

*Arkadiusz Sieroń**

ŚREDNIOWIECZNI ISLAMSCY UCZENI NIEZNANYMI PREKURSORAMI WSPÓŁCZESNEJ EKONOMII?

WPROWADZENIE

Jest zdumiewające, że współczesna historia myśli ekonomicznej niemal zupełnie pomija dorobek cywilizacji Islamu. Przykładowo, Joseph Schumpeter (1954, s. 70) uważa, że św. Tomasz z Akwinu (1225–1274) właściwie jako pierwszy od upadku Rzymu ponownie na poważnie zajął się tematyką ekonomiczną. Cały okres „pomiędzy” uważa za „wielką przerwę” (*great gap*)¹ w historii ekonomii. O cywilizacji Islamu, która właśnie od połowy VIII w. do połowy XIII w. znajdowała się w stanie swojej największej świetności (tzw. złoty wiek Islamu), silnie oddziałując na kulturę i naukę Europy, nie znajdziemy ani słowa w jego książce². Jest to zaskakujące z dwóch powodów. Po pierwsze, Hiszpania, w której działali uczeni ze szkoły w Salamance – uważani przez niektórych badaczy (oprócz Schumpetera są to m.in. M. Grice-Hutchison (1952), R. Roover (1955), A. Chaufen (1986), M.N. Rothbard (2006) oraz J. Huerta de Soto (2010) za prekursorów nowożytnej, naukowej myśli ekonomicznej – pozostawała pod silnym wpływem kultury Islamu³.

* Doktorant w Instytucie Nauk Ekonomicznych, Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.

¹ Tym określeniem J. Schumpeter nazywa pierwszy podrozdział drugiego rozdziału, w którym po krótkim przyjrzeniu się Bizancjum i epoce karolińskiej oraz stwierdzeniu, że nie pojawiła się wtedy żadna interesująca myśl ekonomiczna, pisze, że „możemy bezpiecznie teraz przeskoczyć ponad 500 lat do epoki św. Tomasza z Akwinu” (Schumpeter, 1954, s. 70; tłum. A.S.).

² Podobne pominięcie ekonomicznego dorobku średniowiecznych islamskich uczonych można znaleźć w wielu innych pracach – zarówno zagranicznych, takich jak: Spiegel (1991) czy Landreth, Colander (2012), jak i polskich, np. Stankiewicz (2006) czy Bartkowiak (2008).

³ P. Hitti uważa nawet, że „muzułmańska Hiszpania napisała jeden z najjaśniejszych rozdziałów w intelektualnej historii średniowiecznej Europy” (Hitti, 1943, s. 174; tłum. A.S.).

Po drugie zaś, wpływ intelektualnego dorobku uczonych islamskich (takich np. jak: Ibn Hazm, Awicenna, Awerroes, Al-Farabi, Al-Razi czy Al-Kindi) na filozofię i naukę Zachodu jest od dawna bardzo dobrze rozpoznany (Haskins, 1927).

Celem artykułu jest próba rewizji tezy „wielkiej przerwy” (*great gap*) i wykazanie, że średniowieczni uczeni islamscy⁴ prezentowali wysoki poziom rozumowania ekonomicznego, co może stanowić podstawę do tego, aby to właśnie ich traktować jako prekursorów współczesnych ekonomistów. Środkiem do tego celu będzie przedstawienie dorobku kilku uczonych islamskich. Na koniec wskażę kilka potencjalnych kanałów, przez które cywilizacja islamu mogła oddziaływać na szkołę z Salamanki.

W ten sposób chciałbym przyczynić się do potwierdzenia tezy, według której bardziej prawdopodobnym przebiegiem wydarzeń był stopniowy rozwój myśli ekonomicznej – od Greków, przez uczonych islamskich, do chrześcijańskich scholastyków – niż nagłe odrodzenie myśli ekonomicznej wraz z ukończeniem *Sumy teologicznej* (*Summa theologiae*) św. Tomasza z Akwinu w drugiej połowie XIII wieku⁵. Innymi słowy, chcę pogłębić rewizję historii myśli ekonomicznej o kolejny poziom, tzn. zasugerować, że analizę myśli ekonomicznej warto, być może, poszerzyć nie tylko o hiszpańskich scholastyków z Salamanki, ale także o islamskich uczonych.

AL-GHAZALI

Ten pobieżny przegląd⁶ wypada zacząć od Al-Ghazaliego (ok. 1058–1111) nie tylko z tego powodu, że był jednym z największych filozofów i teologów islamskich, ale przede wszystkim dlatego, że św. Tomasz z Akwinu mógł, jak się wydaje, czerpać z jego dorobku (por. m.in. O’Leary, 1922, s. 208; Rescher, 1966, s. 156–157; Sheikh, 1982, s. 109–110)⁷.

Największym wkładem Al-Ghazaliego było wyjaśnienie tego, w jaki sposób powstaje rynek oraz dostrzeżenie kluczowej roli pieniądza dla racjonalnej kalkulacji ekonomicznej, a także tego, jakie funkcje pełnią przedsiębiorcy w gospodarce. Zacytujmy kilka fragmentów z jego prac:

⁴ Posługuję się terminem „islamscy”, gdyż nie wszyscy uczeni byli pochodzenia arabskiego, część była Persami.

⁵ Tezę tę można zilustrować dobrze znaną metaforą ukutą przez Bernarda z Chartres: „Jesteśmy karłami, którzy wspięli się na ramiona olbrzymów. W ten sposób widzimy więcej i dalej niż oni, ale nie dlatego, ażeby wzrok nasz był bystrzejszy lub wzrost słuszniejszy, ale dlatego, iż to oni dźwigają nas w górę i podnoszą o całą gigantyczną wysokość” (Jan z Salisbury, 1159–1955, s. 167).

⁶ Ograniczono się zaledwie do kilku uczonych; nie przedstawiono dokładnie ich poglądów, skupiając się jedynie na zademonstrowaniu, iż prezentowali głęboką znajomość podstawowych aspektów ekonomii na długo przed hiszpańskimi scholastykami ze szkoły w Salamance, nie mówiąc o Cantillonie czy Smicie).

⁷ Szczegółowe porównanie dorobku Al-Ghazaliego i św. Tomasza z Akwinu – por. Ghazanfar (2003c).

„Możliwe, że rolnicy żyją tam, gdzie brakuje narzędzi rolniczych. Zaś kowale i stolarze tam, gdzie nie ma pożywienia. Także rolnicy potrzebują kowali i stolarzy i *vice versa*. Naturalnie, każdy pragnie zaspokoić swoje potrzeby poprzez wymianę części tego, co sam posiada. Może się jednak tak zdarzyć, że stolarz będzie potrzebował żywności, ale rolnik nie będzie potrzebował narzędzi. Albo rolnik może potrzebować narzędzi, ale stolarz żywności już nie. Taka sytuacja stwarza problemy. Powstaje więc presja na utworzenie miejsc wymiany, gdzie różne narzędzia oraz artykuły żywnościowe mogą być przechowywane z myślą o ich wymianie. Wtedy klienci przychodzą tam, by uzyskać potrzebne im dobra i w ten sposób powstają rynki [*markets are established*]. Rolnicy produkują na rynek i jeśli nie mogą wymienić swojej własności bezpośrednio, sprzedają ją z pewnym dyskontem kupcom, którzy podejmują się ich magazynowania i odsprzedawania następnie kupującym z zyskiem. Jest to prawdziwe dla wszystkich rodzajów dóbr” (Ghazanfar, Islahi, 2003, s. 28)⁸.

Widać tutaj, że Al-Ghazali jako jeden z pierwszych wskazuje na kluczową rolę przedsiębiorców w procesie rynkowym, których rola polega na magazynowaniu dóbr, aby udostępnić je klientom w dogodnym dla ich momencie, w zamian za osiągnięcie zysku. Bez kupców, którzy biorą na siebie ryzyko związane z przechowywaniem dóbr, powstanie rozwiniętych rynków byłoby niemożliwe. Podobnie uważał wiele lat później Cantillon, który pisał, że konsumenci magazynują u siebie w domach jedynie wino, inne produkty wolą zaś kupować po wyższych cenach, ale w mniejszych ilościach, zgodnie z ich bieżącymi potrzebami – w tym sensie przedsiębiorcy, którzy magazynują towary u siebie w sklepach, przejmują niejako na siebie niepewność od konsumentów (Sieroń, 2011, s. 8; por. Cantillon, 1959, s. 52–53).

I drugi fragment, będący najpewniej kontynuacją poprzedniego:

„I w ten sposób takie praktyki rozprzestrzeniają się na różne miasta i kraje. Ludzie podróżują do różnych miejsc, aby uzyskać narzędzia i jedzenie i przetransportować je. Sprawy gospodarcze jednostek dzieją się w miastach, które mogą nie posiadać wszystkich potrzebnych narzędzi, oraz na wsi, gdzie może brakować części pożywienia. Zaspokojenie ludzkich potrzeb wymaga więc transportu. Wyłania się więc klasa kupców, którzy transportują dobra z jednego miejsca do drugiego. Motywem tej działalności jest bez wątpienia chęć osiągnięcia zysków. Ci kupcy narażają się na wielkie trudy, aby zaspokoić potrzeby innych, by w ten sposób osiągnąć zyski, które następnie są przekazywane innym, w zamian za potrzebne kupcom dobra” (Ghazanfar, Islahi 2003, s. 29).

Al-Ghazali zwraca tu uwagę, że siłą napędową gospodarki, skłaniającą przedsiębiorców do działania, jest chęć osiągnięcia zysku⁹. Zdaje się również dostrzegać podstawową prawdę, że na wolnym rynku zysk można osiągnąć jedynie przez

⁸ Wszystkie tłumaczenia dorobku islamskich uczonych w tym artykule pochodzą z angielskich przekładów i są dokonane przez autora artykułu (A.S.).

⁹ O kluczowej roli przedsiębiorców oraz ryzyku, które oni podejmują, jeszcze dobitniej pisał perski książę Ibn Iskandar (XI w.): „Mądry człowiek mówi, że źródłem handlu jest przedsiębiorczość i świadome działanie kupców [*merchants*], którzy podążają za zyskiem [*in the eagerness for gain*], sprowadzając dobra ze Wschodu na Zachód i narażają swoje życie w górach i na morzach, bez względu na złodziei i zbójców i inne niebezpieczeństwa czyhające na drogach. To oznacza ryzykowanie pieniędzy i wymaga przedsiębiorczości [*venturesome*] i długowzroczności, aby mieć odwagę kupować dobra tam, gdzie jest na nie niski popyt [*in little demand*], w oczekiwaniu na wzrost ich ceny” – por. Hosseini (2003, s. 100). Widać więc wyraźnie, że teza Huerty de Soto

zaspokojenie potrzeb innych, zaś każda działalność gospodarcza wiąże się z ryzykiem. Tym samym widać wyraźnie – wbrew temu, co zdaje się sugerować Hoover (1967, s. 13) – że nie tylko św. Bernardyn ze Sieny (1380–1444) szczegółowo badał ekonomiczne funkcje przedsiębiorcy. Co więcej, Al-Ghazali pisał na ten temat kilkaset lat wcześniej od franciszkanina.

„Powstanie dirhemów i dinarów (złotych i srebrnych monet) jest jednym z darów Boga. Wszystkie transakcje gospodarcze opierają się na tych dwóch rodzajach pieniądza. Są to metale, które same w sobie są bezużyteczne. Jednak ludzie ich potrzebują, by wymieniać je na różne rzeczy – żywność, odzienie i inne dobra. Czasem osoba potrzebuje czegoś, czego nie ma oraz posiada coś, czego nie potrzebuje. Przykładowo, jedna osoba może posiadać szafran, potrzebując jednak wielbłąda. Z kolei ktoś inny może posiadać wielbłąda, którego obecnie nie potrzebuje, i pragnąc szafranu. Jednakże, musi istnieć miernik wartości obu rzeczy podlegających wymianie [*a measure of the two objects in exchange*], ponieważ właściciel wielbłąda nie może dać całego wielbłąda za daną ilość szafranu. Nie istnieje podobieństwo między nimi pod względem wagi i formy. Te dwa dobra nie są bezpośrednio proporcjonalne, więc nikt nie mógłby wiedzieć, ile szafranu będzie odpowiadać wartości wielbłąda. Tego typu transakcje barterowe [*barter transactions*] byłyby bardzo trudne do przeprowadzenia.

Różne dobra, takie jak opisane wyżej, potrzebują środka [*a medium*], który w sprawiedliwy sposób określałby ich wartość. Dopiero wtedy, kiedy oceny ich wartości są sformułowane, można określić, jaka ilość jednego dobra będzie odpowiadać ilości drugiego. Także będzie można wtedy stwierdzić, że, na przykład, wielbłąd jest warty 100 dinarów oraz że określona ilość szafranu również jest warta 100 dinarów” (Ghazanfar, Islahi, 2003, s. 33–34).

Abstrahując od typowego w tych czasach, również pośród chrześcijańskich scholastyków, poglądu o jałowości pieniądza oraz o tym, że warunkiem wymiany jest równość wymienianych dóbr, Al-Ghazali jest świadomy, jakie problemy stwarza barter (niepodzielność dóbr i brak miernika wartości). Poza tym zdaje się rozumieć, że bogactwo bierze się z większej ilości dóbr, nie zaś z większej ilości pieniądza, który stanowi tylko (i aż) powszechny środek wymiany.

Zauważmy, że Al-Ghazali jasno stwierdza, że pieniądź jest niezbędnym warunkiem racjonalnej kalkulacji ekonomicznej, bez którego dokonywanie wymiany byłoby ekstremalnie trudne, gdyż nie byłoby można porównać wartości poszczególnych dóbr. Tym samym antycypuje on do pewnego stopnia stanowisko Misesa (2011, s. 45–46) w tzw. debacie kalkulacyjnej, według którego bez cen pieniężnych jakakolwiek racjonalna kalkulacja ekonomiczna jest niemożliwa.

Dostrzeżenie przez Al-Ghazaliego kluczowej roli pieniądza w kalkulacji ekonomicznej doprowadziło go do ostrego potępienia fałszowania waluty:

Wpuszczanie fałszywych monet do obiegu stanowi wielką niesprawiedliwość. Cały obrót gospodarczy na tym cierpi (...). Sfalszowanie jednego dirhema jest gorsze niż kradzież tysiąca dirhemów, gdyż akt kradzieży stanowi jeden grzech, który kończy się

(2010, s. 410) o tym, że to hiszpańscy scholastycy jako pierwsi dostrzegli dynamiczną naturę rynku, jest nie do utrzymania.

z chwilą popętnienia, podczas gdy sfałszowane monety krzywdzą wielu, którzy używają ich przez długi czas w transakcjach" (Ghazanfar, Islahi, 2003, s. 35).

Zacytuję teraz fragment, w którym jasno widać, iż Al-Ghazali był świadomy czasowego charakteru produkcji oraz tego, że istnieje wiele jej pośrednich etapów, które tworzą niezmiernie skomplikowaną strukturę, na co od zawsze zwracali uwagę ekonomiści austriaccy:

„Powinno być oczywiste, że rośliny i zwierzęta nie mogą być jedzone i trawione w takim stanie, w jakim pierwotnie się znajdują. Każde takie dobro wymaga pewnych transformacji, mycia, mieszania oraz gotowania przed konsumpcją. Weźmy dla przykładu chleb. Najpierw rolnik musi przygotować ziemię i dbać o nią, do orania potrzebne są jednak byczek i odpowiednie narzędzia. Następnie ziemia jest nawadniana oraz oczyszczana z chwastów. Dopiero wtedy następują zbiory, zaś plony są myte i oddzielane od siebie. Potem ziarno jest mielone, aby uzyskać z niego mąkę. Tylko sobie wyobraźcie – jak wiele czynności jest potrzebnych, a wymieniliśmy przecież tylko niektóre. I wyobraźcie sobie liczbę ludzi zaangażowanych w wykonywanie tych rozmaitych działań i liczbę narzędzi wykorzystywanych podczas całego procesu, wykonanych z żelaza, drewna i kamienia etc. Jeśli ktoś by się nad tym dłużej zastanowił, doszedłby do wniosku, że prawdopodobnie wyprodukowanie nawet pojedynczej kromki chleba wymaga pomocy więcej niż tysiąca pracowników" (Ghazanfar, Islahi, 2003, s. 32).

Podobieństwo do słynnego tekstu *Ja, Ołówek*, w którym został opisany skomplikowany proces produkcji zwykłego ołówka, jest uderzające:

„Moje drzewo rodowe rozpoczyna się prawdziwym drzewem, cedrem o prostych stojakach, który rośnie w północnej Kalifornii i Oregonie. Teraz pomyśl o tych wszystkich piłach, ciężarówkach, linach i niezliczonych innych narzędziach, używanych przy ścinaniu i przewozie kłód cedrowych na bocznice kolejową. Pomyśl o tych wszystkich ludziach i niezliczonych umiejętnościach, które są potrzebne do ich wyprodukowania: kopalnie rudy i huty stali, z której wykonuje się piły, topory, silniki; pola konopi, z których wykonuje się mocne liny. Pomyśl również o budynkach, stołówkach, kuchniach i uprawie roślin potrzebnych do jedzenia. Wiele tysięcy ludzi przyłożyło rękę do każdej filiżanki kawy wypitej przez drwali" (Read, 2009, s. 1–2).

Ostatni fragment jest z kolei zadziwiająco podobny do znanego opisu podziału pracy w fabryce szpilek autorstwa Smitha:

„Nawet niewielka igła staje się użyteczna, dopiero gdy przejdzie przez ręce wytwarzających igły około dwadzieścia pięć razy, za każdym razem przechodząc przez inny proces" (Ghazanfar, Islahi, 2003, s. 32).

I tekst autorstwa Smitha:

„Jednak przy obecnym sposobie wykonywania tej pracy jest ona nie tylko odrębnym zawodem, ale dzieli się jeszcze na szereg gałęzi, których większość stanowi również pewnego rodzaju odrębne zajęcia. Jeden robotnik wyciąga drut, drugi go prostuje, trzeci tnie, czwarty zaostrza, piąty szlifuje koniec dla osadzenia główki, by zrobić główkę potrzebne są dwie lub trzy oddzielne czynności. Odrębną pracą jest nałożyć ją, inną jeszcze pobielić szpilki; oddzielnym nawet zajęciem jest wetknąć szpilki w papier; w ten

sposób ważne rzemiosło wyrobu szpilek podzielone jest na blisko 18 odrębnych czynności, które w pewnych manufakturach wykonują różni pracownicy, chociaż w innych ten sam pracownik wykonuje czasem dwie lub trzy czynności” (Smith, 1954, s. 10–11).

NASIR AD-DIN TUSI

Równie niedoceniany jest Nasir ad-Din Tusi (1201–1274) – perski filozof, astronom, teolog, lekarz oraz pisarz. Jego główna zasługa polega na dostrzeżeniu, że podział pracy jest – jak ujmie to kilkaset lat później Mises (2007, s. 135) – „podstawowym zjawiskiem społecznym”. Zacytujmy obszerny fragment z jego dzieła, poświęconego etyce, pt. *Akhlaq-i-Nasri*:

„Jeśli każda osoba musiałaby produkować dla siebie żywność, odzienie, narzędzia oraz budować sobie mieszkania, wielu ludzi mogłoby nie przeżyć, gdyż zapewnienie wszystkich tych rzeczy trwałoby bardzo długo. Odkąd ludzie jednak zaczęli ze sobą współpracować oraz specjalizować się w poszczególnych dziedzinach, produkując więcej niż potrzeba na ich własny użytek, i odkąd sprawiedliwość zaczęła rządzić wymianą między ludźmi, dobra zaczęły być dostępne dla wszystkich. Także Bóg stworzył ludzi różnych, tak aby mogli wykonywać różne zawody, by sobie nawzajem pomagać. To właśnie ten podział pracy [*division of work*] umożliwił powstanie międzynarodowego systemu gospodarczego [*international structure and mankind's economic system*]. Odkąd ludzka egzystencja wymaga wzajemnej kooperacji i odkąd ta współpraca nie może odbywać się inaczej niż w ramach społecznych kontaktów, człowiek stał się zależny od społeczeństwa” (Ghazanfar, 2003b, s. 170–171).

Porównajmy powyższy cytat z tekstem Misesa:

„Społeczeństwo to podział pracy i zespolone wysiłki różnych osób (...). Doświadczenie uczy, że działanie oparte na współpracy przebiega sprawniej i jest wydajniejsze niż osobne działanie samowystarczalnych jednostek” (Mises, 2007, s. 123, 141).

I kolejny fragment z pracy Nasira Tusi, w którym wyprzedza XX-wiecznego austriackiego ekonomistę:

„Tę zależność jednostki od społeczeństwa nazywamy „tamaddun” (albo „mudun”, tj. miastem albo gospodarką). Określenie to wywodzi się od pojęcia „madina” oznaczającego zgromadzenie ludzi, którzy kooperują ze sobą poprzez wykonywanie różnych rzemioł w celu zapewnienia sobie komfortu życia. Właśnie w ten sposób należy rozumieć zdanie, że człowiek ze swojej własnej natury jest istotą społeczną” (Ghazanfar, 2003b, s. 171).

I tekst autorstwa Misesa:

„Społeczeństwo jest wynikiem świadomego i celowego zachowania się (...). Działania, które doprowadziły do społecznej współpracy, wskutek czego jest ona możliwa na co dzień, służą wyłącznie współpracy i zgodnemu współdziałaniu z innymi dla osiągnięcia określonych pojedynczych celów (...). Człowiek – działające zwierzę – staje się w rezultacie zwierzęciem społecznym” (Mises, 2007, s. 123).

Jeszcze raz Nasir Tusi:

„Jednakże, jeśli pozwolimy każdemu robić to, co chce, to zamiast współpracy może zaistnieć sytuacja, w której silniejszy może zawojować słabszego, chciwy zagarnąć wszystko dla siebie, zaś kłótnie pomiędzy ludźmi mogą przerodzić się we wzajemną zagładę. Dlatego niezbędne jest podjęcie praktycznych działań, w wyniku których każdy otrzyma to, na co sobie zasłużył, bez naruszania praw innych osób, oraz że realizuje swoje cele w duchu kooperacji [*pursues his own interest in a spirit of cooperation*]. Podejmowanie takich kroków nazywa się „siyasat”, czyli polityką” (Ghazanfar, 2003b, s. 171).

Widać tutaj wyraźnie, że ów filozof perski dostrzega niebezpieczeństwo istniejące w każdym społeczeństwie, tj. możliwość zastąpienia kooperacji agresją. Nie jest wiadome, czy Nasir Tusi uważał istnienie państwa za niezbędne, jednak na pewno dostrzegał konieczność istnienia sprawiedliwych praw gwarantujących ochronę własności i wolności jednostek.

I już ostatni cytat z pracy tego uczonego:

„Na podstawie tego wszystkiego jest jasne, że **ekonomia polityczna jest nauką, która bada prawidłowości społecznego dobrobytu w celu wspierania wzajemnej współpracy, dzięki której osiągnany jest postęp i której przedmiotem jest struktura społeczna** [*„political economy” is a science which studies uniform laws of public welfare, meant to encourage mutual cooperation for attaining real progress, and that its subject-matter is that structure of society*], wyrastając jako rezultat zgromadzenia jednostek i służąc jako źródło ich działań nakierowanych na osiągnięcie perfekcji w swoich zawodach. Także każdy rzemieślnik (albo producent) koncentruje się na swoim fachu nie dlatego, że jest to dobre albo złe, ale dlatego, że to do niego należy, tzn. **specjalizuje się w nim zgodnie ze społecznym zapotrzebowaniem** [*social requirement*]” (Ghazanfar 2003b, s. 171 – podkreślenie A.S.).

Na podstawie tego fragmentu trudno byłoby zaprzeczyć, że Nasir Tusi jako pierwszy świadomie zdefiniował ekonomię (polityczną) jako naukę o pewnych prawach zachodzących w życiu społecznym, odchodząc od rozumienia ekonomii jako nauki o gospodarstwie domowym bądź finansach publicznych i wyprzedzając ekonomistów klasycznych. Dostrzegał również fundamentalne znaczenie podziału pracy dla wzrostu gospodarczego oraz fakt, że jednostki mogą realizować swoje własne cele w ramach społeczeństwa wyłącznie przez produkcję dóbr lub usług pożądaných przez innych ludzi.

IBN CHALDUN

Trzecim uczonym islamskim, którego myśl zostanie zaprezentowana, będzie Ibn Chaldun (1332–1406), arabski filozof oraz historyk, który część swojego życia spędził w Grenadzie (co może sugerować jakieś związki z hiszpańskimi scholastykami), uważany za prekursora socjologii, choć niektórzy dostrzegają w nim także prekursora współczesnej ekonomii (Spengler, 1964).

Ibn Chaldun, podobnie jak Nasir Tusi, dostrzegał fundamentalną rolę podziału pracy¹⁰:

„Poszczególne jednostki nie mogą samodzielnie pozyskać wszystkich niezbędnych dóbr do życia. Wszyscy ludzie muszą współpracować do końca cywilizacji. To, co uzyskuje się w wyniku współpracy grupy jednostek, zaspokaja jednak potrzeby dużo większej liczby ludzi. Przykładowo, nikt samodzielnie nie jest w stanie wytworzyć pszenicy w ilości, jakiej potrzebuje. Ale kiedy sześć albo dziesięć osób – wliczając w to kowala i stolarza wytwarzających niezbędne narzędzia, właściciela woła, tych, którzy orzą pole oraz tych, którzy zbierają dojrzałe zboże – podejmuje działania, aby uzyskać potrzebną im żywność i **pracują na rzecz tego celu czy to kolektywnie, czy oddzielnie** [*work toward that purpose either separately or collectively*], uzyskują w wyniku swojej pracy ilość pożywienia, która znacznie przewyższy ich potrzeby. Połączona praca wyprodukuje więcej niż wynoszą potrzeby wytwórców” (Ali, 2006, s. 3).

Ibn Chaldun – podobnie jak Mises – uważa, że jednym z warunków zaistnienia podziału pracy, jest zdolność ludzi do myślenia – w domyśle: do zauważenia korzyści płynących z podziału pracy (Ali, 2006, s. 3). Jako drugi warunek przyjmuje zaś istnienie politycznej stabilności, za którą idzie bezpieczeństwo skłaniające ludzi do produkcji.

Warto zwrócić uwagę, że ten arabski filozof zdaje się sugerować, na długo przed Smithem (1954, s. 19), że stopień podziału pracy zależy od rozległości rynku:

„Zawody wymagane dla pozyskania niezbędnych dóbr do życia – takie jak krawiectwo, kowalstwo, stolarstwo itp. – istnieją w każdym mieście. Ale zawody specjalizujące się w wytwarzaniu dóbr luksusowych – m.in. szklarstwo, złotnictwo czy wytwarzanie perfum – będą istnieć tylko w miastach o wysoko rozwiniętej kulturze” (Ali, 2006, s. 4).

I kolejny fragment, w którym Ibn Chaldun antycypuje Smitha (1954, s. 46–47), tym razem jeśli chodzi o koncept „niewidzialnej ręki”:

„Cywilizacja oraz jej kondycja, tak samo zresztą jak i koniunktura gospodarcza, zależą od wydajności ludzi oraz ich wysiłków na rzecz osiągnięcia własnych celów i zrealizowania zysków [*civilization and its well-being as well as business propensity depend on productivity and people's effort in all directions in their own interest and profit*]” (Ali, 2006, s. 2).

Ibn Chaldun wykazuje również znajomość istoty prawa popytu i podaży:

„Kiedy dóbr jest mało i są rzadkie, ceny rosną [*when goods are few and rare, then prices go up*]. Z drugiej strony, kiedy drogi są bezpieczne do podróżowania, zaś odle-

¹⁰ Relatywnie szeroko rozpowszechnione uznanie dla podziału pracy wśród uczonych ze świata islamu nie powinno dziwić, gdyż islam w tamtym okresie generalnie przychylniej patrzył na działalność handlową niż chrześcijaństwo (Cook, 1974, s. 226) – ostatecznie sam prorok Mahomet był kupcem. Przytoczmy jeszcze jeden cytat z pracy księcia Ibn Iskandara, poświęcony tym razem międzynarodowemu podziałowi pracy: „Dla swoich korzyści mieszkańcy Zachodu importują bogactwo Wschodu, zaś mieszkańcy Wschodu importują dla swoich korzyści bogactwo Zachodu, co stanowi instrument światowej cywilizacji. Nie mogłoby się to obejść bez handlu” – por. Hosseini (2003, s. 100).

głości niewielkie, będzie istnieć znaczny transport dóbr. Wtedy pojawi się wielka ich ilość, co spowoduje obniżenie się cen” (Ali 2006, s. 6)¹¹.

Tym samym widać, że Ibn Chaldun wyprzedza hiszpańskich scholastyków¹². Porównajmy jego wypowiedź z fragmentem szesnastowiecznego dzieła autorstwa Martína de Azpilcuety:

„Wszystkie towary drożeją, jeśli istnieje na nie duży popyt, zaś ich podaż jest niewielka” (Azpilcueta, 1556, s. 94, tłum. A.S.).

I kolejny fragment, w którym islamski uczone tłumaczy, dlaczego ceny żywności w bardziej zaludnionych miastach są niższe, mimo większego popytu:

„Powodem takiej sytuacji jest to, że różne rodzaje zbóż należą do niezbędnych artykułów żywnościowych. Popyt na nie jest więc bardzo duży. *Nikt nie zanie dbuje zaopatrzenia swojego domu na miesiąc lub rok*. Każdy, kto produkuje żywność, będzie posiadał wielkie nadwyżki ponad potrzeby swoje i swojej rodziny. Ta nadwyżka będzie w stanie zaspokoić potrzeby wielu mieszkańców miasta. Nie ma więc wątpliwości, że mieszkańcy miast posiadają więcej żywności niż potrzebują. W konsekwencji ceny pożywienia są niskie, z wyjątkiem okresów różnych nieszczęść, zdarzających się zgodnie z niebiańskimi warunkami, które mogą wpłynąć na podaż żywności w określonych latach” (Ali, 2006, s. 6).

Zrozumienie mechanizmu cenowego doprowadziło Ibn Chalduna do stwierdzenia, że pogoń przedsiębiorców za zyskiem stanowi arbitraż, likwidujący m.in. geograficzne rozbieżności cenowe, co prowadzi do efektywnej alokacji rzadkich zasobów:

„Powinno być jasne, że handel oznacza próbę osiągnięcia zysku, zwiększając kapitał poprzez kupowanie taniej i sprzedawanie drożej. Różnica nazywana jest „*rihb*”, czyli zyskiem [*profit*]. Próba osiągnięcia takiego zysku może być podejmowana poprzez magazynowanie dóbr w oczekiwaniu na wzrost cen. Albo kupiec może transportować dobra z kraju, w którym istnieje na nie niższy popyt, do kraju, w którym popyt na nie jest większy” (Ali, 2006, s. 8).

Widać tutaj także przyzwolenie (choć sformułowane *implicite*) na działalność spekulacyjną, co w owych czasach nie było takie oczywiste.

Ibn Chaldun zastanawiał się również, skąd pochodzi bogactwo narodów. Na wiele lat przed merkantylistami zaprzeczył tezie, jakoby było ono wynikiem posiadania znacznych ilości złota.

¹¹ Na marginesie zauważmy, że rozumienie prawa popytu i podaży wśród uczonych islamskich było dość powszechne. Dla przykładu przytoczmy cytat z pracy Ibn Taimiyaha (1263–1328), islamskiego teologa: „Także, jeśli pragnienie określonych dóbr rośnie, podczas gdy ich dostępność spada, ich cena rośnie [*if desire for the goods increases, while its availability decreases, its price rises*]. Z drugiej strony, jeśli dostępność dóbr rośnie, a ich pożądanie spada, cena się obniży” – por. Hosseini (2003, s. 103).

¹² Należy jednak zauważyć, że już Pierre de Jean Olivi, francuski franciszkanin, który żył w latach 1248–1298 – a więc przed Ibn Chaldunem – pisał, że cena zależy od rzadkości, obiektywnej użyteczności i subiektywnej chęci posiadania – por. Rothbard (2006, s. 60).

„Można zadać następujące pytanie: co stanowi istotę bogactwa narodów? W odpowiedzi należy zaznaczyć, że skarby złota, srebra, kamieni szlachetnych i sztućców niczym nie różnią się od innych minerałów i zgromadzonego kapitału z żelaza, miedzi, ołowiu i jakichkolwiek innych nieruchomości czy zwykłych minerałów. To cywilizacja powoduje jego powstanie dzięki ludzkiej pracy oraz odpowiada za jego wzrost bądź spadek” (Ali, 2006, s. 13).

„Zwykli ludzie sądzą, że ich dobrobyt bierze się z majątku posiadanego przez nich albo z istnienia kopalni złota lub srebra w ich kraju w większej liczbie niż za granicą, albo że zgromadzili więcej złota starożytnych narodów. Ale tak nie jest (...). Wysoko rozwinięta cywilizacja przynosi duże zyski z powodu wielkiej ilości dostępnej pracy, która jest ich źródłem” (Ali, 2006, s. 13–14).

Ibn Chaldun zdecydowanie występował przeciwko nadmiernemu fiskalizmowi, traktując zbyt wysokie podatki jako jedną z przyczyn upadków państw:

„Na początku dynastii opodatkowanie przynosi duże przychody z niewielkich podatków. Na końcu dynastii, opodatkowanie przynosi niewielkie przychody z dużych podatków” (Barlett, 2003, s. 2).

„Na wczesnych etapach państwa stopy podatkowe są niskie, ale uzyskiwane są wysokie przychody. Wraz z upływem czasu i zmianami na tronie, królowie tracą swoje plemienne zwyczaje na rzecz bardziej cywilizowanych zachowań. Ich potrzeby i wymogi wzrastają (...) pod wpływem luksusów, w których byli wychowywani. Stąd nakładają nowe podatki na swoich poddanych (...) i znacznie podwyższają stopę starych podatków, aby zwiększyć przychód. (...) Ale biznes jest wrażliwy na efekty takiej podwyżki. Przedsiębiorcy stają się wkrótce zniechęceni z powodu niższych zysków ze względu na ciężar podatków... [*For business men are soon discouraged by the comparison of their profits with the burden of their taxes...*]. W konsekwencji produkcja spada, co obniża przychody z opodatkowania” (Cosma, 2009, s. 53).

Na podstawie powyższych fragmentów uważa się, że Ibn Chaldun był prekursorem koncepcji krzywej Laffera (Cosma, 2009, s. 53) i politycznego cyklu koniunkturalnego (Spengler, 1964, s. 289–293).

POTENCJALNE KANAŁY ODDZIAŁYWANIA CYWILIZACJI ISLAMU NA SZKOŁĘ Z SALAMANKI

Rola uczonych islamskich w procesie ponownego odkrycia dzieł filozofów greckich i udostępnienia ich Zachodowi jest dobrze rozpoznana w literaturze (por. np. Haskins, 1927; Hitti, 1943; Myers, 1968)¹³, dlatego zajmiemy się tutaj tylko wskazaniem na szereg możliwości, w jaki sposób dorobek myśli islamskiej mógł wpływać na uczonych chrześcijańskich, w tym przede wszystkim na hiszpańskich scholastyków. Po pierwsze, w XI w. i na początku XII w. europejcy chrześcijanie (np. Adelard z Bath) odbywali liczne podróże do krajów arabskich, a następnie

¹³ Warto jednak zaznaczyć, że rola islamskich uczonych nie ograniczała się jedynie do tłumaczeń i powtórzeń. Wielu z nich wniosło oryginalny wkład w rozwój nauki. Jeśli chodzi o aspekty ekonomiczne, to Spengler (1964, s. 304) jasno stwierdza, że Ibn Chaldun dysponował znacznie większą wiedzą na tematy ekonomiczne niż starożytni Grecy.

wracali do Europy, gdzie dzielili się zdobytą wiedzą (Poole, 1912, s. 52–53). Szczególnie interesujący może być fakt, iż w tym okresie, wzorując się na muzułmańskich seminariach, tworzono w Europie wiele uniwersytetów, w tym właśnie w Salamance (Shariff, 1966, s. 1367).

Po drugie, od XI w. do XIV w. masowo tłumaczono arabskie dzieła na łacinę (Myers, 1964, s. 78) – szczególnie intensywnie we Francji, Włoszech (Uniwersytet w Neapolu¹⁴) i zwłaszcza w Hiszpanii (słynna szkoła tłumaczy w Toledo, którzy przetłumaczyli m.in. komentarze Awerroesa do Arystotelesa i dzieła Al-Ghazalego).

Po trzecie, istniały silne kontakty handlowe między światem arabskim a Europą. Handel od zawsze cieszył się estymą w Islamie (Cook, 1974, s. 226), dlatego wielu kupców arabskich podróżowało po całej Europie, przynosząc różne zwyczaje i instytucje, takie jak np. weksle (*siftajah*) czy akredytywy (*hawala*) (Kramers, 1934).

Wreszcie nie można zapominać o silnej ustnej tradycji przekazywania wiedzy – zwłaszcza w Hiszpanii, gdzie w tym okresie wiele osób było dwujęzycznych (Chejne, 1980, s. 112, 120) – wpływie zetknięcia się z kulturą Lewantu w wyniku wypraw krzyżowych (Izzedin, 1953, s. 42) oraz o tym, iż na europejskich dworach królewskich często przebywali islamscy uczeni (Menocal, 1985, s. 74–75).

PODSUMOWANIE

Widać wyraźnie, że w obliczu przedstawionych faktów, dotyczących oddziaływania na siebie tych dwóch kultur oraz ekonomicznych przemysłów wybranych uczonych islamskich, pominięcie wpływu cywilizacji Islamu na kształtowanie się myśli ekonomicznej Zachodu jest nieuprawnione. Postęp w nauce najczęściej ma charakter stopniowy, dopiero „stojąc na ramionach olbrzymów” można stworzyć coś wielkiego. Dlaczego jednak w historii myśli ekonomicznej powszechnie pomija się rolę uczonych islamskich jako pośredników pomiędzy dorobkiem starożytnej Grecji a chrześcijańskich scholastyków? Wydaje się, że może to wynikać z rosnącej wrogości do siebie obydwu cywilizacji od czasów wypraw krzyżowych oraz z upatrywania w filozofii islamskiej zagrożenia dla chrześcijaństwa. Jak uważają niektórzy badacze (por. np. Durant, 1950, s. 954), Akwinata napisał swoją *Sumę teologiczną* właśnie dla przeciwwagi arabskiej – a dokładniej awerroesowskiej (jako zdecydowanie mniej przychyłnej neoplatonizmowi) – interpretacji Arystotelesa¹⁵. Miejmy nadzieję, że chęć dotarcia do

¹⁴ To właśnie na tym uniwersytecie, na którym były silne wpływy islamskiej kultury, św. Tomasz z Akwinu studiował i — dzięki działalności uczonych toledańskich, takich jak Michał Scottus i Hermann Alemannus — zapoznał się w młodości z filozofią Arystotelesa.

¹⁵ Awerroizm został potępiony w latach 1270 i 1277 przez biskupa Etienne Tempiera jako „radykalny arystotelizm”. Według Myersa (1964, s. 16, tłum. A.S.), celem życia Alberta Wielkiego i św. Tomasza z Akwinu było właśnie „pogodzenie arystotelesowskiej i muzułmańskiej filozofii z chrześcijańską teologią”. Nie dziwi teraz, dlaczego Akwinata mógł czerpać z Al-Ghazalego, który swoje dzieła tworzył jako odpowiedź na zbytni, jego zdaniem, racjonalizm innych uczonych islamskich – konkretnie Awicenny – postrzegany jako zagrożenie zarówno dla islamu, jak

prawdy okaże się obecnie silniejsza i historycy myśli ekonomicznej zwrócą swe oczy w stronę średniowiecznych uczonych islamskich – zwłaszcza, że niniejsza praca nie rości sobie w żadnym razie pretensji do wyczerpującego ujęcia tematu i stanowi zaledwie próbę zwrócenia uwagi na istniejącą lukę oraz zainspirowania do dalszych, bardziej systematycznych analiz¹⁶ – zwłaszcza, że potencjał jest ogromny: jak wskazuje Ghazanfar (2003a, s. 13), w latach 700–1400 tematy ekonomiczne poruszało ponad 30 uczonych islamskich. W tym artykule przedstawiono zaledwie najważniejsze osiągnięcia trzech uczonych islamskich, pomijając m.in. takie wybitne postacie, jak Abu Yousuf, który tworzył jeszcze przed arabską recepcją dzieł greckich¹⁷, czy wspomniany zaledwie w przypisie Ibn Tamiyah. Nie twierdzą bynajmniej, że uczeni islamscy¹⁸ przewyższali czy dorównywali hiszpańskim scholastykom pod względem zrozumienia praw rynku¹⁹, niemniej jednak prezentowali wysoki poziom pojmowania ekonomii – zwłaszcza, że tworzyli wcześniej od nich. Wydaje się zatem, że pominięcie ich osiągnięć w niemalże wszystkich książkach na temat historii myśli ekonomicznej jest sporym niedopatrzeniem, jeśli nawet nie błędem.

BIBLIOGRAFIA

- Ali S.S. (2006), *Economic Thought of Ibn Khaldun (1332–1406 A.D.)*, IRTI, Islamic Development Bank.
- Azpilcueta M. (1556), *Comentario resolutorio de usuras*; w: M. Grice-Hutchinson (1952), *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory*, Clarendon Press, Oxford.

i chrześcijaństwa. W dużym uproszczeniu różnice między awerroizmem a tomizmem dotyczą wzajemnego stosunku wiary i rozumu: według tego pierwszego poglądu światy religijne i filozoficzne są odrębnymi bytami (tzw. koncepcja dwóch prawd, według której to, co prawdziwe w filozofii, może być fałszywe w teologii i *vice versa*), podczas gdy według tego drugiego one wzajemnie się uzupełniają (tzw. koncepcja jednej prawdy, według której to, co prawdziwe w filozofii, musi być prawdziwe także w teologii i *vice versa*) — por. Ghazanfar (2003a, s. 17–18).

¹⁶ Na przykład do dokładnego zbadania, na ile (jeśli w ogóle) hiszpańscy scholastycy rzeczywiście znali i czerpali z ekonomicznego dorobku uczonych islamskich. Przykładowo, Lowry (1992, s. xi) twierdzi, że dzieła Al-Ghazalego były doskonale znane czołowym europejskim scholastykom.

¹⁷ Abu Yousuf pisał głównie na tematy związane z opodatkowaniem i inwestycjami publicznymi, opowiadając się za „sprawiedliwym systemem podatkowym” i antycypując kanony podatkowe Smitha: „Kiedy sprawiedliwość jest ustanowiona, kiedy uczciwie traktuje się ofiary ekscesów, i kiedy unika się opresji i tyranii, wtedy zapewnione jest zarówno ludzkie zbawienie, jak i wzmocnienie dobrobytu narodu — i przychody również rosną. Dobroczynność (*barkaat*) jest związana z praktyką sprawiedliwości, a nie opresji i tyranii. Wszelkie podatki, które są gromadzone poprzez opresję, prowadzą do destrukcji państwa” — por. Siddiqi, Ghazanfar (2003, s. 219).

¹⁸ Pytanie, czy uczeni islamscy tworzyli jakąś osobną, homogeniczną szkołę myślenia również pozostawiamy otwarte. Ograniczymy się tutaj tylko do sugestii, że być może charakterystyczne dla większości z tych myślicieli skupianie się na analizie roli przedsiębiorców, pieniądza, handlu i podziału pracy w gospodarce wynika z bardziej liberalnego traktowania działalności kupieckiej w świecie islamu w porównaniu z chrześcijaństwem.

¹⁹ Hiszpańscy scholastycy dysponowali z pewnością bardziej zaawansowaną teorią wartości. Część badaczy (np. Huerta de Soto, 2010) uważa, że to właśnie im należy przypisać opracowanie subiektywnej teorii wartości. Poza tym większe było ich rozumienie kwestii monetarnych czy bankowości.

- Barlett B. (2003), *Supply-side Economics: „Voodoo-Economics” or Lasting Contribution*, “Laffer Associates Supply Side Investment Research”, <http://web2.uconn.edu/cunningham/econ309/lafferpdf.pdf> (data dostępu: 27.11.2012).
- Bartkowiak R. (2008), *Historia myśli ekonomicznej*, PWE, Warszawa.
- Cantillon R. (1959), *Essai sur la nature du commerce en général*, The Royal Economic Society, London.
- Chafuen A. (1986), *Christians for Freedom: Late Scholastics Economics*, Ignatius Press, San Francisco.
- Chejne A. (1980), *The role of Al-Andalus in the movement of ideas between Islam and the West*; w: Semaan, K.I. (red.), *Islam and the West: Aspects of Intercultural Relations*, State University of New York Press, Albany.
- Cook M.A., (1974), *Economic developments*; w: *The Legacy of Islam*, J. Schacht, C.E. Bosworth (red.), Clarendon Press, Oxford.
- Cosma S. (2009), *Ibn Khaldun’s economic thinking*, „Ovidius University Annals of Economics”, XIV, s. 52–57.
- Ghazanfar S.M. (2003a), *Scholastic economics and Arab Scholars: The „Great Gap” thesis reconsidered*, w: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the „Great Gap” in European Economics*, S.M. Ghazanfar (red.), RoutledgeCurzon, United Kingdom, s. 6–22.
- Ghazanfar S.M. (2003b), *Post-Greek/pre-Renaissance economics*, w: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the „Great Gap” in European Economics*, S.M. Ghazanfar (red.), RoutledgeCurzon, United Kingdom, s. 159–183.
- Ghazanfar S.M. (2003c), *The economic thought of Abu Hamid Al-Ghazali and St Thomas Aquinas*, w: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the „Great Gap” in European Economics*, S.M. Ghazanfar (red.), RoutledgeCurzon, United Kingdom, s. 184–208.
- Ghazanfar S.M., Islahi A.A. (2003), *Economic thought of an Arab scholastic: Abu Hamid al-Ghazali*, w: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the „Great Gap” in European Economics*, S.M. Ghazanfar (red.), RoutledgeCurzon, United Kingdom, s. 23–44.
- Grice-Hutchinson M. (1952), *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory*, Clarendon Press, Oxford.
- Haskins C.H. (1927), *Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Hitti P. (1943), *The Arabs: A Short History*, Princeton University Press.
- Hosseini H. (2003), *Understanding the market mechanism before Adam Smith. Economic thought in medieval Islam*, w: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the „Great Gap” in European Economics*, S.M. Ghazanfar (red.), RoutledgeCurzon, United Kingdom, s. 88–107.
- Huerta de Soto J. (2010), *Juan de Mariana i hiszpańscy scholastycy*, w: J. Huerta de Soto, *Sprawiedliwość a efektywność*, tłum. K. Śledziński, Fijorr Publishing, Warszawa, s. 399–412.
- Izzedin Nejla (1953), *The Arab World: Past, Present, Future*, Henry Regency, Chicago.
- Jan z Salisburii (1159–1155), *The Metalogicon: a Twelfth-Century Defense of the Verbal and Logical Arts of the Trivium*, University of California Press, Berkeley.

- Kramers J.H. (1934), *Geography and Commerce*, w: *The Legacy of Islam*, T. Arnold, A. Guillaume (red.), Clarendon Press, Oxford.
- Landreth H., Colander D.C. (2012), *Historia myśli ekonomicznej*, tłum. A. Szeworski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Lowry S.T. (1992), *Perspectives on the Administration Tradition: From Antiquity to the Twentieth Century*, Edward Elgar, Brookfield, VT.
- Menocal M.R. (1985), *Pride and prejudice in medieval studies: European and Oriental*, „Hispanic Review”, No. 53, s. 61–78.
- Mises L. (2007), *Ludzkie działanie*, tłum. W. Falkowski, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa.
- Mises L. (2011), *Kalkulacja ekonomiczna w socjalizmie*, tłum. J. Jabłecki, Instytut Ludwiga von Misesa, Warszawa.
- Myers E.A. (1964), *Arabic Thought and the Western World in the Golden Age of Islam*, Frederick Ungar, New York.
- Myers E.A. (1968), *Legacy of Arab culture to the western world*, „The Muslim Digest”, Vol. 18, No. 6.
- O’Leary De Lacy (1922), *Arabic Thought and Its Place in History*, Kegan Paul, Tench, Trubner & Co., New York.
- Poole R.L. (1912), *The Exchequer in the Twelfth Century*, (<http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugem/3ll3/poole/exchequer12c.pdf> – data dostępu: 28.11.2012).
- Read L.E. (2009), *Ja, Olówek*, tłum. Piotr Tobała-Pertkiewicz, Prohibita, Warszawa.
- Rescher N. (1966), *Studies in Arabic Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Roover R. (1955), *Scholastics economics: Survival and lasting influence from the sixteenth century to Adam Smith*, “The Quarterly Journal of Economics”, Vol. LXIX, No. 2, s. 161–190.
- Roover R. (1967), *San Bernardino of Siena and Sant’Antonino of Florence: The Two Great Economic Thinkers of the Middle Ages*, Kress Library of Business and Economics, Boston.
- Rothbard M.N. (2006), *Economic Thought Before Adam Smith: An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, Vol. I, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Ala.
- Schumpeter J. (1954), *History of Economic Analysis*, Routledge.
- Sharif M.M. (1966), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. II, Otto Harrassowitz, Weisbaden.
- Sheikh M.S. (1982), *Islamic Philosophy*, Octagon Press, London.
- Siddiqi M.N., Ghazanfar S.M. (2003), *Abu Yousuf’s economics of public finance*, w: *Medieval Islamic Economic Thought: Filling the „Great Gap” in European Economics*, Ghazanfar S.M. (red.), RoutledgeCurzon, United Kingdom, s. 209–227.
- Sieroń A. (2011), *Funkcje przedsiębiorcy w gospodarce rynkowej*, praca licencjacka SGH (<http://mises.pl/blog/2011/11/19/sieron-funkcje-przedsiębiorcy-w-gospodarce-rynkowej/> – data dostępu: 9.05.2012).
- Smith A. (1954), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*. t. 1, tłum. S. Wolff, O. Einfeld, Z. Sadowski, PWN, Warszawa.
- Spengler J. (1964), *Economic thought of Islam: Ibn Khaldun*, „Comparative Studies in Society and History”, Vol. 6, No. 3, s. 268–306.
- Spiegel H.W. (1991), *The Growth of Economic Thought*, Duke University Press.
- Stankiewicz W. (2006), *Historia myśli ekonomicznej*, PWE, Warszawa.

STRESZCZENIE

Celem pracy jest rewizja standardowej prezentacji historii myśli ekonomicznej, według której między upadkiem starożytnych cywilizacji a rozwojem scholastyki zapoczątkowanym przez św. Tomasza z Akwinu nie analizowano problemów ekonomicznych.

Aby udowodnić niedostatki tezy o „wielkiej przerwie”, zbadano dorobek ekonomiczny trzech wybranych uczonych islamskich – Al-Ghazaliego, Nasira ad-Din Tusiego oraz Ibn Chalduna. Na podstawie przeprowadzonej analizy autor dochodzi do wniosku, iż uczeni islamscy reprezentowali wysoki poziom rozumowania ekonomicznego, formułując wiele ciekawych spostrzeżeń, często antycypując dokonania późniejszych ekonomistów. Uważa więc, że badacze islamscy mogli wpłynąć na myślicieli scholastycznych – zwłaszcza na szkołę z Salamanki, gdyż w Hiszpanii wpływy islamu były najsilniejsze – a wobec tego mogą być nieznanymi prekursorami współczesnej ekonomii.

Słowa kluczowe: średniowieczni uczeni islamscy, średniowieczna islamska myśl ekonomiczna, prekursorzy współczesnej ekonomii, scholastyczna ekonomia, szkoła z Salamanki.

ARE MEDIEVAL ISLAMIC SCHOLARS UNKNOWN PRECURSORS OF MODERN ECONOMICS?

ABSTRACT

The aim of this paper is to revise the mainstream view of the history of economic thought, according to which nothing of relevance to economics was conceived and written anywhere in the world between the fall of ancient civilizations and the development of scholasticism initiated by St. Thomas Aquinas.

To verify the limits of the “Great Gap” thesis, we examine the economic thought of three selected Islamic scholars: Al-Ghazali, Nasir Tusi and Ibn Khaldun. On the basis of this analysis, we claim that Islamic scholars were sophisticated economic thinkers, who made many insightful remarks, often anticipating later economists. Therefore, we suggest that Islamic scholars could affect scholastic thinkers – most likely those from the Salamanca School, since the influence of Islam in medieval Europe was strongest in Spain – and therefore may be unknown forerunners of modern economics.

Keywords: medieval Islamic scholars, medieval Islamic economic thought, precursors of modern economics, scholastic economics, Salamanca School.

JEL Classification: B11, B31