الفكر الاقتصادي قديماً

الإنسان حيوان اقتصادي بطبعه، فمذ ظهر على وجه البسيطة ظهرت معه الممارسات الاقتصادية متمثلة في تحصيل المعاش. لكن النظريات العلمية التي تبحث في طبيعة القوانين التي تحكم الممارسات الاقتصادية وكيفية عملها لم تنشأ إلا مع ظهور العلوم الحديثة من بعد عصر النهضة الأوربية. لكننا لا نعدم بعض الملاحظات العابرة التي تصدر من هنا وهناك عن بعض الفلاسفة ورجال اللاهوت حول طبيعة النشاطات الاقتصادية والتي تأتي عرضا ضمن طروحات تتناول مسائل فكرية أعم، وغالبا ما تتخذ الطابع الأخلاقي أو الديني. هذه الأفكار تتحور وتتطور تمشيا مع تقدم الفكر البشري وتطور الثقافة الإنسانية وتغير النظم الاجتماعية والسياسية. وسوف نستعرض في هذا الفصل أهم الأفكار الاقتصادية التي وردت في كتابات فلاسفة الإغريق والمشرعين الرومان ورجال اللاهوت المسيحيين في العصور الوسطى وعصور الإقطاع والتي تتضمن شيئا من البذور الأولى للفكر الاقتصادي الحديث. وتجدر ملاحظة الاجتهادات الفقهية من قبل رجال اللاهوت المسيحيين وما بذلوه من محاولات للتوفيق بين تعاليم الدين والممارسات الاقتصادية والتمويلية التي استجدت على المشهد الأوربي بعد انهيار النظام الإقطاعي وبدايات نشوء الرأسمالية التجارية، بما في ذلك مسائل الملكية الخاصة والربا والسعر العادل وما في حكمها، والتي لا تختلف كثيرا عن اجتهادات رجال الدين المسلمين في عصرنا الحاضر بعد أن بدأت تتحول اقتصاديات العالم الإسلامي من الإنتاج الزراعي الريفي إلى الإنتاج الصناعي.

الإغريق والرومان

كان فلاسفة الإغريق يرون أن الإنسان البدائي عاش حياة فطرية –أو ما يسمى حالة الطبيعة state of nature التي فصل القول فيها فيما بعد فلاسفة العقد الاجتماعي– في سلام دون نزاعات ولا حروب. وقد بلور أفلاطون هذه الفكرة قائلا إن البشر في البداية عاشوا في أسر مشتتة ومنعزلة ومتباعدة عن بعضها البعض ولم يعرفوا صناعة الأدوات، كما لم يشهدوا الفوارق الطبقية وغيرها من خصائص المدنية اللاحقة. فلما كثرت أعداد البشر وبدأوا بصناعة الأدوات وممارسة الزراعة واستئناس الحيوان تجمعت الأسر لتعيش مع بعضها البعض. ثم لما ظهرت التجمعات البشرية برزت الحاجة إلى التنظيم السياسي الذي يوحد هذه التجمعات ويجعل منها مدناً ودولا.

في كتابه **الجمهورية** يعزو أفلاطون نشأة المجتمع البشري إلى عدم قدرة الفرد على أن يكفي نفسه بنفسه وأن يسد حاجاته ويفي بها جميعها بمفرده نظرا لتنوع حاجات البشر الطبيعية من مأكل وملبس ومسكن وغيرها من الحاجات والخدمات التي لا يمكن إشباعها إلا بتعاون الأفراد مع بعضهم البعض. فالإنسان غير مكتفٍ ذاتيا لأن حاجاته متنوعة ومتعددة ولا يستطيع أن ينهض بها لوحده، ولا يوجد إنسان كامل يستطيع أن ينتج جميع مقومات بقائه وضروراته الحياتية بنفسه دون مساعدة الآخرين، فكل إنسان

يحتاج إلى مبادلة إنتاجه بإنتاج غيره حتى يحصل على جميع متطلبات عيشه. لذا يجتمع عدد كاف من الأفراد ليعيشوا ويتعاونوا فيما بينهم ويتآزروا ويشبع كل منهم حاجات الآخرين ويحصل منهم على حاجاته. من هنا تبرز ضرورة التخصص وتقسيم العمل وما ينتج عن ذلك من تبادل السلع والمنافع والخدمات بحيث يتخصص كل شخص بأداء العمل الذي يجيده بدلا من قيام كل شخص بكافة المهن والأعمال التي يحتاجها. يبني أفلاطون فكرته في تقسيم العمل على مبدأين؛ المبدأ الأول يقول إن الاختلاف بين الأفراد في المواهب والكفاءات أمر طبيعي مما يجعل كلاً منهم مهيّئًا بطبيعته للقيام بعمل محدد، ويقول المبدأ الثاني أن تخصص كل شخص في المهنة التي يكون مهيئاً لها يزيد كمية الإنتاج ويحسن من نوعيته. يكتسب الفرد خبرة أكبر ومهارة أكثر عندما يكرس نفسه لأداء العمل الذي يتفق وميوله واستعداده الطبيعي. وتكون المهمة أسهل وأكثر متعة للفرد الذي يعمل بما يتفق مع ميوله ومهاراته وفي الزمان المناسب والمكان المناسب. وحيث أن البشر متفاوتون في مواهبهم فإنهم يؤدون بعض الأعمال بكفاءة أعلى، خصوصا إذا أضفنا إلى الاستعداد الفطري التدريب الذي يؤدي إلى اكتساب الخبرة وصقل المهارات. هذه هي القوى الكامنة التي تدفع بالمجتمع الإنساني نحو الكمال.

المشكلة التي تواجه المجتمع، في نظر أفلاطون، ليست مشكلة تقسيم الأفراد حسب قدراتهم ومواهبهم، لأن هذا التقسيم تفرضه الطبيعة أصلاً، لكن المشكلة الحقيقية هي إتاحة الفرصة للمواهب المختلفة لكي تترعرع وتكتسب المران الكافي الذي يؤهلها لبلوغ الكمال المنشود الذي يمكّن المجتمع من تحقيق أغراضه السامية فيظهر الإسكافي والحائك والبناء والحاكم والمحكوم، كل حسب استعداده الخاص وموهبته. وحيث أن المزارع أو البناء لا يصنع محراثه ولا فأسه بنفسه ولا غير ذلك من آلات الحراثة والري والتشييد، لذا يلزمهم نجارون وحدادون وحاكة وغيرهم من أصحاب الصنائع.

وظيفة الدولة، بناء على هذا التحليل، هي إيجاد أوفق الطرق ليجد كل فرد رسالته في الحياة وتنمية مواهبه وقدراته والنهوض بالأدوار التي تمليها عليه مكانته الاجتماعية، ثم توفير الظروف لتسهيل عملية التبادل بين الأفراد على اختلاف تخصصاتهم لإشباع حاجاتهم المتنوعة. تتوقف أهمية الفرد في المجتمع على قيمة العمل الذي يؤديه بما يتواءم ومكانته الاجتماعية، وعلى الدولة أن توفر له الأسباب التي تمكنه من تأدية التزاماته التي تفرضها عليه هذه المكانة. وعلى ذلك فالحرية التي يمنحها المجتمع للفرد ليست حرية مطلقة، بل هي تقف عند حد تمكينه من أداء الأدوار والالتزامات المترتبة على مكانته.

العمليات الاقتصادية، مهما كان نوعها، هي في أساسها عمليات تبادلية بموجبها يتخلى الفرد لغيره عما في حوزته مما يفيض عن حاجته ليحصل بالمقابل على ما يحتاج إليه من عند الآخرين. ولتسهيل التبادل تقام الأسواق التي يقصدها الباعة والمشترون ليحصل كل منهم على ما يريد. وحيث أنه من النادر أن يتوفر في البلد الواحد كل ما يحتاج إليه مواطنوه من مواد خام وبضائع استهلاكية تنشأ حركة التبادل التجاري بين الدول. وفي نفس الوقت تبدأ بالظهور طبقة العمال الذين يؤجرون قوّتهم البدنية وطبقة العبيد الذين تقع عليهم مهمة القيام بالأعمال الشاقة والوضيعة التي يأنف من مزوالتها المواطنون الأحرار. ومتى ما طُبّق تقسيم العمل وتخصص كل في حرفة أو مهنة معينة، فإن كل شخص سيعرض فائض إنتاجه على الآخرين ليبيعه لهم. وشيئا فشيئا تظهر الحاجة إلى العملة النقدية كأداة للتبادل لتحل محل المبادلة العينية والمقايضة بالمثل.

وموضوع التخصص وتقسيم العمل من المواضيع التي تناولها علماء الاقتصاد وعلماء الاجتماع على حد سواء. فقد حظيت باهتمام بالغ من آدم سْمِث (١٧٢٣–١٧٩٠) Adam Smith. رائد المدرسة الكلاسيكية. يرى سْمِث أنه حينما يعمل عدد من العمال على خط الإنتاج بحيث يتولى كل منهم جزئية محددة من العملية الإنتاجية يتدرب عليها ويتقنها فإن كمية الإنتاج ستكون أكثر بكثير مما لو انفرد كل منهم وقام بالعملية من أولها لآخرها لوحده. وهذه هي الطريقة الوحيدة لإنتاج ما يكفي من السلع لتلبية طلبات السوق في الدول الصناعية التي تستهلك كميات ضخمة من المنتجات الاستهلاكية.

كما حظيت مسألة تقسيم العمل باهتمام رائد علم الاجتماع إميل دوركهايم Emile Durkheim. قدم دوركهايم تفسيره بناء على مفهومي التضامن الآلي والتضامن العضوي. التضامن الآلي أو التضامن الميكانيكي من خصائص المجتمعات البدائية. الناس في هذه المجتمعات متشابهون في سلوكهم ومتجانسون في طريقة تفكيرهم وفي الأعمال التي يؤدونها وفي المعتقدات والقيم والمعايير والعادات والتقاليد التي يخضعون لها خضوعا آليا. التضامن الآلي الذي يسود في المجتمعات البدائية البسيطة يقوم على التماثل والتشابه بين الأفراد في المشاعر والعواطف المشتركة بينهم وعن مشاركة عامة في المعايير والقيم السائدة في المجتمع. المسؤولية القضائية والأخلاقية في المجتمعات البدائية مسؤولية جمعية تقوم على الشعور الجمعي، أو ما يطلق عليه دوركهايم الوعي أو الضمير الجمعي، وهو ما يشير إلى المجموع الكلي للمعتقدات والعواطف المشتركة والمشاعر العامة بين أعضاء المجتمع والتي تشكل نسقا يتخذ طابعا متميزا. وإذا كان التضامن الآلي في المجتمعات البدائية يقوم على التماثل بين الأفراد والتجانس في مشاعرهم فإن التضامن العضوي في المجتمعات الصناعية يقوم على أساس الفروق الفردية وعلى التمايز بين الأفراد في المهارات والتخصصات ومجالات العمل، وحتى الأفكار والآراء والأهواء، وعلى تقسيم العمل الذي يعتمد فيه كل عضو في الجماعة على الأعضاء الآخرين لتحقيق مطالب الحياة. إن حالة التجانس البدائية تتحول تدريجياً إلى عدم التجانس نظراً للتباين والاختلاف الذي يطرأ على الوظائف والأدوار حينما يصبح المجتمع أكثر تعقيداً وينشأ تقسيم العمل الذي يترتب على التخصص والذي هو ضرورة تاريخية ويقود إلى شكل أرقى من أشكال التضامن الاجتماعي وهو التضامن العضوي. التخصص وتقسيم العمل يؤديان إلى تبادل الالتزامات والخدمات حيث لا يمكن في ظل التخصص أن يشبع كل فرد حاجاته بنفسه، ومن ثم لم يعد التجانس هو الذي يحقق الترابط والتماسك بل الذي يحقق ذلك هو التبادل القائم على تقسيم العمل بناء على الاختصاص. فوحدة الجماعة أصبحت تقوم على عدم قدرتها على الاكتفاء الذاتي للأفراد غير المتجانسين. نمو تقسيم العمل يؤدي إلى اختلاف الناس وعدم تجانسهم وظهور الفردية والتأكيد على الكفاءة والمهارة والخبرة الفردية ويقل دور الوراثة في الحصول على المكانة الاجتماعية. فالتضامن العضوي وإن كان يدعم الشخصية الفردية والنزعات الفردية إلا أنه مما يقوي من التضامن الاجتماعي. فالفرد المتخصص في عمله يعتمد اعتمادا أساسيا في إشباع حاجاته الأخرى على المجتمع ككل بحكم كونه متخصصا في مجال واحد ولا يستطيع أن يفي بكل حاجاته. كلما تطور المجتمع من بدائي إلى متحضر كلما اتجه نحو توزيع العمل وتخصص الأفراد. يأتي تقسيم العمل نتيجة التخصص ونتيجة التباين والاختلاف في الوظائف والأدوار ويقود إلى مزيد من التعاون والتكامل والاعتماد المتبادل مما يحقق تضامن المجتمع وتماسكه، فالحاجات والمنافع المتبادلة بين مختلف الطبقات في مختلف التخصصات هي أساس التماسك الاجتماعي. أما في المجتمعات البدائية فإن الأفراد

يقومون تقريبا بنفس الأعمال، والمعيار الوحيد في تقسيم العمل يكاد يقتصر على فارق السن والجنس. ومن العوامل المؤدية إلى تقسيم العمل زيادة السكان التي تزيد من التنافس على الموارد المحدودة ومن ثم يضطر الأشخاص إلى التخصص وابتداع طرق جديدة في الإنتاج تساعدهم على تكريس التضامن وتخفيف حدة التنافس والصراع لو أن الجميع اضطروا للعمل في مجالات محددة.

ومن الفلاسفة الإغريق الذين أدلو بدلوهم في موضوع الاقتصاد إضافة إلى أفلاطون تلميذه أرسطو. لم يتوقف أرسطو عند الأساس الاقتصادي الذي قال به أفلاطون فيما يتعلق بنشأة الدولة. صحيح أن الدولة تستند في وجودها إلى ضرورة العيش المشترك من أجل سد حاجات الحياة الإنسانية، وأنها تستمد بقاءها من قدرتها على إشباع تلك الحاجات، وأنها تجمع تلقائي من حيث أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، لكن ظهور الدولة يأتي نتيجة لتطور تاريخي ولتحقيق غايات أسمى من مجرد إشباع الحاجات المادية التي قال بها أفلاطون. فمن ناحية التطور التاريخي تمر الدولة بعدة مراحل اجتماعية حتى تصل إلى مرحلة النضج. فقد ظهرت العائلة أولاً، والتي تعد هي الأصل البدائي للمجتمع والوحدة الأولى التي انبثقت منها كل التشكيلات الاجتماعية اللاحقة. وقد تكونت العائلة نتيجة للحاجات الأولية كالحاجة إلى الطعام والمأوى والتناسل. ويظل الأفراد يعيشون في عوائل منعزلة ما داموا لا يرغبون في إشباع حاجات جديدة، فالعائلة كفيلة بسد الحاجات الضرورية. وإذا ما بدأ الأفراد في السعي لتحقيق هذه الحاجات الجديدة تكوّن المجتمع التالي وهو القرية التي تتألف من تجمع عوائل مختلفة. والقرى تتجمع لتكوّن المدينة أو الدولة. فالدولة ليست مجرد اجتماع أفراد بقصد التبادل وإشباع الحاجات المادية كما زعم أفلاطون، ولكنها اجتماع العوائل والقرى في جماعة متكاملة تكفي نفسها بنفسها بقصد الوصول إلى حياة هانئة مستقلة. العائلة هي الخلية الأولى في بناء المجتمع وهي لا تتكون فقط من ذلك المثلث الذي يقتصر على الزوج والزوجة والأبناء، بل إن المقصود هو المعنى الأوسع للعائلة الممتدة والذي يشمل الأهل والأقارب والأولاد والرقيق، ولذا فهي تقوم على نوعين أساسيين من العلاقات: علاقة الرجل بالمرأة، وعلاقة السيد بالرقيق (شقير ١٩٨٨: ٢٤-٩).

الدولة إذن تنشأ نتيجة للنمو العمراني والديموغرافي. والنمو هنا لا يقتصر على الحجم فقط، بل يشمل النوع أيضاً، فالصفة المميزة للدولة هي أنها توفر الظروف اللازمة للحياة المدنية المتعددة الحاجات. لا شك أن الدولة تنشأ لتسد مطالب الحاجات الضرورية، لكنها لا تستمر في النمو إلا لكونها توفر حياة فاضلة للأفراد وتشبع رغباتهم الأكثر تمديناً والأكثر اتساقا مع طبيعة البشر. فالإنسان حيوان مدني بغريزته، وهو الكائن الوحيد الذي يعيش في مدن ويخضع لقوانين ويُنتج مظاهر الحضارة من علوم وفنون. هذه هي المنجزات التي تقود إلى كمال التطور الإنساني، ولا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع المدينة. أما الإنسان المُنْبَتّ الذي يستطيع العيش بدون هذه المزايا فهو، كما يقول أرسطو، إما أن يكون إلهاً أو بهيمة. هدف الدولة وغايتها إذن أسمى من مجرد تأمين لقمة العيش. غايتها هي العيش الرغد والحياة المتحضرة وتهيئة الأسباب للمواطنين كي يتحلوا بالفضيلة والعدل اللذين هما ضرورة اجتماعية يقوم عليها المجتمع (محمد ومحمد ١٩٨٥: ٧٩-٨٢).

ويطرح أرسطو مفهوما للعدالة يختلف عن المفهوم الأفلاطوني. يعرف أفلاطون العدالة بأنها تآلفا يوائم بين الأفراد، يجد فيه كل منهم الدور الذي يؤديه في المجتمع وفقاً لاستعداده الفطري وخبرته ومرانه. والعدالة فضيلة خاصة وعامة. فهي فضيلة خاصة لأنها تمنح الفرد دورا لائقا في المجتمع وتهيء له الأسباب لأدائه؛

وهي فضيلة عامة لأن المجتمع يكون صالحاً إذا شغل كل فرد فيه الدور الذي يليق به. وبذلك يستفيد المجتمع من الفرد ويستفيد الفرد من المجتمع لأنه أوجد له مكانة خاصة تليق به وأتاح له الفرصة التي تمكنه من أداء مهامه على الوجه الأمثل. وهكذا لا يتضمن تعريف أفلاطون للعدالة أي معنى قانوني، بمعنى القدرة على مباشرة تصرفات إرادية في ظل حماية القانون وبتأييد سلطة الدولة. فليست وظيفة الدولة هي مجرد توفير الحرية للأفراد وحمايتهم، بل هي أيضاً تهيئة فرص التبادل الاجتماعي التي تحقق ضرورات الحياة المدنية. فعلى الدولة أن تضع كل فرد في المكانة التي تتلاءم وطبقته. والحقوق والواجبات التي تنتج من الحياة الاجتماعية لا تخص الأفراد أنفسهم بل تخص المكانات والأدوار المنوطة بهذه المكانات (غالي وعيسى ١٩٨٤: ٣٤-٥).

أما العدالة عند أرسطو فلها وجهان: عدالة توزيعية وعدالة تعويضية. العدالة التوزيعية ترجع للدولة وتكون منبثقة من القوانين السياسية والاجتماعية وتُعنى بتوزيع الثروة والامتيازات بين أفراد المجتمع بحسب مكانة كل منهم ودوره في المجتمع. هذه العدالة التوزيعية تأخذ في الاعتبار المزايا والاختلافات النسبية لكل فرد وتقوم على توزيع المنافع بين الناس مع مراعاة اختلاف المكانات الاجتماعية التي يوجد فيها كل منهم. العدالة التوزيعية هي الأساس في فكرة العدل عند أرسطو وهي تقوم على النسبة الهندسية لأنها تراعي فضل الأفراد وتعطي كلا على قدر فضله. أما العدالة التعويضية فتقوم على النسبة الحسابية لأنها تلحظ الظلم فقط وتعتبر الأطراف متساوين قانونيا، لذلك فهي تنبثق من القوانين المدنية والجنائية وترجع للقضاء. وسميت تعويضية لأن مهمة القاضي فيها رد الأمور إلى نصابها والحكم بالعدل بين المتعاقدين والاقتصاص للمظلوم من الظالم وتعويض الأفراد عن الغبن في البيع والشراء وعن أي أضرار تنتج جراء الاعتداء على ممتلكاتهم. والعدالة التعويضية هي التي تضمن استمرار العدالة التوزيعية. فالمفترض أننا نبدأ في المرحلة الأولية بحالة التوزيع للمنافع بين الناس بما يحقق العدل التوزيعي ولكن إذا حدث ما يخل بالمراكز التي يقرّها العدل التوزيعي فإن مقتضى العدل التبادلي هو إعادة التوزيع بما يكفل الرجوع إلى عدالة التوزيع الأصلية. كما أعاد أرسطو إثارة مسألة العدل في مجال حديثه عن الفائدة ومحاربة الاحتكار وتحديد أثمان السلع وفق المبادلة المتكافئة المتمثلة في مبادلة عادلة يحصل فيها كل من طرفي المعادلة (البائع والمشتري) على قدر مكافئ لما يعطيه للطرف الآخر (ببلاوي ١٩٩٥: ٢٢-٤).

والنشاط الاقتصادي عند أرسطو ينقسم إلى شقين: الشق الأول يشمل ما تقوم به العائلة *oikos* من جهد في إنتاج السلع والخدمات للاستهلاك الذاتي وإشباع متطلبات حياتها، وقد أطلق على هذا النوع من الفعاليات اسم الاقتصاد المنزلي أو الاقتصاد الإنتاجي *oeconomicus* (والذي اشتق منه لاحقا مصطلح الاقتصاد السياسي economics). هذا الشق من النشاط الاقتصادي يتعدى نطاق الكفاية الذاتية للعائلة التي لربما وجدت عندها وفرة من بعض السلع في الوقت الذي تفتقر فيه إلى البعض الآخر. في هذه الحالة رأى أرسطو أنه من الطبيعي أن يتم تبادل الفائض من السلع، ويبرز هذا التبادل كنتيجة حتمية لتقسيم العمل، ولا حرج في ذلك ما دام القصد منه سد الحاجة وليس الحصول على الربح والثراء. فالاقتصاد العائلي عنده يشتمل على مبادلة الفائض بما هو غير متوفر من أجل تدبير المؤن الضرورية والسلع الأساسية وتخزينها لتلبية احتياجات الاستهلاك الذاتية. يخرج كلا الطرفين مستفيدا من هذه العملية التبادلية حيث أن كلا منهما يلجأ للمبادلة أصلا لأنه يحتاج إلى السلعة التي بيد الآخر أكثر من حاجته عن السلعة التي بيده هو

والتي تفيض عن حاجته.

وكسب الثروة منه ما هو طبيعي ومنه ما هو غير طبيعي. فالرعي والزراعة والصيد مثلا وقطع الأخشاب واستخراج المعادن، أو مقايضة ما يفيض عن حاجتك من السلع التي في حوزتك لتحصل بذلك على سلع ليست في حوزتك وتحتاجها للاستهلاك، فهذا أمر مشروع ولا غنى عنه لإرضاء حاجات الإنسان المعيشية المحدودة والتي تدخل في نطاق الاقتصاد العائلي، الذي هو أمر طبيعي. ولم ير أرسطو حرجا في تبادل الفائض من السلع والذي يأتي كنتيجة طبيعية لتقسيم العمل ما دام القصد منه ليس الحصول على الثروة والأرباح وتكديس المال.

وهناك نوع آخر من الفعاليات الاقتصادية هدفه كسب الأرباح وتنمية الثروات عن طريق التبادل التجاري، وهذا ما سماه أرسطو الاقتصاد التجاري *chrematisticus* وعده فعالية غير إنتاجية لأنه لا ينتج سلعا وبالتالي فهو نشاط غير طبيعي. بما أن أرسطو كان يعتقد بأن العمل الإنتاجي لا يتجسد إلا من خلال إنتاج السلع فإنه لم يحبذ التبادل التجاري الذي يمارسه الفرد لحيازة الثروة والبحث عن الأرباح لأنه رأى فيه فعالية غير إنتاجية وغير مشروعة. وبناء على ذلك يبرر معارضته لكل أنواع النشاطات التجارية التي يراد منها الكسب والثراء على أساس أنها غير أخلاقية. ما يجعل من البيع والشراء لغرض المتاجرة وتكديس الثروة النقدية أمرا غير طبيعي، وبالتالي غير أخلاقي، هو أنه لا تحده حدود يرضى عنها الإنسان ويتوقف عندها، وغالبا ما يكون على حساب الآخرين. ويدلل أرسطو على مفهوم الكسب غير الطبيعي بالقول أنه لو كان طبيعيا لتوقف عنه الشخص بمجرد الحصول على ما يكفيه منه للحصول على ضروريات العيش الكريم، كما هو الحال في الكسب الطبيعي. حاجات الإنسان محدودة لكن رغباته جامحة وغير محدودة، وإنتاج السلع لإرضاء الحاجات أمر طبيعي ومشروع ولكن حينما يتحول الإنتاج لإرضاء الرغبات التي لا تحدها حدود، هنا يصبح الأمر غير طبيعي. وعطفا على هذا المبدأ يقسم أرسطو استعمال السلع إلى استعمال طبيعي واستعمال غير طبيعي. فمن الطبيعي مثلا أن تستخدم الرداء في اللبس لكن ليس من الطبيعي أن تستخدمه للبيع من أجل الحصول على النقود. وهكذا فإن العمليات الاقتصادية في نظر أرسطو أمور طبيعية وضرورية لمواجهة متطلبات الحياة وإرضاء حاجات الإنسان الأولية، لكن لا ينبغي لها أن تكون هدفا في حد ذاتها من أجل تكديس الثروة.

وكان أفلاطون قد ذهب إلى أن الشرور والخلافات إنما تقوم بقيام الأسرة والتملك، ولذلك نادى بإلغاء الملكية الخاصة وبشيوعية النساء والأموال. إلا أن أرسطو لم يوافقه في ذلك حيث يرى أنه أغفل حقيقة العواطف الإنسانية. فللإنسان باعثان كبيران للرحمة والشفقة وهما التملك والعاطفة الأبوية والزوجية. شيوعية المال والنساء والأطفال التي ينادي بها أفلاطون في جمهوريته تتنافى مع الطبيعة البشرية وتحيل النسيج الاجتماعي إلى نسيج مهلهل. فالإبن الذي لا يعرف أباه ولا أمه ويكون إبنا للجميع هو في الواقع ليس إبنا لأحد وسوف يصبح محروما من عواطف الأبوة والأمومة ولن يجد من يعتني به ويرعاه الرعاية الحقيقية. شيوعية النساء والأولاد تؤدي إلى انتفاء المحبة والاحترام وتقتل العواطف النبيلة وتميّع العلاقات الأسرية. وشيوع الملكية يقضي على الطموح والتنافس الشريف ويقتل الدوافع للعمل والحوافز للكسب الشريف وزيادة الإنتاج التي تعود بالخير على الفرد والمجتمع. أما الملكية الخاصة فإنها تزيد من الحرص والاعتناء بالممتلكات وحسن إدارتها وإلى الحد من الإهمال، فالإنسان من طبيعته أن لا يأبه إلا بما ملكت

يمينه ولا يلقي بالا ولا اهتماما حقيقيا للشأن العام. الملكية الخاصة هي التي تمنح الفرصة للفرد كي يقوم بالأعمال النبيلة الفاضلة مثل السخاء والإحسان والصدقة والإيثار والعفة وأعمال الخير التي تبعث في الإنسان الشعور الشخصي بالرضا والسعادة. مساواة الثروة بين أهل المدينة قد ينفع في اتقاء المنازعات الداخلية، بيد أن الرجال المبرزين والأفذاذ لن يرضيهم أن لهم مثلما لغيرهم من الخاملين والكسالى وسوف يكون ذلك سببا لسخطهم وتذمرهم. فعوضاً عن المساوات في الثروات من الأجدى أن نحسن استغلالها، بحيث يصبح الثراء الفاحش غير مرغوب فيه من أهل الاعتدال ولا يستطيعه الأشرار. ويخلص أرسطو إلى أن الملكية الخاصة أقرب إلى الطبيعة وأدعى لاحتفاظ المجتمع بنسيجه الأخلاقي وتركيبته الطبقية وأنفى لأسباب النزاع الداخلي (محمد ومحمد ١٩٨٥: ٧٩–٨٢).

ولا يكمل بحثنا لآراء أرسطو الاقتصادية إلا بالإشارة لرأيه في الاقتراض بفائدة. فقد عارض إقراض النقود لغرض الحصول على فائدة واعتبر أن أي فائدة تدفع على اقتراض النقود محض ربا، فما النقود في نظره إلا وسيلة لتبادل السلع وكل استعمال لها في هذا الغرض يكون طبيعياً ولا اعتراض عليه. أما إقراضها بهدف الحصول منها مباشرة على ثروة عن طريق الفوائد فهذا يعني حرفها عن الغاية المقصودة منها، وما الفائدة التي يحصل عليها المرء عند الإقراض إلا استغلال. الإقراض فعالية غير إنتاجية لأن النقود بحد ذاتها عقيمة وغير منتجة ولا يمكن أن تدر ربحاً، وهي ليست ذات أصل طبيعي وإنما تستمد قيمتها من الأعراف الاجتماعية والنظم القانونية. ولم يجد أرسطو مبررا للتفرقة بين الفائدة على القروض التي تستخدم لأغراض الاستهلاك أو تلك الخاصة بأغراض التجارة والنشاط الإنتاجي. وقد بنى رأيه ذلك على أن النقود هي مجرد سلعة تستخدم أساسا كوسيط تبادلي ولذا فليس هناك مبرر لأخذ زيادة في قيمتها لمجرد انتقالها من يد إلى يد في عمليات الإقراض. استناداً إلى هذا التحليل عارض أرسطو إقراض النقود لغرض الحصول على فائدة. فالنقود باعتقاده ما هي إلا وسيلة لتبادل السلع، ولذا فإن الحصول على فائدة عن طريق إقراض النقود يعني تحريف الغاية المقصودة منها، وفعالية غير إنتاجية لأن النقود بحد ذاتها عقيمة وغير منتجة، ولا يمكن أن تدر ربحاً.

وفي معرض حججه لرفض سعر الفائدة قسم أرسطو الأموال إلى نوعين: أموال تهلك بالاستعمال، وأموال لا تهلك بالاستعمال. هذا النوع الأخير يجوز لمالكه تأجيره أو إعارته ومن حقه أن يطلب مقابلاً لهذا الاستعمال. أما الأموال التي تهلك بالاستعمال، فلا يجوز الحصول على مقابل الاستعمال زيادة على رد الأصل. والنقود في نظر أرسطو هي بطبيعتها من الأموال التي تهلك بالاستعمال، وبذلك لا يملك صاحبها أن يقتضى مقابلاً على استعمالها. أي أن أرسطو كان متفقا مع أفلاطون في الرأي بأن النقود مجرد وسيلة للتبادل والبيع والشراء دون أن يكون لها أي إنتاجية من خلال الإقراض. ولا يعود هذا بالضرورة إلى قصر نظرهما بقدر ما يعود إلى طبيعة وظروف الاقتصاد السائد آنذاك. ففي أَثِينا لم يكن هناك فرص كبيرة لتشغيل رأس المال وتدويره لأن حركة رأس المال كانت طفيفة ولم يكن الإقراض من أجل الاستثمار وتمويل العمليات الإنتاجية وإنما من إجل تفريج كربة المحتاج أو إغاثة من يمر بضائقة مالية أو من تعرض لكارثة أو أي ظرف طارئ. في ظل هذه الظروف لم يكن الفرق واضحا بين القرض على اعتبار أنه رأس مال استثماري يرجى منه المرابحة وبين القرض الذي يقترضه المحتاج لمواجهة تكاليف المعيشة وضرورات الحياة اليومية.

وكان فلاسفة الإغريق، والرومان من بعدهم، ينظرون بعين الرضا والاستحسان لبعض الحرف والمهن

والبعض الآخر كانوا يحتقرونه. ولم يكن معيارهم في ذلك مستوى الإنتاجية وحجم المردود الاقتصادي وإنما نظرة المجتمع إلى المهنة وتقييمه لها، فبعض المهن كانت في نظرهم شريفة وبعضها كانت وضيعة ومهينة. ويأتي احتقار بعض الحرف من كون العبيد هم الذين يزاولونها حيث أن طبقة العبيد كانت تشكل عماد القوة العاملة في دولة المدينة اليونانية، لذا نظروا إلى تلك الحرف على أنها لا تليق بمقام الرجل النبيل وتحط من قدره ومنزلته. فقد نظروا إلى الصنائع والمهن اليدوية والعمل الحرفي بالأجر على أنها لا تتواءم مع الحياة الكريمة الفاضلة، وقالوا بأن الأجر اليومي الذي يتقاضاه العامل البسيط هو ثمن عبوديته لصاحب العمل، ولا يليق بالمواطن الحر في نظرهم إلا الأعمال التي تحتاج إلى فطنة وتعليم ومهارة عالية، مثل الطب والعمارة والتدريس. واختلفت آراؤهم في التجارة، فتجارة الجملة والاستيراد والتصدير التي تدر أرباحا مجزية لا بأس بها، أما تجارة التجزئة فإنها في نظرهم مهنة حقيرة تدفع بصاحبها إلى سلوكيات غير لائقة. أما الفلاحة فهي الأنبل والأشرف من بين المهن لأنها مهنة طبيعية وتليق بالنبلاء والأرستقراطيين من ملاك الأرض. وحتى الزراعة كان أفلاطون يرى أنه لا ينبغي للإنسان أن ينتج منها إلا ما يكفيه حتى لا ينشغل بتكديس الثروة وينسى متطلبات الروح والجسد، تلك المتطلبات التي هي أصلا دافعه لتحصيل الثروة. وكان الفلاسفة يفضلون الوسطية والاعتدال بحيث لا يقع الإنسان في الفقر المدقع فينشغل في طلب قوته اليومي ولا الثراء الفاحش الذي يدفع به إلى الانزلاق في الترف والملذات، والأفضل أن تبقى الثروة مجرد وسيلة لا غاية في حد ذاتها. وقد رأوا في الثراء الفاحش أحد الأسباب وراء تدني مستوى الإنتاج، لأن الذي لديه من المال ما يزيد عن كفايته لن يعمل لكسب المزيد، والثراء الفاحش في نظرهم لا يأتي عادة إلا بطرق في الغالب غير مشروعة وغير شريفة، كما أن الثروة تشجع على الانحراف الأخلاقي والإنفاق في طرق الملذات الحسية والفساد.

ورغم ما يبدو على الأفكار الاقتصادية التي طرحها أرسطو وأفلاطون من فجاجة فإنها تحمل بذور بعض المبادئ التي أصبحت لاحقا من المفاهيم المهمة في الفكر الاقتصادي، مثل مفهوم قيمة الاستخدام وقيمة الاستبدال ومفهوم أن العمليات الاستخراجية extractive مثل الزراعة والصيد والرعي والتعدين هي الوحيدة التي يمكن اعتبارها عمليات إنتاجية وأن عمليات التصنيع والمعالجة لا تضيف قيمة حقيقية على ما يتم استخراجه من الأرض، وهذا ما كان ينادي به الاقتصاديون الطبيعيون physiocrats، كما سنرى فيما بعد. كما أن أرسطو، كما رأينا، فرّق بين وظيفتين للنقود في العمليات الاقتصادية؛ وظيفتها كوسيلة لشراء الحاجات الاستهلاكية والتي تنتهي بمجرد حصول المشتري على السلعة التي يريدها لإرضاء حاجة من حاجاته الضرورية، ووظيفتها كرأس مال يوظفه التاجر ويستثمره من أجل الحصول منه على فوائد وأرباح متنامية.

ولسنا هنا بصدد تفصيل ما يمكن توجيهه لأفكار أرسطو وأفلاطون من نقد، ولكن يكفي أن نذكر بأن الفكر الاقتصادي الحديث لا يتفق مع رأي أرسطو في الفائدة لأنه يتجاهل أن النقود تعطي منفعة لمن يقترضها، ويتنازل من يقرضها عن هذه المنفعة مدة من الزمن، وأن هذه المنفعة هي مقابل الفائدة التي يدفعها المقترض، ولأنه يتجاهل أيضاً أن النقود يمكن أن يستخدمها مقترضها كرأس مال يعتمد عليه في الإنتاج، فتدخل النقود من هذه الناحية في العمليات الإنتاجية، وتمكن مقترضها من زيادة إنتاجه، ومن ثم تحسين مركزه الاقتصادي، وهو ما يستحق أن تُدفع في مقابله الفائدة. فضلاً عن ذلك فإن النقود لا تهلك

بالاستعمال، وإنما تنتقل من يد إلى يد أخرى لاستثمارها.

كذلك بالنسبة لتقسيم العمل عند أفلاطون فهو في الأساس، كما يقول، ينبع من اختلاف طبائع الناس وقدراتهم وكل إنسان ينبغي له أن يزاول العمل الذي يتواءم مع طبيعته ويتفق مع ميوله واستعداده الفطري، أي أن تقسيم العمل قائم على اختلاف الميول الفردية التي تشكل الدافع الأساسي له. وهذا على خلاف الاستنتاج الذي سيتوصل إليه لاحقا آدم سْمِث في أن الأساس في تقسيم العمل هو نزعة الإنسان نحو المقايضة والمساومة واستبدال ما لديه وما يستطيع إنتاجه بما ليس لديه ويحتاج إليه. وهو وإن كان يتفق مع أفلاطون في أن أساس ذلك ومنشأه هو ضرورة التعاون بين أعضاء المجتمع لكنه، على عكس أفلاطون، لا يرى أن الدافع إلى ذلك هو ما فطر عليه البشر من حب الخير وإنما لأن الوسيلة المضمونة لحصول الإنسان على ما يريد وتحقيق مصالحه الخاصة هو أن يعطي ليأخذ ويتنازل عن ما يملك ليحصل على ما لا يملك. تقسيم العمل عند أفلاطون هو أساس التنظيم الاجتماعي الذي تقوم عليه دولة المدينة التي لا يمكن أن توجد لو أن كل فرد كان بمقدوره تحقيق الاكتفاء الذاتي ولا يحتاج لغيره في أي شأن من شؤون الحياة، أما سْمِث فكان يرى في تقسيم العمل تحقيقا للمصلحة الذاتية والكسب لمن يمارسونه. وبينما كان أفلاطون يرى أن تقسيم العمل محدود بحجم السوق، ولذلك قال إن دولة المدينة لا بد أن تكون بالحجم الكافي الذي يمكن كل فرد من ممارسة المهنة التي يجيدها ويرغبها، نجد أن سْمِث، على العكس من ذلك، يرى أن حجم السوق وطاقته الاستيعابية هو الذي يحدد تقسيم العمل وما يقود إليه من تنوع المهن الذي هو النتيجة الطبيعية له (Gray 1948: 11-33; Roll 1953: 25-35).

وبعد أن خبت جذوة الفكر الأغريقي في أَثِينا واستلمت منها روما زمام المبادرة فيما يسمى بالعصر الهيلينستي لم تستجد أي أفكار تذكر في مجال الاقتصاد. عدا أن الفلاسفة الرواقيين طرحوا بعض الأفكار القانونية المهمة التي ستترك آثارها لاحقا على الفكر الاقتصادي، خصوصا ما يتعلق بالعقود التي تتطلبها مزاولة النشاطات الاقتصادية والتعاملات التجارية. ولذا يجدر بنا أن نستعرض هذه الأفكار القانونية باختصار. كان للفلاسفة الرواقيين آراء في القانون الطبيعي أخذها منهم المشرع الروماني شيشرون Marcus Tullius Cicero وطورها وعرضها عرضاً واضحاً أكسبها شهرة اجتذبت كثيراً من الكتاب الأوربيين الذين جاءوا من بعده، ابتداء من القديس توما الأَكْوِينِي (١٢٢٥–١٢٧٤) Saint Thomas Aquinas وتتلخص نظرية القانون الطبيعي في أنه يوجد في هذا الكون قانون طبيعي عام ينبثق من واقع حكم العناية الإلهية للعالم كله، كما ينبثق من الطبيعة العقلية والاجتماعية للبشر، ويُستدل عليه بحقيقة أن الكون ليس له سوى خالق واحد وإله واحد، ولن يكون لهذا الإله الواحد سوى قانون واحد يسري على الطبيعة والبشر على السواء، وكل تشريع يخالفه لا يستحق اسم قانون لأن القوانين الوضعية تهدف دائماً إلى أن تماثل هذا القانون الطبيعي الأزلي ولا يمكنها أن تخالفه لعدم قدرة الشعوب أو الحكام على تغيير الحقائق أو جعل الباطل حقاً. القانون الطبيعي هذا هو قانون العالم أجمع، في ظله يتساوى جميع الأفراد. ولا يعني ذلك مساواتهم في المعرفة أو الملكية أو القدرات، فليس من الحكمة أن يتساوى جميع الأفراد في ذلك، ولكن المساواة التي يعنيها شيشيرون هي مساواتهم في رعويتهم للدولة، وهذا ما يؤهل الدولة لتحمّل أعباء الحكم. وشيشرون في هذا يخالف فلسفة أرسطو وأفلاطون التي تقرر تفاوت الأفراد وتحصر الرعوية للدولة في قلّةٍ تملك من المركز والثروة وعراقة النسب ما يؤهلها لتحمل أعباء وظائف الإدارة العامة، ولهذا فإنهما يخرجان طبقة

العمال والصناع والفلاحين والعبيد والنساء من طبقة المواطنين. ومن هذه النظرية فرع مشرعو الرومان ثلاثة أنواع من القانون والتي سنتطرق لها لاحقا بشيء من التفصيل حينما نتناول أفكار توما الأكْوِينِي؛ وهي حسب تدرجها في العمومية: القانون الطبيعي *Jus Naturale* وقانون الشعوب *Jus Gentium* والقانون المدني *Jus Civile* (علي ١٩٩١: ١٨–٢٥؛ غالي وعيسى ١٩٨٤: ٣٤–٥، ٤٨–٩، ٥٧–٩).

ولم يقل المشرعون الرومان أن القانون يجب أن يكون من عمل السلطة التشريعية لأنهم يعتقدون أن الطبيعة وضعت مبادئ معينة يجب على القانون الوضعي أن يأخذ بها. القانون الطبيعي ليس من وضع البشر وإنما هو من خلق الطبيعة التي أوجدت قواعده وجعلت بني البشر يخضعون لها. هذا القانون الطبيعي هو المفسر لمبادئ العدالة العامة، وهي المبادئ الطبيعية الخالدة التي تنص على احترام الاتفاقات وتقيم العدل في المعاملات بين الأفراد، وتحمي النساء والقاصرين من الأطفال وتعترف بالحقوق التي تقوم على صلات الدم والقرابة. ثم عرفوا القانون المدني بأنه مجموعة القوانين التي تصدرها الدولة.

وقد يمكن رد فكرة القانون الطبيعي بهذا المعنى إلى أرسطو في تفرقته بين ما هو طبيعي وما هو غير طبيعي. لكن القانون الروماني أوجد من فكرة القانون الطبيعي تنظيماً عملياً. وكان الرومان القدماء يطبقون نوعين من القوانين بحسب جنسية الأشخاص أطراف العلاقة القانونية. فالمعاملات والعلاقات بين الرومان بعضهم وبعض كانت تخضع لما كان يسمى بالقانون المدني وكان تطبيق هذا القانون قاصراً على الرومان وحدهم، ولا يمتد إلى الأجانب. وقد كان الأجانب في بادئ الأمر، في روما، غير محددي المركز من ناحية القانون الذي ينطبق عليهم، ولكن لما كثرت التجارة مع الخارج، ولما زاد عدد من ضمتهم الإمبراطورية الرومانية من الأجانب في القرن الثالث قبل الميلاد، برزت الحاجة إلى تحديد القانون الذي ينطبق عليهم، فتكوّن منذ ذلك الحين قانون آخر ينطبق على الأجانب المقيمين بالدولة الرومانية في علاقاتهم بعضهم ببعض، وفي علاقاتهم مع الرومان، وهذا هو قانون الشعوب ويتميز بأنه تخفف كثيراً من الشكليات والتعقيدات الكثيرة التي كان يتطلبها القانون المدني الذي يطبق على الرومان. ومن أسباب هذا التخفف أنه وجد ليواجه المنازعات التي تنشأ بسبب التعامل مع الأجانب واتساع الاتجار معهم، الأمر الذي كان يستدعي إعطاءه طابعا من العمومية لتيسير الإجراءات وتبسيط الشكليات. فقانون الشعوب إذن كان عاماً لكل الشعوب التي لا تتمتع بالجنسية الرومانية، وهو واحد بالنسبة لها جميعاً. ويبدو أن فكرة قانون الشعوب هذه هي التي أوحت للرواقيين بفكرة القانون الطبيعي، أي ذلك القانون العام ضمن مختلف المعاني التي يمكن أن يفسر بها والهيئات التي يتشكل بها، والذي يكون طبيعيا بسبب كونه عاماً ينطبق على جميع الأمم والبلاد، وحيث أنه مستمد من الطبيعة نفسها فهو يعلو بذلك على أي قانون وضعي يضعه أي مشرع في أي بلد.

وقد أدت هذه المبادئ إلى تقدم القانون الروماني تقدماً كبيراً فأوجد العقود الملزمة للاتفاقات بين الأفراد، وأنهى ما كان للأب من سلطة استبدادية على أبنائه، ومنح النساء المتزوجات حقوقاً مساوية لحقوق أزواجهن فيما يتعلق بإدارة أملاكهن، أو تربية أطفالهن، ووضع كثيراً من الاحتياطات لحماية العبيد من قسوة سادتهم، وسهل مهمة عتقهم. وكان الرومان دائماً ينظرون إلى القانون على أنه أعلى أداة سياسية في الدولة، وأن القانون هو الوسيلة التي يتمكن بها الأفراد من المحافظة على حقوقهم وحرياتهم.

ومن الواضح أن نظرية الإغريق، وعلى الأخص أرسطو، تختلف عن نظرة فقهاء الرومان إلى الملكية الخاصة. ففي الوقت الذي نجد في فلسفة أرسطو نظرة أخلاقية قوية للملكية الخاصة يحاول من خلالها تقييد

الحقوق التي تترتب على هذه الملكية، نرى انعدام هذا التحديد في التشريعات الرومانية والاعتراف بالملكية الخاصة بدون قيد أو شرط، إذ نجد فيها فردية لا تحدها قيود. ولعل هذا المنحى الأخلاقي عند أرسطو سببه هو أن القروض في زمنه كانت تعطى عادة لأغراض استهلاكية للمحتاجين، فكانت تظهر فيها فكرة استغلال الغني للفقير. ويتضح من كل ذلك أن الطابع العام للفكر الاقتصادي اليوناني كان أخلاقياً، وانصب اهتمامه بالدرجة الأولى على العدل. من هذا المنطلق الأخلاقي يمكننا أن نفسر تأثير أرسطو على الفكر اللاهوتي والقوانين الكنسية التي سادت في العصور الوسطى، بينما نجد أن القوانين الرومانية شكلت أساساً مهماً تقوم عليه لاحقا النظرية الليبرالية الرأسمالية في تمجيدها لمبدأ الحرية الفردية (علي ١٩٩١: ١٨-٢٥).

وأول الأفكار التي ترك فيها القانون الروماني أثرا واضحا واحتلت مكاناً هاماً في الفكر الاقتصادي الأوربي منذ القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين فكرة القانون الطبيعي، على أساس أن هذا القانون يحكم الحياة الاقتصادية وينظمها كما تنظم القوانين الطبيعية الأخرى ظواهر الطبيعة والفلك والميكانيكا ووظائف الأعضاء. ونسب الاقتصاديون لهذا القانون الطبيعي الذي يحكم الظواهر الاقتصادية صفتي الدوام والعمومية، فهو دائم لا يتغير من زمن لآخر، وهو عام ينطبق على كافة البلاد والعباد. وقد ساد هذا الاعتقاد على وجه الخصوص لدى مدرسة الطبيعيين التي ظهرت في مطلع القرن الثامن عشر، ولدى المدرسة الكلاسيكية التي ظهرت عند نهاية القرن الثامن عشر.

كذلك فتح القانون الروماني الباب ببعض أفكاره أمام المذهب الفردي. فمن المبادئ القانونية التي قررها الرومان حق كل شخص وحريته في أن يعقد ما يشاء من العقود والصفة المطلقة للملكية الفردية، بمعنى أن يكون لأي مالك الحق في أن يفعل ما يشاء بملكه باستعماله والتصرف فيه تصرفاً مادياً (بالهدم أو التعديل مثلاً) وتصرفا قانونياً (بالبيع أو الهبة مثلاً) وأن يمنع الغير منه كما يشاء. والمذهب الفردي يقرر أن النشاط الاقتصادي يجب أن يُترك للأفراد في ظل حرية كاملة لا تتدخل فيها الدولة ولا تحدها إلا للضرورة القصوى. وهذا هو المذهب الذي قام على أساسه النظام الرأسمالي لاحقا. وعندما تكونت فكرة المذهب الفردي من الناحية الاقتصادية، كان لابد أن يحدد التنظيم القانوني الذي يتسق مع هذه الفكرة الاقتصادية، وكان هذا التنظيم القانوني موجوداً بالفعل في المبدأين الرومانيين المشار إليهما بخصوص الملكية الخاصة، فأدمجهما الباحثون في تحليلهم للمذهب الفردي، وبذلك ارتبط هذان المبدآن بالتحليل الاقتصادي لهذا المذهب. بل إن تطبيقهما، من الناحية العملية، في بعض البلاد، كفرنسا في القرن التاسع عشر، جعل المشرع يحجم عن التدخل في نطاق العقود المبرمة بين طرفين أو في نطاق الملكية الخاصة بفرض بعض القيود، التي اتضح فيما بعد أنها لازمة لحماية الطبقات الضعيفة أو لمنع استخدام الملكية الخاصة كوسيلة لاستغلال من لا يملكون. وقد عمل تطبيق مبادئ القانون الروماني في هذه البلدان على منع الدولة من التدخل لتخفيف قسوة المذهب الفردي وإجحافه. وهكذا يبدو إلى أي حد كيف أن الرومان، وإن كانوا لم يقدموا فكراً اقتصادياً يستحق الذكر، قد أثروا في الفكر الاقتصادي اللاحق من خلال تنظيماتهم القانونية ومن خلال التكوين العقلي الذي طبعت به دراسة القانون الروماني عقول الباحثين في الاقتصاد منذ القرن الثاني عشر (شقير ١٩٨٨: ٣١-٤).

النظام الإقطاعي

بعد انهيار الإمبراطورية الرومانية دخلت أوربا في مرحلة العصور الوسطى التي تميزت بسيادة النظام

الإقطاعي وازدياد سلطة الكنيسة في تلك الحقبة الطويلة التي رانت على المجتمع الأوربي لعدة قرون. يطلق مصطلح العصور الوسطى على الفترة التي بدأت منذ سقوط روما في يد القبائل الجرمانية في القرن الخامس الميلادي وامتدت حتى سقوط القسطنطينية في يد الأتراك في القرن الخامس عشر. على إثر سقوط روما واضمحلال سيادتها وزوال الحكومة المركزية التي كانت تمثلها حلت بأوروبا حالة من الفوضى السياسية جعلت من المستحيل معها تكوين وحدات سياسية أو اقتصادية كبرى، مما أدى إلى نشوء النظام الإقطاعي الذي ميّز حقبة العصور الوسطى، والذي تكرس بحكم ما تميزت به تلك العصور من عدم استقرار سياسي وصعوبة في المواصلات حالت دون تكوين سلطة مركزية موحدة تستطيع أن تبسط نفوذها على سائر الأرجاء. لذا فقد خضعت كل إقطاعية لتنظيم محلي بحت، يحتم على صغار الملاك أن يبحثوا عن شخص قوي يكلون إليه مهمة الدفاع عن حياتهم والمحافظة على أملاكهم. فظهرت علاقة اجتماعية جديدة في المجتمع الأوروبي تربط بين صغار الملاك وطبقة النبلاء. ولهذه العلاقة جانب شخصي وجانب اقتصادي. فمالك الأرض يضع نفسه في خدمة النبيل مقابل تأمين حياته، فيتنازل عن حقه في ملكية الأرض التي يتولى زراعتها ويكتفى بأن يعتبر نفسه مستأجراً لها ويتعهد بأن يدفع قيمة الإيجار خدمات شخصية أو سلعاً عينية لسيد الأرض، وقد يقوم بالأمرين معاً. ورضي المالك الصغير بذلك وقبله لأنه ينشد الحماية لحياته والطمأنينة اللازمة لاستمراره في العمل. فزادت قوة النبلاء واتسعت ممتلكاتهم من الأرض وتعدد أتباعهم من الرجال. وفي ظل ضعف السلطة المركزية المتمثلة بالملك أو الكنيسة كان النبلاء يحكمون إقطاعاتهم باستقلالية دون الرجوع إلى سلطة عليا.

تعود بدايات عصر الإقطاع إلى سقوط روما على أيدي القبائل الجرمانية التي اكتسحت جيوشها مقاطعات الإمبراطورية الرومانية في القرن الخامس. فقد حاولت تلك القبائل الجرمانية بعد انتصارها على الرومان أن تقيم جهازاً حكومياً مركزياً يسيطر على الإمبراطورية الجديدة ولكنها عجزت عن ذلك. ولذلك عمد الإمبراطور الجرماني إلى تنصيب قواده حكاماً على أقاليم الإمبراطورية على أن يؤسسوا لأنفسهم سلطات مباشرة على الأقاليم التي يحكمونها، فأصبحت ألقابهم ووظائفهم وراثية، وأصبحوا يجمعون الضرائب لأنفسهم، وليس لحساب الإمبراطور، كما كان الأمر في ظل الحكم الروماني، على أن يلتزموا بتقديم إعانة للإمبراطور. كذلك احتفظ أمراء الإقطاعيات بجيوش تحت سيطرتهم مما أفقد الإمبراطور سلطته المباشرة على الجنود، وصار يطلب من الحكام مساعدته بجيوشهم كلما أراد الدخول في حرب. كذلك أنشأوا محاكم مستقلة لتحكم في أقاليمهم باسمهم وليس باسم الإمبراطور. وأكد هؤلاء الحكام سلطاتهم على الأقاليم التي يحكمونها عن طريق الاستيلاء على الأرض من الفلاحين الأحرار الذين كانوا يملكونها قبل غزو الجرمان مستخدمين في ذلك مختلف الوسائل الممكنة من الترغيب والترهيب. ولم يحيلوا هؤلاء الفلاحين إلى مستعبدين أو يستخدموا العبيد بدلا منهم بالصورة التي كانت موجودة في العصر القديم. ويرجع ذلك إلى ندرة العبيد وإلى أن ملاك الأراضي منذ العصور القديمة كانوا قد لاحظوا ضعف إنتاج الأرقاء، وخاصة عندما تتسع المساحات التي يزرعونها وتصعب الرقابة عليهم. ولذلك فكروا في جعل الأرقاء يشعرون بمصلحتهم في زيادة الإنتاج فطبقوا نظاماً آخر هو نظام رقيق الأرض serfdom. يقوم نظام رقيق الأرض على وجود علاقات متبادلة بين السيد والفلاحين الذين تحولوا إلى أقنان تابعين للسيد. فالأرض، من الناحية النظرية، يملكها الإمبراطور، ولكن ملكيتها الحقيقية للأسياد الإقطاعيين. وتنقسم أرض كل سيد إلى قسمين؛ قسم يحتفظ به

هو لنفسه ويلتزم الأقنان بزراعته له بدون أجر –كما يلتزمون كذلك بتقديم بعض الخدمات له مثل العمل في قصره– وقسم آخر يوزعه على الأقنان ويلتزم كل منهم بزراعة حصته والاستفادة منها نظير تقديم جزء من المحصول للسيد الذي يلتزم بحماية الأقنان وبالقضاء فيما بينهم فيما ينشب بينهم من نزاعات. ويظل الأقنان على الأرض ينتقلون معها إذا انتقلت ملكيتها من سيد لآخر. فالأقنان بهذه الصورة كانوا تابعين للأرض، أو أرقاء لها يلتزمون نحو مالكها بالتزمات معينة أيا كان ذلك المالك. وكان كل سيد يعيش في ضيعته manor ويخضع له رقيق أرضه وجنوده الخاصين. وقد كان هؤلاء السادة الإقطاعيون يلجأون هم الآخرون إلى تنصيب بعض قوادهم حكاماً على جزء من الإقطاعية، فيرتبط هولاء الحكام برباط تبعية للسيد كهذا الذي يربط السيد بالإمبراطور، ويقيمون سلطانهم في داخل الأجزاء التي يحكمونها بنفس الطريقة. وهكذا تكوّن النظام من هرم على رأسه الإمبراطور ويخضع له مباشرة السادة الكبار الذين نصبهم، ويخضع لهؤلاء من نصبوهم من القادة، ويخضع لهؤلاء الأخيرين من ينصبونهم من صغار الملاك. وهكذا ترتبط كل طبقة من طبقات هذا الهرم بالطبقة التي فوقها برباط تبعية، حتى تصل إلى الإمبراطور الذي تتبعه، نظرياً على الأقل، كافة الطبقات (Fink 1981: 6-15; Southern 1978: 74-117).

ولم تكن العلاقة بين السيد مالك الأرض ورقيق الأرض علاقة تعاقد، بل كانت قائمة على علاقة التبعية، والتي ظلت تتكرس وتمتد جذورها مع مرور الزمن حتى أصبحت جزءا من العرف العام الذي لا يقبل المناقشة والجدل. كان جوهر النظام يكمن في الانقسام الطبقي بين السادة أصحاب الأرض والأقنان، مستعبدي الأراضي الجدد. وقد نما هذا الانقسام الطبقي في أحشاء النظام العبودي السابق له بصورة تدريجية حيث نضب ينبوع المستعبدين من أمم وشعوب العالم الأخرى في أواخر أيام الإمبراطورية الرومانية مما أدى إلى ندرة العبيد. ولقد أدى هذا بدوره إلى حدوث تغيير في العلاقات الإنتاجية وفي إدارة الضياع الكبيرة. وبالرغم من أن الملكية الخاصة ظلت هي السائدة، إلا أنه بدلاً من استغلال الضياع الكبيرة باستخدام أعداد كبيرة من المستعبدين اتجه أصحاب الأراضي إلى تأجير أراضيهم أو البعض منها إلى المستأجرين الأحرار والمستعبدين لقاء ريع عيني أو نقدي. وأخذ هذا الأسلوب الإنتاجي يسود تدريجياً ويتعمق بصورة ملحوظة. فما أن أشرف القرن الرابع على نهايته حتى صار المستأجرون (وحتى الأحرار منهم) مقيدين إلى الضيعة. وأخذ نظام الرق الجديد هذا يسود العلاقات الإنتاجية ويحل بصورة تدريجية محل النظام العبودي القديم. وما أن أخذت الإمبراطورية الرومانية بالاضمحلال حتى حصل النبلاء على المزيد من الامتيازات بحيث تمكنوا من تحويل ضيعاتهم إلى وحدات اقتصادية وسياسية شبه مستقلة. ومن بين العوامل الأساسية التي ساعدت على هذا التغيير الجذري وفرة الأراضي التي استولى عليها الفاتحون الذين أصبحوا ملوكاً وأمراء بعد قضائهم على الإمبراطورية الرومانية وكذلك الأراضي التي منحها هؤلاء لأنصارهم. والصفة العامة المميزة للنظام الإقطاعي تكمن في الانقسام الطبقي الحاد، بحيث ظلت لكل طبقة اجتماعية حقوق وامتيازات وواجبات حُددت بعناية تامة. أما واقعه التنظيمي السياسي فكان قائماً على سلطة الأمراء والنبلاء المطلقة ضمن حدود الضيعة الإقطاعية وتحولها إلى إمارات ومقاطعات صغيرة يقوم فيها النبلاء بإدارة دفة الحكم (علي ١٩٩١: ١٨–٢٥).

لم تشهد العصور الوسطى حركة تبادل تجاري تذكر لأن المجتمعات كانت في الغالب مجتمعات إقطاعية محلية شبه مستقلة تعيش على الزراعة وتستهلك إنتاجها محليا على مستوى الضيعة الإقطاعية وليس لمبادلته

في السوق والتنافس لجني الأرباح (Pirene1970: 46-7). ومما زاد من عزلة هذه المجتمعات صعوبة المواصلات وانعدام الأمن. وانحصرت النشاطات الاقتصادية في الإنتاج الزراعي وصارت الأرض هي المنبع الأساسي للثروة واعتمدت طبقات المجتمع كلها على ما تنتجه الأرض. وكان الناس يمارسون ما يسمى اقتصاد الكفاف ويعملون للحصول على قوت يومهم دون أن يتمكنوا من تكديس فائض يسمح بممارسة التبادل التجاري واقتصاد السوق، فلم تكن هناك تجارة بين الإقطاعيات إلا في حدود ضيقة جداً. كانت المبادلات محدودة وضئيلة، كما كانت في الغالب مبادلات عينية تتم باستبدال سلع بسلع دون حاجة كبيرة إلى النقود، فالنقود لا تنتشر إلا حين تنتشر التجارة وتزداد المبادلات، وهو ما لم يكن موجوداً في النظام الإقطاعي. فالفلاح ينتج ليأكل، وغالباً لا يوجد فائض من إنتاجه –بعد ما يأخذ منه السيد وبعد ما يحصل هو على ما يستهلكه– لكي يبيعه في السوق. وإن وجد فائض ضئيل، فهو يستبدل به مباشرة ما يحتاج إليه من سلع وحاصلات أخرى، إذ غالبا ما كانت المقايضة هي الوسيلة المتبعة لتصريف الفائض والحصول على ما هو غير متوفر، ومن هنا تراجعت أهمية النقود. ومما حد من حجم التبادلات التجارية وازدهار النشاطات الاقتصادية ندرة العملة النقدية في أوربا قبل اكتشاف مناجم الذهب في أمريكا مع نهاية العصور الوسطى. كما تضاءلت التجارة بين أوروبا والشرق بعد استيلاء العرب على المناطق التي كانت أوروبا تَتّجِر معها من قبل.

وهكذا شكلت كل إقطاعية وحدة اقتصادية منفصلة تقوم على الاكتفاء الذاتي وتنتج فقط لإشباع حاجة سكانها التي انحصرت في الغالب في حاجتهم إلى الغذاء، بينما ظلت الصناعة مقصورة على سد حاجات السوق المحلية. كانت الإقطاعيات أشبه بالقرى التي يشعر سكانها بالأخوة والالتزام المتبادل تجاه بعضهم البعض، وكان الناس في تلك المجتمعات التقليدية ينظرون إلى جمع المال وتكديس الثروة بشيء من الازدراء والريبة وعدوه من الطمع والجشع الذي يتنافى مع القناعة وإيثار الآخرين ومشاركتهم بما يزيد عن حاجة الإنسان. هذا أدى إلى تعارض الحوافز الاقتصادية والمادية والحرية الشخصية مع المبادى الأخلاقية والتعليمات الدينية السائدة والتي يغلب عليها السلبية والاتكالية والاستسلام لحكم القضاء والقدر واللامبالاة بتحصيل الثروة وتحسين مستوى المعيشة وظروف الحياة (Tawney 1926: 44-8). ولم تكن الأرض سلعة تباع وتشترى بل كانت كلها بيد الله ونعمة منه يمنحها لمن يشاء من رجال الكنيسة أو الملوك كأوصياء عليها من الله. ومن هذا المنطلق نشأت فكرة الحق الإلهي للملوك الذين كانوا يعتقدون أنهم يستمدون سلطتهم وشرعية حكمهم من الله. والملك بدوره يوزع الأرض على أتباعه من النبلاء وهم بدورهم يوزعونها على الفلاحين الذين يزرعونها ويدفعون مقابل ذلك لصاحب الأرض كل ما يحتاج إليه من مؤن وخدمات مقابل ما يمده لهم من حماية ومساعدات وفق التزامات متبادلة تتوارثها الأجيال وتحددها العادات والأعراف والتقاليد بدلا من العقود والقوانين المكتوبة. النظام الإقطاعي في جوهره نظام بموجبه يتوحد أبناء المجتمع من خلال ما يقوم بينهم من التزامات وخدمات متبادلة، كل من موقعه ومكانته الذين يحددهما المجتمع وتفرضهما العادات والتقاليد. والمجتمع الإقطاعي مجتمع تراتيبي تلعب فيه المكانة الاجتماعية، التي غالبا ما تكون متوارثة، دورا هاما في تحديد منزلة الشخص والتي بدورها تحدد ما له من حقوق وما عليه من واجبات. وعلى كل شخص أن يعيش حياته ويمارس مهامه بما يتفق مع منزلته الاجتماعية ولا يحق له أن يتطلع إلى من هو أعلى منه ولا يليق به أن ينزل إلى من هم أدنى منه. كانت قيم المجتمع التقليدية المحافظة تحد من حرية الحراك الاجتماعي وتضع الكثير من العوائق أمام كل من يطمح إلى تجاوز وضعه المعيشي وتخطي منزلته الاجتماعية ليحتل

مكانة فوق مكانته ويحاول الصعود درجة أعلى على سلم الطبقية الاجتماعية فوق الطبقة التي وُلد ونشأ فيها. وكان الناس يرون في ذلك اعتراضا على إرادة الخالق وتدبيره.

استمر النظام الإقطاعي بطابعه التقليدي المغلق، القائم على الاكتفاء الذاتي والمقايضات العينية والأسلوب البدائي في الإنتاج، مستمرا حتى القرن الحادي عشر. وكانت الإقطاعية غالبا ما تتكون من قرية واحدة مسورة ومحصنة تضم ضيعة السيد وأراضي الفلاحين والمراعي والغابات المشتركة. وكان سكان الإقطاعية مستعبدين للسيد الإقطاعي لا يحق لهم مغادرة الأرض ولا أن يتزوج أحدهم إلا من بنات أتباع سيده وبموافقته وكل ما يملكه يعتبر ملكا لسيده. كما كان السيد يفرض على الفلاحين أن يشتروا زيتهم من معصرته ويطحنوا حنطتهم في طاحونه ويخبزوا خبزهم في فرنه. إلا أن هناك فارقا بسيطا بين القن وبين العبد المملوك إذ لا يملك السيد الحق في بيع أقنانه كما يباع العبيد ولا أن ينزل بهم عقوبة بدنية ولو فعل ذلك فإنه يحق للتابع أن يرفع شكايته إلى الملك. والقن خارج نطاق علاقته بسيده يعتبر في نظر الكنيسة والدولة حرا له ما لغيره من الأحرار من الحقوق والواجبات. بل إن الضيعة تضم أفرادا على درجات متفاوتة من التبعية من العبيد إلى الأقنان إلى الخدم. هذا عدا الفرسان ورجال الحاشية التابعين للسيد ورجال الكنيسة وبعض الباعة المتجولين. أضف إلى ذلك بعض الملاك الأحرار الذين يملكون قطعا بسيطة من الأرض يزرعونها لحسابهم الخاص ولهم حرية التصرف فيها بالبيع والشراء، كما يحق لهم حمل السلاح ولهم مطلق الحرية في تزويج بناتهم لمن يريدون أو إلحاق أبنائهم بسلك الكهنوت.

ومما ساعد على استمرار النظام الإقطاعي خلال هذه المدة الطويلة انكماش النشاطات التجارية والصناعية في أوربا جراء الغزو الجرماني للإمبراطورية الرومانية وما تلاه من الفوضى والاضطرابات على يد القبائل البربرية ثم ما أعقب ذلك كله من حركات التوسع الإسلامي وسيطرة العرب على مياه البحر الأبيض المتوسط. وقد اعترضت التجارة في تلك الفترة عقبات إضافية جمة لعل أهمها، إضافة إلى ازدراء الكنيسة للعمل التجاري وموقفها من الربا والبحث عن الربح بأي شكل كان، انتشار اللصوص وقطاع الطرق بعد انعدام الأمن وانعدام وسائل المواصلات وصعوبة نقل البضائع بعد أن تداعت الطرق المعبدة التي رصفها الرومان وانهارت الجسور التي أقاموها على الأنهار واختفت شبكة المواصلات التي شيدوها في أوج ازدهار إمبراطوريتهم. وأدى اضمحلال طبقة التجار والصناع إلى تدهور المدن الرومانية، وما بقي منها بقي باعتبارها أديرة وأسقفيات وأبرشيات Dioceses لنشر الدين المسيحي أو قلاع وحصون دفاعية لا أثر فيها لأي نشاط تجاري ملموس، عدا سوق الأسبوع والأسواق التي تقام في المواسم والأعياد والمناسبات الدينية ويتوافد إليها الفلاحون لإقامة الشعائر والاحتفالات وزيارة الكنائس وأضرحة القديسين، وكذلك للتسلية وتزجية الوقت. وربما جلب الفلاحون إلى القلعة بعض مصنوعاتهم اليدوية من صوف وجلود مدبوغة وبعض المحاصيل الزهيدة من بيض ودجاج لبيعها في سوق القلعة. ولا تخلو القلعة من بعض الحرفيين الذين يمتهنون بعض الحرف البسيطة مثل صناعة الفخار والآنية وما يحتاجه الفلاحون من أدوات لأعمال الزراعة إضافة إلى صناعة أو إصلاح ما يلزم النبلاء والفرسان من الأسلحة وعتاد الحرب ومن السروج وأدوات ركوب الخيل. وقد اهتم بعض السادة الإقطاعيين بتحصين قلاعهم كملاذات آمنة يلجأ لها أرقاؤهم وأقنانهم طلبا للحماية داخل أسوارها إذا داهمهم خطر الغزاة من البرابرة، حيث كانت تلك القلاع عادة ما تشيد في أماكن حصينة كقمم التلال وتحاط بأسوار وخنادق عميقة بحيث لا يمكن الوصول إليها إلا عبر

جسور تمد على الخنادق. وعندما يحدق الخطر بالمدينة ترفع الجسور وتغلق أبواب السور. وأحيانا يزور المدينة بعض الباعة المتجولين الذين يعرضون على السادة الإقطاعيين ورجال الكنيسة بضاعتهم من التوابل والبهارات والعطور والأقمشة وبعض الكماليات البسيطة التي يجلبونها من بلاد الشام والمشرق. وقد سمح السادة لأولئك الباعة المتجولين بالإقامة داخل قلاعهم أو خارج السور بجوار القلعة لبيع بضائعهم واللجوء للقلعة فيما لو هددهم خطر اللصوص والقراصنة. كانت هذه القلاع أشبه بالمدن المحصنة ترابط فيها حامية من الفرسان التابعين للسيد أو النبيل وكانت الواحدة منها تسمى بورغ burgh، وهي الأصل الذي اشتُق منه لاحقا مصطلح برجوازي. مهمة هذه المدن المحصنة توفير الأمن لساكنيها وللأرياف المجاورة وهي في ذات الوقت مركز ديني يضم كنيسة قد يلحق بها مدرسة لتدريس الإنجيل ومركزا إداريا يضم موظفي الإقطاع ومحكمة إقطاعية وأبراج مراقبة وقصر السيد وحاشيته، إضافة إلى الأجران والمخازن التي يحتفظ فيها السيد بما يقدمه له أتباعه من فائض غلالهم. وعلى باب المدينة يجري تحصيل العوائد والمكوس التي يجبيها عمال السيد من الداخلين إلى المدينة والخارجين منها. وقد لا يتعدى عدد سكان المدينة بضع مئات، غالبيتهم من الفرسان والرهبان، إضافة إلى الباعة المتجولين الذين يقيمون أكواخهم وعششهم بجوار السور قريبا من الحصن. ولم يزاول سكان القلعة أي نشاط إنتاجي إذ ربما تكفل السيد بإعاشة معظمهم وتوفير القوت لهم من محاصيل ضيعته ومحاصيل القرى التابعة له. ولم تكن هذه القلاع مدنا بالمعنى المدني وإنما مجرد تجمعات سكنية، إذ ليس لها سلطات مستقلة عن سلطة السيد الإقطاعي ولا قوانين مدنية أو نظم إدارية يحتكم لها الأهالي عدا القوانين العرفية، فالوضع القانوني لسكانها لا يختلف كثيرا عن كونهم مثل الفلاحين، مجرد تابعين للسيد الإقطاعي. لكن على الرغم من ضآلة حجم تلك القلاع وحقارة شأنها فإنها هي النواة التي سوف تتشكل منها المدن لاحقا (Pirene1970: 58-76).

هذه هي الصورة العامة للاقتصاد الإقطاعي. وخلاصة ما يقال فيه أنه كان قائماً على الهرم الإقطاعي الذي تحتل كل طبقة فيه مكاناً معيناً لوظيفة محددة، وأنه كان اقتصاداً زراعياً راكداً لا مجال فيه للكسب ولا للمخاطرة ولا لاستعمال النقود على نطاق متسع. وكان الجو الفكري السائد في العصور الوسطى هو أن التنظيم الإقطاعي يمتد على مجمل القارة الأوربية. وفكرة الدولة كوحدة مستقلة لم تكن موجودة في العصور الوسطى، بل كانت النظرة هي أن الإمبراطور والكنيسة يمثلان سلطتين عالميتين. فكل الإقطاعيات بمن عليها من الأسياد ورقيق الأرض تخضع في هرم الإقطاع للإمبراطور من الناحية الدنيوية وللكنيسة من الناحية الروحية. فالأفراد لا يشعرون بانتمائهم لدولة معينة وبشعور وطني نحوها، ولكنهم يشعرون جميعاً بأنهم، مهما اختلفت إقطاعياتهم، تابعون لنظام دولي كبير دعامتاه الإمبراطور والكنيسة.

الاقتصاد واللاهوت

ظلت الكنيسة الكاثوليكية طوال العصور الوسطى تمارس سلطاناً كبيراً على الأفراد من الناحية الروحية أولا ثم من الناحية المادية لاحقا، وتسلطت تعاليمها على عقول الناس وخضعوا لآرائها خضوعا مطلقا، مما حول نظرتهم للحياة إلى نظرة دينية ضيقة تنحصر في التفكير في العالم الآخر ومآل الروح بعد الممات دون الاهتمام بهذه الحياة التي هي في نظرهم فانية ولا قيمة لها. هذا أدى إلى احتقارهم للحياة الدنيا واعتبارها مجرد ظل زائل ومرحلة انتقال عابرة لحياة الخلود في ما بعد الموت، وكل ما فيها يفقد أهيمته ويبدو ضئيلاً

إذا ما قيس بما يجب على العبد عمله لتحقيق النعيم المقيم في الدار الآخرة. وقد استوحت الكنيسة نظرتها الاقتصادية من سيرة السيد المسيح والحواريين التي اتسمت بالزهد والإعراض عن الملذات، ومن إشارة الإنجيل إلى مغبة الانشغال بتكديس المال عن طاعة الله والوقوع في حبائل الرذيلة، حيث جاء في الإنجيل أنه من الأسهل على الجمل أن يلج في سم الخياط من أن يدخل التاجر إلى مملكة الرب، لأن من يمارس التجارة معرض لاقتراف الذنوب والخطايا والسقوط في أحضان المعاصي. واستمرت المسائل الاقتصادية عند اللاهوتيين، كما عند الإغريق والرومان، مرتبطة بالأخلاق واستقامة السلوك الشخصي ولم تنفصل كميدان بحث قائم بذاته بعيدا عن الاعتبارات الأخلاقية والدينية والخلاص الروحي. واستمر النظر إلى تحصيل الثروة ليس من منظور اقتصادي وإنما من منظور أخلاقي ديني يستنكر الجشع والطمع في المعاملات الدنيوية. فلم تكن نظرة الكنيسة للتجارة والاقتصاد نظرة علمية تحليلية بقدر ما كانت نظرة فقهية قانونية تتمحور حول الحلال والحرام والجائز والممنوع وتعمل على فرض قوانين أخلاقية مستمدة من تعاليم الدين. وفي بحثهم للمسائل الاقتصادية كان علماء اللاهوت يحاولون فقط دراسة نقاط التوافق والاختلاف بين الواقع الاقتصادي القائم وبين تعاليم السيد المسيح دون بلورة نظرية متكاملة في تحليل الواقع الاقتصادي لأنهم لم يروا أن النشاطات الاقتصادية محكومة بقوانين دفع ذاتية. كان الفكر الاقتصادي المسيحي آنذاك عبارة عن مجموعة قواعد أخلاقية تنظم المعاملات التجارية على أساس من اللاهوت المسيحي ترفض الأساليب المؤدية إلى مجافاة العدالة دون أن يبذلوا أي جهد لتحليل أسس النظام الإقطاعي ومعرفة طبيعة النشاطات الاقتصادية التي يقوم عليها (Tawney 1926: 155-68).

ولا ننس أن جذور الديانة المسيحية تعود إلى الدين اليهودي وتؤمن بما جاء في أسفار العهد القديم. نزلت الديانة اليهودية في مجتمع تقليدي محافظ يرى أفراده أنهم ينتمون إلى نفس الجذور التي تجمعهم في صلات قرابية وأصول عشائرية وتربطهم برباط الأخوة المشتركة. في بدايات المجتمع العبري التي سبقت قيام الدولة اليهودية، حينما كان التنظيم القبلي والأسري هو التنظيم السائد، لم يكن هناك وجود لمفهوم الملكية الخاصة بشكل واضح ومحدد، وكانت وسائل الإنتاج من أرض وأدوات وغيرها ملكا مشاعا للجميع. ولم يكن هناك تنوع في الإنتاج ولا فائض ولا تقسيم للعمل، عدا ما يحدده السن والجنس. وجاءت كتبهم المقدسة لتؤكد على أن الطموحات الدنيوية تتعارض مع التقوى والعمل الصالح، وعلى أن العمل في التجارة وتكديس الثروة لا يخلو من الممارسات الخاطئة التي تجلب غضب الرب "يَهْوه". الإنسان الصالح هو الإنسان اذي يقنع من الدنيا بما يكفيه للعمل لآخرته قبل دنياه. وتتضمن التوراة والتلمود تعاليم دقيقة وصارمة تحدد بالتفصيل سلوك الفرد وتصرفاته في كل صغيرة وكبيرة، بما في ذلك تنظيف الأسنان وقص الشعر والأظافر، فما بالك بالأمور الاقتصادية وتحصيل المعاش. فعندهم مثلا سنة اليوبيل jubilee كل سبع سنوات وكل خمسين سنة، وهو مفهوم يقوم على أن الله يملك الأرض ومن عليها وأنه لا يجوز سلب اليهودي ما يملكه. فاليهودي ملزم في السنة اليوبيلية أن يسقط أي دين له على يهودي آخر، ومن يشتري أرضا عليه أن يعيدها لصاحبها في السنة اليوبيلية التي تتكرر كل خمسين سنة، فالشراء أشبه ما يكون بالإيجار، ولذلك يختلف سعر الأرض تبعا لبعد موعد الشراء وقربه من السنة اليوبيلية. كما أنه بعد كل سبع سنوات على المالك أن يترك أرضه موسما كاملا من دون زرع لإراحتها، مثلما يستريح اليهود في يوم السبت. وكلمة يوبيل كلمة عبرية تعني قرن الكبش لأنه إذا حلت السنة اليوبيلية أعلنوا حلولها بالنفخ في قرون الكباش.

وكان اليهود يحتقرون من يمتهن التجارة ونبزوه بلقب الكنعاني لأن الملك سليمان أوكل مزاولة مهنة التجارة في عهده للفينيقيين. وتحث الديانة اليهودية رعاياها على الاستثمار في العقار ومزاولة العمل الزراعي والإعراض عن التجارة لأن التجارة بالرغم من الإغراءات معرضة للخسارة، أما من يحرث الأرض فيحصل منها على خير كثير. وربما نستدل من قصة قابيل وهابيل أن الرعي كانت له الأفضلية على الزراعة، ولكن بعد استقرار اليهود وتحولهم من البداوة إلى الحضارة أصبحت الأفضلية للزراعة. وفي العهد القديم نجد الديانة اليهودية تحث اليهود على الصدقة والإحسان لفقرائهم وتمنع الربا وأخذ الفائدة على اليهود، حيث يحرم القانون الموسوي اقتضاء فائدة على القروض فيما بين العبرانيين، كما جاء في التثنية Deuteronomy من أسفار العهد القديم: "لا تقرض أخاك بربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء مما يقرض بربا، للأجنبي تقرض بربا، ولكن لأخيك لا تقرض بربا لكي يباركك الرب". وفي حالة الإقراض يمنع اليهودي أن يرهن على اليهودي ضرورات الحياة من ملبس ومسكن أو حتى الرحى التي يطحن عليها قمحه أو الثور الذي يحرث به أرضه، على اعتبار أن من ينتمون إلى هذا الدين هم إخوة في الله وعليهم أن يتعاونوا ويتعاملوا مع بعضهم البعض مثلما يتعامل أفراد الأسرة الواحدة. كما يُمنع على الدائن أن يقتحم بيت المدين لإجباره على الدفع بل عليه أن ينتظر في الخارج حتى يظهر من منزله فيطالبه بالدفع. ولكن يجوز أخذ الفائدة على الأغيار من غير اليهود. ولذلك اعتاد الدائنون اليهود في العصور التالية على التحايل واستخدام الغرباء كوسطاء لإقراض اليهود الآخرين وأخذ الفائدة منهم (Gray 1948: 44; Roll 1953: 22-3).

وشيئا فشيئا زادت ممتلكات الكنيسة من الأرض في العصور الوسطى إلى حد مماثل لأكبر السادة الاقطاعيين، وأصبح رؤساؤها تبعاً لذلك يملكون سلطة دنيوية بالإضافة إلى سلطانهم الديني وتحولوا إلى جزء أساسي من النظام الإقطاعي ترتبط مصالحهم معه وصاروا يدافعون عنه ويبررون وجوده. من ذلك تبشيرهم بعدم الاكتراث بضروب الشقاء في الدنيا والقبول بالتفاوت في المراتب الاجتماعية والاقتصادية على أساس أنه تعبير عن إرادة إلهية لا يجوز الاعتراض عليها. فالغرض من وجود المجتمع، في نظرهم، هو تحقيق الخدمات المتبادلة التي تؤدي إلى تحقيق حياة فاضلة، ومن هنا كان لكل فئة من طبقات المجتمع نفعها وأهميتها. فالفلاح والعامل يقدمان السلع اللازمة للمجتمع، ورجل الدين يعمل على الخلاص الروحي عن طريق بث التعاليم الروحية، والجندي يدافع عن المجتمع ضد أي عدوان خارجي، وهكذا فكل طبقة تقدم ما يستلزمه تكوين المجتمع من خدمات وأعمال. واستناداً إلى هذا الاعتقاد تتحدد نشاطات كل فرد وواجباته وامتيازاته طبقاً لمرتبته الاجتماعية. كما برروا التقسيم الطبقي بما يقوم عليه من شقاء البعض وتميز البعض الآخر ونعيمهم في بحبوحة من العيش على أنه أمر عابر يتعلق بهذه الحياة الفانية التي يتضاءل ما فيها إذا ما قيس بما تعد به الحياة الآخرة من نعيم مقيم.

وكانت المسيحية قد نادت في بداية ظهورها بالمساواة التامة بين الأفراد، وهذا أيضا ما نادى به الفلاسفة الرواقيون من قبل وما أراد القانون الروماني أن ينفذه عملياً إذ نادى بمساواة جميع الأفراد أمام القانون. إلا أن المسيحية ميّعت الفكرة لاحقا بالقول إن هذه المساواة لو تعذر قيامها في العالم الزمني فهي حقيقة قائمة بالنسبة للعلاقة بين الفرد وخالقه، وأكدت على أن من الواجبات المفروضة على المسيحيين طاعة الحكم القائم في الدولة واحترامه، مستمدين هذا المبدأ من قول المسيح: أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. وقد كان الرسل والقديسون الأوائل وعلى رأسهم الرسول بولُس يعتقدون أن طاعة الحاكم ليس معناها طاعة

الشخص بل المركز الذي يشغله. وهذه النظرية عن الطاعة تخالف فكرة الرومانيين، إذ كانوا يعتقدون أن سلطة الحاكم مستمدة من الشعب. أما النظرية المسيحية فهي مستمدة من الديانة اليهودية التي تنص على أن سلطة الحاكم مستمدة من الله. ولذا آمن المسيحيون بفكرة الحق الإلهي في الحكم. هذه الفكرة تنص على أن الله هو الذي فرض الحكام على الشعوب فأصبح من واجبها أن تطيع الحكام، فما السلطان إلا الله، والسلطات القائمة في الأرض إنما هي من أمره، فمن يعصي السلطات الشرعية إنما يعصي الرب، ومن يعصها حلت عليه اللعنة لأن السلطان ظل لله على الأرض. والمسيحيون الأوائل كانوا يرون أن طاعة الوالي نوع من العقاب المستحق، فمنذ عصى الإنسان ربه نزل إلى الأرض وعاش في جماعات ودول، وفرض الله عليه طاعة الحكام عقاباً له على عصيانه وتمرده (غالي وعيسى ١٩٨٤: ٣٤–٥).

كما تناول اللاهوتيون المسيحيون في القرون الوسطى مشروعية الملكية الخاصة. وكانت بعض أقوال آباء الكنيسة الأوائل وما تركته تقاليد كنيسة بيت المقدس توحي بتفضيل الملكية الجماعية وبانتقاد الملكية الخاصة، إلا أن الاتجاه الفكري العام كان يؤيدها، كما في قول القديس كْلِيمان إن استعمال كافة الأشياء التي توجد في هذا العالم يجب أن يكون جماعياً وعاماً، لكن الخطيئة هي التي جعلت كل فرد يقول هذا المال مالي، ومن هنا نشأ تفاوت الناس في الثروات. ولذا فإنهم لم يستنكروا نظام الملكية الخاصة لكنهم اكتفوا بالهجوم على مظاهره الخاطئة واستنكار بعض مظاهر الاستغلال الاقتصادي الذي كانت تعاني منه الطبقات الدنيا في المجتمع. وقد عوّل اللاهوتيون على مبدأ آخر مخالف لما كانت تنادي به الفلسفة اليونانية القديمة، وهو مبدأ تمجيد العمل. ولئن كان العمل في الدين المسيحي من علامات اللعنة التي نزلت ببني البشر بسبب طردهم من الجنة، إلا أنه، من ناحية أخرى، يُعد جزءا من وسائل الخلاص الروحي. وأقوال السيد المسيح وأقوال الحواريين وأفعالهم تحض على العمل. وكما جاء في سفر التكوين فإن الله عمل لمدة ستة أيام في خلق الكون ثم استراح في اليوم السابع، وهذا ما يؤكد على نبل العمل وشرف منزلة العامل. إلا أن اللاهوتيين حثوا رعايا الكنيسة على عدم المغالاة في السعي للحصول على الثروة المادية، بل يجب دائماً الاعتدال فيما يتعلق بتحصيل الثروة. أما فيما يتعلق بالتجارة فقد ظلت نظرتهم إليها نظرة تمتزج فيها الموافقة بالتحذير. فهم يقرون بضرورتها للمجتمعات الإنسانية لجلب السلع، لكنهم حذروا منها نظراً لما يحيط بها من مخاطر الانزلاق في المعاصي. فالتاجر الذي يحصل من وراء سعيه على ربح معقول يكافئ عمله ويمكّنه من أن يحيا حياة شريفة يكون ربحه مشروعاً على أساس أنه أجر عن عمله، فهو في هذه الحالة التي يسمح له بالربح يُعد عاملا وليس تاجراً. لكن التاجر من ناحية أخرى قد يضع المال كغاية عليا تتقدم كل الغايات ويغالي في السعر ليحصل على ربح كبير لا يستحقه، وبذلك يبعده السعي وراء الثروة عن فضيلة الاعتدال وتحقيق مبادئ الدين. ومعيار الاعتدال هو أن يحصل الإنسان على ما يكفيه ليعيش وفقاً لظروف طبقته الاجتماعية وليس أكثر من ذلك. وقد بقي التاجر دائماً في العصور الوسطى محل ريبة من قِبَل اللاهوتيين، لما تصوروه فيه من معنى الجشع والاستغلال مغفلين بذلك الدور الإنتاجي الذي يقوم به بتوفير السلع ونقلها من مكان وفرتها إلى مكان ندرتها. ولعل موقف الكنيسة من التجارة نابع من كون ثرواتها هي تأتي أساسا من الممتلكات الإقطاعية وليس من التبادلات التجارية. هذه الطروحات التي تغلب عليها النزعة الدينية كان لا بد وأن يؤدى العمل بها إلى إضعاف الحافز على القيام بمشروعات اقتصادية واسعة، وكانت بذلك عاملاً من عوامل استمرار الركود الاقتصادي الذي تميزت به مجتمعات العصور الوسطى.

هكذا استطاعت الكنيسة الكاثوليكية طيلة العصور الوسطى أن تتدخل في تنظيم علاقات الناس وسلوكهم على الأرض فضلاً عن تنظيم الشرائع الروحية. وتحولت الكنيسة إلى نظام رسمي يستند إلى قوة روحية ومادية. اكتسبت قوتها الروحية من الوحدة المذهبية على الصعيد الأوربي مما مكنها من تخطي الضيعات الإقطاعية المتناثرة والمفتقرة لروابط الاتحاد، بينما استندت قوتها المادية على ممتلكاتها الشاسعة من الأراضي مما مكنها من أن تبسط سلطانها على أوروبا وأن تملأ الفراغ السياسي الذي أحدثه سقوط الإمبراطورية الرومانية. سيطرة النظرة اللاهوتية على عقول الناس مكنت الكنيسة من أن توحد باسم الدين كل الطبقات المتمايزة اجتماعياً والمختلفة اقتصادياً في منظومة شاملة تحت مظلة الكنيسة الكاثوليكية والنظام البابوي. ومما زاد من سلطة الكنيسة أنها كانت تحتكر مهنة التعليم في أوروبا منذ القرن العاشر الميلادي. فالقساوسة كانوا يعلمون الدين واللاهوت والفلسفة اليونانية والقانون الروماني. وقد أطلق على هؤلاء اسم المَدْرَسيين schoolmen. ومما يميزهم كاتجاه فكري كونهم يربطون كافة أبحاثهم بالدين واللاهوت ويحاولون التوفيق بين المبادئ الدينية المعروفة وما يتوصل إليه العقل، مسترشدين في ذلك بآراء الفلاسفة اليونان القدماء وخاصة أرسطو، ويطبقون ذلك بطريقة استنباطية بحتة. ولم يكن لدى أولئك المفكرين تحليل اقتصادي بالمعنى المحدد. لكن كانت لديهم آراء اقتصادية معينة تعكس وضع عصرهم وتتسق معه (شقير ١٩٨٨: ٣٥-٨٤).

وبما أن أسلوب البحث العلمي لم يكن أساس البحث لدى اللاهوتيين فإنهم رجعوا إلى بعض المفكرين القدماء الذين يحظون باحترام كبير ومنزلة لا يقرب إليها الشك في تبرير آرائهم الاقتصادية والفلسفية. ولما لم يكن لديهم مفكراً يحظى بهذه المنزلة في البحث الاقتصادي سوى أرسطو لذا فإنهم استندوا لآرائه بصورة عامة وحاولوا تطويرها ولكنهم لم يزيدوا على أن قاموا بصبغها بنزعة تجعلها ملائمة للعقيدة الجديدة. وعندما نشأت الجامعات المستقلة بعد ذلك، كانت غالبية أساتذتها من رجال الدين، كما كانت الكنيسة تفرض رقابتها على ما يدرس في الجامعات من آراء وما يطرح في أروقتها من أفكار.

ولم تولِ الكنيسة اهتماما جادا بالمسائل الاقتصادية إلا في منتصف القرن الثالث عشر حيث ظهرت حاجتهم إلى النقود لتمويل الحروب الصليبية من جهة ولبناء الكنائس من جهة ثانية؛ وكذلك من خلال اتصالهم عن طريق الحروب الصليبية بالحضارة العربية وتعرفهم عن طريقها على الفلسفة الإغريقية. كما وزاد من اهتمامهم بالمسائل الاقتصادية حاجة العصر نفسها. فظهور المدن لاحقا ودورها في تطوير الأعمال الحرفية أدى إلى توسيع حجم التبادل السلعي والعودة إلى استعمال النقود بصورة أكثر مما كانت عليه سابقاً. ويعتبر القديس توما الأكْوِينِي خير ممثل لهذا الاتجاه الجديد بين المدرسيين، وقد كان له أثر كبير على الفكر المسيحي في أوروبا في القرون الوسطى. وقد تأثر توما الأكْوِينِي بأفكار أرسطو وفلسفته أيما تأثر. كما تأثر بالفلسفة الرواقية في فهمه لطبيعة القانون الروماني الذي أدخل عليه بعض التعديلات ليتواءم مع الطرح اللاهوتي وشعّبه إلى أربع شعب (Bigongiari 1966: 3-54):

أ/ القانون الأزلي الصادر عن الحكمة الإلهية والذي يسيّر العالم بما فيه من مخلوقات. وحيث أن هذا القانون متطابق مع العقل الإلهي فإنه غير مقيد بأي زمان أو مكان، بل هو يعكس الخطة الأبدية التي وضعتها حكمة الخالق لتنظيم الخليقة. هذا القانون فوق مستوى فهم الإنسان، ولكن ليس معنى ذلك أنه يتعارض مع العقل الإنساني، بل أنه يتمشى معه ولذلك قبله البشر كما هو دون أن يستطيعوا الوصول إلى فهم أسراره.

بـ/ القانون الطبيعي الذي يعكس حكمة الخالق في خلقه. فكل الكائنات، عاقلة وغير عاقلة، تخضع للقانون الطبيعي والمتمثل في حفظ النفس والنسل والممتلكات ومحاولة التكيف مع الظروف المحيطة والميل إلى العيش في جماعات. وهذه نزعات يشترك فيها الإنسان والحيوان، لكن الإنسان فقط بوصفه كائناً رشيداً يرنو إلى الرغبة في معرفة الله وينزع نحو الخير وتجنب الشر. فالقانون الطبيعي إذن هو الدور النشط للإنسان مساهمة منه في القانون الأزلي.

جـ/ القانون المقدس والذي هو كلام الخالق كما تضمنته كتب الوحي السماوية، وهو نعمة أنعمها الله على البشرية، وليس كشفاً قام به الإنسان. وحكمة الإنسان تتمشى مع هذا القانون لأن كلام الله يكمل حكمة الإنسان ولا يتعارض معها. فالرحمة لا تلغي الطبيعة بل تكملها، وكذلك فإن القانون الإلهي هو من وحي الله ودليل على رحمته.

د/ القانون الوضعي. القوانين السابقة عبارة عن قواعد تنظم الخليقة، ولا تقتصر على الإنسان، ولا تستمد من طبيعته وحده، ولكنها عامة ودائمة. أما القانون الوضعي فهو من وضع البشر وخاص بهم وحدهم. هذا القانون لا يقدم مبادئ جديدة، وكل ما فيه أنه تطبيق البشر للمبادئ العامة التي تضمنتها القوانين السابقة. القانون الوضعي هو الذي يخول الإنسان وضع قواعد مفصلة واضحة بغية تحقيق الخير العام طبقاً للقانون الطبيعي. ويعتبره توما الأكْوِيني أدنى أنواع القوانين لأنه نتاج العقل البشري ونشأت الحاجة إليه من صعوبتين؛ أحدهما استحالة فهم الإنسان فهماً كاملاً لتفاصيل ودقائق الحكمة الإلهية، والأخرى صعوبة تطبيق المبادئ العامة للقانون الطبيعي على مواقف محددة وظروف بذاتها. فالقانون الوضعي مستمد من القانون الطبيعي، فالمبدأ واحد في كل زمان ومكان، ولكن وسيلة التحقيق هي التي تختلف باختلاف الشعوب والأزمنة. وقد جعل توما الأكْوِيني الحاكم مسئولاً عن جعل القانون الوضعي يساير القانون الطبيعي.

كان توما الأكْوِيني يرى مشروعية الملكية الخاصة وحبّذها على الملكية الجماعية. وفي عرض آرائه حول هذه المسألة أبدى ملاحظة عامة مفادها أن الإله الخالق يملك الأرض وما عليها، فهو خالق ومالك كل شيء. إلا أن هناك اعتبارات تسوغ الملكية الخاصة. فالإنسان لا يمكنه أن يمتلك أي شيء بصورة مطلقة، ولكن الله وهبه ملكية نسبية ألا وهي حقه في أن يستغل ممتلكاته ويستمتع بها. ويبني ذلك على أساس أن الممتلكات ستدار بحكمة عندما تكون في حوزة شخص معين له عليها حقوق قانونية معترف بها وعلى أساس أن السلام سيتحقق وسيصان أكثر عندما تُحدّد الحدود بين ما يخص هذا وذاك. واستعرض كافة الحجج التي قدمها أرسطو في هذا الصدد، والتي من أهمها أنه في ظل الملكية الجماعية تزيد المنازعات بسبب عدم وجود معيار لتوزيع الناتج بين من أسهموا فيه توزيعاً يرضى عنه الجميع، وأن كل شخص يعتني بالمال عندما يكون مالكه أكثر من عنايته به لو كانت ملكيته جماعية. وبذلك وجد توما الأكْوِيني في دفاع أرسطو عن الملكية الخاصة أساساً قوياً يستند إليه ويستمد منه حجته في تسويغها وإثبات مشروعيتها من الناحية الأخلاقية.

وأضاف توما الأكْوِيني بأن الملكية الخاصة وإن كانت ليست مفروضة بالقانون الطبيعي إلا أنها لا تتعارض معه، فهي تنظيم إضافي أوجده الإنسان إلا أنها تتسق مع الطبيعة البشرية وليست أمرا سيئاً في حد ذاته. ويستدل على ذلك بأن الإنسان مثلما أنه يولد لا يملك شيئا فهو أيضا يولد عاريا، كما يحكم قانون الطبيعة، ومع ذلك لا نجد غضاضة في ارتداء الملابس لما فيها من فائدة لنا، وكذلك الحال بالنسبة للملكية الشخصية.

إلا أن الملكية الخاصة عنده ليست حقاً مطلقاً بالصورة التي جاءت في القانون الروماني، لأن المالك يجب أن يوظف جزءا من ملكيته في سبيل المصلحة العامة ليفيد منها الفقراء. حق الملكية الخاصة يختص في نظره بإدارة الممتلكات والعناية بها وحرية التصرف فيها بما يخدم الصالح العام. ويقول بأن حق الملكية فردي لكن فيما يتعلق بحق الاستخدام فإن على المالك أن يشارك الآخرين من المعدمين والمحتاجين فيما يزيد عن حاجته، وذهب إلى حد إجازة السرقة للمحتاج في حالة الضرورة القصوى، وحجته في ذلك أن القانون الطبيعي والإلهي الذي يكفل حق الحياة يعلو على القانون الوضعي الذي يكفل حق الملكية الخاصة ويرفع من مقام الحياة البشرية وقيمتها درجات فوق الممتلكات الشخصية. ومع ذلك فإن توما الأَكْوِينِي لا يعترض على الفوارق الطبقية ويقرها ويقول بأنه ليس على الغني أن يتصدق بكل ثروته على المحتاجين بل من الأفضل له أن يبقي منها ما يكفيه للاحتفاظ في بحبوحة من العيش وفق المستوى الذي تمليه عليه مكانته ومنزلته في مجتمعه. ويقول أنه لا يوجد شيء هو خير في ذاته أو شر في ذاته إلا بقدر ما يتحقق من ورائه القرب أو البعد عن طاعة الله. فإن كان الفقر يحرر الإنسان من مشاغل الدنيا للتفرغ للعبادة والطاعة فهو خير، ولكن إن كانت الثروة تساعد الإنسان الخيّر على فعل الخير والبذل في سبيل الله فهي خير. وهكذا استطاع توما الأَكْوِينِي أن يدافع عن الملكية الخاصة ليس في حد ذاتها وإنما بصفتها مسؤولية اجتماعية تدار للمصلحة العامة. وهنا أيضاً نجد أثر أرسطو الذي نادى بأن تكون الملكية خاصة والانتفاع بها عاما.

كما يتفق توما الأَكْوِينِي مع أرسطو في الحكم على التجارة بأنها غير طبيعية لكنه أردف بأنها شر لابد منه في حياة اجتماعية بعيدة عن الكمال، ولذا حاول تبرير العمل التجاري وسعى لوضع بعض القيود على مزاولته بحيث لا يتنافى مع التعاليم الدينية. فلقد سبق للكنيسة وأن حرّمت طيلة الفترة الأولى من القرون الوسطى العمل التجاري وذلك استناداً إلى آراء أرسطو في أن عمل التاجر هو عمل غير أخلاقي. فاللاهوتيون الأوائل كانوا يفرقون بين العمل اليدوي والزراعة من جهة وبين العمل التجاري وإقراض الأموال من جهة ثانية. وكان توما الأَكْوِينِي من أوائل القائلين بأن ما يتنافى والأخلاق ليست التجارة وإنما الطرق الملتوية التي يتبعها بعض التجار في تعاملاتهم. ولو كانت غاية التاجر من عمله إشباع حاجاته ومساعدة الفقراء وخدمة المجتمع لما كانت التجارة عملاً غير أخلاقي ولأصبح الربح الذي يجنيه التاجر بمثابة المكافأة التي يستحقها جراء الجهد الذي بذله.

ويخلص توما الأَكْوِينِي إلى القول بأن جميع المهن ضرورية لحياة الناس وأن أي مهنة تستمد شرفها أو خستها من مدى ونوع الخدمة التي تقدمها للمجتمع، ولذا فإن المهن التي تكون دوافعها أنانية وهدفها فقط تحقيق الربح الشخصي أقل نبلا وشرفا من التي تصب في خدمة الصالح العام. أما التجارة فليست خطيئة في حد ذاتها نظرا لضرورتها الاجتماعية، وإن كانت لا تخلو من مخاطر الانزلاق في الرذيلة واقتراف الآثام بوصفها نتيجة لطبيعة الإنسان المعرض للسقوط في الخطيئة، ولذا فهي لا تليق بالإنسان الورع الذي يخشى الله ويتّقيه. ويعرّف التاجر بأنه من يشترى سلعة ويطمع أن يربح من بيعها بثمن أغلى من ثمن الشراء. ولكن الأعمال بالنيات، فلو أن أحدا اشترى سلعة دون أن يقصد المتاجرة بها، ولكن الظروف حكمت وشاءت الصدف أنه باعها وربح فيها فلا تثريب عليه. ثم يعدد الأسباب التي تجيز للتاجر أن يربح في السلعة ربحا حلالا كأن يدخل عليها بعض التحسينات أو أن يرتفع السعر حسب اختلاف الأزمنة والأمكنة أو لأن نقلها من مكان لآخر مكلف أو فيه مجازفة ومحفوف بالمخاطر أو المتاعب. وعلى كل فإنه لا مانع من مزاولة التاجر

لعمله إذا كان يسعى، إضافة إلى جلب النفع العام، إلى عدالة التبادل بالمعنى الذي حدده أرسطو وقنع بربح معقول لقاء الجهد المبذول وكسب شريف يضمن له العيش وفق المستوى الذي يتفق مع مركزه الاجتماعي، وما زاد عن ذلك يوزعه على المحتاجين.

وبعد أن سلم بمشروعية الملكية الخاصة ومشروعية التجارة يمضي توما الأَكْوِينِي في مناقشة السعر العادل ومختلف المبادئ والممارسات التي ينبغي أن تحكم التبادل التجاري من أجل تحقيق العدل. وأخذ في عرض الكيفية التي يمكن للتاجر من خلالها الحصول على المبادلة العادلة، وأعاد إثارة موضوع العدل التوزيعي المأخوذة من أرسطو ليعرج على مناقشة فكرة الثمن العادل الذي يتضمن الانحراف عنه، في نظره، انحرافاً عن تعاليم الدين. وهو يتفق مع أرسطو والمدرسيين فيما يتعلق بتطبيق فكرة الثمن العادل. فثمن السلعة أو أجر العامل أو ربح المنتج يجب أن تكون كلها عادلة. هذه العدالة يجب أن تتوفر لكل من البائع والمشتري. فلو بيعت سلعة بأكثر من قيمتها كان ذلك غير عادل بالنسبة للمشتري، ولو بيعت بأقل من قيمتها كان ذلك غير عادل بالنسبة للبائع.

يبدأ توما الأَكْوِينِي مناقشته للسعر العادل بمهاجمة القوانين المدنية المشتقة من القانون الروماني لأنها سمحت للناس ببيع السلع بأكثر من قيمتها. كان القانون الروماني قد سمح لطرفي البيع والشراء تحديد السعر الذي يريانه من خلال ما يصل إليه الطرفان، البائع والمشتري، ويتفقان عليه بعد المساومة. أما فقهاء الكنيسة في العصور الوسطى، بما فيهم توما الأَكْوِينِي، فإنهم رأوا أن العلاقات الإنسانية على العموم، بما فيها العلاقات التجارية، لا بد أن تخضع لمبدأ العدالة. ويتحقق مبدأ العدالة في التبادلات التجارية من خلال السعر العادل الذي لا يترتب عليه استغلال الآخرين، فالتاجر الذي يطلب ثمنا باهظا عند البيع أو يدفع ثمنا بخسا عند الشراء يخالف مبدأ العدالة. فلا بد أن يحصل كل من الطرفين، البائع والمشتري، على ما يستحقه، وأن يتحقق التكافؤ والمساواة بين الطرفين. ومن هنا تبرز أهمية العملة النقدية كمعيار تقاس به قيمة الأشياء وأسعار السلع. وتحديد السعر العادل مسألة اجتماعية، فالناس من بائعين ومشترين ومن خلال ممارسات البيع والشراء في السوق يقدرون أسعار السلع ويحددونها فيما بينهم بطريقة تلقائية حسب ما تجري عليه العادة والاتفاق، وهذا ما يسمى بالسعر الطبيعي، أو قد تتدخل السلطات المعنية في أوقات الحروب والأزمات والكوارث الطبيعية أو كلما دعت الضرورة لتحديد الأسعار، وهذا ما يسمى السعر المقنن. ومن المسائل التي أشغلت الفقهاء الفرضية التي طرحها شيشرون والتقطها من بعده توما الأَكْوِينِي والتي تفترض أن تاجر قمح سبق قافلة محملة بالقمح ووصل قبلها إلى مدينة تعاني من شح القمح وغلائه، فهل لهذا التاجر الحق ياترى أن يكتم عن أهل المدينة أخبار القافلة القادمة ويبيع قمحه بسعر باهض، أم أن واجبه الديني والأخلاقي يحتم عليه أن يزف لأهل المدينة خبر قدوم القافلة؟ يفتي توما الأَكْوِينِي أن التاجر لا تثريب عليه لو كتم الخبر ولكن ميزان أعماله الصالحة ومنزلته عند الله سوف تعلو لو أشاع الخبر (ببلاوي ١٩٩٥: ٢٦-٣٠).

أما عن ماهية السعر العادل ومتى يسمح به أخلاقياً فإن توما الأَكْوِينِي يرى أن ذلك يتحقق عندما يكون هناك تكافؤ تبادلي يحقق ميزة متساوية لكلا الطرفين، أي أن يكون التبادل بين سلع كلفت نفس المقدار من العمل ووسائل الإنتاج المادية الأخرى. وأخذ توما الأَكْوِينِي بفكرة اعتماد الثمن العادل على كلفة الإنتاج التي قال إنها تتحدد وفقاً لمبدأ الكلفة الضرورية للمنتج لتغطي تكاليف الإنتاج وتضمن له الحصول على ربح معتدل يمكنه من الاستمرار في ممارسة عملياته الإنتاجية وفي تحمل نفقات عائلته ومن فعل الخير ويضمن

له حياة ملائمة طبقاً لما تقتضيه ظروف طبقته ومكانته الاجتماعية والعرف والتقاليد. وهذه فكرة أرسطو عن المبادلة المتكافئة. وفي كتابات القديس البرتُس ماغْنُس Saint Albertus Magnus، أستاذ توما الأَكْوِينِي، نجد تكرارا لنفس المبدأ، إذا أنه يفسر المبادلة المتكافئة بأنها تتضمن تبادل سلع تحتوي على نفس كمية العمل، بمعنى أن لها نفس التكلفة. وفي أحيان أخرى نجد الثمن العادل عند توما الأَكْوِينِي هو ما يحدده العرف أو الثمن المتفق عليه بشكل عام. ولم يكن من المستغرب اعتبار الثمن المتفق عليه عرفاً مرادفاً للثمن العادل في ظل ظروف نشاط تجاري ضيق النطاق، ولكن مع نمو النشاط التجاري تدريجياً، وبشكل ملحوظ في القرون الأخيرة من العصور الوسطى، بدأت الأمور تتغير ولذلك نجد أن توما الأَكْوِينِي يميل إلى إباحة التقلبات حول الثمن العادل تبعاً لتقلب السوق وأشار إلى أنه لو لم يحصل الصناع على الحد الأدنى مما يكفي لإعاشتهم وإعاشة من يعولون والحصول على الأدوات اللازمة والمواد الخام الضرورية لصناعاتهم لاندثرت الصنائع وتوقف الصناع عن العمل. وبحكم ما يفرضه التنافس بين البائعين سوف تبقى الأسعار عند الحد الأدنى الذي يكفي لتغطية تكاليف إعاشتهم مع هامش معقول من الربح. وإذا نزل السعر عن ذلك الحد الأدنى تضاءل الإنتاج مما يؤدي إلى ندرة السلع ومن ثم إلى رفع الأسعار وانتعاش الصناعة وعودة الصناع مرة أخرى إلى الإنتاج. أما لو ارتفع السعر عن الحد الأدنى فسوف يزداد العرض ويحتد التنافس مما يؤدي إلى خفض السعر إلى الحد الأدنى. وهكذا فإنه على المدى الطويل سوف يقود التنافس إلى تثبيت الأسعار عند الحد الذي يضمن استمرارية النظام الاجتماعي وديمومة وجوده وبقائه في حالة توازن.

ومن منطلق مبدأ السعر العادل ينتقل توما الأَكْوِينِي إلى مناقشة الإقراض والربا. وكان الرأي مستقراً منذ بداية العصور الوسطى على اعتبار الفائدة على القروض من الربا المحرم وكانت نظرة الناس إلى الربا محكومة بالظروف السائدة آنذاك، حيث كان حجم الاستثمارات والتبادلات التجارية ضئيلا لا يكاد يذكر، وعادة لا يقترض الناس إلا لمواجهة أزمة طارئة أو كارثة حلت بهم. وغالبا ما يكون الدائن والمدين أصدقاء أو أقرباء أو معارف من نفس المجتمع المحلي وتربطهم علاقات شخصية يشوبها الكثير من الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية التي تحيّد الاعتبارات الاقتصادية وتعلو عليها. ولذا كان الواجب الأخلاقي يملي على الإنسان ألا يتاجر في عوز الفقراء وتعاسة البؤساء. ورغم اختلاف التفسيرات الكنسية بهذا الخصوص فإن الاتجاه العام لرجال الدين المسيحي كان يستنكر الإثراء عن طريق إقراض المال مقابل أخذ فائدة. وظلت قاعدة التحريم سائدة دون مناقشة معظم فترة العصور الوسطى. ولم يكن هذا التحريم بالشيء المستغرب حيث أن القروض لم تؤخذ في بدايات القرون الوسطى إلا لأغراض استهلاكية، ولذا اعتُبر أخذ الفائدة عملا غير أخلاقي. وتتصل فكرة المدرسيين بتحريم الفائدة بفكرتهم عن الثمن العادل، فكما يجب ألا يحصل الشخص إلا على ثمن مساوٍ لما يبيعه، كذلك يجب ألا يحصل المقرض عند القرض إلا على مبلغ القرض وحده، لأنه لا يوجد ما يبرر الحصول على أكثر من ذلك.

ويعتبر توما الأَكْوِينِي من أهم من تناولوا مسألة الفائدة على النقود وموقفه من سعر الفائدة هو استمرار رفضها على نفس الأسس والحجج التي قدمها أرسطو ضد الربا، مدعما موقفه بما جاء في العهد القديم. فهو يميل استنادا إلى الإنجيل وإلى التعليلات الأرسطية إلى تحريم الربا على أساس أنه يتنافى مع مبدأ العدالة والإنصاف. كانت معارضة أرسطو للربا، كما استعرضناها من قبل، نابعة من نظرته إلى النقود التي كان يرى أنها عقيمة لذا يرفض تداولها عن طريق الإقراض مقابل فائدة، لأن ذلك حرف لها عن وظيفتها

الأساسية. ولا يشفع للنقود عنده أنها ذات قيمة سلعية، فوظيفتها تنحصر فقط في أداء دورها كوسيط لتسهيل التبادل الذي يستهدف إشباع حاجات المستهلكين، وليس لأي غرض آخر.

لكن توما الأَكْوِينِي طور الفكرة الأرسطية مستندا في ذلك على الأسس التي طورها القانون الروماني في تفرقته بين السلع التي تهلك بالاستعمال مرة واحدة fungible ويكون فيها الاستخدام هو عين الاستهلاك، ولذا يتساوى فيها الاستخدام والاستهلاك، كالخبز أو النبيذ مثلاً، وبين السلع التي يمكن أن تستعمل عدة مرات دون أن تهلك، كالمنازل. فالمرء عموما لا يستطيع أن ينتفع بشيء ما إذا لم يكن هذا الشيء في متناول يده، وليس من المعقول أن يدفع سعراً للسلعة وسعرا آخر للمنفعة التي يجنيها من السلعة. وفي حالة السلع الاستهلاكية لا يمكن التمييز بين الشيء نفسه وبين المنفعة التي يحصل عليها المرء من هذا الشيء. فأنت لا يمكن أن تستخدم الخبز دون أن تأكله أو النبيذ دون أن تشربه لأن الاستخدام الوحيد للخبز هو الأكل وللنبيذ هو الشرب. استعمال مثل هذه الأموال يقضي على وجودها ومن ثم على ملكيتها، لذا لا يمكن السماح باستعمالها دون التنازل عن ملكيتها. لكنك تستطيع مثلا أن تستأجر منزلا لتسكنه أو دابة لتركبها أو قميصا لتلبسه ثم بعد أن تقضي وطرك منه ترده إلى صاحبه دون أن تنتقص منه شيئا ودون أن يترتب على ذلك دمار المنزل وضياع ملكيته. لذا فإن بإمكانك أن تبيع للمستأجر المنزل أو تبيعه الاستخدام فقط دون أن تبيعه المنزل، ومن هنا يكون الأجار مشروعاً لأنه منفصل عن ثمن المنزل الذي يحصل عليه المالك لو باعه. لكنك لا تستطيع أن تبيع للآكل استخدام الخبز دون أن تبيعه الخبز، ولو فعلت ذلك لكنت غاشا له. ولو نظرنا إلى النقود لوجدنا أن وظيفتها الأساسية هي التملك للاستخدام في التبادلات التجارية وعمليات البيع والشراء. هذا التملك والاستخدام يعني تحديدا الاستهلاك، أي انتقال ملكيتها من المشتري إلى البائع، أي أنها سلعة استهلاكية. وكما أنه لا يجوز بيع رغيف من الخبز ثم مطالبة المشتري بعد ذلك أن يدفع مبلغا إضافيا مقابل أكله للرغيف، كذلك لا يجوز بيع النقود بنقود مساوية لها في القيمة ثم مطالبة المشترى أن يدفع مبلغا إضافيا مقابل استخدامه للنقود. فالدائن هنا، من منطلق مبدأ السعر العادل، إما أنه يبيع شيئا لا وجود له (قيمة استخدام النقود علاوة على قيمة استهلاكها، حيث أن الاستخدام والاستهلاك هنا، كما في حالة الخبز والنبيذ، هما شيء واحد) أو أنه يقبض ثمن الشيء الواحد مرتين. وإقراض النقود لا يعدو أن يكون نقل ملكيتها من الدائن إلى المستدين. ولو قيل إن المستدين ربما استثمر المبلغ المستدان وحصل منه على فائدة لقيل إن الفائدة جاءت نتيجة كده وجهده وعمله والذي ليس للدائن أي حق فيه، لأن النقود لو تركت لوحدها لما ربت وزادت.

وبما أن النقود سلعة استهلاكية تُستهلك عند استبدالها بسلع أخرى واستعمالها يتم مرة واحدة عند البيع أو الشراء فإنه لا يمكن أن يباع استعمالها منفصلاً عن بيع ملكيتها. فإذا أقرض شخص لآخر مبلغاً من النقود فهو لا يستحق إلا قيمة النقود التي تُرد عند تسديد القرض. أما الفائدة فإنها غير مشروعة لأنها ثمن للاستعمال. وحيث لا يوجد بيع لاستعمال النقود منفصل عن بيع ملكيتها فإنه يتحتم إرجاع المبلغ المستدان فقط لأن أخذ الفائدة على النقود يتعارض مع مبدأ تكافؤ القيم العام. ويبين توما الأَكْوِينِي أن الفائدة، إذا كانت تدفع في نظير الزمن الذي يتنازل صاحب النقود عنها خلاله فإنها تكون غير مشروعة من هذه الناحية كذلك، لأن الزمن ملك الله، ولا يجوز أن يحصل المقرضون على ثمن لشيء هو ملك الله وليس ملكاً لهم. ولم ينتبه توما الأَكْوِينِي إلى أن المقرض إنما يتحمل بعض المشقة في سبيل منع نفسه من إنفاق نقوده

التي يقرضها، ومن هنا تكون الفائدة ثمن في مقابل هذه المشقة. أي أن الفائدة هي ثمن النقود نفسها بسبب مشقة تحصيل هذه النقود وتوفيرها، وليست ثمناً لاستعمالها. كما لم يميز توما الأكْوِينِي بين النقود لغرض الاستهلاك والنقود المعدة للاستثمار، أي رأس المال النقدي، وبنى تحريمه للربا على مبدأ أخلاقي صرف دون أن يبحث في الأسباب التي تُدفع من أجلها الفائدة، فقد ظل يدور في فلك الفكر اللاهوتي والأخلاقي ولم يتطرق إلى كيفية عمل النظام الاقتصادي ولا عوامل الازدهار أو الركود. فهو لم يقدم في طرح آرائه عن السعر العادل أي بحث عن كيفية تحديد الأسعار وإنما قدم مطلبا أخلاقيا كان اللاهوتيون من قبله يسعون لتحقيقه وذلك لتقييد العمل التجاري ببعض الشروط الأخلاقية. ومع ذلك تجدر ملاحظة أن طروحاته لا تخلو من بعض الأصالة. حيث أن السعر العادل الذي كان يطرحه، وهو السعر الذي يغطي تكاليف الإنتاج، لم يأت اعتباطاً وإنما كان يلائم طبيعة الإنتاج الحرفي الذي كان سائداً في عصره. وهذا مما مهد للكثير من الفقهاء اللاحقين له في تحليل العوامل التي تحدد القيمة وإدخال عدد آخر من التعديلات على فكرة الثمن العادل بحيث أصبح من الممكن الخروج عنه وذلك لتغطية تكلفة نقل البضائع إلى السوق أو للاحتياط من سوء التقدير. ثم تصور بعض الكتاب في أواخر العصور الوسطى إمكانية تأثير ظروف العرض والطلب في أثمان السوق، مدركين أن القيمة ليست دائما في الشيء ذاته ولا في المنفعة التي يجنيها منه الإنسان بقدر ما هي في الحاجة إليه والرغبة فيه، مستدلين على ذلك أن هناك أشياء لا فائدة منها ومع ذلك قيمتها باهظة مثل الحلي والمجوهرات وأنه، كما يقول القديس أوغسطين، بالرغم من أن حياة الإنسان لا يعادلها شيء في القيمة إلا أننا نجد أسعار الخيل أغلى من أسعار العبيد. وإضافة إلى منفعة السلع في سد الحاجات وإرضاء الرغبات، تلعب الندرة دورا لا يستهان به في تحديد القيمة (Fink 1981: 15-20).

بالرغم من التحريم المطلق الذي نُص عليه صراحة في التوراة والإنجيل بخصوص أخذ الفائدة على القروض إلا أنه بعدما تطورت الظروف الاقتصادية في القرون الأخيرة من العصور الوسطى وأحس المدرسيون بما أحدثه تحريم الفائدة من آثار عكسية على النشاط الاقتصادي أجروا على آرائهم بعض التعديلات التي لم تكن تستهدف التخلي عن مبدأ تحريم الربا بقدر ما كانت تستهدف السماح به في بعض الحالات الاستثنائية التي يثبت فيها أن المقرض قد عاد عليه بعض الضرر *damnum emergens* بسبب القرض، وذلك على أساس أن هذه الحالات الاستثنائية ليست من الربا وتجوز فيها الفائدة لتعويض المقرض عما يلحق به من ضرر أو عما يفوته من فرص الربح، وهذا مما يقتضيه مبدأ العدالة طبقاً لنظرية الثمن العادل. تطبيق مبدأ العدل والعدالة يقتضي أن لا يتسبب القرض في إلحاق الضرر بالمقرض، وعلى المقترض أن يدفع للمقرض تعويضا مناسبا عن أي خسائر أو أضرار تلحق به أو ما قد ينشأ من تعطيل لمصالحه بسبب القرض على أساس أن المقرض كان بإمكانه المتاجرة بالمبلغ والحصول على أرباح جراء ذلك بدلا من إقراضه. كما أجاز بعض الفقهاء للمقرض أن يأخذ الفائدة على القرض طويل الأجل كنوع من الضمان ضد التأخير في الوفاء أو عدم الوفاء. كما أجازوا البيع بسعر أعلى في حالة الدفع المؤجل أو الحوالات النقدية أو صرف العملة. وأجازوا لصاحب المال أن يودع مبلغا مع شخص آخر يأتمنه عليه ليستثمره ويشاركه في الربح بعد خصم الأجور ومصاريف التشغيل على أن يشاركه أيضا في الخسارة، ولكن يشترط في هذه الحالة أن لا تنتقل ملكية الوديعة إلى التاجر ولا أن يطالب صاحب المال باسترداد ماله وإلا تحولت الوديعة الاستثمارية إلى قرض ربوي. كما لجأ المقترضون إلى اليهود واللمبارديين للاقتراض منهم، فهم في نظر المسيحيين ملعونون على أية حال.

ومن الاستثناءات لتبرير أخذ الفائدة مبدأ المخاطرة. فالمقرض حينما يضع نقوده تحت تصرف شخص آخر إنما يخاطر بماله مخاطرة قد تصل إلى حد فقدان هذا المال بالكامل أحياناً. ومن ثم فإنه يجوز للمقرض أن يطالب المقترض من البداية بفائدة ليحمي نفسه من خطر عدم الرد. ومن أهم الاستثناءات التي ساهمت في تحطيم فكرة تحريم الربا ذلك المبدأ الخاص بضياع فرصة الكسب. يتلخص هذا المبدأ في تحديد فترة القرض واشتراط المقرض رده في تاريخ معين لكي يستثمر النقود في عمل يدر عليه ربحاً، وإذا لم يرد المقترض القرض في الموعد المحدد وفوت على المقرض فرصة الكسب فإنه يجوز للأخير أن يأخذ مقابلاً مادياً يعوضه عن ضياع الفرصة. ولقد فتحت هذه الاستثناءات الباب أمام تقاضي الفائدة دون كبير اعتبار للأسس التي تقوم عليه وأصبح من الممكن تقليص فترة القرض لمدة أقصر مما كان عليه من قبل. ثم تطورت الأمور بعد ذلك حتى أن بعض رجال الدين المسيحي في أواخر فترة العصور الوسطى اتجه إلى الموافقة على مبدأ الفائدة بغض النظر عن انقضاء أية فترة للقرض. وحينما تنكمش فترة القرض إلى أجل قصير جداً كشهر واحد مثلاً فإن مبدأ الاقراض بفائدة يصبح من الناحية العملية أمرا مستقراً لا جدال فيه (ببلاوي ١٩٩٥: ٢٨–٣٠؛ Rima 1986: 40-2).

وأياً كانت المسوغات لإباحة الفائدة في هذه الاستثناءات فإنها بينت أن تحريم الفائدة قد أعاق التعاملات التجارية بحيث اضطر المدرسيون للاستجابة لما يقتضيه تسهيلها بالتخفيف من عمومية التحريم. وقد ارتبطت هذه التطورات بنمو التجارة الخارجية والتعاملات النقدية في أواخر العصور الوسطى حيث أن حاجة المجتمع المتعاظمة للقروض في نهاية الأمر أدت إلى ازدياد قائمة الحالات الاستثنائية التي تسمح بأخذ الفائدة. وقد أدى المزيد من الاستثناءات إلى تجاهل تحريم أخذ الفائدة وانفصال الرأي الاقتصادي العلمي في آخر الأمر عن الرأي الديني التقليدي الذي كانت الكنيسة متمسكة به. وفي أواخر العصور الوسطى اختلف الواقع كثيراً بحيث أصبح أخذ الفائدة قاعدة عامة تقوم عليها الحياة الاقتصادية وأصبح تحريمه مجرد حبر على ورق. وتزامن ذلك مع بداية الاكتشافات الجغرافية وما ترتب عليها من انسياب رأس المال الأوروبي في استثمارات خارجية مجزية ولم يعد رأي الكنيسة ورجالها بذي أهمية لغالبية المقرضين والمقترضين. وبنهاية القرن الخامس عشر فقدت الكنيسة سلطتها بالنسبة لما يتعلق بالنشاطات الاقتصادية وتوقف النقاش حول تحريم أخذ الفائدة أو عدمه وأصبح أخذ الفائدة أمراً طبيعياً اعتاد عليه المجتمع إلى أن تم إلغاء التحريم رسميا في بريطانيا عام ١٨٥٤. وبعد أن تحول الإنتاج من إنتاج للاستهلاك المباشر إلى إنتاج للسوق حدث التوسع في عمليات الاقتراض بفائدة. قبل حدوث الثورة الصناعية كانت العملية الإنتاجية تمول نفسها بنفسها وكان المنتج ينتج بناء على طلب مسبق الدفع أو يبيع إنتاجه مباشرة في نفس الوقت الذي تتم فيه عملية الإنتاج ويتم الإنتاج بأدوات بسيطة يمكن أن يصنعها المنتج نفسه ولا تحتاج إلى تمويل لشرائها. إلا أنه بعد تطور الصناعة امتدت الفترة الفاصلة ما بين شراء أدوات الإنتاج وإنشاء المصنع وبدء الإنتاج وما بين تصنيع السلع ثم عرضها في السوق للبيع والحصول على عوائد.

بوادر الانتعاش الاقتصادي

مع بداية القرن الحادي عشر بدأ نظام الأقنان بالانهيار وقد عجلت الحروب الصليبية في ذلك الانهيار حيث فتحت الباب أمام الآلاف من الأقنان الذين تركوا الأرض والتحقوا بالحملات الصليبية ليتحرروا من

ربق العبودية. كما أودت تلك الحروب بحياة الكثيرين من أمراء الإقطاع الذين عادت ممتلكاتهم بعد وفاتهم إلى حوزة الملك والدولة. ثم إن ما تلى الحروب الصليبية من تطورات اجتماعية واقتصادية جعلت من نظام الخدمة الإقطاعية نظاما غير مجزٍ ورأى ملاك الأرض من الأمراء والسادة الإقطاعيين أنه من الأجدى لهم تأجير أراضيهم لفلاحين أحرار يزرعونها ويستلمون منهم مستحقاتهم من الخراج نقدا بدلا من الدفع العيني لأن الفلاح الحر الذي يزرع أرضا يملكها أو على الأقل له حرية التصرف في نتاجها سوف يعمل بجد أكثر وعزيمة أقوى. ومما سارع في تقليص نظام الخدمة الإقطاعية واستبداله بالنقود ذلك التوسع في نظام البيع النقدي بدلا من العيني والذي جاء أولا كنتيجة لزيادة الإنتاج وتحسين حالة الفلاحين في بعض المناطق وتوفر النقود لديهم بعدما اتجهوا إلى زراعة المحاصيل النقدية مما شجعهم على دفع ما عليهم من التزامات نقدا لا عينا، وثانيا لكون نظام التبادل السوقي في المدن عموما صار يتم بعد ازدهار التجارة بين باعة ومشترين لا تربطهم أي علاقة غير تلك العلاقة العابرة أثناء المساومة لإنهاء عملية البيع والشراء. كما بادر كبار الملاك إلى تحرير أقنانهم وفق شروط خاصة تصدر بها براءة من ديوان الملك وقدموا لهم عروضا مغرية لتشجيعهم على إحياء الأراضي البور في إقطاعياتهم وفلاحتها لحسابهم الخاص مقابل مبالغ معقولة. ومما حدى بأمراء الإقطاع إلى اتباع هذه الخطوات وساهم بالتالي في إضعاف سلطتهم أن كثيرا منهم احتاجوا للمال للمساهمة في الحروب الصليبية فباعوا الحرية لأتباعهم ولأهالي المدن التابعة لهم مقابل المال ليموّلوا حملاتهم. ولما زادت حاجتهم للمال باعوا المدن حرياتها واستقلالها وكل ما تطمح له من امتيازات. وهكذا وبالتدريج تمكنت المدن أن تنتزع من السادة الإقطاعيين الاعترافات بحقوقها فصارت تلك المدن بمثابة دويلات مستقلة داخل الدولة الإقطاعية.

ومن الناحية الاقتصادية أدت الحروب الصليبية إلى انتعاش النشاط التجاري بين الشرق والغرب. وقد استفادت من ذلك المدن الإيطالية بشكل خاص، خصوصا تلك المدن المطلة على البحر الأبيض المتوسط مثل فلورَنْسا وجنوه وبيزا والبندقية وميلان وتُسْكاني، ولعب تجار هذه المدن دور الوسطاء بين الشرق والغرب. كما أن بعض المدن في داخل القارة الأوربية التي تقع على مفترق الطرق الرئيسية أو عند مصاب الأنهار تعززت مكانتها نظرا لأهمية مواقعها. وتحولت المدن الناشئة إلى أسواق صار الفلاحون يجلبون لها ما يفيض من إنتاجهم الزراعي أو بعض الصناعات البسيطة من أعمال الفخار والحياكة والتطريز والخرازة والجلود المدبوغة. والبعض منهم حينما تتوقف الأعمال الزراعية في فصل الشتاء يذهبون إلى المدينة لمزاولة الحرف التي يجيدونها أو العمل مقابل أجر نقدي يستعينون به في قضاء بعض شؤونهم. ومما شجعهم على ذلك سهولة حصولهم في المدن على المواد الأولية اللازمة لصناعاتهم وفي نفس الوقت كان من السهل عليهم تصريف منتجاتهم. ومنهم من اتخذ من المدينة ملجأ يفرون إليه هربا من حيف سادتهم الإقطاعيين وللتمتع بما توفره لهم من حرية نسبية. وهكذا ظهرت داخل المدن أو غير بعيد منها تجمعات من الأقنان، وقد رحبت المدن بهذه الزيادة السكانية التي وفرت لها عمالة رخيصة في أعمال البناء والنتشييد ورصف الطرقات وإقامة الجسور، كما ساعدت على تسارع نمو المدن وتنشيط الصناعات الحرفية فيها. ثم إن هذه الأيدي العاملة بعد أن ازدهرت تجارة المدن تحول بعضهم إلى عمال شحن وتفريغ للبضائع ومنهم من عمل في بناء السفن وصناعة العربات. هذه الجموع بدورها تحتاج إلى خبازين وجزارين وبقالين وخياطين وما شابه ذلك من مواد استهلاكية ومهن وخدمات تستلزمها حياة المدينة. ثم إن المدن صارت تعتمد على القرى المجاورة

في الحصول على ما تحتاجه من القوت وفي تصريف صناعاتها البسيطة مما زاد من نسبة التبادل بينهما وإنعاش الحركة التجارية إلى حد ما. وبدأت القرى تفقد أهميتها تدريجيا بعد أن توالت هجرات الفلاحين منها إلى المدن. كانت غالبية المدن لا تبعد كثيرا عن المناطق الإقطاعية، بل إن البعض منها تم إنشاؤه خارج أسوار قلاع السادة الإقطاعيين. فقد سمح أمراء الإقطاع وأساقفة الكنيسة في البداية للتجار المتجولين الإقامة خارج حصونهم نظرا لما يعود عليهم جراء ذلك من فائدة وراء فرض المكوس على التجار (Pirene1970: 139ff). وهكذا كانت طبقة التجار الناشئة تعيش في البداية تحت كنف طبقة الأمراء الإقطاعيين وتحت حمايتهم إلا أنها ما لبثت أن استقوت عليهم واستقلت عنهم بعد أن تكدست لديها الثروات. ولما نمت ثروات التجار تمكنوا من شراء بعض الامتيازات التي منحتهم جرعة من الاستقلالية عن أسقف الدير أو السيد الإقطاعي لتصبح هذه الامتيازات نواة للعهود والبراءات الإعفائية التي حصلت عليها المدن فيما بعد في مسعى التجار المتواصل لتحرير مدنهم من سيطرة النبلاء والأمراء لالإقطاعيين. كل ذلك أدى إلى تسارع نمو المدن وازدياد الثروات وبدايات ظهور الطبقة المتوسطة. بل إن بعض المدن، وهي مدن القُوميونات communes، استطاعت بفضل تضافر بعض العوامل أن تحصل على قدر أكبر من الحرية والاستقلالية، وتكونت في كل مدينة هيئة لإداراتها مكونة من أصحاب النقابات من طبقة التجار والحرفيين ذوي النفوذ والتي واصلت سعيها نحو الإقلال من سلطة الإقطاعي الذي كانت المدينة تدين له بالجزية السنوية.

وقد ظهرت القُوميونات أول ما ظهرت في إيطاليا، خصوصا في لمبارديا وتسكانيا، حيث تحالف عدد من المدن شكلت فيما بينها قميونا بهدف الحد من سلطة أسقف المدينة التابع للبابا. كما أخذت بعض المدن الناشئة ذات المصالح المشتركة تتحالف مع بعضها البعض وتشكل رابطات تجارية لحماية مصالحها كما فعلت عصبة الهانز الألمانية Hanz League. وحيث أن السفر في العصور الوسطى محفوف بالمخاطر والطرق غير آمنة نظرا لكثرة اللصوص من قطاع الطرق والقراصنة، بل حتى من جنود السادة الإقطاعيين الذين يعترضون طريق القوافل لنهبها، قام التجار الذين ينتمون لمدن متقاربة باستئجار الحراس الشخصيين والجنود المرتزقة لحماية أرواحهم وبضائعهم. وقد يتجمع عدد منهم عند سفرهم لتسيير قوافل مشتركة لصد أي عدوان ضدهم، تماما مثلما كان يفعل تجار "العقيلات" من أهل نجد في وسط الجزيرة العربية.

ولعب العامل الجغرافي عاملا مهما في نشأة المدن، فالمدن الإيطالية امتازت بوقوعها على البحر الأبيض المتوسط، همزة الوصل بين الشرق والغرب. وعندما تتكدس البضائع الشرقية في الموانئ الإيطالية تشق طريقها نحو وسط أوربا وغربها عن طريق سهل لومبارديا عبر جبال الألب وطريق الراين، مما أدى إلى ازدهار المدن الواقعة على هذه الطرق الرئيسية. ونظرا لتباين الثروات الطبيعية وتنوع المنتجات بين مختلف الأقطار الأوربية قامت بينها حركة تبادل نشطة. فقد تخصصت مدن العصبة الهانزية في ألمانيا بتجارة المواد التي تستوردها من روسيا مثل الفراء والجلود والقمح والمواد التي تستوردها من أسكندنافيا مثل الحديد والنحاس والأخشاب واللحم المقدد والسمك المجفف. هذا بينما تخصصت المدن الإيطالية باستيراد وتصدير منتجات الشرق مثل التوابل والعطور والبخور والحرير والعاج والمصنوعات الزجاجية. وتخصصت الدنمارك بتصدير السمك المجفف. أما بلاد الفلاندرز فكانت بحكم موقعها بين الشمال والجنوب تتجر في حاصلات الجهتين وقامت بدور مهم في الوصل بين أجزاء القارة الأوربية بفضل أنهارها وموانئها التي جعلتها على اتصال بوسط أوربا وشمالها وجنوبها. كما كانت الفلاندرز تستورد الصوف من بريطانيا حيث تتوفر المراعي

وتربى قطعان الأغنام بكميات كبيرة لتقوم بتصديرها كمنتجات صوفية بعد معالجتها في معامل النسيج لديها التي اشتهرت بجودة منتجاتها وزيادة الطلب عليها (Heer 1962: 84-5; Pirene1970: 98ff).

كانت هناك صناعات يدوية راقية في عهد الرومان قضى عليها البرابرة الجرمانيون بعد سقوط روما بأيديهم وبعد اضمحلال المدن إثر ذلك وتحولها إلى قرى صغيرة وضِياع. ولما انغمس السادة الإقطاعيون لاحقا في الترف بعدما توفر النقد بأيديهم بحثوا عن الصناعات القديمة لتمدهم بمظاهر الترف وما يلزمهم من ثياب فاخرة وأسلحة مزركشة وسلع ثمينة، فبُعثت الصناعة بشكل محدود في المدن الناشئة، ولكنها كانت في الغالب صناعة يدوية لا تنتج للسوق، أي البيع لأشخاص مجهولين، وإنما بناء على طلب سابق من عميل محدد ومعروف يقدم للمصنع في الغالب عربوناً، وقد يقدم المادة الأولية التي يتكفل الصانع بصنعها مقابل أجر نقدي.

وقد يكون لكل صانع أو معلّم ورشته المستقلة يعاونه فيها ثلة من الصبيان أقل منه خبرة ومهارة يتبعهم مستخدمون يساعدونهم ويتعلمون منهم أصول المهنة، وهذا ما يسمى نظام الطوائف gilds. كان أرباب كل حرفة ينتظمون في طائفة خاصة بهم مهمتها تقنين أصول المهنة وتنظيم الأجور وحماية مصالح الصناع ومساعدة المحتاج منهم وتجنيبهم خطر المنافسة فيما بينهم عن طريق تحديد مستوى الأسعار والتأكيد على نوعية مواد الإنتاج ومواصفاته لضمان مستوى الجودة، كما كانت تفض الخلافات وتفصل في المنازعات بين من ينتمون لها. ومع مرور الوقت اكتسبت الطائفة حقوقاً منها حقوق الاحتكار بحيث أنه لم يكن يسمح لأحد أن يفتح ورشة في نطاق المدينة إلا بإذن الطائفة ووفق شروطها وعلى أن تشاركه في الأرباح.

هذا الاقتصاد الإنتاجي الحرفي جاء نتيجة انتقال القوة الاقتصادية من الريف إلى المدينة واتجاه الإنتاج نحو اقتصاد السوق مما أدى بالتدريج إلى ظهور علاقات إنتاجية جديدة قوامها رأس المال وظهور طبقة التجار والأثرياء من البرجوازيين. وقد اعتمد اقتصاد السوق في بدايته على الصناعات البسيطة التي يقوم بها الحرفيون في منازلهم، مثل النسيج والمصنوعات الجلدية والأواني المنزلية وصناعة النبيذ. هذا هو ما يسمى نظام الإنتاج المنزلي putting-out والذي يعد البداية التي مهدت فيما بعد لظهور المصانع وللثورة الصناعية في القرن الثامن عشر بعد تطوير قوى الإنتاج وإدخال أساليب وأدوات جديدة في التصنيع كاستخدام الصبغات المستجلبة من الشرق في صناعة النسيج وفنون إنتاج الزجاج المأخوذة عن البيزنطيين. في تلك المرحلة الجنينية كان الحرفي هو العامل والمسوق لبضاعته وهو المالك لورشته ولأدوات الإنتاج التي كانت بسيطة بمقاييس عصرنا هذا. تلى ذلك مرحلة متقدمة انفصل فيها صاحب الحرفة عن الممول والمنظم الذي صار يمد الحرفيين بأدوات الإنتاج والمواد الخام على أن يقوموا بالتصنيع ويتولى هو تسويق إنتاجهم وتصديره بدلا من أن يبيعونه هم من منازلهم. هذا أفقد الحرفي استقلاليته وأفقده الصلة المباشرة بالمستهلك وصار يعمل مقابل أجر يحدده له الممول أو المنظم (بطريق ١٩٨٥: ١٨-٣٢).

ونظرا للحاجة الماسة للنقود والحوالات النقدية في التعاملات التجارية بين مختلف البلدان برزت الحاجة لظهور المصارف للاقتراض منها ولتبديل النقود وإيداعها ثم تلى ذلك استخدام الكمبيالات والحوالات المالية كوسيلة لتجنب نقل المعادن النفيسة وتعرضها للنهب. كل ذلك ساعد لاحقا على تقدم أساليب التجارة والمحاسبة ومسك الدفاتر والأعمال المصرفية (Lopez 1976: 103). ومن أقدم المصارف ذلك البنك الذي أنشئ في البندقية عام ١١٥٧ وبعده انتشرت المصارف في المدن الإيطالية التي كانت آنذاك تسيطر على التجارة

الدولية. ثم بدأ الصرافون في استثمار ما تراكم لديهم من ودائع على شكل قروض بفوائد ميسرة. وكثيرا ما لجأ الملوك والأمراء إلى هؤلاء الصيارفة للاقتراض منهم مما زاد من قوتهم الاقتصادية. وقد شكل هؤلاء الصيارفة والتجار وما تحصلوا عليه من ثروات بداية تبلور طبقة جديدة مستقلة هي طبقة البورجوازيين الذين تحرروا تماما من ربقة العبودية ومن الالتزامات الإقطاعية المرتبطة بالأرض. تبلور هذه الطبقة الوسطى من البرجوازيين والتفافها حول السلطة المركزية أثر سلبا على المكانة الاجتماعية والنفوذ السياسي للسادة الإقطاعيين. ومما زاد من تقليص صلاحيات طبقة الإقطاعيين الأرستقراطية اضطلاع الطبقة البورجوازية الجديدة بمهام تسيير دفة الدولة وتوجيه سياساتها والإشراف على شؤون الحكم بعدما وظفهم الملوك في بلاطاتهم بحكم تعليمهم ونظرا لما يتمتعون به من مهارات وكفاءت في القانون والمحاسبة؛ أضف لذلك مساهمتهم بإمداد خزينة الملك بالمال اللازم وقت الحاجة نظرا لما يملكونه من السيولة النقدية ومن الرساميل والثروات المنقولة التي أصبح لها دور حاسم في الحركة السياسية والاقتصادية. وفي القرون اللاحقة بعدما نشطت حركات الاستعمار والاكتشافات الجغرافية صارت الحكومات تنفق مبالغ ضخمة لتجهيز أساطيلها التجارية والرحلات الاستكشافية ووجدت نفسها مضطرة للاستدانة من أصحاب البنوك ريثما تأتيها الأرباح التي تنتظرها من بيع السلع. كما صار الملوك يمدون أيديهم للحصول على الموارد الضرورية من البنوك لتمويل نفقات حروبهم التوسعية.

عصر النهضة

مع بزوغ عصر النهضة الأوربية في القرن الخامس عشر بدأ النظام الإقطاعي يضمحل لتحل محله الدول الوطنية وليحل اقتصاد الدولة محل الاقتصاد المحلي، كما بدأ استبدال الطاقة البشرية والحيوانية بالطاقة الميكانية عن طريق استغلال قوة الريح والمياه مما شجع على قيام الصناعة لتأخذ مكانها إلى جنب الزراعة.

لم يكن من الممكن في ظل النظام الإقطاعي أن تقوم حركة تجارية على نطاق واسع بدون تحرير وسائل الإنتاج. الأساس الذي يقوم عليه اقتصاد السوق الحر هو تحرير وسائل الإنتاج واستثمارها بحثا عن أفضل الفرص لتشغيلها وتحقيق الفائدة. ومن الواضح أن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تغيرت القيم الاجتماعية بحيث يصبح البحث عن الثروة أمرا مشروعا يقرّه المجتمع ويشجع عليه وإذا تغيرت النظرة إلى الموارد البشرية والطبيعية لتتحول إلى قوى إنتاجية. ومعلوم أن الأرض والثروات والقوى العاملة كانت موجودة في الطبيعة منذ القدم ولكنها لم تتحول إلى قوى ووسائل إنتاجية إلا بعد أن أصبحت متاحة للبيع والشراء. قبل القرن الرابع عشر لم يكن الأوربيون في ظل النظام الإقطاعي يعرفون بيع الأراضي ولم تكن عندهم تجارة لبيع وشراء العقارات لأن الأرض كانت تورّث ولا تباع. كذلك لم يكن هنالك قوة أو سوق للعمل حتى تحرر الأقنان من عبودية السادة الإقطاعيين ورؤساء النقابات وأصبح الفرد حرا لعرض خدماته في سوق العمل الحر. ولم تتوفر النقود بالحجم والكميات التي تسمح باستثمارها على نطاق واسع كرؤوس أموال إلا بعد أن بدأ تدفق الذهب والفضة إلى أسبانيا من مستعمراتها الأمريكية، هذا ما أدى إلى ازدهار التجارة وإحداث ثورة في عمليات التمويل والتبادل التجاري وإحلال الاقتصاد النقدي بدل الاقتصاد العيني.

ولم يكن نمو الازدهار الاقتصادي والإنتاج الرأسمالي ليستمر لو لم يكن مدعوما بأرضية فكرية وعقائدية

بررت وجوده ومهدت له الطريق وأقرت مشروعية البحث عن الكسب والعمل المربح. وتضافرت فلسفة النهضة مع حركة الإصلاح الديني للقيام بهذه المهمة. في العصور الوسطى كان الفرد قد تخلى عن حريته وسلم روحه وعقله لرجال الكنيسة وسادة الاقطاع واتجه الناس كلية إلى الدين وعلوم اللاهوت، وكان البحث في نواميس الطبيعة والفلسفة وغيرها من العلوم من المحرمات. ولما جاء عصر النهضة ابتدأ الإنسان باكتشاف الآفاق المجهولة من الأرض ثم اكتشف الأفلاك والأجرام السماوية وانتهى بأن اكتشف نفسه. تزامنت بداية عصر النهضة الأوروبية مع بوادر ظهور الرأسمالية والمراكز الحضرية وتحول المجتمعات الأوروبية من مجتمعات اقطاعية إلى دول تحكمها سلطة مركزية تتمثل في شخص الملك. وقد بدأت النهضة في القرن الرابع عشر في إيطاليا ومنها امتدت إلى سائر أوروبا واستمرت حتى بداية القرن السابع عشر، أي أنها حركة انتقال بين العصور الوسطى وبين عصر التنوير الذي يعتبر بداية العصر الحديث. وفي عصر النهضة بدأ ينبلج فجر العلم الحديث بعد أن ران ظلام الجهل طيلة العصور الوسطى التي تبدأ مع نهاية العصر الروماني وتستمر لمدة ١٠٠٠ سنة تقريباً.

وأهم ما يميز عصر النهضة التأثر بالمفاهيم الكلاسيكية وازدهار الفلسفة والعلوم وحركات الإبداع الفني والأدبي واتجه الكتاب والمفكرون إلى إحياء الفن والأدب وبعث روائع الحضارتين الإغريقية واللاتينية. انصرف فلاسفة النهضة عن الدين إلى الدنيا وقد وجدوا في مفهوم الفلاسفة الكلاسيكيين للإنسان ما يتمشى مع مبادئهم ولكنهم أيضاً كانوا مسيحيين استمدوا من الدين المسيحي بعض المبادئ الخيرة. وفي عصرالنهضة نشطت النزعة الإنسانية في الفلسفة والتي تدعو إلى الروح الفردية والنقدية وتؤكد على الهموم الدنيوية. والفلسفة الإنسانية تدعو إلى الخير العام وتؤكد على قيمة الإنسان وقدرته على تحقيق الذات عن طريق العقل. كما أكدت على الجانب الإرادي والعاطفي للإنسان وقالت بأن العقل وإن كان يلعب دوراً هاماً في حياة الإنسان إلا أنه لا يستطيع كبح جماح العواطف ولا فهم أسرار الكون البعيدة. فالعقل يخضع للإرادة التي تحكم مصير الإنسان. ولم تنظر الحركة الإنسانية إلى الإنسان من خلال القيم والتعاليم المثالية وإنما من خلال سلوكه الفعلي وتصرفاته الحقيقية. هذه الفلسفة الإنسانية التي تؤكد على الجانب الإرادي والأخلاقي للإنسان تعكس تطلعات وهموم رجل المدينة المثقف الذي بدأ يرفض المفاهيم التقليدية التي كانت تنادي بها الكنيسة والقيم التي كان يرعاها رجال الدين في العصور الوسطى ويحاولون غرسها في النفوس. وعلى كل فإن النزعة الإنسانية تعارض المذاهب المسيحية ذات الاتجاه التقليدي وخصوصاً المذهب الكاثوليكي وكانت ترى أن الدين نشاطاً ينطوي على مبادئ رفيعة وله اتجاه اجتماعي وأن كل ما يسهم في سعادة البشر إلهي وأن كل أوجه النشاط التي تعمل على بلوغ البشرية أعلى درجات التقدم والتطور هي أوجه نشاط دينية.

وفي بداية عصر النهضة كانت اللاتينية هي لغة الفكر والعلم والكتابة. إلا أنه مع بداية القرن الرابع عشر بدأ الصراع على أشده بين اللاتينية واللغات المحلية مثل الإيطالية والفرنسية والألمانية والإنجليزية. فبينما نجد أن البعض ما زال يمجد اللاتينية وينظر إلى اللغات المحلية بازدراء كتب دانْتِي (١٢٦٥–١٣٢١) Dante Alighieri وفرانْسِسْكو بِتْرارْك (١٣٠٤–١٣٧٤) Francesco Petrarca وجِيُوفاني بُوكاسْيو (١٣١٣–١٣٧٥) Giovanni Boccaccio بالإيطالية والتي انتصرت على اللاتينية في القرن السادس عشر حينما بدأ كتاب مرموقون يكتبون بها مثل مكيافيلي (١٤٦٩–١٥٢٧) Niccolò di Bernardo dei Machiavellii. وفي إنجلترا لقيت حكايات

كاتنبري *Canterbury Tales* التي كتبها جِفْري تْشوصَر (١٣٤٣–١٤٠٠) Geoffrey Chaucer بالإنجليزية رواجاً منقطع النظير. وكان لتراجع الكاثوليكية وانتشار المذاهب البروتستانتية أثر بالغ في إحياء اللغات المحلية حيث قام مارتِن لوثر (١٤٨٣–١٥٤٦) Martin Luther بترجمة الإنجيل إلى الألمانية وكان لهذه الترجمة أثر بالغ على الأدب الألماني واللغة الألمانية وفي نشر فكرة الإصلاح الديني حيث أصبح الفرد العادي قادرا على قراءة الإنجيل بلغته القومية بدلا من اللاتينية أو الإغريقية التي لم يكن يجيدها إلا الرهبان والقساوسة. وقد أدى تنامي الشعور القومي لدى مختلف الدول الأوربية إلى تقوية مركز الدولة القومية وإلى توسيع سلطات الملوك على حساب إمبراطوريات العصور الوسطى والتي كانت الواحدة منها تضم في حدودها معظم أقطار العالم المسيحي في أوربا.

تقوم فلسفة النهضة على المبادى التي بلورتها الحركة الإنسانية humanism التي قادها إرازْمُس (١٤٦٦–١٥٣٦) Desiderius Erasmus Roterodamus والتي كان من أهم خصائصها تشجيع الثقافة والفنون والأدب والاتجاه نحو هذا العالم الدنيوي بدلا من عالم الآخرة والدعوة إلى أن يعيش الإنسان حياته ويبحث عن تحقيق ذاته وسعادته في هذه الدنيا وأن يكون هدفه الحصول على أقصى ما يستطيع من المتع الحسية والمادية. توصلت فلسفة النهضة إلى أن عقل الإنسان في ذاته وبمعزل عن الوحي قادر على اكتشاف الحقيقة مما أدى إلى الفصل بين الفلسفة والدين، بين العقل والإيمان. هذه الثورة الفكرية أكدت على أولوية الفرد وإرادته الحرة وقدرته على التفكير المستقل. منذ ذلك التاريخ تبلور مفهوم الإنسان الحر المستقل الذي يتصرف وفق ما يمليه عليه ضميره ويتحمل مسؤوليته لوحده أمام الله عن أعماله وعن خلاصه الروحي. وبذلك أصبحت علاقة الإنسان مع ربه علاقة شخصية مباشرة بدون وسطاء. من تلك المبادى الأساسية انبثقت الثورة الروحية التي قامت عليها حركة الإصلاح الديني.

اتجه الإنسانيون في عصر النهضة، كما لاحظنا، إلى إحياء الفلسفة والآداب الإغريقية والرمانية واتخذوها مصادر للإلهام ومرشدا للسلوك بدلا من تعاليم الكنيسة والفلسفة المدرسية. كما عادوا إلى القانون الروماني للبحث عن مفاهيم لنشوء الدولة ومصدر السلطة خالية من شوائب اللاهوت. يفسر الرومان نشأة الدولة بأنها جماعة من الناس يوحدهم الامتثال للقانون، وهذا التفسير يختلف من جهة عن التفسير اليوناني الذي يقول بأن الدولة نشأت كنتيجة طبيعية لتزايد حاجات الإنسان وتطورها ومن جهة أخرى عن التفسير اللاهوتي الذي يقول بأن الحاكم يستمد سلطته بتفويض إلهي. وأسهم القانون الروماني في بلورة بعض المفاهيم التي قامت عليها النظم والممارسات السياسية الناشئة والاقتصاد الرأسمالي، ومن أهم هذه المفاهيم مفهوم القانون الطبيعي ومفهوم الإجماع الذي يؤكد على أن شرعية الدولة تقوم على تحقيق المصلحة العامة والاعتراف بحقوق مواطنيها الذين هم بمثابة شركاء في الحكم ومنهم تنبثق السلطة التي يخولون الدولة بممارستها باسمهم أجمعين، وهذا ما سموه مبدأ الإجماع mutual consent.

على الرغم من أن الرومان، كما سبق وأن أشرنا، لم يقدموا إسهامات تذكر في مجال الفكر الإقتصادي إلا أن إسهاماتهم في المجال القانوني كانت مهمة جدا وذلك من خلال تأكيد القانون الروماني على الحقوق الفردية بما فيها حق الملكية الخاصة وحرية التعاقد الشخصي. تلك هي الأسس التي استمدت منها الرأسمالية مبادئها القانونية والتي بدونها لم يكن من الممكن لها أن تنشأ وتتطور. واستنادا إلى هذه المبادئ القانونية بدأ الناس يعترضون على سلطة الملوك المطلقة والدعوى بأن أساس تلك السلطة ومصدرها تفويض إلهي لأن ذلك

يتعارض مع مفهوم الإجماع ومع مبدأ الحرية الشخصية ومفهوم حقوق الفرد الطبيعية واستقلاليته عن أي سلطة عدا سلطة العقل والضمير. هذه الحقوق الشحصية والتي لخصها الفيلسوف جان لُوْك (١٦٣٢–١٧٠٤) John Lock بأنها "الحق في الحياة والحرية والتملك" غير قابلة من الناحية القانونية لا للنقل ولا للنقض. وقد ساعدت هذه الأفكار في فسح المجال أمام حرية العبادة وحرية التفكير والتعبير وتحرير الذهن من التقاليد البالية واستخدام العقل وتطبيقه في أمور الدين والدنيا. كما فتحت الباب أمام نشوء التكتلات السياسية وجماعات الضغط التي قامت لتشن حملاتها المعارضة ضد سلطات الملوك المطلقة وضد الامتيازات الطبقية المتوارثة (Rima 1986: 36-9, 41). ولعل من أهم إسهامات لُوْك هو تفسيره لنشأة الملكية الخاصة وتبريره لها أمام تحفظات الموقف اللاهوتي ومن ثم تبريره لنظام الاقتصاد الرأسمالي. كان الموقف اللاهوتي يميل نحو الاعتقاد بأن الأرض هبة من الله منحها لجميع خلقه ولا أحد له الحق بالاستئثار بها وبثرواتها. ولا يعترض لُوْك على هذه المقولة لكنه يضيف إليها بأن للإنسان الحق في أن يجني ثمار عمله. الموارد التي يمكن للإنسان أن يجنيها من الأرض عادة لا يمكن الانتفاع بها في حالتها الفطرية دون أن يدخل عليها الإنسان من خلال جهده وعمله الذهني والعضلي بعض التغييرات والتحسينات. وإذا ما سلمنا بأن الإنسان يملك ذاته أولا ومن ثم العمل الذي تقوم به ذاته وكل ما ينتج عن هذا العمل الذاتي وأن له وحده حق التصرف بذاته وبعمله لذا لا بد من التسليم بأن من يحيي أرضا بجهده وماله لتصبح أرضا منتجة له الحق في امتلاك ما يحييه شريطة أن يحسن استغلالها والاستفادة منها ولا يتركها أرضا بورا. لكن لا أحد بطبيعة الحال له الحق في أن يستأثر بكل الأراضي والثروات ولا يبقي شيئا للآخرين. كذلك النقود والثروات التي يحصل عليها الإنسان بطرق مشروعة له الحق في امتلاكها لوحده واستثمارها كيفما يشاء فالتملك هو الحافز للإنتاجية التي فيها مصلحة عامة للجميع. ومن الأفكار الاقتصادية التي طرحها لُوْك والتقطها علماء الاقتصاد من بعده أن تصرفات الإنسان بطبيعتها تصرفات رشيدة تتميز بالعقلانية، أي أنه يستجيب للمحفزات والإغراءات المادية فهو يبحث عن المكاسب ويتجنب الخسائر. من هنا يمكن التنبؤ بالسلوك الإنساني وبالتالي رسم الخطط الاقتصادية من إنتاج وتوزيع وتسويق على هذا الأساس. كما اعترض لُوْك على تحديد سعر الفائدة على القروض لأننا إذا افترضنا أن أرباح السلع يشترك فيها المول والمنتج فإن تقنين الفائدة قد يعني أن المنتج المقترض سوف يجني من الأرباح نسبة أكبر مما يجنيه المستثمر المول (Pressman 2006: 13-5).

تزامنت هذه الأفكار مع انتشار حركة الإصلاح الديني وما يسمى الأخلاق البروتستانتية التي شجعت على قيام الرأسمالية، كما بيّن ذلك عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبَر (١٨٦٤–١٩٢٠) Max Weber في كتابه الشهير **الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية** *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. فقد شهد عصر النهضة أهم حركات الإصلاح الديني التي شهدتها المسيحية على يد مارتِن لوثر مؤسس المذهب البروتستانتي احتجاجاً على فساد الكنيسة الكاثولِيكِية وتعاليمها العقيمة (Tawney 1926: 89-110). وجاء رجل الدين الفرنسي جان كالْفِن (١٥٠٩–١٥٦٤) John Calvin ليتبنى آراء لوثر وينافح عنها بعد أن أضاف إليها لمساته الخاصة. والأخلاق البروتستانتية مفادها أن الله بحكمته التي لا نحيط بها نحن البشر علما شاء أن يقدر لكل إنسان مهمة في هذا العالم يقوم بها ورسالة يؤديها بها يتحقق معنى حياته وكمال وجوده. وعلى الإنسان أن يمتحن ضميره ويختبر وجدانه ويبحث جاهدا مخلصا عن هذه الرسالة ومتى ما وجدها عليه أن يؤديها بأمانة وبدون تقاعس. يتمثل خلاص الروح ورضا الخالق وطاعته في قيام الإنسان بواجبه

الذي فرضه الله عليه نحو عمارة هذا الكون التي من أجلها خلق البشر، وفي بذل أقصى جهد يستطيعه لتأدية الرسالة التي فرضها الله عليه على أكمل وجه. وليس على الإنسان أن يختار هو هذه الرسالة ولا أن يحتج على حكمة الخالق، بل كل ما عليه أن ينفذ إرادة الله. ولا ترتبط قيمة الفرد ومكانته عند الله بطبيعة الرسالة المنوطة به بل بإخلاصه وجده في تأدية هذه الرسالة، أيا كانت، ولا يستثنى من ذلك التجار ولا غيرهم. ونجاح الإنسان في أداء العمل الذي يمارسه في هذه الدنيا، أيا كان ذلك العمل، هو أكبر دليل على توفيق الله له في العثور على الرسالة المنوطة به وعلى أنه يقوم بها على الوجه الذي يرضي وجه ربه. ويبقى النجاح منوطا بالجد والإخلاص في العمل وفي عدم الكسل والتراخي والتخاذل وفي تجنب المغريات والترف والإسراف والتبذير وفي الحرص على الترشيد والتوفير والتدبير. وهكذا أصبح الكسب المشروع عند فقهاء البروتستانتية فضيلة وليس إثما، ولم يجدوا في العمل التجاري ما يخالف المسيحية بل اعتبروا التجار هم الأعمدة الذين تقوم عليهم الكنيسة والمجتمع، وأصبح البحث عن الربح وفضيلة التدبير والترشيد جزءا لا يتجزأ من الفضائل البروتستانتية، مثل فضيلة الحرية الفردية. وإضافة إلى فضيلة العمل وشرف الكد أكد البروتستانتيون على فضيلة التوفير والاقتصاد في النفقات والابتعاد عن الترف وتنمية الثروة، وما شابه ذلك من السلوكيات التي شكلت الأسس لقيام الرأسمالية (Tawney 1926: 111-39).

وتمشيا مع هذه الأفكار الإصلاحية تغيرت نظرة المذهب البروتستانتي للربا. فلم يكن من الممكن لمفاهيم القرون الوسطى عن الإقراض أن تستمر في ظل التغيرات الاجتماعية التي كانت تمر بها أوربا في ظل الازدهار الاقتصادي وتوفر النقد والتحول من اقتصاد الكفاف والزراعة إلى التبادلات التجارية واقتصاد السوق الذي تنتفي في عملياته التبادلية صفة الاتصال المباشر والعلاقات الشخصية والاعتبارات الأخلاقية. وبالرغم من مواقف مارتن لوثر المحافظة تجاه التطورات الاقتصادية والصناعية التي كانت تمر بها أوربا آنذاك، إلا أن مصلحين آخرين من أمثال كالْفِن ومثل جان نُكْس (١٥١٠–١٥٧٢) John Knox والتطهّريّين Puritans كانوا أكثر تحررا وشجعوا على الكسب الحلال عن طريق العمل النافع والاستخدام الرشيد للثروة. لم يختلف موقف مارتن لوثر عن موقف الكاثوليك فيما يخص الربا وعده حراما، أما كالْفِن فقد استنكر في خطاب له حرره عام ١٥٧٤قول أرسطو أن النقود عقيمة لا تلد وأنكر أن أخذ الفائدة على القروض حرام إذا كانت هذه القروض تستخدم كرؤوس أموال وتستثمر في شراء سلع إنتاجية لجني الأرباح، على أن لا تتجاوز الفائدة حداً أقصى معين. لكنه أقر بحرمة الربا في حال إقراض المحتاجين والمضطرين ومن نزلت به ضائقة أو حلت به كارثة. أما الحصول على الأرباح التجارية وتراكم رأس المال وتقييد الإنفاق والادخار فكلها عنده مشروعة ومحمودة. وتجدر الإشارة إلى أن كالْفِن هو الذي تبنى إنشاء صناعة الأقمشة وصناعة الساعات في جنيف. كانت الكالْفِنية موجهة إلى التجار ورجال الأعمال ومن ثم فإنها لا تعادي جمع المال في حد ذاته بشرط أن يكون هذا مقترناً بالعمل الجاد وبتكريس الجهود لخدمة الرب، ولم تنظر إلى التاجر على أنه بالضرورة مستغل جمع ماله على حساب الآخرين، كما أنها لا تعتبر الزهد ميزة في حد ذاته، بل إنها شجعت على العمل الجاد الدءوب، وعلى الادخار وعدم الإسراف والتبذير وعلى الاعتدال بصفة عامة. وهكذا زرعت الكالْفِنية مجموعة من المبادئ والقيم التي تحكم الشؤون الاقتصادية، والتي تختلف عن التقاليد المسيحية واللوثرية معاً. هذه القيم كانت ضرورية لتراكم الأموال التي جعلت الرأسمالية ممكنة فيما بعد. ويرى البعض أن الاختلاف بين موقف فقهاء الكاثوليك عن موقف فقهاء البروتستانت بخصوص الربا يعود إلى أن

ممتلكات الكنيسة الكاثوليكية في أراضي زراعية وممتلكات إقطاعية، مما يعني أنهم في الغالب مقترضين، بينما معظم المنتمين إلى المذهب البروتستانتي هم من التجار الذين غالبا ما يقرضون.

وقد رحبت طبقة التجار بالأخلاق البروتستانتية التي عكست طموحاتها وتطلعاتها. وبذلك تظافرت الحرية الفكرية مع النظام الرأسمالي الناشئ في تشجيع الصناعات والاختراعات والاكتشافات والمعرفة العلمية التي تشكل عماد النمو الرأسمالي والتطور الاقتصادي. ومن أبرز الإنجازات العلمية لعصر النهضة ترجمة كتب أرخميدس في الرياضيات واختراع الطباعة على يد غوتِنْبِرْغ (١٣٩٨–١٤٦٨) Johannes Gensfleisch zur Laden zum Gutenberg. وفي علم الفلك كانت نظرية عالم الرياضة والفلكي الأغريقي طولومي Ptolemy هي السائدة حتى ذلك الحين وهي التي تقول بأن الأرض هي مركز الكون الذي تدور حوله الشمس والقمر وبقية الكواكب. وفي القرن السادس عشر لاحظ العالم البولندي نيقولا كوبَرنِيقُس (١٤٧٣–١٥٤٣) Nicolaus Copernicus أن حركة كوكبي الزهرة وعطارد لا تتطابق مع توقعات نظرية طولومي مما دعاه إلى إعادة النظر في النظرية وتصحيحها وتوصل إلى أنه لا يمكن تفسير الظواهر الفلكية وحركة الكواكب بصورة صحيحة إلا إذا افترضنا أن الأرض تدور حول نفسها يومياً وحول الشمس مرة في السنة. وسارعت الكنيسة إلى شجب نظرية كوبرنيقوس لأنها تتعارض مع الكتاب المقدس. لكن النتائج التي توصل لها العالم الإيطالي غالِيليو (١٥٦٤–١٦٤٢) Galileo Galilei أيدت أفكار كوبرنيقوس وذلك بعد أن طور غالِيليو التلسكوب واستخدمه في رصد حركة الأجرام السماوية وتبين له صحة نظرية كوبرنيقوس. ويعد غالِيليو أول من نادى بالطريقة التجريبية واستخدمها في أبحاثه. كما كانت له آراء رائدة في مجال الميكانيكا والجاذبية. وجاء يوهان كِبْلَر (١٥٧١–١٦٣٠) Johannes Kepler بمزيد من الدعم العلمي لنظرية كوبرنيقوس. وتلا ذلك اكتشافات إسحاق نيوتن (١٦٤٢–١٧٢٧) Isaac Newton عن الجاذبية وغيرها من قوانين الطبيعة التي أثبتت أن هذا الكون تسيره قوانين ميكانيكية صارمة من الدقة بحيث يمكن التنبؤ بها واكتشافها عن طريق العقل والفكر وصياغتها على شكل معادلات هندسية وقوانين رياضية. كل هذا أدى إلى تداعي فلسفة أرسطو الطبيعية التي كان بناها على نظام طولومي.

وقد عززت هذه الاكتشافات من مكانة التفكير العلمي وقدرة العقل على اكتشاف قوانين الطبيعة، كما شجعت الفلاسفة والمفكرين على محاولة اكتشاف القوانين التي تحكم السلوك البشري والتنظيمات الاجتماعية والسياسية. ومن أوائل المفكرين الذين اقتحموا هذا الميدان مَكيافيلي (١٤٦٩–١٥٧٢) Niccolò di Bernardo dei Machiavelli وجين بُودِين (١٥٣٠–١٥٩٦) Jean Bodin. وضح مَكيافيلي في كتابه **الأمير** *The Prince* كيف يستطيع الأمير أن يؤسس إمارته ويحافظ عليها قوية مستقلة وسط الحروب والصراعات والأطماع متبعا في ذلك ما تحتمه الضرورة لا ما تمليه الأخلاق. ومما يميز هذا الكتاب أنه من أوائل الكتب التي حاولت معالجة الموضوع السياسي من منظور علمي وعملي مجردا من الاعتبارات الدينية والأخلاقية وحاول أن يحلل طبيعة الأمور السياسية كما هي لا كما ينبغي أن تكون. كما يعد بُودِين أول من تناول بالتحليل مفهوم السلطة السياسية ومصدرها وحدودها، خصوصا بعد اضمحلال سلطة الكنيسة واحتدام الصراع بين مختلف القوى المحلية. وضح بُودِين أن قيام الدولة واستقرارها يتطلب وجود سلطة دنيوية عليا تحكم وتعلو على كل السلطات بينما هي لا تعلوها أي سلطة أخرى، عدا سلطة القانون الطبيعي والقانون الإلهي، وتكون هي مصدر كل القوانين والتشريعات. وتستمد هذه السلطة الحاكمة شرعيتها من إجماع أغلبية المحكومين

عليها وقبولهم بها. ودعى بُودِين أن يتجه البحث في شؤون المجتمع إلى العلاقة بين الإنسان والإنسان وليس بين الإنسان والله.

وفي نهاية القرن الخامس عشر قام فاسكو دي غاما (١٤٦٠-١٥٢٤) Vasco da Gama باكتشاف طريق الهند عبر رأس الرجاء الصالح كما وقام في نفس الفترة تقريباً كريستوفر كولُمُبس (١٤٥١-١٥٠٦) Christopher Columbus باكتشاف أمريكا. هذه المغامرات الاستكشافية لم تكن ممكنة لولا تقدم العلوم خصوصا الرياضيات وعلوم الفلك ورسم الخرائط ووجود البوصلة والإسطرلاب. كان الدافع وراء رحلات الاستكشاف هو العثور على طرق بحرية مباشرة تصل القارة الأوربية بالقارة الهندية، غير الطريق التقليدي الذي يمر عبر عدن والسويس والذي كانت تسيطر عليه الدولة العثمانية والمدن الإيطالية، وتحويل التجارة الأوربية مع الشرق عن طريق الالتفاف حول القارة الأفريقية، وكذلك الوصول مباشرة إلى الهند، حسب زعمهم آنذاك، عبر المحيط الأطلسي. كانت أوربا منذ العصور القديمة تستورد منتجات الشرق عن طريق الموانئ العربية والإيطالية المطلة على البحر الأبيض المتوسط حيث تصل إليها المنتجات الآسيوية إما عن طريق المحيط الهندي عبر البحر الأحمر إلى ميناء الإسكندرية ليتم نقلها برا إلى البحر الأبيض المتوسط، وذلك قبل حفر قناة السويس، أو عن طريق الحرير إلى الموانئ السورية. وبهذه الطريقة كان الاستيراد يتم بكميات محدودة يدفع الأوربيون ثمنها أضعافا مضاعفة للوسطاء من العرب والإيطاليين. وما الاكتشافات الجغرافية إلا محاولة لكسر هذا الطوق وفك الحصار الذي يفرضه تجار البندقية والإسكندرية وحلب على أوربا. وإضافة إلى "الجوع إلى التوابل" كان الغرب قد بدأ منذ القرن الخامس عشر يعاني من أزمة اقتصادية حادة بعد نمو المبادلات التجارية الناجم عن هدوء الأوضاع النسبي الذي سادت العلاقات بين الدول على معظم الجبهات منذ انقضاء ما يسمى "حرب المائة عام" وصارت أوربا بأمس الحاجة للذهب والفضة بعد أن نضبت مناجمها من هذه المعادن الثمينة.

أدى اكتشاف الطرق البحرية والقارات الجديدة إلى ازدياد حجم التجارة الدولية بين دول غرب أوربا وكل من الشرق والأمريكتين، وكذلك إلى حدة التنافس بين الدول الأوربية في حركة الاستعمار التي استهدفت إيجاد أسواق جديدة لتصريف بضائعها وجلب منتجات المستعمرات إلى الدول المستعمرة. صار الأربيون يصدرون للمناطق التي اكتشفوها واستعمروها منتجاتهم الصناعية مقابل السلع والمعادن التي ترد إليهم من تلك المستعمرات. هذا الطلب الجديد حدى بأصحاب المصانع إلى زيادة إنتاجهم ودعا إلى كثرة الوسطاء المستفيدين الذين ينقلون هذه المنتوجات الصناعية ويبيعونها ثانية للمصدرين.

النتيجة التي ترتبت على الاكتشافات الجغرافية هي اضمحلال العالم الزراعي الضيق وفقدان النظام الإقطاعي لمركز الثقل الذي كان يتمتع به والذي تحول إلى المدن وإلى الطبقة الرأسمالية الجديدة، إضافة إلى ظهور العلاقة بين الدول المستعمرة والمستعمرات التي سيطرت عليها، وكذلك زيادة أهمية النقود لاستعمالها بدلاً من المبادلات العينية التي كانت سائدة في ظل النظام الإقطاعي. لقد أدت هذه الاكتشافات إلى توسيع الآفاق التجارية وإلى تدفق كميات وافرة من المعادن النفيسة من الذهب والفضة إلى الدول الأوروبية، وعلى الأخص دول أوروبا الغربية. ولقد أدى تدفق الثروات الطائلة وتكدس رؤوس الأموال وتركزها بأيدي طبقة اجتماعية جديدة، هم الرأسماليين التجار إلى إيقاظ عقلية المغامرة والربح لدى هذه الطبقة فصاروا يبحثون عن منافذ ومشاريع جديدة لاستثمارها مما شجع على تسارع الاختراعات والاكتشافات في شتى المجالات

وعلى تطور الصناعة. على هذا النحو بدأت تتشكل طلائع الرأسمالية الصناعية ومن ثم تغلب طبقة الصناعيين والتجار على طبقة النبلاء الذين كانوا منذ أمد بعيد قد باعوا الحرية لأتباعهم مقابل عوائد ثابتة كانت مجزية في وقتها لكنها بعد مرور السنين وزيادة التضخم وارتفاع الأسعار المضطرد أصبحت لا تساوي شيئا. ويشير كارل مارْكْس إلى أن هذه الفترة مثلت مرحلة التراكم البدائي لرأس المال الذي استخدمته البرجوازية الناهضة في توسيع نفوذها الاقتصادي وبالتالي لتأكيد مطامحها ولفرض سلطانها السياسي. إلا أنه كان لا بد من الانتظار حتى القرن التاسع عشر ليتبلور مفهوم رأس المال ومكونات وسائل الإنتاج ويتم تحديد النقد كعامل مستقل من عوامل الإنتاج منفصلا عن الأرض والعمل.