبط. فإذا غاب الضبط، صار التجريد الرقمي أخطر من التجريد الورقي؛ لأنه أسرع وأوسع وأصعب علىٰ كثير من الناس فهمه.

وخلاصة هذا الفصل أن التمويل اللامركزي والعملات الرقمية ليست خلاصًا تلقائيًا من النظام المالي العالمي، وليست شرًا مطلقًا. إنها ساحة جديدة للصراع بين منطقين: منطق المال الذي يريد أن يتكاثر رمزيًا ولو بلا قيمة، ومنطق المال الذي يخدم الإنتاج والكفاية والعمران. والاقتصاد الإسلامي لا يقف ضد التقنية، لكنه يرفض أن تتحول التقنية إلىٰ غطاء جديد للربا والغرر والميسر. فالخوارزمية لا تقدس العقد، والشيفرة لا تخلق القيمة، واللامركزية لا تكفي للعدالة.

الفصل الثاني والأربعون
الأسواق الثانوية والمضاربة
حين تنقلب السيولة من خادمة للاستثمار إلى سيدة عليه

ليست الأسواق الثانوية شرًا في ذاتها، ولا يمكن لأي اقتصاد حديث واسع أن يستغني عنها بصورة كاملة؛ لأنها تمنح المستثمر قدرة علىٰ الخروج من الاستثمار، وتزيد قابلية الأصول المالية للتداول، وتساعد علىٰ اكتشاف الأسعار، وتفتح باب المشاركة أمام جمهور واسع من المدخرين. فلو لم توجد سوق ثانوية، لتردد كثير من الناس في الدخول في الاستثمارات الطويلة؛ لأن أموالهم ستبقىٰ محبوسة إلىٰ أجل بعيد. ومن هنا فإن السيولة، في أصلها، وظيفة نافعة؛ فهي تجعل الملكية أكثر قابلية للحركة، وتساعد رأس المال علىٰ الانتقال من يد إلىٰ أخرىٰ، وتخفف خوف المستثمر من الجمود.

لكن الخطر يبدأ حين تتحول السيولة من وسيلة إلىٰ غاية، وحين يصبح الخروج من الاستثمار أهم من الدخول فيه، وحين لا يشتري المستثمر الأصل لأنه يريد المشاركة في إنتاجه، بل لأنه يتوقع أن يبيعه بعد قليل بسعر أعلىٰ. هنا تنقلب السوق الثانوية من خادمة للاستثمار إلىٰ سيدة عليه. ويصبح الأصل الحقيقي مجرد ذريعة لحركة السعر. ويصبح المشروع المنتج في الهامش، بينما تحتل شاشة التداول المركز. وهذا هو الانحراف العميق في الرأسمالية المالية المعاصرة: انتقال الثروة من منطق المشاركة في القيمة إلىٰ منطق القفز بين الأسعار.

إن المضاربة ليست معنىٰ واحدًا. فهناك مضاربة بمعنىٰ توقع مشروع داخل سوق حقيقي، وهناك مضاربة بمعنىٰ مقامرة علىٰ حركة السعر المجردة. التاجر، في كل اقتصاد، يتحمل قدرًا من التوقع؛ يشتري سلعة متوقعًا بيعها بربح. لكن هذا التوقع يبقىٰ مرتبطًا بسلعة

حقيقية وحاجة حقيقية ومخاطرة تجارية. أما المضاربة المالية المجردة، فهي لا تهتم غالبًا بالأصل ولا بمنفعته ولا بإنتاجه، بل بحركة سعره فقط. وهنا لا يعود السؤال: ماذا تنتج الشركة؟ بل: ماذا سيفعل السوق بسعر سهمها غدًا؟ ولا: هل هذا الصك يمول مشروعًا حقيقيًا؟ بل: هل سيرتفع سعره خلال أيام؟ وهنا تدخل السوق في عقلية القطيع والخوارزمية والشائعة والسيولة السريعة.

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، المشكلة ليست في التداول ذاته، بل في انفصال التداول عن الملكية الحقيقية والمخاطرة المقصودة والقيمة الأصلية. فإذا اشترىٰ الإنسان سهمًا في شركة منتجة بقصد الاستثمار، وتحمل أثر الربح والخسارة، فهذه مشاركة مالية قابلة للنظر. أما إذا تحول السوق إلىٰ عمليات دخول وخروج سريعة لا تعبر عن مشاركة، بل عن مراهنة علىٰ تقلب الأسعار، فإننا نقترب من الميسر والغرر. فالمعيار ليس الزمن وحده، بل طبيعة القصد والوظيفة والأثر. قد يكون التداول قصيرًا لحاجة مشروعة، وقد يكون طويلًا لكنه ريعي. لكن حين يغلب علىٰ السوق منطق الربح من الحركة المجردة، يصبح السوق كله أقرب إلىٰ كازينو رمزي.

والأسواق الثانوية، حين تتضخم، تبدأ في التأثير علىٰ الاقتصاد الحقيقي بدل أن تخدمه. الشركات قد تنشغل بإرضاء سعر السهم بدل بناء القيمة الطويلة. الإدارة قد تعيد شراء الأسهم لترفع السعر بدل الاستثمار في العمال والتقنية. المستثمرون قد يضغطون لتحقيق أرباح ربع سنوية علىٰ حساب البحث والتطوير. وهكذا يصبح الاقتصاد الحقيقي تابعًا لإيقاع السوق المالي. وهذا انقلاب خطير: بدل أن يكون سعر السهم انعكاسًا لقوة الشركة، تصبح الشركة خادمة لسعر السهم.

ومن هنا فإن السيولة المفرطة ليست دائمًا نعمة. الرأسمالية المالية تمجد السيولة لأنها تمنح الحرية والسرعة، لكن السيولة الزائدة قد تخلق هشاشة. المال السريع يدخل بسرعة

ويخرج بسرعة. يبني فقاعة ثم يترك الانهيار. يرفع أسعار الأصول في بلد ثم يهرب عند أول أزمة. يضغط علىٰ العملات، ويقلب الأسواق، ويفرض علىٰ الدول سياسات لإرضائه. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض السيولة، لكنه يرفض عبادتها. فالعمران يحتاج إلىٰ سيولة كافية، لكنه يحتاج أيضًا إلىٰ التزام وصبر واستقرار.

والأسواق الثانوية في الصكوك تكشف هذه المشكلة بوضوح. الصك الحقيقي يفترض أن يمثل ملكية في أصل أو منفعة أو مشروع. لكن إذا صار تداوله منفصلًا عن الأصل، أو صار العائد مضمونًا، أو أصبحت السوق تتعامل معه كسند بفائدة مقنعة، فقد ضاعت روحه. لذلك يجب أن يبقىٰ التداول في الصكوك مرتبطًا بطبيعة الأصل وحقيقة الملكية والمخاطرة. فإذا كان الصك يمثل دينًا غالبًا، فتداوله يقترب من بيع الدين. وإذا كان يمثل أصلًا حقيقيًا، جاز النظر فيه ضمن ضوابط. وهذه الدقة ضرورية لمنع تحول السوق الإسلامية إلىٰ نسخة من سوق السندات.

إن البيع علىٰ المكشوف، والرافعة المالية، والتداول الخوارزمي عالي السرعة، كلها تعمق الانفصال بين السوق والقيمة. البيع علىٰ المكشوف يجعل الربح ممكنًا من هبوط أصل لا يملكه المتداول. والرافعة تجعل المتعامل يسيطر علىٰ مراكز أكبر من قدرته الحقيقية. والتداول عالي السرعة يجعل الربح قائمًا علىٰ فروق زمنية تكاد تكون معدومة، لا علىٰ فهم اقتصادي أو مشاركة حقيقية. هذه الأدوات قد تزيد السيولة، لكنها سيولة من نوع خطير: سيولة بلا التزام، وحركة بلا عمران، وذكاء تقني بلا قيمة اجتماعية.

ومن هنا فإن السوق الإسلامية تحتاج إلىٰ فلسفة مختلفة للتداول. يجب أن يكون التداول ممكنًا، لكن لا يجوز أن يصبح هو المقصد الأعلىٰ. يجب أن توجد سيولة، لكن لا يجوز أن تبتلع الاستثمار. يجب أن تُكتشف الأسعار، لكن لا يجوز أن تُصنع الفقاعات. يجب أن يتاح الخروج، لكن لا يجوز أن يتحول الخروج الدائم إلىٰ هروب من المسؤولية.

ولذلك فإن تصميم السوق مهم: حدود للرافعة، منع بيع ما لا يملك، ربط التداول بالقبض والملكية، شفافية كاملة، منع التدليس، مراقبة التلاعب، وتشجيع الاستثمار طويل الأجل.

إن المضاربة المفرطة تخلق أثرًا اجتماعيًا خطيرًا: إنها تجعل الثروة تبدو ممكنة بلا عمل ولا إنتاج. وهذا يغير وعي المجتمع. بدل أن يسأل الشاب: ماذا أبني؟ يسأل: أين أضارب؟ وبدل أن تتجه المدخرات إلىٰ مشروع أو حرفة أو إنتاج، تتجه إلىٰ شاشة أسعار. وإذا نجح بعض المضاربين نجاحًا سريعًا، نشأت ثقافة ربح بلا قيمة، ثم تتسع الفقاعة حتىٰ يدخل الضعفاء في آخرها، فيخسرون ما جمعوه بصعوبة. وهنا يتحول السوق إلىٰ آلية لنقل الثروة من المتأخرين والمغرورين إلىٰ المحترفين والقريبين من المعلومة والسيولة.

ومن هنا فإن تحريم التدليس والجهالة ليس مسألة فردية فقط، بل حماية اجتماعية. السوق الذي يسمح بتضليل الجمهور، أو ضخ الشائعات، أو تلاعب الكبار بالأسعار، ليس سوقًا حرة، بل مصيدة. والاقتصاد الإسلامي، إذا أراد سوقًا مالية حقيقية، يجب أن يبني جهاز رقابة قويًا لا لمنع الاستثمار، بل لحماية الناس من تحويل السوق إلىٰ لعبة غير متكافئة. فحرية السوق لا تعني حرية الخداع.

والأسواق الثانوية يجب أن تُقاس بأثرها في تعبئة رأس المال الحقيقي. هل ساعدت الشركات علىٰ التمويل المنتج؟ هل زادت الشفافية؟ هل وسعت قاعدة الملكية؟ هل ساعدت الصكوك علىٰ بناء مشاريع عمرانية؟ أم أنها تحولت إلىٰ لعبة أسعار لا تضيف إلا القلق؟ هذا هو المعيار. فإذا كانت السوق الثانوية تخدم السوق الأولية والإنتاج، فهي نافعة. وإذا أصبحت مستقلة عنها وتستنزف العقول والسيولة، فهي منحرفة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ مؤشرات جديدة لسلامة السوق: نسبة التداول إلىٰ الاستثمار الحقيقي، مدة الاحتفاظ بالأصول، حجم التمويل الأولي مقارنة بالمضاربات الثانوية، نسبة الرافعة، أثر السوق في أسعار الضروريات، مدىٰ مشاركة

المدخرين في مشاريع إنتاجية، لا مجرد حجم المؤشر العام. فقد يرتفع المؤشر المالي بينما لا تزيد الصناعة ولا العمل ولا الكفاية. وهذا ارتفاع رمزي، لا عمران حقيقي.

وخلاصة هذا الفصل أن الأسواق الثانوية ضرورة وظيفية، لكنها خطر إذا فقدت حدودها. السيولة نافعة ما دامت تخدم الاستثمار، لكنها مدمرة إذا صارت غاية مستقلة. والمضاربة قد تكون توقعًا تجاريًا مشروعًا إذا ارتبطت بأصل وقيمة، لكنها تتحول إلىٰ ميسر حين تنفصل عن الإنتاج وتقوم علىٰ حركة السعر المجردة. ولذلك فإن السوق المالية الإسلامية يجب أن تكون سوق ملكية حقيقية ومخاطرة واضحة وأصول منتجة، لا سوق رموز متضخمة وظلال منفصلة عن أجسادها.

الفصل الثالث والأربعون
الذكاء الاصطناعي المالي ومستقبل القيمة
حين تصبح الخوارزمية وسيطًا بين الإنسان والمال

يدخل الاقتصاد العالمي اليوم طورًا جديدًا لا يكفي أن نسميه طورًا رقميًا فقط، بل هو طور خوارزمي؛ لأن المال لم يعد يتحرك بقرار الإنسان وحده، ولا حتىٰ بقرار المؤسسات التقليدية وحدها، بل بدأت الخوارزميات تتدخل في تقدير المخاطر، ومنح الائتمان، وتسعير الأصول، وإدارة المحافظ، وتنفيذ التداولات، واكتشاف الاحتيال، وقياس الجدارة المالية، وتوجيه السيولة، بل وربما صناعة القرار الاستثماري بصورة شبه مستقلة. وهنا لا نكون أمام أداة جديدة داخل الاقتصاد، بل أمام وسيط جديد بين الإنسان والمال. وكما كانت النقود وسيطًا بين الإنسان والقيمة، وكما كان المصرف وسيطًا بين الادخار والاستثمار، فإن الخوارزمية تصبح الآن وسيطًا بين القرار المالي والواقع الاقتصادي.

وهذا التحول شديد الخطورة؛ لأن الوسيط لا ينقل فقط، بل يعيد تشكيل ما ينقله. فالخوارزمية لا تكتفي بأن تحسب، بل تختار ما ينبغي حسابه، وتستبعد ما لا يدخل في نموذجها، وتمنح وزنًا لبعض المعطيات دون بعض، وتحوّل الإنسان إلىٰ ملف احتمالات. فإذا كان الاقتصاد الحديث قد اختزل الإنسان في عامل أو مستهلك أو مقترض، فإن الذكاء الاصطناعي المالي قد يختزله في نمط بيانات: دخله، مشترياته، موقعه، تاريخه الائتماني، تفاعلاته، سلوكه الرقمي، سرعة استجابته، علاقاته، وربما حتىٰ ميوله النفسية. وهنا يصبح الإنسان مكشوفًا أمام المال بدرجة غير مسبوقة.

إن الخطر الأول في الذكاء الاصطناعي المالي هو خطر "الحياد الزائف". فالخوارزمية تبدو محايدة لأنها لا تغضب ولا تحابي ولا ترتشي بالمعنىٰ التقليدي، لكنها ليست بريئة؛

لأنها تتعلم من بيانات صنعها تاريخ غير عادل، وتُبرمج علىٰ أهداف قد تكون ربحية ضيقة، وتعمل داخل مؤسسات لها مصالح. فإذا كانت البيانات تعكس تمييزًا سابقًا، أعادت الخوارزمية إنتاجه بلغة رياضية. وإذا كان الهدف تعظيم الربح، وجهت الائتمان إلىٰ الأكثر ربحية لا إلىٰ الأكثر حاجة أو أثرًا عمرانيًا. وإذا كان معيارها تقليل المخاطر المصرفية، فقد تحرم الفقراء والمشروعات الصغيرة من التمويل لأنها تبدو "أكثر خطرًا"، مع أنها قد تكون أحق بالدعم من منظور الكفاية والعمران.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يقبل الذكاء الاصطناعي المالي كأداة تقنية محايدة. يجب أن يسأل: علىٰ أي مقاصد بُني؟ أي بيانات يستعمل؟ أي فئات يستبعد؟ أي قطاعات يمول؟ هل يخدم الإنتاج أم المضاربة؟ هل يوسع الوصول إلىٰ التمويل العادل أم يعمق الإقصاء؟ هل يقلل الغرر والتدليس أم يزيد التعقيد؟ هل يجعل القرار المالي أكثر شفافية أم يحوله إلىٰ صندوق أسود لا يعرف الناس كيف حُكم عليهم من داخله؟

إن مشكلة "الصندوق الأسود" من أخطر مشكلات الذكاء الاصطناعي المالي. فإذا رفضت مؤسسة مالية تمويل شخص أو مشروع بناءً علىٰ نموذج لا يستطيع أحد تفسيره بوضوح، فمن المسؤول؟ وإذا خسرت الأسواق بسبب خوارزميات تداول تفاعلت مع بعضها بسرعة هائلة، فمن يتحمل الغرم؟ وإذا أنتجت النماذج المالية فقاعة لأنها تعلمت من دورات صعود سابقة، فمن يحاسبها؟ هنا لا يكفي أن نقول إن الخوارزمية أخطأت؛ فالخطأ في الاقتصاد ليس مجرد خلل تقني، بل قد يكون نقلًا للثروة، أو حرمانًا من فرصة، أو تدميرًا لكفاية، أو خلقًا لأزمة عامة.

والذكاء الاصطناعي المالي قد يزيد سرعة الانفصال بين المال والقيمة. فالتداول الخوارزمي يستطيع أن يشتري ويبيع في أجزاء من الثانية بناءً علىٰ إشارات لا علاقة لها بالإنتاج الحقيقي. والنتيجة أن السوق يصبح أكثر حساسية للرموز والإشارات والأنماط، لا

للأصول والمنافع والحاجات. وكلما زادت سرعة المال، اتسعت المسافة بينه وبين الزمن الحقيقي للإنتاج. الزراعة تحتاج موسمًا، والصناعة تحتاج سنوات، والتعليم يحتاج جيلًا، أما الخوارزمية فتحتاج ميكرو ثانية. وهنا ينشأ صراع بين زمن المال وزمن العمران. والاقتصاد الإسلامي يقف بوضوح مع زمن العمران، لا مع جنون السرعة المالية.

لكن الذكاء الاصطناعي ليس شرًا مطلقًا. فهو يستطيع، إذا وُجّه مقاصديًا، أن يخدم الاقتصاد الإسلامي بصورة عظيمة. يمكنه أن يحسن توزيع الزكاة، وأن يحدد خرائط الفقر والحاجة، وأن يراقب أثر الإنفاق العام، وأن يكشف الفساد والتلاعب، وأن يقيس مخاطر المشاريع الإنتاجية بصورة أفضل، وأن يربط المدخرات بالمشروعات الحقيقية، وأن يساعد في إدارة الوقف والصناديق السيادية، وأن يحسن كفاءة الزراعة والطاقة والنقل. أي أنه يمكن أن يكون أداة عمران إذا خضع لمقاصد العمران.

ومن هنا فإن السؤال ليس: هل نستعمل الذكاء الاصطناعي أم لا؟ بل: كيف نمنعه من أن يصبح عقل الرأسمالية المالية في نسختها الأسرع والأقسىٰ؟ فالذكاء الاصطناعي إذا خدم المضاربة سيضاعف المضاربة. وإذا خدم الربا سيجعل الربا أدق وأشد انتشارًا. وإذا خدم الاحتكار سيجعل الاحتكار أذكىٰ. وإذا خدم الكفاية سيجعل الكفاية أكثر قابلية للقياس والتحقيق. التقنية تكبر ما تُسخّر له. فإن سُخرت للجشع كبر الجشع، وإن سُخرت للعمران كبرت القدرة.

وهنا نحتاج إلىٰ مفهوم جديد: "الخوارزمية المقاصدية". أي الخوارزمية التي لا تُبنىٰ لتعظيم الربح المالي وحده، بل تُبنىٰ علىٰ سلم قيم واضح: الكفاية، العدالة، تقليل الإقصاء، توجيه التمويل للإنتاج، منع الريع، حماية الخصوصية، كشف الغرر، ومنع التلاعب. وهذا يعني أن الاقتصاد الإسلامي يجب أن يدخل إلىٰ تصميم التقنية لا أن يكتفي بالحكم عليها بعد إنتاجها. فالهيئة الشرعية التي تفحص المنتج بعد اكتماله لا تكفي في عصر الخوارزميات؛ يجب أن تكون المقاصد جزءًا من الكود نفسه.

إن مستقبل القيمة سيتحدد بقدر ما نستطيع منع اختزال القيمة في البيانات. فالبيانات تصف بعض الواقع، لكنها لا تستنفده. قد تخبرنا عن قدرة شخص على السداد، لكنها لا تخبرنا دائمًا عن كرامته أو حاجته أو إمكاناته المستقبلية. وقد تقيس ربحية مشروع، لكنها لا تقيس دائمًا أثره في المجتمع. وقد تتنبأ بسلوك السوق، لكنها لا تعرف حق الأجيال. ولذلك يجب أن تبقى الخوارزمية أداة تحت رقابة العقل المقاصدي، لا عقلًا بديلًا عنه.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يقدم للعالم مبدأً مهمًا: لا يجوز تفويض العدالة إلى آلة غير مسؤولة. يمكن استعمال الآلة في الحساب، لكن القرار النهائي المتعلق بالإنسان والكفاية والحق العام يحتاج إلى مسؤولية أخلاقية. فالحساب بلا ضمير قد يكون أدق في الظلم. والسرعة بلا مقصد قد تكون أسرع إلى الانهيار. والذكاء بلا حكمة قد يكون أخطر من الجهل.

وخلاصة هذا الفصل أن الذكاء الاصطناعي المالي يفتح بابين متناقضين: بابًا لتعميق الإمبراطورية المالية عبر السرعة والمراقبة والتصنيف والإقصاء، وبابًا لبناء اقتصاد إسلامي أكثر قدرة على تحقيق الكفاية والشفافية وتوجيه المال إلى العمران. والفرق بين البابين ليس في التقنية، بل في الفلسفة التي تحكمها. فإذا بقي المال سيدًا، صارت الخوارزمية خادمًا لسيد قاسٍ. وإذا عاد المال خادمًا للعمران، صارت الخوارزمية أداة نافعة في يد مشروع حضاري.

القسم السابع
النموذج الحضاري البديل

الفصل الرابع والأربعون
من اقتصاد الفائدة إلى اقتصاد العمران
تحرير الزمن من عبودية المال

إن الانتقال من اقتصاد الفائدة إلىٰ اقتصاد العمران ليس انتقالًا من أداة مالية إلىٰ أداة مالية أخرىٰ، ولا من مصرف تقليدي إلىٰ مصرف إسلامي بالمعنىٰ الشكلي، ولا من سعر فائدة معلن إلىٰ هامش ربح مغلّف، بل هو انتقال من فلسفة كاملة في فهم المال والزمن والقيمة والإنسان إلىٰ فلسفة أخرىٰ. فاقتصاد الفائدة يقوم في جوهره علىٰ افتراض أن المال يستطيع أن يطالب المستقبل بزيادة مضمونة، وأن الزمن قابل للبيع، وأن الدائن يملك حقًا سابقًا علىٰ نتيجة النشاط الحقيقي، وأن رأس المال، لمجرد كونه مالًا، يستحق عائدًا ثابتًا أو شبه ثابت. أما اقتصاد العمران فيقوم علىٰ أصل مضاد تمامًا: أن المال لا يخلق القيمة، وأن الزمن لا ينتج الزيادة بذاته، وأن العائد لا يشرع إلا حين يدخل المال في مخاطرة حقيقية، وأن الغاية من النشاط الاقتصادي ليست تكاثر المال، بل بناء الكفاية والقدرة والعدل والحياة الطيبة.

ولهذا فإن الفائدة ليست مجرد رقم يُضاف إلىٰ أصل الدين، بل هي لغة حضارية كاملة. إنها تقول إن المستقبل مدين للحاضر، وإن المال يستطيع أن يسبق العمل، وإن الدائن يستطيع أن يحمي نفسه من الخسارة بينما ينقلها إلىٰ المدين، وإن الاقتصاد يمكن أن ينمو عبر تراكم المطالبات المالية علىٰ الزمن القادم. ومن هنا فإن الفائدة لا تُفسد عقدًا واحدًا فقط، بل تعيد تشكيل بنية الاقتصاد كله؛ لأنها تجعل الدين أصلًا، وتجعل رأس المال فوق المخاطرة، وتجعل الدولة والشركة والفرد يعملون تحت ظل التزام سابق لا ينتظر تحقق القيمة. فإذا دخلت الفائدة في قلب النظام، فإن كل شيء يبدأ في الخضوع لها:

الاستثمار لا يبدأ إلا إذا تجاوز كلفة المال، والدولة لا تنفق إلا وهي تفكر في خدمة الدين، والشركات لا تبني إلا إذا أرضت الممول، والأفراد لا يسكنون ولا يتعلمون ولا يستهلكون إلا عبر رهن جزء من مستقبلهم.

أما اقتصاد العمران فيبدأ من لحظة تحرير الزمن من هذه العبودية. الزمن في اقتصاد العمران ليس سلعة يبيعها صاحب المال، بل مجال لتحقيق القيمة عبر العمل والمخاطرة والتدبير. فالسنة التي تمر علىٰ المال المكنوز لا تخلق قيمة، أما السنة التي تمر علىٰ أرض مزروعة، ومصنع منتج، وتعليم نافع، وبنية تحتية، ومشروع مشارك في السوق الحقيقي، فهي زمن عمراني؛ لأن الزمن هنا امتلأ بالفعل. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا ينكر أثر الزمن، بل يرفض تأليه الزمن النقدي. إنه يقول: الزمن معتبر حين يكون وعاءً للإنتاج، لا حين يكون علةً لزيادة دين. ولهذا كان الربح مشروعًا؛ لأنه ثمرة زمن عامل، وكانت الفائدة محرمة؛ لأنها ثمرة زمن فارغ يُحمَّل علىٰ ذمة المدين.

إن اقتصاد الفائدة يخلق إنسانًا مدينًا، أما اقتصاد العمران فيريد أن يخلق إنسانًا قادرًا. والفرق بين الإنسان المدين والإنسان القادر هو الفرق بين حضارتين. الإنسان المدين يعيش مستقبله مرهونًا، يتخذ قراراته تحت ضغط السداد، يعمل لا ليبني ذاته فقط، بل ليغلق فجوة التزام سابق. أما الإنسان القادر فهو الذي يملك حدًا من الكفاية والحرية والإنتاج يسمح له أن يدخل السوق لا بوصفه مضطرًا، بل بوصفه شريكًا. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا ينظر إلىٰ تحريم الربا كحكم وقائي فقط، بل كتحرير للإنسان من بنية تجعل حاجته بابًا لاستعباده الزمني.

واقتصاد الفائدة يخلق دولة مدينة، أما اقتصاد العمران فيريد دولة أمينة. الدولة المدينة تضطر إلىٰ ترتيب موازنتها حول الدائنين، وتخضع سياستها المالية لمواعيد السداد، وتعيد تعريف الإصلاح بما يطمئن الأسواق لا بما يحقق الكفاية دائمًا. أما الدولة الأمينة فهي التي

تدير المال العام والموارد والسياسة النقدية بوصفها أدوات لبناء قدرة المجتمع. وإذا احتاجت إلىٰ عجز، جعلته عجزًا عمرانيًا لا ريعيًا؛ أي عجزًا يبني إنتاجًا مستقبليًا لا عجزًا يأكل المستقبل. وإذا احتاجت إلىٰ تمويل، بحثت عن مشاركة وصكوك حقيقية وصناديق عمرانية لا عن سندات ربوية ترهن أجيالًا لم تولد بعد.

واقتصاد الفائدة يخلق سوقًا خائفة من الإنتاج الطويل؛ لأن المال يطلب عائدًا سريعًا ومضمونًا، بينما يحتاج العمران إلىٰ زمن طويل و صبر مؤ سسي ومخاطرة حقيقية. ولذلك نرىٰ أن المال الربوي ينجذب غالبًا إلىٰ ما هو أ سرع وأ ضمن: الدين، والعقار، والمضاربة، والتمويل الاستهلاكي، والأسواق الثانوية، بينما يتردد أمام الزراعة والصناعة والتقنية والبنية التحتية لأنها تحتاج إلىٰ أفق طويل واحتمال خسارة. أما اقتصاد العمران فيعيد توجيه المال إلىٰ حيث تتولد القدرة لا حيث تتولد الزيادة السهلة. إنه لا يحارب الربح، لكنه يحارب الربح المنفصل عن البناء. ولا يمنع السوق، لكنه يمنع السوق من التحول إلىٰ ممر للريع.

إن الانتقال إلىٰ اقتصاد العمران يتطلب قبل كل شيء إعادة تعريف الثروة. ففي اقتصاد الفائدة تُقاس الثروة غالبًا بحجم الأصول المالية، وقيمة المحافظ، وأسعار العقارات، وحجم الائتمان، وقدرة الدولة علىٰ الاقتراض. أما في اقتصاد العمران، فالثروة الحقيقية هي القدرة: قدرة المجتمع علىٰ الغذاء، والدواء، والتعليم، والسكن، والطاقة، والصناعة، والمعرفة، والاستقلال النسبي في قراره النقدي والمالي. قد تبدو أمة غنية لأنها تملك تدفقات مالية ضخمة، لكنها فقيرة حضاريًا إذا كانت لا تنتج غذاءها ولا دواءها ولا معرفتها ولا أدواتها. وقد تبدو أمة أقل مالًا، لكنها أغنىٰ عمرانيًا إذا كانت تملك الإنسان المنتج، والمؤسسة العادلة، والموارد المدارة، والدولة الأمينة.

ومن هنا فإن اقتصاد العمران لا يكتفي بتحريم الفائدة، بل يبني بدائلها. البديل الأول هو المشاركة؛ لأنها تجعل المال داخل المصير الاقتصادي لا فوقه. والبديل الثاني هو

المضـــاربة الحقيقية؛ لأنها تجمع المال والعمل في مخاطرة واضـــحة. والبديل الثالث هو الصـــكوك الحقيقية؛ لأنها تعبئ المدخرات نحو أصـــول ومشـــروعات لا نحو ديون مقنعة. والبديل الرابع هو الوقف؛ لأنه يحول الفائض الخاص إلىٰ قدرة عامة مســـتدامة. والبديل الخامس هو الزكاة؛ لأنها تمنع المال من الانغلاق وتدفعه نحو الحاجة والكفاية. والبديل الســـادس هو الدولة المقاصـــدية؛ لأنها توجه الموارد والســـيولة والأســـعار والإنفاق نحو العمران لا نحو خدمة المال المجرد. وبهذه الأدوات لا يكون الاقتصـاد الإسـلامي اقتصـاد منع فقط، بل اقتصاد بناء.

لكن هذا البناء لا يكتمل إذا بقيت الصيرفة الإسلامية أسيرة الشكل. فالبنك الذي يغير اســم الفائدة إلىٰ ربح، ويغير القرض إلىٰ مرابحة صـورية، ويغير الدين إلىٰ صـك شـكلي، ويهرب من المخاطرة كما تهرب البنوك التقليدية، لا ينقلنا إلىٰ اقتصـاد العمران. إن اقتصـاد العمران يحتاج إلىٰ مؤسسات مالية شجاعة تعرف أن الربح لا ينفصل عن الغرم، وأن المال لا يستحق العائد إلا حين يدخل في الواقع، وأن وظيفة المصرف ليست جمع العوائد الآمنة فقط، بل تعبئة المدخرات لبناء قدرة الأمة. ومن هنا فإن نقد البنوك الإسلامية الشكلية ليس خروجًا علىٰ المشروع، بل دفاع عنه من داخله.

إن اقتصـــاد العمران يعيد كذلك ترتيب العلاقة بين الكفاية والنمو. النمو في اقتصـــاد الفائدة قد يكون نموًا ماليًا لا إنســـانيًا: تتضـــخم الأســـواق، وترتفع الأصـــول، وتزيد أرباح المصـــارف، بينما لا يبلغ العامل كفايته، ولا يجد الشـــاب ســـكنًا، ولا تتحســـن الصـــحة والتعليم، ولا تتوسـع القدرة الإنتاجية. أما في اقتصـاد العمران، فالنمو لا يُقبل بوصـفه رقمًا مجردًا، بل يُسأل: ماذا نمّىٰ؟ هل نمّىٰ الإنسان أم الدين؟ هل نمّىٰ الإنتاج أم المضاربة؟ هل نمّىٰ الكفاية أم أسـعار الأصـول؟ هل نمّىٰ اسـتقلال الأمة أم تبعيتها؟ وهكذا يصـبح النمو محكومًا بالمقصد، لا مقصدًا قائمًا بذاته.

ومن هنا فإن اقتصاد العمران ليس ضد السوق، بل ضد السوق التي تنسىٰ الإنسان. وليس ضد الدولة، بل ضد الدولة التي تنسىٰ الأمانة. وليس ضد المال، بل ضد المال الذي ينسىٰ أنه خادم. وليس ضد التقنية، بل ضد التقنية التي تختزل القيمة في الخوارزمية. إنه اقتصاد يعيد كل عنصر إلىٰ موضعه: السوق للتبادل، الدولة للمقصد، المال للتداول، العمل للكرامة، المورد للأمانة، الربح للمخاطرة، والزمن للعمران.

إن الانتقال من اقتصاد الفائدة إلىٰ اقتصاد العمران لا يحدث بقرار واحد، بل بسلسلة تحولات عميقة. أولها تحويل التمويل من الدين إلىٰ المشاركة. وثانيها تحويل السياسة النقدية من إدارة سعر الفائدة إلىٰ توجيه السيولة نحو الإنتاج. وثالثها تحويل السياسة المالية من جباية وإنفاق إلىٰ بناء قدرة. ورابعها تحويل الموارد العامة من ريع إلىٰ أصول عمرانية. وخامسها تحويل الزكاة والوقف من هامش خيري إلىٰ مؤسسات اقتصادية كبرىٰ. وسادسها تحويل السوق المالية من مضاربة علىٰ الرموز إلىٰ تعبئة لرأس المال الحقيقي. وسابعها تحويل الدولة من موزع للريع أو حارس للسوق إلىٰ فاعل مقاصدي مسؤول عن الكفاية.

وهذا كله يقتضي شجاعة فكرية؛ لأن الانتقال من اقتصاد الفائدة إلىٰ اقتصاد العمران يعني مواجهة النظام العالمي، ومواجهة العادات المصرفية، ومواجهة مصالح الريع، ومواجهة الصورية الفقهية، ومواجهة الكسل المؤسسي. وليس أخطر علىٰ الاقتصاد الإسلامي من أن يتحول إلىٰ تسوية مريحة بين الضمير الديني والمنطق الربوي؛ أي أن يُرضي الناس بأسماء إسلامية بينما يبقي المال في موقع السيادة. أما المشروع الحقيقي فيجب أن يكون أكثر جذرية: أن يعيد بناء العلاقة بين المال والحياة من الأصل.

إن اقتصاد العمران لا يرفض المستقبل، بل يحرره. الفائدة تلتهم المستقبل لأنها تجعله مدينًا للحاضر. أما العمران فيبني المستقبل لأنه يستثمر الحاضر فيه. الفائدة تجعل الزمن عبئًا علىٰ المدين، والعمران يجعل الزمن مجالًا للنمو الحقيقي. الفائدة تجعل الدائن يربح من مرور

الزمن، والعمران يجعل المجتمع يربح من امتلاء الزمن بالعمل والمعرفة والمخاطرة. ومن هنا فإن اقتصاد العمران هو اقتصاد الزمن الصادق، الزمن الذي لا يُباع، بل يُعمَّر.

وبهذا المعنىٰ، فإن اقتصاد العمران ليس مجرد نموذج اقتصادي بديل، بل رؤية حضارية في معنىٰ الإنسان. فالإنسان في اقتصاد الفائدة كائن مالي، مقترض، مستهلك، مصنف ائتمانيًا، محكوم بقدرته علىٰ السداد. أما الإنسان في اقتصاد العمران فهو مستخلف، منتج، محتاج إلىٰ الكفاية، قادر علىٰ المشاركة، مسؤول عن المورد، ومؤتمن علىٰ المستقبل. وهذه النقلة من الإنسان المدين إلىٰ الإنسان المستخلف هي جوهر البديل الإسلامي.

وخلاصة هذا الفصل أن الانتقال من اقتصاد الفائدة إلىٰ اقتصاد العمران هو انتقال من المال الذي يطالب بالقيمة إلىٰ المال الذي يخدم إنتاجها؛ ومن الزمن الذي يُباع إلىٰ الزمن الذي يُعمَّر؛ ومن الدولة المدينة إلىٰ الدولة الأمينة؛ ومن السوق المضارِبة إلىٰ السوق المنتجة؛ ومن الثروة الورقية إلىٰ القدرة الحقيقية؛ ومن الصيرفة الشكلية إلىٰ التمويل الشريك؛ ومن الإنسان المرهون بالدين إلىٰ الإنسان القادر علىٰ الكفاية والمشاركة.

الفصل الخامس والأربعون
إعادة ربط المال بالإنتاج الحقيقي
من دوران الرمز حول ذاته إلى عودة المال إلى الأرض والعمل

إذا كان اقتصـــاد الفائدة يقوم علىٰ قدرة المال علىٰ الدوران حول ذاته، فإن اقتصـــاد العمران يبـدأ من إعـادة المـال إلىٰ الأرض، إلىٰ العمـل، إلىٰ المورد، إلىٰ المعرفـة، إلىٰ المشـــروع، إلىٰ المخاطرة الحقيقية. فالمال، حين ينفصـــل عن الإنتاج، يتحول إلىٰ رمز متضخم، وإلىٰ مطالبة علىٰ قيمة لم تُخلق بعد، وإلىٰ سلطة علىٰ الآخرين لا مشاركة معهم. أما حين يرتبط بالإنتاج الحقيقي، فإنه يعود إلىٰ طبيعته الأولىٰ: أداة لتحريك القيمة لا خالقًا لها، وجسرًا بين المورد والحاجة لا حاجزًا بين الإنسان والكفاية.

وإعادة ربط المال بالإنتاج ليست شعارًا أخلاقيًا، بل هندسة اقتصادية كاملة. فالمشكلة ليسـت أن المال "يفضـل" المضـاربة صـدفة، بل أن البنية المالية الحديثة تجعل المضـاربة أحيانًا أسـرع، وأقل كلفة، وأكثر سـيولة، وأقرب إلىٰ العائد الآمن من الاسـتثمار الحقيقي. ولذلك فإن المال يهرب من الزراعة والصناعة والتقنية والبنية التحتية لأنها تحتاج إلىٰ وقت ومخاطرة وخبرة، ويتجه إلىٰ الدين والعقار والأسواق الثانوية والأدوات المالية لأنها تمنحه حركة أسرع وعائدًا أقرب إلىٰ الضمان. ومن هنا فإن علاج الانفصال لا يكون بالوعظ فقط، بل بتغيير الحوافز والمؤسسات والقواعد.

إن أول قاعدة في إعادة الربط هي أن العائد يجب أن يتبع القيمة لا أن يسـبقها. فحين يحصـل المال علىٰ عائد مضـمون قبل ظهور النتيجة، فإنه لا يهتم كثيرًا بمصـير الإنتاج. أما حين يكون عائده تابعًا لنجاح المشـــروع، فإنه يصـــبح معنيًا بالواقع: جودة الإدارة، كفاءة العمل، سـلامة السـوق، وحقيقة المنفعة. ومن هنا فإن المشـاركة والمضـاربة والصـكوك

الحقيقية ليست مجرد بدائل فقهية، بل أدوات معرفية وأخلاقية تجعل صاحب المال يرىٰ الاقتصاد الحقيقي بدل أن يراه من وراء عقد دين.

والقاعدة الثانية أن التمويل يجب أن يُصنّف بحسب أثره لا بحسب شكله فقط. فهناك تمويل يبني قدرة، وتمويل يستهلك قدرة، وتمويل يضخم أصلًا قائمًا، وتمويل ينقل الثروة من فئة إلىٰ أخرىٰ، وتمويل يفتح عملًا، وتمويل يغلق المستقبل بالدين. الاقتصاد الإسلامي يجب أن يضع هذا التمييز في قلب السياسة النقدية والمصرفية. ليس كل تمويل نموًا، وليس كل توسع ائتماني عمرانًا، وليس كل ربح قيمة. التمويل الذي يبني مصنعًا أو مزرعة أو مدرسة أو مستشفىٰ أو سكنًا حقيقيًا ليس كالتمويل الذي يرفع سعر أرض محتكرة أو يمول استهلاكًا كماليًا مستوردًا.

والقاعدة الثالثة أن الدولة يجب أن تعيد ترتيب الحوافز ضد الريع. فإذا بقيت المضاربة العقارية أقل مخاطرة وأكثر ربحًا من الصناعة، فلن يذهب المال إلىٰ الصناعة. وإذا بقيت التجارة الاستيرادية أسرع عائدًا من الإنتاج المحلي، فسيبقىٰ الاقتصاد تابعًا. وإذا بقي التمويل الاستهلاكي أسهل من التمويل الإنتاجي، ستتوسع الديون لا القدرة. ومن هنا فإن الدولة العمرانية لا تكتفي بالدعوة إلىٰ الإنتاج، بل تجعل الإنتاج هو الطريق الأجدىٰ للمال: عبر الضرائب، والتمويل، والبنية التحتية، والحماية الذكية، والمشتريات العامة، والتدريب، والبحث، ومنع الاحتكار.

إن إعادة ربط المال بالإنتاج الحقيقي تعني كذلك إعادة بناء المصرف نفسه. المصرف الإسلامي الحقيقي لا ينبغي أن يكون مكتب تمويل مرابحات قصيرة الأجل فقط، بل مؤسسة معرفة اقتصادية. عليه أن يفهم القطاعات، ويقيم المشاريع، ويدخل شريكًا، ويتحمل نصيبًا من الخطر، ويملك أدوات متابعة ومحاسبة ودعم فني. أما المصرف الذي لا يعرف إلا الضمانات والتدفقات النقدية القصيرة، فسيبقىٰ قريبًا من البنك الربوي في

روحه، ولو اختلفت عقوده. فالمشاركة لا تنجح بلا معرفة، والمخاطرة لا تُحسن بلا خبرة، والتمويل الإنتاجي لا يقوم علىٰ الصيغ وحدها.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ بنوك إنتاجية متخصصة: بنك للزراعة، بنك للصناعة، بنك للإسكان الحقيقي، بنك للمشروعات الصغيرة، بنك للتقنية، بنك للبنية التحتية. وهذه ليست مؤسسات خيرية، بل مؤسسات ربح مشروع مرتبط بالمخاطرة والقيمة. فليس المطلوب أن نلغي الربح، بل أن نعيده إلىٰ مكانه الصحيح: ثمرة بناء لا ثمرة دين. وكلما تخصصت المؤسسة المالية في قطاع حقيقي، قلّ جهلها، وانخفضت مخاطرتها غير المحسوبة، وازدادت قدرتها علىٰ المشاركة بدل الهروب إلىٰ التمويل المضمون.

والوقف يمكن أن يكون أداة مركزية في هذا الربط. فالوقف ليس فقط مسجدًا أو مدرسة بالمعنىٰ التقليدي، بل يمكن أن يكون أصلًا إنتاجيًا طويل الأجل: مزارع، مصانع، صناديق تعليم، مستشفيات، مختبرات بحث، مساكن، منصات تقنية. وهو يمتاز بأنه يخفف ضغط العائد السريع؛ لأن غايته ليست تعظيم الربح الفردي، بل بناء منفعة مستدامة. ومن هنا يستطيع الوقف أن يمول المجالات التي تحتاج إلىٰ صبر حضاري طويل، والتي لا يحبها رأس المال السريع.

وكذلك الزكاة، إذا أديرت بعقل تمكيني، تستطيع أن تربط المال بالإنتاج بدل أن تبقىٰ تحويلًا استهلاكيًا فقط. فالفقير القادر علىٰ العمل لا يحتاج دائمًا إلىٰ مبلغ يستهلكه، بل إلىٰ أداة إنتاج، تدريب، رأس مال صغير بلا ربا، حماية صحية، سكن مستقر، أو فرصة عمل. والزكاة حين تتحول إلىٰ تمكين، تصبح جزءًا من سياسة إنتاجية؛ لأنها تنقل الإنسان من موقع المستهلك المحتاج إلىٰ موقع المنتج القادر. وهذه هي روح الكفاية: لا إبقاء الفقير علىٰ باب الإعانة، بل فتح باب القدرة أمامه.

ومن أخطر مظاهر انفصال المال عن الإنتاج تضخم أسعار الأصول، ولا سيما الأرض والسكن. فإذا صار المال يتجه إلىٰ شراء الأرض انتظارًا لارتفاعها، تعطلت الأرض عن

وظيفتها العمرانية وتحولت إلىٰ مخزن ريع. هنا لا يخلق المال قيمة، بل يحبس إمكان القيمة. ولذلك فإن الدولة المقاصدية يجب أن تحارب احتكار الأرض كما تحارب احتكار الغذاء؛ لأن السكن ضرورة، والأرض وعاء للعمران. والمال الذي يرفع أسعار السكن دون زيادة حقيقية في العرض لا يخدم العمران، بل يطرد الناس منه.

إعادة الربط تعني أيضًا حماية القطاعات المنتجة من ظلم المقارنة المالية. المشروع الصناعي يحتاج سنوات، بينما المضاربة قد تربح في أيام. الزراعة تتعرض للمناخ، بينما الربا يطلب عائده في موعده. البحث العلمي يحتاج صبرًا، بينما السوق المالي يطلب نتائج ربع سنوية. لذلك لا يجوز أن نترك كل القطاعات تحت معيار العائد القصير. الاقتصاد العمراني يحتاج إلىٰ أفق طويل. ومن لا يصبر علىٰ الزمن الإنتاجي سيبقىٰ أسير الزمن المالي.

ولهذا ينبغي أن تتدخل السياسة النقدية نوعيًا. لا يكفي أن توفر سيولة عامة، بل يجب أن تُوجّه الائتمان نحو الإنتاج. يجب أن تكون هناك نسب تمويل مخصصة للقطاعات ذات الأولوية، وحوافز للمصارف التي تدخل في المشاركة، وقيود علىٰ التمويل المضاربي، وتمييز بين الائتمان المنتج والائتمان الريعي. إن المال لا يذهب تلقائيًا إلىٰ حيث تحتاج الأمة، بل إلىٰ حيث يجد الربح الأسرع. والدولة المقاصدية مهمتها أن تجعل الربح المشروع متجهًا نحو الحاجة والعمران.

والسياسة المالية كذلك يجب أن تعاقب الريع وتشجع الإنتاج. الضرائب علىٰ الأراضي المعطلة، والرسوم علىٰ المضاربات القصيرة، والحوافز للاستثمار المنتج، والإعفاءات المرتبطة بالتشغيل والتصدير والمعرفة، والمشتريات الحكومية الداعمة للصناعة المحلية، كلها أدوات لإعادة المال إلىٰ الواقع. أما إذا كانت السياسة المالية محايدة بين من يبني مصنعًا ومن يحتكر أرضًا، فهي ليست محايدة فعلًا، بل منحازة للريع؛ لأن الريع غالبًا أسهل وأسرع.

ولا بد أيضًا من إعادة بناء الأسواق المالية. السوق المالية الإسلامية يجب أن تكون سوق تعبئة رأس مال لا سوق دوران رموز. فإذا كان إصدار الصكوك يموّل مشروعًا حقيقيًا فهذا عمران. وإذا كان تداول الأسهم يعمق الملكية والمشاركة فهذا نافع. أما إذا تحولت السوق إلىٰ مضاربة قصيرة ورافعة مالية وبيع ديون وأدوات غامضة، فقد عادت إلىٰ المنطق الذي خرجنا لنقده. لذلك يجب أن ترتبط السوق المالية الإسلامية بمؤشرات إنتاجية: كم موّلت من مشاريع جديدة؟ كم خلقت من وظائف؟ كم رفعت من الإنتاج المحلي؟ لا بمجرد حجم التداول.

إن إعادة ربط المال بالإنتاج الحقيقي تعني في النهاية إعادة بناء الثقافة الاقتصادية. فالمجتمع الذي يحتفي بالمضارب أكثر من المنتج، وبمالك الريع أكثر من العامل، وبالثروة السريعة أكثر من الخبرة، لن يبني اقتصاد عمران. لا بد من تغيير سلم الاعتبار: المنتج، الصانع، المزارع، المخترع، المعلم، الطبيب، المهندس، صاحب المشروع الحقيقي، هؤلاء هم بناة الثروة. أما من يربح من دوران الرموز بلا إضافة، فليس صانع حضارة مهما كبر رصيده.

وهنا يظهر البعد التربوي في الاقتصاد الإسلامي. الاقتصاد ليس مؤسسات فقط، بل وعي. إذا ظل الناس يرون المال غاية في ذاته، فلن يكفي تغيير العقود. وإذا ظلوا يطلبون العائد الآمن بلا مخاطرة، سيعيدون إنتاج الربا بصيغ جديدة. وإذا ظلوا يفضلون الاستهلاك المستورد علىٰ الإنتاج المحلي، ستبقىٰ الأمة تابعة. لذلك فإن اقتصاد العمران يحتاج إلىٰ أخلاق إنتاجية: الصبر، الإتقان، المخاطرة المسؤولة، الثقة، الوفاء، والوعي بحق الأجيال.

وخلاصة هذا الفصل أن إعادة ربط المال بالإنتاج الحقيقي هي قلب النموذج الحضاري البديل. فالمال إذا دار حول ذاته صنع فقاعات وديونًا وريوعًا، وإذا عاد إلىٰ الأرض والعمل والمعرفة صنع عمرانًا. وليس المطلوب أن نقلل المال، بل أن نعيد

توجيهه. وليس المطلوب أن نقتل الربح، بل أن نربطه بالقيمة. وليس المطلوب أن نلغي السـوق، بل أن نجعلها خادمة للإنتاج. وليس المطلوب أن تحتكر الدولة الاقتصـاد، بل أن تمنع الريع وتفتح طرق العمران.

الفصل السادس والأربعون
الاقتصاد المقاصدي
حين تصبح الكفاية معيار الحركة الاقتصادية لا الرغبة المطلقة

لقد بُني الاقتصاد الحديث، في جانب كبير من فلسفته، علىٰ فرضية مركزية تكاد تبدو بديهية داخله: أن الإنسان كائن رغائبي، وأن السوق هو المجال الطبيعي لإطلاق هذه الرغبات وتنظيمها، وأن النجاح الاقتصادي يُقاس بقدرة النظام علىٰ توسيع الاستهلاك وتعظيم الإشباع الفردي. ومن هنا أصبحت "الرغبة" هي المحرك الأعمق للإنتاج والإعلان والتمويل والتقنية والأسواق. لكن المشكلة أن الرغبة، بخلاف الحاجة، لا تعرف حدًا طبيعيًا؛ فهي قابلة للتضخم بلا نهاية. وإذا تُرك الاقتصاد للرغبة المطلقة، فإنه يتحول تدريجيًا من اقتصاد يخدم الإنسان إلىٰ اقتصاد يصنع إنسانًا خادمًا للرغبة.

وهنا يظهر الاقتصاد المقاصدي بوصفه انقلابًا معرفيًا لا مجرد إضافة أخلاقية. فالاقتصاد المقاصدي لا يبدأ من سؤال: كيف ننتج أكثر فقط؟ بل من سؤال: ماذا ننتج؟ ولمن؟ ولماذا؟ وما أثر ذلك في الإنسان والعمران وحق الأجيال؟ وهذه الأسئلة غائبة غالبًا عن الاقتصاد الوضعي الحديث؛ لأنه يفترض أن السوق، عبر العرض والطلب، كفيل بترتيب الأولويات. لكن السوق لا يميز دائمًا بين الضروري والكمالي، ولا بين ما يبني الإنسان وما يفسده، ولا بين ما يخدم المجتمع وما يستنزفه. السوق يقيس القدرة الشرائية، لا القيمة الحضارية.

ومن هنا فإن الاقتصاد المقاصدي يعيد ترتيب البناء كله علىٰ أساس سلم الحاجات: الضروريات، ثم الحاجيات، ثم التحسينيات. وهذا الترتيب ليس تصنيفًا فقهيًا جامدًا، بل جهازًا حضاريًا لتوجيه الموارد. فالضروريات — حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل،

والمال، وما يتفرع عنها في العصر الحديث من صحة وتعليم وسكن وأمن وغذاء وماء وطاقة — يجب أن تكون في مركز السياسة الاقتصادية. أي أن الاقتصاد لا يكون ناجحًا إذا تضخمت فيه الكماليات بينما بقيت الضروريات مختلة.

وهنا يظهر الفرق العميق بين "اقتصاد الرغبة" و"اقتصاد الكفاية". اقتصاد الرغبة لا يرىٰ مشكلة في أن يُنتج المجتمع آلاف السلع الترفيهية بينما يعجز جزء من الناس عن العلاج أو السكن أو التعليم، لأن السوق يعتبر ذلك نتيجة طبيعية للقدرة الشرائية. أما اقتصاد الكفاية فيعتبر هذا اختلالًا بنيويًا؛ لأن وظيفة الاقتصاد ليست فقط زيادة السلع، بل ضمان الحد الأدنىٰ الذي يجعل الإنسان قادرًا علىٰ الحياة الكريمة والمشاركة العمرانية.

والكفاية هنا ليست مساواة ميكانيكية، ولا قتلًا للحافز، ولا فرضًا للفقر الجماعي كما في بعض التجارب الشمولية، بل هي الحد الذي يضمن ألا يتحول الإنسان إلىٰ كائن مسحوق تحت الحاجة. فالمجتمع الذي لا يضمن حد الكفاية لا يستطيع أن يتحدث بصدق عن الحرية أو الكرامة؛ لأن الإنسان الجائع أو المهدد بالسكن أو العلاج ليس حرًا تمامًا، بل مضطرًا. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يجعل الكفاية إحسانًا تطوعيًا فقط، بل وظيفة للدولة والمجتمع والسوق معًا.

إن الاقتصاد المقاصدي لا يعادي الرغبة البشرية، لكنه يرفض تأليهها. فالإنسان يحتاج إلىٰ الجمال والراحة والتحسين، لكن المشكلة تبدأ حين تصبح الرغبة المطلقة هي معيار تخصيص الموارد. فحين تُستهلك الموارد الطبيعية والطاقات البشرية والقدرات التقنية لإشباع نزعات استهلاكية لا نهائية، بينما تبقىٰ الضروريات مختلة، فإن الاقتصاد يفقد بوصلته الحضارية. ومن هنا فإن الاقتصاد المقاصدي يسأل دائمًا: هل يخدم هذا النشاط حاجة حقيقية أو تحسينًا مشروعًا؟ أم أنه مجرد تضخم للرغبة المنفصلة عن الكفاية والعمران؟

وهذا لا يعني أن الدولة ستقرر للناس ماذا يأكلون ويلبسون بالتفصيل، بل يعني أن السياسة الاقتصادية العامة يجب أن تنحاز إلىٰ الضروريات أولًا. فإذا تعارض تمويل

المضاربات العقارية مع تمويل السكن الحقيقي، قدم السكن. وإذا تعارض استيراد الكماليات مع الأمن الغذائي، قدم الغذاء. وإذا تعارض تضخم القطاع المالي مع الصناعة والزراعة، قدم الإنتاج. وإذا تعارضت أرباح الاحتكار مع حق المجتمع في الكفاية، قُيِّد الاحتكار. فالمقاصد هنا ليست موعظة، بل معيار ترتيب.

ومن هنا فإن الاقتصاد المقاصدي يعيد تعريف "الكفاءة الاقتصادية". ففي الاقتصاد الرأسمالي قد يُعد النظام كفؤًا إذا حقق أعلىٰ ربح وأعلىٰ نمو مالي، حتىٰ لو صاحب ذلك تركز هائل للثروة أو تآكل للطبقة الوسطىٰ أو تدمير للبيئة أو انهيار للأسرة. أما الاقتصاد المقاصدي فيضيف معيارًا آخر: هل يحقق هذا النشاط الكفاية والاستقرار والعدالة وحفظ الموارد وحق الأجيال؟ فإذا حقق ربحًا ضخمًا لكنه دمّر التوازن الاجتماعي أو استنزف الموارد أو عمّق الريع، فهو ليس كفؤًا حضاريًا مهما بدا ناجحًا ماليًا.

ومن هنا أيضًا نفهم لماذا يرفض الاقتصاد الإسلامي الحياد الأخلاقي للسوق. فالسوق أداة عظيمة للتبادل واكتشاف الأسعار وتحريك المبادرة، لكنها ليست عقلًا أخلاقيًا. قد تنتج السوق أدوية نافعة وقد تنتج إدمانًا، قد تبني غذاءً وقد تبني احتكارًا، قد تمول صناعة وقد تمول فقاعة. ولذلك فإن ترك السوق بلا معيار مقاصدي يجعل الرغبة والقوة الشرائية تحلان محل الحكمة الحضارية.

والاقتصاد المقاصدي لا ينظر إلىٰ الإنسان بوصفه "مستهلكًا" فقط، بل بوصفه مستخلفًا. والمستخلف ليس حرًا في استنزاف المورد بلا حد؛ لأنه مؤتمن عليه. ومن هنا فإن البيئة والموارد الطبيعية تدخل في صميم الاقتصاد المقاصدي. فالماء، والطاقة، والأرض، والمعادن، ليست مجرد سلع قابلة للاستنزاف، بل أمانات للأجيال. ولذلك فإن الاقتصاد الذي يحقق نموًا سريعًا عبر تدمير المورد هو اقتصاد يسرق المستقبل. وهذه نقطة جوهرية؛ لأن الرأسمالية الحديثة كثيرًا ما تعاملت مع الطبيعة بوصفها مخزنًا مفتوحًا للرغبة البشرية، بينما الاقتصاد المقاصدي يعيد إدخال فكرة الحد والأمانة.

ومن هنا فإن الدولة المقاصدية ليست دولة تسيطر علىٰ كل شيء، لكنها ليست دولة محايدة أيضًا. إنها دولة مسؤولة عن ترتيب الأولويات، وعن ضمان حد الكفاية، وعن منع الاحتكار، وعن توجيه الموارد نحو الضروريات، وعن حماية الطبقة الوسطىٰ، وعن ضبط السوق حين يتحول إلىٰ أداة ظلم أو ريع. وهي لا تلغي المبادرة الفردية، بل تحرس الإطار الذي يجعل المبادرة خادمة للعمران لا هادمة له.

والزكاة في الاقتصاد المقاصدي ليست مجرد ضريبة اجتماعية، بل أداة لإعادة توجيه الفائض نحو الضرورات والكفاية. والوقف ليس مؤسسة خيرية هامشية، بل جهاز حضاري لتوفير التعليم والصحة والسكن والمعرفة خارج منطق الربح الخالص. والسياسة المالية ليست مجرد توازن حسابات، بل وسيلة لحماية الضروريات وتحقيق العدالة بين الأجيال. والسياسة النقدية ليست فقط مكافحة التضخم، بل حماية لصدق القيمة ومنعًا لتحول المال إلىٰ أداة ريع.

إن الاقتصاد المقاصدي يعيد كذلك تعريف "الفقر". فالفقر ليس فقط نقص الدخل، بل العجز عن بلوغ حد الكفاية الذي يمكّن الإنسان من الحياة الكريمة والمشاركة الاجتماعية. ومن هنا فإن معالجة الفقر لا تكون فقط بتحويلات مالية مؤقتة، بل ببناء قدرة: تعليم، صحة، سكن، تدريب، تمويل إنتاجي، وحماية اجتماعية. لأن المقصود ليس مجرد بقاء الإنسان حيًا، بل أن يكون قادرًا علىٰ العمران.

وهذا يقودنا إلىٰ مفهوم "الطبقة الوسطىٰ" الذي تحدثنا عنه سابقًا بوصفها الوعاء المعرفي والاجتماعي للأمة. فالاقتصاد المقاصدي لا يستطيع أن ينجح إذا تآكلت الطبقة الوسطىٰ وتحول المجتمع إلىٰ قلة ثرية وأكثرية هشة. ولذلك فإن توزيع الفرص، والتعليم الجيد، والسكن، والعمل المنتج، والتمويل العادل، كلها ليست مسائل اقتصادية فرعية، بل شروط لاستقرار العمران نفسه.

إن الاقتصاد المقاصدي لا يرفض الرفاهية، لكنه يرفض أن تصبح الرفاهية الخاصة قائمة علىٰ بؤس عام أو ريع أو استنزاف. فالتحسينيات مشروعة، لكن بعد الضروريات والحاجيات، لا علىٰ حسابها. ومن هنا فإن المجتمع المقاصدي ليس مجتمع فقر قسري، بل مجتمع ترتيب حكيم للأولويات. قد توجد فيه الثروة، لكن لا يُترك الإنسان بلا كفاية. وقد توجد الأسواق، لكن لا يُترك الاحتكار بلا ضبط. وقد يوجد الربح، لكن لا يُترك المال منفصلًا عن المخاطرة والقيمة.

ومن أخطر ما يواجه الاقتصاد المقاصدي اليوم هيمنة الإعلان وثقافة الاستهلاك. فالرأسمالية الحديثة لا تنتظر الرغبات فقط، بل تصنعها. وتحوّل الإنسان إلىٰ كائن دائم الشعور بالنقص كي يستهلك أكثر. ومن هنا فإن الاقتصاد المقا صدي يحتاج إلىٰ بعد ثقافي وتربوي؛ لأن الإنسان إذا صار عبدًا للرغبة، فلن تكفي السياسات وحدها. لا بد من إعادة بناء معنىٰ الكفاية والقناعة والمسؤولية والا ستخلاف، لا بو صفها دعوة إلىٰ الزهد السلبي، بل بوصفها حماية للعمران من الانفجار الاستهلاكي.

وخلا صة هذا الفصل أن الاقتصاد المقا صدي هو العقل الحاكم للنموذج الحضاري البديل. إنه الاقتصاد الذي يوجه السوق ولا يلغيه، ويستعمل الدولة ولا يؤلهها، ويشجع الربح ولا يقدسه، ويقبل الرفاهية ولا يجعلها فوق الكفاية، ويحمي الحرية لكنه يربطها بالمسؤولية، ويعيد ترتيب الحاجات بحيث تصبح الضروريات في مركز الحركة الاقتصادية لا في هامشها. إنه اقتصاد يسأل دائمًا: هل يخدم هذا النشاط الإنسان والعمران وحق الأجيال؟ أم يخدم الرغبة المطلقة والمال المجرد؟

الفصل السابع والأربعون
الدولة المقاصدية والنظام الاقتصادي
حين تصبح السلطة أمانة على الكفاية والعمران

لا يكتمل الاقتصاد المقاصدي من غير دولة مقاصدية؛ لأن المقاصد، مهما كانت عظيمة في مستوىٰ النظرية، لا تتحول إلىٰ نظام عام إلا بسلطة قادرة علىٰ الترتيب والإلزام والتوجيه والمحاسبة. فالسوق لا يرتب الضروريات وحده، والمال لا يذهب تلقائيًا إلىٰ الكفاية، والموارد لا تحفظ نفسها من الاستنزاف، والاحتكار لا ينحل بمجرد الوعظ، والربا لا يختفي من غير بنية تمويل بديلة، والطبقات الضعيفة لا تبلغ الكفاية إذا تُركت لعلاقات القوة وحدها. ومن هنا فإن الدولة ليست إضافة خارجية إلىٰ الاقتصاد الإسلامي، بل هي جزء من منطقه الداخلي؛ لأنها الجهة التي تجعل المقاصد قابلة للتحقق في الواقع.

والدولة المقاصدية لا تعني الدولة المتغولة، ولا الدولة التي تبتلع المجتمع والسوق، ولا الدولة التي تصادر المبادرة الفردية باسم العدالة، بل تعني الدولة التي تعرف وظيفتها وحدودها. وظيفتها أن تحمي الضروريات، وتدير الموارد العامة، وتمنع الريع والاحتكار، وتحفظ صدق النقد، وتوجه التمويل إلىٰ الإنتاج، وتضمن حد الكفاية، وتحمي حق الأجيال، وتضبط السوق حين ينحرف، وتترك للمجتمع والسوق والأفراد مساحة العمل والإبداع. وحدودها أنها لا تتحول إلىٰ مالك مطلق للمجتمع، ولا إلىٰ جهاز امتيازات، ولا إلىٰ بيروقراطية ريعية، ولا إلىٰ سلطة تنفق المال العام بلا حساب.

إن الدولة المقاصدية تقوم علىٰ قاعدة مركزية: السلطة الاقتصادية أمانة لا غنيمة. فالمال العام ليس مال الحاكم، والموارد ليست ملكًا للسلطة، والسياسة النقدية ليست لعبة فنية مغلقة، والضرائب ليست وسيلة جباية عمياء، والدعم ليس أداة ولاء سياسي، والعجز

ليس رخصة لا ستهلاك المستقبل. كل ذلك أمانات يجب أن تُدار وفق مقصد وا ضح: بناء الكفاية والعمران. فإذا فقدت الدولة هذا المقصد، تحولت أدواتها إلىٰ أدوات ريع واستبداد حتىٰ لو رفعت شعار العدالة.

ومن هنا فإن أول وظيفة للدولة المقاصـــدية هي ترتيب الأولويات. ففي الاقتصـــاد الحديث قد تُترك الأولو يات للســـوق، فتتجه الموارد إلىٰ حيث الربح الأعلىٰ لا حيث الحاجة الأعمق. أما الدولة المقاصـــدية فتســـأل: أين الضـــروريات؟ أين النقص في الغذاء والماء والســـكن والصـــحة والتعليم والعمل؟ أين تتآكل الطبقة الوســـطىٰ؟ أين يتركز الريع؟ أين يذهب الائتمان؟ ما القطاعات التي تبني القدرة؟ وما القطاعات التي تســـتهلكها؟ بهذا السؤال تصبح السياسة الاقتصادية تعبيرًا عن عقل مقاصدي لا عن حركة عمياء للمال.

والوظيفة الثانية هي إدارة الموارد العامة. فالموارد الكبرىٰ — النفط، الغاز، المعادن، المياه، الأرض العامة، الطاقة، الموانئ، البنية الرقمية، المجال الا ستراتيجي — لا يجوز أن تُدار بمنطق الربح القصـــير وحده. الدولة المقاصـــدية لا تســـأل فقط: كم نربح من المورد؟ بل: ماذا نصنع بهذا المورد؟ هل نحوله إلىٰ تعليم وصناعة وتقنية وغذاء وطاقة مستدامة؟ أم نحوله إلىٰ رواتب ريعية واســـتهلاك واســـتيراد وامتيازات؟ المورد في يد الدولة المقاصـــدية يجب أن يتحول إلىٰ قدرة، لا إلىٰ كسل اجتماعي أو فساد سياسي.

والوظيفة الثالثة هي السياســـة المالية بوصـــفها هندســـة للعمران. الدولة لا تجمع المال لتعيش هي، بل لتبني قدرة المجتمع علىٰ الحياة. ولذلك فإن الموازنة العامة في الدولة المقاصدية ليست جدول نفقات وإيرادات فقط، بل وثيقة أخلاقية تكشف ترتيب القيم. فإذا كان الإنفاق علىٰ الأمن الســـلطوي والامتيازات أعلىٰ من الإنفاق علىٰ الإنســـان والإنتاج، فالدولة تكشف حقيقتها. وإذا كانت الضرائب تثقل العمل والإنتاج وتترك الريع والمضاربة، فالدولة تنحاز إلىٰ المال غير المنتج. وإذا كان العجز يمول الاســـتهلاك الســـياســـي لا

الاستثمار العمراني، فالدولة تسرق المستقبل. ومن هنا فإن السياسة المالية يجب أن تُحاكم بمقياس الكفاية والقدرة لا بمقياس التوازن الحسابي وحده.

والوظيفة الرابعة هي السياسة النقدية بوصفها حراسة لصدق القيمة. الدولة المقاصدية لا تسمح للنقد أن يكذب علىٰ المجتمع. لا تخلق نقودًا بلا قدرة مقابلة، ولا تترك المصارف تخلق ائتمانًا للمضاربة، ولا تسمح بتضخم أصول يطرد الناس من السكن، ولا تجعل العملة أداة لنهب القوة الشرائية للفقراء. النقد في الدولة المقاصدية ليس أداة محاسبة فقط، بل أداة عدالة. ولذلك يجب أن يُوجَّه الائتمان إلىٰ الإنتاج والحاجات الحقيقية، لا إلىٰ الريع والفقاعات.

والوظيفة الخامسة هي بناء نظام تمويل بديل. فالدولة التي تحرم الربا نظريًا ثم لا تبني أدوات مشاركة وصكوك حقيقية وصناديق إنتاج وتمويل طويل الأجل، ستدفع المجتمع إلىٰ العودة إلىٰ الربا من باب الضرورة. ولذلك فإن الدولة المقاصدية مسؤولة عن صناعة البنية: مصارف إنتاجية، صناديق وقفية، أسواق صكوك حقيقية، مؤسسات تمويل للمشروعات الصغيرة، شراكات عامة خاصة منضبطة، أدوات زكاة تمكينية، وبنك مركزي مقاصدي. هذه ليست كماليات، بل شروط خروج الاقتصاد من منطق الفائدة.

والوظيفة السادسة هي حماية السوق من نفسه. فالسوق، إذا تُرك بلا ضبط، يميل إلىٰ الاحتكار والريع والتلاعب بالمعلومات. والدولة المقاصدية لا تقتل السوق، لكنها تمنع السوق من قتل الكفاية. تمنع احتكار الضروريات، تضبط أسعار الأزمات، تحارب التدليس، تنظم المنافسة، تمنع بيع الدين والغرر المالي، وتحمي المستهلك والمنتج الصغير من سيطرة الكبار. السوق العادلة تحتاج إلىٰ دولة عادلة، كما أن الدولة العادلة تحتاج إلىٰ سوق حية لا إلىٰ جهاز بيروقراطي خانق.

والوظيفة السابعة هي حماية حق الأجيال. وهذه وظيفة تكاد تكون غائبة في كثير من الاقتصادات الحديثة؛ لأن السياسة تميل إلىٰ الحاضر، والأسواق تميل إلىٰ الربح السريع،

والديون تنقل العبء إلىٰ المستقبل. أما الدولة المقاصدية فتسمع صوت من لم يولد بعد. لا تستنزف المورد، ولا تراكم الدين الربوي، ولا تهدم البيئة، ولا تبيع الأصول الا ستراتيجية، ولا تستهلك الفوائض بلا بناء قدرة. إنها تنظر إلىٰ الزمن بوصفه أمانة، لا مخزنًا مفتوحًا للحاضر.

ومن هنا فإن الدولة المقاصدية هي الدولة التي تجمع بين القوة والحد. قوية بما يكفي لمنع الاحتكار والربا والريع والفساد، ومحدودة بما يكفي حتىٰ لا تصبح هي نفسها محتكرًا. قوية في إدارة الموارد، محدودة بالشفافية. قوية في توجيه السوق، محدودة بالقانون. قوية في حماية الكفاية، محدودة بالمحاسبة. وهذا التوازن هو أصعب ما في بناء الدولة العمرانية؛ لأن الضعف يترك المجتمع للسوق المتوحشة، والتغول يحول الدولة إلىٰ سوق ريع سياسي.

إن الدولة المقاصدية لا تتحقق من غير مؤسسات قياس. فلا يكفي أن تقول الدولة إنها تحقق الكفاية؛ يجب أن تقيسها. كم نسبة الأسر التي تبلغ كفاية السكن؟ كم نسبة الناس الذين يحصلون علىٰ علاج وتعليم مناسبين؟ كم يذهب الائتمان إلىٰ الإنتاج لا المضاربة؟ كم تُنتج الدولة من غذائها ودوائها؟ كم من عائدات الموارد تحولت إلىٰ أصول مستدامة؟ كم تبلغ خدمة الدين من الموازنة؟ كم أثر التضخم في الفقراء؟ هذه المؤشرات ليست إحصاءات جامدة، بل أدوات محاسبة مقاصدية.

وبهذا المعنىٰ، فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض الحداثة المؤسسية، بل يحتاج إليها. يحتاج إلىٰ بيانات، ومحاسبة، وشفافية، ونماذج قياس، وهيئات رقابة، وبنوك مركزية متطورة، وأسواق منظمة، وقضاء اقتصادي سريع. لكنه يجعل هذه الأدوات خادمة للمقاصد لا بديلة عنها. فالرقم بلا مقصد قد يضلل، والمقصد بلا رقم قد يتحول إلىٰ خطاب عام. والدولة المقاصدية تجمع بينهما: رؤية قيمية وأداة قياس.

والزكاة والوقف في الدولة المقاصدية ليسا هامشين خيريين، بل ذراعان اقتصاديان. الزكاة تعالج الحاجة وتمنع انغلاق المال، والوقف يبني قدرة مستدامة خارج تقلب الدولة والسوق.

وإذا أحسنت الدولة تنظيمهما دون ابتلاعهما، صارا جهازين عظيمين لتمويل التعليم والصحة والبحث والإسكان والعمل. أما إذا تُركا للفوضىٰ، ضعف أثرهما، وإذا ابتلعتهما البيروقراطية، ماتت روحهما. فالمطلوب تنظيم يحفظ الاستقلال والكفاءة والمقصد.

إن الدولة المقاصدية لا تعادي القطاع الخاص، بل تطلب منه أن يكون شريكًا في العمران. فالقطاع الخاص المنتج ضرورة؛ لأنه يحمل المبادرة والخبرة والمرونة. لكن الدولة لا تسمح له بأن يتحول إلىٰ احتكار أو ريع أو مضاربة علىٰ الضروريات. وبذلك تتشكل علاقة جديدة: لا دولة تبتلع السوق، ولا سوق يبتلع الدولة، بل تعاقد عمراني بين الدولة والسوق والمجتمع حول الكفاية والإنتاج والعدالة.

وخلاصة هذا الفصل أن الدولة المقاصدية هي الترجمة المؤسسية للاقتصاد المقاصدي. فإذا كان الاقتصاد المقاصدي يرتب الحاجات، فإن الدولة المقاصدية تصنع أدوات هذا الترتيب. وإذا كان الاقتصاد المقاصدي يرفض الربا والريع، فإن الدولة المقاصدية تبني بدائل التمويل والإنتاج. وإذا كان الاقتصاد المقاصدي يحمي حق الأجيال، فإن الدولة المقاصدية تمنع الدين والاستنزاف والتضخم الكاذب. إنها دولة لا تحكم الاقتصاد لتملك المجتمع، بل لتحرر الإنسان من الحاجة والمال من الربا والسوق من الاحتكار والمستقبل من الاستنزاف.

الفصل الثامن والأربعون
نحو نظام مالي عالمي أكثر عدالة
من إمبراطورية الدولار إلى تعددية العمران

لقد أثبت النظام المالي العالمي المعاصر، رغم قدرته التقنية الهائلة، أنه يحمل في داخله تناقضًا عميقًا: فهو ينتج ثروة غير مسبوقة، لكنه ينتج معها هشاشة غير مسبوقة أيضًا. يرفع حجم التداولات، لكنه يوسع الفجوة بين المال والإنتاج. يفتح الأسواق، لكنه يترك أممًا كاملة أسيرة للدين والتبعية. يربط العالم بشبكات مالية هائلة، لكنه يجعل قرار كثير من الدول مرهونًا بمراكز نقدية محدودة. ومن هنا فإن السؤال لم يعد سؤال إصلاح جزئي لبعض الأدوات، بل سؤال بنية: هل يمكن للعالم أن يستمر طويلًا تحت نظام يجعل عملة دولة واحدة مركزًا للاحتياط والتسعير والعقوبات والديون والتجارة والطاقة معًا؟

إن هيمنة الدولار ليست مجرد تفوق لعملة، بل هي بنية سلطة عالمية. فالدولار لا يعمل فقط داخل الاقتصاد الأميركي، بل يتحول إلىٰ وسيط عالمي للطاقة والتجارة والاحتياطيات والتسويات. وهذا يمنح الدولة التي تصدره امتيازًا استثنائيًا: القدرة علىٰ تمويل عجزها بطباعة الطلب العالمي علىٰ عملتها، والقدرة علىٰ فرض عقوبات مالية، والقدرة علىٰ التأثير في السيولة العالمية وأسعار الفائدة، والقدرة علىٰ نقل جزء من أزماتها إلىٰ العالم. وهكذا يصبح النظام المالي العالمي، في أحد وجوهه، نظامًا هرميًا تُموَّل فيه قوة المركز جزئيًا من اعتماد الأطراف علىٰ عملته وممراته المالية.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، حين يفكر في بديل عالمي، لا يستطيع أن يكتفي بإصلاح المصارف المحلية أو تطوير منتجات مالية إسلامية، بل يجب أن يطرح سؤال السيادة النقدية العالمية: كيف يمكن بناء نظام لا تتحول فيه العملة إلىٰ أداة هيمنة؟ وكيف

يمكن للتجارة والطاقة والموارد أن تتحرر نسبيًا من الاحتكار النقدي؟ وكيف يمكن للدول النامية أن تمول تنميتها دون الوقوع في دوامة الدين الربوي والتبعية؟

لكن الاقتصاد الإسلامي لا يدعو إلىٰ فوضىٰ نقدية، ولا إلىٰ تدمير النظام العالمي بلا بديل، بل إلىٰ تعددية عمرانية. أي نظام عالمي تتعدد فيه مراكز القوة والإنتاج والعملات وشبكات التسوية، بحيث لا تحتكر جهة واحدة تعريف القيمة والسيولة والمخاطرة. وهذه التعددية ليست مجرد توازن جيوسياسي، بل شرط للعدالة؛ لأن الاحتكار النقدي العالمي يجعل الأطراف أكثر هشاشة أمام العقوبات، وتقلبات الفائدة، وتدفقات رأس المال الساخن.

إن الديون السيادية تمثل أحد أخطر أدوات الاختلال العالمي. فكثير من الدول النامية لا تقترض لبناء قدرة حقيقية، بل لتغطية عجز مزمن أو خدمة ديون سابقة، ثم تدخل في حلقة متصاعدة من الاقتراض والسداد وإعادة الهيكلة. وهنا يتحول المستقبل الوطني إلىٰ رهينة للمقرضين والأسواق ومؤسسات التصنيف. ومن منظور الاقتصاد الإسلامي، فإن هذا النمط لا يمثل فقط مشكلة تقنية، بل مشكلة أخلاقية وحضارية؛ لأنه ينقل العبء إلىٰ أجيال لم تشارك في القرار، ويجعل السياسات العامة محكومة بمنطق خدمة الدين قبل خدمة الإنسان.

ومن هنا فإن البديل الإسلامي العالمي يجب أن يقوم علىٰ تحويل التمويل الدولي من منطق الدين إلىٰ منطق الشراكة. أي أن تُبنىٰ أدوات تمويل عابرة للدول تقوم علىٰ المشاركة في العائد الحقيقي للمشروعات، لا علىٰ قروض بفوائد متراكمة. ويمكن هنا للصكوك الحقيقية، وصناديق الاستثمار العمراني، والشراكات الإقليمية، والبنوك التنموية المقاصدية، أن تفتح أفقًا مختلفًا. فتمويل البنية التحتية والطاقة والزراعة والمياه والتعليم في العالم الإسلامي والعالم النامي لا ينبغي أن يبقىٰ رهين سندات وفوائد ودورات تشديد نقدي في مراكز بعيدة.

والتجارة العالمية نفسها تحتاج إلىٰ إعادة نظر. فالنظام الحالي يسمح بحرية حركة كبيرة لرأس المال المالي، لكنه لا يمنح دائمًا الحرية نفسها للعمل أو التكنولوجيا أو التنمية العادلة. وقد تتحول التجارة الحرة أحيانًا إلىٰ حرية للأقوىٰ فقط؛ لأن الدول التي تملك التقنية والتمويل والعملات المهيمنة تدخل السوق بشروط مختلفة عن الدول التابعة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرفض التجارة العالمية، لكنه يرفض أن تكون التجارة غطاءً لإعادة إنتاج التبعية. التجارة العادلة تعني تبادلًا يفتح باب القدرة، لا تبادلًا يثبت الانقسام بين مركز ينتج المعرفة وأطراف تستهلكها.

ومن أخطر أدوات النظام المالي المعاصر "العقوبات المالية". فالحصار لم يعد يحتاج دائمًا إلىٰ جيوش؛ يكفي أحيانًا قطع الوصول إلىٰ شبكات الدفع، أو تجميد الأصول، أو منع التسويات بالدولار، أو عزل المصارف. وهنا تتحول البنية المالية إلىٰ أداة جيوسياسية. والاقتصاد الإسلامي، إذا أراد أن يكون مشروعًا عالميًا مستقلًا، يجب أن يفكر في بناء شبكات تسوية إقليمية، وعملات تبادل، ومنصات دفع، و صناديق سيولة، تقلل من قابلية المجتمعات للابتزاز المالي.

لكن البديل لا يعني الانغلاق. فالاقتصاد الإسلامي ليس مشروع عزلة حضارية، بل مشروع عدالة عالمية. ولذلك فإنه يقبل التعاون، والاستثمار، والتجارة، والتقنية، لكنه يرفض أن تتحول العلاقات الاقتصادية إلىٰ أدوات إخضاع. إنه يبحث عن نظام عالمي أكثر توازنًا، تكون فيه القيمة مرتبطة بالإنتاج الحقيقي، والتمويل مرتبطًا بالمخاطرة العادلة، والعملات مرتبطة بقدرات اقتصادية حقيقية لا فقط بقوة عسكرية أو تاريخ استعماري أو احتكار مالي.

ومن هنا فإن العالم الإسلامي يمتلك إمكانات هائلة لو أحسن تنظيمها: موارد طاقة، موقع جغرافي، ممرات استراتيجية، أسواق بشرية واسعة، فوائض مالية، وعمق حضاري مشترك. لكن هذه الإمكانات تبقىٰ مفككة إذا لم تتحول إلىٰ مشروع مؤسسي: صناديق

استثمار مشتركة، شبكات تجارة، بنوك تنموية، مراكز أبحاث، عملات تسوية، تكامل غذائي ودوائي وتقني، ومؤسسات لتعبئة المدخرات نحو الإنتاج. فالضعف ليس دائمًا في قلة الموارد، بل في غياب الجهاز الحضاري الذي يحول الموارد إلىٰ قدرة.

وهنا تظهر أهمية "الاقتصاد المقاصدي العالمي". فالمقاصد لا تقف عند حدود الدولة. حفظ النفس يعني أيضًا الحق العالمي في الغذاء والدواء. وحفظ المال يعني مقاومة النهب المالي الدولي. وحفظ العقل يعني نقل المعرفة لا احتكارها. وحفظ النسل يعني حماية البيئة والموارد من الاستنزاف العالمي. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يقدم للعالم لغة أخلاقية جديدة في زمن تتزايد فيه الأزمات البيئية والديون واللامساواة.

إن الرأسمالية المالية العالمية تعاني اليوم من تناقض داخلي متصاعد: فهي تحتاج إلىٰ الاستهلاك المستمر لكنها تضعف القدرة الشرائية لكثير من المجتمعات؛ تحتاج إلىٰ النمو لكنها تستنزف البيئة؛ تحتاج إلىٰ السيولة لكنها تخلق فقاعات؛ تحتاج إلىٰ الديون لكنها تخاف انفجارها؛ تحتاج إلىٰ العولمة لكنها تنتج ردود فعل قومية وشعبوية. وهذه التناقضات تفتح الباب أمام الحاجة إلىٰ تصور جديد للعلاقة بين المال والعالم.

والاقتصاد الإسلامي، إذا بقي مجرد خطاب وعظي أو فقه معاملات جزئي، فلن يكون قادرًا علىٰ تقديم هذا التصور. لكنه إذا تحول إلىٰ نظرية كلية للقيمة والنقد والدولة والعمران، فقد يستطيع أن يقدم بديلًا حقيقيًا: نظامًا يرىٰ المال أداة لا سيدًا، ويرىٰ السوق وسيلة لا غاية، ويرىٰ الدولة أمانة لا غنيمة، ويرىٰ الموارد حقًا للأجيال، ويرىٰ التمويل شراكة لا دينًا، ويرىٰ الكفاية شرطًا للاستقرار، ويرىٰ العدالة ليست مساواة ميكانيكية بل توازنًا حضاريًا يمنع تحول الثروة إلىٰ سلطة مطلقة.

ومن هنا فإن البديل الإسلامي العالمي ليس مشروع "أسلمة" للنظام القائم فقط، بل مشروع إعادة توازن للحضارة الإنسانية نفسها. فالعالم لا يحتاج فقط إلىٰ أدوات مالية جديدة، بل إلىٰ معنىٰ جديد للقيمة. قيمة الإنسان قبل الرقم، وقيمة العمران قبل المضاربة، وقيمة الكفاية قبل التراكم المجرد، وقيمة الأمانة قبل الهيمنة.

الفصل التاسع والأربعون
الاقتصاد الإسلامي بوصفه مشروعًا حضاريًا عالميًا
من الخصوصية الشرعية إلى الأفق الإنساني

لا يبلغ الاقتصاد الإسلامي ذروته حين يثبت تمايزه عن الرأسمالية والاشتراكية فحسب، ولا حين يقدم بدائل فقهية لبعض المعاملات المالية، ولا حين ينشئ مصارف تحمل اسم الإسلام، بل يبلغ ذروته حين يتحول إلىٰ مشروع حضاري قادر علىٰ مخاطبة الإنسان بما هو إنسان، لا المسلم بما هو مسلم فقط. فالأزمة التي يعيشها العالم اليوم ليست أزمة مجتمع بعينه، ولا أزمة دين بعينه، ولا أزمة منطقة بعينها، بل أزمة حضارية عامة في معنىٰ القيمة، ومعنىٰ المال، ومعنىٰ الإنسان، ومعنىٰ الدولة، ومعنىٰ السوق، ومعنىٰ المستقبل. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، إذا أُعيد بناؤه بناءً كليًا، لا يكون مجرد نظام داخلي للأمة، بل مساهمة إنسانية كبرىٰ في إنقاذ الاقتصاد من تحوله إلىٰ آلة مالية فوق الإنسان.

إن خصوصية الاقتصاد الإسلامي لا تمنعه من العالمية، بل تؤهله لها. فكل مشروع حضاري عظيم يبدأ من خصوصية عميقة ثم يخاطب العالم من خلالها. والاقتصاد الإسلامي يبدأ من الوحي، والمقاصد، والاستخلاف، والأمانة، وتحريم الربا، ووجوب الزكاة، وحماية الكفاية، لكنه لا يقف عند حدود الجماعة المؤمنة في أثره الحضاري؛ لأن القضايا التي يعالجها قضايا إنسانية عامة: الظلم المالي، الديون، الفقر، الاحتكار، الاستغلال، استنزاف الموارد، فقدان الكفاية، تضخم الأسواق المالية، تآكل الطبقة الوسطىٰ، عبودية الإنسان للدين، وتحول المستقبل إلىٰ رهينة للمصارف والأسواق. وهذه مشكلات لا تخص المسلمين وحدهم، بل تعصف بالعالم كله.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا ينبغي أن يقدم نفسه بوصفه مجرد بديل "حلال" داخل السوق الرأسمالية، بل بوصفه نقدًا جذريًا لمنطق السوق حين يتحول إلىٰ سيد، ونقدًا

جذريًا للدولة حين تتحول إلىٰ ريع، ونقدًا جذريًا للمال حين يتحول إلىٰ خالق موهوم للقيمة، ونقدًا جذريًا للنمو حين ينفصل عن الكفاية، ونقدًا جذريًا للثروة حين تقاس بالأرقام لا بالقدرة الإنسانية. فإذا بقي الاقتصاد الإسلامي محصورًا في سؤال: هل هذه المعاملة جائزة؟ ولم ينتقل إلىٰ سؤال: أي عالم تبني هذه المعاملة؟ فإنه سيظل دون أفقه الحضاري.

إن العالم اليوم بحاجة إلىٰ نظرية تقول له إن المال ليس قدرًا نهائيًا، وإن السوق ليست إلهًا خفيًا، وإن الفائدة ليست قانونًا طبيعيًا، وإن الديون ليست شرطًا أبديًا للنمو، وإن الاستهلاك ليس معنىٰ الحياة، وإن الموارد ليست ملكًا لجيل واحد، وإن الإنسان ليس ملفًا ائتمانيًا، وإن التقنية لا تكفي وحدها لإنقاذ الحضارة إذا فقدت مقصدها. وهذه كلها من صميم الاقتصاد الإسلامي إذا فُهم فهمًا كليًا. فالإسلام لا يحارب المال، بل يحارب تأليه المال. ولا يحارب الربح، بل يحارب الربح المنفصل عن المخاطرة والقيمة. ولا يحارب السوق، بل يحارب السوق حين تنسىٰ الكفاية. ولا يحارب الدولة، بل يحارب الدولة حين تنسىٰ الأمانة.

ومن هنا فإن عالمية الاقتصاد الإسلامي لا تقوم علىٰ التبشير اللفظي، بل علىٰ قدرته علىٰ تقديم حلول لمآزق العصر. في عالم الديون، يقدم التمويل بالمشاركة. في عالم الفقاعات، يقدم ربط المال بالأصل الحقيقي. في عالم الفقر، يقدم الكفاية والزكاة والوقف والتمكين. في عالم الريع، يقدم منع الاحتكار وربط الربح بالإضافة. في عالم الاستنزاف البيئي، يقدم الاستخلاف وحق الأجيال. في عالم الأزمات المالية الدورية، يقدم منع بيع الدين والغرر والميسر المالي. في عالم هيمنة الدولار، يقدم تعددية مالية أعدل. في عالم الخوارزميات المالية، يقدم مبدأ خضوع التقنية للمقاصد لا العكس.

لكن هذا الأفق العالمي لا يتحقق إذا ظل الاقتصاد الإسلامي حبيس الدفاع. لقد عاش الخطاب الإسلامي الاقتصادي طويلًا في موقع الرد: يرد علىٰ الرأسمالية، يرد علىٰ

الاشتراكية، يرد علىٰ البنوك، يرد علىٰ الفائدة، يرد علىٰ الشبهات. أما اليوم، فيجب أن ينتقل إلىٰ موقع الإنشاء: أن يبني مفاهيمه، ومؤسساته، وأدواته، ومؤشراته، ونماذجه، وسياساته. لا يكفي أن يقول إن الربا حرام، بل يجب أن يبني نظام تمويل بلا ربا. ولا يكفي أن يقول إن الزكاة واجبة، بل يجب أن يحولها إلىٰ مؤسسة تمكين. ولا يكفي أن يقول إن الوقف عظيم، بل يجب أن يصنع به جامعات ومختبرات ومساكن ومؤسسات بحث. ولا يكفي أن يقول إن الدولة مسؤولة، بل يجب أن يحدد أدوات الدولة المالية والنقدية والسعرية والإنتاجية.

إن الاقتصاد الإسلامي، بوصفه مشروعًا عالميًا، يجب أن يتحرر أيضًا من الصورية التي أصابت بعض تطبيقاته. فالعالم لن يقتنع ببديل يكرر بنية النظام القائم بأسماء أخرىٰ. فإذا كانت المرابحة بديلًا شكليًا عن القرض، والصك بديلًا شكليًا عن السند، والتكافل بديلًا شكليًا عن التأمين التجاري، والبنك الإسلامي بديلًا شكليًا عن البنك الربوي، فلن نكون أمام مشروع حضاري، بل أمام تعديل لغوي. أما إذا تغيرت وظيفة المال، وتحملت المؤسسات المخاطرة، واتجه التمويل إلىٰ الإنتاج، وتحولت الزكاة والوقف إلىٰ أجهزة عمرانية، وأصبحت الدولة مقاصدية، عندئذ يستطيع الاقتصاد الإسلامي أن يتكلم عالميًا بثقة.

والعالمية هنا لا تعني الذوبان في النظام العالمي، بل تعني القدرة علىٰ الحوار معه من موقع مستقل. الاقتصاد الإسلامي ليس رفضًا لكل ما أنتجه العقل الاقتصادي الحديث؛ ففيه أدوات تحليل، وقياس، ومؤسسات، وخبرات، ونماذج نافعة. لكنه يرفض أساسه حين يجعل الرغبة مطلقة، والسوق حاكمة، والفائدة طبيعية، والمال خالقًا للقيمة، والدين طريقًا للنمو، والطبيعة مخزنًا للاستنزاف. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يأخذ من الحداثة أدواتها، لكنه يرفض وثنيتها المالية. يستخدم القياس، لكنه لا يعبد الرقم. يستخدم السوق، لكنه لا يؤله السعر. يستخدم التقنية، لكنه لا يسلّم لها الإنسان.

إن المشروع الحضاري العالمي للاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ لغة جديدة تخاطب المسلمين وغير المسلمين. لغة لا تبدأ فقط من "هذا حلال وهذا حرام"، مع أن الحلال والحرام أصلان حاكمان، بل تشرح لماذا يؤدي الربا إلىٰ عبودية زمنية، ولماذا يؤدي بيع الدين إلىٰ أزمات، ولماذا يؤدي الاحتكار إلىٰ تدمير الكفاية، ولماذا يؤدي التمويل بالمشاركة إلىٰ عدالة أعمق في توزيع المخاطرة، ولماذا يؤدي الوقف إلىٰ تراكم اجتماعي مستدام، ولماذا تكون الكفاية شرطًا للحرية. حين يفهم العالم هذه المعاني، يدرك أن الاقتصاد الإسلامي ليس منظومة أوامر مغلقة، بل عقل حضاري في مواجهة أزمة عامة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يجب أن ينتج مؤشرات جديدة للعالم. مؤشر الكفاية بدل الاكتفاء بالناتج. مؤشر صدق النقد بدل الاكتفاء بالتضخم العام. مؤشر ارتباط التمويل بالإنتاج بدل الاكتفاء بحجم الائتمان. مؤشر عدالة المخاطرة بدل الاكتفاء بالعائد. مؤشر حق الأجيال بدل الاكتفاء بالنمو السنوي. مؤشر الريع المالي بدل الاكتفاء بأرباح القطاع المالي. هذه المؤشرات ستجعل النظرية قابلة للقياس، وتخرجها من الخطاب الأخلاقي المجرد إلىٰ علم اقتصادي مقاصدي.

والاقتصاد الإسلامي يجب أن يقدم نموذجًا للمؤسسة المالية الجديدة: مؤسسة لا تكون دائنًا متنكرًا، بل شريكًا عمرانيًا. نموذجًا للبنك المركزي المقاصدي: لا يدير الفائدة، بل يحرس صدق النقد واتجاه السيولة. نموذجًا للصندوق السيادي العمراني: لا يراكم أصولًا مالية فقط، بل يبني قدرة الأمة. نموذجًا للوقف الحديث: لا يقتصر علىٰ الإحسان التقليدي، بل يمول المعرفة والصحة والسكن والبحث. نموذجًا للزكاة التمكينية: لا تنقل الفقير من حاجة يوم إلىٰ حاجة يوم، بل من العجز إلىٰ القدرة. هذه النماذج هي التي تجعل العالمية ممكنة.

إن الاقتصاد الإسلامي العالمي ليس مشروع فقر أو زهد سلبي، بل مشروع قوة عادلة. إنه يريد أمة منتجة، لا أمة متسولة. يريد دولة قوية، لا دولة ريعية. يريد سوقًا نشطة، لا سوقًا

متوحشة. يريد مالًا متحركًا، لا مالًا مكنوزًا ولا ربويًا. يريد إنسانًا قادرًا، لا إنسانًا مديونًا. يريد رخاءً منضبطًا بالمقاصد، لا استهلاكًا منفلتًا .ومن هنا فهو لا يعادي الرفاهية، لكنه يرفض أن تُبنىٰ الرفاهية علىٰ الدين والاحتكار واستنزاف الموارد وإهانة العمل.

وفي هذا المعنىٰ، يصبح الاقتصاد الإسلامي خطابًا للجنوب العالمي كما هو خطاب للأمة الإسلامية. فالدول التي تعاني من الدين، والتبعية النقدية، ونهب الموارد، وهشاشة الإنتاج، وتلاعب الأسواق المالية، يمكن أن تجد في هذه النظرية لغة لتحريرها من النموذج الواحد. وليس المقصود أن تتحول هذه الدول كلها إلىٰ دول إسلامية، بل أن الاقتصاد الإسلامي يقدم مبادئ إنسانية قابلة للحوار: منع استعباد المستقبل، ربط التمويل بالإنتاج، حماية الموارد العامة، توزيع المخاطرة، بناء الكفاية، منع الريع، وإعادة الدولة إلىٰ وظيفة العمران.

إن المشروع الحضاري العالمي يحتاج كذلك إلىٰ تحالف بين العلم والقيمة. فلا يكفي أن تكون النوايا طيبة، ولا أن تكون الشعارات عالية. الاقتصاد الإسلامي يجب أن يتقن الحساب، والإحصاء، والنمذجة، والتمويل، وإدارة المخاطر، والتقنية، والذكاء الاصطناعي، لكنه يخضع ذلك كله للمقاصد. إنه لا يرفض العلم الاقتصادي، بل يريد تحريره من فلسفة المال المجرد. وإذا لم يمتلك الاقتصاد الإسلامي أدوات القياس والمؤسسات والكفاءات، فسيتحول إلىٰ وعظ جميل عاجز عن المنافسة.

ومن هنا فإن المرحلة القادمة للأمة ليست أن تكثر من البنوك الإسلامية فقط، بل أن تكثر من العقول الاقتصادية الإسلامية الكلية؛ عقول تفهم الفقه والاقتصاد والسياسة النقدية والمالية والأسواق العالمية والتقنية والموارد والدولة. لأن الأزمة اليوم مركبة، ولا يعالجها فقه جزئي معزول، ولا اقتصاد وضعي بلا مقاصد. المطلوب عقل مركب، وهذا ما حاولت هذه النظرية أن تؤسسه.

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد الإسلامي، في أفقه الأعلىٰ، ليس فرعًا من فروع المصارف، ولا بابًا من أبواب الفقه المالي فقط، بل مشروع حضاري عالمي يعيد تعريف القيمة في عالم فقد ميزانه. إنه يبدأ من خصوصية الوحي، لكنه يخاطب أزمة الإنسان العامة. يبدأ من تحريم الر با، لكنه ينتهي إلىٰ تحرير الزمن. يبدأ من الز كاة، لكنه ينتهي إلىٰ بناء الكفاية. يبدأ من الوقف، لكنه ينتهي إلىٰ تراكم الثروة الاجتماعية. يبدأ من الدولة المقاصدية، لكنه ينتهي إلىٰ عدالة عالمية. يبدأ من المال، لكنه يعود في النهاية إلىٰ الإنسان والعمران.

القسم الثامن
النظرية في مواجهة النظريات المنافسة

الفصل الخمسون
الاقتصاد الإسلامي في مواجهة الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية
نقد الحياد المزعوم للسوق ورأس المال

ليست مواجهة الاقتصاد الإسلامي للرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية مواجهة بين نظام ديني ونظام اقتصادي فحسب، بل هي مواجهة بين تصورين عميقين للإنسان والقيمة والحرية والمال. فالرأسمالية الكلاسيكية، منذ آدم سميث وما تلاه، قامت على إيمان واسع بقدرة السوق على تنظيم المصالح الفردية وتحويلها، عبر المنافسة وتقسيم العمل، إلى منفعة عامة. ثم جاءت النيوكلاسيكية لتمنح هذا التصور لغة رياضية أكثر تجريدًا، فصار الإنسان "فاعلًا عقلانيًا" يسعى إلى تعظيم منفعته، وصارت الأسعار إشارات كفؤة، وصار التوازن نتيجة مفترضة لتفاعل العرض والطلب، وصارت عناصر الإنتاج تأخذ عوائدها بحسب إنتاجيتها الحدية. وهكذا بدا النظام كأنه آلة عقلانية محايدة: السوق يكشف القيمة، والسعر يعبر عن الندرة، والأجر يعبر عن إنتاجية العمل، والفائدة تعبر عن عائد رأس المال، والربح يعبر عن كفاءة المبادرة.

غير أن هذه الحيادية الظاهرة تخفي وراءها فلسفة كاملة. فالسوق لا يدخلها الناس متساوين في القوة، ولا في المعرفة، ولا في الحاجة، ولا في القدرة على الانتظار. والسعر لا يعبر دائمًا عن القيمة الحقيقية، بل يعبر عن القدرة الشرائية المنظمة داخل شروط اجتماعية وسياسية معينة. والطلب لا يعني الحاجة دائمًا، بل الحاجة المدعومة بالمال. ومن هنا فقد تنتج السوق ما يريده القادرون لا ما يحتاجه المجتمع. وقد ترتفع قيمة الكماليات لأن الأغنياء يطلبونها، بينما تبقى الضروريات ناقصة لأن الفقراء لا يملكون القدرة على التعبير

النقدي عن حاجاتهم. وهنا يظهر أول اعتراض إسلامي عميق: السوق أداة كشف جزئي، لا ميزانًا نهائيًا للقيمة.

إن الرأسمالية الكلاسيكية رأت في المصلحة الفردية محركًا نافعًا للاقتصاد، وهذا صحيح جزئيًا؛ فالإنسان حين يسعىٰ إلىٰ الربح قد ينتج ويتاجر ويبتكر ويوفر السلع. لكن الخطأ يبدأ حين تتحول المصلحة الفردية إلىٰ أساس كافٍ للنظام العام. فالإنسان ليس رغبة اقتصادية فقط، والمجتمع ليس مجموع تبادلات فردية فقط، والقيمة ليست ما يدفع الناس ثمنه فقط. الاقتصاد الإسلامي لا ينكر الحافز الفردي، لكنه لا يتركه بلا مقصد. إنه يقبل الربح حين يرتبط بالمخاطرة والإنتاج، لكنه يرفض الربح حين يتحول إلىٰ ربا أو احتكار أو استغلال حاجة أو استنزاف مورد. وبهذا يضع السوق داخل إطار أعلىٰ هو المقاصد، لا يلغيه ولا يقدسه.

أما النيوكلاسيكية فقد بلغت ذروة التجريد حين افترضت إمكان إسناد عائد كل عنصر إنتاج إلىٰ إنتاجيته الحدية. وهنا تظهر عقدة رأس المال. فالنظرية تقول إن رأس المال يأخذ عائده لأنه يضيف إلىٰ الإنتاج، كما يأخذ العمل أجره لأنه يضيف إلىٰ الإنتاج. لكننا بيّنا في الفصول السابقة أن إنتاجية رأس المال لا تظهر مستقلة؛ فالآلة لا تعمل بلا عامل، والمال لا ينتج بلا مشروع، والمصنع لا يقوم بلا مورد ومعرفة وسوق ودولة وبنية تحتية وثقة اجتماعية. فكيف يتحول هذا الأثر المركب إلىٰ حق مستقل لرأس المال؟ وكيف تتحول هذه الإنتاجية المفترضة إلىٰ فائدة مضمونة قبل تحقق الإنتاج؟

هنا يتفوق الاقتصاد الإسلامي في واقعيته؛ لأنه لا ينكر أن رأس المال قد يسهم في الإنتاج، لكنه يرفض أن تُفترض له إنتاجية مستقلة مضمونة. ولذلك يجعل الربح، لا الفائدة، التعبير الواقعي عن عائد رأس المال. فالربح لا يُعرف إلا بعد دخول المال في النشاط وتحمله للمخاطرة، أما الفائدة فتُشترط قبل ظهور الحقيقة. ومن هنا فإن الفائدة في

التصور النيوكلا سيكي ليست مجرد سعر، بل ادعاء فلسفي: أن المال، بو صفه رأس مال، يستحق عائدًا طبيعيًا. والاقتصاد الإسلامي يرد: لا يستحق المال عائدًا إلا إذا خرج من أمان الدين إلىٰ مخاطرة المشاركة.

كذلك فإن مفهوم "المستهلك العقلاني" في النيوكلاسيكية يحتاج إلىٰ نقد مقاصدي. فالإنسان لا يختار دائمًا بعقل كامل، ولا يعرف دائمًا مصلحته العميقة، ولا يتحرك في فراغ من الإعلان والتقليد والضغط الاجتماعي وصناعة الرغبات. ثم إن تعظيم المنفعة الفردية لا يعني بالضرورة تعظيم المصلحة الإنسانية. قد يختار الإنسان ما يضره، وقد تدفعه السوق إلىٰ استهلاك ما يبدد صحته وماله ووقته. الاقتصاد الإسلامي لا يعامل الإنسان بو صفه آلة تفضيلات، بل بوصفه كائنًا مستخلفًا له حاجات وكرامة ومسؤولية. ولذلك يميز بين الحاجة والرغبة، وبين المنفعة والمصلحة، وبين الاستهلاك والعمران.

ومن هنا يظهر الفارق الحاسم بين اقتصاد الرغبة واقتصاد المقاصد. الرأسمالية النيوكلاسيكية تنطلق غالبًا من تفضيلات الأفراد كما هي، ولا تسأل كثيرًا عن أصل هذه التفضيلات ولا عن أثرها الحضاري. أما الاقتصاد الإسلامي فيسأل: هل هذه الرغبة مشروعة؟ هل تخدم حاجة؟ هل تهدم النفس أو العقل أو المال أو الأسرة أو المورد؟ هل تؤدي إلىٰ إسراف أو تبذير أو ظلم؟ وبهذا لا يكتفي بتفسير السلوك الاقتصادي، بل يضع له معيارًا أخلاقيًا وعمرانيًا.

إن الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية تمتلكان قوة لا ينبغي إنكارها: احترام المبادرة، تقدير دور السوق، أهمية الأسعار، كفاءة المنافسة حين تكون حقيقية، وخطر الدولة المتغولة. وهذه نقاط يجب أن يستفيد منها الاقتصاد الإسلامي. فليس من الحكمة أن نستبدل السوق بحكومة بيروقراطية عمياء، ولا أن نلغي الحافز الفردي، ولا أن نتصور أن الدولة تعرف كل شيء. لكن الخطأ الرأسمالي هو تحويل هذه الأدوات النافعة إلىٰ

فلسفة نهائية. السوق نافع، لكنه لا يكفي. السعر مهم، لكنه لا يحكم وحده. الربح ضروري، لكنه ليس مطلقًا. الملكية معتبرة، لكنها مؤتمنة. الحرية الاقتصادية مهمة، لكنها لا تكون عدلًا إذا لم تُحمَ الكفاية.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يتجاوز الرأسمالية لا بإنكار السوق، بل بتحرير السوق من ادعاء الألوهية. يتجاوزها حين يقول إن السوق لا يرىٰ من لا يملك ثمن الدخول إليه. يتجاوزها حين يجعل الكفاية شرطًا للحرية. يتجاوزها حين يرفض الفائدة لأنها عائد مضمون علىٰ الزمن. يتجاوزها حين يضع الموارد العامة في دائرة الأمانة لا الملكية المطلقة. يتجاوزها حين يجعل الدولة مسؤولة عن المقاصد دون أن يسمح لها بابتلاع المجتمع.

وخلاصة هذا الفصل أن الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية قدمتا أدوات تحليلية مهمة، لكنهما أخفقتا في ثلاث مسائل كبرىٰ: أخفقتا في فهم القيمة حين اختزلتاها في السعر والمنفعة الفردية؛ وأخفقتا في فهم رأس المال حين منحتاه عائدًا طبيعيًا موهومًا؛ وأخفقتا في فهم السوق حين جعلتاه قادرًا علىٰ إنتاج العدل من غير مقصد أعلىٰ. أما الاقتصاد الإسلامي فيعيد ترتيب العلاقة: السوق أداة، المال وسيط، الربح مشروط بالمخاطرة، المورد أمانة، الكفاية غاية، والدولة مسؤولة عن حماية الميزان.

الفصل الحادي والخمسون
الاقتصاد الإسلامي وكينز وما بعد الكينزية
من كسر حياد النقود إلى نقد بقاء الفائدة في قلب النظام

تحتل النظرية الكينزية موقعًا خاصًا في تاريخ الفكر الاقتصادي؛ لأنها مثّلت لحظة تمرد كبرىٰ علىٰ الاطمئنان الكلاسيكي إلىٰ قدرة السوق علىٰ تصحيح نفسه تلقائيًا. فإذا كانت الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية قد مالت إلىٰ تصور الاقتصاد بوصفه نظامًا يميل إلىٰ التوازن عبر الأسعار والأجور والفائدة، فإن كينز جاء من قلب الأزمة الكبرىٰ ليقول إن السوق قد يعجز، وإن البطالة قد تستمر، وإن الادخار لا يتحول دائمًا إلىٰ استثمار، وإن النقود ليست حجابًا محايدًا فوق الاقتصاد الحقيقي، بل قوة فاعلة في الطلب والتوقع والاستثمار. ومن هنا فإن كينز يمثل، في بعض جوانبه، حليفًا نقديًا مهمًا للاقتصاد الإسلامي في مواجهة وهم السوق المكتفي بذاته.

لكن كينز، علىٰ الرغم من عبقريته، لم يخرج خروجًا كاملًا من بنية الاقتصاد الربوي. لقد كشف أن الفائدة ليست مجرد مكافأة طبيعية لرأس المال، بل تتصل بتفضيل السيولة وبالتوقع والخوف وعدم اليقين. وهذه خطوة عميقة؛ لأنها تنزع عن الفائدة شيئًا من قدسيتها الكلاسيكية. لكنه مع ذلك أبقىٰ الفائدة أداة مركزية في إدارة الاقتصاد، وأبقىٰ الدولة تعمل داخل نظام نقدي يسمح للمال بأن يطلب عائدًا عبر الزمن. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يتفق مع كينز في نقد حياد النقود، لكنه يتجاوزه في نقد الأساس الفلسفي للفائدة نفسها.

إن كينز أدرك أن الاستثمار لا يتحرك آليًا بمجرد وجود المدخرات، بل يتوقف علىٰ التوقعات، وعلىٰ الكفاية الحدية لرأس المال، وعلىٰ سعر الفائدة. وهنا تكمن نقطة التقاء ونقطة افتراق. نقطة الالتقاء أن الاقتصاد الإسلامي يوافق كينز علىٰ أن رأس المال لا يعمل

في فراغ، وأن المستقبل غير يقيني، وأن الاستثمار قرار يتصل بالتوقع والثقة لا بالحساب الميكانيكي فقط. أما نقطة الافتراق فهي أن كينز ظل يتعامل مع سعر الفائدة بوصفه متغيرًا يمكن إدارته وتخفيضه لتحفيز الاستثمار، بينما الاقتصاد الإسلامي يرىٰ أن الفائدة ذاتها ليست مجرد متغير خاطئ المستوىٰ، بل علاقة خاطئة البنية؛ لأنها تفصل العائد عن المخاطرة الحقيقية.

وقد قلنا سابقًا إن الربح في التصور الإسلامي هو التعبير الواقعي عن الكفاية الحدية لرأس المال، لا الفائدة. وهذه النقطة تجعل الحوار مع كينز بالغ الأهمية. فك Keynes رأىٰ أن الاستثمار يرتبط بتوقع العائد من رأس المال مقارنة بسعر الفائدة، فإذا انخفضت الكفاية الحدية أو ارتفعت الفائدة ضعف الاستثمار. لكن الاقتصاد الإسلامي يسأل سؤالًا أسبق: لماذا يوجد أصلًا عائد مضمون يقارن به المشروع الإنتاجي؟ لماذا يجب علىٰ الاستثمار الحقيقي أن يتغلب علىٰ عائد مالي شبه آمن كي يكون جديرًا بالتمويل؟ إن وجود الفائدة يجعل المال قادرًا علىٰ الوقوف خارج الإنتاج والمساومة عليه. أما في الاقتصاد الإسلامي، فلا ينبغي أن يكون للمال عائد مشروع خارج المشاركة أو التجارة أو المنفعة الحقيقية، وبذلك لا يبقىٰ الاستثمار الإنتاجي مضطرًا إلىٰ منافسة عائد ربوي آمن.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي، في بعض جوانبه، يذهب أبعد من كينز في مواجهة الركود. فكينز عالج الركود بتفعيل الطلب الكلي، وتوسيع الإنفاق العام، وخفض الفائدة، وتحريك الاستثمار. أما الاقتصاد الإسلامي فيضيف إلىٰ ذلك إعادة بناء طبيعة التمويل نفسه، بحيث لا يبقىٰ المال محبوسًا بين السيولة والفائدة، بل يُدفع إلىٰ المشاركة والإنتاج بفعل تحريم الربا والزكاة ومنع الاكتناز وتوجيه السياسة المالية والنقدية نحو الكفاية. فالمشكلة ليست فقط في نقص الطلب، بل في بنية المال التي تسمح له بأن يربح من خارج الإنتاج.

ومع ذلك، فإن كينز يظل قريبًا من الاقتصاد الإسلامي في نقطة مركزية: رفضه لفكرة أن الاقتصاد الحقيقي منفصل عن النقود. لقد بين كينز أن النقود تؤثر في الاستثمار والبطالة

والتوقعات، وأن الادخار قد يتحول إلىٰ تعطيل إذا لم يقابله طلب واستثمار. وهذه الرؤية تفتح الباب أمام الاقتصاد الإسلامي ليقول إن النقود ليست محايدة أخلاقيًا ولا اجتماعيًا، وأن خلق النقود وتوجيه السيولة وتوزيع الائتمان مسائل مقاصدية لا تقنية فقط. فالسياسة النقدية، في التصور الإسلامي، لا تكون مجرد إدارة كمية للنقود، بل إدارة اتجاهية لها: إلىٰ أين يذهب المال؟ إلىٰ الإنتاج أم المضاربة؟ إلىٰ الكفاية أم الريع؟ إلىٰ العمل أم الدين؟

أما ما بعد الكينزية فقد طورت كثيرًا من هذه الأفكار، خصوصًا في نقد التوازن التلقائي، وفي التأكيد علىٰ عدم اليقين الجذري، ودور المؤسسات، والنقود الداخلية، والطلب الفعال، والهشاشة المالية. وهنا يقترب بعض ما بعد الكينزيين من نقدنا للنظام المالي الحديث، خاصة حين يبينون أن البنوك تخلق الائتمان، وأن التمويل قد يقود الدورة الاقتصادية إلىٰ فقاعة ثم أزمة. لكن الاقتصاد الإسلامي يضيف بعدًا معياريًا أعمق: ليست المشكلة فقط أن النظام المالي غير مستقر، بل أن بنيته تسمح بربح منفصل عن المخاطرة وبخلق مطالبات مالية فوق القيمة الحقيقية.

وهنا يمكن أن نقول إن الاقتصاد الإسلامي يلتقي مع كينز وما بعد الكينزية في نقد الحياد، لكنه يختلف عنهما في معيار الغاية. فالغاية عند كينز كانت الخروج من البطالة وتحقيق مستوىٰ أعلىٰ من التشغيل والاستقرار. وهذه غاية مهمة. أما الاقتصاد الإسلامي فيجعل التشغيل جزءًا من غاية أوسع: الكفاية، والعدالة، ومنع الربا، وحماية الموارد، وتوجيه الإنتاج نحو الحاجات. فقد ينجح الاقتصاد في تشغيل الناس، لكنه يشغلهم في قطاعات استهلاكية أو ملوثة أو ريعية. لذلك لا يكفي أن يكون الطلب فعالًا، بل يجب أن يكون طلبًا مقاصديًا متجهًا إلىٰ العمران.

وفي السياسة المالية، يتقاطع الاقتصاد الإسلامي مع كينز في الاعتراف بدور الدولة في مواجهة الركود والبطالة. فالإنفاق العام يمكن أن يكون ضرورة، والعجز قد يكون أداة

مشروعة إذا موّل قدرة إنتاجية حقيقية. لكن الاقتصاد الإسلامي يضيف شرطًا حاسمًا: العجز لا يكون مجرد وسيلة لتحفيز الطلب، بل يجب أن يُحاكم بمآله العمراني. هل يبني قدرة مستقبلية؟ هل يحمي الكفاية؟ هل يخلق إنتاجًا؟ أم يشتري هدوءًا مؤقتًا ويراكم دينًا؟ وهنا يظهر الفرق بين العجز الكينزي والعجز المقاصدي. الأول يركز علىٰ دورة الطلب والتشغيل، والثاني يضيف إليها حق الأجيال وصدق القيمة ومنع الدين الربوي.

أما في السياسة النقدية، فإن كينز رأىٰ أن خفض الفائدة قد لا يكفي في بعض الحالات إذا وقع الاقتصاد في فخ السيولة؛ أي حين يفضل الناس الاحتفاظ بالنقود بدل الاستثمار. والاقتصاد الإسلامي يقرأ هذه الظاهرة من زاوية أوسع: المال حين يجد طرقًا آمنة للانتظار أو المضاربة أو الاكتناز، قد يهرب من الإنتاج. ولذلك جاء الإسلام بأدوات عميقة: تحريم الربا يمنع العائد الآمن علىٰ الدين، والزكاة تضغط علىٰ المال الراكد، والمشاركة تفتح باب الربح عبر المخاطرة، والوقف يحول الفائض إلىٰ منفعة عامة. أي أن الاقتصاد الإسلامي لا يعالج فخ السيولة بسياسة مؤقتة فقط، بل ببنية تمنع المال من أن يجد راحته في العقم.

ومن هنا فإن كينز كان عظيمًا في كشف عجز السوق عن تصحيح نفسه، لكنه لم يذهب إلىٰ تحرير المال من بنيته الربوية. لقد جعل الدولة تتدخل لإنقاذ الرأسمالية من أزماتها، بينما الاقتصاد الإسلامي يريد إعادة تأسيس النظام بحيث لا تنتج بنيته الأزمات نفسها بالدرجة ذاتها. ولذلك نستطيع أن نقول إن الكينزية علاج داخلي للرأسمالية، أما الاقتصاد الإسلامي فهو محاولة لتجاوز الفلسفة المالية التي تجعل الرأسمالية دائمة الحاجة إلىٰ الإنقاذ.

ومع ذلك، لا ينبغي أن ننكر أن كينز يقدم للاقتصاد الإسلامي دروسًا مهمة. أولها أن الطلب الكلي ليس تفصيلًا؛ فالكفاية تحتاج إلىٰ قدرة شرائية وتوزيع دخل لا يجعل الإنتاج عاجزًا عن التصريف. وثانيها أن الدولة لا يمكن أن تكون محايدة في أوقات الركود. وثالثها أن التوقعات والثقة عناصر حقيقية في الاقتصاد. ورابعها أن التقشف الأعمىٰ قد يدمر القدرة

بدل أن يصلح المالية. وهذه كلها معانٍ يمكن إدماجها في الاقتصاد المقاصدي، بشرط ألا نقبل الفائدة بوصفها أداة طبيعية ولا نختزل الغاية في التشغيل والنمو فقط.

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد الإسلامي يقف من كينز موقفًا مركبًا: يقدّر عبقريته في كسر حياد النقود، ونقد التوازن التلقائي، وإعادة الاعتبار للدولة والطلب الفعال، لكنه يتجاوزه في نقد الفائدة، وفي ربط الاستثمار بالمشاركة لا بسعر المال، وفي جعل الكفاية والعمران والمقاصد غاية الاقتصاد لا مجرد التشغيل والاستقرار. أما ما بعد الكينزية فتقربنا أكثر من نقد الهشاشة المالية وخلق النقود الداخلية، لكنها تبقىٰ محتاجة إلىٰ معيار مقاصدي يحدد: أي نقود نخلق؟ لأي إنتاج؟ ولأي إنسان؟

الفصل الثاني والخمسون
الاقتصاد الإسلامي والمدرسة النمساوية
الحرية والسوق والزمن بين الاستخلاف والفردانية المطلقة

إذا كانت الكينزية قد مثلت تمردًا علىٰ وهم التوازن التلقائي للسوق، فإن المدرسة النمساوية مثلت تمردًا معاكسًا علىٰ تضخم الدولة والنقد المصطنع والتخطيط المركزي. ومن هنا فإن الحوار بين الاقتصاد الإسلامي والمدرسة النمساوية بالغ التعقيد؛ لأن بينهما مناطق تقاطع حقيقية، ومناطق افتراق عميقة جدًا. فالمدرسة النمساوية، منذ كارل منغر ثم بوم-باورك وميزس وهايك، أعادت الاعتبار للفرد، والمعرفة اللامركزية، ودور الأسعار، وخطر تدخل الدولة المفرط، وطبيعة الزمن في الإنتاج، كما قدمت نقدًا حادًا لخلق الائتمان غير المغطىٰ وللتوسع النقدي الذي تصنعه البنوك المركزية. وهذه كلها موضوعات تجعلها، في بعض الجوانب، أقرب إلىٰ الاقتصاد الإسلامي من الرأسمالية الكينزية أو المالية المعاصرة.

لكن هذا التقارب لا ينبغي أن يخفي الفارق الجذري في الأساس الفلسفي. فالمدرسة النمساوية تنطلق من الفرد بوصفه أصل النظام الاقتصادي، ومن الحرية الفردية بوصفها القيمة العليا، ومن السوق بوصفها جهازًا معرفيًا أعظم من أي سلطة مركزية. أما الاقتصاد الإسلامي فينطلق من الإنسان المستخلف لا الفرد المنعزل، ومن الحرية المقيدة بالمقاصد لا الحرية المطلقة، ومن السوق بوصفها أداة عظيمة لكنها ليست معيارًا أخلاقيًا نهائيًا. ومن هنا فإن الخلاف ليس في الأدوات فقط، بل في صورة الإنسان نفسها.

لقد أدرك النمساويون مبكرًا أن خلق النقود والائتمان من العدم يقود إلىٰ اختلالات هيكلية. فقد رأىٰ ميزس وهايك أن التوسع الائتماني المصطنع يخفض سعر الفائدة بصورة

غير طبيعية، فيندفع المستثمرون إلىٰ مشاريع لا تعكس الادخار الحقيقي للمجتمع، ثم تنكشف الاختلالات لاحقًا في صورة أزمات وركود وانهيارات. وهذه الرؤية تقترب كثيرًا من نقد الاقتصاد الإسلامي للنظام الربوي والتمدد المالي المنفصل عن القيمة الحقيقية. فالاقتصاد الإسلامي أيضًا يرىٰ أن النقود إذا انفصلت عن الإنتاج الحقيقي، وإذا صار الدين يُولد الدين، فإن الاقتصاد يدخل في دورة تضخم رمزي لا يمكن أن تستمر إلىٰ ما لا نهاية.

ومن هنا فإن المدرسة النمساوية تملك ميزة مهمة: إنها لم تنخدع بالكامل بوهم الحياد النقدي، ولم تعتبر التوسع المالي المجرد نموًا حقيقيًا. لقد فهمت أن النقود ليست مجرد ستار، بل قوة تغير بنية الاقتصاد. وهذه نقطة التقاء عميقة مع الاقتصاد الإسلامي، الذي يؤكد أن المال إذا خرج من وظيفته كوسيط للقيمة وتحول إلىٰ سلعة تُؤجر بالزمن، فإنه يعيد تشكيل الاقتصاد كله بصورة منحرفة.

لكن هنا يظهر الفارق الحاسم: النمساويون، رغم نقدهم للتوسع النقدي، لم يرفضوا الفائدة من حيث المبدأ، بل جعلوها تعبيرًا طبيعيًا عن "التفضيل الزمني". أي أن الإنسان يفضل الحاضر علىٰ المستقبل، ولذلك يطلب عائدًا مقابل تأجيل استهلاكه. وهذه الفكرة تبدو لأول وهلة معقولة، لكنها تخفي افتراضًا خطيرًا: أن الزمن نفسه قابل للبيع والشراء. وهنا يتدخل الاقتصاد الإسلامي ليقول إن الزمن لا يخلق القيمة بذاته، بل يخلقها العمل والمخاطرة والإنتاج داخل الزمن. فالذي يؤخر استهلاكه لا يستحق زيادة مضمونة لمجرد التأخير، بل يستحق ربحًا إذا دخل ماله في نشاط حقيقي وتحمل مخاطرة حقيقية.

وهنا يتكشف الفرق بين "الزمن المالي" عند النمساويين و"الزمن العمراني" في الاقتصاد الإسلامي. الزمن المالي يجعل التأجيل نفسه مصدرًا للعائد. أما الزمن العمراني فيجعل العائد نتيجة لما يحدث داخل الزمن من إنتاج وبناء ومخاطرة. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا ينكر أثر الزمن، لكنه يرفض تحويل الزمن إلىٰ سلعة مستقلة تُباع في صورة فائدة.

ثم إن المدرسة النمساوية، بسبب تعظيمها للفرد والسوق، تميل إلىٰ تقليص دور الدولة إلىٰ الحد الأدنىٰ. وهي ترىٰ أن تدخل الدولة في الأسعار والائتمان والإنفاق يؤدي غالبًا إلىٰ تشويه المعلومات وإفساد إشارات السوق. وهذه الرؤية تحتوي قدرًا كبيرًا من الصحة؛ لأن الدولة المتغولة قد تدمر الحوافز وتنتج بيروقراطية وفسادًا وريعية. والاقتصاد الإسلامي يوافق النمساويين في نقد الدولة حين تتحول إلىٰ جهاز هيمنة أو احتكار أو توزيع امتيازات. لكنه يختلف معهم في نقطة أساسية: السوق وحدها لا تحمي الكفاية ولا تمنع الاحتكار ولا تحفظ حق الأجيال ولا ترتب الضروريات.

فالمدرسة النمساوية تثق كثيرًا في قدرة النظام التلقائي للسوق، بينما الاقتصاد الإسلامي يرىٰ أن السوق، مهما بلغت كفاءتها، لا تملك معيارًا أخلاقيًا ذاتيًا. السوق تكشف القوة الشرائية، لا الحاجة الحقيقية. والسوق قد تنتج الثروة، لكنها قد تنتج معها تركزًا هائلًا للسلطة والموارد. والسوق قد تنسق المعلومات، لكنها لا تسمع صوت من لا يملك مالًا للدخول إليها. ولذلك فإن الدولة المقاصدية ليست عند الاقتصاد الإسلامي عدوًا للسوق، بل حارسًا للميزان: تمنع الربا، تضبط الاحتكار، تحمي الموارد العامة، تحقق الكفاية، وتوجه التمويل نحو العمران.

ومن هنا يظهر التناقض الكبير داخل المدرسة النمساوية نفسها. فهي تريد حرية كاملة للسوق، لكنها تفترض ضمنًا وجود بنية اجتماعية وأخلاقية مستقرة تجعل السوق قابلة للاستمرار. غير أن السوق، إذا تُركت بلا ضابط مقاصدي، قد تدمر هذه البنية نفسها: قد تُضعف الأسرة، وتفكك الطبقة الوسطىٰ، وتحول التعليم والصحة والسكن إلىٰ سلع محكومة فقط بالقدرة علىٰ الدفع، وتسمح بتحول المال إلىٰ احتكار. وهنا لا تعود الحرية الاقتصادية حيادًا، بل تصبح انحيازًا للأقوىٰ.

ومع ذلك، فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يتعلم من المدرسة النمساوية أشياء بالغة الأهمية. أولها أن المعلومات الاقتصادية موزعة، ولا تستطيع الدولة احتكار المعرفة.

وثانيها أن الأسعار تحمل إشارات حقيقية يجب احترامها. وثالثها أن التوسع النقدي غير المنضبط خطير. ورابعها أن البيروقراطية قد تصبح منتجة للفساد والعجز. وخامسها أن الحوافز الفردية لا يجوز تجاهلها باسم العدالة المجردة. وهذه كلها عناصر ضرورية لبناء اقتصاد إسلامي واقعي لا يقع في الشمولية.

لكن الاقتصاد الإسلامي يتجاوز النمساويين في ثلاث نقاط مركزية. أولًا: يرفض جعل الفائدة تعبيرًا طبيعيًا عن الزمن. ثانيًا: يرفض اختزال الإنسان في فرد يسعىٰ فقط إلىٰ تفضيلاته الخاصة. ثالثًا: يرفض ترك الكفاية والعدالة والموارد العامة بالكامل لقوىٰ السوق. ومن هنا فإنه يقدم تصورًا مركبًا: سوق حرة نسبيًا لكنها منضبطة بالمقاصد؛ ملكية خاصة لكنها مؤتمنة؛ دولة قوية لكنها غير متغولة؛ مال متحرك لكنه مرتبط بالإنتاج؛ وربح مشروع لكنه قائم علىٰ المخاطرة لا علىٰ الدين.

وهنا تظهر نقطة شديدة العمق: المدرسة النمساوية تملك حساسية عالية تجاه "المعرفة"، لكنها لا تملك حساسية كافية تجاه "القيمة الحضارية". فهي تسأل: كيف تنسق السوق المعلومات؟ لكنها لا تسأل بالقدر نفسه: إلىٰ أي غاية تُستخدم هذه المعلومات؟ قد تكون السوق شديدة الكفاءة في إنتاج الرغبات وتحريك الاستهلاك، لكنها ليست بالضرورة كفؤة في بناء الإنسان أو حماية العمران. أما الاقتصاد الإسلامي فيجعل السؤالين معًا: كيف يعمل النظام؟ ولماذا يعمل؟ وما أثره في الإنسان والمستقبل؟

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يقف مع الدولة ضد السوق، ولا مع السوق ضد الدولة، بل مع العمران ضد الاختلال أيًا كان مصدره. فإذا تحولت الدولة إلىٰ ريع واستبداد قيدها، وإذا تحولت السوق إلىٰ احتكار وربا واستنزاف ضبطها. إنه يبحث عن الميزان، لا عن إطلاق أحد الطرفين.

وخلاصة هذا الفصل أن المدرسة النمساوية تمثل نقدًا مهمًا للنقدية المصطنعة، والتوسع الائتماني، والدولة المتغولة، وهي بذلك تقترب من الاقتصاد الإسلامي في بعض

تشـــخيصـــاتها. لكنها تبقىٰ أســـيرة فلســـفة فردانية تجعل الســـوق أقرب إلىٰ النظام الطبيعي الأعلىٰ، وتجعل الفائدة تعبيرًا مشـــروعًا عن الزمن. أما الاقتصـــاد الإســـلامي فيعيد إدخال المقاصـــد والاســـتخلاف والكفاية والعدالة في قلب النظام، ويرفض أن يتحول الزمن إلىٰ سلعة، أو أن تُترك الموارد والمصائر البشرية بالكامل لقوىٰ السوق.

الفصل الثالث والخمسون
الاقتصاد الإسلامي وماركس وفائض القيمة
من نقد استغلال العمل إلى نقد اختزال القيمة في العمل

يمثل ماركس واحدة من أعظم اللحظات النقدية في تاريخ الفكر الاقتصـادي؛ لأنه لم يتعامل مع الرأسمالية بوصفها نظام تبادل حرّ بين أطراف متساوية، بل حاول أن يكشف ما وراء العقد، وما وراء الأجر، وما وراء حرية السـوق الظاهرة. لقد رأىٰ أن العامل لا يبيع "عمله" فقط، بل يبيع قوة عمله، وأن الرأسـمالي يشـتري هذه القوة ثم يسـتخرج منها قيمة أكبر مما يدفعه للعامل في صورة أجر. ومن هنا وُلد مفهوم فائض القيمة بوصفه السر الخفي للتراكم الرأسمالي: العامل ينتج أكثر مما يتقاضىٰ، والرأسمالي يستولي علىٰ الفرق بحكم امتلاكه وسـائل الإنتاج. وهذه الرؤية، مهما اختلفنا معها، لا يمكن إنكار قوتها النقدية؛ لأنها كشـفت أن العقد الحر قد يخفي علاقة قوة، وأن الأجر السـوقي قد لا يكون عادلًا، وأن الملكية قد تتحول إلىٰ وسيلة للسيطرة علىٰ عمل الآخرين.

ومن هذه الزاوية يلتقي الاقتصـاد الإسـلامي مع ماركس في نقد الرأسـمالية حين تجعل الإنسـان أداة لإنتاج فائض لا يعود إليه بالعدل. فالإسـلام لا يقبل أن يتحول العمل إلىٰ سـلعة مهانة، ولا أن يبقىٰ العامل تحت حد الكفاية بينما تتراكم الثروة عند مالك رأس المال، ولا أن تكون الحاجة مدخلًا لانتزاع العمل بأجر لا يحفظ الكرامة. ولذلك فإن نقد ماركس للاستغلال ليس غريبًا عن الحس الإسـلامي العام؛ لأن الشـريعة حين ربطت العمل بالكرامة، والأجر بالعدل، والمال بالحق، كانت تقف ضد تحويل الإنسان إلىٰ مجرد قوة إنتاج.

لكن نقطة الافتراق تبدأ حين يجعل ماركس العمل أصـل القيمة شـبه الوحيد، أو المركز الحاسـم في تفسـير التراكم. فالاقتصـاد الإسـلامي لا ينكر مركزية العمل، لكنه يرفض اختزال

القيمة فيه وحده. فقبل العمل يوجد المورد، والمورد نفسه يحمل قيمة تكوينية لأنه خلق لله وإرث إنساني مشترك. وبعد العمل توجد الحاجة والمصلحة والمقصد، وهي التي تمنح الإنتاج اتجاهه ومعناه. وحول العمل توجد المعرفة والتنظيم والدولة والسوق والثقة والبنية المؤسسية. ولذلك فإن القيمة ليست ناتج العمل وحده، بل ناتج شبكة أوسع: المورد، العمل، المعرفة، رأس المال بوصفه أداة، الدولة بوصفها ناظمة، والمجتمع بوصفه حاضنًا للثقة.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يوسع مفهوم فائض القيمة بدل أن يلغيه. فهناك فعلًا فائض قد يُستخرج من العامل حين لا ينال أجر الكفاية، لكن هناك أيضًا فائضًا يُستخرج من المورد حين تُحتكر الثروات العامة، وفائضًا يُستخرج من الزمن حين تُفرض الفائدة، وفائضًا يُستخرج من الحاجة حين تُحتكر الضروريات، وفائضًا يُستخرج من الدولة حين تُمنح الامتيازات، وفائضًا يُستخرج من النقد حين تخلق المصارف مطالبات مالية وتحمّل المجتمع كلفة الأزمات، وفائضًا يُستخرج من الأجيال حين يُموَّل الحاضر بديون ربوية. ومن هنا فإن ماركس كشف بابًا مهمًا من الاستغلال، لكن الاقتصاد الإسلامي يفتح أبوابًا أوسع.

إن الرأسمالية الصناعية التي واجهها ماركس كانت تجعل المصنع مركز الاستغلال، أما الرأسمالية المالية المعاصرة جعلت الدين والنقد والأسواق الرمزية مراكز جديدة لاستخراج الفائض. العامل لا يُستغل في المصنع فقط، بل قد يُستغل كمستهلك مدين، وكمواطن يدفع ضرائب لإنقاذ المصارف، وكمستأجر يواجه ريع العقار، وكمريض يواجه احتكار الدواء، وكجيل قادم يرث دينًا عامًا لم يشارك في صنعه. ولذلك فإن مفهوم فائض القيمة، إذا بقي محصورًا في علاقة العامل والرأسمالي داخل المصنع، لا يكفي لفهم العالم المالي المعاصر.

وهنا يتفوق الاقتصاد الإسلامي لأنه لا يضع العمل وحده في مركز العالم، ولا رأس المال وحده، بل يضع الإنسان المستخلف في علاقة مع المورد والمال والدولة والزمن. فالظلم

الاقتصادي ليس فقط أن يأخذ الرأسمالي فائض عمل العامل، بل أن يتحول المال إلىٰ سلطة علىٰ الزمن، وأن يتحول المورد إلىٰ احتكار، وأن تتحول الدولة إلىٰ جهاز ريع، وأن تتحول السوق إلىٰ أداة لإنتاج الحاجة المصطنعة، وأن يتحول الدين إلىٰ قيد علىٰ الأجيال. وهذا يجعل النظرية الإسلامية أكثر تركيبًا من الثنائية الماركسية بين العمل ورأس المال.

ومع ذلك، فإن ماركس يظل مفيدًا جدًا في كشف علاقة الملكية بالسلطة. فالملكية ليست دائمًا علاقة هادئة بين الإنسان والشيء، بل قد تكون علاقة سلطة بين الإنسان والإنسان عبر الشيء. من يملك وسائل الإنتاج يستطيع أن يحدد شروط العمل، ومن يملك الأرض يستطيع أن يحدد شروط السكن، ومن يملك المال يستطيع أن يحدد شروط التمويل، ومن يملك المنصة يستطيع أن يحدد شروط الوصول. وهذه الفكرة يوافق عليها الاقتصاد الإسلامي بعمق، لكنه يضيف إليها أن الملكية ليست ملغاة بل مؤتمنة. فالخلل ليس في أصل الملكية الخاصة، بل في تحولها إلىٰ سيادة مطلقة بلا مقصد ولا حق عام ولا زكاة ولا ضبط احتكار ولا مسؤولية اجتماعية.

ومن هنا يختلف الاقتصاد الإسلامي عن الحل الماركسي. فماركس رأىٰ أن تجاوز الاستغلال يقتضي تجاوز الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في أفق تاريخي أوسع. أما الاقتصاد الإسلامي فلا يرىٰ الحل في إلغاء الملكية، بل في إعادة ضبطها بمفهوم الاستخلاف. فالإنسان يملك، لكنه لا يملك ملكًا مطلقًا. يربح، لكن ربحه مقيد بالمشروعية والمخاطرة. يتصرف، لكن تصرفه محدود بمنع الضرر والاحتكار والربا. والدولة تتدخل، لكنها لا تصادر المجتمع. وبهذا يحاول الاقتصاد الإسلامي أن يتجنب وحشية الرأسمالية من جهة، ومركزية الدولة المطلقة من جهة أخرىٰ.

إن الماركسية، في تجاربها التاريخية، كشفت أن نقد الرأسمالية لا يكفي لبناء العدالة. فقد تتحول الدولة التي صادرت رأس المال الخاص إلىٰ رأس مال سياسي مركزي،

وتتحول البيروقراطية إلىٰ طبقة جديدة، ويُستبدل استغلال السوق باستغلال السلطة. وهذا يؤكد أن المشكلة ليست في الملكية الخاصة وحدها، بل في كل تمركز للقوة بلا مقصد ولا رقابة. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يسلم السوق للمال، ولا يسلم المجتمع للدولة، بل يقيم توازنًا بين الملكية الخاصة، والحق العام، والدولة المقاصدية، والزكاة، والوقف، والسوق المنضبطة.

والاقتصاد الإسلامي يختلف عن ماركس أيضًا في موقفه من الدين. فقد رأىٰ ماركس الدين في سياق تاريخي معين بوصفه جزءًا من البنية الأيديولوجية التي قد تواسي المظلوم وتخفي شروط ظلمه. أما في التصور الإسلامي، فإن الدين ليس غطاءً للاستغلال، بل مصدر نقد جذري له إذا فُهم فهمًا مقاصديًا. تحريم الربا، ووجوب الزكاة، ومنع الاحتكار، وحماية الضعيف، وربط الملكية بالاستخلاف، كلها أدوات لتحرير الاقتصاد من عبودية المال. المشكلة ليست في الدين، بل في تحويل الدين إلىٰ تبرير للواقع بدل أن يكون معيارًا لمحاكمته.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يستوعب قوة النقد الماركسي دون أن يتبنىٰ ماديته التاريخية ولا اختزاله الطبقي. نعم، الصراع علىٰ الموارد والعمل والمال حقيقة في التاريخ، لكن التاريخ ليس صراع طبقات فقط. فيه وحي، وأخلاق، ومقاصد، ودولة، وأمة، وحق، ومسؤولية، واستخلاف. والإنسان ليس مجرد حامل لموقع طبقي، بل كائن أخلاقي قادر علىٰ الظلم والعدل، وعلىٰ الأنانية والتضحية، وعلىٰ الاستغلال والإحسان. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي أوسع أنثروبولوجيًا من الماركسية؛ لأنه لا يختزل الإنسان في موقعه الإنتاجي.

ومع ذلك يجب ألا يستخدم الاقتصاد الإسلامي هذا النقد للتهرب من سؤال العدالة الطبقية. فوجود الاختزال عند ماركس لا يعني أن مشكلة الطبقات غير حقيقية. بل إن تركز الثروة، وتآكل الطبقة الوسطىٰ، واتساع الفجوة بين المالكين والعاملين، كلها قضايا يجب

أن تكون في قلب الاقتصاد الإسلامي. لكن علاجها لا يكون بإلغاء السوق والملكية، بل ببناء نظام يمنع الربا والاحتكار، ويضمن الكفاية، ويفرض الزكاة، ويدير الموارد العامة، ويحمي العمل، ويوجه الدولة نحو العمران.

وخلاصة هذا الفصل أن ماركس قدم نقدًا عظيمًا لاستغلال العمل وفائض القيمة، لكنه اختزل القيمة في العمل والصراع الطبقي بدرجة لا تكفي لبناء نظرية كلية. أما الاقتصاد الإسلامي فيقبل نقد الاستغلال، لكنه يوسع مفهومه: الاستغلال قد يقع في العمل، والمورد، والزمن، والدين، والنقد، والاحتكار، والدولة، والأجيال. وهو لا يلغي الملكية، بل يؤسسها على الاستخلاف. ولا يقدس الدولة، بل يقيدها بالمقاصد. ولا يرفض الربح، بل يربطه بالمخاطرة والقيمة. وبذلك يقدم نقدًا أوسع للرأسمالية من ماركس، وبديلًا أقل اختزالًا وأكثر توازنًا.

الفصل الرابع والخمسون
الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد المؤسسي الجديد
من كلفة المعاملة إلى أمانة المؤسسة

يمثل الاقتصاد المؤسسي الجديد واحدة من أهم المحاولات الحديثة لتجاوز الاختزال النيوكلاسيكي الذي تعامل مع السوق كما لو كانت تعمل في فراغ كامل من القواعد والتاريخ والقانون والثقة. فقد جاء هذا الاتجاه ليقول إن الأداء الاقتصادي لا يتحدد بالأسعار والموارد والحوافز وحدها، بل يتحدد كذلك بالمؤسسات: حقوق الملكية، العقود، القضاء، القوانين، قواعد الحوكمة، تكاليف المعاملات، درجة الثقة، قدرة الدولة على الإنفاذ، وطبيعة النظام السياسي والإداري الذي تتحرك داخله السوق. وهذه النقلة مهمة جدًا؛ لأنها تقرر أن الاقتصاد ليس آلة مجردة، بل نظام اجتماعي مؤسسي. ومن هنا يلتقي الاقتصاد الإسلامي مع هذا الاتجاه في نقطة مركزية: أن السوق لا تكفي وحدها، وأن القواعد التي تحكم السوق قد تكون أهم من السوق نفسها.

لكن الاقتصاد الإسلامي، وإن وافق الاقتصاد المؤسسي الجديد على أهمية المؤسسات، لا يقف عند حدود الكفاءة وتقليل كلفة المعاملات. فالاقتصاد المؤسسي الجديد يسأل غالبًا: أي المؤسسات أكثر قدرة على تخفيض كلفة التعاقد، وحماية الملكية، وتقليل عدم اليقين، وتحفيز الاستثمار؟ وهذه أسئلة مهمة. أما الاقتصاد الإسلامي فيضيف إليها سؤالًا أعمق: أي المؤسسات أكثر قدرة على تحقيق الكفاية، وحفظ الحق العام، ومنع الربا والاحتكار، وحماية الموارد، وصيانة كرامة الإنسان، وحفظ حق الأجيال؟ وهنا ينتقل النقاش من المؤسسة الكفؤة إلى المؤسسة الأمينة. فليست كل مؤسسة تخفض الكلفة عادلة، وليست كل قاعدة تحمي الملكية تحقق العمران، وليست كل بيئة جاذبة لرأس المال بيئة مقاصدية.

إن الاقتصاد المؤسسي الجديد أعاد الاعتبار إلىٰ حقوق الملكية، ورأىٰ أن وضوحها وحمايتها شرط للاستثمار والنمو. وهذا صحيح في جانب كبير منه؛ فالملكية الغامضة تضعف الحافز، والاعتداء علىٰ الملكية يخلق الخوف، وضعف القضاء يرفع كلفة التعامل. لكن الاقتصاد الإسلامي يضيف أن الملكية لا تُحمىٰ بوصفها سيادة مطلقة، بل بوصفها وظيفة مؤتمنة. فالملكية الخاصة معتبرة، لكنها ليست حقًا منفصلًا عن المجتمع والمورد والمقصد. فإذا تحولت الملكية إلىٰ احتكار للأرض، أو حبس للموارد، أو منع للكفاية، أو أداة لابتزاز الحاجة، فإن حمايتها المطلقة لا تكون عدلًا بل تثبيتًا للظلم. ومن هنا فإن المؤسسة الإسلامية لا تحمي الملكية فقط، بل تحمي وظيفة الملكية.

وهذا يظهر بوضوح في الموارد العامة. فالنظرية المؤسسية قد تسأل: ما نظام الملكية الأكثر كفاءة في إدارة المورد؟ ملكية خاصة؟ عامة؟ مشتركة؟ أما الاقتصاد الإسلامي فيضيف: ما النظام الذي يحفظ المورد بوصفه أمانة؟ ما النظام الذي يمنع تبديد حق الأجيال؟ ما النظام الذي يضمن أن يتحول المورد إلىٰ كفاية وقدرة لا إلىٰ ريع وامتياز؟ فالنفط والماء والمعادن والأراضي العامة لا يجوز أن تُدار بمنطق الكفاءة المالية وحدها؛ لأنها ليست أصولًا تجارية عادية، بل مفاصل سيادة وعمران. ومن هنا فإن المؤسسة الاقتصادية الإسلامية لا تكون مؤسسة ملكية فقط، بل مؤسسة استخلاف.

أما مفهوم تكاليف المعاملات، فهو من أهم إضافات الاقتصاد المؤسسي الجديد. فكل عقد يحتاج إلىٰ بحث ومعلومات وتفاوض ورقابة وإنفاذ، وهذه كلها تكاليف. وحين تكون الثقة ضعيفة والقضاء بطيئًا والقواعد غامضة، ترتفع هذه التكاليف ويتعطل الاقتصاد. وهذا التحليل ينسجم بعمق مع الرؤية الإسلامية التي جعلت الصدق والأمانة والوفاء بالعقود وتحريم الغش والتدليس والغرر شروطًا لصحة السوق. فالأخلاق في الإسلام ليست زينة فوق الاقتصاد، بل هي تخفيض جوهري لتكاليف المعاملات. المجتمع

الصـــادق أرخص اقتصـــاديًا من المجتمع المخادع؛ لأن الخداع يحتاج إلىٰ عقود أطول، ورقابة أشد، وقضاء أثقل، ومخاطر أعلىٰ.

لكن الاقتصـــاد الإســـلامي يتجاوز اللغة الأداتية هنا. فهو لا يقول إن الأمانة نافعة فقط لأنها تخفض كلفة المعاملات، بل يقول إن الأمانة قيمة واجبة ولو لم تُحسب منفعتها فورًا. وهذا الفرق مهم؛ لأن الاقتصـــاد المؤســـســـي قد يميل إلىٰ تبرير القاعدة بفعاليتها، بينما الاقتصاد الإسلامي يربط الفعالية بالحق. فالأمانة ليست مجرد أداة لكفاءة السوق، بل شرط لصـــحة العمران. والصـــدق ليس مجرد وســـيلة لتســـهيل التبادل، بل التزام ديني وأخلاقي يحفظ الإنسان من أن يتحول إلىٰ ذئب تعاقدي.

ومن هنا فإن المؤسسات في الاقتصاد الإسلامي ليست فقط قواعد رسمية، بل منظومة أخلاقية وقانونية ومقاصدية. القضاء مؤسسة، لكن الضمير مؤسسة أيضًا. القانون مؤسسة، لكن الحسبة مؤسسة. السوق مؤسسة، لكن الزكاة والوقف كذلك. الدولة مؤسسة، لكن الأســـرة والمجتمع والثقة والفتوىٰ والرقابة العامة كلها مؤســـســـات بمعنىٰ واســـع. وهذا الاتســـاع يجعل الاقتصـــاد الإســـلامي أقدر علىٰ فهم الواقع من النظريات التي تحصـــر المؤسسة في القانون الرسمي أو عقد الملكية فقط. فالاقتصاد لا يعيش بالقانون وحده، بل يعيش بالثقة والمعنىٰ والانتماء والالتزام.

إن الاقتصاد المؤسسي الجديد يملك قوة كبيرة في نقد الدول الضعيفة أو الفاسدة؛ لأنه يبين أن غياب المؤسسات الجيدة يفسد الاستثمار ويبدد الموارد. لكن الاقتصاد الإسلامي يضـيف أن الدولة قد تكون قوية مؤســسـيًا لكنها غير عادلة مقاصـديًا. قد تكون قادرة علىٰ إنفـاذ العقود، لكنهـا تنفـذ عقودًا ربو ية ظالمـة. قد تحمي الملكيـة، لكنهـا تحمي احتكـار الضـــروريات. قد تجذب الاســـتثمار، لكنها تجذب اســـتثمارًا ريعيًا يســـتنزف الموارد. قد تخفض الفســاد الإداري، لكنها تبقي الاقتصــاد تابعًا للديون. لذلك فإن جودة المؤســســة لا تقاس بالكفاءة فقط، بل بالغاية التي تخدمها.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ مفهوم "المؤسسة المقاصدية". وهي المؤسسة التي تجمع بين الكفاءة والحق، بين وضوح القاعدة وعدالة المآل، بين حماية الملكية وحماية الكفاية، بين إنفاذ العقد ومحاكمة أثر العقد، بين جذب الاستثمار ومنع الريع، بين قوة الدولة ومساءلتها. المؤسسة المقاصدية لا تكتفي بأن تجعل السوق تعمل، بل تسأل: في أي اتجاه تعمل السوق؟ ولصالح من؟ وبأي أثر في الإنسان والموارد والمستقبل؟

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد المؤسسي الجديد يقدم للاقتصاد الإسلامي أداة تحليلية مهمة: لا اقتصاد بلا قواعد، ولا سوق بلا مؤسسات، ولا نمو بلا ثقة وإنفاذ وحقوق واضحة. لكن الاقتصاد الإسلامي يتجاوز هذا الاتجاه حين يجعل المؤسسة خادمة للمقاصد لا للكفاءة وحدها. فالمؤسسة العادلة ليست فقط التي تخفض كلفة المعاملة، بل التي تحفظ الإنسان من الاستغلال، والمال من الربا، والمورد من الاحتكار، والدولة من الريع، والسوق من الغرر، والمستقبل من الاستنزاف. وبذلك يتحول السؤال من: كيف نجعل الاقتصاد أكثر كفاءة؟ إلىٰ: كيف نجعل الكفاءة نفسها خادمة للعمران؟

الفصل الخامس والخمسون
الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد السلوكي
من الإنسان العقلاني إلى الإنسان المستخلف

شكّل الاقتصاد السلوكي واحدة من أعنف الضربات الموجهة إلىٰ الصورة الكلاسيكية للإنسان الاقتصادي؛ تلك الصورة التي افترضت أن الإنسان كائن عقلاني بالكامل، يملك معلومات كافية، ويحسب منفعته بدقة، ويتخذ قراراته بطريقة منطقية مستقرة. فقد جاءت الدراسات النفسية والتجريبية لتكشف أن الإنسان الحقيقي مختلف تمامًا: يتأثر بالخوف والطمع، وبالتحيزات الإدراكية، وبضغط الجماعة، وبطريقة عرض الخيارات، وبالخسارة أكثر من الربح، وبالعادات والإشارات والإعلانات والتوقعات. ومن هنا لم يعد الإنسان الاقتصادي "آلة حساب"، بل كائنًا نفسيًا واجتماعيًا معقدًا.

وهذه النقلة تقترب، في جانب مهم منها، من الرؤية الإسلامية للإنسان. فالاقتصاد الإسلامي لم يفترض يومًا أن الإنسان عقل محض أو رغبة محضة. لقد تعامل معه بوصفه كائنًا مركبًا: فيه العقل، والشهوة، والخوف، والطمع، والضمير، والهوىٰ، والإيمان، والعادة، والضعف، والقدرة علىٰ التهذيب. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي، من حيث البنية الأنثروبولوجية، يبدو أكثر واقعية من النموذج النيوكلاسيكي الذي اختزل الإنسان في تعظيم المنفعة.

لكن الاقتصاد السلوكي، رغم أهميته، بقي في كثير من الأحيان داخل الأفق نفسه الذي أنتجه الاقتصاد الحديث. لقد كشف أن الإنسان لا يتصرف بعقلانية كاملة، لكنه لم يسأل دائمًا: نحو أي غاية ينبغي تهذيب هذا السلوك؟ أي إنه انتقل من "الإنسان العقلاني" إلىٰ "الإنسان المنحاز نفسيًا"، لكنه لم ينتقل بالضرورة إلىٰ "الإنسان المستخلف". ومن هنا

فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بوصف الانحيازات السلوكية، بل يسأل عن تربيتها وضبطها وربطها بالمقاصد.

إن الاقتصاد السلوكي بيّن أن الإنسان يميل إلىٰ الاستهلاك اللحظي، ويضعف أمام الإغراءات، ويتأثر بالإعلانات، ويخاف الخسارة أكثر مما يحب الربح، ويؤجل القرارات الصعبة، ويندفع مع القطيع. وهذه كلها معانٍ عرفتها الشريعة ضمنًا حين تحدثت عن الإسراف، والتبذير، والغرر، والميسر، والاحتكار، والادخار المذموم، والطمع، والربا، وأثر الحاجة والخوف في العقود. لكن الاقتصاد الإسلامي لا يتوقف عند التشخيص النفسي؛ بل يبني جهازًا أخلاقيًا ومؤسسيًا لحماية الإنسان من نفسه أحيانًا، ومن السوق أحيانًا أخرىٰ.

فإذا كان الإنسان يتأثر بالإغراء، فإن السوق الحديثة صارت صناعة ضخمة لإنتاج الإغراء. وإذا كان الإنسان يميل إلىٰ الاستهلاك، فإن الإعلان الحديث لا يكتفي بإشباع الرغبات بل يصنعها. وإذا كان الإنسان يخاف فوات الفرصة، فإن الأسواق المالية تبني كثيرًا من فقاعاتها علىٰ هذا الخوف الجماعي. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يرىٰ أن ترك الإنسان وحده أمام السوق المتوحشة ليس حرية كاملة، بل قد يكون نوعًا من التخلي عنه أمام أجهزة هندسة الرغبة.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين الاقتصاد السلوكي والاقتصاد المقاصدي. الاقتصاد السلوكي قد يستعمل معرفة الانحيازات لتحسين كفاءة السوق أو لزيادة الامتثال أو لتوجيه السلوك الاستهلاكي بوسائل "الدفع الخفيف" أو ما يسمىٰ بـ nudging. أما الاقتصاد الإسلامي فيسأل: من يحدد اتجاه هذا التوجيه؟ هل يُستخدم لدفع الناس نحو الاستهلاك أكثر؟ أم نحو الادخار المنتج؟ نحو المقامرة؟ أم نحو الكفاية؟ نحو التبعية للرغبة؟ أم نحو تهذيبها؟ فالمشكلة ليست في التأثير علىٰ السلوك فقط، بل في المقصد الذي يوجّه التأثير.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يرفض الحياد الأخلاقي في فهم السلوك الاقتصادي. فالإنسان لا يولد بميل طبيعي إلىٰ الكفاية، بل قد يميل إلىٰ التراكم والاحتكار والإسراف. ولذلك جاءت الشريعة لا لإلغاء الرغبة، بل لتنظيمها. فالجوع إلىٰ الربح مشروع إذا دخل في المخاطرة والإنتاج، لكنه يصبح فسادًا إذا تحول إلىٰ ربا أو احتكار أو استغلال حاجة. والرغبة في التملك مشروعة، لكنها تنحرف إذا تحولت إلىٰ اكتناز أو تعطيل للموارد. وحب الرفاهية طبيعي، لكنه يصبح مدمرًا إذا انفصل عن الكفاية وحق الأجيال.

إن الاقتصاد السلوكي كشف كذلك أن الإنسان لا يتخذ قراراته داخل فراغ فردي، بل داخل بيئة اجتماعية ونفسية. وهنا يتفوق الاقتصاد الإسلامي لأنه لا يبني الإنسان منفصلًا عن الجماعة. فالزكاة، والوقف، وتحريم الاحتكار، وآداب السوق، والحسبة، والتكافل، كلها تصنع بيئة أخلاقية جماعية لا مجرد قرارات فردية. فالإنسان لا يصبح أكثر عدلًا فقط لأنه اقتنع نظريًا، بل لأنه يعيش داخل نظام يربط السلوك الاقتصادي بالمعنىٰ الديني والاجتماعي والأخلاقي.

ومن أخطر ما كشفه الاقتصاد السلوكي أن الناس قد يوافقون علىٰ ما يضرهم طويلًا إذا منحهم إشباعًا قصيرًا. وهذه الفكرة شديدة الأهمية في فهم النظام المالي المعاصر. فالديون الاستهلاكية، والمضاربات، والفقاعات، وحتىٰ بعض أنماط الاستهلاك البيئي المدمر، تقوم علىٰ تفضيل الحاضر علىٰ المستقبل. وهنا يعود الاقتصاد الإسلامي إلىٰ مركزية الزمن: لا يجوز أن يُستهلك المستقبل لإشباع رغبة آنية بلا ضابط. ومن هنا جاء تحريم الربا، ومنع التبذير، وحماية حق الأجيال، وربط العائد بالمخاطرة الحقيقية لا بالرغبة العاجلة.

إن الاقتصاد السلوكي يساعدنا كذلك في فهم لماذا لا يكفي الوعي الفردي وحده لإصلاح الاقتصاد. فالإنسان قد يعرف الضرر ثم يقع فيه بفعل البيئة والضغط والعادة والخوف والطمع.

ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يكتفي بالموعظة، بل يبني مؤسسات تضبط السلوك: يمنع الربا قانونيًا، يفرض الزكاة، يضبط السوق، يمنع الغرر، ويعاقب التدليس. لأن الأخلاق بلا بنية قد تنهزم أمام السوق، كما أن البنية بلا أخلاق قد تتحول إلىٰ قهر.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن الاقتصاد الإسلامي يقدم "اقتصادًا سلوكيًا مقاصديًا". فهو يعترف بانحيازات الإنسان وضعفه وعدم عقلانيته الكاملة، لكنه لا يستسلم لها، بل يبني جهازًا للتهذيب والتوجيه. إنه لا يرىٰ الإنسان شيطانًا اقتصاديًا يجب قمعه، ولا ملاكًا عقلانيًا يمكن تركه بلا ضابط، بل كائنًا قابلًا للارتقاء والانحراف معًا. ومن هنا جاءت العبادات والأخلاق والسوق والقانون والدولة ضمن شبكة واحدة: كلها تشارك في بناء الإنسان الاقتصادي.

وهذا يقودنا إلىٰ مسألة شديدة العمق: هل الحرية الاقتصادية تعني ترك الإنسان لكل رغباته؟ الاقتصاد الإسلامي يجيب: لا. فالحرية الحقيقية ليست أن يصبح الإنسان عبدًا لشهواته أو للإعلان أو للدين الاستهلاكي، بل أن يمتلك قدرة علىٰ الاختيار داخل إطار من الوعي والمقصد. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي لا يرىٰ تهذيب الرغبة قمعًا للحرية، بل تحريرًا لها من العبودية الخفية للسوق والرغبة والمال.

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد السلوكي قدم خدمة عظيمة حين هدم أسطورة الإنسان العقلاني الكامل، وكشف أثر النفس والعادة والخوف والطمع والانحيازات في السلوك الاقتصادي. لكن الاقتصاد الإسلامي يتجاوزه لأنه لا يكتفي بالوصف النفسي، بل يبني مشروعًا لتهذيب السلوك وربطه بالمقاصد. فالإنسان ليس مجرد مستهلك منحاز، بل مستخلف مسؤول. والسوق ليست مختبرًا للرغبات فقط، بل مجالًا للعمران. والاقتصاد لا ينجح فقط حين يفهم الإنسان كما هو، بل حين يساعده أن يصبح أقدر علىٰ العدل والكفاية والتوازن.

الفصل السادس والخمسون
الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد البيئي
ونقد النمو اللامحدود
من استنزاف الطبيعة إلى أمانة الاستخلاف

يُعدّ السؤال البيئي أحد أخطر الأسئلة التي كشفت عجز الاقتصاد الحديث عن فهم حدوده الخاصة. فقد قام التصور الاقتصادي السائد، في جانب كبير منه، علىٰ افتراض ضمني بأن الطبيعة مخزن مفتوح للموارد، وأن النمو يمكن أن يستمر في التصاعد، وأن التقنية قادرة دائمًا علىٰ تجاوز الندرة، وأن السوق يستطيع أن يعالج آثار الاستنزاف عبر الأسعار والحوافز. لكن العالم الحديث بدأ يكتشف أن الطبيعة ليست مجرد مستودع صامت، وأن الأرض ليست مادة بلا ذاكرة، وأن الماء والهواء والتربة والطاقة والمناخ ليست عناصر خارج الاقتصاد، بل هي أساس الاقتصاد نفسه. فإذا اختل الأساس، لم تعد الأسواق والأسعار والأرباح قادرة علىٰ إخفاء الحقيقة.

ومن هنا فإن الاقتصاد البيئي الحديث، في نقده للنمو اللامحدود، يقترب من سؤال مركزي في الاقتصاد الإسلامي: هل يحق للجيل الحاضر أن يستهلك المورد وكأنه المالك النهائي له؟ وهل يجوز أن يقاس النجاح الاقتصادي بمعدل النمو فقط، حتىٰ لو كان هذا النمو قائمًا علىٰ استنزاف الماء، وتلويث الهواء، وتدمير التربة، وإفقار الأجيال القادمة؟ إن الاقتصاد الإسلامي يجيب من داخل مفهوم الاستخلاف: الإنسان ليس مالكًا مطلقًا للطبيعة، بل أمين عليها. والموارد ليست غنيمة لجيل واحد، بل أمانة ممتدة في الزمن. ولذلك فإن أي اقتصاد لا يسمع صوت الأجيال القادمة هو اقتصاد ناقص العدالة، مهما بلغ حجمه المالي.

إن الرأسمالية الحديثة لم تستنزف الطبيعة لأنها تكرهها، بل لأنها حولت الطبيعة إلىٰ عنصر خارجي في الحساب الاقتصادي. فالربح يحسب كدخل، أما تلوث النهر فلا يدخل دائمًا في الدفتر. والمصنع يحسب إنتاجه، أما تدمير البيئة المحيطة فقد يُرحّل إلىٰ المجتمع. والشركة تسجل أرباحها، أما الأمراض الناتجة عن التلوث فتدخل في حساب الأسر والدولة. وهنا تظهر مشكلة "التكاليف الخارجية" التي نبه إليها الاقتصاد البيئي. لكن الاقتصاد الإسلامي يذهب أبعد من ذلك؛ فهو لا يرىٰ البيئة مجرد تكلفة خارجية ينبغي إدخالها في السعر، بل يرىٰ المورد نفسه أمانة، والإضرار به اعتداءً علىٰ حق عام وحق مستقبلي.

ومن هنا فإن حماية البيئة في الاقتصاد الإسلامي ليست ترفًا أخلاقيًا، ولا قضية هامشية بعد تحقيق النمو، بل جزء من أصل العمران. فلا عمران مع أرض مدمرة، ولا كفاية مع ماء ملوث، ولا عدالة مع هواء مسموم، ولا حق أجيال مع موارد مستنزفة. وإذا كانت المقاصد تحفظ النفس والمال والنسل والعقل، فإن البيئة تدخل في كل هذه المقاصد؛ لأن فسادها يهدد النفس بالصحة والمرض، والمال بتدمير الموارد، والنسل بإفقار المستقبل، والعقل بتشويه شروط الحياة والتعليم والاستقرار.

إن نقد النمو اللامحدود لا يعني رفض النمو، بل رفض النمو الأعمىٰ. فالاقتصاد الإسلامي لا يدعو إلىٰ الجمود ولا إلىٰ الفقر ولا إلىٰ تعطيل الإنتاج، بل يدعو إلىٰ نمو عمراني رشيد: نمو يزيد قدرة الإنسان علىٰ الحياة الكريمة دون أن يبدد أصل الحياة. النمو المطلوب هو نمو الكفاية، لا نمو الاستنزاف؛ نمو الإنتاج الحقيقي، لا نمو الاستهلاك المصطنع؛ نمو المعرفة، لا نمو النفايات؛ نمو القدرة، لا نمو الديون والفقاعات. ومن هنا فإن السؤال ليس: هل ننمو؟ بل: ماذا ينمو فينا؟ وهل ينمو الإنسان والعمران، أم تنمو الرغبة والريع والتلوث؟

والاقتصـــاد البيئي الحديث قدّم نقدًا مهمًا لفكرة أن الناتج المحلي يقيس الرفاه الحقيقي. فقد يرتفع الناتج لأن الدولة تنفق أكثر علىٰ علاج أمراض ســببها التلوث، أو لأن الكوارث تتطلب إعادة إعمار، أو لأن الاســتهلاك المفرط يرفع المبيعات، بينما يكون المجتمع في حقيقته أكثر هشاشة. وهذا ينسجم مع الاقتصاد المقاصدي الذي يرفض عبادة الرقم. فالناتج ليس معيارًا كافيًا؛ لأنه لا يســأل عن نوع الإنتاج، ولا عن عدالة توزيعه، ولا عن أثره في الموارد، ولا عن علاقته بالكفاية. ولذلك يحتاج الاقتصـــاد الإســلامي إلىٰ مؤشرات عمرانية تقيس سلامة المورد، وعدالة الوصول، وحق الأجيال، وصدق النمو.

إن الرغبة المطلقة هي المحرك الخفي للاســتنزاف البيئي. فحين يصــبح الإنســان مستهلكًا بلا حد، يصبح العالم مادة بلا حرمة. والإعلان الحديث لا يكتفي بتلبية الحاجة، بل يصــنع نقصًــا نفســيًا دائمًا يدفع إلىٰ اســتهلاك جديد. وكل اســتهلاك يحتاج إلىٰ مورد، وطاقة، ونقل، وتغليف، ونفايات. وهكذا تتحول الرغبة الفردية، حين تضــخمها الســوق، إلىٰ عبء بيئي جماعي. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يعالج البيئة دون أن يعالج فلسـفة الرغبة. القناعة هنا ليســت فضـيلة فردية فقط، بل سـياسـة حضـارية لحماية الأرض من جنون الاستهلاك.

والإسلام لا يدعو إلىٰ قمع الجمال ولا إلىٰ رفض الطيبات، لكنه يضع حدًا بين التمتع المشــروع والإســراف المدمر. وهذا الحد ليس مجرد موعظة، بل ضــرورة اقتصــادية. فالإسـراف حين يصـبح نمطًا عامًا يتحول إلىٰ اسـتنزاف للموارد وتراكم للنفايات وضـغط علىٰ الطاقة والمياه. ومن هنا فإن مكافحة الإسـراف ليسـت خطابًا أخلاقيًا بسـيطًا، بل جزء من السـياسـة الاقتصـادية المقاصـدية. الدولة والمجتمع والسـوق والتعليم والإعلام كلها يجب أن تشارك في إعادة تعريف الرفاهية: الرفاهية ليست كثرة الاستهلاك، بل جودة الحياة مع توازن المورد والإنسان.

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي يختلف عن بعض صيغ الاقتصاد البيئي التي قد تميل إلىٰ رؤية الإنسان عبئًا علىٰ الطبيعة. فالإنسان في التصور الإ سلامي ليس عدوًا للطبيعة، بل مستخلف فيها. هو قادر علىٰ الإفساد، نعم، لكنه قادر أيضًا علىٰ الإصلاح والعمران. والمشكلة ليست في وجود الإنسان، بل في فلسفة الإنسان حين ينسىٰ الأمانة. ولذلك فإن الحل ليس في كراهية العمران، بل في إعادة توجيهه. الزراعة، والصناعة، والطاقة، والتقنية، كلها يمكن أن تكون أدوات إفساد أو أدوات عمران بحسب المقصد والنظام.

والدولة المقاصدية تتحمل هنا مسؤولية كبرىٰ. لا يجوز أن تترك البيئة لقرارات الشركات وحدها؛ لأن الشركات قد تحسب الأرباح القصيرة ولا تحسب كلفة الأجيال. ولا يجوز أن تجعل حماية البيئة مجرد قوانين شكلية، بل يجب أن تدخل في التخطيط المالي والنقدي والصناعي والزراعي. ما قيمة سياسة صناعية تبني مصانع تلوث الماء؟ وما قيمة سياسة زراعية تستنزف المياه الجوفية؟ وما قيمة سياسة طاقة تزيد الإيرادات اليوم وتترك غدًا بلا بديل؟ الدولة العمرانية يجب أن تفكر في المورد كما تفكر في الخزينة، بل أكثر؛ لأن الخزينة تُملأ وتفرغ، أما المورد إذا دُمّر فقد لا يعود.

ومن هنا فإن إدارة المياه تصبح من أهم أبواب الاقتصاد المقا صدي. الماء ليس سلعة عادية، بل شرط الحياة. واحتكاره أو تلويثه أو تبديده اعتداء علىٰ أصل الكفاية. وكذلك الأرض الزراعية ليست مجرد عقار قابل للبيع والشراء؛ إنها وعاء الأمن الغذائي. فإذا تحولت الأراضي الزراعية إلىٰ مضاربات عقارية، فإن المجتمع يبيع غذاءه المستقبلي بسعر حاضر. وهذا من أوضح صور تغليب الربح القصير علىٰ حق الأجيال.

والطاقة كذلك تحتاج إلىٰ عقل مقاصدي. فالدول التي تملك النفط والغاز لا يجوز أن تجعل هذه الموارد مجرد دخل ريعي، بل يجب أن تجعلها جسرًا إلىٰ اقتصاد متنوع وطاقة أكثر استدامة. النفط نعمة إذا تحول إلىٰ تعليم وصناعة وتقنية وطاقة مستقبلية، ونقمة إذا

تحول إلىٰ استهلاك وريع وتبعية. ومن هنا فإن الاقتصاد البيئي الإسلامي لا يطالب بترك الموارد في الأرض مطلقًا، بل بإدارتها بمنطق الأمانة: استخراج رشيد، استثمار طويل، تنويع، تقليل هدر، وحماية لحق القادم.

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد الإسلامي يلتقي مع الاقتصاد البيئي في نقد النمو اللامحدود والاستنزاف، لكنه يتجاوزه بتأسيس أعمق يقوم علىٰ الاستخلاف والأمانة وحق الأجيال وترتيب الحاجات. فالبيئة ليست خارج الاقتصاد، بل هي شرطه الأول. والمورد ليس مادة صامتة، بل أصل قيمة وأمانة. والنمو ليس غاية مطلقة، بل وسيلة للكفاية والعمران. وإذا فقد الاقتصاد هذا الميزان، فإنه قد يربح اليوم ويخسر الأرض التي يقف عليها غدًا.

الفصل السابع والخمسون
الخلاصة المقارنة الكبرى
أين تتفوق النظرية الإسلامية وأين تحتاج إلى تطوير؟

بعد هذه المواجهة الطويلة مع النظريات المنافسة، لم يعد الاقتصاد الإسلامي يظهر بوصفه خطابًا دفاعيًا في مواجهة الرأسمالية أو الماركسية أو الكينزية أو النمساوية، بل بوصفه نظرية كلية تملك حق الدخول إلىٰ ساحة النظريات الكبرىٰ. لقد ظهر أن قوته لا تأتي من رفضه الأخلاقي للربا وحده، ولا من امتلاكه عقودًا فقهية بديلة، بل من قدرته علىٰ إعادة بناء السؤال الاقتصادي من جذره: ما القيمة؟ من يخلقها؟ ما وظيفة المال؟ ما حدود السوق؟ ما دور الدولة؟ ما معنىٰ الكفاية؟ ما حق الأجيال؟ وما علاقة الاقتصاد بالعمران؟

لقد منحت الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية السوق مكانة مركزية، وأصابت حين كشفت أهمية المبادرة الفردية والأسعار والمنافسة وتقسيم العمل، لكنها أخطأت حين جعلت السوق أقرب إلىٰ مرجعية نهائية، وحين اختزلت القيمة في السعر والمنفعة، وحين منحت رأس المال عائدًا طبيعيًا مفترضًا عبر الفائدة. وهنا يتفوق الاقتصاد الإسلامي لأنه لا يلغي السوق، لكنه ينزع عنها القداسة؛ يجعلها أداة تبادل وكشف جزئي لا معيارًا نهائيًا للحق. ويقبل الملكية والربح، لكنه يربطهما بالاستخلاف والمخاطرة ومنع الضرر. وبهذا يتجاوز الرأسمالية من داخل ما تعجز هي عن رؤيته: أن السوق لا تسمع إلا صوت من يملك القدرة الشرائية، بينما المقاصد تسمع صوت الحاجة حتىٰ حين يعجز صاحبها عن دخول السوق.

ومع كينز وما بعد الكينزية، ظهر أن الاقتصاد الإسلامي يلتقي مع النقد الكينزي في رفض حياد النقود، وفي الاعتراف بدور الدولة، وفي فهم أن السوق قد يعجز عن تصحيح

نفسه. لكنه يتجاوز كينز لأنه لا يكتفي بتخفيض سعر الفائدة أو إدارة الطلب الكلي، بل يرفض الفائدة بوصفها علاقة اختلال بين المال والزمن. فالاقتصاد الإسلامي لا يريد فقط إنقاذ الرأسمالية من ركودها، بل يريد إعادة تأسيس التمويل ذاته علىٰ المشاركة والمخاطرة الحقيقية. وهنا يكون أكثر جذرية من كينز؛ لأن المشكلة عنده ليست في مستوىٰ الفائدة، بل في وجودها بوصفها عائدًا مضمونًا علىٰ الزمن.

ومع المدرسة النمساوية، ظهر تقاطع مهم في نقد التوسع النقدي المصطنع وخلق الائتمان المنفلت وخطر الدولة المتغولة. لكن الاقتصاد الإسلامي يختلف جذريًا عن النمساويين في مسألتين: الفائدة والدولة. فالزمن عند المدرسة النمساوية يبرر العائد عبر التفضيل الزمني، أما الزمن في الاقتصاد الإسلامي لا يبرر الزيادة إلا إذا امتلأ بالعمل والمخاطرة والإنتاج. والدولة عند النمساويين غالبًا خطر علىٰ السوق، أما الدولة في الاقتصاد الإسلامي فهي خطر إذا تغولت، لكنها ضرورة إذا التزمت المقاصد؛ لأنها تحمي الكفاية والموارد والحق العام وتمنع الاحتكار والربا. ومن هنا يتجاوز الاقتصاد الإسلامي ثنائية الدولة والسوق، ليجعل الميزان هو العمران.

ومع ماركس، ظهر أن الاقتصاد الإسلامي يوافق علىٰ نقد الاستغلال وكشف اختلال العلاقة بين العمل ورأس المال، لكنه لا يقبل اختزال القيمة في العمل وحده، ولا اختزال التاريخ في الصراع الطبقي. لقد وسّع الاقتصاد الإسلامي مفهوم الاستغلال: فهناك استغلال للعمل، نعم، لكن هناك أيضًا استغلال للمورد، والزمن، والدين، والنقد، والحاجة، والدولة، والأجيال. وهنا يتفوق علىٰ ماركس لأنه لا يرىٰ الظلم في المصنع فقط، بل في كل بنية تفصل العائد عن الحق والمخاطرة والإنتاج. وهو لا يلغي الملكية، بل يؤسسها علىٰ الاستخلاف. ولا يؤله الدولة، بل يقيدها بالمقاصد.

ومع الاقتصاد المؤسسي الجديد، ظهر أن الاقتصاد الإسلامي يستفيد كثيرًا من مركزية القواعد والمؤسسات والثقة وتكاليف المعاملات، لكنه يتجاوزه حين يجعل المؤسسة

خادمة للمقاصد لا للكفاءة وحدها. فالمؤسسة الجيدة ليست فقط التي تحمي الملكية وتخفض كلفة التعاقد، بل التي تمنع الملكية من التحول إلىٰ احتكار، والعقد من التحول إلىٰ استغلال، والدولة من التحول إلىٰ ريع، والسوق من التحول إلىٰ غرر. وبهذا ينتقل الاقتصاد الإسلامي من المؤسسة الكفؤة إلىٰ المؤسسة الأمينة.

ومع الاقتصاد السلوكي، ظهر أن الاقتصاد الإسلامي أكثر واقعية في فهم الإنسان؛ لأن الإنسان ليس عقلًا اقتصاديًا كاملًا، بل كائن مركب من عقل وشهوة وخوف وطمع وضمير وقابلية للتهذيب. لكن الاقتصاد الإسلامي يتجاوز الاقتصاد السلوكي لأنه لا يكتفي بوصف الانحيازات، بل يبني نظامًا لتوجيه الرغبة نحو الكفاية والعمران. فالإنسان ليس مستهلكًا منحازًا فقط، بل مستخلف مسؤول. والسوق لا يجوز أن تستغل ضعفه النفسي لتصنع رغبات لا تنتهي، بل يجب أن تخضع لمعيار الحاجة والمصلحة.

ومع الاقتصاد البيئي، ظهر أن الاقتصاد الإسلامي يلتقي مع نقد النمو اللامحدود واستنزاف الطبيعة، لكنه يؤسس ذلك علىٰ قاعدة أعمق: الاستخلاف والأمانة وحق الأجيال. فالبيئة ليست تكلفة خارجية فقط، بل شرط العمران وأصل من أصول القيمة. والنمو ليس مقدسًا، بل يُسأل عن نوعه وأثره. فإذا كان نموًا يستهلك المورد ويدمر الكفاية المستقبلية، فهو نمو كاذب. وإذا كان نموًا يبني الإنسان ويحفظ المورد ويحقق الكفاية، فهو عمران.

وبذلك تظهر نقاط التفوق الكبرىٰ في النظرية الإسلامية. أولها أنها لا تختزل القيمة في السعر، ولا العمل، ولا رأس المال، بل تجعلها شبكة تبدأ بالمورد، وتتحرك بالعمل والمعرفة، وتُضبط بالمقاصد، وتُختبر في الكفاية والعمران. وثانيها أنها تقدم نقدًا جذريًا للفائدة لا بوصفها أداة مالية فقط، بل بوصفها اختلالًا في فلسفة الزمن. وثالثها أنها تجعل الكفاية معيارًا للعدالة الاقتصادية، لا مجرد نتيجة ثانوية للنمو. ورابعها أنها تعطي للدولة

دورًا أصـيلًا دون أن تطلق يدها. وخامسـها أنها تجعل المال خادمًا للإنتاج لا سـيدًا عليه. وسادسها أنها تربط الاقتصاد بحق الأجيال والموارد، لا بالحاضر وحده.

لكن هذه القوة لا تعني أن النظرية اكتملت في كل جوانبها التشـغيلية. هنا يجب أن نكون صـادقين: التفوق الفلسـفي لا يكفي وحده. النظرية تحتاج إلىٰ جهاز نمذجة وقياس وسياسات تفصيلية حتىٰ تتحول من مشروع فكري كبير إلىٰ برنامج قابل للتطبيق. يجب أن نجيب بدقة: كيف يعمل البنك المركزي المقاصـدي؟ كيف تُخلق النقود بلا فائدة؟ كيف نقيس صدق القيمة؟ كيف نضبط التضخم دون سعر فائدة؟ كيف ندير سعر الصرف؟ كيف نبني سـوق صـكوك حقيقية؟ كيف نقيس الكفاية والعدالة العمرانية؟ وكيف نختبر النظرية علىٰ فضاء اقتصادي حقيقي؟

وهذه الحاجة إلىٰ النمذجة ليسـت ضـعفًا، بل علامة نضـج. فكل نظرية كبرىٰ تمر بمرحلتين: مرحلة التأسيس الفلسفي، ثم مرحلة التشغيل والقياس. وقد أنجزنا في الأقسام السابقة الأساس الفلسفي والنقدي والحضاري. أما الآن فقد آن أوان القسم التاسع: تحويل النظرية إلىٰ جهاز تشـغيلي. هناك سـننتقل من السـؤال: لماذا الاقتصـاد الإسـلامي مختلف؟ إلىٰ السـؤال: كيف يعمل هذا الاختلاف في السـياسـات والبنوك المركزية والأسـواق والمؤشرات والتمويل والإنتاج؟

القسم التاسع
النمذجة التطبيقية وبناء الجهاز التشغيلي للنظرية
من الفلسفة إلى القياس والسياسات العامة

الفصل الثامن والخمسون
نموذج البنك المركزي المقاصدي
من إدارة سعر الفائدة إلى حراسة صدق القيمة

يُعدّ البنك المركزي في الاقتصاد الحديث واحدًا من أكثر المؤسسات تأثيرًا في تشكيل الواقع الاقتصادي، رغم أن صورته لدىٰ الناس غالبًا ما تبدو تقنية ومحايدة. فهو الذي يتحكم بالسيولة، ويؤثر في الائتمان، ويحدد اتجاهات الفائدة، ويتدخل في سعر الصرف، ويواجه التضخم، وينقذ المصارف عند الأزمات، ويعيد رسم العلاقة بين الحاضر والمستقبل عبر السياسة النقدية. ومن هنا فإن أي نظرية اقتصادية لا تعيد تعريف وظيفة البنك المركزي تبقىٰ ناقصة؛ لأن المال الحديث لا يتحرك خارج هذه المؤسسة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي، إذا أراد أن يتحول من خطاب نقدي إلىٰ نظام تشغيلي، لا بد أن يقدم نموذجًا مختلفًا للبنك المركزي نفسه، لا مجرد نسخة إسلامية شكلية من بنك مركزي ربوي.

إن البنك المركزي التقليدي، في بنيته الحالية، يقوم علىٰ فكرة محورية: إدارة سعر الفائدة بوصفه الثمن المركزي للنقود والزمن. فالفائدة هي الأداة التي تُرفع أو تُخفض لضبط التضخم، وتحفيز الاستثمار، وتوجيه السيولة، وإدارة الدورة الاقتصادية. لكننا بيّنا سابقًا أن الفائدة ليست مجرد أداة تقنية، بل تعبير عن فلسفة كاملة ترىٰ أن المال يملك حقًا طبيعيًا في العائد بمجرد مروره عبر الزمن. ومن هنا فإن البنك المركزي التقليدي لا يدير السيولة فقط، بل يدير الزمن الاقتصادي نفسه وفق منطق العائد المضمون.

أما البنك المركزي المقاصدي، فإنه يبدأ من رفض هذه القاعدة. فهو لا ينطلق من سؤال: ما سعر المال؟ بل من سؤال: أين يجب أن يذهب المال؟ ما حجم السيولة الذي يخدم الكفاية والعمران؟ كيف نمنع النقود من التحول إلىٰ وقود للفقاعات؟ كيف نربط

الائتمان بالإنتاج الحقيقي؟ كيف نحفظ القوة الشـرائية للناس؟ كيف نحمي العملة من أن تصـبح أداة لنهب الفقراء بالتضـخم؟ وهكذا تنتقل وظيفة البنك المركزي من إدارة "ثمن الزمن" إلىٰ حراسة صدق القيمة.

وهنا تظهر أول مهمة للبنك المركزي المقاصـدي: ضـبط العلاقة بين خلق النقود والإنتاج الحقيقي. ففي النظام المالي الحديث تستطيع المصارف، عبر الاحتياطي الجزئي، خلق كميات ضـخمة من النقود الائتمانية تفوق كثيرًا القاعدة النقدية الأصـلية. وهذه النقود لا تذهب دائمًا إلىٰ الإنتاج، بل قد تتجه إلىٰ المضـاربة العقارية، أو أسـواق الأسـهم، أو الديون الاستهلاكية، أو الفقاعات المالية. وهنا يتضـخم المال الرمزي أسرع من الاقتصـاد الحقيقي، فتتشـكل الثروات الورقية ثم تنفجر الأزمات. ومن هنا فإن البنك المركزي المقاصدي لا يراقب كمية النقود فقط، بل اتجاهها القطاعي أيضًا.

أي أن السؤال لا يكون: كم خلقنا من نقود؟ بل: أين ذهبت؟ هل ذهبت إلىٰ الصناعة؟ إلىٰ الزراعة؟ إلىٰ التكنولوجيا؟ إلىٰ الإسـكان الحقيقي؟ أم ذهبت إلىٰ المضـاربة والديون والاستهلاك الريعي؟ وهنا يصبح البنك المركزي مؤسسة توجيه عمراني لا مجرد مؤسسة توازنات نقدية. إنه لا يترك خلق النقود محايدًا، لأن النقود نفسـها ليسـت محايدة. كل دين يُخلق يفتح اتجاهًا اقتصاديًا واجتماعيًا معينًا.

ومن هنا فإن أدوات البنك المركزي المقاصدي تختلف جذريًا عن الأدوات التقليدية. فهو لا يعتمد أساسًا علىٰ رفع وخفض سعر الفائدة، بل علىٰ:

- نسب توجيه الائتمان .
- أدوات المشاركة والسيولة المقاصدية .
- نسب التمويل القطاعي .
- متطلبات الاحتياطي المرتبطة بطبيعة النشاط .

- أدوات إعادة التمويل الإنتاجي .
- مراقبة التوسع المالي الرمزي .
- إدارة السيولة وفق أولويات الكفاية والعمران .

فإذا أراد البنك المركزي تحفيز قطاع الغذاء أو الصناعة أو الإسكان، فإنه لا يخفض الفائدة، بل يفتح قنوات تمويل ومشاركة وسيولة موجهة لهذه القطاعات. وإذا أراد تقليل المضاربة، فإنه يرفع كلفة التمويل غير المنتج، ويقيد خلق النقود الموجهة للفقاعات. وهكذا تصبح السياسة النقدية سياسة اتجاه لا سياسة سعر فقط.

لكن هنا يظهر سؤال بالغ الأهمية: إذا ألغينا سعر الفائدة، فكيف نضبط التضخم؟

والجواب أن الاقتصاد الإسلامي لا ينكر خطر التضخم، بل يعتبره من أخطر أشكال الظلم النقدي؛ لأنه ينقل الثروة بصمت من أصحاب الدخول الثابتة إلىٰ مالكي الأصول والقدرة المالية. لكن معالجة التضخم لا تكون فقط عبر رفع الفائدة وخنق الاقتصاد الحقيقي. فجزء كبير من التضخم الحديث ليس ناتجًا عن زيادة الطلب فقط، بل عن:

- تضخم مالي .
- احتكارات .
- اختناقات عرض .
- مضاربات .
- توسع ائتماني غير منتج .
- عجز ممول بطباعة نقود .
- أزمات طاقة وغذاء .

ومن هنا فإن البنك المركزي المقاصدي يعالج التضخم عبر حزمة مركبة:

- ضبط خلق النقود .

- توجيه التمويل نحو الإنتاج الحقيقي .
- التنسيق مع السياسة المالية .
- منع الاحتكار .
- حماية سلاسل الضروريات .
- مراقبة الفقاعات .
- منع التمويل الاستهلاكي المنفلت .
- الحفاظ علىٰ توازن بين السيولة والقدرة الإنتاجية .

أي أن التضـــخم لا يُرىٰ فقط كخلل نقدي، بل كخلل في العلاقة بين المال والإنتاج والعدالة.

ومن أخطر وظائف البنك المركزي الحديث "إنقاذ المصـــارف" عند الأزمات. فحين تنفجر الفقاعات، تتدخل البنوك المركزية بضـــخ ســـيولة هائلة لإنقاذ النظام المالي. وهنا تظهر مفارقة خطيرة: الأرباح تُخصـخص في زمن الرواج، والخسـائر تُعمم في زمن الانهيار. أما البنك المركزي المقاصـــدي، فلا يجوز أن يتحول إلىٰ مظلة دائمة لمضـــاربات القطاع المالي. فإذا كانت المؤســـســـات قد دخلت في مخاطر غير مســـؤولة، فلا يجوز أن يتحمل المجتمع دائمًا تكلفة إنقاذها. ومن هنا فإن البنك المركزي المقاصدي يربط الدعم والإنقاذ بمبدأ العدالة وتحمل المسؤولية، لا بحماية رأس المال المالي فقط.

وهنا نصل إلىٰ نقطة شديدة العمق: استقلال البنك المركزي.

في الاقتصـــاد الحديث يُطرح اســـتقلال البنك المركزي بوصـــفه حماية للنقد من الســـياســـيين. وهذه الفكرة تحمل جزءًا من الحقيقة؛ لأن الحكومات قد تميل إلىٰ طباعة النقود وتمويل العجز لأغراض شعبوية أو سلطوية. لكن الاستقلال الكامل قد يحول البنك المركزي إلىٰ ســـلطة مالية فوق المجتمع، تخدم الأســـواق أكثر مما تخدم الكفاية. ولذلك فإن البنك المركزي المقاصدي يجب أن يكون:

- مستقلًا عن الابتزاز السياسي القصير .
- لكنه غير منفصل عن المقاصد العامة للمجتمع .

أي أنه لا يخضع لأهواء السلطة، لكنه أيضًا لا يتحول إلىٰ كيان تكنوقراطي لا يرىٰ إلا التضخم والأسواق وينسىٰ الإنسان والعمل والكفاية.

ومن هنا فإن أهداف البنك المركزي المقاصـــدي تختلف عن أهداف البنك التقليدي. فالبنك التقليدي يركز غالبًا علىٰ:

- استقرار الأسعار .
- استقرار النظام المالي .
- النمو.
- أما البنك المقاصدي فيضيف :
- حماية القوة الشرائية للفئات الضعيفة .
- توجيه الائتمان للإنتاج .
- منع الريع المالي .
- حماية الكفاية .
- حفظ التوازن بين الأجيال .
- منع انفصال المال عن الاقتصاد الحقيقي .

وهذا يقودنا إلىٰ مسألة العملة نفسها. فالعملة في الاقتصاد الإسلامي ليست مجرد رمز قانوني، بل عقد ثقة اجتماعي. وإذا فقدت صـــدقها بفعل التضـــخم أو الإفراط النقدي أو الديون أو التبعية الخارجية، فإن المجتمع كله يدفع الثمن. ولذلك فإن البنك المركزي المقاصدي لا يرىٰ استقرار العملة مسألة فنية فقط، بل مسألة عدالة وسيادة وأمانة.

ومن هنا فإن خلق النقود يجب أن يرتبط بالقدرة الإنتاجية الحقيقية لا فقط بالديون. فالنقود التي لا يقابلها إنتاج أو قدرة مســـتقبلية تتحول تدريجيًا إلىٰ اقتطاع خفي من القوة

الشـرائية للمجتمع. وهذه إحدىٰ أخطر صـور الظلم الحديثة؛ لأن الناس لا يرونها مباشـرة كما يرون الضريبة، لكنها تعمل ببطء عبر تآكل القيمة.

وخلاصة هذا الفصل أن البنك المركزي المقاصدي ليس مجرد بنك مركزي بلا فائدة، بل مؤسـسـة مختلفة في فلسـفتها ووظيفتها. إنه لا يدير سـعر المال، بل يحرس العلاقة بين المال والقيمة والإنتاج والكفاية. لا يكتفي بضبط التضخم، بل يسأل عن مصدره واتجاهه وعدالته. لا يخلق السـيولة بلا غاية، بل يوجهها نحو العمران. لا يحمي الأسـواق فقط، بل يحمي المجتمع من انفصـال الأسـواق عن الواقع. إنه ينتقل بالبنك المركزي من مؤسـسـة نقدية محايدة ظاهريًا إلىٰ مؤسـسـة مقاصـدية تحمل مسـؤولية حضـارية تجاه الإنسـان والمستقبل.

الفصل التاسع والخمسون
خلق النقود بلا فائدة وربط السيولة بالإنتاج
من الائتمان الربوي إلى النقد العمراني

إن أخطر سؤال يواجه النظرية الإسلامية حين تنتقل من الفلسفة إلىٰ التشغيل هو هذا السؤال: إذا لم تكن الفائدة هي أداة خلق النقود وتوجيه الائتمان، فكيف يتحرك المال؟ وإذا لم يكن القرض الربوي هو الطريق المعتاد لتمويل الدولة والشركات والأفراد، فكيف تُخلق السيولة اللازمة للاقتصاد الحديث؟ هذا السؤال لا يجوز تجاوزه بالشعارات؛ لأن الاقتصاد لا يعيش بالنوايا وحدها. فلا بد لكل نظام اقتصـادي من آلية لخلق النقود، وتعبئة الادخار، وتحويله إلىٰ ا ستثمار، وتمويل التجارة والإنتاج، وإدارة السيولة بين القطاعات. والفرق أن الاقتصاد الإسلامي يريد هذه الآلية دون أن يجعل الزمن سلعة، ودون أن يجعل الدين أصلًا لتكاثر المال، ودون أن يفصل العائد عن المخاطرة الحقيقية.

في النظام الربوي الحديث، تُخلق النقود في الغالب عبر الدين. المصرف يمنح قرضًا، فينشأ في الوقت نفسه أصل في دفتر المصرف والتزام في ذمة المقترض، وتولد قدرة شرائية جديدة. وهذه القدرة قد تذهب إلىٰ إنتاج حقيقي، وقد تذهب إلىٰ استهلاك، وقد تذهب إلىٰ مضاربة في الأصول. المشكلة ليست فقط في أن القرض يحمل فائدة، بل في أن خلق النقود نفسه يصبح مرتبطًا بتو سيع الدين. وبذلك يصـبح نمو الاقتصـاد محتاجًا إلىٰ نمو مسـتمر في الالتزامات المسـتقبلية. وكلما اتسـعت الديون اتسـعت معها المطالبات علىٰ الدخل القادم. فإذا تباطأ الإنتاج أو ضـعفت القدرة علىٰ السداد، انكشف أن النقود التي بدت ثروة لم تكن إلا وعودًا متراكمة.

أما في الاقتصـاد الإسـلامي، فلا ينبغي أن تكون النقود مولودة من دين ربوي، بل من قدرة إنتاجية أو أصل حقيقي أو مشروع عمراني. ومعنىٰ ذلك أن خلق النقود لا يُمنع مطلقًا، ولا يُترك

مطلقًا، بل يُربط بوظيفة محددة: تمويل قيمة قابلة للتحقق. فالدولة أو المصرف المركزي أو المؤسسات المالية لا تخلق سيولة لمجرد تحريك الطلب أو إنقاذ المضاربة أو تغطية عجز ريعي، بل تخلقها حين توجد حاجة عمرانية واضحة وقدرة إنتاجية مقابلة: زراعة توسع الغذاء، صناعة ترفع الاكتفاء، إسكان حقيقي يخفف أزمة السكن، بنية تحتية تزيد الإنتاجية، تعليم وصحة يرفعان قدرة الإنسان، أو مشروع تقني يخلق قيمة مستقبلية معتبرة.

وهنا يظهر مفهوم "النقد العمراني". النقد العمراني هو النقد الذي لا يولد بوصفه مطالبة مجردة علىٰ المستقبل، بل بوصفه تمويلًا لقدرة مستقبلية حقيقية. إنه لا يسبق الإنتاج انفصالًا، بل يسبقه تمكينًا. فالفرق عظيم بين أن تطبع الدولة نقودًا لتمويل استهلاك سياسي، وبين أن تخلق سيولة موجهة لمشروع ريّ زراعي أو شبكة طاقة أو مصنع دواء. الأول يخلق طلبًا بلا قدرة، فينتج تضخمًا أو عجزًا أو تبعية. والثاني يخلق قدرة قد تزيد العرض المستقبلي وتدعم الكفاية. لذلك ليست كل زيادة نقدية سواء؛ المعيار هو الصلة بين السيولة والقيمة القادمة.

ومن هنا يمكن بناء قاعدة تشغيلية أولىٰ: لا تُخلق سيولة جديدة إلا مقابل واحد من ثلاثة أصول: أصل قائم منتج، أو مشروع إنتاجي قابل للتحقق، أو منفعة عامة ذات أثر واضح في رفع القدرة. فإذا غاب الأصل وغابت القدرة وغابت المنفعة، صار خلق النقود أقرب إلىٰ الكذب النقدي. وهذه القاعدة تمنع أن يتحول النقد إلىٰ أداة سياسية سهلة أو مضاربة مصرفية منفلتة.

والقاعدة الثانية أن خلق النقود يجب أن يكون مشروطًا بالاتجاه. فالسيولة ليست ماءً يسقي كل الأرض بالتساوي؛ إنها تذهب حيث توجد القنوات. فإذا كانت القنوات ربوية وريعية، ذهبت إلىٰ المضاربة. وإذا كانت القنوات إنتاجية، ذهبت إلىٰ العمران. لذلك يجب أن يمتلك البنك المركزي المقاصدي أدوات توجيه واضحة: إعادة تمويل للمشروعات

الإنتاجية، خطوط سيولة للمصارف التي تمول المشاركة الحقيقية، قيود صارمة على التمويل العقاري المضاربي، سقوف للتمويل الاستهلاكي غير الضروري، وحوافز للتمويل طويل الأجل في القطاعات المقاصدية.

والقاعدة الثالثة أن خلق النقود يجب أن يقترن بتحمل المخاطرة. ففي النظام الربوي، المصرف يخلق المال عبر قرض، لكنه يطلب ضمانات وفائدة، وينقل العبء إلى المقترض. أما في النظام الإسلامي، يجب أن يدخل التمويل في بنية مشاركة أو بيع حقيقي أو إجارة حقيقية أو استصناع أو سلم أو صكوك مرتبطة بأصل. أي أن العلاقة يجب أن تكون علاقة قيمة لا علاقة دين مجرد. فإذا موّل المصرف مشروعًا صناعيًا، فالأصل أن يكون شريكًا أو ممولًا بعقد مرتبط بالإنتاج، لا دائنًا ينتظر عائدًا ثابتًا بغض النظر عن النتيجة.

وهذا لا يعني أن الاقتصاد الإسلامي يمنع كل دين، بل يمنع أن يكون الدين الربوي هو أصل خلق المال. قد توجد ديون تجارية ناشئة عن بيع حقيقي مؤجل، أو التزامات مشروعة، لكنها لا ينبغي أن تتحول إلى مادة للتداول والتكاثر وخلق طبقات مالية فوقها. فالدين في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يبقى تابعًا للتبادل الحقيقي، لا أن يصبح أصلًا مستقلًا للنظام المالي. ولهذا كان تحريم بيع الدين من أعظم أدوات حماية الاقتصاد من الانفصال الرمزي.

ومن هنا يمكن تصور آلية خلق السيولة الإسلامية في أربعة مسارات. المسار الأول هو التمويل بالمشاركة، حيث تُخلق السيولة لتدخل في مشروع محدد، ويتحمل الممول نصيبه من الخسارة والربح. المسار الثاني هو التمويل بالأصول، حيث تُخلق السيولة لشراء أصل حقيقي ثم تأجيره أو بيعه أو تشغيله وفق عقد واضح لا صوري. المسار الثالث هو التمويل بالإنتاج المستقبلي المشروع، كما في السلم والاستصناع، حيث تُقدَّم السيولة لإنتاج سلعة أو إنشاء أصل محدد، لا لدين مجرد. المسار الرابع هو التمويل العام العمراني، حيث يخلق

البنك المركزي أو الدولة سيولة مقيدة لمشروعات بنية تحتية أو كفاية، علىٰ أن تخضع لقياس أثر صارم وزمن استرداد واقعي.

لكن هذه الآلية تحتاج إلىٰ حماية من الانحراف. فالمرابحة يمكن أن تتحول إلىٰ قرض مقنع، والصك يمكن أن يتحول إلىٰ سند، والمشاركة يمكن أن تُفرغ من المخاطرة. لذلك لا يكفي أن نقول إن العقد إسلامي؛ يجب أن نراقب أثره في الميزانية والواقع. هل تحمل المصرف خطر الملكية؟ هل تحمل المستثمر خطر المشروع؟ هل انتقلت السيولة إلىٰ أصل حقيقي؟ هل زاد الإنتاج؟ هل تحسنت الكفاية؟ هذه الأسئلة يجب أن تكون جزءًا من الرقابة النقدية والشرعية معًا.

ومن هنا يجب أن يتغير دور المصارف الإسلامية جذريًا. فالمصرف في النظام الإسلامي لا يكون مجرد مقرض بلا فائدة، بل "مؤسسة تقييم ومشاركة". عليه أن يدرس المشاريع لا الضمانات فقط، وأن يفهم القطاعات لا العملاء فقط، وأن يملك خبرة صناعية وزراعية وتجارية وتقنية، وأن يدخل في المخاطرة المحسوبة. وهذا يتطلب تحولًا في الكفاءات المصرفية نفسها. المصرفي الإسلامي الحقيقي ليس بائع تمويل، بل مهندس قيمة.

أما البنك المركزي المقاصدي، فيجب أن يدير "خريطة السيولة الوطنية". أي أن يعرف بدقة: كم من التمويل يذهب إلىٰ الإنتاج؟ كم إلىٰ الاستهلاك؟ كم إلىٰ المضاربة؟ كم إلىٰ الأصول القائمة؟ كم إلىٰ القطاعات الضرورية؟ كم إلىٰ التجارة قصيرة الأجل؟ هذه الخريطة تصبح أساس القرار النقدي. فإذا وجد أن السيولة تتجه إلىٰ العقارات والأسهم والمضاربات، شدد عليها. وإذا وجد أن الزراعة والصناعة والتقنية والسكن الحقيقي عطشىٰ للتمويل، فتح لها قنوات مقاصدية.

وبذلك يظهر أن خلق النقود بلا فائدة ليس مستحيلًا، لكنه أصعب من النظام الربوي؛ لأنه يحتاج إلىٰ معرفة ومؤسسات ورقابة. النظام الربوي سهل: قرض، فائدة، ضمان،

سـداد. أما النظام الإسـلامي فيحتاج إلىٰ فهم المشـروع، وتقاسـم المخاطرة، وقياس الأثر، ومراقبة الأصـل. لكنه أصـعب لأنه أصـدق؛ فالواقع الاقتصـادي الحقيقي معقد، ولا يجوز للمال أن يهرب من تعقيده عبر عقد فائدة بسيط يحمّل الآخرين الخطر.

ومن هنا فإن السيولة الإسلامية يجب أن تكون ذات طبقات. هناك سيولة تبادلية يومية لتسـهيل البيع والشـراء. وهناك سـيولة إنتاجية لتمويل المشـاريع. وهناك سـيولة وقائية لمواجهة الأزمات. وهناك سـيولة اجتماعية للزكاة والوقف والكفاية. وخلط هذه الطبقات يخلق خللًا. فإذا استُخدمت السيولة الوقائية للمضـاربة، فسـد النظام. وإذا ذهبت السـيولة الاجتماعية إلىٰ الا ستهلاك بلا تمكين دائمًا، ضعفت الكفاية. وإذا ذهبت السيولة الإنتاجية إلىٰ الريع، تعطلت القدرة.

ولذلك فإن ربط السـيولة بالإنتاج لا يعني خنق الاسـتهلاك الضـروري؛ فالناس يحتاجون إلىٰ شراء الغذاء والسكن والخدمات. لكنه يعني أن التوسع النقدي لا يكون قائمًا علىٰ تضخيم الا ستهلاك بلا تو سع في العرض. إذا زادت السيولة في أيدي الناس دون زيادة الغذاء والسكن والطاقة، ارتفعت الأ سعار. أما إذا زادت السيولة مع زيادة الإنتاج، تحولت إلىٰ نمو حقيقي. ومن هنا فإن السيا سة النقدية الإ سلامية لا تفصل الطلب عن العرض، بل تخلق السيولة حيث يمكن أن تخلق معها قدرة مقابلة.

وهنا يظهر دور الصـكوك الحقيقية بوصـفها أداة ربط بين السـيولة والإنتاج. فبدل أن تصـدر الدولة سـندات ربوية لتمويل العجز، يمكن أن تصـدر صـكوكًا تمثل حصـصًـا في مشاريع أو منافع حقيقية: محطة طاقة، طريق، ميناء، مستشفىٰ، شبكة مياه، مشروع زراعي. لكن الشـرط أن تكون الصـكوك حقيقية لا صـورية؛ أي أن يكون العائد من منفعة الأصـل أو إنتاجه، وأن يتحمل المسـتثمر نصـيبه من المخاطرة، وأن لا تكون إعادة الشـراء بالقيمة الاسمية ضمانًا مقنعًا للدين.

وكذلك يمكن للوقف أن يكون مصدر خلق قدرة لا خلق نقود فقط. فالأموال الوقفية إذا دخلت في مشاريع إنتاجية وتعليمية وصحية، فإنها تخفف الضغط عن الموازنة العامة وتخلق أصولًا اجتماعية مستدامة. والزكاة إذا أديرت تمكينيًا، فإنها تحوّل جزءًا من السيولة من الاستهلاك الآني إلىٰ بناء قدرة للفقراء القادرين. وهكذا يصبح خلق النقود جزءًا من منظومة أوسع لتعبئة الموارد، لا وظيفة مصرفية ضيقة.

وخلاصة هذا الفصل أن الاقتصاد الإسلامي لا يمنع خلق النقود، بل يمنع خلقها بوصفها دينًا ربويًا منفصلًا عن القيمة. إنه يريد نقدًا يولد من القدرة ويعود إلىٰ القدرة؛ نقدًا يمول الإنتاج لا الفقاعة؛ نقدًا يوسع الكفاية لا الريع؛ نقدًا يجعل المصارف شركاء في العمران لا دائنين فوقه. وهذا يتطلب بنكًا مركزيًا مقاصديًا، ومصارف إنتاجية، وصكوكًا حقيقية، وزكاة تمكينية، ووقفًا مؤسسيًا، ورقابة علىٰ اتجاه السيولة لا علىٰ حجمها فقط.

الفصل الستون
نموذج قياس صدق القيمة
كيف نميّز بين النمو الحقيقي والتضخم الرمزي؟

إذا كان المال في هذه النظرية لا يخلق القيمة، بل يمثلها وينقلها وييسر تداولها، فإن السؤال التشغيلي الحاسم يصبح: كيف نعرف أن المال صادق؟ أي كيف نعرف أن التوسع النقدي أو المالي أو الاستثماري يعبر عن قيمة حقيقية، لا عن تضخم رمزي أو فقاعة أو ريع أو دين مؤجل؟ هذا السؤال هو قلب النمذجة التطبيقية؛ لأن أي اقتصاد يستطيع أن يزيد الأرقام، لكن ليس كل اقتصاد يستطيع أن يزيد القدرة. قد ترتفع أسعار الأصول، وتكبر ميزانيات البنوك، وتتوسع القروض، وتنتعش البورصات، وتزداد السيولة، ومع ذلك لا يزداد الغذاء، ولا الصناعة، ولا السكن الحقيقي، ولا التعليم، ولا الصحة، ولا الكفاية. هنا يكون المال قد كذب علىٰ المجتمع، أو علىٰ الأقل بالغ في تمثيل قيمة لم تُخلق بعد.

وصدق القيمة يعني أن تكون الزيادة المالية قابلة للرد إلىٰ زيادة حقيقية في القدرة العمرانية. فإذا زادت النقود، ينبغي أن نسأل: هل زادت معها السلع والخدمات الضرورية؟ هل زادت الطاقة الإنتاجية؟ هل توسعت فرص العمل الكريم؟ هل تحسنت الكفاية؟ هل ارتفعت المعرفة والمهارة؟ هل زادت قدرة المجتمع علىٰ الصمود أمام الأزمات؟ فإذا كانت الإجابة نعم، فنحن أمام قيمة أكثر صدقًا. أما إذا زادت النقود وارتفعت معها أسعار العقار والأسهم والديون دون زيادة مقابلة في الإنتاج والكفاية، فنحن أمام تضخم رمزي، لا قيمة عمرانية.

ومن هنا فإن نموذج قياس صدق القيمة يجب أن يقوم علىٰ التمييز بين أربع دوائر: دائرة الإنتاج الحقيقي، ودائرة الكفاية، ودائرة الأصول الرمزية، ودائرة الدين. الإنتاج

الحقيقي هو ما يضيف قدرة فعلية: غذاء، صناعة، طاقة، معرفة، صحة، نقل، تقنية، خدمات نافعة. والكفاية هي أثر هذا الإنتاج في حياة الناس: هل بلغوا حدًا كريمًا من السكن والغذاء والصحة والتعليم والعمل؟ أما الأصول الرمزية فهي أسعار العقارات والأسهم والأدوات المالية التي قد تعكس قيمة حقيقية وقد تعكس فقاعة. وأما الدين فهو المطالبات المستقبلية التي قد تمول إنتاجًا وقد تمول استهلاكًا أو ريعًا.

وكلما اقتربت الزيادة المالية من الدائرة الأولىٰ والثانية، كانت القيمة أكثر صدقًا. وكلما تركزت في الدائرة الثالثة والرابعة، وجب الحذر. فارتفاع أسهم شركة منتجة توسع مصانعها وتزيد صادراتها وتخلق وظائف يختلف عن ارتفاع أسهم بسبب موجة مضاربة. وارتفاع قيمة أرض نتيجة بنية تحتية وإعمار حقيقي يختلف عن ارتفاعها بسبب احتكار وانتظار. وتوسع الائتمان لتمويل إنتاج زراعي أو صناعي يختلف عن توسعه لتمويل استهلاك كمالي أو شراء أصول قائمة بأسعار متضخمة. ومن هنا فإن القيمة لا تُقاس بالرقم وحده، بل بمصدر الرقم ووظيفته ومآله.

ولذلك أقترح أن يقوم نموذج صدق القيمة علىٰ مؤشر مركب يمكن تسميته :**مؤشر صدق القيمة العمرانية** .وهذا المؤشر لا يقيس الناتج فقط، بل يقيس درجة اتصال المال بالقدرة الحقيقية. ويتكون من خمسة مكونات رئيسية. المكون الأول: نسبة التمويل المنتج إلىٰ التمويل الكلي. أي كم من الائتمان والسيولة يذهب إلىٰ الزراعة والصناعة والتقنية والبنية التحتية والإسكان الحقيقي، مقابل ما يذهب إلىٰ المضاربة والاستهلاك غير الضروري والأصول القائمة. المكون الثاني: أثر التمويل في التشغيل الكريم، لا مجرد عدد الوظائف، بل نوعيتها وقدرتها علىٰ بلوغ الكفاية. المكون الثالث: أثر الاستثمار في الكفاية الأساسية: الغذاء، السكن، الصحة، التعليم، الطاقة، النقل. المكون الرابع: نسبة نمو الأصول المالية والعقارية إلىٰ نمو الإنتاج الحقيقي. فإذا سبق نمو الأصول نمو الإنتاج

بفارق كبير، ظهرت علامة فقاعة. المكون الخامس: نسبة الدين إلىٰ القدرة الإنتاجية المستقبلية، لا إلىٰ الناتج فقط؛ لأن الدين الذي لا يبني قدرة هو عبء لا استثمار.

بهذا المعنىٰ لا يكون التضخم مجرد ارتفاع عام في الأسعار، بل قد يكون تضخمًا في "التمثيل المالي للقيمة". فقد لا ترتفع أسعار السلع كلها بسرعة، لكن ترتفع الأصول العقارية والمالية، فيظهر شعور زائف بالثراء. وهذا التضخم الرمزي أخطر أحيانًا من التضخم الاستهلاكي؛ لأنه يخلق طبقة مالكة للأصول تستفيد من الصعود، وطبقة عاملة أو شابة تُطرد من السكن والملكية. ولذلك يجب أن يميز البنك المركزي المقاصدي بين تضخم الضروريات، وتضخم الأصول، وتضخم الديون، وتضخم المضاربات. فكل واحد منها يحتاج إلىٰ علاج مختلف.

ومقياس صدق القيمة يجب أن يسأل كذلك عن "نوعية الناتج". فالناتج المحلي الإجمالي قد يرتفع بسبب أنشطة لا تزيد العمران الحقيقي: مضاربات، إنفاق علاجي علىٰ أمراض كان يمكن منعها، كوارث يعاد بعدها البناء، استهلاك كمالي مفرط، أو خدمات مالية تدور حول ذاتها. ولذلك لا يكفي أن نقول إن الناتج زاد. يجب أن نسأل: ما نسبة الناتج التي تخدم الضروريات والحاجيات؟ ما نسبة الناتج التي تعتمد علىٰ الريع؟ ما نسبة الناتج التي تستنزف الموارد؟ ما نسبة الناتج التي تزيد استقلال الأمة؟ هنا فقط يصبح الرقم مفهومًا.

ومن هنا يظهر الفرق بين "القيمة السعرية" و"القيمة العمرانية". القيمة السعرية هي ما يقبله السوق في لحظة معينة. أما القيمة العمرانية فهي أثر الشيء في قدرة الإنسان والمجتمع علىٰ الحياة الكريمة المستدامة. قد تكون سلعة ذات سعر عالٍ لكنها قليلة القيمة العمرانية، وقد تكون خدمة تعليمية أو صحية ذات عائد مالي محدود لكنها ذات قيمة عمرانية عظيمة. الاقتصاد الحديث يميل إلىٰ رؤية السعر، أما الاقتصاد الإسلامي فيضيف إليه المقصد. ولذلك فإن نموذج صدق القيمة يجب أن يصحح عمىٰ السعر.

ولا بد أن يدخل المورد في هذا القياس. فإذا زاد الناتج عبر استنزاف مورد ناضب أو تلويث ماء أو تدمير أرض زراعية، فهذه ليست قيمة صادقة كاملة؛ لأنها تأخذ من المستقبل لتجمّل الحاضر. لذلك يجب أن يحسب المؤشر أثر النشاط في الموارد والبيئة وحق الأجيال. النشاط الذي يزيد المال ويهدم المورد هو نمو ناقص أو كاذب. أما النشاط الذي يزيد الإنتاج ويحفظ المورد أو يطوره فهو قيمة صادقة. ومن هنا تدخل الاستدامة في قلب القياس، لا في هامشه.

وكذلك يجب أن يدخل توزيع القيمة في القياس. فقد يزيد الإنتاج الحقيقي، لكنه يتركز في يد قلة ولا يحقق كفاية عامة. هل هذه قيمة صادقة؟ جزئيًا فقط. لأن القيمة، في الاقتصاد الإسلامي، لا تكتمل إلا حين تتحول إلىٰ عمران اجتماعي. فإذا زادت الثروة وازداد معها الفقر النسبي، أو تآكلت الطبقة الوسطىٰ، أو ارتفعت كلفة الضروريات، فإن هناك اختلالًا في انتقال القيمة. ومن هنا فإن صدق القيمة لا يعني فقط إنتاجها، بل وصول أثرها العادل إلىٰ المجتمع.

وهنا تصبح الزكاة والوقف والإنفاق العام أدوات تصحيح لصدق القيمة. فإذا تركزت القيمة في أصول راكدة، جاءت الزكاة لتدفع المال إلىٰ الحركة. وإذا قصرت السوق عن تمويل التعليم والصحة والبحث، جاء الوقف ليبني قيمة اجتماعية طويلة الأجل. وإذا عجزت مناطق أو فئات عن دخول السوق، جاء الإنفاق العام المقاصدي ليعيد توزيع القدرة. وبهذا لا يكون القياس منفصلًا عن السياسة، بل موجهًا لها.

أما علىٰ مستوىٰ البنك المركزي، فيمكن استخدام مؤشر صدق القيمة لتوجيه السيولة. فإذا أظهر المؤشر أن الائتمان يتجه إلىٰ الأصول العقارية أكثر من الإنتاج، تُشدّد القيود علىٰ التمويل المضاربي وتُفتح قنوات للإسكان الحقيقي والبناء المنتج. وإذا أظهر أن السيولة تزيد دون أثر في الكفاية، يُعاد توجيهها. وإذا أظهر أن التضخم ناتج من نقص عرض لا من

زيادة طلب، تُنسق السياسة النقدية مع السياسة الإنتاجية بدل خنق الاقتصاد. وبهذا يصبح القياس أداة حكم لا مجرد إحصاء.

ونستطيع أن نتصور معادلة مفهومية عامة لصدق القيمة، لا بوصفها معادلة رياضية نهائية، بل بوصفها إطارًا للتشغيل: صدق القيمة يزداد بزيادة الإنتاج الحقيقي، وتحسن الكفاية، وتوسع العمل الكريم، وحفظ المورد، وانخفاض الريع والمضاربة والدين غير المنتج. وينخفض صدق القيمة حين تزيد السيولة بلا إنتاج، وترتفع الأصول بلا منفعة، ويتوسع الدين بلا قدرة، ويزداد الريع، وتتراجع الكفاية. هذه المعادلة المفهومية يمكن لاحقًا تحويلها إلىٰ مؤشرات كمية موزونة بحسب كل اقتصاد.

إن هذا النموذج يختلف عن المؤشرات الرأسمالية التقليدية لأنه لا يثق بالسعر وحده، ويختلف عن المؤشرات الاشتراكية لأنه لا يكتفي بالتوزيع، ويختلف عن المؤشرات البيئية الخالصة لأنه لا يختزل الاقتصاد في المورد. إنه نموذج مركب: قيمة، كفاية، إنتاج، مورد، توزيع، زمن. وبذلك يعكس طبيعة الاقتصاد الإسلامي الكلي الذي لا يرىٰ الاقتصاد مجرد تدفق سلع وأموال، بل شبكة أمانة وعمران.

وخلاصة هذا الفصل أن قياس صدق القيمة هو الجسر بين الفلسفة والتطبيق. فإذا قلنا إن المال يجب أن يخدم القيمة، وجب أن نقيس هل خدمها فعلًا. وإذا قلنا إن النمو قد يكون كاذبًا، وجب أن نميز بين النمو الصادق والرمزي. وإذا قلنا إن الدولة والبنك المركزي يجب أن يوجها السيولة، وجب أن يعرفا إلىٰ أين تذهب القيمة. ومن دون هذا القياس، قد يعود الاقتصاد الإسلامي إلىٰ الخطاب العام. أما بهذا القياس، فإنه يبدأ في التحول إلىٰ علم تشغيلي.

الفصل الحادي والستون
نموذج ضبط التضخم في الاقتصاد الإسلامي
من علاج الرقم إلى علاج اختلال العلاقة بين المال والقيمة

ليس التضخم في الاقتصاد الإسلامي مجرد ارتفاع في المستوىٰ العام للأسعار، كما يعرّفه الاقتصاد الوضعي غالبًا، بل هو علامة علىٰ اختلال أعمق في العلاقة بين المال والقيمة. فالأسعار لا ترتفع وحدها من فراغ، وإنما ترتفع لأن النقود توسعت أكثر من القدرة الإنتاجية، أو لأن العرض ضاق أمام حاجة حقيقية، أو لأن الاحتكار حبس السلع، أو لأن العملة ضعفت أمام الخارج، أو لأن الدولة موّلت عجزها بلا قدرة مقابلة، أو لأن الأسواق المالية والعقارية امتصت السيولة ثم نقلت أثرها إلىٰ حياة الناس. ومن هنا فإن التضخم ليس ظاهرة نقدية فقط، ولا ظاهرة سوقية فقط، بل ظاهرة مركبة تكشف اضطرابًا في ميزان المال والإنتاج والعدالة والموارد.

ولهذا لا يجوز أن يكون علاج التضخم علاجًا واحدًا في كل حال. فالاقتصاد التقليدي، خصوصًا في صيغته النقدية الحديثة، يميل كثيرًا إلىٰ جعل رفع سعر الفائدة الأداة المركزية لمواجهة التضخم؛ فإذا ارتفعت الأسعار رُفعت الفائدة لتقليل الطلب، وخفض الاقتراض، وكبح السيولة. لكن هذا العلاج، حتىٰ لو نجح أحيانًا في تهدئة الأسعار، يحمل في داخله إشكالًا عميقًا؛ لأنه يعالج التضخم بأداة ربوية من جهة، ولأنه قد يعاقب الإنتاج والعمل بدل أن يعالج السبب الحقيقي للتضخم من جهة أخرىٰ. فإذا كان التضخم ناتجًا من احتكار الغذاء، أو نقص الطاقة، أو ضعف الإنتاج الزراعي، أو اضطراب سلاسل التوريد، فإن رفع كلفة التمويل قد يزيد الإنتاج صعوبة ولا يحل أصل المشكلة.

ومن هنا فإن نموذج ضبط التضخم في الاقتصاد الإسلامي يبدأ بالتشخيص لا بالعلاج الجاهز. يجب أن نسأل أولًا: أي تضخم نواجه؟ هل هو تضخم طلب ناتج من سيولة تفوق

العرض؟ أم تضـــخم عرض ناتج من نقص الإنتاج أو ارتفاع كلفة المدخلات؟ أم تضـــخم مستورد بسبب ضعف العملة أو ارتفاع أسعار السلع العالمية؟ أم تضخم أصول بسبب تدفق المال إلىٰ العقار والأسهم؟ أم تضخم ريعي بسبب الاحتكار والمضاربة؟ أم تضخم مالي ناتج من عجز الدولة وخلق النقود بلا قدرة مقابلة؟ إن كل نوع من هذه الأنواع يحتاج إلىٰ أداة مختلفة، ومن الخطأ المقاصدي والعلمي أن نضرب الاقتصاد كله بأداة واحدة.

فإذا كان التضـخم تضـخم طلب، أي أن السيولة زادت في أيدي الناس أو المؤسـسـات دون زيادة مقابلة في السلع والخدمات، فإن العلاج لا يكون بالفائدة، بل بضبط خلق النقود والائتمان، وتقييد التمويل الاستهلاكي غير الضروري، وسحب السيولة الزائدة بوسائل غير ربوية، مثل شهادات مشاركة حكومية قصيرة مرتبطة بأصول حقيقية، أو صكوك سيولة تمثل منافع عامة، أو أدوات ادخار إنتاجية، أو زيادة الاحتياطيات علىٰ التمويل غير المنتج، أو توجيه الإنفاق العام بعيدًا عن الاستهلاك السريع نحو الاستثمار الذي يزيد العرض. هنا لا نعاقب الاقتصاد كله، بل نمنع المال من أن يسبق القيمة.

أما إذا كان التضـــخم تضـــخم عرض، فإن العلاج النقدي وحده قد يكون ظالمًا. فإذا ارتفعت أسعار الغذاء بسبب ضعف الزراعة، أو ارتفعت أسعار السكن بسبب نقص العرض واحتكار الأراضـي، أو ارتفعت أسـعار الطاقة بسـبب ضـعف البنية الإنتاجية، فإن العلاج المقاصدي هو زيادة العرض الحقيقي: تمويل الإنتاج الزراعي، تحرير الأراضي المحتكرة، دعم البناء الحقيقي لا المضـــاربة العقارية، الاســتثمار في الطاقة والنقل والتخزين، إزالة الاختناقات، ومحاربة الفساد في سلاسل التوريد. في هذه الحالة، التضخم لا يُعالج بتجفيف السيولة فقط، بل بزيادة القيمة المعروضة في السوق.

وأما التضـــخم الريعي، فهو أخطر من التضـــخم العادي؛ لأنه لا ينتج من نقص حقيقي فقط، بـل من قـدرة بعض الفـاعلين علىٰ التحكم بـالأسـعـار عبر الاحتكـار أو التواطؤ أو

السيطرة علىٰ منفذ ضروري. وهنا تكون الدولة المقاصدية ملزمة بالتدخل: تفكيك الاحتكار، منع حبس السلع، تسعير الضروريات عند الحاجة، فتح الا ستيراد المنضبط إذا كان لازمًا، دعم المنافسة، ومحا سبة من يستخرج الربح من حاجة الناس. التضخم الريعي ليس مجرد خلل اقتصادي، بل اعتداء علىٰ الكفاية. ومن هنا فإن علاجه ليس نقديًا فقط، بل فقهي وأخلاقي وسياسي.

وأما تضخم الأصول، فهو من أكثر الأنواع خداعًا؛ لأنه قد لا يظهر فورًا في مؤشر أسعار المستهلك، لكنه يدمر حياة الناس ببطء. ترتفع أسعار الأراضي والمساكن والأسهم، فيبدو المجتمع أغنىٰ علىٰ الورق، لكن الشباب يُطردون من السكن، والأسر تدخل في ديون طويلة، والطبقة الوسطىٰ تتآكل. هذا النوع من التضخم لا يعالج برفع عام للفائدة، بل بضبط التمويل الموجه إلىٰ الأصول، وفرض رسوم علىٰ الأراضي المعطلة، ومنع التمويل المضاربي، وزيادة عرض السكن الحقيقي، وتوجيه السيولة إلىٰ البناء والإنتاج لا إلىٰ شراء الموجود. فإذا تركت الدولة تضخم الأصول حتىٰ يتحول إلىٰ "ثروة ورقية"، فقد صنعت أزمة اجتماعية تحت غطاء النمو.

وأما التضخم المستورد، فيرتبط بسعر الصرف والتبعية الخارجية. فإذا كانت الدولة تستورد غذاءها ودواءها وطاقة إنتاجها، فإن أي ضعف في العملة أو صدمة عالمية تنتقل فورًا إلىٰ معيشة الناس. وهنا لا يكفي العلاج النقدي القصير. المطلوب بناء أمن غذائي ودوائي وطاقي، وتنويع الشركاء، وتقليل الدين الخارجي، وإدارة احتياطيات العملة، وبناء سلاسل إنتاج محلية وإقليمية. التضخم المستورد يكشف ضعف السيادة الإنتاجية، ولذلك لا يعالج إلا بسياسة إنتاج وسيادة، لا بسياسة نقدية مجردة.

وأما التضخم الناتج من العجز المالي، فهو مرتبط بسلوك الدولة نفسها. فإذا موّلت الدولة عجزًا ريعيًا بطباعة النقود أو توسع ائتماني، فإنها تفرض ضريبة خفية علىٰ المجتمع.

ولذلك يجب التفريق بين عجز عمراني وعجز استهلاكي. العجز العمراني الذي يمول مشروعًا يزيد القدرة المستقبلية قد يكون مقبولًا بضوابط، أما العجز الذي يمول الرواتب المتضخمة والفساد والاستهلاك السياسي فهو مولد للتضخم لأنه يضيف طلبًا بلا قدرة مقابلة. ومن هنا فإن ضبط التضخم يحتاج إلىٰ انضباط مالي مقاصدي: لا تقشف أعمىٰ يهدم الكفاية، ولا توسع منفلت يأكل العملة.

وفي كل هذه الأنواع يظهر أن التضخم مسألة عدالة. فهو لا يصيب الناس بالتساوي. صاحب الأصول قد ينتفع من التضخم، وصاحب الدين الثابت قد يستفيد، وصاحب الأجر الثابت يخسر، والفقير يدفع أكثر من دخله للضروريات. ولذلك فإن مكافحة التضخم في الاقتصاد الإسلامي ليست فقط حماية للأرقام، بل حماية للفئات الضعيفة من نهب القوة الشرائية. فالعملة أمانة، وإذا تآكلت قيمتها بلا حق، فقد وقع ظلم عام لا يرىٰ الناس فاعله المباشر.

ومن هنا يجب أن يمتلك البنك المركزي المقاصدي "خريطة تضخم" لا رقمًا واحدًا فقط. يجب أن يعرف تضخم الغذاء، وتضخم السكن، وتضخم الصحة، وتضخم التعليم، وتضخم الطاقة، وتضخم الأصول، وتضخم الديون. فالمؤشر العام قد يخفي مآسي كبرىٰ. قد يكون التضخم العام متوسطًا، لكن أسعار السكن ترتفع بنسبة مدمرة. وقد يكون الغذاء وحده هو الذي يضغط علىٰ الفقراء. لذلك فإن السياسة المقاصدية لا تكتفي بمعدل واحد، بل تنظر إلىٰ أثر التضخم في الكفاية.

والأداة المركزية هنا هي التنسيق بين السياسة النقدية والمالية والإنتاجية والسعرية. فلا يستطيع البنك المركزي وحده علاج تضخم سببه احتكار أو نقص إنتاج. ولا تستطيع وزارة المالية وحدها علاج تضخم سببه توسع ائتماني. ولا يستطيع التسعير وحده علاج تضخم سببه نقص عرض. ولذلك فإن الدولة المقاصدية تحتاج إلىٰ مجلس تنسيق اقتصادي أعلىٰ، يقرأ التضخم بوصفه ظاهرة كلية، ويحدد لكل نوع أداته.

و هذا المجلس لا يكون بيروقراطية إضـــافية، بل عقلًا تركيبيًا يجمع النقد والمالية والإنتاج والموارد والمقاصد.

أما السـياسـة السـعرية، فهي أداة حسـاسـة. فالتسـعير المطلق قد يقتل العرض ويفتح السـوق السـوداء، والتحرير المطلق قد يترك الضـروريات للاحتكار. ولذلك فإن الاقتصـاد الإسلامي يتبنىٰ سياسة سعرية مقاصدية: الأصل ترك الأسعار للتنافس العادل حين لا يوجد احتكار ولا ضـرر عام، لكن إذا وُجد احتكار أو أزمة أو ضـرر في الضـروريات، جاز التدخل بضـــوابط. والتدخل لا يكون دائمًا بتحديد الســعر فقط، بل قد يكون بدعم العرض، أو تفكيك الاحتكار، أو توفير مخزون استراتيجي، أو دعم الفئات الضعيفة، أو تنظيم الهوامش في السلع الأساسية.

ومن أدوات ضـبط التضـخم كذلك الزكاة والوقف إذا أُديرا بصـورة صـحيحة. فالزكاة يمكن أن تخفف ضـــغط الحاجة دون توســع نقدي ربوي، والوقف يمكن أن يوفر خدمات صـحة وتعليم وسـكن تخفف الضـغط علىٰ الأسـعار السـوقية. فإذا توسـع الوقف الصـحي والتعليمي والســكني، انخفضــت كلفة حياة الناس من دون حاجة إلىٰ دعم مالي دائم من الخزانة. وهنا يظهر أن المؤسسات الاجتماعية الإسلامية ليست هامشًا أخلاقيًا، بل أدوات استقرار سعري ومعيشي.

وخلاصـة هذا الفصـل أن ضـبط التضـخم في الاقتصـاد الإسـلامي لا يقوم علىٰ سـعر الفائدة، بل علىٰ تشـخيص نوع التضـخم وربطه بأدواته المناسـبة. فإن كان نقديًا ضُـبط خلق النقود، وإن كان إنتاجيًا زيد العرض، وإن كان ريعيًا فُكك الاحتكار، وإن كان مستوردًا بُنيت السيادة الإنتاجية، وإن كان في الأصـول قُيدت المضـاربة، وإن كان ماليًا أُصـلحت الموازنة. وهكذا ينتقل العلاج من قمع الطلب إلىٰ تصحيح العلاقة بين المال والقيمة والكفاية.

الفصل الثاني والستون
إدارة سعر الصرف والسيادة النقدية
من الدفاع عن العملة إلى الدفاع عن القدرة الحضارية

لا يمثل سعر الصرف في حقيقته مجرد علاقة رقمية بين عملتين، كما يبدو في الشاشات والأسواق، بل يمثل علاقة أعمق بين اقتصادين، وبين قدرتين، وبين ثقتين، وبين نموذجين للإنتاج والاستهلاك والسيادة. فالعملة ليست ورقة قانونية فقط، بل تعبير مكثف عن قوة الاقتصاد، واستقراره، وقدرته الإنتاجية، ودرجة استقلاله، وحجم ثقته بنفسه وبمستقبله. ومن هنا فإن انهيار العملة ليس حادثًا نقديًا فحسب، بل قد يكون تعبيرًا عن اختلال حضاري أوسع: عجز إنتاجي، تبعية غذائية، ضعف مؤسسات، ديون متراكمة، أو اقتصاد يعيش علىٰ الريع والاستهلاك أكثر مما يعيش علىٰ العمل والقيمة.

ولهذا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يتعامل مع سعر الصرف بوصفه شأنًا فنيًا يخص المصارف المركزية وحدها، بل بوصفه مسألة سيادة وعدالة وكفاية. لأن العملة إذا فقدت صدقها، لم يتضرر المضاربون وحدهم، بل تضررت القدرة الشرائية للناس، وارتفعت كلفة الغذاء والدواء والطاقة، وتآكلت المدخرات، وازدادت التبعية للخارج. ومن هنا فإن حماية العملة ليست حماية لرمز سيادي مجرد، بل حماية لحق المجتمع في الاستقرار والكفاية.

لقد عرف الاقتصاد الحديث نموذجين متطرفين غالبًا: التثبيت الجامد للعملة، والتعويم المطلق. التثبيت الجامد قد يمنح استقرارًا ظاهريًا، لكنه قد يتحول إلىٰ كذب نقدي إذا لم يكن الاقتصاد قادرًا علىٰ دعم هذا السعر. فالدولة قد تستنزف احتياطياتها دفاعًا عن سعر وهمي، حتىٰ تنهار فجأة. أما التعويم المطلق، فقد يترك العملة نهبًا للمضاربات والتدفقات المالية القصيرة، خصوصًا في الاقتصادات الضعيفة أو التابعة. ومن هنا فإن

الاقتصـــاد الإســـلامي لا ينحاز آليًا لأي من النموذجين، بل يبحث عن "سـعر صـرف مقاصدي"؛ أي سعر يعكس القدرة الحقيقية للاقتصاد، ويحمي الكفاية، ويمنع المضاربة، ويحفظ قدرًا من المرونة دون أن يسلم العملة للفوضىٰ.

والقاعدة الأولىٰ في إدارة سـعر الصـرف هي أن العملة لا تُحمىٰ بالمصـرف المركزي وحده، بل بالإنتاج. فالدولة التي تستورد غذاءها ودواءها وتقنيتها وطاقة إنتاجها لا تستطيع حماية عملتها طويلًا مهما رفعت الفائدة أو تدخلت في السـوق. لأن الطلب علىٰ العملات الأجنبية سـيظل أكبر من القدرة علىٰ توليدها. ومن هنا فإن السـيادة النقدية تبدأ من السـيادة الإنتاجية. كل حقل زراعي حقيقي، وكل مصنع دواء، وكل صناعة تقنية، وكل طاقة محلية، هي في الحقيقة دفاع عن العملة بقدر ما هي دفاع عن الاقتصاد.

ولهذا فإن الاقتصاد الإسلامي يرفض الوهم الذي يفصل السياسة النقدية عن السياسة العمرانية. فالعملة القوية ليست تلك التي يدافع عنها المضاربون، بل تلك التي يقف خلفها مجتمع منتج. وإذا كانت الدولة تعيش علىٰ الريع أو الديون أو المضـــاربة أو الاســـتيراد المفرط، فإن سـعر الصـرف يصـبح هشًـا مهما بدا مسـتقرًا ظاهريًا. لذلك فإن إدارة سـعر الصرف لا تبدأ من سوق العملات، بل من بنية الاقتصاد نفسه.

ومن هنا تأتي القاعدة الثانية: لا يجوز أن يتحول سـعر الصـرف إلىٰ أداة ريع أو امتياز سـياسـي. ففي كثير من الدول الريعية أو التابعة، تتحول العملة الأجنبية إلىٰ باب للفسـاد والامتياز: يحصـل بعض الفاعلين علىٰ الدولار أو العملة الصعبة بسعر مدعوم ثم يحققون أرباحًا هائلة من الفارق، أو تُسـتخدم الاحتياطيات لخدمة شـبكات النفوذ بدل حماية المجتمع. وهنا لا يعود سعر الصرف مسألة نقدية فقط، بل يتحول إلىٰ جهاز لإعادة توزيع الثروة لمصـلحة قلة. ولذلك فإن الدولة المقاصـدية يجب أن تدير سـوق العملة بشـفافية صارمة، وأن تمنع الاحتكار والتلاعب والمضاربة المنظمة.

والقاعدة الثالثة هي التفريق بين "حركة التجارة" و"حركة المال الساخن". فليس كل تدفق للعملة الأجنبية نافعًا. الأموال التي تدخل لتبني مصنعًا أو بنية تحتية أو مشروعًا إنتاجيًا تختلف عن الأموال التي تدخل لتستفيد من فرق أسعار الفائدة أو المضاربة ثم تخرج عند أول أزمة. الاقتصاد الحديث، خصوصًا في نسخته المالية المعولمة، جعل كثيرًا من العملات رهينة لهذه التدفقات القصيرة. فإذا خافت الأسواق، انهارت العملة. وإذا عادت الثقة المؤقتة، ارتفعت. وهكذا تتحول السيادة النقدية إلىٰ لعبة مزاج مالي عالمي.

أما الاقتصاد الإسلامي، فيسعىٰ إلىٰ تقليل هذه الهشاشة عبر ربط التدفقات المالية بالإنتاج الحقيقي قدر الإمكان، وعبر تقليل الاعتماد علىٰ الديون القصيرة، وعبر بناء احتياطيات حقيقية من الذهب والعملات والسلع الاستراتيجية، وعبر تنويع الشركاء التجاريين، وعبر بناء شبكات تسوية إقليمية تقلل من التبعية المطلقة لعملة واحدة. فكلما ارتبطت العملة بالإنتاج والتجارة الحقيقية، زاد استقرارها، وكلما ارتبطت بالمضاربة والديون القصيرة، زادت هشاشتها.

وهنا يظهر سؤال شديد العمق: هل يجب أن تكون العملة الإسلامية مرتبطة بالذهب؟

لقد طُرح هذا السؤال كثيرًا، وبعض الاتجاهات الإسلامية رأت أن العودة إلىٰ الذهب أو الغطاء الذهبي هي الحل لمشكلة التضخم والربا وخلق النقود المنفلت. لكن المسألة أكثر تعقيدًا. فالذهب يملك ميزة مهمة: أنه يحدّ من التوسع النقدي الكاذب. لكنه ليس حلًا سحريًا؛ لأن الاقتصاد الحديث أكثر تعقيدًا واتساعًا من أن يُدار بكمية محدودة من المعدن فقط. ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي لا يشترط العودة الحرفية إلىٰ الذهب، لكنه يشترط شيئًا أعمق: صدق النقد. أي أن لا تُخلق النقود بلا قدرة مقابلة، وأن لا تتحول العملة إلىٰ أداة تمويل دائم للعجز والديون والفقاعات.

ولهذا فإن معيار العملة في الاقتصاد الإسلامي ليس المعدن وحده، بل علاقتها بالقيمة الحقيقية. قد تستخدم الدولة عملة ورقية أو رقمية أو مختلطة، لكن يجب أن تكون خاضعة لضوابط:

- ضبط خلق النقود .
- ربط السيولة بالإنتاج .
- منع الربا .
- حماية القوة الشرائية .
- منع التوسع المالي الرمزي .
- الحفاظ علىٰ الثقة العامة .

فالعملة ليست مقدسة في مادتها، بل في صدقها.

ومن هنا تأتي القاعدة الرابعة: سعر الصرف يجب أن يخدم الكفاية لا المضاربة. فإذا أدىٰ رفع قيمة العملة إلىٰ تدمير الصناعة المحلية وإغراق السوق بالاستيراد، فقد يكون هذا الاستقرار النقدي وهميًا. وإذا أدىٰ خفض العملة إلىٰ تآكل القدرة الشرائية للفقراء، فقد يكون "التصحيح" ظلمًا اجتماعيًا. ولذلك فإن إدارة سعر الصرف في الاقتصاد الإسلامي يجب أن تنظر إلىٰ أثره في:

- الغذاء .
- السكن .
- الطاقة .
- الإنتاج المحلي .
- الطبقة الوسطىٰ .
- فرص العمل.
- لا إلىٰ رضا الأسواق المالية فقط .

وهنا يختلف الاقتصاد الإسلامي عن بعض النماذج الليبرالية التي ترىٰ أن السوق يجب أن تحدد السعر بالكامل مهما كانت النتائج الاجتماعية. فالعملة ليست سهمًا ماليًا

فقط، بل وعاء حياة المجتمع. وإذا أدىٰ التعويم الكامل إلىٰ فوضىٰ أسعار وكسر الكفاية، فإن الدولة المقاصدية يجب أن تتدخل، لا لتكذب علىٰ السوق، بل لتمنع انهيار المجتمع.

ومن أدوات إدارة سعر الصرف في الاقتصاد الإسلامي:

- بناء احتياطيات استراتيجية متعددة .
- تقليل الاعتماد علىٰ الديون الخارجية .
- توسيع التجارة بالعملات المحلية أو التسويات الثنائية .
- دعم القطاعات المولدة للعملة الأجنبية إنتاجيًا .
- منع المضاربة المنظمة علىٰ العملة .
- فرض رقابة مؤقتة علىٰ التدفقات القصيرة عند الأزمات .
- تطوير أسواق صكوك واستثمارات حقيقية تجذب التمويل طويل الأجل بدل المال الساخن .

وهنا يظهر أن السيادة النقدية ليست عزلة. فالاقتصاد الإسلامي لا يدعو إلىٰ إغلاق الاقتصاد أو منع التجارة، بل إلىٰ بناء انفتاح متوازن. الانفتاح الذي يجعل الاقتصاد أقوىٰ لا أكثر تبعية. والتجارة التي تنقل المعرفة والقدرة لا مجرد الاستهلاك. والتمويل الذي يبني الإنتاج لا الذي يربط المستقبل بالدين.

ومن أخطر ما كشفته الأزمات الحديثة أن كثيرًا من الدول تملك أعلامًا وجيوشًا، لكنها لا تملك سيادة نقدية حقيقية؛ لأن عملتها مرهونة بالدين، أو باحتياطي محدود، أو بتدفقات أجنبية، أو بعملة مهيمنة. ولذلك فإن الاقتصاد الإسلامي يرىٰ أن السيادة النقدية جزء من الاستخلاف العام للأمة. لا يجوز أن يبقىٰ غذاؤها ودواؤها وعملتها ومصارفها معلقة بالكامل بقرار خارجي أو سوق عالمية لا ترحم.

ومع ذلك، لا يدعو الاقتصاد الإسلامي إلىٰ قومية نقدية مغلقة. فالاقتصاد المعاصر مترابط، ولا يمكن لأي دولة أن تنعزل كليًا. لكن المطلوب هو تقليل الهشاشة، لا إلغاء

التفاعل. أي أن تمتلك الأمة قدرة تفاوضية وسيولة داخلية واحتياطيات وإنتاجًا يجعلها أقل عرضة للابتزاز والصدمات.

وخلاصة هذا الفصل أن سعر الصرف في الاقتصاد الإسلامي ليس رقمًا محايدًا، بل مرآة لعلاقة المال بالإنتاج والسيادة والكفاية. والعملة لا تُحمىٰ بالمضاربة أو بالشعارات، بل بالإنتاج والثقة والانضباط النقدي والعدالة. والتعويم أو التثبيت ليسا عقيدتين، بل أدوات تُحاكم بآثارها في العمران. والسيادة النقدية ليست مجرد امتلاك بنك مركزي، بل امتلاك قدرة حضارية تجعل العملة تعبيرًا صادقًا عن مجتمع منتج لا عن اقتصاد يعيش علىٰ الريع والدين والانتظار.

الفصل الثالث والستون
سوق الصكوك الحقيقية وتمويل العمران
من سندات الدين إلى ملكية المنفعة والمخاطرة

إذا كانت السندات الربوية تمثل إحدىٰ أخطر أدوات تحويل المستقبل إلىٰ دين، فإن الصكوك الحقيقية يمكن أن تمثل أحد أهم أبواب تحرير التمويل من منطق الفائدة، بشرط أن تبقىٰ وفية لفلسفتها الأصلية: ملكية حقيقية، أصل حقيقي، منفعة حقيقية، مخاطرة حقيقية، وعائد ناتج من نشاط لا من مجرد مرور الزمن. فالصك ليس إسلاميًا لأنه يحمل ا سمًا مختلفًا عن السند، بل لأنه ينقل العلاقة من دائن ومدين إلىٰ مالك ومنتفع و شريك في العائد والغرم. فإذا فقد هذه الحقيقة، صار سندًا مقنّعًا، وربما كان أخطر من السند الصريح؛ لأنه يمنح الوهم الشرعي لعلاقة مالية لم تغادر جوهر الدين.

إن سوق الصكوك الحقيقية يجب أن تبدأ من سؤال مختلف عن سؤال سوق السندات. سوق السندات يسأل: كم تحتاج الدولة أو الشركة من تمويل؟ وكم تدفع للدائنين؟ ومتىٰ تستحق الأقساط؟ أما سوق الصكوك الحقيقية فيسأل: ما الأ صل أو المشروع أو المنفعة التي نريد تمويلها؟ وما التدفقات الحقيقية التي ستنشأ عنها؟ وما المخاطر التي يتحملها المستثمرون؟ وكيف يتحول المال المجموع إلىٰ قدرة عمرانية لا إلىٰ دين جديد؟ بهذا ينتقل التمويل من بيع الزمن إلىٰ تمويل القيمة، ومن ضمان العائد إلىٰ مشاركة الواقع، ومن الورقة المالية المجردة إلىٰ الأصل المنتج.

والأصل في الصك أنه يمثل حصة شائعة في ملكية أصل أو منفعة أو مشروع. فإذا أُصدرت صكوك لبناء محطة طاقة، فإن حملة الصكوك ليسوا دائنين للدولة أو الشركة بمعنىٰ السند، بل شركاء في منفعة أو أصل أو عائد مشروع محدد، بحسب الصيغة المختارة.

وإذا أُصدرت صكوك لبناء طريق أو ميناء أو مستشفىٰ أو جامعة أو مشروع زراعي، فيجب أن يكون العائد مرتبطًا بالمنفعة أو التشغيل أو الإنتاج أو الإيجار الحقيقي، لا بوعد ثابت منفصل عن أداء الأصل. هنا تكمن الفاصلة الفقهية والاقتصادية معًا.

لكن الواقع المعاصر كشف أن كثيرًا من الصكوك اقتربت من السندات في بنيتها العملية؛ إذ تُرتب عوائد شبه ثابتة، وتُضمّن إعادة شراء بالقيمة الاسمية، وتُنقل المخاطر بعيدًا عن المستثمرين، حتىٰ يصبح حامل الصك في موقع الدائن لا الشريك. وهذه الصورية تعيد إنتاج المشكلة التي نقدناها في البنوك الإسلامية: الهروب من المخاطرة مع الاحتفاظ بالعائد. ومن هنا فإن بناء سوق صكوك إسلامية حقيقية يتطلب شجاعة في قبول أن العائد لا يكون مضمونًا إلا إذا كان دينًا، وأن المشاركة لا تكون حقيقية إلا إذا قبلت احتمال الخسارة أو تغير العائد.

ولا يعني هذا أن سوق الصكوك يجب أن تكون فوضوية أو خطرة إلىٰ حد ينفر المستثمرين. بل يعني أن المخاطر يجب أن تكون واضحة وموزعة ومُدارة لا ملغاة بصورة صورية. يمكن تقليل المخاطر عبر الحوكمة، والتأمين التكافلي، والاحتياطيات، والتنويع، والضمانات المرتبطة بسوء الإدارة أو التعدي أو التقصير، لكن لا يجوز ضمان رأس المال والعائد ضد مخاطر النشاط الطبيعية؛ لأن ذلك يعيد الصك إلىٰ منطق السند. الفرق بين إدارة المخاطرة وإلغائها هو الفرق بين الاقتصاد الإسلامي والاقتصاد الربوي.

إن سوق الصكوك الحقيقية يمكن أن تكون أداة هائلة لتمويل العمران؛ لأنها تعبئ المدخرات العامة نحو مشروعات ذات أثر طويل الأجل دون تحميل الدولة ديونًا ربوية. فبدل أن تقترض الدولة بفائدة لبناء بنية تحتية، يمكنها إنشاء شركة مشروع أو صندوق أصل، تصدر له صكوكًا تمثل ملكية منافع أو حصصًا في المشروع، ثم تُدفع العوائد من إيرادات الاستخدام أو الإيجار أو الإنتاج أو مخصصات واضحة مرتبطة بمنفعة فعلية. وهنا لا تكون الدولة مدينة بالمعنىٰ الربوي، بل منظمة لعلاقة ملكية وانتفاع واستثمار.

وتتجلىٰ أهمية الصكوك في تمويل مشروعات لا يستطيع القطاع الخاص وحده تحملها، ولا ينبغي للدولة أن تمولها كلها من الضرائب أو العجز: الطاقة، المياه، النقل، الإسكان، المستشفيات، الجامعات، الموانئ، الأمن الغذائي، الصناعات الاستراتيجية. هذه مشروعات تحتاج إلىٰ رأس مال كبير وأفق طويل. والتمويل الربوي يجعلها محكومة بخدمة الدين. أما الصكوك الحقيقية فتجعل المجتمع نفسه شريكًا في تمويل أصوله العامة، مع عوائد مشروعة ومخاطر محسوبة.

لكن سوق الصكوك لا تنجح بمجرد الإصدار. لا بد من بنية مؤسسية متكاملة: شفافية في الأصول، تقييم مستقل، إفصاح عن المخاطر، حوكمة للمشروع، سوق ثانوية منضبطة، رقابة شرعية ومقاصدية، وربط العوائد بالأداء الحقيقي. فإذا غابت هذه الشروط، تحولت الصكوك إلىٰ أوراق شكلية. وإذا حضرت، صارت الصكوك أداة ثقة بين المجتمع والدولة والسوق.

ومن أهم شروط الصكوك الحقيقية أن لا تتحول السوق الثانوية إلىٰ باب لبيع الدين أو المضاربة المنفصلة. فإذا كانت الصكوك تمثل أصولًا ومنافع حقيقية، جاز تداولها بضوابط، لأنها تمثل ملكية لا دينًا مجردًا. أما إذا غلبت الديون أو الحقوق النقدية علىٰ مكوناتها، فإن تداولها بالقيمة السوقية يفتح باب بيع الدين. ومن هنا يجب أن يكون تركيب الصك واضحًا: ما نسبة الأصول؟ ما طبيعة المنافع؟ ما مصدر العائد؟ هل يوجد أصل حقيقي أم مجرد تدفقات مضمونة؟ هذا التمييز ليس شكليًا، بل يحمي السوق من الانزلاق إلىٰ السندات.

وسوق الصكوك الحقيقية تحتاج أيضًا إلىٰ تصنيف جديد لا يشبه التصنيف الائتماني التقليدي وحده. فالتصنيف التقليدي يسأل غالبًا: ما قدرة الجهة المصدرة علىٰ السداد؟ أما التصنيف المقاصدي للصكوك فيجب أن يسأل: ما جودة الأصل؟ ما أثره العمراني؟ ما شفافية المخاطر؟ ما درجة ارتباط العائد بالإنتاج الحقيقي؟ ما أثر المشروع في الكفاية؟ ما

مستوىٰ الحوكمة؟ وهل الصك يخفف الدين الربوي أم يعيد إنتاجه؟ هكذا يصبح التصنيف أداة توجيه حضاري لا مجرد قياس لقدرة السداد.

ومن هنا يمكن تصور أنواع من الصكوك العمرانية: صكوك الكفاية لتمويل السكن والصحة والتعليم، صكوك الإنتاج لتمويل الصناعة والزراعة، صكوك الموارد لتمويل المياه والطاقة، صكوك الأجيال لتمويل مشروعات طويلة الأمد، صكوك الوقف لتوسيع الأصول الاجتماعية، وصكوك الاستقرار لتمويل مخزونات استراتيجية في الغذاء والطاقة. هذه ليست أسماء دعائية، بل تعبير عن إعادة توجيه سوق المال نحو المقاصد بدل تركه يدور حول العائد وحده.

والصكوك الوقفية خصوصًا يمكن أن تمثل إضافة حضارية كبرىٰ. فالوقف يملك قدرة علىٰ حبس الأصل وإطلاق المنفعة، والصكوك تستطيع تعبئة الناس في إنشاء أوقاف كبرىٰ: جامعات، مستشفيات، مراكز بحث، إسكان للفئات الضعيفة، مشاريع مياه. فإذا صُممت صكوك وقفية حقيقية، فإنها تحول المدخرات الصغيرة إلىٰ قوة حضارية مجتمعة. وهنا يلتقي التمويل الحديث بروح المؤسسة الإسلامية التاريخية.

أما الدولة، فعليها أن لا تستعمل الصكوك للهروب من الانضباط المالي. فإذا أصدرت الدولة صكوكًا شكلية لتمويل عجز ريعي أو إنفاق استهلاكي، فهي لا تختلف كثيرًا عن السندات إلا في الاسم. الصكوك العمرانية يجب أن تمول أصلًا أو منفعة أو مشروعًا يخلق قدرة. فإذا غاب المشروع، صار الإصدار عبئًا علىٰ المستقبل. ومن هنا فإن الصكوك لا تعفي الدولة من سؤال العجز: هل التمويل يبني أم يستهلك؟

إن سوق الصكوك الحقيقية يمكن أن تتحول إلىٰ جسر بين الادخار الشعبي والنهضة الإنتاجية. بدل أن يذهب ادخار الناس إلىٰ ودائع جامدة أو مضاربات عقارية أو استهلاك كمالي، يمكن أن يُعبأ في صكوك واضحة تمول مشروعات يعرف الناس أثرها. وهنا يصبح

المجتمع شـريكًا في العمران لا مجرد متفرج علىٰ الـدولـة أو السـوق. وهـذا يعزز الثقـة والانتماء الاقتصـادي؛ لأن المواطن يرىٰ ماله يتحول إلىٰ طريق أو مسـتشـفىٰ أو مزرعة أو مصنع.

وخلاصة هذا الفصل أن الصكوك الحقيقية ليست مجرد بديل فقهي عن السندات، بل أداة لإعادة بناء علاقة التمويل بالعمران. وهي لا تنجح إلا إذا حافظت علىٰ خمسة شروط: أصل حقيقي، ملكية حقيقية، مخاطرة حقيقية، عائد من منفعة حقيقية، وأثر عمراني واضح. فإذا فقدت هذه الشـروط، صـارت سـندات مقنّعة. وإذا حققتها، أصـبحت من أقوىٰ أدوات الاقتصاد الإسلامي في تمويل المستقبل دون ربا.

الفصل الرابع والستون
مؤشر الكفاية ومؤشر العدالة العمرانية
من قياس الدخل إلى قياس القدرة على الحياة

إذا كانت النظرية قد قررت أن غاية الاقتصاد ليست تكاثر المال، بل بناء الكفاية والعمران، فإن السؤال التشغيلي يصبح: كيف نقيس الكفاية؟ وكيف نعرف أن النمو قد وصل إلىٰ الإنسان لا إلىٰ الأرقام فقط؟ وكيف نميز بين مجتمع يرتفع فيه الناتج بينما تتآكل فيه القدرة علىٰ السكن والعلاج والتعليم، ومجتمع ربما يكون أقل ثراءً ماليًا لكنه أكثر قدرة علىٰ حفظ كرامة الإنسان واستقراره؟ هنا تظهر ضرورة بناء مؤشرين مركزيين في النظرية : **مؤشر الكفاية** و**مؤشر العدالة العمرانية**.

إن مؤشر الكفاية لا يقيس الفقر بمعناه الضيق، ولا يكتفي بسؤال الدخل النقدي، بل يقيس قدرة الإنسان والأسرة علىٰ بلوغ حد الحياة الكريمة. فالدخل وحده قد يضلل؛ لأن شخصين لهما الدخل نفسه قد يختلفان جذريًا إذا كان أحدهما يعيش في مدينة غالية السكن، أو يعاني مرضًا مزمنًا، أو يدفع كلفة تعليم مرتفعة، أو يعيش في منطقة بلا نقل أو أمن. ولذلك فالكفاية ليست رقمًا نقديًا مجردًا، بل علاقة بين الدخل والحاجات الأساسية وكلفة الوصول إليها.

ويتكون مؤشر الكفاية من دوائر أساسية: كفاية الغذاء، وكفاية السكن، وكفاية الصحة، وكفاية التعليم، وكفاية العمل، وكفاية الأمن، وكفاية النقل والطاقة، وكفاية الحماية من الدين المرهق. فإذا بلغ الإنسان دخلًا لا يمكنه من هذه الدوائر، فهو دون الكفاية ولو لم يكن فقيرًا بحسب بعض المقاييس الرسمية. وإذا حصل علىٰ بعضها وفقد بعضها، فهو في كفاية ناقصة. وهكذا ينتقل القياس من "كم يملك؟" إلىٰ "ماذا يستطيع أن يفعل بحياته؟."

أما مؤشر العدالة العمرانية، فهو أوسع من مؤشر الكفاية؛ لأنه لا يقيس الفرد والأسرة فقط، بل يقيس عدالة توزيع القدرة داخل المجتمع والمكان والزمن. هل تتوزع الخدمات الأساسية بين المدن والأرياف بعدل؟ هل تصل البنية التحتية إلىٰ الأطراف؟ هل يحصل الفقراء والطبقة الوسطىٰ علىٰ تمويل عادل؟ هل يذهب الإنفاق العام إلىٰ بناء القدرة أم إلىٰ امتيازات المركز؟ هل تستفيد الأجيال القادمة من الموارد أم تُستهلك كلها اليوم؟ العدالة العمرانية ليست مساواة حسابية، بل عدالة في الوصول إلىٰ شروط العمران.

ومن هنا فإن العدالة العمرانية تقيس أربعة أبعاد: البعد الاجتماعي، أي توزيع الكفاية بين الطبقات؛ والبعد المكاني، أي توزيع القدرة بين المناطق؛ والبعد القطاعي، أي هل يذهب المال إلىٰ الإنتاج أم الريع؛ والبعد الزمني، أي هل يحفظ الاقتصاد حق الأجيال. فإذا تحسنت الكفاية في المركز وانهارت في الأطراف، فالعدالة ناقصة. وإذا زاد الإنتاج اليوم مع استنزاف المورد، فالعدالة الزمنية ناقصة. وإذا ارتفعت أرباح القطاع المالي بينما ضعف العمل المنتج، فالعدالة القطاعية مختلة.

وهذان المؤشران يختلفان عن الناتج المحلي الإجمالي لأنهما لا يسألان عن حجم الاقتصاد فقط، بل عن صدقه الإنساني. قد يرتفع الناتج لأن أسعار النفط ارتفعت، لكن الكفاية لا تتحسن. وقد يرتفع الناتج لأن العقارات تضخمت، لكن السكن يصبح أصعب. وقد ترتفع أرباح المصارف، لكن المشروعات الصغيرة تختنق. ولذلك فإن مؤشر الكفاية ومؤشر العدالة العمرانية يمنعان الدولة من خداع نفسها بالأرقام الكبرىٰ.

وفي السياسة العامة، يصبح مؤشر الكفاية معيارًا لتوجيه الموازنة. فإذا أظهر المؤشر أن السكن هو الحلقة الأضعف، توجه الدولة المال والسياسة العقارية والتمويل نحو السكن الحقيقي. وإذا كانت الصحة هي الحلقة الأضعف، أعيد ترتيب الإنفاق الصحي والوقف الصحي والتأمين التكافلي. وإذا كان العمل هو الحلقة الأضعف، أعيد توجيه الائتمان والتعليم والتدريب والصناعة. وبهذا لا تبقىٰ المقاصد مبادئ عامة، بل تتحول إلىٰ بوصلة قرار.

أما مؤشـــر العدالة العمرانية فيوجه الدولة في إدارة الموارد والمكان. فإذا كان إقليم ما ينتج موردًا عامًا لكنه محروم من التنمية، فهناك خلل. وإذا كانت منطقة زراعية تفقد أرضـها للمضاربة العقارية، فهناك خلل. وإذا كانت المدن الكبرىٰ تبتلع الإنفاق والبنية التحتية بينما الأطراف تتآكل، فهناك خلل. وهذا المؤشـر يجعل الدولة مسـؤولة عن العمران المتوازن لا عن النمو المركزي فقط.

ويمكن لهذين المؤشـرين أن يدخلا في عمل البنك المركزي المقاصـدي كذلك. فإذا كان الائتمان يتجه إلىٰ قطاعات لا ترفع الكفاية، فهذه إشارة خطر. وإذا كان التمويل يضخم الأصـول في مناطق معينة ولا يخلق إنتاجًا، فهذه إشـارة خلل. وإذا ارتفعت أسـعار السـكن والغذاء والطاقة أكثر من دخول الناس، فالكفاية تتراجع حتىٰ لو استقر التضخم العام. وبهذا يصبح البنك المركزي حارسًا للكفاية لا للأسعار العامة وحدها.

وخلاصـة هذا الفصـل أن الاقتصـاد الإسـلامي لا يسـتطيع أن يكتفي بالمؤشـرات الموروثة من الاقتصاد الحديث. فهو يحتاج إلىٰ مؤشرات تنبع من فلسفته: الكفاية، العدالة، العمران، حق الأجيال، وصـدق القيمة. ومؤشـر الكفاية ومؤشـر العدالة العمرانية هما الخطوة الأولىٰ في تحويل المقاصـد إلىٰ قياس، والقياس إلىٰ سياسـة، والسياسـة إلىٰ أثر في حياة الإنسان.

الفصل الخامس والستون
النموذج الكلي للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي
من العناصر المتفرقة إلى الجهاز التشغيلي الواحد

بعد أن قطعنا هذا المسار الطويل من فلسفة القيمة إلىٰ النقود، ومن الربا إلىٰ الدولة، ومن السوق إلىٰ النظام المالي العالمي، ومن المقاصد إلىٰ المؤشرات التشغيلية، لم يعد كافيًا أن تبقىٰ النظرية مجموعة أفكار متجاورة، مهما بلغت قوتها. فالنظرية الكبرىٰ لا تكتمل إلا حين تتحول عناصرها إلىٰ جهاز واحد، تتفاعل داخله القيمة والنقد والإنتاج والدولة والسوق والموارد والكفاية والزمن. وهذا الفصل هو محاولة لتركيب هذا الجهاز؛ أي تحويل النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي من بناء فلسفي واسع إلىٰ نموذج كلي يمكن أن يُفهم ويُختبر ويُطوَّر.

يقوم النموذج الكلي علىٰ قاعدة أولىٰ: **المورد أصل القيمة التكوينية**. فالمورد ليس مجرد مادة خام تنتظر السوق والعمل كي تصبح ذات معنىٰ، بل هو أصل سابق في بنية القيمة؛ لأنه خلق لله، ولأنه إرث إنساني مشترك، ولأنه شرط وجود العمل والإنتاج والعمران. ومن هنا يبدأ النموذج من المورد لا من السوق، ومن الأمانة لا من الملكية المطلقة، ومن حق الأجيال لا من الاستهلاك الحاضر فقط. وكل اقتصاد لا يحسن إدارة مورده يبدأ من خلل في أصل القيمة، مهما بلغت أرقامه المالية.

ثم تأتي القاعدة الثانية: **العمل والمعرفة والتنظيم يحولون المورد إلىٰ قدرة**. فالمورد وحده لا يصنع حضارة إذا بقي خامًا أو ريعيًا، والعمل وحده لا يكفي إذا لم يجد موردًا وتنظيمًا ومعرفة، ورأس المال لا ينتج بذاته إذا لم يدخل في هذه الشبكة. ولذلك فإن القيمة في النموذج الإسلامي ليست نتاج عنصر واحد، بل نتاج تفاعل: المورد، والعمل، والمعرفة،

والتنظيم، والدولة، والسوق، والمال. وهذا ما يميّز النموذج عن النظريات التي اختزلت القيمة في العمل أو رأس المال أو المنفعة أو السعر.

وتأتي القاعدة الثالثة :**المال وسيط لا أصل مستقل للقيمة** .فالمال لا يخلق القيمة من ذاته، بل يمثلها وينقلها وييسر تبادلها. فإذا انفصل المال عن الإنتاج الحقيقي، تحول إلىٰ ريع أو دين أو فقاعة أو سلطة. ولذلك فإن النموذج الكلي يجعل وظيفة السياسة النقدية هي حفظ صدق المال؛ أي ربط السيولة بالإنتاج والكفاية، ومنعها من الدوران حول ذاتها. ومن هنا يصبح البنك المركزي المقاصدي مؤسسة حراسة للقيمة، لا مجرد مدير لسعر الفائدة أو التضخم العام.

أما القاعدة الرابعة فهي :**العائد لا يشرع إلا بالمخاطرة والإضافة** .فالربح مشروع لأنه ثمرة دخول المال في الواقع، أما الفائدة فمرفوضة لأنها عائد مضمون علىٰ الزمن. وهذه القاعدة هي مركز التحول من اقتصاد الفائدة إلىٰ اقتصاد العمران. فإذا قبلنا عائدًا مضمونًا بلا مخاطرة، عاد المال سيدًا علىٰ الإنتاج. وإذا ربطنا العائد بالمخاطرة، صار المال شريكًا في الواقع، لا حاكمًا عليه. وبذلك يتحول التمويل من دين إلىٰ مشاركة، ومن مطالبة إلىٰ بناء، ومن عبودية زمنية إلىٰ إنتاج عمراني.

والقاعدة الخامسة :**الكفاية هي معيار العدالة الاقتصادية** .فالنموذج لا يكتفي بالناتج، ولا بالدخل المتوسط، ولا بحجم الاستثمار، بل يسأل: هل بلغ الإنسان حد الكفاية؟ هل يستطيع السكن، والتعلم، والعلاج، والعمل، والتنقل، وتكوين الأسرة، والمشاركة في المجتمع؟ فإذا ارتفع الناتج ولم تتحقق الكفاية، فالنمو ناقص. وإذا تضخمت الأسواق المالية وتراجعت القدرة علىٰ الحياة، فالاقتصاد كاذب في ادعاء النجاح. ومن هنا يصبح مؤشر الكفاية أداة مركزية في تشغيل النظرية.

والقاعدة السادسة :**الدولة فاعل مقاصدي لا حارس محايد ولا مالك مطلق** .فالدولة في النموذج الكلي ليست خارج الاقتصاد، وليست فوق المجتمع، بل هي جهاز الأمة في

إدارة الاستخلاف العام. وظيفتها إدارة الموارد، وضبط النقد، وتوجيه السيولة، ومنع الاحتكار، وتحقيق الكفاية، وحماية حق الأجيال، وتنظيم السوق دون قتله. فإذا انسحبت الدولة تركت المجتمع لقوىٰ الريع والمال، وإذا تغولت قتلت المبادرة وحولت الاقتصاد إلىٰ بيروقراطية. ولذلك فالنموذج يقوم علىٰ دولة قوية بوظيفتها، محدودة بمقاصدها ومحاسبتها.

أما القاعدة السابعة فهي :**السوق أداة تبادل واكتشاف لا مرجعية نهائية للقيمة** .فالسوق نافعة لأنها تنقل المعلومات، وتكشف بعض الندرة، وتحفز المبادرة، لكنها لا تعرف وحدها الفرق بين الحاجة والرغبة، ولا تحمي الفقير، ولا تمنع الاحتكار دائمًا، ولا تحفظ الموارد. ولذلك يخضع السوق لمعيار المقاصد. لا يُلغىٰ، ولا يُقدّس. يعمل حيث يحسن العمل، ويُضبط حيث يهدد الكفاية والعمران.

ومن هذه القواعد يتكون الجهاز التشغيلي للنموذج. يبدأ من الموارد العامة التي تُدار بوصفها أمانة. ثم تتحول الموارد عبر العمل والمعرفة إلىٰ إنتاج حقيقي. ثم يدخل المال بوصفه وسيطًا لتمويل هذا الإنتاج. ثم تضبط الدولة اتجاه المال عبر السياسة النقدية والمالية. ثم يعمل السوق داخل إطار المنافسة المنضبطة. ثم تُقاس النتيجة لا بالناتج وحده، بل بالكفاية وصدق القيمة والعدالة العمرانية. فإذا تحقق الإنتاج دون كفاية، يتدخل التوزيع المقاصدي. وإذا تحققت السيولة دون إنتاج، يتدخل البنك المركزي المقاصدي. وإذا ارتفعت الأسعار بسبب الاحتكار، تتدخل الدولة السعرية والرقابية. وإذا تركزت الثروة، تعمل الزكاة والوقف والضرائب العادلة. وإذا استُنزف المورد، يتدخل حق الأجيال.

وهكذا لا يكون النموذج خطيًا بسيطًا، بل دائريًا تفاعليًا. المورد ينتج قيمة، والقيمة تحتاج إلىٰ مال، والمال يحتاج إلىٰ صدق، والصدق يحتاج إلىٰ دولة، والدولة تحتاج إلىٰ مقاصد، والمقاصد تُختبر بالكفاية، والكفاية تعيد توجيه الإنتاج، والإنتاج يحفظ المورد أو يستنزفه.

وكل خلل في حلقة ينتقل إلىٰ الحلقات الأخرىٰ. فإذا فسد النقد، فسد الاستثمار. وإذا فسد المورد، ضعفت القيمة. وإذا غابت الدولة، قوي الريع. وإذا تغولت الدولة، ماتت المبادرة. وإذا انفصل السوق عن المقاصد، تضخمت الرغبة. وإذا غابت الكفاية، انهار العدل.

ومن هنا تظهر قوة النموذج الكلي: إنه لا يسمح لأي عنصر أن يدعي السيادة المطلقة. السوق ليس سيدًا. الدولة ليست سيدًا. المال ليس سيدًا. العمل ليس وحده السيد. المورد ليس وحده كافيًا. كل عنصر يعمل داخل منظومة الاستخلاف والعمران. وهذه هي النقطة الفارقة بين الاقتصاد الإسلامي والنظريات المنافسة؛ فهو لا يستبدل صنمًا بصنم، بل يقيم ميزانًا بين العناصر.

وفي النموذج التشغيلي، تكون السياسة المالية أداة بناء قدرة، لا مجرد توازن موازنة. الضرائب والزكاة والإنفاق والعجز والدعم كلها تُدار بسؤال: هل تبني الكفاية؟ هل تزيد الإنتاج؟ هل تحفظ المستقبل؟ أما السياسة النقدية فتدار بسؤال: هل السيولة صادقة؟ هل تذهب إلىٰ الإنتاج؟ هل تمنع التضخم الرمزي؟ أما السياسة السعرية فتدار بسؤال: هل السعر يعبر عن سوق عادلة أم عن احتكار وحاجة؟ أما سياسة الموارد فتدار بسؤال: هل المورد يتحول إلىٰ قدرة مستدامة أم إلىٰ ريع واستهلاك؟ وبذلك تصبح كل سياسة فرعية جزءًا من النموذج العام.

ويمتلك هذا النموذج أربعة مؤشرات تشغيلية كبرىٰ :**مؤشر صدق القيمة**، الذي يقيس اتصال المال بالإنتاج الحقيقي؛ و**مؤشر الكفاية**، الذي يقيس قدرة الإنسان علىٰ الحياة الكريمة؛ و**مؤشر العدالة العمرانية**، الذي يقيس توزيع القدرة اجتماعيًا ومكانيًا وزمنيًا؛ و**مؤشر الريع والانفصال المالي**، الذي يقيس مقدار ما يذهب من الثروة إلىٰ عوائد منفصلة عن الإنتاج والمخاطرة. بهذه المؤشرات لا يعود الاقتصاد الإسلامي خطابًا عامًا، بل يصبح قابلًا للقياس والمقارنة والمساءلة.

وفي قلب النموذج تقف معادلة مفهومية كبرىٰ :**العمران = مورد مؤتمن + عمل منتج + مال صادق + دولة مقاصدية + سوق منضبطة + كفاية متحققة + حق أجيال محفوظ** .هذه ليست معادلة رياضية نهائية، لكنها معادلة فلسفية تشغيلية. فإذا اختل المورد اختل العمران. وإذا كذب المال اختل العمران. وإذا غابت الدولة المقاصدية اختل العمران. وإذا تُرك السوق بلا ضبط اختل العمران. وإذا غابت الكفاية اختل العمران. وإذا استُهلك المستقبل اختل العمران.

وهنا تظهر قابلية النموذج للتطبيق علىٰ أي فضاء اقتصادي. يمكن دراسة بلد أو منطقة وفق هذا الجهاز: ما موارده؟ كيف تُدار؟ كيف يُخلق النقد؟ أين تذهب السيولة؟ ما نسبة التمويل المنتج؟ ما مستوىٰ الكفاية؟ ما حجم الريع؟ ما علاقة الدولة بالسوق؟ ما أثر الديون؟ ما وضع العملة؟ ما درجة الاعتماد علىٰ الخارج؟ ثم تُبنىٰ السياسة من خلال هذه القراءة، لا من خلال استيراد وصفات جاهزة من مؤسسات مالية عالمية أو نظريات منفصلة عن السياق.

وخلاصة هذا الفصل أن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي، في نموذجها الكلي، ليست مجرد تحريم للربا، ولا مجرد دعوة للزكاة، ولا مجرد صيرفة بديلة، بل جهاز حضاري متكامل يعيد وصل المال بالقيمة، والقيمة بالمورد، والمورد بالاستخلاف، والاستخلاف بالكفاية، والكفاية بالعمران. وهذا النموذج لا يزعم أنه اكتمل نهائيًا، لكنه يضع أساسًا صلبًا للقياس والتطبيق والتطوير.

الفصل السادس والستون
اختبار النظرية على فضاء اقتصادي تطبيقي
من النموذج الكلي إلى ميدان القياس

لا تكتمل النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي بمجرد أن تمتلك بناءً فلسفيًا عميقًا، ولا بمجرد أن تنجح في نقد النظريات المنافسة، ولا حتىٰ بمجرد أن تصوغ جهازًا تشغيليًا أوليًا، بل لا بد أن تُختبر في فضاء اقتصادي حقيقي. فالنظرية التي لا تدخل إلىٰ الواقع تبقىٰ معلقة في سماء المفاهيم، مهما بلغت جمالًا واتساقًا. ومن هنا فإن هذا الفصل يمثل لحظة انتقال حاسمة: من النظرية إلىٰ الاختبار، ومن المفهوم إلىٰ القياس، ومن البيان الحضاري إلىٰ سؤال السياسات العامة.

والفضاء التطبيقي الأنسب لاختبار هذه النظرية هو الفضاء العربي الإسلامي الممتد من طنجة إلىٰ رأس الخيمة؛ لا لأنه فضاء متجانس تمامًا، بل لأنه يملك قدرًا كبيرًا من المشتركات اللغوية والثقافية والتاريخية والدينية، ويملك في الوقت نفسه تناقضات اقتصادية هائلة تجعله مختبرًا مثاليًا للنظرية: دول غنية بالموارد وفقيرة في التنويع، دول كثيفة السكان وضعيفة الإنتاجية، دول ريعية، دول زراعية، دول مديونة، دول تملك فوائض مالية، ودول تعاني من البطالة والفقر والتضخم والتبعية الغذائية. وهذا التنوع لا يضعف الاختبار، بل يقويه؛ لأنه يسمح بقياس قدرة النظرية علىٰ تفسير الاختلالات المركبة لا حالة واحدة فقط.

يبدأ الاختبار من السؤال الأول: ما الموارد المتاحة في هذا الفضاء؟ النفط والغاز، الشمس، المعادن، الأراضي الزراعية، المياه المحدودة، الموقع الجغرافي، الموانئ، الممرات، القوة البشرية، التاريخ التجاري، اللغة المشتركة، الأسواق الواسعة، والفوائض

المالية. لكن النظرية لا تسأل عن وجود الموارد فقط، بل عن كيفية تحويلها إلىٰ قدرة. فالمورد إذا بقي خامًا أو ريعيًا لا يصنع عمرانًا. النفط إذا تحول إلىٰ استهلاك واستيراد ورواتب بلا إنتاج، فهو ريع. أما إذا تحول إلىٰ صناعة، وتعليم، وتكنولوجيا، وأمن غذائي، وطاقة مستقبلية، فهو قدرة. ومن هنا يكون أول اختبار: نسبة تحويل المورد إلىٰ أصول إنتاجية ومعرفية مستدامة.

ثم يأتي السؤال الثاني: أين تذهب السيولة؟ هل تذهب إلىٰ الإنتاج الحقيقي أم إلىٰ العقار والمضاربة والاستهلاك؟ هذا الفضاء يملك فوائض مالية ضخمة في بعض أجزائه، لكنه في الوقت نفسه يعاني من فجوات إنتاجية كبيرة في الغذاء والتقنية والصناعة والدواء. وهذه مفارقة تكشف خللًا في اتجاه المال لا في حجمه فقط. لذلك فإن تطبيق مؤشر صدق القيمة يقتضي قياس نسبة التمويل المتجه إلىٰ الزراعة والصناعة والتكنولوجيا والبنية التحتية والإسكان الحقيقي، مقابل التمويل المتجه إلىٰ العقارات الفاخرة، والاستهلاك المستورد، والأسواق المالية، والديون، والإنفاق الريعي.

ثم يأتي السؤال الثالث: ما مستوىٰ الكفاية؟ لا يكفي أن نعرف متوسط الدخل أو الناتج القومي الإجمالي. يجب أن نعرف: كم أسرة تملك سكنًا كريمًا؟ كم شابًا قادر علىٰ تكوين أسرة؟ كم مواطنًا يحصل علىٰ علاج وتعليم ونقل وأمن غذائي؟ كم عاملًا يبلغ أجره حد الكفاية؟ كم مجتمعًا يعيش تحت ضغط الدين الا ستهلاكي؟ فمؤ شر الكفاية هنا سيكشف أن الثروة المالية في بعض الدول لا تعني بالضرورة كفاية شاملة، وأن الفقر في بعض المناطق ليس نقص مال فقط، بل نقص قدرة ومؤسسات وإنتاج.

ثم يأتي السؤال الرابع: ما حجم الريع؟ الريع في هذا الفضاء لا يقتصر علىٰ النفط، بل يشمل العقار، والاحتكار التجاري، والامتيازات، والفساد، والتحويلات المالية غير المنتجة، والديون، والوساطات، وربما بعض أشكال الوظيفة العامة غير المنتجة. ولذلك يجب بناء

مؤشر للريع والانفصال المالي يقيس حجم الدخل المتولد من السيطرة علىٰ الموقع أو المورد أو الترخيص أو المال، لا من إضافة قيمة حقيقية. وهذا المؤشر سيكشف أن معركة الاقتصاد الإسلامي ليست فقط ضد الفائدة، بل ضد كل دخل منفصل عن العمران.

ثم يأتي السؤال الخامس: ما وضع الدولة؟ هل هي دولة عمرانية أم ريعية أم جابية أم مدينة؟ الدولة العمرانية تحول الموارد إلىٰ قدرة. الدولة الريعية توزع عوائد المورد وتشتري السكون. الدولة الجابية تسحب من المجتمع دون بناء إنتاج. الدولة المدينة ترهن المستقبل. وداخل هذا الفضاء نجد صورًا متعددة من هذه الأنماط، وأحيانًا تجتمع أكثر من صورة في الدولة الواحدة. ومن هنا تستطيع النظرية أن تصنف الدول لا بحسب دخلها فقط، بل بحسب وظيفة الدولة في دورة القيمة.

ثم يأتي السؤال السادس: ما موقع العمل والطبقة الوسطىٰ؟ فالفضاء العربي الإسلامي يعاني في كثير من مناطقه من بطالة الشباب، وتضخم التعليم غير المرتبط بالإنتاج، وضعف الصناعة، واعتماد كبير علىٰ الوظيفة الحكومية أو الهجرة أو الريع. وهنا تظهر أهمية ربط التعليم بالإنتاج، والتمويل بالمشروعات الصغيرة، والزكاة بالتمكين، والوقف بالمعرفة، والدولة بالسياسة الصناعية. فإذا لم تتحول الكتلة البشرية إلىٰ قدرة منتجة، بقيت عبئًا اجتماعيًا وسياسيًا، لا قوة عمرانية.

ثم يأتي السؤال السابع: ما علاقة هذا الفضاء بالنظام المالي العالمي؟ إلىٰ أي حد يعتمد علىٰ الدولار؟ إلىٰ أي حد يستورد غذاءه ودواءه وتقنيته؟ ما حجم ديونه الخارجية؟ ما حجم احتياطياته؟ ما قدرة عملاته علىٰ الصمود؟ ما حجم التجارة البينية؟ هذه الأسئلة تكشف أن السيادة النقدية ليست مسألة كل دولة منفردة فقط، بل مسألة فضاء اقتصادي. فإذا بقيت كل دولة صغيرة أو متفرقة في مواجهة النظام المالي العالمي، ظلت هشة. أما إذا بُنيت شبكات تسوية وتجارة وتمويل مشتركة، أمكن تقليل التبعية.

وهنا يفتح النموذج الإسلامي بابًا عمليًا كبيرًا: التكامل المقاصدي. ليس تكاملًا سياسيًا شعاريًا، بل تكامل اقتصادي وظيفي. الدول ذات الفوائض المالية تمول مشروعات إنتاجية في الدول ذات الموارد البشرية والزراعية. الدول ذات الطاقة تدعم الصناعة المشتركة. الدول ذات الأسواق الواسعة تفتح طلبًا داخليًا كبيرًا. الوقف والزكاة والصكوك والصناديق السيادية تُربط بمشروعات عابرة للحدود. هنا يتحول الفضاء من مجموعة اقتصادات متناثرة إلىٰ مجال عمراني مشترك.

ويمكن تصور برنامج اختباري للنظرية علىٰ ثلاث مراحل. المرحلة الأولىٰ تشخيصية: جمع بيانات الموارد، التمويل، الكفاية، الريع، التضخم، العمل، الدين، التجارة، والسيولة. المرحلة الثانية معيارية: تطبيق مؤشرات صدق القيمة والكفاية والعدالة العمرانية والريع. المرحلة الثالثة سياساتية: اقتراح تدخلات محددة، مثل تحويل التمويل من العقار إلىٰ الإنتاج، بناء صناديق صكوك عمرانية، إنشاء شبكات وقف تعليمية و صحية، توجيه الزكاة للتمكين، تقليل الاعتماد علىٰ الدولار في التجارة البينية، بناء احتياطيات غذائية ودوائية مشتركة، وتأسيس بنك تنمية مقاصدي عابر للدول.

ولا بد أن نكون واضحين: اختبار النظرية لا يعني أن الواقع سيستجيب بسهولة. هناك مصالح ريعية، وبيروقراطيات، وتبعية خارجية، وضعف مؤسسي، وانقسامات سياسية، ونقص ثقة. لكن قيمة النظرية أنها تكشف أين يقع الخلل، وتقدم معيارًا لتحديد الأولويات. فهي لا تعد بحل سحري، بل بجهاز تشخيص وبناء.

وفي التطبيق علىٰ دولة ريعية مثلًا، ستسأل النظرية: كم من عائدات المورد تحول إلىٰ أصول إنتاجية؟ كم ذهب إلىٰ الاستهلاك؟ كم إلىٰ التعليم الحقيقي؟ كم إلىٰ الصناعة؟ كم إلىٰ الصناديق المستقبلية؟ ما نسبة العمالة المنتجة؟ ما حجم الاستيراد الغذائي؟ ما أثر الإنفاق علىٰ الكفاية؟ أما في دولة مديونة، ستسأل: ما طبيعة الدين؟ هل موّل قدرة أم

اســتهلاكًا؟ كم من الموازنة يذهب لخدمته؟ هل توجد بدائل صــكوك حقيقية؟ أما في دولة كثيفة السكان، ستسأل: كيف نحول السكان إلىٰ قوة إنتاجية لا بطالة مقنعة؟

وخلاصــة هذا الفصــل أن النظرية قابلة للاختبار لأنها لا تكتفي بالمبادئ، بل تمتلك أسـئلة تشـغيلية ومؤشـرات قياس. وهي حين تُطبق علىٰ فضـاء من طنجة إلىٰ رأس الخيمة، سـتكشـف أن المشـكلة الكبرىٰ ليسـت الندرة المطلقة، بل سـوء تحويل الموارد إلىٰ قدرة، و سوء توجيه المال، و ضعف الكفاية، وهيمنة الريع، وتفكك الفضاء الاقتصادي. ومن هنا يصبح الاقتصاد الإسلامي مشروع إعادة تركيب للقدرة، لا مجرد خطاب أخلاقي.

القسم العاشر
النظريات المنافسة والحوار مع الاقتصاد العالمي

الفصل السابع والستون
آدم سميث وبداية استقلال السوق عن الأخلاق
من التعاطف الأخلاقي إلى اليد الخفية

لا يمكن الدخول إلىٰ تاريخ الاقتصاد الحديث من غير الوقوف عند آدم سميث، لا لأنه أول من تكلم في الثروة أو السوق أو العمل، فقد سبقه مفكرون وفلاسفة وفقهاء وتجاريون كثيرون، بل لأنه مثّل لحظة انتقال كبرىٰ في تاريخ الوعي الاقتصادي: اللحظة التي بدأ فيها الاقتصاد يتحول من جزء داخل الفلسفة الأخلاقية والسياسة والعمران إلىٰ علم مستقل يزعم أن للسوق قوانينه الخا صة، وأن للمصلحة الفردية قدرة خفية علىٰ إنتاج النظام العام.

غير أن خطورة آدم سميث لا تكمن فقط في ما قاله، بل في الطريقة التي فُهم بها لاحقًا. فقد جرىٰ اختزاله في صورة واحدة: الأب المؤسس للسوق الحر، وصاحب اليد الخفية، والمدافع عن المصلحة الفردية. لكن هذا الاختزال يخفي مفارقة عميقة، وهي أن سميث لم يبدأ من الاقتصاد، بل بدأ من الأخلاق. فقد كان صاحب «نظرية المشاعر الأخلاقية» قبل أن يكون صاحب «ثروة الأمم». وهذا يعني أن الإنسان عند سميث لم يكن في بدايته مجرد آلة حسابية للربح والمنفعة، بل كان كائنًا يتأثر بالتعاطف، وبنظرة الآخرين، وبالرغبة في الاعتراف، وبالإحساس الأخلاقي الداخلي.

لكن المأساة التاريخية للفكر الاقتصادي الحديث أن «آدم سميث الأخلاقي» تراجع أمام «آدم سميث الاقتصادي»، وأن التعاطف الأخلاقي الذي كان يمكن أن يضبط السوق تُرك علىٰ الهامش، بينما صعدت اليد الخفية لتصبح أسطورة تأسيسية للرأسمالية الحديثة. ومن هنا تبدأ المشكلة: لم يكن التحول من الأخلاق إلىٰ السوق مجرد تطور علمي، بل كان

انتقالًا في مركز الثقل الحضاري. فقد لم يعد السؤال: ما الإنسان العادل؟ ولا: ما المجتمع الصالح؟ بل صار السؤال: كيف تنتج المصلحة الخاصة نظامًا عامًا من غير تدخل مباشر؟

وهذا السؤال، علىٰ عبقريته، حمل في داخله بذرة الانفصال الكبير بين الاقتصاد والأخلاق. لأن السوق حين يصبح قادرًا بذاته علىٰ تحويل الأنانية إلىٰ منفعة عامة، فإن الحاجة إلىٰ الدولة والأخلاق والمقاصد تصبح حاجة ثانوية أو خارجية. وهنا بدأت الرأسمالية الحديثة تبني إيمانها العميق بأن النظام لا يحتاج إلىٰ قصد أخلاقي عام، بل إلىٰ آلية تلقائية تنتج التوازن من تصادم المصالح.

غير أن هذا التصور ينطوي علىٰ افتراض خطير: أن المصالح الفردية، حين تُترك لحركتها الحرة، يمكن أن تنتج خيرًا عامًا. وهذا الافتراض لا يصح إلا داخل شروط محددة جدًا: وجود منافسة حقيقية، وغياب الاحتكار، وشفافية المعلومات، وعدم اختلال القوة، وعدم تحول المال إلىٰ سلطة، وعدم قدرة فئة ضيقة علىٰ السيطرة علىٰ قواعد اللعبة. لكن التاريخ الاقتصادي الحديث كشف أن هذه الشروط ليست هي القاعدة، بل الاستثناء. فالسوق لا يبقىٰ حرًا بذاته، لأن الحرية الاقتصادية حين تُترك بلا ضبط تتحول غالبًا إلىٰ قدرة الأقوىٰ علىٰ إعادة تشكيل السوق لمصلحته. وهنا تتحول اليد الخفية من آلية توازن إلىٰ ستار أيديولوجي يخفي يدًا ظاهرة: يد رأس المال، ويد الاحتكار، ويد السلطة المالية، ويد الإمبراطورية الاقتصادية.

ومن هذه النقطة يبدأ اختلافنا الجوهري مع آدم سميث. فنحن لا ننكر أن السوق يمتلك قدرة تنظيمية، ولا ننكر أن التبادل الحر يمكن أن يحرر طاقات الإنسان، ولا ننكر أن المبادرة الفردية عنصر ضروري في العمران. لكننا نرفض أن تكون السوق أصل النظام، وأن تكون المصلحة الفردية أساس الخير العام، وأن تكون الدولة مجرد حارس خارجي يمنع العنف والغش ثم يترك المجال لقوانين السوق كي تصنع العدالة.

في النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، السوق ليس أصلًا، بل أداة. والمال ليس غاية، بل وسيط. والمصلحة الفردية ليست شرًا مطلقًا، لكنها ليست معيارًا نهائيًا. والدولة ليست دخيلًا على الاقتصاد، بل فاعل أصيل في حفظ التوازن بين الحاجة والكفاية والإنتاج والتوزيع والعمران. أما القيمة فلا تُشتق من التبادل وحده، بل من علاقة أعقد تجمع المورد والعمل والحاجة والمقصد والعدالة والزمن.

ومن هنا، فإن سميث يمثل بداية عظيمة ومشكلة كبرى في آن واحد. عظمته أنه كشف قدرة النظام الاقتصادي على امتلاك قوانين داخلية. ومشكلته أن هذه القوانين جرى فصلها لاحقًا عن السؤال الأخلاقي والمقاصدي. لقد رأى السوق، لكنه لم ير بما يكفي أن السوق حين ينفصل عن الأخلاق يتحول إلى جهاز لإعادة إنتاج اللامساواة. ورأى العمل، لكنه لم يبنِ نظرية كافية في العدالة التوزيعية. ورأى المصلحة، لكنه لم يسأل بما يكفي: من يملك القدرة على تعريف المصلحة؟ ومن يملك أدوات تحويل مصلحته الخاصة إلى قانون عام؟

هنا بالضبط يتفوق الجهاز الإسلامي الكلي الذي نبنيه، لأنه لا يبدأ من السوق، بل من الإنسان المستخلف. ولا يبدأ من الرغبة، بل من الحاجة المنضبطة بالمصلحة الشرعية. ولا يبدأ من المال، بل من المورد والعمل والعمران. ولا يفترض أن النظام يولد تلقائيًا من تصادم المصالح، بل يرى أن النظام يحتاج إلى مقصد، وأن العدالة لا تنتج آليًا، وأن الكفاية لا تتحقق بمجرد النمو، وأن الثروة إذا لم تُربط بوظيفة عمرانية تحولت إلى قوة عمياء.

ولذلك فإن نقد آدم سميث ليس نقدًا لشخصه فقط، بل نقد للحظة تاريخية تأسست فيها أسطورة السوق المكتفي بذاته. هذه الأسطورة هي التي ستتطور لاحقًا في الليبرالية، ثم في النيوليبرالية، ثم في الرأسمالية المالية، حتى نصل إلى عالم يصبح فيه المال قادرًا على إنتاج المال من غير إنتاج حقيقي، وتصبح الأسواق المالية أضخم من الاقتصاد العيني، وتصبح الدولة نفسها خاضعة لحركة الرساميل والديون والتصنيفات الائتمانية.

كان سميث، في لحظته الأولىٰ، لا يزال مرتبطًا بالأخلاق. لكن الرأسمالية التي ورثته أخذت منه السوق ونسيت الأخلاق، أخذت منه اليد الخفية ونسيت التعاطف، أخذت منه الثروة ونسيت الإنسان. ومن هنا فإن مهمتنا ليست أن نرفض سميث، بل أن نعيده إلىٰ موضعه التاريخي: بداية لا نهاية، كشفًا لا اكتمالًا، خطوة في فهم السوق لا تأسيسًا مطلقًا للإنسان والاقتصاد والعمران.

وهكذا يظهر أن المشروع الذي نبنيه لا يقف ضد السوق، بل ضد تأليه السوق. ولا يقف ضد المصلحة، بل ضد تحويل المصلحة الفردية إلىٰ أصل كوني للنظام. ولا يقف ضد الحرية الاقتصادية، بل ضد الحرية التي تتحول إلىٰ احتكار. ولا يقف ضد المبادرة، بل ضد المبادرة حين تنفصل عن الكفاية والعدالة والمقاصد.

وهنا تبدأ المفارقة الكبرىٰ: إن الاقتصاد الإسلامي الكلي ليس عودة إلىٰ ما قبل السوق، بل تجاوز لما بعد السوق المنفلتة. إنه لا يريد إلغاء التبادل، بل يريد إعادة إدخاله في بنية قيمية وعمرانية. لا يريد قتل المبادرة الفردية، بل يريد تحريرها من عبادة الربح المجرد. لا يريد تحويل الدولة إلىٰ جهاز قهر اقتصادي، بل إلىٰ جهاز توازن ومقاصد وضمان للكفاية. لا يريد إفقار الغني، بل منع الثروة من أن تصبح سلطة فوق المجتمع. لا يريد مساواة ميكانيكية، بل عدالة وظيفية تحفظ العمل والمورد والإنسان والعمران.

ومن هنا، فإن الفصل مع آدم سميث يجب أن ينتهي إلىٰ نتيجة مركزية: إن السوق تحتاج إلىٰ معنىٰ سابق عليها. فإذا تُركت السوق بلا معنىٰ، فإنها تنتج نظامًا، نعم، لكنه قد يكون نظامًا ظالمًا. وإذا تُرك المال بلا مقصد، فإنه يتحرك، نعم، لكنه قد يتحرك ضد الإنسان. وإذا تُركت المصلحة الفردية بلا قيد، فإنها تنتج طاقة، نعم، لكنها قد تنتج احتكارًا واستغلالًا وتفاوتًا وانفصالًا بين الثروة والكفاية.

ولهذا فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تدخل التاريخ الاقتصادي بوصفها نظرية وعظية، بل بوصفها محاولة لإعادة بناء المعنىٰ الذي فقده الاقتصاد حين

استقل عن الأخلاق، ثم استقل عن الدولة، ثم استقل عن المجتمع، ثم استقل في مرحلته المالية الأخيرة حتىٰ عن الإنتاج الحقيقي نفسه.

وهذا هو أصل المسافة بيننا وبين آدم سميث: هو فتح باب السوق، ونحن نعيد السؤال عن الباب الذي يجب أن يدخل منه السوق إلىٰ العمران.

الفصل الثامن والستون
ماركس وإعادة اكتشاف البنية الاجتماعية للقيمة
حين تكشف الرأسمالية تناقضها الداخلي
ولا تجد طريقها إلى العمران

إذا كان آدم سميث قد دشّن لحظة استقلال السوق عن الأخلاق، فإن ماركس دشّن لحظة انكشاف السوق أمام التاريخ. فقد جاءت الماركسية لتقول إن السوق ليست فضاءً بريئًا للتبادل الحر، وإن القيمة ليست مجرد نتيجة طبيعية لحركة العرض والطلب، وإن الثروة لا تتكوّن داخل عالم شفاف من المصالح المتوازنة، بل داخل بنية اجتماعية عميقة تحكمها الملكية، والعمل، والصراع، والطبقة، والسيطرة علىٰ وسائل الإنتاج. ومن هنا، لا يمكن إنكار أن ماركس أحدث زلزالًا في الوعي الاقتصادي الحديث؛ لأنه نقل الاقتصاد من سطح التبادل إلىٰ عمق الإنتاج، ومن لغة الأسعار إلىٰ لغة العلاقات الاجتماعية، ومن وهم الحرية التعاقدية إلىٰ سؤال القوة الكامنة خلف العقد.

لقد رأىٰ ماركس ما لم يره الاقتصاد الكلاسيكي بوضوح كافٍ: أن الإنسان العامل لا يدخل السوق بوصفه حرًا حرية كاملة، بل يدخلها محمولًا بشروط اجتماعية سابقة عليه؛ فهو لا يملك وسائل الإنتاج، ولا يملك الأرض، ولا يملك الآلة، ولا يملك رأس المال، ولذلك لا يبيع سلعة خارجية عنه، بل يبيع قوة عمله. وهنا تكمن عبقرية التحليل الماركسي: لقد كشف أن العقد الاقتصادي قد يكون حرًا في صورته القانونية، لكنه قهري في بنيته الاجتماعية. فالعامل لا يُساق إلىٰ المصنع بالسلاسل، ولكنه يُساق إليه بالحاجة، وبانفصاله عن أدوات الإنتاج، وبالضرورة التاريخية التي صنعتها الملكية الرأسمالية.

وهذه واحدة من أهم اللحظات التي يلتقي فيها مشروعنا مع ماركس في مستوىٰ التشخيص لا في مستوىٰ الحل. فنحن أيضًا لا نقبل قراءة الاقتصاد بوصفه تبادلًا محايدًا بين

أفراد متساوين، ولا نقبل اختزال السوق في حركة أسعار، ولا نرىٰ العقد وحده كافيًا لإنتاج العدالة. لكننا نختلف مع ماركس في الجذر النهائي: فهو جعل الصراع الطبقي مفتاح التاريخ، بينما تجعل النظرية الإسلامية الكلية الاستخلاف والعمران والعدالة والمقاصد مفاتيح التاريخ الاقتصادي. هو رأىٰ أن الملكية الخاصة هي أصل الاستلاب، بينما نرىٰ أن المشكلة ليست في الملكية من حيث هي ملكية، بل في انفصال الملكية عن وظيفتها الاستخلافية والعمرانية. هو رأىٰ أن القيمة تنبع من العمل، بينما نرىٰ أن العمل عنصر جوهري في إنتاج القيمة، لكنه ليس أصل القيمة وحده؛ فالمورد سابق علىٰ العمل، والحاجة توجه العمل، والمقصد يضبط الحاجة، والدولة تحفظ التوازن، والمال يخدم التداول ولا يخلق القيمة من ذاته.

كان ماركس عظيمًا حين كشف استغلال العمل، لكنه ضيّق أفق القيمة حين ردّها في النهاية إلىٰ العمل وحده. ذلك أن العمل لا يعمل في الفراغ، ولا ينتج القيمة من عدم. لا بد من مورد، ولا بد من معرفة، ولا بد من نظام اجتماعي، ولا بد من حاجة معتبرة، ولا بد من مقصد يحدد ما إذا كان الإنتاج عمرانًا أو تخريبًا. فالإنسان قد يعمل في إنتاج السلاح، والمخدرات، والسلع المدمرة، والمضاربات المالية، وقد يبذل جهدًا عظيمًا في أنشطة لا تضيف إلىٰ العمران الحقيقي شيئًا. فهل كل عمل منتج للقيمة لمجرد أنه عمل؟ هنا يظهر قصور نظرية العمل في القيمة حين لا تُربط القيمة بالمصلحة والحاجة والعمران.

إن النظرية الإسلامية التي نبنيها لا تلغي العمل، بل ترفعه من كونه مجرد مصدر مادي للقيمة إلىٰ كونه فعلًا استخلافيًا داخل عالم مخلوق ومورد مؤتمن عليه الإنسان. فالعمل لا يكتسب معناه النهائي إلا حين يتجه إلىٰ حفظ الحياة، وتحقيق الكفاية، وتنمية العمران، وترشيد الانتفاع بالمورد، ومنع تحوّل الثروة إلىٰ سلطة منفصلة عن المجتمع. ولهذا فإن القيمة في مشروعنا ليست عملًا فقط، وليست منفعة فقط، وليست ندرة فقط، وليست سعرًا فقط، بل هي تركيب بين المورد والعمل والحاجة والمصلحة والزمن والوظيفة العمرانية.

أما ماركس، فقد رأىٰ بحدة أن الرأسمالية تفصل العامل عن ثمرة عمله، وتحوّل الإنتاج إلىٰ قوة غريبة تقف أمام الإنسان. لكنه لم يستطع أن يخرج من أسر المادية التاريخية التي جعلت الاقتصاد البنية التحتية الحاكمة، وجعلت الدين والأخلاق والقانون والدولة أشكالًا فوقية تابعة. وهنا يقع الفرق الجوهري بين النقد الماركسي والنقد الإسلامي الكلي. فالماركسية تكشف سيطرة الاقتصاد علىٰ الإنسان، لكنها تعيد إنتاج هذه السيطرة حين تجعل الاقتصاد مفتاح تفسير كل شيء. أما النظرية الإسلامية فتسعىٰ إلىٰ تحرير الاقتصاد نفسه من التحول إلىٰ قدر نهائي، وذلك بإعادة ربطه بالوحي، والمقاصد، والإنسان، والدولة، والعمران.

لقد أصاب ماركس حين قال إن الرأسمالية تحمل تناقضها في داخلها؛ فهي توسّع الإنتاج لكنها تضيق التوزيع، وتزيد الثروة لكنها تزيد الاغتراب، وتطور القوىٰ المنتجة لكنها تخلق أزمات دورية، وتعلن الحرية لكنها تنتج تبعية طبقية. غير أن ماركس لم ينتبه بما يكفي إلىٰ أن تجاوز الرأسمالية لا يتحقق بمجرد إلغاء الملكية الخاصة أو تحويل الدولة إلىٰ مالك عام، لأن المشكلة الأعمق ليست فقط: من يملك وسائل الإنتاج؟ بل: ما الغاية من الإنتاج؟ ما معيار الحاجة؟ ما حدود المنفعة؟ ما وظيفة المال؟ ما موقع الإنسان؟ ما معنىٰ الكفاية؟ وما الذي يمنع الدولة نفسها من أن تتحول إلىٰ رأسمالي جماعي جديد؟

وهذه ليست أسئلة ثانوية. فقد كشف التاريخ أن الأنظمة التي حاولت تطبيق الماركسية وقعت في مأزق آخر: حين ألغت الرأسمالي الفرد، لم تلغِ بالضرورة منطق السيطرة؛ بل نقلته إلىٰ الدولة والحزب والبيروقراطية. وحين أرادت تحرير العامل من السوق، أدخلته أحيانًا في جهاز إداري صارم لا يقل اغترابًا عن المصنع الرأسمالي. وحين أرادت إنهاء الاستغلال، لم تستطع دائمًا أن تنتج حرية إنسانية حقيقية، لأن الإنسان فيها بقي محكومًا بمنطق الإنتاج، لا بمنطق الاستخلاف والكرامة والمقصد.

من هنا نستطيع أن نقول إن ماركس رأىٰ مرض الرأسمالية بعمق، لكنه عالجها داخل الأفق نفسه الذي أنتجها: أفق الإنسان الاقتصادي، والصراع المادي، ومركزية الإنتاج. أما النظرية الإسلامية الكلية فتريد أن تنقل السؤال إلىٰ مستوىٰ أعمق: ليس فقط كيف نمنع استغلال العامل، بل كيف نعيد تعريف الاقتصاد بحيث لا يصبح الإنسان كله عاملًا أو مستهلكًا أو طبقة أو رقمًا في معادلة إنتاج؟ كيف نحفظ العمل من الاستغلال، والملكية من الطغيان، والدولة من الاستبداد، والمال من الاستقلال، والسوق من الانفلات، والحاجة من التحول إلىٰ رغبة لا تنتهي؟

وهنا يظهر التفوق التركيبي لمشروعنا. فهو يأخذ من ماركس وعيه بالبنية الاجتماعية، لكنه لا يأخذ حتميته المادية. يأخذ نقده للاستغلال، لكنه لا يأخذ إلغاءه للملكية بوصفها أصلًا. يأخذ كشفه لعلاقة رأس المال بالعمل، لكنه يضيف إليها المورد، والمقاصد، والدولة، والعدالة، والكفاية، والربا، والزمن. يأخذ منه أن الاقتصاد ليس سوقًا بريئة، لكنه يرفض أن يكون الاقتصاد قدرًا يفسر الإنسان كله.

وفي ضوء ذلك، يمكن القول إن ماركس يمثل لحظة ضرورية في تاريخ نقد الرأسمالية، لكنه لا يمثل الأفق النهائي لتجاوزها. لقد كشف أن السوق تخفي طبقة، وأن العقد يخفي قوة، وأن الربح يخفي فائض عمل، وأن الحرية الاقتصادية قد تخفي تبعية اجتماعية. لكنه لم يكشف بما يكفي أن المال نفسه حين ينفصل عن العمران يتحول إلىٰ قوة ميتافيزيقية حديثة، وأن الربا ليس مجرد علاقة ا ستغلالية داخل الرأ سمالية، بل اختلال أعمق في فلسفة الزمن والقيمة. ولم يكشف بما يكفي أن الحاجة لا يمكن ردّها إلىٰ الاستهلاك، وأن العدالة لا يمكن ردّها إلىٰ الصراع الطبقي، وأن الدولة لا تكفيها الملكية العامة حتىٰ تكون دولة عادلة، بل تحتاج إلىٰ مقصد يسبق جهازها الإداري.

لذلك فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تقف بعد ماركس لا قبله. فهي لا تعود إلىٰ براءة السوق كما تخيلها الليبراليون، ولا تقبل بحتمية الصراع كما صاغها

الماركسيون، بل تسعىٰ إلىٰ بناء أفق ثالث: اقتصاد لا يؤله السوق ولا يؤله الدولة، لا يقدس الملكية الخاصة ولا يلغيها، لا يترك العامل فريسة لرأس المال ولا يحوله إلىٰ ترس في جهاز جماعي، لا يجعل المال سيدًا ولا يجعل الإنتاج غاية نهائية، بل يعيد الاقتصاد كله إلىٰ وظيفته الكبرىٰ: تحقيق الكفاية والعدل والعمران في ضوء استخلاف الإنسان ومسؤوليته عن المورد والزمن والمجتمع.

ومن هنا، فإن أهم ما نتعلمه من ماركس هو ضرورة النزول إلىٰ البنية. وأهم ما نتجاوزه فيه هو أن البنية الاقتصادية ليست وحدها الحقيقة الأخيرة. فخلف الاقتصاد توجد رؤية للإنسان، وخلف الإنتاج توجد غاية، وخلف العمل يوجد معنىٰ، وخلف الملكية يوجد تكليف، وخلف الدولة يوجد مقصد، وخلف المال يوجد سؤال خطير: هل يخدم الحياة أم يستولي عليها؟

بهذا المعنىٰ، يصبح ماركس شاهدًا قويًا علىٰ فشل الرأسمالية، لكنه لا يكون الدليل النهائي علىٰ البديل. البديل يحتاج إلىٰ ما لم يستطع ماركس أن يقدمه: نظرية في الكفاية لا في الإنتاج فقط، نظرية في المقاصد لا في الصراع فقط، نظرية في الدولة العادلة لا في الدولة المالكة فقط، نظرية في المورد لا في العمل وحده، ونظرية في المال والزمن والربا بوصفها مفاتيح لفهم انحراف الاقتصاد الحديث عن العمران.

وهنا بالضبط تتقدم النظرية الإسلامية الكلية خطوة حاسمة: فهي لا تسأل فقط من استولىٰ علىٰ فائض القيمة، بل تسأل قبل ذلك: ما القيمة أصلًا؟ ومن أين تبدأ؟ ولمن تتجه؟ ومتىٰ تكون قيمة عمرانية؟ ومتىٰ تكون قيمة مدمرة؟ ومتىٰ يتحول العمل إلىٰ عبادة عمرانية؟ ومتىٰ يتحول إلىٰ استلاب؟ ومتىٰ تكون الملكية استخلافًا؟ ومتىٰ تكون طغيانًا؟ ومتىٰ تكون الدولة ضامنة للكفاية؟ ومتىٰ تصبح جهازًا لاحتكار المجتمع باسم العدالة؟

وهذه الأسئلة هي التي تجعل الحوار مع ماركس ضروريًا، لكنها أيضًا تجعل تجاوزه ضروريًا. فالاقتصاد الإسلامي الكلي لا يستطيع أن يبني نفسه من غير أن يعبر ماركس، لكنه لا يستطيع أن يكتمل إذا توقف عنده.

الفصل التاسع والستون
كينز وتحطيم حياد النقود
حين اكتشف الاقتصاد الحديث
أن المال ليس ظلًا محايدًا للاقتصاد الحقيقي

يمثل كينز واحدة من أكثر اللحظات خطورة في تاريخ الفكر الاقتصادي الحديث، لا لأنه قدّم وصفة تقنية للخروج من الكساد فحسب، ولا لأنه أعاد الاعتبار لتدخل الدولة في مواجهة عجز السوق، بل لأنه مسّ، من داخل النظام الرأسمالي نفسه، واحدة من أعمق المسلّمات الكلاسيكية: مسلّمة حياد النقود. فقد كان الاقتصاد الكلاسيكي يميل إلىٰ النظر إلىٰ النقود بوصفها ستارًا رقيقًا فوق الاقتصاد الحقيقي، أو وسيطًا محايدًا لا يغير جوهر الإنتاج والتبادل، وكأن الاقتصاد في حقيقته يقوم علىٰ السلع والعمل ورأس المال، أما النقود فليست إلا أداة تسهيلية للتبادل. لكن كينز جاء ليكشف أن النقود ليست مجرد حجاب، بل قوة فاعلة في السلوك والتوقع والاستثمار والبطالة والأزمة، وأن الاقتصاد لا يمكن فهمه إذا تعاملنا مع المال كأنه ظل لا جسم له.

وهنا تكمن عبقرية كينز: أنه رأىٰ أن الإنسان الاقتصادي لا يتحرك داخل يقين كامل، بل داخل عالم مملوء بالشك والتوقع والخوف والانتظار. فالاستثمار لا يقوم فقط علىٰ سعر الفائدة أو علىٰ حسابات الربح المجردة، بل علىٰ الحالة النفسية العامة، وعلىٰ توقعات المستقبل، وعلىٰ ما سماه كينز أحيانًا "الروح الحيوانية" التي تدفع المستثمر إلىٰ الفعل أو التراجع. ومن هذه الزاوية، أعاد كينز إدخال الزمن النفسي في قلب الاقتصاد. فالاقتصاد ليس معادلة ساكنة، بل حركة في زمن مفتوح، والمال ليس أداة عابرة، بل ملجأ في مواجهة المجهول، ولذلك يطلب الناس النقود لا للتبادل وحده، بل للاحتياط والسيولة وتجنب المخاطر.

وهذا الاكتشاف شديد القرب من جوهر مشروعنا، لأن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تنطلق هي الأخرىٰ من أن المال ليس محايدًا. لكنه عندنا ليس غير محايد فقط لأنه يؤثر في الطلب والاستثمار والبطالة، بل لأنه يمكن أن ينحرف وجوديًا عن وظيفته حين يتحول من خادم للقيمة إلىٰ صانع وهمي لها، ومن وسيط للتداول إلىٰ كائن مستقل يتكاثر بذاته، ومن أداة لعمران الحياة إلىٰ آلية لاستخراج الريع من الزمن. وهنا نلتقي مع كينز في رفض الحياد النقدي، ثم نفترق عنه في تفسير الجذر الفلسفي لهذا الرفض.

لقد رأىٰ كينز أن الاقتصاد قد يعجز عن بلوغ التشغيل الكامل إذا تُرك للسوق وحدها، وأن الادخار لا يتحول تلقائيًا إلىٰ استثمار، وأن الطلب الكلي قد ينهار، وأن الدولة يجب أن تتدخل لتوليد الإنفاق وتحريك النشاط. وهذا كله فتح ثغرة كبرىٰ في الجدار الكلاسيكي. غير أن كينز، علىٰ عمقه، ظل يتحرك داخل الإطار الرأسمالي الحديث؛ فهو لم يسأل السؤال المقاصدي النهائي: ما نوع الطلب الذي ينبغي توليده؟ وما حدود الاستهلاك؟ وما الفرق بين تنشيط الاقتصاد وتنشيط العمران؟ وما معنىٰ أن نرفع الدخل إذا بقيت الحاجات الأساسية غير مضمونة؟ وما قيمة النمو إذا كان قائمًا علىٰ الديون أو الاستهلاك المفرط أو التوسع المالي غير المنتج؟

هنا تبدأ المسافة بين كينز وبين النظرية التي نبنيها. فكِينز أعاد الدولة إلىٰ الاقتصاد، لكنه أعادها غالبًا بوصفها مديرًا للطلب الكلي، لا بوصفها حارسة للمقاصد والكفاية والعمران. أعاد النقود إلىٰ قلب التحليل، لكنه لم يحررها من فلسفة الفائدة. رأىٰ أن سعر الفائدة ليس مكافأة علىٰ الادخار فقط، بل ثمن للتخلي عن السيولة، وهذه رؤية مهمة جدًا؛ لكنه لم يصل إلىٰ القول إن جعل الزمن والسيولة مصدرًا لعائد مضمون يمثل اختلالًا في فلسفة القيمة ذاتها. ومن هنا بقيت عبقريته محصورة في إصلاح النظام من داخله، لا في إعادة تأسيسه من جذره.

إن كينز مهم لنا لأنه كسر وهمًا كبيرًا: وهم أن السوق تصحح نفسها دائمًا. ففي الكساد العظيم، ظهر أن الاقتصاد يمكن أن يتوازن عند مستوىٰ كارثي من البطالة، وأن الأسعار والأجور لا تعود وحدها لتصحيح الاختلال، وأن الخوف قد يشل الاستثمار، وأن السيولة قد تتحول إلىٰ قبر للنشاط الاقتصادي حين يفضل الناس الاحتفاظ بالمال بدل تشغيله. هذه اللحظة بالذات تفتح بابًا هائلًا للتفكير الإسلامي؛ لأن المال إذا خرج من التداول العمراني، وإذا حُبس انتظارًا للعائد أو الخوف أو المضاربة، فإنه يعطل وظيفته الأصلية. والزكاة، وتحريم الكنز، وتحريم الربا، وربط الربح بالمخاطرة، كلها أدوات تعيد المال إلىٰ الحركة العمرانية بدل أن تجعله سلطة كامنة في يد مالكه.

لكن الفرق أن الإسلام لا يريد تحريك المال بأي ثمن، بل يريد تحريكه في اتجاه القيمة الحقيقية. فالطلب الكلي عند كينز يمكن أن يرتفع بالإنفاق العسكري، أو بالاستهلاك الترفي، أو بالمشروعات غير الضرورية، أما في الجهاز الإسلامي الكلي فلا يكفي أن يتحرك الطلب؛ بل يجب أن يُسأل: هل هذا الطلب متجه إلىٰ حاجة معتبرة؟ هل يخدم الكفاية؟ هل يعمق العمران؟ هل يوزع الموارد بعدالة؟ هل يربط المال بالإنتاج الحقيقي؟ أم أنه مجرد حركة نقدية تولد أرقامًا من غير معنىٰ؟

وهنا نصل إلىٰ نقطة حاسمة: كينز أنقذ الاقتصاد الحديث من بعض أوهامه الكلاسيكية، لكنه لم ينقذه من أزمته الحضارية. لقد قال إن النقود فاعلة، لكنه لم يسأل بما يكفي: ما الشرعية الأخلاقية والأنطولوجية لفعل النقود؟ وقال إن الدولة يجب أن تتدخل، لكنه لم يحدد تدخلها بمقاصد الكفاية والعدالة. وقال إن المستقبل مجهول، لكنه عالج الجهل بالمستقبل من خلال السيولة والفائدة والسياسة العامة، لا من خلال إعادة بناء العلاقة بين المخاطرة والربح والعمل والمورد.

في النظرية الإسلامية، الربح لا يكون مشروعًا لأنه عائد مالي فقط، بل لأنه مرتبط بمخاطرة حقيقية وبإضافة عمرانية. أما العائد المضمون علىٰ المال، فهو يفصل المال عن

المخاطرة، ويفصل الزمن عن العمل، ويمنح رأس المال قدرة موهومة على الإنجاب الذاتي. ومن هنا يصبح الربا، في أعمق معانيه، ليس زيادة في العقد فقط، بل بنية فكرية تجعل الزمن قابلًا للبيع المستقل، وتجعل المال أصلًا مولدًا للقيمة من دون أن يدخل في مخاطرة إنتاجية حقيقية. وهذا ما لم يبلغه كينز، رغم أنه اقترب من تخومه حين هاجم التصور الكلاسيكي للفائدة.

لذلك فإن علاقتنا بكينز علاقة مزدوجة: إعجاب وتجاوز. نعجب به لأنه أعاد التاريخ والقلق والزمن والدولة والنقود إلى قلب الاقتصاد. ونتجاوزه لأنه لم يستطع أن يخرج من أفق الرأسمالية النقدية ذاتها. لقد رأى أن المال ليس محايدًا، أما نحن فنضيف: المال ليس محايدًا لأنه يحمل قابلية الانحراف عن العمران. رأى أن الدولة ضرورية، أما نحن فنضيف: الدولة ليست ضرورية لإدارة الطلب فقط، بل لتحقيق الكفاية وضبط القيمة ومنع تحوّل المال إلى سيادة. رأى أن المستقبل مجهول، أما نحن فنضيف: الجهل بالمستقبل يجب أن ينتج شراكة في المخاطرة لا فائدة مضمونة على الزمن.

وهنا يصبح كينز محطة جوهرية في مشروعنا، لأنه يفتح الباب أمام نقد الفائدة من زاوية غير فقهية مباشرة. فحين يعترف الاقتصاد الحديث نفسه بأن سعر الفائدة ليس مجرد نتيجة طبيعية للإنتاجية، بل يرتبط بالسيولة والتوقع والخوف، فإن الأساس النظري الذي يجعل رأس المال منتجًا مستقلًا للقيمة يتعرض للاهتزاز. وهذا ما نستثمره نحن لا لنقول إن كينز كان إسلاميًا، بل لنقول إن كينز كشف من داخل الاقتصاد الحديث أن المال أكثر خطورة من أن يكون وسيطًا بريئًا، وأن الفائدة أعمق من أن تكون مجرد سعر طبيعي لرأس المال.

ومن هنا تأتي أهمية هذا الفصل في البناء العام للنظرية. فبعد آدم سميث، رأينا السوق وهي تستقل عن الأخلاق. وبعد ماركس، رأينا البنية الاجتماعية وهي تكشف استغلال العمل. ومع كينز، نرى المال نفسه يعود إلى مركز المسرح. وهذه المراحل الثلاث تكاد

تمثل انتقال الاقتصاد الحديث من السوق، إلىٰ الطبقة، إلىٰ النقود. أما النظرية الإسلامية الكلية فتريد أن تعيد تركيب هذه العناصر جميعًا داخل أفق أشمل: السوق أداة، والعمل فعل عمراني، والمال وسيط لا أصل، والدولة ضامن للكفاية، والزمن مجال للمخاطرة لا للبيع المجرد، والقيمة ثمرة تفاعل بين المورد والإنسان والمقصد.

ولهذا نستطيع أن نقول إن كينز هو أقرب الاقتصاديين الكبار إلىٰ فتح الباب أمام النظرية الإسلامية الكلية، لا لأنه وصل إليها، بل لأنه كسر بعض الأقفال التي كانت تمنع الوصول إليها. لقد أسقط وهم حياد النقود، وزعزع إيمان السوق التلقائي بذاته، وأعاد الدولة إلىٰ ميدان الفعل، وبيّن أن الاستثمار ليس عملية حسابية محضة، بل قرار يتشكل داخل الخوف والرجاء والتوقع. لكنه لم يملك جهازًا مقاصديًا يعيد تعريف الغاية، ولا نظرية في الكفاية تضبط الطلب، ولا تصورًا للربا بوصفه اختلالًا في الزمن والقيمة.

إن كينز، بهذا المعنىٰ، يقف علىٰ حافة الاقتصاد الإسلامي الكلي من دون أن يعبر إليها. يقف عند الباب الذي يقول: النقود فاعلة، والسوق عاجزة، والدولة ضرورية، والزمن غير يقيني. لكن النظرية الإسلامية تدخل من هذا الباب لتقول: إذا كانت النقود فاعلة، فيجب ضبط فعلها بالمقاصد. وإذا كانت السوق عاجزة، فيجب ألا تكون أصل النظام. وإذا كانت الدولة ضرورية، فيجب أن تكون دولة كفاية وعمران لا دولة إنقاذ مؤقت للأزمات. وإذا كان الزمن غير يقيني، فلا يجوز تحويله إلىٰ عائد مضمون، بل ينبغي أن يُربط بالمخاطرة والعمل والإنتاج الحقيقي.

ومن هنا فإن تجاوز كينز لا يكون بإلغائه، بل بإتمام ما لم يستطع إتمامه. لقد أعاد الاقتصاد إلىٰ الزمن، ونحن نعيد الزمن إلىٰ المقصد. أعاد النقود إلىٰ التحليل، ونحن نعيد النقود إلىٰ وظيفتها العمرانية. أعاد الدولة إلىٰ السوق، ونحن نعيد الدولة إلىٰ الا ستخلاف. أعاد الطلب إلىٰ مركز النظرية، ونحن نعيد الحاجة والكفاية إلىٰ مركز الطلب. وبذلك

يصبح كينز شاهدًا على أن الاقتصاد الحديث نفسه لم يعد قادرًا على البقاء داخل يقينياته القديمة، وأن الطريق إلى نظرية بديلة لا يبدأ من خارج التاريخ الاقتصادي، بل من قراءة لحظات انكساره الكبرى.

وهذه هي قيمة كينز في مشروعنا: أنه لم يعطنا الحل، لكنه كشف أن المشكلة أعمق مما كان يظنه الكلاسيكيون. ومن هذه الثغرة يدخل البناء الجديد.

الفصل السبعون
فريدمان والمدرسة النقدية
حين عاد المال إلى مركز الاقتصاد
من غير أن يعود إلى معنى العمران

إذا كان كينز قد حطّم وهم حياد النقود من داخل أزمة الكساد والبطالة والطلب الكلي، فإن فريدمان والمدرسة النقدية أعادا النقود إلىٰ مركز الاقتصاد من طريق آخر؛ طريق التضخم، والكتلة النقدية، وسلوك البنوك المركزية، وحدود تدخل الدولة. لقد جاء فريدمان بعد اللحظة الكينزية ليقول إن الدولة التي ادّعت إنقاذ السوق قد تتحول هي نفسها إلىٰ مصدر للاختلال، وإن التوسع في الإنفاق العام والعبث بالعرض النقدي لا يصنعان استقرارًا دائمًا، بل قد يفتحان باب التضخم، ويشوهان الإشارات السعرية، ويقيدان حرية السوق. وهنا لم يكن فريدمان مجرد اقتصادي تقني يناقش كمية النقود، بل كان حاملًا لفلسفة كاملة ترىٰ أن الحرية الاقتصادية لا تُصان إلا بتقليص الدولة، وأن التضخم في جوهره ظاهرة نقدية، وأن السيطرة علىٰ نمو الكتلة النقدية شرط للاستقرار.

ومع أن هذا التصور يبدو في ظاهره عودة إلىٰ النظام والانضباط بعد التوسع الكينزي، فإنه يكشف في العمق عن مفارقة كبيرة: فالمدرسة النقدية أعطت النقود مكانة مركزية، لكنها لم تسأل عن المعنىٰ الحضاري للنقود. لقد درست النقود من حيث كميتها وسرعتها وأثرها في الأسعار، لكنها لم تدرسها من حيث علاقتها بالقيمة الحقيقية، وبالحاجة، وبالكفاية، وبالعدالة، وبالعمران. وبذلك عادت النقود إلىٰ مركز التحليل، لكنها عادت بوصفها أداة ضبط كمي، لا بوصفها أمانة وظيفية ينبغي أن تبقىٰ متصلة بالإنتاج الحقيقي وبالمقاصد الإنسانية.

وهنا تظهر المسافة الدقيقة بين النظرية النقدية الحديثة وبين النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي. ففريدمان كان محقًا في التنبيه إلىٰ خطورة العبث بالعملة، وفي نقد التضخم بوصفه ضريبة خفية علىٰ المجتمع، وفي كشف قدرة الدولة علىٰ تدمير القيمة الشرائية حين تفرط في إصدار النقود. وهذه ملاحظات لا يمكن إهمالها، لأن التضخم ليس ظاهرة تقنية فحسب، بل هو اعتداء صامت علىٰ أصحاب الدخول الثابتة، وعلىٰ المدخرين الصغار، وعلىٰ الفقراء الذين لا يملكون أدوات التحوط. لكنه، في الوقت نفسه، لم يذهب إلىٰ الجذر الأعمق: من يملك حق خلق النقود؟ ولمصلحة من تُخلق؟ وما العلاقة بين خلق النقود وخلق القيمة؟ وهل يجوز أن تتوسع النقود بعيدًا عن الإنتاج الحقيقي؟ وهل يكفي ضبط الكمية إذا كانت البنية المالية نفسها تسمح بتوليد الدين من الدين، والمال من المال، والربح من حركة رمزية لا تضيف إلىٰ العمران؟

إن النقديين رأوا أن التضخم ينتج من زيادة كمية النقود أسرع من نمو الناتج، وهذه رؤية مهمة من حيث الظاهر الكلي. لكن النظرية الإسلامية تسأل سؤالًا أعمق: لماذا أصبحت النقود قابلة أصلًا للانفصال عن القيمة الحقيقية؟ ولماذا صار النظام المالي قادرًا علىٰ خلق التزامات وحقوق وأرباح تفوق بكثير حركة السلع والخدمات والعمل المنتج؟ ولماذا تتحول العملة، في النظام الحديث، من مقياس للقيمة إلىٰ أداة سيادة، ومن وسيط تبادل إلىٰ وسيلة هيمنة، ومن رمز ثقة إلىٰ آلية لنقل الأعباء من الدولة والمصارف إلىٰ المجتمع؟

بهذا المعنىٰ، لا يكفي أن نقول إن التضخم ظاهرة نقدية؛ بل يجب أن نقول إنه ظاهرة أخلاقية وعمرانية أيضًا. إنه ليس مجرد زيادة في الأسعار، بل تآكل في العدل النقدي. حين تفقد العملة جزءًا من قيمتها، فإن العقود الممتدة في الزمن تتغير من غير رضا حقيقي من أطرافها، والأجور تتأخر عن الأسعار، والادخار يتحول إلىٰ خسارة، والدائن والمدين

يدخلان في علاقة غير مستقرة، والدولة تستطيع أن تموّل عجزها من جيوب الناس من غير أن تطلب منهم ضريبة معلنة. وهنا يصبح التضخم صورة من صور الاختلال في العلاقة بين الدولة والمال والمجتمع.

لكن فريدمان، رغم حساسيته الشديدة تجاه التضخم، بقي أسيرًا لفلسفة السوق. لقد أراد أن يقيّد الدولة كي يحرر السوق، لكنه لم يسأل بما يكفي عمن يقيّد السوق حين يتحول المال الخاص إلىٰ قوة احتكارية، وحين تتحول البنوك والأسواق المالية إلىٰ سلطات فوق المجتمع، وحين تصبح حرية رأس المال أقوىٰ من سيادة الدولة نفسها. لقد خاف من الدولة المتضخمة، وهذا خوف مشروع، لكنه لم يخف بالقدر نفسه من المال المتضخم، ومن الأسواق المالية التي تستطيع أن تعاقب الدول، وأن ترفع تكلفة ديونها، وأن تفرض عليها سياسات تقشفية، وأن تجعل القرار العام تابعًا لتوقعات المستثمرين.

وهنا يظهر أن المدرسة النقدية، رغم نقدها للدولة، لم تستطع أن ترىٰ أن السوق نفسها قد تنتج سلطة لا تقل خطرًا. فالحرية الاقتصادية، حين تنفصل عن العدالة، لا تبقىٰ حرية للجميع، بل تصبح حرية للأقوىٰ. والمال، حين يتحرر من القيود المقاصدية، لا يتحول إلىٰ خادم للإنتاج، بل إلىٰ سيد علىٰ الإنتاج. والسياسة النقدية، حين تنحصر في ضبط الأسعار، قد تنجح في خفض التضخم لكنها تفشل في تحقيق الكفاية، وقد تحفظ قيمة العملة لكنها تترك البطالة والفقر والتفاوت يتسعون. فهل الاستقرار النقدي غاية بذاته؟ أم هو وسيلة لحفظ الحياة الاقتصادية العادلة؟

في النظرية الإسلامية الكلية، لا يمكن فصل السياسة النقدية عن السياسة العمرانية. فالعملة ليست رقمًا، وليست أداة تقنية في يد البنك المركزي فحسب، بل هي عقد ثقة بين الدولة والمجتمع. وحفظ قيمة العملة ليس مسألة مالية محضة، بل واجب عدلي، لأن العملة إذا فسدت فسد ميزان التبادل. ومن هنا فإن إصدار النقود يجب أن يرتبط بوظيفة

حقيقية: تمويل إنتاج، أو سد حاجة، أو بناء قدرة عامة، أو حماية كفاية اجتماعية، لا مجرد تمويل عجز استهلاكي أو إنقاذ مضاربات أو تدوير ديون.

ولذلك لا تقف النظرية الإسلامية مع التوسع النقدي المطلق ولا مع الانكماش النقدي الجامد. فهي ترفض العبث بالعملة كما ترفض تقديس الندرة النقدية. فالمال يجب أن يكون كافيًا لحركة العمران، لا زائدًا عنها فيولد التضخم، ولا ناقصًا عنها فيخنق الإنتاج والعمل. وهذا يعني أن السياسة النقدية الإسلامية ليست تابعة ميكانيكيًا لكمية النقود، ولا أسيرة لسعر الفائدة كما في النظام الحديث، بل يجب أن تُبنىٰ علىٰ علاقة مركبة بين الموارد الحقيقية، والطاقة الإنتاجية، والحاجات الأساسية، وحجم التبادل، ومستوىٰ الكفاية، وعدالة التوزيع.

هنا تحديدًا تظهر محدودية فريدمان. فهو يضبط النقود من الخارج، أما النظرية الإسلامية فتسأل عن وظيفتها من الداخل. هو يخاف من التضخم، ونحن نخاف من كل انفصال بين المال والقيمة، سواء أنتج تضخمًا أو ركودًا أو ريعًا أو مديونية أو مضاربة. هو يريد قاعدة نقدية تمنع الدولة من التلاعب، ونحن نريد نظامًا نقديًا يمنع الدولة والسوق معًا من تحويل المال إلىٰ سلطة مستقلة عن العمران. هو يربط الاستقرار بحرية السوق، ونحن نربطه بالعدل والكفاية والإنتاج الحقيقي.

ومن أهم ما يجب التنبه إليه أن المدرسة النقدية لم تستطع أن تقدم بديلًا أخلاقيًا عن الفائدة، بل ظلت السياسة النقدية الحديثة، في صيغتها السائدة، تدور حول سعر الفائدة بوصفه الأداة المركزية لضبط التضخم والطلب والاستثمار. وهنا تكمن المعضلة الكبرىٰ: فإذا كانت الفائدة هي الأداة الأساسية لتنظيم الاقتصاد، فإن النظام كله يبقىٰ قائمًا علىٰ تسعير الزمن، وعلىٰ منح المال عائدًا مجردًا، وعلىٰ إدارة المجتمع من خلال تكلفة الاقتراض. فحين يرتفع التضخم، تُرفع الفائدة، فيتضرر الاستثمار والعمل والمدينون؛

وحين يضعف النمو، تُخفض الفائدة، فتتوسع الديون والمضاربات وفقاعات الأصول. وفي الحالتين يبقىٰ الاقتصاد أسير علاقة مختلة بين المال والزمن.

أما في النظرية الإسلامية، فلا يجوز أن يكون سعر الفائدة هو قلب السياسة النقدية، لأن ذلك يعني أن إدارة الاقتصاد تتم عبر آلية ربوية في جوهرها الفلسفي. والبديل لا يكون بمجرد حذف الفائدة لفظيًا، ثم استبدالها بعوائد صورية مشابهة، كما تفعل كثير من التطبيقات المصرفية الإسلامية المعاصرة، بل ببناء أدوات نقدية ومالية قائمة علىٰ المشاركة، والمخاطرة، والتمويل الإنتاجي، والزكاة، والوقف، والإنفاق العام، وإدارة السيولة وفق الحاجات الحقيقية. وبذلك لا يصبح المال موجهًا إلىٰ حيث يكون العائد المالي أسرع فقط، بل إلىٰ حيث تكون الحاجة العمرانية أوضح.

وهنا يظهر الفرق بين السيطرة النقدية والعدالة النقدية. فالنقديون يريدون السيطرة علىٰ التضخم، وهذا مهم. لكن النظرية الإسلامية تريد أكثر من ذلك: تريد عدالة في خلق النقود، وعدالة في توزيع آثارها، وعدالة في ربطها بالإنتاج، وعدالة في منع استخدامها كأداة لنقل الثروة من الضعفاء إلىٰ الأقوياء. فالمال الحديث لا يظلم فقط حين ترتفع الأسعار، بل يظلم أيضًا حين تُخلق السيولة لإنقاذ المصارف لا لإنقاذ الناس، وحين تُضخ الأموال في الأسواق المالية فترتفع أسعار الأصول التي يملكها الأغنياء، بينما تبقىٰ أجور العمال وحاجات الفقراء خارج دائرة الإنقاذ.

من هنا فإن نقد فريدمان لا يعني رفض كل ما قاله، بل يعني إعادة وضعه في موضعه الصحيح. لقد أصاب حين حذّر من التضخم، وأصاب حين كشف خطر الدولة التي تطبع المال بلا انضباط، وأصاب حين رفض وهم أن الإنفاق الحكومي قادر دائمًا علىٰ حل الأزمات. لكنه أخطأ حين ظن أن السوق، إذا تحررت من الدولة، تستطيع أن تنتج نظامًا عادلًا. وأخطأ حين جعل الحرية الاقتصادية معيارًا أعلىٰ من الكفاية. وأخطأ حين لم يرَ أن النظام المالي الخاص قد يخلق اختلالات لا تقل خطورة عن اختلالات الدولة.

وبهذا المعنىٰ، يصبح فريدمان شاهدًا علىٰ نصف الحقيقة. نصفها الأول أن النقود خطيرة إذا عبثت بها الدولة. أما النصف الثاني، الذي لم يره بما يكفي، فهو أن النقود خطيرة أيضًا إذا استولت عليها الأسواق المالية، وإذا خُلقت من خلال الديون، وإذا أُديرت بالفائدة، وإذا انفصلت عن القيمة الحقيقية. والنظرية الإسلامية الكلية لا تستطيع أن تقبل نصف الحقيقة؛ لأنها تريد إعادة بناء العلاقة كلها بين المال والمجتمع والدولة والعمران.

إن المال في الرؤية التي نبنيها ليس مجرد كمية ينبغي ضبطها، بل أمانة ينبغي توجيهها. وليس مجرد وسيلة تبادل، بل ميزان عدالة. وليس مجرد أداة سياسة نقدية، بل رابط بين الحاضر والمستقبل، بين العمل والثمرة، بين المورد والحاجة، بين الدولة والمجتمع. فإذا فسد هذا الرابط، فسد الاقتصاد حتىٰ لو بدت المؤشرات مستقرة. فقد يكون التضخم منخفضًا، لكن الفقر مرتفع. وقد تكون العملة قوية، لكن الإنتاج ضعيف. وقد تكون الأسواق المالية مزدهرة، لكن المجتمع مأزوم. وقد تكون السياسة النقدية ناجحة تقنيًا، لكنها فاشلة مقاصديًا.

وهذه هي الثغرة الكبرىٰ في المدرسة النقدية: أنها تقيس نجاح المال بقدرته علىٰ ضبط الأسعار، بينما نقيسه نحن بقدرته علىٰ خدمة العمران. وهي تخاف من التضخم العددي، بينما نخاف نحن من التضخم الأخلاقي للمال حين يتجاوز وظيفته. وهي ترىٰ الدولة خطرًا علىٰ السوق، بينما نرىٰ أن الدولة والسوق معًا قد يصبحان خطرًا علىٰ الإنسان إذا لم يخضعا لمقاصد الكفاية والعدالة.

ولذلك فإن هذا الفصل ينتهي إلىٰ نتيجة مركزية: فريدمان أعاد للنقود مركزيتها، لكنه لم يعد لها معناها. أما النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي فتأخذ منه التنبيه إلىٰ خطورة النقود، ثم تتجاوزه إلىٰ بناء نظرية في العدل النقدي، حيث لا تكون العملة أداة للهيمنة، ولا الفائدة قلبًا للسياسة، ولا التضخم ضريبة مخفية، ولا السوق سيدًا علىٰ الدولة، ولا الدولة

مالكًا مطلقًا للثقة، بل يكون المال محكومًا بوظيفته الأصـــلية: أن يخدم تداول القيمة الحقيقية، وأن يحفظ ميزان التبادل، وأن يتحرك في خدمة الكفاية والعمران، لا في خدمة تراكم مالي منفصل عن الإنسان والحياة.

الفصل الحادي والسبعون
النيوليبرالية وأزمة الدولة
حين تحوّلت الحرية الاقتصادية
من تحرير الإنسان إلى تحرير رأس المال من المجتمع

إذا كان آدم سميث قد فتح الباب أمام استقلال السوق، وماركس قد كشف البنية الاجتماعية الكامنة خلف التبادل، وكينز قد أعاد الدولة والنقود والزمن إلىٰ قلب الاقتصاد، وفريدمان قد جعل التضخم والنقد محورًا للجدل الحديث، فإن النيوليبرالية تمثل اللحظة التي تحولت فيها هذه الخيوط كلها إلىٰ مشروع عالمي متكامل لإعادة ترتيب العلاقة بين الدولة والسوق والمجتمع لمصلحة رأس المال المتحرك. فالنيوليبرالية ليست مجرد سياسة اقتصادية تدعو إلىٰ الخصخصة وتقليص الضرائب وفتح الأسواق، بل هي فلسفة حكم كاملة، ترىٰ أن السوق ليست أداة داخل المجتمع، بل معيارًا أعلىٰ للحكم علىٰ المجتمع نفسه؛ وأن الدولة لا تُقاس بعدالتها أو قدرتها علىٰ تحقيق الكفاية، بل بمدىٰ قدرتها علىٰ تمكين المنافسة وجذب الاستثمار وحماية حرية رأس المال.

وهنا تكمن خطورتها الكبرىٰ. فالليبرالية الكلاسيكية كانت تخاف من تغول الدولة علىٰ الفرد، أما النيوليبرالية فقد جعلت الدولة نفسها أداة لإعادة تشكيل المجتمع وفق منطق السوق. لم تعد الدولة غائبة كما يتصور البعض، بل أصبحت حاضرة بقوة، ولكن لا بوصفها ضامنة للكفاية والعدالة، بل بوصفها حارسة لقواعد السوق ومُمهدة لطريق رأس المال. إنها لا تلغي الدولة، بل تغير وظيفتها. تجعلها ضعيفة أمام المال، قوية أمام المجتمع؛ ضعيفة أمام الشركات، قوية أمام الفقراء؛ ضعيفة أمام الأسواق المالية، قوية في فرض التقشف، وإعادة هيكلة الدعم، وخصخصة الخدمات، وتطويع التشريعات.

ومن هنا، فإن النيوليبرالية لا تمثل فقط انحيازًا اقتصاديًا، بل تمثل انقلابًا في معنىٰ الدولة. فالدولة التي كانت، في التصور الكينزي وما بعد الحرب العالمية الثانية، مسؤولة عن التشغيل والرعاية والتعليم والصحة والبنية التحتية، صارت في التصور النيوليبرالي مطالبة بأن تنسحب من الضمان الاجتماعي الواسع، وأن تترك المجال للمنافسة، وأن تنظر إلىٰ المواطن لا بوصفه صاحب حق في الكفاية، بل بوصفه مستهلكًا أو مستثمرًا أو قوة عمل قابلة لإعادة التأهيل. وبذلك انتقل الإنسان من موقع العضو في جماعة سياسية إلىٰ موقع الفرد المعروض في السوق.

وهذا التحول يمس جوهر النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي؛ لأن مشروعنا يقوم علىٰ أن الدولة ليست حادثًا خارجيًا في الاقتصاد، وليست شرًا لا بد منه، وليست جهازًا محايدًا لحراسة العقود فقط، بل هي فاعل أصيل في تحقيق الضروريات والحاجيات والكفاية والعدل ومنع الاحتكار وضبط المال وربط الثروة بالعمران. أما النيوليبرالية فتفكك هذه الوظيفة وتختزل الدولة في حارس للنظام التنافسي، ثم تزعم أن المجتمع سينتظم تلقائيًا إذا تُركت السوق تعمل بحرية.

لكن السؤال الحاسم هو: حرية من؟ أهي حرية الإنسان في بلوغ الكفاية؟ أم حرية رأس المال في الانتقال؟ أهي حرية العامل في حياة كريمة؟ أم حرية صاحب العمل في تخفيض الكلفة؟ أهي حرية المجتمع في تقرير أولوياته؟ أم حرية الأسواق في فرض أولوياتها علىٰ المجتمع؟ هنا تكشف النيوليبرالية عن جوهرها الحقيقي: إنها لا تلغي السلطة، بل تنقلها من السياسة إلىٰ المال، ومن الدولة إلىٰ السوق، ومن المجتمع إلىٰ الشركات والمؤسسات المالية العابرة للحدود.

في هذا المعنىٰ، يمكن القول إن النيوليبرالية هي أعلىٰ مراحل انفصال الاقتصاد عن العمران. فبعد أن انفصل السوق عن الأخلاق، ثم انفصل المال عن الإنتاج، جاءت

النيوليبرالية لتجعل هذا الانفصال قاعدة حكم عالمية. صارت الخصخصة فضيلة بذاتها، حتىٰ لو أدت إلىٰ إقصاء الفقراء عن الخدمات الأساسية. وصار تقليص الإنفاق العام علامة انضباط، حتىٰ لو دمر التعليم والصحة والبنية الاجتماعية. وصار جذب الاستثمار معيارًا للنجاح، حتىٰ لو تم علىٰ حساب السيادة والبيئة وحقوق العمال. وصارت الدولة الجيدة هي الدولة التي تطمئن الأسواق، لا الدولة التي تطمئن الإنسان.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين الدولة النيوليبرالية والدولة المقاصدية التي يسعىٰ مشروعنا إلىٰ بنائها. الدولة النيوليبرالية تسأل: كيف نجعل السوق أكثر حرية؟ أما الدولة المقاصدية فتسأل: كيف نجعل المال والسوق والإنتاج أدوات لتحقيق الكفاية والعمران؟ الدولة النيوليبرالية ترىٰ أن الفقر يعالج بالنمو وفرص السوق، أما الدولة المقاصدية فترىٰ أن الفقر خلل في بنية توزيع الموارد والفرص والضمانات، ولا يجوز ترك علاجه لحركة السوق وحدها. الدولة النيوليبرالية ترىٰ المواطن فردًا اقتصاديًا، أما الدولة المقاصدية فتراه إنسانًا مستخلفًا له حاجات وكرامة وحقوق ووظيفة عمرانية.

إن النيوليبرالية رفعت شعار الكفاءة، لكنها أضعفت العدالة. رفعت شعار المنافسة، لكنها أنتجت احتكارات ضخمة. رفعت شعار الحرية، لكنها وسّعت التبعية للديون والأسواق المالية. رفعت شعار تقليص الدولة، لكنها احتاجت إلىٰ الدولة لإنقاذ المصارف عند الأزمات. وهذه المفارقة الأخيرة تكشف التناقض العميق في بنيتها: فحين يتعلق الأمر بالفقراء والخدمات العامة، يقال إن الدولة عاجزة ومترهلة ويجب أن تنسحب؛ أما حين تنهار البنوك والأسواق، تعود الدولة بقوة لإنقاذ رأس المال باسم حماية النظام. وبذلك تصبح الخسائر اجتماعية، بينما تبقىٰ الأرباح خاصة.

وهذا من أخطر وجوه اللاعدالة في النظام الاقتصادي الحديث. فالسوق النيوليبرالية تطالب المجتمع بالصبر علىٰ التقشف، لكنها لا تطالب رأس المال بالصبر علىٰ الخسارة.

تطلب من الفقير أن يتحمل ارتفاع الأسعار، ومن العامل أن يقبل مرونة العمل، ومن الدولة أن تخفض دعمها، لكنها لا تقبل أن تترك المؤسسات المالية الكبرىٰ تسقط حين تهدد مصالح النخبة. وهذا يعني أن النيوليبرالية لا تؤمن فعلًا بسوق حرة مطلقة، بل بسوق حرة حين تربح، وبالدولة حين تخسر.

من منظور النظرية الإسلامية الكلية، هذا قلب كامل للوظيفة الاقتصادية. فالمال لا يجوز أن يتحول إلىٰ مركز حماية أعلىٰ من الإنسان. والدولة لا يجوز أن تصبح خادمة للرساميل قبل أن تكون ضامنة للكفاية. والسوق لا يجوز أن تكون معيارًا للحياة، بل يجب أن تبقىٰ ضمن إطار المقاصد. والحرية لا تكون حرية حقيقية إذا أنتجت عجزًا واسعًا عن بلوغ الضروريات. فالحرية التي لا تحفظ الكفاية تتحول إلىٰ امتياز للأقوياء، والملكية التي لا ترتبط بالاستخلاف تتحول إلىٰ احتكار، والدولة التي لا تضبط المال تفقد معناها السياسي والأخلاقي.

إن النيوليبرالية تطرح نفسها بوصفها تحريرًا من البيروقراطية والجمود والتدخل المفرط، وهذا الجانب لا ينبغي إنكاره. فالدولة قد تفسد، وقد تستبد، وقد تحتكر، وقد تعطل المبادرة، وقد تتحول إلىٰ جهاز ريعي طفيلي. ولذلك لا يعني نقد النيوليبرالية الدفاع عن دولة متضخمة فاسدة. بل إن مشروعنا يرفض في الوقت نفسه السوق المتوحشة والدولة المتوحشة. لكنه يفرق بين نقد فساد الدولة وبين تفكيك وظيفة الدولة. فالنيوليبرالية تستغل فشل الدولة لتبرير انسحابها من العدل، بينما النظرية المقاصدية تريد إصلاح الدولة كي تقوم بوظيفتها، لا إلغاء هذه الوظيفة.

وهنا نصل إلىٰ نقطة دقيقة جدًا: المشكلة ليست في حجم الدولة فقط، بل في طبيعة الدولة ووظيفتها واتجاهها. فقد تكون الدولة كبيرة لكنها ريعية وفاسدة، وقد تكون صغيرة لكنها خاضعة لرأس المال، وقد تكون قوية لكنها ظالمة، وقد تكون متدخلة لكنها لا تحقق

الكفاية. لذلك لا يكفي أن نقول: نريد دولة أكبر أو أصغر. السؤال الصحيح هو: أي دولة؟ دولة لمن؟ وبأي مقصد؟ وبأي أدوات؟ وبأي علاقة مع السوق والمال والمجتمع؟

في النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، الدولة المطلوبة ليست دولة ابتلاع المجتمع، ولا دولة الانسحاب النيوليبرالي، بل دولة الوظيفة المقاصدية. دولة تحفظ الضروريات، وتضمن حد الكفاية، وتمنع الاحتكار، وتضبط المال، وتدير الموارد العامة، وتوجه الاستثمار إلىٰ الحاجات الحقيقية، وتمنع تحول الثروة إلىٰ سلطة مغلقة، وتفتح المجال للمبادرة الفردية ضمن ضوابط العدل. إنها دولة لا تعادي السوق، لكنها لا تركع له. لا تصادر الملكية، لكنها تمنع طغيانها. لا تلغي الربح، لكنها تربطه بالمخاطرة والإنتاج الحقيقي. لا تقتل الحرية، لكنها ترفض أن تصبح الحرية غطاءً للهيمنة.

ومن هنا، فإن النيوليبرالية تمثل خصمًا مركزيًا لمشروعنا، لا لأنها تدافع عن السوق فقط، بل لأنها تعيد تشكيل الإنسان والدولة والمجتمع علىٰ صورة السوق. فهي تجعل التعليم استثمارًا فرديًا، والصحة خدمة قابلة للشراء، والسكن سلعة مالية، والعمل عقدًا مرنًا، والزمن فرصة ربح، والطبيعة موردًا للاستغلال، والدولة منصة لجذب رأس المال. وفي هذه البنية، تختفي الكفاية بوصفها حقًا، وتظهر القدرة الشرائية بوصفها معيار الوجود الاقتصادي. من لا يملك القدرة علىٰ الشراء يصبح خارج الاعتبار العملي، حتىٰ لو بقي داخل الخطاب القانوني بوصفه مواطنًا.

وهذا هو الانقلاب الأخطر: الانتقال من المواطن إلىٰ المستهلك. المواطن يطالب الدولة بالحق، أما المستهلك يطلب السوق بالقدرة. المواطن ينتمي إلىٰ جماعة سياسية، أما المستهلك يتحرك داخل فضاء سعري. المواطن له كرامة لا ترتبط بدخله، أما المستهلك تقاس قيمته بقدرته الشرائية. وحين تتحول الدولة إلىٰ مدير للسوق، يتحول الإنسان إلىٰ وحدة طلب، وتتحول الحاجة إلىٰ فرصة استثمار، وتتحول الكفاية إلىٰ مشكلة فردية.

إن الاقتصاد الإسلامي الكلي يرفض هذا التحول من جذره. فالإنسان ليس مستهلكًا أولًا، بل مستخلف. والحاجة ليست مجرد طلب مدعوم بالنقود، بل مصلحة معتبرة ينبغي أن تُصان ولو عجز صاحبها عن الدفع. والموارد ليست أشياء محايدة يملكها الأقوىٰ، بل أمانات متصلة بالحق العام. والمال ليس معيار الكرامة، بل وسيلة لتداول المنافع. والدولة ليست شركة كبرىٰ، بل جهاز أمانة ووظيفة وعدل.

ولهذا فإن نقد النيوليبرالية يفتح لنا بابًا مهمًا لإثبات صدقية النظرية الإسلامية. فإذا كان العالم الحديث قد وصل، تحت ضغط السوق المنفلتة، إلىٰ أزمات متداخلة: اتساع اللامساواة، انفجار الديون، هشاشة الطبقات الوسطىٰ، تآكل الخدمات العامة، تغول الشركات، تضخم الأسواق المالية، وعودة الدولة لإنقاذ رأس المال عند الأزمات؛ فإن هذا يعني أن المشكلة ليست في التطبيق فقط، بل في بنية النظرية التي جعلت السوق معيارًا أعلىٰ من المجتمع.

ومن هنا تأتي الحاجة إلىٰ نموذج آخر لا يعيد إنتاج الاشتراكية المركزية، ولا يستسلم للرأسمالية النيوليبرالية، بل يبني طريقًا ثالثًا أكثر عمقًا: اقتصاد مقاصدي عمراني، يعترف بالسوق من غير أن يؤلهه، ويعترف بالدولة من غير أن يطلق يدها، ويعترف بالملكية من غير أن يفصلها عن المسؤولية، ويعترف بالربح من غير أن يسمح له بابتلاع الكفاية، ويعترف بالنقود من غير أن يجعلها خالقة للقيمة.

إن النيوليبرالية، في حقيقتها النهائية، ليست فقط تحريرًا للسوق من الدولة، بل تحريرًا لرأس المال من الالتزام الاجتماعي. أما النظرية الإسلامية الكلية فهي إعادة إلزام المال بوظيفته الاجتماعية والعمرانية، لا من خلال وعظ أخلاقي عابر، بل من خلال بنية كاملة: تحريم الربا، منع الاحتكار، الزكاة، الإنفاق العام، ضبط الملكية العامة، وظيفة الدولة، ربط الربح بالمخاطرة، حفظ الضروريات، وضمان الكفاية. وهذه كلها ليست أدوات متفرقة، بل أجزاء من جهاز واحد يمنع انفصال المال عن الحياة.

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلىٰ نتيجة مركزية: النيوليبرالية كشفت أن الاقتصاد الحديث حين يحرر السوق من المقاصد لا يحرر الإنسان، بل يحرر رأس المال من الإنسان. وحين يقلص الدولة من غير أن يبني عدالة بديلة، فإنه لا يلغي السلطة، بل ينقلها إلىٰ الأسواق والشركات والبنوك. وحين يجعل المنافسة معيارًا مطلقًا، فإنه ينسىٰ أن الضعيف لا يدخل المنافسة إلا محمولًا بضعفه، وأن الفقير لا يفاوض السوق من موقع الندّية، وأن الحاجة لا تنتظر توازن العرض والطلب.

أما النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي فتأتي لتقول إن الاقتصاد لا يُقاس بحرية المال فقط، بل بقدرة الإنسان علىٰ بلوغ الكفاية؛ ولا يُقاس بانخفاض تدخل الدولة فقط، بل بعدالة وظيفة الدولة؛ ولا يُقاس بجاذبية السوق فقط، بل بقدرته علىٰ خدمة العمران؛ ولا يُقاس بنمو الناتج فقط، بل بما إذا كان هذا النمو يحفظ الإنسان، ويصون المورد، ويمنع الطغيان، ويعيد المال إلىٰ موضعه الطبيعي: خادمًا للقيمة، لا سيدًا عليها.

الفصل الثاني والسبعون
الرأسمالية المالية وانفصال المال عن الإنتاج
من اقتصاد العمل والسلعة إلى اقتصاد الرمز والمضاربة والديون

إذا كانت النيوليبرالية قد مثلت لحظة تحرير السوق من كثير من القيود الاجتماعية والسياسية، فإن الرأسمالية المالية تمثل لحظة أعمق وأكثر خطورة: لحظة انفصال المال نفسه عن الاقتصاد الحقيقي. ففي المراحل الصناعية الأولىٰ للرأسمالية، بقي المال — رغم كل الاختلالات — مرتبطًا بدرجة ما بالإنتاج والعمل والمصنع والسلعة والتجارة. كان رأس المال يحتاج إلىٰ آلة، وعامل، ومادة أولية، وسوق لتصريف الإنتاج. أما في الرأسمالية المالية المعاصرة، فقد بدأ المال يتحرك في فضاء آخر؛ فضاء الرموز والمشتقات والديون والتوقعات والأسواق الثانوية والمضاربات المعقدة، حتىٰ صار الاقتصاد المالي في كثير من الأحيان أضخم من الاقتصاد الحقيقي بأضعاف، وصارت الثروة تتولد من حركة الأصول الورقية أكثر مما تتولد من حركة العمل والإنتاج.

وهنا نصل إلىٰ أخطر لحظة في تاريخ الاقتصاد الحديث؛ لأن الرأسمالية المالية لا تمثل مجرد تطور تقني في أدوات التمويل، بل تمثل انقلابًا في فلسفة القيمة نفسها. لقد لم يعد السؤال: كيف ننتج سلعة أو خدمة؟ بل: كيف نجعل المال يولّد المال بأسرع وقت وأعلىٰ عائد وأقل ارتباط ممكن بالاقتصاد الحقيقي؟ ومن هذه اللحظة بدأ المال يتحرر تدريجيًا من الوظيفة التي نشأ من أجلها أصلًا: وظيفة الوساطة بين الإنتاج والحاجة.

إن المال في أصله التاريخي لم يكن غاية، بل أداة. ظهر لتسهيل التبادل، ولحل مشكلة المقايضة، ولحفظ القيمة نسبيًا عبر الزمن، ولقياس المنافع. لكنه، مع تطور الرأسمالية المالية، بدأ يتحول إلىٰ كيان مستقل، يمتلك منطقه الخاص، وسرعته الخاصة، وعالمه

الخاص، حتىٰ أصبح الاقتصاد الحقيقي نفسه تابعًا لحركة الأسواق المالية. فالمصنع قد يُغلق لأن سعر السهم انخفض، والدولة قد تغيّر سياساتها لأن وكالات التصنيف خفضت تقييمها، والمجتمع قد يدخل التقشف لأن الأسواق تطلب "الثقة"، والبنوك قد تُنقذ رغم إفلاسها لأن انهيارها يهدد النظام المالي العالمي. وهكذا لم يعد المال خادمًا للاقتصاد، بل صار الاقتصاد خادمًا لاستقرار المال.

وهذا التحول يمثل، في نظر النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، ذروة الانحراف في فلسفة القيمة. لأن المال هنا لم يعد يعبر عن إنتاج حقيقي، ولا عن حاجة حقيقية، ولا عن مخاطرة إنتاجية متوازنة، بل أصبح يدور في فضاء رمزي يولد فيه العائد من التوقع، والديْن، والمضاربة، والتسعير المستقبلي، والتوريق، والمشتقات، والبيع علىٰ المكشوف، وسلاسل الائتمان المتراكبة. أي أن القيمة لم تعد متصلة بالشيء المنتج، بل أصبحت متصلة بإمكان التداول نفسه. ومن هنا ينشأ السؤال الخطير: هل ما يزال الاقتصاد المعاصر اقتصادًا للقيمة، أم أصبح اقتصادًا للرمز؟

لقد وصلت الرأسمالية المالية إلىٰ درجة جعلت المال يسبق الواقع بدل أن يعكسه. ففي الأسواق الحديثة، قد ترتفع قيمة شركة خاسرة لأنها تملك توقعات مستقبلية، وقد تنهار عملة بسبب إشاعة أو توقع سياسي، وقد تُخلق تريليونات الدولارات من السيولة في أيام قليلة لإنقاذ النظام المالي، بينما يبقىٰ بناء مدرسة أو مستشفىٰ أو مصنع يحتاج إلىٰ سنوات طويلة من الجهد والتمويل. وهنا يصبح الزمن نفسه مختلًا؛ لأن المال المالي يتحرك بسرعة تكاد تكون منفصلة عن الزمن الإنتاجي الحقيقي. فالاقتصاد الحقيقي يحتاج إلىٰ وقت: وقت للزراعة، للتصنيع، للتعلم، للبناء، للنمو البشري. أما الاقتصاد المالي فيبحث عن عوائد فورية، وعن دوران سريع، وعن مضاعفة مستمرة للقيمة الرمزية.

ومن هنا نفهم لماذا أصبح العالم الحديث يعيش مفارقة هائلة: تزايد الثروة المالية يقابله أحيانًا تراجع في الاستقرار الاجتماعي، وتوسع الأسواق يقابله هشاشة في الطبقات

الوسطىٰ، وارتفاع مؤشرات البورصة يقابله ضعف في الأجور الحقيقية، ونمو الأصول يقابله تضخم الديون. لقد أصبح المال ينمو أسرع من العمران، وأسرع من العمل، وأسرع من الحاجة الحقيقية. وهذه هي الأزمة التي لا تستطيع النظريات التقليدية تفسيرها بالكامل، لأنها ما تزال تتعامل مع المال وكأنه انعكاس للاقتصاد الحقيقي، بينما صار في الواقع يفرض منطقه علىٰ الاقتصاد الحقيقي.

وهنا بالضبط تتجلىٰ عبقرية تحريم الربا في التصور الإسلامي، لا بوصفه مجرد حكم تعبدي منفصل عن الاقتصاد، بل بوصفه آلية حضارية لمنع انفصال المال عن الإنتاج الحقيقي. فالربا، في جوهره العميق، يسمح للمال بأن يطالب بعائد ثابت لمجرد مرور الزمن، من غير أن يدخل في مخاطرة إنتاجية حقيقية. وحين يصبح هذا المنطق هو أساس النظام المالي، يبدأ المال بالتكاثر من ذاته، لا من العمل أو الإنتاج أو المشاركة. ومن هنا ينفتح الباب تدريجيًا أمام اقتصاد الديون، ثم أمام المشتقات، ثم أمام التوريق، ثم أمام الرأسمالية المالية الكاملة.

إن أخطر ما في الرأسمالية المالية ليس فقط أنها تنتج تفاوتًا أو فقاعات، بل أنها تغيّر معنىٰ الاقتصاد نفسه. فالاقتصاد لم يعد يدار من أجل الكفاية أو التنمية أو العمران، بل من أجل حماية "الاستقرار المالي"، حتىٰ لو تعارض هذا الاستقرار أحيانًا مع حاجات المجتمع. ولهذا رأينا في الأزمات الكبرىٰ أن الدول تستطيع خلق تريليونات لإنقاذ البنوك، لكنها تتردد طويلًا في الإنفاق علىٰ الفقراء أو الخدمات العامة. لماذا؟ لأن انهيار النظام المالي يُعد تهديدًا مباشرًا للمنظومة، أما انهيار حياة الناس فيمكن احتواؤه سياسيًا لبعض الوقت.

وهنا تظهر الرأسمالية المالية بوصفها مرحلة جديدة من السيادة؛ سيادة المال المجرد. ففي الإقطاع كانت الأرض مصدر السلطة، وفي الرأسمالية الصناعية كان المصنع والإنتاج، أما في الرأسمالية المالية فقد أصبحت السيطرة علىٰ التدفقات النقدية والديون وأسواق

الأصـــول والعملات هي مركز القوة الحقيقي. ولذلك لم تعد البنوك مجرد مؤســـســـات وســـيطة، بل تحولت إلىٰ مراكز خلق للنقود ذاتها. ولم تعد الدولة تســـيطر بالكامل علىٰ ســـيادتها النقدية، لأن الأســـواق العالمية، والتصـــنيفات، وحركة الرســـاميل، والدولار، والمؤسسات المالية الدولية، كلها أصبحت تؤثر في القرار السيادي.

ومن هنا لا يمكن فهم الاقتصـــاد العالمي المعاصـــر من غير فهم العلاقة بين المال والســـيادة. فالدول لم تعد تُحاصـــر فقط بالجيوش، بل بالديون، والعملات، والعقوبات، وأسـعار الفائدة، وخروج الرسـاميل، وتخفيض التصـنيفات الائتمانية. وهذا يعني أن المال لم يعد مجرد أداة اقتصـــادية، بل أصـــبح أداة جيوســـياســـية أيضًـــا. وهنا يتقاطع مشـــروعنا الاقتصـادي مع مشـروعك في "نظرية المجال الجيو-اسـتراتيجي المركب"، لأن السـيطرة المالية أصبحت جزءًا من بنية الهيمنة العالمية، لا مجرد ظاهرة مصرفية.

لكن ما الذي يجعل النظرية الإســلامية الكلية قادرة علىٰ تقديم بديل أعمق؟ إنها لا ترفض المال، ولا التمويل، ولا الاســتثمار، بل ترفض انفصــال المال عن الوظيفة العمرانية. فهي ترىٰ أن المال ينبغي أن يبقىٰ مرتبطًا بالمخاطرة الحقيقية، وبالإنتاج، وبالحاجة، وبالزمن الواقعي للعمل، لا بالزمن المجرد للعائد المالي. ولذلك فإن تحريم الربا ليس مجرد منع لعقد معين، بل محاولة لإعادة بناء النظام المالي كله علىٰ قاعدة مختلفة: قاعدة المشاركة بدل الضمان، والعمل بدل المضاربة الرمزية، والإنتاج بدل التراكم المالي المجرد.

ومن هنا أيضًـــا يمكن فهم لماذا أخفقت كثير من تطبيقات "الصـــيرفة الإســـلامية" المعاصـرة. لأنها غالبًا لم تكسـر منطق الرأسـمالية المالية، بل حاولت التكيف معه شـكليًا. فأصـــبحت المرابحة أحيانًا قريبة جدًا من القرض الربوي المقنّع، وأصـــبحت المشـــاركة المتناقصـة وسـيلة لضـمان العائد بدل تحمل المخاطرة الحقيقية، وبقيت البنوك الإسـلامية تتحرك داخل النظام المالي العالمي نفسـه، خاضـعة لمنطق السـيولة والعائد القصـير الأجل

والمنافسة على الربحية. وهذا ما كنت تشير إليه من واقع تجربتك التاريخية في تأسيس الصيرفة الإسلامية بالعراق، حين أكدت أن كثيرًا من المعاملات لا تختلف إلا شكليًا عن النظام الربوي.

وهنا يظهر أن الأزمة ليست أزمة "أدوات"، بل أزمة "بنية فلسفية". فإذا بقي المال يُنظر إليه بوصفه أصلًا مولدًا للقيمة، وإذا بقي الزمن يُباع ويُشترى عبر الفائدة، وإذا بقيت البنوك تبحث عن عوائد مضمونة قصيرة الأجل، فلن يختلف النظام كثيرًا حتى لو تغيرت الأسماء الفقهية. ولذلك فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تبدأ بإصلاح العقد، بل بإصلاح فلسفة القيمة والمال والزمن والدولة والإنتاج.

إن الرأسمالية المالية تمثل النهاية المنطقية لمسار طويل بدأ حين استقل السوق عن الأخلاق، ثم حين انفصلت القيمة عن المقاصد، ثم حين أصبح الربح معيارًا أعلى، ثم حين تحولت النقود إلى سلطة، ثم حين صار الدين أصلًا للتوسع المالي. وهكذا وصل العالم إلى لحظة يمكن أن تنمو فيها الثروة المالية بينما يضعف الاقتصاد الحقيقي، ويمكن أن ترتفع الأسواق بينما تتراجع الكفاية، ويمكن أن تزيد السيولة بينما تتآكل الطبقات الوسطى، ويمكن أن يتضخم المال بينما يضيق العمران.

ومن هنا فإن المشروع الذي نبنيه لا يريد مجرد "أسلمة التمويل"، بل يريد إعادة إخضاع المال للعمران. يريد أن يعيد ربط النقود بالإنتاج الحقيقي، والربح بالمخاطرة، والاستثمار بالحاجة، والدولة بالكفاية، والسوق بالمقاصد. يريد أن يمنع تحوّل الاقتصاد إلى لعبة رمزية منفصلة عن الإنسان. فالثروة التي لا تُترجم إلى كفاية وعدالة واستقرار وعمران ليست ثروة حقيقية، بل تضخم رمزي قابل للانفجار.

وهكذا نصل إلى نتيجة مركزية: الرأسمالية المالية ليست مجرد مرحلة اقتصادية، بل هي ذروة انفصال المال عن الحياة. ولذلك لا يمكن إصلاحها ببعض القوانين أو الرقابة

فقط، لأن أزمتها كامنة في فلسـفتها نفسـها. إنها تجعل المال أصـل القيمة، وتجعل الزمن مصدر العائد، وتجعل الدين وقود التوسع، وتجعل الأسواق معيار الحقيقة الاقتصادية. أما النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي فتقلب هذا البناء من جذره: المورد أصل القيمة، والعمل يحققها، والمال يخدم تداولها، والزمن مجال للمخاطرة لا للبيع، والدولة تحفظ التوازن، والاقتصـاد كله ينبغي أن يعود إلىٰ وظيفته الأولىٰ: خدمة الإنسـان والعمران، لا خدمة المال المجرد.

الفصل الثالث والسبعون
الاقتصاد السلوكي وحدود الإنسان العقلاني
حين بدأ الاقتصاد الحديث يكتشف أن الإنسان ليس آلة حسابية

يمثل الاقتصاد السلوكي واحدة من اللحظات الكاشفة في تاريخ الفكر الاقتصادي الحديث؛ لأنه جاء من داخل العلم نفسه ليقول إن الصورة التي بنىٰ عليها الاقتصاد الكلاسيكي والنيوليبرالي كثيرًا من افتراضاته لم تكن دقيقة. فالإنسان ليس دائمًا ذلك الكائن العقلاني الكامل الذي يعرف مصلحته، ويقارن بين البدائل بصفاء، ويحسب الكلفة والعائد ببرودة، ويتخذ القرار الأمثل في ضوء معلومات كافية. الإنسان يتردد، ويندفع، ويخاف، ويتأثر بالجماعة، ويقع تحت ضغط العادة، وينحاز إلىٰ الحاضر، ويبالغ في تقدير الخسارة، ويستسلم أحيانًا للوهم، ويتخذ قراراته لا بعقله الحسابي وحده، بل بمزيج من العاطفة والذاكرة والرمز والخبرة والضغط الاجتماعي.

وهذه النتيجة، علىٰ أهميتها، ليست مجرد تعديل تقني في نموذج الاختيار العقلاني، بل هي زلزال في الأساس الأنثروبولوجي للاقتصاد الحديث. فإذا كان الإنسان ليس عقلانيًا بصورة كاملة، فإن السوق التي تُبنىٰ علىٰ اختياراته لا يمكن أن تكون عقلانية بصورة كاملة. وإذا كانت الرغبات قابلة للتوجيه والتلاعب، فإن الطلب لا يكون دائمًا تعبيرًا حرًا عن الحاجة. وإذا كانت القرارات الاقتصادية تتأثر بالتحيزات النفسية، فإن الأسعار لا تعكس الحقيقة الكاملة، بل تعكس أيضًا الخوف والطمع والعدوىٰ والتوقع والوهم.

هنا يلتقي الاقتصاد السلوكي مع مشروعنا في نقطة مهمة جدًا: نقد الإنسان الاقتصادي المجرد. غير أن الاقتصاد السلوكي، رغم أهميته، بقي غالبًا داخل الإطار نفسه؛ فهو صحح صورة الإنسان، لكنه لم يغير غاية الاقتصاد. كشف أن الإنسان ليس عقلانيًا تمامًا، لكنه لم يسأل

بعمق كافٍ: ما الإنسان أصلًا؟ هل هو مستهلك؟ هل هو وحدة تفضيل؟ هل هو كائن رغبة؟ أم هو كائن أخلاقي مستخلف، تتحرك حاجاته داخل بنية من المعنىٰ والمسؤولية والمقصد؟

في النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، الإنسان لا يُفهم من خلال رغباته فقط، ولا من خلال انحيازاته النفسية فقط، بل من خلال تركيبه الكلي: جسد وروح، حاجة ومعنىٰ، مصلحة ومسؤولية، فرد وجماعة، حرية وتكليف. وهذا هو الفرق الحاسم. الاقتصاد السلوكي يقول: الإنسان لا يحسن دائمًا حساب مصلحته. أما النظرية الإسلامية فتقول: حتىٰ لو أحسن الإنسان حساب مصلحته المادية، فإن المصلحة المادية وحدها لا تكفي لتعريف الخير الاقتصادي.

فقد يختار الإنسان ما يضره، وقد يرغب فيما يفسده، وقد يطلب ما لا يحتاجه، وقد يدفعه الإعلان إلىٰ استهلاك ما لا يحقق كفايته، وقد تتحول السوق إلىٰ جهاز ضخم لصناعة الرغبة لا لتلبية الحاجة. وهنا يصبح السؤال أعمق من "هل القرار عقلاني؟" إلىٰ "هل موضوع القرار نفسه مشروع عمرانيًا ومقاصديًا؟" فالإنسان قد يقرر بعقلانية كاملة داخل بنية غير رشيدة. قد يحسب أفضل طريقة للمضاربة، أو للاحتكار، أو لا ستهلاك مفرط، أو لتحقيق ربح سريع من نشاط لا يضيف قيمة حقيقية. فالعقلانية الأداتية لا تعني الحكمة، والكفاءة لا تعني العدالة، والاختيار لا يعني الخير.

وهذه واحدة من أعمق نقاط التفوق في المشروع الذي نبنيه: أنه لا يكتفي بتصحيح نموذج القرار، بل يعيد تعريف معيار القرار. الاقتصاد الحديث يسأل غالبًا: كيف يختار الفرد؟ أما الاقتصاد الإسلامي الكلي فيسأل: ماذا ينبغي أن يُختار؟ ولماذا؟ ولأي غاية؟ وبأي أثر علىٰ الإنسان والمجتمع والعمران؟ لذلك فإن الحاجة عندنا أسبق من الرغبة، والمصلحة الشرعية أضبط من المنفعة الفردية، والكفاية أعمق من الاستهلاك، والعمران أوسع من النمو.

لقد كشف الاقتصاد السلوكي أن السوق يمكن أن تستغل نقاط ضعف الإنسان. فالإنسان يميل إلىٰ المكافأة العاجلة، ولذلك تزدهر الديون الاستهلاكية. ويخاف من الخسارة، ولذلك تتحرك الأسواق أحيانًا بذعر جماعي. ويتأثر بما يفعله الآخرون، ولذلك تتكون الفقاعات. ويتوهم السيطرة، ولذلك يدخل في مخاطرات غير محسوبة. وهذه كلها ظواهر مهمة، لكنها في النظرية الإسلامية ليست مجرد تحيزات نفسية، بل علامات علىٰ أن الإنسان يحتاج إلىٰ تهذيب، وإلىٰ مؤسسات ضابطة، وإلىٰ سوق لا تُترك وحدها كي تستثمر ضعفه.

ومن هنا فإن تحريم الربا، ومنع الغرر الفاحش، وتحريم الاحتكار، وضبط الإعلان والخداع، والزكاة، والصدقة، والوقف، ووظيفة الدولة، ليست قيودًا خارجية علىٰ السوق فحسب، بل هي حماية للإنسان من أن يتحول ضعفه النفسي إلىٰ فرصة ربح لغيره. فالسوق غير المنضبطة لا تكتفي بتلبية الرغبة، بل تصنعها وتضخمها، ثم تبيع للإنسان وهم إشباعها. وهذا ما يجعل الاقتصاد الحديث ينتج أحيانًا وفرة في السلع مع فقر في المعنىٰ، واتساعًا في الاستهلاك مع ضيق في الكفاية، وحركة في السوق مع اضطراب في الإنسان.

إن الاقتصاد السلوكي اقترب من هذه الحقيقة، لكنه لم يمتلك جهازًا مقاصديًا يحكمها. فهو قد يقترح "الدفع اللطيف" أو تصميم السياسات لتوجيه الأفراد نحو اختيارات أفضل، لكنه غالبًا لا يملك معيارًا نهائيًا لما هو "أفضل" إلا الصحة، أو الادخار، أو الكفاءة، أو تقليل الخطأ. أما النظرية الإسلامية فتملك معيارًا أوسع: حفظ الضروريات، وتحقيق الكفاية، وصيانة الكرامة، ومنع الضرر، وربط المال بالعمران، وتقديم الحاجة علىٰ الرغبة المنفلتة.

ولهذا فإن الإنسان في مشروعنا ليس إنسانًا عقلانيًا بالمعنىٰ الاقتصادي الضيق، ولا إنسانًا اندفاعيًا بالمعنىٰ السلوكي الضيق، بل إنسان قابل للترقي والانحراف معًا. هو قادر علىٰ العمل والإبداع والإيثار، وقادر أيضًا علىٰ الطمع والتبذير والاحتكار. ومن ثم لا يجوز

بناء الاقتصاد علىٰ افتراض ملائكي للإنسان، ولا علىٰ افتراض أناني مطلق. بل يجب بناء النظام بحيث يفتح طريق الخير، ويضيق طريق الطغيان، ويجعل الربح مرتبطًا بالمخاطرة والإنتاج، ويجعل المال خادمًا لا سيدًا، ويجعل الدولة ضامنة لا مستبدة، ويجعل السوق أداة لا معبودًا.

وهنا يظهر الفرق بين "تصحيح السلوك" و"تأسيس الإنسان". الاقتصاد السلوكي يصحح بعض أخطاء الاختيار داخل السوق، أما الاقتصاد الإسلامي الكلي فيسأل عن تكوين الإنسان الذي يدخل السوق أصلًا. هل دخلها بوصفه عبدًا للرغبة، أم بوصفه مستخلفًا؟ هل ينظر إلىٰ المال كحق مطلق، أم كأمانة؟ هل يرىٰ العمل مجرد وسيلة دخل، أم فعلًا عمرانيًا؟ هل يرىٰ الاستهلاك غاية، أم وسيلة لحفظ الحياة والقيام بالوظيفة الإنسانية؟ هذه الأسئلة لا يستطيع الاقتصاد السلوكي وحده أن يجيب عنها، لأنها تتجاوز المختبر النفسي إلىٰ الفلسفة والفقه والمقاصد.

وهكذا نصل إلىٰ نتيجة مهمة: الاقتصاد السلوكي كشف ضعف الإنسان الاقتصادي، لكنه لم يكتشف الإنسان الكامل. كشف أن العقلانية محدودة، لكنه لم يقدم بديلًا حضاريًا عن العقلانية الأداتية. أما النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي فتتجاوز ذلك إلىٰ بناء اقتصاد يقوم علىٰ إنسان مركب، لا تختزله الرغبة، ولا يختزله السوق، ولا يختزله الحساب، ولا يختزله الخطأ النفسي. إنه إنسان الحاجة والمقصد، العمل والاستخلاف، الحرية والتكليف، الفرد والجماعة.

ومن هنا فإن هذا الفصل يثبت أن المشروع لا يواجه الاقتصاد الكلاسيكي وحده، بل يستوعب حتىٰ نقد الاقتصاد الحديث لنفسه، ثم يتجاوزه. فالاقتصاد السلوكي يقول للاقتصاد التقليدي: لقد بالغت في عقلنة الإنسان. والنظرية الإسلامية تقول لهما معًا: المشكلة ليست فقط في مقدار عقلانية الإنسان، بل في تعريف الإنسان ذاته، وفي الغاية التي

يتحرك نحوها، وفي النظام الذي يحول رغباته إلىٰ سوق، وحاجاته إلىٰ حقوق، وأمواله إلىٰ وظيفة، وحريته إلىٰ مسؤولية.

وبذلك يصبح الاقتصاد السلوكي شاهدًا آخر علىٰ أن الاقتصاد الحديث يراجع مسلماته الكبرىٰ، لكنه لم يجد بعد أفقًا حضاريًا بديلًا. أما هذا المشروع فيحاول أن يقدم هذا الأفق: اقتصادًا لا يبدأ من الفرد الحاسب وحده، ولا من الدولة المالكة وحدها، ولا من السوق المنظمة وحدها، بل من الإنسان المستخلف الذي لا تكتمل حريته إلا حين تضبطها العدالة، ولا تكتمل رغبته إلا حين تهذبها الحاجة، ولا يكتمل ماله إلا حين يخدم العمران.

الفصل الرابع والسبعون
الاقتصاد الإسلامي التقليدي بين الجزئية والصورية
لماذا عجزت التجربة المعاصرة عن بناء نظرية كلية؟

حين نصل إلىٰ هذه المرحلة من الحوار مع النظريات الاقتصادية الكبرىٰ، يصبح من الضروري أن نتوقف أمام السؤال الأكثر حساسية وإيلامًا في الوقت نفسه: إذا كان الإسلام يمتلك هذا الثراء التشريعي والأخلاقي والمقاصدي، وإذا كان يملك تراثًا واسعًا في المعاملات والمال والملكية والوقف والزكاة والحسبة ومنع الاحتكار وتحريم الربا، فلماذا لم يستطع "الاقتصاد الإسلامي" المعاصر أن يقدم حتىٰ الآن نموذجًا كليًا منافسًا للنظريات الاقتصادية العالمية؟ ولماذا بقي، في كثير من الأحيان، محصورًا في نطاق البنوك الإسلامية، والعقود البديلة، وبعض الأدوات الجزئية، من غير أن يتحول إلىٰ نظرية شاملة في القيمة والنقود والدولة والعمران؟

إن هذا السؤال لا يجوز الهروب منه، لأن المشروع الذي نبنيه هنا لا يكتسب صدقيته بمجرد نقد الغرب، بل أيضًا بقدرته علىٰ نقد ذاته الداخلية. فالأزمة ليست فقط في الرأسمالية أو النيوليبرالية أو الرأسمالية المالية، بل أيضًا في الطريقة التي تشكل بها الاقتصاد الإسلامي الحديث نفسه. ولذلك فإن هذا الفصل ليس هجومًا علىٰ التراث الفقهي، ولا علىٰ الجهود الإسلامية المعاصرة، بل محاولة لفهم حدودها التاريخية والمعرفية، ولماذا بقيت — رغم أهميتها — عاجزة عن إنتاج نظرية كلية للاقتصاد.

إن الاقتصاد الإسلامي التقليدي، في صورته الحديثة، نشأ غالبًا كرد فعل علىٰ الاقتصاد الربوي المعاصر، لا بوصفه مشروعًا فلسفيًا مستقلاً لإعادة تعريف القيمة والمال والإنسان والدولة. ولذلك انشغل منذ بداياته بسؤال: كيف نوجد بديلًا مصرفيًا "مشروعًا"؟ أكثر من

انشغاله بسؤال: ما الاقتصاد أصلًا؟ كيف تتكوّن القيمة؟ ما وظيفة المال؟ ما حدود السوق؟ ما معنىٰ الكفاية؟ ما دور الدولة؟ كيف تُخلق النقود؟ ما العلاقة بين العمران والاقتصاد؟ ما موقع الزمن؟ وما الفرق بين الربح المشروع والعائد الرمزي؟

ومن هنا حدث التحول الخطير: بدل أن يُعاد بناء الاقتصاد من الجذر، جرىٰ في كثير من الأحيان "أسلمة" أدوات النظام القائم. أي أن البنية العميقة للاقتصاد الحديث بقيت كما هي: المال مركز النظام، البنك مركز التمويل، الربحية السريعة معيار النجاح، والسيولة والضمان وتقليل المخاطرة هي الأهداف العملية العليا، ثم جرىٰ البحث عن صيغ فقهية تسمح بالحركة داخل هذه البنية من غير الوقوع الصريح في الربا. وهكذا تحولت كثير من الجهود إلىٰ محاولة إيجاد "مخارج" أكثر من بناء "نظرية."

وهنا تظهر إشكالية الصورية التي أشرت إليها مرارًا من واقع تجربتك الطويلة في تأسيس الصيرفة الإسلامية والإشراف علىٰ الدراسات المالية. فحين تصبح المرابحة، في التطبيق العملي، قريبة جدًا من القرض الربوي في نتيجتها الاقتصادية، وحين تتحول المشاركة المتناقصة إلىٰ وسيلة لضمان عائد شبه ثابت، وحين تبحث البنوك الإسلامية عن أقل قدر من المخاطرة وأكثر قدر من الربحية القصيرة الأجل، فإن السؤال لا يعود فقهيًا فقط، بل فلسفيًا: هل تغيرت البنية فعلًا؟ أم تغيرت اللغة بينما بقي المنطق نفسه؟

إن كثيرًا من التجارب الإسلامية المعاصرة وقعت في مأزق مزدوج:

من جهة، أرادت المحافظة علىٰ الشرعية الفقهية.

ومن جهة أخرىٰ، أرادت البقاء داخل النظام المالي العالمي الحديث.

ولأن هذا النظام قائم في جوهره علىٰ الفائدة، والديون، والسيولة، وتدوير المال، فقد اضطرت كثير من المؤسسات الإسلامية إلىٰ التكيف معه بدل تجاوزه. وهكذا صار الاقتصاد الإسلامي، في بعض تطبيقاته، يتحرك داخل أفق الرأسمالية المالية نفسها، لكنه يستخدم عقودًا مختلفة وأسماء مختلفة.

وهنا يجب أن نكون شديدي الدقة: المشكلة ليست في الفقه الإسلامي، بل في اختزال الاقتصاد الإسلامي في الفقه الجزئي وحده. فالفقهاء الكبار حين تحدثوا عن البيع والربا والاحتكار والإجارة والوقف والزكاة لم يكونوا يبنون "اقتصادًا كليًا" بالمعنىٰ الحديث، لأن الدولة الحديثة، والبنك المركزي، وخلق النقود، والأسواق العالمية، والرأسمالية المالية، والعولمة، والمشتقات، والسيادة النقدية، لم تكن قد ظهرت بالصورة التي نعرفها اليوم. ولذلك فإن استدعاء الفقه الجزئي وحده من غير بناء نظرية كلية جديدة يجعلنا نحاول معالجة عالم جديد بأدوات لم تُصمم أصلًا لتفسيره كاملًا.

ومن هنا تأتي أهمية المشروع الذي نبنيه؛ لأنه لا يريد إلغاء الفقه، بل إعادة إدخاله داخل جهاز حضاري أوسع: جهاز يربط الأحكام بالمقاصد، والمقاصد بالدولة، والدولة بالعمران، والعمران بالقيمة، والقيمة بالمورد، والمورد بالاستخلاف. أما حين يُختزل الاقتصاد الإسلامي في سؤال "هل هذه المعاملة جائزة؟" من غير سؤال "إلىٰ أي بنية اقتصادية تقود؟"، فإننا قد نصل إلىٰ معاملات صحيحة فقهيًا في ظاهرها، لكنها مندمجة عمليًا في نظام ينتج التفاوت والريع والانفصال بين المال والإنتاج.

وهذا هو الفرق بين الفقه الجزئي والنظرية الكلية. الفقه الجزئي يسأل عن حكم العقد، أما النظرية الكلية فتسأل عن اتجاه النظام كله. الفقه الجزئي يبحث في صحة المعاملة، أما النظرية الكلية فتبحث في أثرها علىٰ الكفاية، والعدالة، وتوزيع الثروة، ووظيفة الدولة، وحركة المال، والعمران العام. ولذلك يمكن لنظام أن يلتزم ببعض الصيغ الفقهية، لكنه يبقىٰ أسيرًا لفلسفة اقتصادية حديثة تجعل الربحية القصيرة والسيولة والمنافسة المالية هي المحرك الأعلىٰ.

ومن هنا نفهم لماذا بقي الاقتصاد الإسلامي المعاصر عاجزًا عن تقديم نموذج عالمي متكامل. لأنه غالبًا لم يخرج من إطار "رد الفعل". لقد انشغل بإثبات أن الإسلام يملك بديلًا مصرفيًا، لكنه لم يبنِ بعد نظرية متماسكة في:

القيمة،

والنقود،

والزمن،

والدولة،

والسيادة النقدية،

وخلق النقود،

والسياسة المالية،

والاقتصاد العالمي،

والاقتصاد الرقمي،

والعدالة التوزيعية،

والكفاية،

والعمران.

بل إن بعض الأدبيات الإسلامية وقعت في مفارقة أخرىٰ: إذ حاولت إثبات "تشابه" الاقتصاد الإسلامي مع الرأسمالية الحديثة كي تثبت قابليته للتطبيق، بينما كان المطلوب في الحقيقة هو الكشف عن اختلافه البنيوي العميق. فبدل أن يُقال إن الاقتصاد الإسلامي يملك فلسفة مختلفة للمال والزمن والحاجة، جرىٰ أحيانًا تقديمه بوصفه نسخة أخلاقية من اقتصاد السوق.

لكن مشروعنا هنا يتحرك في اتجاه معاكس تمامًا. فهو لا يبدأ من العقد، بل من فلسفة القيمة. لا يبدأ من تحريم الفائدة فقط، بل من سؤال: لماذا أصبح المال قادرًا علىٰ توليد المال؟ لا يبدأ من المصرف، بل من العلاقة بين المورد والعمل والدولة والعمران. لا يبدأ من الصيغة، بل من البنية. ولذلك فإنه يحاول تجاوز المأزقين معًا:

مأزق الرأسمالية الحديثة،

ومأزق الاقتصاد الإسلامي الجزئي.

إن الاقتصاد الإسلامي الكلي الذي نسعىٰ إلىٰ بنائه لا يكتفي بأن يقول: "الربا حرام"، بل يشرح لماذا يؤدي النظام الربوي إلىٰ انفصال المال عن الإنتاج، وإلىٰ تحويل الزمن إلىٰ سلعة، وإلىٰ تضخم الديون، وإلىٰ تركز الثروة، وإلىٰ اختلال العلاقة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي. ولا يكتفي بأن يقول: "الزكاة واجبة"، بل يربطها بفلسفة الكفاية، وبحركة المال، وبمنع الكنز، وبإعادة ضخ الموارد في المجتمع. ولا يكتفي بأن يقول: "الاحتكار ممنوع"، بل يربطه بنظرية السوق والعدالة ومنع تحوّل القوة الاقتصادية إلىٰ سلطة سياسية واجتماعية.

وهنا تظهر أيضًا مشكلة أخرىٰ في الاقتصاد الإسلامي التقليدي: غياب الدولة بوصفها فاعلًا أصيلًا. فكثير من الأدبيات الحديثة تأثرت، بوعي أو بغير وعي، بالنموذج الليبرالي، فأصبحت تتحدث عن السوق الإسلامية أكثر مما تتحدث عن الدولة المقاصدية. بينما مشروعك، منذ كتاباتك المبكرة عن وظيفة الدولة، يعيد إدخال الدولة في قلب الاقتصاد لا بوصفها جهاز قهر، بل بوصفها مسؤولة عن الكفاية، وإدارة الموارد العامة، والسياسة النقدية، ومنع الاحتكار، وتحقيق العدالة العمرانية.

وهذه نقطة فارقة جدًا؛ لأن الاقتصاد الإسلامي، إذا فقد الدولة، يتحول غالبًا إلىٰ أخلاق سوقية أو معاملات فردية. أما إذا أعاد بناء الدولة ضمن نظرية المقاصد والاستخلاف، فإنه يتحول إلىٰ مشروع حضاري كامل.

ومن هنا فإن هذا الفصل لا ينتهي إلىٰ إدانة الاقتصاد الإسلامي المعاصر، بل إلىٰ وضعه في موضعه التاريخي الصحيح. لقد كان خطوة مهمة، لأنه حافظ علىٰ حضور الفقه داخل العالم المالي الحديث، ورفض التطبيع الكامل مع الربا، وفتح الباب أمام فكرة

البديل. لكنه بقي، في معظمه، مرحلة انتقالية، لا النظرية النهائية. بقي محصورًا بين ضرورات السوق العالمية، وضغوط التطبيق، وحدود الفقه الجزئي، وعدم اكتمال الجهاز الكلي.

أما النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، فهي تحاول أن تبدأ من نقطة أعمق بكثير:

من إعادة تعريف الإنسان،

والحاجة،

والقيمة،

والمال،

والزمن،

والربح،

والدولة،

والعمران.

ولذلك فإنها لا تريد فقط "بنكًا إسلاميًا"، بل تريد إعادة بناء العلاقة بين المال والحياة. لا تريد فقط "عقدًا مشروعًا"، بل تريد نظامًا يمنع تحول الاقتصاد إلىٰ آلة لإنتاج اللامساواة والديون والرموز المالية. لا تريد فقط "تمويلًا بلا فائدة"، بل تريد اقتصادًا يعيد المال إلىٰ موقعه الطبيعي: خادمًا للإنتاج والكفاية والعمران.

وهكذا يصل هذا الفصل إلىٰ نتيجة مركزية شديدة الأهمية: إن الاقتصاد الإسلامي التقليدي لم يفشل لأنه إسلامي، بل لأنه بقي جزئيًا وصوريًا في كثير من مراحله، ولم يتحول بعد إلىٰ نظرية كلية تعيد بناء الجهاز الاقتصادي من جذوره. ولذلك فإن المهمة التاريخية للمشروع الذي نبنيه ليست إصلاح بعض العقود فحسب، بل إعادة تأسيس فلسفة الاقتصاد نفسها في ضوء الاستخلاف والمقاصد والكفاية والعمران.

الفصل الخامس والسبعون
أين يختلف الجهاز التفسيري للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي؟
من نقد النظريات المنافسة إلى بناء الأفق البديل

بعد هذا الحوار الطويل مع النظريات المنافسة، لا يعود كافيًا أن نقول إن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تختلف عن الاقتصاد الكلاسيكي أو الماركسي أو الكينزي أو النقدي أو النيوليبرالي أو السلوكي أو عن الاقتصاد الإسلامي التقليدي؛ بل يجب أن نحدد موضع الاختلاف بدقة. فالنظريات الكبرىٰ لا تختلف في النتائج فقط، بل تختلف في نقطة البدء، وفي الصورة التي تحملها عن الإنسان، وفي تعريفها للقيمة، وفي موقع الدولة، وفي وظيفة المال، وفي معنىٰ العدالة، وفي الغاية النهائية للاقتصاد. ولذلك فإن السؤال المركزي هنا ليس: ما الأحكام التي تضيفها هذه النظرية؟ بل: ما الجهاز التفسيري الجديد الذي تقدمه لفهم الاقتصاد؟

إن الجهاز التفسيري الذي نبنيه هنا لا يبدأ من السوق كما فعلت الليبرالية، ولا من الصراع الطبقي كما فعلت الماركسية، ولا من الطلب الكلي كما فعل كينز، ولا من كمية النقود كما فعلت المدرسة النقدية، ولا من سلوك الفرد وانحيازاته كما فعل الاقتصاد السلوكي، ولا من العقد الجزئي كما فعل كثير من الاقتصاد الإسلامي المعاصر؛ بل يبدأ من علاقة مركبة بين الإنسان والمورد والقيمة والمال والدولة والعمران. وهذه النقطة وحدها كافية لإحداث انقلاب في طريقة فهم الاقتصاد، لأن الاقتصاد لا يعود علمًا لإدارة الندرة والرغبات فقط، بل يصبح علمًا لإدارة الاستخلاف في الموارد وتحويلها إلىٰ عمران عادل يحقق الكفاية ويحفظ الإنسان من الفقر والطغيان والعبودية للمال.

في هذا الجهاز، لا تكون القيمة مجرد سعر، ولا مجرد عمل، ولا مجرد منفعة، ولا مجرد ندرة، بل هي حصيلة تفاعل أعمق: المورد بوصفه أصلًا مخلوقًا ومتاحًا للاستخلاف، والعمل بوصفه فعلًا إنسانيًا يحول المورد إلىٰ منفعة، والحاجة بوصفها معيارًا مقاصديًا يميز الضروري من الزائد، والمصلحة بوصفها ضابطًا أخلاقيًا واجتماعيًا، والدولة بوصفها جهازًا يحفظ التوازن، والمال بوصفه وسيطًا لا خالقًا للقيمة. وهنا ينقلب مركز الاقتصاد: بدل أن يكون المال هو السيد، يعود المال إلىٰ موضع الخادم؛ وبدل أن تكون السوق هي الحاكم، تصبح السوق أداة ضمن نظام أوسع؛ وبدل أن يكون النمو العددي هو الغاية، تصبح الكفاية والعمران والعدالة معيار الحكم علىٰ النمو.

وهذا هو الفرق الجوهري الأول: النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تعيد تعريف القيمة من خارج السوق، ثم تعيد إدخال السوق في خدمة القيمة. أما الاقتصاد الحديث، في أغلب مدارسه، فقد ترك للسوق أو للعمل أو التبادل أو المنفعة أن يحدد معنىٰ القيمة. ومن هنا ولدت الأزمة الكبرىٰ: إذا كان السعر هو التعبير الأعلىٰ عن القيمة، فإن ما لا يملك قدرة شرائية يصبح ضعيف الحضور في النظام الاقتصادي، حتىٰ لو كان حاجة إنسانية ضرورية. أما إذا كانت القيمة مرتبطة بالحاجة والمصلحة والعمران، فإن المجتمع لا يجوز أن يترك الضروريات رهينة القدرة الشرائية وحدها.

والفرق الثاني أن هذه النظرية لا ترىٰ الإنسان مستهلكًا أولًا، ولا عاملًا فقط، ولا مستثمرًا، ولا فردًا حاسبًا، بل تراه مستخلفًا. وهذا التعبير ليس وعظيًا، بل تأسيسي. فالإنسان المستخلف ليس مالكًا مطلقًا، ولا مستهلكًا منفلتًا، ولا منتجًا بلا غاية، بل كائن مسؤول عن تحويل الموارد إلىٰ عمران. ومن هنا يصبح الاقتصاد جزءًا من وظيفة الإنسان في العالم، لا مجرد ساحة لإشباع الرغبات. وهذا التعريف يغيّر كل شيء: يغيّر معنىٰ الملكية، ومعنىٰ العمل، ومعنىٰ الربح، ومعنىٰ الدولة، ومعنىٰ الإنفاق، ومعنىٰ الفقر، ومعنىٰ الغنىٰ.

والفرق الثالث أن النظرية لا تفصل المال عن الزمن. فالاقتصاد الحديث جعل الزمن قابلًا للتسعير عبر الفائدة، ثم جعل المال قادرًا علىٰ المطالبة بعائد مضمون لمجرد مرور الزمن. أما في الجهاز الإسلامي الكلي، فالزمن ليس سلعة مستقلة، بل إطار للمخاطرة والعمل والتحول. ولذلك لا يكون العائد مشروعًا لمجرد أن المال انتظر، بل لأنه دخل في مخاطرة إنتاجية أو مشاركة حقيقية أو عمل نافع. ومن هنا يصبح تحريم الربا ليس حكمًا جزئيًا فحسب، بل قاعدة كبرىٰ تمنع المال من أن يستولي علىٰ الزمن، وتمنع الزمن من أن يتحول إلىٰ آلة لإنجاب المال بلا إنتاج.

والفرق الرابع أن الدولة في هذه النظرية ليست حارسًا محايدًا، وليست مالكًا شموليًا، وليست مديرًا للأزمات فقط، بل فاعل مقاصدي أصيل. وهي مسؤولة عن ضمان الكفاية، وحفظ الضروريات، ومنع الاحتكار، وإدارة الموارد العامة، وضبط السياسة النقدية، وتوجيه المال نحو الإنتاج الحقيقي، وحماية المجتمع من تحول الثروة إلىٰ سلطة مغلقة. وهذا لا يعني دولة استبدادية تبتلع السوق، بل دولة وظيفية تعرف حدودها وغاياتها. الدولة هنا ليست ضد السوق، بل فوق السوق من جهة المقصد، وداخله من جهة التنظيم، وخادمة للمجتمع من جهة الوظيفة.

والفرق الخامس أن النظرية لا تجعل النمو غاية نهائية. فقد ينمو الاقتصاد ويتسع الفقر، وقد يرتفع الناتج وتتآكل الكفاية، وقد تزدهر الأسواق المالية ويضعف الاقتصاد الحقيقي، وقد تتراكم الثروة في قطاعات ضيقة بينما ينهار التعليم والصحة والسكن. لذلك فإن معيار النجاح في هذه النظرية ليس النمو وحده، بل نوع النمو واتجاهه وأثره: هل يحقق الكفاية؟ هل يربط المال بالإنتاج؟ هل يقلل الريع؟ هل يوسع فرص العمل؟ هل يحفظ الموارد؟ هل يمنع الاحتكار؟ هل يرفع الإنسان أم يضاعف تبعيته؟

ومن هنا تأتي أهمية مفهوم الكفاية بوصفه قلبًا معياريًا للنظرية. فالكفاية ليست صدقة، ولا حدًا أدنىٰ جامدًا، ولا سياسة اجتماعية هامشية، بل هي معيار حضاري لنجاح الاقتصاد.

الاقتصاد الذي لا يضمن الكفاية فاشل مقاصديًا، حتىٰ لو نجح ماليًا. والدولة التي لا تبلغ بالمجتمع حد الكفاية عاجزة عن أداء وظيفتها، حتىٰ لو حسّنت مؤشرات الاستثمار. والسوق التي تنتج وفرة استهلاكية لفئة، وعجزًا أساسيًا لفئة أخرىٰ، ليست سوقًا عادلة، بل سوق مختلة في بنية التوزيع والقدرة.

والفرق السادس أن هذه النظرية تميز بين الربح والعائد الريعي. فالربح المشروع مرتبط بالمخاطرة والعمل والإنتاج الحقيقي، أما العائد الريعي فيرتبط بالسيطرة علىٰ أصل أو موقع أو مال أو معلومة أو احتكار يتيح لصاحبه استخراج الدخل من غير إضافة عمرانية متناسبة. وهنا تتقدم النظرية خطوة مهمة علىٰ كثير من الأدبيات التقليدية؛ لأنها لا تكتفي بتحريم الربا، بل تفتح ملف الريع كله: ريع الأرض، وريع الاحتكار، وريع المال، وريع السلطة، وريع المعلومات، وريع المواقع الاستراتيجية. فالاقتصاد العادل لا يمنع الفائدة فقط، بل يمنع كل بنية تجعل الثروة تتراكم خارج العمل والإنتاج والمخاطرة الحقيقية.

والفرق السابع أن النظرية تعيد بناء العلاقة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي. فالمال ليس ممنوعًا من الحركة، والتمويل ليس شرًا، والاستثمار ليس مذمومًا؛ لكن كل ذلك يجب أن يبقىٰ متصلًا بالإنتاج الحقيقي والحاجة والعمران. أما حين تتحول الأسواق المالية إلىٰ فضاء مستقل، وحين تصبح المشتقات والديون والرموز أكبر من السلع والخدمات، فإن الاقتصاد يدخل في مرحلة الوهم المنظم. ولذلك فإن النظرية الإسلامية الكلية لا تريد فقط "أدوات مالية إسلامية"، بل تريد مقياسًا يميز بين التمويل الذي يخدم العمران والتمويل الذي يخلق فقاعة فوق العمران.

والفرق الثامن أن هذه النظرية لا تفهم الفقر بوصفه نقص دخل فقط، بل بوصفه اختلالًا في علاقة الإنسان بالموارد والدولة والسوق والقدرة. الفقير ليس فردًا فشل في السوق فحسب، بل قد يكون ضحية بنية توزيع، أو احتكار، أو سياسة نقدية، أو ريع، أو

ضـعف دولة، أو تهميش قطاع إنتاجي، أو انفصـال بين الموارد العامة والحاجات العامة. لذلك فإن معالجة الفقر لا تكون بالصـدقة وحدها، ولا بالدعم وحده، بل بإعادة هندسـة العلاقة بين الإنتاج والتوزيع والملكية والمال والسياسة العامة.

والفرق التاسع أن النظرية تنطلق من أن الاقتصاد لا يكون كليًا إلا إذا جمع بين الفلسفة والفقه والسياسة والنقد والواقع. فالنظرية التي لا تملك فلسفة للقيمة تبقىٰ تقنية. والتي لا تملك فقهًا للضوابط تفقد معيارها. والتي لا تملك سياسة للدولة تبقىٰ عاجزة عن التنفيذ. والتي لا تملك نقدًا للنظام العالمي تبقىٰ محلية ضيقة. والتي لا تملك نمذجة واختبارًا تبقىٰ خطابًا. ولذلك فإن المشـروع الذي نبنيه يحتاج إلىٰ هذا التركيب كله، لأنه لا يريد أن يكون موعظة اقتصادية، بل نظرية عامة قادرة علىٰ التفسير والقياس والمقارنة وصناعة القرار.

ومن هنا نرىٰ أن هذا الجهاز التفسـيري يختلف في نقطة البدء ونقطة النهاية معًا. يبدأ من الإنسـان المسـتخلف لا الإنسـان المسـتهلك، ومن المورد لا الندرة المجردة، ومن الحاجة لا الرغبة المنفلتة، ومن الكفاية لا النمو العددي، ومن المال الخادم لا المال السيد، ومن الدولة المقاصـدية لا الدولة الحارسـة أو الدولة المالكة، وينتهي إلىٰ العمران لا إلىٰ تراكم الربح.

وهنا نسـتطيع أن نقول إن النظرية العامة للاقتصـاد الإسـلامي الكلي ليسـت مجرد "اقتصاد بلا فائدة"، ولا "رأسمالية أخلاقية"، ولا "اشتراكية دينية"، ولا "اقتصاد سوق بضوابط شرعية"، بل هي محاولة لإعادة بناء الجهاز الاقتصادي كله حول سؤال مختلف: كيف تتحول الموارد التي خلقها الله وسـخرها للإنسـان إلىٰ عمران عادل يحقق الكفاية ويحفظ الكرامة ويمنع طغيان المال والدولة والسوق معًا؟

هذه الصياغة تجعل النظرية قادرة علىٰ تجاوز الثنائيات التي أسرت الفكر الاقتصادي الحديث: السوق أو الدولة، الحرية أو العدالة، النمو أو التوزيع، الفرد أو الجماعة، المال أو

الأخلاق. فهي لا تختار أحد الطرفين اختيارًا ميكانيكيًا، بل تعيد ترتيبهما داخل جهاز مقاصدي. فالسوق موجودة، لكنها مضبوطة. والدولة حاضرة، لكنها مقيدة بالمقصد. والملكية معتبرة، لكنها ليست مطلقة. والربح مشروع، لكنه ليس سيدًا. والحرية محفوظة، لكنها ليست انفلاتًا. والعدالة واجبة، لكنها ليست مساواة ميكانيكية. والنمو مطلوب، لكنه ليس بديلًا عن الكفاية.

وهكذا يصبح هذا الفصل خاتمة تركيبية للقسم الثامن كله. فقد رأينا مع آدم سميث كيف استقلت السوق عن الأخلاق، ومع ماركس كيف انكشف الصراع داخل الإنتاج، ومع كينز كيف عادت الدولة والنقود إلىٰ قلب الأزمة، ومع فريدمان كيف عاد المال كقضية ضبط واستقرار، ومع النيوليبرالية كيف تحولت الدولة إلىٰ خادمة للسوق، ومع الرأسمالية المالية كيف انفصل المال عن الإنتاج، ومع الاقتصاد السلوكي كيف انهارت صورة الإنسان العقلاني الكامل، ومع الاقتصاد الإسلامي التقليدي كيف بقيت الصيغ الجزئية عاجزة عن بناء نظرية كلية. وبعد كل هذا، يتضح أن المشروع الجديد لا يضيف تفصيلًا إلىٰ هذه المدارس، بل يقترح مركزًا آخر للفهم.

هذا المركز هو العمران المقاصدي.

فإذا كان الاقتصاد الكلاسيكي جعل السوق مركزًا، والماركسية جعلت الصراع مركزًا، والكينزية جعلت الطلب مركزًا، والنقدية جعلت النقود مركزًا، والنيوليبرالية جعلت الحرية السوقية مركزًا، والرأسمالية المالية جعلت المال مركزًا، والاقتصاد السلوكي جعل السلوك مركزًا، فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تجعل العمران المقاصدي مركزًا جامعًا، حيث لا تُفهم القيمة إلا بوظيفتها في بناء حياة إنسانية عادلة، ولا يُفهم المال إلا بقدر خدمته لهذه الحياة، ولا تُفهم الدولة إلا بوصفها جهازًا لضمان شروطها، ولا يُفهم السوق إلا بوصفه إحدىٰ أدواتها.

ومن هنا تبدأ المرحلة التالية من المشروع: مرحلة النمذجة. فقد صار الجهاز النظري واضحًا، وصارت الفروق مع النظريات المنافسة محددة، وبقي أن ننتقل من البيان الفلسفي إلىٰ البناء التحليلي: كيف نصوغ دالة الاستهلاك في اقتصاد مقاصدي؟ كيف نعيد تعريف الادخار والاستثمار؟ كيف نقيس الكفاية؟ كيف نرسم منحنىٰ انفصال المال عن العمران؟ كيف نميز النمو الحقيقي من النمو الريعي؟ كيف نبني مؤشرًا للعدالة النقدية؟ وكيف نجعل النظرية قابلة للاختبار لا مجرد التأمل؟

القسم الحادي عشر
النمذجة الاقتصادية والاختبار التحليلي

تمهيد من الفلسفة إلى البرهان

كيف تتحول النظرية إلى جهاز قابل للقياس والتفسير؟

إن النظريات الكبرىٰ لا تُختبر فقط بقدرتها علىٰ إنتاج المفاهيم، بل بقدرتها علىٰ تحويل هذه المفاهيم إلىٰ أدوات تفسير وقياس وتحليل. فالفلسفة، مهما بلغت من العمق، تبقىٰ معرضة للاتهام بالتجريد ما لم تستطع أن تنزل إلىٰ الواقع، وأن تواجه الأرقام، والمؤشرات، والدورات الاقتصادية، وحركة النقود، والتوزيع، والإنتاج، والبطالة، والتضخم، والديون، والعجز، وأن تقدم تفسيرًا مختلفًا لما يحدث في العالم. ومن هنا تبدأ المرحلة الأخطر في هذا المشروع؛ لأننا ننتقل من بناء الجهاز النظري إلىٰ بناء الجهاز التحليلي.

وهذه اللحظة تشبه، إلىٰ حد بعيد، اللحظة التي انتقل فيها كينز من نقد الاقتصاد الكلاسيكي إلىٰ بناء دوال الاستهلاك والاستثمار والسيولة والطلب الكلي. فقبل النمذجة، تبقىٰ النظرية رؤية عامة، أما بعد النمذجة، فإنها تتحول إلىٰ جهاز قادر علىٰ التوقع، والمقارنة، وصناعة القرار، واختبار الفرضيات. ولذلك فإن القسم التاسع لا يأتي بوصفه إضافة تقنية إلىٰ المشروع، بل بوصفه لحظة إثبات الصدقية العلمية للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي.

غير أن التحدي هنا ليس مجرد كتابة معادلات. فالمعادلات يمكن أن تُبنىٰ لأي شيء تقريبًا. التحدي الحقيقي هو: كيف نبني نماذج لا تخون الفلسفة التي انطلقت منها النظرية؟ كيف نحافظ علىٰ الإنسان بوصفه مستخلفًا لا مجرد متغير رياضي؟ كيف نحافظ علىٰ الكفاية بوصفها معيارًا حضاريًا لا مجرد حد أدنىٰ للاستهلاك؟ كيف نحافظ علىٰ المورد بوصفه أصل القيمة لا مجرد عنصر إنتاج محايد؟ وكيف نحافظ علىٰ العلاقة بين المال والعمران داخل النموذج الرياضي نفسه؟

إن كثيرًا من النماذج الاقتصادية الحديثة وقعت في مأزق خطير: فقد تحولت الرياضيات فيها من أداة تفسير إلىٰ سلطة تستبدل الواقع بالنموذج. ومع الوقت، صار الاقتصاد أحيانًا يدرس ما يمكن قياسه، لا ما هو مهم فعلاً. وهكذا اختفت أسئلة العدالة والمعنىٰ والكفاية والسلطة خلف معادلات التوازن والأسعار والكفاءة. ولذلك فإن مشروعنا لا يريد أن يكرر الخطأ نفسه. نحن لا نريد "أسلمة المعادلات"، بل نريد بناء جهاز تحليلي جديد يعكس التصور المختلف للقيمة والمال والدولة والإنسان.

ومن هنا، فإن القسم التاسع سيقوم علىٰ فرضية مركزية:

كل نموذج اقتصادي يحمل في داخله فلسفة ضمنية عن الإنسان والقيمة والمال والزمن والدولة. ولذلك فإن بناء نموذج إسلامي كلي لا يعني فقط تغيير النتائج، بل تغيير البنية التي تُنتج النتائج.

فالاقتصاد الحديث، في نماذجه السائدة، يفترض غالبًا:

أن الإنسان مستهلك عقلاني،

وأن الرغبة محرك أساسي،

وأن المال محايد نسبيًا،

وأن الفائدة سعر طبيعي لرأس المال،

وأن النمو غاية مركزية،

وأن السوق أداة التوازن الأساسية.

أما في مشروعنا، فالنموذج يجب أن ينطلق من فروض مختلفة:

أن الإنسان مستخلف لا مستهلك فقط،

وأن الحاجة أسبق من الرغبة،

وأن المال ليس محايدًا،

وأن الفائدة اختلال في فلسفة الزمن والقيمة،

وأن الكفاية مقدمة علىٰ التراكم،

وأن الدولة فاعل أصيل في حفظ التوازن العمراني،

وأن الاقتصاد الحقيقي هو الأصل، بينما الاقتصاد المالي تابع له لا العكس.

ومن هنا، فإن النمذجة في هذه النظرية لن تكون مجرد تقليد للنماذج الغربية مع استبدال بعض الرموز، بل إعادة بناء للمتغيرات نفسها.

فعلىٰ سبيل المثال:

في الاقتصاد التقليدي، تُبنىٰ دالة الاستهلاك غالبًا علىٰ الدخل والرغبة والادخار.

أما هنا، فالاستهلاك لا يُفهم فقط من خلال الدخل، بل من خلال:

الحاجة،

وحدّ الكفاية،

وطبيعة السلعة،

وموقعها ضمن الضروريات أو الحاجيات أو التحسينيات،

والتوزيع،

وأثرها العمراني.

أي أن الاستهلاك لن يكون مجرد حركة طلب، بل حركة مرتبطة بالبنية المقاصدية للمجتمع.

وكذلك الاستثمار.

فالاقتصاد الحديث يقيس الاستثمار غالبًا بالعائد المتوقع وسعر الفائدة ومستوىٰ الثقة. أما في النظرية الإسلامية الكلية، فإن الاستثمار يجب أن يُقاس أيضًا بمدىٰ ارتباطه بالإنتاج الحقيقي، وبمقدار إضافته العمرانية، وبطبيعة المخاطرة، وبأثره علىٰ الكفاية

والتشـغيل والتوزيع. ولذلك لن يكون كل اسـتثمار متسـاويًا في القيمة الحضـارية حتىٰ لو حقق العائد المالي نفسه.

أما الادخار، فسـيُعاد تعريفه أيضًـا. فالادخار في الرأسـمالية الحديثة يتحول أحيانًا إلىٰ تراكم مالي سلبي أو إلىٰ اكتناز أو إلىٰ ضخ في الأسواق الرمزية. أما في الاقتصاد الإسلامي الكلي، فالادخار المشـروع هو الادخار الذي يبقىٰ متصـلًا بالاسـتثمار الحقيقي، أو بالأمان الاجتماعي، أو بالمستقبل العمراني للأسرة والمجتمع، لا الادخار الذي يتحول إلىٰ تعطيل لحركة المال أو إلىٰ أداة سيطرة مالية.

ومن هنا ستنشأ الحاجة إلىٰ بناء:

دالة استهلاك مقاصدية،

ودالة استثمار عمراني،

ودالة ادخار وظيفي،

ونموذج نقدي غير ربوي،

ومؤشرات للعدالة والكفاية،

ومنحنيات لقياس الانفصال بين المال والإنتاج الحقيقي.

وهنا ندخل إلىٰ واحدة من أخطر الأفكار في المشروع كله:

ضرورة بناء "منحنيات الهميم الاقتصادية."

فكمـا كـان منحنىٰ ديفز محـاولـة لفهم التوتر الثوري بين التوقعـات والانهيـار، فـإن الاقتصاد الإسلامي الكلي يحتاج إلىٰ منحنيات تفسر اختلال العلاقة بين:

المال والعمران،

الإنتاج والريع،

النمو والكفاية،

الدولة والسوق،

الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي.

ومن هنا يمكن أن تظهر منحنيات جديدة، مثل:

منحنىٰ الكفاية العمرانية:

ويقيس العلاقة بين النمو الاقتصادي وبين تحقق الضروريات والحاجيات في المجتمع. فقد ينمو الناتج، لكن الكفاية تبقىٰ منخفضة بسبب سوء التوزيع أو الطابع الريعي للنمو.

ومنحنىٰ انفصال المال عن العمران:

ويقيس اللحظة التي يبدأ فيها القطاع المالي بالنمو أسرع من الاقتصاد الحقيقي، بحيث تتحول الثروة من الإنتاج إلىٰ المضاربة والديون.

ومنحنىٰ الريع الاقتصادي:

ويقيس نسبة الثروة الناتجة من السيطرة علىٰ الموارد أو المال أو الاحتكار مقارنة بالثروة الناتجة من العمل والإنتاج الحقيقي.

ومنحنىٰ العدالة التوزيعية:

ويقيس العلاقة بين تراكم الثروة وبين اتساع فرص الوصول إلىٰ الضروريات والكفاية.

ومنحنىٰ الاختلال النقدي:

ويقيس الفجوة بين خلق النقود وبين خلق القيمة الحقيقية.

وهذه المنحنيات ليست رسومات تجميلية، بل أدوات تحليل حضاري؛ لأنها تسمح بفهم الاقتصاد لا بوصفه أرقام نمو فقط، بل بوصفه حركة تاريخية لعلاقة الإنسان بالمال والدولة والعمل والموارد.

وهنا تظهر أهمية الدولة مرة أخرىٰ. ففي الاقتصاد الحديث، تُبنىٰ النماذج غالبًا وكأن الدولة متغير خارجي يتدخل عند الضرورة. أما في مشروعنا، فالدولة جزء من البنية نفسها، لأنها مسؤولة عن:

إدارة الموارد العامة،

ضبط السياسة النقدية،

تحقيق الكفاية،

منع الاحتكار،

توجيه الاستثمار،

وبناء التوازن بين السوق والعمران.

ولذلك فإن أي نموذج اقتصادي إسلامي كلي يجب أن يحتوي علىٰ متغيرات مرتبطة بوظيفة الدولة لا بوصفها عبئًا علىٰ السوق، بل بوصفها ضامنًا للبنية المقاصدية.

لكن أخطر ما في هذا القسم لن يكون بناء المعادلات وحدها، بل اختبار النظرية أمام الواقع العالمي. وهنا تبدأ المرحلة الأصعب: هل تستطيع هذه النماذج تفسير:

الأزمات المالية الحديثة؟

التضخم العالمي؟

انفجار الديون؟

تراجع الطبقات الوسطىٰ؟

هيمنة الدولار؟

الرأسمالية الرقمية؟

اقتصاد المنصات؟

العملات الرقمية؟

الاقتصادات الريعية النفطية؟

فشل كثير من البنوك الإسلامية؟

اختلال العلاقة بين النمو والكفاية؟

إذا اســتطاعت النظرية أن تقدم تفســيرًا أعمق لهذه الظواهر، فإنها تتحول من مشــروع فلسفي إلىٰ نظرية قادرة علىٰ المنافسة التاريخية.

وهنا بالضبط يظهر معنىٰ "الصبر العلمي الاستراتيجي" الذي تحدثنا عنه. لأن القسم التاسع ليس مجرد امتداد للقسم الثامن، بل هو مرحلة التحول من:

الرؤية ← إلىٰ البرهان،

ومن التأمل ← إلىٰ الاختبار،

ومن الفلسفة ← إلىٰ النموذج،

ومن النقد ← إلىٰ القدرة التفسيرية.

ولهذا فإن هذا القســم ســيكون، من حيث الصــعوبة، أخطر من كل ما ســبقه؛ لأن أي ضــعف في النمذجة قد يســمح بعودة الاتهام التقليدي: "هذه أفكار جميلة لكنها غير قابلة للقياس". ولذلك يجب أن تكون النماذج هنا دقيقة، عميقة، ومتصــلة بالبنية الفلســفية للنظرية، لا مجرد استعارة تقنية من الاقتصاد الغربي.

الفصل السادس والسبعون
دالة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي الكلي
من الاستهلاك بوصفه رغبة إلى
الاستهلاك وبوصفه تحقيقًا للكفاية

لا يمكن بناء نظرية اقتصادية كلية من غير الوقوف طويلًا أمام دالة الاستهلاك؛ لأن الاستهلاك ليس مجرد نتيجة للدخل، ولا مجرد سلوك فردي، ولا مجرد رقم يدخل في معادلة الطلب الكلي، بل هو المرآة التي تكشف صورة الإنسان داخل النظرية الاقتصادية. فإذا كان الإنسان في الاقتصاد الحديث يُفهم غالبًا بوصفه كائنًا راغبًا يسعىٰ إلىٰ تعظيم منفعته، فإن دالة الاستهلاك ستُبنىٰ طبيعيًا حول الدخل والتفضيلات والأسعار والتوقعات. أما إذا كان الإنسان في الاقتصاد الإسلامي الكلي يُفهم بوصفه مستخلفًا، له حاجات معتبرة، ووظيفة عمرانية، وحدود أخلاقية، وموقع داخل جماعة سياسية مسؤولة عن كفايته، فإن دالة الاستهلاك لا يمكن أن تبقىٰ مجرد علاقة ميكانيكية بين الدخل والإنفاق.

وهنا يبدأ الاختلاف الجوهري. في الاقتصاد الكينزي، مثلًا، يرتبط الاستهلاك بالدخل المتاح، ويزداد غالبًا بزيادته، وإن كان بميل حدي أقل من الواحد. وهذه صياغة مهمة في فهم الطلب الكلي، لكنها لا تجيب عن السؤال الأعمق: ماذا يستهلك الإنسان؟ ولماذا؟ وبأي معيار؟ وهل كل زيادة في الاستهلاك تعني تحسنًا في الحياة؟ وهل الاستهلاك الذي يتجه إلىٰ الترف والمضاربة والسلع الرمزية يساوي الاستهلاك الذي يحقق الغذاء والسكن والتعليم والصحة والأمن؟ إن الاقتصاد التقليدي يستطيع أن يقيس حجم الطلب، لكنه لا يستطيع دائمًا أن يميز القيمة الحضارية لهذا الطلب.

أما النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي فتبدأ من التمييز بين الحاجة والرغبة. الحاجة ليست كل ما يطلبه الإنسان، بل ما يتصل بحفظ وجوده وكرامته ووظيفته العمرانية. أما الرغبة فقد تكون امتدادًا مشروعًا للحاجة، وقد تكون تضخمًا نفسيًا واجتماعيًا تصنعه الدعاية والمنافسة والترف والفراغ القيمي. ومن هنا فإن الاستهلاك لا يكون رشيدًا لأنه يعبّر عن تفضيل فردي فقط، بل لأنه يقع في موضعه الصحيح داخل مراتب الحاجة: الضروريات، ثم الحاجيات، ثم التحسينيات، من غير أن تتحول التحسينيات إلىٰ مركز الاقتصاد، ولا أن تُترك الضروريات لعجز القدرة الشرائية.

وهنا تصبح دالة الاستهلاك الإسلامية دالة معيارية وتحليلية في آن واحد. فهي لا تصف فقط كيف ينفق الناس، بل تسأل أيضًا: هل يتجه الإنفاق إلىٰ ما ينبغي أن يتجه إليه؟ هل يحقق الكفاية؟ هل يحفظ التوازن بين الفرد والجماعة؟ هل يمنع الإسراف والترف من ابتلاع الموارد؟ هل يسمح للمال بأن يخدم العمران بدل أن يخدم التفاخر والاستهلاك الرمزي؟

ومن هنا يمكن أن نقول إن دالة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي الكلي لا تُبنىٰ علىٰ الدخل وحده، بل علىٰ مجموعة مركبة من المتغيرات: الدخل، مستوىٰ الحاجة، حد الكفاية، طبيعة السلعة، موقعها في سلم المقاصد، درجة العدالة التوزيعية، أثر القيم في السلوك، ودور الدولة في ضمان الحد الأدنىٰ من الكفاية. فالفرد الفقير لا يستهلك قليلًا لأنه لا يحتاج، بل لأنه لا يملك القدرة. وهنا لا يجوز أن تُفهم قلة استهلاكه بوصفها "تفضيلًا سوقيًا"، بل بوصفها عجزًا في القدرة علىٰ بلوغ الحاجة. ولذلك فإن الطلب الفعلي في السوق لا يعبر دائمًا عن الحاجة الحقيقية في المجتمع؛ فقد تكون الحاجة عالية، لكن الطلب منخفض بسبب الفقر.

وهذه نقطة شديدة الأهمية. فالاقتصاد الحديث كثيرًا ما يقيس الطلب المدعوم بالقدرة الشرائية، لا الحاجة الإنسانية المجردة. أما الاقتصاد الإسلامي الكلي فيميز بين "الطلب

السوقي" و"الحاجة المقاصدية". الطلب السوقي هو ما يظهر في السوق مدعومًا بالنقود. أما الحاجة المقاصدية فهي ما ينبغي تلبيته لحفظ الكفاية والكرامة ولو لم يظهر في السوق بسبب ضعف الدخل. وهنا تتدخل الدولة لا لتصطنع طلبًا عشوائيًا، بل لتحويل الحاجة المكبوتة إلىٰ قدرة فعلية علىٰ الاستهلاك الضروري.

وبذلك تصبح دالة الاستهلاك الإسلامية قادرة علىٰ كشف الظلم المخفي في المؤشرات التقليدية. فقد يبدو الاقتصاد مستقرًا لأن الطلب الكلي متوازن، بينما تكون شرائح واسعة محرومة من الضروريات. وقد ترتفع مبيعات السلع الكمالية، بينما يعاني المجتمع من نقص في السكن أو التعليم أو الصحة. وقد ينمو الناتج المحلي، لكن الا ستهلاك المقا صدي يبقىٰ مختلًا. ولذلك لا يكفي أن نقيس حجم الا ستهلاك، بل يجب أن نقيس تركيبه واتجاهه.

وهنا يمكن أن نصوغ الفكرة الأولىٰ لدالة الاستهلاك المقاصدية علىٰ النحو الآتي: الاستهلاك الرشيد ليس دالة في الدخل فقط، بل دالة في الدخل المعدل بالكفاية. أي أن أثر الدخل في الاستهلاك يختلف بحسب قرب الفرد أو الأسرة من حد الكفاية. فالزيادة في دخل من هو دون الكفاية تتجه غالبًا إلىٰ الضروريات والحاجيات، ولذلك تكون ذات قيمة عمرانية عالية. أما الزيادة في دخل من تجاوز الكفاية كثيرًا فقد تتجه إلىٰ التحسينيات أو الترف أو الادخار أو المضاربة، ولذلك لا تكون قيمتها العمرانية مساوية بالضرورة.

وهذه الفكرة تقلب كثيرًا من التحليل الاقتصادي السائد. ففي الاقتصاد التقليدي، كل وحدة إنفاق تدخل في الطلب الكلي قد تبدو متشابهة من حيث الأثر الحسابي. أما في الاقتصاد الإسلامي الكلي، فليست كل وحدة إنفاق متساوية في القيمة الحضارية. دينار يُنفق علىٰ غذاء محتاج أو تعليم طفل أو علاج مريض ليس كدينار يُنفق علىٰ ترف رمزي أو استهلاك استعراضي. كلاهما طلب في السوق، لكن أحدهما يبني الإنسان، والآخر قد يستهلك المورد بلا إضافة عمرانية حقيقية.

ومن هنا نحتاج إلىٰ مفهوم جديد يمكن تسميته "الميل الحدي المقاصدي للاستهلاك". وهو لا يقيس فقط مقدار الزيادة في الاستهلاك عند زيادة الدخل، بل يقيس نوع هذه الزيادة ووجهتها المقاصدية. فإذا زاد دخل الفقير فاتجه إلىٰ الغذاء والسكن والتعليم والصحة، فإن الميل الحدي المقاصدي مرتفع. وإذا زاد دخل الغني فاتجه إلىٰ استهلاك ترفي أو مضاربة مالية، فإن الميل الحدي المقاصدي منخفض، حتىٰ لو كان الميل الحدي النقدي موجودًا. وبذلك يصبح توزيع الدخل نفسه مؤثرًا في جودة الاستهلاك، لا في حجمه فقط.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الاستهلاك والعدالة. فالعدالة ليست لاحقة علىٰ الإنتاج، بل تدخل في تكوين الطلب نفسه. فإذا تركز الدخل في يد طبقة ضيقة، فإن نمط الاستهلاك سيتجه غالبًا إلىٰ الكماليات والأصول المالية والخدمات الفاخرة، بينما تبقىٰ الحاجات الأساسية لطبقات واسعة غير مشبعة. أما إذا أعيد توزيع الدخل بما يرفع الفئات الدنيا إلىٰ حد الكفاية، فإن الاستهلاك يتحول إلىٰ قوة عمرانية مباشرة، لأنه يتجه إلىٰ الضروريات والحاجيات التي تبني الإنسان والمجتمع.

ومن هنا فإن الزكاة والإنفاق العام والضمان الاجتماعي والوقف ليست أدوات إحسانية هامشية، بل أدوات لإعادة تشكيل دالة الاستهلاك في المجتمع. فهي لا تنقل المال فقط، بل تنقل الطلب من منطقة الترف إلىٰ منطقة الحاجة، ومن الاستهلاك الرمزي إلىٰ الاستهلاك العمراني، ومن الفائض المعطل إلىٰ الكفاية المطلوبة. وهذا يجعلها جزءًا من النظرية الكلية، لا مجرد واجبات أخلاقية منفصلة.

وهنا يجب أن ننتبه إلىٰ أن دالة الاستهلاك الإسلامية لا تعادي التحسينيات ولا الجمال ولا الرفاه المشروع. فالإسلام لا يريد مجتمعًا فقير الخيال أو زاهدًا قسرًا في الطيبات. لكنه يرفض أن تُبنىٰ بنية الاقتصاد علىٰ تضخيم الرغبات قبل إشباع الحاجات. فالتحسينيات

مشـروعة حين تأتي بعد الضـروريات والحاجيات، وحين لا تتحول إلىٰ إسـراف، وحين لا تبتلع الموارد، وحين لا تصبح معيارًا للكرامة الاجتماعية. أما حين تصبح الرغبة المصنوعة محرك الاقتصـاد، فإن المجتمع يدخل في دورة اسـتهلاك لا تنتهي، حيث لا يعود الإنسـان يستهلك ليحيا، بل يحيا ليستهلك.

ومن هنا تصـبح الدعاية الحديثة جزءًا من تحليل دالة الاسـتهلاك. فالرغبات لا تنشـأ دائمًا تلقائيًا، بل تُصنع. والاقتصاد الحديث لا يكتفي بإنتاج السلع، بل ينتج الحاجة النفسية إليها. وهذا يعني أن دالة الاسـتهلاك في المجتمعات الحديثة تتأثر بقوىٰ رمزية وإعلامية وثقافية هائلة. أما الاقتصـاد الإسـلامي الكلي فيجب أن يدرج هذه القوىٰ ضـمن التحليل، لأن الاسـتهلاك ليس قرارًا فرديًا بريئًا، بل نتيجة بنية ثقافية كاملة. ولذلك فإن ترشـيد الاسـتهلاك لا يتحقق بـالموعظـة فقط، بـل بـإعـادة تنظيم العلاقـة بين الإعلان، والقيم، والتعليم، والسياسة العامة، ونمط الحياة.

وبهذا المعنىٰ، فإن دالة الاسـتهلاك الإسـلامية ليسـت دالة اقتصـادية ضـيقة، بل دالة حضارية. إنها تسأل عن نوع الإنسان الذي يصنعه الاقتصاد: هل يصنع إنسانًا كافيًا، كريمًا، متوازنًا، قادرًا علىٰ العمل والعمران؟ أم يصـنع إنسـانًا قلقًا، مديونًا، ملاحقًا بالرغبات، مستهلكًا لصورته قبل حاجته؟ هذه الأسئلة لا تظهر في المعادلات التقليدية، لكنها تظهر في النتائج الاجتماعية العميقة.

ومن هنا يمكن وضع الهيكل النظري الأول للدالة علىٰ النحو الآتي:

الاسـتهلاك المقاصـدي = دالة في الدخل، والحاجة، وحد الكفاية، وعدالة التوزيع، والقيم، ودور الدولة، وطبيعة السلعة.

لكن الأهم من الصيغة الرمزية هو الفكرة التي تحملها: أن الا ستهلاك لا يكون مطلوبًا لذاته، بل بقدر ما يحقق الكفاية والعمران. وكلما اقترب المجتمع من إشـباع الضـروريات

والحاجيات العامة، أصبح الانتقال إلىٰ التحسينيات مشروعًا وأكثر توازنًا. أما إذا قفز المجتمع إلىٰ التحسينيات بينما بقيت الضروريات ناقصة، فإنه يعاني من اختلال مقاصدي في دالة الاستهلاك.

وهنا يمكن أن نتصور "منحنىٰ الاستهلاك المقاصدي" الذي يختلف عن منحنىٰ الاستهلاك التقليدي. ففي البداية، عند مستويات الدخل المنخفضة، تكون كل زيادة في الدخل ذات أثر مقاصدي كبير لأنها تذهب إلىٰ الضروريات. ثم مع الاقتراب من حد الكفاية، يستمر الأثر الإيجابي لكنه يبدأ بالتناقص. وبعد تجاوز الكفاية بدرجات واسعة، قد يستمر الاستهلاك في الزيادة، لكن قيمته العمرانية الحدية تتراجع، وقد تصبح سالبة إذا تحول إلىٰ إسراف أو إضرار أو تدمير للموارد أو مباهاة اجتماعية.

وهذه الفكرة تمنحنا أداة قياس جديدة: ليس فقط كم يستهلك المجتمع، بل أين يقع استهلاكه علىٰ سلم الكفاية؟ هل هو استهلاك دون الكفاية، أم استهلاك كفاية، أم استهلاك رفاه مشروع، أم استهلاك ترفي مختل؟ وبذلك يمكن تحليل الاقتصادات لا بحجم الإنفاق الاستهلاكي وحده، بل ببنيته المقاصدية.

وهنا تظهر فائدة هذا النموذج في دراسة العالم العربي والإسلامي. فبعض المجتمعات النفطية قد تملك استهلاكًا مرتفعًا، لكنه لا يعني بالضرورة اقتصادًا عمرانيًا متوازنًا إذا كان الاستهلاك معتمدًا علىٰ ريع خارجي، أو علىٰ استيراد مكثف، أو علىٰ ضعف في الإنتاج المحلي، أو علىٰ عمالة وافدة، أو علىٰ هشاشة في تنويع الاقتصاد. وفي المقابل، قد توجد مجتمعات أقل دخلًا لكنها أكثر توازنًا في بعض جوانب الاستهلاك الضروري إذا أحسنت توزيع الموارد. لذلك لا يكفي قياس الدخل القومي، بل يجب قياس الكفاية العمرانية.

وهنا نصل إلىٰ نتيجة مركزية: دالة الاستهلاك في الاقتصاد الإسلامي الكلي ليست علاقة بين الدخل والإنفاق فقط، بل علاقة بين الدخل والحاجة والكفاية والقيمة. وهي بهذا

المعنىٰ تعيد بناء الطلب الكلي من الداخل؛ لأن الطلب لا يعود مجرد مجموع رغبات مدفوعة بالدخل، بل يصبح تعبيرًا عن ترتيب مقاصدي للحاجات داخل المجتمع.

وبهذه الدالة يبدأ الاقتصاد الإسلامي الكلي في تقديم نفسه كنظرية قابلة للنمذجة. فهو لا يكتفي بأن يقول إن الإسراف مذموم أو إن الزكاة واجبة، بل يبين أن توزيع الدخل والقيم والسياسة العامة كلها تعيد تشكيل الاستهلاك، وأن الاستهلاك حين يتجه إلىٰ الكفاية يكون أكثر قدرة علىٰ بناء العمران، وأن الاستهلاك حين ينفصل عن الحاجة يصبح شكلًا آخر من أشكال اختلال القيمة.

الفصل السابع والسبعون
دالة الادخار في الاقتصاد الإسلامي الكلي
من الادخار بوصفه تراكمًا ماليًا إلى
الادخار بوصفه حفظًا وظيفيًا للمستقبل

لا يمكن فهم الادخار في الاقتصاد الإسلامي الكلي بوصفه مجرد الجزء غير المستهلك من الدخل، كما تفعل كثير من النماذج الاقتصادية التقليدية. فهذه الصياغة، على بساطتها التحليلية، تخفي خلفها سؤالًا فلسفيًا شديد الأهمية: لماذا لا يستهلك الإنسان جزءًا من دخله؟ هل لأنه يؤجل حاجته؟ هل لأنه يستعد للمستقبل؟ هل لأنه يحفظ أمن أسرته؟ هل لأنه يريد الاستثمار؟ أم لأنه يكدّس المال طلبًا للسيطرة والهيمنة والوجاهة والقوة؟ إن الادخار في ذاته ليس فضيلة مطلقة ولا رذيلة مطلقة؛ بل تتحدد قيمته بحسب وظيفته واتجاهه وأثره في العمران.

في الاقتصاد الحديث، يُنظر إلى الادخار غالبًا بوصفه مصدرًا مهمًا للاستثمار، أو بوصفه قرارًا فرديًا بين الاستهلاك الحاضر والاستهلاك المستقبلي. وهذه رؤية نافعة من حيث الشكل، لكنها لا تكفي في الجهاز الإسلامي الكلي؛ لأن المال غير المستهلك قد يسلك مسارات متعددة: قد يتحول إلى استثمار إنتاجي، وقد يتحول إلى اكتناز معطل، وقد يدخل في مضاربات مالية، وقد يُستخدم للسيطرة على الأصول النادرة، وقد يُعاد ضخه في المجتمع عبر الزكاة والوقف والإنفاق. ولذلك لا يصح أن نقيس الادخار بحجمه فقط، بل يجب أن نقيس وظيفته.

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين الادخار الوظيفي والادخار التعطيلي. الادخار الوظيفي هو الادخار الذي يحفظ المستقبل من غير أن يعطل الحاضر؛ يحمي الأسرة من

الصدمات، ويمول التعليم، ويدعم الاستثمار الحقيقي، ويساعد على بناء الأصول المنتجة، ويمنح المجتمع قدرة على مواجهة الأزمات. أما الادخار التعطيلي فهو المال الذي ينسحب من الدورة العمرانية، أو يتحول إلى كنز، أو يبحث عن عائد مضمون من غير مخاطرة، أو يدخل في لعبة مالية رمزية لا تضيف إلى الإنتاج الحقيقي شيئًا.

ومن هنا فإن دالة الادخار في الاقتصاد الإسلامي لا تُبنى على الدخل وسعر الفائدة كما في بعض النماذج التقليدية، لأن سعر الفائدة ذاته ليس أداة مشروعة في هذا الجهاز، ولا يجوز أن يكون المحرك المركزي للادخار. فالإنسان لا يدخر لأنه يبيع الزمن للمال، بل لأنه يؤمن المستقبل، أو يستعد للاستثمار، أو يتحمل مسؤولية أسرية واجتماعية، أو يشارك في بناء أصل نافع. لذلك تصبح دوافع الادخار في الاقتصاد الإسلامي مرتبطة بالأمان والكفاية والاستثمار الحقيقي والمسؤولية، لا بالعائد الربوي المجرد.

وهنا نصل إلى نقطة حاسمة: الادخار الإسلامي لا يهدف إلى تكوين مال ساكن، بل إلى تكوين قدرة مستقبلية. فالمال المدخر إن بقي ساكنًا، أخذته الزكاة من أطرافه، وضغطت عليه أخلاقيًا ووظيفيًا كي يعود إلى الحركة. وهذا معنى عميق جدًا في النظام الإسلامي؛ فالزكاة ليست مجرد نقل مالي من الأغنياء إلى الفقراء، بل هي آلية بنيوية تمنع المال من أن يتحول إلى كتلة خاملة خارج العمران. إنها تقول للمال: إما أن تتحرك في إنتاج أو مشاركة أو إنفاق نافع، وإما أن تؤدي حق المجتمع فيك. وبهذا لا يكون الادخار محظورًا، لكنه لا يُترك يتحول إلى اكتناز.

والاكتناز هنا ليس مجرد حفظ مال في صندوق، بل كل صورة ينسحب فيها المال من وظيفته العمرانية. فقد يكون الاكتناز في حساب مصرفي، أو في عقار مجمد، أو في أصول نادرة تُشترى لا للانتفاع بل لحبس القيمة، أو في أدوات مالية لا تخدم إنتاجًا حقيقيًا. لذلك فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي يحتاج إلى توسيع مفهوم الاكتناز من صورته القديمة إلى

صورته المعاصرة: اكتناز الأصول، اكتناز الأراضي، اكتناز السيولة، اكتناز الفرص، واكتناز القوة الشرائية.

وهذا يقودنا إلىٰ إعادة تعريف الادخار ضمن مراتب: ادخار كفافي، وادخار أماني، وادخار استثماري، وادخار اكتنازي. الادخار الكفافي هو ما يحفظ الضروريات المستقبلية للأسرة، كالطعام والسكن والعلاج والتعليم. والادخار الأماني هو ما يوفر حماية معقولة من الصدمات والمخاطر. والادخار الاستثماري هو ما يتحول إلىٰ إنتاج حقيقي أو أصل نافع. أما الادخار الاكتنازي فهو ما يتجاوز الحاجة والأمان والاستثمار ليصبح تراكمًا منفصلًا عن الوظيفة، أو أداة لتعطيل الموارد أو السيطرة علىٰ السوق.

وهنا لا يعود السؤال: كم يدخر المجتمع؟ بل: أي نوع من الادخار ينتج المجتمع؟ فقد يكون مجتمع ما عالي الادخار، لكنه يدخر في العقار المضاربي أو العملات الأجنبية أو الذهب أو الأسواق المالية، فيتحول الادخار إلىٰ ضغط علىٰ السكن والإنتاج والعمل. وقد يكون مجتمع آخر أقل ادخارًا من حيث النسبة، لكنه يوجه مدخراته إلىٰ التعليم والمشاريع الصغيرة والبنية الإنتاجية، فيصبح أكثر عمرانية. لذلك يجب ألا نأخذ نسبة الادخار وحدها معيارًا للصحة الاقتصادية.

ومن هنا يمكن بناء دالة الادخار الإسلامية علىٰ متغيرات مختلفة: الدخل، مستوىٰ الكفاية، درجة الأمان الاجتماعي، فرص الا ستثمار الحقيقي، الثقة في الدولة، وجود أدوات مالية مشروعة، مستوىٰ الزكاة، درجة الاستقرار النقدي، وقيم المجتمع تجاه الاستهلاك والمال. فإذا كان المجتمع فاقدًا للأمان، زاد الادخار الاحتياطي وربما تحول إلىٰ اكتناز خوف. وإذا ضعفت الثقة في العملة، تحول الادخار إلىٰ ذهب أو دولار أو عقار. وإذا غابت أدوات الاستثمار الحقيقي، اتجه المال إلىٰ المضاربة. وإذا قامت الدولة بوظيفة الكفاية والضمان، تحول جزء من الادخار الخائف إلىٰ استثمار منتج.

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الادخار والدولة. فالدولة التي لا توفر أمنًا اجتماعيًا ولا استقرارًا نقديًا ولا فرصًا إنتاجية تدفع الناس إلىٰ ادخار دفاعي، وقد يتحول هذا الادخار إلىٰ تعطيل للاقتصاد. أما الدولة المقاصدية فتجعل الادخار أكثر وظيفية؛ لأنها توفر حدًا من الثقة، وتمنع التضخم من أكل المدخرات، وتفتح قنوات الاستثمار الحقيقي، وتمنع الاحتكار، وتضمن أن المال لا يهرب من الإنتاج إلىٰ المضاربة. وهكذا لا تكون دالة الادخار فردية فقط، بل مؤسسية وسياسية أيضًا.

وفي مقابل الاقتصاد الربوي، حيث يلعب سعر الفائدة دورًا مركزيًا في تشجيع الادخار أو توجيهه، فإن الاقتصاد الإسلامي يحتاج إلىٰ أدوات بديلة: المشاركة، المضاربة الحقيقية، الصكوك المرتبطة بأصول إنتاجية لا صورية، الوقف الاستثماري، صناديق الزكاة التنموية، صناديق الكفاية، التمويل التعاوني، و شبكات الأمان الاجتماعي. هذه الأدوات لا تعد بدائل تقنية للفائدة فقط، بل تعيد ربط الادخار بالمخاطرة والعمران. فالعائد هنا لا يأتي لأن المال انتظر، بل لأن المال شارك في إنتاج أو منفعة أو مشروع.

ومن هنا يصبح الادخار في الاقتصاد الإسلامي حلقة وسطىٰ بين الاستهلاك والاستثمار. فإذا لم يبلغ المجتمع حد الكفاية، فإن تحويل جزء كبير من الدخل إلىٰ ادخار لدىٰ الفئات المقتدرة بينما تبقىٰ الضروريات غير مشبعة يمثل اختلالًا مقاصديًا. أما إذا تحققت الكفاية، فإن الادخار الوظيفي يصبح شرطًا للتوسع العمراني والاستثمار الطويل. ولذلك فإن توزيع الادخار بين الطبقات مهم جدًا. ادخار الفقير غالبًا يكون اقتطاعًا من حاجته، أما ادخار الغني قد يكون فائضًا عن حاجته. ومن هنا لا يمكن المساواة بينهما في التحليل.

وهنا نحتاج إلىٰ مفهوم "الميل الحدي المقاصدي للادخار". فليس كل زيادة في الادخار تحمل القيمة نفسها. إذا جاء الادخار بعد بلوغ الكفاية واتجه إلىٰ استثمار إنتاجي، فهو ذو قيمة مقاصدية عالية. وإذا جاء قبل بلوغ الكفاية بسبب الخوف أو غياب الضمان، فقد يعكس خللًا

في وظيفة الدولة. وإذا جاء من فائض كبير ثم اتجه إلىٰ اكتناز أو مضـاربة، فقيمته المقاصـدية منخفضة، وربما سالبة. وهكذا يصبح الادخار مقاسًا بوظيفته لا بمجرد كميته.

وهذا يفتح الباب أمام "منحنىٰ الادخار الوظيفي". في بدايته، يكون الادخار ضـعيفًا لأن الدخل كله يذهب إلىٰ الضروريات. ومع الاقتراب من الكفاية، يبدأ الادخار الصحي في الظهور، لأنه لا يزاحم الحاجة الأساسية. وبعد بلوغ الكفاية، يصبح الادخار الاستثماري قوة عمرانية كبرىٰ إذا وجدت قنوات صـحيحة. لكن إذا تجاوز الادخار حدود الوظيفة وتحول إلىٰ اكتناز أو مضاربة، يبدأ أثره العمراني في التراجع. وهذا يعني أن الادخار له مجال أمثل، لا يكون فيه معدومًا ولا مطلقًا.

وفي هذا السياق، تصبح الزكاة أداة لإعادة ضبط المنحنىٰ. فهي تمنع المال من البقاء في منطقة السـكون، وتعيد جزءًا منه إلىٰ دائرة الحاجة والكفاية، وتدفع صـاحبه إلىٰ تشـغيله في عمل حقيقي بدل تركه يتآكل. ولذلك يمكن القول إن الزكاة تؤدي وظيفة نقدية واقتصـادية عميقة، لا مجرد وظيفة اجتماعية. إنها تضـغط علىٰ الادخار الخامل، وتكافئ الادخار المنتج بصورة غير مباشرة، لأنها تجعل المال الساكن مكلفًا، والمال العامل أكثر قدرة علىٰ الاستمرار.

وهنا تظهر عبقرية البناء الإسلامي: فهو لا يمنع الادخار، لأنه يدرك حاجة الإنسان إلىٰ المسـتقبل، لكنه لا يقدس التراكم، لأنه يدرك خطر المال حين يسـتقل عن المجتمع. إنه يسـمح للإنسـان أن يؤمّن غده، لكنه لا يسـمح له أن يحبس حاضـر الناس. يسـمح بتكوين رأس مال، لكنه لا يسـمح لرأس المال أن يصـبح سـلطة بلا وظيفة. يسـمح بالملكية، لكنه يربطها بحق الله وحق المجتمع وحق العمران.

ومن هنا فإن دالة الادخار الإسـلامية ترتبط أيضًـا بمفهوم الزمن. في الاقتصـاد الربوي، الزمن يُباع من خلال الفائدة. أما في الاقتصـاد الإسـلامي، الزمن يُدار من خلال المسـؤولية

والمخاطرة. الادخار هو جسر بين الحاضر والمستقبل، لكنه لا يجوز أن يتحول إلىٰ أداة لاستخراج عائد مضمون من المستقبل. فالزمن القادم مجهول، ومن أراد الربح منه فعليه أن يدخل في مخاطرة حقيقية. أما أن يضمن لنفسه عائدًا لمجرد أنه أجّل استهلاكه، فهذا هو جوهر الاختلال الربوي.

ولهذا فإن الادخار الإسلامي يختلف عن الادخار الرأسمالي في فلسفته: ليس حرمانًا حاليًا من أجل فائدة مستقبلية مضمونة، بل تنظيم للحاضر من أجل قدرة مستقبلية نافعة. وليس تجميعًا للمال كي يطالب الزمن بعائد، بل توجيه للمال كي يشارك في بناء المستقبل. وهذا الفرق الدقيق هو الذي يجب أن يدخل في النمذجة.

ونستطيع أن نقول إن الادخار في الاقتصاد الإسلامي الكلي يكون صحيحًا إذا حقق ثلاثة شروط: ألا يكون علىٰ حساب الضروريات، وألا يتحول إلىٰ كنز أو تعطيل، وأن يجد طريقه إلىٰ وظيفة عمرانية. فإذا اختل الشرط الأول أصبح الادخار قهرًا للفقراء. وإذا اختل الثاني أصبح تراكمًا ميتًا. وإذا اختل الثالث أصبح مالًا بلا مقصد.

وهنا يتضح أن الادخار ليس قرارًا فرديًا فقط، بل نتيجة بنية كاملة. فالمجتمع الذي يعاني من ضعف الثقة يدخر خوفًا. والمجتمع الذي يعاني من التضخم يدخر هربًا من العملة. والمجتمع الذي يعاني من احتكار العقار يدخر في السكن بوصفه ملاذًا لا بوصفه حاجة. والمجتمع الذي يفتقد قنوات الاستثمار الحقيقي يدخر في المضاربة. لذلك فإن إصلاح الادخار يتطلب إصلاح السياسة النقدية، وسوق العمل، والاستثمار، والضمان الاجتماعي، والثقة العامة.

وبهذا تصبح دالة الادخار جزءًا من الجهاز الكلي للنظرية، لا مجرد معادلة مكملة لدالة الاستهلاك. فهي تكشف كيف ينظر المجتمع إلىٰ المستقبل، وكيف يثق بالدولة، وكيف يربط المال بالإنتاج، وكيف يمنع الخوف من تعطيل العمران، وكيف يمنع الفائض من التحول إلىٰ طغيان.

ومن هنا نصل إلىٰ النتيجة المركزية: الادخار في الاقتصاد الإسلامي الكلي ليس تراكمًا ماليًا صـامتًا، بل حفظ وظيفي للمسـتقبل. قيمته لا تُقاس بما يُحبس من دخل، بل بما يُبنىٰ من قدرة. فإذا تحول الادخار إلىٰ تعليم، أو صحة، أو مشروع، أو أصل منتج، أو وقف، أو أمان اجتماعي، فهو ادخار عمراني. أما إذا تحول إلىٰ اكتناز أو مضـاربة أو سـيطرة علىٰ الأصول، فهو ادخار معطل، وربما ظالم.

الفصل الثامن والسبعون
دالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي الكلي
من الاستثمار بوصفه تعظيمًا للعائد إلى الاستثمار بوصفه مشاركة في العمران

إذا كان الا ستهلاك يكشف علاقة الإنسان بالحاجة، وإذا كان الادخار يكشف علاقته بالمستقبل، فإن الاستثمار يكشف علاقة المال بالحياة. ففي الاستثمار يظهر السؤال الأعمق: هل المال يدخل العالم ليشارك في إنتاج قيمة حقيقية، أم يدخل فقط ليطالب بعائد؟ هل يتحمل المخاطرة بو صفها جزءًا من سنن العمل والعمران، أم يبحث عن ضمان يحميه من الخسارة ويترك الآخرين و حدهم في مواجهة المجهول؟ و هل يتجه إلىٰ بناء الإنسان والإنتاج والموارد والقدرات، أم إلىٰ المضاربة والريع والسيطرة علىٰ الأصول؟

في الاقتصاد الحديث، يُعرَّف الا ستثمار غالبًا بو صفه توظيفًا للموارد المالية في أ صول أو مشروعات بهدف تحقيق عائد مستقبلي. وهذه صياغة صحيحة في ظاهرها، لكنها ناقصة في عمقها؛ لأنها تجعل العائد المالي مركز القرار، بينما تجعل الأثر العمراني تابعًا أو هامشيًا. أما في الاقتصاد الإسلامي الكلي، فلا يكفي أن يحقق الاستثمار ربحًا، بل يجب أن نسأل: أي ربح؟ ومن أي نشاط؟ وبأي مخاطرة؟ وبأي أثر علىٰ الكفاية والعمل والتوزيع والإنتاج الحقيقي؟

هنا يتغير معنىٰ الاستثمار من جذره. فالاستثمار الإسلامي ليس مجرد نقل المال من الحاضر إلىٰ المستقبل طلبًا لعائد، بل إدخال المال في دورة إنتاجية أو خدمية أو عمرانية تضيف إلىٰ المجتمع قدرة جديدة. إنه ليس مالًا ينتظر الزمن كي يكافئه، بل مال يدخل في المخاطرة كي يشارك في خلق منفعة. ولذلك لا يكون الاستثمار صحيحًا بمجرد أن يكون

مربحًا، بل حين يكون ربحه متولدًا من عمل أو أصل أو إنتاج أو منفعة معتبرة، لا من استغلال حاجة أو احتكار أو دين أو مضاربة رمزية.

ومن هنا فإن دالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن تكون دالة في سعر الفائدة، كما في كثير من النماذج الحديثة، لأن الفائدة ليست عندنا ثمنًا طبيعيًا لرأس المال، بل تعبير عن اختلال في العلاقة بين المال والزمن. البديل هنا ليس فراغًا، بل بناء آخر: الاستثمار دالة في الربح المتوقع، والمخاطرة الحقيقية، والحاجة الاجتماعية، وفرص الإنتاج، وعدالة التوزيع، واستقرار الدولة، وتوفر الموارد، ومستوىٰ الكفاية، وأدوات التمويل المشاركة، وثقة المستثمر بأن النظام لا يكافئ الريع أكثر مما يكافئ الإنتاج.

وهذه النقطة الأخيرة جوهرية. فالمجتمع الذي يجعل المضاربة العقارية أكثر ربحًا من الصناعة، أو يجعل التجارة السريعة أكثر أمانًا من الإنتاج، أو يجعل الإقراض المضمون أكثر جذبًا من المشاركة، سيدفع المال بطبيعته إلىٰ الهروب من الاستثمار العمراني. ولذلك لا يكفي أن نعظ المستثمرين بفضيلة الإنتاج، بل يجب أن تُعاد هندسة بنية الحوافز نفسها. فإذا كان الريع أعلىٰ من الربح الإنتاجي، فإن المال سيتجه إلىٰ الريع. وإذا كانت المخاطرة كلها علىٰ العامل والمنتج، بينما العائد المضمون لرأس المال، فإن الاستثمار الحقيقي سيضعف. وإذا كانت الدولة لا تحمي المنافسة ولا تمنع الاحتكار، فإن المال سيبحث عن السيطرة لا عن الإنتاج.

وهنا تظهر الدولة مرة أخرىٰ بوصفها جزءًا من دالة الاستثمار، لا عاملًا خارجيًا. فالدولة المقاصدية مسؤولة عن أن تجعل الاستثمار المنتج أكثر جاذبية من الاستثمار الريعي، وأن تجعل المال يجد طريقه إلىٰ القطاعات التي تحقق الكفاية: الغذاء، السكن، الصحة، التعليم، النقل، الطاقة، الصناعة، التقنية، والبنية التحتية. وهذا لا يعني أن الدولة تلغي المبادرة الخاصة، بل يعني أنها تضبط اتجاهها حتىٰ لا تتحول حرية الاستثمار إلىٰ حرية في ترك الضروريات ناقصة وتمويل الكماليات أو المضاربات.

إن دالة الاستثمار الإسلامية يجب أن تميز بين أربعة أنماط: الاستثمار العمراني، والاستثمار التجاري المشروع، والاستثمار الريعي، والاستثمار الرمزي المضاربي. الاستثمار العمراني هو ما يضيف قدرة إنتاجية أو خدمية حقيقية ويقرب المجتمع من الكفاية. والاستثمار التجاري المشروع هو ما يخدم التبادل الحقيقي من غير احتكار أو خداع. أما الاستثمار الريعي فهو ما يقوم علىٰ السيطرة علىٰ مورد أو موقع أو ترخيص أو أصل نادر لا لإنتاج قيمة متناسبة، بل لاستخراج دخل من الآخرين. وأما الاستثمار الرمزي فهو ما يتحرك في الأسواق المالية والمشتقات والديون من غير صلة كافية بالإنتاج الحقيقي.

وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن الاقتصاد الحديث قد يجمع كل هذه الأنماط تحت عنوان واحد هو "الاستثمار"، بينما النظرية الإسلامية لا تقبل هذا الجمع. فشراء أرض وتركها سنوات حتىٰ ترتفع قيمتها بسبب توسع المدينة ليس كإنشاء مصنع. والمضاربة في أصل مالي لا تضيف إنتاجًا ليست كتمويل مشروع زراعي. وامتلاك ترخيص احتكاري ليس كابتكار خدمة نافعة. كل ذلك قد يحقق عائدًا، لكن العائد وحده لا يكفي لإثبات القيمة العمرانية.

ومن هنا نحتاج إلىٰ مفهوم "العائد العمراني علىٰ الاستثمار". وهو يختلف عن العائد المالي. العائد المالي يقيس ما يرجع إلىٰ المستثمر، أما العائد العمراني فيقيس ما يرجع إلىٰ المجتمع: فرص العمل، إشباع الحاجات، زيادة الإنتاج الحقيقي، تحسين المهارات، تقليل التبعية، رفع الكفاية، توسيع قاعدة الملكية، وتخفيف الفقر. وقد يكون المشروع عالي العائد المالي منخفض العائد العمراني، كما في بعض المضاربات. وقد يكون متوسط العائد المالي عالي العائد العمراني، كما في التعليم أو الزراعة أو البنية الأساسية. وهنا تظهر ضرورة الدولة في الموازنة بين ما يريده رأس المال وما يحتاجه العمران.

في الاقتصاد الإسلامي الكلي، لا يجوز أن يكون رأس المال هو الحكم النهائي علىٰ قيمة الاستثمار. فالسوق قد تفضل النشاط الأسرع ربحًا، لا الأعمق نفعًا. وقد تفضل المدن

الكبرىٰ علىٰ الأطراف، والكماليات علىٰ الضروريات، والقطاعات الاستهلاكية علىٰ الإنتاجية، والمضاربات علىٰ الزراعة والصناعة. ولذلك فإن ترك الاستثمار لحركة الربح وحدها ينتج اقتصادًا غير متوازن. أما النظرية الإسلامية فتجعل الربح معتبرًا لكنه ليس وحده المعيار. المعيار الأعلىٰ هو: هل يربط هذا الاستثمار المال بالعمران؟

وهنا يصبح تحريم الربا قاعدة مؤسسة لدالة الاستثمار. فالربا يسمح لصاحب المال بأن يخرج من المخاطرة، بينما يبقىٰ مطالبًا بالعائد. وهذا يغير سلوك الاستثمار كله؛ لأن رأس المال إذا وجد عائدًا مضمونًا، فلن يضطر إلىٰ المشاركة في الإنتاج الحقيقي إلا إذا كان الربح أعلىٰ بما يكفي لتعويض المخاطرة. وهكذا يصبح النظام الربوي منحازًا ضد الاستثمار المنتج، لا لأنه يمنعه نظريًا، بل لأنه يوفر بديلًا مريحًا للمال: عائد بلا شراكة حقيقية. أما النظام الإسلامي فيسحب هذا البديل، ويدفع المال إلىٰ أن يربح من خلال المشاركة أو البيع الحقيقي أو الإجارة أو الإنتاج، لا من مجرد الزمن.

لكن هذا لا يكفي وحده. فإذا مُنع الربا ولم تُبنَ أدوات مشاركة حقيقية، فقد يتجمد المال أو يهرب إلىٰ صيغ صورية. ولذلك تحتاج دالة الاستثمار الإسلامية إلىٰ مؤسسات: مصارف مشاركة لا مصارف ديون مقنعة، صناديق استثمار إنتاجية، صكوك حقيقية مرتبطة بأصول ومنافع، أوقاف تنموية، ضمانات للمشروعات الصغيرة، معلومات شفافة، قضاء تجاري نزيه، وسياسة صناعية وزراعية واضحة. فالمخاطرة المشروعة لا تعني الفوضىٰ، بل تعني توزيع الخطر بعدل داخل نظام منضبط.

ومن هنا نستطيع أن نصوغ الفكرة الجوهرية لدالة الاستثمار الإسلامية: الاستثمار العمراني يزداد كلما ارتفعت فرص الربح المشروع المرتبط بالإنتاج، وكلما انخفضت جاذبية الريع والمضاربة، وكلما تحسنت الثقة في الدولة والقضاء والعملة، وكلما توفرت أدوات مشاركة حقيقية، وكلما كان المجتمع دون الكفاية في قطاعات أساسية تحتاج إلىٰ بناء. وهذا يعني أن الحاجة الاجتماعية نفسها تصبح محفزًا للاستثمار، لا مجرد الطلب النقدي.

وهنا يعود التمييز بين الحاجة والطلب. قد يكون الطلب السوقي ضعيفًا في قطاع الصحة أو السكن بسبب فقر الناس، لكن الحاجة الاجتماعية عالية. فإذا تُرك الاستثمار للسوق وحدها، قد لا يدخل هذا القطاع بما يكفي. أما الدولة المقاصدية فتحول الحاجة إلىٰ طلب فعلي عبر الإنفاق العام أو الدعم الذكي أو الضمان أو الشراكات أو الوقف، فتجعل الا ستثمار في الضروريات ممكنًا ومجزيًا. وبذلك تصبح الدولة و سيطًا بين الحاجة المكبوتة والقدرة الاستثمارية.

وهنا يمكن تصور "منحنىٰ الاستثمار العمراني". في بدايته، يكون الاستثمار ضعيفًا إذا كان رأس المال محبوسًا أو خائفًا أو متجهًا للربع. ثم يرتفع حين تتوفر الثقة والأدوات والمؤسسات والطلب المقاصدي. ويبلغ ذروته حين يلتقي الربح المشروع بالحاجة الاجتماعية والإنتاج الحقيقي. ثم قد ينخفض أثره العمراني إذا تشبع المجتمع من الضروريات واتجه الاستثمار إلىٰ الترف أو المضاربة أو التكرار غير المنتج. وبذلك لا يكون كل توسع استثماري علامة صحة؛ بل يجب النظر إلىٰ نوعه واتجاهه.

ومن هنا نرىٰ أن الاستثمار يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالتوزيع. فإذا كان توزيع الدخل مختلًا، فإن الطلب يتجه إلىٰ سلع فاخرة، فيتجه الاستثمار إليها، بينما تبقىٰ قطاعات الكفاية ناقصة. وإذا كانت الثروة مركزة، فإن الاستثمار قد يتجه إلىٰ الأصول التي تحفظ ثروة الأغنياء، لا إلىٰ المشروعات التي ترفع الفقراء. لذلك فإن العدالة ليست نتيجة لاحقة للاستثمار، بل شرط لتوجيهه. توزيع الدخل يؤثر في الطلب، والطلب يؤثر في الا ستثمار، والا ستثمار يعيد تشكيل الإنتاج والتوزيع. هذه دائرة لا يمكن فصلها.

ولهذا فإن الزكاة والوقف والإنفاق العام يمكن أن تؤدي دورًا استثماريًا عميقًا. فالزكاة لا تُفهم فقط كتحويل استهلاكي، بل يمكن أن تكون جسرًا إلىٰ التمكين الإنتاجي إذا أُديرت ضمن رؤية كلية. والوقف ليس مجرد مؤسسة خيرية تاريخية، بل أداة لبناء أصول اجتماعية

طويلة الأمد في التعليم والصحة والسكن والبحث العلمي. والإنفاق العام ليس مجرد مصروف حكومي، بل استثمار في البنية التي تجعل المال الخاص أكثر قدرة علىٰ الإنتاج. وهنا تندمج السياسة المالية مع دالة الاستثمار.

إن الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي لا ينفصل كذلك عن مفهوم المخاطرة. فالمخاطرة ليست شرًا يجب إلغاؤه، بل حقيقة يجب توزيعها بعدل. الاقتصاد الربوي ينقل المخاطرة غالبًا إلىٰ المدين، بينما يحافظ الدائن علىٰ عائده. أما الاقتصاد الإسلامي فيربط العائد بتحمل الخطر. وهذا يخلق أخلاقًا اقتصادية مختلفة: صاحب المال لا يقف خارج المشروع مطالبًا بحقه المضمون، بل يدخل فيه شريكًا أو بائعًا حقيقيًا أو مالكًا لمنفعة حقيقية. وبذلك يتغير شعوره بالزمن والعمل والربح.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن دالة الاستثمار الإسلامية هي دالة في "المشاركة" أكثر مما هي دالة في "تكلفة رأس المال". كلما اتسعت المشاركة الحقيقية، زاد ارتباط المال بالإنتاج. وكلما زادت الصورية والضمانات الخفية، عاد المال إلىٰ منطقه الربوي ولو تغير الاسم. ولذلك فإن نقد الصيرفة الإسلامية المعاصرة يدخل هنا مباشرة: المشكلة ليست أن الأدوات غير كافية فقط، بل أنها أحيانًا تعيد إنتاج دالة الاستثمار الربوية تحت غطاء فقهي، لأن رأس المال يريد عائدًا قريبًا من الفائدة مع مخاطر أقل.

وهذا ما يجب أن تتجاوزه النظرية. فهي لا تريد مصرفًا يسأل: كيف أحقق عائدًا مضمونًا بلا فائدة لفظية؟ بل مؤسسة تسأل: كيف أوظف المال في إنتاج حقيقي يحقق ربحًا مشروعًا وكفاية عمرانية؟ الفرق بين السؤالين هو الفرق بين الصورية والنظرية الكلية.

وفي النهاية، يمكن تلخيص دالة الاستثمار في الاقتصاد الإسلامي الكلي بأنها علاقة بين المال والمستقبل، لكنها علاقة مشروطة بالمخاطرة والإنتاج والمقصد. فالاستثمار الصحيح هو الذي يربط المدخرات بالقدرات، والربح بالحاجة، والمال بالعمل، والزمن

بالمخاطرة، والدولة بالكفاية. أما الاستثمار المختل فهو الذي يربط المال بالمال، والزمن بالعائد المضمون، والثروة بالاحتكار، والأسواق بالرموز.

وبهذا تكون دالة الاستثمار هي قلب الامتحان العملي للنظرية. فإذا استطعنا أن نعيد توجيه الا ستثمار من الريع إلىٰ الإنتاج، ومن المضاربة إلىٰ العمران، ومن العائد المضمون إلىٰ المشاركة، ومن الطلب الترفي إلىٰ الحاجة المقاصدية، فإننا نكون قد بدأنا فعليًا في بناء اقتصاد مختلف، لا في مستوىٰ الخطاب فقط، بل في مستوىٰ الحركة الفعلية للمال داخل المجتمع.

الفصل التاسع والسبعون
النموذج النقدي الإسلامي
من السياسة النقدية القائمة على الفائدة
إلى السياسة النقدية القائمة على العدالة العمرانية

لا يمكن بناء نظرية عامة للاقتصاد الإسلامي الكلي من غير إعادة بناء النظرية النقدية من جذورها؛ لأن النقود ليست تفصيلًا تقنيًا في الاقتصاد، بل هي الجهاز العصبي الذي تنتقل من خلاله القيمة بين الأفراد والمؤسسات والدولة والأسواق. فإذا فسدت النقود، فسد ميزان التبادل. وإذا انفصل خلق النقود عن خلق القيمة، نشأ التضخم والديون والفقاعات. وإذا أصبحت الفائدة قلب السياسة النقدية، أصبح الزمن نفسه سلعة تُدار بها حياة الناس. ومن هنا فإن النموذج النقدي الإسلامي لا يبدأ من سؤال: كيف نخفض التضخم أو نرفع النمو فقط؟ بل يبدأ من سؤال أعمق: ما وظيفة النقود في العمران؟

في الاقتصاد الحديث، تقوم السياسة النقدية غالبًا على إدارة سعر الفائدة، والتحكم في عرض النقود، وضبط التضخم، والتأثير في الائتمان والاستثمار والاستهلاك. وهذه أدوات مهمة من حيث القدرة العملية، لكنها محمولة على فلسفة معينة: أن المال يمكن إدارته من خلال ثمن الزمن، وأن الاقتراض والإقراض هما القناة المركزية لتحريك الاقتصاد، وأن البنك المركزي يستطيع أن يوجه النشاط عبر جعل المال أرخص أو أغلى. لكن هذه الفلسفة هي عين الإشكال في التصور الإسلامي؛ لأنها تجعل الفائدة ليست عقدًا مصرفيًا فحسب، بل أداة مركزية لحكم الاقتصاد كله.

وهنا يظهر الفرق الجذري: النموذج النقدي الإسلامي لا يستطيع أن يقبل أن يكون سعر الفائدة هو قلب النظام، ثم يكتفي بعد ذلك بتغيير أسماء العقود في المصارف. لأن

الفائدة في هذه الحالة ليست مخالفة جزئية، بل بنية كلية. إنها تدخل في تسعير الاستثمار، وتقييم الأصول، وإدارة السيولة، وتمويل الدولة، وسوق السندات، وأسعار الصرف، وحتىٰ قرارات الأسر في السكن والاستهلاك والتعليم. فإذا أردنا اقتصادًا إسلاميًا كليًا، فعلينا أن نسأل: كيف تُدار النقود حين لا يكون الزمن المباع هو مركز السياسة؟

إن النقود في التصور الإسلامي ليست خالقة للقيمة، بل كاشفة وناقلة وميسرة لتداولها. وهذا يعني أن خلق النقود يجب أن يبقىٰ مرتبطًا بخلق قيمة حقيقية أو بتحريك حاجة معتبرة أو بتمويل قدرة عمرانية. أما حين تُخلق النقود من خلال الدين المجرد، أو حين تتوسع السيولة لإنقاذ أصول مالية منفصلة عن الإنتاج، أو حين يصبح المال قادرًا علىٰ التكاثر عبر الفائدة والمضاعفات الائتمانية بلا ارتباط كافٍ بالعمل والموارد، فإن النظام النقدي يتحول من خادم للعمران إلىٰ منتج للاختلال.

ومن هنا فإن أول مبدأ في النموذج النقدي الإسلامي هو مبدأ الارتباط العمراني للنقود. أي أن التوسع النقدي لا يكون مشروعًا لمجرد وجود قدرة مصرفية علىٰ خلق الائتمان، بل يجب أن يقابله توسع في الإنتاج الحقيقي، أو في تمويل الضروريات، أو في بناء البنية التحتية، أو في تمكين قطاعات الكفاية. فالنقد الذي لا يجد مقابله في قيمة حقيقية يتحول إلىٰ تضخم أو فقاعة. والنقد الذي يتجه إلىٰ المضاربة بدل الإنتاج يرفع أسعار الأصول ولا يرفع كفاية الناس. والنقد الذي يتركز في يد قطاعات مالية ضيقة يزيد الثروة الورقية ولا يزيد العمران.

والمبدأ الثاني هو مبدأ العدالة النقدية. فالسياسة النقدية ليست محايدة اجتماعيًا. رفع الفائدة أو خفضها في النظام الحديث لا يؤثر في الجميع بالتساوي؛ المدينون، الفقراء، أصحاب الدخل الثابت، المستثمرون، ملاك الأصول، البنوك، الدولة، كلهم يتأثرون بطرق مختلفة. وكذلك التضخم ليس رقمًا عامًا فقط، بل إعادة توزيع خفية للثروة. لذلك فإن النموذج الإسلامي لا يقيس نجاح السياسة النقدية بانخفاض التضخم وحده، بل يسأل: من

تحمل كلفة الاستقرار؟ ومن استفاد من السيولة؟ وهل حُفظت القوة الشرائية للفقراء؟ وهل وُجه المال إلىٰ الإنتاج؟ وهل بقيت العملة ميزانًا عادلًا للتبادل؟

والمبدأ الثالث هو مبدأ منع المال من توليد المال بلا مخاطرة. وهذا هو قلب المسألة. فالائتمان الربوي يسمح بأن يتحول المال إلىٰ أصل يطلب عائدًا ثابتًا، بغض النظر عن نتيجة النشاط الحقيقي. أما في النموذج الإسلامي، فإن السيولة يجب أن تنتقل عبر صيغ مشاركة أو بيع حقيقي أو إجارة حقيقية أو تمويل مرتبط بأصول ومنافع، لا عبر دين يولد دينًا. ولذلك فإن البنك في التصور الإسلامي لا ينبغي أن يكون تاجر ديون، بل وسيط مشاركة وتمويل إنتاجي، يتحمل قدرًا مناسبًا من المخاطرة، ويربط عائده بنتيجة النشاط لا بمجرد الزمن.

لكن هذا يفتح سؤالًا صعبًا: كيف يدير البنك المركزي الاقتصاد من غير سعر الفائدة؟ هنا لا بد من بناء أدوات بديلة. يمكن أن تقوم السياسة النقدية الإسلامية علىٰ إدارة نسب المشاركة، وتوجيه السيولة إلىٰ القطاعات ذات الأولوية، واستخدام الاحتياطيات المتغيرة، وإصدار صكوك سيادية حقيقية مرتبطة بمشروعات أو أصول عامة منتجة، وإدارة الزكاة والوقف وصناديق الكفاية بوصفها روافد مالية مضادة للدورات، وضبط خلق الائتمان المصرفي بحيث لا يتوسع إلا في مقابل أصول ومشروعات حقيقية.

وهنا تصبح السياسة النقدية جزءًا من السياسة العمرانية. فلا معنىٰ لأن يضخ البنك المركزي سيولة إذا ذهبت إلىٰ العقار المضاربي أو الأسهم أو الاستيراد الاستهلاكي. ولا معنىٰ لأن يشدد السيولة إذا أدىٰ ذلك إلىٰ خنق المشروعات الصغيرة والزراعة والصناعة. ولذلك يجب أن يكون السؤال النقدي دائمًا: إلىٰ أين تذهب النقود؟ لا كم حجمها فقط. فالكتلة النقدية قد تكون كبيرة لكنها منتجة إذا اتجهت إلىٰ قطاعات الكفاية، وقد تكون أقل لكنها ضارة إذا اتجهت إلىٰ المضاربة والريع.

ومن هنا يظهر مفهوم "جودة السيولة". فالسيولة ليست واحدة. هناك سيولة عمرانية تدخل في الزراعة والصناعة والسكن والتعليم والصحة والبنية التحتية. وهناك سيولة ريعية

تدخل في شراء الأصول النادرة ورفع أسعارها. وهناك سيولة مضاربية تتحرك في الأسواق المالية والرمزية. وهناك سيولة استهلاكية ضرورية تحفظ الكفاية. النموذج النقدي الإسلامي يجب أن يميز بين هذه الأنواع، لأن ضخ النقود بلا تمييز يشبه ضخ الماء في أرض لا نعرف أين تصرفه؛ قد يسقي الزرع، وقد يغرق البيوت، وقد يذهب إلىٰ مستنقع.

وهذا التمييز يقود إلىٰ مبدأ رابع: توجيه الائتمان. في الفكر النيوليبرالي، يُنظر إلىٰ توجيه الائتمان غالبًا بوصفه تشويهًا للسوق. أما في الاقتصاد الإسلامي الكلي، فإن ترك الائتمان للسوق المالية وحدها قد يكون هو التشويه الحقيقي، لأنه يجعل المال يتجه إلىٰ الأعلىٰ ربحًا لا إلىٰ الأشد حاجة. فإذا كانت قطاعات الغذاء والسكن والصحة والتعليم أقل ربحية من المضاربات العقارية أو المالية، فإن السوق ستترك الضروريات ناقصة. ولذلك يجب أن توجد سياسة ائتمانية مقاصدية توجه التمويل إلىٰ ما يحقق الكفاية والعمران.

لكن هذا التوجيه لا يعني فسادًا إداريًا أو توزيعًا سياسيًا للمال علىٰ المحاسيب. بل يتطلب مؤسسات شفافة، ومعايير إنتاجية، ومراقبة صارمة، وقياسًا للعائد العمراني، وإفصاحًا، ومحاسبة. فالدولة المقاصدية ليست دولة مزاجية، بل دولة معيارية. لا تمنح التمويل لأنها تريد السيطرة، بل لأنها مسؤولة عن ترتيب الأولويات العامة.

ومن هنا يمكن أن نتصور البنك المركزي الإسلامي لا بوصفه مؤسسة تلاحق التضخم وحده، بل بو صفه حار سًا للتوازن بين المال والقيمة. مهمته ليست فقط ا ستقرار الأ سعار، بل استقرار القوة الشرائية، وعدالة توزيع السيولة، ومنع الفقاعات، وربط الائتمان بالإنتاج، وحماية العملة من التحول إلىٰ أداة نقل خفي للثروة. ولذلك يحتاج إلىٰ مؤشرات أوسع من مؤ شر التضخم العام؛ يحتاج إلىٰ مؤ شر تضخم الضروريات، ومؤ شر أ سعار الأ صول، ومؤشر الائتمان المنتج، ومؤشر الائتمان الريعي، ومؤشر الفجوة بين السيولة والقيمة الحقيقية.

وهنا تظهر أهمية مفهوم "الفجوة النقدية العمرانية". وهي الفجوة بين نمو الكتلة النقدية ونمو القيمة الحقيقية المنتجة في الاقتصاد. فإذا نمت النقود أسرع من الإنتاج الحقيقي، نشأ التضخم أو الفقاعات. وإذا نمت النقود في قطاعات مالية لا تضيف إنتاجًا، ارتفعت الأصول واتسعت اللامساواة. وإذا كانت النقود أقل من حاجة الاقتصاد الحقيقي، نشأ الركود والبطالة. ولذلك لا يكفي ضبط الكمية الإجمالية؛ بل يجب ضبط العلاقة بين السيولة واتجاهها ووظيفتها.

وهذا يقود إلىٰ منحنىٰ جديد يمكن تسميته "منحنىٰ الاتصال بين النقود والعمران". في المنطقة الأولىٰ، تكون السيولة أقل من حاجة الاقتصاد، فيحدث اختناق إنتاجي وبطالة. في المنطقة الثانية، تتناسب السيولة مع القدرة الإنتاجية والحاجات، فيتحقق التوازن العمراني. في المنطقة الثالثة، تتجاوز السيولة الاقتصاد الحقيقي وتتجه إلىٰ الأصول والمضاربات، فيبدأ الانفصال. وفي المنطقة الرابعة، يتحول المال إلىٰ كيان مستقل يولد أزمات وفقاعات وديونًا، وهنا يدخل الاقتصاد مرحلة الخطر البنيوي.

إن السياسة النقدية الإسلامية يجب أن تبقي الاقتصاد في المنطقة الثانية قدر الإمكان: لا شح نقدي يخنق العمل، ولا فائض نقدي يخلق الوهم. وهذا لا يتحقق بسعر الفائدة، بل بإدارة دقيقة للائتمان، والإنفاق العام، والزكاة، والوقف، والاحتياطيات، والصكوك الحقيقية، والتمويل بالمشاركة، ومراقبة الأسواق الريعية.

وهنا يجب أن نواجه سؤالًا معاصرًا خطيرًا: ماذا عن خلق النقود في النظام المصرفي؟ في الاقتصاد الحديث، لا تخلق الدولة وحدها النقود، بل يخلقها النظام المصرفي عبر الائتمان. وهذا يعني أن البنوك لا توزع المال الموجود فقط، بل تخلق قدرة شرائية جديدة. فإذا كان خلق هذه القدرة يتم عبر الديون والفائدة، فإن الاقتصاد كله يصبح مبنيًا علىٰ دين يتطلب نموًا مستمرًا لسداده. وهذا أحد جذور الأزمة المعاصرة: النظام يحتاج إلىٰ توسع دائم كي يخدم ديونه، وحين يتعثر التوسع تنفجر الأزمات.

أما في النموذج الإسلامي، فلا يجوز أن تُخلق القدرة الشرائية الجديدة علىٰ قاعدة دين ربوي مجرد، بل يجب أن ترتبط بأصل أو مشروع أو منفعة أو مشاركة. وهذا يعني أن خلق النقود يجب أن يخضع لقاعدة الارتباط بالقيمة الحقيقية. فإن مُوّل مصنع، أو مشروع زراعي، أو سكن حقيقي، أو بنية تحتية، أو تعليم منتج، كانت السيولة أقرب إلىٰ العمران. أما إذا خُلقت لشراء أصول قائمة ورفع أسعارها، فإنها لا تضيف قيمة، بل تعيد توزيع الثروة لمصلحة ملاك الأصول.

ومن هنا تظهر خطورة تمويل العقار مثلًا. فإذا كان التمويل يوسع القدرة علىٰ بناء مساكن حقيقية ويخفض فجوة السكن، فهو عمراني. أما إذا كان يرفع أسعار العقارات القائمة ويحول السكن إلىٰ أصل مضاربي، فهو اختلال. لذلك يجب أن يميز النموذج الإسلامي بين التمويل الذي يزيد العرض الحقيقي، والتمويل الذي يضخم الأسعار فقط.

وكذلك الأمر في تمويل الدولة. لا يجوز أن تقترض الدولة أو تصدر نقودًا لمجرد تمويل عجز استهلاكي دائم من غير أثر إنتاجي أو اجتماعي واضح. لكن يجوز بل قد يجب أن تستخدم أدوات نقدية ومالية لتمويل مشاريع تحقق الكفاية والبنية الأساسية، بشرط وجود رقابة علىٰ التضخم والفساد والكفاءة. فالمنع المطلق للتوسع النقدي قد يكون ظلمًا إذا خنق التنمية، والإطلاق المطلق ظلم إذا أكل القوة الشرائية. والميزان هو: هل التوسع النقدي مرتبط بعمران حقيقي؟

وهنا نصل إلىٰ نقطة مركزية في النموذج: النقود أمانة عامة. ليست ملكًا فنيًا للبنك المركزي فقط، ولا سلعة خاصة للمصارف، بل هي عقد ثقة اجتماعي. ومن ثم فإن إضعاف العملة بغير حق، أو خلق سيولة لمصلحة فئة، أو حماية البنوك علىٰ حساب المجتمع، أو السماح بالتضخم الذي يأكل أجور الفقراء، كل ذلك يدخل في باب الإخلال بالأمانة النقدية. ومن هنا يجب أن يكون للسياسة النقدية بُعد أخلاقي وقانوني واضح.

وفي ضوء ذلك، يمكن تلخيص النموذج النقدي الإسلامي في مجموعة علاقات كبرىٰ: النقود يجب أن تخدم القيمة لا أن تخلق وهمها؛ والسيولة يجب أن تتجه إلىٰ الحاجة لا إلىٰ الريع؛ والائتمان يجب أن يرتبط بالمشـــاركة لا بالدين المجرد؛ والدولة يجب أن تحفظ القوة الشـــرائية لا أن تمول عجزها من جيوب الناس بالتضـــخم؛ والبنك المركزي يجب أن يحرس التوازن العمراني لا أن يلاحق رقم التضخم وحده؛ والمصارف يجب أن تتحول من تجارة الديون إلىٰ تمويل الإنتاج.

وهنا يظهر الفرق بين الاستقرار النقدي والعدل النقدي. قد يحقق اقتصـاد ما استقرارًا سعريًا مع بطالة عالية وتفاوت شديد وفقاعات أصول. وقد يحقق نموًا نقديًا مع ضعف في الكفاية. أما العدل النقدي فيعني أن النقود تؤدي وظيفتها في تمكين التبادل المنتج، وحفظ القدرة الشـــرائية، وتوجيه التمويل إلىٰ الحاجات، ومنع التراكم الريعي. وهذا مفهوم أوســع من الاستقرار.

وفي النهاية، نســتطيع أن نقول إن النموذج النقدي الإســلامي هو محاولة لإعادة المال إلىٰ موقعه الطبيعي: لا إلهًا خفيًا يحكم الاقتصـــاد، ولا مجرد ورق محايد، بل ميزانًا وأداة ووســـيطًا وأمانة. فإذا اســـتقام المال، اســـتقامت معه علاقات كثيرة: العمل، الاســـتثمار، الادخار، الاستهلاك، الدولة، السـوق. وإذا انحرف المال، انحرف الاقتصـاد كله، حتىٰ لو بدت الأرقام قوية.

الفصل الثمانون
خلق النقود والاحتياطي المصرفي
من سلطة خلق الائتمان إلى أمانة توليد القدرة الشرائية

إذا كان النموذج النقدي الإسلامي يقوم على إعادة ربط النقود بالعمران، فإن السؤال التالي يصبح أكثر جذرية وخطورة: من يملك حق خلق النقود؟ ذلك أن النقود في العالم الحديث لم تعد مجرد عملات ورقية تصدرها الدولة، ولا مجرد ذهب أو فضة أو رمز ثابت للقيمة، بل صارت في جزء كبير منها تُخلق داخل النظام المصرفي عبر الائتمان. فحين يمنح البنك قرضًا، فإنه لا ينقل دائمًا مالًا موجودًا من مدخر إلى مستثمر، بل يخلق وديعة جديدة، أي يخلق قدرة شرائية جديدة. ومن هنا تصبح البنوك ليست وسطاء ماليين فحسب، بل مؤسسات تمتلك قدرة خطيرة على توسيع المال داخل المجتمع.

وهذه الحقيقة تغيّر معنى النظام المصرفي كله. فإذا كانت البنوك قادرة على خلق الائتمان، فهي قادرة عمليًا على تحديد من يحصل على القدرة الشرائية الجديدة، وإلى أي القطاعات تذهب، وهل تمول الإنتاج الحقيقي أم المضاربة، وهل تخدم الكفاية أم تضخم الأصول. وبذلك يصبح خلق النقود ليس شأنًا تقنيًا خاصًا بالمصرفيين، بل شأنًا سياسيًا وأخلاقيًا وعمرانيًا من الدرجة الأولى.

في النظام الربوي الحديث، يُخلق معظم الائتمان على أساس الدين. والدين هنا لا يدخل العالم بريئًا، بل يدخل وهو محمّل بالتزام الفائدة. أي أن النقود الجديدة تُخلق وهي تطالب بنقود أكثر منها في المستقبل. ومن هنا ينشأ الضغط البنيوي على الاقتصاد كي ينمو باستمرار، لا فقط لتلبية الحاجات، بل لخدمة الديون المتراكمة. فإذا لم ينمُ الاقتصاد الحقيقي بالسرعة الكافية، بدأت الفجوة بين المال والقيمة، وبين الالتزامات والقدرة

الإنتاجية، ثم ظهرت الأزمات، أو التضخم، أو الإفلاس، أو إعادة الجدولة، أو إنقاذ المصارف.

وهنا تظهر إحدىٰ أعمق مشكلات النظام الحديث: خلق النقود من الدين يجعل الاقتصاد يعيش علىٰ وعد مستقبلي. وكلما توسع الائتمان، توسعت المطالب المستقبلية علىٰ الناتج الحقيقي. فإذا كان الائتمان موجهًا إلىٰ إنتاج حقيقي، فقد يستطيع الاقتصاد أن يفي ببعض هذه الوعود. أما إذا ذهب إلىٰ المضاربات، أو العقارات القائمة، أو الاستهلاك غير المنتج، فإن الدين ينمو بينما لا تنمو القدرة الحقيقية بالقدر نفسه. وحينها يتحول المال إلىٰ مطالبة علىٰ قيمة غير موجودة بعد، وربما لن توجد.

أما في الاقتصاد الإسلامي الكلي، فإن خلق القدرة الشرائية لا يجوز أن يكون مجرد نتيجة لتعاقد دين بفائدة، بل يجب أن يرتبط بأصل حقيقي أو منفعة أو مشاركة أو إنتاج أو حاجة مقاصدية. فالمال الجديد لا ينبغي أن يدخل المجتمع بوصفه دينًا يطالب الناس بالمزيد، بل بوصفه طاقة موجهة لبناء قدرة حقيقية. وهنا يتحول خلق النقود من سلطة مصرفية إلىٰ أمانة عمرانية.

ومن هنا يمكن وضع قاعدة مركزية: كل توسع في القدرة الشرائية يجب أن يقابله توسع حقيقي أو متوقع بوجه معتبر في القيمة العمرانية. فإذا خلق المصرف تمويلًا لمشروع زراعي يزيد الغذاء، أو مصنع يخلق عملًا، أو مساكن حقيقية تقلل فجوة السكن، أو تعليم يرفع المهارة، فإن هذا الخلق النقدي أقرب إلىٰ المشروعية العمرانية. أما إذا خلق تمويلًا لشراء أصل قائم ورفع سعره، أو لمضاربة مالية، أو لاستهلاك ترفي بالدين، فهو خلق نقدي مختل، لأنه يزيد المطالب النقدية من غير إضافة متناسبة إلىٰ القيمة الحقيقية.

وهنا يجب إعادة النظر في نظام الاحتياطي المصرفي نفسه. في النظام الحديث، يسمح الاحتياطي الجزئي للبنوك بتوسيع الائتمان فوق حجم النقود الأساسية، بشرط الاحتفاظ

بنسبة معينة من الودائع. وهذا يمنح المصارف قدرة كبيرة علىٰ خلق المال. لكن السؤال الإسلامي ليس فقط: ما نسبة الاحتياطي المناسبة؟ بل: ما طبيعة الائتمان الذي يُخلق فوق هذا الاحتياطي؟ فحتىٰ لو كانت النسبة منضبطة، فإن الائتمان قد يذهب إلىٰ أنشطة ريعية. ولذلك لا يكفي ضبط الكم، بل يجب ضبط الاتجاه.

ومن هنا نحتاج إلىٰ مفهوم "الاحتياطي العمراني" لا بمعنىٰ أن يحتفظ البنك فقط بجزء من الودائع، بل أن تكون قدرته علىٰ خلق الائتمان مشروطة بنسبة ارتباطه بالاقتصاد الحقيقي. فالمصرف الذي يموّل قطاعات إنتاجية وكفائية حقيقية يمكن أن يُسمح له بهامش أوسع من خلق الائتمان، لأنه يضيف قدرة. أما المصرف الذي يوجه تمويله إلىٰ المضاربة والأصول القائمة، فيجب تقييد قدرته، لأنه لا يخلق عمرانًا بل يخلق تضخمًا في الأسعار أو فقاعات. وبهذا يصبح الاحتياطي ليس أداة سيولة فقط، بل أداة توجيه مقاصدي.

وهذا يقود إلىٰ ضرورة التمييز بين أنواع الائتمان. ليس كل ائتمان واحدًا. هناك ائتمان إنتاجي، وائتمان كفائي، وائتمان استهلاكي ضروري، وائتمان ريعي، وائتمان مضاربي. والاقتصاد الإسلامي لا يتعامل معها بالدرجة نفسها. فالائتمان الإنتاجي والكفائي يخدم العمران، ويستحق الدعم والتيسير. والائتمان الاستهلاكي الضروري قد يكون مشروعًا إذا حمىٰ الإنسان من العجز. أما الائتمان الريعي والمضاربي فيجب تضييقه، لأنه يستنزف القدرة الشرائية ويرفع أسعار الأصول ويزيد اللامساواة.

ومن هنا فإن وظيفة البنك المركزي الإسلامي ليست فقط تحديد نسبة الاحتياطي، بل بناء خريطة ائتمانية للمجتمع: أين تذهب النقود الجديدة؟ إلىٰ الزراعة أم العقار؟ إلىٰ الصناعة أم الأسهم؟ إلىٰ السكن الحقيقي أم المضاربة بالأرض؟ إلىٰ التعليم والصحة أم الاستهلاك الترفي؟ وهذه الخريطة الائتمانية هي التي تكشف صدق النظام النقدي أو فساده. فقد يكون الاقتصاد "ممولًا" بكثافة، لكنه ممول في الاتجاه الخطأ.

إن خلق النقود في الاقتصاد الإسلامي يجب أن يخضع لثلاثة ضوابط كبرىٰ: ضابط المشروعية، وضابط الإنتاجية، وضابط العدالة. ضابط المشروعية يمنع خلق الائتمان علىٰ أساس فائدة ربوية. وضابط الإنتاجية يربط التمويل بقيمة حقيقية أو منفعة معتبرة. وضابط العدالة يمنع أن تستفيد الفئات الأقرب إلىٰ المصارف من النقود الجديدة بينما يدفع الفقراء كلفة التضخم لاحقًا. فالنقود الجديدة ليست محايدة؛ من يحصل عليها أولًا يملك قدرة شراء قبل ارتفاع الأسعار، ومن تصل إليه متأخرة يتحمل أثر التضخم. وهذه مسألة عدالة عميقة.

ولهذا فإن خلق النقود قد يكون شكلًا من أشكال إعادة توزيع الثروة. فإذا وُجه الائتمان إلىٰ كبار ملاك الأصول، ارتفعت أصولهم وازدادت ثروتهم. وإذا وُجه إلىٰ المشروعات الصغيرة والضروريات، اتسعت قاعدة الإنتاج والكفاية. وإذا وُجه إلىٰ الدولة بلا ضوابط، قد يتحول إلىٰ تضخم. وإذا وُجه إلىٰ المصارف لإنقاذها، قد ينقذ الميزانيات لا الناس. لذلك لا يجوز ترك خلق النقود لمنطق الربحية المصرفية وحده.

وفي هذا السياق، يمكن أن نقترح مؤشرًا جديدًا: "نسبة الائتمان العمراني". وهي نسبة التمويل المتجه إلىٰ قطاعات الإنتاج والكفاية من إجمالي الائتمان الجديد. وكلما ارتفعت هذه النسبة، اقترب النظام النقدي من وظيفته الإسلامية. وكلما انخفضت، دل ذلك علىٰ أن المال يُخلق بعيدًا عن العمران. ويمكن إلىٰ جانبها بناء "نسبة الائتمان الريعي"، و"نسبة الائتمان المضاربي"، و"نسبة الائتمان الكفائي". وبذلك تصبح السياسة النقدية قابلة للقياس المقاصدي.

وهنا يظهر الفرق بين خلق النقود وخلق القيمة. خلق النقود عملية محاسبية ومؤسسية، أما خلق القيمة عملية عمرانية. وقد تتوسع الأولىٰ من غير الثانية. وهذا هو أصل كثير من الأزمات. أما النموذج الإسلامي فيريد أن يجعل خلق النقود تابعًا لخلق القيمة، لا سابقًا عليه إلا بقدر ما يموله ويمهد له. فإذا أصبحت النقود تسبق القيمة بعيدًا، ولد الوهم. وإذا تأخرت النقود عن القيمة، خُنق الإنتاج. والميزان هو التناسب.

ومن هنا يمكن رسم "منحنىٰ الفجوة بين النقود والقيمة". في الوضع المتوازن، ينمو الائتمان مع نمو الإنتاج والحاجات الحقيقية. وفي وضع الاختلال الأول، ينمو الائتمان أسرع من القيمة، فتظهر الفقاعات والتضخم. وفي وضع الاختلال الثاني، تنمو القدرة الإنتاجية أو الحاجة، لكن الائتمان لا يصل إليها، فيظهر الركود والبطالة والعجز عن الكفاية. وفي الوضع الأخطر، ينمو الائتمان في قطاع مالي مغلق بينما يضعف الاقتصاد الحقيقي، وهنا تصبح الأزمة بنيوية.

إن الاحتياطي المصرفي في هذا التصور ليس مجرد رقم فني، بل صمام أخلاقي. فإذا كان الاحتياطي منخفضًا بلا ضوابط، انفلت خلق الائتمان. وإذا كان مرتفعًا جدًا، اختنق التمويل. أما إذا كان متدرجًا بحسب نوع التمويل، أمكن توجيه المال. فتمويل الإنتاج الحقيقي يمكن أن يملك شروطًا ميسرة، بينما تمويل المضاربة يجب أن يواجه قيودًا أشد. وهكذا يصبح الاحتياطي أداة لتفضيل العمران علىٰ الريع.

لكن هذا يتطلب بنية رقابية عميقة. فالمصرف قد يدعي أن تمويله إنتاجي بينما يكون صوريًا. وقد تُغلف المضاربة بعقود بيع. وقد تُحوّل المشاركة إلىٰ دين مقنع. ولذلك لا بد من رقابة مزدوجة: رقابة شرعية علىٰ الصيغة، ورقابة اقتصادية علىٰ الأثر. فالعقد قد يبدو صحيحًا، لكن أثره قد يكون ريعيًا. وهنا تظهر أهمية النظرية الكلية؛ لأنها لا تكتفي بالسؤال عن صحة العقد، بل تسأل عن أثره في بنية المال والقيمة.

ومن هنا نصل إلىٰ نقد جوهري للصيرفة الإسلامية المعاصرة. كثير من المصارف الإسلامية لم تغيّر وظيفة البنك، بل غيّرت شكل العقد. بقي البنك يبحث عن عائد مضمون، وسيولة عالية، ومخاطر منخفضة، وتمويل قصير الأجل. وبذلك ظل منطق خلق الائتمان قريبًا من المنطق الربوي، حتىٰ لو اختلفت الصيغ. أما النموذج الإسلامي الحقيقي فيتطلب أن يتحول البنك من دائن مقنع إلىٰ شريك تمويلي، ومن تاجر سيولة إلىٰ مؤسسة توجيه عمراني.

وهذا لا يعني أن كل التمويل يجب أن يكون مخاطرة عالية، ولا أن المصارف يجب أن تعرض أموال الناس للضياع. بل يعني أن المخاطرة يجب أن تكون حقيقية ومقاسة وموزعة بعدل. يمكن وجود ضمانات ضد التعدي والتقصير والاحتيال، لكن لا يجوز ضمان الربح لمجرد الزمن. ويمكن إدارة المخاطر، لكن لا يجوز إلغاؤها لصالح رأس المال وحده. ويمكن حماية المودعين، لكن من خلال صناديق تكافلية وتنويع استثماري ورقابة، لا من خلال تحويل كل التمويل إلىٰ ديون مضمونة.

وفي النهاية، يصبح خلق النقود في الاقتصاد الإسلامي فعلًا سياديًا واجتماعيًا، لا مجرد قرار مصرفي. الدولة مسؤولة عن الإطار، والبنك المركزي مسؤول عن التوازن، والمصارف مسؤولة عن التوجيه، والمجتمع له حق في ألا تتحول النقود إلىٰ أداة لإعادة توزيع خفية لمصلحة الأقوىٰ. فالقدرة الشرائية الجديدة يجب أن تُخلق حيث توجد حاجة عمرانية، لا حيث توجد قدرة أعلىٰ علىٰ تقديم الضمانات فقط.

وهذه نقطة مهمة؛ لأن النظام المصرفي الحديث يميل غالبًا إلىٰ تمويل من يملك ضمانات لا من يملك حاجة أو فكرة إنتاجية. فيموّل الغني لأنه آمن، ويترك الفقير لأنه خطر. وهكذا يعيد الائتمان إنتاج اللامساواة. أما الاقتصاد الإسلامي الكلي فيحتاج إلىٰ مؤسسات توازن ذلك: ضمانات تكافلية للمشروعات الصغيرة، تمويل وقفي، صناديق زكوية إنتاجية، مشاركة مجتمعية، وتمويل موجه للقطاعات التي يعجز السوق عن خدمتها.

وهكذا ينتهي هذا الفصل إلىٰ نتيجة مركزية: خلق النقود ليس خلقًا بريئًا للأرقام، بل خلق للقدرة داخل المجتمع. ومن يخلق القدرة يشارك في تشكيل العمران. فإذا وُجهت القدرة إلىٰ الإنتاج والكفاية، صار خلق النقود أداة بناء. وإذا وُجهت إلىٰ الريع والمضاربة والدين، صار أداة اختلال. ولذلك فإن النموذج الإسلامي لا يسأل فقط: كم نخلق من النقود؟ بل يسأل قبل ذلك: لماذا نخلقها؟ ولمن؟ وفي أي قطاع؟ وبأي أثر؟ وبأي علاقة مع القيمة الحقيقية؟

وبهذا نكون قد تقدمنا خطوة حاسمة في النمذجة النقدية. أما الفصل التالي، فسينتقل إلىٰ سؤال آخر مكمل: كيف نقيس العلاقة بين الكفاية والنمو؟ لأن الاقتصاد قد ينمو نقديًا وإنتاجيًا، لكنه لا يبلغ الكفاية. وهنا يظهر الفرق بين النمو بوصفه رقمًا، والعمران بوصفه تحققًا إنسانيًا.

الفصل الحادي والثمانون
الكفاية والنمو
لماذا لا يكفي أن ينمو الاقتصاد إذا بقي الإنسان دون حدّ الكفاية؟

يمثل سؤال العلاقة بين الكفاية والنمو أحد أهم الأسئلة التي تميز النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي عن النظريات الاقتصادية السائدة. فالاقتصاد الحديث، في أغلب مدارسه، جعل النمو مؤشرًا مركزيًا للصحة الاقتصادية، حتىٰ صار ارتفاع الناتج المحلي الإجمالي دليلًا شبه تلقائي علىٰ النجاح. لكن التجربة التاريخية كشفت أن النمو قد يتحقق من غير عدالة، وأن الناتج قد يرتفع من غير كفاية، وأن الأسواق قد تتوسع بينما تتآكل قدرة الإنسان علىٰ السكن والعلاج والتعليم والأمن والغذاء. ومن هنا يصبح السؤال الجوهري: أي نمو نريد؟ نمو المال؟ نمو الناتج؟ نمو الأسواق؟ أم نمو الإنسان والعمران؟

إن النمو، في ذاته، ليس مرفوضًا. بل إن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يدعو إلىٰ اقتصاد جامد أو زاهد في الإنتاج، ولا إلىٰ مجتمع يكتفي بالكفاف الدائم. لكنه يرفض أن يتحول النمو إلىٰ غاية مستقلة عن الإنسان. فالنمو ليس قيمة نهائية، بل وسيلة. وإذا تحولت الوسيلة إلىٰ غاية، فإن الاقتصاد قد ينجح رقميًا ويفشل حضاريًا. وقد يرتفع الناتج وتزداد معه اللامساواة، وقد تزيد الصادرات بينما يبقىٰ الغذاء مستوردًا، وقد تنمو المدن بينما يتفاقم السكن، وقد تزدهر المصارف بينما يعجز الناس عن بلوغ الكفاية.

ومن هنا فإن النظرية الإسلامية تبدأ من مفهوم مختلف: الكفاية قبل النمو لا بمعنىٰ إيقاف النمو، بل بمعنىٰ أن النمو يجب أن يُقاس بقدرته علىٰ تحقيق الكفاية. فالكفاية ليست حالة إحسانية، ولا حدًا أدنىٰ بيولوجيًا للبقاء، بل هي مستوىٰ معيشي واجتماعي يضمن للإنسان أن يعيش بكرامة وأن يؤدي وظيفته العمرانية. وهي متغيرة بتغير الزمان والمكان

والعرف والإمكان، لكنها ثابتة من حيث المبدأ: لا يجوز أن يُترك الإنسان دون حد يمكنه من حفظ دينه ونفسه وعقله ونسله وماله، ومعها ما يتفرع عنها في العصر الحديث من صحة وتعليم وسكن وأمن ونقل وفرص عمل.

ولهذا فإن الاقتصاد الذي ينمو ولا يحقق الكفاية يعاني من خلل في اتجاه النمو. وقد يكون هذا الخلل ناتجًا عن سوء التوزيع، أو الطابع الريعي للإنتاج، أو تركز الثروة، أو ضعف الدولة، أو انفصال القطاع المالي عن الاقتصاد الحقيقي، أو هيمنة قطاعات لا تخدم الحاجات الأساسية. وبذلك لا تكون المشكلة في غياب النمو فقط، بل في نوع النمو. فالنمو الريعي ليس كالنمو الإنتاجي، والنمو المالي ليس كالنمو العمراني، والنمو القائم علىٰ الاستهلاك المفرط ليس كالنمو القائم علىٰ بناء القدرات.

ومن هنا نحتاج إلىٰ تمييز حاسم بين "النمو العددي" و"النمو الكفائي". النمو العددي هو ارتفاع الناتج أو الدخل أو الاستثمار في صورته الكمية. أما النمو الكفائي فهو النمو الذي يرفع نسبة المجتمع القادرة علىٰ بلوغ حد الكفاية. وقد يتحقق الأول دون الثاني، كما في الاقتصادات التي ترتفع فيها الثروة الكلية لكنها تترك شرائح واسعة في الفقر أو الهشاشة. وقد يتحقق نمو كفائي محدود حتىٰ في ظل نمو عددي متواضع إذا كان التوزيع أكثر عدالة والموارد موجهة إلىٰ الحاجات الأساسية.

وهنا يظهر مفهوم جديد يمكن أن يكون من أعمدة هذا المشروع: "معامل الكفاية في النمو". وهو يقيس مقدار ما يترجم من النمو الاقتصادي إلىٰ تحسن فعلي في الكفاية. فإذا زاد الناتج بنسبة معينة، فكم من هذه الزيادة وصل إلىٰ الغذاء والسكن والتعليم والصحة والأمن وفرص العمل؟ كم خفضت الفقر؟ كم حسنت القدرة علىٰ الوصول إلىٰ الضروريات؟ كم وسعت الطبقة الوسطىٰ؟ كم قللت الاعتماد علىٰ الريع؟ هذا المعامل أهم من رقم النمو المجرد، لأنه يكشف صدق النمو أو زيفه.

فقد ينمو اقتصـاد بنسـبة عالية، لكن معامل الكفاية فيه منخفض، لأن النمو متمركز في قطاع نفطي أو مالي أو عقاري أو احتكاري. وقد ينمو اقتصاد بنسبة أقل، لكن معامل الكفاية فيه أعلىٰ، لأن النمو يتجه إلىٰ التشغيل والإنتاج المحلي والخدمات الأساسية. وهذا يعني أن النظرية الإسلامية لا تكتفي بسؤال: كم نما الاقتصاد؟ بل تسأل: لمن نما؟ وفي أي قطاع؟ وبأي أثر علىٰ الكفاية؟ وهل جعل الإنسـان أكثر قدرة علىٰ العيش الكريم أم جعل المال أكثر قدرة علىٰ التراكم؟

ومن هنا نسـتطيع أن نتصـور "منحنىٰ الكفاية والنمو". في المرحلة الأولىٰ، يكون المجتمع دون الكفاية، وكل نمو موجه إلىٰ الضـروريات يكون ذا أثر عالٍ جدًا. هنا تكون الأولوية للغذاء والسـكن والعمل والتعليم والصـحة والبنية الأسـاسـية. في المرحلة الثانية، يقترب المجتمع من حد الكفاية، ويبدأ النمو في توسـيع الحاجيات وتحسـين جودة الحياة. في المرحلة الثالثة، بعد تحقق الكفاية العامة، ينتقل النمو إلىٰ الرفاه المشروع والتحسينيات والابتكار. أما إذا انعكس الترتيب، واتجه النمو إلىٰ التحسـينيات قبل الضـروريات، فإن المنحنىٰ يصاب بانحراف مقاصدي: الناتج يرتفع، لكن الكفاية لا تتحقق.

وهذا الانحراف شـائع في اقتصـادات كثيرة. فقد تُبنىٰ مراكز تجارية ضـخمة ومشـاريع فاخرة بينما يعجز الناس عن السـكن. وقد تنمو قطاعات الترفيه والاسـتهلاك بينما تنهار المدارس والمستشـفيات. وقد ترتفع قيمة العقارات حتىٰ تصبح الثروة الورقية أكبر، لكنها في الوقت نفسه تجعل السكن أبعد عن الناس. هنا يكون النمو ضد الكفاية، لا معها. وهذا أخطر أنواع النمو؛ لأنه يخلق وهم الازدهار بينما يوسع العجز الأساسي.

ولهذا فإن الدولة المقاصـدية يجب أن تمتلك معيارًا لترتيب النمو. ليسـت كل القطاعات سواء، وليست كل الاستثمارات سواء. القطاع الذي يحقق الضروريات له أولوية علىٰ القطاع الذي يخدم الترف، والقطاع الذي يخلق عملًا منتجًا له أولوية علىٰ القطاع

الذي يخلق ريعًا، والقطاع الذي يقلل التبعية له أولوية علىٰ القطاع الذي يزيد الاعتماد علىٰ الخارج. وبذلك يصبح التخطيط الاقتصادي ليس نقيضًا للسوق، بل تصحيحًا لميل السوق إلىٰ الربح الأسرع.

وهنا تظهر أهمية مفهوم "سلم الأولويات الاقتصادية". في قاعدته الضروريات: الغذاء، الماء، الصحة، التعليم، السكن، الأمن، النقل الأساسي، الطاقة الأساسية، والعمل. ثم الحاجيات التي ترفع الضيق وتوسع القدرة. ثم التحسينيات التي تضيف الجمال والراحة والرفاه المشروع. فإذا اختل هذا السلم، اختل الاقتصاد كله. فالمجتمع الذي يستهلك التحسينيات عبر الاستيراد والديون بينما يعجز عن إنتاج ضرورياته ليس مجتمعًا ناميًا، بل مجتمعًا هشًا.

ومن هنا فإن النمو في الاقتصاد الإسلامي لا يكون صحيحًا إلا إذا مر عبر بوابة الكفاية. والكفاية نفسها لا تعني فقط إعطاء الناس دخلاً، بل بناء القدرة التي تجعلهم قادرين علىٰ الاستمرار. فالغذاء لا يكون كفاية إذا كان كله مستوردًا بصورة تجعل المجتمع رهينة الخارج. والسكن لا يكون كفاية إذا كان مبنيًا علىٰ ديون مرهقة. والتعليم لا يكون كفاية إذا كان منفصلًا عن العمل والمعرفة والإنتاج. والصحة لا تكون كفاية إذا كانت سلعة لا يصل إليها إلا من يملك المال. لذلك فإن الكفاية ليست كمية استهلاك فقط، بل بنية قدرة.

وهنا نحتاج إلىٰ التمييز بين "كفاية الاستهلاك" و"كفاية القدرة". كفاية الاستهلاك تعني أن الفرد يحصل علىٰ حاجاته الآن. أما كفاية القدرة فتعني أن المجتمع يملك منظومة مستدامة لإنتاج هذه الحاجات وضمانها. قد تدعم الدولة السلع لفترة فتتحقق كفاية استهلاكية مؤقتة، لكنها إذا لم تبنِ إنتاجًا وقدرة وموارد، بقيت الكفاية هشة. والنظرية الإسلامية تريد كفاية عمرانية، لا كفاية إعاشية مؤقتة.

وهذا يربط الكفاية بالاستثمار. فالنمو الكفائي يحتاج إلىٰ استثمار في القطاعات التي تبني القدرة: الزراعة، الصناعة، التعليم، الصحة، النقل، الطاقة، البحث العلمي،

التكنولوجيا المناسبة، والمؤسسات. ولا يكفي توزيع المال إذا لم يتحول إلىٰ قدرة. ولذلك فإن الزكاة نفسها، حين تُدار داخل جهاز كلي، يمكن أن تنتقل من مجرد سد فوري للحاجة إلىٰ تمكين إنتاجي يحرك الإنسان من العجز إلىٰ الكفاية.

وهنا تظهر علاقة الكفاية بالطبقة الوسطىٰ. فالاقتصاد الذي يحقق الكفاية يوسع الطبقة الوسطىٰ، لا بوصفها شريحة دخل فقط، بل بوصفها وعاءً معرفيًا واجتماعيًا واستقراريًا. أما الاقتصاد الذي ينمو من دون كفاية فيدمر الطبقة الوسطىٰ أو يحاصرها بين فقر صاعد وثروة مركزة. ومن ثم فإن قياس الكفاية يجب أن يتضمن قياس قوة الطبقة الوسطىٰ، واستقرارها، وقدرتها علىٰ التعليم والسكن والصحة والادخار والاستثمار الصغير.

ومن هنا فإن "مؤشر الكفاية العمرانية" يجب أن يضم عناصر متعددة: نسبة السكان فوق حد الكفاية، جودة الوصول إلىٰ الضروريات، استقرار القوة الشرائية، القدرة علىٰ السكن، أمن الغذاء، جودة التعليم والصحة، فرص العمل المنتج، مستوىٰ الدين الأسري، نسبة الإنفاق علىٰ الضروريات من دخل الأسرة، ونسبة الاعتماد علىٰ الريع أو الخارج في توفير الحاجات. بهذا يصبح المؤشر أعمق من الفقر النقدي، لأنه يقيس قابلية الحياة الكريمة.

وفي ضوء هذا المؤشر، يمكن أن نعيد قراءة اقتصادات كثيرة. فقد يظهر بلد غني بالناتج لكنه فقير في الكفاية بسبب ارتفاع تكاليف السكن أو الصحة أو التعليم. وقد يظهر بلد متوسط الدخل لكنه أكثر كفاية بسبب الخدمات العامة والعدالة والتوازن القطاعي. وهذا يفتح بابًا جديدًا للمقارنة بين النماذج، لا علىٰ أساس الدخل الفردي وحده، بل علىٰ أساس القدرة الفعلية علىٰ العيش الكريم.

وهنا يصبح النمو المطلوب هو "نموًا مقاصديًا". أي نموًا يتحرك وفق ترتيب الحاجات، ويقاس بمدىٰ تحقيق الكفاية، ويتجنب الريع والمضاربة، ويربط المال بالإنتاج الحقيقي. وهذا النمو لا يرفض السوق، لكنه لا يترك السوق تحدد وحدها أولويات

المجتمع. ولا يرفض الربح، لكنه لا يسمح للربح بأن يسبق الضرورة. ولا يرفض الرفاه، لكنه لا يقبل رفاهًا لفئة فوق عجز أساسي لفئات أخرىٰ.

ومن هنا يمكن صياغة قاعدة كلية: كل نمو لا يقترب بالمجتمع من الكفاية هو نمو ناقص، وكل نمو يبتعد بالمال عن العمران هو نمو مختل، وكل نمو يوسع الريع علىٰ حساب الإنتاج هو نمو مضاد للمقاصد، وكل نمو يحقق الكفاية ويزيد القدرة ويصون العدالة هو نمو عمراني صحيح.

وهذه القاعدة تجعل النظرية الإسلامية قادرة علىٰ نقد الاقتصادات الحديثة من زاوية جديدة. فالأزمة ليست فقط في انخفاض النمو أو ارتفاعه، بل في صدقه. هل النمو صادق عمرانيًا أم كاذب ماليًا؟ هل يرفع حياة الناس أم يرفع أسعار الأصول؟ هل يبني قدرة أم يوسع مديونية؟ هل يحرر الإنسان من الحاجة أم يربطه بدين طويل؟ هل يقوي الدولة والمجتمع أم يقوي رأس المال المنفصل؟

ومن هنا ندخل إلىٰ نتيجة حاسمة: الكفاية ليست نتيجة ثانوية للنمو، بل معيار سابق في توجيهه. وإذا جعلنا الكفاية لاحقة، فقد لا تأتي أبدًا. أما إذا جعلناها معيارًا، فإن النمو يأخذ طريقًا مختلفًا منذ البداية. وهذا هو الفرق بين الاقتصاد الذي ينتظر أن "يتساقط" النمو علىٰ الفقراء، والاقتصاد الذي يصمم النمو من أجل رفع الناس إلىٰ الكفاية.

وهنا نرىٰ أن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تقدم سياسة اجتماعية ملحقة بالاقتصاد، بل تعيد تعريف الاقتصاد نفسه. فالاقتصاد ليس إنتاج أكبر كمية من السلع والخدمات فقط، بل تنظيم الموارد والمال والعمل والدولة والسوق بحيث يبلغ الإنسان حد الكفاية، ثم يتحرك المجتمع نحو الرخاء والرفاه المشروع. وبذلك تصبح الكفاية قلب النظرية، لا هامشها.

وبهذا ينتهي هذا الفصل إلىٰ أن النمو بلا كفاية وهم، والكفاية بلا قدرة هشاشة، والقدرة بلا عدالة طغيان، والعدالة بلا إنتاج عجز. أما الاقتصاد الإسلامي الكلي فيسعىٰ إلىٰ الجمع بين هذه العناصر: نمو يحقق الكفاية، وكفاية تبنىٰ علىٰ القدرة، وقدرة تضبطها العدالة، وعدالة لا تقتل الإنتاج، وإنتاج لا ينفصل عن العمران.

الفصل الثاني والثمانون
قياس الريع الاقتصادي
من الثروة التي تُنتَج إلى الثروة التي تُستخرَج

إذا كانت العلاقة بين الكفاية والنمو تكشف أن الاقتصاد قد ينمو من غير أن يبلغ الإنسان حد الكفاية، فإن قياس الريع يكشف سببًا من أخطر أسباب هذا الانفصال: أن جزءًا كبيرًا من الثروة لا يُنتج إنتاجًا حقيقيًا، بل يُستخرج استخراجًا من موقع أو احتكار أو امتياز أو مورد أو سلطة أو مال. وهنا لا نكون أمام ربح طبيعي ناتج عن عمل ومخاطرة وإضافة عمرانية، بل أمام دخل يحصل عليه صاحبه لأنه يملك قدرة علىٰ التحكم في منفذ من منافذ الحياة الاقتصادية.

والريع، في معناه العميق، ليس مجرد دخل مرتفع، ولا مجرد فائدة زائدة، بل هو ثروة تُحصّل من السيطرة أكثر مما تُحصّل من الإنتاج. فقد يكون الريع ريع أرض، أو ريع نفط، أو ريع احتكار، أو ريع ترخيص، أو ريع مال، أو ريع موقع جغرافي، أو ريع علاقة سياسية، أو ريع معرفة محتكرة، أو ريع منصة رقمية تتحكم في الوصول إلىٰ السوق. ومن هنا فإن الريع ليس ظاهرة قديمة مرتبطة بالإقطاع فقط، بل هو من أكثر ظواهر الاقتصاد الحديث حضورًا، بل ربما أصبح أحد مفاتيح فهم الرأسمالية المالية والرقمية المعاصرة.

في الاقتصاد الإسلامي الكلي، قياس الريع ضرورة مركزية؛ لأن الريع هو العدو الخفي للكفاية والعمران. فهو يسمح بتراكم الثروة من غير إضافة متناسبة إلىٰ الإنتاج، ويحول المال إلىٰ سلطة، ويدفع الاستثمار إلىٰ البحث عن الامتياز لا عن العمل، ويجعل المجتمع يكافئ من يسيطر علىٰ المنفذ أكثر مما يكافئ من يخلق القيمة. ومن هنا ينشأ اختلال عميق: العامل ينتج ولا يملك، والمنتج يخاطر ولا يضمن، أما صاحب الموقع الريعي فيحصل علىٰ دخل مستقر لأنه يحرس بابًا من أبواب الاقتصاد.

وهنا يجب التمييز بين الربح والريع. الربح المشروع ثمرة مخاطرة وإدارة وعمل وإنتاج. أما الريع فهو عائد السيطرة علىٰ شرط من شروط الإنتاج أو التبادل. الربح يدخل في العمران لأنه يرتبط بإضافة جديدة، أما الريع قد يكتفي بإعادة توزيع الثروة القائمة لمصلحة صاحب الامتياز. الربح يتحرك مع النجاح والفشل، أما الريع يميل إلىٰ الثبات لأنه قائم علىٰ موقع محمي. ولذلك فإن الريع، إذا تضخم، يقتل روح الاقتصاد المنتج، لأن المال سيتجه إلىٰ شراء الامتيازات بدل بناء القدرات.

ومن هنا يمكن صياغة قاعدة أساسية: كلما ارتفعت حصة الريع في الاقتصاد، انخفضت صدقية النمو. فقد يرتفع الناتج المحلي بسبب أسعار النفط، أو ارتفاع العقارات، أو توسع المصارف، أو احتكار الاتصالات، أو تراخيص محدودة، لكن هذا لا يعني أن الاقتصاد أصبح أكثر إنتاجية أو أكثر عدالة. قد تكون الثروة زادت، لكن القدرة العمرانية لم تزد بالقدر نفسه. وهنا يصبح قياس الريع شرطًا لتمييز النمو الحقيقي من النمو الوهمي.

والريع في الاقتصاد الريعي النفطي واضح نسبيًا؛ إذ تحصل الدولة أو النخبة علىٰ دخل كبير من مورد طبيعي لا ينتج عن العمل الاجتماعي الداخلي وحده. لكن الريع الأخطر أحيانًا هو الريع المستتر داخل الاقتصاد الحديث: ريع العقار حين ترتفع قيمة الأرض لا بسبب جهد مالكها بل بسبب توسع المدينة والإنفاق العام؛ ريع الاحتكار حين ترفع الشركة الأسعار لأنها تمنع المنافسين؛ ريع المال حين يحقق رأس المال عائدًا مضمونًا من الدين؛ ريع المنصات الرقمية حين تتحكم شركة في الوصول إلىٰ المستخدمين والبيانات؛ ريع العملة المهيمنة حين تستطيع دولة إصدار عملة يطلبها العالم كله؛ ريع العقوبات حين تستخدم القوة المالية لفرض الطاعة؛ وريع الترخيص حين يتحول القرب من الدولة إلىٰ مصدر للثروة.

وهنا يظهر أن الريع ليس اقتصاديًا فقط، بل سياسي أيضًا. فهو غالبًا يحتاج إلىٰ حماية: قانون، احتكار، حدود، ترخيص، نفوذ، منصة، براءة اختراع، سيطرة علىٰ مورد، أو قوة عسكرية

ومالية. ولذلك فإن الاقتصاد الريعي لا ينتج فقط ثروة غير منتجة، بل ينتج بنية سلطة. وكلما زاد الريع، زادت قابلية الدولة والمجتمع للفساد؛ لأن الناس لا يتنافسون علىٰ الإنتاج، بل علىٰ القرب من مصدر الريع. وهنا يتحول الاقتصاد من ساحة عمل إلىٰ ساحة وصول.

ومن هذه الزاوية، يصبح قياس الريع في النظرية الإسلامية ليس تمرينًا إحصائيًا فقط، بل كشفًا أخلاقيًا لبنية الاقتصاد. نريد أن نعرف: ما مقدار الثروة التي جاءت من العمل والإنتاج؟ وما مقدارها جاء من السيطرة والامتياز؟ ما مقدار الدخل الذي يعكس قيمة مضافة؟ وما مقدار الدخل الذي يعكس موقعًا محميًا؟ ما مقدار الربح الذي نشأ من مخاطرة حقيقية؟ وما مقدار العائد الذي نشأ من منع الآخرين من الدخول؟

وهنا يمكن بناء "مؤشر الريع الكلي" علىٰ أساس نسبة الدخول الريعية إلىٰ الدخل القومي. ويدخل فيه ريع الموارد الطبيعية، وريع العقارات غير المنتجة، وريع الاحتكار، وريع الفوائد، وريع الامتيازات السياسية، وريع الأسواق المالية المنفصلة عن الإنتاج، وريع العملات أو المواقع الجيوسياسية. وكلما ارتفع هذا المؤشر، دل علىٰ أن الاقتصاد يتحرك بعيدًا عن العمل والعمران.

لكن المؤشر وحده لا يكفي. نحتاج أيضًا إلىٰ "معامل التحول الريعي"، وهو يقيس سرعة انتقال الاقتصاد من الإنتاج إلىٰ الريع. فقد تكون حصة الريع متوسطة، لكنها تنمو بسرعة، كما في اقتصاد يبدأ فيه رأس المال بالهروب من الصناعة والزراعة إلىٰ العقار والمضاربة. وهذا التحول أخطر من الرقم اللحظي؛ لأنه يكشف اتجاه البنية. فإذا وجد المستثمر أن شراء الأرض أسهل وأربح من بناء مصنع، فهذه علامة تحول ريعي. وإذا وجد الشاب أن القرب من السلطة أربح من اكتساب المهارة، فهذه علامة تحول ريعي. وإذا وجدت البنوك أن تمويل الاستهلاك والعقار أضمن من تمويل الإنتاج، فهذه علامة تحول ريعي.

وهنا يمكن تصور "منحنىٰ الريع والعمران". في بداية المنحنىٰ، يكون الريع محدودًا ومضبوطًا، ولا يمنع الإنتاج. ثم يبدأ الريع بالارتفاع مع نمو الاحتكار أو الموارد أو المال

السهل. عند نقطة معينة، يصبح الريع أكثر جاذبية من الإنتاج، فيبدأ المال بالتحول إليه. بعد ذلك، يضعف الاستثمار الحقيقي، وتتآكل الطبقة الوسطىٰ المنتجة، وتزداد التبعية للدولة أو للمصارف أو للموارد الطبيعية. وفي المرحلة الأخيرة، يصبح الاقتصاد قائمًا علىٰ توزيع الريع لا خلق القيمة، وهنا تدخل الدولة والمجتمع في هشاشة عميقة.

هذا المنحنىٰ بالغ الأهمية في فهم كثير من الاقتصادات العربية والإسلامية، خاصة الاقتصادات النفطية أو شبه الريعية. فحين تعتمد الدولة علىٰ مورد خارجي، تصبح العلاقة بين الدولة والمجتمع مختلة: الدولة لا تحتاج إلىٰ المجتمع ضريبيًا بالقدر نفسه، والمجتمع ينتظر التوزيع بدل المشاركة الإنتاجية، والنخبة تتنافس علىٰ مواقع الوصول إلىٰ الريع، والقطاع الخاص يتحول أحيانًا إلىٰ تابع لعقود الدولة لا إلىٰ قوة إنتاج مستقلة. وهنا يصبح الريع ليس مجرد دخل، بل بنية نفسية وسياسية واجتماعية.

لكن النظرية الإسلامية لا ترفض المورد الطبيعي ولا الثروة النفطية من حيث هي، بل ترفض تحويل المورد إلىٰ ريع معطل. فالمورد في التصور الإسلامي أصل من أصول القيمة، لكنه أمانة يجب أن تُحوّل إلىٰ قدرة عمرانية، لا أن تُستهلك في إنفاق قصير أو شراء ولاءات أو تضخم استهلاكي. النفط، مثلًا، يمكن أن يكون ريعًا إذا استُهلك أو وُزع بلا إنتاج، ويمكن أن يكون أصلًا عمرانيًا إذا حُول إلىٰ تعليم وصناعة وبنية تحتية وسيادة تقنية وصناديق أجيال. ولذلك لا تكمن المشكلة في وجود المورد، بل في طريقة إدخاله في العمران.

وهنا تظهر أهمية الدولة مرة أخرىٰ. الدولة المقاصدية يجب أن تمنع الريع من التحول إلىٰ نمط حياة اقتصادي. يجب أن تأخذ الريع الطبيعي وتحوله إلىٰ رأس مال عمراني، وأن تمنع الريع الاحتكاري، وأن تضبط الريع العقاري، وأن تحاصر الريع المالي، وأن تكسر الريع السياسي. أما الدولة الريعية فتفعل العكس: توزع الريع لتشتري الاستقرار، وتمنح الامتيازات لتصنع الولاء، وتترك الإنتاج ضعيفًا لأنه أقل سرعة من الريع. وهنا يصبح الاقتصاد تابعًا للسياسة لا للعمران.

ومن هنا يمكن القول إن مكافحة الريع ليست سياسة اقتصادية فقط، بل إصلاح للدولة. فلا يمكن تقليل الريع مع دولة توزع الامتيازات، ولا يمكن بناء إنتاج حقيقي مع نظام يكافئ القرب لا الكفاءة. ولذلك فإن مؤشر الريع يجب أن يرتبط بمؤشر الحوكمة، والشفافية، وعدالة الوصول إلىٰ الموارد، ومكافحة الاحتكار، وسيادة القانون. فحيث يضعف القانون، يقوىٰ الريع؛ وحيث تغيب المنافسة العادلة، يصبح الامتياز أصل الثروة.

أما في الاقتصاد المالي العالمي، فالريع يأخذ صورة أكثر تعقيدًا. الفائدة نفسها ريع نقدي، لأنها تمنح المال عائدًا لمجرد الزمن. والمشتقات قد تولد عوائد من تقلبات الأسعار لا من الإنتاج. والعملات الاحتياطية تمنح دولًا قدرة علىٰ تمويل عجزها من طلب العالم لعملتها. والتصنيفات الائتمانية قد تتحول إلىٰ سلطة ريع معرفي تؤثر في تكلفة الدين. وهكذا يصبح الريع عالميًا، لا محليًا فقط. وهذا يفسر كيف يتحول النظام المالي العالمي إلىٰ بنية استخراج قيمة من الأطراف إلىٰ المركز.

ومن هنا فإن قياس الريع في النظرية الإسلامية يجب أن يكون محليًا وعالميًا. محليًا، نقيس كيف تتوزع الثروة بين الإنتاج والامتياز. وعالميًا، نقيس كيف تُستخرج القيمة من الدول الضعيفة عبر الديون والفوائد والعملات والعقوبات والتجارة غير المتكافئة. وهذا يفتح الباب لربط الاقتصاد الإسلامي الكلي بالنظام المالي العالمي، كما سنفعل في الأقسام اللاحقة.

لكن كيف نعالج الريع؟ لا يكفي أن نفرض ضرائب عليه فقط، وإن كان ذلك قد يكون أداة. العلاج الأعمق هو تغيير الحوافز: جعل الإنتاج أكثر ربحية من الريع، فتح المنافسة، منع الاحتكار، فرض رسوم علىٰ الأراضي المعطلة، توجيه الائتمان إلىٰ الإنتاج، منع الفوائد الربوية، تقييد المضاربة الضارة، تحويل الموارد الطبيعية إلىٰ أصول تنموية، وتوسيع الملكية المنتجة. فالريع لا يختفي بالموعظة، بل بإعادة تصميم البنية.

وفي الاقتصاد الإسلامي، توجد أدوات قوية ضد الريع: تحريم الربا يضرب ريع المال، منع الاحتكار يضرب ريع السوق، الزكاة تضغط علىٰ المال الساكن، الحسبة تضبط الغش والتلاعب، وظيفة الدولة تمنع الامتيازات الظالمة، والوقف يحول الفائض إلىٰ أصول اجتماعية. لكن هذه الأدوات تحتاج إلىٰ إدماج كلي، لا إلىٰ تطبيق منفصل. فإذا حُرّم الربا لكن بقي الاحتكار، بقي الريع. وإذا وُجدت الزكاة لكن بقيت المضاربة العقارية، بقي الريع. وإذا وُجدت عقود إسلامية لكن بقيت الدولة ريعية، بقي الخلل.

وهنا تظهر قيمة النظرية الكلية: إنها لا تعالج الريع كظاهرة واحدة، بل كمنطق عام لاستخراج الدخل بلا إضافة عمرانية. ولذلك تحاصر الريع في المال، والسوق، والعقار، والموارد، والسياسة، والائتمان، والنظام العالمي.

ومن هنا ينتهي هذا الفصل إلىٰ نتيجة مركزية: الاقتصاد العادل لا يقاس فقط بمقدار ما ينتج، بل بمقدار ما يمنع استخراج الثروة من غير إنتاج. وكلما زاد الريع، ابتعد الاقتصاد عن الاستخلاف والعمران. وكلما انخفض الريع المنتج للاحتكار والطغيان، اقترب المال من وظيفته الحقيقية. فالاقتصاد الإسلامي الكلي لا يرفض الغنىٰ، لكنه يرفض الغنىٰ المنفصل عن الوظيفة. لا يرفض الربح، لكنه يرفض العائد بلا مخاطرة. لا يرفض المورد، لكنه يرفض تحويله إلىٰ كسل حضاري. لا يرفض السوق، لكنه يرفض السوق حين تصبح بابًا مغلقًا في وجه الضعفاء.

الفصل الثالث والثمانون
مؤشرات العدالة والكفاية والعمران
نحو لوحة قياس جديدة للاقتصاد الإسلامي الكلي

إذا كانت النظريات الاقتصـادية الحديثة قد جعلت الناتج المحلي الإجمالي، ومعدل النمو، والتضـخم، والبطالة، وسـعر الفائدة، والدين العام، والتجارة الخارجية، مؤشـرات مركزية لقياس صحة الاقتصاد، فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تستطيع أن تكتفي بهذه المؤشـرات وحدها. فهي لا ترفضـها من حيث هي أدوات وصـفية، لكنها ترىٰ أنها ناقصـة؛ لأنها قد تقيس حركة المال ولا تقيس عدالة الحياة، وقد تقيس حجم الناتج ولا تقيس تحقق الكفاية، وقد تقيس قوة السوق ولا تقيس سلامة العمران.

فالناتج قد يرتفع بينما يزداد الفقر. والتضـخم قد ينخفض بينما يتسـع الدين الأسـري. والبطالة قد تقل ظاهريًا بينما ينتشر العمل الهش. والاستثمار قد يرتفع بينما يتجه إلىٰ الريع والعقار والمضـاربة. والتجارة قد تنمو بينما تزيد التبعية للخارج. ولذلك فإن الاقتصـاد يحتاج إلىٰ لوحة قياس أعمق، لا تكتفي بالسـؤال: كم أنتج المجتمع؟ بل تسـأل: ماذا أنتج؟ ولمن؟ وبأي أثر؟ وهل قرّب الناس من الكفاية أم زاد المال انفصالًا عن العمران؟

من هنا تنشـأ الحاجة إلىٰ ثلاثة مؤشـرات كبرىٰ تمثل قلب القياس في هذه النظرية: مؤشـر الكفاية، مؤشـر العدالة، ومؤشـر العمران. هذه المؤشـرات ليسـت بديلة تمامًا عن المؤشرات التقليدية، بل حاكمة عليها ومفسرة لها. فإذا نما الناتج، فإن مؤشر الكفاية يخبرنا هل وصـل أثر النمو إلىٰ حاجات الناس. وإذا زاد الاسـتثمار، فإن مؤشـر العمران يخبرنا هل كان اسـتثمارًا منتجًا أم ريعيًا. وإذا تحسـن الدخل المتوسـط، فإن مؤشـر العدالة يخبرنا هل توزع التحسن توزيعًا يوسع القدرة الاجتماعية أم بقي محصورًا في طبقة ضيقة.

مؤشـر الكفاية يجب أن يقيس القدرة الفعلية للإنسـان علىٰ بلوغ حاجاته الأسـاسـية بكرامة، لا مجرد تجاوزه خط فقر نقدي ضـيق. لذلك ينبغي أن يتضـمن الغذاء، والسـكن، والصـحة، والتعليم، والأمن، والنقل، والطاقة الأساسية، والقدرة علىٰ العمل، والاستقرار الأسـري، والحماية من الصـدمات. فالإنسـان قد لا يكون فقيرًا وفق معيار نقدي رسـمي، لكنه عاجز عن شراء بيت، أو علاج مرض، أو تعليم أولاده، أو تحمل ارتفاع الأسعار. وهذا يعني أنه دون الكفاية وإن لم يكن دون خط الفقر.

أما مؤشـر العدالة فلا يقتصـر علىٰ قياس التفاوت في الدخل، بل يقيس توزيع القدرة. فالسـؤال ليس فقط: كم يملك الأغنياء والفقراء؟ بل: من يملك الوصـول إلىٰ الفرص؟ من يستطيع التعليم؟ من يستطيع التمويل؟ من يستطيع دخول السوق؟ من يملك الأصول؟ من يتحمل التضـخم؟ من يسـتفيد من الائتمان؟ من تذهب إليه النقود الجديدة؟ العدالة هنا ليسـت مسـاواة حسـابية، بل توازن وظيفي يمنع تركز القدرة الاقتصـادية في يد فئة تمنع بقية المجتمع من الحركة.

أما مؤشـر العمران، فهو الأوسـع والأخطر؛ لأنه يقيس مدىٰ ارتباط الاقتصـاد ببناء القدرة الحقيقية. فهو يسأل: هل يضيف الاقتصـاد إنتاجًا حقيقيًا؟ هل يوسع العمل النافع؟ هل يحفظ الموارد؟ هل يبني الإنسـان؟ هل يقلل الريع؟ هل يربط المال بالإنتاج؟ هل يرفع ا ستقلال المجتمع في غذائه وطاقته ومعرفته؟ هل يحول الموارد إلىٰ قدرات مستدامة؟ بهذا المعنىٰ، العمران ليس عمران المباني فقط، بل عمران الإنسـان والمؤسـسـات والموارد والزمن.

ومن هنا يمكن أن نقول إن الاقتصـاد الإسـلامي الكلي يحتاج إلىٰ الانتقال من "مؤشرات المال" إلىٰ "مؤشرات المعنىٰ الاقتصادي". فالدخل ليس معناه في رقمه فقط، بل في قدرته علىٰ تحقيق الكفاية. والاستثمار ليس معناه في حجمه فقط، بل في أثره العمراني.

والنمو ليس معناه في نسبته فقط، بل في عدالته واتجاهه. والعملة ليست معناها في سعر صرفها فقط، بل في حفظها للقوة الشرائية والحقوق الممتدة في الزمن.

ولهذا ينبغي أن تتكون لوحة القياس الجديدة من مستويات مترابطة. المستوىٰ الأول يقيس الكفاية المباشرة: الغذاء، السكن، الصحة، التعليم، النقل، الأمن، الطاقة، والعمل. المستوىٰ الثاني يقيس العدالة التوزيعية: توزيع الدخل، توزيع الأصول، الوصول إلىٰ التمويل، عدالة الضرائب والزكاة، أثر التضخم علىٰ الفئات المختلفة. المستوىٰ الثالث يقيس العمران الإنتاجي: حصة القطاعات الحقيقية، جودة العمل، الإنتاجية، تنويع الاقتصاد، الاعتماد علىٰ الريع، الاستثمار في المعرفة. المستوىٰ الرابع يقيس العدالة النقدية: اتجاه الائتمان، خلق النقود، تضخم الضروريات، تضخم الأصول، حماية المدخرات الصغيرة. المستوىٰ الخامس يقيس الاستقلال الحضاري: أمن الغذاء، أمن الطاقة، السيادة النقدية، القدرة التقنية، وتقليل التبعية البنيوية.

بهذه اللوحة، لا يعود الاقتصاد مجرد أرقام متفرقة، بل يصبح صورة مركبة عن علاقة المجتمع بموارده وماله ودولته وسوقه. فإذا ارتفع الناتج وانخفض مؤشر الكفاية، علمنا أن النمو مختل. وإذا ارتفع الاستثمار وانخفض مؤشر العمران، علمنا أن الاستثمار ريعي. وإذا استقر التضخم العام وارتفع تضخم الضروريات، علمنا أن الاستقرار النقدي خادع. وإذا تحسن متوسط الدخل وتدهور توزيع الأصول، علمنا أن العدالة تتآكل من العمق.

وهنا تظهر عبقرية هذا الجهاز القياسي: إنه لا يكتفي بما يظهر علىٰ السطح، بل يكشف البنية. فالاقتصاد الريعي قد يبدو غنيًا في الناتج، لكنه فقير في العمران. والاقتصاد المالي قد يبدو مزدهرًا في الأسواق، لكنه ضعيف في الكفاية. والاقتصاد الاستهلاكي قد يبدو نشطًا، لكنه هش في القدرة. أما الاقتصاد العمراني فهو الذي تتحول فيه الموارد إلىٰ إنتاج، والإنتاج إلىٰ كفاية، والكفاية إلىٰ استقرار، والاستقرار إلىٰ قدرة حضارية.

ومن هنا يكون معيار النجاح النهائي ليس مقدار المال المتحرك، بل مقدار الحياة الكريمة المتحققة. وهذا هو الفرق بين اقتصاد يقيس الإنسان بقدرته الشرائية، واقتصاد يقيس المال بقدرته علىٰ خدمة الإنسان.

وبهذا يكتمل المعنىٰ الأول للنمذجة: لقد لم نعد أمام نظرية تعظ بالعدالة، بل أمام جهاز يمكنه أن يسأل ويقيس ويقارن: هل حقق الاقتصاد الكفاية؟ هل وزع القدرة بعدل؟ هل ربط المال بالعمران؟ هل قلل الريع؟ هل حفظ العملة؟ هل جعل الدولة أداة توازن لا أداة جباية أو ريع؟

الفصل الرابع والثمانون
نموذج الاقتصاد العمراني المقاصدي
تركيب الدوال والمؤشرات في جهاز تحليلي واحد

بعد أن قمنا ببناء دالة الاستهلاك المقاصدية، ودالة الادخار الوظيفي، ودالة الاستثمار العمراني، والنموذج النقدي الإسلامي، وتحليل خلق النقود، والعلاقة بين الكفاية والنمو، وقياس الريع، ومؤشرات العدالة والكفاية والعمران، أصبح من الضروري أن ننتقل من تفكيك العناصر إلىٰ تركيبها في نموذج واحد. فالنظرية لا تكتمل حين تملك مفاهيم متفرقة، بل حين تستطيع أن تربط هذه المفاهيم داخل جهاز تحليلي متماسك يفسر حركة الاقتصاد من الداخل.

إن نموذج الاقتصاد العمراني المقاصدي ينطلق من فرضية مركزية: الاقتصاد ليس حركة مال فقط، ولا حركة سلع فقط، ولا حركة إنتاج فقط، بل هو حركة مركبة لتحويل الموارد إلىٰ كفاية وعدالة وعمران. ولذلك فإن أي نموذج لا يستطيع أن يربط بين المورد، والعمل، والمال، والدولة، والسوق، والحاجة، والكفاية، والعدالة، يبقىٰ نموذجًا ناقصًا مهما بلغت دقته الرياضية.

في هذا النموذج، تبدأ الحركة من المورد. فالمورد ليس مجرد مادة خام محايدة، بل أصل من أصول القيمة، لأنه يمثل الإمكان الذي أودعه الله في العالم وسخره للإنسان. لكن المورد لا يتحول إلىٰ قيمة عمرانية إلا بالعمل والمعرفة والتنظيم. وهنا يدخل الإنسان، لا بوصفه مستهلكًا فقط، بل بوصفه فاعلًا مستخلفًا يحول الإمكان إلىٰ منفعة. ثم يدخل المال بوصفه وسيطًا لتسهيل التداول والتمويل، لا بوصفه خالقًا مستقلًا للقيمة. ثم تدخل الدولة بوصفها جهازًا لحفظ التوازن ومنع الانحراف وضمان الكفاية. ثم يدخل السوق بوصفه مجالًا للتبادل والكشف الجزئي عن الحاجات، لا بوصفه الحكم النهائي علىٰ القيمة.

ومن هنا يمكن تصور النموذج في صورة دورة كبرىٰ:

المورد يتحول بالعمل والمعرفة إلىٰ إنتاج.

الإنتاج يتحول بالتوزيع العادل إلىٰ دخل.

الدخل يتوزع بين استهلاك وادخار وزكاة وإنفاق واستثمار.

الاستهلاك يجب أن يتجه أولًا إلىٰ الكفاية.

الادخار يجب أن يتحول إلىٰ قدرة مستقبلية لا اكتناز.

الاستثمار يجب أن يعود إلىٰ الإنتاج الحقيقي والعمران.

النقود يجب أن تخدم هذه الدورة لا أن تنفصل عنها.

والدولة يجب أن تمنع الريع والاحتكار والاختلال النقدي.

فإذا استقامت هذه الدورة، أصبح الاقتصاد عمرانيًا. وإذا انكسرت، ظهر الاقتصاد الريعي أو المالي أو الاستهلاكي المختل.

وهنا تظهر أهمية النموذج: إنه يسمح لنا بأن نحدد موضع الخلل. فإذا كان الإنتاج ضعيفًا، فالخلل في العمل أو المعرفة أو الموارد أو الاستثمار. وإذا كان الدخل موجودًا لكن الكفاية غائبة، فالخلل في التوزيع أو الأسعار أو الدولة. وإذا كان الادخار عاليًا لكن الاستثمار الحقيقي ضعيف، فالخلل في قنوات التمويل أو الثقة أو الحوافز. وإذا كان المال كثيرًا لكن الإنتاج قليل، فالخلل في خلق النقود واتجاه الائتمان. وإذا كان النمو مرتفعًا والكفاية منخفضة، فالخلل في طبيعة النمو. وإذا كانت الثروة تتراكم بلا عمل، فالخلل في الريع.

بهذا المعنىٰ، يصبح النموذج ليس مجرد رسم نظري، بل أداة تشخيص. إنه يسأل الاقتصاد: أين تنقطع العلاقة بين المال والعمران؟

والنموذج يقوم علىٰ خمسة محاور مترابطة:

المحور الأول هو محور الكفاية. فلا معنىٰ لنمو لا يقترب بالمجتمع من الكفاية. لذلك تقاس صحة الاقتصاد بقدرته علىٰ نقل الأفراد والأسر من منطقة العجز إلىٰ منطقة الكفاية، ثم من الكفاية إلىٰ الرخاء المشروع. فإذا بقيت الضروريات ناقصة، فإن كل توسع في التحسينيات يعبر عن اختلال في ترتيب الأولويات.

المحور الثاني هو محور العدالة. فالاقتصاد لا يكون عمرانيًا إذا أنتج الثروة ثم سمح بتركز القدرة في يد قلة. العدالة هنا ليست مساواة قسرية، بل توزيع للقدرة يسمح لأوسع عدد ممكن من الناس بالمشاركة في الإنتاج والاستهلاك الكريم والادخار الوظيفي والاستثمار الصغير.

المحور الثالث هو محور الإنتاج الحقيقي. فالمال يجب أن يعود إلىٰ الزراعة والصناعة والخدمات النافعة والمعرفة والبنية الأساسية، لا أن يبقىٰ في المضاربة والديون والأصول الجامدة. وكل اقتصاد ترتفع فيه حصة المال الرمزي علىٰ حساب الإنتاج الحقيقي يدخل في منطقة الخطر.

المحور الرابع هو محور ضبط الريع. لأن الريع يقطع العلاقة بين الجهد والدخل، وبين القيمة والثروة، وبين العمل والمكافأة. فإذا تضخم الريع، ضعف العمران، حتىٰ لو زادت الثروة الكلية.

المحور الخامس هو محور الدولة المقاصدية. فالدولة ليست خارج النموذج، بل في قلبه. لكنها ليست دولة ابتلاع، بل دولة وظيفة: تحفظ النقد، تمنع الاحتكار، تدير الموارد العامة، تحقق الكفاية، توجه الاستثمار، وتحمي المجتمع من طغيان المال والسوق والريع.

ومن هنا نستطيع أن نقول إن نموذج الاقتصاد العمراني المقاصدي يقوم علىٰ معادلة حضارية كبرىٰ:

القيمة العمرانية = المورد × العمل × المعرفة × العدالة × المقصد

أما المال، فهو لا يدخل بوصفه أصلًا مستقلًا، بل بوصفه معامل تيسير أو تعطيل. فإذا خدم المال هذه العناصـــر، زادت القيمة العمرانية. وإذا انفصـــل عنها، خلق قيمة وهمية أو ريعًا أو تضخمًا أو مديونية.

وهنا تظهر نقطة فلســفية خطيرة: المال في هذا النموذج ليس موجبًا دائمًا. قد يكون المال عامل بناء، وقد يكون عامل تخريب. فإذا ذهب إلىٰ الإنتاج والكفاية، كان موجبًا. وإذا ذهب إلىٰ الريع والمضاربة، صار سالبًا. ولذلك لا يكفي أن تزيد السيولة، بل يجب أن نعرف اتجاهها. ولا يكفي أن يزيد التمويل، بل يجب أن نعرف وظيفته.

ومن هنا يمكن أن نتصور "ميزان الاقتصاد العمراني" علىٰ النحو الآتي:

في الكفة الأولىٰ: الإنتاج الحقيقي، الكفاية، العدالة، العمل، المعرفة، الاســتثمار المنتج، السيولة العمرانية.

وفي الكفة الثانية: الريع، الاحتكار، المضـاربة، الديون غير المنتجة، تضـخم الأصـول، الاستهلاك الترفي، السيولة المنفصلة عن القيمة.

كلما رجحت الكفة الأولىٰ، اقترب الاقتصاد من العمران. وكلما رجحت الثانية، دخل الاقتصاد في الوهم والاختلال.

وهذا النموذج يمنحنا قدرة علىٰ مقارنة الاقتصـــادات لا بحجم الناتج فقط، بل بطبيعة بنيتها. فاقتصاد صغير نسبيًا لكنه عالي الكفاية، منخفض الريع، قوي الإنتاج، عادل التوزيع، قد يكون أكثر صحة عمرانية من اقتصاد ضخم الناتج لكنه قائم علىٰ المال الرمزي والديون والتفاوت. وهذا يفتح بابًا جديدًا لتقييم الدول، خاصة في الفضاء العربي والإسلامي.

إن النموذج العمراني المقاصدي لا يريد أن يكون بديلًا شعاريًا عن الاقتصاد الحديث، بل جهازًا تحليليًا يستطيع أن يقول لصانع القرار:

لا تقِس النمو وحده، بل معامل الكفاية في النمو.

لا تقِس الاستثمار وحده، بل العائد العمراني علىٰ الاستثمار.

لا تقِس السيولة وحدها، بل جودة السيولة.

لا تقِس الائتمان وحده، بل نسبة الائتمان العمراني.

لا تقِس الثروة وحدها، بل نسبة الريع فيها.

لا تقِس الدولة بحجم إنفاقها، بل بوظيفة إنفاقها.

لا تقِس السوق بحركتها، بل بعدالتها وقدرتها علىٰ خدمة الحاجة.

وبهذا يصبح الاقتصاد الإسلامي الكلي قادرًا علىٰ تقديم لغة قياس جديدة، لا تكتفي بتكرار لغة الاقتصاد الغربي، ولا تهرب إلىٰ الوعظ العام. إنه يقول: يمكن تحويل المقاصد إلىٰ مؤشرات، والكفاية إلىٰ معيار، والعمران إلىٰ نموذج، والمال إلىٰ متغير وظيفي قابل للتقييم.

وهنا نصل إلىٰ خلاصة هذا الفصل: نموذج الاقتصاد العمراني المقاصدي هو الجهاز الذي يجمع كل ما سبق. فهو ليس دالة واحدة، بل شبكة دوال. وليس مؤشرًا واحدًا، بل لوحة قياس. وليس فلسفة مجردة، بل أداة تشخيص وتوجيه. وهو يقوم علىٰ أن الاقتصاد الصحيح هو الذي يحول الموارد إلىٰ كفاية، والكفاية إلىٰ قدرة، والقدرة إلىٰ عمران، والعمران إلىٰ عدالة مستدامة.

القسم الثاني عشر
الاختبار الحضاري والتطبيقي

تمهيد

من النموذج إلى الواقع

حين تصبح المؤشرات عينًا كاشفة لا أرقامًا صامتة

لا تكتمل النظرية حين تبني مفاهيمها، ولا حين تصوغ دوالها، ولا حتىٰ حين ترسم مؤشراتها، بل تكتمل حين تدخل الواقع وتسمح له أن يمتحنها. فالواقع هو المختبر الأصعب؛ لأنه لا يجامل النظريات، ولا يحترم جمال الصياغة إذا عجزت عن التفسير. ومن هنا يأتي هذا القسم بوصفه لحظة الاختبار الكبرىٰ: هل تستطيع النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي أن تفسر الاقتصاد كما هو؟ هل تستطيع أن تكشف مواضع الخلل في الدولة الريعية، والنظام المالي العالمي، والبنوك الإسلامية، والديون، والدولار، والتضخم، والعملات الرقمية، والاقتصاد العربي؟ وهل تستطيع مؤشرات الكفاية والعدالة والعمران والريع والسيولة أن تتحول إلىٰ عين ترىٰ ما لا تراه المؤشرات التقليدية؟

إننا لا نريد في هذا القسم أن نكرر لغة الناتج المحلي والنمو والدين والتضخم فقط، بل نريد أن نجعل هذه الأرقام تُقرأ من خلال عين جديدة. فالناتج المحلي لا معنىٰ له وحده إذا لم نعرف: هل تحقق الكفاية؟ والنمو لا يكفي إذا لم نعرف: هل هو نمو إنتاجي أم ريعي؟ والسيولة لا تكشف الحقيقة إذا لم نعرف: هل ذهبت إلىٰ العمران أم إلىٰ المضاربة؟ والدين العام لا يُفهم بمجرد نسبته إلىٰ الناتج، بل بقدر ما نسأل: هل موّل قدرة مستقبلية أم استهلاكًا عابرًا؟ والبنوك الإسلامية لا تُقاس بعددها وأصولها فقط، بل بمدىٰ خروجها الحقيقي من منطق المال الذي يلد المال.

ومن هنا ينبغي أن تكون "العين البصرية" لهذا القسم واضحة: كل فصل سيُقرأ من خلال لوحة مؤشرات، لا من خلال السرد وحده. وهذه اللوحة تقوم علىٰ ستة مؤشرات كبرىٰ:

مؤشــر الكفاية: هل بلغ الإنســان حد الكفاية في الغذاء والســكن والصــحة والتعليم والأمن والعمل؟

مؤشــر العدالة: كيف توزعت القدرة الاقتصــادية؟ من يملك؟ من يعمل؟ من يحصــل علىٰ الائتمان؟ من يدفع كلفة التضخم؟

مؤشر العمران: هل تحولت الموارد إلىٰ إنتاج حقيقي وقدرة مستدامة؟

مؤشــر الريع: كم من الثروة جاء من الســيطرة والامتياز والمورد والاحتكار، لا من العمل والإنتاج؟

مؤشر السيولة العمرانية: أين ذهبت النقود الجديدة؟ إلىٰ الإنتاج أم العقار أم المضاربة أم الاستهلاك؟

مؤشر انفصال المال عن الإنتاج: هل ينمو القطاع المالي أسرع من الاقتصاد الحقيقي؟

الفصل الخامس والثمانون
الفضاء العربي والإسلامي بوصفه مختبرًا للنظرية
من طنجة إلى رأس الخيمة:
هل توجد كتلة حضارية قابلة لاقتصاد كلي مختلف؟

إن أول اختبار حقيقي للنظرية لا يبدأ من دولة منفردة، بل من الفضاء الحضاري الذي يمكن أن تتحرك فيه. ذلك أن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يُبنىٰ في فراغ جغرافي، ولا في جزيرة معزولة، بل يحتاج إلىٰ فضاء تتوافر فيه عناصر اللغة، والتاريخ، والثقافة، والدين، والموارد، والأسواق، والقدرة السكانية، والموقع الجيوسياسي. ومن هنا تأتي أهمية الفضاء الممتد من طنجة إلىٰ رأس الخيمة بوصفه مجالًا أوليًا لاختبار النظرية.

هذا الفضاء ليس مجرد تجاور دول، بل مجال حضاري واسع، يمتلك لغة جامعة، وذاكرة تاريخية مشتركة، وموارد هائلة، وموقعًا يربط البحر المتوسط بالمحيط الأطلسي والبحر الأحمر والخليج والمحيط الهندي، ويمتلك طاقة بشرية ضخمة، وثروة نفطية وغازية ومعدنية وزراعية وبحرية وسياحية. ومع ذلك، فإن السؤال المؤلم هو: لماذا لا يتحول هذا كله إلىٰ كفاية عامة؟ لماذا يبقىٰ الفضاء غنيًا بالموارد وفقيرًا في التكامل؟ لماذا تجتمع الثروة والبطالة، والنفط والفقر، والسيولة والعجز، والموانئ والتبعية، والجامعات وضعف الإنتاج المعرفي؟

هنا تبدأ النظرية عملها. فالمؤشر التقليدي قد يقول لنا إن بعض دول هذا الفضاء غنية جدًا، وبعضها متوسطة، وبعضها فقيرة. لكن عين النظرية تسأل سؤالًا آخر: هل هذه الثروة تحولت إلىٰ عمران؟ هل أنتجت كفاية؟ هل صنعت اقتصادًا حقيقيًا متكاملًا؟ هل ربطت الموارد بالعمل والمعرفة؟ أم أن جزءًا كبيرًا منها بقي ريعًا موزعًا، أو سيولة مستوردة، أو استهلاكًا عاليًا، أو أصولًا مالية وعقارية؟

إن هذا الفضاء يعاني من مفارقة كبرىٰ: وفرة في الموارد مع ضعف في التكامل الإنتاجي. النفط موجود، والغاز موجود، والأرض موجودة، والموقع موجود، والعمالة موجودة، والأسواق موجودة، لكن الدورة العمرانية غير مكتملة. فدول تملك المال ولا تملك الكثافة السكانية الكافية للإنتاج الواسع، ودول تملك السكان ولا تملك رأس المال، ودول تملك الأرض ولا تملك الاستثمار، ودول تملك الموقع ولا تملك الصناعة، ودول تملك المعرفة الجزئية ولا تملك نظامًا يربطها بالإنتاج.

ومن هنا فإن أول مؤشر يجب أن نراه بالعين هو "مؤشر التكامل العمراني". لا يكفي أن نسأل عن ناتج كل دولة منفردة، بل يجب أن نسأل: ماذا لو قُرئت الموارد والسكان والأسواق والموانئ والطاقة والمعرفة بوصفها شبكة واحدة؟ عندها يظهر أن الفضاء العربي والإسلامي لا يعاني فقط من نقص في الموارد، بل من تفكك في الدورة الاقتصادية. المال لا يذهب حيث العمل، والعمل لا يذهب حيث المورد، والمورد لا يتحول إلىٰ صناعة، والسوق لا تتحول إلىٰ تكامل، والدولة القطرية تحبس الإمكانات داخل حدود ضيقة.

وهنا تظهر أهمية "العين المؤشرية" بوضوح. فنحن نحتاج إلىٰ خريطة لا تُظهر الدول فقط، بل تُظهر العلاقات: أين توجد الطاقة؟ أين توجد الكثافة السكانية؟ أين توجد الأراضي الزراعية؟ أين توجد الموانئ؟ أين توجد البطالة؟ أين توجد الفوائض المالية؟ أين توجد الأسواق الاستهلاكية؟ أين توجد فجوات السكن والغذاء والتعليم والصحة؟ هذه الخريطة هي عين النظرية، لأنها تكشف أن الخلل ليس في الندرة، بل في سوء الربط.

ومن منظور الكفاية، يجب أن نسأل: كم نسبة السكان في هذا الفضاء الذين بلغوا حد الكفاية الحقيقي؟ لا خط الفقر فقط، بل الكفاية بمعناها الواسع: السكن الملائم، التعليم الجيد، الصحة، العمل المنتج، الأمن، النقل، القدرة علىٰ تكوين أسرة، الاستقرار النقدي، والحماية من الصدمات. فإذا وجدنا أن الثروة النفطية الهائلة لا تمنع هشاشة واسعة في دول

أخرىٰ من الفضاء نفسه، فهذا يعني أن المشكلة ليست في غياب الإمكان، بل في غياب البنية التكاملية المقاصدية.

ومن منظور الريع، سنكتشف أن جزءًا كبيرًا من الاقتصاد في هذا الفضاء يقوم علىٰ ريع الموارد، أو ريع الدولة، أو ريع العقار، أو ريع الاستيراد، أو ريع القرب من السلطة. وهذا يجعل المال يتحرك أحيانًا بعيدًا عن الإنتاج الحقيقي. فبدل أن يذهب إلىٰ الزراعة والصناعة والتقنية والمعرفة، يذهب إلىٰ العقار، والاستهلاك، والوكالات التجارية، والمضاربات، والمشاريع الاستعراضية. وهنا يرتفع الناتج في بعض المواضع، لكن مؤشر العمران لا يرتفع بالدرجة نفسها.

ومن منظور العدالة، تظهر مشكلة أخرىٰ: تفاوت كبير بين الدول وداخل الدول. بعض المناطق تملك فوائض مالية ضخمة، وبعضها يعاني من عجز في الضروريات. بعض الفئات تملك أصولًا وعقارًا وسيولة، وبعضها لا يملك إلا دخلًا هشًا. وهنا تصبح العدالة ليست قضية داخلية فقط، بل قضية فضاء كامل. فهل يمكن بناء اقتصاد إسلامي كلي من غير آلية تكاملية تعيد توجيه الفوائض إلىٰ الحاجات الإنتاجية الكبرىٰ؟

ومن منظور السيولة العمرانية، نحتاج إلىٰ سؤال صريح: أين تذهب أموال هذا الفضاء؟ هل تبني قدرة داخله، أم تخرج إلىٰ الأسواق العالمية؟ هل تمول مصانع ومدارس ومراكز بحث وشبكات نقل وزراعة حديثة، أم تمول سندات أجنبية وعقارات خارجية واستهلاكًا مستوردًا؟ إن الفائض المالي حين لا يجد مشروعًا عمرانيًا داخليًا يتحول إلىٰ مال مهاجر، وهذا يعني أن المورد المحلي يخدم عمران غيره أكثر مما يخدم عمرانه.

وهنا يكشف النموذج الإسلامي الكلي عن وظيفته: إنه لا يكتفي بأن يقول إن لدينا موارد، بل يسأل عن تحويل الموارد إلىٰ كفاية. ولا يكتفي بأن يقول إن هناك نموًا، بل يسأل عن معامل الكفاية في النمو. ولا يكتفي بأن يقول إن هناك فوائض مالية، بل يسأل عن نسبة السيولة العمرانية. ولا يكتفي بأن يقول إن هناك ثروة، بل يسأل عن نسبة الريع إلىٰ الإنتاج.

وبهذا تصبح قراءة الفضاء العربي والإ سلامي اختبارًا مبا شرًا للنظرية. فإذا ا ستطاعت النظرية أن تفسـر لماذا لا تتحول الثروة إلىٰ كفاية، ولماذا لا يتحول المال إلىٰ إنتاج، ولماذا لا يتحول المورد إلىٰ استقلال، ولماذا لا يتحول السوق الكبير إلىٰ تكامل، فإنها تملك قدرة تفسيرية حقيقية.

والنتيجة الأولية هنا واضـحة: الفضـاء العربي والإسـلامي ليس فقيرًا في الإمكان، بل فقير في الجهاز الذي يحول الإمكان إلىٰ عمران. وهذا بالضـبط ما تسـعىٰ النظرية إلىٰ بنائه: جهاز يربط المورد بالعمل، والمال بالكفاية، والدولة بالمقاصـد، والسـوق بالإنتاج، والسيولة بالعمران.

الفصل السادس والثمانون
الدولة الريعية بوصفها اختبارًا حاسمًا للنظرية
حين يتحول المورد من أصل للعمران إلى أداة لتعطيل الإنتاج

تبدو الدولة الريعية، في ظاهرها، دولة غنية؛ فهي تملك موردًا كبيرًا، أو تدفقًا ماليًا مستقرًا نسبيًا، أو دخلًا خارجيًا لا يعتمد بصورة مباشرة على إنتاج المجتمع الداخلي. ولكن هذه الصورة تخفي مأزقًا عميقًا: فالغنى الريعي ليس دائمًا غنى عمرانيًا، والوفرة المالية ليست دائمًا قدرة إنتاجية، والدولة التي تملك دخلًا سهلًا قد تفقد، مع الزمن، حاجتها إلى بناء مجتمع منتج. وهنا تصبح الدولة الريعية مختبرًا حاسمًا للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي؛ لأنها تكشف الفرق بين المورد بوصفه أصلًا للقيمة، والمورد بوصفه ريعًا يعطل القيمة.

في التصور الذي نبنيه، المورد ليس لعنة، ولا الثروة الطبيعية شرًا، ولا النفط أو الغاز أو المعادن مشكلة في ذاتها. بالعكس، المورد أصل من أصول القيمة، لأنه يمثل إمكانًا مخلوقًا يمكن أن يتحول إلى عمران. لكن المشكلة تبدأ حين لا يتحول المورد إلى عمل ومعرفة وصناعة وكفاية، بل يتحول إلى دخل جاهز توزعه الدولة، وتشتري به الاستقرار، وتمول به الاستهلاك، وتؤجل به الإصلاح، وتستغني به عن بناء قاعدة إنتاجية واسعة. هنا لا يعود المورد أصلًا للعمران، بل يصبح غطاءً لتأجيل العمران.

والدولة الريعية تكشف خللًا في المؤشرات التقليدية. فقد يكون الناتج مرتفعًا، والدخل الفردي كبيرًا، والإنفاق العام واسعًا، والعملة قوية، ومع ذلك يكون مؤشر العمران ضعيفًا. لماذا؟ لأن السؤال ليس كم دخل الدولة، بل كيف تكوّن هذا الدخل؟ وهل شارك المجتمع في إنتاجه؟ وهل تحول إلى قدرة مستدامة؟ وهل خلق عملًا حقيقيًا؟ وهل بنى

تعليمًا وصـــناعة ومعرفة؟ أم بقي مجرد دورة مالية بين مورد خارجي، وخزينة عامة، ورواتب، واستهلاك، واستيراد؟

هنا يجب أن تعمل "العين المؤشرية" بوضوح. في الدولة الريعية نحتاج إلىٰ قراءة ستة مؤشـرات معًا: مؤشـر الريع، ومؤشـر الكفاية، ومؤشـر الإنتاج الحقيقي، ومؤشـر الاعتماد علىٰ الدولة، ومؤشر السيولة العمرانية، ومؤشر هشاشة المستقبل. فإذا ارتفع دخل الدولة لكن بقي الإنتـاج غير النفطي ضـــعيفًـا، فهـذا يعني أن المورد لم يتحول إلىٰ عمران. وإذا ارتفعت الرواتب لكن بقيت المهارات منخفضـــة، فهذا يعني أن المال لم يتحول إلىٰ قدرة. وإذا توسـع الاسـتهلاك المسـتورد، فهذا يعني أن الريع يغادر المجتمع ليعمر مصـانع غيره. وإذا تضخم العقار، فهذا يعني أن الفائض المالي لم يجد طريقه إلىٰ الإنتاج.

إن أخطر ما تفعله الدولة الريعية أنها تغير العلاقة بين الدولة والمجتمع. في الدولة الإنتاجية، تحتاج الدولة إلىٰ المجتمع: إلىٰ عمله، وإنتاجه، وضـرائبه، ومهارته، ومشـاركته. أما في الدولة الريعية، فقد تســتطيع الدولة أن تعيش ماليًا من المورد أكثر مما تعيش من المجتمع. وهنا تنقلب العلاقة السـياسـية والاقتصـادية معًا؛ فبدل أن تكون الدولة ثمرة عقد اجتماعي قائم علىٰ المشاركة والرقابة والتمويل المتبادل، تتحول إلىٰ موزع للريع، ويتحول المجتمع إلىٰ متلقٍّ للمنح والرواتب والدعم والعقود.

ومن هنا ينشـأ خلل عميق في مفهوم المواطنة الاقتصـادية. المواطن في الدولة الإنتاجية يسـأل: كيف أشـارك في إنتاج الثروة؟ أما في الدولة الريعية فقد يسـأل: ما نصـيبي من الريع؟ وهذا التحول ليس أخلاقيًا فرديًا فقط، بل بنيوي؛ لأن بنية الاقتصـاد نفسـها تدفع الناس إلىٰ البحث عن القرب من الدولة، لا عن الإبداع والإنتاج. الوظيفة العامة تصـــبح أكثر أمانًا من المشـــروع، والعقد الحكومي أكثر جاذبية من الابتكار، والعقار أكثر جذبًا من الصـــناعة، والامتياز أكثر ربحًا من العمل.

وهنا يظهر أثر الريع في تشكيل الطبقة الوسطىٰ. فالطبقة الوسطىٰ في الاقتصاد الإنتاجي تقوم غالبًا علىٰ المعرفة، والمهن، والتجارة، والصناعة، والمهارات، والاستقلال النسبي. أما في الدولة الريعية، فقد تتشكل طبقة وسطىٰ تابعة للدولة، تعتمد علىٰ الرواتب والإنفاق العام والدعم والعقود. هذه الطبقة قد تبدو مستقرة في زمن الوفرة، لكنها تكون هشّة أمام انخفاض أسعار المورد أو تغير شروط السوق العالمي. فإذا انخفض الريع، انكشفت هشاشتها، لأن أساسها لم يكن إنتاجًا مستقلًا بل توزيعًا ماليًا.

ومن هنا يكون مؤشر "استقلال الطبقة الوسطىٰ" مهمًا جدًا. لا يكفي أن نسأل عن حجم الطبقة الوسطىٰ، بل نسأل: من أين يأتي دخلها؟ من إنتاج ومعرفة ومهارة؟ أم من ريع الدولة؟ هل تستطيع الصمود إذا انخفض الإنفاق العام؟ هل تملك أصولًا إنتاجية؟ هل تشارك في صناعة القيمة؟ أم تعتمد علىٰ دورة مالية تتحكم فيها الدولة؟ هذا المؤشر يكشف ما إذا كانت الطبقة الوسطىٰ وعاءً معرفيًا حقيقيًا، أم طبقة ريعية مؤقتة.

وفي الدولة الريعية، تتعرض الكفاية نفسها للخطر رغم الوفرة. فقد تستطيع الدولة أن ترفع مستوىٰ الاستهلاك، لكنها لا تبني دائمًا كفاية مستدامة. فالسكن قد يصبح غاليًا بسبب تدفق السيولة إلىٰ العقار. والغذاء قد يكون متاحًا بالاستيراد، لكنه هش أمام الأزمات العالمية. والصحة والتعليم قد يتوسعان في المباني، لكنهما لا ينتجان معرفة أو إنتاجية كافية. والعمل قد يتوفر في القطاع العام، لكنه لا يعكس إنتاجًا حقيقيًا. وهنا تصبح الكفاية ظاهرية، لا عمرانية.

ومن هنا يجب التمييز بين "كفاية ممولة بالريع" و"كفاية مؤسسة علىٰ القدرة". الأولىٰ تعتمد علىٰ استمرار المورد وسعره وتدفقه، والثانية تعتمد علىٰ إنتاج المجتمع ومهارته ومؤسساته. الدولة الريعية قد تحقق الأولىٰ مؤقتًا، لكنها لا تحقق الثانية إلا إذا حولت الريع إلىٰ استثمار عمراني طويل الأمد. وهذا هو الامتحان الحقيقي: هل تستخدم الدولة الريع لإنهاء الريعية؟ أم تستخدمه لإدامتها؟

إن الدولة الريعية الناجحة، إن صح التعبير، هي التي تتعامل مع الريع بوصفه موردًا انتقاليًا لبناء اقتصاد غير ريعي. أما الدولة الريعية الفاشلة فهي التي تجعل الريع نمطًا دائمًا للحياة. الأولىٰ تستثمر في الإنسان، والصناعة، والمعرفة، والزراعة، والتقنية، والبنية الأساسية، و صناديق الأجيال. الثانية تستثمر في الاستهلاك، والولاء، والعقار، والمشاريع الرمزية، وتضخم الجهاز الإداري. الأولىٰ تحول المورد إلىٰ قدرة، والثانية تحول المورد إلىٰ عادة.

وهنا تظهر وظيفة الدولة المقاصدية. في التصور الإسلامي الكلي، لا تملك الدولة المورد الطبيعي بوصفها مالكًا مطلقًا، بل تديره بوصفها أمينة علىٰ حق عام وحق أجيال وحق كفاية. ولذلك لا يجوز أن يتحول المورد إلىٰ أداة سياسية للشراء والاحتواء، ولا إلىٰ مال سهل يفسد بنية العمل، ولا إلىٰ ريع تستهلكه الحاضر علىٰ حساب المستقبل. المورد العام يجب أن يتحول إلىٰ أصل عام: تعليم، صحة، صناعة، معرفة، بنية، أوقاف إنتاجية، سيادة غذائية، وسيادة نقدية.

ومن هنا يمكن بناء "مؤشر تحويل الريع إلىٰ عمران". هذا المؤشر يقيس نسبة دخل المورد التي تتحول إلىٰ استثمار إنتاجي طويل الأمد، مقابل النسبة التي تذهب إلىٰ إنفاق جارٍ أو استهلاك أو دعم غير منتج أو مشاريع استعراضية. فإذا كانت أغلب الإيرادات الريعية تذهب إلىٰ الرواتب والاستهلاك والاستيراد، فالمؤشر منخفض. وإذا ذهبت إلىٰ بناء قدرة حقيقية، فالمؤشر مرتفع. وهذا المؤشر قد يكون أخطر من حجم الإيرادات نفسها.

كما نحتاج إلىٰ "مؤشر الاعتماد الريعي"، وهو نسبة دخل الدولة أو الصادرات أو الإنفاق العام المعتمد علىٰ مورد ريعي. كلما ارتفع هذا المؤشر، زادت هشاشة الدولة أمام الخارج. فإذا كان سعر النفط، أو تحويلات الخارج، أو المعونات، أو مورد واحد، هو ما

يحدد قدرة الدولة علىٰ الإنفاق، فإن السيادة الاقتصادية تصبح معلقة بعامل خارج الإرادة الوطنية. وهنا لا تكون الدولة حرة تمامًا، حتىٰ لو بدت غنية.

وهنا تتضح العلاقة بين الريع والسيادة. الدولة الريعية قد تبدو قوية لأنها تملك مالًا، لكنها قد تكون ضعيفة لأنها لا تملك إنتاجًا متنوعًا. قد تشتري السلع، لكنها لا تصنعها. قد تستورد التكنولوجيا، لكنها لا تنتجها. قد تبني مدنًا، لكنها لا تبني قاعدة معرفية كافية. قد تملك فوائض مالية، لكنها تضعها في أسواق عالمية تتحكم فيها قوىٰ أخرىٰ. وهنا يصبح الريع طريقًا إلىٰ التبعية إذا لم يتحول إلىٰ قدرة ذاتية.

وهذا يربط الدولة الريعية بالنظام المالي العالمي. الفوائض الريعية كثيرًا ما تعود إلىٰ مراكز المال العالمية عبر السندات والاستثمارات والأصول الأجنبية. أي أن المورد الذي خرج من الأرض المحلية قد يذهب ليقوي عملة غيرها، وأسواق غيرها، وشركات غيرها. وفي الوقت نفسه تستورد الدولة الريعية غذاءها وسلعها وتقنيتها من الخارج. وهكذا تدخل في دورة عجيبة: تصدر موردًا خامًا، تستورد سلعًا مصنعة، وتودع فوائضها في النظام المالي العالمي. هذا ليس عمرانًا كاملًا، بل تبادل غير متكافئ مغطىٰ بالثروة.

ومن هنا فإن العين البصرية للمؤشرات يجب أن ترسم الدولة الريعية علىٰ شكل دورة: مورد طبيعي ← دخل خارجي ← خزينة الدولة ← رواتب ودعم ومشاريع ← استهلاك واستيراد وعقار ←خروج جزء كبير من القيمة إلىٰ الخارج. وفي المقابل، الدورة العمرانية المطلوبة هي: مورد طبيعي ← صندوق سيادي مقاصدي ← استثمار في الإنسان والإنتاج ← تنويع اقتصادي ← كفاية مستدامة ← تقليل الاعتماد علىٰ المورد. الفرق بين الدورتين هو الفرق بين الريع والعمران.

وفي الدولة الريعية تظهر أيضًا مشكلة العمل. فالعمل يفقد جزءًا من معناه حين يصبح الدخل منفصلًا عن الإنتاج. وقد تتضخم الوظائف الإدارية، وتضعف الإنتاجية، ويصبح

القطاع العام ملاذًا لا محركًا. وفي المقابل، يعتمد القطاع الخاص أحيانًا على العمالة الرخيصة أو العقود الحكومية، لا على الابتكار. وهنا نحتاج إلى "مؤشر إنتاجية العمل الريعي": هل الأجور تعكس إنتاجًا حقيقيًا؟ هل الوظائف تضيف قيمة؟ هل التعليم مرتبط بسوق إنتاجي؟ أم أن العمل جزء من توزيع الريع؟

وهذا لا يعني إدانة الناس، بل قراءة البنية. الإنسان يتكيف مع الحوافز. فإذا كافأ النظام الريع، بحث الناس عن الريع. وإذا كافأ الإنتاج، اتجهوا إلى الإنتاج. ولذلك فإن إصلاح الدولة الريعية لا يكون بالخطاب الأخلاقي وحده، بل بتغيير الحوافز: جعل العمل المنتج أعلى مكانة وأفضل عائدًا من الانتظار الريعي، وجعل الاستثمار الحقيقي أكثر جاذبية من العقار والمضاربة، وجعل المعرفة طريقًا للثروة لا الواسطة والقرب من الدولة.

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي الكلي، فإن أخطر خطأ في الدولة الريعية هو تعطيل معنى الاستخلاف. فالاستخلاف يقتضي تحويل المورد إلى عمران، لا الاكتفاء باستهلاكه. والمورد العام ليس هبة لجيل واحد، بل أمانة ممتدة بين الأجيال. ولذلك فإن الاستهلاك المفرط للريع اليوم على حساب قدرة الغد هو إخلال بمقصد العدالة بين الأجيال. ومن هنا يجب أن يكون للدولة الريعية "مؤشر حق الأجيال"، يقيس مقدار ما يُحفظ ويُستثمر للمستقبل، لا فقط مقدار ما يُنفق في الحاضر.

وهنا نصل إلى النتيجة المركزية: الدولة الريعية لا تفشل لأنها تملك موردًا، بل لأنها تفشل في تحويل المورد إلى قدرة. والاقتصاد الإسلامي الكلي لا يطلب منها أن تتخلى عن مواردها، بل أن تخرجه من منطق الريع إلى منطق الاستخلاف. أي أن يصبح النفط أو الغاز أو المعدن أو الموقع الجغرافي بداية لدورة عمرانية، لا نهاية لها. أن يتحول إلى مدرسة، ومختبر، ومصنع، ومزرعة، وطريق، وميناء، ومعرفة، وصندوق أجيال، وشركة منتجة، وطبقة وسطى مستقلة.

وبذلك تقدم النظرية أداة نقد وتوجيه معًا. فهي تكشـف أن الناتج العالي لا يكفي، وأن الوفرة المالية لا تكفي، وأن الإنفاق العام لا يكفي، وأن الاســتهلاك المرتفع لا يكفي. ما يكفي هو أن يتحول المورد إلىٰ كفاية مســتدامة، والكفاية إلىٰ قدرة، والقدرة إلىٰ عمران، والعمران إلىٰ استقلال حضاري.

الفصل السابع والثمانون
الديون السيادية وهيمنة الدولار
حين تتحول النقود العالمية إلى أداة لإعادة توزيع القوة بين الأمم

إذا كانت الدولة الريعية تكشف كيف يمكن للمورد أن يتحول من أصل للعمران إلىٰ أداة لتعطيل الإنتاج، فإن الديون السيادية وهيمنة الدولار تكشف مستوىٰ آخر من الاختلال: مستوىٰ النظام المالي العالمي نفسه. فهنا لا يعود السؤال متعلقًا بدولة تسيء إدارة مواردها فقط، بل بعالم كامل بُنيت فيه النقود والديون والعملات والمؤسسات المالية علىٰ نحو يجعل بعض الدول قادرة علىٰ تمويل عجزها بعملتها، وبعض الدول الأخرىٰ مضطرة إلىٰ الاقتراض بعملة لا تملك إصدارها. وهنا تتحول النقود من وسيط للتبادل إلىٰ أداة سيادة، ومن أداة حساب إلىٰ آلية هيمنة، ومن رمز ثقة إلىٰ بنية قوة.

إن الدين السيادي، في ظاهره، أداة مالية تلجأ إليها الدولة لتمويل عجزها أو مشاريعها أو أزماتها. لكن في عمقه، هو علاقة قوة بين حاضر الدولة ومستقبلها، وبين قرارها الداخلي والنظام المالي الخارجي. فالدولة حين تقترض لا تستدين مالًا فقط، بل ترهن جزءًا من قرارها المستقبلي. وإذا كان الدين بعملة أجنبية، فإن الرهن يصبح أعمق؛ لأنها لا تملك خلق العملة التي تسدد بها، بل يجب أن تحصل عليها عبر التصدير أو الاحتياطي أو الاقتراض الجديد. وهنا يبدأ القيد الحقيقي علىٰ السيادة.

ومن منظور النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، لا يُقاس الدين السيادي فقط بنسبة الدين إلىٰ الناتج المحلي، بل يُقاس بسؤال أعمق: هل حوّل الدين الحاضر إلىٰ قدرة مستقبلية، أم حوّل المستقبل إلىٰ عبء علىٰ الحاضر؟ فإذا استُخدم الدين لبناء إنتاج حقيقي، وبنية تحتية، وتعليم، وصناعة، وسيادة غذائية، فقد يكون أقل خطرًا من دين أصغر

استُخدم للاستهلاك أو سد العجز الجاري. أما إذا أصبح الدين وسيلة لتأجيل الإصلاح، أو تمويل الإنفاق غير المنتج، أو خدمة ديون سابقة، فإنه يدخل الدولة في حلقة استنزاف.

وهنا تظهر "العين المؤشرية" التي نحتاجها في هذا الفصل. لا يكفي أن نرسم حجم الدين، بل يجب أن نرسم اتجاهه ووظيفته. نحتاج إلىٰ مؤشر الدين العمراني: كم من الدين ذهب إلىٰ بناء قدرة حقيقية؟ ومؤشر الدين الاستهلاكي: كم منه ذهب إلىٰ نفقات جارية لا تخلق إنتاجًا؟ ومؤشر عبء الفائدة: كم من موارد الدولة يذهب لخدمة الدين بدل الصحة والتعليم والبنية؟ ومؤشر السيادة النقدية: ما مقدار الدين المقوم بعملة لا تملك الدولة إصدارها؟ ومؤشر قابلية الخضوع: إلىٰ أي مدىٰ تصبح السياسات العامة محكومة برضا الدائنين والمؤسسات والأسواق؟

وهنا تظهر خطورة الدولار. فالدولار ليس عملة عادية في النظام المالي العالمي، بل هو مركز شبكة. به تُسعَّر الطاقة والسلع، وبه تُحتفظ الاحتياطيات، وبه تُسدد ديون كثيرة، وبه تمر تحويلات ومدفوعات عالمية. وهذا يمنح الدولة التي تصدره امتيازًا هائلًا: تستطيع أن تموّل عجزها بعملة يطلبها العالم. أما الدول الأخرىٰ، فتحتاج إلىٰ كسب هذه العملة أو اقتراضها. وهنا تنشأ لا مساواة نقدية عالمية عميقة: بعض الدول تخلق العملة التي يحتاجها غيرها، وبعض الدول تعمل وتصدر وتقترض لتحصل عليها.

ومن هنا فإن هيمنة الدولار ليست قضية سعر صرف فقط، بل قضية عمران عالمي. فهي تؤثر في قدرة الدول علىٰ تمويل التنمية، وفي كلفة ديونها، وفي احتياطياتها، وفي تجارتها، وفي تعرضها للعقوبات، وفي قدرتها علىٰ مقاومة الصدمات. وحين ترتفع أسعار الفائدة في المركز، قد تتألم الأطراف؛ تخرج الرساميل، ترتفع كلفة الدين، تضعف العملات، يرتفع التضخم، وتضطر الدول إلىٰ التقشف. وهنا يصبح قرار نقدي في دولة مركزية قادرًا علىٰ إعادة ترتيب حياة ملايين البشر في دول أخرىٰ.

وهذا هو الريع النقدي العالمي. فكما يوجد ريع أرض وريع نفط وريع احتكار، يوجد ريع عملة مهيمنة. الدولة التي تصدر العملة العالمية تحصل علىٰ قدرة خاصة: تشتري من العالم مقابل رموز يثق العالم بها، وتمول عجزها بتصدير سنداتها، وتجعل أزماتها موزعة جزئيًا علىٰ النظام كله. أما الدول الضعيفة فتدفع ثمن اختلالاتها مرتين: مرة من مواردها، ومرة من سيادتها.

في النظرية الإسلامية الكلية، هذا الاختلال لا يقرأ اقتصاديًا فقط، بل مقاصديًا. لأن المال إذا أصبح أداة لإخضاع الشعوب، فقد خرج من وظيفته بوصفه ميزانًا للتبادل إلىٰ كونه أداة سلطان. وإذا أصبح الدين وسيلة لإعادة تشكيل سياسات الدول الفقيرة، فقد تحول من تمويل إلىٰ ولاية مالية غير معلنة. وإذا صارت العملة العالمية تمنح دولة حقًا غير متكافئ في امتصاص موارد العالم، فإننا أمام صورة كونية من صور الريع.

وهنا يظهر الفرق بين الدين المنتج والدين المستعبد. الدين المنتج يبني قدرة تسدد نفسها من إنتاجها. أما الدين المستعبد فيمول عجزًا لا ينتهي، ثم يفرض علىٰ الدولة سياسات تقشف وخصخصة وخفض دعم وفتح أسواق، فتضعف الكفاية باسم الاستقرار المالي. وهنا تصبح خدمة الدين مقدمة علىٰ خدمة الإنسان، ويصبح رضا السوق أهم من رضا المجتمع، وتصبح الدولة مسؤولة أمام الدائنين أكثر مما هي مسؤولة أمام الفقراء.

ومن هنا فإن مؤشر الكفاية يجب أن يدخل في تحليل الدين. فإذا زادت خدمة الدين وانخفض الإنفاق علىٰ الضروريات، فإن الدين أصبح ضد الكفاية. وإذا أدت شروط الدين إلىٰ رفع أسعار الغذاء والطاقة والسكن، فإن الدين أصبح أداة ضغط علىٰ الحياة. وإذا اضطر المجتمع إلىٰ التضحية بالصحة والتعليم من أجل التصنيف الائتماني، فإن المؤشر المقاصدي يعلن فشلًا أخلاقيًا حتىٰ لو تحسنت بعض الأرقام المالية.

أما من زاوية العمران، فيجب أن نسأل: هل الدين يبني أصلًا منتجًا أم يستهلك المستقبل؟ إن القرض الذي يبني سدًا، أو جامعة، أو شبكة نقل، أو مصنعًا، أو طاقة منتجة،

ليس كالقرض الذي يمول رواتب متضخمة أو استيرادًا استهلاكيًا أو عجزًا دائمًا. ومن هنا فإن النظرية لا ترفض كل دين من حيث الإدارة الاقتصادية، لكنها ترفض بنية الدين الربوي التي تجعل الزمن عبئًا مضمونًا، وتربط الدولة بسلسلة فوائد متراكمة، وتفصل التمويل عن المشاركة في المخاطرة.

وهنا يظهر البديل الإسلامي: ليس تمويل الدولة عبر دين ربوي متراكم، بل عبر أدوات مشاركة وأصول حقيقية وصكوك إنتاجية، وعبر تعبئة الموارد الداخلية، والزكاة والوقف والصناديق السيادية المقاصدية، والسياسات المالية العادلة، وإعادة توجيه الإنفاق من الاستهلاك السياسي إلىٰ الاستثمار العمراني. فالدولة لا تحتاج فقط إلىٰ مال، بل إلىٰ مال مرتبط بمشروع، وبقيمة، وبقدرة علىٰ السداد من عائد حقيقي.

إن الصكوك، في صورتها الصحيحة، يمكن أن تكون أداة مختلفة عن السندات الربوية إذا ارتبطت بأصول ومنافع ومشاريع حقيقية، وإذا لم تتحول إلىٰ دين مقنع بعائد شبه مضمون. وهنا يعود سؤال الصورية مرة أخرىٰ: هل الأداة تغيرت في حقيقتها أم في شكلها؟ فالصك الإسلامي لا يكون إسلاميًا لأنه سمي صكًا، بل لأنه يربط المستثمر بأصل أو منفعة ومخاطرة حقيقية. فإذا تحول إلىٰ سند بلباس شرعي، فقد عاد المنطق الربوي من الباب الخلفي.

وفي النظام العالمي، نحتاج أيضًا إلىٰ التفكير في تنويع السيادة النقدية. فالدول التي تبقىٰ أسيرة عملة واحدة وأسواق دين واحدة تكون أكثر هشاشة. لكن التحرر من الهيمنة النقدية لا يكون بالشعارات، بل ببناء إنتاج حقيقي، وتجارة بينية، وتسويات بعملات محلية أو إقليمية حيث يمكن، واحتياطيات متنوعة، ومؤسسات تمويل مشتركة، والأهم: تقليل الحاجة إلىٰ الاقتراض الخارجي عبر بناء الكفاية الإنتاجية.

وهنا يعود الفضاء العربي والإسلامي بوصفه مختبرًا. هذا الفضاء يملك الطاقة والأسواق والسكان والموقع والمال، ومع ذلك يبقىٰ كثير منه معتمدًا علىٰ الدولار في

التجارة والاحتياطيات والديون. السؤال هنا: هل يمكن بناء ترتيبات مالية داخلية تخفف الارتهان؟ هل يمكن توجيه الفوائض النفطية إلىٰ تمويل تنمية إنتاجية في دول العجز بدل إيداعها في المراكز المالية العالمية؟ هل يمكن إنشاء صناديق استثمار مقاصدية عابرة للدول، تمول الغذاء والسكن والصناعة والتعليم، بدل أن تظل الثروة متناثرة بين فوائض خاملة وعجوزات خانقة؟

من منظور المؤشرات، نحتاج إلىٰ "مؤشر الاستقلال النقدي الحضاري"، ويقيس درجة اعتماد الدولة أو الفضاء الاقتصادي علىٰ عملات خارجية في التجارة والاحتياط والدين. ونحتاج إلىٰ "مؤشر الدين المنتج"، ويقيس نسبة الدين الموجه إلىٰ بناء أصول وقدرات. ونحتاج إلىٰ "مؤشر خدمة الدين مقابل الكفاية"، ويقارن ما تدفعه الدولة للدائنين بما تنفقه علىٰ الضروريات. ونحتاج إلىٰ "مؤشر الريع النقدي الخارجي"، الذي يقيس مقدار القيمة التي تخرج من الاقتصاد عبر فوائد الديون وفروق العملة والاعتماد المالي.

بهذه العين، نرىٰ أن الديون ليست أرقامًا فقط. إنها خرائط للسلطة. ونرىٰ أن الدولار ليس عملة فقط. إنه شبكة نفوذ. ونرىٰ أن الفائدة ليست تكلفة مالية فقط. إنها هندسة للزمن تجعل المستقبل مدينًا للحاضر. ونرىٰ أن الدولة التي تفقد سيادتها النقدية تفقد جزءًا من قدرتها علىٰ تحقيق الكفاية، حتىٰ لو احتفظت بعلمها وحدودها ومؤسساتها.

وهنا تظهر خطورة الفائدة عالميًا. فحين ترتفع الفائدة علىٰ ديون الدول الضعيفة، فإن جزءًا من غذاء الفقراء وتعليم الأطفال وصحة المرضىٰ يتحول إلىٰ مدفوعات للدائنين. وهذا ليس مجرد إجراء مالي، بل تحويل مقاصدي خطير: المال الذي كان يجب أن يذهب إلىٰ حفظ النفس والعقل والنسل والعمران يذهب إلىٰ خدمة الزمن الربوي. ومن هنا يصبح نقد الربا نقدًا عالميًا للنظام، لا مجرد حكم علىٰ معاملة فردية.

والنتيجة المركزية في هذا الفصل أن الديون السيادية وهيمنة الدولار تكشفان أن الاقتصاد العالمي ليس ساحة تبادل محايدة، بل بنية قوة. وأن النظرية العامة للاقتصاد

الإسلامي الكلي لا تستطيع أن تكتفي بإصلاح البنك المحلي أو العقد الفردي، بل يجب أن تواجه سؤال السيادة النقدية والتمويل العالمي. فالمال حين يصبح عالميًا يصبح الحكم عليه عالميًا، والربا حين يتحول إلىٰ نظام ديون دولية يصبح أثره علىٰ الشعوب لا علىٰ الأفراد فقط.

وبذلك نصل إلىٰ قاعدة مهمة: لا كفاية بلا سيادة نقدية نسبية، ولا سيادة نقدية بلا إنتاج حقيقي، ولا إنتاج حقيقي بلا توجيه المال إلىٰ العمران، ولا عمران مع ديون تستنزف المستقبل. وهذا يعني أن التحرر من هيمنة الديون لا يبدأ برفض العالم، بل بإعادة بناء القدرة: قدرة الغذاء، والطاقة، والصناعة، والمعرفة، والعملة، والتجارة البينية، ومؤسسات التمويل البديل.

الفصل الثامن والثمانون
البنوك الإسلامية بين المقاصد والصورية
حين يتغير اسم العقد ويبقى منطق المال كما هو

تمثل البنوك الإسلامية أحد أكثر الاختبارات حساسية للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، لأنها المجال الذي انتقل فيه الاقتصاد الإسلامي من الفكرة إلىٰ المؤسسة، ومن الحكم الفقهي إلىٰ التطبيق المالي، ومن الاعتراض علىٰ الربا إلىٰ محاولة بناء بديل عملي داخل عالم مصرفي شديد التعقيد. ولذلك لا يجوز أن نتعامل مع تجربة البنوك الإسلامية بإنكار جهدها ولا بتقديسها. فقد كانت خطوة تاريخية مهمة لأنها أبقت سؤال الربا حاضرًا في عالم كاد أن يبتلع كل شيء بمنطق الفائدة، لكنها في الوقت نفسه تكشف مأزقًا عميقًا: هل استطاعت هذه البنوك أن تغير بنية المال، أم أنها اكتفت غالبًا بتغيير صورة العقد؟

إن المشكلة الكبرىٰ في كثير من التطبيقات المصرفية الإسلامية ليست أنها لم تجد صيغًا فقهية، بل أنها وجدت الصيغ داخل بنية مالية لم تتغير. فالبنك بقي يريد عائدًا قريبًا من الفائدة، ومخاطرة منخفضة، وسيولة عالية، وضمانات قوية، ودورات تمويل قصيرة، ومنافسة مع البنوك التقليدية في السوق نفسه وبالمنطق نفسه. وحين يبقىٰ هذا هو الهدف العملي، تصبح الصيغ الشرعية أحيانًا أدوات تكييف لا أدوات تحويل. أي أن المرابحة والمشاركة والإجارة والاستصناع قد تتحول من أدوات لبناء اقتصاد مختلف إلىٰ وسائل لإعادة إنتاج التمويل التقليدي بلغة مختلفة.

وهنا تظهر خطورة الصورية. فالصورية ليست مجرد خلل شكلي في العقد، بل هي انفصال بين المقصد والأداة. العقد قد يبدو صحيحًا في ترتيبه الظاهري، لكنه في أثره

الاقتصـادي يعيد إنتاج القرض بفائدة. فإذا كان العميل يحصـل في النهاية علىٰ تمويل نقدي مؤجل بتكلفة معلومة، وإذا كان البنك لا يتحمل مخاطرة حقيقية في السـلعة أو المشـروع، وإذا كانت العملية كلها مرتبة مسـبقًا لتضـمن عائدًا ثابتًا تقريبًا، فإننا لا نكون أمام تحول في فلسفة المال، بل أمام إعادة تغليف لمنطق المال الربوي.

ولهذا فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تسأل فقط: هل العقد جائز؟ بل تسـأل: ما أثر العقد في بنية الاقتصـاد؟ هل ربط المال بالإنتاج؟ هل وزع المخاطرة بعدل؟ هل خدم الكفاية؟ هل قلل الريع؟ هل وسع المشاركة؟ هل نقل البنك من دائن إلىٰ شريك؟ أم أبقىٰ البنك في موقع الدائن المضـمون، وأبقىٰ العميل في موقع المدين، وأبقىٰ الزمن مصدرًا للعائد؟

ومن هنا يجب أن نقرأ البنوك الإسلامية بعين المؤشرات التي بنيناها. مؤشر المشاركة الحقيقية: كم من تمويلها يقوم علىٰ مشـاركة فعلية في الربح والخسـارة؟ مؤشـر الائتمان العمراني: كم يذهب إلىٰ الصناعة والزراعة والسكن الحقيقي والتعليم والصحة والمشاريع الصـغيرة؟ مؤشـر الصـورية: كم من العمليات ينتهي اقتصـاديًا إلىٰ نتيجة قريبة من القرض التقليدي؟ مؤشـر المخاطرة العادلة: من يتحمل الخطر الحقيقي؟ البنك أم العميل؟ مؤشـر الكفاية: هل يسـهم التمويل في رفع الناس إلىٰ حد الكفاية، أم يوسـع الاسـتهلاك والدين؟ مؤشر الريع: هل يمول البنك إنتاجًا أم يمول أصولًا قائمة ومضاربات؟

بهذه العين يتضـح أن حجم أصـول البنوك الإسـلامية لا يكفي للحكم عليها. فقد تكبر الأصـول، وتنتشـر الفروع، وتزداد الأرباح، لكن هذا لا يعني أن الاقتصـاد الإسـلامي الكلي قد تحقق. السـؤال الحقيقي هو: هل تغير اتجاه المال؟ فإذا بقي التمويل قصـير الأجل، مضـمون العائد، موجّهًا إلىٰ مرابحات اسـتهلاكية أو عقارية أو تجارية سـريعة، فإننا أمام مصرفية إسلامية بالاسم أكثر مما نحن أمام اقتصاد إسلامي بالعمران.

إن المرابحة، في أصلها الفقهي، عقد بيع مشروع. لكنها حين تتحول إلىٰ الأداة الغالبة في التمويل المصرفي، وحين تستخدم لتمويل حاجات نقدية بطريقة تجعل البنك يشتري ثم يبيع بربح مؤجل معلوم مع ضمانات قوية، فإنها قد تصبح البديل الأسهل للقرض التقليدي. وهنا لا يكون الخلل في المرابحة من حيث هي عقد، بل في تحولها إلىٰ روح النظام. فالاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يقوم علىٰ هيمنة عقود المداينة، ولو سميت مداينات مشروعة، لأن جوهر البديل الإسلامي هو نقل المال من الدين إلىٰ المشاركة، ومن العائد المضمون إلىٰ المخاطرة، ومن التمويل الصوري إلىٰ الإنتاج الحقيقي.

وكذلك المشاركة المتناقصة قد تكون في صورتها الأصلية أداة نافعة، خاصة في السكن والمشاريع، لكنها قد تتحول عمليًا إلىٰ تمويل مضمون إذا صممت بحيث يتحمل العميل معظم المخاطر، ويضمن البنك خروجه بعائد محدد، وتصبح المشاركة مجرد مرحلة شكلية تمهيدية للتمليك. وهنا يضيع المقصد؛ لأن المشاركة لا تكون مشاركة حقيقية إلا إذا ا شترك الطرفان في الغنم والغرم بصورة عادلة، لا إذا كان أحدهما شريكًا في الربح ودائنًا عند الخسارة.

أما خطابات الضمان والكفالات والتورق المنظم وبعض صيغ الصكوك، فهي تكشف منطقة أشد حساسية، لأن الخطر فيها لا يكمن فقط في الصيغة، بل في قابلية النظام كله للالتفاف علىٰ المقصد. كلما ضاقت البنوك ذرعًا بالمخاطرة الحقيقية، بحثت عن أدوات تحقق لها عائدًا مضمونًا مع غطاء شرعي. وكلما اشتدت المنافسة مع البنوك التقليدية، اقتربت البنوك الإسلامية من منطقها كي لا تخسر السوق. وهكذا لا يعود السؤال: ما الذي يطلبه المقصد؟ بل: كيف نحصل علىٰ النتيجة المالية نفسها بطريقة قابلة للإجازة؟

ومن هنا فإن إصلاح البنوك الإسلامية لا يكون فقط بتشديد الرقابة الشرعية علىٰ النصوص والعقود، بل ببناء رقابة مقاصدية اقتصادية علىٰ النتائج. فالهيئة الشرعية يجب ألا

تكتفي بفحص خطوات البيع والشـراء، بل يجب أن تسـأل عن بنية المخاطرة، واتجاه التمويل، وأثره في الإنتاج، ونسـبة المشـاركة، وحجم التمويل الريعي، وعلاقة البنك بالكفاية. وبذلك ننتقل من "الشرعية الشكلية" إلىٰ "الشرعية العمرانية."

وهنا تظهر أهمية التجربة الشـخصـية التي أشـرت إليها مرارًا، ، من داخل تأسـيس الصـيرفة الإسـلامية في العراق ومن مراقبة أطاريحها ومؤسـساتها. فهذه الخبرة لا تأتي من خارج الميدان، بل من داخله. وهي تكشـف أن كثيرًا من البنوك الإسـلامية لم تفشـل لأنها رفعت شعار الإسلام، بل لأنها لم تملك نظرية كلية تحكم حركتها. دخلت السوق بأدوات فقهية، لكنها لم تدخل بجهاز اقتصـادي بديل. ولذلك غلبت عليها ضـرورات المنافسـة والربحية والسيولة، لا مقاصد الكفاية والمشاركة والعمران.

ومن هنا تكون المهمة القادمة ليست إلغاء البنوك الإسلامية، بل إعادة تأسيسها. البنك الإسـلامي الحقيقي ليس بنكًا بلا فائدة لفظية فقط، بل مؤسـسـة لتحويل المدخرات إلىٰ اسـتثمار عمراني. وظيفته أن يجمع المال من المجتمع ثم يعيده إلىٰ المجتمع في صـورة إنتاج، وسكن حقيقي، ومشاريع صغيرة، وزراعة، وصناعة، وتعليم، وصحة، وبنية تحتية. أما إذا جمع المال ثم أعاده إلىٰ السـوق في صـورة مداينات مضـمونة واسـتهلاك وعقار ومضاربات، فإنه لم يكسر منطق الرأسمالية المالية.

وهذا يتطلب تغيير نموذج الربحية نفسـه. فالبنك الإسـلامي لا ينبغي أن يقيس نجاحه فقط بالعائد علىٰ الأصـول، بل بالعائد العمراني علىٰ التمويل. كم فرصـة عمل خلق؟ كم مشروعًا إنتاجيًا أقام؟ كم أسرة قرّبها من السكن بلا استنزاف؟ كم من المال نقله من الادخار الخامل إلىٰ الاسـتثمار الحقيقي؟ كم خفف الاعتماد علىٰ التمويل الربوي؟ كم قلل الريع؟ هذه أسئلة يجب أن تصبح جزءًا من تقارير البنوك الإسلامية كما تصبح الأرباح والخسائر.

وهنا يمكن أن نقترح لوحة مؤشـرات للبنك الإسـلامي المقاصـدي: نسـبة التمويل بالمشاركة إلىٰ إجمالي التمويل، نسبة التمويل الإنتاجي، نسبة التمويل الموجه للضروريات

والكفاية، نسبة التمويل قصير الأجل مقابل طويل الأجل، نسبة المخاطر التي يتحملها البنك فعليًا، نسبة التمويل الذي يذهب إلىٰ أصول قائمة مقابل أصول جديدة، ومؤشر الأثر الاجتماعي والعمراني. فإذا كانت هذه المؤشرات ضعيفة، فلا يكفي أن تكون العقود مجازة؛ لأن البنك يكون قد اقترب من الصورية.

وفي النهاية، تكشف البنوك الإسلامية أن الاقتصاد الإسلامي لا يمكن أن يولد من العقود وحدها. العقد ضروري، لكنه ليس كافيًا. المقصد ضروري، لكنه يحتاج إلىٰ مؤسسة. والمؤسسة تحتاج إلىٰ نموذج ربح مختلف. والنموذج يحتاج إلىٰ دولة تضبط السوق وتدعم التمويل المنتج. والدولة تحتاج إلىٰ نظرية كلية. لذلك فإن البنوك الإسلامية لا تُصلح بمعزل عن النظام النقدي، ولا عن السياسة الاستثمارية، ولا عن وظيفة الدولة، ولا عن مفهوم الكفاية.

الفصل التاسع والثمانون
النظام المالي العالمي المعاصر
من السوق إلى الإمبراطورية المالية

بعد أن اختبرنا الدولة الريعية، والديون السيادية، وهيمنة الدولار، والبنوك الإسلامية بين المقاصد والصورية، نصل الآن إلىٰ مستوىٰ أوسع: النظام المالي العالمي بوصفه بنية كونية لإدارة المال والقوة معًا. فهذا النظام لا يعمل بوصفه سوقًا بريئة تتقابل فيها رؤوس الأموال والفرص، بل بوصفه شبكة مترابطة من العملات، والبنوك المركزية، والمؤسسات المالية الدولية، والأسواق، والتصنيفات، والديون، والمشتقات، والعقوبات، وشركات الاستثمار، ومنصات الدفع، وقواعد الامتثال. وهنا يتحول المال من أداة اقتصادية إلىٰ مجال سيادة عالمي.

إن الاقتصاد الحديث كان قد وعد الإنسان بأن السوق ستوسع الحرية، وأن حركة رأس المال ستنقل الموارد إلىٰ أفضل استخداماتها، وأن الانفتاح المالي سيجلب الاستثمار والنمو. لكن ما حدث في العمق أن المال حين تحرر من الحدود الاجتماعية والسياسية، لم يتحول بالضرورة إلىٰ خادم للعمران العالمي، بل تحول في كثير من الأحيان إلىٰ قوة عابرة للدول، قادرة علىٰ مكافأة الحكومات أو معاقبتها، وعلىٰ رفع عملة أو إسقاطها، وعلىٰ تمويل قطاع أو تجفيفه، وعلىٰ فرض سلوك اقتصادي باسم "ثقة الأسواق."

وهنا تكمن خطورة النظام المالي العالمي: إنه لا يحتاج دائمًا إلىٰ الاحتلال المباشر كي يؤثر في قرار الدول. يكفي أن ترتفع كلفة الاقتراض، أو تنخفض التصنيفات، أو تهرب الرساميل، أو تُفرض عقوبات مصرفية، أو تُغلق قنوات التحويل، حتىٰ تجد الدولة نفسها أمام حصار مالي غير معلن. ومن هنا يصبح المال سلاحًا، وتصبح العملة أداة نفوذ، ويصبح

الدين وسيلة ضبط، وتصبح الأسواق محكمة غير منتخبة تحاكم سياسات الدول من زاوية قدرتها علىٰ إرضاء رأس المال.

ومن منظور النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، هذا النظام يمثل ذروة انفصال المال عن العمران. فالمال لا يتحرك عالميًا نحو الحاجة الأشد، بل نحو العائد الأسرع والأمان الأعلىٰ. لا يذهب بالضرورة إلىٰ المجتمعات المحتاجة إلىٰ الغذاء والصحة والتعليم، بل إلىٰ الأصول الأكثر ربحًا، والعملات الأقوىٰ، والأسواق الأكثر سيولة. وبهذا تتكرس مفارقة قاسية: العالم الذي يملك فائضًا ماليًا هائلًا لا يستطيع أن يضمن الكفاية الأساسية للبشر، لأن حركة المال لا يحكمها مقصد الكفاية بل منطق العائد.

وهنا تعمل العين المؤشرية مرة أخرىٰ. نحتاج إلىٰ مؤشر "انفصال المال العالمي عن الحاجة"، أي قياس الفجوة بين تدفقات رأس المال العالمية وبين مواقع الفقر والحاجة والبنية الأساسية. ونحتاج إلىٰ مؤشر "الريع المالي العالمي"، أي مقدار الدخل المتولد من الفائدة، والديون، وفروق العملات، والمضاربات، والتصنيفات، لا من إنتاج حقيقي. ونحتاج إلىٰ مؤشر "الهشاشة المالية السيادية"، أي مقدار تعرض دولة ما لقرار خارجي في سعر الفائدة أو التصنيف أو العقوبات أو حركة الدولار. ونحتاج إلىٰ مؤشر "السيولة غير العمرانية"، أي حجم السيولة التي تدور داخل الأسواق المالية من غير أن تعبر إلىٰ الاقتصاد الحقيقي.

إن النظام المالي العالمي لا يخلق الثروة فقط، بل يعيد ترتيبها. فهو يمكّن من يملك الأصول، ويضغط علىٰ من يحتاج التمويل. يعطي الأفضلية لمن لديه ضمانات، لا لمن لديه حاجات. يكافئ العملات القوية، ويعاقب العملات الضعيفة. يسمح للدول المركزية بأن توسع ميزانياتها بعملاتها، بينما يفرض علىٰ دول الأطراف تقشفًا إذا اضطربت موازينها. وهكذا تظهر لا مساواة نقدية عالمية عميقة: ليست كل الدول تدخل السوق المالية من الموقع نفسه، وليست كل العملات تحمل السيادة نفسها، وليست كل الديون تعني الخطر نفسه.

ومن هنا فإن الحديث عن "حرية حركة رأس المال" يخفي سؤالًا أخلاقيًا: حرية من؟ هل هي حرية الشعوب في بناء كفايتها؟ أم حرية المال في الهروب من الالتزام؟ فالمال العالمي يستطيع أن يدخل بلدًا حين تكون العوائد مرتفعة، ثم يخرج عند أول علامة خطر، تاركًا العملة والأسعار والوظائف في اضطراب. وهذا ليس عمرانًا، بل سيولة قلقة. أما المال العمراني، فهو المال الذي يقبل الارتباط بالأرض والعمل والمشروع والزمن الحقيقي للإنتاج.

وهنا يظهر الفرق بين الاستثمار الأجنبي المنتج والتدفق المالي المضاربي. الأول يبني مصنعًا أو معرفة أو بنية أو قدرة، والثاني قد يشتري سندات أو أسهمًا أو عملة ثم يخرج سريعًا. وكلاهما يُسجل أحيانًا في لغة الاقتصاد بوصفه "تدفقًا رأسماليًا"، لكن عينه المقاصدية مختلفة تمامًا. الأول يعمر، والثاني قد يربك. الأول يحتاج إلىٰ زمن، والثاني يكره الزمن الطويل. الأول يشارك في المخاطرة، والثاني يبحث عن الخروج السريع. ومن هنا لا يصح أن نفرح بكل تدفق مالي، بل يجب أن نسأل: هل هو تدفق عمراني أم تدفق عابر؟

إن أخطر ما في النظام المالي العالمي أنه يجعل الدول الضعيفة تتكيف مع مزاج المال، لا مع حاجات المجتمع. فإذا خافت الأسواق من عجز الدولة، طُلب منها خفض الإنفاق. وإذا خفضت الإنفاق، تضررت الكفاية. وإذا تضررت الكفاية، زاد الاضطراب الاجتماعي. وإذا زاد الاضطراب، خافت الأسواق أكثر. وهكذا تدخل الدولة في حلقة مفرغة: تهدئة الأسواق علىٰ حساب المجتمع تؤدي في النهاية إلىٰ إضعاف المجتمع والدولة معًا.

ومن هنا تأتي أهمية النظرية الإسلامية الكلية؛ لأنها ترفض أن يكون رضا المال معيارًا أعلىٰ من حفظ الإنسان. فالاستقرار المالي مهم، لكنه ليس إلهًا. والانضباط المالي مطلوب، لكنه لا يجوز أن يتحول إلىٰ ذريعة لسحق الكفاية. والدين يجب أن يُدار، لكنه لا يجوز أن يصبح السيد الذي تُضحىٰ لأجله الضروريات. إن ترتيب المقاصد يقتضي أن يكون حفظ الحياة والعقل والكرامة والعمل مقدمًا علىٰ خدمة المال المجرد.

وفي هذا السياق، تصبح العقوبات المالية صورة حديثة من صور الحرب الاقتصادية. لم تعد القوة تحتاج دائمًا إلىٰ إغلاق ميناء أو احتلال أرض؛ يكفي أن تُمنع دولة من النظام المصرفي، أو تُجمّد أصولها، أو تُحرم من الدولار، أو تُقيّد شركاتها، حتىٰ تدخل في اختناق. وهذا ما يجعل النظام المالي العالمي جزءًا من الجغرافيا السياسية، لا مجرد بنية مصرفية. المال هنا يصبح مضيقًا غير مرئي، ومن يملك بوابات التحويل يملك قدرة علىٰ الخنق.

وهذا يلتقي مباشرة مع أفكارنا في "حرب الممرات" و"الحصار المتقاطع": فكما توجد ممرات بحرية للطاقة والتجارة، توجد ممرات مالية للدفع والائتمان والعملات. ومن يسيطر علىٰ الممرات المالية يستطيع أن يحاصر من غير أسطول. وهنا يصبح الدولار، وأنظمة الدفع، والمصارف المراسلة، والتصنيفات، أدوات في المجال الجيو-استراتيجي المركب. أي أن المال صار جغرافيا من نوع آخر.

ومن هنا ينبغي أن يدخل في نموذجنا مؤشر "الممرات المالية"، أي درجة اعتماد الدولة علىٰ قنوات دفع وتمويل يمكن لقوة خارجية تعطيلها. فالدولة التي تملك غذاءً وطاقة لكنها لا تملك قنوات دفع مستقلة تبقىٰ معرضة للحصار المالي. والدولة التي تملك فوائض لكنها مودعة في مؤسسات خاضعة لغيرها تبقىٰ معرضة للتجميد. والدولة التي تقترض بعملة غيرها تبقىٰ معرضة لارتفاع الفائدة وتغير المزاج السياسي.

وهنا تظهر الحاجة إلىٰ بناء بدائل مالية إقليمية وحضارية، لا من باب الانعزال، بل من باب تقليل الهشاشة. فالفضاء العربي والإسلامي، إذا أراد أن يخرج من التبعية المالية، يحتاج إلىٰ مؤسسات تسوية مشتركة، وصناديق استثمار مقاصدية، وتمويل إنتاجي عابر للحدود، وتجارة بينية بعملات متعددة أو ترتيبات مقاصة، وسوق صكوك حقيقية مرتبطة بمشاريع عمرانية، لا بمجرد تدوير الديون.

لكن البديل لا يكون ممكنًا بمجرد إنشاء مؤسسات جديدة إذا بقيت الفلسفة نفسها. فإذا أنشأنا صندوقًا إسلاميًا لكنه يطلب العائد الأسرع، ويهرب من المخاطرة، ويمول

العقار والمضاربات، فإنه سيعيد إنتاج النظام نفسه. البديل الحقيقي يحتاج إلىٰ معيار: أين يذهب المال؟ هل يمول الغذاء؟ الصناعة؟ المعرفة؟ السكن؟ الطاقة؟ النقل؟ أم يدور في أصول مالية آمنة؟ هنا تظهر ضرورة مؤشر السيولة العمرانية.

إن النظام المالي العالمي المعاصر يفرض علينا أن نعيد تعريف السيادة. لم تعد السيادة أرضًا وحدودًا وجيشًا فقط، بل قدرة علىٰ حماية العملة، وتمويل الضروريات، وإدارة الدين، والوصول إلىٰ المدفوعات، وتوجيه الفوائض، ومنع خروج المال من وظيفة العمران. الدولة التي لا تملك هذه القدرة قد تكون مستقلة سياسيًا وضعيفة ماليًا. وهنا يصبح الاقتصاد الإسلامي الكلي مشروع تحرير مالي لا مجرد مشروع مصرفي.

والنتيجة المركزية لهذا الفصل أن النظام المالي العالمي ليس محايدًا، وأن المال حين ينفصل عالميًا عن المقاصد يتحول إلىٰ إمبراطورية ناعمة. هذه الإمبراطورية لا تحكم دائمًا بالقانون المباشر، بل بالحاجة إلىٰ التمويل، وبالخوف من التصنيف، وبسعر الفائدة، وبالدولار، وبقنوات الدفع، وبالديون. ومن هنا فإن أي نظرية اقتصادية إسلامية كلية لا تواجه هذا المستوىٰ ستبقىٰ محلية ناقصة.

إن المطلوب إذن ليس أن نهرب من العالم، بل أن ندخل إليه بميزان مختلف: أن نعيد ربط التمويل بالإنتاج، والسيولة بالكفاية، والفوائض بالعمران، والعملات بالسيادة، والدين بالقدرة، والأسواق بالإنسان. فإذا لم نفعل، سيظل المال يتحرك فوق العالم كما تتحرك السحب فوق أرض عطشىٰ: يمر فوق الحاجة، لكنه يمطر حيث يكون العائد أعلىٰ.

الفصل التسعون

العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي

حين يتحول المال من ورقة ورقم إلى خوارزمية تحكم السلوك

إذا كان النظام المالي العالمي قد نقل المال من السوق المحلية إلىٰ الإمبراطورية المالية، فإن العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي ينقلان المال إلىٰ مرحلة أشد عمقًا وخطورة: مرحلة يتحول فيها المال من وسيط للتبادل إلىٰ شبكة بيانات، ومن رقم في حساب مصرفي إلىٰ خوارزمية قادرة علىٰ التتبع والتصنيف والتوجيه والتنبؤ. وهنا لا يعود السؤال: من يملك المال؟ بل: من يملك البيانات التي تحكم حركة المال؟ ومن يملك الخوارزمية التي تقرر من يستحق التمويل، ومن يُستبعد، ومن يُراقب، ومن تُغلق عليه أبواب النظام المالي؟

هذه المرحلة الجديدة تكشف أن الاقتصاد الحديث لا يتجه فقط إلىٰ مزيد من "الرقمنة"، بل إلىٰ إعادة بناء السلطة المالية علىٰ أساس البيانات. فالعملة الرقمية، سواء كانت صادرة عن دولة أو شركة أو شبكة لامركزية، لا تحمل فقط قيمة تبادلية، بل تحمل معها قابلية كاملة للتتبع والبرمجة والتحكم. والذكاء الاصطناعي المالي لا يكتفي بتحليل السوق، بل يستطيع أن يحدد الجدارة الائتمانية، وأن يوجه الاستثمارات، وأن يقرأ سلوك المستهلك، وأن يتنبأ بالمخاطر، وأن يمنح أو يمنع القدرة المالية في لحظات قصيرة.

وهنا يجب أن تعمل عين المؤشرات بوضوح. لا يكفي أن نسأل: هل العملة الرقمية أسرع؟ أو أرخص؟ أو أكثر كفاءة؟ بل يجب أن نسأل: هل تزيد الكفاية؟ هل تخدم العدالة؟ هل تعمّق السيطرة؟ هل تحوّل الإنسان إلىٰ ملف بيانات؟ هل تربط المال بالعمران أم تفصله أكثر عنه؟ هل توسع المشاركة المالية أم تفتح بابًا جديدًا للإقصاء الخوارزمي؟

إن العملات الرقمية قد تحمل إمكانًا نافعًا إذا خفضت كلفة التحويل، وسهلت الوصول إلىٰ الخدمات المالية، وقللت الفساد، وسرّعت المدفوعات، وربطت الدعم بالمستحقين، وخدمت التجارة بين المجتمعات. لكنها قد تحمل خطرًا كبيرًا إذا تحولت إلىٰ أداة مراقبة شاملة، أو إذا جعلت الدولة أو الشركات قادرة علىٰ برمجة المال نفسه: أين يُنفق، ومتىٰ ينتهي، ومن يملكه، ومن يُمنع من استخدامه. وهنا يصبح المال ليس وسيطًا محايدًا، بل أداة ضبط اجتماعي دقيقة.

ومن منظور الاقتصاد الإسلامي الكلي، هذه النقطة خطيرة جدًا؛ لأن المال أمانة ووسيط وميزان، لا يجوز أن يتحول إلىٰ قيد خفي علىٰ حرية الإنسان المشروعة. فإذا كانت العملة الرقمية تمكن الدولة من منع الفساد والتهرب وغسل الأموال، فهذا وجه نافع. أما إذا مكنتها من السيطرة الكاملة علىٰ السلوك الاقتصادي، ومعاقبة المخالف، وتقييد الأفراد خارج القضاء والحق، فإنها تصبح خطرًا علىٰ الكرامة والحرية والملكية. وهنا يجب أن يدخل مؤشر جديد: "مؤشر الحرية النقدية الرقمية"، أي مدىٰ قدرة الفرد علىٰ استخدام ماله المشروع من غير مراقبة تعسفية أو منع غير عادل.

أما الذكاء الاصطناعي المالي، فهو أكثر خفاء. قد يبدو أداة تقنية لتحسين القرار، لكنه في الحقيقة يعيد توزيع القدرة داخل الاقتصاد. الخوارزمية التي تقرر الجدارة الائتمانية قد تحرم الفقير لأنه لا يملك تاريخًا ماليًا كافيًا، وقد تمنح الغني لأنه يملك أصولًا وسلوكًا قابلًا للقياس، وقد تعيد إنتاج التفاوت القديم بصورة أكثر دقة وبرودة. وهنا لا يعود الظلم ظاهرًا في موظف يرفض طلبًا، بل في نموذج رياضي لا يراه أحد. وهذا أخطر؛ لأن الظلم حين يتخفىٰ في التقنية يصبح أصعب مساءلة.

لذلك نحتاج إلىٰ "مؤشر العدالة الخوارزمية"، وهو يقيس: هل تمنح النظم الرقمية التمويل لمن يملك الحاجة والقدرة الإنتاجية، أم لمن يملك البيانات والضمانات؟ هل

توسع الوصول المالي للمحرومين، أم تعمق إقصاءهم؟ هل يمكن مراجعة قرارات الخوارزمية؟ هل يعرف الإنسان لماذا رُفض؟ هل توجد رقابة شرعية وقانونية ومقاصدية علىٰ نماذج الذكاء الاصطناعي المالي؟

وفي هذا السياق، قد تصبح البيانات نفسها شكلًا جديدًا من الريع. فالشركات التي تملك بيانات المستهلكين تستطيع أن توجه الإعلانات، والأسعار، والائتمان، والتأمين، والاستثمار. وهي لا تملك موردًا طبيعيًا تقليديًا، لكنها تملك موردًا سلوكيًا: معرفة الإنسان. وهذا هو "ريع البيانات". إنه ريع جديد، لأن الثروة لا تأتي فقط من إنتاج سلعة، بل من السيطرة علىٰ المعلومات التي تسمح بتوجيه السلوك الاقتصادي.

وهنا يظهر أن الرأسمالية الرقمية قد تكون امتدادًا للرأسمالية المالية، لكنها أكثر اختراقًا للإنسان. فالمال المالي انفصل عن الإنتاج، أما المال الرقمي فقد يتصل مباشرة بالسلوك والوعي والرغبة والاختيار. السوق لم تعد تنتظر رغبة الإنسان، بل تتنبأ بها وتصنعها وتدفعه إليها. وهذا يعيدنا إلىٰ دالة الاستهلاك المقاصدية: إذا أصبحت الخوارزميات تصنع الرغبات، فإن الاستهلاك لم يعد فعلًا حرًا بسيطًا، بل نتيجة توجيه رقمي كثيف.

ومن هنا يصبح الاقتصاد الإسلامي الكلي مطالبًا بأن يوسع مفهوم منع الغرر والخداع والاحتكار ليشمل البيئة الرقمية. فالغش لم يعد فقط في كيل أو وزن، بل قد يكون في تصميم واجهة تدفع المستهلك للإنفاق، أو في تسعير ديناميكي يستغل ضعفه، أو في إعلان موجه يعرف خوفه وحاجته، أو في خوارزمية تمنحه قرضًا استهلاكيًا لأنه أكثر قابلية للوقوع في الدين. هنا تصبح الحسبة الرقمية ضرورة مقاصدية.

أما العملات اللامركزية، فهي تطرح سؤالًا آخر. فقد ظهرت في جزء منها كرد فعل علىٰ سيطرة الدول والبنوك المركزية، ووعدت بالتحرر من الوسيط. لكنها في التطبيق قد

تتحول إلىٰ مضاربة هائلة، وإلىٰ أصل شديد التقلب، وإلىٰ وسيلة لغسل الأموال أو الهروب من الرقابة، أو إلىٰ سوق رمزية منفصلة عن الإنتاج الحقيقي. ومن ثم لا يكفي أن تكون العملة "لامركزية" كي تكون عادلة. السؤال هو: هل تخدم التبادل الحقيقي؟ هل تحفظ القيمة؟ هل تمنع الظلم؟ هل تقلل الريع؟ أم تفتح بابًا جديدًا للمال الذي يلد المال عبر التوقع والمضاربة؟

في النظرية الإسلامية، العملة ليست شرعية فقط لأنها لا تصدر عن بنك ربوي، بل لأنها تؤدي وظيفة نقدية عادلة: مقياس للقيمة، وسيط للتبادل، حافظ نسبي للقوة الشرائية، وأداة لا تظلم المتعاملين. فإذا فقدت العملة الرقمية الاستقرار، وتحولت إلىٰ مقامرة سعرية، فإنها تقترب من الغرر والميسر أكثر من اقترابها من النقد. وإذا استُخدمت في تمويل حقيقي وتبادل مشروع مع ضوابط، فقد تحمل إمكانًا مختلفًا. الحكم هنا لا يكون بالشعار التقني، بل بالوظيفة المقاصدية.

وهنا تظهر أهمية "مؤشر الاتصال بالعمران الرقمي"، أي مدىٰ ارتباط الأدوات المالية الرقمية بإنتاج حقيقي وحاجة معتبرة. فهناك تمويل رقمي للمشروعات الصغيرة، ومدفوعات رخيصة للمغتربين، وتسهيل للزكاة والوقف، وتمويل جماعي إنتاجي؛ وهذه صور يمكن أن تخدم العمران. وفي المقابل، هناك مضاربات رمزية، وفقاعات عملات، وألعاب مالية، ومنصات إقراض عالية المخاطر؛ وهذه قد تزيد انفصال المال عن الإنتاج.

أما الذكاء الاصطناعي في الاستثمار، فقد يزيد سرعة الأسواق إلىٰ درجة تجعل الإنسان خارج القرار. الخوارزميات تشتري وتبيع في أجزاء من الثانية، وتخلق تقلبات، وتستغل فروقًا دقيقة، وتزيد حجم المال المتحرك من غير أن تضيف بالضرورة قيمة حقيقية. وهذا يعمق مشكلة انفصال المال عن الزمن الإنتاجي. فالإنتاج يحتاج إلىٰ شهور وسنوات، أما التداول الخوارزمي فيتحرك في لحظات. وكلما زادت سرعة المال مقارنة بسرعة العمران، زاد خطر الفقاعة والانفصال.

ومن هنا يمكن صياغة قاعدة مهمة: كلما زادت سرعة المال علىٰ سرعة إنتاج القيمة، زاد خطر الاختلال. الاقتصاد الإسلامي الكلي يجب أن يراقب هذه الفجوة. المال الرقمي السريع قد يكون نافعًا إذا سهّل التبادل الحقيقي، لكنه يصبح خطرًا إذا جعل المضاربة أسرع من قدرة المجتمع علىٰ الفهم والتنظيم والرقابة.

وهنا نحتاج إلىٰ "مؤشر سرعة المال مقابل سرعة العمران". هذا المؤشر يقيس الفجوة بين سرعة دوران السيولة الرقمية وبين سرعة إنتاج السلع والخدمات والقدرات. فإذا كانت الأموال تتحرك آلاف المرات في الأسواق بينما الإنتاج الحقيقي ثابت، فنحن أمام تضخم رمزي لا عمران.

ومن جهة أخرىٰ، يمكن للذكاء الاصطناعي أن يخدم النظرية الإسلامية إذا استُخدم في قياس الكفاية، وتوجيه الزكاة، واكتشاف الاحتكار، وتحليل سلاسل الغذاء، وتحديد فجوات السكن، وتحسين توزيع الإنفاق العام، ومراقبة التضخم في الضروريات، وتقييم العائد العمراني للاستثمار. أي أن التقنية ليست مرفوضة؛ بل السؤال في من يحكمها وبأي مقصد.

وهنا نصل إلىٰ المبدأ المركزي: التقنية المالية يجب أن تخضع للمقاصد، لا أن تصبح هي المقصد. فالسرعة ليست خيرًا بذاتها، والكفاءة ليست عدالة بذاتها، والشفافية الرقمية ليست حرية بذاتها، واللامركزية ليست صلاحًا بذاتها. كل ذلك أدوات. فإن خدمت الكفاية والعدالة والعمران كانت نافعة، وإن خدمت الريع والسيطرة والمضاربة كانت جزءًا من الأزمة.

ومن هنا يجب أن تقوم السياسة المالية الرقمية الإسلامية علىٰ خمسة ضوابط: حماية الخصوصية المالية المشروعة، منع الإقصاء الخوارزمي، ربط التمويل الرقمي بالإنتاج الحقيقي، ضبط المضاربات الرقمية والغرر، وبناء سيادة رقمية تمنع التبعية لمنصات وشبكات خارجية. فكما أن السيادة النقدية مهمة، تصبح السيادة الرقمية المالية مهمة أيضًا.

والنتيجة المركزية لهذا الفصل أن المال الرقمي والذكاء الاصطناعي المالي يفتحان فرصة وخطرًا في آن واحد. الفرصة أن نعيد توجيه المال بدقة نحو الكفاية والعمران.

والخطر أن يتحول المال إلىٰ خوارزمية مراقبة ومضـــاربة وإقصـــاء. والفرق بينهما ليس في التقنية نفسها، بل في الجهاز القيمي والمؤسسي الذي يحكمها.

فإذا دخلت العملات الرقمية والذكاء الاصطناعي إلىٰ اقتصاد ربوي مالي منفصل عن العمران، فإنها ســتزيد ســرعته وقوته وخطورته. أما إذا دخلت في اقتصــاد مقاصــدي، فقد تصبح أدوات لقياس الحاجة، وتوجيه التمويل، وتقليل الفساد، وتوسيع الوصول العادل. ولذلك فإن السؤال ليس: هل نقبل التقنية أو نرفضها؟ بل: هل نملك نظرية تحكمها؟

الفصل الحادي والتسعون
نحو نموذج حضاري بديل
من اقتصاد المال المتفوق إلى اقتصاد الإنسان والعمران

بعد أن اختبرنا النظرية في الدولة الريعية، والديون السيادية، وهيمنة الدولار، والبنوك الإسلامية، والنظام المالي العالمي، والعملات الرقمية والذكاء الاصطناعي المالي، أصبح السؤال الأخير أكثر وضوحًا وأشد خطورة: هل نحن أمام إصلاح اقتصادي جزئي، أم أمام نموذج حضاري بديل؟ هل المطلوب أن نخفف آثار الرأسمالية المالية، أم أن نعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والمال والدولة والسوق والزمن والمورد من أصلها؟ وهل يكفي أن نقدم أدوات مالية إسلامية، أم يجب أن نقدم اقتصادًا جديدًا في غايته ووظيفته ومعياره؟

إن ما تكشفه الفصول السابقة أن الأزمة ليست في الفائدة وحدها، ولا في البنوك وحدها، ولا في الديون وحدها، ولا في الدولار وحده، ولا في التكنولوجيا المالية وحدها. هذه كلها مظاهر لأزمة أعمق: أن المال في النظام الحديث انفصل تدريجيًا عن العمران، ثم صار قادرًا علىٰ حكم العمران. كان المال وسيطًا، فأصبح سيدًا. كان السوق أداة، فأصبح معيارًا. كانت الدولة ضامنة للتوازن، فأصبحت في كثير من الأحيان خادمة للدين أو الريع أو الأسواق. وكان الإنسان غاية الاقتصاد، فأصبح مستهلكًا أو مدينًا أو ملفًا ائتمانيًا أو وحدة بيانات.

ومن هنا فإن النموذج الحضاري البديل لا يبدأ من المصرف، بل من الإنسان. ولا يبدأ من العقد، بل من القيمة. ولا يبدأ من السوق، بل من المقصد. ولا يبدأ من النمو، بل من الكفاية. ولا يبدأ من المال، بل من المورد والعمل والعمران. وهذا هو الفرق الحاسم بين الاقتصاد الإسلامي الكلي وبين كثير من المحاولات السابقة: إنه لا يريد أن يجعل النظام القائم أقل سوءًا فقط، بل يريد أن يعيد بناء منطقه الداخلي.

والنموذج البديل يقوم علىٰ قاعدة كبرىٰ: المال لا يخلق القيمة، بل يخدم تداولها. فإذا قبلنا هذه القاعدة، تغير كل شيء. لا يعود العائد المضمون علىٰ المال أصلًا طبيعيًا، ولا تعود الفائدة أداة بريئة، ولا يعود الدين وسيلة محايدة، ولا تعود السيولة مؤشرًا كافيًا، ولا تعود الأسواق المالية مقياسًا لصحة الاقتصاد. بل يصبح السؤال دائمًا: أين القيمة الحقيقية؟ هل وُلدت من مورد وعمل ومعرفة وحاجة؟ أم وُلدت من توقع ومضاربة وامتياز ودين؟

والقاعدة الثانية أن الكفاية هي معيار الصدق الاقتصادي. فالنظام الذي ينتج ثروة ولا يحقق كفاية نظام مختل، مهما بدا ناجحًا في أرقامه. والكفاية هنا ليست إحسانًا للفقراء، بل حق عمراني؛ لأن الإنسان الذي لا يملك ضرورياته لا يستطيع أن يكون حرًا ولا منتجًا ولا مشاركًا في الاستخلاف. ولهذا فإن الدولة لا تكون دولة مقاصدية إلا إذا جعلت الكفاية في قلب وظيفتها.

والقاعدة الثالثة أن الدولة فاعل أصيل لا حارس محايد. لكن أصالتها لا تعني الاستبداد، بل الوظيفة. فهي تضبط المال، وتمنع الاحتكار، وتدير الموارد العامة، وتوجه الفوائض، وتحمي القوة الشرائية، وتبني القدرة، وتمنع الريع من ابتلاع الإنتاج. الدولة هنا ليست ضد السوق، لكنها تمنع السوق من أن يصبح قدرًا فوق الإنسان.

والقاعدة الرابعة أن الربح مشروع حين يكون ابن المخاطرة والإنتاج، لا ابن السيطرة والزمن المجرد. ومن هنا لا يعادي النموذج الحضاري البديل المبادرة الفردية، ولا الملكية، ولا التجارة، ولا السوق، بل يعادي الانفصال: انفصال الربح عن العمل، وانفصال المال عن المخاطرة، وانفصال الثروة عن الوظيفة، وانفصال الدولة عن الكفاية، وانفصال التقنية عن المقصد.

والقاعدة الخامسة أن الريع هو العدو الداخلي للعمران. قد يأتي الريع من النفط، أو الأرض، أو المال، أو الاحتكار، أو البيانات، أو العملة، أو السلطة، أو الموقع. وكلما

تضخم الريع، ضعف الإنتاج الحقيقي. ولذلك فإن الاقتصاد البديل لا يكتفي بتحريم الربا، بل يحاصر كل مال ينمو بلا وظيفة عمرانية متناسبة.

ومن هنا يمكن رسم صورة النموذج الحضاري البديل في عبارة واحدة: اقتصاد يربط المال بالإنتاج، والإنتاج بالكفاية، والكفاية بالعدالة، والعدالة بالعمران، والعمران بالاستخلاف.

وهذا النموذج لا يدعو إلىٰ الانغلاق عن العالم، بل إلىٰ دخول العالم بميزان مختلف. لا يرفض التقنية، بل يخضعها للإنسان. لا يرفض السوق، بل يضبطها بالمقاصد. لا يرفض الدولة، بل يمنعها من الريع والاستبداد. لا يرفض الثروة، بل يطلب منها وظيفة. لا يرفض النمو، بل يشترط أن يكون نموًا صادقًا في خدمة الكفاية والعمران.

وهنا تصبح المؤشرات التي بنيناها هي عين النموذج: مؤشر الكفاية يقول لنا هل بلغ الإنسان حقه. مؤشر العدالة يقول لنا هل توزعت القدرة. مؤشر العمران يقول لنا هل تحولت الموارد إلىٰ إنتاج حقيقي. مؤشر الريع يقول لنا أين تتراكم الثروة بلا وظيفة. مؤشر السيولة العمرانية يقول لنا أين يذهب المال. مؤشر انفصال المال عن الإنتاج يقول لنا متىٰ يدخل الاقتصاد مرحلة الخطر.

بهذه العين لا يعود الاقتصاد الإسلامي خطابًا أخلاقيًا عامًا، بل جهاز رؤية. يرىٰ ما لا تراه المؤشرات التقليدية. يرىٰ النمو الكاذب، والثروة الريعية، والسيولة العمياء، والدين المستعبد، والبنك الصوري، والتقنية المتسلطة، والدولة التي تستهلك المورد بدل أن تعمر به.

والخلاصة الكبرىٰ أن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تريد أن تكون هامشًا علىٰ الاقتصاد الحديث، بل أفقًا بعده. أفقًا يعيد الاقتصاد إلىٰ موضعه الطبيعي: خادمًا للإنسان، لا سيدًا عليه؛ أداة للعمران، لا آلة لتكاثر المال؛ مجالًا للحرية المسؤولة، لا للفوضىٰ المالية؛ نظامًا للكفاية والعدل، لا لتضخم الثروة فوق حاجة الإنسان.

القسم الثالث عشر
الاقتصاد الإسلامي الكلي في مواجهة العقوبات والحصار المالي العالمي

تمهيد
من اقتصاد التبعية
إلى اقتصاد الصمود والسيادة العمرانية

لم تعد العقوبات الاقتصادية في العالم المعاصر إجراءً استثنائيًا يقع على هامش النظام الدولي، ولا مجرد أداة ضغط عارضة تلجأ إليها الدول الكبرى عند تعذّر الحرب أو تأجيلها، بل أصبحت إحدى الصيغ المتقدمة للحرب الحديثة. فهي حرب لا تبدأ دائمًا بالقصف، ولا تعلن نفسها بالضرورة بوصفها حربًا، لكنها تستهدف البنية الحيوية للدولة: قدرتها على إنتاج حاجاتها الأساسية، وتمويل مؤسساتها، وتأمين غذائها ودوائها وطاقتها، وحماية نظامها النقدي والمصرفي، وصيانة قرارها السياسي من الارتهان الخارجي.

ومن هنا فإن الدولة التي لا تمتلك نظرية اقتصادية كلية قادرة على فهم العقوبات ومواجهتها لا تكون ناقصة الأدوات فحسب، بل تكون مكشوفة في أصل وجودها السياسي والحضاري. فالعقوبات لا تضرب قطاعًا اقتصاديًا معزولًا، بل تختبر مجمل البنية التي تقوم عليها الدولة: إنتاجها، وسوقها، ونقدها، وغذاءها، ودواءها، وتعليمها، وتقنيتها، وتحالفاتها، وقدرتها على تنظيم المجتمع في لحظة الضغط.

لهذا يأتي هذا القسم في بنية «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» بوصفه امتحانًا حاسمًا للنظرية، لا مجرد تطبيق لاحق عليها. فالنظرية التي تتحدث عن القيمة، والنقود، والربا، والإنتاج، والتوزيع، والدولة، والكفاية، والعدالة، لا تكتمل إلا عندما تواجه السؤال الأكثر صعوبة: ماذا يحدث إذا قرر النظام المالي العالمي أن يعاقب الدولة التي تريد أن تتحرر من منطقه؟ وماذا يحدث إذا لم يكن الخصم يناقش النموذج الاقتصادي بالحجة، بل يحاصره بالدولار، والمصارف، والتأمين، والتكنولوجيا، والموانئ، وسلاسل الغذاء والدواء؟

عند هذه النقطة يتضح أن العقوبات ليست مشكلة خارجية فقط، بل سؤال داخلي في صلب النظرية الاقتصادية. فالاقتصاد الكلي ليس حسابات نمو وتضخم وبطالة فحسب، بل هو قبل ذلك سؤال سيادة. فالدولة التي لا تملك غذاءها، ودواءها، وطاقة تشغيلها، ونظام دفعها، وحدها الأدنىٰ من صناعاتها الأساسية، لا تملك قرارها كاملًا، ولو امتلكت دستورًا وعلمًا وجيشًا. فالسيادة السياسية التي لا تستند إلىٰ سيادة اقتصادية تتحول إلىٰ إعلان رمزي، والسيادة الاقتصادية التي لا تقوم علىٰ إنتاج حقيقي تتحول إلىٰ وهم نقدي، أما الإنتاج الحقيقي الذي لا تحميه دولة واعية بوظيفتها فإنه يبقىٰ نشاطًا متناثرًا يسهل تفكيكه عند أول أزمة كبرىٰ.

وتكشف العقوبات الفرق الجوهري بين الدولة التي تملك مالًا والدولة التي تملك اقتصادًا. فقد تكون الدولة غنية بالعملة والموارد، لكنها فقيرة في القدرة الإنتاجية. وقد تمتلك احتياطيات مالية ضخمة، لكنها عاجزة عن تصنيع دوائها أو غذائها أو قطع غيارها أو نظمها التقنية. وهذه هي المفارقة الكبرىٰ في الدولة الريعية؛ إذ تبدو قوية في زمن الرخاء لأنها تشتري ما تحتاجه من العالم، لكنها تنكشف في زمن العقوبات، لأن العالم لا يبيعها ما تحتاجه إلا وفق شروطه. فإذا أُغلق باب السوق، ظهر أن المال لم يكن سيادة، بل تصريح عبور مؤقت داخل نظام يملكه الآخرون.

ومن هنا فإن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي لا تواجه العقوبات بمنطق الالتفاف التكتيكي وحده، بل بمنطق إعادة بناء البنية الاقتصادية ذاتها. فهي لا تسأل فقط: كيف نتجاوز العقوبات؟ بل تسأل قبل ذلك: لماذا تصبح الدولة قابلة للاختناق أصلًا؟ ما البنية التي تجعل الخارج قادرًا علىٰ تعطيل الداخل؟ وما طبيعة الاقتصاد الذي يجعل قرارًا مصرفيًا في عاصمة بعيدة قادرًا علىٰ إرباك خبز الناس ودوائهم وطاقتهم؟ وكيف يمكن بناء اقتصاد مندمج في العالم، لكنه غير خاضع له في ضروراته الوجودية؟

وهنا ينبغي التمييز بدقة بين الاندماج والتبعية. فالاندماج يعني أن تدخل الدولة في شبكة الاقتصاد العالمي وهي تملك حدًا كافيًا من القدرة الذاتية علىٰ الصمود والتفاوض وإعادة التوجيه. أما التبعية فهي أن تدخل العالم وهي عاجزة عن الخروج منه، أو التفاوض معه، أو تحمل ضغطه. الاندماج علاقة تبادل، أما التبعية فهي قابلية للاختناق. ومن هنا لا تدعو النظرية إلىٰ عزلة اقتصادية بدائية، ولا إلىٰ انغلاق رومانسي باسم الاستقلال، بل إلىٰ بناء اقتصاد قادر علىٰ التفاعل مع العالم دون أن يسلّم له شروط بقائه.

في هذا السياق يتحول مفهوم الكفاية في الاقتصاد الإسلامي من مفهوم اجتماعي محدود إلىٰ مفهوم استراتيجي شامل. فالكفاية ليست مجرد إطعام الفقير أو رفع مستوىٰ المعيشة، بل هي بناء الحد الأدنىٰ من المناعة الحضارية للدولة والمجتمع. فالغذاء كفاية، والدواء كفاية، والطاقة كفاية، والتعليم كفاية، والصناعة الأساسية كفاية، والنقل كفاية، والأمن التقني كفاية، ونظام الدفع كفاية. وكل نقص قاتل في هذه المجالات لا يمثل خللًا اقتصاديًا فحسب، بل يمثل اضطرابًا في وظيفة الدولة وتهديدًا لمقاصد العمران.

وبهذا المعنىٰ تصبح العقوبات امتحانًا مقاصديًا للدولة. فإذا كان حفظ النفس مقصدًا، فكيف تحفظ الدولة النفس وهي تستورد دواءها من خصم قادر علىٰ منعه؟ وإذا كان حفظ المال مقصدًا، فكيف تحفظ المال وهي تضع دورتها النقدية تحت رحمة نظام مصرفي خارجي؟ وإذا كان حفظ العقل مقصدًا، فكيف تصون التعليم والمعرفة وهي تستهلك التكنولوجيا ولا تنتج شروطها الأساسية؟ وإذا كان حفظ النسل مقصدًا، فكيف تضمن السكن والعمل والاستقرار في اقتصاد هش قابل للتجويع والتعطيل؟ وإذا كان حفظ الدين مقصدًا، فكيف تقوم جماعة مستقلة القرار وهي فاقدة لشروط استقلالها المادي؟

هنا يظهر التحول المنهجي الكبير الذي تقترحه هذه النظرية: المقاصد لا تبقىٰ مبادئ أخلاقية عامة، بل تتحول إلىٰ هندسة اقتصادية كلية. والدولة لا تبقىٰ حارسًا سلبيًا للسوق،

بل تصبح فاعلًا أصيلًا في بناء شروط الحياة. أما السوق فلا يُترك وحده ليقرر مصير الضروريات؛ لأن السوق في لحظة العقوبات لا يفكر بمنطق الأمة، بل بمنطق الندرة والربح والسعر، بينما تفكر الدولة المقاصدية بمنطق البقاء والكفاية والعدالة والسيادة.

وتكشف العقوبات كذلك أن الاقتصاد ليس علمًا محايدًا كما تصوره بعض المقاربات الحديثة، بل هو مجال قوة. فالعملة قوة، والمصرف قوة، والميناء قوة، والتأمين قوة، والقمح قوة، والدواء قوة، والرقاقة الإلكترونية قوة، وشبكة التحويل المالي قوة. ومن لا يرىٰ هذه الأدوات بوصفها أدوات سيطرة لا يستطيع فهم طبيعة النظام الدولي المعاصر. لقد انتهىٰ الزمن الذي كانت فيه الحرب تبدأ فقط عندما تتحرك الجيوش؛ فقد تبدأ الحرب اليوم حين يُمنع تحويل مالي، أو تُجمّد أصول، أو تُحظر قطعة تقنية، أو تُرفع كلفة التأمين البحري، أو تُعزل دولة عن نظام الدفع العالمي.

ولهذا فإن مواجهة العقوبات لا تعني مجرد البحث عن قنوات بديلة، بل تعني بناء فلسفة اقتصادية مضادة لفلسفة الاختناق. فلسفة الاختناق تقوم علىٰ جعل العالم كله يمر عبر بوابات محدودة يملكها المركز: بوابة الدولار، وبوابة المصارف، وبوابة التكنولوجيا، وبوابة التأمين، وبوابة الأسواق، وبوابة الشرعية الدولية. فإذا تمرّدت دولة علىٰ المركز أُغلقت هذه البوابات في وجهها. أما فلسفة الصمود فتقوم علىٰ تعدد البوابات، وتوطين الضروريات، وربط المال بالإنتاج، وبناء فضاءات تبادل إقليمية، وتحويل الدولة من مستهلك كبير إلىٰ منسق عمراني كبير.

وهنا تتجلىٰ أصالة النظرية الإسلامية الكلية؛ لأنها لا تبدأ من المال، بل من الإنسان والمورد والعمل والعمران. فإذا كان المال لا يخلق القيمة بل يخدم تداولها، فإن ضرب المال لا ينبغي أن يعني موت القيمة. وإذا كانت القيمة متجذرة في المورد والعمل والمنفعة الحقيقية، فإن الدولة القادرة تستطيع أن تعيد تنظيم اقتصادها حول ما لا تستطيع العقوبات

إلغاءه: الأرض، والإنسان، والعمل، والمعرفة، والحاجة، والإنتاج. فالعقوبات تضرب الوسائط، لكنها لا تستطيع إلغاء أصل القيمة إلا إذا كانت الدولة قد نسيت أصل القيمة وربطت حياتها كلها بالوسائط.

ومن هنا فإن الخطر الأعظم لا يكمن في العقوبات ذاتها، بل في الاقتصاد الذي سبق العقوبات. فالعقوبات لا تخلق الهشاشة من العدم، بل تكشفها وتسرّع انفجارها. الدولة التي أهملت الزراعة تكتشف هشاشة غذائها، والدولة التي أهملت الصناعة تكتشف عجزها الإنتاجي، والدولة التي أهملت التعليم التقني تكتشف تبعيتها، والدولة التي جعلت المال سيدًا علىٰ الإنتاج تكتشف أن المال المحاصر لا يطعم ولا يصنع ولا يعالج، والدولة التي تركت السوق وحده يدير الضروريات تكتشف أن الضروريات لا تُحمىٰ بمنطق الربح وحده.

لذلك لا ينبغي أن يُكتب هذا القسم بلغة الدفاع الخائف، بل بلغة التأسيس الواثق. فالنظرية لا تدّعي أنها تمنع كل ألم تسببه العقوبات؛ لأن ذلك ادعاء غير علمي. فالعقوبات قد تكون موجعة، وقد تعطل النمو، وتخفض مستوىٰ الرفاه، وتربك الأسواق. لكن السؤال الحقيقي ليس: هل تتألم الدولة؟ بل: هل تنهار؟ هل تفقد قرارها؟ هل تجوع؟ هل تُشلّ مؤسساتها؟ وهل تتحول العقوبات إلىٰ أداة لإسقاط نموذجها؟ هنا يكمن الفرق بين اقتصاد هش واقتصاد صامد.

إن الاقتصاد المقاصدي لا يعد الناس بالترف في لحظة الحصار، بل يعدهم بعدم السقوط دون الحد الإنساني والسيادي. وهذه نقطة فلسفية مركزية؛ فالنظرية لا تبدأ من الرفاهية، بل من الكفاية، ولا تبدأ من الاستهلاك، بل من العمران، ولا تبدأ من الرغبة، بل من الحاجة، ولا تبدأ من السوق، بل من الإنسان، ولا تبدأ من المال، بل من المورد والعمل. ولهذا تكون أصلب أمام العقوبات من اقتصاد يقوم علىٰ وفرة الاستيراد، وفائض الاستهلاك، وتضخم المال، وانفصال الثروة عن القدرة الإنتاجية.

إن القارئ الذي يخشىٰ العقوبات يسأل في العمق: هل هذه النظرية قابلة للحياة في عالم لا يسمح بسهولة بولادة البدائل؟ والجواب أن النظرية قابلة للحياة، لكنها لا تحيا بوصفها موعظة، بل بوصفها دولة. لا تحيا إذا بقيت خطابًا فقهيًا جزئيًا عن تحريم الربا وصيغ التمويل، بل تحيا إذا تحولت إلىٰ سياسة غذاء، وسياسة دواء، وسياسة نقد، وسياسة صناعة، وسياسة تعليم، وسياسة موارد، وسياسة عدالة، وسياسة تحالفات. أي إنها لا تواجه العقوبات بفتوىٰ منفردة، بل ببنية كلية متماسكة.

وهنا يتضح معنىٰ أن تكون الدولة فاعلًا أصيلًا في النظرية العامة. فالعقوبات لا تواجهها الأفراد، ولا الجمعيات، ولا المصارف الإسلامية المنفردة، ولا السوق وحده. العقوبات تُفرض علىٰ الدولة والمجتمع، ولا يواجهها إلا عقل كلي منظم. والدولة في هذه النظرية ليست دولة تسلطية، بل دولة وظيفية مقاصدية؛ شرعيتها لا تقوم علىٰ امتلاك القوة، بل علىٰ توظيف القوة لحفظ الكفاية والعدل والعمران. فإذا تعطلت الأسواق تدخلت، وإذا احتُكرت الضروريات منعت، وإذا اختنقت العملة أعادت ترتيب الأولويات، وإذا شحت الموارد قدّمت الضروري علىٰ التحسيني، وإذا ضغط الخارج علىٰ الداخل أعادت بناء الداخل بحيث لا يكون قابلًا للانكسار السريع.

وهذا يفرض إعادة تعريف الأمن الاقتصادي. فالأمن الاقتصادي ليس مجرد مؤشرات نمو، أو حجم احتياطي نقدي، أو توازن موازنة، بل هو قدرة الدولة علىٰ حفظ الضروريات تحت الضغط. فقد تكون الدولة ذات نمو مرتفع لكنها بلا أمن اقتصادي، لأنها تعتمد علىٰ الخارج في كل شيء. وقد تكون ذات نمو أقل لكنها أكثر أمنًا، لأنها تملك غذاءها وطاقتها ودواءها وسلاسل إنتاجها الأساسية. وهنا يظهر الفرق بين النمو بوصفه رقمًا، والعمران بوصفه قدرة حضارية.

ومن المهم هنا أن نقرر أن العقوبات، رغم ظلمها السياسي والأخلاقي، ليست دائمًا شرًا خالصًا من حيث نتائجها التاريخية. فقد تتحول، إذا واجهتها دولة واعية، إلىٰ لحظة

كشف وإعادة بناء. فهي تجبر الدولة علىٰ أن تسأل نفسها: ماذا ننتج؟ ماذا نستهلك؟ ماذا نحتاج فعلًا؟ ما الذي كنا نستورده لأنه ضروري، وما الذي كنا نستورده لأنه ترف أو تبعية ذوقية؟ ما القطاعات التي أهملناها؟ و ما العلوم والمهارات التي لم نبنها؟ ومن يملك غذاءنا ودواءنا وبياناتنا وبوابة مالنا؟

وبهذا المعنىٰ يمكن للعقوبات أن تتحول من أداة إخضاع إلىٰ لحظة ولادة، لا لأنها عادلة، بل لأن الدولة العاقلة تستطيع تحويل الضغط إلىٰ وعي بنيوي. أما الدولة الغافلة فتحول العقوبات إلىٰ خطاب شكوىٰ وشعارات سياسية، ثم تبقىٰ داخل البنية نفسها التي جعلتها قابلة للاختناق أول مرة.

إن هذا القسم يجب أن يجيب عن سؤال القارئ القلق: ماذا لو عوقبت الدولة التي تحمل هذا النموذج؟ والجواب العميق هو أن النظرية، إذا طُبقت بوصفها نظرية كلية فعلًا، لا تنتظر العقوبات لكي تفكر بالصمود، بل تبني الصمود منذ البداية في صلب النموذج. فالكفاية ليست برنامجًا اجتماعيًا فحسب، بل درع سيادة. والسيادة النقدية ليست قضية مصرفية فقط، بل شرط حرية. والإنتاج الحقيقي ليس قطاعًا اقتصاديًا فحسب، بل أساس مقاومة الاختناق. والدولة ليست إدارة خدمات فقط، بل عقل عمراني يحمي المجتمع حين يتحول الخارج إلىٰ مصدر ضغط أو خصومة.

ولهذا فإن هذا القسم من أخطر أقسام الكتاب؛ لأنه ينقل النظرية من سؤال: كيف ينبغي أن يكون الاقتصاد عادلًا؟ إلىٰ سؤال أكثر عمقًا وحدّة: كيف يبقىٰ الاقتصاد حيًا حين يحاربه العالم؟ وهذا انتقال جوهري؛ لأن العدالة بلا قدرة تتحول إلىٰ نية طيبة، والقدرة بلا عدالة تتحول إلىٰ تسلط، أما النظرية التي نريد تأسيسها فهي التي تجمع بين العدالة والقدرة، بين المقاصد والسيادة، بين الكفاية والقوة، بين الدولة والأمة، وبين المال والعمران.

الفصل الثاني والتسعون
العقوبات بوصفها حربًا على السيادة لا مجرد أداة ضغط

تبدو العقوبات في ظاهرها قرارًا اقتصاديًا، لكنها في حقيقتها فعل سيادي مضاد يستهدف قدرة الدولة علىٰ أن تكون صاحبة قرار مستقل. فهي لا تقتصر علىٰ سلعة أو مصرف أو شركة بعينها، بل تمتد إلىٰ البنية التي تمنح الدولة قدرتها علىٰ الحركة والاستمرار. ولهذا ينبغي منذ البداية تجاوز التصور الشائع الذي ينظر إلىٰ العقوبات بوصفها منطقة وسطىٰ بين الحرب والدبلوماسية؛ لأن العقوبات في النظام الدولي المعاصر تمثل أحد أشكال الحرب الحديثة، وإن اختلفت أدواتها وصورها. إنها حرب ناعمة في وسائلها، لكنها عميقة الأثر في نتائجها، لأنها تضرب المجتمع من الداخل دون أن تعلن نفسها دائمًا بوصفها حربًا .

فالدولة التي تتعرض للعقوبات لا تُمنع فقط من بيع سلعة أو شراء آلة، بل تُدفع تدريجيًا إلىٰ فقدان إيقاعها الاقتصادي الداخلي. يتعطل الاستثمار، ويضطرب سعر العملة، وترتفع كلفة الاستيراد، وينكمش الإنتاج، وتفقد الأسواق جزءًا من ثقتها، وتهرب الرساميل، ويتحول المجتمع إلىٰ اقتصاد انتظار وترقب، بينما تنشغل الدولة بإدارة الندرة بدل صناعة العمران. ومن هنا تكمن خطورة العقوبات؛ فهي لا تستهدف الجسد العسكري للدولة بقدر ما تستهدف جهازها العصبي الاقتصادي .

وفي الحروب التقليدية يدرك المجتمع أن العدو يقصفه بصورة مباشرة، أما في العقوبات فإن القصف يأتي في صورة تأخر دواء، أو ارتفاع سعر، أو شح قطعة غيار، أو إغلاق اعتماد مصرفي، أو خوف شركة تأمين، أو امتناع بنك عن إجراء تحويل مالي. إنها

حرب بلا دخان كثيف، لكنها تترك أثرها في خبز الناس ودوائهم واستقرارهم النفسي وثقتهم بالمستقبل .

ومن هنا ينبغي للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي أن تنظر إلىٰ العقوبات بوصفها امتحانًا لمفهوم الدولة ذاته. فإذا كانت الدولة في التصور الليبرالي التقليدي مجرد حارس للسوق، فإن العقوبات تكشف حدود هذا التصور؛ لأن السوق حين يتعرض للاختناق الخارجي لا يستطيع حماية نفسه بنفسه. فهو يحتاج إلىٰ دولة تعيد ترتيب الأولويات، وتحمي الضروريات، وتمنع الاحتكار، وتوجه الموارد، وتبني البدائل، وتدير الزمن الاقتصادي تحت الضغط .

أما في التصور المقاصدي، فإن الدولة ليست عنصرًا زائدًا علىٰ الاقتصاد، بل هي الضامن الكلي لشروط الحياة. ولذلك لا تُفهم العقوبات باعتبارها أزمة مالية مجردة، بل باعتبارها تهديدًا لمقاصد الاجتماع الإنساني: حفظ النفس، والمال، والعقل، والنسل، والدين، وما يتفرع عنها من غذاء، ودواء، وتعليم، وسكن، وطاقة، وأمن، ونقل، ومعرفة .

إن العقوبات، في جوهرها، محاولة لنقل الدولة من موقع الفاعل إلىٰ موقع المستجيب؛ أي إرغامها علىٰ العيش وفق جدول يضعه الخصم: ماذا تستورد، وماذا تنتج، ومع من تتعامل، وبأي عملة تدفع، ومن يملك حق التأمين والشحن والتمويل. وإذا قبلت الدولة هذه البنية دون مقاومة، فإنها لا تفقد بعض مصالحها فقط، بل تفقد معنىٰ السيادة تدريجيًا .

والسيادة هنا ليست شعارًا سياسيًا مجردًا، بل قدرة مادية منظمة. السيادة أن لا يكون غذاء الأمة رهينة قرار خارجي، وأن لا يكون دواؤها قابلًا للحجب، وأن لا يكون مالها مجرد أرقام في مصارف يستطيع الآخرون تجميدها، وأن لا تكون طاقتها وموانئها واتصالاتها وسلاسل إنتاجها كلها واقعة تحت مفاتيح غيرها. ولذلك تكشف العقوبات أن السيادة الحقيقية لا تقاس بالشعارات والخطابات، بل بالبنية التي تجعل القرار ممكنًا وقابلًا للاستمرار .

ومن هنا يبدأ الفرق بين الدولة التي تملك موارد والدولة التي تملك قدرة. فالموارد الخام، مهما بلغت، لا تكفي بذاتها لصناعة السيادة. النفط وحده لا يصنع استقلالًا إذا كان الاقتصاد قائمًا على بيعه وشراء كل شيء بثمنه، والذهب لا يصنع قوة إذا لم يتحول إلى إنتاج، والمال لا يصنع سيادة إذا كان محاصرًا داخل نظام دفع خارجي. فالسيادة لا تولد من الثروة الساكنة، بل من تحويل الثروة إلى قدرة إنتاجية وعمرانية .

ولهذا فإن أكثر الدول تعرضًا لخطر العقوبات ليست بالضرورة أفقر الدول، بل قد تكون الدول التي تعيش ثراءً بلا بنية إنتاجية. فالدولة الريعية تبدو قوية في زمن التدفقات المالية، لكنها حين تتعرض للحصار تكتشف أن المال كان يعوض غياب الإنتاج لا يبني الإنتاج. فإذا ضاقت منافذ التدفق ظهر الفراغ البنيوي الذي كان المال يخفيه .

أما الدولة العمرانية، كما تتصورها النظرية العامة، فهي الدولة التي لا تكتفي بامتلاك المورد، بل تسعى إلى تحويله إلى قدرة، وتحويل المال إلى إنتاج، والإنتاج إلى كفاية، والكفاية إلى استقرار، والاستقرار إلى استقلال قرار، ثم تحويل استقلال القرار إلى مشروع حضاري متماسك .

وبهذا المعنى تصبح العقوبات كاشفًا فلسفيًا لطبيعة الاقتصاد ذاته؛ فهي تكشف هل يقوم الاقتصاد على أصل القيمة أم على وهم القيمة. فأصل القيمة في هذه النظرية يتمثل في المورد، والعمل، والمنفعة الحقيقية، والعمران، أما وهم القيمة فيقوم على الاعتقاد بأن المال بذاته يخلق الحياة. ولذلك حين تُحاصر العملة أو تُمنع التحويلات ينهار الاقتصاد الذي جعل المال أصلًا، بينما يستطيع الاقتصاد الذي جعل المال خادمًا للإنتاج أن يصمد بدرجات متفاوتة .

ومن هنا فإن الخصومة مع «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» لن تكون خصومة فكرية مجردة؛ لأن هذه النظرية إذا تحولت إلى دولة وسياسات ومؤسسات، فإنها

تمثل تحديًا لمنطق عالمي يقوم علىٰ فصل المال عن العمران، وتحويل الزمن إلىٰ فائدة، والدولة الضعيفة إلىٰ سوق مفتوحة، والحاجات الإنسانية إلىٰ فرص ربح. ولذلك قد يُحارب هذا النموذج لا لأنه فشل، بل لأنه نجح في فتح أفق بديل .

ولهذا ينبغي أن يكون الخطاب واضحًا: كل نظرية بديلة جادة ستُختبر، وكل دولة تحاول الخروج من التبعية ستتعرض للضغط، وكل نموذج يسعىٰ إلىٰ إعادة ربط المال بالإنتاج والعدالة والسيادة سيصطدم ببنية عالمية لا ترغب في فقدان أدوات التحكم. ومن لا يضع هذه الحقيقة في أصل نظريته سيبني اقتصادًا بريئًا في عالم لا تحكمه البراءة .

غير أن إدراك الخطر لا يعني الا ستسلام له، بل يعني أن تكون النظرية مسلحة بالوعي قبل الأدوات. فالوعي الأول يتمثل في أن العقوبات لا تُواجَه عند لحظة فرضها فقط، بل تُواجَه قبل ذلك بسنوات طويلة، حين تختار الدولة ماذا تزرع، وماذا تصنع، وكيف تبني تعليمها، وكيف تدير مصرفها المركزي، وكيف توزع استثماراتها، وكيف تحدد ضرورياتها، وكيف تمنع تحول الاستهلاك إلىٰ دين عام، وكيف تمنع السوق من ابتلاع الدولة .

فالعقوبات ليست امتحان يوم واحد، بل نتيجة تراكم طويل. الدولة التي بنت كفايتها تستطيع أن تتألم دون أن تنكسر، أما الدولة التي أهملت كفايتها فقد تنكسر قبل أن تبدأ المواجهة. ولهذا فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يجعل الصمود خطة طوارئ، بل يجعله جزءًا من التصميم الأصلي للنظام الاقتصادي .

والدولة في هذا التصور لا تسأل فقط: ما الذي يحقق الربح؟ بل تسأل كذلك: ما الذي يحفظ الأمة؟ وما الذي لا يجوز تركه للخارج؟ وما الذي لا ينبغي أن يخضع للمضاربة؟ وما المجالات التي يجب أن تبقىٰ ضمن القدرة الوطنية أو الإقليمية؟ وهذه الأسئلة ليست معادية للسوق، لكنها تتجاوز منطقه الجزئي؛ لأن السوق ينظر إلىٰ السعر، بينما تنظر الدولة المقاصدية إلىٰ المصير .

ومن هنا تعيد العقوبات ترتيب العلاقة بين الحرية الاقتصادية والسيادة. فالحرية الاقتصادية إذا أدت إلىٰ تدمير القدرة الذاتية في الضروريات، فإنها تتحول إلىٰ حرية ضد المجتمع. والاستيراد الرخيص إذا أدىٰ إلىٰ قتل الصناعة الضرورية فقد يكون مكسبًا قصير الأجل وخسارة حضارية بعيدة المدىٰ. والاعتماد علىٰ التمويل الخارجي إذا سهّل النمو مؤقتًا فقد يصنع قابلية للاختناق في لحظة الخصومة .

ولهذا لا يمكن للنظرية العامة أن تقبل معيار الكفاءة الاقتصادية بمعناه الضيق وحده؛ فقد يكون الخيار أكثر كفاءة سوقية، لكنه أكثر خطورة سيادية. وقد تكون الصناعة المحلية أعلىٰ كلفة في بدايتها، لكنها ضرورة استراتيجية. وقد يكون الاحتفاظ بمخزون غذائي أو دوائي غير مربح حسابيًا، لكنه واجب مقاصدي. وقد يكون تنويع الشركاء أقل ربحًا من الاعتماد علىٰ مورد واحد رخيص، لكنه أكثر أمنًا واستقرارًا. وهنا تتقدم الحكمة الكلية علىٰ الحساب الجزئي .

وتكشف العقوبات كذلك أن الدولة لا تستطيع العيش منفردة، وأن الاقتصاد الإسلامي الكلي يحتاج إلىٰ فضاء حضاري واقتصادي واسع. فالدولة المنعزلة، مهما بلغت قوتها، تظل أضعف من كتلة حضارية متعاونة. ومن هنا تبرز أهمية الفضاء الاقتصادي الممتد من طنجة إلىٰ رأس الخيمة، لا بوصفه حلمًا عاطفيًا، بل بوصفه ضرورة إنتاجية ودفاعية. فالعقوبات تُخفف آثارها حين تتعدد الأسواق، والعملات، والموانئ، وسلاسل الإمداد، والموارد، والتخصصات، بينما تبقىٰ الدولة المعزولة أكثر عرضة للاستنزاف .

إن هذا الفضاء الواسع يمتلك الطاقة، والزراعة، والموانئ، والموقع الجغرافي، والمال، والسكان، والمعرفة، والأسواق، واليد العاملة، والعمق الاستراتيجي. غير أن هذه العناصر إذا بقيت متفرقة لا تصنع قوة حقيقية؛ لأن القوة لا تأتي من وجود الموارد وحدها، بل من القدرة علىٰ تركيبها داخل مشروع حضاري متكامل. وهنا تتحول النظرية العامة إلىٰ نظرية تركيب عمراني، لا مجرد نظرية قطاعات منفصلة .

وبهذا المعنىٰ فإن مواجهة العقوبات لا تتحقق بالاكتفاء الوطني المجرد فقط، بل بالتكامل الإقليمي أيضًا. فالاكتفاء الكامل لدولة واحدة قد يكون مستحيلًا أو بالغ الكلفة، أما الكفاية المتبادلة داخل فضاء حضاري واسع فهي أكثر واقعية وقابلية للتحقق. دولة تنتج الغذاء، وأخرىٰ الطاقة، وثالثة الصناعة، ورابعة التمويل، وخامسة المعرفة، ثم تُربط هذه الوظائف بمنطق مقاصدي لا بمنطق التبعية .

ومن هنا يمكن للحصار الخارجي أن يتحول، إذا أُدير بوعي، إلىٰ دافع لإحياء الداخل الواسع. فما تعجز عنه الدولة منفردة قد يحققه الفضاء المتكامل. ولذلك تفرض العقوبات الانتقال من التفكير بالدولة المفردة إلىٰ التفكير بالمجال الاقتصادي الحضاري، وهو ما ينسجم مع جوهر النظرية العامة؛ لأنها لا تبحث عن اقتصاد جزئي معزول، بل عن اقتصاد كلي يحمل مشروع عمران وسيادة واستمرار .

الفصل الثالث والتسعون
نقاط الاختناق في النظام المالي والاقتصادي العالمي
كيف تُخنق الدولة الحديثة دون احتلال أرضها؟

إذا كانت العقوبات حربًا علىٰ السيادة، فإن هذه الحرب لا تُمارَس في الفراغ، بل تمر عبر مفاصل محددة في جسد الاقتصاد العالمي. فالعالم المعاصر، علىٰ الرغم من خطابه الطويل عن حرية التجارة، وانفتاح الأسواق، وتدفق رؤوس الأموال، ليس فضاءً مفتوحًا كما يبدو، بل شبكة واسعة ذات بوابات ضيقة. ومن يملك هذه البوابات يستطيع أن يسمح، ويمنع، ويبطئ، ويشترط، ويراقب، ويعاقب. ولهذا فإن فهم العقوبات لا يبدأ من القرار السياسي الذي يعلنها، بل من البنية التي تجعل ذلك القرار قادرًا علىٰ الإيذاء .

أول نقطة اختناق هي العملة المهيمنة. فالعملة في هذه الحالة لا تكون مجرد وسيط للتبادل، بل تتحول إلىٰ جغرافيا غير مرئية تمر عبرها معظم المعاملات. وحين تصبح عملة دولة معينة لغة التجارة، والاحتياط، والتسعير، والديون، فإن تلك الدولة لا تملك عملتها فحسب، بل تملك قدرة واسعة علىٰ مراقبة العالم ومعاقبته. وهنا يظهر الخلل الفلسفي العميق: فالمال الذي يفترض أن يكون أداة تداول بين الناس يتحول إلىٰ أداة سيادة فوق الناس، وبدل أن يخدم المال العمران، يصبح العمران محتاجًا إلىٰ إذن المال .

أما النقطة الثانية فهي النظام المصرفي العالمي. فالمصرف في ظاهره مؤسسة مالية، لكنه في لحظة العقوبات يتحول إلىٰ حارس سياسي. فهو لا يسأل فقط عن الملاءة، والضمان، والربح، بل يسأل أيضًا: هل هذا العميل مسموح؟ هل هذه الدولة محظورة؟ هل هذه الشركة معر ضة للعقوبة؟ وهكذا يصبح الخوف المصرفي، في حالات كثيرة، أ شد أثرًا من نص العقوبة ذاتها؛ لأن المصارف لا تكتفي بتنفيذ العقوبات، بل تبالغ في تجنب

المخاطر، فتخلق حصـارًا أوسـع من الحصـار المعلن. وبذلك لا تواجه الدولة المعاقَبة القانون وحده، بل تواجه نفسية الخوف في النظام المالي العالمي .

وتتمثل النقطة الثالثة في شبكات الدفع والتحويل، وهي الشرايين الإلكترونية للاقتصاد الحديث. فإذا قُطعت الدولة عنها، لم يعد كافيًا أن تمتلك مالًا؛ لأن المال يصبح عاجزًا عن الحركة. وهنا تظهر إحدىٰ مفارقات العصـر: قد تملك الدولة أرصـدة، لكنها لا تسـتطيع اسـتخدامها؛ وقد تكون قادرة علىٰ البيع، لكنها لا تسـتطيع قبض الثمن؛ وقد تكون قادرة علىٰ الشـراء، لكنها لا تسـتطيع الدفع. فالمال المحاصـر يشـبه الدم المحبوس في عضـو لا يصل إلىٰ بقية الجسد .

أما النقطة الرابعة فهي التأمين والنقل البحري. فكثيرون يظنون أن العقوبات تضـرب التجارة مبا شرة، بينما تكمن خطورتها الكبرىٰ في ضرب شروط التجارة نفسها. فإذا خافت شـركات التأمين، أو امتنعت شـركات الشـحن، أو ارتفعت كلفة النقل، فإن السـلعة لا تُمنع رسميًا بالضرورة، لكنها تصبح صعبة الوصول أو باهظة الكلفة أو بطيئة الحركة. وهنا تعمل العقو بات بمنطق أكثر تعقيدًا؛ فهي لا تغلق الباب دائمًا، لكنها تجعل المرور منه مؤلمًا ومكلفًا ومحفوفًا بالمخاطر .

وتأتي النقطة الخامسـة في التكنولوجيا وقطع الغيار، وهي من أخطر نقاط الاختناق؛ لأن الاقتصاد الحديث لا يعمل بالمواد الخام وحدها، بل بالمعرفة المضمنة داخل الآلة، والبرنامج، والنظام. فقد تملك الدولة مصـنعًا، لكنه يتوقف بسـبب قطعة صـغيرة؛ وقد تملك طائرة، لكنها تتعطل بسبب برنامج أو تحديث؛ وقد تملك مستشفىٰ، لكنه يتأثر بسبب جهاز لا يمكن صيانته. ومن هنا يتضح أن التبعية التقنية ليست مسألة رفاه أو تحديث شكلي، بل مسألة بقاء .

أما النقطة السـادسـة فهي الغذاء والدواء، وهي الأخطر أخلاقيًا ومقاصـديًا؛ لأن العقوبات حين تمتد آثارها إلىٰ الغذاء والدواء لا تعاقب الدولة وحدها، بل تعاقب المجتمع

والضعفاء والمرضىٰ والأطفال. وحتىٰ عندما تُستثنىٰ هذه المجالات نظريًا، فإن الخوف المصرفي، وتعقيدات الشحن، وارتفاع الكلفة، وتردد الشركات، قد تجعل الاستثناء الورقي عاجزًا عن حماية الواقع. ومن هنا لا يجوز لدولة مقاصدية أن تترك غذاءها ودواءها تحت رحمة الاستثناءات .

وتتمثل النقطة السابعة في سلاسل التوريد. فالاقتصاد العالمي المعاصر لا ينتج السلعة غالبًا في مكان واحد، بل يوزعها علىٰ حلقات متعددة: مادة خام من مكان، وتصميم من مكان، وتصنيع من مكان، وشحن من مكان، وتمويل من مكان، وتأمين من مكان، وتسويق من مكان آخر. وهذه الشبكية تمنح الإنتاج كفاءة عالية في زمن الاستقرار، لكنها تجعله أكثر هشاشة في زمن العقوبات. فإذا قُطعت حلقة واحدة، تعطلت السلسلة كلها. ولذلك قد يكتشف الاقتصاد الذي يفتخر بالكفاءة المطلقة في لحظة الأزمة أنه كفء جدًا، لكنه غير آمن .

أما النقطة الثامنة فهي المعرفة والمعايير. فالعالم لا يسيطر بالسلع فقط، بل يسيطر كذلك بالمعايير: معايير الجودة، والاعتماد، والبرمجيات، والملكية الفكرية، والتراخيص، والمنصات، والبيانات. ومن لا يشارك في إنتاج المعايير يبقىٰ تابعًا لمن يضعها. وهذه نقطة شديدة العمق؛ لأن السيادة في العصر الحديث لم تعد امتلاك الأرض وحده، بل امتلاك القدرة علىٰ تعريف ما هو مقبول وما هو مرفوض، وما هو آمن وما هو خطر، وما هو قانوني وما هو محظور .

تكشف هذه النقاط كلها أن العقوبات ليست ضربة واحدة، بل شبكة اختناق. إنها لا تضرب الدولة من باب واحد، بل من أبواب كثيرة؛ فإذا نجت من باب ضُيّق عليها من باب آخر. وإذا وجدت بديلًا مصرفيًا بقيت مشكلة التأمين، وإذا وجدت طريق شحن بقيت مشكلة العملة، وإذا وجدت عملة بقيت مشكلة التكنولوجيا، وإذا وجدت التكنولوجيا بقيت مشكلة قطع الغيار. ومن هنا لا تكون المواجهة الحقيقية جزئية، بل كلية .

وهنا يظهر تفوق المنهج الكلي في النظرية التي نبنيها. ففقه المعاملة الجزئية قد يسأل: هل هذه الصيغة جائزة؟ أما الاقتصاد الكلي فيسأل: هل تملك الدولة دورة حياة اقتصادية قابلة للاستمرار تحت الضغط؟ هل تملك بدائل عند اختناق العملة؟ هل تملك مخزونًا استراتيجيًا؟ هل تملك صناعة أساسية؟ هل تملك شبكة دفع؟ هل تملك فضاء تبادل؟ هل تملك قدرة تفاوضية؟ وهل تملك دولة تعرف كيف ترتب الأولويات؟

إن نقاط الاختناق هذه تفرض علينا إعادة النظر في البعد الحضاري الأوسع لمفهوم الربا. فالربا ليس مجرد زيادة في عقد فردي، بل هو في عمقه انفصال المال عن القيمة الحقيقية، وتحول الزمن إلىٰ أداة ابتزاز، وتحول الحاجة إلىٰ فرصة إخضاع. والعقوبات الحديثة تعمل بمنطق قريب من هذا الاختلال؛ فهي تستثمر حاجة الدولة إلىٰ المال، والحركة، والتبادل، والزمن، لكي تفرض عليها شروطًا سياسية. وبذلك يصبح الاختناق المالي العالمي الوجه الجيو-اقتصادي لفلسفة المال حين ينفصل عن العدل والعمران .

ومن هنا يصبح بناء البدائل فعلًا تحريريًا لا عملًا تقنيًا فقط. فحين تبني الدولة نظام دفع بديلًا، فهي لا تطور أداة مصرفية فحسب، بل تسترد جزءًا من سيادتها. وحين تبني صناعة دوائية، فهي لا تنتج سلعة فقط، بل تحمي مقصد حفظ النفس. وحين تحقق أمنًا غذائيًا نسبيًا، فهي لا تزرع أرضًا فحسب، بل تمنع تحويل الجوع إلىٰ أداة سياسية. وحين تربط المال بالإنتاج الحقيقي، فهي لا تصلح الاقتصاد فقط، بل تقلل قابلية المجتمع للابتزاز .

غير أن هذا لا يعني الوقوع في وهم الاكتفاء المطلق. فالعالم اليوم متداخل، ولا تستطيع دولة واحدة أن تنتج كل شيء. لكن الخطر لا يكمن في الحاجة إلىٰ الآخرين، بل في الحاجة إليهم بلا بدائل. فالفرق كبير بين الاعتماد المتبادل والاعتماد الأحادي؛ فالاعتماد المتبادل يمنح الدولة قدرة علىٰ التفاوض، أما الاعتماد الأحادي فيجعل حياتها معلقة بإرادة

طرف واحد. ولذلك لا تدعو النظرية العامة إلىٰ الانقطاع عن العالم، بل إلىٰ هندسة الاعتماد بحيث لا يتحول إلىٰ قيد .

وتقوم هذه الهندسة علىٰ ثلاث قواعد كبرىٰ: تعدد الأبواب، وتوطين الضروريات، وبناء الفضاء الإقليمي. فتعدد الأبواب يعني ألا تمر التجارة كلها من عملة واحدة، أو ميناء واحد، أو نظام واحد، أو شريك واحد. وتوطين الضروريات يعني أن الغذاء، والدواء، والطاقة، والمعرفة الأساسية لا تُترك للصدفة أو لمنطق الربح وحده. أما بناء الفضاء الإقليمي فيعني أن الدولة لا تواجه العالم منفردة، بل ضمن مجال تكاملي يوزع الوظائف ويضاعف القدرة .

إن أخطر ما تفعله العقوبات أنها تكشف أن الاقتصاد المستورد لا يملك ذاكرة إنتاجية. فإذا انقطع الخارج، لا يعرف الداخل كيف يعوض بسرعة؛ لأن المهارة لم تتراكم، والمؤسسات لم تتكون، والعقل الإنتاجي لم ينضج. ولهذا فإن بناء الصمود لا يبدأ من المخازن وحدها، بل من الإنسان. فالتعليم الفني، والبحث العلمي، والإدارة الصناعية، والزراعة الحديثة، والتقنية، والحوكمة، كلها عناصر في مقاومة العقوبات. فالصمود ليس مخزون قمح فقط، بل مخزون معرفة وقدرة وتنظيم .

وفي هذا السياق يصبح مفهوم الكفاية أكثر عمقًا. فالكفاية ليست أن نملك ما يكفي اليوم فقط، بل أن نملك القدرة علىٰ إنتاج ما يكفي غدًا. الكفاية الساكنة مخزون، أما الكفاية الديناميكية فهي قدرة متجددة. والدولة التي تملك مخزونًا دون قدرة إنتاج قد تصمد أشهرًا ثم تتراجع، أما الدولة التي تملك قدرة إنتاج، ولو كانت محدودة، فإنها تملك زمنًا أطول للمناورة. والزمن في العقوبات قوة كبرىٰ؛ فمن يصمد زمنًا أطول يفرض علىٰ الخصم إعادة الحساب .

وهنا نصل إلىٰ قانون مهم في هذا القسم: العقوبات تنتصر حين يكون زمن الدولة أقصر من زمن الخصم. فإذا كانت الدولة لا تستطيع الصمود إلا أسابيع أو أشهرًا، فإن

الخصـــم ينتظر انهيارها. أما إذا اســـتطاعت تمديد زمن الصـــمود، فإن العقوبة تبدأ بفقدان فاعليتها، وقد تتحول إلىٰ عبء علىٰ من فرضـــها وعلىٰ حلفائه وأســـواقه. ولذلك فإن بناء اقتصاد الصمود هو، في جوهره، بناء زمن استراتيجي أطول .

وهذا القانون يدخل مباشـرة في فلسـفة الدولة المقاصـدية. فالدولة لا تعمل فقط لإشـباع حاجات الحاضـر، بل لحماية زمن الأمة. والأمة التي لا تملك زمنها لا تملك مسـتقبلها. والعقوبات تريد، في أحد وجوهها، سـرقة الزمن: تجعل الدولة تركض خلف الأزمة، وتؤجل خططها، وتستنزف احتياطياتها، وتستهلك طاقتها السياسية في إدارة الطوارئ. أما الدولة العاقلة فتحول الزمن إلىٰ مجال إعداد، وتبني قبل الأزمة ما يمنع الأزمة من أن تكون قاتلة .

ومن هنا يجب أن يتحول السـؤال من: هل توجد عقوبات؟ إلىٰ: أين نقاط اختناقنا؟ أين نعتمد اعتمادًا قاتلًا؟ ما السلعة التي إذا مُنعت تعطلت الحياة؟ ما التقنية التي إذا حُجبت توقفت الصـناعة؟ ما العملة التي إذا أُغلقت شُـلّت التجارة؟ ما الميناء الذي إذا تعطل اختنقت الدولة؟ وما القطاع الذي إذا ضُـرب انهارت الثقة؟ هذه الأسـئلة يجب أن تصـبح جزءًا من التخطيط الاقتصادي، لا مجرد ردود فعل بعد الكارثة .

وبذلك يتحول الفصـل من توصـيف الخطر إلىٰ تأسـيس المنهج. فلا يكفي أن نرفض العقوبات أخلاقيًا، بل يجب أن نفهم هندسـتها. ولا يكفي أن نعلن السـيادة، بل يجب أن نعرف مفاتيح فقدانها. ولا يكفي أن نملك موارد، بل يجب أن نملك مسـارات تحويل الموارد إلىٰ قدرة. ولا يكفي أن نملك مالًا، بل يجب أن نملك حركة المال. ولا يكفي أن نملك سوقًا، بل يجب أن نملك ضروريات المجتمع خارج منطق الابتزاز .

إن النظام المالي والاقتصادي العالمي يشبه شبكة ذات صمامات. في زمن الرضا تُفتح الصمامات، فيظن الضعيف أن العالم حر. وفي زمن الخصومة تُغلق الصمامات، فيكتشف أن الحرية كانت مشـروطة. أما «النظرية العامة للاقتصـاد الإسـلامي الكلي» فتريد أن تبني اقتصادًا لا ينكر العالم، لكنه لا يضع رقبته كلها داخل صمام واحد.

الفصل الرابع والتسعون
من الدولة المعزولة إلى الفضاء الحضاري
من طنجة إلى جاكرتا:
الكفاية المتبادلة بوصفها جوابًا على العقوبات

لا تستطيع الدولة المفردة، مهما بلغت قوتها، أن تواجه النظام المالي والاقتصادي العالمي وحدها إلا بكلفة باهظة. فالعقوبات لا تضغط علىٰ الدولة من نقطة واحدة، بل تضغط في الوقت نفسه علىٰ العملة، والموانئ، والتكنولوجيا، والغذاء، والدواء، والتأمين، والتحويلات، والأسواق. ولهذا فإن مواجهتها لا يمكن أن تكون وطنية ضيقة فقط، بل تحتاج إلىٰ أفق حضاري أوسع. ومن هنا تبرز أهمية الانتقال من مفهوم الدولة المنفردة إلىٰ مفهوم الفضاء الاقتصادي الحضاري الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا .

وهذا الفضاء ليس مجرد شعار وجداني أو حنين ثقافي، بل يمثل بنية موضوعية كامنة تمتلك عناصر قوة هائلة. فهو يضم ممرات بحرية حاسمة، وموارد طاقة كبرىٰ، وأسواقًا بشرية واسعة، ومناطق زراعية متنوعة، وعمقًا استراتيجيًا ممتدًا، وموانئ تربط الأطلسي بالمتوسط والبحر الأحمر والخليج والمحيط الهندي وبحر الصين. إنه ليس هامشًا في النظام العالمي، بل أحد أعصابه الحيوية. غير أن ضعفه لا يعود إلىٰ فقر موارده، بل إلىٰ تفكك بنيته وعجز عناصره عن العمل ضمن شبكة متكاملة .

فمن طنجة إلىٰ جاكرتا تتوزع عناصر القوة، لكنها لا تعمل بوصفها قوة واحدة. الطاقة في موضع، والغذاء في موضع، والمال في موضع، والسكان في موضع، والممرات في موضع، والصناعة في موضع آخر. غير أن غياب الهندسة الكلية يجعل هذه العناصر أقرب إلىٰ جزر منفصلة، بينما تنتصر العقوبات عادة علىٰ الجزر المعزولة، وتضعف أمام الشبكات المتكاملة .

ولهذا فإن «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» لا تكتفي بالسؤال: كيف تصمد دولة واحدة؟ بل تنتقل إلىٰ سؤال أوسع: كيف يتحول الفضاء الحضاري كله إلىٰ شبكة كفاية متبادلة؟ والكفاية هنا لا تعني أن تنتج كل دولة كل شيء؛ لأن ذلك مستحيل ومكلف وغير عقلاني، بل تعني أن يمتلك مجموع الفضاء القدرة علىٰ حماية ضرورياته الأساسية، بحيث لا يبقىٰ غذاؤه، أو دواؤه، أو طاقته، أو نظام دفعه، أو ممراته الحيوية تحت رحمة مركز خارجي واحد .

إن الكفاية المتبادلة تمثل البديل الحضاري للتبعية الأحادية. فحين تحصل دولة علىٰ القمح من دولة شريكة، والطاقة من دولة شريكة، والدواء من دولة شريكة، والميناء من دولة شريكة، فإنها لا تلغي الاعتماد، لكنها تعيد تشكيله من تبعية إلىٰ تكامل. والفرق بينهما جوهري؛ فالتبعية علاقة ضعف أحادي، أما التكامل فهو توزيع للقوة داخل فضاء متعاون .

وفي هذا التصور يتحول الفضاء الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا إلىٰ ما يشبه الجسد الاقتصادي الكبير. فالمغرب العربي يمثل بوابة أطلسية ومتوسطية وزراعية ومعدنية، ومصر والسودان والقرن الإفريقي يمثلون قلبًا مائيًا وزراعيًا وممرّيًا، بينما تشكل الجزيرة العربية والخليج مركزًا للطاقة والمال والموقع الاستراتيجي. أما العراق والشام وتركيا وإيران وآسيا الوسطىٰ فتمثل عمقًا بريًا وزراعيًا وصناعيًا محتملًا، في حين تمثل باكستان وبنغلادش وماليزيا وإندونيسيا كتلة بشرية وصناعية وبحرية هائلة. وهذه ليست مجرد خريطة جغرافية، بل خريطة قدرة كامنة تنتظر إعادة التركيب .

غير أن هذه القدرة لا تتحول إلىٰ صمود فعلي إلا إذا أُعيد تنظيمها حول المقاصد الكبرىٰ لا حول الربح الجزئي وحده. فإذا بقيت كل دولة تبحث عن مكاسبها القصيرة، بقي الفضاء هشًا وقابلًا للاختراق. أما إذا وُضعت الضروريات الكبرىٰ في مركز التخطيط، فإن الغذاء، والدواء، والطاقة، والنقل، والمعرفة، ونظام الدفع تتحول إلىٰ قضايا أمن حضاري مشترك .

وهنا يتغير معنىٰ الدولة نفسها. فالدولة لا تذوب داخل الفضاء، لكنها كذلك لا تبقىٰ معزولة عنه. إنها تمارس سيادتها داخل شبكة تكاملية أوسع، والسيادة في هذا المستوىٰ لا تعني الانغلاق، بل القدرة علىٰ المشاركة من موقع القوة. فالسيادة المنعزلة قد تتحول إلىٰ عجز، بينما تتحول السيادة المتكاملة إلىٰ قدرة مضاعفة .

وإذا فُرضت العقوبات علىٰ دولة داخل هذا الفضاء، فإن السؤال الحاسم يصبح: هل تواجه وحدها، أم يتحول الفضاء كله إلىٰ عمق بديل لها؟ فإذا تُركت منفردة، استطاع الخصم أن يضغط عليها حتىٰ تنهك. أما إذا كانت مرتبطة بشبكة غذاء، ودواء، وتمويل، ونقل، وتبادل داخل الفضاء، فإن العقوبة تفقد جزءًا كبيرًا من قدرتها علىٰ الاختناق. قد لا تختفي آثارها تمامًا، لكنها لا تعود خانقة بالدرجة نفسها .

ومن هنا تبرز الحاجة إلىٰ بناء مفهوم جديد داخل النظرية: العمق الاقتصادي الحضاري. فكما أن للدولة عمقًا عسكريًا وجغرافيًا، يجب أن يكون لها عمق اقتصادي أيضًا. وهذا العمق لا يتمثل في الاحتياطيات المالية وحدها، بل في شبكة البدائل: البديل في الغذاء، والبديل في الدواء، والبديل في العملة، والبديل في الميناء، والبديل في السوق، والبديل في التقنية، والبديل في الشريك. ومن دون هذا العمق تبقىٰ الدولة أسيرة باب واحد، فإذا أُغلق اختنقت، أما الفضاء الحضاري فيفتح أبوابًا متعددة ويجعل العقوبات أقل قدرة علىٰ تحويل الضغط إلىٰ انهيار .

وهنا يظهر البعد الفلسفي العميق في النظرية. فالاقتصاد الإسلامي الكلي ليس اقتصاد دولة قطرية فحسب، بل اقتصاد أمة ذات دول. إنه لا يلغي الدولة الحديثة، لكنه يرفض أن تتحول إلىٰ قفص يمنع الأمة من تركيب قدراتها. فالأمة هنا ليست مفهومًا عاطفيًا مجردًا، بل مجالًا وظيفيًا للموارد، والضروريات، والكفاية، والسيادة .

ولهذا فإن الانتقال من طنجة إلىٰ جاكرتا لا يمثل توسعة جغرافية فقط، بل توسعة نظرية أيضًا؛ لأنه يجعل النظرية قادرة علىٰ مواجهة العقوبات لا بمنطق الدولة المحاصرة،

بل بمنطق المجال الحضاري المركب. وهذا المجال، إذا أُحسن بناؤه، يستطيع أن يحول العقوبات من أداة خنق إلىٰ اختبار يسرّع التكامل ويكشف الحاجة إليه .

فالعقوبات تريد عزل الدولة، أما النظرية فتجيب بأن العزلة لا تُواجَه بالشعارات، بل ببناء المجال. والعقوبات تريد قطع الشريان، بينما تجيب النظرية بألا تُترك الحياة معلقة بشريان واحد. والعقوبات تريد تحويل الحاجة إلىٰ وسيلة إذلال، بينما تجعل النظرية من الكفاية وظيفة دولة ووظيفة فضاء حضاري في آن واحد .

ومن هنا يمهد هذا الفصل لفكرة مركزية كبرىٰ: لا توجد مواجهة حقيقية للعقوبات من دون إعادة هندسة المجال الاقتصادي الإسلامي الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا بوصفه شبكة كفاية متبادلة. وهذا لا يعني اتحادًا سياسيًا فوريًا، ولا مشروعًا رومانسيًا منفصلًا عن الواقع، بل يبدأ بخطوات وظيفية تدريجية: سلال تبادل تجاري، وتسويات بعملات متعددة، وأمن غذائي مشترك، ومخزون دوائي مشترك، وممرات نقل محمية، و صناديق ا ستثمار إنتاجي، وجامعات تقنية، وصناعات استراتيجية موزعة، واتفاقيات تمنع ترك دولة واحدة فريسة للاختناق .

وبهذا المعنىٰ تكون العقوبات قد أعادت طرح السؤال الأكبر: هل نبقىٰ دولًا متجاورة في الجغرافيا ومتفرقة في الوظيفة، أم نصبح فضاءً حضاريًا يعرف كيف يحول تعدده إلىٰ قدرة، وتنوعه إلىٰ صمود، وموارده المتفرقة إلىٰ مشروع عمران وسيادة؟

الفصل الخامس والتسعون
هشاشة الدولة الريعية أمام العقوبات
حين تملك الدولة المال ولا تملك القدرة

تبدو الدولة الريعية، في لحظات الرخاء، كأنها دولة قوية: خزائن ممتلئة، وإنفاق واسع، ومشروعات ضخمة، وقدرة عالية علىٰ الاستيراد، ومجتمع اعتاد أن تأتيه السلع والخدمات من الخارج كما لو أن العالم سيبقىٰ مفتوحًا إلىٰ الأبد. غير أن هذه الصورة تبدأ بالتصدع في لحظة العقوبات؛ إذ تنكشف الدولة الريعية بوصفها دولة تملك ثمن الأشياء، لكنها لا تملك دائمًا شروط إنتاجها. فهي تملك المال، لكنها لا تملك بالضرورة الدورة العميقة التي تحول المال إلىٰ غذاء، ودواء، وصناعة، ومعرفة، وكفاية مستقرة .

وهنا تظهر المفارقة الكبرىٰ التي تكشفها العقوبات: فهي لا تختبر حجم الثروة فقط، بل تختبر تركيب الثروة ذاته. فقد تكون الدولة غنية بالموارد وفق الحسابات المالية، لكنها فقيرة بالقدرة وفق الحسابات العمرانية. والفرق بينهما هو الفرق بين المال بو صفه ر صيدًا، والاقتصاد بوصفه جهاز حياة متكامل .

وغالبًا ما تعتمد الدولة الريعية علىٰ مورد مركزي واحد: النفط، أو الغاز، أو المعادن، أو الموقع، أو المعونات، أو الريع السياسي. وهذا المورد يمنحها قدرة عالية علىٰ الشراء، لكنه لا يمنحها بالضرورة قدرة مستقرة علىٰ الإنتاج. فإذا تعرض المورد للحصار، أو تعطل بيعه، أو قُيّدت عوائده، أو مُنع استيراد ما كان يُشترىٰ به، اكتشفت الدولة أن الريع كان يغطي عجز البنية أكثر مما كان يعالجه .

ومن هنا تكمن خطورة الريع؛ فهو لا يقتل الاقتصاد دفعة واحدة، بل ينوّمه تدريجيًا. يجعل الدولة تؤجل سؤال الزراعة، وتؤجل سؤال الصناعة، وتؤجل سؤال المعرفة، وتؤجل

بناء الإنسان المنتج، لأنها قادرة علىٰ الشراء السهل من الخارج. لكن العقوبات تأتي لتكشف أن القدرة علىٰ الشراء ليست قدرة علىٰ الحياة، وأن السوق المفتوح ليس ضمانًا أبديًا، وأن المال الذي لا يسنده إنتاج يتحول، في لحظة الأزمة، إلىٰ مال محاصر فاقد للفاعلية .

وفي «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» لا يُرفض الريع لأنه مورد، بل يصبح خطرًا حين يتحول إلىٰ بنية ذهنية وسياسية واقتصادية. فالمورد في ذاته نعمة، لكنه قد يتحول إلىٰ حجاب يعطل دورة العمران. يكون نعمة حين يدخل في بناء الإنتاج والمعرفة والقدرة، ويتحول إلىٰ عبء حين يصبح بديلًا عن العمل والإنتاج. وعندما يغدو المورد أصلًا للكسل البنيوي، تتحول الدولة إلىٰ مستهلك كبير بدل أن تكون قائدًا عمرانيًا .

ولهذا فإن الدولة المقاصدية لا ترفض الموارد الريعية، لكنها ترفض أن تتحول الريعية إلىٰ فلسفة للدولة. فالنفط، مثلًا، ليس مشكلة في ذاته، لكن المشكلة تبدأ حين يتحول النفط إلىٰ بديل عن الإنسان، وحين يصبح الريع هو السياسة، والاستيراد هو الإنتاج، والإنفاق هو التنمية. عندها تفقد الدولة عضلاتها الإنتاجية، وتبدو قوية ماليًا، لكنها هشة حضاريًا .

وتكشف العقوبات هذه الهشاشة بسرعة؛ لأن الدولة الريعية غالبًا لا تمتلك طبقات دفاع داخلية كافية. فإذا تعطل الاستيراد تعطلت أنماط الاستهلاك، وإذا تعطلت التحويلات اختنق التمويل، وإذا خافت الشركات الأجنبية تعطل التشغيل، وإذا مُنعت التكنولوجيا توقفت الصيانة، وإذا ارتفعت كلفة التأمين ارتفعت كلفة الحياة نفسها. وكأن الاقتصاد كله قائم علىٰ افتراض أن الخارج سيبقىٰ متاحًا وراضيًا في كل الظروف .

وهذا هو الوهم الأكبر في الدولة الريعية: أنها تتعامل مع العالم بوصفه سوقًا دائمًا، بينما يكشف الواقع أن العالم، في لحظة الصراع، يتحول إلىٰ سلطة. ففي زمن الرخاء يبيعك العالم ما تريد، أما في زمن الخصومة فقد يبيعك ما يريد هو، أو يمتنع عن البيع أصلًا. ومن هنا فإن الدولة التي بنت وجودها علىٰ الاستيراد الدائم لم تبنِ اقتصادًا مكتملًا، بل بنت علاقة إذن مع الخارج .

وعند هذه النقطة يتضح الفرق بين الثروة والسيادة. فالثروة هي امتلاك المال أو المورد، أما السيادة فهي امتلاك القدرة علىٰ تحويل المورد إلىٰ حياة مستقلة نسبيًا. الثروة قد تكون في باطن الأرض، أما السيادة فتُبنىٰ في المصانع، والحقول، والمدارس، والمختبرات، والموانئ، والشبكات، والمؤسسات. الثروة قد تُباع، أما السيادة فلا تُشترىٰ، بل تُبنىٰ عبر الزمن .

ولهذا فإن العقوبات لا تُسقط الدولة الريعية فقط لأنها تمنع عنها المال، بل لأنها تكشف أن المال كان يقوم مقام البنية. فالدواء لم يكن محليًا، والغذاء لم يكن محليًا، والصناعة لم تكن عميقة، والمعرفة لم تكن متوطنة، والقطاع الخاص كان تابعًا للعقود الحكومية، والمجتمع اعتاد الاستهلاك أكثر من الإنتاج. فإذا ضُرب الريع، اضطربت السلسلة كلها دفعة واحدة .

ومن هنا يجب أن تكون النظرية واضحة: الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يمكن أن يكون اقتصادًا ريعيًا بلباس شرعي. فلا يكفي منع الفائدة إذا بقيت الدولة مستهلكة، ولا يكفي إنشاء مصارف إسلامية إذا لم يتجه المال إلىٰ الإنتاج الحقيقي، ولا يكفي تغيير صيغ التمويل إذا بقيت البنية العميقة قائمة علىٰ شراء الخارج وترك الداخل. فجوهر الاقتصاد الإسلامي ليس تغيير أسماء العقود، بل إعادة بناء فلسفة القيمة ذاتها .

وإذا كان المال لا يخلق القيمة بذاته، فإن الريع لا يجوز أن يتحول إلىٰ مركز الاقتصاد. وإذا كان العمل، والمورد، والعمران هي أصل القيمة، فإن كل مورد ريعي يجب أن يُعاد إدخاله في دورة إنتاجية: تعليم، وصناعة، وزراعة، وصحة، وتقنية، وبنية تحتية، وبحث علمي، وطاقة متجددة، وأمن غذائي، وأمن دوائي. وإلا تحول الريع إلىٰ هشاشة مؤجلة تظهر عند أول أزمة كبرىٰ .

وفي مواجهة العقوبات تختلف أسئلة الدولة الريعية عن أسئلة الدولة العمرانية. فالدولة الريعية تسأل: كيف نحافظ علىٰ التدفق المالي؟ أما الدولة العمرانية فتسأل: كيف نقلل

الحاجة إلىٰ التدفق الخارجي أصـلًا؟ الأولىٰ تبحث عن منفذ لبيع المورد، والثانية تبحث عن تحويل المورد إلىٰ قدرة. الأولىٰ تراهن علىٰ السـعر، والثانية تراهن علىٰ الإنسـان والإنتاج. الأولىٰ تخاف من إغلاق السوق، أما الثانية فتبني سوقًا داخلية وإقليمية قادرة علىٰ امتصاص الصدمات .

ولهذا فإن العلاج الحقيقي لهشـاشـة الدولة الريعية يتمثل في نقل مركز الاقتصـاد من «الدخل» إلىٰ «القدرة». فالناتج لا يقاس فقط بما يدخل إلىٰ الخزينة، بل بما تسـتطيع الأمة إنتاجه إذا أُغلقت الأبواب. وهذه هي لحظة الاختبار الحقيقية: ماذا يبقىٰ من الاقتصـاد إذا تعذر الاستيراد؟ ماذا يبقىٰ من الدولة إذا تعطّل التمويل الخارجي؟ ماذا يبقىٰ من المجتمع إذا انخفض الريع؟ الجواب عن هذه الأسئلة هو المعيار الحقيقي للقوة، لا أرقام الموازنات وحدها .

وتعاني الدولة الريعية، تحت العقوبات، من ثلاث أزمات متداخلة: أزمة إنتاج، وأزمة ثقة، وأزمة زمن. أزمة الإنتاج لأنها لم تبنِ بدائل كافية، وأزمة الثقة لأن المجتمع اعتاد وفرة لا يعرف بنيتها العميقة، وأزمة الزمن لأن بناء البدائل بعد الحصـار يحتاج إلىٰ وقت طويل بينما تضغط الحاجات بصورة فورية. ولهذا فإن كل سنة أُهملت فيها القدرة الإنتاجية زمن الرخاء تُدفع كلفتها مضاعفة في زمن العقوبات .

ومن هنا يظهر واجب الدولة المقاصـدية قبل العقوبات: أن تسـتثمر الرخاء كما لو أنه مرحلة إعداد للأزمة، لا بمعنىٰ الخوف الدائم، بل بمعنىٰ الحكمة الاسـتراتيجية. فالرخاء الذي لا يصـنع قدرة يتحول إلىٰ هشـاشـة مؤجلة، والإنفاق الذي لا يبني إنتاجًا يتحول إلىٰ ذاكرة استهلاكية، والمورد الذي لا يخلق معرفة يتحول إلىٰ رقم زائل في دورة السوق العالمية .

ومن طنجة إلىٰ جاكرتا توجد دول تمتلك الريع بدرجات متفاوتة، لكن الخطر البنيوي واحد: أن يتحول الريع إلىٰ بديل عن التكامل. فقد تكون دولة غنية بالطاقة لكنها تسـتورد غذاءها، أو غنية بالسكان لكنها تستورد تقنيتها، أو غنية بالأرض لكنها تستورد تمويلها، أو

غنية بالموقع لكنها لا تملك صناعتها. ومن هنا لا يكفي القول إن الفضاء الحضاري غني، بل يجب أن يُسأل: هل هذا الغنىٰ مركب داخل بنية تكاملية، أم مبعثر داخل جزر منفصلة؟

ولهذا فإن النظرية العامة لا تدعو إلىٰ إلغاء الريع، بل إلىٰ تهذيبه حضاريًا. فالريع ينبغي أن يكون جسرًا نحو الإنتاج، لا سريرًا للكسل؛ وأن يمول التحول، لا الاستهلاك وحده؛ وأن يبني الإنسان، لا أن يشتري صمته؛ وأن يخلق صناعة، لا أن يوسع الواردات؛ وأن يرفع الكفاية، لا أن يبني رفاهية هشة فوق أرض غير منتجة .

وبهذا المعنىٰ تعاقب العقوبات الدولة الريعية مرتين: مرة من الخارج حين تُخنق، ومرة من الداخل حين تكتشف أن رخاءها السابق لم يكن بناءً كافيًا. أما الدولة العمرانية فإنها تتألم، لكنها تمتلك ما تقاوم به؛ لأنها تملك حقولًا، ومصانع، ومهارات، ومخزونًا، ومعرفة، وسوقًا داخلية، وروابط إقليمية تخفف أثر الصدمة .

ومن هنا تنبثق قاعدة مركزية في هذا القسم: كل اقتصاد يربط حياة الناس بمورد واحد قابل للحصار هو اقتصاد غير مقاصدي، مهما كانت صيغ تمويله شرعية؛ لأن المقاصد لا تتحقق بالصيغة وحدها، بل بالبنية. فإذا كانت البنية تجعل حفظ النفس، والغذاء، والدواء، والعمل، مرهونًا بالخارج، فهي بنية ناقصة من منظور المقاصد .

ولذلك فإن الانتقال من الدولة الريعية إلىٰ الدولة العمرانية ليس خيارًا تنمويًا فحسب، بل واجب سيادي وحضاري. وهو يعني أن وظيفة الدولة لا تقتصر علىٰ توزيع الريع، بل علىٰ تحويل الريع إلىٰ قدرة إنتاجية وعمرانية. فالدولة التي توزع الريع تشتري الاستقرار مؤقتًا، أما الدولة التي تحول الريع إلىٰ عمران فإنها تبني الاستقرار علىٰ أساس قابل للاستمرار. والفرق بين الشراء والبناء يظهر بوضوح عند أول حصار .

الفصل السادس والتسعون
الدولة المقاصدية وبناء اقتصاد الصمود
حين تصبح الكفاية درعًا للسيادة

إذا كانت الدولة الريعية تنكشف أمام العقوبات لأنها تملك المال أكثر مما تملك القدرة، فإن الدولة المقاصدية تبدأ من سؤال معاكس: ما الذي يجب أن تملكه الأمة حتىٰ لا تتحول حاجاتها الأساسية إلىٰ أدوات ابتزاز؟ هذا السؤال لا ينتمي إلىٰ الاقتصاد وحده، بل يمتد إلىٰ الفقه السياسي، والمقاصد، وفلسفة الدولة، وعلم العمران. فالدولة لا تكون مقاصدية لأنها ترفع شعارات شرعية، بل لأنها تجعل حفظ الحياة، والكرامة، والكفاية، والعدل، والقدرة، جزءًا من بنية الاقتصاد لا مجرد وعد أخلاقي .

والدولة المقاصدية لا تنتظر العقوبات لكي تكتشف الضروريات؛ فهي تدرك منذ البداية أن الغذاء ليس سلعة عادية، وأن الدواء ليس تجارة محايدة، وأن الطاقة ليست موردًا ماليًا فقط، وأن التعليم ليس خدمة هامشية، وأن النقل ليس قطاعًا تقنيًا مجردًا، وأن النقد ليس أداة مصرفية فحسب. هذه كلها مفاصل في جسد السيادة، فإذا تُركت للخارج من غير بدائل ولا قدرة ذاتية أو تكاملية، أصبحت الدولة قابلة للكسر من دون حرب مباشرة .

وهنا تتحول الكفاية من مفهوم اجتماعي إلىٰ مفهوم استراتيجي. فالكفاية لا تعني فقط ألا يجوع الفرد، بل أن لا تجوع الأمة تحت الضغط. ولا تعني فقط أن يصل الدواء إلىٰ المريض في الأيام العادية، بل أن لا يتحول الدواء في زمن الخصومة إلىٰ ورقة سياسية. ولا تعني فقط توفير العمل، بل بناء عمل منتج قادر علىٰ استمرار الحياة حين تضيق الأسواق. الكفاية بهذا المعنىٰ هي الحد الأدنىٰ من الاستقلال العملي الذي يمنع الخصم من تحويل الحاجة إلىٰ إذلال .

ومن هنا تبني الدولة المقاصدية اقتصاد الصمود علىٰ قاعدة واضحة: الضروريات لا تُترك لمنطق السوق وحده. فالسوق مهم، لكنه يرىٰ السعر والربح والمنافسة، أما الدولة فترىٰ البقاء والمصير والكرامة العامة. وقد يكون السوق دقيقًا في حساباته الجزئية، لكنه قاصر عن إدراك الخطر الكلي. ولذلك فإن ترك الغذاء والدواء والطاقة والنقد وسلاسل الإمداد الحيوية لمعادلات الربح وحدها تفريط في وظيفة الدولة .

ولا يعني ذلك إلغاء السوق، بل وضعه داخل أفق أعلىٰ. فالسوق يعمل، لكنه لا يحكم المقاصد. والاستثمار الخاص يتحرك، لكنه لا يقرر وحده مصير الضروريات. والربح مشروع، لكنه لا يتحول إلىٰ سلطة فوق الكفاية. فإذا تعارضت مصلحة المضاربة مع حفظ المجتمع، تقدمت الكفاية. وإذا تعارضت كفاءة الاستيراد الرخيص مع أمن الغذاء، وجب أن تُراجع الكفاءة بمعيار السيادة. وإذا تعارضت حرية رأس المال مع استقرار العملة وحاجات الناس، لم تعد الحرية مطلقة .

إن اقتصاد الصمود لا يُبنىٰ بالخوف، بل بالترتيب. وأول ترتيب فيه هو ترتيب الحاجات. فليس كل ما يريده المجتمع في مرتبة واحدة؛ هناك ضروريات تحفظ الوجود، وحاجيات ترفع الحرج، وتحسينيات تجمل الحياة. وفي زمن العقوبات يظهر هذا الترتيب بأقصىٰ وضوح؛ لأن الدولة التي لا تعرف سلم الأولويات تستهلك مواردها في غير موضعها، فتفقد القدرة علىٰ حماية ما لا يجوز فقدانه .

وهنا تتجلىٰ عبقرية المقاصد حين تنتقل من كتب الأصول إلىٰ السياسة الاقتصادية. فترتيب الضروريات ليس موعظة، بل أداة تخطيط. تسأل الدولة: ما السلع التي إذا انقطعت انهار حفظ النفس؟ وما المؤسسات التي إذا تعطلت انهار حفظ العقل؟ وما الاختلالات التي إذا تُركت دمرت المال العام؟ وما السياسات التي إذا أُهملت أضعفت الأسرة والنسل والاستقرار؟ وما أشكال التبعية التي إذا استمرت جعلت الدين والهوية والقرار العام خاضعة لقوة الخارج؟

ومن هذا الترتيب تنشأ سياسة اقتصادية مختلفة. ففي الاقتصاد الاستهلاكي تُقاس القوة بكمية ما يستهلكه الناس، أما في الاقتصاد المقاصدي فتُقاس القوة بقدرة المجتمع علىٰ حفظ ضرورياته، وإنتاج حاجاته، وتدبير أزماته. الرفاه مهم، لكنه لا يسبق الكفاية. والتحسين مطلوب، لكنه لا يبتلع الضروري. والاستهلاك مباح، لكنه لا يجوز أن يتحول إلىٰ بنية تبعية .

إن الدولة المقاصدية، وهي تواجه احتمال العقوبات، تؤسس خمس سيادات متداخلة: السيادة الغذائية، والسيادة الدوائية، والسيادة الطاقوية، والسيادة النقدية، والسيادة المعرفية. وهذه السيادات ليست ترفًا قوميًا، بل شروط حفظ المجتمع. فمن لا يملك غذاءه لا يملك قراره وقت الجوع، ومن لا يملك دواءه لا يملك كرامة مرضاه، ومن لا يملك طاقته لا يملك حركة اقتصاده، ومن لا يملك نقده ونظام دفعه لا يملك دورة ماله، ومن لا يملك معرفته لا يملك مستقبله .

غير أن هذه السيادات لا تعني أن تنتج كل دولة كل شيء داخل حدودها. وهنا ينبغي العودة إلىٰ الفضاء الحضاري الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا. فالدولة المقاصدية تفكر في مستويين: مستوىٰ وطني يحفظ الحد الأدنىٰ من القدرة الذاتية، ومستوىٰ حضاري تكاملي يحفظ الكفاية المتبادلة. فهي لا تنغلق ولا تذوب؛ لا تقول سأعيش وحدي، ولا تقول سأترك نفسي للعالم، بل تقول: أبني داخلي، وأتكامل مع فضائي، وأتبادل مع العالم دون أن أكون رهينة له .

وهنا يصبح الفضاء من طنجة إلىٰ جاكرتا شرطًا من شروط الصمود. فالسيادة الغذائية قد تتوزع بين بلاد ذات ماء وأرض، والسيادة الطاقوية بين بلاد ذات نفط وغاز وشمس ورياح، والسيادة الدوائية بين بلاد ذات بحث وصناعة وتمويل، والسيادة النقدية بين مصارف مركزية واتفاقيات تسوية، والسيادة المعرفية بين جامعات ومراكز تقنية. وهذا التوزيع إذا بقي مبعثرًا لا يصنع شيئًا، أما إذا رُبط بمقاصد الكفاية فإنه يتحول إلىٰ شبكة نجاة .

ولا تقاوم الدولة المقاصـــدية العقوبات بقرار واحد، بل ببنية طويلة النفس. فهي تبني مخزونًا اسـتراتيجيًا، لكنها لا تكتفي بالمخزون. تطور الإنتاج المحلي، لكنها لا تنسىٰ الكفاءة. تنوع الشركاء، لكنها لا تستبدل تبعية بتبعية. تطور نظام دفع، لكنها تربطه بتجارة حقيقية. تحمي العملة، لكنها لا تفصـــل النقد عن الإنتاج. تمنع الاحتكار، لكنها لا تخنق المبادرة. تدعم الضروريات، لكنها لا تحول الدعم إلىٰ فساد. وهذا التوازن هو سر الدولة العاقلة .

فالخطر في مواجهة العقوبات أن تنتقل الدولة من تبعية الخارج إلىٰ فوضـىٰ الداخل. قد ترفع شـعار الصـمود، ثم تترك الاحتكار يلتهم الناس. وقد تتحدث عن السـيادة، ثم تجعل الطوارئ ذريعة للفسـاد. وقد ترفض الهيمنة الخارجية، لكنها تسـمح لطبقة داخلية بالهيمنة علىٰ الغذاء والدواء والعملة. عندها تكون قد استبدلت اختناقًا باختناق. ولذلك فإن اقتصاد الصمود لا ينفصل عن العدالة؛ لأن المجتمع لا يصبر علىٰ الحصار إذا شعر أن الألم موزع ظلمًا .

وهنا تظهر العلاقة العميقة بين الكفاية والشـرعية. فالدولة في زمن العقوبات لا تحتاج إلىٰ القوة الأمنية وحدها، بل إلىٰ شـرعية الصـمود. والشـرعية لا تأتي من الخطاب فقط، بل من عدالة توزيع العبء. فإذا تحمل الفقير كلفة العقوبات بينما راكم المحتكرون الأرباح، تضعف الجبهة الداخلية. أما إذا حُميت الضروريات، و ضُبط الاحتكار، و شاركت النخب في العبء، وشـعر الناس أن الدولة لا تخدعهم، فإن الصـمود يتحول إلىٰ فعل اجتماعي لا مجرد أمر إداري .

ومن هنا تحتاج الدولة المقاصـدية إلىٰ أخلاق سـياسـية في إدارة العقوبات. لا تبالغ في الوعود، ولا تخفي حجم الأزمة، ولا تسـتخدم الحصـار لتبرير العجز، ولا تترك الناس في ظلام المعلومات. فالصـراحة نفسـها جزء من الصـمود؛ لأن المجتمعات التي تفهم الخطر تتحمل أكثر من المجتمعات التي تُعامل كأطفال. غير أن الصـراحة لا تكفي وحدها؛ إذ لا بد أن تُسندها عدالة، وإلا تحولت إلىٰ اعتراف بالعجز لا إلىٰ تعبئة واعية .

ويختلف الاقتصاد الإسلامي الكلي هنا عن الاقتصاد النيوليبرالي وعن الاقتصاد السلطوي في آن واحد. فهو يرفض أن يترك السوق وحده يقرر مصير الضروريات، ويرفض كذلك أن تتحول الدولة إلىٰ جهاز أمر بلا محاسبة. فالدولة المقاصدية دولة قوية، لكنها مقيدة بالمقاصد؛ تتدخل لكنها لا تستبد، وتوجه لكنها لا تصادر المجتمع، وتحمي لكنها لا تحتكر الحياة. لأنها تدرك أن الصمود الحقيقي لا يُبنىٰ بإلغاء المجتمع، بل بتنظيم طاقته .

وهذا يقودنا إلىٰ الإنسان. فاقتصاد الصمود لا يقوم علىٰ الموارد وحدها، بل علىٰ إنسان منتج، منضبط، واعٍ. فالعقوبات تختبر الأخلاق كما تختبر المصانع. هل يتحول المجتمع إلىٰ هلع واحتكار؟ هل ينهار التضامن؟ هل تتحول الأزمة إلىٰ سوق سوداء؟ هل تُستغل الحاجة؟ هنا يدخل البعد التربوي والقيمي في النظرية. فالاقتصاد الإسلامي لا يستطيع أن يبني الصمود من دون قيم: الأمانة، ومنع الغش، وتحريم الاحتكار الضار، والتكافل، وترشيد الاستهلاك، وتقديم الضروري، وحفظ المال العام .

لكن القيم وحدها لا تكفي إذا لم تتحول إلىٰ مؤسسات. ولذلك تحتاج الدولة المقاصدية إلىٰ أجهزة رصد مبكر، وهيئات للأمن الغذائي والدوائي، ومجالس تخطيط للضروريات، ومصارف تنموية، وصناديق سيادية إنتاجية، ونظام زكاة ووقف وإنفاق عام مربوط بالكفاية، وسياسات نقدية لا تخدم المضاربة بل تخدم استقرار المجتمع. هنا لا يبقىٰ الفقه خارج الدولة، بل يتحول إلىٰ عقل تنظيمي داخلها .

وفي قلب هذا كله تأتي السيادة النقدية؛ لأن العقوبات كثيرًا ما تبدأ من المال. فإذا كانت العملة ضعيفة، والدين الخارجي كبيرًا، والاحتياطيات في الخارج، ونظام الدفع تابعًا، صارت الدولة مكشوفة. لذلك لا بد أن تعيد النظرية تعريف السياسة النقدية الإسلامية، لا بوصفها امتناعًا عن الفائدة فقط، بل بوصفها إدارة سيادية لحركة المال لخدمة الإنتاج والكفاية. فالنقد ليس محايدًا، وليس سلعة مستقلة، وليس مجالًا للمضاربة المطلقة؛ بل وظيفة عامة لأنه يمس حياة الأمة كلها .

ومع ذلك لا يكفي أن تمتلك الدولة عملة وطنية إذا كانت هذه العملة لا تستند إلىٰ إنتاج. فالعملة بلا إنتاج شعار، والإنتاج بلا عدالة اضطراب، والعدالة بلا قدرة عجز. ولذلك تجمع النظرية بين ثلاثة أركان كبرىٰ: قدرة إنتاجية، وعدالة توزيعية، وسيادة نقدية. وهذه هي مثلثات الصمود الكبرىٰ .

وفي زمن العقوبات يتضح أن الربا والفائدة ليسا قضية عقدية جزئية فقط، بل جزء من فلسفة أوسع تجعل المال قادرًا علىٰ السيطرة علىٰ الزمن والمستقبل. فالدولة المثقلة بالديون الربوية تدخل العقوبات وهي مقيدة أصلًا؛ خدمة الدين تلتهم الموازنة، وسعر الفائدة يتحكم بالاستثمار، والدائن يملك نفوذًا سياسيًا. لذلك فإن التحرر من اقتصاد الفائدة ليس طهارة عقدية فقط، بل تحرر سيادي. فكلما قل اعتماد الدولة علىٰ الدين الخارجي المشروط، اتسع هامش قرارها .

غير أن البديل لا يكون بالامتناع السلبي، بل ببناء أدوات تمويل إنتاجية: مشاركة حقيقية، ومضاربة منضبطة، وصكوك مرتبطة بأصول حقيقية، ووقف تنموي، وزكاة موجهة للكفاية، و صناديق ا ستثمار في الزراعة والصناعة والدواء والطاقة، ومصارف لا تبيع صيغًا شكلية بل تمول قدرة حقيقية. وهنا يصبح التمويل الإسلامي جزءًا من اقتصاد الصمود، لا زينة شكلية في اقتصاد تابع .

وهنا نصل إلىٰ قاعدة مهمة: لا قيمة لصيغة شرعية إذا كانت تخدم بنية غير مقا صدية. فإذا استُخدمت المرابحة لتكريس الاستيراد الاستهلاكي، فهي لا تبني صمودًا. وإذا استُخدمت الصكوك لتمويل مشاريع ريعية غير منتجة، فهي لا تحرر الاقتصاد. وإذا بقي المصرف الإسلامي هاربًا من المخاطرة الحقيقية، فإنه لا يختلف جوهريًا عن النظام الذي ينتقده. فالصمود يحتاج إلىٰ مال يتحمل المخاطرة مع الإنتاج، لا إلىٰ مال يبحث عن ضمان الربح بلا مشاركة حقيقية .

ومن هنا تعيد الدولة المقاصـــدية توجيه المال إلىٰ حيث تكون الحياة: إلىٰ الغذاء قبل الترف، وإلىٰ الدواء قبل المضـارية، وإلىٰ الصـناعة قبل الاسـتيراد، وإلىٰ التعليم التقني قبل الاســتعراض، وإلىٰ البنية التحتية قبل الإنفاق الاســتهلاكي، وإلىٰ البحث العلمي قبل الشــعارات. وهذا لا يعني إلغاء مجالات الحياة الأخرىٰ، بل يعني ترتيبها؛ لأن الاقتصـــاد الذي لا يعرف الترتيب ينهار عند الضغط .

ومن أخطر وظائف الدولة المقاصدية في مواجهة العقوبات منع نشوء طبقة تستفيد من الحصـــار. ففي كثير من الأزمـات تظهر طبقـة من الوســطـاء، والمهربين، والمحتكرين، والمضاربين، تتحول العقوبات بالنسبة إليهم إلىٰ فرصة ربح. وهؤلاء قد يكونون أخطر من الخصـــم الخارجي أحيانًا؛ لأنهم يحولون ألم المجتمع إلىٰ ثروة خاصـــة. ولذلك فإن منع الاحتكار، والغش، والمضاربة علىٰ الضروريات ليس أخلاقًا فقط، بل أمن قومي .

وهنا يعود فقه الاحتكار إلىٰ قلب الاقتصـــاد الكلي. فالاحتكار لم يعد مســـألة تاجر يخزن طعامًا فحســـب، بل قد يكون احتكارًا للعملة، أو الدواء، أو البيانات، أو الطاقة، أو الميناء، أو الاســتيراد، أو حتىٰ المعرفة. وكل احتكار يمس الضــروريات في زمن العقوبات هو عدوان علىٰ المقاصـد. ومن واجب الدولة أن تكسـره لا بوصـفها متدخلة اعتباطية، بل بوصفها حارسة للكفاية العامة .

ويحتاج بناء اقتصاد الصمود كذلك إلىٰ ثقافة استهلاك جديدة. فالمجتمع الذي جعل الرغبة فوق الحاجة يصـــبح أكثر هشـــاشـــة أمام العقوبات؛ لأنه لا يميز بين الضـــروري والتحسيني، فيشعر بالانهيار عند فقدان الكماليات، ويستهلك موارده فيما لا يحفظ الحياة. أما المجتمع المقاصدي فيتعلم أن الرغبة لا تقود الاقتصاد وحدها، وأن الحرية الاستهلاكية تحتاج إلىٰ عقل أخلاقي، وأن الرخاء الحقيقي لا يكمن في كثرة الســلع فقط، بل في أمن الحياة واستقرار الكرامة .

وبهذا المعنىٰ تكشف العقوبات مرض الاقتصاد الاستهلاكي. فإذا كان المجتمع لا يعرف نفسه إلا من خلال ما يشتريه من الخارج، فإن الحصار يصيبه في هويته لا في جيبه فقط. ولذلك يعيد اقتصاد الصمود بناء علاقة الإنسان بالسلعة: فالسلعة تخدم الحياة، لكنها لا تعرف الإنسان. والاستهلاك حق، لكنه ليس غاية الوجود. والكفاية أصل، أما الرفاه فثمرة تأتي بعد استقرار الأصل .

إن الدولة المقاصدية في النهاية ليست دولة طوارئ دائمة، بل دولة استعداد دائم. والفرق بينهما كبير؛ فدولة الطوارئ تفكر بعد الأزمة، وتضيق الحريات، وترتبك، وتبرر فشلها. أما دولة الاستعداد فتبني بهدوء، وتخطط قبل الخطر، وتوازن بين الحرية والأمن، وتعرف أن القوة ليست صوتًا عاليًا، بل بنية عميقة .

ولذلك فإن اقتصاد الصمود ليس اقتصاد فقر ولا اقتصاد تقشف دائم، بل اقتصاد ترتيب. يضع الضروري في مركزه، ثم يبني الحاجي والتحسيني فوقه. فإذا جاء الرخاء لم يبدده، وإذا جاء الحصار لم ينهار. إنه اقتصاد يعرف أن الرفاهية القائمة علىٰ تبعية قاتلة ليست رفاهية، بل فخ ناعم، وأن الكفاية القائمة علىٰ إنتاج وعدالة وسيادة هي أساس الرفاه الحقيقي .

ومن هنا يمكن القول إن الدولة المقاصدية تواجه العقوبات عبر ثلاثة مستويات: مستوىٰ الوقاية قبل العقوبات، ببناء القدرة والكفاية والسيادة؛ ومستوىٰ الإدارة أثناء العقوبات، بترتيب الأولويات وضبط الأسواق وحماية الضعفاء؛ ومستوىٰ التحول بعد العقوبات، بتحويل الأزمة إلىٰ فرصة لإعادة بناء الاقتصاد علىٰ أسس أكثر استقلالًا. فالدولة التي لا تنتقل من المستوىٰ الثاني إلىٰ الثالث تبقىٰ أسيرة الطوارئ، أما الدولة العاقلة فتجعل كل ضغط خارجي سببًا لتصحيح داخلي .

وهكذا يصبح جواب النظرية للقارئ مطمئنًا وعميقًا في آن واحد: نعم، العقوبات خطر عظيم، لكنها ليست قدرًا مطلقًا. فالدولة التي تبني اقتصادها علىٰ المال المنفصل عن

الإنتاج، والريع المنفصل عن العمران، والسوق المنفصل عن المقاصد، ستكون هشة. أما الدولة التي تجعل الكفاية درعًا، والإنتاج أصلًا، والسيادة النقدية أداة، والعدالة رابطة داخلية، والفضاء الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا عمقًا تكامليًا، فإنها لا تصبح عصية علىٰ الألم، لكنها تصبح أقل قابلية للكسر .

وهذه هي وظيفة الدولة في النظرية العامة: أن تمنع الألم من أن يتحول إلىٰ انهيار، وأن تمنع الحاجة من أن تتحول إلىٰ عبودية، وأن تمنع المال العالمي من أن يتحول إلىٰ سيد علىٰ العمران.

الفصل السابع والتسعون
أدوات المواجهة الاقتصادية في النظرية العامة
من ردّ الفعل إلى هندسة المناعة

لا يكفي أن تدرك الدولة أن العقوبات خطر، ولا يكفي أن تعلن رفضها لها، ولا يكفي أن تمتلك خطابًا أخلاقيًا ضدها. فالعقوبات لا تُهزم بالإنكار، بل تُضعف ببناء أدوات عملية تجعل أثرها محدودًا، وتطيل زمن الصمود، وتقلل قدرة الخصم على تحويل الضغط إلى انهيار. ومن هنا تنتقل «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» من مستوى التشخيص إلى مستوى الهندسة: كيف يمكن بناء اقتصاد لا يكون مكشوفًا أمام أول حصار؟

الأداة الأولى في هذا البناء هي السيادة الغذائية. فالغذاء ليس قطاعًا زراعيًا فقط، بل أصل من أصول السيادة. والدولة التي تستورد غذاءها الأساسي بلا بدائل تجعل جوعها قابلًا للتسييس. ولذلك يجب أن تتحول الزراعة، والمياه، والبذور، والتخزين، والصناعات الغذائية، إلى منظومة أمن مقاصدي. وليس المطلوب أن تنتج كل دولة كل غذائها، بل أن يمتلك الفضاء الممتد من طنجة إلى جاكرتا شبكة غذائية متكاملة تمنع الجوع من أن يتحول إلى سلاح .

أما الأداة الثانية فهي السيادة الدوائية والصحية. فالدواء في زمن العقوبات يكشف أخلاق النظام العالمي؛ فقد تنص القوانين على استثناء الدواء، لكن المصارف تخاف، والشركات تتردد، والشحن يتعطل، والتأمين يرتفع. ومن هنا لا يجوز للدولة المقاصدية أن تترك حفظ النفس معلقًا باستثناءات ورقية. فلا بد من صناعة دوائية أساسية، ومخزون استراتيجي، وبحث علمي طبي، وشبكة تعاون صحي داخل الفضاء الحضاري .

وتتمثل الأداة الثالثة في السيادة الطاقوية. فالطاقة ليست نفطًا وغازًا فقط، بل قدرة تشغيل للحياة كلها. فالمصنع يحتاج إلى طاقة، والمستشفى يحتاج إلى طاقة، والزراعة

تحتاج إلىٰ طاقة، والاتصالات تحتاج إلىٰ طاقة. ولذلك ينبغي تحويل الطاقة من مصدر ريع إلىٰ قاعدة إنتاج. وأخطر خطأ أن تبيع الدولة الطاقة خامًا ثم تستورد بثمنها كل شيء، بينما الأعمق أن تجعل الطاقة محركًا للصناعة، والتحلية، والزراعة، والنقل، والتقنية .

أما الأداة الرابعة فهي السيادة النقدية. فلا تستطيع الدولة مواجهة العقوبات إذا كانت دورتها المالية تمر كلها عبر بوابات يملكها خصومها. ولهذا تحتاج النظرية إلىٰ نظام تسويات متعدد: عملات محلية، ومقايضة ذكية، وسلال عملات، وبنوك تنمية، واتفاقيات دفع إقليمية، وأدوات تمويل مرتبطة بالتجارة الحقيقية لا بالمضاربة. والسيادة النقدية لا تعني الانفصال عن النظام العالمي، بل تعني ألا يكون النظام العالمي قادرًا علىٰ شلّ الدورة النقدية كلها .

والأداة الخامسة هي السيادة الصناعية. والصناعة هنا لا تعني صناعة كل شيء، بل امتلاك الصناعات المفصلية: الغذاء، والدواء، والطاقة، والنقل، وقطع الغيار، والمعدات الأساسية، والاتصالات، وبعض التقنيات الحيوية. فالعقوبات لا تحتاج إلىٰ منع كل شيء؛ إذ يكفي أحيانًا منع قطعة صغيرة حتىٰ يتوقف مصنع كبير. ولذلك فإن بناء صناعات أساسية ليس ترفًا تنمويًا، بل شرط بقاء .

أما الأداة السادسة فهي السيادة التقنية والمعرفية. فمن لا يملك المعرفة يبقىٰ مستهلكًا للأدوات. والعقوبات التقنية أخطر من العقوبات التجارية؛ لأنها تضرب المستقبل لا الحاضر فقط. ولذلك يجب أن يكون التعليم الفني، والبحث العلمي، والبرمجيات، والبيانات، والذكاء الاصطناعي، والأمن السيبراني، ضمن قلب النظرية الاقتصادية، لا ملحقًا بها. فالمعرفة اليوم ليست زينة حضارية، بل خط دفاع .

وتتمثل الأداة السابعة في تعدد الممرات والموانئ وسلاسل النقل. فالدولة التي تعتمد علىٰ منفذ واحد، أو طريق واحد، أو شركة واحدة، تبقىٰ قابلة للاختناق. والفضاء الممتد

من طنجة إلىٰ جاكرتا يمتلك واحدة من أعظم شبكات الممرات الممكنة: الأطلسي، والمتوسط، والبحر الأحمر، والخليج، والمحيط الهندي، وبحر الصين. لكن امتلاك الموقع لا يكفي؛ بل يجب تحويل الموقع إلىٰ منظومة لوجستية محمية ومتكاملة .

أما الأداة الثامنة فهي منع الاحتكار الداخلي في زمن العقوبات. فالخصم الخارجي يخنق من الخارج، والمحتكر الداخلي يخنق من الداخل. وإذا اجتمع الخنقان ضعف المجتمع وربما انهار. ولذلك يجب أن تكون الدولة حاسمة في الضروريات: لا احتكار للغذاء، ولا تلاعب بالدواء، ولا مضاربة مدمرة بالعملة، ولا تحويل للأزمة إلىٰ ثروة خاصة. فالاقتصاد المقاصدي لا يحمي المجتمع من الخارج فقط، بل يحميه من جشع الداخل أيضًا .

وتتمثل الأداة التاسعة في العدالة في توزيع كلفة الصمود. فالعقوبات لا تُحتمل إذا شعر الناس أن الضعفاء وحدهم يدفعون الثمن. ولهذا لا بد من سياسة مالية عادلة: حماية الفقراء، وضبط الأسعار الأساسية، وتوجيه الإنفاق العام، وفرض مساهمات استثنائية عند الضرورة علىٰ القادرين، وتقديم الضروري علىٰ التحسيني في الموازنة. فالصمود ليس قرارًا إداريًا فقط، بل عقد أخلاقي بين الدولة والمجتمع .

أما الأداة العاشرة فهي تحويل الزكاة والوقف والإنفاق العام إلىٰ أدوات كفاية لا إلىٰ إحسان عابر. فالزكاة ليست مساعدة فردية فقط، بل يمكن أن تكون جزءًا من هندسة الكفاية. والوقف ليس ذاكرة خيرية جامدة، بل مؤسسة إنتاجية وتعليمية وصحية. والإنفاق العام ليس مجرد توزيع مال، بل بناء قدرة. وهنا تظهر أصالة النظرية الإسلامية؛ لأن أدواتها ليست مستوردة كلها، بل لها جذور عميقة في بنية الأمة إذا أُعيد تنظيمها بعقل كلي .

غير أن هذه الأدوات لا تعمل منفردة. فالغذاء يحتاج إلىٰ ماء وطاقة ونقل وتمويل، والدواء يحتاج إلىٰ معرفة وصناعة واستيراد مواد أولية، والنقد يحتاج إلىٰ إنتاج حتىٰ لا

يتحول إلىٰ شـعار، والصـناعة تحتاج إلىٰ تعليم وتقنية وسـوق. ومن هنا يكمن الخطر في التفكير بعقل القطاعات المنفصـلة، بينما تفكر النظرية العامة بمنطق الجهاز الحي الذي يحمي كل عضو فيه الآخر .

وهنا يمكن صـياغة قاعدة كبرىٰ: كل ضـرورة لا تملك الدولة أو فضـاؤها الحضـاري حدًا أدنىٰ من إنتاجها أو بدائلها تتحول، وقت العقوبات، إلىٰ نقطة ابتزاز. ومن هنا تصـبح وظيفة الدولة أن ترسـم خريطة الضـروريات، وخريطة الاختناق، وخريطة البدائل. تسـأل: أين يمكن أن نُخنق؟ ما البديل؟ كم نحتاج من الزمن؟ ما مستوىٰ المخزون؟ من الشـريك؟ ما العملة؟ ما الميناء؟ ما التقنية؟ وما الحد الأدنىٰ المقبول؟ وهذه ليست أسئلة إدارية فقط، بل أسئلة سيادية في جوهرها .

إن النظرية العامة لا تعد القارئ بأن العقوبات لن تؤلم، لكنها تعده بأن الألم يمكن أن يُدار، وأن الاختناق يمكن أن يُخفف، وأن الاعتماد يمكن أن يُعاد تركيبه، وأن الدولة التي تستعد لا تشبه الدولة التي تُفاجأ. والفرق بينهما هو الفرق بين من يدخل العاصفة بسفينة، ومن يدخلها بخشبة .

والأهم أن هذه الأدوات لا ينبغي أن تبدأ بعد فرض العقوبات؛ فمن يبدأ وقت الحصار يبدأ متأخرًا. فالصـمود يُبنىٰ في زمن السـعة لا في زمن الذعر. وحين تأتي العقوبات لا تصـنع الدولة اقتصـادًا جديدًا من العدم، بل تسـتدعي ما كانت قد بنته بصـمت: مخزونًا، وقدرة، وشبكات، ومهارات، ومؤسسات، وثقة اجتماعية .

وهكذا تتحول مواجهة العقوبات من رد فعل إلىٰ هندسة مناعة. فالدولة المقاصدية لا تنتظر المرض لكي تبحث عن الدواء، بل تبني جسـدًا أقل قابلية للانهيار. وهذا هو الفارق بين اقتصـاد تابع يعيش علىٰ حسـن نية العالم، واقتصـاد صـامد يعرف أن العالم قد لا يكون حسن النية دائمًا .

الفصل الثامن والتسعون
من مقاومة العقوبات
إلى بناء فضاء اقتصادي حضاري مستقل
حين يتحول الحصار من أداة خنق إلى دافع لإعادة التأسيس

ليست الغاية العليا من النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي أن تجعل الدولة قادرة علىٰ النجاة من العقوبات فحسب؛ فالنجاة وحدها هدف دفاعي ناقص. الغاية الأعمق أن تتحول مواجهة العقوبات إلىٰ لحظة إعادة تأسيس، بحيث لا يبقىٰ الاقتصاد منشغلًا بسؤال: كيف أفلت من الاختناق؟ بل ينتقل إلىٰ سؤال أعلىٰ: كيف أبني فضاءً اقتصاديًا لا يستطيع الآخر أن يخنقه بسهولة؟ هنا ننتقل من الصمود إلىٰ المبادرة، ومن الدفاع إلىٰ البناء، ومن إدارة الأزمة إلىٰ صناعة البديل.

العقوبات تريد أن تعزل الدولة عن العالم، لكن النظرية تجيب بعكس ذلك: لا نخرج من العالم، بل نعيد تركيب علاقتنا به. لا نرفض التبادل، بل نرفض أن يكون التبادل بابًا واحدًا يملكه الخصم. لا نرفض المال العالمي، بل نرفض أن يتحول المال العالمي إلىٰ قيد علىٰ القرار. لا نرفض التكنولوجيا، بل نرفض أن نبقىٰ مستهلكين لها بلا قدرة علىٰ إنتاجها أو تكييفها أو حمايتها. فالاستقلال ليس عزلة، بل قدرة علىٰ الدخول والخروج والتفاوض والاختيار.

ومن هنا يظهر معنىٰ الفضاء من طنجة إلىٰ جاكرتا. فهذا الفضاء إذا بقي مجرد انتماء ثقافي فلن يغير شيئًا في ميزان القوة. أما إذا تحول إلىٰ شبكة إنتاج وتبادل وتسويات ومخزون وموانئ وصناعة ومعرفة، فإنه يصبح جوابًا حضاريًا علىٰ العقوبات. لأن العقوبات تنجح حين تواجه الدولة وحدها، وتضعف حين تواجه مجالًا واسعًا متعدد الموارد والممرات والوظائف.

إن هذا الفضاء لا يحتاج في بدايته إلىٰ وحدة سياسية شاملة، ولا إلىٰ إعلان كبير يتجاوز الواقع، بل يحتاج إلىٰ هندسة وظيفية متدرجة. يبدأ من الضروريات لا من الشعارات. يبدأ من الغذاء والدواء والطاقة والنقد والنقل والتعليم الفني والصناعة الأساسية. فإذا نجح في هذه المفاصل، صار التكامل حقيقة مادية قبل أن يكون خطابًا سياسيًا.

وأول شرط لهذا الفضاء هو أن يعيد تعريف التجارة البينية. فليست التجارة بين دول الفضاء مجرد تبادل سلع، بل هي بناء عمق استراتيجي. حين تشتري دولة غذاءها من داخل الفضاء بدل أن تعتمد كليًا علىٰ الخارج، فهي لا تقوم بصفقة تجارية فقط، بل تبني خط دفاع. وحين تمول دولة مشروعًا صناعيًا في دولة أخرىٰ داخل الفضاء، فهي لا تبحث عن الربح وحده، بل تبني جزءًا من أمنها الحضاري. وحين تربط الموانئ والسكك والمناطق الصناعية، فإنها لا تختصر الزمن فقط، بل تقلل قابلية الاختناق.

والشرط الثاني هو بناء نظام تسويات مالية لا يلغي العملات العالمية، لكنه يقلل الارتهان لها. فليس المطلوب قطيعة فجائية مع الدولار أو النظام المالي العالمي، لأن القطيعة غير المحسوبة قد تكون انتحارًا اقتصاديًا، بل المطلوب بناء طبقات بديلة: تسويات ثنائية، عملات محلية، سلة عملات، مقاصة تجارية، بنوك تنمية، وصناديق سيادية إنتاجية. هكذا لا يكون الباب العالمي الوحيد هو الباب الذي يستطيع الخصم إغلاقه متىٰ شاء.

والشرط الثالث هو تحويل المال الفائض داخل الفضاء إلىٰ استثمار إنتاجي لا إلىٰ ودائع خاملة أو أصول خارجية معرضة للتجميد. المال إذا خرج من الفضاء دون أن يبني قدرة داخله، يصبح قوة للآخر وضعفًا للذات. أما إذا اتجه إلىٰ الزراعة والصناعة والدواء والطاقة والتعليم والتقنية، فإنه يتحول من فائض مالي إلىٰ عمق حضاري. وهنا يظهر الفرق بين المال الذي ينام في خزائن الآخرين، والمال الذي يوقظ قدرات الأمة.

والشرط الرابع هو بناء خريطة تخصصات تكاملية. فليس مطلوبًا أن تتنافس كل الدول في كل شيء، بل أن تتوزع الوظائف بعقل كلي. دولة تكون مركزًا للغذاء، وأخرىٰ للطاقة، وثالثة

للصناعة الدوائية، ورابعة للتقنية، وخامسة للتمويل، وسادسة للنقل البحري، وسابعة للتعليم والبحث. بهذا لا تصبح الدول نسخًا ضعيفة من بعضها، بل أعضاء في جسد واحد. والعضو لا يفقد قيمته لأنه لا يقوم بكل الوظائف، بل تزداد قيمته حين يؤدي وظيفته داخل الكل.

والشرط الخامس هو بناء ثقافة سيادية مشتركة. لأن أخطر ما يضعف الفضاء ليس نقص الموارد فقط، بل غياب الوعي بوحدة المصير. قد تملك الأمة الموارد لكنها لا تملك الخيال الكلي الذي يركبها. وقد تملك المال لكنها لا تملك الإرادة. وقد تملك السكان لكنها لا تملك التنظيم. ولذلك فإن النظرية العامة لا تخاطب الحكومات فقط، بل تخاطب العقل الحضاري: كيف ننتقل من عقل الدولة المنعزلة إلىٰ عقل المجال المتكامل؟

إن العقوبات في هذا السياق تصبح كاشفًا ومسرّعًا. تكشف أن التبعية ليست نظرية مجردة، بل خطر يومي. وتسرّع إدراك الحاجة إلىٰ البدائل. لكنها لا تصنع البديل وحدها. البديل يحتاج إلىٰ قرار، ومؤسسات، وثقة، وعدالة، ومعرفة، وتدرج. ومن الخطأ أن نتصور أن الحصار يولد النهضة تلقائيًا. الحصار قد يولد الفوضىٰ إذا لم توجد دولة عاقلة، وقد يولد النهضة إذا وجد عقل مقاصدي قادر علىٰ تحويل الألم إلىٰ تنظيم.

وهنا ينبغي أن نكون واقعيين دون أن نفقد الأفق. بناء فضاء اقتصادي من طنجة إلىٰ جاكرتا لن يكون سهلًا. ستقف أمامه خلافات سياسية، ومصالح نخبوية، وتباينات مذهبية وقومية، وضغوط خارجية، وضعف مؤسسات، وفساد، وخوف من فقدان السيادة القطرية. لكن النظرية لا تتجاهل هذه العوائق؛ بل تقول إن البديل عن مواجهتها هو بقاء كل دولة وحدها أمام صمامات النظام العالمي. وهذا أخطر بكثير من صعوبة التكامل.

المنهج الصحيح هو التدرج الوظيفي. لا نبدأ بالسؤال الكبير: كيف نوحد كل شيء؟ بل نبدأ بالسؤال العملي: ما الضرورة التي يمكن حمايتها جماعيًا الآن؟ هل نستطيع بناء مخزون قمح مشترك؟ هل نستطيع تأسيس صندوق دواء؟ هل نستطيع ربط موانئ مختارة؟

هل نستطيع إنشاء منصة تسويات محدودة؟ هل نستطيع تمويل صناعة قطع غيار؟ هل نستطيع إطلاق شبكة بحث علمي في الأمن الغذائي والدوائي؟ كل خطوة من هذه الخطوات الصغيرة تفتح طريقًا أكبر.

إن الفضاء الحضاري لا يولد بخطبة، بل بعقد، وميناء، ومصرف، ومصنع، ومخزن، وجامعة، وسكة، ومركز بيانات، وشبكة ثقة. وهذا ما يجعل النظرية عملية لا حالمة. فالحلم الذي لا يعرف أدواته يتحول إلىٰ نشيد. أما الحلم الذي يعرف أدواته فيتحول إلىٰ مشروع.

وهنا يظهر البعد الفلسفي الأعمق: العقوبات تريد أن تجعل الأمة تعيش في زمن غيرها. أي تنتظر قرارات غيرها، وأسعار غيرها، ومصارف غيرها، وتقنيات غيرها، واستثناءات غيرها. أما بناء الفضاء الاقتصادي المستقل فيعني استعادة الزمن. أن يصبح للأمة زمن إنتاجها، وزمن تخطيطها، وزمن تعليمها، وزمن صناعتها، وزمن قرارها. ومن يملك زمنه يبدأ بامتلاك مستقبله.

ولا يعني ذلك أن الفضاء من طنجة إلىٰ جاكرتا سيكون خارج العالم، بل سيكون داخل العالم من موقع مختلف. الفرق بين التابع والشريك أن التابع يدخل السوق بلا بدائل، والشريك يدخلها ومعه بدائل. التابع يشتري لأنه مضطر، والشريك يشتري لأنه اختار. التابع يبيع تحت الضغط، والشريك يبيع ضمن استراتيجية. التابع يخاف من إغلاق الباب، والشريك يعرف أبوابًا أخرىٰ.

إن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي بهذا المعنىٰ لا تقدم جوابًا دفاعيًا فقط، بل تقدم مشروع انتقال: من اقتصاد قابل للعقوبات إلىٰ اقتصاد يقلل جدوىٰ العقوبات. فإذا صار فرض العقوبات مكلفًا علىٰ من يفرضها، وإذا صار أثرها محدودًا علىٰ من يتلقاها، وإذا صار الفضاء قادرًا علىٰ امتصاص الصدمة، فإن العقوبات تفقد شيئًا من سحرها الإمبراطوري. هي لا تختفي، لكنها لا تعود سلاحًا حاسمًا.

وهذا هو المعنىٰ الأعلىٰ للصمود: ليس أن تتحمل الضربة فقط، بل أن تجعل الضربة أقل فاعلية في المستقبل. وكل عقوبة لا تؤدي إلىٰ إعادة بناء الداخل تصبح مجرد ألم مكرر. أما العقوبة التي توقظ مشروعًا إنتاجيًا، وتدفع إلىٰ تكامل، وتعيد ترتيب الضروريات، وتكشف طبقات الفساد والاتكال، فقد تتحول رغم قسوتها إلىٰ لحظة تأسيس.

ومن هنا فإن خاتمة هذا الفصل واضحة: الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يواجه العقوبات بمنطق الهروب من النظام العالمي، بل بمنطق بناء قدرة داخل النظام العالمي وخارجه في آن واحد. لا ينعزل، ولا يستسلم. لا يقدس السوق، ولا يحتقره. لا يرفض المال، ولا يؤلهه. لا يكتفي بالدولة القطرية، ولا يلغيها. بل يبني دولة قوية داخل فضاء حضاري متكامل، ويجعل الكفاية أصلًا، والإنتاج طريقًا، والسيادة النقدية أداة، والعدالة رابطة، والعمران غاية.

وهكذا، من طنجة إلىٰ جاكرتا، لا يعود السؤال: كيف ننجو من العقوبات؟

بل يصبح السؤال: كيف نبني عالمًا اقتصاديًا لا تكون العقوبات فيه قدرًا خانقًا؟

ومن لا يبني عالمه، سيعيش دائمًا علىٰ شروط عالم غيره.

الفصل التاسع والتسعون
من مقاومة العقوبات إلى
بناء فضاء اقتصادي حضاري مستقل
حين يتحول الحصار من أداة خنق إلى دافع لإعادة التأسيس

ليست الغاية العليا من «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» أن تجعل الدولة قادرة علىٰ النجاة من العقوبات فحسب؛ لأن النجاة وحدها هدف دفاعي ناقص. فالاقتصاد الذي يعيش منشغلًا فقط بكيفية الإفلات من الاختناق يبقىٰ اقتصادًا يتحرك داخل شروط خصمه. أما الغاية الأعمق فهي أن تتحول مواجهة العقوبات إلىٰ لحظة إعادة تأسيس، بحيث لا يبقىٰ السؤال المركزي: كيف نتفادىٰ الحصار؟ بل يصبح: كيف نبني فضاءً اقتصاديًا لا يستطيع الحصار أن يخنقه بسهولة؟ وهنا تنتقل النظرية من منطق الصمود السلبي إلىٰ منطق البناء، ومن إدارة الأزمة إلىٰ صناعة البديل، ومن رد الفعل إلىٰ إعادة تشكيل الموقع الحضاري في الاقتصاد العالمي .

العقوبات تريد أن تعزل الدولة عن العالم، لكن النظرية لا تجيب بالعزلة المضادة، بل بإعادة تركيب العلاقة مع العالم. فهي لا ترفض التبادل، بل ترفض أن يكون التبادل بابًا واحدًا يملكه الخصم. ولا ترفض المال العالمي، بل ترفض أن يتحول المال العالمي إلىٰ قيد علىٰ القرار والسيادة. ولا ترفض التكنولوجيا، بل ترفض البقاء في موقع المستهلك الدائم الذي لا ينتج، ولا يطوّع، ولا يحمي أدواته المعرفية. فالاستقلال هنا لا يعني الانغلاق، بل يعني امتلاك القدرة علىٰ الدخول والخروج، والتفاوض والاختيار، دون أن تتحول الحاجات الأساسية إلىٰ نقاط ابتزاز .

ومن هنا يظهر المعنىٰ الاستراتيجي للفضاء الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا. فهذا الفضاء إذا بقي مجرد انتماء ثقافي أو ذاكرة تاريخية فلن يغيّر شيئًا في موازين القوة العالمية. أما إذا تحول إلىٰ شبكة إنتاج، وتبادل، وتسويات مالية، ومخزون استراتيجي، وموانئ، وصناعة، ومعرفة، وممرات متكاملة، فإنه يصبح جوابًا حضاريًا علىٰ العقوبات. فالعقوبات تنجح حين تواجه الدولة منفردة، لكنها تضعف حين تواجه فضاءً واسعًا متعدد الموارد والمنافذ والوظائف .

غير أن هذا الفضاء لا يحتاج في بدايته إلىٰ وحدة سياسية شاملة، ولا إلىٰ خطابات تتجاوز الواقع، بل يحتاج إلىٰ هندسة وظيفية متدرجة تبدأ من الضروريات لا من الشعارات. يبدأ من الغذاء، والدواء، والطاقة، والنقد، والنقل، والتعليم الفني، والصناعة الأساسية. فإذا نجح في هذه المفاصل، أصبح التكامل حقيقة مادية قبل أن يكون مشروعًا سياسيًا. فالتاريخ لا يبنىٰ بالشعارات الكبرىٰ وحدها، بل ببنية مصالح وقدرات تجعل التعاون ضرورة لا ترفًا .

وأول شروط هذا الفضاء إعادة تعريف التجارة البينية. فالتجارة بين دول المجال الحضاري ليست مجرد تبادل سلع، بل بناء عمق استراتيجي. حين تحصل دولة علىٰ غذائها من داخل الفضاء بدل أن تعتمد اعتمادًا مطلقًا علىٰ الخارج، فهي لا تعقد صفقة تجارية فقط، بل تبني جزءًا من أمنها. وحين تمول دولة مشروعًا صناعيًا داخل دولة أخرىٰ من هذا الفضاء، فهي لا تبحث عن الربح المجرد وحده، بل تستثمر في استقرارها الحضاري. وحين ترتبط الموانئ والسكك والمناطق الصناعية، فإنها لا تختصر الزمن الاقتصادي فقط، بل تقلل قابلية الاختناق وتفتح منافذ متعددة للحركة .

أما الشرط الثاني فهو بناء نظام تسويات مالية لا يلغي العملات العالمية، لكنه يقلل الارتهان لها. فليس المطلوب قطيعة فجائية مع الدولار أو النظام المالي الدولي؛ لأن القطيعة غير المحسوبة قد تتحول إلىٰ انتحار اقتصادي. المطلوب هو بناء طبقات بديلة: تسويات ثنائية، وعملات محلية، وسلال عملات، ومقاصة تجارية، وبنوك تنمية، وصناديق

سـيادية إنتاجية. وهكذا لا يبقىٰ الباب العالمي الوحيد هو الباب الذي يسـتطيع الخصـم إغلاقه متىٰ شاء .

والشـرط الثالث يتمثل في تحويل المال الفائض داخل الفضـاء إلىٰ اسـتثمار إنتاجي لا إلىٰ ودائع خاملة أو أصـول خارجية معرضـة للتجميد. فالمال الذي يغادر الفضـاء دون أن يبني قدرة داخله يتحول إلىٰ قوة للآخر وضعف للذات. أما إذا اتجه إلىٰ الزراعة، والصناعة، والدواء، والطاقة، والتعليم، والتقنية، والبنية التحتية، فإنه يتحول من فائض مالي إلىٰ عمق حضـاري. وهنا يظهر الفرق بين المال الذي ينام في خزائن الآخرين، والمال الذي يوقظ قدرات الأمة .

أما الشرط الرابع فهو بناء خريطة تخصصات تكاملية داخل الفضاء الحضاري. فليس مطلوبًا أن تتنافس جميع الدول في كل شـيء، بل أن تتوزع الوظائف بعقل كلي. دولة تكون مركزًا للغذاء، وأخرىٰ للطاقة، وثالثة للصـناعة الدوائية، ورابعة للتقنية، وخامسـة للتمويل، وسـادسـة للنقل البحري، وسـابعة للتعليم والبحث العلمي. وبهذا لا تصـبح الدول نسـخًا ضـعيفة من بعضـها، بل أعضـاء في جسـد واحد. فالعضـو لا يفقد قيمته لأنه لا يؤدي كل الوظائف، بل تزداد قيمته حين يؤدي وظيفته داخل الكل المتكامل .

أما الشرط الخامس فهو بناء ثقافة سيادية مشتركة. فأخطر ما يضعف هذا الفضاء ليس نقص الموارد فقط، بل غياب الوعي بو حدة المصـير. قد تمتلك الأمة المال والموارد والسكان، لكنها لا تملك الخيال الكلي الذي يعيد تركيبها داخل مشروع واحد. ولذلك فإن النظرية العامة لا تخاطب الحكومات وحدها، بل تخاطب العقل الحضـاري نفسـه: كيف ننتقل من عقل الدولة المنعزلة إلىٰ عقل المجال المتكامل؟ وكيف تتحول الجغرافيا المشتركة من مجرد حدود متجاورة إلىٰ جهاز قدرة حضاري؟

وفي هذا السـياق تصـبح العقوبات عامل كشـف وتسـريع في آن واحد. فهي تكشـف أن التبعية ليسـت مفهومًا نظريًا مجردًا، بل خطرًا يوميًا يمس الغذاء والدواء والنقد والحياة. وهي

تسـرّع إدراك الحاجة إلىٰ البدائل. غير أن العقوبات لا تصـنع البديل وحدها؛ فالبديل يحتاج إلىٰ قرار، ومؤسسات، وثقة، وعدالة، ومعرفة، وتدرج تاريخي. ومن الخطأ تصور أن الحصار يولد النهضـة تلقائيًا؛ فقد يولد الفوضـىٰ إذا غابت الدولة العاقلة، وقد يولد التأسـيس إذا وجد عقل مقاصدي قادر علىٰ تحويل الألم إلىٰ تنظيم، والضغط إلىٰ إعادة بناء .

ولهذا ينبغي الجمع بين الواقعية والأفق الحضاري. فبناء فضاء اقتصادي من طنجة إلىٰ جاكرتا لن يكون سهلًا؛ ستقف أمامه خلافات سياسية، ومصالح نخبوية، وتباينات مذهبية وقومية، وضغوط خارجية، وضعف مؤسسات، وفساد، وخوف من فقدان السيادة القطرية. غير أن النظرية لا تتجاهل هذه العوائق، بل تعتبر أن البديل عن مواجهتها هو بقاء كل دولة منفردة أمام صمامات النظام العالمي، وهو وضع أكثر خطورة علىٰ المدىٰ البعيد .

ومن هنا يأتي المنهج الصحيح: التدرج الوظيفي. فلا يبدأ المشروع بالسؤال الضخم: كيف نوحد كل شـيء؟ بل يبدأ بالسـؤال العملي: ما الضـرورة التي يمكن حمايتها جماعيًا الآن؟ هل يمكن بناء مخزون قمح مشـترك؟ هل يمكن تأسيس صـندوق دوائي؟ هل يمكن ربط موانئ مختارة؟ هل يمكن إنشـاء منصـة تسـويات محدودة؟ هل يمكن تمويل صـناعة قطع غيار؟ هل يمكن إطلاق شـبكة بحث علمي في الأمن الغذائي والدوائي؟ كل خطوة من هذه الخطوات الصغيرة تفتح طريقًا أوسع للتكامل الحقيقي .

إن الفضـاء الحضـاري لا يولد بخطبة، بل بعقد، وميناء، ومصـرف، ومصـنع، ومخزن، وجامعة، و سكة، ومركز بيانات، و شبكة ثقة. وهذا ما يمنح النظرية طابعها العملي؛ فالحلم الذي لا يعرف أدواته يتحول إلىٰ نشـيد، أما الحلم الذي يعرف أدواته فيتحول إلىٰ مشـروع تاريخي قابل للتراكم .

وهنا يظهر البعد الفلسفي الأعمق للعقوبات. فهي لا تريد فقط التحكم بالاقتصاد، بل تريد التحكم بالزمن؛ أي أن تجعل الأمة تعيش داخل توقيت غيرها: تنتظر قرارات غيرها،

وأسعار غيرها، ومصارف غيرها، وتقنيات غيرها، واستثناءات غيرها. أما بناء فضاء اقتصادي مستقل نسبيًا فيعني استعادة الزمن الحضاري: أن يصبح للأمة زمن إنتاجها، وزمن تعليمها، وزمن صناعتها، وزمن قرارها. ومن يملك زمنه يبدأ بامتلاك مستقبله .

ولا يعني ذلك أن الفضاء الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا سيكون خارج العالم، بل سيكون داخل العالم من موقع مختلف. فالفرق بين التابع والشريك أن التابع يدخل السوق بلا بدائل، بينما يدخل الشريك ومعه بدائل. التابع يشتري لأنه مضطر، والشريك يشتري لأنه اختار. التابع يبيع تحت الضغط، أما الشريك فيبيع ضمن استراتيجية. التابع يخاف من إغلاق الباب الوحيد، أما الشريك فيعرف أن أمامه أبوابًا متعددة .

إن «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» بهذا المعنىٰ لا تقدم جوابًا دفاعيًا فقط، بل تقدم مشروع انتقال تاريخي: من اقتصاد قابل للعقوبات إلىٰ اقتصاد يقلل فاعلية العقوبات وجدواها. فإذا أصبح فرض العقوبات مكلفًا علىٰ من يفرضها، وإذا صار أثرها محدودًا علىٰ من يتلقاها، وإذا أصبح الفضاء قادرًا علىٰ امتصاص الصدمة، فإن العقوبات تفقد جزءًا كبيرًا من سحرها الإمبراطوري. قد لا تختفي، لكنها لا تعود أداة حاسمة للهيمنة .

وهذا هو المعنىٰ الأعلىٰ للصمود: ليس أن تتحمل الضربة فقط، بل أن تجعل الضربة أقل قدرة علىٰ التحكم بالمستقبل. فكل عقوبة لا تؤدي إلىٰ إعادة بناء الداخل تبقىٰ مجرد ألم متكرر، أما العقوبة التي توقظ مشروعًا إنتاجيًا، وتدفع إلىٰ التكامل، وتعيد ترتيب الضروريات، وتكشف طبقات الفساد والاتكال، فقد تتحول ـــ رغم قسوتها ـــ إلىٰ لحظة تأسيس تاريخي .

ومن هنا تكون خاتمة هذا الفصل واضحة: الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يواجه العقوبات بمنطق الهروب من النظام العالمي، بل بمنطق بناء قدرة داخل النظام العالمي وخارجه في آن واحد. فهو لا ينعزل، ولا يستسلم؛ لا يقدّس السوق، ولا يحتقره؛ لا يرفض

المال، ولا يؤلّهه؛ لا يكتفي بالدولة القطرية، ولا يلغيها. بل يبني دولة قوية داخل فضاء حضاري متكامل، ويجعل الكفاية أصلًا، والإنتاج طريقًا، والسيادة النقدية أداة، والعدالة رابطة، والعمران غاية .

وهكذا، من طنجة إلىٰ جاكرتا، لا يعود السؤال: كيف ننجو من العقوبات؟ بل يصبح السؤال الأعمق: كيف نبني عالمًا اقتصاديًا لا تكون العقوبات فيه قدرًا خانقًا؟ لأن الأمة التي لا تبني عالمها ستبقىٰ مضطرة إلىٰ العيش داخل شروط عالم غيرها .

الفصل المئة
اختبار النظرية في الواقع الدولي
لماذا صمدت دول وسقطت أخرى تحت العقوبات؟

إن النظرية التي لا تدخل مختبر الواقع تبقىٰ معرضة لأن تتحول إلىٰ بناء ذهني مغلق، مهما بلغت أناقته الفلسفية وتماسكه الداخلي. ولهذا فإن «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» لا يجوز أن تكتفي بإعلان قدرتها النظرية علىٰ مواجهة العقوبات، بل يجب أن تُختبر أمام تجارب حقيقية عاشها العالم المعاصر، حيث لم تعد العقوبات مجرد أداة ضغط سياسية عابرة، بل أصبحت ظاهرة تاريخية أعادت تشكيل اقتصادات ودول ومجتمعات، وأسقطت أنظمة، وأضعفت إمبراطوريات، وغيرت خرائط التجارة والتحالفات وموازين القوة الدولية .

غير أن الملاحظة المركزية التي تكشفها التجربة الدولية هي أن العقوبات لا تنتج النتيجة نفسها دائمًا. فهناك دول انهارت بسرعة، ودول صمدت جزئيًا، ودول استطاعت تحويل الحصار إلىٰ فرصة لإعادة البناء، ودول امتلكت ثروات ضخمة لكنها سقطت، ودول كانت أفقر نسبيًا لكنها امتلكت قدرة أعلىٰ علىٰ المقاومة والاستمرار. وهذا يعني أن العامل الحاسم ليس وجود العقوبات وحده، بل طبيعة البنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والمعرفية التي تتلقاها. فالعقوبات لا تعمل في الفراغ؛ إنها تصطدم أولًا ببنية الدولة نفسها: هل هي دولة منتجة أم ريعية؟ هل تملك عمقًا اجتماعيًا وتماسكًا داخليًا؟ هل تمتلك قدرة علىٰ التدخل والتنظيم؟ وهل يملك اقتصادها طبقات حماية ذاتية أم أنه قائم علىٰ انفتاح هش قابل للانقطاع؟

ومن هنا يبدأ الاختبار الحقيقي للنظرية العامة: ما العناصر التي تجعل الدولة أكثر قابلية للصمود؟ وما العناصر التي تجعلها أكثر قابلية للاختناق والانهيار؟ وهل العقوبات تدمر الجميع بالطريقة نفسها، أم أنها تكشف الفروق العميقة بين الاقتصادات؟

إن أول حالة كبرىٰ تستحق التأمل هي إيران. فقد تعرضت إيران لعقوبات طويلة ومعقدة استهدفت النفط، والمصارف، والتحويلات المالية، والتكنولوجيا، والشحن، وحتىٰ الأفراد والمؤسسات. ومع ذلك لم تسقط الدولة، ولم ينهَر المجتمع بصورة كلية، ولم تتحول العقوبات إلىٰ أداة حسم نهائي. وهنا يجب تجاوز التفسيرات السطحية؛ فالصمود الإيراني لم يكن نتيجة عامل واحد، بل نتيجة تركيب معقد من العناصر المتداخلة. فقد امتلكت إيران عمقًا جغرافيًا واسعًا، وكتلة سكانية كبيرة، ومستوىٰ معينًا من التصنيع المحلي، وقدرة علىٰ الالتفاف التجاري، وشبكات إقليمية، ومنظومة أمنية وسياسية مركزية، إضافة إلىٰ قدر من الاكتفاء النسبي في بعض القطاعات الحيوية. والأهم من ذلك أنها لم تكن اقتصادًا ريعيًا خالصًا رغم اعتمادها الكبير علىٰ النفط، بل امتلكت طبقات من الإنتاج الداخلي والمعرفة والتصنيع العسكري والتقني، وهو ما منحها «زمن صمود» أطول من المتوقع .

لكن العقوبات كشفت في الوقت نفسه حدود النموذج الإيراني؛ فقد ظهرت ضغوط نقدية حادة، وتضخم مرتفع، وتآكل في القدرة الشرائية، وهجرة للكفاءات، وتوسع لاقتصاد الظل، واختلالات في الكفاءة الاقتصادية. وهذا يعني أن الصمود لم يكن مجانيًا، وأن العقوبات قد لا تُسقط الدولة، لكنها تعيد تشكيل اقتصادها ومجتمعها وزمنها التاريخي. فالدولة التي تصمد لا تبقىٰ كما كانت قبل العقوبات؛ إذ يعاد ترتيب أولوياتها، وتتغير طبقاتها الاجتماعية، ويتحول جزء من اقتصادها إلىٰ اقتصاد تكيف طويل الأمد .

أما الحالة الثانية فهي روسيا، التي واجهت بعد الحرب الأوكرانية واحدة من أعنف موجات العقوبات في التاريخ الحديث: تجميد أصول، وعزل مصرفي، وعقوبات تقنية،

وانسحاب شركات، ومحاولات واسعة لخنق الاقتصاد الروسي وربطه بالعزلة الدولية. ومع ذلك لم ينهَر الاقتصاد الروسي كما توقع كثير من المحللين الغربيين. والسبب لا يعود فقط إلىٰ امتلاك روسيا للطاقة، بل إلىٰ امتلاكها قاعدة صناعية وعسكرية، وسيادة نسبية علىٰ مواردها، وعمقًا جغرافيًا هائلًا، وقدرة علىٰ التحول شرقًا نحو الصين وآسيا، إضافة إلىٰ احتياطيات كبيرة من الذهب والعملات، ودولة مركزية قادرة علىٰ التدخل السريع وإدارة الصدمة .

غير أن العامل الأكثر أهمية في الحالة الروسية هو أن موسكو كانت تدرك مسبقًا احتمال الصدام مع الغرب، ولذلك بنت بعض أدوات المناعة قبل الأزمة: خفضت نسبيًا اعتمادها علىٰ الدولار، ووسعت احتياطياتها، وطورت بعض أنظمة الدفع البديلة، وعملت علىٰ تعزيز إنتاجها الغذائي والصناعي. وهذا ينسجم تمامًا مع منطق النظرية العامة: الصمود لا يُبنىٰ بعد العقوبات بل قبلها. فالدولة التي تبدأ التفكير بالبدائل لحظة الحصار تكون قد بدأت متأخرة .

ومع ذلك كشفت الحالة الروسية تحولًا بالغ الأهمية في بنية النظام الدولي نفسه؛ إذ لم يعد الاقتصاد العالمي أحادي المركز كما كان بعد الحرب الباردة. فلو فُرضت هذه العقوبات في تسعينيات القرن الماضي لربما كانت النتائج أكثر تدميرًا، أما اليوم فإن وجود الصين، والهند، وشبكات تجارة وأسواق بديلة، سمح لروسيا بإيجاد منافذ جزئية للصمود. وهذا يؤكد إحدىٰ الفرضيات المركزية في النظرية العامة: أهمية «الفضاء البديل» في تقليل فاعلية العقوبات الأحادية .

أما الحالة الثالثة فهي الصين، وهي الحالة الأكثر تعقيدًا واستشرافًا للمستقبل. فالصين لم تتعرض حتىٰ الآن لحصار شامل كالذي تعرضت له إيران أو روسيا، لكن طبيعة الصراع معها كشفت تحولًا نوعيًا في العقوبات الحديثة. فالغرب لا يخشىٰ الفقر الصيني، بل يخشىٰ القدرة الصينية. ولهذا تركزت المواجهة علىٰ الرقائق الإلكترونية، والذكاء الاصطناعي،

وأشباه الموصلات، وسلاسل التوريد، والتكنولوجيا المتقدمة، والموانئ، والبحار، والبيانات. أي إن مركز الصراع انتقل من المال وحده إلىٰ المعرفة والقدرة التقنية .

وهذا يكشف تطورًا بالغ الخطورة في طبيعة العقوبات المعاصرة؛ فالعقوبات القديمة كانت تضرب السلع والتجارة المباشرة، أما العقوبات الجديدة فهي تضرب المستقبل ذاته. إنها تحاول منع الدولة من امتلاك الزمن التقني القادم، لا فقط منعها من بيع سلعة أو شراء آلة. ومن هنا فإن النظرية العامة، إذا أرادت بناء اقتصاد صمود حقيقي، لا يكفيها بناء الغذاء والطاقة وحدهما، بل يجب أن تبني المعرفة أيضًا؛ لأن الدولة التي لا تنتج المعرفة ستبقىٰ متأخرة زمنيًا حتىٰ لو امتلكت الموارد الطبيعية .

أما الحالة الرابعة فهي فنزويلا، وهي من أوضح الأمثلة علىٰ هشاشة الدولة الريعية أمام العقوبات والأزمات. فقد امتلكت فنزويلا واحدًا من أكبر احتياطيات النفط في العالم، لكنها حين تعرضت للعقوبات والانهيارات المالية انهارت بصورة كارثية. والسبب أن النفط كان بديلًا عن الاقتصاد لا محركًا له. فلم تكن هناك قاعدة إنتاجية كافية، ولا زراعة قوية، ولا صناعة مستقلة، ولا استقرار نقدي، ولا مؤسسات قادرة علىٰ إدارة الأزمة بكفاءة. وهنا يظهر الفرق الحاسم بين الدولة الغنية والدولة القادرة. ففنزويلا كانت غنية بالموارد لكنها ضعيفة عمرانيًا، ولذلك تحولت العقوبات إلىٰ انفجار شامل في التضخم، والهجرة، والفقر، والانهيار المؤسسي .

أما الحالة الخامسة فهي تركيا. وتركيا لم تتعرض لعقوبات شاملة طويلة كالتي تعرضت لها إيران، لكنها واجهت ضغوطًا مالية ونقدية وسياسية متكررة، ومع ذلك حافظت علىٰ قدر من الصمود النسبي. ويرجع ذلك إلىٰ امتلاكها قاعدة صناعية، وقطاع تصدير، وطبقة إنتاجية، وموقعًا جغرافيًا استراتيجيًا، وتنويعًا اقتصاديًا أفضل من كثير من الدول الريعية. وهذا يؤكد مرة أخرىٰ أن التصنيع ليس ترفًا تنمويًا، بل طبقة دفاع استراتيجي. فالدولة التي تنتج تمتلك دائمًا قدرة أعلىٰ علىٰ المناورة من الدولة التي تستهلك فقط .

أما العراق، فهو من أكثر الحالات أهمية بالنسبة للنظرية العامة؛ لأنه يقدم المثال الأخطر علىٰ الدولة الريعية التي تحولت العقوبات فيها إلىٰ تدمير بنيوي طويل الأمد. فالعراق في التسعينيات امتلك النفط، لكنه لم يمتلك اقتصادًا قادرًا علىٰ الحياة تحت الحصار. ومع امتداد العقوبات تآكلت الطبقة الوسطىٰ، وانهارت البنية الصحية والتعليمية، وضعفت الصناعة والزراعة، وتحولت الدولة إلىٰ جهاز لإدارة الندرة، وظهرت اقتصاديات سوداء واسعة. وهنا نصل إلىٰ استنتاج شديد الخطورة: العقوبات لا تدمر الاقتصاد فقط، بل قد تدمر البنية الاجتماعية والمعرفية للدولة إذا طال الزمن .

ومن هنا فإن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يجوز أن يقيس النجاح بالنمو وحده، بل بقدرة المجتمع علىٰ الحفاظ علىٰ طبقته الوسطىٰ، وتعليمه، وصحته، وكفايته، وتماسكه الاجتماعي، تحت الضغط الطويل. لأن المجتمع الذي يفقد طبقته الوسطىٰ ومعرفته ومؤسساته قد يبقىٰ حيًا بيولوجيًا، لكنه يفقد قدرته الحضارية .

وهكذا تقودنا هذه التجارب إلىٰ قانون مركزي واضح: الدول تصمد أمام العقوبات بقدر ما تمتلك إنتاجًا حقيقيًا، وغذاءً وطاقة، وعمقًا جغرافيًا أو فضاءً بديلًا، وسيادة نقدية نسبية، وقاعدة صناعية ومعرفية، وشرعية داخلية، وتماسكًا اجتماعيًا، ودولة قادرة علىٰ التدخل والتنظيم، وقدرة علىٰ توزيع الألم بعدالة نسبية. وتنهار بقدر ما تعتمد علىٰ الريع الخام، والاستيراد الكامل، والديون، والاستهلاك، والمال المنفصل عن الإنتاج، والاندماج الأحادي في النظام العالمي .

وهنا تبدأ النظرية العامة بإثبات صدقيتها؛ لأنها منذ البداية لم تؤسس الاقتصاد علىٰ المال وحده، بل علىٰ المورد، والعمل، والإنتاج، والكفاية، والدولة، والعمران. أي إنها تبني عناصر الصمود داخل النظرية نفسها، لا تضيفها لاحقًا بوصفها إجراءات طوارئ مؤقتة .

لكن هذا الفصل يقودنا إلىٰ السؤال الأخطر والأكثر حساسية: هل يمكن رغم كل ذلك أن تفشــل النظرية؟ هل توجد حدود للصــمود؟ وهل يمكن أن تتحول الدولة المقاصــدية نفســها إلىٰ عبء إذا أخطأت في إدارة التوازن بين الأمن والحرية، أو بين التدخل والكفاءة، أو بين الصــمود والعدالة؟ و هل يمكن أن تنهار العملة، أو يتفكك المجتمع، أو يتحول الحصار الطويل إلىٰ إنهاك داخلي؟

وهنا تدخل النظرية مرحلتها الأصــعب: لحظة النقد الذاتي. لأن النظرية التي لا تملك شجاعة مساءلة نفسها تبقىٰ معر ضة لأن تتحول إلىٰ يقين مغلق، بينما المشروع الحضاري الحقيقي هو الذي يختبر قوته بقدرته علىٰ مواجهة أســئلته الأكثر إيلامًا قبل أن يواجهها خصومه .

الفصل المئة وواحد
هل يمكن للعقوبات أن تُسقط النظرية العامة؟
النقد الذاتي وحدود الصمود

لا تبلغ النظرية مستوىٰ النضج الحقيقي إلا حين تمتلك الشجاعة الكافية لمساءلة نفسها. فالنظرية التي تكتفي بعرض عناصر قوتها، وتتجنب الحديث عن مناطق ضعفها، تتحول تدريجيًا إلىٰ خطاب دفاعي مغلق، لا إلىٰ مشروع علمي حيّ. ولهذا فإن أخطر سؤال يجب أن يُطرح هنا ليس: كيف نواجه العقوبات؟ بل: هل يمكن للعقوبات أن تُسقط «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» نفسها؟

والجواب الدقيق يقتضي قدرًا عاليًا من الصراحة الفكرية: العقوبات لا تُسقط النظرية بوصفها بناءً معرفيًا، لكنها قد تُسقط تجربة تطبيقية تزعم الانتساب إليها من غير أن تحقق شروطها الحقيقية. وهذا التمييز بالغ الأهمية؛ لأن كثيرًا من النظريات الكبرىٰ في التاريخ لم تفشل بسبب بنيتها الفكرية وحدها، بل بسبب التطبيقات المشوهة التي رفعت شعاراتها وأهملت جوهرها. فقد تُرفع أسماء المقاصد بينما تُدار الدولة بعقل ريعي، وقد يُعلن الاقتصاد الإسلامي بينما يبقىٰ المال منفصلًا عن الإنتاج، وقد تُستعمل لغة العدالة لتغطية الفساد أو البيروقراطية أو العجز. فإذا انهارت مثل هذه التجارب تحت العقوبات، فليس ذلك بالضرورة سقوطًا للنظرية، بل قد يكون دليلًا علىٰ أنها لم تُطبَّق أصلًا إلا في حدود الاسم والشعار .

غير أن هذا لا يعفي النظرية من مواجهة السؤال الصعب. فالعقوبات قد تبلغ من الشدة حدًا يجعل أي اقتصاد عرضة للاهتزاز، خصوصًا إذا اجتمعت مع حرب، أو جفاف، أو انقسام داخلي، أو فساد، أو ضعف مؤسسات، أو تفكك اجتماعي. ولذلك لا يجوز أن تُقدَّم

فكرة الصمود كما لو كانت وعدًا مطلقًا أو معجزة خارقة للتاريخ. الصمود ليس قانونًا سحريًا، بل قدرة مشروطة. فإذا غابت شروطه، انهار .

وأول هذه الأخطار هو خطر انهيار العملة. فالعملة ليست مجرد رقم مالي أو ورقة قانونية، بل هي تعبير مكثف عن الثقة الاجتماعية في الدولة والاقتصاد والمستقبل. فإذا فقد الناس ثقتهم بعملتهم، هربوا إلىٰ الذهب، أو العملات الأجنبية، أو السلع، وبدأت دورة التضخم والذعر، ثم تتحول العقوبات من ضغط خارجي إلىٰ تفكك داخلي. وهنا لا تكفي الخطابات الأخلاقية ولا الشعارات المقاصدية؛ لأن العملة لا يحميها القرار وحده، بل تحميها البنية الإنتاجية، والانضباط المالي، والعدالة في توزيع الأعباء، والثقة السياسية، والقدرة علىٰ ضبط المضاربة والفوضىٰ النقدية. فالعملة التي لا يسندها اقتصاد حقيقي تتحول، وقت الأزمات، إلىٰ مرآة لانكشاف الدولة نفسها .

أما الخطر الثاني فهو حصار التكنولوجيا والمعرفة. فقد تستطيع الدولة أن تنتج غذاءً وطاقة، لكنها قد تُشل في قطاعات حساسة بسبب البرمجيات، والرقائق الإلكترونية، والآلات الدقيقة، والاتصالات، والتحديثات التقنية. وهذا يعني أن الصمود المعاصر لا يمكن أن يكون زراعيًا أو نفطيًا فقط، بل يجب أن يكون معرفيًا أيضًا. فالدولة التي لا تدخل معركة المعرفة مبكرًا ستبقىٰ متأخرة زمنيًا حتىٰ لو امتلكت الموارد الطبيعية. إن العقوبات الحديثة لا تستهدف الحاضر فقط، بل تستهدف المستقبل، أي قدرة الدولة علىٰ اللحاق بالعالم القادم. ومن هنا فإن الجهل التقني قد يصبح أخطر من الفقر الاقتصادي نفسه .

والخطر الثالث يتمثل في تآكل الشرعية الداخلية. فالعقوبات الطويلة لا تضغط علىٰ الاقتصاد وحده، بل تضغط علىٰ العلاقة العميقة بين الدولة والمجتمع. فإذا شعر الناس أن الدولة تكذب، أو أن النخبة تعيش خارج الألم العام، أو أن الفساد يبتلع التضحيات، فإن الصمود يتحول إلىٰ غضب داخلي. ولذلك فإن العدالة ليست فضيلة أخلاقية إضافية، بل

شــرط أمني واســتراتيجي للصــمود. فالمجتمع قد يتحمل الفقر المؤقت، لكنه لا يتحمل الشــعور بأن الألم موزع ظلمًا. وكل تجربة تاريخية كبرىٰ تثبت أن الظلم الداخلي يمنح العقوبات الخارجية قوة مضاعفة .

أما الخطر الرابع فهو تحول الدولة المقاصــدية نفســها إلىٰ بيروقراطية خانقة. وهذا اعتراض بالغ الحساسية؛ لأن الحديث عن دور الدولة قد يُساء فهمه أحيانًا بوصفه دعوة إلىٰ الاحتكار الكامل أو السـيطرة الشـاملة. لكن الدولة المقاصـدية ليسـت دولة اختناق داخلي، بل دولة تنظيم وتوجيه وحماية. فإذا استعملت الدولة المقاصد لتبرير التسلط، أو الفســاد، أو قتل المبادرة، أو تعطيل المجتمع، فإنها تهدم النظرية من داخلها. فالدولة التي تحمي الصمود يجب أن تبقىٰ خا ضعة للمحا سبة والعدل، وإلا تحولت من أداة حماية إلىٰ مصدر إنهاك جديد .

والخطر الخامس هو سوء ترتيب الأولويات. فقد ترفع الدولة شعار الكفاية بينما تنفق علىٰ مشـاريع اسـتعراضـية، أو علىٰ عمران شـكلي بلا إنتاج، أو علىٰ سـلاح منفصـل عن الاقتصــاد، أو علىٰ دعم فاســد يلتهم المال العام دون عدالة حقيقية. وهنا لا تنفع المصطلحات؛ لأن المقاصد ليست أسماءً تُرفع، بل ترتيب صارم للضروريات: الضروري قبل الحاجي، والحاجي قبل التحسـيني، والكفاية قبل الرفاه، والإنتاج قبل الاسـتعراض، والتعليم والمعرفة قبل الدعاية والشكل. وكل خلل في هذا الترتيب يتحول، وقت العقوبات، إلىٰ نزيف استراتيجي .

أما الخطر السـادس فهو تفكك الفضـاء الحضـاري الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا. فالنظرية تراهن علىٰ عمق حضـاري واسـع، لكن هذا العمق قد يبقىٰ معطلًا بسـبب الصراعات السياسية، والحدود، والتنافس الإقليمي، وضعف الثقة، والارتهانات الخارجية. فإذا لم يتحول هذا الفضاء إلىٰ مؤسسات واتفاقيات ومصالح متبادلة، بقي مجرد خيال ثقافي

جميل. ولهذا يجب أن تكون النظرية واقعية؛ فالفضاء الحضاري لا يولد بالشعور وحده، بل بالعقود، والموانئ، والمصارف، والمصانع، وشبكات النقل، والمصالح المتراكمة .

والخطر السابع هو اقتصاد الظل والفساد. ففي زمن العقوبات تظهر شبكات تهريب، واحتكار، وسوق سوداء، وقد تتحول إلىٰ طبقة نافذة تستفيد من استمرار الأزمة نفسها. وهذه الطبقة قد تصبح أخطر من الخصم الخارجي؛ لأنها تبني ثروتها علىٰ إدامة الاختناق، وتقاوم أي إصلاح حقيقي يهدد مصالحها. وهنا لا بد من الحزم والشفافية والعدالة؛ لأن العقوبات لا تنتصر فقط بقوة الخارج، بل أيضًا بوجود هشاشة داخلية قابلة للاستغلال .

أما الخطر الثامن فهو عزلة المعرفة. فقد تقع الدولة في وهم الاكتفاء، فتغلق نفسها علميًا وثقافيًا، وتظن أن الاستقلال يعني الانقطاع عن العالم. وهذا خطأ قاتل. فالاقتصاد المقاصدي لا يبني جدارًا ضد العالم، بل يبني قدرة علىٰ الاختيار داخل العالم. ولذلك يحتاج إلىٰ ترجمة، وبحث علمي، وشراكات، وتدريب، واكتساب تقنية، وتنافس معرفي. لأن العزلة العلمية تؤدي إلىٰ التخلف، والتخلف يجعل العقوبات أكثر فتكًا مهما امتلكت الدولة من موارد .

ومن هنا يجب أن يُقال بوضوح: «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» لا تنجح إذا تحولت إلىٰ أيديولوجيا مغلقة. نجاحها مشروط بأن تبقىٰ عقلًا نقديًا مفتوحًا، يقيس، ويصحح، ويعترف بالأخطاء، ويعدل السياسات وفق الواقع والمعطيات. فالاقتصاد الكلي لا يُدار بالإيمان المجرد، بل بالمؤشرات، والبيانات، والنماذج، والتجربة، والمحاسبة المستمرة .

ولهذا فإن السؤال: «هل يمكن للعقوبات أن تُسقط النظرية؟» يجب أن يُعاد صياغته بدقة أكبر. العقوبات قد تُسقط تطبيقًا ضعيفًا للنظرية إذا غابت عنه شروط الصمود، لكنها قد تفشل في إسقاط تجربة واعية تمتلك إنتاجًا حقيقيًا، وعدالة، وسيادة نقدية نسبية، وفضاءً تكامليًا، وشرعية داخلية، وقاعدة معرفية قادرة علىٰ التطور .

وهنا يظهر الفرق الجوهري بين النظرية والشعار. فالشعار يقول: «نحن نصمد لأننا علىٰ حق». أما النظرية فتقول: «الحق يحتاج إلىٰ بنية تحمله». العدالة تحتاج إلىٰ مؤسسات، والكفاية تحتاج إلىٰ إنتاج، والسيادة تحتاج إلىٰ نقد ومعرفة، والمقاصد تحتاج إلىٰ دولة عاقلة لا دولة خطابة .

ومن أخطر ما يمكن أن يسيء إلىٰ النظرية أن تُطبق بطريقة شكلية، كما حدث في كثير من تجارب المصارف الإسلامية حين تغيرت الأسماء بينما بقيت الفلسفة الربوية في العمق: ضمان الربح، والهروب من المخاطرة، وتضخيم المرابحات، وتمويل الاستهلاك بدل الإنتاج. فإذا تكرر هذا علىٰ مستوىٰ الدولة، وصارت الدولة تقول «اقتصاد إسلامي» بينما تبقىٰ ريعية، مستوردة، فاسدة، وغير منتجة، فإن العقوبات ستكشف الخلل بقسوة شديدة .

ولهذا ينبغي أن يكون هذا الفصل نوعًا من «التحصين الداخلي» للنظرية نفسها. فنحن لا نخشىٰ الخصم الخارجي وحده، بل نخشىٰ الخلل الداخلي الذي يمنحه فرصة النجاح. فالعقوبات لا تنتصر لأنها قوية فقط، بل لأنها تجد أحيانًا هشاشة جاهزة للاشتعال. فإذا أُزيلت الهشاشة، ضعف أثرها. وإذا تُركت، أصبحت العقوبات مجرد شرارة صغيرة في بنية قابلة للانفجار .

ومن هنا يمكن صياغة شروط الصمود الكبرىٰ بوضوح حاسم: لا صمود بلا إنتاج، ولا صمود بلا عدالة، ولا صمود بلا ثقة، ولا صمود بلا معرفة، ولا صمود بلا سيادة نقدية نسبية، ولا صمود بلا ترتيب مقاصدي للضروريات، ولا صمود بلا فضاء تكاملي، ولا صمود بلا دولة قوية ومقيدة في الوقت نفسه: قوية في حماية المجتمع، ومقيدة بالمقاصد، والعدل، والمحاسبة .

وبهذا المعنىٰ لا تكون النظرية وعدًا بالخلاص السهل، بل مشروعًا صعبًا لبناء القدرة. وهذا ما يطمئن القارئ الجاد أكثر من الوعود المطلقة؛ لأن القارئ العاقل لا يريد أن يسمع أن

العقوبات لا تؤلم، فهذا غير صحيح، بل يريد أن يعرف أن النظرية تفهم الخطر، وتعرف حدوده، وتمتلك أدوات لتقليله، وتمتلك في الوقت نفسه شجاعة الاعتراف بمواطن الضعف .

وهذه الشـــجاعة هي التي تجعل النظرية أكبر من الدعاية؛ فهي تقول: نعم، قد نتألم. نعم، قد نتراجع في مســتوىٰ الرفاه. نعم، قد نخســر بعض الأســواق. نعم، قد يطول الزمن. لكن إذا بُنيت الضــروريات، وحُفظت العدالة، ورُبط المال بالإنتاج، واتســع الفضــاء من طنجة إلىٰ جاكرتا، وتحولت الدولة إلىٰ عقل مقاصــدي منتج، فإن العقوبات لن تكون قدرًا قاهرًا، بل ضغطًا يمكن امتصاصه وتجاوزه تدريجيًا .

وهنا تتضح النتيجة المركزية لهذا الفصل: العقوبات لا تُسقط النظرية إذا كانت النظرية قد تحولت إلىٰ قدرة حقيقية، لكنها تُسقط الادعاء إذا بقيت النظرية مجرد خطاب .

ومن هذه النقطة تبدأ المرحلة التالية من المشـروع: كيف يمكن قياس الصـمود نفسـه؟ كيف ننتقل من اللغة الفلسـفية إلىٰ المؤشـرات، والمنحنيات، والنماذج، وأدوات القياس؟ لأن النظرية التي لا تقيس لا تســتطيع أن تدير، والنظرية التي لا تدير تبقىٰ أقرب إلىٰ التأمل منها إلىٰ بناء العالم .

الفصل المئة واثنان
النمذجة الاقتصادية للصمود والانهيار
نحو بناء منحنيات الاختناق والمرونة العمرانية

حين تصـــل النظرية إلىٰ لحظة القياس تبدأ بالانتقال من التأمل الفلســفي إلىٰ العلم المنظم. فالكلام عن الصــمود، والســيادة، والكفاية، والعقوبات، يظل ناقصًــا ما لم يتحول إلىٰ نماذج قابلة للفهم والقياس والتقدير والتحليل. وليســت الغاية من النمذجة أن تختزل الإنســان والمجتمع في أرقام جامدة، بل أن تمنح الدولة قدرة علىٰ رؤية الاتجاهات قبل أن تتحول إلىٰ انهيارات. فالسياسة التي لا تقيس تشبه طبيبًا يعالج بلا تشخيص، والدولة التي لا تمتلك مؤشــرات للصــمود لا تعرف متىٰ تقترب من منطقة الخطر، ولا متىٰ تدخل عتبة الاختناق، ولا كيف تعيد ترتيب أولوياتها قبل فوات الأوان .

ومن هنا فإن «النظرية العامة للاقتصــاد الإســلامي الكلي» تحتاج إلىٰ بناء ما يمكن تســميته بـــ«الجهاز التحليلي للصــمود الحضــاري»، وهو جهاز لا يكتفي بقياس النمو، والتضخم، والبطالة، والاستثمار، والدين العام، كما تفعل النماذج الاقتصادية التقليدية، بل يضيف إلىٰ ذلك سؤالًا أكثر عمقًا: هل يستطيع المجتمع أن يستمر تحت الضغط الخارجي دون أن تنهار بنيته الأساسية؟ وهل تمتلك الدولة القدرة علىٰ إدارة الألم دون أن يتحول إلىٰ تفكك شامل؟

فالاقتصاد التقليدي يقيس الحركة الاقتصادية في الظروف الطبيعية نسبيًا، لكنه لا يقيس بدرجة كافية قدرة المجتمع علىٰ الحياة تحت العقوبات الطويلة، ولا يقيس المناعة الحضــارية، ولا عمق الســيادة الاقتصــادية، ولا قدرة البنية الاجتماعية علىٰ امتصــاص الصــدمات. ولهذا تظهر الحاجة إلىٰ مفهوم جديد داخل النظرية يمكن تســميته: "مؤشــر المرونة العمرانية ."

ومؤشر المرونة العمرانية لا يقيس المال وحده، بل يقيس قدرة الدولة والمجتمع على امتصاص الصدمة دون انهيار البنية الضرورية للحياة. إنه يقيس الاقتصاد بوصفه جهاز بقاء حضاري، لا مجرد آلة نمو مالي. ولذلك يتكون هذا المؤشر من سبعة عناصر كبرى مترابطة: نسبة الإنتاج الحقيقي إلى الاستهلاك، ومستوى الاكتفاء النسبي في الغذاء والطاقة والدواء، وعمق السيادة النقدية والقدرة على الحركة المالية، ومستوى التصنيع والمعرفة التقنية، وتماسك الطبقة الوسطى والشرعية الاجتماعية، وقدرة الدولة على التدخل والتنظيم، وعمق الفضاء التكاملي الخارجي الممتد من طنجة إلى جاكرتا. وكلما ارتفعت هذه العناصر ارتفعت المرونة العمرانية، وكلما ضعفت اقتربت الدولة من عتبة الاختناق .

وهنا ينبغي أن نفهم الصمود بوصفه منحنى ديناميكيًا لا حالة ثابتة. فالعقوبات لا تضرب الاقتصاد دفعة واحدة، بل تدخل الدولة أولًا في مرحلة الصدمة الأولى: اضطراب العملة، وخوف الأسواق، وارتفاع الأسعار، وهروب الرساميل، وتراجع الثقة. ثم تبدأ مرحلة إعادة التكيف، حيث تعيد الدولة توجيه الموارد، والبحث عن بدائل، وإعادة ترتيب الأولويات، وتنشيط الإنتاج الداخلي. وبعد ذلك تأتي المرحلة الحاسمة: إما أن تنجح الدولة في بناء دورة صمود متجددة، أو تدخل في منحنى انهيار متسارع يفقدها تدريجيًا القدرة على حماية الضروريات .

ومن هنا يمكن تصور الصمود عبر منحنى مركب يربط بين الزمن، والقدرة الإنتاجية، ومستوى الاعتماد الخارجي، وشدة العقوبات. فكلما ارتفع الاعتماد الخارجي كانت زاوية الانهيار أسرع وأكثر حدة، وكلما ارتفعت القدرة الإنتاجية والسيادة الغذائية والنقدية تباطأت زاوية الانهيار وتحولت أحيانًا إلى استقرار نسبي طويل الأمد. والعقوبات بهذا المعنى ليست مجرد ضغط اقتصادي، بل معركة زمن؛ أي إنها اختبار لقدرة الدولة على تمديد زمنها الاستراتيجي أكثر من خصمها .

ومن هنا ينبثق مفهوم محوري داخل النظرية: «الزمن الاستراتيجي للصمود». والمقصود به المدة التي تستطيع فيها الدولة الحفاظ علىٰ الضروريات الأساسية، واستقرار المجتمع، واستمرار المؤسسات، دون انهيار شامل. وهذا الزمن لا تحدده الاحتياطيات المالية وحدها، بل تحدده العلاقة المركبة بين الإنتاج، والمخزون، والثقة، والسيادة النقدية، والتماسك الاجتماعي، والقدرة الإدارية للدولة. فقد تمتلك دولة احتياطيات ضخمة لكنها تنهار سريعًا بسبب الذعر وفقدان الثقة، بينما قد تصمد دولة أفقر نسبيًا لأنها تمتلك مجتمعًا أكثر تماسكًا وإنتاجًا داخليًا أعمق .

ومن هنا يمكن صياغة قانون استراتيجي بالغ الأهمية: الاحتياطي المالي يشتري الوقت، لكن الإنتاج الحقيقي يصنع الزمن. وهذا من أخطر الفروق بين الاقتصاد الريعي والاقتصاد العمراني. فالاقتصاد الريعي يراهن علىٰ المخزون النقدي، أما الاقتصاد العمراني فيراهن علىٰ القدرة المتجددة علىٰ الإنتاج وإعادة التكيف. الأول يستهلك الزمن، أما الثاني فيعيد إنتاجه .

وفي هذا السياق يظهر مفهوم آخر لا يقل أهمية، هو «عتبة الاختناق». وهي النقطة التي تصبح عندها الدولة عاجزة عن الحفاظ علىٰ الغذاء، والدواء، والطاقة، واستقرار العملة، والتماسك الاجتماعي، في الوقت نفسه. قبل هذه العتبة يبقىٰ الألم قابلًا للإدارة، وبعدها يبدأ الانهيار البنيوي. ومن هنا فإن الهدف المركزي للنظرية ليس منع الألم مطلقًا، لأن ذلك مستحيل تاريخيًا، بل منع الوصول إلىٰ عتبة الاختناق. فالدولة المقاصدية لا تدير الاقتصاد فقط، بل تدير المسافة بين الضغط والانهيار .

ومن هذا التصور يمكن بناء ما نسميه «منحنىٰ الصمود المقاصدي». وهذا المنحنىٰ لا يقيس الناتج المحلي وحده، بل يقيس مستوىٰ الكفاية، واستقرار الضروريات، وعدالة توزيع الألم، وتماسك الطبقة الوسطىٰ، وقدرة الدولة علىٰ التدخل، وعمق الفضاء

الحضاري التكاملي. فقد ينخفض النمو، لكن يبقىٰ المجتمع متماسكًا. وقد ترتفع الأسعار، لكن تبقىٰ الضروريات متاحة. وقد يضعف الاستهلاك، لكن لا ينهار الأمن الغذائي. هنا يكون الاقتصاد تحت ضغط شديد، لكنه لم يدخل منطقة السقوط بعد. أما إذا انهارت الطبقة الوسطىٰ، وتفككت الثقة، وضُربت الضروريات، وتحولت العملة إلىٰ فوضىٰ، وفقدت الدولة قدرتها التنظيمية، فإن المنحنىٰ يدخل منطقة الانهيار البنيوي .

وهنا تتجلىٰ عبقرية المقاصد من جديد؛ لأن المقاصد تمنح الدولة ترتيبًا للأولويات تحت الضغط: حفظ النفس قبل الترف، وحفظ الكفاية قبل النمو الشكلي، وحفظ المجتمع قبل المؤشرات الدعائية. وبهذا تختلف النظرية العامة جذريًا عن الاقتصاد الليبرالي الكلاسيكي؛ لأنها لا تقيس النجاح فقط بحجم السوق، بل بقدرة المجتمع علىٰ البقاء الكريم تحت الصدمات الكبرىٰ .

ومن هنا يمكن إدخال مفهوم إضافي هو «الكثافة الحضارية للاقتصاد». والمقصود بها عدد طبقات الحماية التي يمتلكها الاقتصاد: هل يعتمد علىٰ سلعة واحدة؟ هل يمتلك زراعة؟ هل يمتلك صناعة؟ هل يمتلك معرفة؟ هل يمتلك فضاءً تكامليًا؟ هل يمتلك قدرة نقدية؟ هل يمتلك طبقة وسطىٰ مستقرة؟ وهل يمتلك مؤسسات قادرة علىٰ العمل تحت الضغط؟ كل طبقة من هذه الطبقات تضيف كثافة حضارية تجعل العقوبات أقل قدرة علىٰ الاختراق .

ومن هنا نفهم لماذا سقطت بعض الدول بسرعة رغم ثروتها، ولماذا صمدت أخرىٰ رغم فقرها النسبي. فالعقوبات لا تضرب المال فقط، بل تختبر عمق البنية، وعدد طبقات الحماية، وقدرة المجتمع علىٰ إعادة إنتاج نفسه تحت الضغط. ولهذا يمكن التمييز بين ثلاثة نماذج كبرىٰ داخل النظرية .

النموذج الأول هو «اقتصاد الانهيار السريع»، وهو اقتصاد ريعي، استهلاكي، عالي التبعية، ضعيف الإنتاج، هش نقديًا، محدود الشرعية الاجتماعية. وهذا النموذج ينهار

بسـرعة لأن العقوبات تضـرب مركز حياته مباشـرة. والنموذج الثاني هو «اقتصـاد الصـمود الجزئي»، وهو اقتصـاد يمتلك بعض الإنتاج، وبعض السيادة، وبعض التماسك، لكنه يبقىٰ معرضًـا للتآكل الطويل إذا طال زمن العقوبات. أما النموذج الثالث فهو «اقتصـاد المرونة العمرانية»، وهو الاقتصاد الذي يربط المال بالإنتاج، ويمتلك الضروريات الأساسية، ويبني المعرفة، ويحافظ علىٰ العدالة النسبية، ويعمل داخل فضاء تكاملي واسع. وهذا النموذج لا يمنع الألم، لكنه يمنع السقوط .

وهنا يعود الفضـاء الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا بوصـفه عنصـرًا حاسـمًا في النمذجة نفسـها. فالفضـاء الحضـاري ليس عمقًا جغرافيًا فقط، بل «مضـاعف مرونة». فكل سـوق إضافية، وكل ميناء إضافي، وكل عملة إضافية، وكل شبكة غذاء أو طاقة أو معرفة، تزيد زمن الصمود وتخفض احتمالية الاختناق. ومن هنا يمكن صياغة قانون استراتيجي جديد: كلما توسـعت شـبكات البدائل انخفضـت فاعلية العقوبات. وهذا هو جوهر الصـراع في العالم المعاصـر: ليس صـراعًا علىٰ المال وحده، بل صـراع علىٰ من يملك البدائل، ومن يملك الزمن، ومن يملك القدرة علىٰ الاستمرار .

غير أن هذا الفصل لا يريد تحويل الاقتصاد إلىٰ معادلات جامدة تنسىٰ الإنسان، بل يريد أن يقول إن المقاصـد نفسـها يمكن أن تتحول إلىٰ أدوات قياس. فالكفاية يمكن قياسـها، والصـمود يمكن تقديره، والمرونة العمرانية يمكن نمذجتها، والاختناق يمكن التنبؤ به قبل وقوعه. وهنا تتحول النظرية العامة من خطاب أخلاقي أو فلسـفي فقط إلىٰ جهاز تحليلي يمكن أن تسـتعمله الدولة في التخطيط، وإدارة الأزمات، وبناء السياسات، وتقدير المخاطر، وحماية السيادة .

ولهذا فإن لحظة النمذجة ليسـت خروجًا من روح النظرية، بل اكتمالًا لها. فالفلسـفة التي لا تُقاس تبقىٰ تأملًا، والاقتصـاد الذي لا يُنمذج يبقىٰ انطباعًا، أما النظرية التي تجمع بين المقاصد، والعمران، والقياس، والنمذجة، فإنها تصبح أقرب إلىٰ مشروع حضاري قادر علىٰ الفهم والإدارة والتنبؤ، لا مجرد احتجاج أخلاقي علىٰ النظام العالمي القائم .

الفصل المئة وثلاث
المنحنيات والنماذج البصرية للصمود والانهيار
النمذجة الديناميكية للاقتصاد المقاصدي تحت العقوبات

ليست المنحنيات في هذا الفصل مجرد زخرفة بصرية أو محاولة لتبسيط الأفكار المعقدة، بل تمثل ضرورة منهجية داخل «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي». فالنظرية التي تتحدث عن الصمود، والانهيار، والزمن، والاختناق، والمرونة العمرانية، لا تكتمل إلا حين تتحول علاقاتها الداخلية إلىٰ صور قابلة للرؤية والتحليل. والمنحنىٰ هنا ليس تابعًا للنص، بل هو شكل مكثف للبنية العميقة التي يحاول النص كشفها؛ إنه يجعل القارئ يرىٰ الحركة لا المفهوم فقط، ويرىٰ المسار التاريخي لا الحكم النهائي المجرد. فالاقتصاد، حين يدخل منطقة العقوبات، لا يتحرك في خطوط مستقيمة، بل في مسارات متغيرة تتداخل فيها الثقة، والإنتاج، والزمن، والعملة، والسيادة، والعدالة، والفضاء الحضاري .

ولهذا فإن أول منحنىٰ يجب أن تبنيه النظرية هو «منحنىٰ الصمود والانهيار تحت العقوبات». يبدأ هذا المنحنىٰ من لحظة الصدمة الأولىٰ: اضطراب العملة، وارتفاع الأسعار، وخوف الأسواق، وتراجع الثقة، وهروب الرساميل. ثم تدخل الدولة مرحلة التكيف؛ فإذا استطاعت أن تفعل مؤسساتها، وتعيد ترتيب الضروريات، وتفتح بدائل تجارية ومالية، وتنشط إنتاجها الداخلي، بدأ المنحنىٰ بالاستقرار التدريجي. أما إذا فشلت في ذلك، استمر الهبوط حتىٰ يصل الاقتصاد إلىٰ عتبة الاختناق، وهي النقطة التي لا يعود فيها الألم مجرد ضغط اقتصادي، بل يتحول إلىٰ خلل بنيوي في الغذاء، والدواء، والطاقة، والنقد، والثقة الاجتماعية. ومن هنا يصبح المنحنىٰ أداة لرؤية المسافة بين "الأزمة القابلة للإدارة» و«الانهيار البنيوي".

ويجب بعد ذلك رسم «منحنىٰ المقارنة بين الدولة الريعية والدولة العمرانية». ففي الدولة الريعية يكون الهبوط حادًا وسريعًا؛ لأن الاعتماد علىٰ مورد واحد، وعلىٰ الاستيراد الواسع، يجعل الصدمة تنتقل مباشرة إلىٰ المجتمع. أما الدولة العمرانية فتهبط في البداية أيضًا، لكنها لا تنكسر بالسرعة نفسها؛ لأن لديها إنتاجًا داخليًا، وطبقات حماية، ومؤسسات قادرة علىٰ التدخل، وفضاءً تكامليًا يخفف أثر العزلة. وهذا المنحنىٰ يكشف بصريًا حقيقة مركزية في النظرية: المال وحده لا يحمي الدولة، بل إن القدرة الإنتاجية هي التي تبطئ الانهيار وتفتح طريق التعافي. فالريع يشتري وقتًا قصيرًا، أما العمران فيصنع زمنًا طويلًا .

أما «منحنىٰ المرونة العمرانية» فهو من أكثر المنحنيات تركيبًا داخل هذا القسم؛ لأنه يرسم العلاقة الديناميكية بين عناصر الصمود الكبرىٰ: الإنتاج الحقيقي، والسيادة النقدية، والتماسك الاجتماعي، والمعرفة، والفضاء الحضاري الممتد من طنجة إلىٰ جاكرتا. وكلما ارتفعت هذه العناصر ارتفع قوس المرونة، وأصبح الاقتصاد أكثر قدرة علىٰ امتصاص الصدمات وإعادة التكيف. أما إذا ضعفت هذه العناصر مجتمعة، اقترب الاقتصاد من منطقة الهشاشة، وصارت العقوبات أكثر قدرة علىٰ اختراقه. وهذا المنحنىٰ ينقلنا من السؤال التقليدي: «كم تملك الدولة من مال؟» إلىٰ السؤال الأعمق: «كم تملك من قدرة علىٰ الاستمرار؟ .«

ومن أهم المنحنيات في هذا الفصل «منحنىٰ الزمن الاستراتيجي للصمود». وهذا المنحنىٰ يكشف أن الاحتياطي المالي، مهما كان ضخمًا، لا يمثل ضمانًا مطلقًا. فالاحتياطي يشتري وقتًا، لكنه لا يصنع الزمن الطويل. الزمن الطويل تصنعه القدرة الإنتاجية، والمجتمع المتماسك، والسيادة النقدية، والبدائل التجارية والمعرفية. ولهذا قد تبدأ دولة ذات احتياطيات مالية ضخمة قوية في ظاهرها، لكنها تضعف سريعًا إذا لم تملك إنتاجًا حقيقيًا، بينما قد تبدأ دولة أخرىٰ أقل ثراءً لكنها تصمد زمنًا أطول لأنها تملك قدرة

متجددة علىٰ إعادة إنتاج الحياة. ومن هنا يتحرر القارئ من وهم الاحتياطي بوصفه خلاصًا نهائيًا، ليدرك أن الاقتصاد الذي لا ينتج يبقىٰ مؤجل الانهيار فقط .

ويأتي بعد ذلك «منحنىٰ عتبة الاختناق»، وهو منحنىٰ حاسم في البنية النظرية كلها؛ لأنه يحدد النقطة التي تتراكم فيها الضغوط إلىٰ الحد الذي تفقد معه الدولة قدرتها علىٰ إدارة الضروريات الأساسية. قبل هذه العتبة تستطيع الدولة أن تناور، وتوزع الألم، وتعيد ترتيب الأولويات، وتحافظ علىٰ حد أدنىٰ من الاستقرار. أما بعد تجاوزها فتبدأ حلقات الانهيار المتسلسل: انهيار العملة يرفع الأسعار، وارتفاع الأسعار يضعف الثقة، وضعف الثقة يسرّع المضاربة والذعر، فتضرب الضروريات وتدخل الدولة في دائرة هابطة يصعب وقفها. وأهمية هذا المنحنىٰ أنه يحول النظرية من خطاب تفسيري إلىٰ أداة إنذار مبكر؛ إذ تستطيع الدولة عبره أن تدرك اقترابها من منطقة الخطر قبل أن يتحول الخطر إلىٰ واقع شامل .

أما «منحنىٰ الفضاء الحضاري من طنجة إلىٰ جاكرتا» فلا ينبغي أن يُرسم بوصفه خطًا جغرافيًا بسيطًا، بل بوصفه شبكة مترابطة من العقد والوظائف. فكل عقدة داخل هذا الفضاء تمثل وظيفة استراتيجية: طاقة، غذاء، دواء، تمويل، موانئ، صناعة، معرفة، سوق، عمالة، أو نقل. وكلما ازدادت الروابط بين هذه العقد انخفض أثر العقوبات علىٰ أي دولة مفردة، لأن الصدمة لم تعد تصيب نقطة معزولة، بل شبكة واسعة قادرة علىٰ إعادة توزيع الضغط وامتصاصه. وهذا النموذج يكشف أن التكامل الحضاري ليس شعارًا عاطفيًا، بل مضاعف صمود حقيقي. فالفضاء الواسع، إذا أُحسن تنظيمه، يحول العقوبات من خنق مباشر إلىٰ ضغط قابل للتوزيع والإدارة .

ومن الضروري كذلك بناء «منحنىٰ العدالة والصمود». فهذا المنحنىٰ يثبت أن الصمود لا يتحدد بالإنتاج وحده، بل بعدالة توزيع الألم أيضًا. فإذا شعر المجتمع أن النخبة محمية بينما يتحمل الفقراء وحدهم كلفة العقوبات، انحدر منحنىٰ الثقة بسرعة، حتىٰ لو بقيت

بعض الموارد متوافرة. أما إذا وُزع العبء بعدالة، و ضُبط الاحتكار، وحُميت الضروريات، ارتفعت قدرة المجتمع علىٰ التحمل، وأصبح الصمود فعلًا جماعيًا لا مجرد قرار إداري. ومن هنا يثبت هذا المنحنىٰ أن العدالة ليست قيمة أخلاقية منفصلة عن الاقتصاد، بل عنصر من عناصر الأمن القومي والاستقرار الحضاري .

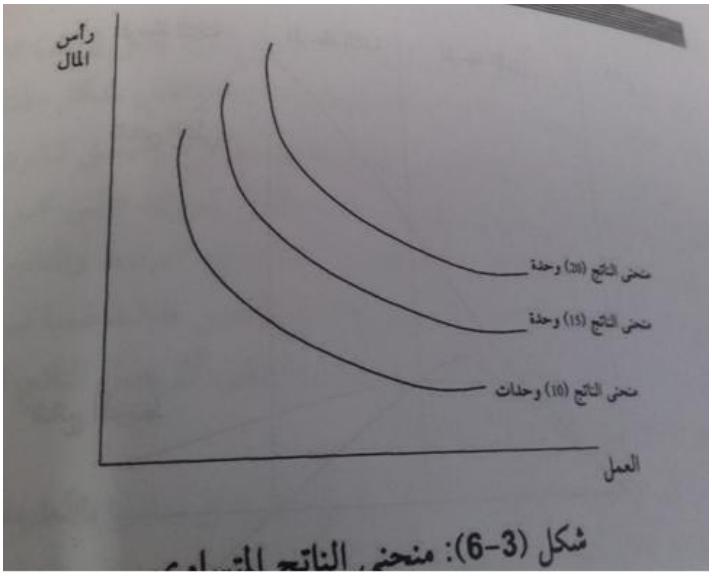
ويأتي أخيرًا «منحنىٰ التحول من الاقتصاد الريعي إلىٰ الاقتصاد العمراني»، وهو منحنىٰ لا يرسم الأزمة فقط، بل يرسم طريق الخروج منها. يبدأ هذا المنحنىٰ من الريع الخام القائم علىٰ تصدير المورد واستيراد الحياة، ثم ينتقل إلىٰ مرحلة توجيه الفوائض نحو البنية التحتية، والتعليم، والصناعة، والزراعة، والتقنية، والبحث العلمي، حتىٰ يصل إلىٰ اقتصاد إنتاجي متنوع قادر علىٰ الا ستمرار تحت الضغط. وكلما بقي الريع في دائرة الا ستهلاك ظل المنحنىٰ هشًا وقابلًا للانكسار، أما إذا تحول الريع إلىٰ قدرة إنتاجية ومعرفية، أصبح مصدر قوة وسيادة طويلة الأمد. وهنا يظهر الفرق الجوهري بين ريع يشتري رفاهًا مؤقتًا، وريع يبني استقلالًا حضاريًا مستدامًا .

إن هذه المنحنيات الثمانية لا ينبغي أن تُفهم بوصفها أشكالًا منفصلة، بل بوصفها جهازًا بصريًا واحدًا يكشف المنطق الداخلي للنظرية العامة. فالقارئ حين يراها مجتمعة سيدرك أن النظرية لا تكتفي بالقول إن الدولة يجب أن تصمد، بل تشرح كيف تصمد، ومتىٰ تنهار، وأين تختنق، وما الذي يطيل زمنها، وما الذي يجعل فضاءها الحضاري مصدر قوة، وما الذي يحول العدالة من مبدأ أخلاقي إلىٰ عامل بقاء .

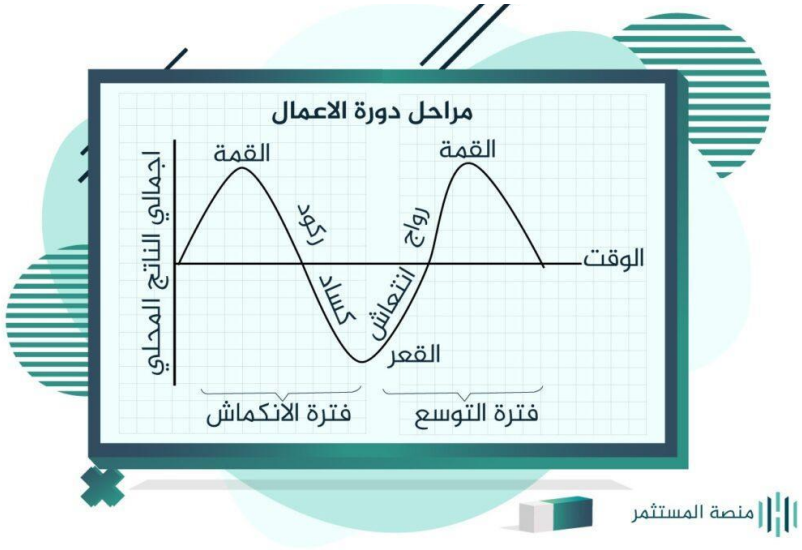
وبهذا يصبح هذا الفصل جسرًا بين التحليل النظري والخاتمة الحضارية الكبرىٰ. فهو يجمع فلسفة القسم كله في لغة مرئية: العقوبات ضغط، والريع هشاشة، والإنتاج قدرة، والكفاية درع، والعدالة تماسك، والفضاء الحضاري عمق، والزمن ميدان الصراع، وعتبة الاختناق هي الحد الذي يجب أن تبقىٰ الدولة دونه دائمًا. ومن هنا لا تعود المنحنيات مجرد رسوم، بل تتحول إلىٰ خرائط لفهم البقاء والسقوط في العالم المعاصر .

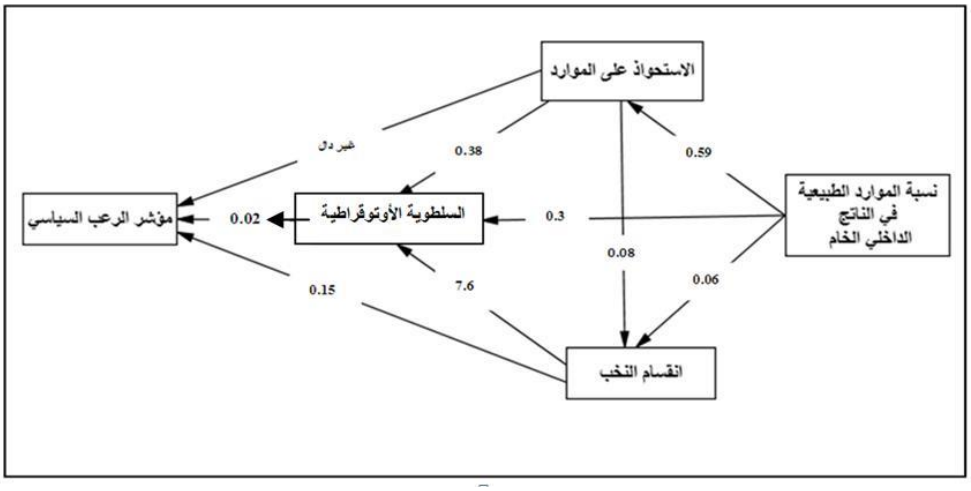
1. رسوم المنحنيات البصرية الأساسية الخاصة بقسم العقوبات والصمود

2. **منحنىٰ الصمود والانهيار تحت العقوبات**



شكل (3-6): منحنى الناتج المتساوي





يمثل هذا المنحنىٰ الفارق الجوهري بين:

- الدولة الريعية التي تهبط بسرعة بعد الصدمة بسبب الاعتماد الخارجي،
- والدولة العمرانية التي تمتلك قدرة علىٰ امتصاص الصدمة ثم إعادة التكيف والاستقرار النسبي .

الفكرة المركزية:

المال وحده لا يصنع الصمود، بل الإنتاج الحقيقي وطبقات الحماية العمرانية.

3. منحنىٰ الزمن الاستراتيجي للصمود

اسعار النفط واهم الاحداث

ملاحظة: أسعار برنت اليومية وأهم الأحداث. الخطوط الحمراء تبين خفضًا بمقدار 2 مليون برميل يوميًا من جانب أوبك، وخفضًا بمقدار 1.6 مليون برميل يوميا من جانب أوبك+ وخفضا بمقدار 1 مليون برميل يوميًا (من جانب السعودية)، وتمديدًا لخفض الإنتاج بمقدار 1.3 مليون برميل يوميا (من جانب السعودية وروسيا)، واستمرارا لتمديد خفض الإنتاج بمقدار 2.2 مليون برميل يوميًا من جانب أوبك+. والخط الأصفر يبين بداية جولة الصراع الحالية في الشرق الأوسط. آخر ملاحظة في 2 يناير/كانون الثاني 2024.

المصدر: بلومبرغ والبنك الدولي

هذا المنحنىٰ يوضح فكرة مركزية في النظرية:

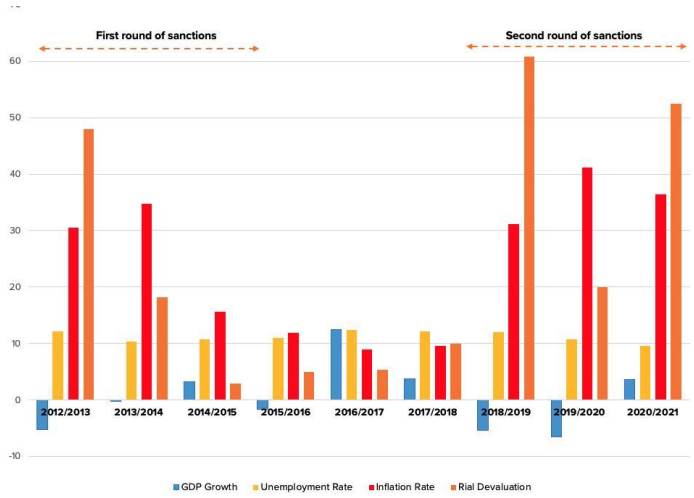
- الاحتياطي المالي يشتري وقتًا مؤقتًا،
- أما الإنتاج الحقيقي فيصنع زمن الصمود الطويل .

الدولة الريعية تبدأ قوية نقديًا ثم تتآكل،

أما الدولة العمرانية فربما تبدأ ببطء لكنها تمتلك قدرة متجددة علىٰ الاستمرار.

4. **منحنىٰ عتبة الاختناق**

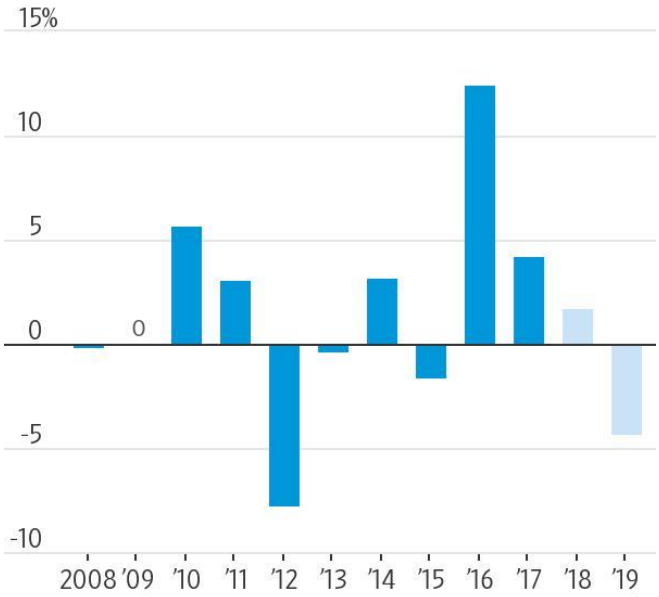
as food, medicines and medical supplies,
essential non-food items, etc.



Under Pressure

Iranians are protesting as U.S. sanctions bite and the economic outlook sours.

Iran's GDP, change from a year earlier



Note: 2018 and 2019 are forecasts
Sources: International Monetary Fund (reported); BMI Research (forecasts)

يمثل هذا المنحنىٰ النقطة التي تتحول فيها الضغوط من:

- أزمة قابلة للإدارة،

إلىٰ :

- انهيار بنيوي شامل .

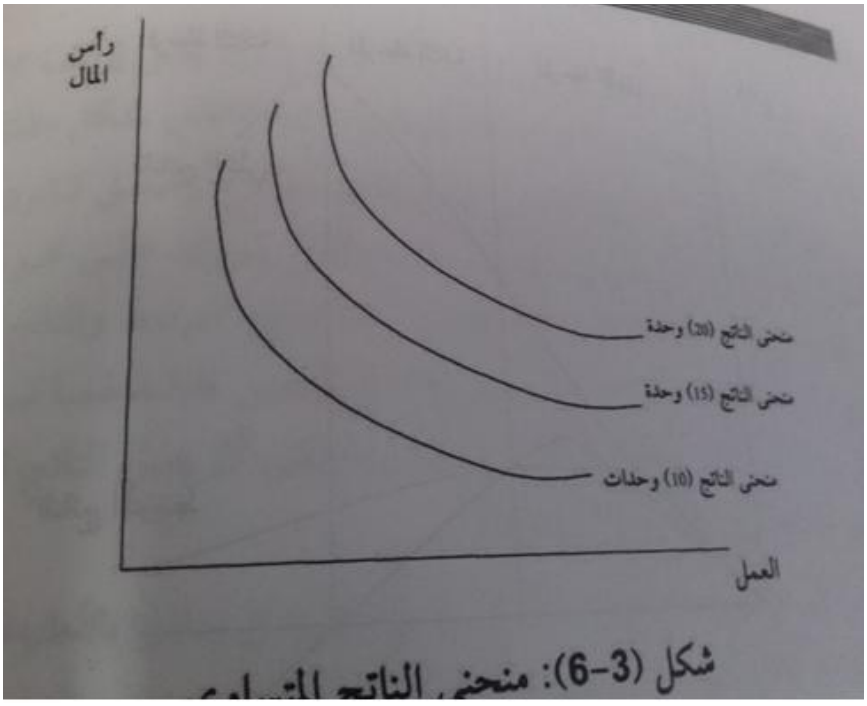
قبل عتبة الاختناق تستطيع الدولة:

- إدارة الألم،
- توزيع الموارد،
- إعادة التكيف .

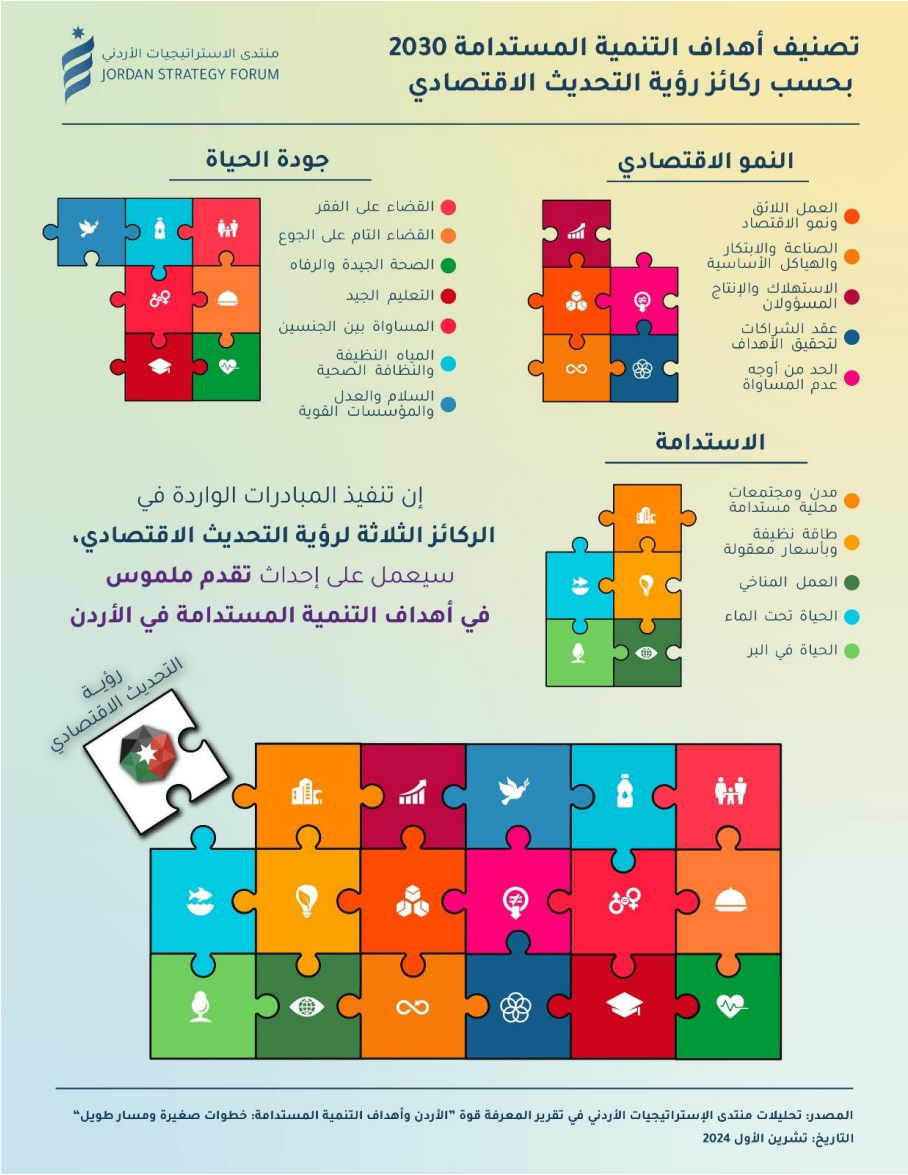
أما بعد تجاوز العتبة:

- تبدأ دورة انهيار العملة،
- وتفكك الضروريات،
- وتآكل الثقة،
- واضطراب المجتمع .

5. منحنىٰ العلاقة بين العدالة والصمود



شكل (3-6): منحنى الناتج المتساوي



هذا المنحنىٰ من أخطر منحنيات النظرية الإسلامية الكلية.

فالعقوبات لا تُهزم بالإنتاج فقط، بل بعدالة توزيع الألم.

كلما:

- ارتفعت العدالة،

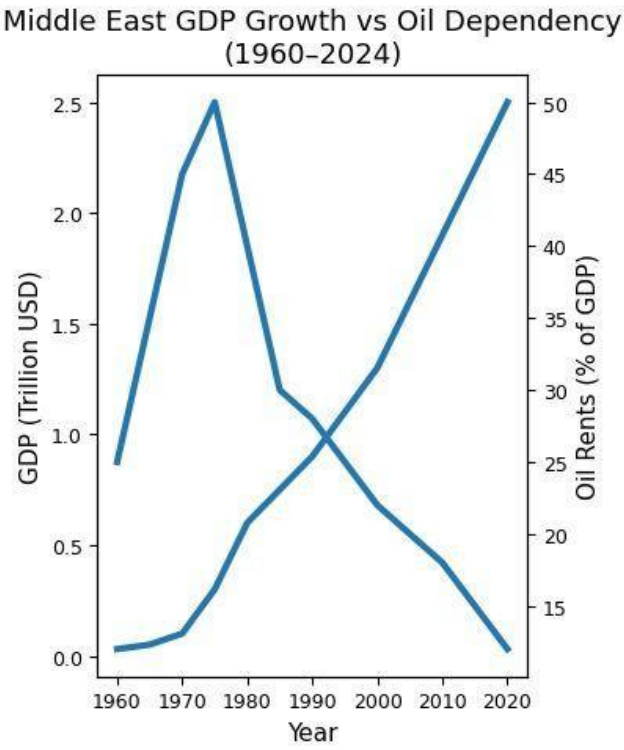
- وحُميت الطبقة الوسطىٰ،
- وضُبط الاحتكار،
- وشعر المجتمع بالمساواة في التضحية،

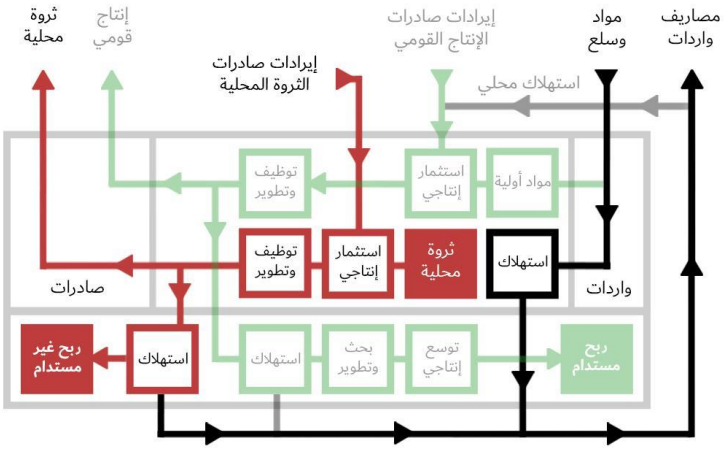
ارتفعت قدرة الدولة علىٰ الصمود طويلًا.

أما الظلم الداخلي،

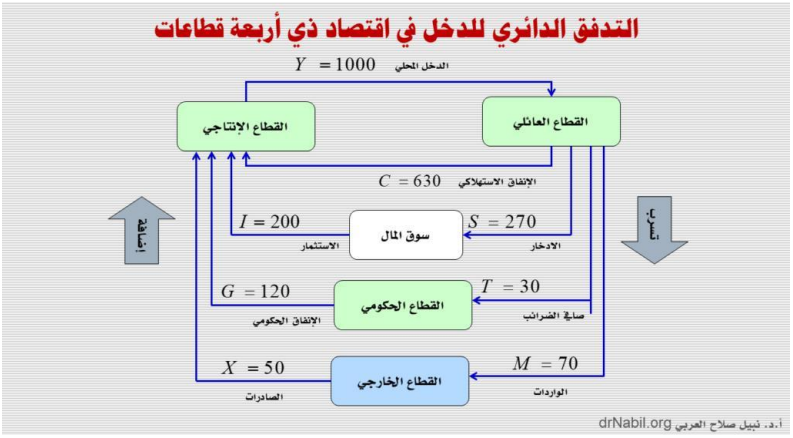
فقد يسرّع الانهيار أكثر من العقوبات نفسها.

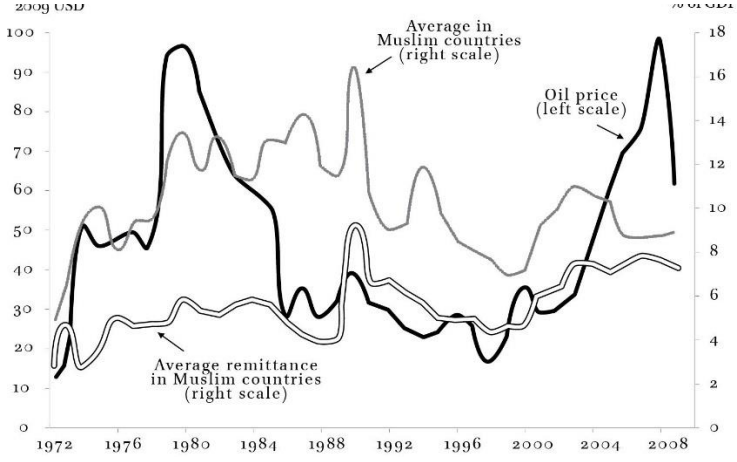
6. **منحنىٰ التحول من الاقتصاد الريعي إلىٰ الاقتصاد العمراني**





مخطط دورة الاقتصاد الكلي في الدولة (اقتصاد ريعي)





يبين هذا المنحنىٰ كيف يتحول المورد الريعي:

- من أداة استهلاك،

إلىٰ :

- قاعدة إنتاج وسيادة .

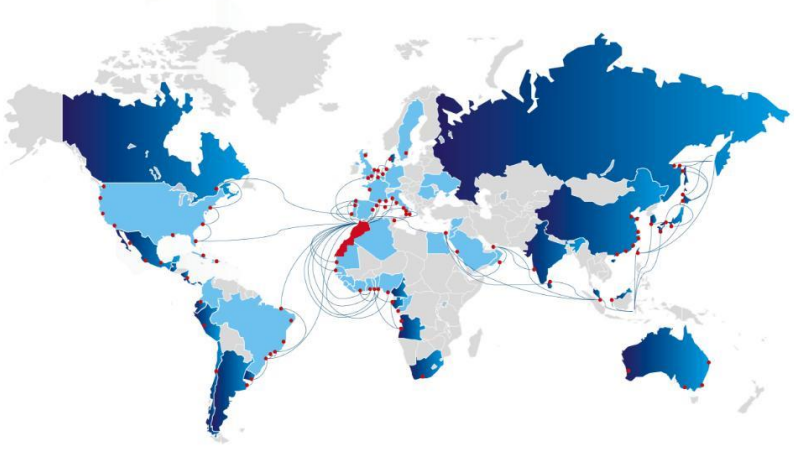
فالريع إذا بقي استيرادًا وإنفاقًا،

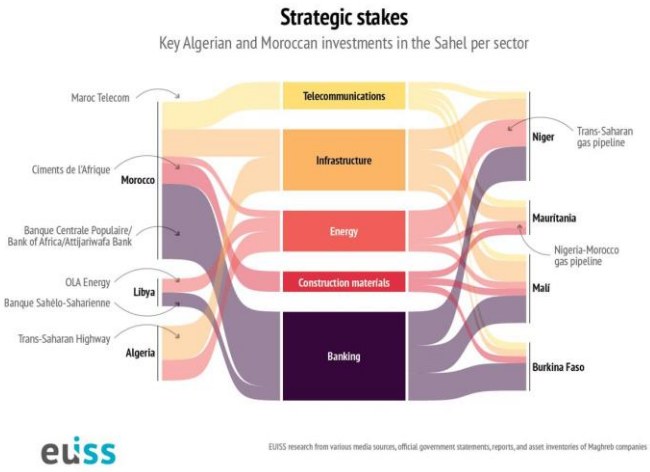
ظل هشًا أمام العقوبات.

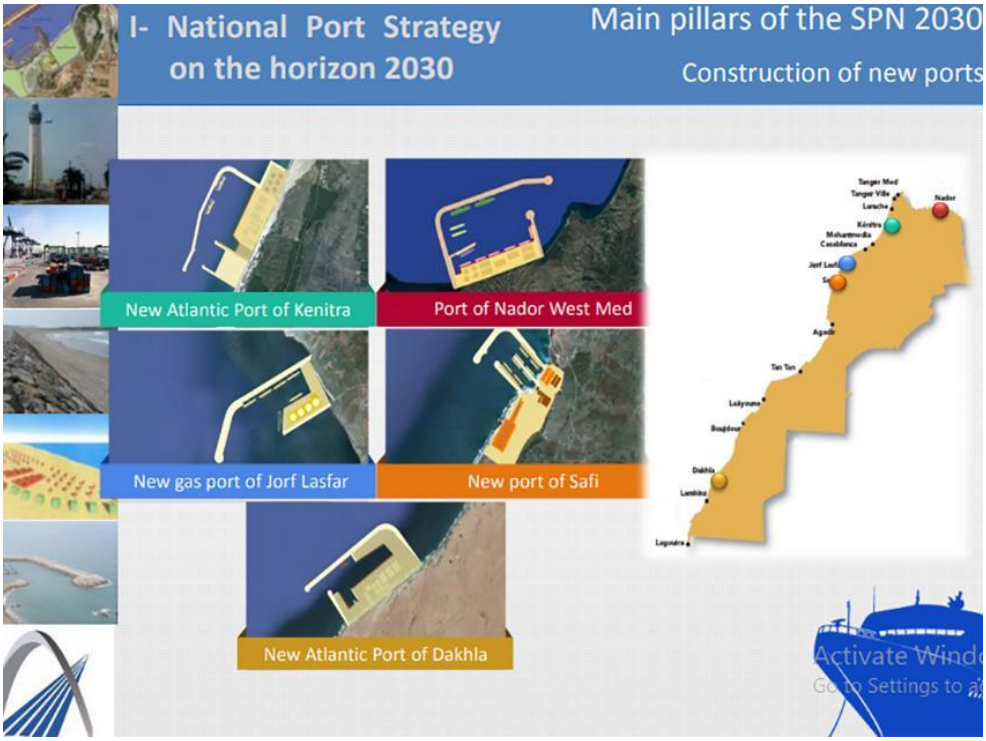
أما إذا تحول إلىٰ:

- صناعة،
- وزراعة،
- وتعليم،
- وتقنية،
- وبنية تحتية،
- فإنه يتحول إلىٰ «قدرة حضارية» لا مجرد دخل مالي.

7. **منحنىٰ الفضاء الحضاري من طنجة إلىٰ جاكرتا**




Strategic stakes
Key Algerian and Moroccan investments in the Sahel per sector
Maroc Telecom
Ciments de l'Afrique
Morocco
Banque Centrale Populaire/
Bank of Africa/Attijariwafa Bank
OLA Energy
Libya
Banque Sahélo-Saharienne
Trans-Saharan Highway
Algeria
Telecommunications
Infrastructure
Energy
Construction materials
Banking
Niger
Trans-Saharan
gas pipeline
Mauritania
Nigeria-Morocco
gas pipeline
Mali
Burkina Faso
euiss
EUISS research from various media sources, official government statements, reports, and asset inventories of Maghreb companies


I- National Port Strategy
on the horizon 2030
Main pillars of the SPN 2030
Construction of new ports
New Atlantic Port of Kenitra
Port of Nador West Med
New gas port of Jorf Lasfar
New port of Safi
New Atlantic Port of Dakhla
Tanger Med
Tanger Ville
Larache
Nador
Kénitra
Mohammedia
Casablanca
Jorf Lasfar
Safi
Agadir
Tan Tan
Laâyoune
Boujdour
Dakhla
Lamhiri
Lagouira
Activate Windo
Go to Settings to a

هذا المنحنىٰ لا يُرسم كخط مستقيم، بل كشبكة حضارية مترابطة.

كل عقدة تمثل:

- طاقة،
- غذاء،
- ميناء،
- صناعة،
- سوقًا،
- أو مركز معرفة .

والفكرة المركزية فيه:

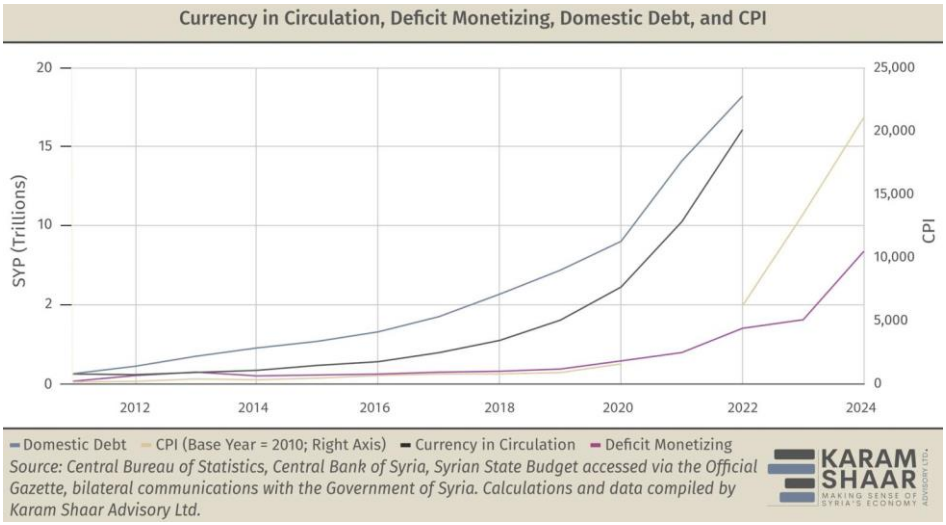
كلما ازدادت الروابط داخل الفضاء،

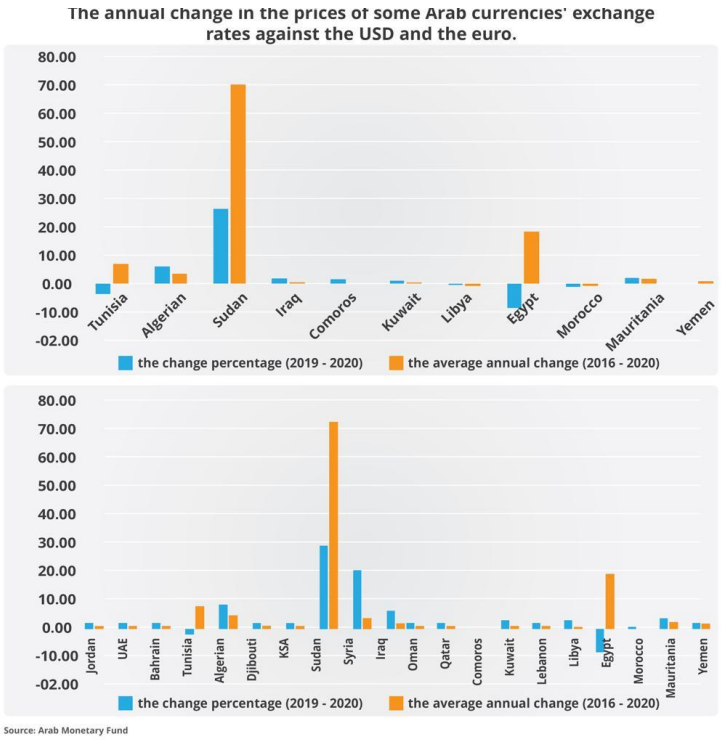
انخفضت قدرة العقوبات علىٰ عزل أي دولة منفردة.

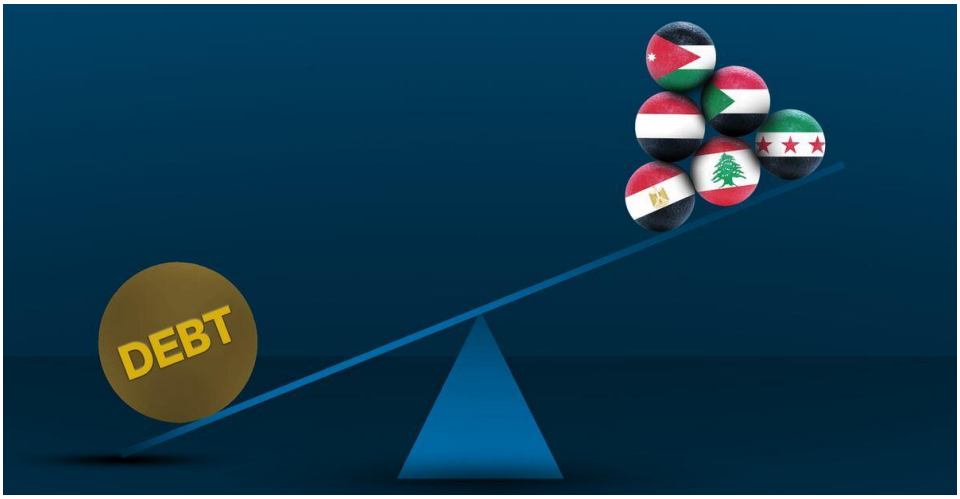
أي أن:

التكامل الحضاري = مضاعف صمود استراتيجي.

8. **منحنىٰ العلاقة بين السيادة النقدية والاختناق**







يمثل هذا المنحنىٰ أحد أخطر قوانين النظرية:

كلما ارتفع الاعتماد الأحادي علىٰ:

- الدولار،
- وأنظمة الدفع الخارجية،
- والمصارف العالمية،

ارتفعت قابلية الاختناق.

أما:

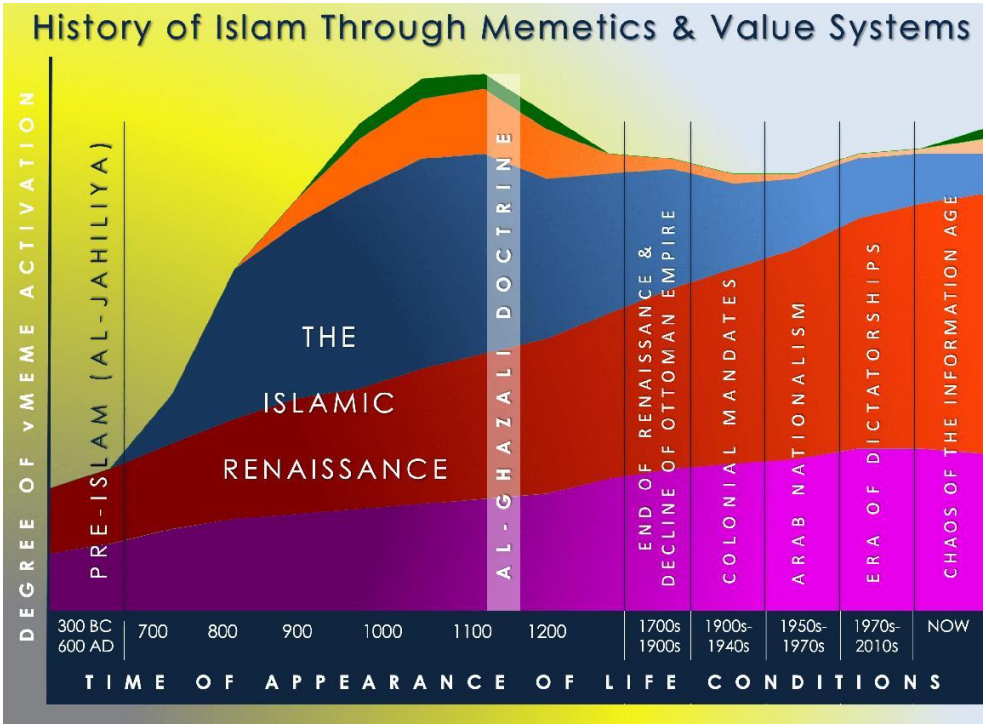
- تنويع العملات،
- وأنظمة التسوية،
- وربط النقد بالإنتاج الحقيقي،
- فيخفض هشاشة الدولة .

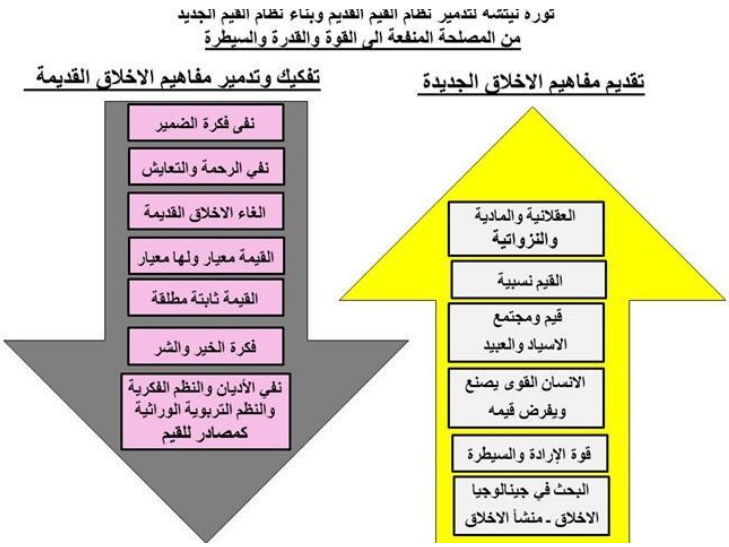
الفكرة الجوهرية:

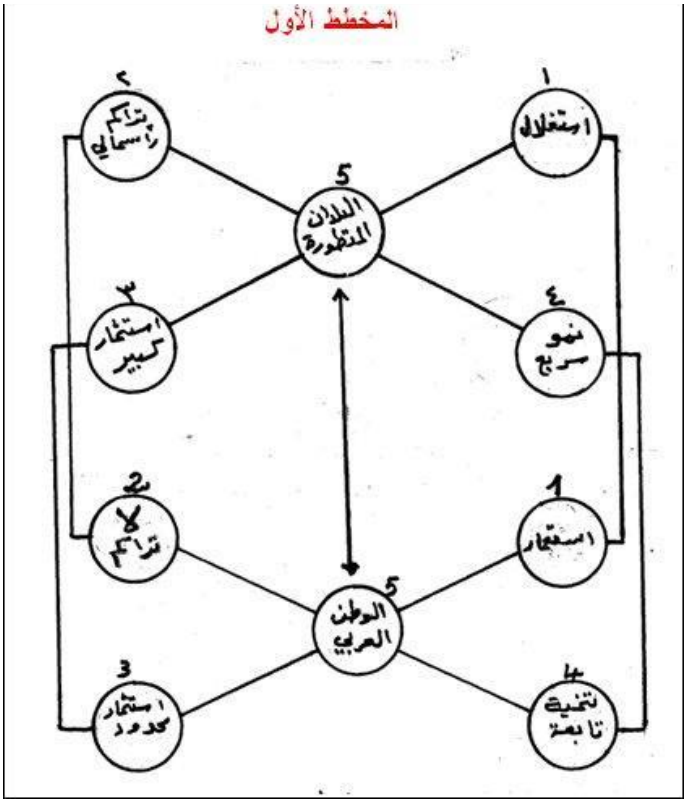
النقد ليس أداة تبادل فقط،

بل طبقة سيادة.

9. منحنىٰ التحول من العقوبات إلىٰ إعادة البناء الحضاري







هذا المنحنىٰ يمثل البعد الحضاري الأعمق في القسم كله.

يمر بثلاث مراحل:

1 – الصدمة والانكماش.

2 – إعادة ترتيب الضروريات والكفاية.

3 – ولادة اقتصاد أكثر:

- استقلالًا،
- وإنتاجًا،
- وسيادة .

وهنا تتحول العقوبات:

من أداة خنق،

إلىٰ لحظة كشف تاريخي تدفع الأمة إلىٰ إعادة بناء:

- الإنتاج،
- والمعرفة،
- والدولة،
- والفضاء الحضاري،
- علىٰ أسس أكثر عمقًا واستقلالًا.

الفصل المئة واربعة
النموذج التطبيقي للصمود والانهيار
في دولة نفطية محاصَرة

- اختبار منحنيات الاختناق والمرونة العمرانية في ظل العقوبات القاسية

حين نتأمل تاريخ العقوبات الاقتصادية الكبرىٰ في العصر الحديث، نكتشف أن العالم لم يكن يختبر مجرد أدوات ضغط اقتصادي، بل كان يختبر سؤالًا أعمق بكثير: هل تستطيع الدولة الحديثة أن تعيش خارج النظام المالي العالمي المهيمن؟ وهل يمكن لمجتمع كامل أن يستمر حين يُحاصر المال، وتُقيد الممرات، وتُمنع التكنولوجيا، وتُخنق العملة، وتُعزل البنوك، وتُراقب حركة السفن والطاقة والتحويلات؟ فالعقوبات، بهذا المعنىٰ، ليست مجرد سياسة خارجية، بل محاولة لإعادة تعريف معنىٰ السيادة ذاته. لأن الدولة التي لا تستطيع بيع نفطها، أو تحويل أموالها، أو حماية عملتها، أو الوصول إلىٰ التكنولوجيا، تتحول تدريجيًا من كيان سياسي مستقل إلىٰ كيان معلّق داخل شبكة السيطرة العالمية. ومن هنا فإن الدولة النفطية المحاصَرة تمثل أخطر مختبر يمكن أن تُختبر داخله أي نظرية اقتصادية كلية؛ لأن النفط يمنحها فائض قوة هائلًا، لكنه في الوقت نفسه يجعلها أكثر عرضة للاختناق إن بقيت أسيرة البنية الريعية .

وهنا تظهر الإشكالية المركزية التي يحاول هذا الفصل تفكيكها: لماذا تنهار بعض الدول النفطية بسرعة تحت العقوبات، بينما تنجح دول أخرىٰ في الصمود رغم شدة الحصار؟ ولماذا يتحول النفط أحيانًا من مصدر قوة إلىٰ نقطة ضعف استراتيجية؟ ولماذا تفشل العقوبات أحيانًا في تحقيق أهدافها رغم التفوق الساحق للقوة المالية العالمية؟ إن التفسير التقليدي غالبًا ما يختزل المسألة في حجم الاحتياطيات، أو القدرة العسكرية، أو

طبيعة التحالفات الدولية، لكنه يبقىٰ تفسيرًا ناقصًا؛ لأنه يتعامل مع العقوبات كحدث اقتصادي منفصل، لا كبنية اختناق شاملة تضرب الزمن، والنقود، والشرعية، والإنتاج، والاستهلاك، والكفاية، والبنية النفسية للمجتمع في آن واحد .

ومن هنا تنطلق هذه الدراسة من فرضية مختلفة جذريًا: ليست المشكلة الحقيقية في امتلاك النفط، بل في طبيعة العلاقة بين النفط والعمران. فحين يتحول النفط إلىٰ مصدر ريعي خالص، تصبح الدولة أسيرة التدفق الخارجي للنقد الأجنبي، ويصبح المجتمع معتمدًا علىٰ الا ستيراد، وتتحول العملة الوطنية إلىٰ ظل للدولار، ويتحول الاستهلاك إلىٰ بنية أعلىٰ من القدرة الإنتاجية الداخلية. وفي هذه اللحظة تحديدًا تصبح العقوبات قادرة علىٰ تحويل القوة النفطية نفسها إلىٰ أداة اختناق؛ لأن النفط لا يعود قيمة عمرانية داخلية، بل يصبح مجرد وسيط للحصول علىٰ الغذاء، والتكنولوجيا، والسلع من الخارج. أما إذا نجحت الدولة في تحويل النفط إلىٰ قاعدة لإعادة بناء الإنتاج الحقيقي، والزراعة، والصناعة، والبنية العلمية، والاكتفاء النسبي، فإن العقوبات تفقد تدريجيًا قدرتها علىٰ إنتاج الانهيار الكامل .

إن النظرية التي نحاول اختبارها هنا لا تقول إن العقوبات غير مؤثرة، فهذا تبسيط ساذج يناقض الواقع، بل تقول شيئًا أكثر تركيبًا وعمقًا: إن أثر العقوبات يتحدد وفق العلاقة بين «الريع» و«العمران». فكلما كانت الدولة أكثر ريعية، كان الاختناق أسرع وأشد. وكلما كانت أكثر عمرانية، كان الصمود أعمق وأطول. ولذلك فإن العقوبات لا تختبر حجم الثروة فقط، بل تختبر طبيعة البنية الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية ذاتها. إنها تكشف الفرق بين اقتصاد يستهلك الفائض، واقتصاد يعيد إنتاجه؛ بين دولة توزع الريع، ودولة تبني الكفاية؛ بين مجتمع يعتمد علىٰ السوق العالمية بو صفها مصدر حياته الوحيد، ومجتمع يملك حدًا أدنىٰ من الاستقلال الغذائي والإنتاجي والتقني .

وهنا تحديدًا تظهر أهمية الدولة بوصفها فاعلًا اقتصاديًا أصيلًا، لا مجرد حارس للسوق. ففي لحظة الحصار لا تستطيع آليات السوق الحرة وحدها حماية المجتمع؛ لأن السوق نفسها تصبح جزءًا من بنية الاختناق. وحين تُعزل البنوك، وتُمنع التحويلات، وتنهار العملة، ويتراجع الاستيراد، فإن الدولة تصبح مسؤولة عن إعادة تنظيم العلاقة بين الحاجة والموارد، وبين الكفاية والإنتاج، وبين النقد والعمران. ولذلك فإن العقوبات تعيد إحياء سؤال قديم ظن الاقتصاد الليبرالي أنه تجاوزه: من يحمي المجتمع حين ينهار السوق الخارجي؟ ومن يضمن استمرار الغذاء، والطاقة، والدواء، والعمل؟ وهل يمكن ترك المجتمع لقوانين العرض والطلب بينما النظام المالي العالمي نفسه يتحول إلىٰ أداة حرب؟

ومن هنا فإن الدولة النفطية المحاصَرة ليست مجرد حالة اقتصادية، بل لحظة انكشاف فلسفي كبرىٰ للنظام العالمي كله. فهي تكشف أن المال العالمي ليس محايدًا، وأن الدولار ليس مجرد عملة، وأن البنوك ليست مؤسسات تقنية فقط، بل أدوات سيادة وهيمنة. كما تكشف أن الاقتصاد الحديث لم يعد منفصلًا عن الجغرافيا، والممرات، والطاقة، والعقوبات، والتكنولوجيا، والهيمنة البحرية. ولهذا فإن العقوبات الحديثة ليست عقوبات تجارية بالمعنىٰ التقليدي، بل منظومة اختناق كونية متعددة المستويات: مالية، ومصرفية، وبحرية، ورقمية، وتقنية، ونفسية، وإعلامية .

وعلىٰ هذا الأساس، فإن النموذج الذي سنبنيه في هذا الفصل لن يدرس دولة بعينها بوصفها حالة سياسية جزئية، بل سيبني «النموذج البنيوي للدولة النفطية المحاصَرة». أي إننا سنحاول استخراج القوانين العميقة التي تحكم انتقال الدولة من الوفرة إلىٰ الاختناق، ومن الاختناق إلىٰ الصمود أو الانهيار. وسنحاول، عبر ذلك، رسم منحنيات دقيقة للاختناق المالي، وتآكل العملة، واضطراب الكفاية، وإعادة تشكل الاقتصاد الداخلي، وتحول العقوبات من أداة خنق إلىٰ أداة دفع تاريخية نحو إعادة بناء السيادة العمرانية .

وسيكون السؤال الحاكم لهذا النموذج هو: متىٰ يتحول النفط من نعمة استراتيجية إلىٰ هشاشة بنيوية؟ والإجابة هنا لا تتعلق بالنفط نفسه، بل بطريقة توظيفه. فالنفط الذي يتحول إلىٰ استهلاك سريع يخلق اقتصادًا مرتفع الإنفاق منخفض المناعة، بينما النفط الذي يتحول إلىٰ صناعة، وزراعة، وتعليم، وتقنية، وبنية تحتية، ومعرفة، يخلق اقتصادًا قادرًا علىٰ الصمود حتىٰ تحت أقسىٰ العقوبات. ومن هنا فإن جوهر المسألة ليس «امتلاك المورد»، بل «تحويل المورد إلىٰ قدرة». وهذه هي النقطة التي تفصل بين الدولة الريعية والدولة العمرانية داخل النظرية العامة .

ولهذا فإن النموذج التطبيقي الذي يقدمه هذا الفصل لا يسعىٰ فقط إلىٰ تفسير الانهيار أو الصمود، بل إلىٰ بناء «قانون الحركة» الذي يحكمهما. فالدولة المحاصَرة لا تنتقل فجأة من الاستقرار إلىٰ الانهيار، بل تمر بمراحل متتابعة: صدمة أولىٰ، ثم اضطراب نقدي، ثم تآكل في الثقة، ثم إعادة تشكل في الاقتصاد الداخلي، ثم إما بناء تدريجي لمسارات صمود جديدة، أو دخول في دائرة انهيار متسارع. والعقوبات لا تكون فاعلة فقط بسبب قوتها الخارجية، بل بسبب نوعية البنية التي تستقبلها داخليًا. ولهذا قد تتحول العقوبات نفسها، paradoxically، إلىٰ لحظة تأسيس تاريخي إذا دفعت الدولة إلىٰ إعادة بناء علاقتها بالإنتاج، والكفاية، والسيادة، والفضاء الحضاري .

ومن هنا فإن هذا الفصل يمثل نقطة انتقال داخل المشروع كله: انتقالًا من التنظير المجرد إلىٰ الاختبار التطبيقي، ومن الفلسفة العامة إلىٰ النمذجة البنيوية، ومن الحديث عن الصمود بوصفه قيمة إلىٰ دراسته بوصفه مسارًا يمكن تحليله وقياسه واستشرافه. فالنظرية التي لا تستطيع تفسير ما يحدث للدولة النفطية المحاصَرة تبقىٰ ناقصة، أما النظرية التي تستطيع تفسير كيف تختنق الدولة، وكيف تصمد، وكيف تعيد بناء نفسها تحت الضغط، فإنها تقترب من التحول إلىٰ جهاز تحليلي قادر علىٰ قراءة العالم لا مجرد التعليق عليه .

الخاتمة الكبرى للقسم
الاقتصاد الإسلامي الكلي في عصر العقوبات الكونية
من التبعية المالية إلى إعادة تأسيس العلاقة بين المال والعمران

حين نصل إلىٰ نهاية هذا القسم، بعد كل ما مرّ فيه من تحليل للعقوبات، والسيادة، والكفاية، والصمود، والريع، والفضاء الحضاري، يتضح أن السؤال الذي كان يتحرك في العمق منذ البداية لم يكن سؤالًا اقتصاديًا جزئيًا، ولا سؤال سياسات مالية أو نقدية منفصلة، بل كان سؤال حضارة كاملة تبحث عن موقعها في عالم يُعاد تشكيله بالقوة والمال والمعرفة والزمن. فالعقوبات ليست مجرد أداة ضغط عابرة بين دول متخاصمة، بل هي تعبير مكثف عن طبيعة النظام العالمي نفسه: من يملك تعريف الشرعية الاقتصادية؟ من يملك الممرات؟ من يملك النقد؟ من يملك الغذاء؟ من يملك التكنولوجيا؟ ومن يملك القدرة علىٰ تحويل حاجات البشر إلىٰ أدوات إخضاع؟

ومن هنا تظهر الحقيقة الكبرىٰ التي حاول هذا القسم كله أن يكشفها: أن الاقتصاد الحديث لم يعد مجرد علم لإدارة الموارد، بل أصبح جهازًا لإدارة القوة. فالمال لم يعد وسيطًا محايدًا للتبادل، بل تحول إلىٰ أداة سيادة وهيمنة. والنقد لم يعد لغة اقتصادية مجردة، بل أصبح أحيانًا لغة إخضاع سياسي وحضاري. والعولمة التي قُدمت طويلًا بوصفها فضاءً مفتوحًا للتدفق الحر، انكشفت في لحظة العقوبات بوصفها شبكة ذات مراكز وبوابات كبرىٰ يستطيع الأقوياء إغلاقها متىٰ شاءوا، فيتحول الانفتاح ذاته إلىٰ أداة حصار .

غير أن هذا الانكشاف التاريخي لا يفتح باب اليأس فقط، بل يفتح أيضًا سؤالًا مضادًا بالغ العمق: هل يمكن لحضارة تمتد من طنجة إلىٰ جاكرتا أن تبني اقتصادًا يشارك في العالم دون أن يذوب فيه؟ هل يمكن بناء نموذج لا يقوم علىٰ العزلة، ولا علىٰ التبعية؟ هل يمكن

إعادة ربط المال بالقيمة، والقيمة بالإنتاج، والإنتاج بالعمران، والعمران بالمقاصد؟ وهل يمكن أن يعود الاقتصاد أداة لحفظ الحياة وبناء الكفاية، لا مجرد آلية لتضخيم المال المنفصل عن الإنسان والمجتمع؟

إن «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» تحاول أن تقدم جوابًا علىٰ هذا السؤال التاريخي. وهي لا تبدأ من السوق وحده، ولا من الدولة وحدها، ولا من الربح وحده، ولا من المال وحده، بل تبدأ من الإنسان بوصفه مستخلفًا، ومن المورد بوصفه أصل القيمة، ومن العمل بوصفه فعل العمران، ومن الدولة بوصفها مسؤولة عن حفظ الكفاية، ومن المجتمع بوصفه شريكًا في الصمود، ومن الفضاء الحضاري بوصفه عمقًا للسيادة لا مجرد خيال ثقافي معلق في الذاكرة .

ولهذا فإن العقوبات في هذه النظرية لا تُفهم فقط بوصفها أزمة سياسية أو نزاعًا بين قوىٰ دولية، بل بوصفها اختبارًا للبنية الحضارية نفسها. إنها تكشف بصورة قاسية ومباشرة: هل المال مرتبط بالإنتاج أم منفصل عنه؟ هل الدولة تبني قدرة حقيقية أم توزع ريعًا مؤقتًا؟ هل المجتمع يملك كفاية داخلية أم يعيش علىٰ التدفقات الخارجية؟ هل الفضاء الحضاري شبكة مصالح وقدرات، أم مجرد انتماء عاطفي لا يتحول إلىٰ مؤسسات؟ وهل العدالة جزء من بنية الاقتصاد أم شعار أخلاقي يقف خارجه؟

ومن هنا فإن أخطر ما فعلته العقوبات في العالم المعاصر أنها أعادت طرح سؤال السيادة من جديد. لكن السيادة هنا لم تعد سيادة عسكرية فقط، بل أصبحت سيادة غذائية، و سيادة دوائية، و سيادة نقدية، و سيادة معرفية، بل و سيادة زمنية أيضًا. فالذي لا يملك زمنه لا يملك مستقبله، والذي لا يملك ضرورياته لا يملك قراره، والذي لا يملك إنتاجه لا يملك حريته مهما امتلك من شعارات سياسية أو خطاب أيديولوجي .

لقد حاول الاقتصاد الحديث طويلًا أن يفصل المال عن الأخلاق، والسوق عن المقاصد، والنقد عن العمران، والدولة عن الكفاية، والإنسان عن المعنىٰ. وبهذا أنتج عالمًا

بالغ الكفاءة في توليد الثروة، لكنه شـديد الهشـاشـة حين يدخل منطقة الاختناق. عالمًا يستطيع أن يضاعف الإنتاج بسرعة مذهلة، لكنه قد يعجز عن حماية المجتمعات عند أول أزمة غذاء، أو أول انهيار نقدي، أو أول انقطاع في سـلاسـل التوريد. ولذلك فإن العقوبات ليسـت حادثًا طارئًا داخل هذا النظام، بل نتيجة منطقية لبنية تجعل السـيطرة تمر عبر المال، والممرات، والتكنولوجيا، والنقد، والمعرفة .

أما «النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي» فتقترح قلب هذه المعادلة من أساسها. فالمال يعود فيها خادمًا للقيمة لا سـيدًا عليها، والإنتاج يعود أصـلًا للثروة لا نتيجة ثانوية للمضاربة، والدولة تعود مسؤولة عن الضروريات والكفاية لا مجرد حارس محايد للسوق، والكفاية تصبح شرطًا للحرية لا نقيضًا لها، والعدالة تتحول من فضيلة أخلاقية مجردة إلىٰ عنصر من عناصر الصمود والأمن الحضاري، والفضاء الحضاري يتحول من حلم ثقافي إلىٰ شبكة قدرة ومصالح وبدائل .

وهنا لا تعود العقوبات مجرد تهديد خارجي، بل تتحول أيضًـا إلىٰ لحظة كشـف تاريخية. فهي تكشف هشاشة الاقتصاد الريعي، ووهم الاستهلاك غير المحدود، وخطر التبعية النقدية، وضـعف الدولة التي تخلت عن وظيفتها العمرانية، وخطورة المال الذي انفصل عن الإنتاج. لكنها تكشف في الوقت نفسه إمكانية أخرىٰ: أن الأمة التي تعيد تنظيم مواردها، وتربط المال بالإنتاج، وتبني فضاءها من طنجة إلىٰ جاكرتا، تستطيع أن تنتقل من موقع الانفعال إلىٰ موقع الفعل، ومن حالة التلقي إلىٰ حالة إعادة التأسيس .

ومع ذلك فالنظرية لا تَعِد بخلاص سهل أو سريع، ولا تتوهم أن العالم سيسمح بهدوء بولادة نموذج يمتلك قدرًا من الاسـتقلال والسـيادة. بل علىٰ العكس، إن كل محاولة لبناء سيادة اقتصادية حقيقية ستواجه مقاومة، وضغطًا، وعقوبات، ومحاولات احتواء وتفكيك. لكن السـؤال الجوهري ليس: هل سـيكون الطريق صـعبًا؟ بل: هل يوجد طريق آخر يمنح

الأمة قدرة علىٰ الحياة خارج التبعية الدائمة؟ لأن الاستسلام للنظام القائم لا يلغي الصراع، بل ينقل الصراع إلىٰ داخل المجتمع نفسه، حيث تتحول الضروريات إلىٰ هشاشة دائمة، ويتحول المال إلىٰ سيد علىٰ العمران والإنسان معًا .

إن الاقتصاد الإسلامي الكلي لا يُقدَّم هنا بوصفه مجرد نظام مصرفي بديل، ولا بوصفه تعديلًا شكليًا لبعض العقود المالية، بل بوصفه مشروع إعادة تأسيس للعلاقة بين الإنسان، والمال، والدولة، والقيمة، والزمن، والعمران. ولهذا فإن غايته النهائية ليست فقط مقاومة العقوبات، بل بناء عالم تكون فيه العقوبات أقل قدرة علىٰ تحويل المال إلىٰ سلاح ضد الحياة. عالم يعود فيه الاقتصاد إلىٰ وظيفته الأصلية: تحقيق الكفاية، وصيانة الكرامة، وبناء العمران، لا تحويل الإنسان إلىٰ تابع لشبكات السيطرة المالية العالمية .

ومن هنا تنتهي هذه الرحلة الفكرية إلىٰ نتيجة مركزية كبرىٰ: إن الأمة التي لا تبني غذاءها، ودواءها، ومعرفتها، ونقدها، وفضاءها الحضاري، ستظل تعيش داخل زمن غيرها، حتىٰ لو امتلكت المال أو الشعارات. أما الأمة التي تبني قدرتها، وتعيد ترتيب أولوياتها، وتربط المال بالإنتاج، والدولة بالمقاصد، والفضاء بالحياة، فإنها لا تصبح خارج العالم، بل تدخل العالم من موقع مختلف: لا بوصفها سوقًا مفتوحة فقط، بل بوصفها حضارة تملك شروط بقائها، وتملك القدرة علىٰ أن تكون شريكًا في التاريخ لا مجرد موضوع تُفرض عليه شروط الآخرين .

المنحنى الأول
منحنى الريع النفطي المحاصَر
كيف تتحول الثروة النفطية من مصدر قوة إلى نقطة اختناق؟

يبدأ النموذج من الفرضـــية الآتية: الدولة النفطية لا تختنق لأن لديها نفطًا قليلًا، بل قد تختنق وهي تملك نفطًا كثيرًا، إذا كانت عاجزة عن تحويل النفط إلىٰ تدفق مالي آمن، أو عاجزة عن تحويل هذا التدفق إلىٰ إنتاج داخلي وكفاية اجتماعية. فالنفط في ذاته ليس قوة كاملة، وإنما يصبح قوة عندما تمر قيمته عبر سلسلة مترابطة: استخراج، نقل، تأمين، بيع، تسعير، قبض، تحويل، استيراد، ثم إعادة توزيع داخلي. فإذا ضُربت هذه السلسلة في أي حلقة من حلقاتها، بدأ الريع النفطي يفقد وظيفته الأصلية، ويتحول من مصدر سيولة إلىٰ مصدر أزمة.

ولهذا فإن منحنىٰ الريع النفطي المحاصَـر لا يقيس كمية النفط فقط، بل يقيس قدرة الدولة علىٰ تحويل النفط إلىٰ قدرة عمرانية فعلية. فقد تنتج الدولة مليون برميل، لكنها لا تستطيع بيعه إلا بخصم كبير. وقد تبيعه، لكنها لا تستطيع قبض ثمنه عبر النظام المصرفي. وقد تقبض ثمنه، لكنها لا تستطيع استخدامه بحرية في شراء الغذاء والدواء والتكنولوجيا. وقد تستطيع الشراء، لكنها تفعل ذلك عبر وسطاء يرفعون الكلفة ويخفضون الكفاءة. وهنا تصبح المسألة ليست: كم تملك الدولة من النفط؟ بل: كم يبقىٰ من قيمة النفط بعد المرور عبر جدران الحصار؟

نستطيع أن نرمز إلىٰ هذا المنحنىٰ بالمعادلة التصورية الآتية:

القيمة العمرانية الصافية للنفط = حجم الإنتاج × السعر الفعلي × قدرة التسويق × قدرة التحويل المالي × قدرة الاستيراد × كفاءة التوزيع الداخلي

وهنا يظهر الفرق بين النفط بوصفه موردًا طبيعيًا، والنفط بوصفه قوة حضارية. فالمورد موجود في الأرض، لكن القوة لا تتحقق إلا إذا وصل أثر المورد إلىٰ المجتمع في صورة غذاء، ودواء، وطاقة، وتشغيل، واستثمار، وبنية إنتاجية. فإذا بقي النفط محصورًا في البحر، أو مخفض السعر، أو عالقًا في حسابات مجمدة، أو مستهلكًا في نفقات أمنية وطارئة، فإن قيمته العمرانية تتراجع ولو بقيت قيمته الجيولوجية ثابتة.

يُرسم هذا المنحنىٰ عادة علىٰ محورين: المحور الأفقي يمثل الزمن تحت العقوبات، والمحور العمودي يمثل القيمة العمرانية الصافية للريع النفطي. في المرحلة الأولىٰ، قبل العقوبات، يكون المنحنىٰ مرتفعًا لأن الدولة تبيع نفطها بحرية، وتقبض بالدولار، وتستورد بسهولة، وتوزع الريع علىٰ المجتمع. ثم تبدأ المرحلة الثانية مع فرض العقوبات، فينخفض المنحنىٰ لا بسبب توقف النفط فورًا، بل بسبب ارتفاع كلفة البيع والوساطة والتأمين والنقل والخصومات. بعد ذلك تأتي المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الاختناق المالي، حيث لا يعود النفط قادرًا علىٰ توليد سيولة كافية، فيهبط المنحنىٰ بحدة. ثم تدخل الدولة في المرحلة الرابعة: إما أن يستمر الانحدار نحو الانهيار، وإما أن تبدأ بتكوين قنوات بديلة، فتظهر منطقة مقاومة داخل المنحنىٰ.

واللحظة الأخطر في هذا المنحنىٰ هي لحظة الانفصال بين **الإنتاج النفطي** و**الأثر الاجتماعي للنفط** .فقد تستمر الدولة في الإنتاج، لكن المجتمع لا يشعر بثمرة الإنتاج. هنا يبدأ السؤال السياسي والاجتماعي: لماذا توجد ثروة ولا توجد كفاية؟ لماذا يوجد نفط ولا توجد عملة مستقرة؟ لماذا توجد صادرات ولا يوجد دواء؟ هذه اللحظة هي لحظة التحول من أزمة اقتصادية إلىٰ أزمة شرعية.

ولهذا يكون الشكل البصري للمنحنىٰ هكذا:

قبل الحصار:

الريع النفطي مرتفع، والتدفق المالي سلس، والدولة قادرة على تمويل الاستهلاك والاستيراد والدعم.

بداية الحصار:

ينخفض المنحنى تدريجيًا بسبب الخصومات، والوساطاء، وارتفاع كلفة النقل والتأمين.

الحصار القاسي:

ينحدر المنحنى بحدة لأن النفط لم يعد يتحول بسهولة إلى نقد عالمي قابل للاستخدام.

مرحلة الاختبار:

إما أن يواصل المنحنى السقوط إذا بقيت الدولة ريعية، وإما أن يتباطأ الانحدار إذا بدأت الدولة ببناء بدائل.

مرحلة التحول العمراني:

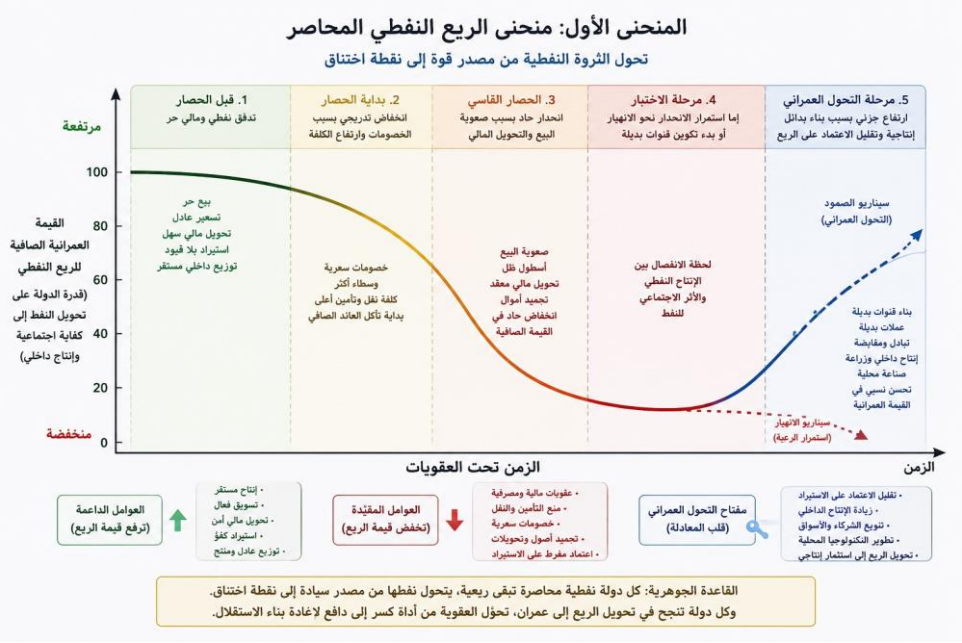
يرتفع المنحنى جزئيًا لا لأن الحصار انتهى، بل لأن الدولة خفّضت اعتمادها على الريع الخام، وبدأت بتحويل الموارد إلى إنتاج داخلي.

الخلاصة النظرية لهذا المنحنى هي أن النفط لا يحمي الدولة المحاصَرة إلا بشرط واحد: أن يتحول من ريع استهلاكي إلى رافعة إنتاجية. أما إذا بقي النفط مجرد مصدر لتمويل الاستيراد والدعم والولاءات، فإن العقوبات تستطيع أن تخنق الدولة من داخل ثروتها نفسها.

وهنا تظهر قاعدة الهميم في هذا المنحنى:

كل دولة نفطية محا صَرة تبقىٰ ريعية، يتحول نفطها من مصدر سيادة إلىٰ نقطة اختناق.

وكل دولة تنجح في تحويل الريع إلىٰ عمران، تحوّل العقوبة من أداة كســـر إلىٰ دافع لإعادة بناء الاستقلال.



المنحنى الثاني
منحنى الاختناق المالي وتآكل العملة
كيف تتحول العقوبات من ضغط خارجي
إلى تضخم داخلي وانهيار في الكفاية؟

إذا كان منحنىٰ الريع النفطي المحاصَـر يشـرح كيف تُصـاب الدولة في مصـدر دخلها الخارجي، فإن منحنىٰ الاختناق المالي يشرح كيف تنتقل الإصابة من الخارج إلىٰ الداخل، أي كيف يتحول الحصـار من أزمة بيع نفط إلىٰ أزمة مجتمع كامل. فالعقوبات الحديثة لا تسـتهدف النفط وحده، بل تسـتهدف الجهاز العصـبي الذي ينقل قيمة النفط إلىٰ الاقتصـاد الداخلي: البنوك، التحويلات، الدولار، الاحتياطات، التأمين، الائتمان، والثقة النقدية. ولهـذا فـإن أخطر مـا في العقوبـات ليس نقص المـال فقط، بـل انهيـار القـدرة علىٰ الحركـة المالية.

في البداية تبدو الدولة وكأنها قادرة علىٰ الاحتمال. فهناك احتياطات نقدية، وصـادرات مستمرة ولو بخصومات، وهناك قدرة علىٰ التدخل في السوق. لكن مع الزمن يبدأ الاختناق المالي بالعمل كآلة اسـتنزاف بطيئة. إذ تتراجع التدفقات الدولارية، بينما تبقىٰ الحاجة إلىٰ الاسـتيراد قائمة: غذاء، دواء، تكنولوجيا، مواد أولية، قطع غيار. وهنا يبدأ الطلب علىٰ العملة الأجنبية بالارتفاع، بينما ينخفض عرضـها الحقيقي. فيرتفع سـعر الدولار، وتبدأ العملة الوطنية بفقدان قدرتها الشرائية.

وهنا تحدث اللحظة الأخطر في المنحنىٰ:

العقوبات لا تضـرب العملة مباشـرة فقط، بل تضـرب «الثقة» بالعملة. وعندما يفقد المجتمع الثقة بالنقد الوطني، يتحول الدولار أو الذهب أو السلع نفسها إلىٰ مخزن للقيمة،

وتبدأ عملية الهروب الجماعي من العملة المحلية. عندها يصبح التضخم ليس مجرد ظاهرة اقتصادية، بل ظاهرة نفسية اجتماعية. فكل فرد يحاول النجاة قبل الآخرين، فيزداد الطلب علىٰ العملات الأجنبية، فيرتفع السعر أكثر، فتزداد المخاوف أكثر، فتدخل الدولة في حلقة اختناق متسارعة.

يمكن صياغة هذا المنحنىٰ نظريًا هكذا:

الاستقرار النقدي = التدفق الخارجي للعملة الصعبة × الثقة الداخلية بالنقد × القدرة الإنتاجية المحلية ÷ مستوىٰ الاعتماد علىٰ الاستيراد

وهنا تظهر إحدىٰ أخطر حقائق الدولة الريعية:

كلما كان المجتمع أكثر اعتمادًا علىٰ الخارج في غذائه وصناعته ودوائه، أصبحت العملة أكثر هشاشة أمام العقوبات. لأن قيمة النقد الوطني لا تُحمىٰ بالشعارات، بل بوجود اقتصاد حقيقي قادر علىٰ إنتاج جزء معتبر من حاجاته الأساسية.

ولهذا يمر منحنىٰ الاختناق المالي بخمس مراحل رئيسية:

المرحلة الأولىٰ: التماسك الظاهري

تتدخل الدولة عبر الاحتياطات والدعم والسيطرة الإدارية، فيبدو أن العملة مستقرة نسبيًا.

المرحلة الثانية: بداية التآكل

ترتفع كلفة الاستيراد والتحويلات، ويبدأ الدولار بالصعود التدريجي، بينما تظهر سوق سوداء موازية.

المرحلة الثالثة: الانفصال النقدي

تفقد الأسعار علاقتها بالدخل الحقيقي، وتبدأ الأجور بالتآكل، بينما يصبح التضخم أسرع من قدرة الدولة علىٰ التعويض.

المرحلة الرابعة: الاختناق الاجتماعي

ينتقل الانهيار من السوق المالية إلىٰ الحياة اليومية: الغذاء، الدواء، النقل، الطاقة، السكن. هنا تبدأ الكفاية الاجتماعية بالاهتزاز.

المرحلة الخامسة: لحظة التحول

إما أن تدخل الدولة في انهيار نقدي شامل، أو تبدأ بإعادة بناء التوازن عبر الإنتاج المحلي، وضبط الاستيراد، والعملات البديلة، وإعادة ربط النقد بالإنتاج الحقيقي.

والخطير في هذا المنحنىٰ أن الدولة قد تبدو قوية عسكريًا وسياسيًا، لكنها تُستنزف بصمت عبر النقد. فالجيوش تستطيع حماية الحدود، لكنها لا تستطيع وحدها حماية القوة الشرائية للعملة إذا كان الاقتصاد الداخلي هشًا. ولذلك فإن العقوبات الحديثة هي حرب علىٰ «الزمن الاقتصادي» للدولة؛ أي علىٰ قدرتها علىٰ الاستمرار اليومي.

ويُرسم هذا المنحنىٰ بصريًا علىٰ محورين:

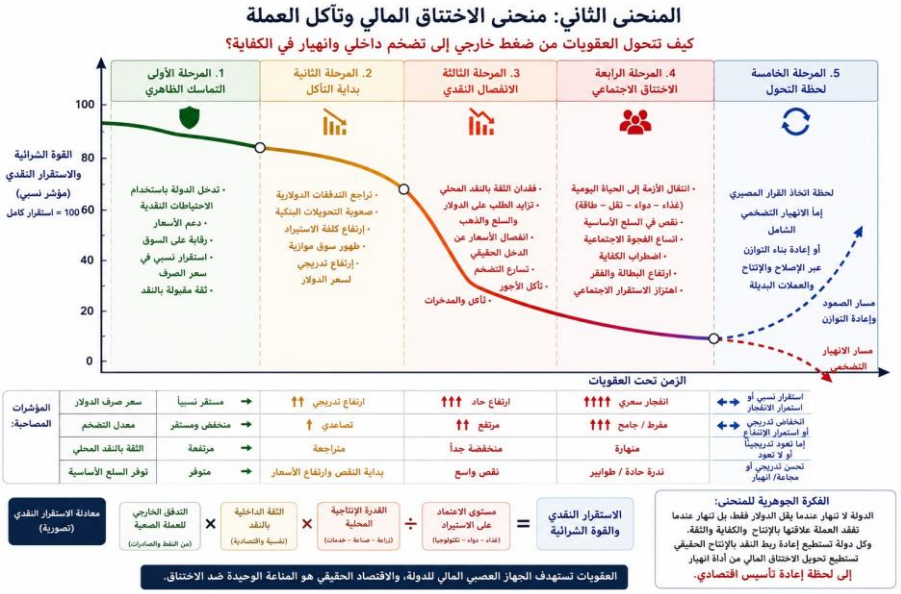
المحور الأفقي: الزمن تحت العقوبات.

المحور العمودي: القوة الشرائية والاستقرار النقدي.

ويبدأ المنحنىٰ مرتفعًا نسبيًا، ثم يتراجع تدريجيًا، ثم يهبط بحدة في لحظة فقدان الثقة، ثم يصل إلىٰ منطقة حرجة: إما الانهيار التضخمي، أو إعادة التوازن العمراني.

وهنا تظهر القاعدة الجوهرية لهذا المنحنىٰ:

الدولة لا تنهار عندما يقل الدولار فقط، بل تنهار عندما تفقد العملة علاقتها بالإنتاج والكفاية والثقة. وكل دولة تستطيع إعادة ربط النقد بالإنتاج الحقيقي، تستطيع تحويل الاختناق المالي من أداة انهيار إلىٰ لحظة إعادة تأسيس اقتصادي.


المنحنى الثاني: منحنى الاختناق المالي وتآكل العملة
كيف تتحول العقوبات من ضغط خارجي إلى تضخم داخلي وانهيار في الكفاية؟
1. المرحلة الأولى التماسك الظاهري
2. المرحلة الثانية بداية التآكل
3. المرحلة الثالثة الانفصال النقدي
4. المرحلة الرابعة الاختناق الاجتماعي
5. المرحلة الخامسة لحظة التحول
القوة الشرائية والاستقرار النقدي (مؤشر نسبي)
100 = استقرار كامل
100
80
60
40
20
0
• تدخل الدولة باستخدام الاحتياطات النقدية
• دعم الأسعار
• رقابة على السوق
• استقرار نسبي في سعر الصرف
• ثقة مقبولة بالنقد
• تراجع التدفقات الدولارية
• صعوبة التحويلات البنكية
• ارتفاع كلفة الاستيراد
• ظهور سوق موازية
• إرتفاع تدريجي لسعر الدولار
• فقدان الثقة بالنقد المحلي
• تزايد الطلب على الدولار والسلع والذهب
• انفصال الأسعار عن الدخل الحقيقي
• تسارع التضخم
• تآكل الأجور
• تآكل والمدخرات
• انتقال الأزمة إلى الحياة اليومية (غذاء – دواء – نقل – طاقة)
• نقص في السلع الأساسية
• اتساع الفجوة الاجتماعية
• اضطراب الكفاية
• ارتفاع البطالة والفقر
• اهتزاز الاستقرار الاجتماعي
لحظة اتخاذ القرار المصيري
إما الانهيار التضخمي الشامل
أو إعادة بناء التوازن عبر الإصلاح والإنتاج والعملات البديلة
مسار الصمود وإعادة التوازن
مسار الانهيار التضخمي
الزمن تحت العقوبات
المؤشرات المصاحبة:
سعر صرف الدولار
مستقر نسبياً
ارتفاع تدريجي
ارتفاع حاد
انفجار سعري
استقرار نسبي أو استمرار الانفجار
معدل التضخم
منخفض ومستقر
تصاعدي
مرتفع
مفرط / جامح
انخفاض تدريجي أو استمرار الإنفاق
الثقة بالنقد المحلي
مرتفعة
متراجعة
منخفضة جداً
منهارة
إما تعود تدريجياً أو لا تعود
توفر السلع الأساسية
متوفر
بداية النقص وارتفاع الأسعار
نقص واسع
ندرة حادة / طوابير
تحسن تدريجي أو مجاعة/ انهيار
الفكرة الجوهرية للمنحنى:
الدولة لا تنهار عندما يقل الدولار فقط، بل تنهار عندما نفقد العملة علاقتها بالإنتاج والكفاية والثقة.
وكل دولة تستطيع إعادة ربط النقد بالإنتاج الحقيقي تستطيع تحويل الاختناق المالي من أداة انهيار إلى لحظة إعادة تأسيس اقتصادي.
معادلة الاستقرار النقدي (تصورية)
الاستقرار النقدي والقوة الشرائية
=
مستوى الاعتماد على الاستيراد (غذاء – دواء – تكنولوجيا)
÷
القدرة الإنتاجية المحلية (زراعة – صناعة – خدمات)
×
الثقة الداخلية بالنقد (نفسية واقتصادية)
×
التدفق الخارجي للعملة الصعبة (من النفط والصادرات)
العقوبات تستهدف الجهاز العصبي المالي للدولة، والاقتصاد الحقيقي هو المناعة الوحيدة ضد الاختناق.

المنحنى الثالث
منحنى الالتفاف السيادي
كيف تتحول الدولة من الاختناق الكامل إلى بناء قنوات نجاة بديلة؟

إذا كان المنحنىٰ الأول يشـرح اختناق الريع النفطي، والمنحنىٰ الثاني يشـرح انتقال الاختناق إلىٰ النقد والمجتمع، فإن المنحنىٰ الثالث يدرس اللحظة التي تبدأ فيها الدولة المحاصَـرة بالخروج من حالة «الاسـتسـلام البنيوي» إلىٰ حالة «الالتفاف السـيادي». وهذه اللحظة شـديدة الأهمية؛ لأنها تمثل نقطة التحول بين دولة تنتظر رفع العقوبات، ودولة تبدأ بإعادة تشكيل علاقتها بالنظام العالمي نفسه.

فالعقوبات، مهما بلغت شـدتها، لا تسـتطيع إغلاق العالم بالكامل. ولذلك فإن الدولة المحاصَـرة تبدأ تدريجيًا بالبحث عن شـقوق داخل النظام العالمي: ممرات بديلة، عملات بديلة، وسـطاء، تجارة مقايضـة، أسـاطيل ظل، شـبكات مالية غير رسـمية، أسـواق موازية، تحالفات جيوسياسية، إعادة توجيه الصادرات، وإنتاج محلي بديل. وهنا تبدأ مرحلة «اقتصاد الظل السيادي»، أي الاقتصاد الذي يعمل خارج البنية الرسمية للنظام المالي العالمي.

لكن هذه المرحلة ليسـت مجانية؛ فهي ترفع الكلفة، وتخفض الكفاءة، وتزيد الفسـاد، وتُدخل الاقتصاد في حالة من التكيف غير الطبيعي. ومع ذلك، فإنها تمنع الاختناق الكامل. ولهذا فإن منحنىٰ الالتفاف السيادي لا يقيس الرفاهية، بل يقيس «القدرة علىٰ البقاء.«

تبدأ الدولة عادة بثلاث أدوات رئيسية:

أولًا: **الالتفاف التجاري**

أي إعادة تصـدير النفط عبر وسـطاء، أو تغيير الأعلام، أو اسـتخدام أسـاطيل ظل، أو تقديم خصومات سعرية، أو البيع عبر أطراف ثالثة.

ثانيًا: **الالتفاف النقدي**

استخدام عملات بديلة، مقايضة، ذهب، أنظمة دفع موازية، تجارة محلية بالعملات الوطنية، أو شبكات مالية غير غربية.

ثالثًا: **الالتفاف العمراني**

وهو الأخطر والأهم، أي محاولة تقليل الحاجة الأصلية إلىٰ الخارج عبر بناء إنتاج داخلي نسبي.

وهنا تظهر حقيقة عميقة جدًا:

ليست كل قنوات الالتفاف متساوية.

فالالتفاف التجاري وحده يؤجل الأزمة لكنه لا يحلها. والالتفاف النقدي يخفف الضغط لكنه لا يبني اقتصادًا. أما الالتفاف العمراني فهو الوحيد القادر علىٰ تحويل الحصار من حالة مؤقتة إلىٰ لحظة إعادة بناء تاريخية.

ولهذا فإن المنحنىٰ يبدأ عادة بصعود بطيء بعد مرحلة الانهيار الأولىٰ. ففي البداية تكون الدولة مرتبكة، ثم تبدأ ببناء شبكات بديلة، فتتوقف سرعة السقوط. وبعد ذلك، إذا نجحت في توسيع الإنتاج الداخلي وتقليل الاعتماد علىٰ الخارج، يبدأ المنحنىٰ بالارتفاع التدريجي.

يمكن صياغة هذا المنحنىٰ نظريًا هكذا:

القدرة علىٰ الصمود=

(قنوات الالتفاف التجاري + البدائل النقدية + الإنتاج الداخلي + التحالفات الجيو سياسية) ÷ مستوىٰ الاعتماد البنيوي علىٰ النظام العالمي

وهنا يظهر الفارق بين نوعين من الدول المحاصَرة:

الدولة الريعية الملتفة:

تلتف فقط لكي تستمر في الا ستيراد والا ستهلاك، فتظل ضعيفة، ويبقىٰ المنحنىٰ هشًا ومتذبذبًا.

الدولة العمرانية الملتفة:

تستخدم الالتفاف كمرحلة انتقالية لإعادة بناء الإنتاج والسيادة الاقتصادية، فيتحول المنحنىٰ تدريجيًا من منحنىٰ نجاة إلىٰ منحنىٰ تحول تاريخي.

ويُرسم المنحنىٰ بصريًا هكذا:

في البداية يكون هناك هبوط حاد بسبب الصدمة والعقوبات.

ثم تظهر مرحلة «القاع الحرِج» حيث يبدو الانهيار قريبًا.

بعد ذلك يبدأ خط الالتفاف بالصعود التدريجي مع ظهور قنوات بديلة.

ثم ينقسم المسار إلىٰ احتمالين:

مسار هش:

يبقىٰ الاقتصاد قائمًا علىٰ التهريب والوسطاء والريع فقط، فيظل الصعود ضعيفًا وقابلًا للانهيار عند أي ضغط جديد.

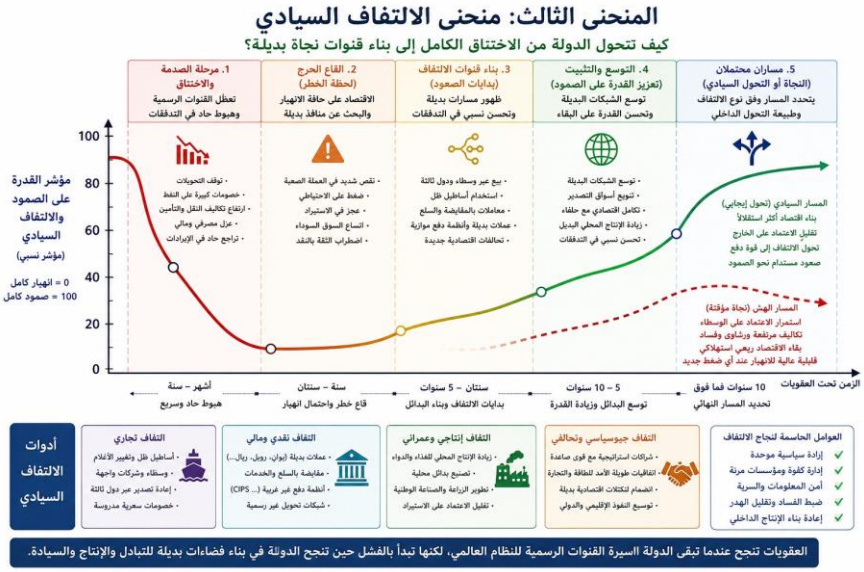
مسار سيادي:

تتحول القنوات البديلة إلىٰ قاعدة لبناء اقتصاد أكثر استقلالًا، فيرتفع المنحنىٰ بثبات.

والأهم هنا أن العقوبات نفسها تبدأ بفقدان جزء من فعاليتها كلما توسعت شبكات الالتفاف. لأن النظام العالمي يكتشف أن السيطرة الكاملة مستحيلة، وأن الاقتصاد العالمي نفسه يحتوي دائمًا علىٰ مناطق رمادية، ومصالح متعارضة، وقوىٰ صاعدة تبحث عن فضاءات استقلال جديدة.

ومن هنا تظهر القاعدة الجوهرية لهذا المنحنىٰ:

العقوبات تنجح عندما تبقىٰ الدولة أسيرة القنوات الرسمية للنظام العالمي، لكنها تبدأ بالفشل حين تنجح الدولة في بناء فضاءات بديلة للتبادل والإنتاج والسيادة.



المنحنى الرابع
منحنى المرونة العمرانية
كيف تتحول الدولة من اقتصاد الصدمة
إلى اقتصاد القدرة على الاستمرار؟

إذا كان منحنىٰ الالتفاف السيادي يشرح كيف تنجو الدولة من الاختناق الكامل، فإن منحنىٰ المرونة العمرانية يشرح شيئًا أعمق بكثير: كيف تنتقل الدولة من «النجاة» إلىٰ «القدرة علىٰ الاستمرار التاريخي». فالدول لا تعيش طويلًا بالالتفاف وحده؛ لأن اقتصاد الظل، والوسطاء، والتهريب، والخصومات، كلها أدوات بقاء مؤقتة، لكنها ليست أساسًا لبناء حضارة مستقرة. ولهذا فإن اللحظة الحاسمة في أي دولة محاصَرة ليست لحظة فتح قنوات التهريب، بل لحظة بدء إعادة تشكيل البنية الداخلية للإنتاج والمجتمع والدولة.

وهنا يظهر مفهوم «المرونة العمرانية». والمقصود به قدرة الدولة والمجتمع علىٰ امتصاص الصدمة، ثم إعادة تنظيم الموارد والحاجات والإنتاج بطريقة تمنع الانهيار الكامل، بل تسمح ببناء شكل جديد من التوازن الداخلي. فالمرونة ليست مجرد تحمل للألم، بل قدرة علىٰ إعادة ترتيب العلاقة بين الإنسان، والحاجة، والإنتاج، والزمن، والدولة.

في الاقتصادات الريعية الخالصة تكون الحياة الاقتصادية قائمة علىٰ التدفق الخارجي: النفط يُصدَّر، الدولار يدخل، السلع تُستورد، والدولة توزع. أما في لحظة الحصار، فإن هذه السلسلة تتعطل. وهنا يظهر السؤال المصيري: هل يستطيع المجتمع أن ينتج جزءًا معتبرًا من غذائه ودوائه وصناعته وخدماته؟ أم أن كل شيء مرتبط بالخارج؟ كلما كانت الإجابة الثانية هي الصحيحة، كان الانهيار أسرع.

ولهذا فإن المرونة العمرانية لا تُقاس بحجم الاحتياطات فقط، بل تُقاس بقدرة المجتمع علىٰ إعادة إنتاج الحياة داخليًا. أي:

- قدرة الزراعة علىٰ التوسع .
- قدرة الصناعة المحلية علىٰ التعويض .
- قدرة الدولة علىٰ إعادة توجيه الموارد .
- قدرة المجتمع علىٰ التكيف مع انخفاض الاستهلاك .
- قدرة البنية العلمية والتقنية علىٰ إنتاج بدائل .
- قدرة النظام السياسي علىٰ الحفاظ علىٰ الحد الأدنىٰ من الشرعية والكفاية .

ومن هنا يمكن صياغة هذا المنحنىٰ بالمعادلة التصورية الآتية:

المرونة العمرانية=

(الإنتاج الداخلي + الكفاية الغذائية + التكيف الاجتماعي + كفاءة الدولة + الشرعية الاجتماعية) ÷ حجم الاعتماد الخارجي

وهنا تظهر حقيقة شديدة العمق:

ليست كل الدول النفطية متساوية في الصمود، حتىٰ لو امتلكت الثروة نفسها. فقد تكون دولة غنية جدًا لكنها عاجزة عن إنتاج الغذاء والدواء، فتنهار سريعًا. وقد تكون دولة أقل ثراءً لكنها تملك مجتمعًا منتجًا وشبكات تكافل وقدرة علىٰ التكيف، فتستمر رغم الألم.

ولهذا يمر منحنىٰ المرونة العمرانية بخمس مراحل:

المرحلة الأولىٰ: صدمة الانقطاع

يتفاجأ الاقتصاد بانخفاض التدفقات الخارجية، فتظهر الندرة، وترتفع الأسعار، ويبدأ القلق الاجتماعي.

المرحلة الثانية: إعادة ترتيب الأولويات

تبدأ الدولة بتوجيه الموارد نحو الضـــروريات: الغذاء، الطاقة، الدواء، النقل، الأمن الاقتصادي.

المرحلة الثالثة: التكيف الإنتاجي

تبدأ الزراعة والصـــناعات البديلة والاقتصـــاد المحلي بالنمو، ولو بكفاءة أقل من الاقتصاد العالمي.

المرحلة الرابعة: بناء التوازن الجديد

يتراجع الاســتهلاك الريعي، ويظهر نمط اقتصـــادي أكثر اعتمادًا علىٰ الداخل، وأقل اعتمادًا علىٰ الرفاهية المستوردة.

المرحلة الخامسة: الاستقرار العمراني النسبي

لا تعود الدولة كما كانت قبل العقوبات، لكنها تصبح أكثر قدرة علىٰ الاستمرار الذاتي، وأكثر استقلالًا في قراراتها الاقتصادية.

ويُرســـم المنحنىٰ بصـــريًا بشـــكل مختلف عن المنحنيات الســـابقة. ففي البداية يهبط المنحنىٰ بقوة مع الصـــدمة، ثم يســـتقر عند منطقة حرجة، وبعدها يبدأ بالصـــعود التدريجي البطيء. لكن هذا الصعود ليس صعود رفاهية، بل صعود قدرة علىٰ الاستمرار.

والفرق الجوهري هنا أن منحنىٰ المرونة العمرانية لا يقيس «الغنىٰ»، بل يقيس «القدرة علىٰ البقاء المنظم». فقد تنخفض مســـتويات الرفاهية، لكن المجتمع لا ينهار، لأن الدولة أعادت بناء حد أدنىٰ من الكفاية والإنتاج والشرعية.

وهنا تظهر القاعدة المركزية لهذا المنحنىٰ:

الدولة المحاصَـرة لا تنتصـر لأنها حافظت علىٰ مسـتوىٰ الرفاهية السـابق، بل تنتصـر عندما تنجح في منع انهيار الكفاية والعمران، وتعيد بناء اقتصاد قادر علىٰ الاستمرار رغم الاختناق.

المنحنى الرابع: منحنى المرونة العمرانية

كيف تتحول الدولة من اقتصاد الصدمة إلى اقتصاد القدرة على الاستمرار؟

المدة التقديرية	أكثر من 10 سنوات	5 – 10 سنوات	سنتان – 5 سنوات	سنة – سنتان	أشهر – سنة
	• اكتفاء نسبي في الغذاء والدواء • تنويع مصادر الدخل • استقلال أكبر في القرار • مجتمع أكثر تماسكاً وقدرة	• تراجع الاستهلاك الكمالي • نمو الاقتصاد الحقيقي • بناء سلاسل قيمة محلية • تحسن التوظيف والإنتاجية	• توسع الزراعة المحلية • تطوير صناعات بديلة • تشجيع المشروعات الصغيرة • إحلال الواردات تدريجياً	• ضبط الإنفاق العام • توجيه الموارد للضروريات • تقنين الاستيراد • حماية الفئات الهشة	• انخفاض العملة • ارتفاع الأسعار • نقص السلع الأساسية • اضطراب اجتماعي

أبعاد المرونة العمرانية	حوكمة الدولة وكفاءتها	التماسك الاجتماعي والتثقيف	العلوم والتقنية والابتكار	الطاقة والبنية التحتية	الصناعة والإحلال المحلي	الزراعة والأمن الغذائي
	• تخطيط استراتيجي • مكافحة الفساد والهدر • عدالة توزيع الموارد	• تعزيز قيم التضامن • إعادة تعريف نمط الاستهلاك • تقوية الهوية الوطنية	• البحث والتطوير المحلي • نقل المعرفة • ابتكار حلول منخفضة الكلفة	• تنويع مصادر الطاقة • رفع كفاءة الاستهلاك • صيانة وتطوير البنية التحتية	• صناعات بديلة • تطوير سلاسل قيمة محلية • تصنيع المدخلات الأساسية	• زيادة الإنتاج المحلي • تخزين استراتيجي • تقليل الاعتماد على الاستيراد

القاعدة المركزية للمنحنى: الدولة لا تنتصر لأنها حافظت على مستوى الرفاهية السابق، بل تنتصر عندما تنجح في منع انهيار الكفاية والعمران، وتعيد بناء اقتصاد قادر على الاستمرار رغم الاختناق.

المنحنى الخامس
منحنى الكفاية والانفجار الاجتماعي
متى تتحول الأزمة الاقتصادية إلى أزمة شرعية ووجود للدولة؟

إذا كانت المنحنيات السابقة تشرح حركة النفط، والنقد، والالتفاف، والمرونة العمرانية، فإن هذا المنحنىٰ يقترب من أخطر نقطة في النموذج كله: النقطة التي تنتقل فيها الأزمة من الاقتصاد إلىٰ المجتمع، ومن السوق إلىٰ الشرعية، ومن التضخم إلىٰ إمكانية الانفجار التاريخي.

فالدول لا تسقط غالبًا عندما ينخفض الناتج القومي فقط، بل تسقط عندما يشعر المجتمع أن «الحياة نفسها» بدأت تصبح مستحيلة. وهنا يظهر مفهوم الكفاية بوصفه مركز الثقل الحقيقي للاستقرار. فالمجتمع يستطيع احتمال انخفاض الرفاهية، ويستطيع احتمال التقشف، بل ويستطيع احتمال العقوبات سنوات طويلة، لكنه لا يستطيع احتمال انهيار الضروريات الأساسية: الغذاء، الدواء، الطاقة، السكن، النقل، والحد الأدنىٰ من الكرامة الاقتصادية.

ولهذا فإن أخطر ما في العقوبات ليس تراجع النمو، بل انتقال النقص من «الكماليات» إلىٰ «الضروريات». ففي البداية يتخلىٰ المجتمع عن بعض مظاهر الرفاهية، ثم يبدأ بتقليل الاستهلاك، ثم يدخل مرحلة القلق، ثم تظهر الندرة، ثم تبدأ الطوابير، ثم ينشأ السوق الأسود، ثم يتآكل الأجر الحقيقي، ثم تتسع الفجوة بين الطبقات، ثم تبدأ الشرعية بالتآكل.

وهنا تظهر القاعدة المركزية لهذا المنحنىٰ:

كلما اقتربت الدولة من فقدان القدرة علىٰ ضمان حدّ الكفاية، اقتربت من دخول المنطقة الحرجة للانفجار الاجتماعي.

لكن الانفجار لا يحدث آليًا؛ لأن المجتمعات تختلف في قدرتها علىٰ الاحتمال، كما تختلف الدول في قدرتها علىٰ إعادة التوزيع والضـبط والتعبئة الرمزية. ولذلك فإن منحنىٰ الكفاية والانفجار الاجتماعي لا يقيس الفقر وحده، بل يقيس العلاقة بين:

- مستوىٰ الحاجات الأساسية .
- قدرة الدولة علىٰ التوزيع .
- التفاوت الطبقي .
- الشرعية السياسية .
- التماسك الثقافي والرمزي .
- قدرة المجتمع علىٰ الصبر والتكيف .
- وجود أمل بالمستقبل أو غيابه .

ولهذا يمكن صياغة المنحنىٰ نظريًا هكذا:

الاستقرار الاجتماعي=

(حدّ الكفاية + عدالة التوزيع + الثقة بالدولة + التماسك الاجتماعي) ÷ (التضخم + البطالة + التفاوت + الإحساس بانسداد الأفق)

وهنا تظهر لحظة شديدة الخطورة في الدولة المحاصَرة:

قد تسـتمر الدولة في تصـدير النفط، وقد تنجح في الالتفاف المالي، وقد تمنع الانهيار الكامل، لكن المجتمع نفسه يبدأ بالوصول إلىٰ «الإرهاق التاريخي». أي اللحظة التي يشعر فيها الناس أن التضحيات لم تعد مؤقتة، وأن المستقبل أصبح مغلقًا، وأن النخبة السياسية ما تزال تعيش بمنطق الريع بينما المجتمع يتحمل كلفة الحصار.

وفي هذه اللحظة يبدأ المنحنىٰ بالدخول إلىٰ «منطقة الانفجار». وهذه المنطقة لا تعني دائمًا ثورة مباشرة، بل قد تعني:

- انهيار الثقة العامة .
- توسع الاقتصاد الأسود .
- تفكك الطبقة الوسطىٰ .
- هجرة الكفاءات .
- ارتفاع الجريمة .
- ضعف الانتماء الوطني .
- انفجار احتجاجات متقطعة .
- أو تحوّل المجتمع إلىٰ حالة إنهاك صامت .

ويتحرك المنحنىٰ عادة عبر خمس مراحل:

المرحلة الأولىٰ: الضغط المقبول

يتحمل المجتمع العقوبات باعتبارها أزمة مؤقتة، وتبقىٰ الكفاية الأساسية متوفرة.

المرحلة الثانية: التآكل التدريجي

ترتفع الأسعار وتتراجع الأجور، لكن المجتمع ما يزال قادرًا علىٰ التكيف النسبي.

المرحلة الثالثة: اهتزاز الكفاية

تبدأ الضروريات الأساسية بالتأثر، ويظهر الشعور بالخوف من المستقبل.

المرحلة الرابعة: المنطقة الحرجة

تتسع الفجوة بين الدولة والمجتمع، وتتآكل الثقة، ويزداد الإحساس باللاعدالة.

المرحلة الخامسة: الانفجار أو إعادة التوازن

إما أن تدخل الدولة في اضطراب اجتماعي واسع، أو تنجح بإعادة توزيع الموارد، وضبط التفاوت، وحماية حدّ الكفاية، فتبدأ باستعادة الشرعية تدريجيًا.

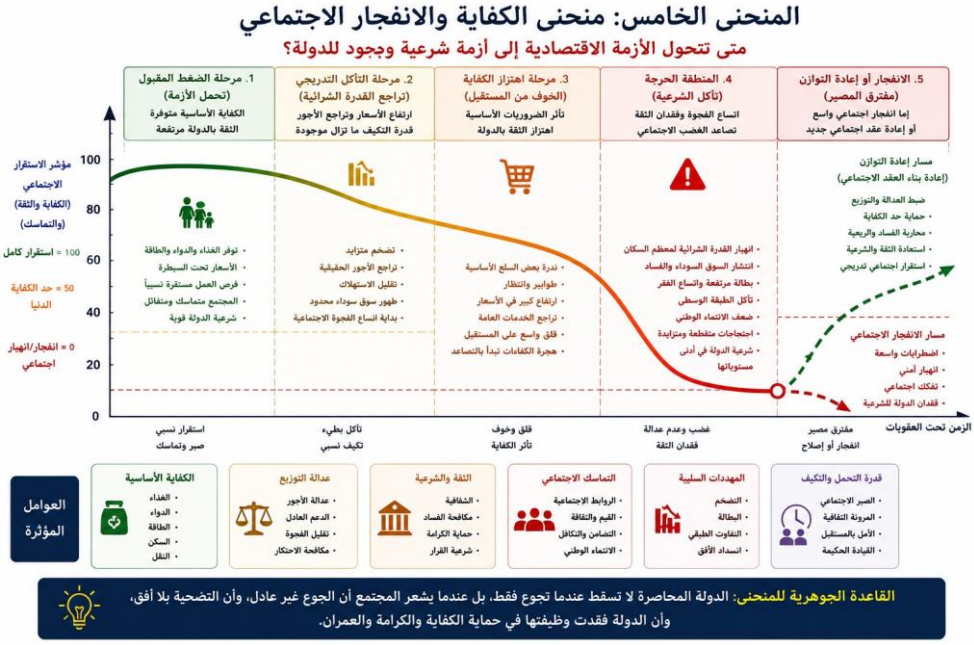
ويُرسم المنحنىٰ بصريًا بشكل مختلف عن المنحنيات السابقة؛ لأنه لا يقيس المال فقط، بل يقيس «الاستقرار الاجتماعي». ولهذا يبدأ مرتفعًا، ثم ينخفض ببطء، ثم يدخل

منطقة انحدار حاد عندما تبدأ الكفاية بالاهتزاز، ثم يصـل إلىٰ نقطة حرجة: إما الانفجار، أو إعادة بناء العقد الاجتماعي.

والحقيقة العميقة التي يكشـفها هذا المنحنىٰ هي أن العقوبات لا تختبر الاقتصـاد وحده، بل تختبر أخلاق الدولة أيضًـا. أي: كيف توزع الألم؟ من يتحمل الكلفة؟ هل يبقىٰ الريع محصورًا بالنخب؟ أم تتحول الدولة إلىٰ جهاز لحماية المجتمع؟

ومن هنا تظهر القاعدة النهائية لهذا المنحنىٰ:

الدولة المحاصَرة لا تسقط عندما تجوع فقط، بل عندما يشعر المجتمع أن الجوع غير عادل، وأن التضـحية بلا أفق، وأن الدولة فقدت وظيفتها في حماية الكفاية والكرامة والعمران.



المنحنى السادس
منحنى التحول من الدولة الريعية إلى الدولة العمرانية
كيف يعيد الحصار تعريف وظيفة الدولة نفسها؟

هذا المنحنىٰ هو قلب النموذج كله، لأنه لا يدرس النفط أو العملة أو المجتمع فقط، بل يدرس «تحول الدولة ذاتها». فالدولة النفطية قبل الحصـــار غالبًا ما تكون دولة توزيع أكثر منها دولة إنتاج. أي أن شـــرعيتها تقوم علىٰ تدفق الريع: الدولة تبيع النفط، ثم تعيد توزيع جزء من العائدات علىٰ المجتمع عبر الرواتب والدعم والاســتيراد والمشــاريع والاســتهلاك العام. وفي هذه المرحلة يكون الاقتصاد الحقيقي ضعيفًا نسبيًا؛ لأن النفط يغطي الاختلالات البنيوية.

لكن العقوبات تغيّر كل شـــيء. إذ تكتشـــف الدولة فجأة أن الريع لم يعد كافيًا، وأن قدرتها علىٰ شراء الاستقرار الاجتماعي بدأت تتآكل. وهنا تظهر لحظة تاريخية نادرة: إما أن تبقىٰ الدولة أسيرة منطق الريع فتدخل في مسار التآكل الطويل، أو تتحول تدريجيًا إلىٰ «دولة عمرانية»؛ أي دولة تعتبر الإنتاج والكفاية والسيادة الاقتصادية جزءًا من الأمن القومي نفسه.

ولهذا فإن هذا المنحنىٰ لا يقيس فقط الأداء الاقتصـــادي، بل يقيس «إعادة تعريف الدولة لوظيفتها». هل تبقىٰ مجرد موزّع للريع؟ أم تصـبح قائدًا لعملية إعادة بناء اقتصـادي واجتماعي شامل؟

في الدولة الريعية يكون النفط هو مركز الثقل. أما في الدولة العمرانية فيصـــبح النفط مجرد أداة لبناء:

- الزراعة .
- الصناعة .
- التكنولوجيا .

- البنية التحتية .
- الأمن الغذائي .
- المعرفة .
- والقدرة علىٰ الاستقلال النسبي .

وهنا تظهر القاعدة العميقة لهذا المنحنىٰ:

العقوبات لا تغيّر الاقتصاد فقط، بل قد تغيّر طبيعة الدولة نفسها.

فالدولة التي كانت تعتمد علىٰ السوق العالمي لتوفير كل شيء، تبدأ بالتفكير بمنطق مختلف:

- ما الذي يجب إنتاجه داخليًا مهما كانت الكلفة؟
- ما القطاعات التي يجب اعتبارها قطاعات سيادية؟
- كيف تُعاد صياغة أولويات الموازنة؟
- كيف يتحول النفط من مصدر استهلاك إلىٰ مصدر بناء؟
- كيف يُعاد تعريف مفهوم الكفاية الوطنية؟
- وكيف تتحول الدولة من دولة رفاه ريعي إلىٰ دولة تعبئة عمرانية؟

ولهذا يمكن صياغة المنحنىٰ نظريًا هكذا:

مستوىٰ التحول العمراني للدولة=

(الاستثمار الإنتاجي + الاكتفاء النسبي + إعادة توجيه الريع + بناء القطاعات السيادية + كفاءة الإدارة العامة) ÷ الاعتماد الريعي والاستهلاك الاستيرادي

ويمر هذا المنحنىٰ بخمس مراحل:

المرحلة الأولىٰ: الدولة الريعية التقليدية

تعتمد الدولة علىٰ النفط والاستيراد والدعم الواسع، بينما يبقىٰ الإنتاج الداخلي ضعيفًا.

المرحلة الثانية: صدمة الحصار

تبدأ الموارد بالتراجع، فتظهر هشاشة البنية الاقتصادية، ويصبح استمرار النموذج الريعي مستحيلًا.

المرحلة الثالثة: إعادة تعريف الأولويات

تبدأ الدولة باعتبار الغذاء والطاقة والصناعة والدواء ملفات سيادية لا اقتصادية فقط.

المرحلة الرابعة: بناء الدولة العمرانية

يتوسع الاستثمار الإنتاجي، وتُعاد هيكلة الدعم، وتبدأ عملية إحلال الواردات وبناء الاقتصاد الداخلي.

المرحلة الخامسة: الاستقلال النسبي

لا تصبح الدولة مكتفية بالكامل، لكنها تتحول من دولة تابعة للتدفقات الخارجية إلىٰ دولة قادرة علىٰ إدارة أزماتها داخليًا بدرجة أعلىٰ من السيادة.

ويُرسم المنحنىٰ بصريًا بطريقة مزدوجة:

- خط أحمر هابط يمثل «الدولة الريعية» التي تتآكل تدريجيًا مع استمرار العقوبات .
- وخط أخضر صاعد يمثل «الدولة العمرانية» التي تبدأ ضعيفة ثم ترتفع تدريجيًا مع نمو الإنتاج والكفاية والسيادة .

وفي نقطة ما يتقاطع الخطان. وهذه هي اللحظة التاريخية الحاسمة في النظرية كلها:

لحظة انتقال مركز ثقل الدولة من الريع إلىٰ العمران.

وهذه اللحظة لا تعني الرفاهية الفورية، بل تعني شيئًا أخطر وأعمق:

أن الدولة بدأت تكتسب قدرة علىٰ الاستمرار حتىٰ لو بقي الحصار.

ومن هنا تظهر القاعدة النهائية لهذا المنحنىٰ:

الدولة المحاصَرة لا تنتصر عندما تنجح فقط في الالتفاف علىٰ العقوبات، بل عندما تنجح في تحويل الحصار إلىٰ لحظة لإعادة تأسيس الدولة علىٰ الإنتاج والكفاية والعمران بدل الريع والاستهلاك والتبعية.

المنحنى السادس: منحنى التحول من الدولة الريعية إلى الدولة العمرانية

كيف يعيد الحصار تعريف وظيفة الدولة نفسها؟

القاعدة الجوهرية للمنحنى: الدولة لا تنجو من العقوبات بالالتفاف فقط، بل تعيد تأسيس نفسها على الإنتاج والكفاية والعمران. ★

المنحنى السابع
منحنى السيادة والزمن الاستراتيجي
كيف تتحول العقوبات من أداة لإسقاط الدولة
إلى أداة لاستنزاف الزمن التاريخي؟

هذا المنحنىٰ من أخطر المنحنيات في النموذج كله؛ لأنه لا يدرس الاقتصاد المباشر فقط، بل يدرس «الزمن». فالعقوبات الحديثة ليست مجرد محاولة لتجويع دولة أو خفض ناتجها المحلي، بل هي محاولة لإعادة تشكيل الزمن الاستراتيجي للدولة المحاصَرة. أي جعلها تعيش داخل حالة استنزاف دائم: اقتصاد ينجو لكنه لا يتقدم، دولة تبقىٰ لكنها لا تصعد، مجتمع يستمر لكنه يفقد الأفق التاريخي.

وهنا يظهر الفرق العميق بين الحرب التقليدية والعقوبات الطويلة. فالحرب غالبًا صدمة عنيفة قصيرة نسبيًا، أما العقوبات فهي حرب بطيئة علىٰ الزمن نفسه. إنها تجعل الدولة تستهلك طاقتها في البقاء بدل البناء، وفي إدارة الأزمة بدل صناعة المستقبل. ولذلك فإن أخطر آثار العقوبات ليست الخسائر الآنية، بل «سرقة الزمن الحضاري.«

فالدولة المحاصَرة تبدأ تدريجيًا بتأجيل كل شيء:

- تأجيل مشاريع التنمية الكبرىٰ .
- تأجيل تحديث البنية التحتية .
- تأجيل التحول العلمي والتقني .
- تأجيل الإصلاحات الهيكلية .
- تأجيل بناء الطبقة الوسطىٰ المنتجة .
- تأجيل تراكم المعرفة والاستثمار طويل المدىٰ .

وفي هذه اللحظة تصبح الدولة وكأنها تعيش داخل «اقتصاد الطوارئ الدائم». أي أنها تنجح في البقاء اليومي، لكنها تفقد القدرة علىٰ القفز الحضاري.

ولهذا فإن منحنىٰ السيادة والزمن الاستراتيجي يقيس العلاقة بين:

- مدة العقوبات .
- قدرة الدولة علىٰ الاستمرار .
- قدرتها علىٰ التقدم الحضاري الحقيقي .
- الفرق بين النجاة الآنية والتراكم التاريخي .

وهنا تظهر القاعدة العميقة:

ليست كل دولة تصمد تعتبر منتصرة؛ فقد تصمد دولة عشرين سنة لكنها تخسر قرنًا كاملًا من الزمن الحضاري.

ومن هنا يمكن صياغة المنحنىٰ نظريًا هكذا:

السيادة الاستراتيجية الحقيقية=

(القدرة علىٰ الاستمرار + القدرة علىٰ التراكم العلمي والإنتاجي + الحفاظ علىٰ الزمن التنموي) ÷ استنزاف العقوبات طويل الأمد

ويمر هذا المنحنىٰ بخمس مراحل رئيسية:

المرحلة الأولىٰ: صدمة التعطيل

تتوقف المشاريع الكبرىٰ، وتبدأ الدولة بتحويل الموارد إلىٰ البقاء الفوري.

المرحلة الثانية: اقتصاد الطوارئ

تُدار الدولة بمنطق الأزمة اليومية، ويصبح الأمن الاقتصادي أهم من التنمية.

المرحلة الثالثة: التكيف الطويل

تنجح الدولة نسبيًا في الاستمرار، لكن الزمن التنموي يبدأ بالتباطؤ.

المرحلة الرابعة: مفترق السيادة

إما أن تنجح الدولة بتحويل الحصـــار إلىٰ مشـــروع إعادة بناء تاريخي، أو تتحول إلىٰ دولة تعيش داخل استنزاف دائم.

المرحلة الخامسة: استعادة الزمن أو فقدانه

إما أن تبدأ الدولة بالدخول في دورة تراكم جديدة (علم، صـــناعة، إنتاج، معرفة)، أو تستمر في النجاة دون تقدم حقيقي.

ويُرسم هذا المنحنىٰ بصريًا بخطين متوازيين:

- خط أحمر يمثل «زمن الاستنزاف»، حيث تستمر الدولة في البقاء لكن مع تباطؤ حضاري متزايد .
- وخط أخضر يمثل «استعادة الزمن»، حيث تنجح الدولة تدريجيًا في تحويل الضغط إلىٰ دافع لبناء قدرات جديدة .

وفي نقطة معينة يظهر ما يمكن تسميته: **نقطة الاستعادة الحضارية**

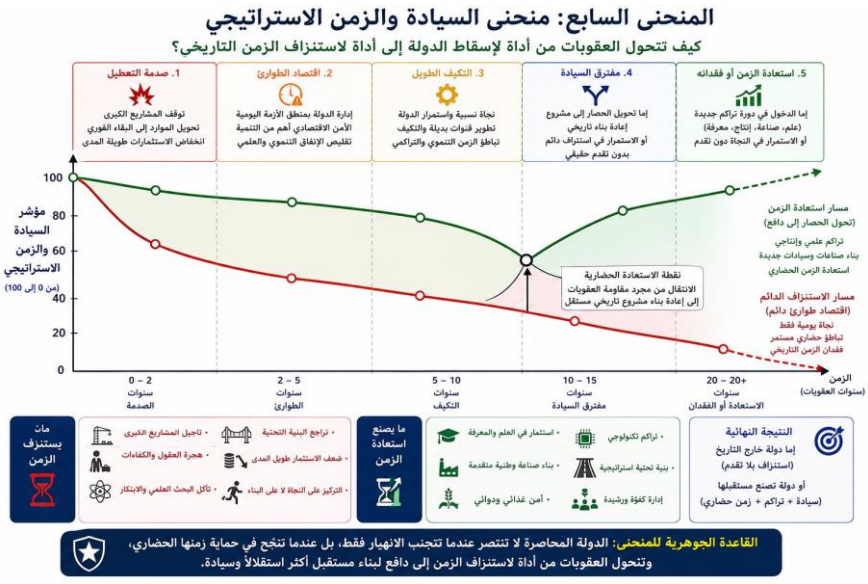
وهي اللحظة التي تنتقل فيها الدولة من مجرد مقاومة العقوبات إلىٰ إعادة بناء مشـــروعها التاريخي. أي حين لا يعود الهدف فقط هو النجاة، بل إنتاج نموذج جديد أكثر استقلالًا وكفاءة.

وهنا تظهر حقيقة فلسفية عميقة جدًا:

العقوبات لا تحاول فقط منع الدولة من القوة، بل تحاول منعها من المستقبل. ولذلك فإن المعركة الحقيقية ليست معركة النفط أو الدولار فقط، بل معركة الزمن نفسه: من يملك القدرة علىٰ الاستمرار حتىٰ يعود إلىٰ التراكم الحضاري؟

ومن هنا تأتي القاعدة النهائية لهذا المنحنىٰ:

الدولة المحاصَرة لا تنتصر عندما تتجنب الانهيار فقط، بل عندما تنجح في حماية زمنها الحضاري، وتمنع العقوبات من تحويلها إلىٰ دولة تعيش خارج التاريخ.


المنحنى السابع: منحنى السيادة والزمن الاستراتيجي
كيف تتحول العقوبات من أداة لإسقاط الدولة إلى أداة لاستنزاف الزمن التاريخي؟
1. صدمة التعطيل
توقف المشاريع الكبرى
تحويل الموارد إلى البقاء الفوري
انخفاض الاستثمارات طويلة المدى
2. اقتصاد الطوارئ
إدارة الدولة بمنطق الأزمة اليومية
الأمن الاقتصادي أهم من التنمية
تقليص الإنفاق التنموي والعلمي
3. التكيف الطويل
نجاة نسبية واستمرار الدولة
تطوير قنوات بديلة والتكيف
تباطؤ الزمن التنموي والتراكمي
4. مفترق السيادة
إما تحويل الحصار إلى مشروع
إعادة بناء تاريخي
أو الاستمرار في استنزاف دائم
بدون تقدم حقيقي
5. استعادة الزمن أو فقدانه
إما الدخول في دورة تراكم جديدة
(علم، صناعة، إنتاج، معرفة)
أو الاستمرار في النجاة دون تقدم
مؤشر السيادة والزمن الاستراتيجي
(من 0 إلى 100)
100
80
60
40
20
0
مسار استعادة الزمن
(تحول الحصار إلى دافع)
تراكم علمي وإنتاجي
بناء صناعات وسيادات جديدة
استعادة الزمن الحضاري
مسار الاستنزاف الدائم
(اقتصاد طوارئ دائم)
نجاة يومية فقط
تباطؤ حضاري مستمر
فقدان الزمن التاريخي
نقطة الاستعادة الحضارية
الانتقال من مجرد مقاومة العقوبات
إلى إعادة بناء مشروع تاريخي مستقل
0 – 2 سنوات الصدمة
2 – 5 سنوات الطوارئ
5 – 10 سنوات التكيف
10 – 15 سنوات مفترق السيادة
20 – 20+ سنوات الاستعادة أو الفقدان
الزمن
(سنوات العقوبات)
مات يستنزف الزمن
تراجع البنية التحتية
تآجيل المشاريع الكبرى
ضعف الاستثمار طويل المدى
هجرة العقول والكفاءات
التركيز على النجاة لا على البناء
تآكل البحث العلمي والابتكار
ما يصنع استعادة الزمن
استثمار في العلم والمعرفة
تراكم تكنولوجي
بناء صناعة وطنية متقدمة
بنية تحتية استراتيجية
أمن غذائي ودوائي
إدارة كفؤة ورشيدة
النتيجة النهائية
إما دولة خارج التاريخ
(استنزاف بلا تقدم)
أو دولة تصنع مستقبلها
(سيادة + تراكم + زمن حضاري)
القاعدة الجوهرية للمنحنى: الدولة المحاصرة لا تنتصر عندما تتجنب الانهيار فقط، بل عندما تنجح في حماية زمنها الحضاري، وتتحول العقوبات من أداة لاستنزاف الزمن إلى دافع لبناء مستقبل أكثر استقلالاً وسيادة.

المنحنى الثامن
منحنى إعادة تشكل الطبقة الوسطى
كيف تعيد العقوبات بناء البنية الاجتماعية للدولة؟

هذا المنحنىٰ بالغ الخطورة؛ لأنه ينتقل من الاقتصـاد الكلي إلىٰ «التركيب الاجتماعي العميق» للدولة. فالعقوبات لا تضرب النفط والنقد فقط، بل تعيد تشكيل الطبقات نفسها. وأخطر ما يمكن أن يحدث لأي دولة محاصَرة ليس انخفاض الاحتياطات، بل تآكل الطبقة الوسطىٰ؛ لأن هذه الطبقة تمثل الوعاء المعرفي والإداري والإنتاجي والاستقراري للمجتمع كله.

فالطبقة الوسطىٰ ليست مجرد مستوىٰ دخل، بل هي:

- حاملة التعليم والخبرة .
- المنتج الرئيسي للكفاءة الإدارية والعلمية .
- مركز الاستهلاك المنظم .
- الحاجز ضد الانفجار الطبقي .
- والقاعدة الاجتماعية للاستقرار السياسي .

وفي الدولة النفطية الريعية غالبًا ما تتشكل الطبقة الوسطىٰ عبر الدولة نفسها: رواتب، وظائف عامة، دعم، تعليم، خدمات، استيراد، وانفتاح استهلاكي. لكن مع العقوبات يبدأ هذا التوازن بالاهتزاز تدريجيًا. إذ ترتفع الأسعار أسرع من الأجور، وتتآكل المدخرات، وتتراجع قيمة العملة، بينما تبقىٰ النخب الريعية أو شبكات السوق السوداء قادرة علىٰ التكيف أكثر من الفئات المنتجة التقليدية.

وهنا تبدأ أخطر عملية اجتماعية في الدولة المحاصَرة:

انتقال الثروة من الاقتصاد المنتج إلىٰ اقتصاد الوساطة والندرة

أي أن من يربح لم يعد دائمًا المنتج أو العالم أو الموظف الكفوء، بل:

- الوسيط .
- المضارب .
- المحتكر .
- تاجر العملة .
- شبكات التهريب .
- اقتصاد الظل .

وفي هذه اللحظة تبدأ الطبقة الوسطىٰ بالتآكل ببطء. ومع تآكلها تبدأ الدولة بفقدان مركز التوازن الاجتماعي.

ولهذا فإن منحنىٰ إعادة تشكل الطبقة الوسطىٰ يقيس:

- القوة الشرائية للطبقة الوسطىٰ .
- قدرتها علىٰ الادخار .
- قدرتها علىٰ التعليم والصحة والسكن .
- حجم هجرتها أو بقائها .
- انتقالها من الإنتاج إلىٰ اقتصاد البقاء .
- ومدىٰ تحولها من طبقة مستقرة إلىٰ طبقة قلقة .

ويمكن صياغة المنحنىٰ نظريًا هكذا:

تماسك الطبقة الوسطىٰ=

(الأجر الحقيقي + الاستقرار النقدي + العدالة الاقتصادية + فرص الإنتاج والمعرفة) ÷ (التضخم + الريع الطفيلي + اقتصاد الندرة + فقدان الأفق)

ويمر هذا المنحنىٰ بخمس مراحل:

المرحلة الأولىٰ: الاستقرار النسبي

تبقىٰ الطبقة الوسطىٰ قادرة علىٰ الاستهلاك والتعليم والادخار، رغم بداية الضغوط.

المرحلة الثانية: التآكل البطيء

تبدأ الأجور بفقدان قيمتها، وتتراجع القدرة الشرائية تدريجيًا.

المرحلة الثالثة: القلق الاجتماعي

تتحول الطبقة الوسطىٰ من طبقة مستقرة إلىٰ طبقة خائفة علىٰ المستقبل.

المرحلة الرابعة: الانقسام الطبقي الحاد

تتوسع الفجوة بين اقتصاد الريع والوساطة وبين الاقتصاد المنتج، ويبدأ نزيف الكفاءات والهجرة.

المرحلة الخامسة: إعادة التشكل

إما أن تنهار الطبقة الوسطىٰ ويتحول المجتمع إلىٰ أقلية ثرية وأكثرية منهكة، أو تنجح الدولة في إعادة بناء طبقة وسطىٰ إنتاجية جديدة مرتبطة بالصناعة والمعرفة والإنتاج الداخلي.

ويُرسم المنحنىٰ بصريًا علىٰ شكل خط يتراجع تدريجيًا ثم يدخل منطقة هبوط حاد مع التضخم وانهيار الأجور، ثم يصل إلىٰ نقطة مفصلية:

- إما مسار أحمر نحو التفكك الاجتماعي الطويل .
- أو مسار أخضر نحو إعادة بناء طبقة وسطىٰ إنتاجية جديدة .

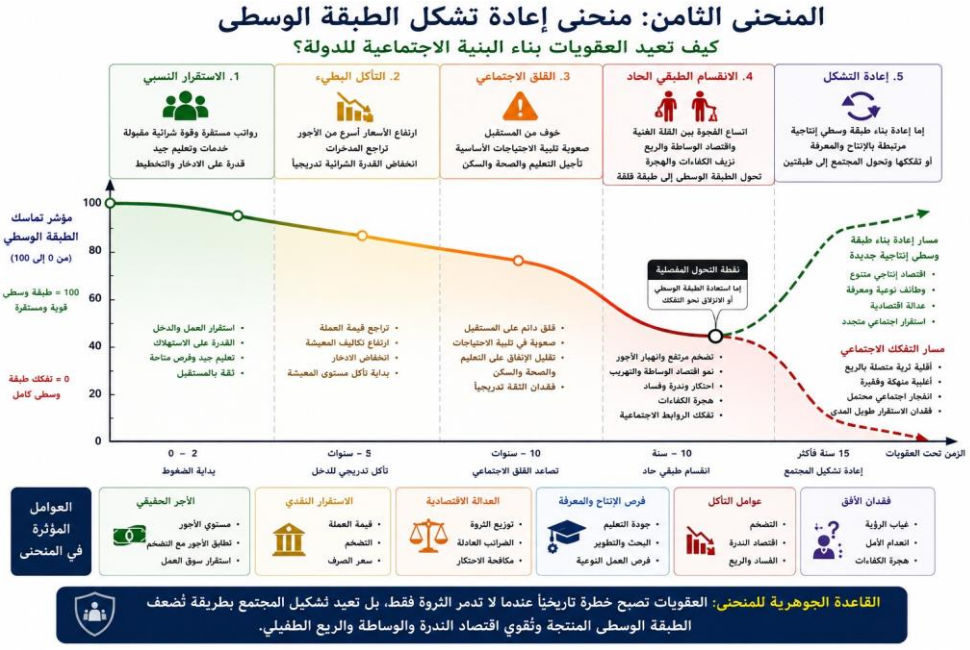
وهنا تظهر إحدىٰ أعمق نتائج النظرية:

الدولة المحاصَرة قد تنجح في الحفاظ علىٰ النظام السياسي، لكنها إذا خسرت طبقتها الوسطىٰ تكون قد خسرت قدرتها الحضارية طويلة المدىٰ.

لأن الطبقة الوسـطىٰ ليسـت مجرد فئة اجتماعية، بل هي الجسـر بين الدولة والعمران والمعرفة والاستقرار.

ومن هنا تأتي القاعدة النهائية لهذا المنحنىٰ:

العقوبات تصـبح خطرة تاريخيًا عندما لا تدمر الثروة فقط، بل تعيد تشـكيل المجتمع بطريقة تُضعف الطبقة الوسطىٰ المنتجة وتُقوّي اقتصاد الندرة والوساطة والريع الطفيلي.



المنحنى التاسع

منحنى انهيار الخوف وصعود التكيّف الاجتماعي

كيف يتحول المجتمع من الصدمة إلى الاعتياد على العقوبات؟

هذا المنحنىٰ من أكثر المنحنيات حساسية؛ لأنه يدخل إلىٰ البنية النفسية العميقة للمجتمع المحاصَر. فالعقوبات لا تعمل فقط عبر الاقتصاد، بل عبر «الخوف». والخوف هنا ليس خوف الجوع وحده، بل خوف المستقبل، وخوف الانهيار، وخوف المجهول. ولذلك فإن الضربة الأولىٰ للعقوبات تكون غالبًا نفسية قبل أن تكون اقتصادية.

في الأيام والأسابيع الأولىٰ من الحصار، يعيش المجتمع حالة صدمة جماعية. ترتفع أسعار العملة، تتسارع الشائعات، يبدأ الناس بتخزين الغذاء والدواء، ويشعر الجميع أن الدولة ربما تدخل لحظة انهيار شامل. وهنا تكون العقوبات في أقصىٰ قوتها النفسية؛ لأن المجتمع لم يتكيف بعد مع الواقع الجديد.

لكن مع مرور الزمن يحدث تحول شديد العمق. يبدأ الناس تدريجيًا بإعادة تعريف الحياة نفسها. تتغير أنماط الاستهلاك، تتقلص الحاجات، تظهر شبكات اجتماعية بديلة، ينمو الاقتصاد غير الرسمي، تتوسع ثقافة الإصلاح وإعادة الاستخدام، وتبدأ المجتمعات ببناء «اقتصاد التكيف». وهنا يحدث شيء بالغ الخطورة بالنسبة للقوة التي فرضت العقوبات:

الخوف يبدأ بالانهيار تدريجيًا.

أي أن المجتمع يكتشف أن الحياة — رغم صعوبتها — ما تزال ممكنة. وفي هذه اللحظة تبدأ العقوبات بفقدان جزء من قدرتها النفسية؛ لأن المجتمع لم يعد يعيش حالة الذعر الأولىٰ.

ولهذا فإن هذا المنحنىٰ لا يقيس فقط:

- مستوىٰ الأزمة،

بل يقيس :

- مستوىٰ الاعتياد علىٰ الأزمة .

وهنا تظهر مفارقة شديدة الأهمية:

كلما طال الحصـــار دون انهيار حاســـم، بدأ المجتمع بتحويل العقوبات من حدث استثنائي إلىٰ واقع يومي يمكن التكيف معه.

ومن هنا يمكن صياغة المنحنىٰ نظريًا هكذا:

مستوىٰ الخوف الاجتماعي=

(الصـــدمة + الغموض + فقدان الثقة + ســـرعة الانهيار الاقتصـــادي) ÷ (الزمن + التكيف الاجتماعي + شبكات النجاة + اعتياد المجتمع علىٰ الأزمة)

ويمر هذا المنحنىٰ بخمس مراحل:

المرحلة الأولىٰ: الصدمة الجماعية

ذعر واسع، شراء هستيري، انهيار الثقة، خوف من المستقبل، شائعات، واضطراب نفسي عام.

المرحلة الثانية: القلق المزمن

يبدأ المجتمع بفهم طبيعة الأزمة، لكن الخوف ما يزال مرتفعًا، ويظهر التوتر الاجتماعي والاقتصادي.

المرحلة الثالثة: التكيّف اليومي

تنشأ أساليب معيشة جديدة، ويتحول الحصار إلىٰ جزء من الحياة الطبيعية.

المرحلة الرابعة: انهيار الخوف

يفقد الحصار أثره النفسي الأول، ويصبح المجتمع أكثر قدرة علىٰ الاحتمال.

المرحلة الخامسة: التكيّف البنيوي

يبدأ المجتمع بإعادة تشكيل الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والثقافة الاستهلاكية وفق واقع الحصار الطويل.

ويُرسم المنحنىٰ بصريًا بطريقة معكوسة:

- يبدأ الخوف مرتفعًا جدًا في البداية .
- ثم ينخفض تدريجيًا .
- ثم يدخل مرحلة هبوط حاد مع التكيف .
- وبعدها يستقر عند مستوىٰ منخفض نسبيًا .

لكن في المقابل يظهر خط آخر صاعد:

خط التكيّف الاجتماعي

أي أن قدرة المجتمع علىٰ إدارة الحياة اليومية ترتفع تدريجيًا مع الزمن، حتىٰ لو بقيت الأزمة قائمة.

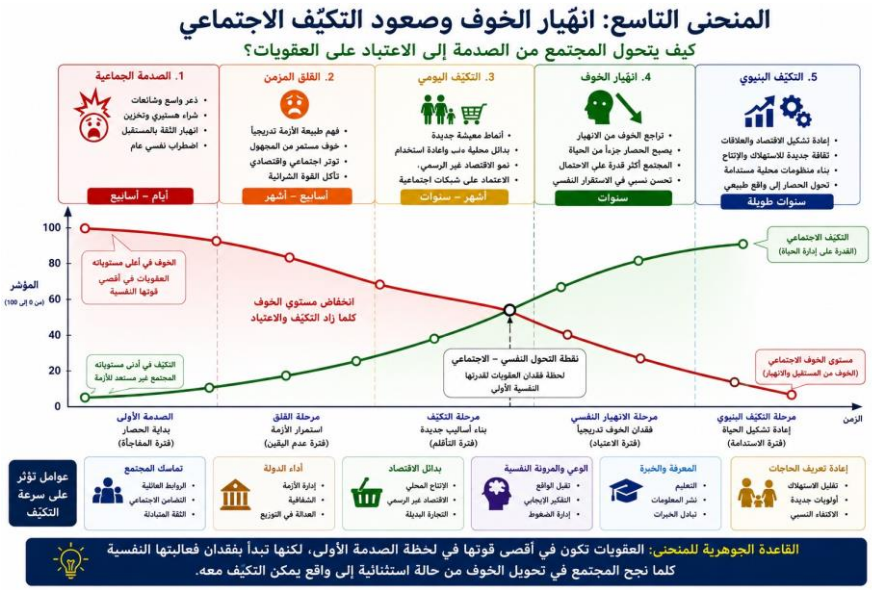
وهنا تظهر إحدىٰ أخطر نتائج النظرية:

العقوبات الطويلة قد تُضعف الاقتصاد، لكنها إذا لم تُسقط الدولة بسرعة، فإنها قد تدفع المجتمع إلىٰ إنتاج "مناعة نفسية" ضد الحصار.

بل الأخطر من ذلك أن المجتمع قد يبدأ بتحويل الحصار إلىٰ جزء من الهوية الوطنية أو الوعي الجمعي، فتتحول المعاناة نفسها إلىٰ عنصر تعبئة وصمود.

ومن هنا تأتي القاعدة الجوهرية لهذا المنحنىٰ:

العقوبات تكون في أقصىٰ قوتها في لحظة الصدمة الأولىٰ، لكنها تبدأ بفقدان فعاليتها النفسية كلما نجح المجتمع في تحويل الخوف من حالة استثنائية إلىٰ واقع يمكن التكيف معه.


المنحنى التاسع: انهيار الخوف وصعود التكيّف الاجتماعي
كيف يتحول المجتمع من الصدمة إلى الاعتياد على العقوبات؟
1. الصدمة الجماعية
ذعر واسع وشائعات
شراء هستيري وتخزين
انهيار الثقة بالمستقبل
اضطراب نفسي عام
أيام – أسابيع
2. القلق المزمن
فهم طبيعة الأزمة تدريجياً
خوف مستمر من المجهول
توتر اجتماعي واقتصادي
تآكل القوة الشرائية
أسابيع – أشهر
3. التكيّف اليومي
أنماط معيشة جديدة
بدائل محلية «ب» واعادة استخدام
نمو الاقتصاد غير الرسمي.
الاعتماد على شبكات اجتماعية
أشهر – سنوات
4. انهيار الخوف
تراجع الخوف من الانهيار
يصبح الحصار جزءاً من الحياة
المجتمع أكثر قدرة على الاحتمال
تحسن نسبي في الاستقرار النفسي
سنوات
5. التكيّف البنيوي
إعادة تشكيل الاقتصاد والعلاقات
ثقافة جديدة للاستهلاك والانتاج
بناء منظومات محلية مستدامة
تحول الحصار إلى واقع طبيعي
سنوات طويلة
المؤشر
(من 0 إلى 100)
100
80
60
40
20
0
الخوف في أعلى مستوياته
العقوبات في أقصى
قوتها النفسية
انخفاض مستوى الخوف
كلما زاد التكيّف والاعتياد
التكيّف في أدنى مستوياته
المجتمع غير مستعد للأزمة
نقطة التحول النفسي – الاجتماعي
لحظة فقدان العقوبات لقدرتها
النفسية الأولى
التكيّف الاجتماعي
(القدرة على إدارة الحياة)
مستوى الخوف الاجتماعي
(الخوف من المستقبل والانهيار)
الزمن
الصدمة الأولى
بداية الحصار
(فترة المفاجأة)
مرحلة القلق
استمرار الأزمة
(فترة عدم اليقين)
مرحلة التكيّف
بناء أساليب جديدة
(فترة التأقلم)
مرحلة الانهيار النفسي
فقدان الخوف تدريجياً
(فترة الاعتياد)
مرحلة التكيّف البنيوي
إعادة تشكيل الحياة
(فترة الاستدامة)
عوامل تؤثر
على سرعة
التكيّف
تماسك المجتمع
الروابط العائلية
التضامن الاجتماعي
الثقة المتبادلة
أداء الدولة
إدارة الأزمة
الشفافية
العدالة في التوزيع
بدائل الاقتصاد
الانتاج المحلي
الاقتصاد غير الرسمي
التجارة البديلة
الوعي والمرونة النفسية
تقبل الواقع
التفكير الإيجابي
إدارة الضغوط
المعرفة والخبرة
التعليم
نشر المعلومات
تبادل الخبرات
إعادة تعريف الحاجات
تقليل الاستهلاك
أولويات جديدة
الاكتفاء النسبي
القاعدة الجوهرية للمنحنى: العقوبات تكون في أقصى قوتها في لحظة الصدمة الأولى، لكنها تبدأ بفقدان فعاليتها النفسية
كلما نجح المجتمع في تحويل الخوف من حالة استثنائية إلى واقع يمكن التكيف معه.

المنحنى العاشر

منحنى التراكم المعرفي تحت الحصار

كيف يمكن للعقوبات أن تدفع نحو الاستقلال العلمي والتقني؟

هذا المنحنىٰ من أكثر المنحنيات تعقيدًا وعمقًا؛ لأنه يكشف مفارقة تاريخية خطيرة: العقوبات التي تُفرض لإضعاف الدولة قد تتحول — في ظروف معينة — إلىٰ قوة تدفعها نحو بناء استقلال معرفي وتقني لم تكن لتبنيه بالسرعة نفسها في ظروف الرفاه والانفتاح.

فالدولة الريعية المنفتحة علىٰ السوق العالمي تميل غالبًا إلىٰ الاستيراد السهل. التكنولوجيا تُشترىٰ، الآلات تُستورد، البرمجيات تأتي جاهزة، والاقتصاد يتعود علىٰ الحلول الخارجية. وفي هذه الحالة يضعف الحافز الداخلي لبناء المعرفة المحلية؛ لأن السوق العالمي يوفر كل شيء بكلفة أقل وزمن أسرع.

لكن الحصار يغيّر المعادلة جذريًا. فعندما تُمنع التكنولوجيا، وتُقيد قطع الغيار، وتُحاصر البرمجيات، وتُغلق الأسواق، تبدأ الدولة باكتشاف هشاشتها المعرفية. وهنا تظهر الضرورة التاريخية:

إما البقاء في موقع العجز التكنولوجي،

أو الدخول في مشروع إنتاج المعرفة تحت الضغط.

ومن هنا يبدأ منحنىٰ التراكم المعرفي تحت الحصار.

في البداية تتعرض الدولة لصدمة تقنية:

تعطل معدات، صعوبة استيراد، توقف خطوط إنتاج، عزلة علمية نسبية، نزيف كفاءات، وانخفاض القدرة علىٰ التطوير. لكن بعد مرحلة الصدمة تبدأ عملية مختلفة تمامًا:

- هندسة عكسية .

- تصنيع بدائل محلية .
- تطوير برمجيات وطنية .
- إنشاء مراكز بحث مرتبطة بالحاجة المباشرة .
- توطين المعرفة الصناعية .
- بناء تعليم تقني موجّه للحصار .
- تشجيع الصناعات الدفاعية والدوائية والغذائية المحلية .

وهنا تظهر الحقيقة العميقة:

الضرورة قد تتحول إلىٰ منتج للمعرفة.

فالدول لا تدخل دائمًا مسار التطور العلمي بدافع الرفاه، بل أحيانًا بدافع الخطر الوجودي. ولهذا فإن الحصار قد يخلق ما يمكن تسميته:

"اقتصاد المعرفة الدفاعي"

أي اقتصاد ينتج المعرفة لا بوصفها ترفًا أكاديميًا، بل بوصفها شرطًا للبقاء والسيادة.

ومن هنا يمكن صياغة المنحنىٰ نظريًا هكذا:

الاستقلال المعرفي=

(الضغط الخارجي + الضرورة التقنية + الاستثمار البحثي + تعبئة الكفاءات) ÷ الاعتماد التكنولوجي والاستيراد السهل

ويمر هذا المنحنىٰ بخمس مراحل:

المرحلة الأولىٰ: الصدمة التقنية

تتعطل سلاسل الإمداد، وتنكشف الفجوة المعرفية والتكنولوجية.

المرحلة الثانية: البحث عن البدائل

تبدأ محاولات التصنيع المحلي، والهندسة العكسية، والحلول المؤقتة.

المرحلة الثالثة: بناء المعرفة الدفاعية

تتحول الحاجة إلىٰ دافع لإنشاء منظومات بحث وتطوير مرتبطة بالحاجات السيادية.

المرحلة الرابعة: التراكم التقني

تبدأ الصناعات المحلية والجامعات والمراكز البحثية بإنتاج خبرة متراكمة.

المرحلة الخامسة: الاستقلال المعرفي النسبي

لا تصبح الدولة متفوقة عالميًا بالضرورة، لكنها تكتسب قدرة حقيقية علىٰ إنتاج جزء مهم من احتياجاتها التقنية والعلمية.

ويُرسم المنحنىٰ بصريًا بشكل مزدوج:

- خط أحمر يمثل "الاعتماد التكنولوجي الخارجي" ويتراجع تدريجيًا مع الزمن .
- وخط أخضر يمثل "القدرة المعرفية المحلية" ويبدأ ضعيفًا ثم يرتفع ببطء، ثم يتسارع مع تراكم الخبرة .

وفي نقطة معينة يتقاطع الخطان. وهذه هي:

نقطة التحول المعرفي

أي اللحظة التي تنتقل فيها الدولة من مستهلك للمعرفة إلىٰ منتج جزئي لها.

وهذه اللحظة من أخطر اللحظات الحضارية؛ لأنها تعني أن الحصار بدأ يفقد أحد أهم أسلحته: احتكار التكنولوجيا.

لكن هذا المنحنىٰ يحمل تحذيرًا شديد الأهمية أيضًا:

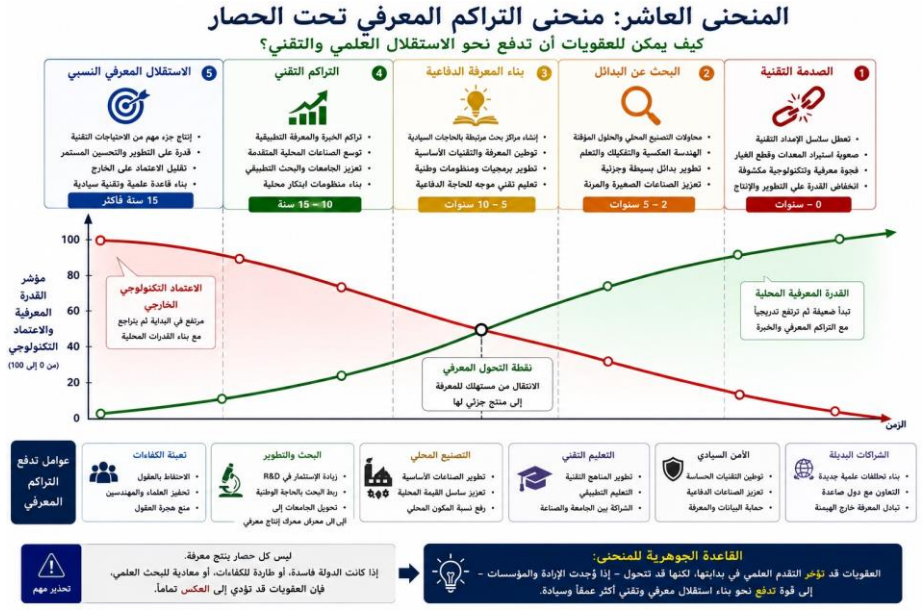
ليس كل حصار ينتج معرفة.

فإذا كانت الدولة فاسدة، أو طاردة للكفاءات، أو معادية للبحث العلمي، فإن العقوبات قد تؤدي إلىٰ العكس تمامًا: هجرة العقول، وتآكل الجامعات، وتحول المجتمع إلىٰ اقتصاد بقاء فقط.

ولهذا فإن الفرق بين دولتين محاصـــرتين لا يكمن فقط في حجم الموارد، بل في قدرة الدولة علىٰ تحويل "الضرورة" إلىٰ "مشروع معرفة."

ومن هنا تأتي القاعدة الجوهرية لهذا المنحنىٰ:

العقوبات قد تؤخر التقدم العلمي في بدايتها، لكنها قد تتحول — إذا وُجدت الإرادة والمؤسسات — إلىٰ قوة تدفع نحو بناء استقلال معرفي وتقني أكثر عمقًا وسيادة.



المنحنى الحادي عشر
منحنى العلاقة بين شدة العقوبات وفاعليتها
هل العقوبات الأشد دائمًا أكثر نجاحًا؟

هذا المنحنىٰ من أكثر المنحنيات خطورة علىٰ المستوىٰ النظري؛ لأنه يهدم الافتراض التقليدي في الفكر الجيوسياسي الغربي القائل إن زيادة الضغط تؤدي دائمًا إلىٰ زيادة الفاعلية. بينما الواقع التاريخي يكشف شيئًا أكثر تعقيدًا بكثير:

العقوبات قد تكون فعالة في البداية، لكن بعد مستوىٰ معيّن من الشدة قد تبدأ بإنتاج نتائج عكسية.

وهنا يظهر السؤال المركزي:

هل توجد «نقطة انقلاب» تتحول فيها العقوبات من أداة خنق إلىٰ أداة إنتاج مناعة تاريخية؟

هذا المنحنىٰ يحاول الإجابة عن هذا السؤال.

في المراحل الأولىٰ تكون العقوبات غالبًا فعالة؛ لأنها:

- تربك الاقتصاد .
- تخفض العملة .
- تضرب الثقة .
- تعطل التجارة .
- تخلق ضغطًا اجتماعيًا .

لكن عندما تصل العقوبات إلىٰ مستوىٰ «الخنق الشامل»، يحدث أحيانًا تحول غير متوقع:

- تبدأ الدولة بفك ارتباطها بالنظام المالي المهيمن .
- تتوسع شبكات الالتفاف .
- ينمو الإنتاج المحلي .
- تتصاعد التعبئة الوطنية .
- يصبح الحصار جزءًا من الهوية السياسية .
- تتشكل تحالفات جديدة .
- ويتحول الاقتصاد من اقتصاد رفاه إلىٰ اقتصاد بقاء ثم إلىٰ اقتصاد سيادة .

وهنا تبدأ فاعلية العقوبات بالتراجع رغم زيادة شدتها.

أي أن العلاقة ليست خطية.

فالعقوبات ليست كالسلاح التقليدي الذي كلما زادت قوته زاد أثره دائمًا، بل تشبه الضغط علىٰ مادة مرنة: في البداية تنضغط، ثم تبدأ بإنتاج مقاومة داخلية جديدة.

ومن هنا يمكن صياغة هذا المنحنىٰ نظريًا هكذا:

فاعلية العقوبات=

(الضغط الاقتصادي + العزل المالي + الاختناق التجاري + التأثير النفسي) ÷ (قدرة التكيف + الالتفاف + التعبئة الوطنية + إعادة البناء الداخلي)

ويمر المنحنىٰ بخمس مراحل رئيسية:

المرحلة الأولىٰ: الضغط الفعّال

العقوبات تحقق نتائج واضحة:

- انخفاض العملة .
- اضطراب السوق .
- تراجع الثقة .

- ضغط اجتماعي وسياسي .

المرحلة الثانية: الذروة القصوىٰ للفاعلية

تصل العقوبات إلىٰ أعلىٰ قدرتها علىٰ التأثير.

وهذه أخطر لحظة علىٰ الدولة المحاصَرة.

المرحلة الثالثة: نقطة الانقلاب

تبدأ الدولة والمجتمع بإنتاج أدوات مقاومة:

- قنوات بديلة .
- إنتاج داخلي .
- تكيّف نفسي .
- تحالفات جديدة .

المرحلة الرابعة: تراجع الفاعلية

رغم استمرار العقوبات أو زيادتها، يبدأ أثرها النسبي بالتراجع.

المرحلة الخامسة: إنتاج المناعة

يتحول الحصار الطويل إلىٰ دافع لإعادة بناء الاقتصاد والسيادة والهوية الوطنية.

ويُرسم هذا المنحنىٰ بصريًا بطريقة فريدة جدًا:

- يبدأ الخط صاعدًا، لأن فاعلية العقوبات ترتفع مع زيادة الضغط .
- ثم يصل إلىٰ قمة حادة :

قمة الفاعلية القصوىٰ

وبعدها يبدأ الخط بالانخفاض رغم استمرار العقوبات أو تشديدها.

وهذه اللحظة هي أخطر ما في النظرية كلها؛ لأنها تعني:

الإفراط في العقوبات قد ينتج عكس مقصوده.

أي أن العقوبات القصوىٰ قد تدفع الدولة إلىٰ:

- فك الارتباط بالدولار .
- بناء إنتاج داخلي .
- تطوير المعرفة المحلية .
- بناء تحالفات بديلة .
- وتحويل الحصار إلىٰ مشروع استقلال طويل المدىٰ .

لكن هذا المنحنىٰ يحمل شرطًا حاسمًا:

ليس كل مجتمع ينتج مناعة.

فإذا كانت الدولة فا سدة، أو منقسمة، أو ضعيفة المؤ سسات، أو فاقدة للشرعية، فإن العقوبات القصوىٰ قد تؤدي فعلًا إلىٰ الانهيار الكامل.

ولهذا فإن نقطة الانقلاب ليست قانونًا آليًا، بل ترتبط بـ:

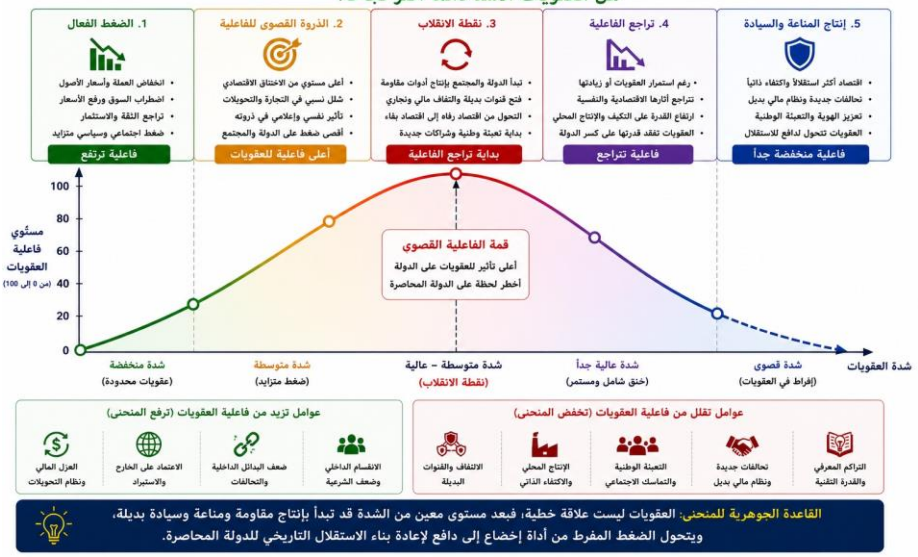
- طبيعة الدولة .
- التماسك الاجتماعي .
- الكفاءة المؤسسية .
- الثقافة السياسية .
- والقدرة العمرانية علىٰ التكيف .

ومن هنا تأتي القاعدة الجوهرية لهذا المنحنىٰ:

العقوبات ليســت علاقة خطية؛ فبعد مســتوىٰ معيّن من الشــدة قد تبدأ بإنتاج مقاومة ومناعة وســيادة بديلة، ويتحول الضــغط المفرط من أداة إخضــاع إلىٰ دافع لإعادة بناء الاستقلال التاريخي للدولة المحاصَرة.

المنحنى الحادي عشر: منحنى العلاقة بين شدة العقوبات وفاعليتها

هل العقوبات الأشد دائماً أكثر نجاحاً؟



المنحنى الثاني عشر
المنحنى الكلي للصمود والانهيار الحضاري
تحت العقوبات

- منحنىٰ الهمَيِّم الكلي للدولة النفطية المحاصَرة

هذا هو المنحنىٰ الجامع، أو ما يمكن اعتباره «الخريطة الديناميكية الكبرىٰ» للنظرية كلها. فكل المنحنيات السابقة كانت تدرس جزءًا من الظاهرة: النفط، النقد، الكفاية، الطبقة الوسطىٰ، الزمن، المعرفة، التكيف، العقوبات. أما هنا فنحن أمام محاولة لبناء المنحنىٰ التركيبي الذي يجمع كل هذه الحركات داخل مسار حضاري واحد.

وهذا المنحنىٰ لا يجيب فقط عن سؤال:

كيف تعيش الدولة تحت العقوبات؟

بل يجيب عن السؤال الأخطر:

كيف تنتقل الدولة من الوفرة الريعية إلىٰ الاختناق، ثم من الاختناق إلىٰ الانهيار أو التحول الحضاري؟

وهنا تظهر الفكرة الجوهرية للنموذج كله:

الدولة النفطية المحاصَرة لا تتحرك في خط مستقيم، بل تمر بدورة تاريخية كاملة تتداخل فيها:

- الطاقة،
- النقد،
- الشرعية،
- المجتمع،

- المعرفة،
- الزمن،
- والدولة نفسها .

ولهذا فإن المنحنىٰ الكلي يتكون من أربع حركات كبرىٰ متتابعة:

أولًا: مرحلة الوفرة الريعية المستقرة

في هذه المرحلة تكون الدولة:

- مرتفعة الإيرادات النفطية،
- مستقرة نقديًا،
- قادرة علىٰ الاستيراد،
- والطبقة الوسطىٰ مستقرة نسبيًا .

لكن خلف هذا الاستقرار توجد هشاشة كامنة:

- اعتماد مفرط علىٰ الخارج،
- ضعف الإنتاج الداخلي،
- ضعف التراكم المعرفي،
- واعتماد كبير علىٰ الريع .

وهنا يكون المنحنىٰ مرتفعًا ظاهريًا، لكنه هش بنيويًا.

ثانيًا: مرحلة الصدمة والاختناق

تبدأ العقوبات، فتدخل الدولة في:

- اختناق نفطي،
- اختناق نقدي،
- تضخم،

- تآكل طبقة وسطىٰ،
- اضطراب كفاية،
- وتراجع الزمن التنموي .

وهنا يهبط المنحنىٰ بسرعة كبيرة.

وهذه أخطر مرحلة؛ لأنها تمثل:

لحظة اختبار وجود الدولة نفسها.

وفي هذه المرحلة تتحدد إمكانية:

- الانهيار،

أو

- التحول .

ثالثًا: مرحلة القاع التاريخي

وهذه أخطر نقطة في النموذج كله.

إنها اللحظة التي تصل فيها الدولة إلىٰ:

- أقصىٰ اختناق،
- أقصىٰ ضغط اجتماعي،
- أقصىٰ تآكل نقدي،
- وأقصىٰ خوف جماعي .

وهنا تظهر ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول:

الانهيار الكامل:

- تفكك اجتماعي،

- انهيار شرعية،
- سقوط الدولة،
- أو تحولها إلىٰ كيان هش .

الاحتمال الثاني:

النجاة الريعية:

تنجو الدولة عبر الالتفاف فقط، لكنها تبقىٰ:

- ضعيفة،
- مستنزفة،
- بلا تراكم حضاري حقيقي .

الاحتمال الثالث:

التحول العمراني:

وهذا هو المسار الذي تبني عليه النظرية كل رؤيتها.

أي أن الدولة تبدأ بتحويل:

- النفط ← إلىٰ إنتاج،
- الحصار ← إلىٰ استقلال،
- الضرورة ← إلىٰ معرفة،
- الضغط ← إلىٰ إعادة بناء تاريخي .

رابعًا: مرحلة الصعود العمراني الجديد

إذا نجحت الدولة في تجاوز القاع التاريخي، يبدأ منحنىٰ جديد بالصعود:

- استقرار نقدي نسبي،
- نمو إنتاج داخلي،

- إعادة بناء الطبقة الوسطىٰ،
- تراكم معرفي،
- انخفاض الاعتماد علىٰ الخارج،
- استعادة الزمن الحضاري،
- وتحوّل الدولة من ريعية إلىٰ عمرانية .

وهنا لا تعود الدولة كما كانت قبل العقوبات.

بل تظهر دولة مختلفة تمامًا:

- أقل رفاهية استهلاكية ربما،

لكن :

- أكثر استقلالًا،
- أكثر إنتاجًا،
- وأكثر قدرة علىٰ الصمود التاريخي .

ومن هنا يمكن صياغة المنحنىٰ الكلي نظريًا هكذا:

الصمود الحضاري للدولة المحاصَرة=

(المرونة العمرانية + التكيف الاجتماعي + إعادة بناء الإنتاج + التراكم المعرفي + الشرعية والكفاية + استعادة الزمن الحضاري) ÷ (الاختناق النفطي + الضغط النقدي + التآكل الاجتماعي + العزل العالمي)

ويُرسم المنحنىٰ بصريًا كقوس حضاري ضخم:

- صعود ريعي أول،
- ثم هبوط حاد تحت العقوبات،
- ثم قاع تاريخي،

- ثم تفرع إلىٰ ثلاثة مسارات :
  - انهيار،
  - نجاة هشّة،
  - أو تحول عمراني صاعد .

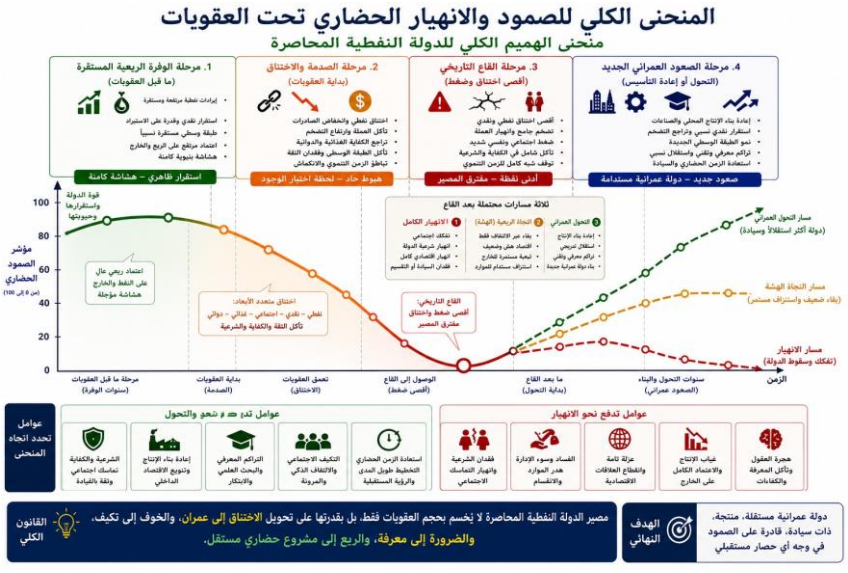
وهنا تظهر "اللحظة العبقرية" في النظرية:

ليســت العقوبات هي التي تحدد مصــير الدولة وحدها، بل قدرة الدولة علىٰ تحويل القاع التاريخي إلىٰ نقطة إعادة تأسيس حضاري.

أي أن اللحظة التي تبدو لحظة انهيار قد تتحول — في ظروف معينة — إلىٰ لحظة ولادة تاريخية جديدة.

ومن هنا تأتي القاعدة النهائية الكبرىٰ لهذا المنحنىٰ:

الدولة النفطية المحاصَـرة لا يُحسـم مصـيرها بحجم العقوبات فقط، بل بقدرتها علىٰ تحويل الاختناق إلىٰ عمران، والخوف إلىٰ تكيف، والضرورة إلىٰ معرفة، والريع إلىٰ مشروع حضاري مستقل.



منحنيات الهميم الاقتصادية
نحو تحويل النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي إلى جهاز بصري كاشف

ليست المنحنيات في هذا المشروع مجرد ر سوم تو ضيحية أو أدوات تبسيط تعليمية، بل هي جزء من البنية النظرية نفسها. فكل نظرية كبرىٰ، حين تبلغ مرحلة النضج، تبدأ بالبحث عن "صورتها البصرية"؛ لأن الفكر حين يزداد تعقيدًا يحتاج إلىٰ عين ترىٰ العلاقات قبل أن تقرأها الكلمات. ومن هنا تأتي "منحنيات الهميم الاقتصادية" بوصفها محاولة لتحويل الاقتصاد من أرقام متفرقة إلىٰ حركة مرئية تكشف العلاقة بين المال، والقيمة، والريع، والكفاية، والدولة، والزمن، والعمران.

إن الاقتصاد الحديث نفسه لم يكتسب جزءًا كبيرًا من قو ته إلا حين تحول إلىٰ منحنيات ونماذج ورسوم: منحنىٰ العرض والطلب، منحنىٰ فيليبس، منحنىٰ لافر، منحنىٰ ديفز، المنحنيات الكينزية، وغير ها. لكن هذه المنحنيات – علىٰ أهميتها – ظلت أسيرة تصور معين للإنسان والسوق والمال. فهي تقيس غالبًا:

- السعر،
- والإنتاج،
- والبطالة،
- والتضخم،
- والاستهلاك،

لكنها نادرًا ما تقيس :

- الكفاية،

- والعدالة،
- والريع،
- والعمران،
- وانفصال المال عن القيمة،
- والعلاقة بين الدولة والمورد،
- أو العلاقة الفلسفية بين الزمن والمال .

ومن هنا فإن "منحنيات الهميم الاقتصادية" لا تهدف فقط إلىٰ شرح الاقتصاد الإسلامي، بل إلىٰ إعادة بناء العين التي ترىٰ الاقتصاد نفسه. إنها تحاول أن تجعل:

الكفاية مرئية،

والريع مرئيًا،

والعمران مرئيًا،

واختلال المال مرئيًا،

وانفصال النقود عن الإنتاج مرئيًا.

وهذا هو الفرق الجوهري بين المنحنيات التقليدية والمنحنيات التي نبنيها هنا:

المنحنىٰ التقليدي يصف حركة السوق،

أما منحنيات الهميم فتحاول أن تكشف حركة الحضارة داخل الاقتصاد.

ولهذا فإن هذه المنحنيات لا تُبنىٰ علىٰ متغيرات كمية فقط، بل علىٰ متغيرات بنيوية ومقاصدية:

- درجة الكفاية،
- مستوىٰ العدالة،
- نسبة الريع،

- اتصال المال بالإنتاج،
- جودة السيولة،
- قدرة الدولة،
- موقع الإنسان داخل الدورة الاقتصادية،
- والعلاقة بين الحاضر والمستقبل .

ومن هنا تصبح المنحنيات جزءًا من "الجهاز التحليلي الناظم" للنظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي، لا مجرد إضافات شكلية.

وسنبدأ بأخطر هذه المنحنيات جميعًا:

المنحنىٰ الأول: منحنىٰ الكفاية والعمران من العجز إلىٰ الرفاه الحضاري

هذا المنحنىٰ يمثل القلب الإنساني للنظرية كلها تقريبًا، لأنه يجيب عن السؤال الذي أغفلته معظم النماذج الاقتصادية الحديثة:

متىٰ يمكن القول إن الاقتصاد نجح فعلًا؟

هل حين يرتفع الناتج؟

أم حين ترتفع البورصة؟

أم حين تنخفض البطالة؟

أم حين ترتفع أرباح البنوك؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تجيب:

الاقتصاد ينجح حين يتحول النمو إلىٰ كفاية، وتتحول الكفاية إلىٰ قدرة، وتتحول القدرة إلىٰ عمران.

ومن هنا يبدأ منحنىٰ الكفاية والعمران من نقطة "العجز الوجودي."

وهي المرحلة التي يعجز فيها الإنسان عن تحصيل ضرورياته الأساسية:

- الغذاء،
- السكن،
- العلاج،
- التعليم،
- الأمن،
- الطاقة الأساسية،
- والعمل المنتج .

في هذه المرحلة، لا يكون الإنسان حرًا اقتصاديًا حتىٰ لو امتلك حق التصويت أو حرية السوق؛ لأن الحاجة نفسها تتحول إلىٰ قيد وجودي. وهنا يكون الاقتصاد في منطقة الخطر الحضاري، لأن المجتمع يبدأ باستهلاك طاقته الأخلاقية والاجتماعية فقط للبقاء.

ثم ينتقل المنحنىٰ إلىٰ مرحلة "الكفاف."

والكفاف ليس الكفاية.

الكفاف هو الحد الذي يمنع الانهيار، لكنه لا يبني قدرة.

إنه اقتصاد النجاة لا اقتصاد العمران.

فيه يعيش الإنسان قريبًا من الضروريات، لكن أي أزمة صغيرة:

- مرض،
- تضخم،
- فقدان وظيفة،
- ارتفاع إيجار،
- قد تعيده سريعًا إلىٰ العجز .

ثم يصل المنحنىٰ إلىٰ "مرحلة الكفاية."

وهنا تبدأ النقلة الحضارية الحقيقية.

الكفاية لا تعني فقط امتلاك الضروريات، بل امتلاك الاستقرار الضروري الذي يسمح للإنسان أن يفكر في المستقبل، لا في البقاء فقط.

في هذه المنطقة:

- يبدأ الادخار الوظيفي،
- ويصبح التعليم استثمارًا،
- ويبدأ تشكل الطبقة الوسطىٰ،
- ويتحول العمل من مجرد أداة بقاء إلىٰ أداة بناء .

وهذه أخطر نقطة في المنحنىٰ كله؛ لأن الاقتصاد الذي لا يستطيع إيصال أغلبية المجتمع إلىٰ هذه المنطقة يبقىٰ اقتصادًا ناقصًا مهما ارتفع ناتجه.

بعد ذلك ينتقل المنحنىٰ إلىٰ "مرحلة الرخاء."

وفيها تبدأ الحاجيات والتحسينيات:

- جودة السكن،
- تطور الخدمات،
- ارتفاع مستوىٰ المعرفة،
- تنوع الاستهلاك،
- توسع أفق الإنسان .

لكن النظرية هنا تضع تحذيرًا شديد الأهمية:

إذا انتقل الاقتصاد إلىٰ الرخاء قبل تثبيت الكفاية العامة، يبدأ الاختلال المقاصدي.

أي حين تتوسع:

- الكماليات،

- والمضاربات،
- والعقار،
- والاستهلاك الترفي،
- بينما تبقىٰ قطاعات واسعة عاجزة عن :
- السكن،
- أو العلاج،
- أو الغذاء،
- فإن الاقتصاد يدخل مرحلة "الازدهار الكاذب ."

وهنا تبدأ الفقاعات الاجتماعية.

ثم يصل المنحنىٰ أخيرًا إلىٰ "مرحلة الرفاه الحضاري."

وهذه ليست رفاهية استهلاكية فقط، بل قدرة حضارية شاملة:

- تعليم عالٍ،
- بحث علمي،
- استقلال غذائي نسبي،
- سيادة نقدية،
- طبقة وسطىٰ قوية،
- عدالة مستقرة،
- إنتاج معرفي،
- قدرة علىٰ تحويل المورد إلىٰ عمران طويل الأمد .

في هذه المرحلة لا يعود الاقتصـــاد مجرد دورة إنتاج واســـتهلاك، بل يصـــبح منتجًا للحضارة نفسها.

لكن المنحنىٰ لا يتحرك صعودًا دائمًا بصورة آلية.

فهناك نقطة انعطاف خطيرة جدًا:

حين ينفصل المال عن العمران.

فعندما يتحول:

- الرخاء إلىٰ استهلاك مفرط،
- والسيولة إلىٰ مضاربة،
- والريع إلىٰ ثقافة،
- والدين إلىٰ أسلوب حياة،
- والمال إلىٰ غاية مستقلة،
- فإن المنحنىٰ يبدأ بالهبوط الحضاري حتىٰ لو بقي الناتج مرتفعًا .

وهنا تظهر منطقة "الترف المنهك."

وهي أخطر من الفقر أحيانًا؛ لأن المجتمع فيها يستهلك مستقبله وهو يظن أنه يزداد غنىٰ.

ومن هنا فإن منحنىٰ الكفاية والعمران لا يقيس فقط:

كم ننتج؟

بل يقيس:

إلىٰ أين يذهب الإنتاج؟

وماذا يفعل بالإنسان؟

وهل يبني قدرة مستدامة؟

أم يستهلك الطاقة الحضارية للمجتمع؟

ولهذا فإن هذا المنحنىٰ يسمح لنا بإعادة قراءة العالم كله:

- قد نجد دولة ذات ناتج مرتفع لكنها لا تزال في منطقة "الكفاف الموسع ."
- وقد نجد اقتصادًا يبدو مزدهرًا لكنه في منطقة "الترف المنهك ."
- وقد نجد مجتمعًا متوسط الدخل لكنه أقرب إلىٰ "الكفاية العمرانية ."
- وقد نجد دولة ريعية مرتفعة السيولة لكنها منخفضة القدرة الحضارية .

وهنا تظهر قوة المنحنىٰ:

إنه لا يقرأ المال فقط،

بل يقرأ مصير المجتمع داخل الاقتصاد.

المنحنىٰ الثاني: منحنىٰ انفصـــال المال عن الإنتاج من الاقتصـــاد الحقيقي إلىٰ الاقتصاد الرمزي

إذا كان منحنىٰ الكفاية والعمران يمثل "القلب الإنســاني" للنظرية العامة للاقتصــاد الإســلامي الكلي، فإن منحنىٰ انفصــال المال عن الإنتاج يمثل "القلب النقدي" لها؛ لأنه يفسر كيف تحولت الرأسمالية الحديثة تدريجيًا من اقتصاد يقوم علىٰ:

- المورد،
- والعمل،
- والإنتاج،
- إلىٰ اقتصاد تزداد فيه هيمنة :
- المال،
- والديون،
- والمضاربة،
- والأصول الرمزية،
- والسيولة المنفصلة عن القيمة الحقيقية .

وهذا المنحنىٰ في حقيقته ليس مجرد وصــف لحركة اقتصــادية، بل وصــف لتحول حضاري كامل.

فحين ينفصل المال عن الإنتاج، لا يختل الاقتصاد فقط، بل تختل:

- العدالة،
- والدولة،
- والزمن،
- والطبقة الوسطىٰ،

- وحتىٰ معنىٰ العمل نفسه .

المرحلة الأولىٰ: مرحلة الاتصال الطبيعي بين المال والإنتاج

في بداية المنحنىٰ يكون المال خادمًا للإنتاج.

النقود هنا:

- وسيط للتبادل،
- وأداة للادخار،
- ووسيلة لتمويل العمل الحقيقي .

في هذه المرحلة تكون العلاقة مستقرة نسبيًا:

المورد ← العمل ← الإنتاج ← الربح ← إعادة الاستثمار.

المال لا يتحرك وحده، بل يتحرك مع:

- المصنع،
- والمزرعة،
- والحرفة،
- والتجارة الحقيقية،
- والبنية التحتية،
- والإنتاج الفعلي للسلع والخدمات .

وهنا يكون الربح مرتبطًا غالبًا:

- بالمخاطرة،
- والجهد،
- والإدارة،
- وتحويل المورد إلىٰ قيمة .

وفي هذه المنطقة يكون الاقتصاد أقرب إلىٰ "الاقتصاد العمراني."

المرحلة الثانية: مرحلة التوسع النقدي الطبيعي

مع توسع الاقتصاد تبدأ الحاجة إلىٰ:

- الائتمان،
- والبنوك،
- والتسهيلات،
- والأسواق المالية الأولية .

وهنا يبدأ المال بالحركة أسرع من الإنتاج قليلًا، لكن لا يزال مرتبطًا به.

في هذه المرحلة يكون التمويل غالبًا:

- لشراء معدات،
- أو بناء مصانع،
- أو تمويل تجارة حقيقية،
- أو إنشاء بنية تحتية .

أي أن المال يبدأ بالتوسع، لكنه لا يزال داخل الدورة العمرانية.

وهنا يكون "التوسع النقدي" مقبولًا نسبيًا لأنه يخدم زيادة الإنتاج.

المرحلة الثالثة: بداية الانفصال الرمزي

وهنا تبدأ أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة يبدأ المال باكتشاف أنه يستطيع تحقيق أرباح أسرع من الاقتصاد الحقيقي نفسه.

فتبدأ:

- المضاربة،

- والأسواق الثانوية،
- والتوسع المالي،
- والمشتقات،
- والتمويل قصير الأجل،
- والديون الاستهلاكية،
- والرفع المالي .

وهنا يبدأ العائد المالي بالنمو أسرع من:

- المصنع،
- والزراعة،
- والعمل الحقيقي .

في هذه اللحظة يحدث تحول فلسفي خطير:

المال يبدأ بمنافسة الإنتاج بدل خدمته.

وهذه هي اللحظة التي يبدأ فيها الاقتصاد بالدخول إلىٰ "الاقتصاد المالي."

المرحلة الرابعة: هيمنة المال علىٰ الاقتصاد الحقيقي

في هذه المرحلة يصبح:

- البنك أقوىٰ من المصنع،
- والمضارب أسرع ربحًا من المنتج،
- والعقار أكثر جذبًا من الصناعة،
- والفائدة أكثر يقينًا من الاستثمار الحقيقي .

وهنا تبدأ السيولة بالهروب من:

- الزراعة،

- والصناعة،
- والمشاريع طويلة الأجل،

إلىٰ :

- العقار،
- والمضاربة،
- والأسهم السريعة،
- والديون،
- والأصول المالية .

في هذه المرحلة يحدث ما تسميه النظرية:

"اختلال اتجاه المال."

أي أن المال لا يعود يبحث عن:

القيمة،

بل عن:

السرعة.

وهنا يبدأ الاقتصاد بإنتاج:

- فقاعات أصول،
- وتفاوت طبقي،
- وتضخم مالي،
- وديون متراكمة،
- وثروات ورقية .

بينما يبقىٰ الاقتصاد الحقيقي أبطأ وأضعف.

المرحلة الخامسة: الاقتصاد الرمزي الكامل

وهذه هي الذروة الخطيرة في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة تصبح القيمة السوقية للأصول المالية أحيانًا أكبر بكثير من الاقتصاد الحقيقي نفسه.

المال هنا يتحرك داخل المال:

- سندات،
- مشتقات،
- رهانات،
- ديون معاد تدويرها،
- أصول رقمية،
- تداول خوارزمي،
- تمويل عالي السرعة .

وهنا تصبح:

- السرعة أهم من الإنتاج،
- والسيولة أهم من القيمة،
- والمضاربة أهم من العمل .

في هذه المنطقة:

الاقتصاد يبدو غنيًا جدًا،

لكن العمران الحقيقي يبدأ بالضعف.

وهنا يظهر:

- تضخم العقارات،

- تآكل الطبقة الوسطىٰ،
- هشاشة الأسر،
- الديون المزمنة،
- انفجار أسعار الأصول،
- انفصال الأجور عن الثروة .

وفي هذه المرحلة يحدث أخطر تحول:

المال يبدأ بأكل المستقبل.

أي أن الاقتصاد يعيش علىٰ:

- الديون،
- والتوسع النقدي،
- ورفع قيمة الأصول،
- لا علىٰ:
- الإنتاج الحقيقي طويل الأمد .

المرحلة السادسة: الانفجار أو التصحيح الحضاري

كل اقتصاد يصل إلىٰ هذه المنطقة يواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول:

الانفجار المالي:

- أزمة ديون،
- انهيار أصول،
- تضخم حاد،
- إفلاس بنوك،

- بطالة،
- اضطراب اجتماعي .

الاحتمال الثاني:

التصحيح الحضاري:

أي إعادة ربط المال بالإنتاج:

- ضبط المضاربة،
- توجيه السيولة،
- إعادة بناء الصناعة،
- تقليل الريع المالي،
- إعادة الاعتبار للعمل الحقيقي .

وهنا تبرز أهمية الاقتصاد الإسلامي الكلي.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنى؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترى أن أصل المشكلة ليس فقط:

"المال"

بل:

تحول المال إلى قيمة مستقلة عن العمل والمورد والمخاطرة.

ومن هنا يصبح:

تحريم الربا،

ومنع الاحتكار،

وضبط المضاربة،

والربط بين الربح والمخاطرة،

ليست أحكامًا جزئية،

بل محاولات حضارية لمنع المال من الانفصال عن العمران.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

كلما ارتفع العائد المالي أسرع من العائد الإنتاجي،

اقترب الاقتصاد من الانفصال الحضاري.

وهذه من أخطر قواعد النظرية كلها.

لأنها تفسر:

- لماذا تنهار الطبقة الوسطىٰ؟
- لماذا يهرب المال من الصناعة؟
- لماذا ترتفع العقارات؟
- لماذا تتضخم الديون؟
- لماذا تصبح البنوك أقوىٰ من الدول أحيانًا؟
- لماذا يتحول الإنسان إلىٰ مستهلك ومدين دائم؟

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بصريًا بطريقة تُظهر:

- صعود المال أسرع من الإنتاج .
- اتساع الفجوة بين الاقتصاد الحقيقي والاقتصاد المالي .
- انتقال السيولة من:
- الإنتاج ← العقار ← المضاربة ← الفقاعة .
- تضخم الأصول مع ركود الأجور .
- نقطة الانهيار أو التصحيح .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- لحظة "انفصال المال عن الإنتاج ."
- ولحظة "هيمنة المال علىٰ الاقتصاد ."
- ولحظة "الاقتصاد الرمزي ."

لأن هذه النقاط هي قلب الأزمة العالمية الحديثة.

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

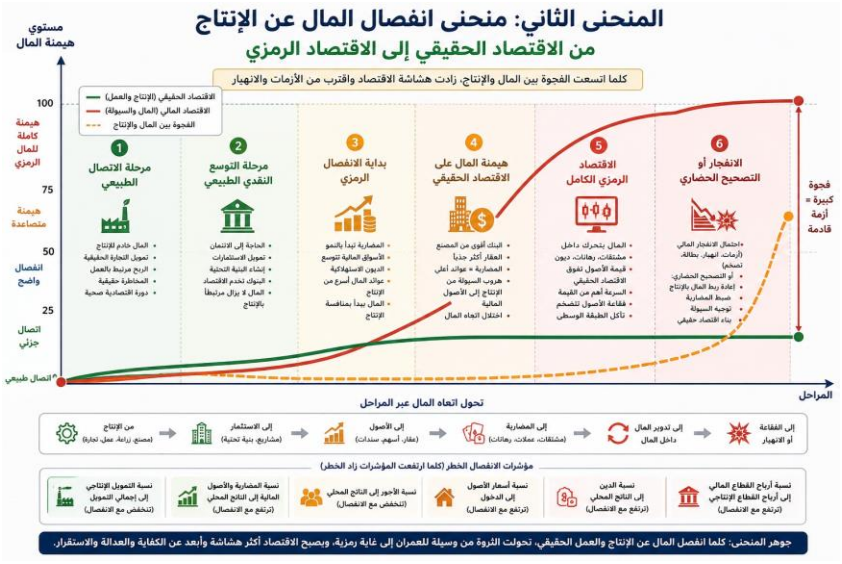
في الاقتصاد الطبيعي:

المال يخدم العمران.

أما في الاقتصاد المالي المتأخر:

العمران يخدم المال.

وهذا هو جوهر الأزمة الحضارية الحديثة كما تقرؤها النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي.



المنحنىٰ الثالث: منحنىٰ الريع والعمران كيف يتحول المورد من أصـــل للقيمة إلىٰ أداة لتعطيل الحضارة

إذا كان منحنىٰ انفصـــال المال عن الإنتاج يفســـر كيف يتحول الاقتصـــاد من الإنتاج الحقيقي إلىٰ الاقتصـاد المالي الرمزي، فإن منحنىٰ الريع والعمران يفسـر ظاهرة أكثر تعقيدًا وخطورة في العالم العربي والإسلامي خصوصًا:

كيف يمكن لمجتمع غني بالموارد أن يصبح ضعيفًا في العمران؟

وكيف يمكن للثروة نفســـها أن تتحول أحيانًا إلىٰ عامل تعطيل للإنتاج بدل أن تكون أداة لبنائه؟

وهذا المنحنىٰ من أخطر منحنيات النظرية كلها؛ لأنه لا يشـــرح الاقتصـــاد فقط، بل يشرح:

- الدولة،
- والمجتمع،
- والطبقة الوسطىٰ،
- والثقافة،
- والسياسة،
- وحتىٰ النفسية الحضارية للأمم .

إن المورد في الأصل ليس مشكلة.

بل إن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تنطلق من فكرة مركزية:

المورد أصل من أصول القيمة لأنه يمثل إمكانًا إلهيًا مسخرًا للعمران.

لكن الخطر يبدأ حين ينفصل المورد عن:

- العمل،

- والإنتاج،
- والمعرفة،
- والقدرة،
- ويتحول إلىٰ "ريع سهل ."

وهنا يبدأ المنحنىٰ.

المرحلة الأولىٰ

مرحلة المورد العمراني

في بداية المنحنىٰ يكون المورد:

- نفطًا،
- أو غازًا،
- أو أرضًا،
- أو موقعًا جغرافيًا،
- أو معدنًا،
- أو ممرًا تجاريًا،
- لكنه لا يزال داخل الدورة العمرانية .

في هذه المرحلة يُستخدم المورد:

- لبناء البنية التحتية،
- والتعليم،
- والصناعة،
- والزراعة،
- والطاقة،

- والمعرفة،
- وتنمية الإنسان .

هنا يكون المورد:

"وقودًا للعمران."

وفي هذه المنطقة يرتفع:

- الإنتاج،
- والمهارات،
- والطبقة الوسطىٰ،
- والاستقلال الاقتصادي .

ويظل المجتمع مرتبطًا بالعمل الحقيقي.

المرحلة الثانية

مرحلة الوفرة الإيجابية

هنا تبدأ الإيرادات بالارتفاع بصورة واضحة.

الدولة تملك:

- فوائض،
- وسيولة،
- وقدرة إنفاق .

لكن الاقتصاد لا يزال متوازنًا نسبيًا.

في هذه المرحلة:

- يتحسن التعليم،
- وتتوسع الخدمات،

- وتزداد فرص العمل،
- ويبدأ المجتمع بالشعور بالاستقرار .

لكن هنا تبدأ أول نقطة حساسة:

هل ستتحول الوفرة إلىٰ قدرة طويلة الأمد؟

أم إلىٰ استهلاك سريع؟

وهنا تبدأ "لحظة الاختبار الحضاري."

المرحلة الثالثة

بداية التحول الريعي

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة يكتشف الاقتصاد أن الريع:

- أسهل من الإنتاج،
- وأسرع من الصناعة،
- وأقل مخاطرة من الاستثمار الحقيقي .

فتبدأ السيولة بالتحرك نحو:

- العقار،
- والاستيراد،
- والاستهلاك،
- والعقود الحكومية،
- والوظائف غير المنتجة .

وهنا يبدأ المجتمع تدريجيًا بفقدان:

- الحافز الإنتاجي،

- والاعتماد علىٰ المهارة،
- والقدرة علىٰ المنافسة الصناعية .

وفي هذه المرحلة يبدأ:

"اختلال اتجاه القيمة."

أي أن المال يبدأ بالتدفق نحو:

الامتياز،

لا نحو:

الإنتاج.

المرحلة الرابعة

الدولة التوزيعية

هنا يتحول الريع إلىٰ بنية سياسية واجتماعية كاملة.

الدولة تبدأ بالاعتماد علىٰ المورد أكثر من اعتمادها علىٰ المجتمع المنتج.

فتصبح:

- الرواتب،
- والدعم،
- والعقود،
- والامتيازات،
- أدوات للاستقرار .

وهنا تحدث أخطر تحولات المنحنىٰ:

أولًا:

يتراجع مفهوم:

"الإنتاج"

ويتصاعد مفهوم:

"التوزيع."

ثانيًا:

تبدأ الطبقة الوسطىٰ بالارتباط بالدولة أكثر من ارتباطها بالسوق والإنتاج الحقيقي.

ثالثًا:

يصبح:

القرب من الدولة،

أكثر ربحًا من:

الإبداع والإنتاج.

وفي هذه المرحلة يبدأ الاقتصاد بالدخول إلىٰ:

"الثقافة الريعية."

المرحلة الخامسة

الثقافة الريعية الكاملة

وهذه أخطر مناطق المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة لا يعود الريع مجرد ظاهرة اقتصادية،

بل يتحول إلىٰ:

- عقل جمعي،
- ونمط حياة،
- وطريقة تفكير .

فيصبح:

- الاستهلاك أعلىٰ من الإنتاج،
- والعقار أكثر جاذبية من المصنع،
- والوظيفة أكثر أمانًا من المشروع،
- والاستيراد أسهل من التصنيع،
- والوساطة أكثر ربحًا من المعرفة .

وهنا يبدأ المجتمع بفقدان:

- المناعة الإنتاجية،
- والمرونة الحضارية،
- والاستقلال الاقتصادي .

ويبدو الاقتصاد غنيًا جدًا من الخارج،

لكنه يصبح هشًا من الداخل.

المرحلة السادسة

الهشاشة الحضارية والانكشاف

في هذه المرحلة يصبح الاقتصاد شديد الحساسية تجاه:

- أسعار المورد،
- والأسواق العالمية،
- والتحولات الجيوسياسية،
- والتكنولوجيا،
- والطلب الخارجي .

وأي:

- انخفاض في الأسعار،

- أو أزمة مالية،
- أو اضطراب سياسي،
- قد يكشف هشاشة البنية كلها .

وهنا تظهر:

- البطالة،
- والعجز،
- وتآكل الطبقة الوسطىٰ،
- وضعف الإنتاج،
- واهتزاز الاستقرار .

وفي هذه اللحظة يكتشف المجتمع:

أنه كان يستهلك الريع،

لا يبني به قدرة مستدامة.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

الريع ليس مشكلة لأنه يولد الثروة،

بل لأنه قد يلغي الحاجة إلىٰ الإنتاج.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

لأن المجتمعات لا تنهار فقط بسبب الفقر،

بل قد تنهار أيضًا بسبب:

الثراء السهل غير العمراني.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن المورد:

ليس ملكية مطلقة لجيل واحد،

بل أمانة عمرانية ممتدة بين الأجيال.

ومن هنا فإن الدولة المقاصدية لا تستهلك المورد،

بل:

تحوله إلىٰ قدرة.

أي:

- تعليم،
- معرفة،
- صناعة،
- أمن غذائي،
- سيادة نقدية،
- إنتاج طويل الأمد،
- صناديق أجيال،
- بنية علمية وتقنية .

وهنا يصبح الفرق هائلًا بين:

الدولة العمرانية

التي تحول المورد إلىٰ:

قدرة مستدامة.

و:

الدولة الريعية

التي تحول المورد إلىٰ:

استهلاك واستقرار مؤقت.

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- صعود الثروة الريعية .
- ثم تراجع الإنتاج الحقيقي تدريجيًا .
- ثم تضخم الاستهلاك والعقار .
- ثم ارتفاع اعتماد المجتمع علىٰ الدولة .
- ثم ظهور الهشاشة الحضارية .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة "بداية التحول الريعي ."
- ونقطة "الثقافة الريعية ."
- ونقطة "الهشاشة والانكشاف ."

لأن هذه هي المفاصل الحقيقية لفهم:

- الخليج،
- والعراق،
- وليبيا،
- والدول النفطية،
- وحتىٰ بعض الاقتصادات الريعية غير النفطية .

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

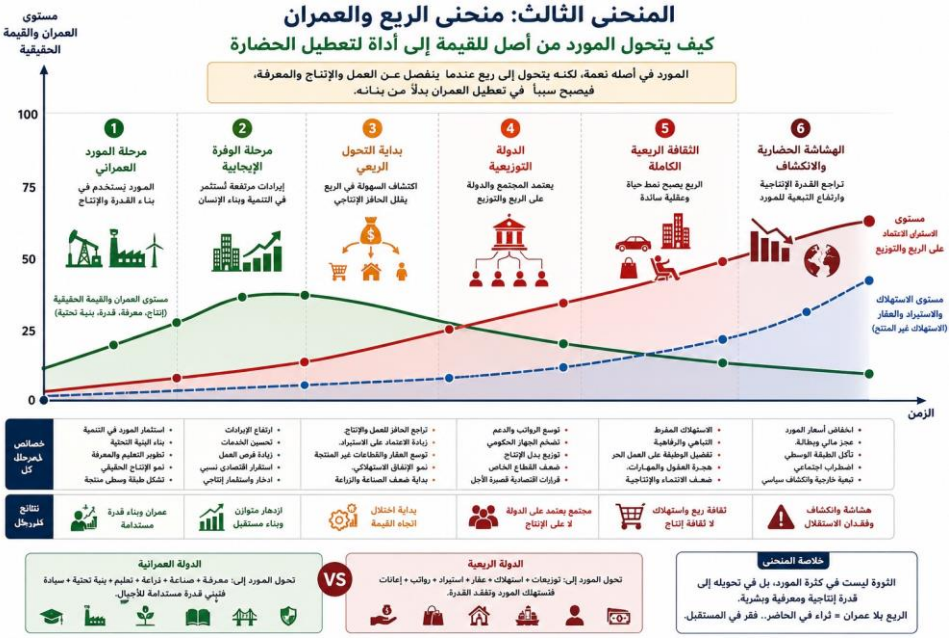
المورد لا يصنع الحضارة وحده.

الحضارة تبدأ حين يتحول المورد إلىٰ:

- عمل،
- ومعرفة،
- وإنتاج،
- وقدرة مستقلة .

أما إذا تحول المورد إلىٰ:

- توزيع،
- واستهلاك،
- وامتياز،
- وسيولة سهلة،
- فإن الثروة نفسها قد تصبح بداية الضعف الحضاري.



المنحنىٰ الرابع: منحنىٰ السـيولة العمرانية كيف تتحول النقود من وقود للإنتاج إلىٰ وقود للفقاعات

إذا كان منحنىٰ الريع والعمران يشـرح كيف يتحول المورد إلىٰ ريع يعطل الإنتاج، فإن منحنىٰ السيولة العمرانية يشرح كيف تتحول النقود نفسها:

إما إلىٰ قوة بناء حضاري،

أو إلىٰ قوة تضخم ومضاربة واستهلاك.

وهذا المنحنىٰ من أكثر منحنيات النظرية دقة وخطورة؛ لأنه يدخل إلىٰ قلب السـؤال النقدي الحديث:

هل كل زيادة في السيولة تعني نموًا اقتصاديًا؟

الاقتصاد التقليدي كثيرًا ما يتعامل مع السيولة بوصفها:

- أداة تنشيط،
- ووسيلة تحفيز،
- ومحركًا للنمو .

لكن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تقول:

ليست المشكلة في كمية السيولة فقط،

بل في:

اتجاه السيولة.

وهذه من أخطر أفكار المشروع كله.

فالنقود قد:

- تبني مصنعًا،
- أو ترفع سعر شقة.

قد :

- تمول بحثًا علميًا،
- أو تمول مضاربة.

قد :

- تزيد الإنتاج،
- أو تزيد الفقاعة .

ومن هنا فإن السؤال الحقيقي ليس:

كم خلقنا من النقود؟

بل:

إلىٰ أين ذهبت النقود؟

وهنا يبدأ منحنىٰ السيولة العمرانية.

المرحلة الأولىٰ: السيولة الإنتاجية الطبيعية

في بداية المنحنىٰ تكون السيولة:

- مرتبطة بالإنتاج،
- وتتحرك داخل الاقتصاد الحقيقي .

النقود هنا:

- تمول الزراعة،
- والصناعة،
- والبنية التحتية،
- والطاقة،
- والتقنية،

- والعمل المنتج .

في هذه المرحلة:

كل زيادة في السيولة تؤدي غالبًا إلىٰ:

- زيادة الإنتاج،
- وتحسن التشغيل،
- وارتفاع القدرة الشرائية الحقيقية،
- وتوسع الطبقة الوسطىٰ .

وهنا تكون:

"السيولة العمرانية."

أي أن النقود تتحول إلىٰ:

قدرة إنتاجية حقيقية.

المرحلة الثانية: التوسع الائتماني الصحي

مع توسع الاقتصاد تبدأ البنوك:

- بزيادة التمويل،
- وتوسيع الائتمان،
- وتسهيل الاستثمار .

لكن العلاقة لا تزال متوازنة نسبيًا.

في هذه المرحلة:

- الائتمان يخدم المشاريع،
- والدين يرتبط بالإنتاج،
- والسيولة تعود إلىٰ الدورة الاقتصادية الحقيقية .

وهنا تكون:

سرعة نمو السيولة قريبة نسبيًا من سرعة نمو الإنتاج.

وهذا توازن مهم جدًا في النظرية.

المرحلة الثالثة: بداية انحراف السيولة

وهنا تبدأ أخطر نقطة انعطاف.

في هذه المرحلة تبدأ السيولة باكتشاف مسارات أسرع للربح:

- العقار،
- والأسهم السريعة،
- والمضاربة،
- والأصول المالية،
- والاستهلاك القائم على الدين .

وهنا يحدث تحول بالغ الخطورة:

النقود تبدأ بالتحرك نحو:

"رفع الأسعار"

بدل:

"رفع الإنتاج."

وفي هذه اللحظة يبدأ:

"اختلال اتجاه السيولة."

المرحلة الرابعة: سيولة الأصول

في هذه المرحلة تتضخم:

- أسعار العقارات،

- والأسهم،
- والأصول المالية،
- بينما يبقىٰ :
- الإنتاج الحقيقي،
- والأجور،
- والقدرة الإنتاجية،
- أبطأ بكثير .

وهنا يبدأ الاقتصاد بإنتاج:

- ثروات ورقية،
- وفقاعات سعرية،
- وشعور زائف بالازدهار .

لكن في العمق:

القدرة الحضارية الحقيقية لا ترتفع بالدرجة نفسها.

وفي هذه المنطقة يحدث أخطر تحول نفسي:

المجتمع يبدأ بالإيمان أن:

رفع الأسعار = خلق ثروة.

وهذه من أخطر أوهام الاقتصاد الحديث.

المرحلة الخامسة: السيولة الطفيلية

وهذه أخطر مراحل المنحنىٰ.

في هذه المرحلة تصبح السيولة:

- منفصلة بالكامل تقريبًا عن الإنتاج الحقيقي .

النقود هنا:

- تدور داخل الأصول،
- والمضاربات،
- والرهانات،
- والديون،
- والتداول السريع .

وهنا تبدأ السيولة بأكل الاقتصاد الحقيقي نفسه.

كيف؟

لأن:

- العقار يسحب المال من الصناعة،
- والمضاربة تسحب المال من الإنتاج،
- والفائدة تسحب المال من الاستثمار الحقيقي،
- والبنوك تفضل التمويل السريع،
- والمال يبدأ بمنافسة العمل الحقيقي .

وفي هذه المرحلة:

ترتفع:

- الأسعار،
- والديون،
- وقيم الأصول،

بينما :

- تتآكل الطبقة الوسطىٰ،

- وتضعف القدرة الشرائية،
- ويزداد الاعتماد علىٰ الاقتراض .

المرحلة السادسة: الانفجار النقدي أو إعادة التوجيه العمراني

كل اقتصاد يصل إلىٰ هذه المرحلة يواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانفجار النقدي

ويظهر علىٰ شكل:

- انهيار عقاري،
- انفجار فقاعات،
- تضخم حاد،
- أزمة بنكية،
- انهيار أصول،
- إفلاس واسع .

وهنا يكتشف المجتمع أن جزءًا كبيرًا من الثروة كان:

"ثروة سعرية"

لا:

"ثروة إنتاجية."

الاحتمال الثاني: إعادة التوجيه العمراني للسيولة

وهذا هو الحل الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط التمويل بالإنتاج،
- توجيه السيولة إلىٰ الصناعة والزراعة والتقنية،

- تقليل المضاربة،
- ضبط العقار الريعي،
- بناء أدوات تمويل إنتاجية،
- إعادة تعريف وظيفة البنوك .

وهنا تعود السيولة:

من وقود للفقاعة،

إلىٰ وقود للعمران.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

ليست كل السيولة ثروة.

وهذه من أخطر أفكار النظرية.

فقد يكون الاقتصاد:

- غارقًا بالسيولة،

لكنه :

- ضعيف الإنتاج،
- هشًا،
- عالي الديون،
- منخفض الكفاية الحقيقية .

وهنا يصبح:

فيض النقود،

علامة ضعف،

لا علامة قوة.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن النقود:

ليست سلعة مستقلة،

بل أداة لخدمة:

- العمل،
- والإنتاج،
- والتبادل الحقيقي .

ولهذا:

- تحريم الربا،
- وضبط المضاربة،
- ومنع الاحتكار،
- وربط الربح بالمخاطرة،
- كلها أدوات لمنع:
- السيولة من الانفصال عن العمران .

فالاقتصاد الإسلامي لا يعادي السيولة،

بل يعادي:

السيولة الطفيلية.

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- تدفق السيولة نحو الإنتاج أولًا .
- ثم انتقالها تدريجيًا نحو:

- العقار ← المضاربة ← الأصول المالية .
- اتساع الفجوة بين:
- السيولة والإنتاج الحقيقي .
- تضخم أسعار الأصول .
- تباطؤ نمو الأجور والإنتاج .
- لحظة الفقاعة أو الانفجار .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة "اختلال اتجاه السيولة ."
- ونقطة "السيولة الطفيلية ."
- ونقطة "الانفجار أو إعادة التوجيه ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الاقتصاد العمراني:

السيولة تخدم الإنتاج.

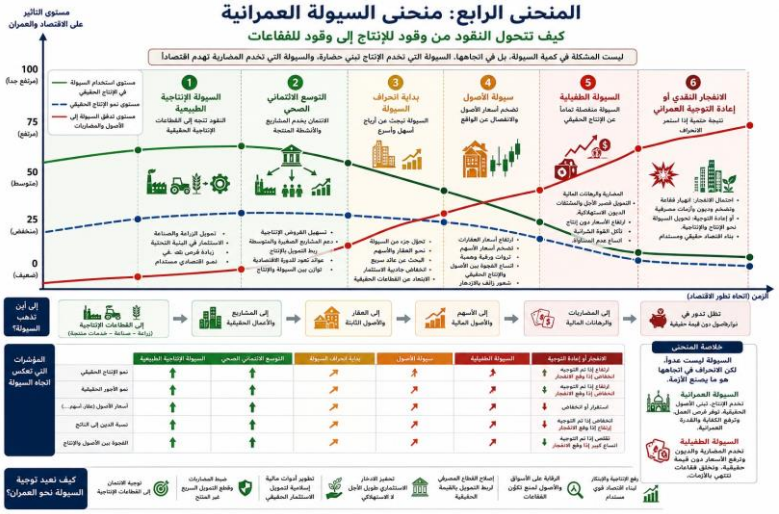
أما في الاقتصاد المالي المتأخر:

الإنتاج يصبح مجرد ذريعة لتوسع السيولة.

وهنا تتحول النقود:

من أداة بناء،

إلىٰ أداة تضخم وفقاعات واستهلاك مستقبلي.


المنحنى الرابع: منحنى السيولة العمرانية
كيف تتحول النقود من وقود للإنتاج إلى وقود للفقاعات
ليست المشكلة في كمية السيولة، بل في اتجاهها: السيولة التي تخدم الإنتاج تبني حضارة، والسيولة التي تخدم المضاربة تهدم اقتصاداً
مستوى التأثير على الاقتصاد والعمران
100 (مرتفع جداً)
75 (مرتفع)
50 (متوسط)
25 (منخفض)
0 (ضعيف)
مستوى استخدام السيولة في الإنتاج الحقيقي
مستوى نمو الإنتاج الحقيقي
مستوى تدفق السيولة إلى الأصول والمضاربات
1 السيولة الإنتاجية الطبيعية
النقود تتجه إلى القطاعات الإنتاجية الحقيقية
• تمويل الزراعة والصناعة
• الاستثمار في البنية التحتية
• زيادة فرص العمل في نطاق محدود
• نمو اقتصادي مستدام
2 التوسع الائتماني الصحي
الائتمان يخدم المشاريع والأنشطة المنتجة
• تسهيل القروض الإنتاجية
• دعم المشاريع الصغيرة والمتوسطة
• ربط التمويل بالإنتاج
• عوائد تعود للتنمية الاقتصادية
• توازن بين السيولة والإنتاج
3 بداية انحراف السيولة
السيولة تبحث عن أرباح أسهل وأسرع
• تحوّل جزء من السيولة نحو العقار والأسهم
• البحث عن عائد سريع
• انخفاض جاذبية الاستثمار الإنتاجي عن القطاعات الحقيقية
4 سيولة الأصول
تضخم أسعار الأصول والانفصال عن الواقع
• ارتفاع أسعار العقارات
• تضخم أسعار الأسهم
• ثروات ورقية وهمية
• اتساع الفجوة بين الأصول والإنتاج الحقيقي
• شعور زائف بالازدهار
5 السيولة الطفيلية
السيولة منفصلة تماماً عن الإنتاج الحقيقي
• المضاربة والرهانات المالية
• التمويل قصير الأجل والمشتقات
• الديون الاستهلاكية
• ارتفاع الأسعار دون إنتاج
• تآكل القوة الشرائية
• اتساع عدم المساواة
6 الانفجار النقدي أو إعادة التوجيه العمراني
نتيجة حتمية إذا استمر الانحراف
• اختلال الاقتصاد لانهيار فقاعة وتضخم ودين وأزمات متسلسلة
• أو إعادة التوجيه: تحويل السيولة نحو الإنتاج والإنتاجية
• بناء اقتصاد حقيقي ومستدام
الزمن (اتجاه تطور الاقتصاد)
إلى أين تذهب السيولة؟
إلى القطاعات الإنتاجية (زراعة – صناعة – خدمات منتجة)
إلى المشاريع والأعمال الحقيقية
إلى العقار والأصول الثابتة
إلى الأسهم والأصول المالية
إلى المضاربات والرهانات المالية
تظل تدور في تواريخ/أصول دون قيمة حقيقية
المؤشرات التي تعكس اتجاه السيولة
السيولة الإنتاجية الطبيعية
التوسع الائتماني الصحي
بداية انحراف السيولة
سيولة الأصول
السيولة الطفيلية
الانفجار أو إعادة التوجيه
نمو الإنتاج الحقيقي
نمو الأجور الحقيقية
أسعار الأصول (عقار، أسهم...)
نسبة الدين إلى الناتج
الفجوة بين الأصول والإنتاج
ارتفاع إذا تم التوجيه
انخفاض إذا تم الانهيار
انخفاض إذا تم التوجيه
ارتفاع إذا وقع الانهيار
انخفاض إذا تم التوجيه
ارتفاع إذا وقع الانهيار
استقرار أو انخفاض
انخفاض إذا تم التوجيه
ارتفاع إذا وقع الانهيار
تقلص إذا تم التوجيه
اتساع كبير إذا وقع الانهيار
خلاصة المنحنى
السيولة ليست عدواً، لكن الانحراف في اتجاهها هو ما يصنع الأزمة.
السيولة العمرانية
تخدم الإنتاج، تبني الأصول الحقيقية، توفر فرص العمل، وترفع الكفاية والقدرة العمرانية.
السيولة الطفيلية
تخدم المضاربة والديون وترفع الأسعار دون قيمة حقيقية، وتخلق فقاعات لتنتهي بالأزمات.
كيف نعيد توجيه السيولة نحو العمران؟
رفع الإنتاجية والابتكار لبناء اقتصاد قوي مستدام
الرقابة على الأسواق والأصول لمنع تكوّن الفقاعات
إصلاح القطاع المصرفي وربط التمويل بالقيمة الحقيقية
تحفيز الادخار الاستثماري طويل الأجل لا الاستهلاكي
تطوير أدوات مالية إسلامية لتمويل الاستثمار الحقيقي
ضبط المضاربات ووقف التمويل السريع غير المنتج
توجيه الائتمان إلى القطاعات الإنتاجية

المنحنىٰ الخامس: منحنىٰ الدين والسيادة كيف يتحول الدين من أداة تمويل إلىٰ أداة لإعادة تشكيل القرار السياسي والاقتصادي

إذا كان منحنىٰ السيولة العمرانية يشرح كيف يمكن للنقود أن تنفصل عن الإنتاج، فإن منحنىٰ الدين والسيادة يشرح كيف يمكن للدين أن ينفصل عن وظيفته التمويلية ليتحول تدريجيًا إلىٰ أداة لإعادة تشكيل الدولة نفسها.

وهذا المنحنىٰ من أخطر منحنيات النظرية؛ لأنه لا يتعلق فقط:

- بالاقتصاد،

بل :

- بالسيادة،
- والقرار السياسي،
- والاستقلال الحضاري،
- والعلاقة بين الدولة والنظام المالي العالمي .

إن الدين في أصله ليس دائمًا شرًا اقتصاديًا.

فالمجتمعات عبر التاريخ احتاجت أحيانًا إلىٰ:

- التمويل،
- والاستثمار طويل الأجل،
- وتجاوز الصدمات،
- وتمويل البنية التحتية،
- والحروب،
- والتحولات الكبرىٰ .

لكن السؤال الحاسم ليس:

هل يوجد دين؟

بل:

ما طبيعة الدين؟

ولماذا استُخدم؟

ومن يملك شروطه؟

وهل يبني قدرة مستقبلية؟

أم يستهلك المستقبل نفسه؟

ومن هنا يبدأ منحنىٰ الدين والسيادة.

المرحلة الأولىٰ: الدين العمراني المنتج

في بداية المنحنىٰ يكون الدين:

- محدودًا،
- ومنضبطًا،
- ومرتبطًا بمشروعات حقيقية .

في هذه المرحلة يُستخدم التمويل:

- لبناء طرق،
- وموانئ،
- وطاقة،
- وصناعة،
- وتعليم،
- وزراعة،
- وبنية إنتاجية .

وهنا يكون الدين:

"امتدادًا للقدرة المستقبلية."

أي أن المشروع الذي يموله الدين:

- يرفع الإنتاج،
- ويزيد الإيرادات،
- ويخلق قدرة علىٰ السداد .

وفي هذه المنطقة يبقىٰ:

القرار الاقتصادي مستقلًا نسبيًا،

لأن الدين يخدم العمران.

المرحلة الثانية: التوسع الائتماني السيادي

مع توسع الدولة تبدأ:

- الاقتراضات،
- والسندات،
- والتمويل الخارجي،
- والتوسع المالي .

لكن العلاقة لا تزال مستقرة نسبيًا.

في هذه المرحلة:

- الثقة مرتفعة،
- والأسواق مطمئنة،
- والنمو مستمر .

وهنا تبدأ الدولة بالشعور أن الدين:

أداة سهلة لتسريع التنمية.

لكن هنا تبدأ نقطة الاختبار الخطيرة:

هل سيظل الدين مرتبطًا بالإنتاج؟

أم سيتحول إلىٰ أداة لتأجيل الأزمات؟

المرحلة الثالثة: بداية الانفصال بين الدين والإنتاج

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة تبدأ الدولة:

- باستخدام الدين لتمويل العجز،
- أو الاستهلاك،
- أو الرواتب،
- أو الاستقرار السياسي،
- أو خدمة ديون سابقة .

وهنا يحدث تحول خطير جدًا:

الدين يبدأ بتمويل الحاضر،

لا بناء المستقبل.

وفي هذه اللحظة تبدأ:

"فجوة السيادة."

لأن الدولة تصبح مضطرة:

- للاقتراض المستمر،
- وللحفاظ علىٰ رضا الأسواق،
- ولحماية التصنيف الائتماني،

- ولخدمة الدين قبل خدمة المجتمع أحيانًا .

المرحلة الرابعة

هيمنة الدين علىٰ القرار الاقتصادي

في هذه المرحلة يبدأ الدين بإعادة تشكيل السياسات العامة نفسها.

فتصبح:

- الموازنة،
- والضرائب،
- والدعم،
- والإنفاق الاجتماعي،
- والسياسات النقدية،
- مرتبطة بقدرة الدولة علىٰ :
- إرضاء المقرضين،
- وخدمة الدين،
- ومنع هروب الرساميل .

وهنا يحدث أخطر تحول في المنحنىٰ:

الدولة تبدأ بخدمة الدين

بدل أن يخدم الدين الدولة.

وفي هذه المرحلة:

- ترتفع خدمة الفوائد،
- وتتراجع حرية القرار الاقتصادي،

- ويزداد الاعتماد علىٰ المؤسسات المالية الدولية،
- وتدخل الدولة في برامج إعادة هيكلة .

وهنا تبدأ:

السيادة بالتآكل التدريجي.

المرحلة الخامسة: الدين بوصفه أداة إعادة تشكيل سياسي

وهذه من أخطر مراحل المنحنىٰ.

في هذه المنطقة لا يعود الدين مجرد علاقة مالية،

بل يتحول إلىٰ:

- أداة ضغط،
- وآلية نفوذ،
- وبوابة لإعادة تشكيل الاقتصاد والمجتمع .

فتبدأ:

- الخصخصة القسرية،
- ورفع الدعم،
- وتقليص الخدمات،
- وبيع الأصول،
- وإعادة هندسة الاقتصاد، بحجة:
- "الإصلاح المالي ."

وفي هذه المرحلة يصبح:

- المجتمع يخدم الدين،
- والطبقة الوسطىٰ تتحمل التضخم،

- والفقراء يدفعون كلفة الاستقرار النقدي .

وهنا تتحول:

الديون إلىٰ:

"سيادة غير معلنة."

المرحلة السادسة: الانكشاف أو التحرر العمراني

كل دولة تصل إلىٰ هذه المرحلة تواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانكشاف السيادي

ويظهر علىٰ شكل:

- أزمة ديون،
- انهيار عملة،
- تضخم،
- اضطراب اجتماعي،
- فقدان ثقة،
- تدخل خارجي مباشر أو غير مباشر .

وفي هذه اللحظة تكتشف الدولة:

أن جزءًا من قرارها لم يعد ملكًا لها بالكامل.

الاحتمال الثاني: إعادة بناء السيادة العمرانية

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط الدين بالإنتاج الحقيقي،
- تقليل الاعتماد علىٰ الديون الخارجية،

- بناء سيادة غذائية وصناعية،
- توجيه الفوائض نحو العمران،
- إصلاح النظام النقدي،
- بناء أدوات تمويل غير ربوية مرتبطة بالأصول الحقيقية،
- تقليل هيمنة الريع المالي .

وهنا يتحول الدين:

من أداة تبعية،

إلىٰ أداة بناء محدودة ومنضبطة.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

ليست المشكلة في حجم الدين فقط،

بل في:

من يملك الزمن المستقبلي للدولة.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

لأن الدين الربوي الطويل الأجل لا يستهلك المال فقط،

بل يستهلك:

- القرار،
- والسياسات،
- والمستقبل،
- والقدرة علىٰ الاختيار .

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن:

المال لا يجوز أن يتحول إلىٰ سيادة فوق المجتمع.

ولهذا:

- تحريم الربا،
- وربط التمويل بالأصول الحقيقية،
- وربط الربح بالمخاطرة،
- ومنع التراكم المالي الطفيلي،
- كلها أدوات لمنع:
- تحول الدين إلىٰ أداة ابتلاع للمستقبل .

فالاقتصاد الإسلامي لا يرفض التمويل،

بل يرفض:

أن يصبح الزمن نفسه سلعة تباع للدول والشعوب.

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- ارتفاع الدين تدريجيًا .
- ثم اتساع الفجوة بين:
- النمو الحقيقي وخدمة الدين .
- ثم ارتفاع الفوائد .
- ثم تراجع السيادة الاقتصادية .

ثم لحظة:

- الانكشاف أو إعادة البناء .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة ‘‘فجوة السيادة .’’
- ونقطة ‘‘هيمنة الدين .’’
- ونقطة ‘‘إعادة تشكيل القرار السياسي .’’
- ونقطة ‘‘الانفجار أو التحرر العمراني .’’

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الاقتصاد العمراني:

الدين يخدم المستقبل.

أما في الاقتصاد المالي العالمي:

قد يصبح المستقبل نفسه رهينة للدين.

وهنا تتحول:

العملة،

والفائدة،

والتصنيف،

والسندات،

من أدوات مالية،

إلىٰ أدوات لإعادة تشكيل السيادة نفسها.

المنحنى الخامس: منحنى الدين والسيادة
كيف يتحول الدين من أداة تمويل إلى أداة لإعادة تشكيل القرار السياسي والاقتصادي
الدين في أصله أداة للتمويل المشروعات وبناء المستقبل. لكنه إذا انفصل عن الإنتاج وأصبح لتمويل الاستهلاك والعجز، يتحول تدريجياً إلى أداة للهيمنة على القرار الوطني
مستوى التأثير على السيادة
مرتفع جداً
100
75
متوسط
50
25
منخفض
0
منخفض جداً
1 الدين العمراني المنتج
الدين يخدم البناء والإنتاج
2 التوسع الائتماني السيادي
ثقة مرتفعة ونمو مستمر
3 بداية الانفصال بين الدين والإنتاج
الدين لتمويل الحاضر لا المستقبل
4 هيمنة الدين على الاقتصاد
الدولة تخدم الدين بدل أن يخدمها
5 الدين إعادة تشكيل سياسي
شروط المقرضين تعيد هندسة الاقتصاد
6 الانكشاف أو التحرر العمراني
إما أزمة وانكشاف... أو إصلاح واستعادة السيادة
• تمويل البنية التحتية
• الصناعة والزراعة والتعليم
• مشروعات إنتاجية طويلة الأجل
• يزداد الإنتاج وتزداد القدرة
• القدرة على السداد
• توسع الاقتراض والسندات
• الثقة في الاقتصاد مرتفعة
• الأسواق مفتوحة
• النمو والإيرادات في تحسن
• الدين مرتبط بمشروعات حقيقية
• تمويل العجز والرواتب والدعم
• تمويل الاستهلاك لا الاستثمار
• تتسع فجوة الدين والإنتاج
• الاعتماد على الاقتراض المستمر
• بداية فقدان مرونة القرار
• أولوية خدمة الدين والفوائد
• تقييد السياسات المالية والنقدية
• الاعتماد على رضا المقرضين
• برامج إصلاح وإعلانات خارجية
تآكل السيادة الاقتصادية
• خصخصة قسرية وبيع الأصول
• رفع الدعم وتقليص الخدمات
• ضرائب غير عادلة وموجهة
• إعادة هندسة الاقتصاد وفق شروطهم
• تحول الدين إلى نفوذ سياسي
الانكشاف السياسي
• أزمة ديون وانهيار عملة
• تضخم وارتفاع أسعار
• فقدان ثقة واضطراب اجتماعي
• تدخل خارجي مباشر أو غير مباشر
إعادة بناء السيادة العمرانية
• ربط الدين بالإنتاج الحقيقي
• تقليل الديون الخارجية والريعية
• بناء أدوات تمويل إسلامية
• تنويع الاقتصاد وزيادة الصادرات
• استعادة القرار والسيادة
مستوى الدين الكلي
نسبة خدمة الدين إلى الناتج
مستوى السيادة الاقتصادية
الزمن (تراكم الدين)
الاتجاه العام للتحول
دين مرتبط بالإنتاج
مبني المستقبل
ثقة ونمو
الاقتصاد متوازن
فجوة السيادة
الدين للتمويل الحاضر
تآكل السيادة
الدولة تخدم الدين
هيمنة خارجية
إملاءات وشروط
انكشاف أو تحرير
أزمة أو إصلاح
مؤشرات كل مرحلة
نمو الناتج الحقيقي
مستوى الاستثمار
الإيرادات الحكومية
مستوى المديونية
السيادة الاقتصادية
كيف نحمي السيادة فخ الدين؟
ربط الاقتراض بمشروعات منتجة
تطوير أدوات تمويل إسلامية
ضبط العجز وترشيد الإنفاق
تنويع الاقتصاد وزيادة الصادرات
بناء احتياطيات استراتيجية
الشفافية والإفصاح الكامل
تقليل الاعتماد على الديون الخارجية
خلاصة المنحنى
الدين أداة نافعة عندما يبني القدرة، وخطر عندما يشتري الزمن والقرار.
السيادة الحقيقية هي أن نستخدم الدين لخدمة المستقبل، لا أن نرهن المستقبل لخدمة الدين.

المنحنىٰ السادس: منحنىٰ الدولة المقاصدية والدولة الريعية كيف تتحول الدولة من فاعل عمراني إلىٰ جهاز توزيع واستهلاك

إذا كان منحنىٰ الدين والسيادة يشرح كيف يمكن للدين أن يعيد تشكيل قرار الدولة، فإن منحنىٰ الدولة المقاصدية والدولة الريعية يذهب إلىٰ مستوىٰ أعمق:

ما هي الدولة أصلًا داخل الاقتصاد؟

هل هي:

- حارس للسوق فقط؟
- أم موزع للريع؟
- أم جهاز جباية؟
- أم فاعل عمراني مسؤول عن تحقيق الكفاية والعدالة وبناء القدرة الحضارية؟

وهذا المنحنىٰ من أخطر منحنيات النظرية كلها؛ لأنه يمثل نقطة التمايز الكبرىٰ بين:

- الاقتصاد الليبرالي،
- والدولة الريعية،
- والدولة المقاصدية العمرانية .

ففي الاقتصاد الحديث كثيرًا ما تُقرأ الدولة بوصفها:

- جهازًا إداريًا،
- أو أداة لتنظيم السوق،
- أو موزعًا للخدمات،

كن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي ترىٰ أن الدولة :

"فاعل اقتصادي أصيل"

مهمته:

تحويل الموارد إلىٰ كفاية،

والكفاية إلىٰ قدرة،

والقدرة إلىٰ عمران.

ومن هنا يبدأ المنحنىٰ.

المرحلة الأولىٰ: الدولة العمرانية التأسيسية

في بداية المنحنىٰ تكون الدولة:

- مرتبطة بالمجتمع،
- وبالإنتاج،
- وبالحاجة الحقيقية .

في هذه المرحلة تقوم الدولة:

- ببناء البنية التحتية،
- وتنظيم السوق،
- وحماية العملة،
- وتحقيق الأمن،
- وتطوير التعليم،
- وتوجيه الموارد نحو الإنتاج .

هنا تكون الدولة:

"شريكًا في العمران."

وفي هذه المنطقة:

- يرتفع الإنتاج الحقيقي،
- وتتوسع الطبقة الوسطىٰ،

- ويزداد الاعتماد علىٰ المهارة والعمل،
- وتتحول الموارد إلىٰ قدرة حضارية .

المرحلة الثانية: الدولة التنموية المتوازنة

مع توسع الاقتصاد تبدأ الدولة:

- بزيادة الإنفاق،
- وتوسيع الخدمات،
- وتمويل المشاريع الكبرىٰ،
- ودعم القطاعات الاستراتيجية .

لكن العلاقة لا تزال متوازنة نسبيًا.

في هذه المرحلة:

- السوق يعمل،
- لكن الدولة تضبط الاختلالات،
- والموارد تُعاد توجيهها نحو:
- التعليم،
- والصناعة،
- والصحة،
- والبنية الأساسية .

وهنا تكون الدولة:

"دولة مقاصدية متوازنة."

أي أنها لا تبتلع المجتمع،

ولا تتركه لقوة السوق العمياء.

المرحلة الثالثة: بداية التحول الريعي للدولة

وهنا تبدأ أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة تبدأ الدولة:

- بالاعتماد علىٰ الريع أكثر من الإنتاج،
- وعلىٰ المورد أكثر من الضرائب الإنتاجية،
- وعلىٰ التوزيع أكثر من البناء .

وهنا يحدث تحول نفسي وسياسي خطير:

الدولة تبدأ بشراء الاستقرار

بدل بناء القدرة.

فتزداد:

- الرواتب،
- والدعم،
- والعقود،
- والامتيازات،
- والإنفاق الاستهلاكي .

بينما:

- يتباطأ الإنتاج الحقيقي،
- وتضعف الصناعة،
- ويتراجع الاستثمار طويل الأجل .

وفي هذه المرحلة يبدأ:

"اختلال وظيفة الدولة."

المرحلة الرابعة: الدولة التوزيعية

في هذه المرحلة تصبح الدولة:

- أكبر موزع للثروة،
- وأكبر رب عمل،
- وأكبر مصدر للسيولة .

لكنها تصبح أقل قدرة علىٰ:

- إنتاج القيمة الحقيقية،
- وبناء اقتصاد مستقل .

وهنا يحدث أخطر تحول في المنحنىٰ:

المجتمع يبدأ بالاعتماد علىٰ الدولة

أكثر من اعتماده علىٰ الإنتاج.

فتصبح:

- الوظيفة الحكومية،
- والعقد الحكومي،
- والقرب من السلطة،
- أكثر أمانًا وربحية من :
  - الابتكار،
  - والاستثمار،
  - والعمل الإنتاجي .

وفي هذه المرحلة تبدأ:

الثقافة الريعية السياسية.

المرحلة الخامسة: الدولة الريعية الكاملة

وهذه أخطر مناطق المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة تتحول الدولة:

من:

فاعل عمراني،

إلىٰ:

مدير للريع.

فتصبح:

- الشرعية مرتبطة بالتوزيع،
- والسيولة مرتبطة بالمورد،
- والاستقرار مرتبطًا بالإنفاق،
- والمجتمع مرتبطًا بالدولة ماليًا .

وفي هذه المنطقة:

- تضعف المناعة الإنتاجية،
- وتذبل روح المبادرة،
- وتتضخم البيروقراطية،
- وتتراجع القدرة الحضارية الحقيقية .

وهنا يبدأ الاقتصاد:

بالظهور قويًا ماليًا،

لكنه يصبح:

هشًا بنيويًا.

المرحلة السادسة: الانكشاف أو العودة المقاصدية

كل دولة تصل إلىٰ هذه المرحلة تواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانكشاف الريعي

ويظهر علىٰ شكل:

- أزمة مالية،
- عجز،
- بطالة،
- تآكل الطبقة الوسطىٰ،
- اضطراب اجتماعي،
- ضعف القدرة الإنتاجية .

وفي هذه اللحظة تكتشف الدولة:

أن الاستقرار كان:

ممولًا،

لا مبنيًا علىٰ قدرة حقيقية.

الاحتمال الثاني: العودة إلىٰ الدولة المقاصدية

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط الإنفاق بالإنتاج،
- تحويل الريع إلىٰ استثمار عمراني،
- بناء التعليم المنتج،
- دعم الصناعة والزراعة والتقنية،

- حماية الطبقة الوسطىٰ الإنتاجية،
- تقليل الريع المالي والعقاري،
- إعادة تعريف وظيفة الدولة .

وهنا تعود الدولة:

من:

جهاز توزيع،

إلىٰ:

جهاز بناء حضاري.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

الدولة لا تنهار فقط حين تفقد المال،

بل حين تفقد:

وظيفتها العمرانية.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

لأن الدولة قد:

- تبدو قوية ماليًا،

لكنها :

- ضعيفة إنتاجيًا،
- هشة اجتماعيًا،
- عالية التبعية،
- قليلة القدرة علىٰ الاستمرار .

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن الدولة:

ليست مالكًا مطلقًا للموارد،

بل:

أمين استخلاف.

ومن هنا:

- المورد العام،
- والزكاة،
- والمالية العامة،
- والسياسات النقدية،
- كلها يجب أن تُستخدم لتحقيق :
- الكفاية،
- والعدالة،
- والعمران .

ولهذا فإن الدولة المقاصدية:

لا تقيس نجاحها فقط بـ:

- حجم الإنفاق،

بل بـ :

- مقدار القدرة التي تبنيها .

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- صعود دور الدولة العمراني أولًا .

- ثم تحول الإنفاق تدريجيًا نحو التوزيع .
- ثم تضخم الاعتماد المجتمعي علىٰ الدولة .
- ثم ضعف الإنتاج الحقيقي .

ثم:

- الانكشاف،

أو:

- العودة المقاصدية .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة "اختلال وظيفة الدولة ."
- ونقطة "الدولة التوزيعية ."
- ونقطة "الثقافة الريعية ."
- ونقطة "العودة العمرانية ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الدولة المقاصدية:

الدولة تبني القدرة.

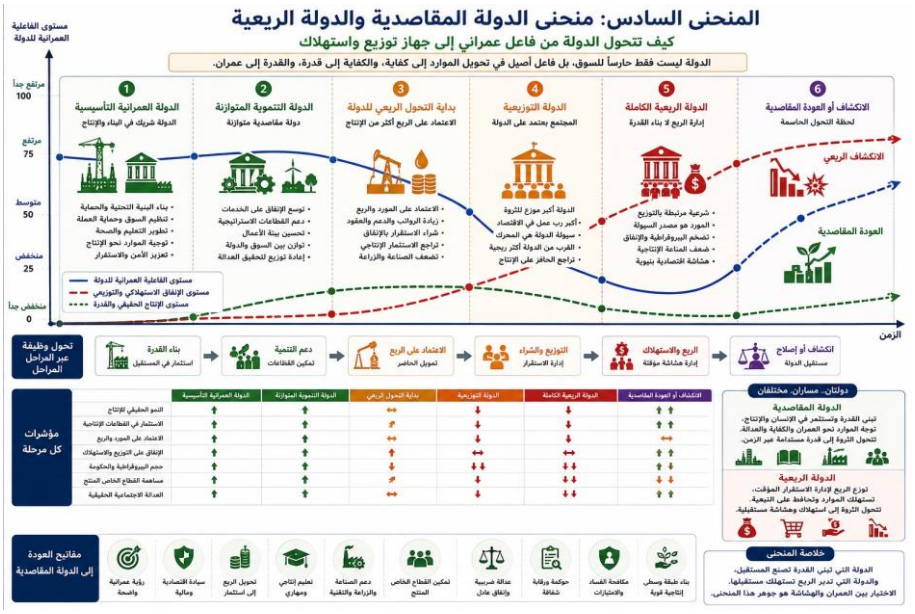
أما في الدولة الريعية:

الدولة تستهلك القدرة للحفاظ علىٰ الاستقرار المؤقت.

وهنا يتحول:

- المورد،
- والسيولة،
- والوظيفة العامة،

- والدعم،
- من أدوات بناء حضاري،
- إلىٰ أدوات إدارة مؤقتة للهشاشة.



المنحنىٰ الســـابع: منحنىٰ العلاقة بين المال والزمن كيف تحول الزمن من إطار للإنتاج إلىٰ سلعة تباع وتشترىٰ

إذا كانت المنحنيات السابقة قد شرحت:

- الكفاية،
- والريع،
- والسيولة،
- والدين،
- ووظيفة الدولة،
- فإن هذا المنحنىٰ يدخل إلىٰ المســتوىٰ الأعمق فلســفيًا في النظرية العامة للاقتصــاد الإسلامي الكلي؛ لأنه لا يناقش المال وحده، بل يناقش :

الزمن نفسه.

وهذا المنحنىٰ ربما يكون من أخطر منحنيات المشروع كله؛ لأنه يحاول تفسير:

- كيف نشأت الفائدة؟
- ولماذا أصبح المال قادرًا علىٰ "إنجاب المال"؟
- وكيف تحولت الرأسمالية الحديثة إلىٰ اقتصاد يستهلك المستقبل؟
- ولماذا يختلف الاقتصاد الإسلامي جذريًا في نظرته للزمن؟

إن معظم النظريات الاقتصادية الحديثة تتعامل مع الزمن بوصفه:

عنصرًا محايدًا.

لكن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي تقول:

الزمن ليس محايدًا،

بل هو قلب الاختلاف بين:

الاقتصاد الربوي،

والاقتصاد العمراني.

لأن السؤال الحقيقي ليس:

كم المال؟

بل:

كيف يتحرك المال عبر الزمن؟

ومن هنا يبدأ منحنىٰ العلاقة بين المال والزمن.

المرحلة الأولىٰ: الزمن العمراني الطبيعي

في بداية المنحنىٰ يكون الزمن:

مرتبطًا:

- بالعمل،
- والإنتاج،
- والتحول الحقيقي للموارد .

فالزراعة تحتاج:

- موسمًا،
- والمصنع يحتاج:
- سنوات،
- والبناء يحتاج:
- وقتًا،
- والمعرفة تحتاج:
- تراكمًا .

وفي هذه المرحلة يكون الربح:

مرتبطًا:

- بالصبر،
- والمخاطرة،
- والعمل،
- والتحول الواقعي للقيمة .

وهنا يكون الزمن: **"زمنًا إنتاجيًا."**

أي أن الزمن لا يولد المال وحده،

بل يسمح: للعمل والإنتاج بتحويل المورد إلىٰ قيمة.

المرحلة الثانية: الزمن التجاري الطبيعي

مع توسع التجارة والأسواق يبدأ الزمن بأخذ دور اقتصادي أوسع.

في هذه المرحلة:

- التاجر ينتظر،
- والمستثمر يصبر،
- ورأس المال يدخل في دورة إنتاج وتبادل .

لكن العلاقة لا تزال:

مرتبطة بالمخاطرة الحقيقية.

فالربح هنا:

ليس ثمن الزمن وحده،

بل:

ثمن:

- المخاطرة،
- والتنظيم،
- والإدارة،
- واحتمال الخسارة .

وهنا لا يزال:

المال خادمًا للزمن العمراني.

المرحلة الثالثة: بداية تسليع الزمن

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ كله.

في هذه المرحلة يحدث التحول الفلسفي الأكبر:

الزمن نفسه يبدأ بالتحول إلىٰ سلعة.

أي أن المال لم يعد:

يدخل في الإنتاج ليحقق ربحًا،

بل أصبح:

يطلب عائدًا لمجرد مروره عبر الزمن.

وهنا تولد:

الفائدة.

وفي هذه اللحظة يحدث أخطر تحول في تاريخ الاقتصاد:

المال يبدأ بالمطالبة بالنمو،

حتىٰ لو لم يُنتج شيئًا.

وهذه هي اللحظة التي يبدأ فيها:

"انفصال الزمن عن المخاطرة."

المرحلة الرابعة: الزمن الربوي

في هذه المرحلة يصبح:

الزمن نفسه مصدرًا للثروة.

فيكفي:

- أن تنتظر،
- أو تقرض،
- أو تمتلك سندًا،
- ليزداد المال .

وهنا يحدث تحول حضاري هائل:

أولًا:

المال يبدأ بمنافسة العمل الحقيقي.

ثانيًا:

الفائدة تبدأ بتحديد قيمة المستقبل.

ثالثًا:

الاقتصاد يبدأ بالعيش علىٰ:

الديون،

لا علىٰ الإنتاج.

وفي هذه المرحلة:

- تتوسع البنوك،
- وتتضخم الأسواق المالية،
- وتزداد قيمة الأصول،

- وتتراكم الديون السيادية،
- ويبدأ المستقبل بالدخول في الرهن المالي .

المرحلة الخامسة: الزمن المالي المتسارع

وهذه من أخطر مراحل المنحنىٰ.

في هذه المرحلة لا يعود الزمن:

زمنًا بشريًا أو إنتاجيًا،

بل يصبح:

زمنًا ماليًا.

وهنا تصبح:

- السرعة،
- والفائدة،
- والمضاربة،
- والتداول اللحظي،

أهم من :

- الإنتاج الحقيقي،
- والعمل،
- والتحول العمراني البطيء .

وفي هذه المنطقة:

- تتحرك الأموال في أجزاء من الثانية،
- بينما يحتاج المصنع سنوات،
- وتتحرك المضاربات أسرع من قدرة المجتمعات علىٰ الفهم .

وهنا يبدأ:

"ابتلاع المستقبل."

كيف؟

لأن الاقتصاد يبدأ بالاستهلاك:

- قبل الإنتاج،
- والإنفاق قبل القيمة الحقيقية،
- والدين قبل القدرة الواقعية علىٰ السداد .

وفي هذه المرحلة يصبح:

الحاضر يعيش علىٰ حساب:

المستقبل.

المرحلة السادسة: الانفجار الزمني أو إعادة ربط الزمن بالعمران

كل اقتصاد يصل إلىٰ هذه المرحلة يواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانفجار الزمني

ويظهر علىٰ شكل:

- أزمات ديون،
- تضخم،
- انهيارات مالية،
- فقدان الثقة،
- انفجار فقاعات،
- تآكل الطبقة الوسطىٰ .

وفي هذه اللحظة يكتشف الاقتصاد:

أنه كان:

يستهلك الزمن،

لا يبني المستقبل.

الاحتمال الثاني: إعادة ربط الزمن بالإنتاج الحقيقي

وهذا هو الحل الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط الربح بالمخاطرة،
- وربط التمويل بالإنتاج،
- وتقليل الاقتصاد القائم علىٰ الدين،
- وتوجيه المال نحو الاستثمار الحقيقي،
- وإبطاء السرعة المالية الطفيلية،
- وإعادة الاعتبار:
- للصبر،
- والإنتاج،
- والزمن العمراني الطويل .

وهنا يعود الزمن:

من:

سلعة،

إلىٰ:

فضاء لبناء الحضارة.

أخطر فكرة في المنحنى

الفائدة ليست مجرد زيادة مالية،

بل:

إعادة تعريف فلسفي للزمن.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

لأن الربا في جوهره:

ليس رقمًا فقط،

بل:

افتراض أن الزمن وحده ينتج قيمة مستقلة عن:

- العمل،
- والمخاطرة،
- والإنتاج الحقيقي .

ومن هنا يصبح:

تحريم الربا،

ليس مجرد حكم تعبدي،

بل:

حماية للعلاقة الطبيعية بين:

الزمن،

والعمل،

والقيمة.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن:

الزمن لا يخلق القيمة وحده.

القيمة تنشأ من:

- المورد،
- والعمل،
- والمعرفة،
- والمخاطرة،
- والتحول الحقيقي .

أما الزمن فهو:

إطار لهذا التحول،

لا مصدر مستقل للثروة.

ولهذا:

- الربح مشروع،
- إذا ارتبط:
- بالمخاطرة والإنتاج .

أما العائد المضمون لمجرد مرور الزمن،

فهو بداية:

الانفصال الحضاري للمال.

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- الزمن الإنتاجي البطيء .
- ثم بداية تسليع الزمن .
- ثم صعود الفائدة والديون .
- ثم تسارع الزمن المالي .

ثم:

- ابتلاع المستقبل،

أو:

- إعادة ربط الزمن بالعمران .
- ويجب أن تظهر فيه بوضوح:
- نقطة "تسليع الزمن ."
- ونقطة "انفصال الزمن عن المخاطرة ."
- ونقطة "الزمن المالي المتسارع ."
- ونقطة "ابتلاع المستقبل ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الاقتصاد العمراني:

الزمن يخدم الإنتاج.

أما في الاقتصاد الربوي المالي:

الإنتاج يبدأ بخدمة الزمن المالي.

وهنا يتحول:

- المستقبل،
- والعمل،

- وحتىٰ الزمن الإنساني نفسه،
- إلىٰ مادة خام داخل آلة الدين والفائدة والمضاربة .

وبهذا يكتمل البناء الأول لـ:

منحنيات الهميم الاقتصادية

التي لم تعد مجرد رسوم،

بل:

جهازًا بصريًا كاملًا لفهم:

- الكفاية،
- والمال،
- والريع،
- والسيولة،
- والدولة،
- والدين،
- والزمن،
- والعمران،
- داخل النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي.

المنحنى السابع: منحنى العلاقة بين المال والزمن
كيف تحول الزمن من إطار للإنتاج إلى سلعة تباع وتشتري
الفائدة ليست مجرد زيادة مالية، بل إعادة تعريف فلسفي للزمن: حيث يصبح المال قادراً على النمو دون إنتاج أو مخاطرة.
مستوى التأثير (اقتصادي وحضاري)
مرتفع جداً
100
75
متوسط
50
منخفض
25
منخفض جداً
0
القيمة الحقيقية (من الإنتاج والعمل)
المال المستثمر في الإنتاج الحقيقي
المال المالي (الفائدة والمضاربات)
الديون والإلتزامات المستقبلية
1 الزمن العمراني الطبيعي
الزمن مرتبط بالعمل والإنتاج والتحول الحقيقي
• الزراعة تحتاج موسماً
• المصنع يحتاج سنوات
• البناء يحتاج وقتاً
• المعرفة تحتاج تراكماً
• الربح مرتبط بالصبر والمخاطرة والعمل
2 الزمن التجاري الطبيعي
الزمن في خدمة التبادل والاستثمار المشروع
• التاجر ينتظر والمستثمر يصبر
• الربح مقابل المخاطرة والإدارة
• واحتمال الخسارة
• المال خادم للزمن العمراني
3 بداية تسليع الزمن
الزمن يبدأ يتحول إلى سلعة
• المال يطلب عائداً لمجرد مرور الزمن
• تولد الفائدة
• انفصال الزمن عن المخاطرة
• المال يبدأ بالمطالبة بالنمو حتى دون إنتاج
4 الزمن الربوي
الزمن يصبح مصدراً للثروة بذاته
BANK
• يكفي أن تقرض أو تملك سنداً ليزداد المال
• المال يتأكل العمل الحقيقي
• الفائدة تحدد قيمة المستقبل
• الاقتصاد يعيش على الديون لا على الإنتاج
5 الزمن المالي المتسارع
الزمن المالي أسرع من الزمن الإنساني والإنتاجي
• سرعة التداول أهم من الإنتاج
• تحرك الأموال في أجزاء من الثانية
• الدين يتوسع والفائدة ترتفع
• الحاضر يعيش على حساب المستقبل
• إنتاج المستقبل وتراكم الأزمات
6 الانفجار الزمني
أو إعادة ربط الزمن بالعمران
لحظة الاختبار الحاسم
إعادة ربط الزمن بالعمران
• ربط الربح بالمخاطرة وبالإنتاج الحقيقي
• توجيه المال للاستثمار المنتج
• تقليل الديون والفائدة
• الاعتبار للصبر والإنتاج والزمن العمراني الطويل
الانفجار الزمني
• أزمات ديون
• تضخم، انهيارات مالية
• فقدان الثقة
• انفجار فقاعات
• تآكل الطبقة الوسطى
نقطة التحول الكبرى (تسليع الزمن)
انفصال الزمن عن المخاطرة
الزمن يتحول إلى أداة لاستهلاك المستقبل
الزمن
تحول وظيفة المال عبر الزمن
خادم للعمل والإنتاج
أداة للتبادل والاستثمار
يبدأ يطلب عائد لمجرد مرور الزمن
يولد المال من المال دون إنتاج
السرعة المالية تتغلب على الزمن الحقيقي
إما إنهيار زمني أو عودة للعمران
مؤشرات كل مرحلة
الانفجار أو إعادة الربط بالعمران (6) | الزمن المالي المتسارع (5) | الزمن الربوي (4) | بداية تسليع الزمن (3) | الزمن التجاري الطبيعي (2) | الزمن العمراني الطبيعي (1)
إما الانهيار أو عودة إلى الإنتاج ↑ | المضاربات والأدوات المالية ↓ | الفائدة والاقراض ↓ | الزمن (بداية الفائدة) ↔ | التجارة والاستثمار المشروع ↑ | الإنتاج والعمل ↑ مصدر الربح
إعادة الارتباط بالمخاطرة الحقيقية ↑ | غير موجودة غالباً ↓ | منفصلة ↓ | تتآكل ↔ | مرتبطة ↑ | مرتبطة وحقيقية ↑ العلاقة بالمخاطرة
لُمط وتَمدّد للزمن الطبيعي ↑↑ | شديدة التسارع (الحطية) ↓ | سريعة ↓ | تتسارع ↔ | متوسطة ↑ | بطيئة طبيعية ↑ سرعة دوران المال
تخفض وتبعاد هيكلة ↑↑ | ضخم ومتضخم ↓ | مرتفع ↓ | في ارتفاع → | محدود ومحتمل ↑ | منخفض → حجم الديون
محمية ومُنيبة للقدرة ↑ | مستهلكة قبل أن تنتج ↓ | ثُباعة للدائنين ↓↓ | تبدأ تدخل الرهن العالي → | رهن بالمشاريع ↑ | مبنية بالإنتاج → قيمة المستقبل
عدالة وَاستدامة حضارية ↑↑ | أزمات دورية وتآكل الطبقة الوسطى ↓ | تبعية مالية تتعمق ↓↓ | عدم مساواة تتسع → | نمو وتوسع ↑ | ازدهار واستقرار ↑ الأثر على المجتمع
الفارق الجوهري في مفهوم الزمن
في الإقتصاد الإسلامي (العمراني)
الزمن إطار لإتاحة الإنتاج والتحول الحقيقي.
القيمة تنشأ من العمل والمخاطرة والتحول الواقعي.
الربح مكافأة على تحمل المخاطرة وبناء القدرة.
VS
في الاقتصاد الربوي (المالي)
الزمن سلعة تباع وتشترى.
القيمة تنشأ من الفائدة والديون والمضاربة.
الربح مضمون لمجرد امتلاك المال أو إقراضه.
الخلاصة الكبرى للمنحنى
حين يفقد الزمن ارتباطه بالإنتاج والمخاطرة، يتحول المال إلى آلة تستهلك المستقبل.
وحين يعود الزمن إلى العمران، يعود المال خادماً للحياة وبناء الحضارة.

المنحنىٰ الثامن: منحنىٰ الطبقة الوسطىٰ والعمران كيف تكون الطبقة الوسطىٰ وعاء الحضارة... وكيف يلتهمها المال الريعي

نبدأ الآن بالمنحنىٰ الإضافي الأول، وأراه من أخطر المنحنيات الاجتماعية في النظرية كلها؛ لأن الاقتصاد لا يُقاس فقط بما ينتجه من سلع وأموال، بل بما ينتجه من بنية اجتماعية قادرة علىٰ حمل المعرفة والاستقرار والمسؤولية. وهنا تظهر الطبقة الوسطىٰ لا بوصفها فئة دخل بين الفقراء والأغنياء فقط، بل بوصفها الوعاء المعرفي والأخلاقي والإنتاجي لأي أمة.

الطبقة الوسطىٰ هي المنطقة التي يلتقي فيها العمل بالمعرفة، والدخل بالكفاية، والطموح بالاستقرار، والاستهلاك بالمسؤولية. إنها ليست طبقة ترف، وليست طبقة بقاء، بل طبقة قدرة. فإذا اتسعت، اتسع معها التعليم، والاستقرار الأسري، والادخار الوظيفي، والمشاريع الصغيرة، والمهن الحرة، والوعي العام، والمشاركة السياسية، والاعتدال الاجتماعي. وإذا ضعفت أو تآكلت، بدأ المجتمع يفقد توازنه، لأن الفجوة تتسع بين قلة تملك الأصول وكثرة تعيش تحت ضغط الحاجة والدين.

في بداية المنحنىٰ، تكون الطبقة الوسطىٰ في حالة ولادة عمرانية. يظهر التعليم، وتتحسن الدخول، ويخرج الناس من الكفاف إلىٰ الكفاية، ويبدأ العمل المهني والإنتاجي بتكوين أسر مستقرة. هنا تتحول الكفاية إلىٰ قدرة، والقدرة إلىٰ مشاركة. وهذه هي اللحظة التي يصبح فيها الاقتصاد منتجًا للمجتمع لا للمال فقط.

ثم ينتقل المنحنىٰ إلىٰ مرحلة الازدهار المعرفي. في هذه المرحلة تصبح الطبقة الوسطىٰ مصدرًا للخبرة: أطباء، مهندسون، معلمون، قضاة، تجار متوسطون، حرفيون مهرة، أصحاب مشاريع صغيرة، موظفون منتجون، باحثون، وتقنيون. وهنا لا تكون الثروة الكبرىٰ هي المال فقط، بل المعرفة المنظمة داخل المجتمع. وهذه الطبقة هي التي تمنع الدولة من التحول إلىٰ جهاز ريع، وتمنع السوق من التحول إلىٰ غابة مالية، لأنها تحمل مصلحة الاستقرار والإنتاج معًا.

لكن الخطر يبدأ في المرحلة الثالثة: مرحلة ضغط المال الريعي. هنا تبدأ أسعار السكن، والتعليم، والصحة، والنقل، والطاقة، بالارتفاع أسرع من نمو الدخل الحقيقي. وقد يبدو الاقتصاد ناميًا، لكن الطبقة الوسطىٰ تبدأ بالشعور أن حياتها صارت أغلىٰ من قدرتها. تدخل الديون إلىٰ البيت، ويصبح السكن عبئًا طويل الأجل، ويتحول التعليم إلىٰ ا ستنزاف، وتبدأ الأ سرة بالعيش في منطقة القلق الدائم. هنا لا تسقط الطبقة الو سطىٰ فجأة، بل تُرهق ببطء.

ثم نصل إلىٰ المرحلة الرابعة: مرحلة تآكل الطبقة الوسطىٰ. في هذه المرحلة يتقدم المال المالي والعقاري علىٰ العمل. من يملك أصلًا يرتفع دخله وثروته، ومن يعيش من راتبه أو مهنته يتراجع نسبيًا. يصبح العقار أقوىٰ من الأجر، والفائدة أو العائد المالي أقوىٰ من العمل، والمضاربة أسرع من المشروع الصغير. وهنا تنكسر العلاقة الطبيعية بين الجهد والارتقاء. يبدأ الشباب بالشعور أن التعليم والعمل لا يكفيان للترقي، وأن الدخول إلىٰ طبقة الأمان يحتاج إلىٰ ميراث أو ريع أو دين طويل.

وفي المرحلة الخامسة، يحدث الانقسام الاجتماعي الحاد. تنقسم الطبقة الوسطىٰ إلىٰ قسمين: قسم صغير يصعد لأنه امتلك أصولًا أو دخل إلىٰ شبكات المال والريع، وقسم واسع يهبط نحو الهشاشة. هنا يضعف الاعتدال الاجتماعي، وتزداد الشعبوية، ويتراجع الأفق المعرفي، وتضعف الثقة بالدولة والسوق معًا. المجتمع هنا لا يفقد دخله فقط، بل يفقد مركز توازنه.

أما المرحلة السادسة فهي إما الانهيار الاجتماعي البطيء، أو إعادة بناء الطبقة الوسطىٰ عمرانيًا. الانهيار يحدث حين تترك الدولة السكن والتعليم والصحة والتمويل رهينة للسوق الريعية، وحين تترك السيولة تذهب إلىٰ الأصول لا إلىٰ الإنتاج. أما إعادة البناء فتحدث حين تُعاد السيا سة الاقتصادية حول الطبقة الو سطىٰ الإنتاجية: سكن ميسر غير مضاربي،

تعليم جيد غير مستنزف، صحة تحفظ الأمان، تمويل للمشاريع الصغيرة، حماية من التضخم، وربط الأجر بالإنتاج الحقيقي.

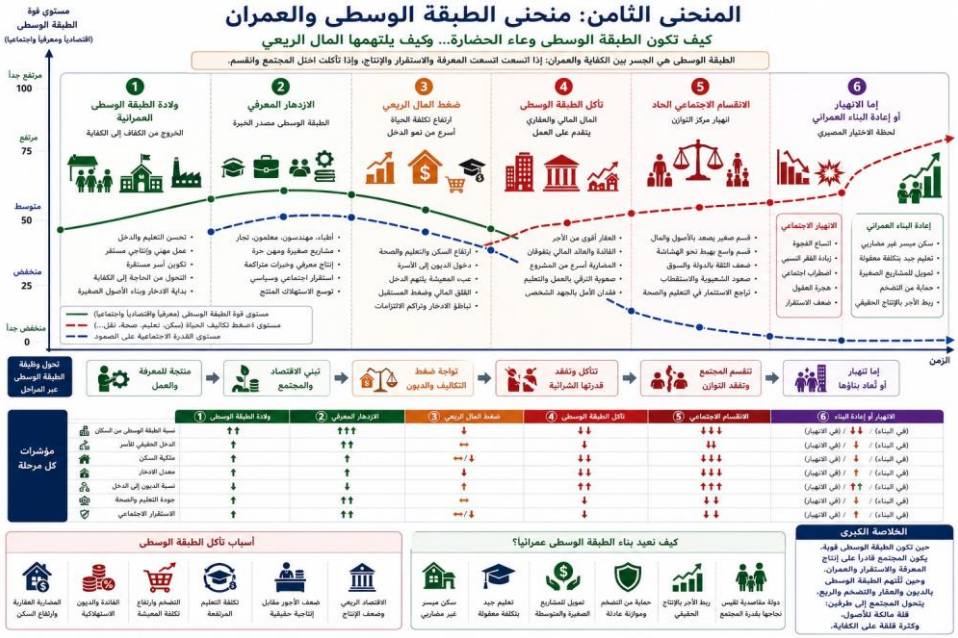
أخطر فكرة في هذا المنحنىٰ هي أن الطبقة الوسطىٰ لا تنهار فقط بالفقر، بل تنهار حين تصبح الكفاية مكلفة أكثر من العمل. أي حين لا يعود العمل الشريف والتعليم والمهنة قادرًا علىٰ إنتاج أمان معقول. وهنا يبدأ المجتمع بفقدان ثقته بمنطق العمران نفسه.

في الاقتصاد الإسلامي الكلي، حماية الطبقة الوسطىٰ ليست سياسة اجتماعية ثانوية، بل شرط حضاري؛ لأنها الجسر بين الكفاية والعمران. فإذا كان الفقراء يحتاجون إلىٰ رفعهم إلىٰ الكفاية، فإن الطبقة الوسطىٰ تحتاج إلىٰ حمايتها من السقوط في الريع والدين والتضخم. وهذه الحماية لا تكون بالدعم فقط، بل بإعادة توجيه المال نحو الإنتاج، وضبط العقار، ومنع الاحتكار، وتوسيع الملكية المنتجة، وحماية الأجور الحقيقية، وبناء دولة مقاصدية تقيس نجاحها بقدرة المجتمع لا بحجم السيولة.

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ:

حين تكون الطبقة الوسطىٰ قوية، يكون المجتمع قادرًا علىٰ إنتاج المعرفة والاستقرار والعمران.

وحين تُلتهم الطبقة الوسطىٰ بالديون والعقار والتضخم والريع، يتحول المجتمع إلىٰ طرفين: قلة مالكة للأصول، وكثرة قلقة علىٰ الكفاية.


المنحنى الثامن: منحنى الطبقة الوسطى والعمران
كيف تكون الطبقة الوسطى وعاء الحضارة... وكيف يلتهمها المال الريعي
الطبقة الوسطى هي الجسر بين الكفاية والعمران: إذا اتسعت اتسعت المعرفة والاستقرار والإنتاج، وإذا تآكلت اختل المجتمع وانقسم.
مستوى قوة الطبقة الوسطى (اقتصاديا ومعرفيا واجتماعيا)
مرتفع جدا 100
مرتفع 75
متوسط 50
منخفض 25
منخفض جدا 0
الزمن
1 ولادة الطبقة الوسطى العمرانية
الخروج من الكفاف إلى الكفاية
2 الازدهار المعرفي
الطبقة الوسطى مصدر الخبرة
3 ضغط المال الريعي
ارتفاع تكلفة الحياة أسرع من نمو الدخل
4 تآكل الطبقة الوسطى
المال المالي والعقاري يتقدم على العمل
5 الانقسام الاجتماعي الحاد
انهيار مركز التوازن
6 إما الانهيار أو إعادة البناء العمراني
لحظة الاختيار المصيري
• تحسن التعليم والدخل
• عمل مهني وإنتاجي مستقر
• تكوين أسر مستقرة
• التحول من الحاجة إلى الكفاية
• بداية الادخار وبناء الأصول الصغيرة
• أطباء، مهندسون، معلمون، تجار
• مشاريع صغيرة ومهن حرة
• إنتاج معرفي وخبرات متراكمة
• استقرار اجتماعي وسياسي
• توسع الاستهلاك المنتج
• ارتفاع السكن والتعليم والصحة
• دخول الديون إلى الأسرة
• عبء المعيشة يلتهم الدخل
• القلق المالي وضغط المستقبل
• تباطؤ الادخار وتراكم الالتزامات
• العقار أقوى من الأجر
• الفائدة والعائد المالي يتفوقان
• المضاربة أسرع من المشروع
• صعوبة الترقي بالعمل والتعليم
• فقدان الأمل بالجهد الشخصي
• قسم صغير يصعد بالأصول والمال
• قسم واسع يهبط نحو الهشاشة
• ضعف الثقة بالدولة والسوق
• صعود الشعبوية والاستقطاب
• تراجع الاستثمار في التعليم والصحة
الانهيار الاجتماعي
• اتساع الفجوة
• زيادة القلق النسبي
• اضطراب اجتماعي
• هجرة العقول
• ضعف الاستقرار
إعادة البناء العمراني
• سكن ميسر غير مضاربي
• تعليم جيد بتكلفة معقولة
• تمويل للمشاريع الصغيرة
• حماية من التضخم
• ربط الأجر بالإنتاج الحقيقي
تحول وظيفة الطبقة الوسطى عبر المراحل
منتجة للمعرفة والعمل
تبني الاقتصاد والمجتمع
تواجه ضغط التكاليف والديون
تتآكل وتفقد قدرتها الشرائية
تنقسم المجتمع وتفقد التوازن
إما تنهار أو تُعاد بناؤها
مؤشرات كل مرحلة
نسبة الطبقة الوسطى من السكان
الدخل الحقيقي للأسر
ملكية السكن
معدل الادخار
نسبة الديون إلى الدخل
جودة التعليم والصحة
الاستقرار الاجتماعي
ولادة الطبقة الوسطى ①
الازدهار المعرفي ②
ضغط المال الريعي ③
تآكل الطبقة الوسطى ④
الانقسام الاجتماعي ⑤
الانهيار أو إعادة البناء ⑥
(في البداية) / (في الانهيار)
أسباب تآكل الطبقة الوسطى
الاقتصاد الريعي وضعف الإنتاج
ضعف الأجور مقابل إنتاجية حقيقية
تكلفة التعليم المرتفعة
التضخم وارتفاع تكلفة المعيشة
الفائدة والديون الاستهلاكية
المضاربة العقارية وارتفاع السكن
كيف نعيد بناء الطبقة الوسطى عمرانيا؟
دولة مقاصدية تقيس نجاحها بقدرة المجتمع
ربط الأجر بالإنتاج الحقيقي
حماية من التضخم وموازنة عادلة
تمويل للمشاريع الصغيرة والمتوسطة
تعليم جيد بتكلفة معقولة
سكن ميسر غير مضاربي
الخلاصة الكبرى
حين تكون الطبقة الوسطى قوية، يكون المجتمع قادرا على إنتاج المعرفة والاستقرار والعمران.
وحين تُلتهم الطبقة الوسطى بالديون والعقار والتضخم والريع، يتحول المجتمع إلى طرفين:
قلة مالكة للأصول،
وكثرة قلقة على الكفاية.

المنحنىٰ التاسع: منحنىٰ القيمة الحقيقية والقيمة الوهمية كيف تنتقل الحضارات من إنتاج الثروة إلىٰ إنتاج الأسعار

إذا كان منحنىٰ الطبقة الوسطىٰ والعمران قد كشف كيف يُلتهم الوعاء الاجتماعي للحضارة، فإن منحنىٰ القيمة الحقيقية والقيمة الوهمية يكشف شيئًا أشد خطورة:

كيف تبدأ المجتمعات بالخلط بين:

- الثروة الحقيقية،

و :

- الثروة السعرية .

وهذا المنحنىٰ من أعمق منحنيات النظرية فلسفيًا واقتصاديًا؛ لأنه يدخل مباشرة إلىٰ سؤال:

ما القيمة أصلًا؟

هل القيمة هي:

- ما يُنتج الغذاء،
- والصناعة،
- والمعرفة،
- والتقنية،
- والقدرة الحقيقية؟

أم أن القيمة يمكن أن تصبح:

مجرد ارتفاع في الأسعار؟

وهنا تبدأ إحدىٰ أخطر أزمات الاقتصاد الحديث.

المرحلة الأولىٰ: القيمة العمرانية الحقيقية

في بداية المنحنىٰ تكون القيمة:

مرتبطة:

- بالإنتاج،
- والعمل،
- والتحول الحقيقي للموارد .

في هذه المرحلة:

- المصنع ينتج قيمة،
- والمزرعة تنتج قيمة،
- والمعرفة تنتج قيمة،
- والبنية التحتية تنتج قيمة .

وهنا تكون الثروة:

امتدادًا:

للعمل والإنتاج والقدرة.

وفي هذه المنطقة:

ترتفع:

- الإنتاجية،
- والدخول الحقيقية،
- والقدرة المجتمعية،
- والاستقلال الحضاري .

وهنا يكون:

"الاقتصاد الحقيقي."

المرحلة الثانية: القيمة السوقية الطبيعية

مع توسع الأسواق تبدأ:

- الأصول،
- والأسهم،
- والعقارات،
- والشركات،

بالحصول على:

- قيم سوقية .

لكن العلاقة لا تزال متوازنة نسبيًا.

فالسعر هنا:

يعكس — بدرجة معقولة — القيمة الحقيقية الكامنة في:

- الإنتاج،
- أو الأرباح،
- أو القدرة المستقبلية الواقعية .

وهنا لا تزال:

الأسعار مرتبطة بالعمران الحقيقي.

المرحلة الثالثة: بداية الانفصال السعري

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنى.

في هذه المرحلة تبدأ:

الأسعار بالصعود أسرع من:

الإنتاج الحقيقي.

فتبدأ:

- المضاربة،
- والسيولة،
- والائتمان،
- والتوسع النقدي،

بدفع:

- العقار،
- والأسهم،
- والأصول،

إلىٰ مستويات أعلىٰ من قيمتها الإنتاجية الواقعية .

وهنا يحدث التحول الخطير:

المجتمع يبدأ بالخلط بين:

ارتفاع السعر،

وخلق القيمة.

وفي هذه اللحظة تبدأ:

"القيمة الوهمية."

المرحلة الرابعة: اقتصاد الأسعار

في هذه المرحلة يصبح الاقتصاد:

مدفوعًا:

بالأسعار،

لا بالإنتاج.

فيبدو المجتمع:

أغنىٰ،

لأن:

- العقار ارتفع،
- والأسهم ارتفعت،
- والأصول تضخمت .

لكن في العمق:

- المصنع لم يتحسن بالدرجة نفسها،
- والإنتاجية لم ترتفع،
- والمعرفة لم تتوسع،
- والعمل الحقيقي لم يتضاعف .

وهنا يحدث أخطر تحول نفسي:

الثروة تبدأ بالتحول إلىٰ:

"شعور سعري"

لا:

"قدرة حضارية."

وفي هذه المرحلة:

- تتضخم الفجوة الطبقية،
- وتزداد المضاربة،
- ويهرب المال من الإنتاج الحقيقي .

المرحلة الخامسة: اقتصاد الوهم المالي

وهذه من أخطر مناطق المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة يصبح:

رفع الأسعار،

أهم من:

خلق القيمة الحقيقية.

فتتحول:

- البورصة،
- والعقار،
- والأصول،

إلىٰ:

- مراكز صناعة الثروة الوهمية .

وفي هذه المنطقة:

- يعيش الاقتصاد علىٰ التوقعات،
- وتعيش الأصول علىٰ السيولة،
- وتعيش الأسواق علىٰ الديون .

وهنا يصبح:

"المال يقيّم المال"

لا:

"الإنتاج يخلق القيمة."

وفي هذه المرحلة:

- تتآكل الطبقة الوسطىٰ،
- وتتضخم الأصول،
- وتضعف القدرة الحقيقية للمجتمع .

المرحلة السادسة: الانفجار السعري أو العودة إلىٰ القيمة الحقيقية

كل اقتصاد يصل إلىٰ هذه المرحلة يواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانفجار السعري

ويظهر علىٰ شكل:

- انهيار عقاري،
- سقوط بورصات،
- انفجار فقاعات،
- تآكل الثروة الورقية،
- أزمات مالية،
- بطالة واضطراب اجتماعي .

وفي هذه اللحظة يكتشف المجتمع:

أن جزءًا كبيرًا من الثروة كان:

مجرد:

"أسعار."

الاحتمال الثاني: العودة إلىٰ القيمة العمرانية

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط المال بالإنتاج،

- تقليل المضاربة،
- توجيه السيولة إلىٰ الاقتصاد الحقيقي،
- بناء الصناعة والمعرفة،
- ضبط تضخم الأصول،
- حماية الطبقة الوسطىٰ الإنتاجية .

وهنا تعود القيمة:

من:

وهم سعري،

إلىٰ:

قدرة حقيقية.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

ليست كل زيادة في الثروة:

زيادة في القيمة.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

فقد يصبح المجتمع:

أغنىٰ علىٰ الورق،

لكنه:

أضعف حضاريًا،

وأقل إنتاجًا،

وأكثر هشاشة.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن:

القيمة الحقيقية تنشأ من:

- المورد،
- والعمل،
- والمعرفة،
- والمخاطرة،
- والتحول الحقيقي .

ولهذا:

- تحريم الربا،
- وضبط المضاربة،
- وربط الربح بالمخاطرة،
- ومنع الاحتكار،
- كلها أدوات لمنع:
- تحول الاقتصاد إلىٰ:
- اقتصاد أسعار منفصل عن العمران .

فالاقتصاد الإسلامي لا يعادي السوق،

بل يعادي:

انفصال السعر عن القيمة الحقيقية.

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- صعود القيمة الحقيقية أولًا .
- ثم صعود الأسعار أسرع من الإنتاج .
- ثم تضخم العقار والأسهم .
- ثم اتساع الفجوة بين:
- القيمة الحقيقية والقيمة الوهمية .

ثم:

- الانفجار،
- أو:
- العودة إلىٰ الاقتصاد الحقيقي .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة "بداية الانفصال السعري ."
- ونقطة "اقتصاد الأسعار ."
- ونقطة "اقتصاد الوهم المالي ."
- ونقطة "العودة إلىٰ القيمة الحقيقية ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الاقتصاد العمراني:

السعر يخدم القيمة.

أما في الاقتصاد المالي المتأخر:

القيمة تبدأ بخدمة السعر.

وهنا تتحول:

- العقارات،

- والأسهم،
- والأصول،
- من أدوات تعكس الاقتصاد الحقيقي،

إلىٰ:

- عوالم سعرية مستقلة قد تبتلع الاقتصاد الحقيقي نفسه.

المنحنىٰ العاشـــر: منحنىٰ الطبقة الريعية العالمية من الرأســـمالية الوطنية إلىٰ الأرستقراطية المالية الكونية

إذا كان منحنىٰ القيمة الحقيقية والقيمة الوهمية قد كشــف كيف يمكن للأســعار أن تنفصل عن القيمة، فإن منحنىٰ الطبقة الريعية العالمية يكشف شيئًا أشد خطورة:

كيف انفصلت الثروة نفسها عن الجغرافيا الوطنية، وتحولت إلىٰ قوة مالية كونية عابرة للدول.

و هذا المنحنىٰ من أخطر منحنيات النظر ية الجيو-اقتصـــادية؛ لأنه يشــرح التحول التاريخي من:

- رأسمالية مرتبطة بالإنتاج الوطني،

إلىٰ :

- طبقة مالية عالمية،
- تتحكم:
- بالسيولة،
- والديون،
- والتقنية،
- والبيانات،
- والأسواق،
- والمنصات،
- والعملات،
- دون أن تكون مرتبطة بالكامل :
- بوطن،

- أو مجتمع،
- أو طبقة وسطىٰ وطنية،
- أو إنتاج حقيقي محدد .

وهنا تبدأ واحدة من أخطر تحولات العصر الحديث.

المرحلة الأولىٰ: الرأسمالية الإنتاجية الوطنية

في بداية المنحنىٰ تكون الثروة:

مرتبطة:

- بالمصنع،
- والزراعة،
- والصناعة الوطنية،
- والبنية التحتية،
- والعمل المحلي .

في هذه المرحلة:

الرأسمالي يحتاج:

- العمال،
- والسوق الوطني،
- والاستقرار الاجتماعي،
- والدولة الوطنية .

وهنا تكون:

الثروة مرتبطة نسبيًا:

بالعمران الوطني.

وفي هذه المنطقة:

- الطبقة الوسطىٰ تتوسع،
- والإنتاج يرتفع،
- والدولة قوية نسبيًا،
- والمجتمع يستفيد من النمو .

المرحلة الثانية: الرأسمالية العابرة للحدود

مع توسع التجارة والعولمة تبدأ:

- الشركات المتعددة الجنسيات،
- والأسواق العالمية،
- والتدفقات المالية،
- وسلاسل الإنتاج العابرة للقارات .

لكن العلاقة لا تزال مرتبطة جزئيًا:

بالإنتاج الحقيقي.

في هذه المرحلة:

- تنتقل المصانع،
- وتتوسع التجارة،
- وتبدأ الرساميل بالتحرك عالميًا .

وهنا يبدأ:

"فك الارتباط الجزئي"

بين:

الثروة،

والوطن.

المرحلة الثالثة: صعود الرأسمالية المالية العالمية

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة تبدأ:

- البنوك العالمية،
- وصناديق الاستثمار،
- والمؤسسات المالية،
- والأسواق،
- والمشتقات،

بالتحول إلىٰ:

- القوة الاقتصادية الأكبر .

وهنا يحدث التحول الخطير:

المال يبدأ بالتحرر من:

- المصنع،
- والأرض،
- والعمل المحلي .

وفي هذه اللحظة:

- تصبح المضاربة أسرع من الصناعة،
- والسيولة أقوىٰ من الإنتاج،
- والأسواق أهم من الاقتصاد الحقيقي .

وهنا تبدأ:

"الطبقة المالية الكونية."

المرحلة الرابعة: الأرستقراطية المالية العالمية

في هذه المرحلة تتشكل:

طبقة جديدة تمامًا في التاريخ الاقتصادي.

طبقة:

- تملك الأصول العالمية،
- وتتحكم بالتدفقات المالية،
- وتمتلك البيانات،
- والمنصات،
- والتقنية،
- وشبكات الدفع،
- والاستثمارات العابرة للدول .

لكنها لا ترتبط بالكامل:

- بمجتمع واحد،
- أو دولة واحدة،
- أو طبقة وسطىٰ وطنية .

وفي هذه المرحلة يحدث أخطر تحول:

الثروة تصبح عابرة للسيادة.

فتصبح:

- الدول بحاجة للأسواق،
- بينما الأسواق أقل حاجة للدول .

وهنا:

- تتآكل الضرائب الإنتاجية،
- وتضعف قدرة الدول،
- وتزداد الفجوة الطبقية،
- وتتآكل الطبقات الوسطىٰ الوطنية .

المرحلة الخامسة: الريع الكوني

وهذه أخطر مناطق المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة لا تعود الثروة مرتبطة أساسًا:

بالإنتاج الحقيقي،

بل:

- بالفائدة،
- والمضاربة،
- والبيانات،
- والمنصات الرقمية،
- والأصول العالمية،
- والعملات،
- والسيطرة علىٰ التدفقات المالية .

وهنا يظهر:

"الريع المالي العالمي."

أي أن جزءًا ضخمًا من الثروة العالمية يبدأ بالتولد:

من:

- حركة المال،
  - لا:
- من إنتاج القيمة الحقيقية .

وفي هذه المنطقة:

- تزداد هشاشة الدول،
- وتتسع الفجوة العالمية،
- وتتراجع قدرة المجتمعات علىٰ ضبط المال .

وهنا تصبح:

الطبقة الريعية العالمية،

أقوىٰ أحيانًا من:

- الحكومات،
- والبرلمانات،
- وحتىٰ الاقتصادات الوطنية نفسها .

المرحلة السادسة: الانفجار العالمي أو إعادة التوازن الحضاري

كل نظام يصل إلىٰ هذه المرحلة يواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانفجار العالمي

ويظهر علىٰ شكل:

- أزمات مالية كبرىٰ،
- انهيارات ديون،
- اضطرابات اجتماعية،
- صعود الشعبوية،

- تفكك الطبقات الوسطىٰ،
- حروب تجارية،
- وصدامات جيو-اقتصادية .

وفي هذه اللحظة يكتشف العالم:

أن الثروة أصبحت:

منفصلة عن المجتمعات.

الاحتمال الثاني: إعادة التوازن الحضاري

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط المال بالإنتاج الحقيقي،
- بناء سيادات نقدية متوازنة،
- ضبط الريع المالي العالمي،
- إعادة بناء الطبقات الوسطىٰ،
- تقليل هيمنة المضاربة،
- إخضاع التقنية والبيانات للمصلحة العامة،
- بناء اقتصاد عالمي أكثر عدالة .

وهنا تعود الثروة:

من:

أداة سيطرة كونية،

إلىٰ:

أداة عمران إنساني.

أخطر فكرة في المنحنىٰ

حين تنفصل الثروة عن المجتمع،

تبدأ الحضارة بفقدان توازنها.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

لأن الخطر ليس فقط:

في وجود أغنياء،

بل:

في وجود طبقة مالية كونية،

تراكم الثروة دون ارتباط متناسب:

- بالعمل،
- أو المجتمع،
- أو الإنتاج الحقيقي،
- أو المسؤولية الحضارية .

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن:

المال يجب أن يبقىٰ:

داخل الدورة العمرانية الحقيقية.

ولهذا:

- تحريم الربا،
- وضبط الاحتكار،
- وربط الربح بالمخاطرة،

- ومنع المال من الانفصال عن العمل،

كلها أدوات لمنع:

تشكل:

- ‘‘أرستقراطية مالية منفصلة عن المجتمع .’’

فالاقتصاد الإسلامي لا يعادي الثروة،

بل يعادي:

تحول الثروة إلىٰ:

قوة ريعية فوق الإنسان والعمران.

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- صعود الرأسمالية الوطنية أولًا .
- ثم انتقال الثروة عبر الحدود .
- ثم صعود المؤسسات المالية العالمية .
- ثم تشكل الطبقة الريعية الكونية .

ثم:

- الانفجار العالمي،

أو:

- إعادة التوازن الحضاري .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة ‘‘فك الارتباط بين الثروة والوطن .’’
- ونقطة ‘‘صعود الطبقة المالية الكونية .’’

- ونقطة "الريع العالمي ."
- ونقطة "إعادة التوازن الحضاري ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الاقتصاد العمراني:

الثروة تخدم المجتمع.

أما في الرأسمالية المالية الكونية:

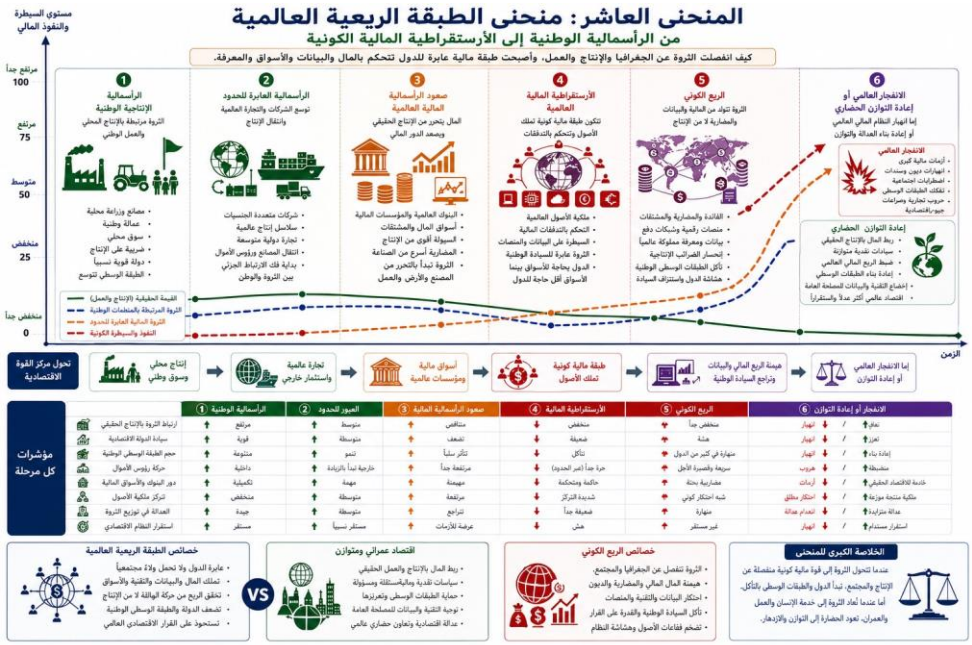
قد يبدأ المجتمع بخدمة حركة الثروة نفسها.

وهنا تتحول:

- البنوك،
- والمنصات،
- والأسواق،
- والبيانات،
- والعملات،
- من أدوات لتنظيم الاقتصاد،

إلىٰ:

- بنية كونية لإعادة تشكيل القوة والثروة والسيادة في العالم كله.


المنحنى العاشر: منحنى الطبقة الريعية العالمية
من الرأسمالية الوطنية إلى الأرستقراطية المالية الكونية
كيف انفصلت الثروة عن الجغرافيا والإنتاج والعمل، وأصبحت طبقة مالية عابرة للدول تتحكم بالمال والبيانات والأسواق والمعرفة.
مستوى السيطرة والنفوذ المالي
مرتفع جداً 100
مرتفع 75
متوسط 50
منخفض 25
منخفض جداً 0
1 الرأسمالية الإنتاجية الوطنية
الثروة مرتبطة بالإنتاج المحلي والعمل الوطني
مصانع وزراعة محلية
عمالة وطنية
سوق محلي
ضريبية على الإنتاج
دولة قوية نسبياً
الطبقة الوسطى تتوسع
2 الرأسمالية العابرة للحدود
توسع الشركات والتجارة العالمية وانتقال الإنتاج
شركات متعددة الجنسيات
سلاسل إنتاج عالمية
تجارة دولية متوسعة
انتقال المصانع ورؤوس الأموال
بداية فك الارتباط الجزئي بين الثروة والوطن
3 صعود الرأسمالية المالية العالمية
المال يتحرر من الإنتاج الحقيقي ويصعد الدور المالي
البنوك العالمية والمؤسسات المالية
أسواق المال والمشتقات
السيولة أقوى من الإنتاج
المضاربة أسرع من الصناعة
الثروة تبدأ بالتحرر من المصنع والأرض والعمل
4 الأرستقراطية المالية العالمية
تتكون طبقة مالية كونية تملك الأصول وتتحكم بالتدفقات
ملكية الأصول العالمية
التحكم بالتدفقات المالية
السيطرة على البيانات والمنصات
الثروة عابرة للسيادة الوطنية
الدول بحاجة للأسواق بينما الأسواق أقل حاجة للدول
5 الريع الكوني
الثروة تتولد من المالية والبيانات والمضاربة لا من الإنتاج
الفائدة والمضاربة والمشتقات
منصات رقمية وشبكات دفع
بيانات ومعرفة مملوكة عالمياً
إنحسار الضرائب الإنتاجية
تآكل الطبقات الوسطى الوطنية
هشاشة الدول واستنزاف السيادة
6 الانفجار العالمي أو إعادة التوازن الحضاري
إما انهيار النظام المالي العالمي أو إعادة بناء العدالة والتوازن
الانفجار العالمي
أزمات مالية كبرى
انهيارات ديون وسندات
اضطرابات اجتماعية
تفكك الطبقات الوسطى
حروب تجارية وصراعات جيوراقتصادية
إعادة التوازن الحضاري
ربط المال بالإنتاج الحقيقي
سيادات نقدية متوازنة
ضبط الريع المالي العالمي
إعادة بناء الطبقات الوسطى
إخضاع التقنية والبيانات للمصلحة العامة
اقتصاد عالمي أكثر عدلاً واستقراراً
القيمة الحقيقية (الإنتاج والعمل)
الثروة المرتبطة بالمنظمات الوطنية
الثروة المالية العابرة للحدود
النفوذ والسيطرة الكونية
الزمن
تحول مركز القوة الاقتصادية
إنتاج محلي وسوق وطني
تجارة عالمية واستثمار خارجي
أسواق مالية ومؤسسات عالمية
طبقة مالية كونية تملك الأصول
هيمنة الريع المالي والبيانات ونزاعج السيادة الوطنية
إما الانفجار العالمي أو إعادة التوازن
مؤشرات كل مرحلة
الانفجار أو إعادة التوازن 6 | الريع الكوني 5 | الأرستقراطية المالية 4 | صعود الرأسمالية المالية 3 | المحور للحدود 2 | الرأسمالية الوطنية 1
تعادل | منخفض جداً | منخفض | متنافس | متوسط | مرتفع | ارتباط الثروة بالإنتاج الحقيقي
تعزز | هشة | ضعيفة | تضعف | متوسطة | قوية | سيادة الدولة الاقتصادية
إعادة بناء | انهيار | تآكل | تتآكل سلباً | تنمو | متنوعة | حجم الطبقة الوسطى الوطنية
متضبطة | هروب | سريعة والهجرة الأجل | حرة جداً (عبر الحدود) | خارجية نمواً بالزيادة | داخلية | حركة رؤوس الأموال
خدمة للاقتصاد الحقيقي | أزمات | مضاربية بحتة | مرتفعة جداً | مهمة | تكميلية | دور البنوك والأسواق المالية
ملكية منتجة موزعة | احتكار مطلق | شبه احتكار كوني | حاكمة ومتحكمة | مهيمنة | مرتفعة | تركز ملكية الأصول
عدالة متزايدة | انعدام عدالة | شديدة التركز | مرتفعة | متوسطة | منخفض | العدالة في توزيع الثروة
استقرار مستدام | انهيار | غير مستقر | هش | تتراجع | متوسطة | مستقر | جيدة | استقرار النظام الاقتصادي
خصائص الطبقة الريعية العالمية
عابرة للدول ولا تحمل ولاءً مجتمعياً
تملك المال والبيانات والتقنية والأسواق
تحقق الربح من حركة الهائلة لا من الإنتاج
تضعف الدولة والطبقة الوسطى الوطنية
تستحوذ على القرار الاقتصادي العالمي
VS
اقتصاد عمراني ومتوازن
ربط المال بالإنتاج والعمل الحقيقي
سياسات نقدية وماليةمستقلة ومسؤولة
حماية الطبقات الوسطى وتعزيزها
توجيه التقنية والبيانات للمصلحة العامة
عدالة اقتصادية وتعاون حضاري عالمي
خصائص الريع الكوني
الثروة تنفصل عن الجغرافيا والمجتمع.
هيمنة المال المالي والمضاربة والدين
احتكار البيانات والتقنية والمنصات
تآكل السيادة الوطنية والقدرة على القرار
تضخم فقاعات الأصول وهشاشة النظام
الخلاصة الكبرى للمنحنى
عندما تتحول الثروة إلى قوة مالية كونية منفصلة عن الإنتاج والمجتمع، تبدأ الدول والطبقات الوسطى بالأفول. أما عندما تُعاد الثروة إلى خدمة الإنسان والعمل والعمران، تعود الحضارة إلى التوازن والازدهار.

المنحنىٰ الحادي عشر: منحنىٰ الإنسان الاقتصادي والإنسان العمراني أيُّ إنسانٍ يصنعه كل نظام اقتصادي؟

إذا كانت المنحنيات السابقة قد شرحت:

- حركة المال،
- والريع،
- والسيولة،
- والدين،
- والدولة،
- والطبقات،
- فإن هذا المنحنىٰ يدخل إلىٰ السؤال الأعمق والأخطر في المشروع كله :

ما صورة الإنسان التي ينتجها الاقتصاد؟

وهذا المنحنىٰ ليس اقتصاديًا فقط، بل:

- أنثروبولوجي،
- وفلسفي،
- وحضاري،

لأن كل نظام اقتصادي لا ينتج :

- ثروة فقط،
- بل ينتج :
- إنسانًا،
- وقيمًا،
- وأنماط رغبة،

- وطريقة نظر إلىٰ الحياة والزمن والمجتمع .

ومن هنا فإن الاختلاف الحقيقي بين الاقتصاد الإسلامي الكلي والاقتصاد الحديث لا يبدأ من:

- البنك،
- أو الفائدة،
- بل يبدأ من :

تعريف الإنسان نفسه.

المرحلة الأولىٰ: الإنسان العمراني الطبيعي

في بداية المنحنىٰ يكون الإنسان:

- مرتبطًا بالعمل،
- والجماعة،
- والمعنىٰ،
- والحاجة الحقيقية،
- والزمن الطبيعي للإنتاج .

في هذه المرحلة:

- العمل ليس مجرد دخل،

بل:

- وظيفة وجودية وأخلاقية .
- والاستهلاك مرتبط بالحاجة،
- والثروة مرتبطة بالمسؤولية،
- والمجتمع جزء من تكوين الفرد .

وهنا يكون الإنسان:

"إنسانًا عمرانيًا."

أي:

- منتجًا،
- مشاركًا،
- مرتبطًا بالمستقبل،
- وبالمجتمع،
- وبالمعنىٰ الأخلاقي للعمل .

المرحلة الثانية:

الإنسان الاقتصادي المنتج

مع توسع السوق والتجارة يبدأ الإنسان بالدخول في:

- التخصص،
- والإنتاج،
- والربح،
- والتوسع الاقتصادي .

لكن العلاقة لا تزال متوازنة نسبيًا.

في هذه المرحلة:

- العمل ينتج قيمة،
- والادخار يخدم المستقبل،
- والطموح يرتبط بالإنجاز الحقيقي .

وهنا يكون:

الاقتصاد خادمًا نسبيًا للإنسان.

المرحلة الثالثة: بداية التحول الاستهلاكي

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ.

في هذه المرحلة يبدأ الاقتصاد:

بإعادة تعريف الإنسان نفسه.

فتبدأ:

- الإعلانات،
- والثقافة الاستهلاكية،
- والائتمان،
- والأسواق،
- والمنصات،
- بصناعة:
- الرغبات .

وهنا يحدث التحول الخطير:

الإنسان يبدأ بالتحول:

من:

"منتج"

إلىٰ:

"مستهلك."

وفي هذه اللحظة تبدأ:

"فجوة المعنىٰ الاقتصادي."

لأن القيمة الشخصية تبدأ بالارتباط:

- بالامتلاك،
- والاستهلاك،
- والمظهر،

لا :

- بالإنتاج،
- أو المعرفة،
- أو الدور العمراني .

المرحلة الرابعة: الإنسان الاستهلاكي

في هذه المرحلة يصبح الإنسان:

- مدفوعًا بالرغبة،
- لا بالحاجة،
- وبالسرعة،
- لا بالاستقرار،
- وباللذة الفورية،
- لا بالبناء طويل الأمد .

وهنا يحدث أخطر تحول نفسي:

الإنسان يبدأ باستهلاك ذاته.

كيف؟

لأن:

- الديون تستهلك المستقبل،

- والإدمان الاستهلاكي يستهلك الطمأنينة،
- والعمل يتحول إلىٰ مجرد وسيلة للشراء،
- والزمن يصبح سلسلة من الرغبات السريعة .

وفي هذه المرحلة:

- تضعف الروابط الاجتماعية،
- وتتآكل الأسرة،
- ويزداد القلق،
- ويصبح الإنسان أكثر هشاشة رغم وفرة السلع .

المرحلة الخامسة: الإنسان الرقمي المُدار

وهذه أخطر مناطق المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة لا يعود الاقتصاد:

يستجيب لرغبات الإنسان فقط،

بل:

يبدأ بصناعتها وإدارتها.

فتدخل:

- الخوارزميات،
- والبيانات،
- والمنصات،
- والذكاء الاصطناعي،

في تشكيل :

- الرغبات،

- والاستهلاك،
- والاهتمامات،
- وحتىٰ الانتباه نفسه .

وهنا يحدث التحول الأخطر:

الإنسان يتحول إلىٰ:

"وحدة بيانات اقتصادية."

وفي هذه المرحلة:

- تُباع الانتباهات،
- وتُدار الرغبات،
- ويُعاد تشكيل السلوك،
- ويصبح الاستهلاك شبه مبرمج .

وهنا تبدأ:

"أزمة الإنسان الحضارية."

المرحلة السادسة: التفكك أو العودة إلىٰ الإنسان العمراني

كل حضارة تصل إلىٰ هذه المرحلة تواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول

التفكك الحضاري

ويظهر علىٰ شكل:

- قلق جماعي،
- تفكك أسري،
- عزلة اجتماعية،

- استهلاك مفرط،
- ديون نفسية واقتصادية،
- فقدان المعنىٰ،
- هشاشة روحية وأخلاقية .

وفي هذه اللحظة يكتشف المجتمع:

أن الوفرة لم تنتج:

الطمأنينة.

الاحتمال الثاني: العودة إلىٰ الإنسان العمراني

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط العمل بالمعنىٰ،
- وربط الاستهلاك بالحاجة،
- وربط المال بالمسؤولية،
- وبناء اقتصاد يخدم:
  - ✓ الإنسان،
  - ✓ لا الرغبة المفتوحة .

وهنا يعود الإنسان:

من:

"مستهلك مُدار"،

إلىٰ:

"مستخلف منتج."

أخطر فكرة في المنحنىٰ

أخطر ما تفعله الأنظمة الاقتصادية:

ليس تشكيل الأسواق،

بل:

تشكيل الإنسان نفسه.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

لأن الاقتصاد حين يعيد تعريف:

- النجاح،
- والرغبة،
- والقيمة،
- فهو يعيد تشكيل :
- النفس،
- والمجتمع،
- والحضارة .

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن الإنسان:

ليس:

- كائن رغبة فقط،

ولا :

- آلة منفعة .

بل:

- مستخلف،
- أخلاقي،
- اجتماعي،
- مسؤول عن المستقبل،
- مرتبط بالعمران .

ولهذا:

- الحاجة تختلف عن الرغبة،
- والكفاية تختلف عن الترف،
- والاستهلاك ليس غاية مستقلة،
- والعمل ليس مجرد وسيلة دخل .

فالاقتصاد الإسلامي لا يريد:

"إنسان السوق"،

بل:

"إنسان العمران."

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- الإنسان المنتج أولًا .
- ثم صعود الثقافة الاستهلاكية .
- ثم تحول الإنسان إلىٰ مستهلك .
- ثم دخول المنصات والخوارزميات .

ثم:

- التفكك،

أو:

- العودة إلىٰ الإنسان العمراني .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة ‘‘فجوة المعنىٰ الاقتصادي .’’
- ونقطة ‘‘الإنسان الاستهلاكي .’’
- ونقطة ‘‘الإنسان الرقمي المُدار .’’
- ونقطة ‘‘العودة إلىٰ الإنسان العمراني .’’

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الاقتصاد العمراني:

الاقتصاد يخدم الإنسان.

أما في الاقتصاد الاستهلاكي الرقمي:

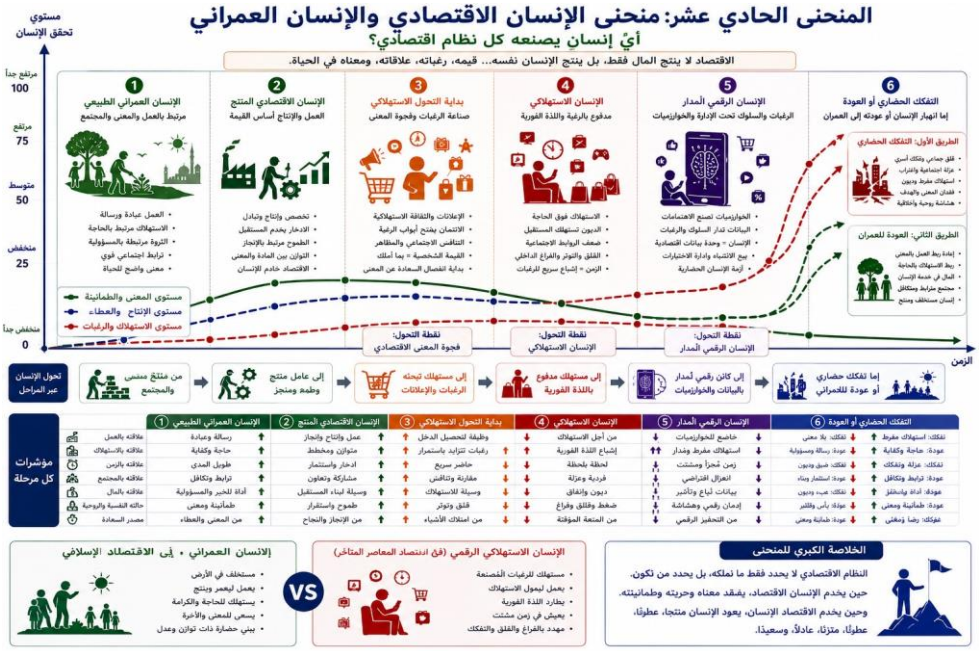
قد يبدأ الإنسان بخدمة:

- السوق،
- والرغبة،
- والخوارزمية،
- والاستهلاك اللامنتهي .

وهنا تتحول:

- الحرية،
- والرغبة،
- والمال،

- من أدوات لتحرير الإنسان،
- إلىٰ أدوات لإعادة تشكيله واستهلاكه نفسيًا وحضاريًا.



المنحنىٰ الثاني عشـــر: منحنىٰ الحضـــارة الاقتصـــادية من صـــعود العمران إلىٰ الانفصال المالي ثم الانهيار أو التجدد الحضاري

صديقي العزيز،

نصل الآن إلىٰ المنحنىٰ التركيبي الأعظم في المشروع كله.

هذا المنحنىٰ ليس منحنىٰ جزئيًا، بل هو محاولة لرؤية:

- المال،
- والدولة،
- والريع،
- والطبقة الوسطىٰ،
- والسيولة،
- والقيمة،
- والزمن،
- والإنسان،
- داخل دورة حضارية واحدة .

إنه المنحنىٰ الذي يجمع كل المنحنيات الســـابقة في بنية كبرىٰ واحدة، ليجيب عن السؤال الأخطر:

كيف تصعد الحضارات اقتصاديًا؟

وكيف تبدأ بالانهيار حين تنفصل الثروة عن العمران؟

وهذا المنحنىٰ في حقيقته ليس اقتصاديًا فقط، بل:

- تاريخي،
- وفلسفي،

- واجتماعي،
- وجيو-اقتصادي،
- لأنه يحاول قراءة "مصير الحضارات" من داخل حركة المال والقيمة والدولة .

المرحلة الأولىٰ: لحظة التأسيس العمراني

في بداية المنحنىٰ تكون الحضارة:

- قريبة من المورد،
- والعمل،
- والحاجة الحقيقية،
- والإنتاج الواقعي .

في هذه المرحلة:

- الإنسان منتج،
- والدولة محدودة لكنها وظيفية،
- والطبقة الوسطىٰ تبدأ بالتشكل،
- والثروة مرتبطة بالإنتاج الحقيقي .

وهنا تكون:

القيمة،

والعمل،

والزمن،

والمال،

داخل دورة متوازنة نسبيًا.

وفي هذه المنطقة:

- يرتفع الإنتاج الحقيقي،
- وتتوسع المعرفة،
- وتتشكل المناعة الحضارية .

وهنا تبدأ:

"مرحلة الصعود العمراني."

المرحلة الثانية: التوسع والإنتاج الحضاري

مع توسع الحضارة:

- تتوسع التجارة،
- وتزداد المدن،
- وتتراكم المعرفة،
- وتقوىٰ الدولة،
- وتتسع الطبقة الوسطىٰ .

وفي هذه المرحلة:

- يتحول الفائض إلىٰ:
- بنية تحتية،
- ومعرفة،
- ومؤسسات،
- وقوة إنتاجية .

وهنا يكون:

المال لا يزال:

خادمًا للعمران.

وفي هذه المنطقة:

- ترتفع الكفاية،
- ويتوسع الاستقرار،
- ويزداد التوازن الاجتماعي .

المرحلة الثالثة: بداية الانفصال المالي

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنىٰ الحضاري كله.

في هذه المرحلة تبدأ:

- السيولة،
- والريع،
- والدين،
- والمضاربة،
- والأصول،

بالصعود أسرع من:

- الإنتاج الحقيقي .

وهنا يحدث التحول الخطير:

المال يبدأ بالتحول:

من:

أداة بناء،

إلىٰ:

غاية مستقلة.

وفي هذه اللحظة:

- ترتفع أسعار الأصول،
- وتتوسع الديون،
- ويبدأ الريع بابتلاع الإنتاج،
- وتبدأ الطبقة الوسطىٰ بالتآكل التدريجي .

وهنا تدخل الحضارة:

"مرحلة الانفصال."

المرحلة الرابعة: الحضارة المالية

في هذه المرحلة يبدو المجتمع:

- غنيًا،
- ومتطورًا،
- ومليئًا بالسيولة،
- والأسواق،
- والتقنية،
- والأصول المرتفعة .

لكن في العمق:

- العمل الحقيقي يضعف،
- والإنتاجية تتباطأ،
- والدين يتضخم،
- والطبقة الوسطىٰ تتآكل،
- والإنسان يتحول إلىٰ مستهلك ومدين .

وفي هذه المنطقة:

- تصبح المضاربة أسرع من الصناعة،
- والعقار أكثر ربحًا من المعرفة،
- والفائدة أقوىٰ من العمل .

وهنا يحدث أخطر تحول حضاري:

الحضارة تبدأ باستهلاك مستقبلها.

المرحلة الخامسة: الهشاشة الحضارية الكبرىٰ

وهذه أخطر مناطق المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة:

- تتضخم الديون،
- وتتسع الفجوات الاجتماعية،
- وتضعف الدولة المقاصدية،
- وتزداد هيمنة الطبقة المالية الكونية،
- ويتحول الإنسان إلىٰ كائن استهلاكي رقمي .

وهنا تصبح الحضارة:

قوية ماليًا،

لكن:

هشة إنسانيًا وإنتاجيًا.

وفي هذه المرحلة:

- أي أزمة مالية،
- أو حرب،
- أو اضطراب نقدي،

- قد يكشف هشاشة البنية كلها .

وهنا تبدأ:

"مرحلة التعب الحضاري."

المرحلة السادسة: الانهيار أو التجدد الحضاري

كل حضارة تصل إلىٰ هذه المرحلة تواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانهيار الحضاري

ويظهر علىٰ شكل:

- أزمات مالية متكررة،
- تفكك طبقات،
- فقدان المعنىٰ،
- انهيار الثقة،
- تضخم الديون،
- اضطراب سياسي واجتماعي،
- تراجع القدرة الحضارية الحقيقية .

وفي هذه اللحظة تكتشف الحضارة:

أنها راكمت:

الثروة،

لكنها استنزفت:

الإنسان،

والإنتاج،

والمستقبل.

الاحتمال الثاني: التجدد العمراني

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط المال بالإنتاج،
- وربط الدولة بالكفاية،
- وربط الثروة بالمسؤولية،
- وربط التكنولوجيا بالإنسان،
- وربط السوق بالعمران،
- وإعادة بناء الطبقة الوسطىٰ،
- وتقليل الريع المالي،
- وإعادة الاعتبار للعمل والمعرفة والزمن الطويل .

وهنا تبدأ:

"العودة الحضارية."

أخطر فكرة في المنحنىٰ

الحضارات لا تنهار فقط بسبب الفقر،

بل قد تنهار:

حين تصبح الثروة منفصلة عن العمران.

وهذه ربما أخطر فكرة في المشروع كله.

لأن:

- المال قد يتضخم،
- والأسواق قد ترتفع،

- والسيولة قد تتوسع،

لكن :

- الإنسان يضعف،
- والإنتاج يتراجع،
- والطبقة الوسطىٰ تتآكل،
- والمستقبل يُستهلك .

وهنا تبدأ الحضارة:

بالانهيار من الداخل.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن:

العمران هو الغاية العليا للاقتصاد.

ولهذا:

- المال يجب أن يخدم الحياة،
- والثروة يجب أن تخدم الكفاية،
- والدولة يجب أن تبني القدرة،
- والزمن يجب أن يخدم المستقبل،
- والتقنية يجب أن تخدم الإنسان .

ولهذا فإن:

- تحريم الربا،
- وضبط الريع،
- ومنع الاحتكار،

- وربط الربح بالمخاطرة،
- وحماية الطبقة الوسطىٰ،
- ليست أحكامًا جزئية،

بل:

- آليات حضارية لمنع:
- انفصال الثروة عن العمران .

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

- صعود الإنتاج والعمران أولًا .
- ثم صعود السيولة والريع .
- ثم تآكل الطبقة الوسطىٰ .
- ثم تضخم الاقتصاد المالي .

ثم:

- الهشاشة الحضارية .

ثم:

- الانهيار،

أو:

- التجدد العمراني .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة "بداية الانفصال المالي ."
- ونقطة "الحضارة المالية ."

- ونقطة "التعب الحضاري ."
- ونقطة "العودة العمرانية ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

في الحضارة العمرانية:

الثروة تخدم الإنسان والعمران.

أما في الحضارة المالية المتأخرة:

قد يبدأ:

- الإنسان،
- والدولة،
- والزمن،
- والمستقبل،
- بالخضوع لحركة المال نفسها .

وهنا تتحول الحضارة:

من:

مشروع لبناء الحياة،

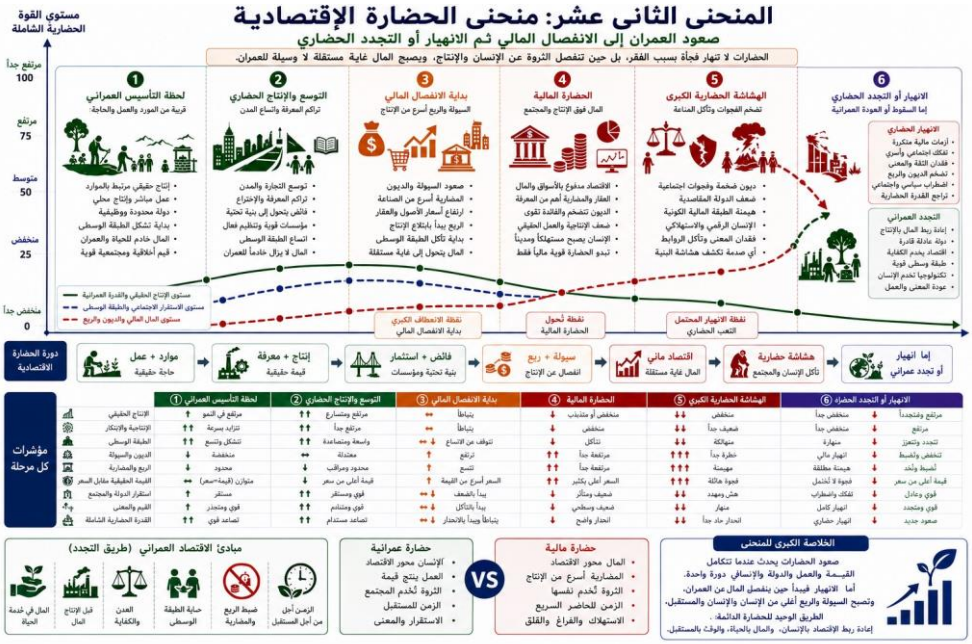
إلىٰ:

آلة ضخمة لإعادة إنتاج:

- الديون،
- والسيولة،
- والأسعار،
- والرغبات،

حتىٰ تبدأ:

- باستهلاك ذاتها من الداخل.



المنحنىٰ الثالث عشر: منحنىٰ الأصول النادرة والزمن من حفظ القيمة إلىٰ الريع الحضاري

هذا المنحنىٰ ضروري جدًا، بل أعتقد بعد التأمل أنه ليس إضافة هامشية، وإنما حلقة مركزية في فهم الاقتصاد المعاصر كله؛ لأن كثيرًا من التحولات الكبرىٰ في الرأسمالية الحديثة لا يمكن فهمها فقط من خلال:

- الفائدة،
- أو السيولة،
- أو المضاربة،

بل من خلال :

هروب الرساميل نحو الأصول النادرة.

وهنا نصل إلىٰ سؤال شديد العمق:

لماذا تهرب الرساميل في لحظات القلق الحضاري إلىٰ:

- الذهب،
- والعقار،
- والمعادن النادرة،
- والعملات الصلبة،
- وحتىٰ بعض الأصول الرقمية المحدودة؟

الجواب التقليدي يقول:

لأنها "تحفظ القيمة."

لكن النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي الكلي يجب أن تذهب أعمق من ذلك بكثير.

فالذي يحدث في الحقيقة ليس مجرد:

"حفظ للقيمة"،

بل:

محاولة للسيطرة على الزمن الاقتصادي.

وهنا يبدأ المنحنى.

المرحلة الأولى: الأصل النادر بوصفه مخزنًا طبيعيًا للقيمة

في بداية المنحنى تكون:

- الأرض،
- والذهب،
- والمعادن النادرة،
- أصولًا تؤدي وظيفة طبيعية نسبيًا داخل الاقتصاد .

فالذهب:

- يحفظ جزءًا من القيمة،
- ويعمل كملاذ نقدي،
- ويوازن هشاشة العملات .

والأرض:

- تؤدي وظيفة سكنية،
- وزراعية،
- وعمرانية .

والمعادن النادرة:

- تدخل في الصناعة،
- والتقنية،

- والطاقة،
- والبنية الإنتاجية .

وفي هذه المرحلة:

يبقىٰ الأصل النادر:

مرتبطًا نسبيًا:

بالعمران الحقيقي.

المرحلة الثانية: الأصل النادر بوصفه أداة استقرار

مع توسع الاقتصاد وتعقد النظام المالي تبدأ المجتمعات:

- باللجوء إلىٰ الذهب،
- والعقار،
- وبعض الأصول المحدودة،

لحماية الثروة من :

- التضخم،
- وتقلب العملات،
- والأزمات .

وهنا لا تزال العلاقة:

طبيعية نسبيًا.

فالأصل النادر هنا:

لا يبتلع الاقتصاد،

بل:

يحمي جزءًا من الاستقرار.

لكن هنا تبدأ نقطة حساسة جدًا:

الزمن يبدأ بالدخول ضمنيًا في التسعير.

كيف؟

لأن المستثمر لم يعد يشتري الأصل فقط:

لمنفعته الحالية،

بل:

لقدرة الأصل على:

حمل القيمة عبر الزمن.

وهنا يبدأ:

"التحول الزمني للأصل."

المرحلة الثالثة: بداية الريع الزمني

وهذه أخطر نقطة انعطاف في المنحنى.

في هذه المرحلة تبدأ الرساميل:

بالهروب من:

- الإنتاج،
- والصناعة،
- والعمل طويل الأمد،

نحو :

- الأرض،
- والذهب،
- والأصول المحدودة .

لماذا؟

لأن الاقتصاد يبدأ بفقدان:

- الاستقرار النقدي،
- والثقة،
- واليقين المستقبلي .

وهنا يحدث التحول الخطير:

الأصل النادر يبدأ بالتفوق علىٰ العمل.

فتصبح:

- الأرض أكثر ربحًا من المصنع،
- والذهب أكثر أمانًا من الاستثمار،
- والمضاربة العقارية أسرع من الإنتاج الحقيقي .

وفي هذه اللحظة يبدأ:

"الريع الزمني."

أي:

تحقيق الثروة من:

الاحتفاظ بالأصل عبر الزمن،

لا من:

تحويل المورد إلىٰ قيمة عمرانية.

المرحلة الرابعة: اقتصاد الاكتناز الحضاري

في هذه المرحلة تتحول:

- المدن،

- والعقارات،
- والمعادن،
- والأصول النادرة،

إلىٰ:

- مخازن ضخمة للثروة .

وهنا يحدث أخطر تحول:

السيولة تبدأ بالانسحاب من الاقتصاد الحقيقي.

فتضعف:

- الصناعة،
- والزراعة،
- والمشاريع الإنتاجية،

بينما تتضخم :

- أسعار الأراضي،
- والمعادن،
- والأصول النادرة .

وفي هذه المنطقة:

- ترتفع تكلفة السكن،
- وتتآكل الطبقة الوسطىٰ،
- وتزداد الفجوة الطبقية،
- ويتباطأ العمران الحقيقي .

وهنا تصبح:

المدينة نفسها:

أصلًا ماليًا،

لا فضاءً للحياة.

المرحلة الخامسة: الأصول النادرة بوصفها سيادة زمنية

وهذه من أخطر مراحل المنحنىٰ كلها.

في هذه المرحلة تصبح:

- الأرض،
- والذهب،
- والمعادن النادرة،

وسائل للسيطرة علىٰ :

- الزمن الاقتصادي،
- والتضخم،
- والقلق الحضاري .

وهنا يظهر:

"احتكار الزمن."

كيف؟

لأن من يملك الأصول النادرة:

يحافظ علىٰ:

- القوة الشرائية،
- والثروة،
- والقدرة المستقبلية،

بينما تتآكل :

- الأجور،
- والمدخرات النقدية،
- وقدرة الطبقة الوسطىٰ .

وفي هذه المرحلة:

يبدأ المجتمع بالانقسام إلىٰ:

- مالكي أصول،

و :

- مستهلكي زمن .

وهذه من أخطر التحولات الحضارية الحديثة.

المرحلة السادسة: الانفجار العقاري أو العودة العمرانية

كل اقتصاد يصل إلىٰ هذه المرحلة يواجه أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: الانفجار الريعي

ويظهر علىٰ شكل:

- فقاعة عقارية،
- انهيار أسعار،
- أزمات ديون،
- تركز ثروة،
- عجز الطبقات الوسطىٰ عن السكن،
- ركود إنتاجي طويل .

وفي هذه اللحظة يكتشف المجتمع:

أن الأصول النادرة:

ابتلعت الدورة العمرانية.

الاحتمال الثاني: العودة إلىٰ الأصل العمراني

وهذا هو الطريق الذي تقترحه النظرية.

أي:

- إعادة ربط العقار بالحاجة الحقيقية،
- وضبط المضاربة،
- وتوجيه السيولة نحو الإنتاج،
- وبناء أدوات نقدية أكثر عدالة،
- وتقليل هروب الرساميل نحو الاكتناز،
- وتحويل الأصول النادرة من:
- مراكز ريع،

إلىٰ:

- أدوات استقرار عمراني .

أخطر فكرة في المنحنىٰ

الأصل النادر لا يصبح خطرًا لأنه نادر،

بل لأنه قد يتحول:

من:

حافظ للقيمة،

إلىٰ:

مبتلع للعمران.

وهذه من أخطر أفكار النظرية كلها.

كيف يفسر الاقتصاد الإسلامي هذا المنحنىٰ؟

النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي ترىٰ أن:

- الذهب،
- والأرض،
- والموارد النادرة،
- ليست شرًا بذاتها .

لكن الخطر يبدأ حين:

تنفصل عن:

- الحاجة،
- والعمل،
- والعمران،

وتتحول إلىٰ:

- أوعية ضخمة لاكتناز الزمن والثروة .

ولهذا:

- منع الاحتكار،
- وتحريم الربا،
- وضبط الاكتناز،
- وربط المال بالإنتاج،

كلها أدوات لمنع:

- تحول الأصول النادرة إلىٰ:

- مراكز لشلّ الدورة العمرانية .

المؤشرات البصرية داخل المنحنىٰ

هذا المنحنىٰ يجب أن يُرسم بطريقة تُظهر:

انتقال الأصل النادر من:

- أداة استقرار،

إلىٰ:

- مركز جذب للسيولة .
- هروب الرساميل من الإنتاج نحو العقار والذهب .
- ارتفاع أسعار الأصول أسرع من الأجور .
- اتساع الفجوة بين:
- مالكي الأصول،
- وبقية المجتمع .

ثم:

- الانفجار،

أو:

- العودة العمرانية .

ويجب أن تظهر فيه بوضوح:

- نقطة "التحول الزمني للأصل ."
- ونقطة "الريع الزمني ."
- ونقطة "اقتصاد الاكتناز ."
- ونقطة "احتكار الزمن ."

الخلاصة الكبرىٰ للمنحنىٰ

حين تفقد النقود قدرتها علىٰ حفظ القيمة،

تهرب الرساميل إلىٰ الأصول النادرة.

وحين تتحول الأصول النادرة إلىٰ مخازن للزمن والثروة،

يبدأ:

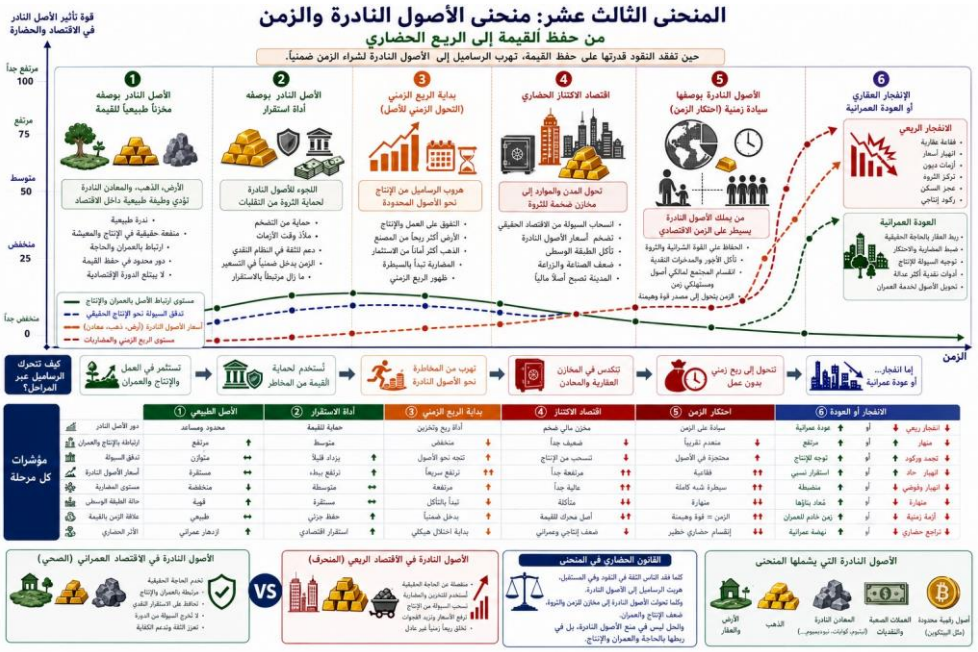
- الإنتاج بالتراجع،
- والسيولة بالانحباس،
- والعمران بالضعف،
- والطبقة الوسطىٰ بالتآكل .

وهنا تتحول:

- الأرض،
- والذهب،
- والمعادن،
- من أدوات استقرار،

إلىٰ:

- قوىٰ ريعية تعيد تشكيل الاقتصاد والحضارة والزمن نفسه .


المنحنى الثالث عشر: منحنى الأصول النادرة والزمن
من حفظ القيمة إلى الريع الحضاري
حين تفقد النقود قدرتها على حفظ القيمة، تهرب الرساميل إلى الأصول النادرة لشراء الزمن ضمنياً.
قوة تأثير الأصل النادر في الاقتصاد والحضارة
مرتفع جداً 100
مرتفع 75
متوسط 50
منخفض 25
منخفض جداً 0
1 الأصل النادر بوصفه مخزناً طبيعياً للقيمة
الأرض، الذهب، والمعادن النادرة تؤدي وظيفة طبيعية داخل الاقتصاد
• ندرة طبيعية
• منفعة حقيقية في الإنتاج والمعيشة
• ارتباط بالعمران والحاجة
• دور محدود في حفظ القيمة
• لا يمتلئ الدورة الإقتصادية
2 الأصل النادر بوصفه أداة استقرار
اللجوء للأصول النادرة لحماية الثروة من التقلبات
• حماية من التضخم
• ملاذ وقت الأزمات
• دعم للثقة في النظام النقدي
• الزمن يدخل ضمنياً في التسعير
• ما زال مرتبطاً بالاستقرار
3 بداية الريع الزمني (التحول الزمني للأصل)
هروب الرساميل من الإنتاج نحو الأصول المحدودة
• التفوق على العمل والإنتاج
• الأرض أكثر ربحاً من المصنع
• الذهب أكثر أماناً من الاستثمار
• المضاربة تبدأ بالسيطرة
• ظهور الريع الزمني
4 اقتصاد الاكتناز الحضاري
تحول المدن والموارد إلى مخازن ضخمة للثروة
• انسحاب السيولة من الاقتصاد الحقيقي
• تضخم أسعار الأصول النادرة
• تآكل الطبقة الوسطى
• ضعف الصناعة والزراعة
• المدينة تصبح أصلاً مالياً
5 الأصول النادرة بوصفها سيادة زمنية (احتكار الزمن)
من يملك الأصول النادرة يسيطر على الزمن الاقتصادي
• الحفاظ على القوة الشرائية والثروة
• تآكل الأجور والمدخرات النقدية
• انقسام المجتمع لمالكي أصول ومستهلكي زمن
الزمن يتحول إلى مصدر قوة وهيمنة
6 الإنفجار العقاري أو العودة العمرانية
الانفجار الريعي
• فقاعة عقارية
• انهيار أسعار
• أزمات ديون
• تركز الثروة
• تعجز السكن
• ركود إنتاجي
العودة العمرانية
• ربط العقار بالحاجة الحقيقية
• ضبط المضاربة والاحتكار
• توجيه السيولة للإنتاج
• أدوات نقدية أكثر عدالة
• تحويل الأصول لخدمة العمران
مستوى ارتباط الأصل بالعمران والإنتاج
تدفق السيولة نحو الإنتاج الحقيقي
أسعار الأصول النادرة (أرض، ذهب، عقارات)
مستوى الريع الزمني والمضاربات
الزمن
كيف تتحرك الرساميل عبر المراحل؟
تستثمر في العمل والإنتاج والعمران
لتستخدم لحماية القيمة من المخاطر
تهرب من المخاطرة نحو الأصول النادرة
تتكدس في المخازن العقارية والمعادن
تتحول إلى ريح زمني بدون عمل
إما انفجار... أو عودة عمرانية
مؤشرات كل مرحلة
الانفجار أو العودة 6 | احتكار الزمن 5 | الاقتصاد الاكتناز 4 | بداية الريع الزمني 3 | أداة الاستقرار 2 | الأصل الطبيعي 1
انخفاض ريعي ↓ | أو | ↑ عودة عمرانية | سيادة على الزمن | مخزن مالي ضخم | أداة ريع وتخزين | حماية للقيمة | محدود ومساند
منهار ↓ | أو | ↑ مرتفع | منعدم تقريباً ↓ | ضعيف جداً ↓ | منخفض ↓ | متوسط | مرتفع ↑ | ارتباطه بالإنتاج والعمران
تجمد وركود ↑ | أو | ↑ توجه للإنتاج | مختجزة في الأصول ↑ | تنسحب من الإنتاج ↓ | تتجه نحو الأصول ↑ | يزداد قليلاً ↑ | متوازن ↔ | تدفق السيولة
انهيار حاد ↑ | أو | ↑ استقرار نسبي | فقاعية ↑↑ | مرتفعة جداً ↑↑ | ترتفع سريعاً ↑↑ | ترتفع ببطء ↑ | مستقرة ↔ | أسعار الأصول النادرة
انهيار وفوضى ↓ | أو | ↑ منضبطة | سيطرة شبه كاملة ↑↑ | عالية جداً ↑↑ | مرتفعة ↑ | متوسطة ↔ | منخفضة ↓ | مستوى المضاربة
منهارة ↓ | أو | ↑ عُماد بنائها | منهارة ↓↓ | متآكلة ↓↓ | تبدأ بالتآكل ↓ | مستقرة ↔ | قوية ↑ | حالة الطبقة الوسطى
أزمة زمنية ↓ | أو | ↑ زمن خادم للعمران | الزمن = قوة وهيمنة ↑↑ | أصل محرك للقيمة ↑↑ | بدخل ضمنياً ↑ | حفظ جزئي ↑ | طبيعي ↔ | علاقة الزمن بالقيمة
تراجع حضاري ↓ | أو | ↑ نهضة عمرانية | إنقسام حضاري خطير ↓↓ | ضعف إنتاجي وعمراني ↓ | بداية انهيار هيكلي ↓ | استقرار اقتصادي ↑ | ازدهار عمراني ↑ | الأثر الحضاري
الأصول النادرة التي يشملها المنحنى
أصول رقمية محدودة (مثل البيتكوين)
العملات الصعبة والنقديات
المعادن النادرة (البترول، كوانتوم، نيوديميوم...)
الذهب
الأرض والعقار
القانون الحضاري في المنحنى
كلما فقد الناس الثقة في النقود وفي المستقبل، هربت الرساميل إلى الأصول النادرة.
وكلما تحولت الأصول النادرة إلى مخازن للزمن والثروة، ضعف الإنتاج والعمران.
والحل ليس في منع الأصول النادرة، بل في ربطها بالحاجة والعمران والإنتاج.
الأصول النادرة في الاقتصاد العمراني (الصحي)
تعبير الحاجة الحقيقية
• مرتبطة بالعمران والإنتاج
• تحافظ على الاستقرار النقدي
• لا تخرج السيولة من الدورة
• تعزز الثقة وتدعم التكافلية
VS
الأصول النادرة في الأقتصاد الريعي (المنحرف)
• منفصلة عن الحاجة الحقيقية
• تستخدم للتدرين والمضاربة
• تسحب السيولة من الإنتاج
• ترفع الأسعار وتزيد الفجوات
• تخلق ريعاً زمنياً غير عادل

الخاتمة الكبرى
من النظرية العامة إلى المشروع الحضاري المفتوح
الاقتصاد الإسلامي بوصفه
علمًا للعمران لا فقهًا للمعاملات فقط

بعد أن امتدّ هذا البناء من فلسفة القيمة إلىٰ نموذج البنك المركزي المقاصدي، ومن نقد الربا إلىٰ قياس صدق القيمة، ومن الدولة العمرانية إلىٰ اختبار النظرية في فضاء اقتصادي تطبيقي، لم يعد هذا العمل مجرد محاولة لتجديد الاقتصاد الإسلامي، بل صار مشروعًا لإعادة تأسيس علم الاقتصاد من داخل الرؤية الإسلامية الكلية. لقد بدأنا من السؤال الأبسط والأخطر في آن واحد: ما القيمة؟ ثم وجدنا أن الجواب لا يمكن أن يكون محصورًا في العمل وحده، ولا في المنفعة وحدها، ولا في رأس المال وحده، ولا في السعر وحده؛ لأن القيمة في التصور الإسلامي تبدأ من المورد بوصفه خلقًا لله وإرثًا إنسانيًا، ثم تتحرك بالعمل والمعرفة والتنظيم، ثم تُضبط بالمقاصد، ثم تُختبر في الكفاية والعمران.

ومن هنا تبيّن أن المال ليس أصل القيمة، بل رمزها وخادمها ووسيطها. فإذا صدق المال في تمثيل القيمة خدم العمران، وإذا كذب عليها صنع الفقاعات والديون والريع والأزمات. ولهذا لم يكن نقد الربا في هذه النظرية نقدًا أخلاقيًا مجردًا، بل نقدًا لفلسفة كاملة تجعل الزمن مصدرًا لعائد مضمون، وتجعل المال قادرًا علىٰ مطالبة المستقبل دون أن يدخل في مخاطرة الإنتاج. ومن هنا صار الربا اختلالًا في علاقة المال بالزمن، لا مجرد زيادة عددية في عقد.

ثم انتقلت النظرية إلىٰ الدولة، فثبت أن الدولة في الاقتصاد الإسلامي ليست حارسًا محايدًا للسوق، ولا مالكًا مطلقًا للمجتمع، بل فاعل مقاصدي أمين علىٰ الكفاية والموارد

والنقد وحق الأجيال. فالسياسة المالية ليست جباية وإنفاقًا فقط، بل هندسة للعمران. والسياسة النقدية ليست إدارة سيولة فقط، بل حراسة لصدق القيمة. وسعر الصرف ليس رقمًا فنيًا، بل مرآة للسيادة الإنتاجية. والتضخم ليس ارتفاع أسعار فقط، بل اختلال في العلاقة بين المال والقدرة الحقيقية.

ثم واجهت النظرية النظام المالي العالمي، فكشفت أن الرأسمالية المالية لم تعد سوقًا فحسب، بل إمبراطورية رمزية تقوم على الدين، والمشتقات، وهيمنة العملات، والعقوبات، والحصار المالي، والأسواق الثانوية، والذكاء الاصطناعي المالي. وفي المقابل، لم تكتف النظرية بالرفض، بل طرحت أدواتها: المشاركة، الصكوك الحقيقية، الوقف، الزكاة التمكينية، الصناديق السيادية العمرانية، البنك المركزي المقاصدي، ومؤشرات صدق القيمة والكفاية والعدالة العمرانية.

ثم اختبرت النظرية نفسها أمام المدارس المنافسة: الرأسمالية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية، الكينزية، المدرسة النمساوية، الماركسية، الاقتصاد المؤسسي، الاقتصاد السلوكي، والاقتصاد البيئي. ولم يكن الهدف من هذه المواجهة الانتصار الخطابي، بل إثبات أن الاقتصاد الإسلامي يستطيع أن يستوعب ما لدى هذه المدارس من قوة، ثم يتجاوزها بمفهوم الاستخلاف والمقاصد والكفاية وحق الأجيال. فهو يأخذ من السوق كفاءتها، ومن كينز نقد حياد النقود، ومن النمساويين نقد التوسع الائتماني، ومن ماركس حساسية الاستغلال، ومن المؤسسيين أهمية القواعد، ومن السلوكيين واقعية الإنسان، ومن البيئيين نقد النمو اللامحدود، لكنه يعيد تركيب ذلك كله في جهاز أوسع: جهاز العمران.

وفي القسم التشغيلي، لم تبق النظرية في مستوى البيان الفلسفي، بل بدأت تتحول إلى أدوات قياس وسياسات: بنك مركزي مقاصدي، خلق نقد بلا فائدة، مؤشر صدق القيمة، نموذج ضبط التضخم، إدارة سعر الصرف، سوق صكوك حقيقية، مؤشر الكفاية، مؤشر

العدالة العمرانية، ثم اختبار تطبيقي علىٰ فضاء اقتصادي حقيقي. وبهذا صار المشروع قابلًا لأن ينتقل لاحقًا من الكتابة النظرية إلىٰ النمذجة الرياضية، ومن التأمل الفلسفي إلىٰ الجداول والمؤشرات والبرامج العامة.

والنتيجة الكبرىٰ التي ننتهي إليها هي أن الاقتصاد الإسلامي ليس اقتصاد تحريم فقط، ولا اقتصاد مصارف فقط، ولا اقتصاد زكاة فقط، بل هو علم للعمران. علم يبحث في كيفية تحويل المورد إلىٰ قيمة، والقيمة إلىٰ كفاية، والكفاية إلىٰ عدالة، والعدالة إلىٰ استقرار، والاستقرار إلىٰ قدرة حضارية. إنه اقتصاد يعيد ترتيب العلاقة بين الإنسان والمال والزمن والدولة والسوق والطبيعة والمستقبل.

ومن هنا فإن المشروع لا ينتهي هنا، بل يبدأ من هنا. فما أنجزناه هو البناء النظري العام، أما المرحلة التالية فهي مرحلة الاختبار التفصيلي: تحويل المؤشرات إلىٰ أرقام، تطبيقها علىٰ دول وقطاعات، بناء نماذج للسيولة، تصميم صكوك حقيقية، رسم سياسات نقدية بلا فائدة، وقياس أثر الزكاة والوقف علىٰ الكفاية. عندئذ فقط تنتقل النظرية من كونها بناءً فلسفيًا عظيمًا إلىٰ مدرسة اقتصادية كاملة.

وهكذا نختم لا بإغلاق الباب، بل بفتح الأفق: اقتصاد إسلامي كلي، جريء، نقدي، فلسفي، تطبيقي، لا يعتذر عن مرجعيته، ولا ينعزل عن العالم، ولا يكرر أدوات غيره بأسماء جديدة، بل يصنع لغته وأدواته ومؤشراته ومؤسساته. اقتصاد يعيد المال إلىٰ موضعه خادمًا، والإنسان إلىٰ موضعه مستخلفًا، والدولة إلىٰ موضعها أمينة، والسوق إلىٰ موضعها أداة، والزمن إلىٰ موضعه أفقًا للعمران لا سلعة للفائدة.

هذه هي النظرية العامة للاقتصاد الإسلامي: من المال الذي يلد المال، إلىٰ المال الذي يخدم الإنسان؛ ومن الاقتصاد الذي يراكم الديون، إلىٰ الاقتصاد الذي يبني القدرة؛ ومن السوق التي تقيس الرغبة، إلىٰ المقاصد التي تحفظ الكفاية؛ ومن الدولة الريعية، إلىٰ الدولة العمرانية؛ ومن الثروة الورقية، إلىٰ الحضارة المنتجة.