



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1

نيابة العمادة لما بعد التدرج والبحث
العلمي والعلاقات الخارجية

كلية العلوم الإسلامية
القسم: الشريعة
التخصص: اقتصاد إسلامي

نظرية المعرفة في الاقتصاد الإسلامي دراسة ابستمولوجية مقارنة مع الفكر الغربي

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية
تخصص: اقتصاد إسلامي

إشراف الأستاذ:
صالح بوشيش

إعداد الطالب:
محمد ذياب

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
جمال بن دعاس	أستاذ	جامعة باتنة -1-	رئيسا
صالح بوشيش	أستاذ	جامعة باتنة -1-	مقررا
رشيد درغال	أستاذ	جامعة باتنة -1-	عضوا
الطيب داودي	أستاذ	جامعة بسكرة	عضوا
صالح مفتاح	أستاذ	جامعة بسكرة	عضوا
محمد بوجلال	أستاذ	جامعة المسيلة	عضوا

السنة الجامعية : 2018/2017

إهداء

إلى روح أمي التي غذت كياني بالروح والعاطفة إلى آخر لحظة من حياتها... رجمها الله وأسكنها فسيح جنانه.

إلى أبي الذي علمني أن اعتمد على نفسي قدر ما أستطيع... حفظه الله وجزاه عني كل خير.

إلى إخوتي وأخواتي الذين كانوا يتابعون عملي بكل شوق... حفظهم الله وراعاهم.

إلى زوجتي التي قاسمتني هموم البحث ومشاقه دون كلل أو ملل... حفظها الله وراعها.

إلى أبنائي الذين أسعى دوماً إلى دفعهم قدماً كي يكون غدهم أفضل من يومهم... حفظهم الله وراعاهم.

شكر وتقدير

أقدم بالشكر والتقدير إلى أسنذي الفاضل الأسناذ الدكتور صالح بوشيش الذي فضل بالإشراف على هذه الرسالة ، لما قدمه لي من دعم وتشجيع وتوجيه ومناجعة .

كما أقدم بالشكر والعرفان إلى أعضاء لجنة المناقشة الذين شرفوني بقبول مناقشة هذه الرسالة وإبداء الملاحظات والاقتراحات التي من شأنها أن تضيف قيمة جديدة لهذا البحث .

المقدمة

تمهيد

منذ بضعة عقود برز إلى الوجود توجه معرفي ينحو إلى إسلامية المعرفة. هذا التوجه لم يظهر في مكان واحد، ولم يكن تحت وصاية واحدة، بل كان شعورا جمعيا دفع إليه إحساس النابجين من مفكري الأمة الإسلامية بأن الاستلاب المعرفي للأذهان لا يقل في خطورته عن الاستلاب العسكري للأوطان. فكانت هناك مبادرات جمّة فردية وجماعية، من أجل تأسيس معرفة قائمة على الوعي باحتياجاتنا الحضارية وتعكس في الوقت نفسه تميزنا لقيم الإسلام الذي هو الجامع الحضاري والروحي الوحيد للأمة الإسلامية.

كان للاقتصاد الإسلامي حصة الأسد في هذه الجهود المعرفية، فقد أدرك المفكرون المسلمون أن صراع الأفكار في الشرق والغرب كان ولا يزال يدور حول طرق التحكم في دواليب الاقتصاد المحلي والعالمي، وفي المقابل أدرك صناع القرار في الدول الاستعمارية الكبرى أن التعويل على القوى الخشنة والأساليب العسكرية الفجة في الهيمنة على مقدرات الأمم والشعوب ليس مضمون النتائج دائما، كما أن تكلفته المادية والبشرية مرتفعة جدا، فكان التعويل على جملة من العلوم الاجتماعية منها علم الاقتصاد لخلق التبرير العلمي والمعرفي للنظام الرأسمالي الجديد وتكفلت بهذه المهمة أقسام تدريس علم الاقتصاد في كل أرجاء العالم، خصوصا مع هيمنة الكتب المدرسية لعلم الاقتصاد (Text Books) في الجامعات والمعاهد التي تعكس نظرة واحدة ومنهجها واحدا ورؤية واحدة للكون والحياة هي نظرة ورؤية ومنهج التيار الأساسي الحديث في علم الاقتصاد، وكان دور هذا التوجه المعرفي هو "صناعة القبول" بالوضع الاقتصادي العالمي الراهن بتحويله إلى عقيدة أو إجماع معرفي عن طريق اقتصادي التيار الأساسي في كل جامعات العالم.

ومع هذا لا يمكن القول بأن الوضع الراهن لعلم الاقتصاد هو وليد مؤامرة قام بها مجموعة من الأفراد الأشد ذكاء لا يتراز بقية العالم الأقل ذكاء، بل هو نتيجة طبيعية للحدثة المنفصلة عن القيمة التي ولد في أحضانها علم الاقتصاد وبقية العلوم الاجتماعية الأخرى، وهي الحدثة التي دخلت الآن مرحلة الأزمة بعد أن تخلفت وعودها بتحقيق الرفاه والسعادة لجميع الناس. لقد

دعم علم الاقتصاد بشكل كبير الاعتقادات والمعارف الخاطئة عن الواقع الاقتصادي وهذا ما حدا ببعض مؤرخي الفكر الاقتصادي بأن يصفوا علم الاقتصاد بأنه علم يفتقد إلى "الرؤية"¹.

كان البحث في الاقتصاد الإسلامي أحد نتائج الوعي بإخفاق علم الاقتصاد التقليدي في الإجابة عن الأسئلة التي يطرحها هذا الأخير، ووعيمهم أيضا بتهميشه لأسئلة أخرى كان ينبغي طرحها، بل لعلها أولى بالطرح من الأسئلة التي يتناولها الاقتصاديون في الكتب المدرسية. من أجل هذا وذاك، توالى الكتابات في الاقتصاد الإسلامي التي تنقد الاقتصاد الوضعي ومدارسه الفكرية، وطرحت نظريات بديلة تعكس النظرة الإسلامية للكون والحياة مستمدة من تعاليم وروح الشريعة الإسلامية، بعض هذه النظريات تحولت إلى واقع ناجح في كثير من البلدان الإسلامية وغير الإسلامية، مثل التمويل الإسلامي، بيد أن جانبا مهما من جوانب الكتابة في الاقتصاد الإسلامي لازالت تفتقر إليه المكتبة الإسلامية، وهو الجانب المنهجي والمعرفي، فلو قمنا بمراجعة ببيوغرافيا الاقتصاد الإسلامي فإن أول ما يلفت نظرنا هو المراجع المتعلقة بالمالية والبنوك الإسلامية، ثم المراجع التي تشرح الجوانب النظرية في الاقتصاد الإسلامي، أما المؤلفات المنهجية في فلسفة المعرفة في الاقتصاد الإسلامي فهي قليلة جدا.

في إحصاء قام به هاني محي الدين عطية حول الأعمال المؤلفة في الفكر الإسلامي في نظرية المعرفة خلال نصف قرن منذ سنة 1950 حتى سنة 2000 (نشر على موقع المعهد العالمي للفكر الإسلامي تحت عنوان "نظرية المعرفة في الفكر الإسلامي") أحصى الكاتب عشرات العناوين بما فيها نظرية المعرفة عند بعض أعلام المفكرين المسلمين ونظرية المعرفة في الإسلام بصفة عامة، لكنه لم يذكر ولو عنوانا واحدا عن نظرية المعرفة في الاقتصاد الإسلامي. هذا الفراغ في التأليف كان أحد الأسباب التي دفعتنا إلى الاهتمام بهذا الموضوع، ويرجع السبب الثاني إلى أن الكتابة في الاقتصاد الإسلامي وسط فراغ منهجي ستقود حتما إلى مرحلة يتوقف فيها نمو هذا المجال المعرفي، إذ عادة ما تعبر الأزمات في العلوم عن أزمات أعمق في المناهج والأسس المعرفية، ولعل هذا ما يفسر ظهور الاهتمام مؤخرا بالكتابات المنهجية في علم الاقتصاد التقليدي وظهور

¹ - Robert Heilbroner and William Milberg, **The Crisis of Vision in Modern Economic Thought**. New York: Cambridge University Press, 1995, p ii.

نوع من الكتاب يسمى بـ "المنهجيين الاقتصاديين" (Economic Methodologists) يعملون على النقد المنهجي لعلم الاقتصاد وفق تطور فلسفة العلم في الغرب، خصوصا بعد تراجع الفلسفة الرئيسية الداعمة لهذا العلم منذ منتصف القرن العشرين وهي الفلسفة الوضعية والفلسفات العقلانية على وجه العموم.

الدراسات السابقة

عند تتبع الدراسات المعرفية والمنهجية الحادة في الاقتصاد الإسلامي تظهر لنا مجموعة من الأدبيات يمكن حصر أهمها فيما يلي:

الدراسة الأولى: "تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم و المنهج" وهو بحث لمحمد أنس الزرقا، منشور بمجلة جامعة الملك عبد العزيز : الاقتصاد الإسلامي، م 2، 1990، ص ص 3-43. حاول الباحث في هذا المقال الإجابة عن السؤال الآتي:

هل يمكن أن ينشأ علم اقتصاد يصح و صفه بأنه إسلامي؟ و هل يعني ذلك إنكار وجود قوانين اقتصادية عالمية شاملة لجميع النظم الاجتماعية؟

و قد توصل أثناء إجابته عن هذين السؤالين إلى نتيجتين هما:

1- هناك جوانب في البحث الاجتماعي ومنها علم الاقتصاد لا مفر لأي باحث أن يستند فيها إلى قيم سابقة.

2- إن نصوص الشريعة الإسلامية على الرغم من أنها أساسا مصدر للقيم لكنها كثيرا ما تنطوي على مقولات وصفية عن الحياة الاقتصادية.

والملاحظ على هذا البحث رغم دقته المنهجية أنه لم يتخلص تماما من آثار النظرة التحليلية الوضعية للغة العلم الطبيعي التي تعتبر أن الأصل في المقولات العلمية أن تكون وصفية، في حين أن المقولات القيمية تتخذ شكل عبارات معيارية لا تقبل التكذيب أو التصديق وهي

نظرة كرستها الوضعية المنطقية فقدت الكثير ممن يتحمس لها اليوم كما سنرى في الفصل الأول من هذه الأطروحة.

الدراسة الثانية: "آراء جديدة في علم الاقتصاد المعياري - النهج الغربية والمنظور الإسلامي"، بحث لفولكر نينهاوس (Volker Nienhaus) منشور بمجلة المسلم المعاصر العدد 69-70 1993-1994، ص ص 151-196 والنتيجة التي انتهى إليها هذا البحث هي أن المذهب العقلي النقدي، يمكن أن يمثل منهجية مشتركة للعلوم الاقتصادية الغربية والإسلامية، ويعتبر هذا الأساس المشترك شرطاً مسبقاً لأي تبادل ذي معنى للحجج بين الاقتصاديين الغربيين والمسلمين. وميزة هذا البحث أن صاحبه انطلق من التطورات الأبستمولوجية في الغرب وانتهى بعد المقارنة إلى أن الاقتصاد الإسلامي علم معياري ما زال محتاجاً إلى الكثير من التطوير والتلاقح مع الاقتصاد الوضعي. لكن رغم المادة الدسمة التي احتوى عليها هذا المقال إلا أنه لم يكشف لنا عن ماهية المذهب العقلي النقدي الذي وصفه ليكون مساحة التلاقي بين الاقتصاد الوضعي والاقتصاد الإسلامي، خصوصاً أن العقل والعقلانية في المنظور الغربي لهما دلالة حضارية ومعرفية مختلفة تماماً عما يقابلها في المنظور الحضاري والمعرفي الإسلامي كما سنرى في الفصل الرابع من هذه الدراسة، وكذلك مصطلح النقد أيضاً له دلالات مختلفة لم يوضحها الكاتب، فالعقلانية النقدية عند بوبر مثلاً تختلف تماماً عن النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت، فبينما تتفاهل عقلانية بوبر بمستقبل مزدهر لمسار الحداثة الليبرالية الغربية، يرى أنصار النظرية النقدية العكس تماماً ويتشائمون من مصير الحداثة القائمة على البعد المادي والعقل الأداة المنفصلان عن القيمة.

الدراسة الثالثة: "عن نظرية المعرفة في الاقتصاد الإسلامي"، بحث قدمه رفعت العوضي في ندوة المنهجية في الاقتصاد الإسلامي التي عقدت بالقاهرة سنة 2001، ونشره المعهد العالمي للفكر الإسلامي في 45 صفحة. تناول هذا البحث مقارنة حول نظرية المعرفة في الاقتصاد الإسلامي في ضوء نظرية المعرفة في الاقتصاد الوضعي وإسقاطاتها، وطبيعة الفكر الإسلامي في المعرفة، ومعرفة الأحكام الشرعية العملية أو الفقه الاقتصادي. كما ناقش البحث مصطلحي

نظرية المعرفة والمعرفة ومسائل نظرية المعرفة ومجالاتها، والاتجاهات المعرفية في الفكر الإسلامي مقدا نماذج من آراء الفلاسفة المسلمين - وخاصة ابن رشد- في المعرفة، كما تطرق لتاريخ الفكر الاقتصادي الوضعي، وإسقاطات نظرية المعرفة على غايات ووسائل الاقتصاد الوضعي، وتعرض لنظرية المعرفة عند ابن خلدون وتوظيفها في الاقتصاد، وكذا لدور العقل - الاجتهاد- في معرفة الأحكام الشرعية العملية. رغم هذا فإن الكاتب تناول كل هذه المواضيع متفرقة دون أن يصل إلى الضوابط المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي، بل كان البحث عبارة عن جولات في بعض مسائل المعرفة الإسلامية والاقتصاد الوضعي ينقصها الكثير من اللحمية.

الدراسة الرابعة: كتابات محمد عمر شابرا بالأخص كتابه "مستقبل علم الاقتصاد من منظور إسلامي". يقع الكتاب في 552 صفحة، ترجمه عن اللغة الإنجليزية الدكتور رفيق المصري ونشرته دار الفكر بدمشق بالاشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والعنوان الأصلي للكتاب هو: (The Future of Economics : An Islamic Perspective)، ومقال بعنوان: "ما هو الاقتصاد الإسلامي" (What is Islamic Economics?)، نشر ضمن سلسلة محاضرات العلماء الفائزين بجائزة البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب، جدة - البنك الإسلامي للتنمية سنة 1996.

في الكتاب الأول حاول شابرا استخدام منهج جديد في التعامل مع علم الاقتصاد برؤية استشرافية إسلامية هو المنهج الخلدوني الدينامي الدائري متعدد التخصصات كما سماه. يقوم هذا المنهج على السببية المتعددة وليس على السببية البسيطة، حيث تتفاعل جميع المتغيرات، الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والثقافية، والدينية والاقتصادية لتحليل الظواهر والقضايا، ومن هذا المنظور أثار شابرا قضايا أبستمولوجية متعددة وحاول الإجابة على الأسئلة التالية:

- هل يمكن بناء العلم على نموذج ديني؟
- علم الاقتصاد الإسلامي ماذا يجب أن يكون؟
- كيف هو النموذج الدينامي الاجتماعي والاقتصادي لعلم الاقتصاد الإسلامي الكلاسيكي؟

لكن كتاب شابرا هذا لم يخصص للقضايا المعرفية وحدها بل تعرض فيه لقضايا كثيرة تتعلق بأسباب تخلف المسلمين والتحديات التي تواجههم في واقعهم، خصوصا ما يتعلق بتطبيق النظام الاقتصادي الإسلامي في البلدان الإسلامية تحت ضغوط التخلف والهيمنة الغربية فكريا واقتصاديا، كما أن المؤلف لم يبين معالم المنهج الدينامي وضوابطه بحيث يمكن أن نطبقه مستقبلا على البحث الاقتصادي الإسلامي بشكل واضح.

أما في مقال ما هو الاقتصاد الإسلامي؟ فيإلى جانب تعريفه بالنظرية الاقتصادية الإسلامية قدم الكاتب مقترحات بالنسبة لخطوات البحث العلمي في الاقتصاد الإسلامي نوجزها كما يلي:

- 1- استبطان المرجعية الإسلامية خلال خطوات البحث في الاقتصاد الإسلامي.
- 2- فحص النظريات في ضوء التجارب التاريخية والإحصائية.
- 3- الاستفادة من نظريات الاقتصاد التقليدي التي لا تتعارض مع الرؤية الإسلامية للكون والحياة.

ورغم أهمية المقال إلا أنه لا يرسم ضوابط منهجية صارمة للبحث في الاقتصاد الإسلامي ويمكن اعتبار ما جاء فيه توصية بمنهج يحتاج إلى كثير من التفاصيل والضوابط العملية التي يسلكها الباحث في الاقتصاد الإسلامي.

الدراسة الخامسة: أبحاث محمد العلم شودري ومنها:

- 1- The epistemological foundations of Islamic economic, social and scientific order. By Choudhry. M.A. publisher: Statistical, Economic, and Social Research, and training center of Islamic countries.
- 2- Islamic Economics as a Social Science, International Journal of Social Economics, Vol. 17 No.6, Choudhury, M.A. 1990

إن الفكرة المهيمنة في أعمال شودري تتلخص في أنه قدم نقداً مركزاً لفلسفة المعرفة ونظرياتها في الفكر الغربي مبيناً أنها تقوم في عمومها على نزعات غير مترابطة منها الفردية (Individualism) والتعددية (Plurality) وفي مقابل هذا التشتت الذي يغلب على الفكر

الفلسفي الغربي في قضايا المعرفة من حيث مصادرها ومنهجيتها، يؤكد شودري على ضرورة بناء إطار توحيدي لفلسفة المعرفة ومنهجيتها يتأسس على الرؤية الكلية للإسلام القائمة على التوحيد. لكن المتبع لكتابات شودري يلحظ أنها متأثرة إلى أبعد حد بهوس الشكلائية الذي أصبح سمة التيار الأساسي الحديث في الاقتصاد الرياضي، فنجد لدى شودري تطبيقا متكلفا للرياضيات بل حتى للهندسة الفراغية (Topology) على مباحث معرفية وعلى قضايا التوحيد بطريقة غنوصية باطنية هي أبعد ما تكون عن المنهج الصالح للتعامل مع الاقتصاد الإسلامي.

الدراسة السادسة: "منهجية مقترحة للاقتصاد السياسي في الإسلام" (A Suggested Methodology for the Political Economy of Islam)، لشميم أحمد صديقي، بحث منشور باللغة الإنجليزية في مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، مركز أبحاث الاقتصاد الإسلامي، جدة، العدد الأول - المجلد 13، 2003، ثم ترجم لاحقا إلى اللغة العربية بنفس المجلة، المجلد 22، العدد الثاني، 2009. دعا الكاتب في هذا المقال إلى التعددية المنهجية عند البحث في الاقتصاد الإسلامي، لكن ما يغلب على أفكار الكاتب هو الوقوف في العراء عند الخروج التام عن مسلمات الاقتصاد النيوكلاسيكي، على اعتبار أن الأسس "العقلانية" التي يقوم عليها هذا الأخير هي من الصلابة بحيث لا يمكن تجاوزها بسهولة، لكن خوف الكاتب غير مبرر منهجيا خصوصا في هذه المرحلة التي تتعرض فيها العقلانية الغربية والنواة الصلبة للاقتصاد النيوكلاسيكي معا إلى نقد شديد في البيئة الغربية ذاتها قبل أن ينتقدها الكتاب والاقتصاديون المسلمون، وقد تناولنا جزءا من هذا النقد في الفصل الثاني من الأطروحة.

الدراسة السابعة: "منهجية علم الاقتصاد: العلماني في مواجهة الإسلامي" (Methodology of Economics: Secular Vs Islamic) مع عنوان فرعي: "A Comparative Study of Economics :From Self-Interest to God's Interest".

"دراسة مقارنة: من المصلحة الذاتية إلى مصلحة الله" لوليد عدس. نشر هذا الكتاب سنة 2008 ضمن منشورات الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا ويقع في 156 صفحة. تناول الكاتب في مؤلفه مسحا موجزا للأدبيات المنهجية في الاقتصاد التقليدي ثم انتقل إلى الاقتصاد

الإسلامي فتحدث عن الاختلاف في النظرة إلى العالم بين الاقتصاد التقليدي العلماني والاقتصاد الإسلامي، ثم تحدث عن مصادر المعرفة ضمن هذين النسقين، وبعدها تحدث عن القيم في علم الاقتصاد، وختم كتابه بالحديث عن المنهج وطبيعة علم الاقتصاد ودلالته.

الجزء المهم من الكتاب كان حديثه عن طبيعة المنهج في الاقتصاد الإسلامي، وكان رأيه أنه لا يوجد منهج متضح المعالم للمشتغلين بالبحث في الاقتصاد الإسلامي سوى منهج الفقه ويقصد بالفقه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية"، أما بقية الجوانب في التحليل الاقتصادي الإسلامي فلا تزال حسب رأيه في حاجة إلى تأسيس.

الدراسة الثامنة: كتاب "ما هو الخطأ في الاقتصاد الإسلامي: تحليل الوضع الراهن"

وبرنامج العمل المستقبلي؟" (What is Wrong with Islamic Economics:)

(Analysing the Present State and Future Agenda?)، كتبه باللغة الإنجليزية محمد

أكرم خان، ونشرته دار (Edward Elgar) سنة 2013 ويبدو من خلال عنوانه أنه متأثر

بكتاب (What is Wrong with Economics) لبنجامين وارد (Benjamin Ward)

وهو أحد الكتب التي عاجلت منهجية علم الاقتصاد من خلال نظارات توماس كون

(Thomas Kuhn). توجه خان بالنقد لمنهج البحث عند الاقتصاديين المسلمين لكونه

حسب رأيه يعتمد فقط على المصادر النصية للشريعة، وهذا يجعله غير قادر على إنتاج نظريات

عن الواقع الاقتصادي مثلما يفعل الاقتصاد التقليدي.

وفي كتابنا هذا كشفنا الغطاء عن الوضع المعرفي الحقيقي لعلم الاقتصاد التقليدي، فهو

أبعد ما يكون عن الالتزام بتحقيق المعايير الأبنستمية التي وضعها فلاسفة العلم الوضعيون وغير

الوضعيين كشروط للمعرفة العلمية وعلى رأسها المحتوى الأمبريقي للنظريات الاقتصادية أو قابليتها

للتحقق أو التكذيب، وبيننا - بشهادة الاقتصاديين أنفسهم - الفقر التجريبي لنظريات علم

الاقتصاد وأكدنا أن هوس الاقتصاديين بالنموذج الفيزيائي في المعرفة وصل بعلم الاقتصاد إلى

طريق مسدود، وإن تسابق فريق من الاقتصاديين المسلمين مع الاقتصاديين التقليديين من أجل

الوصول إلى معرفة علمية وفق النموذج الفيزيائي الذي تقوم عليه فلسفة العلم الحديث

والاستعمال غير الحذر للأدوات التحليلية التي يعول عليها الاقتصاديون التقليديون سيؤدي بجهود الاقتصاديين المسلمين إلى الضياع سدى لسببين:

1- أن الاقتصاد الإسلامي سيفقد حينئذ خصوصيته المعرفية كبديل عن الاقتصاد الوضعي وسيسقط الاقتصاديون المسلمون في فخ الموضوعية المتلقية التي لن تتحقق أبدا.

2- أنه سيصل إلى الوقوع في نفس الأزمة المعرفية والمنهجية التي يعيشها التيار الأساسي الحديث مع فارق واحد هو أن التيار الأساسي الحديث سيستمر في الوجود ليس لجدارته المعرفية بل لأنه جزء لا يتجزأ من أدوات دعم الأيديولوجية الليبرالية التي هي أحد مكونات الحداثة الغربية.

الدراسة التاسعة: "التنظير في الاقتصاد الإسلامي: دراسة في إمكانه ومنهجيته" لحسن آقا نظري، ترجمه من اللغة الفارسية حسين صافي ونشره مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ببيروت في طبعته الأولى سنة 2012. ركز الكاتب في دراسته على التمييز بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية في كون الأخيرة تخضع للإرادة والوعي الإنساني بخلاف الأولى، كما نبه الكاتب إلى دور الرموز في الفعل الإنساني وعرف الرمز بأنه إضفاء صفة على شيء أو سلوك ليس له هذه الصفة في الأصل؛ مثلا إضفاء صفة المال على الأوراق والقطع المعدنية، لكن الكاتب دار حول الفكرة ثم تركها ليعود مرة أخرى إلى نظرية المعرفة التقليدية حين أراد أن يكشف عن الضوابط المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي فقال: "إن هدف التحليل الاقتصادي هو معرفة القوانين الاقتصادية. من المعلوم أن أهم غاية وفائدة في هذه المعرفة، الكشف عن كيفية تأثير الموضوعات الكمية الاقتصادية من قبيل الاستهلاك والاستثمار أو مداخيل الضرائب ونتائج وآثار التغييرات الإرادية واللاإرادية بالنسبة للعوامل المؤثرة في هذه الموضوعات الاقتصادية، لذلك، فإن علم تحليل الاقتصاد الإسلامي هو نفسه معرفة القوانين الاقتصادية"¹. وهذه الفكرة على ما يبدو هي رجع صدى لما قاله محمد باقر الصدر من قبل في كتابه "اقتصادنا" وقد ناقشنا فكرته في الأطروحة.

¹ - حسن آقا نظري، التنظير في الاقتصاد الإسلامي: دراسة في إمكانه ومنهجيته. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2012، ص 170.

هذه الدراسات هي أهم ما اطلعنا عليه من أدبيات تتعلق بموضوع دراساتنا ويبقى أن هناك دراسات أخرى ربما لم نطلع عليها أو اطلعنا عليها وتجاوزناها إذا كانت لغتها غير واضحة أو مرتبكة أو كان محتواها المعرفي لا يتناسب وما نحن بصددده.

إشكالية البحث

إن أول ما يواجهه أي باحث أو دارس للاقتصاد الإسلامي هو التساؤل عن طبيعة البحث في هذا المجال المعرفي، والاختلافات بين منهج البحث في الاقتصاد التقليدي والاقتصاد الإسلامي؛ فهل هي مجرد اختلافات تشبه تلك الموجودة بين التيار الأساسي في علم الاقتصاد وبين المدراس المنشقة عنه، أم أن الاختلاف جوهري تماما؟ لأننا إذا اعتبرنا أن الاختلاف هو من النوع الأول فقط أي أنه اختلاف في برنامج البحث وليس اختلافا ذا طبيعة أنطولوجية تمتد جذوره إلى رؤيتنا إلى الكون والحياة تصبح صفة الإسلامية عندئذ مجرد دياجعة دعائية في المكان الخطأ، أما إذا اعتبرنا أن الهوة سحيقة بين المشروعين وأن الاختلاف بينهما حقيقي وجوهري فإنه يتحتم على الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أن يفرجوا عن ضوابط منهجية واضحة تعكس البعد المعرفي الإسلامي حقيقة دون الالتفات إلى المرجعية المعرفية التي نبت فيها الاقتصاد الوضعي التقليدي.

لكن سلوك الطريق الثاني ليس سهلا على الإطلاق لأن الأطر الأكاديمية المتاحة في الجامعات تمارس ضغطا على الباحث في الاقتصاد الإسلامي يدفعه دفعا إلى احترام التقاليد المنهجية المتعارف عليها وإلا اعتبر البحث غير "علمي"، ومفهوم العلم في جامعاتنا لا زال هو ذاته مفهوم العلم الذي تمليه النظرة المتلقية الموروثة عن التقاليد الوضعية الغربية. وهكذا فإن اختيار الباحث في الاقتصاد الإسلامي للإطار المنهجي الأكاديمي الموجود في الكتب المدرسية الجامعية (Textbooks) معناه عدم الإفلات من قبضة نظرية المعرفة الغربية والميتودولوجيا التنويرية والوضعية المتلقية، أما اختيار الرؤية الإسلامية المبتوثة في تراثنا الإسلامي القديم والحديث فإنه يطرح أمامنا مشكلتين أساسيتين:

أولاً: أن لغة التراث الإسلامي تختلف تمام الاختلاف عن اللغة المستخدمة في علم الاقتصاد، كما أن علم الاقتصاد ولد وترعرع مع بزوغ الرأسمالية في ظل مناخ علماني تنويري يختلف تماماً عن المناخ الذي ازدهرت فيه العلوم الإسلامية حيث لم تكن الرأسمالية قد ولدت بعد، ولم يكن للعلمانية ولو موضع قدم للإجابة عن أي سؤال.

ثانياً: أن الكتابات المنهجية المتقدمة في إسلامية المعرفة ليست في الاقتصاد الإسلامي، بل هي أبعد ما تكون عن الطابع الأكاديمي مثل كتابات عبد الوهاب المسيري وعلى عزت بيجوفيتش، وهذا معناه أن الجهد سيكون مضاعفاً لرصف الحجج المقنعة بالمنهج المعرفي المقترح للبحث في الاقتصاد الإسلامي.

كان الخروج من الإشكالات التقليدية في البحث العلمي - كثنائية الذات والموضوع والموضوعية المتلقية والسببية المادية ومشكلة الغيب والوحي والمعرفة الدينية عموماً وموقعها من المنهج - هو أكبر العقبات التي واجت مسيرة هذه الأطروحة، إذ استغرق الأمر بحثاً مكثفاً ووقتاً طويلاً للتحرر من هيمنة المقولات المنهجية التقليدية وتأسيس مقولات أخرى بديلة عنها معززة بأدلة منطقية وحجج برهانية مقنعة للقارئ الذي تعود على قراءة الكتب المدرسية في علم الاقتصاد.

إن اختيار القول بمنهج للاقتصاد الإسلامي مستقل بذاته عن منهج الاقتصاد التقليدي يحتم علينا طرح السؤال الآتي: ما ضوابط هذا المنهج وما هي الخلفية المعرفية التي يستند عليها؟

من خلال اطلاعنا على النقد الموجه إلى علم الاقتصاد منذ أكثر من نصف قرن، واطلاعنا في ذات الوقت على أدبيات الاقتصاد الإسلامي وإسلامية المعرفة عموماً أكدنا في كتابنا الافتراضات التالية:

1- إن علم الاقتصاد لا يقوم على حقائق صلبة مثلما يدعي الاقتصاديون، وأن عقيدة الموضوعية المتلقية التي يتشبث بها هذا العلم تلقت بدورها نقداً قويا خلال العقود الأخيرة، وقد اختار التيار الأساسي في علم الاقتصاد الهروب إلى الأمام باعتماده منهج المعرفة القبليّة وارتمائه في أحضان الرياضيات، فزاده هذا الخيار اغتراباً وابتعاداً عن واقع الاقتصاد الحقيقي وظهر ما

أطلق عليه الفرنسيون تسمية (L'Économie Autistique) أي علم الاقتصاد المصاب بالتوحد، والتوحد مرض غريب يصيب عقل الإنسان يجعل صاحبه يعيش في عالم من صنعه ليس هو العالم الحقيقي الواقعي.

2- ليس المنهج العلمي هو ما قاد علم الاقتصاد إلى تطوير نظرياته، بل هي الفلسفة العلمية القائمة على المحاكاة المجازية للنموذج الآلي الفيزيائي من جهة وتقليد الفيزياء في استعمال الرياضيات دون حاجة حقيقية لهذه الأداة من جهة الأخرى.

3- يدور علم الاقتصاد في نسق الأخلاق النفعية المدعمة علميا بالمجاز العضوي الدارويني المستلهم من العلوم البيولوجية.

4- إن النواة الصلبة لعلم الاقتصاد ما هي إلا امتداد للفلسفة المادية التي دفعت بعلم الاقتصاد إلى الوجود.

5- إن الاقتصاد الإسلامي ينبغي أن يعتمد على منهج يتناسب مع نظرة الإسلام إلى الكون والحياة.

6- أي منهج يعتمد الباحث في الاقتصاد الإسلامي ينبغي أن يقوم على ثنائية الروح والمادة لدى الإنسان بعيدا عن مقولة الانسان الاقتصادي المادي ذي البعد الواحد.

7- عقل الباحث في الاقتصاد الإسلامي هو عقل اجتهادي توليدي وليس عقلا أداتيا أو عقلا جوهرنا منفصلا عن أفعال الإنسان.

8- إن للجوانب الغيبية والروحية المعتمدة في البحث في الاقتصاد الإسلامي ما يبررها معرفيا ومنطقيا.

منهج البحث

قامت جميع العلوم الاجتماعية الغربية على افتراض أساسي هو رد جميع الظواهر الإنسانية إلى التفسير المادي، عن طريق الإحالات المباشرة أو غير المباشرة إلى الظواهر الطبيعية، وهذا معناه اختزال الإنسان بتعقيداته وتركيبته في بعد واحد هو البعد المادي ذي الطبيعة الحتمية، وتهميش الجوانب الروحية غير المادية وكل ما له علاقة بالإنسان باعتباره كائنا يعيش في

عالمين في آن واحد هما عالم المادة بحتميته وحدوده وعالم الروح بتجاوزه وتعالیه. ومن أجل تجنب السقوط في الاختزالية المادية اعتمدنا في هذه الدراسة منهجا يفرق بين الحقائق (Facts) والحقيقية (Reality)، فالأولى ذات طابع مادي مباشر وبسيط بينما الثانية معقدة وغير مباشرة، والوصول إلى الحقيقة بكل تعقيداتها ليس بالأمر السهل بالنسبة إلى أي باحث، لذا فإن الباحث في الاقتصاد الإسلامي لا يحلم بالموضوعية المتلقية التي تزعم أن بالإمكان تطوير الحقيقة الموضوعية والإمساك بها بل يكتفي بالحقيقة الاجتهادية. والحقيقة الاجتهادية لا تعتمد على مقولة التقابل التقليدي بين الذات والموضوع، بل تسعى إلى فرز المقولات "الأكثر تفسيرية" من المقولات "الأقل تفسيرية" حسب تعبير عبد الوهاب المسيري.

ومن أجل الوصول إلى تمييز نظرية المعرفة الاجتهادية في الاقتصاد الإسلامي التي نطرحها كبديل عن نظرية المعرفة الوضعية المعتمدة في الاقتصاد التقليدي، قسمنا الأطروحة إلى أربعة فصول:

الفصل الأول: تم تخصيصه لنظرية المعرفة الغربية، إذ نحتاج أثناء المقارنة إلى التعرض لفلسفة المعرفة التي يستند إليها علم الاقتصاد التقليدي، هذا العرض رجعنا إليه كثيرا في الفصل الثاني المخصص للنقد المنهجي لعلم الاقتصاد، وقد ركزنا الحديث عن فلسفة العلم في القرن العشرين لأنه القرن الذي تبلور فيه علم الاقتصاد حسب النموذج النيوكلاسيكي الذي يعتمد عليه التيار الأساسي الحديث في أغلب جامعات العالم.

الفصل الثاني: أفرد هذا الفصل للنقد المنهجي لعلم الاقتصاد التقليدي، ولم تقتصر في هذا النقد على الأدوات الأستيمية المعتمدة في فلسفة العلم فقط بل اعتمدنا أيضا على تاريخ الأفكار، حيث تناولنا الأفكار المجازية الكبرى التي صبغت التنظير الاقتصادي في مختلف مراحلها، كما اعتمدنا على النقد الغربي لعلم الاقتصاد ووظفنا تراث فلاسفة العلم الناقدین للمناهج الوضعية أمثال كارل بوبر، وفلاسفة العلم في مرحلة اللاعقلانية المنهجية؛ فيرابند (Paul K. Feyerabend) ولاكاتوس (Imre Lakatos) وتوماس كون (Thomas S. Kuhn)، كل هذا من أجل إظهار النواة الصلبة والأجندة المعرفية للتيار الأساسي في علم الاقتصاد ووضعها على بساط النقد.

الفصل الثالث: وهو المحددات المنهجية للاقتصاد الإسلامي، ونقصد بالمحددات تلك المقولات التي تشكل ميتافيزيقا الاقتصاد الإسلامي مثل القيمة في المنظور الإسلامي، والمنفعة والمصلحة اللتان تختلفان تمام الاختلاف عن المنفعة والمصلحة المعتمدتين في التحليل الاقتصادي التقليدي، إذ المقصود في الاقتصاد الإسلامي هو المنفعة والمصلحة المشهود لهما بالاعتبار في الشريعة الإسلامية فقط دون غيرها من المصالح والمنافع اللاغية. وتناول الفصل أيضا قضية العقلانية الإسلامية كما نظر لها المتكلمون المسلمون، وبالأخص المعتزلة، حين ناقشوا مسألة التحسين والتقبيح وعلاقتها بالعقل والشرع.

تناول الفصل أيضا قضية الموضوعية والاجتهاد، وهي مسألة غاية في الأهمية، لأن تمايز المنهج يبدأ من اللحظة التي يترك فيها الباحث في الاقتصاد الإسلامي النظرة المتلقية في النظريات العلمية ومفهوم العقل الجوهر المنفصل عن بقية الكيانات في الإنسان، ويعتق منهج "الاجتهاد" و"العقل العمل" الذي اعتمده الفكر الإسلامي في قرون الاجتهاد الأولى.

وفي هذا الفصل أيضا تناولنا الدور المعرفي للإيمان بالغيب الإسلامي، حيث بينا أن الإيمان بالغيب ضرورة وجودية للإنسان، وأنه حتى الحضارات المادية لا بد لها من الإيمان بغيب ما، هذا الغيب هو الذي يشكل "حلم الأمم" ويغذي الرغبة في الحياة وعمارة الأرض عند الإنسان، وأي أمة تنسى حلمها أو إيمانها الغيبي فهي لاشك ستترسخ وتستجدي أحلام الآخرين الذين قد لا يشاركونها بالضرورة أحلامهم، بل إن بعض الأحلام -مثل حلم الحداثة الغربية- هو حلم منته وغير قابل للإعادة حسب تعبير روجيه غارودي، فقد أصبح يتجاوز كثيرا قدرة تحمل الطبيعة وقدرة تحمل البشر في آن واحد¹.

وتحدثنا في هذا الفصل عن الإنسان باعتباره مخلوقا غير طبيعي، فالإنسان وإن كان جزءا من الطبيعة ومادتها من الناحية العضوية، إلا أنه متجاوز تماما للمادة من ناحية الحياة الداخلية، فالإنسان يستطيع أن يكون برا صالحا كما يمكنه أنه يكون فاجرا مفسدا، لأنه يمتلك الإرادة والحرية، أي أنه محل للمسؤولية، بخلاف جميع المخلوقات الأخرى في الكون التي تتمتع بالبراءة الأصلية ولا تناط بها أي مسؤولية.

¹ - روجيه غارودي، حوار الحضارات. ترجمة عادل العوا، بيروت-باريس: منشورات عويدات، ط3، 1986، ص ص 41-42.

هذه المحددات مجتمعة تشكل لنا منهجا مركبا يستحضر تعقيدات الإنسان في كل مراحل البحث في الاقتصاد الإسلامي، هذا المنهج سيجنبنا المأزق التقليدي لـ "علم" خال من القيمة ظاهرا مكبلا بالتحيزات العلمية باطنا، ولهذا كان الإقرار بالتحيز فيه راحة كبيرة للباحث، إذ به يتحرر من الدوران في مفارقات لا حل لها من قبيل صراع الذاتية والموضوعية والحياد القيمي وتجريد الظواهر واختزالها، وهي مفارقات دار في رحاها العقل الغربي لبضعة قرون وانتهى به الأمر إلى اليأس من إيجاد حل لها وأصبح الآن يتبرأ منها في عصر اللاعقلانية وما بعد الحداثة.

وانتهى الفصل بشرح عناصر البحث في الاقتصاد الإسلامي، بالتمييز بين العقل الأداتي والعقل الاجتهادي المتجاوز، وموقع الشريعة من الاقتصاد، والحديث عن فقه الاقتصاد ومفهوم الحقيقة في المنظور الإسلامي، وكيف يمارس الباحث في الاقتصاد الإسلامي عملية الاقتراب من الحقيقة. ولم يخل الفصل من نقد كتابات بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي أثناء محاولاتهم إقامة تصور عن منهج ملائم للبحث في هذا المجال، وكان النقد منصبا على تأثر هذه التصورات بنظرية المعرفة الوضعية والمفهوم الوضعي للعلم.

الفصل الرابع: أفرد هذا الفصل ليكون مثالا تطبيقيا عن المحددات المنهجية التي ذكرت

في الفصل السابق، فتتبعنا فيه حركة العقل الاجتهادي الإسلامي وهو يمارس عملية الاجتهاد ويتنقل بين العالمين المغلقين للإنسان عالم المادة وعالم الروح عن طريق عالم وسيط هو عالم اللغة، فاللغة هي الوسيط المنسي الذي تجاهلته نظرية المعرفة الغربية، أو استعملته لكن في المكان الخطأ مثلما فعلت الفلسفة التحليلية والوضعية حين جعلت اللغة وسيطا بين الإنسان والأشياء فجعلت عالم الأشياء هو العالم الوحيد الذي تتحول فيه المعرفة الإنسانية، بينما تعترف نظرية المعرفة الإسلامية للغة بدور أكبر من علاقة الإنسان بالأشياء فقط، فاللغة هي الوسيط بين الإنسان والغيب الإلهي: " اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۗ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ " {سورة العلق، الآيات 1-5}، واللغة هي أيضا الوسيط بين الإنسان والإنسان: " الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۗ عَلَّمَ لِيُتْلِيَ ۗ إِنَّ" {سورة الرحمن، الآيات 1-4}.

وقد اخترنا التمويل الإسلامي كمجال لتطبيق منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي، فهو مجال وصل إلى مرحلة النضج ويمكننا تتبع حركة العقل الإسلامي فيه وهو يتنقل بين النص والواقع ويقوم بعملية الإبداع والتركيب في المنتجات المالية مستندا إلى تحيزاته وقيمه المرجعية كل ذلك في نسق اجتهادي واحد.

الفصل الأول

حول نظرية المعرفة والأبستمولوجيا ومنهج البحث العلمي

هذا الفصل هو بمثابة المدخل التمهيدي للكتاب، وفيه تعريف بالمفاهيم الأساسية المتعلقة بنظرية المعرفة والأبستمولوجيا الغربية ومنهج البحث العلمي واختلاف المدارس الفلسفية في وضع الحدود بينها، وقد لخصنا في هذا الفصل أهم مباحث فلسفة العلم التي نحتاج إليها لمتابعة القراءة وتجنبنا الخوض في التفاصيل والمسائل التي لا علاقة لها بمتابعة البحث.

المبحث الأول: المفاهيم

المطلب الأول: فروع البحث الفلسفي

تعد نظرية المعرفة أحد الأفرع الرئيسية الثلاثة التي انقسمت إليها الفلسفة وهي¹:

1- الأنطولوجيا: (Ontology) تعني البحث في الوجود المطلق، المتعين من كل تحديد أو تعيين. أو بعبارة أرسطو "البحث في الموجود بما هو موجود"، وموضوع هذا المجال المعرفي قد يقصر على الوجود المحض، كما في وجودية هيدجر (Martin Heidegger)، أو يوسع حتى يشمل طبيعة الكائن الواقعي أو الموجود المشخص وماهيته، وأهم مسائل هذا العلم تحديد العلاقة بين الماهية و الوجود. قال دلامبير (Jean le Rond d'Alembert): إن للكائنات روحانية كانت أو مادية، بعض الخصائص العامة كالوجود، والإمكان، والديمومة، فإذا جعلت بحثك مقصوراً على هذه الخصائص، ألقت الأصل الفلسفي الذي تستمد منه جميع الفروع الفلسفية مبادئها، و يسمى هذا الأصل بالأنطولوجيا².

2- الأكسيولوجيا: (Axiology) السابقة (Axiom) ترجع إلى (Axioma) في

اللاتينية والإغريقية، بمعنى " شيء ما ذو قيمة" وترجع إلى فرضيات غير مثبتة، ولكنها ضرورية،

¹ - محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة و تطور الفكر العلمي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 20.

² - جميل صليبا، المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ج 2، ص 560.

يستند عليها نظام معين من المعرفة. اعتبر أرسطو (Aristotle) أن القيم (Axioms) هي مقدمات منطقية أولية لإثبات المعرفة، وقريبا من هذا عرفها إقليدس (Euclid) بأنها: مفاهيم مشتركة لا يمكن أن يتطرق إليها الشك، ولم يختلف كثيرا مبحث القيم عند الفلاسفة الألمان كإيمانويل كانط (Immanuel Kant) الذي نظر إلى التفكير الأكسيومي كافتراضات كونية غير خاضعة لإقامة الدليل. وعموما يمكن تلخيص البحث الأكسيومي في تاريخ الفلسفة الطويل ضمن أربعة توجهات¹:

التوجه الأول: يرى أن البحث الأكسيومي لا يمكن أن يخضع للإثبات بأي حال.

التوجه الثاني: يذهب إلى إن القيم بديهية بالنسبة لأولئك الذين تنعكس عليهم.

التوجه الثالث: يرى أن القيم ليست ذاتية المصدر بل هي حقائق موضوعية.

التوجه الرابع: يعتقد أن القيم ليست مشتقة من أي شكل قبلي من المعرفة بل هي مقولات دعت إليها الخبرة والتجربة.

3- الأبستمولوجيا: (Epistemology) هناك خلاف بين الفلاسفة حول تسمية هذا القسم من الفلسفة، فبينما يفرق الفرنسيون بين نظرية المعرفة (Gnoséologie) أو (La théorie de connaissance) و بين الأبستمولوجيا (Epistémologie) فيعتبرون نظرية المعرفة أعم من الأبستمولوجيا، يذهب الأنجلوساكسون وفلاسفة آخرون إلى اعتبارها شيئا واحدا.

وحسب لالاند (Pierre André Lalande)، فإن الأبستمولوجيا (Epistémologie) تشير إلى فلسفة العلوم، ولكن بمعنى أكثر دقة، فهي ليست الدراسة الخالصة للمناهج العلمية الذي هو موضوع علم المناهج (Méthodologie)، كما أنها ليست تركيبا أو استباقا للقوانين العلمية على الطريقة الوضعية و التطورية، وإنما هي أساسا: الدراسة النقدية للمبادئ والفرضيات

¹- A. Pablo Lannone, **Dictionary of world philosophy**. London & New York: Routledge, 2001, pp 65-66.

و النتائج لمختلف العلوم لتحديد مصدرها المنطقي (وليس السيكولوجي)، وكذا حصيلتها الموضوعية¹.

علينا إذن - حسب التقليد الفرنسي - تمييز الأبتمولوجيا عن نظرية المعرفة - على الرغم من كون الأبتمولوجيا هي المدخل الأساسي لهذه الأخيرة - بأن الأبتمولوجيا تتميز عن نظرية المعرفة بأنها تدرس المعرفة دراسة بعدية، أي بتبعها في مختلف العلوم أكثر من دراستها على صعيد وحدة الفكر².

وحسب الجابري فإن لالاند يحرص هنا على التمييز بين الأبتمولوجيا من جهة، وبين الميتودولوجيا وفلسفة العلوم بمعناها العام من جهة أخرى، وواضح أنه لم يأت على ذكر نظرية المعرفة لأنها تختلف في نظره عن الأبتمولوجيا، كمبحث خاص من فلسفة المعرفة. إن حرص لالاند على التمييز بين هذه الأنواع من الدراسات و الأبحاث التي تتناول بشكل أو بآخر المعرفة البشرية، دليل على أن هناك احتمالاً قوياً للخلط بينها، نظراً لتداخلها ومتاخمة بعضها لبعض. وكمثال على ذلك فإن لالاند قد وقع هو نفسه في خلط من هذا القبيل كان يجيزه عصره، وذلك عندما جعل الميتودولوجيا جزءاً من المنطق، مسايرة منه للتقليد المدرسي الفرنسي الذي كان سائداً إلى عهد قريب، و الذي كان المنطق يصنف بموجبه إلى صنفين: المنطق العام؛ والمقصود منه المنطق الصوري الذي لا يهتم بمادة المعرفة، بل بصورتها فقط، و المنطق الخاص، أو المنطق التطبيقي الذي يدرس المناهج الخاصة بكل علم³. كان هذا متعارفاً عليه حتى زمن لالاند، وقبل ذلك امتداداً إلى أواخر القرون الوسطى، تأثراً بنظرة وحدة المعرفة أين كانت المناهج ترد إلى شيء واحد هو المنطق⁴.

أما في الوقت الحاضر فقد استقلت الميتودولوجيا بنفسها استقلالاً تاماً، وتعددت بتعدد حقول المعرفة و تقلصت مساحة المنطق إلى حجمه الحقيقي هو حجم المنطق الصوري. ويبقى

¹ - André Lalande, **Vocabulaire technique et critique de la philosophie**. Paris: Quadrige & Puf, dixième édition, 1997, Vol 1, p293.

² - André Lalande, op.cit, p293.

³ - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص ص 18-19.

⁴ - Catarina Dutilh Novaes, **Formalizing Medieval Logical Theories**. Dordrecht, The Netherlands: Springer- Logic, Epistemology, And The Unity Of Science, Volume 7, 2007, p 1.

أن السائد الآن في الدراسات المعرفية، هو عدم التفريق بين كل هذه المسميات، فسواء قلنا نظرية المعرفة أو الأبيستمولوجيا أو الكنوزيولوجيا (Gnoseology) أو النظرية العامة للتأكد أو علم النقد و المعايير (Critériologie) كما يسميه بعض الفرنسيين، فكلها تصب في معنى البحث عن طبيعة المعرفة البشرية، والإجابة عن أسئلة من قبيل؛ ماذا يمكننا أن نعرف؟ وكيف يتم ذلك؟ وما هي شروط وحدود وقيمة المعرفة؟ وجميع هذه الأسئلة ذات طبيعة فلسفية، لذا من الصعب إقامة حوار أو حدود نهائية بين الأبيستمولوجيا، ومختلف الدراسات والابحاث المشابهة لها، كتلك التي ذكرناها من قبل، فالغالب أن الأبيستمولوجيا تتناول مسائل هي بالأصالة من ميدان الميتودولوجيا، أو المنطق، أو فلسفة العلوم، أو نظرية المعرفة. وهذا ما حدا بمحمد عابد الجابري إن يقول: "سواء سميناها منطقا خاصا، أو منطقا كبيرا، أو نظرية اليقين، أو نظرية المعرفة، أو أبيستمولوجيا، أو كنوزيولوجيا أو علم المعايير، أو النقد، فإن البحث الذي نقوم به، كان هدفه دوما بشكل أو بآخر، هو بيان شروط المعرفة البشرية و قيمتها وحدودها"¹.

يتضح من هذا، أنه لا يمكن الفصل بين الأبيستمولوجيا والفلسفة بصورة عامة، و بينها وبين نظرية المعرفة عند الذين يميزون بين المصطلحين. وإن كان هناك اتجاه سائد اليوم يدافع عن ضرورة الفصل بين الأبيستمولوجيا وبقية مباحث فلسفة المعرفة على اعتبار أن الأبيستمولوجيا تهتم بالمعرفة العلمية وحدها، في حين تتوغل نظرية المعرفة بشكلها التقليدي في مباحث ميتافيزيقية غير علمية. ويجادل أصحاب هذا التوجه بأن الأبيستمولوجيا ينبغي أن تكون أكثر طبيعية (Naturalized)، لتتلاءم مع العلم. وهذا ما يجعل الأبيستمولوجيا مجرد امتداد لفرع أو أكثر من فروع علم النفس المعرفي. وعلى الطرف الأقصى من هذا الاتجاه هناك من يعتقد أن مبحث الأبيستمولوجيا أو نظرية المعرفة قد مات. ويمثل هذا التوجه معظم التيارات المتفائلة بالموضوعية العلمية (Scientific Objectivity). ويخالفهم الرأي كل الفلاسفة الذين يرون أن إعلان وفاة الأبيستمولوجيا غير ممكن مادامت مشاكل العلم غير مستقلة عن مشاكل الإنسان².

¹ - محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 19.

² - Michael Williams, **Problems of knowledge, A Critical Introduction to Epistemology**. Baltimore USA: Oxford University Press, 2001, p5.

المطلب الثاني: الأستمولوجيا والميتودولوجيا

يعود الاشتقاق اللغوي لمصطلح الأستمولوجيا (Epistemology)، إلى اللغة اليونانية (Logos & Episte) فالسابقة Episte تعني "المعرفة" أو "العلم" في مفهومه القديم، بينما تعني اللاحقة Logos "الحوار" أو "السبب" أو "جسد المعرفة"¹. ويعود أصل كلمة ميتودولوجيا إلى اللفظة اليونانية (Methodos)، ومعناها المنهج أو الطريق المؤدي إلى الغرض المطلوب. ولا يبعد المعنى الاصطلاحي عن المعنى اللغوي، فالمنهج في البحث العلمي هو الطريق المؤدي إلى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة².

وفي الغرب لم يأخذ مبحث المناهج معناه الحالي، أي بمعنى أنه طائفة من القواعد العامة المصوغة من أجل الوصول إلى الحقيقة في العلم، إلا مع عصر النهضة الأوربية، ففي هذه الفترة نرى المناطق يعنون بمسألة المنهج كجزء من أجزاء المنطق، وأوضح محاولة في هذا العصر ما قام به راموس (Petrus Ramus) في القرن السادس عشر حين قسم المنطق إلى أربعة أقسام: التصور، والحكم، والبرهان، والمنهج. على أن راموس لم ينته إلى تحديد منهج دقيق للعلوم، بل عنى خصيصا بالمنهج في البلاغة والأدب، أما الخطوة الحاسمة فقد جاءت على يد فرنسيس باكون (Francis Bacon) في كتابه "الأرغانون الجديد" (Novum Organum) سنة 1620، حين صاغ قواعد المنهج التجريبي بشكل واضح، وتلاه ديكارط بكتابه "مقال في المنهج" سنة 1637، حيث حاول إيجاد منهج يسير بالعقل بشكل منظم للكشف عن الحقيقة في العلوم³.

وبالموازاة مع هذا استمر المناطق في تطوير الميتودولوجيا وفق نظرتهم التي تصر على أن المنهج جزء من المنطق وليس بحثا مستقلا بذاته. و أبرز من قدم جهدا في هذا منطقة بور رويال Logique de Port-Royal سنة 1662، إذ عنى مؤلفوه بتعريف المنهج وجعلوه القسم

¹- A. Pablo Lannone, op.cit, p 176.

²- عبد الرحمن بدوي، *مناهج البحث العلمي*. الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977، ص5.

³- المرجع نفسه، ص5.

الرابع من منطقتهم، وحددوا تعريفه بأنه: "فن التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، أو البرهنة عليها للآخرين حين نكون بها عارفين"¹. وأول ما يلاحظ في هذا التعريف أنه ناقص، فهو لا يكاد يتحدث إلا عن الأفكار، لا عن الوقائع والقوانين، و ربما كان السبب في ذلك أنهم عنوا بالمنهج الرياضي الاستدلالي دون المنهج التجريبي أو التاريخي، لذا لا نرى في حديثهم كلاما عن العلوم الفيزيائية، بل اقتصر الأمر تقريبا على الرياضيات والهندسة بشكل خاص. بيد أنه من الممكن - بإضافة منطوق بيكون إلى منطوق بور رويال - القول إن المنهج الاستدلالي والمنهج التجريبي قد تكوّنا في القرن السابع عشر بصورة واضحة، مهدت الطريق للتعريف الاصطلاحي للمنهج كما هو متداول اليوم².

إن دور الميتودولوجيا يتركز في الكشف عن الطرق التي بواسطتها يتمكن العلم من مواجهة الحقائق المثبوتة في العالم ويستكشف العلاقات المنطقية التي تربط بين هذه الطرق. فالقضايا المتعلقة بالإحساس الذي يتم عن طريقه قبول النظريات في العلوم، وتأكيد العلاقة بين الأدلة والفرضية، ومدى خلو الدعاوى العلمية من بيانات الرصد الخاطئة، هي موضوع الميتودولوجيا³. هناك فرق إذن، بين الأبيستمولوجيا والميتودولوجيا في مستوى التحليل؛ إن مستوى التحليل في الميتودولوجيا، علاوة على كونها تتناول كل علم على حدة، مقصور في الغالب على الدراسة الوصفية، في حين أن الأبيستمولوجيا فضلا عن سعيها لأن تكون نظرية عامة في العلوم، ترتفع إلى مستوى أعلى من التحليل، مستوى البحث النقدي الرامي إلى استخلاص الفلسفة التي ينطوي عليها ضمنا التفكير العلمي. إن من جملة المسائل التي تتناولها الأبيستمولوجيا بالنقد المناهج العلمية ذاتها، إذ تبحث عن ثغراتها وتعمل على معالجتها⁴.

¹ - Antoine Arnauld, **Logique de Port-Royal**. Paris: Jacques Lecoffre et C, Libraires, 1853, p 337.

² - عبد الرحمن بدوي مرجع سابق، ص 4-5.

³ - Robert Audi. **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. New York: Cambridge University Press, second edition, 1999, p 700.

⁴ - الجابري، مرجع سابق، ص 23.

المطلب الثالث: مجالات البحث الأبيستيمولوجي

لمعرفة الإشكالات التي تهدف نظرية المعرفة أو الأبيستيمولوجيا إلى دراستها يميز ميكائيل وليمز (Michael Williams) خمس مشكلات أساسية تتناولها الأبيستيمولوجيا وهي¹:

1- **المشكلة التحليلية:** ما هي المعرفة؟ و يمكن أن نطرح تحت هذا السؤال أسئلة جزئية كثيرة من قبيل: كيف يمكن التمييز بين الرأي والاعتقاد؟ فتحليل المعرفة معناه إعطاء الشرح الدقيق للمعرفة من جميع جوانبها ومحاولة تفكيك هذا المفهوم.

2- **تعيين الحدود:** ويمكن تقسيم هذا الإشكال إلى إشكاليتين فرعيتين²:

أولاً: أسئلة المشكلة الخارجية؛ وهي الأسئلة التي تنبري لكشف أي نوع من الأشياء يمكن إقامة معرفة تتمحور حوله، وفي المقابل، لماذا تخضع بعض المواضيع للدراسة، بينما تأتي مواضيع أخرى إلا أن تكون حبيسة الفكر أو الإيمان؟ هل الأشكال البارزة من الخطاب تقع ضمن الوجود الواقعي وبالتالي يمكن أن يكون لها معنى؟ إن الهدف هنا هو رسم حدود بين ميدان البحث في المعرفة (Knowledge) وبين الميادين البحثية الأخرى.

ثانياً: أسئلة المشكلة الداخلية؛ وتنصب حول ما إذا كان هناك حدود تتخلل ميدان المعرفة، فكثير من الفلاسفة يتمسكون بأن هناك تمايزاً أساسياً في المعرفة بين ما هو "بعدي" (posteriori) أو تجريبي، وبين ما هو "أولي" (a priori) أو غير تجريبي. تتمسك المعرفة التحريبية بالتجربة والملاحظة بينما تطرح المعرفة الأولية نفسها دون حاجة إلى التجريب، وتعتبر الرياضيات البحتة خير مثال على هذا، ومع ذلك هناك من فلاسفة المعرفة من يرفضون هذا التمييز و يتمسكون بالقول بعدم تمايز المعرفة.

3- **مشكلة المنهج:** تتعلق بسؤال كيفية الحصول على المعرفة، و هنا تبرز لدينا ثلاثة أسئلة فرعية:

¹- Michael Williams, op.cit, p 5.

²- Ibid, p 5.

أولاً: مشكل الوحدة؛ الذي يلقي بين أيدينا سؤال: هل هناك طريق واحد فقط للبحث عن المعرفة أم هناك سبل متعددة تختلف حسب نوع المعرفة؟ فعلى سبيل المثال بعض الفلاسفة يتمسكون بأن هناك فروقا أساسية بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية و الإنسانية، في حين يتجاهل آخرون هذه الفروق.

ثانياً: أسئلة مشكلة تحسين المعرفة؛ كيف نستطيع تطوير طرقنا في البحث عن المعرفة؟ لقد كان هذا السؤال هو الإشكال المعرفي الجوهرى لدى فلاسفة القرن السابع عشر وهم بصدد الدفاع عن التقدم العلمى الصاعد ضد ما كانوا يعتبرونه دوغمائية عقيمة للفكر المدرسى (النسخة شبه الرسمية للفلسفة الأرسطية كما كانت تدرس في المدارس الأوربية قبل عصر التنوير).

ثالثاً: مشكل العقل أو العقلانية؛ التي تعنى بسؤال ما إذا كان هناك مناهج أو طرق للتحقق و إثبات المعرفة بشكل عقلاي، وما هي هذه المناهج؟

4- مشكل الشك: هل يمكن الحصول على كل المعرفة؟ هذا السؤال ضل دوما يضغط بقوة لأن الحجج القوية للفلاسفة القدامى تؤكد بأن هذا غير ممكن. فعلى سبيل المثال ورغم أن المعرفة لا يمكن أن تتوقف عند الافتراضات الأولية، جميع الأدلة ينبغي أن تأتي وتنتهي في مكان ما، لكن الواقع يثبت أن هناك فرضيات بقيت دون تبرير، ولذلك لن نتوصل إلى كامل المعرفة، و من هنا يبرز مبدأ الشك الذي يفرض وجود المبرر قبل المعرفة، فهناك ارتباط وثيق بين الشك و بين التبرير من الناحية الأبتيمية.

5- مشكل القيمة: المشاكل التي طرحت للتو ليس لها معنى، إلا إذا اقترنت المعرفة بقيمة ما، وهنا يطرح السؤال: لماذا هذا الشرط؟ وكافتراض، نحن نريد المعرفة، لكن لأي غرض؟ هل نحتاجها بشكل يقيني قاطع، أو فقط من أجل الحصول على اقتراحات، وفي بعض الحالات، هل المعرفة هي الهدف الوحيد للبحث؟ أم أن هناك غايات أخرى مساوية أو أعظم أهمية من المعرفة في حد ذاتها¹؟

¹ - Ibid, pp 5-6.

المبحث الثاني: فلسفة العلم الحديث

المطلب الأول: النظرة المتلقية للنظريات العلمية

نحتاج ونحن نعالج المسائل المتعلقة بنظرية المعرفة في علم الاقتصاد، أن نتعرف على فلسفة المعرفة المهيمنة على التيار الأساسي في علم الاقتصاد وهو يحاول الظهور في شكل علمي يتوافق مع نمط عصر الحداثة وعقيدة المنهج العلمي، هذه الفلسفة أطلق عليها فريدريك سوب (Frederick Suppe) تسمية "النظرة المتلقية للنظريات العلمية" (The Received View of Theories)¹.

يذكر دونالد ماكلوسكي (Donald McCloskey) خصائص النظرة المتلقية-التي تعترف فقط بنموذج من المعرفة تراه مرتفعا عن الشك- ويلخصها في المواصفات التالية²:

- 1- التنبؤ (والتحكم) هو هدف العلم.
- 2- المضامين الملحوظة (أو التنبؤات) هي الشيء المهم لبيان حقيقة أي موضوع.
- 3- الملاحظة تستتبع تجارب موضوعية قابلة للإعادة.
- 4- تكون النظرية خاطئة إذا وفقط إذا ثبت بطلان مدلولها التجريبي.
- 5- الموضوعية ينبغي أن تثنى، فالملاحظة الذاتية (الاستبطان) ليست بالمعرفة العلمية.
- 6- القول المأثور لكالفن (Kelvin's Dictum): "عندما لا يكون بوسعك التعبير عن المعرفة بلغة الأرقام، فاعلم بأن معرفتك هزيلة وغير مرضية".
- 7- يمكن للاستبطان وما وراء الطبيعة وفلسفة الجمال، وما شابهها أن تسهم في اكتشاف فرضية ما، ولا يمكن أن يعتمد عليها في تسويتها.

¹ -Frederick Suppe. **The Structure of Scientific Theories**. Urbana and Chicago: University of Illinois press, 1977, pp 6-118.

² - Donald N. McCloskey. "The Rhetoric of Economics", *Journal of Economic Literature*, Vol. XXI, (June 1983), p 484.

8- من شأن المنهج الفصل بين التفكير العلمي وغير العلمي، الوضعي والمعياري.

9- التفسير العلمي لحادثة ما ينتهي بإدراجها تحت قانون عام.

10- ليس لدى العلماء -الاقتصاديون على سبيل المثال- ما يقولونه باعتبارهم علماء حول القيم، سواء كانت أخلاقية أم فنية.

11- شوكة هيوم (Hume's Fork): عند مراجعة رفوف المكتبات، مقتنعين بهذه المبادئ، ما الفوضى التي سنحدثها؟ إذا تناولنا أي كتاب عن اللاهوت والميتافيزيقا المدرسية مثلا- وتساءلنا هل يحتوي على تفكير تجريدي يتعلق بالكمية أو الأرقام؟ لا. هل يحتوي على تفكير تجريبي يتعلق بالحقيقة والأشياء؟ لا. إذن، أضرم النار في الكتاب؛ فهو فارغ إلا من السفسطة والتضليل.

إن قلة قليلة من المشتغلين بفلسفة العلوم اليوم يؤمنون ببعض هذه الفرضيات، والغالبية العظمى منهم لا يؤمنون بأي جزء منها على الإطلاق¹. بيد أن المفارقة تكمن في أن معظم الاقتصاديين لا يزالون يتمسكون نظريا بهذه الرؤية، فلا زالت النصوص الرئيسية لعصر الحداثة تمارس تأثيرها المنهجي في علم الاقتصاد إلى يومنا هذا، ومن هنا يتوجب علينا أن نلقي الضوء على فلسفة العلم التي يعتنقها الاقتصاديون.

المطلب الثاني: الوضعية المنطقية

1 ظهور الوضعية المنطقية

تعتبر "الوضعية المنطقية" (Logical Positivism) الوجه المكتمل للنظرة المتلقية في فلسفة للعلم، والنسخة الأخيرة للفلسفات الوضعية، حيث كانت هي الإطار الجامع لفلسفة العلوم الأنجلو-أمريكية في القرن العشرين، والوريث الرئيسي للتقاليد الوضعية منذ بدء التنوير الغربي، وقد ظهرت الوضعية المنطقية في البداية كحركة فلسفية مع دائرة فيينا (Vienna

¹ - Ibid, p 485.

(Circle). وكان ينظر إليها كصوت جديد تحرري في المشهد الفكري، وحظيت بالاحترام منذ بدايتها، وما كاد القرن العشرون يصل منتصفه حتى كانت الوضعية المنطقية قد كيفت كل مجالات البحث العلمي على صورتها. لكن مجد هذه الفلسفة لم يدم طويلا بعد ذلك، فسرعان ما بدأت في التراجع أثر الهجوم المكثف الذي تعرضت إليه من تحالف قوى مختلفة لفلاسفة العلوم الطبيعية خلال عقد السبعينات من القرن المنصرم. وقبل أن نعرف سبب تدهورها لا بد أن نعرف أولا ماهي الوضعية المنطقية التي صبغت كل العلوم بصبغتها في القرن العشرين ومنها علم الاقتصاد؟

تاريخيا، بدأت الوضعية المنطقية مع مجموعات النقاش التي كانت تتم كل خميس مع موريتس شليك (Moritz Schlick) في فيينا أواخر العشرينيات من القرن الماضي، وفكريا بدأت مع أزمة نظرية النسبية لأينشتاين (Einstein's theory of relativity) في الفيزياء خلال العقد الذي تلى نشرها عام 1905. تسببت نظرية أينشتاين في تمزق الفيزياء - وهي مجموعة من النظريات العلمية التي كانت تعتبر في السابق نموذجا للمعرفة الخالدة غير القابلة للكسر - بحيث لا يمكن ترقيتها بشكل فعال بأي من الخصائص الفلسفية الحاكمة للمعرفة العلمية. وقد استعمل كل من بلومبرغ Blumberg و فيجيل Feigl (1930) مصطلح "الوضعية المنطقية" لتسمية المنظور الفلسفي العام الذي ظهر في دائرة فيينا وأولئك المرتبطين بها¹. ضمت قائمة المعتنقين لفلسفة الوضعية المنطقية أسماء مثل رودولف كارناب (Rudolf Carnap)، وهربرت فيجل (Herbert Feigl)، وفيليب فرانك (Phillip Frank)، وكورت غودال (Kurt Gödel)، وهانز هان (Hans Hahn)، وأوتو نوراث (Otto Neurath)، وفريدريك وايزمان (Freidrich Waismann)، وكارل منجل (Karl Menger)، الذي أصبح فيما بعد أحد الرواد الكبار للمدرسة النمساوية في علم الاقتصاد. ورغم أن الفلاسفة الوضعيين المنطقيين، كانوا واثقين من أن تحليلهم الجديد يمثل نقطة انعطاف كاملة في الفلسفة العلمية، إلا أنهم يعترفون بأن كثيرا من الفلاسفة المتقدمين قد أغنوا

¹- D. Wade Hands, **Reflections without rules; economic methodology and contemporary science theory**. NewYork: Cambridge university press, 2001, pp 72-73.

بخطهم، ومنهم فلاسفة التقليد التجريبي الأوروبيون، وكل من ساهم في تطوير المنطق الرمزي، فضلا عن كل مفكر يظهر عداء للميتافيزيقا أو أي توجه تأملي¹. توسعت دائرة الوضعية المنطقية لتشمل أعضاء رسميين في دائرة فيينا من زملاء شليك، وأنصار آخرين من خارج الدائرة في فيينا وفي بلدان أخرى، إلا أن الجميع يشترك في مبادئ الوضعية المنطقية التي ظهرت في كتابات أبرز فلاسفتها بالأخص برتراند راسل (Bertrand Russell)، ولودفيغ فيتجنشتاين (Ludwig Wittgenstein).

اشترك برتراند راسل مع ألفريد نورث ويتهد (Alfred North Whitehead)، في تأليف كتاب "مبادئ الرياضيات" (Principia Mathematica)، الذي ساهم في إزالة عقدة الوضعيين من الرياضيات، فقد كانت الرياضيات عقبة كؤودا في وجه التجريبيين، ما دام العقل الرياضي مستقل بنفسه عن التجربة، ليصل إلى القضايا الرياضية الضرورية الصدق ذات اليقين المطلق. فكيف نفضل على هذا المنهج العقلي الخالص المستقل على التجربة - منهج الرياضيات الذي تقتفيه الميتافيزيقا - منهجا آخر يعتمد على التجربة، فتجيب نتائج احتمالية؟ ولم يكن التجريبيون جميعا بجرأة جون ستوارت ميل وصلابته التجريبية، كي يزعموا معه أن الرياضيات أيضا تستند إلى تعميمات تجريبية. ربما كانت هذه العقبة الرياضية هي التي منعت التجريبيين خمسة وعشرين قرنا - هي عمر الفلسفة في جذورها الغربية - من اتخاذ موقف شديد التطرف كموقف دائرة فيينا؛ حتى كان كتاب رسل والمدرسة المنطقية في أصول الرياضيات، ليحاجوا بأن الرياضيات ما هي إلا امتداد للمنطق وهي مثله تحصيل حاصل لا تحمل خبرا جديدا عن الواقع. ساهم راسل مع ويتهد في تطوير "المنطق الرمزي" (Symbolic Logic)، وفي تطبيقه على البحث التجريبي، وزوده بالأدوات المنطقية التي تميز الوضعيين المنطقيين عن أسلافهم ذوي التجريبية الصرفة².

أما فيتجنشتاين فقد ترك كتابه التذكاري "الرسالة المنطقية الفلسفية" (Tractatus logico-philosophicus)، الذي كان مرجعا لا غنى عنه بالنسبة لدائرة فيينا في أوج قوتها

¹ -Bruce J.Caldwell, **Beyond positivism economic methodology in the twentieth century**. London : Routledge, 1994, pp 11-12.

² - بحى طريف الحولي. فلسفة العلم في القرن العشرين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، ديسمبر 2000، ص 296.

خلال عشرينيات القرن الماضي، وكان له أثر عميق في التكوين المنطقي لأفراد المجموعة¹. كانت الوضعية المنطقية هي المسؤولة عن كل تطرفات وجنوحات التيار التحليلي في الفلسفة، فقد تمسكت بمفهوم رسالة فتجنشتاين الضيق للفلسفة بوصفها منطلقاً للعلم التجريبي، وشيئاً فشيئاً نتج عن هذا مفهوم للفلسفة بأسرها، بوصفها تحليلاً منطقياً للغة بما فيها اللغة الجارية.

لم تكن الفلسفة التحليلية وحدها هي التي وقعت تحت هيمنة الوضعية المنطقية، بل كل تراث فلسفة العلم السابق أصبح يقرأ وفق رؤيتها. سلم الوضعيون المنطقيون بالنزعة الاستقرائية كما صيغت في القرن التاسع عشر بتجريبيتها الحادة، ليمنطقوها بعد أن تمنهجت؛ أي ليجعلوها حسب الروح العلمية للقرن العشرين، فبدأوا بأصول الرياضيات ثم مدوا نطاق استخدام المنطق الرياضي لتحليل مفاهيم العلم، ثم بناء لغة العلم. وهكذا، لم يعد المنطق الرياضي مع الوضعية المنطقية عصباً للفلسفة فحسب، بل هو جهازها العصبي بأكمله².

2 برنامج الوضعية المنطقية

رأى أعضاء دائرة فيينا أنهم قد اكتشفوا المهمة الحقيقية للفلسفة، والتي هي تحليل عبارات المعرفة، بهدف جعلها واضحة لا لبس فيها. هذه الفلسفة الجديدة تقع على النقيض تماماً من الفلسفة التأملية الألمانية، ومثالية ما بعد كمنط. كان القول بأن جميع الميتافيزيقا لا معنى لها أحد أهم مساهمات الفلسفة الوضعية المنطقية الجديدة، وهذا ما جعل هذه الفلسفة تختلف عن جميع الأشكال السابقة من الفلسفات الوضعية، في استعمالها للتحليل المنطقي لتوضيح الإشكالات والعبارات، لذا كان كارناب يفضل تسمية هذه الفلسفة بالتجريبية المنطقية (Logical Empiricism) بدلا من تسمية الوضعية المنطقية، التي قد تثير التباسا بينها وبين الفلسفات الوضعية قبلها. فهدف هذه الفلسفة إذن، هو التحليل المنطقي، وموضوعها هو العلوم الوضعية أو التجريبية³.

¹ - McGuinness B.F, Vienna circle Institute yearbook- Friedrich Waismann - Causality and Logical Positivism, "Waismann as Spokesman for Wittgenstein", Vol.15, pp 225-241.

² - معنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 291.

³ - Rudolf Carnap. "Testability and Meaning" Philosophy of Science, Vol.3, (1936), p 420 and passim.

يؤكد برنامج البحث الوضعي المنطقي بأن العبارات ذات المعنى فقط هي التي تؤخذ في الاعتبار أثناء البحث العلمي، وتعرف العبارات ذات المعنى (Meaningfulness) أو (Cognitive Significance) بأنها: تلك العبارات التي هي إما تحليلية (تشمل العلوم الصورية كالرياضيات والعلوم) وإما تركيبية (العبارات الواقعية التي يمكن التأكد من صحتها أو بطلانها عن طريق التجريب كقضايا الفيزياء وعلوم الطبيعة)، ووفق هذا المعيار فالعبارات الميتافيزيقية لاهي تحليلية، ولا هي تعود إلى اختبارات تجريبية، ولهذا فهي تستحق أن تصنف بأنها "لامعنى لها"، فهي لا تعدو أن تكون تعبيراً عن عواطف أو مواقف ذاتية تجاه الحياة¹، أو بتعبير موريس شليك: "إن إنكار وجود عالم خارجي متعال سيكون مجرد تعبير ميتافيزيقي يساوي تماماً التعبير عن إثبات وجوده، وبالتالي، فإن التجريبي المتساوق مع مبدئه لا ينكر العالم الفوقي، بل يظهر أن إنكاره أو إثباته كلاهما تعبيران لا معنى لهما"².

كانت المهمة التالية للوضعيين المنطقيين هي تقديم معيار موضوعي للتمييز بين العبارات التحليلية والاصطناعية والتي لا معنى لها، ويبدو أن التمييز بين العبارات التحليلية والأخرى التركيبية لا يثير أي إشكال؛ بينما تكمن الإشكالات في فصل العبارات الاصطناعية المشروعة عن التأكيدات الميتافيزيقية. أحد الحلول المبكرة لهذا الإشكال عرف بمبدأ "التحقق" (Verifiability Principle)، فالعبارة يكون لها معنى فقط بمقدار ما يمكن التحقق منها في الواقع. يشمل مبدأ التحقق معياراً سمي "القابلية للاختبار" (Testability)، حيث يجب أن يكون المرء قادراً على اختبار ما إذا كان التأكيد الاصطناعي صحيحاً أم خاطئاً. وقد لاحظ كارل همبل (Carl Hempel) أن معيار قابلية الاختبار هو أكثر المواقف المنطقية تحفظاً والأكثر عقائدية، لأنه صارم تماماً، فالعبارة لها معنى تجريبي فقط إذا كانت قادرة، على الأقل من حيث المبدأ، على التحقق الكامل عن طريق أدلة الرصد³.

¹- Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", translated by Arthur Pap in A.J. Ayer (ed.). New York: The Free Press, 1959, pp 65-80.

²-Moritz Schlick, "Positivism and Realism", translated by David Rynin in A.J.Ayer (ed.), op. cit, p 107.

³- Carl Hempel, "Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes", chapter in: Richard Boyd et al, **The philosophy of science**. London: Massachusetts institute of technologies, 1991, pp 71-72.

تم تعديل معيار القابلية للاختبار مع مرور الوقت، من قبل فلاسفة العلم البارزين أمثال كارل بوبر (Karl Popper)، وكارناب (Rudolf Carnap)، وآير (Alfred Ayer)، وكارل همبل (Carl Hempel)، بسبب أن التعميمات في العلم، لا يمكن معاملتها على أنها عبارات صادقة عن القضايا العلمية، لأنها ببساطة غير تجريبية، وهذا أمر اضطر للاعتراف به حتى فتجنشتاين نفسه في رسالته، مع أنه من أشد المتمسكين بمنطق اللغة التجريبي في فلسفة العلم، واعتبر هذه التعميمات من قبيل "التوصية بمنهج" لتمثيل فئة معينة من الظواهر¹.

ومع ذلك، فهناك اعتداد كبير بالأدلة الرصدية، ميز تقريبا كل جهود الوضعية المنطقية في تحديد معايير الدلالة المعرفية للعبارات. كان لهذا الإصرار على أولية البيانات الفيزيائية الكثير من الآثار، أهمها ما تعلق بالمصطلحات النظرية، فلا يوجد حتى الآن من شاهد الذرة أو البروتون أو المجالات المغناطيسية؛ فهي كلها عبارات افتراض وجودها، فهل نعتبرها عبارات فارغة من المعنى؟ كانت هذه الهزة التي أصابت مبدأ التحقق إيدانا ببدء الانشقاق في جماعة فيينا والتشكيك في فلسفة الوضعية المنطقية بالجملة.

تحت ضغط النقد، اضطرت الوضعية المنطقية إلى التنازل عن مبدأ التحقق، إلى معيار آخر أقل صرامة هو "القابلية للتأييد" (Confirmation)، مع الإبقاء على معيار القابلية للاختبار، فالعبرة تكون قابلة للاختبار إذا كانت هناك إجراءات تجريبية "تؤيد" إثباتها بدرجة ما². من جهة أخرى، وفرت هذه الهزة في برنامج الوضعية المنطقية حافزا لظهور مقاربات وضعية أخرى تحاول الخروج من وضعية الانسداد هذه، لأن التمسك بمعيار التحقق كان سيفضي إلى مشكلات منطقية يستحيل الخروج منها. كانت أبرز تلك المقاربات: الأدواتية (Instrumentalism) والإجرائية أو العملية (Operationalism).

¹-Paul Needham, **Law and Order: Issues in the Philosophy of Science**. Stockholm: Akademilitteratur, 1982, p 86.

²- Carl G Hempel, **Philosophy of Natural Science**. USA: Prentice-Hall Inc, 1966, pp 33-46.

المطلب الثالث: الأدوات

الأدواتية اتجاه رئيسي في فلسفة العلم، ينظر إلى النظريات العلمية باعتبارها أدوات وأجهزة إرشادية، نوظفها لتنظيم خبرتنا، توصف بالصلاحية أو عدم الصلاحية، وليست تعميمات استقرائية أو قضايا إخبارية ذات محتوى معرفي عن العالم التجريبي، لتوصف بالصدق أو الكذب. تقاس قيمة النظرية العلمية عند الأدواتيين بقدرتها على أداء وظائف العلم، وليس بقدرتها على التعبير عن الواقع بصدق، أي أن القانون العلمي لا يصف الطبيعة، بل لعله يصف تصورنا للطبيعة، إنه اختراع أكثر منه اكتشاف، فهو ليس من إملاء الواقع التجريبي، بل هو إبداع عقلي يصنعه العقل مثلما يصنع أي أداة لأداء وظيفة معينة، ومن هنا لا تصبح التجربة هي المحك الحاسم للحكم على النظرية العلمية، بل المحك هو الملاءمة لأداء الوظيفة. ومعايير الملاءمة منطقية منهجية قبل أن تكون تجريبية، فضلا عن البساطة (Simplicity)، التي تعني أن النظرية تحتوي على أقل عدد ممكن من المفاهيم الأساسية والعلاقات، ومن ثم يتم قبول أو رفض الوقائع التجريبية تبعا لقرار منهجي تسنده تلك المعايير المنطقية¹.

تجدر الإشارة إلى أن التفكير الأداتي ليس جديدا في فلسفة العلم، ولا هو رد على إخفاقات الوضعية المنطقية في القرن العشرين، فهناك تناوب بين الواقعية والأدواتية في فلسفة العلم عبر التاريخ، فواقعية القرن السابع عشر وهي الفترة التي سادت فيها النظرة الآلية والذرية، أعقبها في القرن الثامن عشر صعود مناهج الأدواتية في العلم، بسبب تزايد الظواهر الغامضة في العلوم خصوصا الفيزياء مثل القوة الغامضة لجاذبية نيوتن، كان التعامل مع نظرية الجاذبية كمفهوم آلي نافع لحساب حركة الأجسام، أفضل بكثير من التورط في السؤال المتعلق بماهية الجاذبية. وبحلول القرن التاسع عشر ومع التقدم في الكيمياء الذرية والكهرباء والمغناطيسية، عادت الأفكار القديمة وطرح سؤال الكينونات التي لا يمكن مشاهدتها لتصبح مفضلة لدى العلماء. وفي بداية القرن العشرين تعود الواقعية من جديد مع الوضعية المنطقية لكن هذه المرة لم تعد ممثلة لروح العصر بسبب مشكلات تفسير الواقعية لميكانيكا الكوانتم كوصف مباشر صادق للعالم، حيث أن

¹ - معنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 308-309.

الإلكترونات والفوتونات تملك خواص غير متوافقة- كونها تسلك سلوك الموجات وسلوك الجسيمات في الوقت نفسه- وحتى الآن، لا يبدو أن هناك موقعا فيزيقيا يمكننا من ملاحظتها بأنفسنا¹.

رغم كل هذا، لا تنفصل الأدوات عن التيار الوضعي بشكل عام، فهي لا تزال ملتصقة بالوضعية المنطقية والفلسفة التجريبية، حتى لو جعلت دور التجربة استشاريا وتابعا للمعايير المنطقية. وقد دافع إرنست ماخ (Ernst Mach) عن الفلسفة الأدواتية، رغم كونه من أقطاب الفلسفة الوضعية المنطقية. كان ماخ يؤمن بفلسفة علمية ترد كل شيء إلى الإحساسات، وفي ذات الوقت يرى بأن النظريات العلمية هي أدوات اقتصادية مخترعة (Self-Created Economical Tools)، لتمثيل وتصنيف الظواهر وليس لتفسيرها. ف نموذج الذرة هو أداة لتمثيل الظاهرة الفيزيائية، مشابه تماما لتمثيلها عن طريق المعادلات والدوال الرياضية، والغرض الأخير هو التعبير المجرد الأبسط والأكثر اقتصادا عن الظواهر².

أطاح الأدواتيون بالأساس الاستقرائي للعلم، وألقوا مشكلة الاستقراء وراء ظهورهم، وأصبح العلم في نظرهم مجرد نسق منطقي من عبارات هي دوال منطقية، لا تعدو أن تكون أدوات تحقق هدف العلم أو تؤدي وظيفته، وهي السيطرة على العالم ثم التقانة (التكنولوجيا)، وبالتالي أعفوا أنفسهم من العلية ومن افتراض الاطراد في الطبيعة، وأصروا على الاعتقاد بأنه لا يمكن اعتبار القانون العلمي مشتقا من الاختبارات التجريبية، لأن القانون عام والتجربة جزئية. وهكذا انطلق ماخ من الأساس التجريبي الوضعي الحاد ليصل إلى لب الأدواتية، ويشاركه في ذلك فلاسفة أدواتيون آخرون أمثال بيير دوهيم (Pierre Duhem) وهنري بوانكاريه (Henri Poincaré)، وهدف الجميع هو تحرير العلم من الميتافيزيقا. بيد أن الأدواتيين لم يشنوا حربا على الميتافيزيقا كما فعلت الوضعية المنطقية، فقصارى جهدهم هو تجريد العلم من الأبعاد الأنطولوجية التي تسمح بتسلسل الميتافيزيقا، دون إفراط في استخدام المنطق الرياضي بالتقنية الحرفية التي دأب

¹- Alex Rosenberg, **Philosophy of Science a Contemporary Introduction**. New York: Routledge, second edition, 2005, p 95.

²- Craig Dilworth, **The Metaphysics of science: An Account for Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories**. The Netherlands:Springer, second edition, 2007, p 19.

عليها الوضعيون المنطقيون والفلاسفة التحليليون، بل لابد من البساطة والمواءمة، وإلا فإن الأدوات في جوهرها مد لنطاق فلسفة العلم الرياضي إلى فلسفة العلم التجريبي¹.

المطلب الرابع: الإجرائية

الإجرائية منهج مماثل للأداتية اتخذ من قبل فيزيائي معاصر لأجواء الوضعية المنطقية في أوجها وهو الأمريكي بيرسي بريدجمان (Percy Williams Bridgman)، الذي طور الموقف الفلسفي المسمى بالإجرائية أو العملية (Operationalism)، وهو موقف يؤكد أن تعريف أي مفهوم في العلم ليس أكثر من مجموعة عمليات القياس التي يمكن إجراؤها عليه². فإذا اعتمد المرء المنهج الإجرائي، فعليه أن يرفض جميع المفاهيم التي لا معنى لها، والتي لا يمكن تعريفها من خلال مجموعة من العمليات: "إذا كنا نتذكر أن العمليات التي يكون مفهومها فيزيائياً هي عمليات فيزيائية في الواقع، فيمكن تعريف المفاهيم فقط في نطاق التجربة الفعلية، وتصبح غير محددة ولا معنى لها في المناطق التي مازالت بعد لم تطلها التجربة"³. يزعم بريدجمان أن الفلسفة الإجرائية هي ظلال لفيزياء أينشتاين في النظرية النسبية، التي هي فروض غاية في التجريد، ولا يمكن فهمها إلا بوصفها إجراءات معينة للبحث العلمي، وهو بهذا لا يختلف عن الوضعيين المنطقيين، إلا أن الإجرائية مثلها مثل الأداتية، لا تأخذ بعين الاعتبار معيار التحقق الذي بنيت حوله الوضعية المنطقية. وبالرجوع إلى هذه الأخيرة فإنه لا يوجد لدى الوضعيين المنطقيين منهج موحد للاستدلال لوضع المصطلحات النظرية، فبعضهم كان ظاهراتياً (Phenomenalist) دون حرج تماماً مثل ماخ و بريدجمان، فيعتقد بأنه لا ينبغي إطلاق وصف المعرفة إلا على الفرضيات التي تصف ظواهر ملحوظة، وبعضهم مثل كارناب وهميل عدل موقفه، فصار يرى أن المصطلحات النظرية لها معنى جزئي، فيمكن أن تفسر على أنها "لغة ملاحظة" (Observation Language)⁴.

¹ - يعني طريف الخولي، مرجع سابق، ص 309.

² - Percy Bridgman, "The Operational Character of Scientific Concepts", chapter in: Richard Boyd et al, **The philosophy of science**. London: Massachusetts institute of technologies, 1991,p59.

³ - Ibid.

⁴ - Rudolf Carnap, "Knowledge and Truth: Psychology in Physical Language" translated by George Schick in A.J.Ayer (ed.),op. cit, p 197.

ويبدو أن هذا الرأي سيكون هو الأكثر هيمنة على الفكر الوضعي الأكثر حداثة، وهو يعكس تغلغل الأدلة الفيزيائية في الوضعية المنطقية. بالإضافة إلى تأثيره بالمسائل ذات الدلالة الإدراكية والقضايا الخاصة التي يطرحها استعمال المصطلحات النظرية في العلم. وقد أدى الإصرار على معيار قابلية الملاحظة (Observability) بالوضعيين المنطقيين إلى الاعتقاد بالواحدية المنهجية لكل المحاولات العلمية. وكان أوتو نيوراث (Otto Neurath) قد قدم لأول مرة مصطلح "وحدة العلوم"، وعزاه إلى المنطق الجديد الذي يستخدمه الوضعيون المنطقيون¹.

ينتهي منطق وحدة العلوم إلى أن العلوم الاجتماعية لا تختلف عن العلوم الطبيعية في عنايتها بالظواهر الملحوظة، وبالتالي فإن مناهج العلوم الاجتماعية التي تعتمد على أدوات، مثل دوافع اللاوعي، وحالات التوجه العقلي، لتفسير الظواهر الاجتماعية، يمكن أن تتهم بأنها تكهنات ميتافيزيقية. إن الاعتقاد في الواحدية المنهجية قاد الوضعيين المنطقيين لاستكشاف إمكانيات تطوير اللغة الفيزيائية بحيث تكون الافتراضات الميتافيزيقية بحكم التعريف غير موجودة. وفي أمريكا طور الإجراءيون والبراغماتيون (Pragmatists) مواقف فلسفية توازي في كثير من النواحي مواقف دائرة فيينا، رغم أن كل فريق من هؤلاء لم يكن على دراية بما يفعله الآخرون، إلى حدود الثلاثينيات من القرن العشرين².

المطلب الخامس: النموذج الفرضي الاستنباطي في العلم

تضرب النزعة الاستقرائية بجذورها في أعماق التاريخ. وفي التاريخ الغربي يرجع الاستقراء بوصفه نظرية في المنهج العلمي إلى فرانسيس بيكون (Francis Bacon). إن الفكرة الأساسية التي تستند إليها النزعة الاستقرائية، هي أن العلم يبدأ من ملاحظات وينتقل منها إلى التعميمات، أي القوانين والنظريات ومن ثم التنبؤات. يبدأ العلماء في ممارستهم للمنهج العلمي بجمع عدد كبير من الملاحظات الدقيقة، ثم يتوصلون بعد ذلك إلى بعض التعميمات من خلال المعطيات الحسية التي لديهم، وربما يمكنهم على أساس هذه التعميمات، التوصل إلى تنبؤات

¹- Otto Neurath, "Protocol Sentences" translated by George Schick in A.J.Ayer (ed.), op. cit, pp 199-209.

²- Bruce J.Caldwell, op. cit, pp 16-17.

معينة. ويمكن تشبيه المنهج الاستقرائي بتحقيقات شارلوك هولمز (Sherlock Holmes) ففي رواية "فضيحة في بوهيميا" يقول هولمز لمعاونه واطسون: "إنه خطأ كبير أن يدلي المرء برأيه قبل أن تكون لديه معطيات" إن منهج هولمز يستهدف تجميع المعطيات أولاً كي يستدل منها على حقيقة ما حدث. وهذه هي الطريقة الاستقرائية النموذجية التي تميز المنهج الاستقرائي الرفض لأي تأمل نظري يتم بمعزل عن المعطيات الحسية¹.

هذه النزعة الاستقرائية للعلم، أخذت شكلها الكامل مع جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) أبرز المدافعين عن مذهب الاستقراء، وعن روح العصر الوضعي في القرن التاسع عشر وبقيت النظرة الاستقرائية إلى اليوم، تمثل نظرة رجل الشارع لمفهوم العلم. كانت أبرز المآخذ على الاستقرائيين التقليديين من فرانسيس بيكون إلى جون ستيوارت ميل هو أنهم أهملوا دور الفروض في عملية البحث العلمي، فاعتبر بيكون عملية الافتراض نوعاً من استباقات الحوادث (Anticipations of Nature)، أي أحكام تتجاوز ما تخبر به الطبيعة².

ساعد على ترسيخ موقف الاستقرائيين تجاه الفرض العلمي، كونه عملية عقلية ليست مربوطة بالضرورة بالمشاهدة المحسوسة، وبذلك فإن فتح الباب للفروض، يثير مخاوف العودة إلى المنطق الصوري الأرسطي الذي هيمن على تاريخ الأفكار، والذي ثارت عليه التجريبية الاستقرائية واعتبرته فكراً عقيماً لا ينتج أي معرفة بالواقع، إلا أن النموذج الاستقرائي الفج لم يصمد - كما رأينا - أمام هجمات أرنست ماخ، وهنري بوانكاريه، وبيار دوهم، ليفسح المجال للنموذج الفرضي الاستنتاجي الذي بزغ بداية القرن العشرين مع دائرة فيينا الوضعية المنطقية والبراغماتية الأمريكية.

ظهر النموذج الفرضي الاستنتاجي في العلم (The hypothetico-deductive model of science) كنموذج معرفي للبحث في العلوم الطبيعية في مقال مشترك بين كارل همبل وبول أوبنهايم (Paul Oppenheim) بعنوان "دراسات في منطق التفسير" (Studies

¹ -Donald Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p 6.

² - Francis Bacon, *Novum Organum or True Suggestions for the Interpretation of Nature*. London: William Pickering, 1850, pp 14-15.

سنة (Philosophy of Science) (in the Logic of Explanation) نشر في مجلة (The Covering Law Model) 1948. يدعى هذا النموذج في فلسفة العلم بنموذج القانون العام (The Covering Law Model) ، حيث جادل الكاتبان بأن كل التفسيرات العلمية الحقيقية لها بنية منطقية مشتركة، وتنطوي على الأقل على قانون عالمي، بالإضافة إلى بيان الظروف الأولية، أو الحدود ذات الصلة، التي تشكل معا شرح الظاهرة وتخفيض تفسير الواقع إلى وجود علاقات منطقية بين البيانات، تستخلص عن طريق المنطق الاستنتاجي¹.

يقصد بالقانون العالمي فرضيات من قبيل: في كل الأحوال عندما تحدث الظاهرة "أ" تحدث أيضا الظاهرة "ب". ومثل هذه القوانين العامة يمكن أن تكون حتمية بشكل ما بالرجوع إلى الحوادث الفردية في الظاهرة "ب"، أو تأخذ شكلا احتماليا إحصائيا بالرجوع إلى فئة الظاهرة "ب". ومن ثم، فإن القوانين الإحصائية تأخذ شكل هذا المثال: في كل الأحوال عندما تحدث الظواهر "أ"، فإن الظواهر "ب" تحدث أيضا، لكن ضمن مجال احتمال هو "ص" حيث: $0 < 1 < \text{ص} < 0^2$.

ذهب هبل وأوبنهايم إلى أن عملية التفسير (Explanation) في المنهج العلمي تحوي نفس قواعد الاستدلال المنطقي الموجود في عملية التنبؤ (Prediction) ، ويبقى الفارق الوحيد هو أن التنبؤ بالظاهرة يأتي بعديا، في حين أن التفسير يكون قبليا، في حالة التفسير نأتي على الظاهرة التي هي بصدد التفسير، لربطها بقانون عالمي واحد على الأقل، بالإضافة إلى الشروط الأولية التي تتضمن منطقيا التعبير عن الظاهرة في شكل سؤال. بتعبير آخر، لإثبات أن عاملا ما هو سبب لظاهرة ما، فمن السهل إدراج الحدث تحت سؤال ضمن قانون، أو مجموعة من القوانين العامة. من ناحية أخرى، وفي حالة التنبؤ، فإننا نبدأ بقانون عام، إضافة إلى الشروط الأولية، ومنها نستنتج تقريرا عن حدث غير معروف. يستخدم التنبؤ عادة لرؤية ما إذا كان القانون العالمي مثبتا واقعا. بعبارة مختصرة "التفسير هو تنبؤ كتب إلى الوراء". هذا الوصف كما

¹ - Mark Blaug, **The Methodology of Economics or How Economists Explain**. Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 1992, p 4-5

² -Mark Blaug, op.cit, p 4.

يرى هوبل؛ يعني أن هناك تماثلاً منطقياً بين طبيعة التفسير وطبيعة التنبؤ سمي بـ "أطروحة التماثل"
(The Symmetry Thesis).¹

المبحث الثالث: دحضية كارل بوبر

المطلب الأول: تجاوز مشكلة الاستقراء

كشف التطور السريع في المنهج الفرضي الاستنباطي في العلم، عن سطحية النزعة الاستقرائية التجريبية الفجة التي لازمت النظرة المتلقية في فلسفة العلم، لأن النظرة المتلقية تقيم حاجزاً بين لغة الملاحظة ولغة النظرية، وتدعي أن الملاحظة ممكنة من دون نظرية². والواقع أن العداء للميتافيزيقا الذي أظهرته الفلسفة الوضعية، هو الذي ورطها في هذا الموقف المتأزم تجاه الفرض والتفكير النظري، إذ كان الوضعيون ينظرون إلى الفروض على أنها ذات طابع منطقي بحت، وليس فيها أي جانب من الخيال، وإلا كانت ميتافيزيقا. بينما دافع كارل بوبر عن الميتافيزيقا وعن الفروض النظرية، ورأى أنها ضرورية لتقدم العلم، وبين خطأ الاعتقاد بأنه يمكننا أن نبدأ من الملاحظات الخالصة وحدها، بمعزل عن أية نظرية، فهذا أمر مخالف لواقع البحث العلمي، وقد أكد بوبر ذلك بضرب المثال في إحدى محاضراته قائلاً: "أمسك ورقة وقلم، لاحظ بدقة، ثم دون ما لاحظته! وبطبيعة الحال سألني الطلاب عما أريد منهم أن يلاحظوه، وكان من الواضح أن عبارة "لاحظ" فحسب لا تعني شيئاً ولا تؤدي إلى شيء، فالملاحظة لا بد أن تكون انتقائية وتطلب موضوعاً مختاراً من البداية، وتستهدف تحقيق مهمة محددة سلفاً، يحركها ويدفع إليها اهتمام معين، كما أنه لا بد أن تستند الملاحظة إلى وجهة نظر، وأن تسعى إلى حل مشكلة ما"³.

¹ - Wesley C. Salmon, **Causality and Explanation**. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998, p 166.

² - Kwame Anthony Appiah, **Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2003, p 156.

³ - Karl Popper, **Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge**. Oxon: Routledge, 2002, p 61.

أثبت الواقع أن الكشوف العلمية في فيزياء القرن العشرين في معظمها كانت فروضا تخيلية في البداية، ثم تم إثباتها تجريبيا بعد ذلك، يضاف إلى هذا، أن التوتر بين الوصف والقانون ومنهج البحث في فلسفة العلم، تحول إلى عامل أساسي في النقض الافتراضي للنظرة المتلقية في العلم، خلال عقد الستينيات من القرن العشرين. هذا التوتر شكل أيضا قوام تحليل كارل بوبر لدور القابلية للدحض (Falsifiability) في التطور العلمي، الذي أصبح دعامة أساسية في معارضة النظرة المتلقية في العلم. كان بوبر منطقيًا وفيلسوف علم، معنيا بتمييز المعرفة العلمية وبالأسس المنطقية للتجريب، وداعية لوحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والإنسانية، لكنه كان ناقدا للوضعية والاستقرائية على حد سواء.

نقطة البدء عند بوبر هي نقد مبدأ التحقق (Verifiability Principle) الذي قامت عليه الفلسفة الوضعية المنطقية، والذي طابق بين العلم المرئي الملحوظ والمعنى. هذه المطابقة ولدت الكثير من الريبة حول استعمال بعض الموجودات ذات الكينونة غير المرئية في النظريات العلمية، كالفضاء المطلق والزمان المطلق في الميكانيكا النيوتونية، والإلكترونات في فيزياء الجسيمات، وروابط التكافؤ في الكيمياء، والانتقاء الطبيعي في نظرية التطور، ونسبية أينشتاين، وميكانيكا الكم وغير ذلك. رفض بوبر حدود الوضعية المنطقية بين ما له معنى، وما ليس له معنى، ووضع تمييزا آخر يقسم المعرفة الإنسانية بموجبه إلى قسمين هما: العلم واللاعلم (Science and Nonscience). كانت الإجابة التقليدية في القرن التاسع عشر لإشكالية هذا التمييز، أن العلم يختلف عن اللاعلم بمزية استعماله لأسلوب الاستقراء، فالعلم يبدأ بالتجربة ويواصل من خلال الملاحظة والاختبار، إلى أن يصل إلى قانون عام، ويفعل ذلك مستعينا بقواعد الاستقراء¹.

بيد أن مشكلة شهيرة في منهج الاستقراء نبه إليها دافيد هيوم قلبت المفاهيم وأقلقت فلاسفة العلم، خصوصا المتمسكين منهم بالصرامة المنطقية للاستقراء، كالفلاسفة التحليليين والوضعيين المنطقيين. كان هيوم يعتقد أنه لا يمكننا أبدا أن نستدل عن طريق الملاحظات وعن

¹ - Stephen Mumford, "Metaphysics", chapter in: Stathis Psillos and Martin Curd (eds.), **The Routledge Companion to Philosophy of Science**. New York and, Abingdon: Routledge, 2008, p 28.

طريق الاستنباط من اطراد الحوادث عن علاقة سببية عليية تبرر تعميما ما، بل رأى أن ذلك تلازم تبرره العادة المتكررة، وليس تلازما حتميا منطقيا، وأن تقدم السبب على النتيجة هو تقدم في الزمن سماه "نموذج كرة البليار للسببية"¹.

يعتقد الاستقراءيون أن مبدأ الاستقراء يبرهن عن نفسه بنفسه، وحيث أن أي استقراء مستمد من الخبرة إنما يستند إلى مبدأ الاستقراء ذاته، فعلينا إذا أردنا إقامة الدليل في كل مرة أن نعيد الالتفاف حول نفس البرهان، وهكذا إلى ما لانهاية. أقر رسل (Bertrand Russell) بأنه لا يمكننا أبدا أن نستخدم التجربة لإثبات مبدأ الاستقراء، دون الوقوع في الدور (Circular Reasoning)، لذا علينا أن نقبل مبدأ الاستقراء على أساس وضوحه الذاتي، أو نمتنع عن تقديم أي تبرير يخص توقعاتنا في المستقبل².

يضرب رسل مثلا لشرح هذه الفكرة، هو شروق الشمس، فنحن مقتنعون جميعا بأن الشمس سترتفع يوم غد، لكن ما الذي يجعلنا متأكدين من ذلك؟ هل هذا الاعتقاد مجرد نتيجة مبهمة للتجارب السابقة؟ أم يمكن تبريره كاعتقاد معقول منطقيا؟ وليس من السهل العثور على اختبار يمكن من خلاله الحكم على ما إذا كان الاعتقاد من هذا النوع معقولا أم لا، هذا الدليل لا يعتبر مقنعا من الناحية المنطقية بحجة الاستقراء، على اعتبار أن المقدمات الصحيحة تنطوي بداهة على نتائج صحيحة، إذ لا شيء يضمن أن ما ألفنا تكراره في الماضي سيستمر في المستقبل، وعليه لا يسوغ لنا الادعاء بأن القانون الكوني القاضي بأن الشمس تبرز في الصباح جهة الشرق هو قانون غير قابل للتغيير³.

يضاف إلى هذا مشكلة التبرير المنطقي للقفزة التعميمية في الاستقراء من عدد محدود من الوقائع إلى قانون عام، هذه القفزة يمكن أن تقودنا من المقدمات الصحيحة إلى النتائج الخاطئة، فهناك لا تماثل بين عملية الاستقراء ذات الطابع التركيبي، وعملية التعميم ذات الطابع

¹ - David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press Inc., 2007, p 137.

² - Bertrand Russell, *The problems of Philosophy*. London: Oxford University Press, 1951, p 68.

³ - Ibid, pp 60-61.

الاستنباطي (Syllogistic Reasoning)¹. وقد حاول إيمانويل كانط إيجاد مخرج لهذه المشكلة من خلال النظر إلى الاستقراء على أنه مبدأ للسببية العامة، وأنه مبدأ صحيح على نحو قبلي (a priori)، لكن كارل بوبر يرفض هذا التبرير، ويرى أن محاولة كانط البارعة لتقديم تبرير قبلي للقضايا التركيبية كانت غير ناجحة، ووجهة نظره أن الصعوبات المتعلقة بالمنطق الاستقرائي لا يمكن التغلب عليها².

اختار بوبر الخروج من دوامة إيجاد الحل المنطقي لمشكلة الاستقراء التي استنفذت جهودا عقلية دون جدوى، واختار التقدم إلى الأمام وفق منطق آخر للمنهج العلمي هو منهج التخمينات (Conjectures) القابلة للتنفيذ أو التكذيب (Refutation or Falsification). تنبه بوبر إلى أن المنطق الاستنباطي غير قادر على إقامة البرهان ولا التحقق من صدق تعميم ما انطلاقا من الملاحظات، لكنه قادر على إثبات أنه كاذب، ومن ثم فإن فلسفة بوبر بمحملها تستند إلى أن الخاصة المميزة للعلم التجريبي هي إمكان تكذيب عباراته عن طريق المواجهة المستمرة مع الواقع³.

رأى بوبر أن كل فلاسفة العلم التجريبيين، منذ دافيد هيوم حتى جون ستيوارت ميل، والوضعيين المنطقيين والأدائيين ومن بعدهم، ينظرون إلى المعرفة العلمية بوصفها حقائق مثبتة فانشغلوا بتبريرها. لكن بوبر أكد على عكسهم جميعا، أنه لا يهتم بتبرير المعرفة العلمية، بل بتفنيدها وتكذيبها، فعوضا عن الانشغال بتبرير صحة قانون ما، عن طريق منهج التحقق القائم على الاستقراء اللاهائي، يكفي أن نعرف إن كان هناك مثال ما يكذبه. ويضرب بوبر لشرح هذا المبدأ مثاله المفضل -الذي يعود في الأصل إلى جون ستيوارت ميل- وهو أنه لا تكفي كثرة ملاحظتنا للبعجات البيضاء لنستنتج أن كل البعجات في العالم بيضاء اللون، إذ يكفي ظهور

¹ - G.H. Von Wright, **The Logical Problem of Induction**. New York: Barnes and Noble INC., 1965, p 54.

² - Karl Popper, **The Logic of Scientific Discovery**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, pp 5-6.

³ - Karl Popper, **Conjectures and Refutations**, op.cit, p 115.

بجعة سوداء واحدة لدحض هذا الاستنتاج. أي أنه لا يمكن إثبات صحة أي شيء بالطرق المادية، بينما يمكن إثبات أن شيئاً ما خاطئ مادياً¹.

المطلب الثاني: التمييز بين الكشف والتبرير

ميز بوبر بين منطق كشف (Discovery) الفروض العلمية وبين تبريرها (Justification)، وقد مر معنا منطق التبرير مع فلاسفة العلم قبل بوبر، أما منطق الكشف فلا يهتم بتبرير المعرفة العلمية وحدود صدقها وصحتها، بل يعنى فقط بمشكلة نمو المعرفة وكيفية تقدمها، ويصوب الأنظار إلى اللحظة التي تولد فيها الفكرة أو الفرض، وهي ذاتها لحظة التكذيب والتفنيد، ويرى بوبر أن مهمة العالم في تصور فرض أو ابتكار نظرية ما ليست عملية عقلانية بالكامل، كما أنها لا تتطلب تحليلاً منطقياً صرفاً، وهنا يأتي السؤال: كيف تطوراً فكرة جديدة ما على ذهن الإنسان؟ - سواء كانت نغمة موسيقية أو صراعاً درامياً أو نظرية علمية - فجميعها تدخل في دائرة اهتمام الإنسان، لكنها ليست وثيقة الصلة بالتحليل المنطقي للمعرفة العلمية².

وجهة نظر بوبر أنه لا يوجد مصدر منطقي لتلك الأفكار، فكل كشف ينطوي على عنصر غير عقلائي، أو حدس خلاق، بالمعنى الذي يطرحه برغسن (Henri Bergson)، وعلى نحو مماثل يتحدث أينشتاين قائلاً: " البحث عن تلك القوانين ذات الطابع العالمي... أين يمكن الحصول على صورة عن العالم عن طريق الاستنباط الخالص، لا يوجد طريق منطقي يؤدي إليه " ويضيف: " لا يمكن الوصول إليها - القوانين - إلا عن طريق الحدس (Intuition) مثل الحب الفكري (Einfühlung) لمواضيع التجربة³ .

هذا يعني أن نظرية بوبر تحدث نوعاً من التقارب بين "العلم" و"الفن"، من حيث مصدر الأفكار، فحسب بوبر، يمكن للعلماء الكبار أن تكون لديهم تلك الملكة الإبداعية التي يتمتع

¹- Stefano Gattei, **Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality without Foundations**. New York: Routledge, 2009, p 31.

²- Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, op.cit, p 7.

³- Ibid, pp 8-9.

بها العظماء من الفنانين، بل ربما تدخلت حتى الرؤى والأحلام في اكتشاف الفروض العلمية، كما حدث مع كيكول Kekule عام 1865 حيث غلبه النعاس أثناء تأمله في تركيبية جزيء البنزين فحلم بثعبان يعض ذيله، فألهمه ذلك المنظر بعد الاستيقاظ بالشكل الحلقي لجزيء البنزين¹.

استغل بوبر اللاتماثل الموجود بين الاستقراء والاستنتاج (The asymmetry Proving and (between Induction and Deduction)، أو بين البرهان والدحض (Verification and Falsification)، لتأسيس أطروحته في تمييز الحدود بين العلم واللاعلم؛ فالعلم في تعريف بوبر هو ذلك الجسم من الفرضيات المشكلة عن العالم الحقيقي، التي يمكن من حيث المبدأ دحضها عن طريق الملاحظة التجريبية. هذا معناه أن العلم يتميز بمنهجه في تشكيل واختبار فرضياته وليس بموضوع بحثه، أو ادعاء كمال معرفته؛ فالعلم المؤكد يقود إلى الجهالة المؤكدة. يبقى أن الخط الذي رسم ليكون الحد الواصل بين العلم واللاعلم هو اختلاف درجة الاثبات، فليس هناك حدود مطلقة بين القابلية للتفنيد والقابلية للاختبار².

بتعبير آخر، نفهم بأن حدود التمييز (The Demarcation Criterion) عند بوبر هو وصف لنطاق متواصل من المعرفة يتسع أو يضيق؛ في أحد نهاياته نجد العلوم الطبيعية الصلبة كالفيزياء والكيمياء (بمواصلة السير تظهر علوم أكثر لنا كالبيولوجيا التطورية والجيولوجيا والكوزمولوجيا) وفي النهاية الأخرى نجد الشعر والفن والنقد الأدبي ومعارف أخرى تقع بين هذين الحدين كالتاريخ وكل العلوم الاجتماعية³.

المطلب الثالث: معيار القابلية للتفنيد

معيار القابلية للتفنيد أو التكذيب (Falsifiability Criterion)، أي القابلية للاختبار التجريبي هو ما يميز العلم عند بوبر عن غيره من ضروب النشاط العقلي، حيث تكون

¹- Donald Gillies, op.cit, p 30.

²-Mark Blaug, op. cit, p 14.

³- Ibid.

عبارة ما علمية إذا كانت قابلة لأن تحدد أمثلة من التجربة تبين كذبها، أما العبارات التي لا تقبل التنفيذ فإنها تظل خارج دائرة العلم. ويضرب بوبر مثالا عن ذلك بعبارة "سوف تمطر أو لا تمطر هنا غدا" هي عبارة لن ينظر إليها على أنها علمية (أمبريقية)، لأنه لا يمكن تنفيذها (تكذيبها) ببساطة، بينما القضية "سوف تمطر هنا غدا" فيمكن اعتبارها قضية علمية لأنها قابلة للاختبار التجريبي بمحيء الغد¹.

وهكذا فإن معيار القابلية للتكذيب يستبعد الجمل الإنشائية التي لا تعطينا خبرا عن الواقع، أو الجمل المنطقية التي هي تحصيل حاصل، وكل الفروض الميتافيزيقية التي هي من صنع العقل أو الخيال من أن تكون عبارات علمية، وهنا يتميز بوبر عن بقية الوضعيين المنطقيين في موقفه من الميتافيزيقا، فالوضعيون المنطقيون يعتبرونها عبارات خالية من المعنى ولا فائدة منها في مجال العلم إطلاقا، بينما يقر بوبر بعدم علميتها لكنه لا يعتبرها خالية من المعنى بل بالعكس تماما هي مجال خصب لتوليد الفروض العلمية كما مر معنا، لكنه يؤكد على ضرورة وضع الحدود للتمييز بين العبارات العلمية من جهة والميتافيزيقا والعلم الزائف (Pseudo- Science) - العبارات المنتكرة في هيئة إخبارية عن الواقع وهي لا تخبر بشيء - من جهة أخرى، عن طريق معيار القابلية للتكذيب².

المطلب الرابع: التمييز بين معيار قابلية التحقق ومعيار القابلية للتكذيب

إن معيار التحقق (Verifiability) الذي تمسك به الوضعيون المنطقيون يحوي مغالطة منطقية مشهورة هي مغالطة إثبات التالي (Affirming the Consequent)، فالصحيح منطقيا أن العبارة الشرطية (Conditional Statement)، هي العبارة التي تضع شرطا (Condition) يسمى المقدم (Antecedent) ثم تمضي إلى التالي (Consequent)، لتحدث عما يلزم عن هذا الشرط، أي تحدث عما يكون عليه الحال إذا تحقق هذا الشرط. وفي مغالطة إثبات التالي يتم الانتقال في الاتجاه العكسي؛ من إثبات التالي إلى إثبات المقدم³.

¹ - Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, op.cit, p 19.

² - Ibid, pp 14-20.

³ - عادل مصطفى، المغالطات المنطقية طبيعتها الثانية وخبزنا اليومي: فصول في المنطق غير الصوري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007، ص 217.

يقع المرء في هذه الأغلوطة، حين يعتقد أن الشرط ولازمه (أي المقدم والتالي) في القضية الشرطية منعكسان، أي أنه بوسعه أن يعكس القضية فيمضي من التالي إلى المقدم تماما مثلما يمضي من المقدم إلى التالي. وترتكب هذه الأغلوطة في كل حالة نعتقد فيها أن نظرية ما صحيحة، لأن نتائجها التي لا بد أن توجد إذا كانت صحيحة هي نتائج موجودة، فنظن أن التحقق (Verification) كاف للبرهنة على صحة النظرية، مع أن الاستنتاج في هذه الأحوال لا يكون صحيحا، إلا في الحالة التي نجزم فيها بأن هذه النظرية وحدها هي التي تفسر حدوث هذه النتائج، وفيما عدا ذلك لا يكون الاستنتاج مفيدا لليقين¹.

إن الشكل المنطقي لهذه المغالطة هو:

إذا كان أ صحيح فإن ب صحيح.

ب صحيح.

إذن أ صحيح.

وكي يكون الشرح أقرب إلى مجال بحثنا نعطي مثالا اقتصاديا:

إذا خفضت الضرائب، سيكون لدي الكثير من النقود لأنفقها.

لدي الكثير من النقود لأنفقها.

إذن فقد خفضت الضرائب.

من الواضح أنه لا يوجد تلازم منطقي بين المقدمة والنتيجة، فالأغنياء من الناس في الغالب لديهم الكثير من النقود لينفقوها سواء ارتفعت الضرائب أم انخفضت²، وسنكون على صواب منطقيا إذا أكدنا المقدمة المنطقية الأولى (أحيانا تسمى *modus ponens*)، وترتكب مغالطة منطقية إذا بدأنا بالتالي فأكدناه، ما يبقى لنا أن نفعله هو أن ننفي التالي (*modus tollens*)، وبهذه الطريقة تبقى القضية دائما صحيحة. وإذا أردنا التعبير عن ذلك منطقيا نقول: "إذا كان أ صحيحا فإن ب صحيح؛ ب ليس صحيحا بناء على أن أ ليس صحيحا³."

¹ - عبد الرحمن بدوي، المنطق السوري والرياضي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1997، ص 246.

² - Bo Bennett, **Logically Fallacious: The Ultimate Collection of Over 300 Logical Fallacies**. Boston: eBookit.com, 2012, the affirming consequent.

³ - Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, op.cit, p 71, 251.

يمكن شرح ما سلف بلغة أكثر بساطة؛ (modus ponens) في المنطق الصوري معناه أن الحقيقة في المقدمات تنتقل باتجاه النتائج، لكن الزيف ليس كذلك (modus tollens)، ذلك يعني أن زيف النتائج ينتقل إلى الوراثة باتجاه المقدمات في حين لا يحدث ذلك في حالة الحقيقة. فالأول يخبرنا أنه حين يظهر أن المقدمات خاطئة، فإن الحقيقة أو الزيف تبقى محل سؤال مفتوح في النتيجة، والأخير يخبرنا أنه حين تكون النتيجة خاطئة فإن أحد المقدمات أو أكثر ينبغي أن يكون خاطئا، بل حتى إذا كانت المقدمات صحيحة، فلا نزال غير قادرين أن نضمن حقيقة النتائج.

هنا سبب من الأسباب التي جعلت كارل بوبر يشدد الوطأة حول فكرة اللاتماثل (asymmetry) بين التحقق (verification) والتفنيد (falsification)، انطلاقا من نظرة منطقية صارمة. لا نستطيع أبدا أن نجزم بأن فرضية ما صحيحة لأنها تتفق مع الوقائع؛ حين نفكر انطلاقا من صدق الوقائع نحو صدق الفرضيات، فنحن نرتكب المغالطة المنطقية " إثبات التالي"، ومن جهة أخرى فإننا نستطيع نفي صدق فرضية ما بالرجوع إلى الوقائع، لأن التفكير انطلاقا من غياب الحقائق نحو زيف الفرضيات معناه أننا نراعي العملية الصحيحة في التفكير منطقيا وهي المسماة "نفي التالي". لتلخيص كل ما ذكرنا من براهين في صيغة تستوعبها الذاكرة نقول ما قال بوبر: ليس هناك منطق للبرهان بل هناك منطق للدحض¹

¹ - Mark Blaug, op. cit, pp 14-15.

المبحث الرابع: اللاعقلانية المنهجية

من المنطق الصلب إلى المناهج اللينة

المطلب الأول: أفول النظرة المتلقية في النظريات العلمية

رأينا بأن منهج كارل بوبر هو بالكامل ذو طبيعة تقدمية، صوت واصف للتطبيق في العلم، وليس صوتا ملتزما باللاعقلانية المنطقية الصارمة في منهج العلم، فقد بين أن الجانب اللاعقلاني من التفكير الإنساني قد يكون منجما لا ينضب للفروض العلمية، حتى وإن كان غير قادر على إثبات تلك الفروض أو التنبؤ بصيرورتها، ورغم ذلك فإن منهج التفنيد البوبري لا يزال في حالة انسجام مع النظرة المتلقية في النظريات العلمية القائمة على العقلانية. في نهاية القرن العشرين تعرضت العقلانية العلمية لتغيرات عاصفة، وظل مفهومها يتبدل مع الانقلابات الثورية، وأشكال القطع المعرفي التي شهدتها العلم في القرن العشرين، حتى كادت تلك العقلانية العلمية أن تفقد مدلولها المؤلف. ومع انتهاء القرن أصبح مصطلح "النظرة العقلانية" في فلسفة العلم بشكل عام يرادف نظرة الأبيستمولوجيا الكلاسيكية، أي النظرة الداخلية التي تنظر إلى نمو المعرفة العلمية في حد ذاتها، دون الولوج إلى السياقات الحضارية والتفاعلات الاجتماعية والعوامل البشرية غير الموضوعية التي يولد في أحضانها العلم¹. بعبارة أخرى إن التصادم مع النظرة المتلقية أصبح وشيكا وجها لوجه، خصوصا بعد الضربات التي وجهها النقاد للوضعية المنطقية، وعلى رأسهم كارل بوبر الذي برهن بالطرق المنطقية ذاتها التي اعتمدها الوضعيون المنطقيون على تهافت الطرح الوضعي.

وفي الوقت الذي كان بوبر يقيم منهجه النقدي التطوري الذي يعتبر ثوريا، مادام كل تقدم في العلم يقوم على تكذيب الفرض السابق وليس على تبريره، رأى غاستون باشلار (Gaston Bachelard) فيلسوف العلم الفرنسي أن تقدم العلم ليس تراكميا اتصاليا مثلما تتصوره النظرة الكلاسيكية للعلم، بل هو قائم على "القطيعة المعرفية" (La Rupture)

¹ - بمعى طريف الخولي، مرجع سابق، ص ص 398-399.

(Epistémologique)، التي تعني أن التقدم العلمي ليس إضافة كمية تراكمية للمعارف الماضية، بل هو شق لطريق جديد في المعرفة العلمية غير مطروق من قبل، ويضرب باشلار مثالا لتوضيح فكرته بالمصباح الكهربائي؛ فهو ليس امتدادا لأساليب الإضاءة التقليدية منذ فجر التاريخ التي تقوم على اشعال مواد محترفة، بل هو فتح جديد ليس فيه إحراق لأي شيء بشكل مباشر¹. ويختلف باشلار عن بوبر في عدم اعتماده على لغة المنطق في فلسفته العلمية، ولهذا لم يتمكن من صياغة معايير منطقية للقضية المعرفية مثلما فعل بوبر بصياغته لمعيار القابلية للتكذيب. لكن فكرة الثورة والتقدم كانت موجودة عند الرجلين.

لم يكن الدحض وحده هو ما يميز بين العلم واللاعلم عند بوبر، بل يضاف إليه الطرق المنهجية التي تمنع ما اسماه بوبر في مواضع مختلفة من كتبه بـ "الحيل التقليدية" (conventionalist stratagems)²، وهي افتراضات توضع بجانب الافتراضات الأساسية بهدف تحصين الأخيرة ضد التفنيد. هذا الانحراف في الحفاظ على النظريات وإرجاعها محصنة تجاه الدحض والذي تقبله بوبر مكرها واعتبره انحرافا عن التطبيق الجيد للعلم، أصبح هو القضية المركزية في تفسير السلوك العلمي عند توماس كون (Tomas Kuhn)، في كتابه "بنية الثورات العلمية" (The Structure of Scientific Revolutions)، حيث يطرح كون فكرة مفادها أن تاريخ العلم تميز لمدة طويلة - تتخللها انقطاعات من حين إلى حين - بقفزات متقطعة من نموذج معرفي سائد إلى آخر، دون أن يكون هناك جسر للتواصل بينها³.

يقدم توماس كون رسما لتطور العلوم، يرى فيه أن الفعل العلمي لا يتخذ أسلوبا واحدا عند جميع العلماء، لأنه مشروط بدرجة نمو العلم في لحظة معينة، وغالبا ما يسود تضارب الآراء في فترة ما قبل نضج العلم، وينشأ اختلاف في المبادئ والمفاهيم الأولية التي يعمل بها العلماء في مرحلة عن تلك التي يعملون بها في مرحلة أخرى. بعبارة مختصرة فقد حل الوعي التاريخي بالعلم

¹- Gaston Bachelard, **Epistémologie**. Paris: Presses universitaire de France, 1980, p 44.

²- Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, op.cit, p 33, 41, 61, 62, 78.

³- Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolution**. Chicago and London: The University of Chicago Press, Third edition 1996, p

محل النظرة المتلقية ذات الطابع السكوني اللاتاريخي التي تتعامل مع النظريات العلمية كمعطى راهن وفق قواعد المنطق فحسب دون تتبع تأثرها بالتاريخ.

المطلب الثاني: نماذج توماس كون

تقوم فلسفة توماس كون على التمييز بين نوعين من مراحل التطور في النظريات العلمية؛ المرحلة الأولى سماها مرحلة العلم العادي (Normal Science)، وهي مرحلة تتميز بسيادة نموذج إرشادي (Paradigm) معين يهيمن على طريقة تفكير المجتمعات العلمية، تليها المرحلة الثانية وهي الثورة على هذا النموذج، هذه الثورة تتيح المجال لنموذج معرفي علمي جديد ليحل محل النموذج القديم. استعمل كون مصطلح النموذج بكثرة في كتابه بنية الثورات العلمية، وعرفه بتعاريف مختلفة وفضفاضة، لكنها ترجع كلها لتشير إلى أن النموذج هو نظرية عامة يلتزم بها المجتمع العلمي في مرحلة ما بحيث يجب التسليم بها وبكل مسلماتها ومناهجها، وتصبح تقليدا للبحث متعارفا عليه بين العلماء¹، وفي أماكن أخرى من كتاب بنية الثورات العلمية ذهب كون أبعد من ذلك بإعطاء لفظ النموذج معاني أوسع، باعتباره نظرة ميتافيزيقية عامة للعالم؛ وكان هذا آخر معنى استقر عليه الكاتب في الطبعة الأولى من كتابه. وفي الطبقات التالية يعترف كوهن بعدم الدقة المصطلحية في الطبعة الأولى، ويقترح استبدال مصطلح النموذج بمصطلح آخر هو "ال قالب المعرفي" (Disciplinary Matrix)، يقصد بالمعرفي (Disciplinary) ما يرجع إلى كل مختص في حقل تخصصه، ويقصد بالقالب (Matrix) أن النموذج يتكون من عناصر مختلفة لكنها منتظمة فيما بينها وفق منطق واحد².

إن مفهوم النموذج عند كون قريب من مفهوم "روح العصر" أو رواية العالم المتداولة في الفلسفة الألمانية التقليدية، أو مفهوم "الإبستيمي" (Episteme) لدى ميشال فوكو (Michel Foucault) أو "أسلوب التفكير" عند لدفيك فلك (Ludwik Fleck)، الذي لم يعرف انتشارا واسعا، لكن يبدو أن توماس كون استفاد منه كثيرا. وأسلوب التفكير هو طريقة تأخذ بها

¹-Thomas S. Kuhn, op.cit, p 10.

²Ibid, p 184.

الجماعة العلمية تتضمن معايير يكون حضورها لازما لكل فعل علمي، يقول فلك: " يمكن تصور كل اكتشاف تجريبي بأنه امتداد لأسلوب التفكير أو تطويرا له أو تغييرا له"¹.

خلال عملية البحث ضمن النموذج السائد يترسخ لدى الباحثين نوع من الاتفاق على اشكالات علمية أطلق عليها كون تسمية الألغاز (Puzzles)، وهي لا تعدو أن تكون إشكالات محددة سلفا تهيء لكل باحث إبراز قدرته الإبداعية في وضع الحلول تماما مثل لعبة الكلمات المتقاطعة أو تجميع المكعبات. والمعروف أن جودة اللغز لا تعني إطلاقا أن نتيجة حله هامة أو ذات فائدة عظيمة، بل بالعكس كما يقول كون؛ فإن المشكلات الملحة مثل الشفاء من مرض السرطان أو وضع خطة لسلام دائم ليست من قبيل الألغاز على الإطلاق².

بهذه الطريقة، فإن العلم العادي لا يلتفت إلى النموذج المعرفي ذاته ليراجعه ويقومه، بل ينهمك في حل الألغاز التي تدرب المجتمع العلمي على تشكيلها ثم حلها، ويصبح الممارسون للعلم العادي يشكلون معهدا خفيا، بمعنى أنهم متفقون معا على الإشكالات التي تحتاج حلولا وعلى الشكل العام الذي ينبغي على الحل أن يأخذه؛ زيادة على ذلك، فإن حكم الزملاء فقط هو الذي يعتبر في وضع الإشكالات وصور الحلول.

بهذه الوتيرة تحرز المعرفة العلمية تراكما واتساعا كبيرين لكن على حساب الابتكار والتقدم إلى الأمام. إن العلم العادي ذو طبيعة تراكمية بامتياز، لكنه يعجز عن التعامل مع الظواهر "الشاذة" التي لا يتوقعها النموذج الإرشادي المعمول به، فخلال مباشرة البحث في إطار نموذج معين ينسب كل إخفاق في الاختبار أو فشل في الاستدلال إلى الباحثين، بدلا من التشكيك في النموذج السائد. لكن تكرار الفشل - المتمثل أساسا في عدم التطابق بين النظرية والوقائع - لا يلبث أن يثير التساؤل حول بعض الأفكار السائدة بشكل ملفت لانتباه المجتمع العلمي، عند هذا المستوى تبرز سمات "الأزمة" في النموذج الإرشادي السائد بتكاثر الظواهر التي تشذ عن النموذج ويعجز عن تفسيرها³.

¹ - بناصر البعزاني، الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية. الرباط: دار الأمان-المركز الثقافي العربي، 1999، ص 302.

² - Thomas S. Kuhn, op.cit, p 36.

³ - بناصر البعزاني، مرجع سابق، ص 302.

تبعث الأزمات في النموذج الإرشادي السائد على التفكير في الحل، وأحيانا تنتهي الأزمة من خلال النموذج نفسه بحيث يتمكن العلم العادي من استيعابها وحل المشكلات العلمية من داخل النموذج، وأحيانا يعجز العلماء عن إيجاد حل للمشكلات رغم كثرة المحاولة، ومن ثم تتولد حالة يأس من إيجاد الحل داخل النموذج السائد، وأحيانا أخرى تولد هذه الأزمة إرهاصات لميلاد نموذج جديد فتبدأ مرحلة انتقالية تتميز بالصراع بين الأفكار وكثرة الجدل بين العلماء واتساع البون بين الفرضيات والمسلمات كنتيجة لتخلخل النظام داخل النموذج القديم. فالأزمة إذن شرط ضروري لانبعاث النظريات الجديدة¹. بيد أن التحلي عن النظريات القديمة وتبني نموذج جديد لا يتم إلا إذا توفرت نظرية بديلة تحل مكان النموذج القديم، وحين يتحقق هذا الإبدال تتحقق الثورة العلمية².

إن "العلم العادي" هو الغالب على سيرورة تطور العلوم، ولا يحدث "العلم الثوري" إلا إذا حدث تغير شامل في الرؤية وفي المفاهيم، وهناك أمثلة يكررها كون عن الثورات العلمية، كثورة كوبرنيك (Nicolaus Copernicus) على نموذج بطليموس (Claudius Ptolemy) الفلكي، وثورة الكيمياء مع لافوازييه (Antoine Laurent Lavoisier)، وثورة نسبية أينشتاين على فيزياء نيوتن³. تعني الثورة العلمية أن تغيرا في النظرة إلى العالم قد حدث، وهذا التغير قد يصل إلى درجة اللامقايسة (Uncommensurability)، أي عدم قابلية النظريات العلمية للقياس بذات المقاييس المستعملة بين نموذجين متعاقبين، فمفهوم الكتلة أو الجاذبية عند نيوتن مختلف عن مفهوم الكتلة أو مفهوم الجاذبية عند أينشتاين، فالحكم على النظرية العلمية وتقييمها لا يكون البتة بالقياس إلى نظرية سابقة عليها أو تالية لها في صيرورة التقدم العلمي، بل فقط في إطار النموذج الإرشادي الذي نمت فيه، إن مفهوم اللامقايسة يكاد يوازي مفهوم القطيعة المعرفية عند غاستون باشلار⁴.

¹ - Thomas S. Kuhn, op.cit, p 66.

² - Ibid, pp77-78.

³ - Ibid, p78.

⁴ - معنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 417-418.

بلغت حدة استشعار كون لأهمية الوعي التاريخي أن اهتم اهتماما كبيرا بشأن المراجع العلمية أو الكتب المدرسية للعلوم (Textbooks) التي تفتقد للبعد التاريخي، وبتعبير كون: " إن مفهوم العلم الذي نستمد منه لى يزيد من حيث تطابقه مع المشروع الذي أفضى إليه، عن الصورة التي تكونها عن ثقافة قومية لبلد ما من خلال كتيب دعاية سياحية"¹.

إن الانتقاص من التاريخ حسب توماس كون، يكاد يكون متأصلا في "إيديولوجيا المجتمع العلمي"، وما النماذج الإرشادية إلا تعبير عن الإيديولوجيا الناظمة لذلك المجتمع، فتصنع تماسكه وتجانسه في مرحلة تاريخية معينة. والواقع أن العلماء بهيئاتهم وتنظيماتهم وموضوعات عملهم وأهدافهم المشتركة يمثلون مؤسسة (Institution)، لا تقوم بخلق نوع من الانسجام بين أفراد المجتمع أو الجماعة العلمية كما تفعل أي إيديولوجيا فحسب، بل إن المجتمع العلمي كمؤسسة يتسم بدرجة فريدة من التأزر بشكل يجعله قريبا من الطائفة الدينية، ويمثل النموذج الإرشادي المذهب الذي تعتنقه الطائفة، ولهذا ينظر بعض النقاد إلى تصور كون باعتباره موقفا لاعقلانيا، فكأنه يسوي بين نسق علمي ونسق أسطوري أو ديني².

في الواقع، كان توماس كون ممثلا للمرحلة التي يعيش فيها، وهي الثلث الأخير من القرن العشرين، وهي الفترة التي شهدت تزعزع النظرة الحدائثة التنويرية بمحملها، وليس النظرة العلمية فحسب، وأصبح الحديث عن فلسفات ما بعد الحدائثة في صلب فلسفة العلم، كما برز للوجود علم اجتماع المعرفة الذي يعتبر توماس كون من الرواد الذين فتحوا مجال الحديث فيه من بوابة فلسفة العلم. وهكذا كان توماس كون شديد العناية بالنواحي الأيديولوجية والاجتماعية وحتى النفسية المحيطة بتكون المعرفة العلمية، إلى درجة أن كارل بوبر لآمه على كثرة انشغاله بهذه الأبعاد التي رأى أنها قد تأتي بوابل غزير من الأبعاد الإنسانية للمبحث الأبيستيمولوجي، قد يهدد الركائز المنطقية لفلسفة العلم. من جهة أخرى، فإن كارل بوبر ذاته قبل توماس كون كان قد فتح

¹ - Thomas S. Kuhn, op.cit, p 01.

² - بناصر البوعزاتي، مرجع سابق، ص 305.

باب الخروج من الأطر الوضعية المقتصرة على التحليلات المنطقية لفلسفة العلم حين ابتكر نظرية العقل الموضوعي أو نظرية العوالم الثلاثة ، التي يميز فيها بين عوالم ثلاثة تحيط بالإنسان هي¹ :
العالم الأول: العالم الفيزيائي المادي.

العالم الثاني: هو العالم الذاتي، عالم الأحاسيس والمعتقدات والعقل والانفعالات النفسية.
العالم الثالث: عالم المحتوى، أي الموضوعات الفكرية والعلمية والأعمال الفنية والأدبية بعد أن تنتهي وتفصل عن أصحابها، وكذا النظم السياسية والاجتماعية والقيم والأعراف، ومحتوى هذا العالم نجده في الكتب والمجلات والصحف وأجهزة الكمبيوتر والمتاحف والمعارض ومختلف الوسائط، يضاف إلى هذا المؤسسات الاجتماعية القائمة.

المطلب الثالث: برامج إمري لاكاتوس

يبدو أن كل العبارات حول منهج العلم أصبحت مشحونة بالوعي بالتاريخ، لأن التبشير بمزايا منهج ما في العلم لا يعني أن العلماء الآن أو في الماضي يطبقون ذلك المنهج، علاوة على ذلك، حتى كارل بوبر ذاته وجد أن من المستحيل عمليا تجاهل الرجوع إلى التاريخ واعتباره جزءا من التبرير في رؤيته المعرفية. ويبدو أننا محبسون داخل دائرة مفرغة تحوي استحالة كل من الحرية المنهجية والتاريخ الوصفي الشامل للعلم، وكذا المنهجية الخالصة المألوفة للعلم. للخروج من هذه الدائرة لابد أن نأخذ بعين الاعتبار عمل إمري لاكاتوس (Imre Lakatos) الذي صمم بوضوح ليجعل الدائرة المغلقة دائرة مفتوحة.

في سلسلة من المقالات نشرت بين سنوات 1968 و 1971 طور لاكاتوس من فلسفة بوبر للعلم ووسعها ليجعل منها أداة نقدية للبحث التاريخي متبعا القول الذي اشتهر عنه: "فلسفة العلم من دون تاريخه خواء، وتاريخ العلم من دون فلسفته عماء"². وبمقارنة لاكاتوس مع بوبر وكون، يبدو منهج بوبر في العلم منهجا صارما، بمعنى أن معايير بوبر إذا طبقت، فإن كثيرا

¹ - Karl Popper, **All Life is Problem Solving** translated by Patrick Callhiller. London New York: Routledge, 1999, pp 26-35.

² - Imre Lakatos, **The Methodology of Scientific Research Programs**. New York: Cambridge University Press, 1980, Vol 1, p 102.

مما يطلق عليه وصف العلم سوف يستبعد، لكونه غير صحيح منهجيا. أما منهج كون فهو "منهج دفاعي" رغم عنوانه الثوري، لأنه يقي حياة العلم العادي رغم أنه لم يعد يحل إشكالات الواقع، بل يكتفي فقط بحل الألغاز معروفة النتائج سلفا، ويكل أمر الإشكالات المستجدة إلى نماذج معرفية علمية جديدة. من جهة أخرى يمكن أن تفهم كتابات لاكاتوس على أنها حل وسط بين النزعة اللاتاريخية عند بوبر ومنهجه الصارم، وبين المنهج النسبي الدفاعي عند كون. وهي تسوية تبقى رغم كل شيء داخل العباءة البوبرية، لأن لاكاتوس يوافق بوبر في أن التكذيب هو من الخصائص المميزة للعلم¹.

لا يتعامل لاكاتوس مع النظريات العلمية بشكل مفرد، بل مع "برامج أبحاث" (Research Programs) تحوي نظريات كثيرة، ومن هذه الناحية فإن برامج أبحاث لاكاتوس تشبه نماذج كون من حيث قدرتها على التوسع واستيعاب النظريات. والجديد عند لاكاتوس هو نظريته إلى كيفية نمو العلم، ذلك أن مذهب التكذيب عند بوبر حتى وإن ثار على مذهب التحقق، إلا أنه بدوره أداة أخرى للتحقق من صحة الفرضيات العلمية بطريقة منطقية مختلفة، ثم ينتهي دوره بأن يستبدل هذا الفرض بفرض غيره، ليخضع من جديد لنفس التجربة. بينما تماشى لاكاتوس مع رؤية بيير دوهم (Pierre Duhem) ومن بعده (Willard Van Orman Quine) التي تنص على أن النواتج (Consequences) التي يفرزها الفرض العلمي الجديد، تكون بدورها غرضا لمحك التجريب والتكذيب، الذي لا يخص الفرض الجديد وحده فحسب، بل يشمل كامل النسق المعرفي أو النظرية التي ينتمي إليها هذا الفرض. وقد تعارف فلاسفة العلم على تسمية هذه الرؤية بأطروحة دوهم - كوين (Duhem- Quine Thesis)².

يدافع لاكاتوس عن منهجية برامج البحث العلمي، ويزعم بأنها ستحل إشكالات فشل كل من بوبر وكون في حلها، ومن ثم يرى بأن الوحدة الوصفية للإنجازات العظمى في العلم ليست هي النظرية على انفراد بل هو برنامج البحث المتكامل³. ورغم أن لاكاتوس كان بوبريا

¹ - Mark Blaug, op. cit, p 32.

² -Adolf Grunbaum, " The falsifiability of theories: Total or partial? A contemporary evaluation of the Duhem-Quine thesis" *Synthese*, Vol 14, Issue 1(1962), pp 17-33.

³ - Imre Lakatos, op.cit, p 4.

ولم يكن أداتيا مثل دوهميم وكوين إلا أنه يوافق الأداتيين في أن التقدم العلمي لا يأتي من نظرية واحدة أو حتى من مجموعة من النظريات، بل يأتي من خلال الانتقال من برنامج بحث متدهور إلى برنامج بحث آخر تقدمي، وبطريقة ثورية يحل برنامج البحث الجديد محل برنامج البحث المتدهور تماما مثلما يحل نموذج العلم الثوري مكان نموذج العلم العادي عند توماس كون.

يتميز لاكاتوس بين برنامج البحث المتقدم (Progressive Research Program) وبرنامج البحث المتدهور (Degenerating Research Program) من خلال صحة المحتوى الأمبريقي للبرنامج، فكلما علا مستوى الصحة التجريبية للبرنامج كلما اعتبر تقدما، وإذا اعتري برنامج البحث إضافات غير منتهية من التعديلات، التي يتم تكييفها كلما كانت هناك وقائع جديدة، عندئذ يصنف هذا البرنامج على أنه متدهور¹.

ليست كل النظريات أو العبارات العلمية سواء في برنامج البحث العلمي عند لاكاتوس، فهناك أولا "النواة الصلبة" (Hardcore) للبرنامج، وهي لا تخضع في حد ذاتها للتكذيب، ولا تقبل التفنيد، فهي فرضيات عامة جدا، أو مقولات قبلية لا يتناولها النقاش العلمي، ولا تخضع لمحك التجريب. فهي دائمة التفلت من رقابة الاختبار بحكم بنيتها الميتافيزيقية أو المجردة في كثير من الأحيان. ورغم ذلك فهذه النواة الصلبة هي الأساس النظري الذي يقوم عليه برنامج البحث ويتطور².

يعامل لاكاتوس برامج البحث العلمي بوصفها "إعادة بناء عقلائي" لحلقات في تاريخ العلم، يقوم بها بعض مؤرخي العلم ذوي العقلية الفلسفية ممن يوافقون لاكاتوس في منهجه³. يمكن التمثيل للنواة الصلبة في علم الفلك مثلا لدى كوبرنيك بالفرضيتين الأساسيتين: الأرض تدور حول الشمس، والأرض تدور حول محورها كل يوم. والنواة الصلبة في الفيزياء الكلاسيكية هي فرض الجاذبية وقوانين نيوتن الثلاثة، وفي الكيمياء هي فرض الذرة وقوانين التكافؤ، وفي العلوم الاجتماعية نجد مثل ذلك أيضا، ففي علم الاقتصاد مثلا يعتبر فرض التوازن وفكرة

¹ - Ibid, pp 31-34.

² - بمعنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 427.

³ - Robert Nola and Howard Sankey, **Theories of Scientific Method: An Introduction**. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2007, p 275.

الانسان الاقتصادي الرشيد نواة صلبة في برنامج البحث النيوكلاسيكي، والنواة الصلبة في المادية التاريخية لدى كارل ماركس هي أن التغيير الاجتماعي يتحكم فيه صراع الطبقات الاجتماعية، وهذه الأخيرة تتحكم فيها العوامل الاقتصادية¹.

يعتقد لاكاتوس بأن تاريخ العلم هو تاريخ لبرامج البحث، أكثر من كونه تاريخاً للنظريات العلمية، وكل برامج البحث العلمي يمكن تمييزها بـ "نواة صلبة" محاطة بمجموعة من "الفروض المساعدة" (Auxiliary Hypotheses)، التي تحدث عنها كارل بوبر أثناء مناقشته لمشكلة التحصين ضد التكذيب؛ حيث بين بأنه يمكن للنظريات العلمية الإفلات من التكذيب، بإضافة فروض جديدة للنظرية تساعدها على مقاومة التكذيب².

التقط لاكاتوس من بوبر فكرة الفروض المساعدة لتصبح عنده بمثابة "الحزام الواقي" (Protective Belt) الذي يتحمل عبء الاختبارات، بينما تعامل النواة الصلبة على أنها غير قابلة للدحض عن طريق القرارات المنهجية للمتحكمين في برنامج البحث³. تحوي النواة الصلبة بجانب المعتقدات الميتافيزيقية الصرفة موجهاً (Heuristic) إيجابياً وآخر سلبياً؛ يحتوي الموجه الإيجابي على قائمة ما ينبغي فعله، من جهة التصميم العام لبرنامج البحث، وتحديد المشكلات التي تحتاج إلى بحث وقواعد البحث وطرقه، بينما يحتوي الموجه السلبي على قائمة ما ينبغي تجنبه للدفاع عن النواة الصلبة، بالحيلولة دون تسرب نظريات مناقضة لمنطق برنامج البحث المعمول به⁴.

يضرِب لاكاتوس مثالا عن دور الموجه في برنامج البحث بالميتافيزيقا الديكارتية، حيث افترض ديكارت أن العالم ساعة مهيبة ونسق من الدوامات. يرى لاكاتوس أن هذه الميتافيزيقا كانت موجهاً سلبياً للكشف في مراحل تأسيس العلم الحديث، أحبطت وناوأت نظريات كثيرة اعتبرتها غير علمية كالنظرية الحيوية (Vitalism) - وهي اعتقاد ميتافيزيقي بأن لدى الكائنات الحية قوة داخلية غير مادية هي التي تمنحها الحياة - ونظرية التأثير من بعد (Action at

¹ - السيد النفاذي، "اتجاهات جديدة في فلسفة العلم"، عالم الفكر، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر - ديسمبر 1996، ص 103.

² - Karl Popper, The Logic of Scientific Discovery, op.cit, p 60.

³ - Imre Lakatos, op.cit, p 48.

⁴ - Ibid, pp 48-49.

(Distance)- التي تقول أن الأشياء ذات النوع الواحد ينشط بعضها بعضا ، فكل الأشياء ترفض ما هو مغاير لذاتها وتتبع ما هو مماثل لجنسها- وغيرها من النظريات التي لا تتوافق مع برامج العلم الحديث. وبالقدر نفسه كانت الميتافيزيقا الديكارتية موجهة إيجابيا بشأن نظرية نيوتن الميكانيكية¹.

يتضمن الحزام الواقى الجوانب المرنة من برنامج البحث العلمي، ومن هنا تشترك النواة الصلبة مع الفروض المساعدة لتشكيل نظريات نوعية، تتعرض فيها الفروض المساعدة لمحك الاختبار بينما تكسب النواة الصلبة سمعتها العلمية الواسعة في أمان تام، حيث يتحمل الحزام الواقى مختلف أنواع الاختبارات التجريبية والتكذيبات وربما تعرض للتعديل أو الإلغاء أو الاستبدال، لكن النواة الصلبة تبقى على حالها دون تعديل أو تكذيب. يمكن مقابلة مصطلح النواة الصلبة بمصطلح الرؤية (Vision) عند جوزيف شومبيتر (J.Schumpeter)، في تأريخه لعلم الاقتصاد، حيث يعرف الرؤية بأنها: " فعل معرفي سابق على التحليل يوفر المواد الأولية لعلمية التحليل"². وقريب من هذا يمكن قراءة نظرية ماركس في الأيديولوجيا من خلال طبيعة النواة الصلبة عند لاكاتوس، فماركس يرى بأن الإيديولوجيا تلعب دورا بارزا في التنظير العلمي³.

بتعبير آخر، لم يكن لدى لاكاتوس ذلك الهاجس الوضعي الذي يريد القضاء على الميتافيزيقا دفعة واحدة وإلى الأبد. كان لاكاتوس مثل بوبر مقتنعا بأن الكشوف العلمية تصبح مستحيلة دون إحالات ميتافيزيقية، فمن الواضح أن ميتافيزيقا العلم أبقيت بعيدة عن الأنظار داخل النواة الصلبة، تماما مثل لعب الأوراق في لعبة البوكر، فهي تبقى محتفية عن الأنظار في أيدي اللاعبين، بينما تبقى اللعبة الحقيقية للعلم تأخذ مكان أوراق اللعب في أيدي العلماء، وهذا هو دور النظريات الدحضية في الحزام الواقى في أطروحة لاكاتوس⁴.

¹- معنى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 429.

²- Joseph A. Schumpeter, **History of Economic Analysis**. UK:Taylor & Francis e-Library, 2006, p38.

³- Alvin W. Gouldner, **The Coming Crisis of Western Sociology**. London: Heinemann, 1970, pp 47-54.

⁴- Mark Blaug, op. cit, p 34.

هذا هو النموذج الذي قدمه لاكاتوس لتاريخ العلم، بغية إعادة بناءاته العقلانية. لكن رغم ذلك هناك صعوبات واجهت لاكاتوس، تكمن في حقيقة أن الاختيار بين برنامجي بحث متنافسين لا يكون دائما قاطعا، كما هو الحال بالنسبة للاختيار البوبري القاطع بين نظريتين متنافستين. لذلك اتجه لاكاتوس إلى الاعتراف بأنه ليس هناك برنامج بحث يمكن تفضيله على الآخر، بل قد تكون هناك فائدة في الحصول على أكثر من برنامج بحث واحد تعمل كلها بصورة متزامنة، وقد نحصل على فائدة حتى من البرامج "المتدهورة". لكن حين نفعل ذلك سنجد أنفسنا صوب وجهات نظر بول فيرابند (Paul Karl Feyerabend) ومذهبه في الفوضوية المنهجية¹.

المطلب الرابع: فيرابند والتعددية المنهجية

بلغ الوعي بالتاريخ في فلسفة العلم ذروته مع بول كارل فيرابند (P.K Feyerabend) وتحول منهج البحث تحولا كاملا من المنطق الصلب إلى المنطق اللين، أو بتعبير جون بريستون (John Preston) من منطق النظرة المتلقية الحدائية إلى فلسفة العلم ما بعد الحدائية². طرح فيرابند أفكاره في التعددية المنهجية أو الفوضوية النظرية (Theoretical Anarchism) كما سماها في كتابه "ضد المنهج" (Against Method). كانت الدعوى الأساسية في الكتاب هي أن السؤال عن المنهج سؤال زائف، وأن العلم لم يكن أبدا أسير منهج واحد، وهكذا يكون فيرابند من المدافعين بوضوح عن النسبية المعرفية، التي تعتبر أن العلم أو النظرية العلمية ما هي إلا وسيلة من بين وسائل عديدة لتحصيل المعرفة، وأن العلم لا يحتكر الحقيقة كما يعتقد الوضعيون المنطقيون وأنصار النزعة العلموية، وبالنسبة لفيرابند فإن أي منهج تنتجه عبقرية الإنسان للبحث في العلم يعتبر منهجا مقبولا ما دام يلائم طبيعة المشكلة المطروحة للبحث، ولهذا صك فيرابند عبارته المشهورة (Anything goes) للتعبير عن موقفه من التعددية المنهجية³.

¹ - السيد النفاذي، مرجع سابق، ص 105.

² - John Preston, "Science as Supermarket: Post-Modern Themes in Paul Feyerabend's Later Philosophy of Science", *Studies in History and Philosophy of Science*, Part A, Vol 29, Issue 3, 1998, p 425.

³ - Paul Feyerabend, *Against Method*. New York: Verso Books, 1993, p 14.

رأى فيرآبند أن تكبير البحث العلمي بمنهج واحد من شأنه أن يخنق الإبداع في العلم، كما أن الحكم على أحادية المنهج العلمي، يناقض الواقع العملي للنشاط العقلاي في العلم، المتفلة بطبيعته من قبضة النمطية المنهجية. ومن هنا كانت التعددية المنهجية أو الفوضوية أو اللاسلطوية المعرفية التي دعا إليها فيرآبند ترفض أن ينصب المنهج العلمي السائد نفسه كسلطة معرفية مهيمنة على بقية المناهج، على أساس أن التقدم العلمي يأتي عن طريق لا تختلف عن تلك التي يبتكرها الفنان أو الفيلسوف، ولهذا فإن السلطة النظرية للعلم الحديث ليست هي "دين" الحقيقة الوحيد¹.

ترسخت النظرة التقديسية للعلم، وازدادت جمودا وتحجرا على يد فلسفات العلم الوضعية، التي رفعت العلم فوق التاريخ. وكان دور فيرآبند أنه أزال الهالة المقدسة التي طالما أحاطت بالعلم الحديث، فأصبح وكأنه ليس نشاطا من صنع الإنسان، وليس واحدا من إنجازات الإنسان المتعددة. ولم يكن عمل فيرآبند يهدف إلى نفي العلم كما تفعل بعض الفلسفات المناهضة للعلم كالرومانتيكية مثلا، بل كان يهدف إلى استبصار أعمق لمضامين العلم ووظائفه وحدوده وتحفيز الطاقات التقدمية فيه².

أدى الوعي بالتاريخ في فلسفة العلم بفيرآبند إلى الاهتمام بالقوى الاجتماعية والمؤسسات التي تجعل نظرية أو منهجا ما في العلم يزدهر على حساب نظرية أو منهج آخر، بغض النظر عن التناول المنطقي لهذه النظريات، إن فلسفة العلم عند فيرآبند ليست منطقية بالكامل، كما تروج لها الكتب المدرسية والفلسفات الوضعية، بل هي مؤدلجة ومتحيزة إلى القوى والمؤسسات التي تدفع بها. وفلسفة العلم في الأخير هي حصاد للعوامل الاجتماعية والسياسية والسيكولوجية والاقتصادية التي تقف خلفها والتي هي في الأخير قوى "غير معرفية"³.

ومن هنا، وحسب فيرآبند وأنصار النسبية المعرفية، لكي نفهم طبيعة التغير العلمي ينبغي الاقتراب أكثر من العلوم الاجتماعية. فمثلا لكي نجيب عن السؤال لماذا انتصرت نظرية داروين

¹ - Ibid,160.

² - بمعى طريف الخولي، مرجع سابق، ص 439.

³ - Alex Rosenberg, op.cit, p 173.

في التطور على منافساتها من النظريات الأخرى، فليس مطلوباً منا العودة إلى سجل الحفريات وإعادة التحقيق فيها، لكن المطلوب هو أن نفهم القوى الاجتماعية والسياسية التي شكلت بناء النظرية وقبولها في القرن التاسع عشر، وبمجرد فهمنا لمتطلبات إيديولوجيات ذلك القرن، المتمثلة في رأسمالية عدم التدخل ومبدأ "دعه يعمل" لتبرير المنافسة التي لا ترحم، حيث لا بقاء إلا للأقوى. وهذا هو المبرر لاعتبار أن التقدم هو مسألة منافسة في السوق، فإذا فهمنا ذلك، فإن ظهور النموذج الدارويني لن يكون مثيراً للدهشة، وتصبح كتابة تاريخ العلوم بواسطة كل نموذج من النماذج المتعاقبة أمراً مفهوماً، ليس فقط لأن العلم العادي يتطلب مجالات معرفية تستند إلى الإيديولوجيا، بل أيضاً لأن الهيمنة السياسية تتطلب ذلك¹.

عالم فيرآبند في كتابه "ضد المنهج" نوعين من القضايا؛ النوع الأول هو القضايا الأبستيمولوجية والمنطقية للعلم، والنوع الثاني هو النتائج الاجتماعية والسياسية للاشتغال بالعلم، وهو بهذا يخطط نهجاً جديداً ليس مألوفاً في فلسفة العلم، وهو الربط بين فلسفة العلم والمسائل والظروف السياسية أو الاجتماعية التي أفرزت هذه الفلسفة في نسق تفسيري واحد. فالمعروف أن فلاسفة العلم الذين عاجلوا قضايا اجتماعية أو سياسية أو ثقافية مثل كارل بوبر أو برتراند رسل، كانت كتاباتهم في هذه القضايا منفصلة تماماً عن كتاباتهم في فلسفة العلم. طور فيرآبند آراءه التي أوردها في كتابه ضد المنهج في أعمال أخرى أهمها "العلم في مجتمع حر" (Science in a Free Society)، ثم كتابه "وداعاً للعقل" (Farewell to Reason)، وناقش في هذين الكتابين فكرة التعدد والتنوع الثقافي والمذهب النسبي، وحاول في الكتاب الأخير أن يدعو لوجهة نظر عامة لا يكون فيها لثقافة معينة - خاصة الثقافة الغربية - دور محوري أو مميز، وإنما يكون لكل ثقافة دورها الفعال والمؤثر والمسموع من الثقافات الأخرى².

¹ - Ibid, pp 173-174.

² - محمد أحمد السيد، نسبية المعرفة عند بول فيرآبند، مقدمة لترجمة كتاب ثلاث محاورات في المعرفة. الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ، ص 10.

الفصل الثاني

نقد الأسس المنهجية للاقتصاد التقليدي

يطرح الاقتصاد الإسلامي نفسه كبرنامج بحث بديل عن برنامج البحث في الاقتصاد التقليدي، ومن هنا فإن الترتيب المنطقي للأمر يجتم علينا الكشف عن أوجه القصور المنهجي الكامنة في علم الاقتصاد التقليدي قبل عرض الأسس المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي.

المبحث الأول: الاستعارتان المجازيتان

هناك صورتان مجازيتان قامت عليهما الأستمولوجيا العقلانية الغربية برمتها، وهما مجاز الآلة، ومجاز الكائن الحي. الصورة المجازية الأولى تصور العالم على هيئة آلة تتحرك بشكل رتيب ومكرر، أما الثانية فتصور العالم على هيئة كائن حي ينمو مع الزمن وربما يتحرك، وقد شكلت هاتان الصورتان النموذج المعرفي الكامن الذي تدور في فلكه كل العلوم الاجتماعية، ومنها علم الاقتصاد كما سنتناوله الآن.

المطلب الأول: مجاز الآلة النيوتوني

إذا سايرنا التيار الأساسي في التأريخ لعلم الاقتصاد، فإن تاريخ نشر كتاب ثروة الأمم (The Wealth of Nations) لآدم سميث (Adam Smith) سنة 1776 هو بداية التقويم الذي سيسير عليه علم الاقتصاد كمبحث مستقل عن المعارف الأخرى. هناك إجماع بين الاقتصاديين أن آدم سميث حسب عبارة جيفونز (Jevons) هو "أب علم الاقتصاد". وفي هذا الإطار، فإن الاقتصاد النيوكلاسيكي الحديث أو التيار السائد في علم الاقتصاد يكتمل من خلال الزخم المنهجي الذي أدخله آدم سميث لهذا المجال المعرفي. علاوة على ذلك يسلم الاقتصاديون بأن سميث استخدم طريقة نيوتن الآلية الميكانيكية في الاقتصاد السياسي بشكل واضح¹.

¹ - Deborah A. Redman, **The Rise of Political Economy as a Science: Methodology and the Classical Economists**. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1997, p 207.

كان آدم سميث حالة لافتة للنظر لأنه وظف بشكل جذري أنماطاً مختلفة من التفكير في أجزاء مختلفة من أعماله. في الكتابين الأول والثاني من ثروة الأمم استخدم سميث معالجة ليبرالية للمنهجية الإحصائية المقارنة وهي معالجة رافقت ريكاردو أيضاً في عمله، بينما كان الكتاب الثالث والرابع والخامس من ثروة الأمم وكذا غالبية كتابه "نظرية الحواس الأخلاقية" (The Theory of Moral Sentiments)، يضرب الأمثلة عن مختلف المناهج التي تجتمع تحت اسم المدرسة التاريخية الأسكتلندية¹.

ليس من السهل توصيف مناهج المدرسة التاريخية الاسكتلندية، فلا آدم سميث ولا غيره من أعضاء المدرسة دونوا بشكل مسهب في هذا الموضوع، وإن كان دافيد هيوم (David Hume) قد أشار إلى ملاحظها المنهجية العامة حيث قال: "يشعر الناس اليوم بشغفهم إلى الفرضية والنظم في الفلسفة الطبيعية، ولن يستمعوا منذ الآن إلى أي حجة إلا الحجة المستلهمة من التجربة. وينبغي عليهم قضاء كامل الوقت في مثل هذا الإصلاح للأبحاث الأخلاقية"².

ومن هذا المنطلق كان الاقتصاديون الكلاسيكيون الإنجليز يظهرون من جهة، اعتقاداً راسخاً في منهج فرانسيس باكون المطبق في علوم الطبيعة، مستريحين إلى التفاعل بين الأساليب الواضحة للإنتاج الاقتصادي وبعض المبادئ الثابتة للسلوك البشري، ومن جهة أخرى يبدون التزاماً عميقاً بالبساطة وأناقة الأسلوب كميّار كاف للتفسير في كل من العلوم الفيزيائية والعلوم الاجتماعية³.

ساهم آدم سميث ببحث واسع في فلسفة العلم عنوانه "المبادئ التي تقود وتوجه الأبحاث الفلسفية؛ موضحة بتاريخ علم الفلك" (The Principles which Lead and Direct Philosophical Enquiries; Illustrated by the History of Astronomy)، كتبه سنة 1750، لكن لم ينشر إلا بعد وفاته سنة 1799، أي أنه كتب لستين سنة فحسب

¹ - Mark Blaug, op. cit, p 52.

² - David Hume, **An Enquiry Concerning The Principles of Morals**. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983, p16.

³ - James Bell, **Influence of Physical Research on Mental Philosophy**. London: Adam and Charles Black, 1839, p 28.

بعد كتاب نيوتن (Principia). ولأن التيار الأساسي في علم الاقتصاد يعتمد عقيدة المنهج العلمي كما تطبق في الفيزياء، فإن الربط بين آدم سميث ونيوتن يؤخذ كمسلمة لتعزيز الادعاء بأن الاقتصاد السائد الحديث هو في تواصل مع التقليد المنهجي لصاحب ثروة الأمم¹.

تم جمع الدعم لقبول هذا الرأي عموماً من إطرء سميث على مفهوم نيوتن للفلسفة. هذه القناعة المشتركة بين الاقتصاديين تدعم بعض التفسيرات لـ "اليد الخفية" والمقصد من وراء الفصل المثير للجدل من كتاب ثروة الأمم وهو الفصل السابع من الكتاب الأول هو تعميم آدم سميث ليكون رائداً إن لم يكن مؤسساً لنظريات التوازن الاقتصادي العام. وصف سميث منهج نيوتن كواحد من القواعد التي نتبعها، مانحاً الدور المحوري للانسجام مع البشر الآخرين في كتابه "نظرية المشاعر الأخلاقية، وسلوك المصلحة الخاصة في كتاب "ثروة الأمم"، وكلا الكتابين نظر إليهما كمحاولة متعمدة من سميث لتطبيق منهج نيوتن أولاً في الأخلاق ثم في الاقتصاد، يقول سكينر (Skinner): "لا يوجد أدنى شك في أن علم سميث تم تصويره في الأصل على صورة الفيزياء النيوتونية"².

استخدم الاقتصاديون منذ آدم سميث مصطلحات تدعم الصورة المجازية الآلية الميكانيكية عن العالم الاقتصادي، مثل مصطلح "الطبيعة" أو "طبيعياً" دون الإشارة المباشرة إلى نيوتن، مع أن لفظ الطبيعة وما اشتق منها استخدم بمعانٍ مختلفة في القرن الثامن عشر، من بينها معيان اثنان ارتبطا بالمجاز الكامن للتفسير الآلي النيوتوني. ففي بعض الأحيان تشير الكلمة إلى مجمل الظواهر أو بعض الجوانب الخاصة بها (Natura naturata) كما استعملها الكتاب المدرسيون (Scholastics) في وقت لاحق. وفي أحيان أخرى تتضمن معنى الفعل الإلهي (Action of Providence)، أو "مبدأ كل الأشياء"، أو فعل الله كطبيعة طابعة (Natura naturans)، وهكذا يكون "قانون الطبيعة" بياناً بالأنظمة المنتظمة للظواهر، مثل القوانين النيوتونية للتنسيق³.

¹ - Farhad Rassekh, **Four Central Theories of the Market Economy: Conception, Evolution and Application**. New York and Oxon: Routledge, 2017, p17.

² - Andrew Skinner, "Adam Smith, science and the role of the imagination". In Hume and the Enlightenment. W. B. Todd (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press, p 182.

³ - Henry J. Bittermann, "Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature", Journal of Political Economy, Vol. 48, No. 5 (Oct., 1940), p 703.

وبما أن مثل هذه الانتظامات في العالم المادي كان ينظر إليها على أنها نتيجة مرسوم إلهي أو "طبيعة" بالمعنى الثاني، فقد تم تحويلها ضمنياً إلى التناسق والديمومة بسهولة إلى قوانين أخلاقية يفرضها الله على جميع الناس، ودور العلماء هو اكتشافها على ضوء العقل. هذا الاستخدام المزدوج لمصطلح "القانون الطبيعي" لم يكن غريباً على كتاب القرن الثامن عشر¹. رغم كل هذا فإن نظرة سميث كانت ساذجة نحو مكونات نظرية نيوتن. الحقيقة المدهشة هو أن سميث وثق أصل العلم في بحثه عن علم الفلك، ليس من أجل الفضول البشري بل للرغبة البسيطة في إضفاء الإعجاب والمفاجأة، حتى مقاييسه في الحكم على الأفكار العلمية كانت في الغالب ذات طابع جمالي أكثر من كونها أفكاراً معرفية. أكد سميث على ميزة القابلية لشرح مختلف الظواهر عن طريق مبدأ واحد مألوف كالجاذبية، وهناك كثير من المحافظة لديه تجاه كل من الثورتين الكوبرنيكية والنيوتونية يحتمل أن تكون مستلهمة من النزعة التقليدية عند هيوم، وهذا معناه أن سميث يرفض أن تعتبر الميكانيكا النيوتونية تمثيلاً للحقيقة، في مخالفة هادئة للنظرة العامة في زمانه².

وسواء كان آدم سميث متبنياً للميكانيكا النيوتونية في التحليل الاقتصادي أم لا، فإن التيار الأساسي في علم الاقتصاد حسم أمره في تبني هذه الفلسفة وفي نسبتها لآدم سميث في آن واحد، وأصبحت هي النظرة السائدة عند الاقتصاديين النيوكلاسيك المعبرة عن الأنطولوجية الميكانيكية النيوتونية عند آدم سميث وكل من جاء بعده. وهناك من يجادل بأن هذه النزعة لا تعبر عن الطبيعة العلمية للبحث الاقتصادي بقدر ما تكشف عن تحيزات اقتصادي التيار النيوكلاسيكي ورغبتهم في أن يصادروا تاريخ علم الاقتصاد السياسي لصالح نظرهم المعرفية، وهم يفعلون ذلك لأنه في منتصف القرن الثامن عشر كان نيوتن هو البطل الفكري الأكثر تبجيلاً من قبل كل الفلاسفة وليس فقط آدم سميث، فسميث لا يشكل استثناء في هذا الموقف المبجل لنيوتن. ومع ذلك، فإن المشاركة في الإعجاب لا تعني المشاركة في المنهج³.

¹ - Ibid.

² - Mark Blaug, op. cit, p 53.

³ - Leonidas Montes, "Smith and newton: some methodological issues concerning general economic equilibrium theory". In Social Ontology and Modern Economics, edited by Stephen Pratten. New York and Oxon: Routledge, 2015, p 231.

إن مراجعة متأنية للأدبيات الاقتصادية منذ سبعينيات القرن التاسع عشر سوف تظهر أن جزءاً مهماً مما اعتبر حقائق اقتصادية كان في الواقع نتاجاً للمنظرين الذين يستخدمون تقنيات رمزية أو مجازية. وهناك احتفاء كبير بالراس (Léon Walras) باعتباره مهندس نظام "التوازن"، وهو عند النيوكلاسيك يقف جنباً إلى جنب مع نيوتن مكتشف "نظام العالم". يقول سامويلسون (Paul A. Samuelson): "نحن مضطرون للاتفاق مع تقييم شومبيتر (Joseph Schumpeter) للراس باعتباره أعظم المنظرين - ليس لأنه استخدم الرياضيات، حيث أن الطرق المستخدمة هي في الحقيقة بسيطة - ولكن بسبب الأهمية الرئيسية لمفهوم التوازن العام نفسه. قد نقول عن "الراس" ما قاله لاغرانج (Lagrange) بسخرية في مدح نيوتن: "كان نيوتن بالتأكيد رجلاً عبقرياً بامتياز، لكن يجب أن نتفق على أنه كان أيضاً الأوفر حظاً؛ فالمرء لا يجد نظام العالم المراد تأسيسه إلا مرة واحدة!" وكان محظوظاً لأن نظام العالم في عهده كان ما زال لم يكتشف"¹.

في المقابل، ترى ليونيدا مونتس (Leonidas Montes) أن النزعة النيوتونية في علم الاقتصاد ولدت مع النيوكلاسيكيين، وأنه ليس آدم سميث وحده الذي لم يكن نيوتونياً، بل إن نيوتن نفسه لم يكن نيوتونياً من حيث نظرته إلى الشعور الإنساني العام. وبشكل خاص لم يكن لدى آدم سميث النظرة الذرية الميكانيكية إلى العالم السائدة في تقاليد الاقتصاد النيوكلاسيكي ومن بعده التيار الأساسي الحديث، وحتى نيوتن لم يكن ليوافق على المنهجية البديهية الاستنتاجية المعززة والمعتمدة من قبل الفلسفة الميكانيكية في دراسة العلوم الاجتماعية وعلى رأسها علم الاقتصاد، فقد أصر اقتصاديو التيار الأساسي على قراءة ضيقة جداً لنيوتن. ونتيجة لذلك ظلل منهج آدم سميث الفلسفي الغني والمعقد بغطاء تفسير وضعي متحيز بالكامل للمنهج النيوتوني الفيزيائي الميكانيكي².

¹ - Paul A. Samuelson, "Economic Theory and Mathematics-An Appraisal", The American Economic Review, Vol. 42, No. 2, Papers and Proceedings of the Sixty-fourth Annual Meeting of the American Economic Association (May, 1952), p

² - Leonidas Montes, op.cit, p 232.

إن مساهمة نيوتن يمكن أن ينظر إليها من جانبيين: منهجه ونتائجه. وقد تم الخلط بين هذين الجانبين من طرف الاقتصاديين النيوكلاسيك واقتصاديي التيار الأساسي الحديث، فمنهج نيوتن هو مزيج بين التحليل والتركيب. أما اكتشافه فهو نظام لعلم الميكانيكا في ظل ظروف معينة- هي فقط شروط النظام المغلق- حيث يؤدي انتظام الأحداث إلى تسهيل استعمال الرياضيات. وقد فسر اقتصاديو التيار النيوكلاسيكي والتيار الأساسي الحديث بشكل خاطئ حالة واحدة من نتائج نيوتن على أنها منهج عام اعتمده نيوتن لتفسير العالم، متبعين في ذلك تقاليد المفكرين التنويريين الفرنسيين. كما ركزوا على نتائج نيوتن فيما يتعلق بنظام مغلق من انتاج انتظام الأحداث والاعتماد على منهجية بديهية-استنتاجية ضيقة لأنهم لاحظوا بأن هذا الأخير يساعد على أساليب النمذجة الرياضية، لما افترضوا أن الاعتماد على الرياضيات يمثل التوجيه المنهجي النيوتوني ذي الطبيعة البديهية (a priori methodological orientation)¹.

هذا التفكير لم يكن صحيحا حتى بالنسبة إلى الفيزياء النيوتونية نفسها، لأن منهج نيوتن كان يجمع بين التحليل والتركيب، فالتحليل هو البحث عن الأسباب الكامنة وراء الظواهر والتركيب هو محاولة إيجاد قانون ينظمها. هذا هو المنهج الحقيقي لنيوتن، وهو المفهوم الفلسفي الذي اعتمده سميث. وبالتالي، فإن منهج التيار السائد لا ينتسب لا إلى سميث ولا إلى نيوتن، بل هو منهج استخدم في حالة خاصة محددة من نتائج نيوتن الفيزيائية، ثم تم إضفاء الصبغة العالمية عليه بشكل متحيز وخاطئ.

لقد كان علم الاقتصاد انعكاسا للعصر الذي ولد فيه وهو عصر التنوير الغربي، ومن السمات المميزة للتنوير بشكل عام هو الثقة في قدرة العقل البشري، وقد جسّد نيوتن انتصار القدرة الفكرية البشرية على الطبيعة، وربما كانت مقولة ألكسندر بوب (Alexander Pope) عن نيوتن هي انعكاس واضح لهذا الاعتقاد: " الطبيعة وقوانين الطبيعة توحى في الليل: قال الله، دعوا نيوتن يكون! فكان كل شيء نورا"

¹ - Ibid, 233

Nature and Nature's laws lay hid in night

.¹ God said let Newton be! And all was light

ومع ذلك، فخلال العقود القليلة الماضية، تغيرت الصورة التي يستدعيها الاقتصاديون المتحمسون لنيوتن باعتباره أبا لعصر العقل، وتبدل فهم طبيعة الفلسفة النيوتونية عند كثير من الاقتصاديين. وكان جون ماينارد كينز (John Maynard Keynes) من أولئك الذين تحدوا الصورة الموروثة والممجدة عن نيوتن في سيرته الذاتية "نيوتن الرجل"، كان هذا المقال بمثابة كسر للزرعة النيوتونية التي تلبس بها علم الاقتصاد، وإظهار للجانب الإنساني في شخصية نيوتن وفي تفكيره.²

تولدت الصورة الميكانيكية التي اتخذت تسمية "النيوتونية" (Newtonianism) خلال القرن الثامن عشر، واعتقد الاقتصاديون على نطاق واسع أن نيوتن هو الذي قام بتوليها باستلهام العقلانية الرياضية التي وضعها ديكارت، ومزجها بالتراث التجريبي الذي راج في بريطانيا بعد فرانسيس باكون (Francis Bacon)، غير أن المقصود بالنيوتونية عند الاقتصاديين هو أمر إشكالي في حد ذاته، لأنه يقترح على الأقل ثلاثة معاني؛ الأول، قد يكون ببساطة مجرد رجوع صدى لكلمات نيوتن استخدمت عند الاقتصاديين لتدل على منهجه. ومع ذلك فإن هذا الاستعمال لا يكشف عن شيء من مضمون هذا المصطلح. يمكن لمصطلح النيوتونية من ناحية أخرى أن يشير إلى التوظيف عن وعي لمنهج نيوتن، وهذا التفسير هو الذي يبشر به اقتصاديو التيار الأساسي الحديث. أخيراً، فإن لفظ النيوتونية يمكن أن يشير إلى واحدة من الأساليب المستخدمة من قبل العديد من أتباع نيوتن في مختلف العلوم وليس في الفيزياء فقط، وهذا التناول

¹ - Byron Kaldis, **Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences**. Thousand Oaks, California: SAGE Publications Ltd, 2013, P 669.

² - John Maynard Keynes, **The Collected Writings of John Maynard Keynes: Newton the Man**, edited by Elizabeth Johnson, Donald Moggridge. Cambridge: Royal Economic Society, Volume 10, 1978, pp 363-374.

الأخير هو الأقرب إلى ما يتداوله الاقتصاديون ليس فقط في ثقافة القرن الثامن عشر، لكن أيضا في عصرنا"¹.

يتهم الاقتصاديون اليوم بمرض نفسي يسمى "حسد الفيزياء" (Physics Envy) أو العلموية (Scientism) حسب تعبير هايك (Friedrich Hayek)، لكن مارك بلوغ (Mark Blaug) رأى بأن الأقرب إلى الصواب القول بأن الاقتصاديين يعانون من حسد الرياضيات². فقد أصبح الاقتصاديون يخلقون بين الفيزياء والرياضيات أو بين نيوتن وديكارت بشكل فيه الكثير من المبالغة في السنوات الأخيرة، وهذا ما عبر عنه دونالد ماكلوسكي (Donald Mc-Closkey) حين قال:

"من كل مكان خارج علم الاقتصاد، باستثناء قسم الرياضيات، سوف يبدو أمرا غريبا أن نأخذ البراهين على وجود التوازن التنافسي كأمثلة مجردة، إنهم لا يدعون إظهار أن اقتصادا فعليا هو في حالة توازن، أو أن توازن اقتصاد قائم هو أمر مرغوب فيه. المشكلة المحلولة على السبورة بهذه الطريقة أكثر أو أقل غموضا منذ تأكيد آدم سميث بأن الرأسمالية جيدة وأنها تنظم نفسها ذاتيا. لكن الأدلة على الوجود لا تثبت ولا تدحض زعم سميث. إنها تظهر أن بعض المعادلات التي تصف اقتصاد السبورة اليقيني لها حل، لكنها لا تعطي حلا للمشكلة على السبورة، وأقل من ذلك بكثير للاقتصاد القائم. وبالفعل فقد تم صياغة المشكلة بمثل هذه العبارات العامة بأنه لا يوجد حل خاص من الممكن أن يتوقع حتى بالنسبة لاقتصاد اللعبة على السبورة"³.

المطلب الثاني: المجاز العضوي الدارويني

يفترض النموذج العضوي -الذي يستند على الاستعارة العضوية الأساسية في الوعي المعرفي الغربي - أن العالم مترابط الأوصال كالكائن الحي، ولهذا فهو في حركة دائمة، وأن المبدأ الواحد الذي يسري في الكون ويحركه هو مبدأ عضوي كامن فيه. إن التطور الدارويني ليس نوعا مختلفا منطقيا من الناحية النظرية عن الميكانيكا النيوتونية أو نسبية أينشتاين، وكانت النظرية

¹ - Sir Hermann Bondi, "Newton and the twentieth century: a personal view". In in John Fauvel, et al, **Let Newton be!** Oxford: Oxford University Press, 1988, p245.

² - Mark Blaug, op. cit, p 167.

³ - Donald N. McCloskey, "Economics Science: A search Through the Hyperspace of Assumptions", *Methodus*, June 1991, p8.

التطورية لداروين (Darwin's theory of evolution)، ترمي إلى تفسير كيف أن الأشكال البيولوجية عالية التخصص تتطور من أشكال أقل تخصصاً، من خلال عمليات الانتقاء الطبيعي التي تعمل على تعظيم القدرة على التناسل. والمشهور أن نظرية داروين في الاصطفاء الطبيعي قد دعمت علم الاقتصاد بالمبرر النظري المادي للمفهوم الجديد "للعدالة الاجتماعية العلمية" من خلال معالجتها كمبادئ للأخلاق العالمية، رغم أن داروين نفسه يقر في مقدمة كتابه "أصل الأنواع" بأن قانون الصراع من أجل البقاء الذي لاحظته في عالم الطبيعة الحيواني والنباتي أقره الاقتصاديون الكلاسيكيون قبله في عالم الإنسان، يقول داروين: "إنه مذهب مالتس المطبق على كامل مملكة الحيوان والنبات. لأن كثيراً من أفراد الأنواع المختلفة ولدت بعدد أكثر مما يمكنها من البقاء، وكنتيجة لذلك يتكرر وقوع التناحر بين العضويات من أجل الوجود، ويتبع هذا السبيل كل الأحياء، وأي تغير يحدث لآحاد تلك الأنواع وإن يكن ضعيفاً، فهو مفيد له تحت الظروف المتغيرة والمعقدة، ليأخذ حظاً أوفر من البقاء، ويكون بذلك قد انتخب طبيعياً. وعن طريق المبادئ الصارمة للوراثة، فإن أي صنف يختار سوف ينجح إلى التكاثر وفق شكله المعدل الجديد"¹.

أدت النزعة الداروينية إلى تعميم منطق الصرامة المادي من العالم الصامت إلى العالم الحي، فنتج عن هذا إزاحة تامة للعبء الأخلاقي عن الاقتصاديين تجاه قضايا تكافؤ الفرص والتوزيع العادل للدخل والثروة، إذ أصبح الأمر الواقع هو العدالة مهما بدا لنا خلاف ذلك، ما دام كل شيء يسري وفق القوانين الطبيعية لآلة السوق، وعلى الجميع الرضا بحكم الطبيعة فهي التي تختار من يستحق المكافأة ومن يستحق الحرمان.

كان مالتس (Thomas Robert Malthus) داروينياً قبل داروين، نقرأ ذلك بوضوح في كتابه "بحث في مبادئ السكان" (An Essay on the Principle of Population) إذ يؤكد:

"أولئك الذين ولدوا بعد تقاسم الملكيات، إنما يقدمون على عالم تمت وانتهت ملكيته، فإذا لم يتم دعمهم من آباءهم، إذا أخذنا أسرة كبيرة جداً، ولم يتمكنوا من منحهم ما يكفي لدعمهم، فماذا عساهم يفعلون في عالم كل شيء فيه مملوك للغير؟ يمكننا تصور الآثار المدمرة التي من شأنها أن تحدث إذا حق

¹ - Charles Darwin, **On the Origin of Species**. New York: Oxford University Press Inc, 2008, p.7

لأي شخص الحصول على حصة مساوية لحصص الآخرين من أراضيهم، إذا لم تكفه حصته التي تخصه من أراضي أسرته. إنه لا يحق بأي حال من الأحوال أن يطلب جزءاً من فائض إنتاج الآخرين باسم واجب العدالة، ويظهر من خلال القوانين الصارمة للطبيعة، بأن بعض البشر لا بد أن يعانون من الفقر، وهؤلاء هم سيئوا الحظ من الناس الذين خسروا اللعبة في اليانصيب الكبير للحياة لأن عدد الطالبين للموارد يتجاوز المعروض منه"¹.

تحول داروين إلى رأس حربة في نوع جديد من أخلاق الأخوة والتضامن العلميين، وأصبح الداروينيون الاجتماعيون من الاقتصاديين والأنصار المتحمسون للتنافسية المفترسة المستمدة من قانون "الناب والمخلب" (Tooth and Nail) هم حواريو السيد داروين². إن عالم داروين عالم مستمر ومغلق لا ثغرات فيه، ولا فراغات ولا مسافات، فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها تماماً كما هو الحال مع عالم نيوتن، فكل عجلة تحرك العجلة التي بجوارها بحيث يصح وصف داروين بأنه نيوتن العلوم البيولوجية، حيث تؤدي اليرقة إلى القرد والقرد إلى الإنسان بطريقة آلية تماماً كما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية³.

إن محاولة تقريب الإنسان من الآلة تارة ومن الحيوان تارة أخرى في النموذج المنهجي الكامن عند الاقتصاديين، هو استعارات مجازية متحيزة خلقتها منظومة الحداثة الغربية وفق صورة النموذج الفرضي الاستنتاجي للعلم وليست حقيقة علمية. فقد عجز داروين عن إيجاد تفسير علمي لكيفية الانتقال من القرد إلى الإنسان وسمى تلك الحلقة المفقودة طفرة (Sport) ثم بنى داروين أطروحته دون أي دليل مادي، ودون العثور على الحلقة المفقودة. ومع ذلك، يمكن القول بأن القانون العام للتفسير العلمي بمخرجاته الطبيعية لا يمكنه أن يستوعب بسهولة نظرية داروين في التطور⁴.

¹ - Malthus, Thomas. **An Essay on the Principle of Population**. Electronic Scholarly Publishing Project, 1998, pp 63-64

² - Pierre-Andre Taguieff, *The Force of Prejudice on Racism and its Doubles*, Translated by Hassan Melehy. University of Minnesota Press, 2001.p53.

³ - عبد الوهاب المسيري. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دمشق: دار الفكر، 2002. ص98.

⁴ - Mark Blaug, op. cit, pp 8-9.

ذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرضية داروين نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذه الفرضية من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، فوظفت الداروينية الاجتماعية في التبرير المتحيز لأفكار القوة والهيمنة، وتبرير التفاوت بين الطبقات في المجتمع الواحد، وفي تبرير المشروع الامبريالي الغربي على صعيد العالم بأسره. فالفقراء في المجتمعات الغربية وشعوب آسيا وإفريقية والضعفاء على وجه العموم، يتحملون مسؤولية فقرهم لوحدهم، لأنهم أثبتوا أن مقدرتهم على البقاء ليست مرتفعة، لذا فهم يستحقون الفناء أو على الأقل الخضوع للأثرياء ولشعوب الغرب الأقوى والأصلح¹.

المبحث الثاني: النواة الصلبة

المطلب الأول: العقلانية

1 مفهوم العقلانية

العقل في أكثر معانيه ألفة هو الوضع الذي يسوغ أو يدفع إلى فعل. غير أن فكرة العقل كملكة إنسانية متميزة هي أوضح في صيغتها الفعلية "التعقل" (Reasoning)، أي التفكير النسقي المتسم بالوضوح والقدرة على استخلاص النتائج، والتوصل إلى استنتاجات بما يتوافق مع النتائج المنطقية. وهذا الاستعمال للعقل يقترن الآن على الخصوص بالنسخة المصفاة عن التفكير المنهجي المنبثق في فلسفة القرن السابع عشر عن رينيه ديكارت (René Descartes)، حيث صاغ ديكارت المفهوم بوصفه التجميع الدقيق للسلاسل الاستنباطية عن التصورات الثابتة التي تصدر عن ذهن واضح ويقظ ينطلق من نور العقل وحده في مقابل الشهادة المتقلبة للحواس أو أحكام الخيال الخداعة التي ترفع الأشياء².

وفي القرن الثامن عشر أصبح مفهوم العقلانية مرتبطا بطريقة في التفكير تتسم بالموضوعية وليس بالذاتية، وبالابتعاد عن أحكام العاطفة والانفعالات، وحدث احتفاء كبير بعقل التنوير

¹- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص99.

²- Tony Bennett et al, **New keywords: a revised vocabulary of culture and society**. Malden – Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd, 2005, P 298.

باعتباره يقدم أساساً راسخاً للمعرفة العلمية، وأصبح التنوير العقلي بدوره استعارة مجازية لا تقتصر على مجال المعرفة العلمية، بل تم توسيعه ليشمل المثل السياسية والممارسات الاجتماعية التي تقوم على قاعدة انتشار المعرفة الموضوعية، في مقابل مختلف المعارف المتولدة عن الخرافة¹. كانت فلسفة الأنوار تعبر عن فكرة التقدم وتحرير الإنسان من الخوف وجعله سيداً، وهدف برنامج التنوير إلى فك السحر عن العالم، والتحرر من الأساطير والاستناد على العلم في الحكم على الأشياء².

إن مقياس الاقتصاديين للعقلانية لا يتوافق مع فهم الإنسان العادي للمصطلح. في اللغة العادية، تعني العقلانية التصرف بأسباب وجيهة، وبأكبر قدر ممكن من المعلومات، وتطبيق الوسائل الكافية لتحقيق غايات محددة جيداً. أما بالنسبة للاقتصادي، فإن العقلانية تعني في أبسط تعريفاتها: "التأكيد على أن الفاعلين الاقتصاديين الذريين (الأفراد) يتبعون مصالحهم الذاتية؛ بمعنى أن المستهلكين (أو الأسر) يسعون لتعظيم منفعتهم، وأن الشركات تسعى لتعظيم أرباحها، وبعض النصوص الحديثة تطبق سلوك تعظيم المنفعة على العوامل السياسية أيضاً"³.

إن المعنى الاقتصادي للعقلانية هو اختراع حديث نسبياً يعود تاريخه إلى الثلاثينيات من القرن العشرين، لكنه ينحدر من الثورة الحدية في سبعينيات القرن التاسع عشر. وبالنسبة للاقتصاديين الكلاسيكيين، فإن العقلانية (وهي عبارة لم يستخدموها أبداً) تعني تفضيل الأكثر على الأقل، واختيار أعلى معدل للعائد، وتقليل تكاليف الوحدة، وقبل كل شيء، السعي لتحقيق المصلحة الذاتية دون مراعاة صريحة لرفاهية الآخرين. مع استخدام نظرية المنفعة الحدية، وخاصة مع تفسير هيكس-ألين (Hicks-Allen) التراتبي لنظرية المنفعة، والسعي الهادئ لتحقيق المصلحة الذاتية، فتح الطريق لنظام التفضيل الثابت في ظل اليقين والمعلومات الكاملة. وأضاف نيومان (Neumann) ومورجنستورم (Morgenstorn) التفسير المتوقع للمنفعة حيث تسود حالة عدم اليقين. وفي الآونة الأخيرة، أعاد الاقتصاد الكلي الكلاسيكي الجديد

¹ - Ibid,

² - ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، جدل التنوير ترجمة جورج كورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006، ص23.

³ - Bruce J. Caldwell, op. cit, p146

تفسير مفهوم المعلومات الكاملة في ظل عدم اليقين، ويعني ذلك معلومات كاملة عن توزيع احتمالات الأسعار المستقبلية. ولكن الخيط المشترك في كل هذه التطورات لفرض العقلانية على مدى الستين عاما الماضية، هو أنها مجموعة مستقرة حسنة التصرف من التفضيلات والمعلومات الكاملة غير المكلفة حول النتائج المستقبلية تفسر بشكل عشوائي¹.

كان فرض العقلانية قويا ومنتشرا جدا في الاقتصاد الحديث، إلى درجة أن البعض قد نفى على محمل الجد أنه من الممكن بناء أي نظرية اقتصادية لا تقوم على تعظيم المنافع. ورغم ذلك فهو افتراض غير واقعي وغير عادل، بسبب أنه يفترض أن المستهلك المستقل، في معزل عن الأحكام القيمة الجماعية، يقصر طلباته للموارد النادرة على تلبية حاجاته فقط، بحيث لا يحدث تناقض بين أذواق المستهلكين "العقلانيين" والأولويات الاجتماعية في استعمال الموارد. وهذا الافتراض غير صحيح لثلاثة أسباب على الأقل²:

أولا: عند غياب القيم الأخلاقية، فلا يوجد سبب يدفع المستهلك العاقل الرشيد إلى كبح مطالبه، طالما أنه يملك القدرة على الشراء، ومن المعقول عندئذ توقع أنه سيشتري كل ما ينسجم مع ذوقه، بصرف النظر عما قد يكون لذلك من أثر على توافر الموارد اللازمة لتلبية حاجات الآخرين. وإذا ما أخذنا بالاعتبار النظرة الداروينية الاجتماعية التي تلقنها هذا المستهلك في مجتمع علماني، فإنه لن يشعر بتأنيب الضمير إزاء عدم تمكن المجتمع من إشباع حاجاته. وهو لن يلقي باللوم على طلبه المسرف على الموارد، بأنه هو السبب في عدم تمكن بقية المجتمع وبالأخص الفقراء من تلبية حاجاتهم، بل سوف يعزو ذلك إلى قلة كفاءتهم وعدم قدرتهم على المنافسة.

ثانيا: في إطار العقلانية الاقتصادية المادية يتعذر التمييز بين "الحاجة" و"الرغبة"، أو بين ما هو "ضروري" وما ليس "بضروري" بدون مصفاة أخلاقية مقبولة على الصعيد الاجتماعي، وفي غياب مثل تلك المصفاة، وغياب دور الدولة المتمم لتحديد ما يسع وما لا يسع المجتمع فعله

¹ - Mark Blaug, op. cit, p229.

² - محمد عمر شابرار، الإسلام والنحدي الاقتصادي ترجمة محمد زهير السهموري. عمان: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، 1996، ص ص 67-68.

في إطار موارده، وفي ضوء هدف تلبية حاجات الجميع، فإنه لا يوجد آلية يمكن بواسطتها للفرد أن يعرف حتى لو كان مهتما بذلك، ما إذا كان سعيه لتحقيق أقصى قدر من إشباع الرغبات سيحرم الآخرين من السلع التي تشبع حاجاتهم.

ثالثاً: إن المنتجين في أثناء سعيهم لتحقيق الحد الأقصى من الربح، يشنون على المستهلك الفرد سلسلة من حملات ترويج مبيعاتهم عبر مختلف الوسائط لحمله على الاستهلاك دون عقلانية، فهم يضربون على أوتار الغرور والشهوة والحسد والمحاكاة ومختلف النزوات اللاعقلانية إما بشكل مكشوف أو بشكل خفي، حتى يجعلونه يعتقد أن شعوره بتحقيق الذات والاحترام الاجتماعي يتوقف على كثرة مشترياته وقيمة هذه المشتريات. وهكذا فإن أحكامه تصبح مشوهة، لا سيما إذا كان لديه القدرة على الدفع، وكان غير ملتزم بأية معايير أخلاقية، خصوصاً المرتبطة بالاستهلاك، ومن ثم تتولد طائفة واسعة من الرغبات التي لا مبرر لها إلا محاولة الحصول على رموز الجاه¹.

ومن الواضح أن تأكيد النيوكلاسيك والتيار الأساسي الحديث على عالمية فرض العقلانية هو ادعاء غير صحيح، لأن بقية التوجهات الاقتصادية التي يعتبرها التيار الأساسي توجهات بدعية، كالاقتصاد الماركسي، والاقتصاد المؤسسي الأمريكي، والاقتصاد الجزري، لا تقوم على فرض العقلانية بل إن الاقتصاد الكينزي -الذي لم يخرج في جوهره عن النظرة الرأسمالية- لم يكن مستمداً من فرضية تعظيم المنفعة ولم يكن في توافق معها، ولعل هذا سر الهجوم الكثيف على الكينزية من طرف جيل كامل من الاقتصاديين الأرثوذكسيين الذين استماتوا في محاولة إيجاد أسس للاقتصاد الكلي تستنبط مباشرة من الاقتصاد الجزئي، قصد محاصرة الاقتصاد الكلي الكينزي، أي محاصرة المضاعف الكينزي بفرض العقلانية. فقد جرت العادة أن كتب الاقتصاد الكلي المدرسي التي نسجت على منوال الكلاسيكية الجديدة تذهب أبعد من نظرية التوازن العام في صرامتها، لتصنع ادعاءات عامة وجريئة بشأن العلاقة بين الأجر

¹ - محمد عمر شاير، مرجع سابق، ص 68.

والبطالة، والتضخم وعرض النقود. فقط المنظرون النيوكلاسيكيون الأكثر صدقاً وانتباهاً، شككوا في مثل هذه الاشتقاقات الاقتصادية الكلية من افتراضات الاقتصاد الجزئي¹.

وفي دعوى عالمية فرض العقلانية الاقتصادي، يقول كينيث آرو (J. Kenneth Arrow): "بالتأكيد، لا يوجد مبدأ عام يمنع خلق نظرية اقتصادية مبنية على فرضيات أخرى غير نظرية العقلانية. هناك بالفعل بعض الشروط التي يجب وضعها لتحليل النظري المقبول للاقتصاد"²، ويقول آرو في موضع آخر: "إذا كان النموذج الكينزي هدفاً طبيعياً للانتقاد من أنصار العقلانية العالمية، فيجب القول بأن النقدوية (Monetarism) ليست هي الأفضل، فأنا لا أعرف اشتقاقاً جدياً للنقود من التحسين العقلاني (Rational Optimization). الحجج الفضفاضة التي تحل محل الاشتقاق الحقيقي، توفير فريدمان على جلود الأحذية، أو الطلب على معاملات توبين (Tobin) على أساس تكاليف شراء وبيع السندات، تقدم افتراضات غير متوافقة مع الأسواق غير المكلفة التي يفترض فيها خلاف ذلك، إن استخدام العقلانية في هذه الحجج هو إجراء "طقسي" (Ritualistic) وليست ضرورياً"³.

كان جون ستيوارت ميل يرى بأن "العرف" (Custom) هو الذي يحكم عالم الاقتصاد وليس "المنافسة" (competition)⁴. وقبل بضعة عقود دعا كينز إلى استبدال فرض العقلانية الذي بنيت عليه الأرثوذكسية الاقتصادية بفرض "العقل العملي" (Practical Reason) الذي يذكرنا بالأخلاق الكانطية، وجوهر نظرية كينز في العقل العملي هو أن الفعل العقلاني أو "الصحيح" (Rational or Right Action) يتلخص في متابعة ذلك المسار الذي يحكم عليه من خلال تعظيم الخير المحتمل من حيث العموم، مع إيلاء الاهتمام الواجب للتأثير المشترك لوزن المخاطرة الأخلاقية. هذا الافتراض يعني أنه من المستحيل إثبات أي قاعدة أو واجب، ليكون وحده الذي يستحق الطاعة دون استثناء. ومع ذلك، ورغم من أن القواعد خاضعة في

¹ - Geoffrey Hodgson, "Metaphor and Pluralism", in Edward Fullbrook (ed), **Pluralist Economics**. London: Zed Books, 2008, p130.

² - Kenneth J. Arrow, "Rationality of Self and Others in an Economic System", *The Journal of Business*, Vol. 59, No. 4, Part 2: The Behavioral Foundations of Economic Theory. (Oct., 1986), p s386.

³ - Kenneth J. Arrow, "Economic Theory and the Hypothesis of Rationality", in John Eatwell et al (eds), **Utility and Probability**. London: The Macmillan Press Limited, 1990, P26.

⁴ - John Stuart Mill, **Principles of Political Economy**. New York: D. Appleton and Company, 1894, p176.

نهاية المطاف للحكم الفردي، فإنه يتم قبول القواعد باعتبارها تفي بالوظائف الضرورية وذات القيمة¹.

2 العقلانية كمقدس

تبنى التيار الأساسي الحديث فرضية العقلانية واعتبرها مبدأ مقدسا غير قابل للمراجعة، لدرجة أن لودفيج فان ميسز (Ludwig von Mises) - وهو أحد النمساويين الجدد - جادل بأنها حقيقة قبلية (a priori truth)، فكأنها بديهية كانطية صناعية، أي افتراض حول الواقع الحقيقي لا يكون كاذبا على الاطلاق. ومن جهة أخرى فإن اقتصاديا آخر من النمساويين الجدد هو موراي روثبارد (Murray Rothbard) رأى بأن فرض العقلانية هو حقيقة تجريبية حول الحياة الاقتصادية يمكن التحقق منها². وبين من يرى أنها حقيقة قبلية ومن يرى أنها حقيقة واقعية، لا يزال فرض العقلانية حتى يومنا هذا غير قابل للدحض، لأن الاقتصاديين النيوكلاسيك قرروا أن يعتبروا فرضية العقلانية كجزء من "النواة الصلبة" اللاكاتوسية لبرنامجهم البحثي، هذه النواة الصلبة تنقسم حسب وينتروب (E. Roy Weintraub) إلى ستة فرضيات تشكل ميتافيزيقا برنامج البحث النيوكلاسيكي بأكمله وهي³:

- 1- وجود فاعلين اقتصاديين (Economic Agents).
- 2- لدى الفاعلين تفضيلات على النتائج.
- 3- الفاعلون يعظمون منافعهم بشكل مستقل حسب القيود الموجودة.
- 4- تتم الخيارات في أسواق مترابطة.

¹ - R. M. O'Donnell, **Keynes: Philosophy, Economics and Politics The Philosophical Foundations of Keynes's Thought and their Influence on his Economics and Politics**. USA: Palgrave Macmillan, 1989 p133.

² - Bruce J. Caldwell, op. cit, p137.

³ - E. Roy Weintraub, **General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal**. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985, p109.

- 5- الفاعلون يملكون المعرفة الكاملة ذات الصلة بتفضيلاتهم.
- 6- يتم تنسيق النتائج الاقتصادية التي يمكن ملاحظتها، لذلك يجب مناقشتها بالرجوع إلى وضعيات التوازن.

في السنوات الأخيرة تلقت فرضية العقلانية نقداً شديداً، خصوصاً ما تعلق منها بجانب تعظيم المنفعة، فقد جادل هربرت سيمون (Herbert Alexander Simon) -الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد سنة 1978- بأن الأفراد في الواقع لا يسعون إلى تعظيم أي شيء، وإنما يبحثون عما يرضيهم وفق عقلانية محدودة (Bounded Rationality) وهي عقلانية في صنع القرار، فضل سايمون نفسه أن يطلق عليها تسمية (Satisficing)، وهي كلمة مركبة من شطرين (Satisfy) التي تعني يرضي و (Suffice) التي تعني يكفي أو يفي بالغرض. كان سيمون معارضا لفرض العقلانية بسبب ادعاءاتها المبالغ فيها في قدرة الفاعلين على التحكم في الخيارات، وإلمامهم بالمعرفة الكاملة والرشيطة حول هذه الخيارات، فقد رأى سايمون أن الأفراد لا يسعون بعقلانية إلى تعظيم الاستفادة من مسار عمل معين، حيث أنهم لا يستطيعون استيعاب وهضم كل المعلومات التي قد تكون ضرورية لعمل مثل هذا الشيء، وحتى إذا استطاعوا ذلك، فلن يكون بمقدورهم أن يعالجوه بشكل صحيح دوماً، لأن العقل البشري بالضرورة يقيد نفسه بـ"الحدود المعرفية"¹.

أما جورج شاكل (George Shackle) فقد قدم طريقة غير مباشرة للاعتراض على واقعية افتراض العقلانية والتعظيم من خلال التشكيك في إمكانية المنطقية. يجادل شاكل أن التعظيم يفترض أن المعرفة الضرورية لعملية اختيار البديل "الأفضل" قد تم الحصول عليها، فإذا كان التعظيم عملاً متعمداً، فإن الفاعل يجب أن يكون قد حصل على جميع المعلومات اللازمة لتحديد أو حساب أي بديل يزيد من المنفعة، كالربح، والثروة، وما إلى ذلك. ويجادل شاكل أيضاً بأن هذا الاستحواذ مستحيل، لذلك فإن التعظيم المتعمد هو فعل مستحيل. لسوء الحظ، فإن الأساس الوحيد لحجة الاستحالة عند شاكل هو اعتماده الصريح على منهج الاستقراء.

¹ - Daniel Kahneman, 'Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics', *The American Economic Review*, 93(5), (December 2003), pp. 1449-1475.

لكن منهج الاستقراء قد أطيح به منطقيا في القرن العشرين، لذلك لم يعد هناك أي سبب ضروري لأي اقتصادي نيوكلاسيكي للاستعانة بالحجج الاستقرائية، وعليه فلن يكون هناك سبب يدعو إلى الاعتقاد بأن التعظيم العقلاني الأقصى للمنفعة أمر مستحيل بالضرورة¹.

استخدم النيوكلاسيك حجج كارل بوبر بدهاء في الرد على الهجوم الاستقرائي على فرضية العقلانية، خصوصا أن بوبر نفسه كان من أنصار العقلانية، وأوصى بها لتكون "نواة صلبة" (hard core) لكامل العلوم الاجتماعية بما فيها علم الاقتصاد، ودعا إليها ابتداء في كتابه "فقر التاريخانية" (The Poverty of Historicism). لكن كارل بوبر يقع في تناقض واضح مع منهجه في التنفيذ حين يقبل مسلمة العقلانية في العلوم الاجتماعية، وبالأخص في علم الاقتصاد، مع أنها فرض غير موضوعي وغير قابل للتنفيذ، أي أنه ليس فرضا علميا. ولم يكن هذا التناقض ليخفى على كارل بوبر، لكنه اختار الدفاع عنه لأنه أثبت -حسب رأيه- ثماره في الماضي في البحث في السلوك الاقتصادي، يقول بوبر: "من المحتمل أن يثير هذا وإشاراتي السابقة إلى التشابه بين طرق العلوم الاجتماعية والعلمية معارضة، مثل اختيارنا للمصطلحات كـ "التكنولوجيا الاجتماعية" و "الهندسة الاجتماعية" (وهذا على الرغم من الخصائص المهمة التي تعبر عنها كلمة "تدرجي". لذلك كان من الأفضل لي أن أقول إنني أقدر تماما أهمية مكافحة الطبيعة المنهجية العقائدية أو "العلموية" (Scientism) -إذا استخدمنا مصطلح البروفيسور هايك). ومع ذلك لا أرى السبب في عدم استخدام هذا القياس بقدر ما هو مثمر، على الرغم من أننا ندرك أنه قد تم إساءة استخدامه وتمثيله في بعض الأوساط. إلى جانب ذلك، لا يمكننا تقديم حجة أقوى ضد هؤلاء الطبيعيين العقائديين من تلك التي تظهر أن بعض الأساليب التي يهاجمونها هي في الأساس نفس الأساليب المستخدمة في العلوم الطبيعية"².

إن النزعة العقائدية الليبرالية واضحة في دعم كارل بوبر لفرض العقلانية، فقد كان متبنيا لمذهب الفردية المنهجية (Methodological Individualism)، ومعاديا للمذهب التاريخاني (Historicism)، وكان بوبر يرى بأن هذه النزعة هي المسؤولة عن تدهور كل العلوم

¹ - Lawrence A. Boland, **Methodology for a New Microeconomics: The Critical Foundations**. British Columbia: Simon Fraser University, 1998,p59.

² - Karl Popper, **The poverty of Historicism**. Boston: The Beacon Press, 1957, p60.

الاجتماعية، ما عدا علم الاقتصاد، الذي كان حسبه هو الاستثناء الملحوظ¹. عرف بوبر مذهب التاريخانية بأنه: "مقاربة في العلوم الاجتماعية تفترض أن التنبؤ التاريخي هو الهدف المنشود من هذه العلوم، وتفترض أيضا أن تحقيق هذا الهدف يمكن عن طريق الكشف عنه بالاعتماد على "الإيقاعات"، و"الأنماط" و"القوانين" أو "الاتجاهات" التي تكمن خلف تطور التاريخ"². لم يكن بوبر يحتفل بالعلوم الاجتماعية وكان يعزز الاقتناع بأنها تراجعت بطريقة ما خلف العلوم الطبيعية، لذلك ينبغي وصفها بأنها "العلوم الأقل نجاحا"³. يقول بوبر: "مع جاليليو ونيوتن، نجحت الفيزياء في تجاوز التوقعات، متجاوزة جميع العلوم الأخرى. ومنذ زمن باستور "غاليليو علم البيولوجيا"، كانت العلوم البيولوجية ناجحة تقريبا بنفس الدرجة. لكن العلوم الاجتماعية لا يبدو أنها وجدت "غاليليو الخاص بها"⁴. وفي ورقة بحثية له ألقاها في مؤتمر فلسفة العلوم بلندن سنة 1965، ينتقد بوبر بشدة علمي النفس والاجتماع، ويصفهما بأنهما "مثقلان بالتصنع، مع عقائدية غير منضبطة"⁵.

في المقابل يبدي بوبر احتفاء خاصا بعلم الاقتصاد الحديث، ويرى أنه قد حقق تقدما كبيرا نحو العلمية، التي هي في نظر بوبر الاقتراب من النموذج النيوتوني في الفيزياء، يقول بوبر: "ومع ذلك، يجب الاعتراف بأن الاقتصاد الرياضي يظهر أن أحد العلوم الاجتماعية على الأقل قد مر بثورته النيوتونية"⁶. لكن السؤال الذي يطرح الآن هو: لماذا أبدى بوبر رفضه لمنطق العلوم الاجتماعية في كتابه "فقر التاريخانية" ثم أبدى رضاه عن علم الاقتصاد وهو أحد تلك العلوم الاجتماعية؟ يرى ميروسكي (Mirowski) بأن الجواب هو في تاريخ فلسفة العلم، حين نسأل: ما هي العلاقة بين تغلغل مناهج المدخلات والمخرجات في علم الاقتصاد وبين الصعود المماثل لمنهج المصفوفات في ميكانيك الكم؟ ما هي العلاقة بين مبدأ المراسلات لنيلز بور (Niels Bohr)، ومثيله عند سامويلسون؟ مسألة أخرى ترتبط بالاهتمام بعلاقة التقنية

¹ - Ibid, p3.

² - Ibid.

³ - Ibid, p2.

⁴ - Ibid, p1.

⁵ - Karl Popper, "Normal Science and its Dangers", in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds), Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965. London: Cambridge University Press, 1970, pp57-58.

⁶ - Karl Popper, The poverty of Historicism, op.cit, p60.

الرياضية؛ بمحتوى النموذج، هل فشل المنظرون الاقتصاديون الرياضيون قبل 1870 لأنهم كانوا غير أكفاء، أم أن السبب يتعلق بشيء آخر أعمق¹؟
في النهاية يجيب ميروسكي بأن السؤال الأثري تمت تسويته: النظرية الاقتصادية النيوكلاسيكية هي عبارة عن فيزياء القرن التاسع عشر مهذبة. قد تم إلقاء الضوء على القضية المعرفية: تقنيات البحث الحالية في علم الاقتصاد محبذة لأنه تم أخذها من الفيزياء. وتم تفسير المشكلة الوجودية: الكلاسيكية المحدثة لم تكتشف مرة واحدة لأنها كانت صحيحة كما أخذها جيفونز (Jevons) وآخرون؛ بدلا من ذلك، يمكن تفسير نشأتها بتزامنها مع ثورة الطاقة في الفيزياء².

في الحقيقة إن الأفراد المدربين علميا في مختلف البلدان الأوروبية الغربية في ذلك الوقت كان لديهم إمكانية الوصول إلى نفس هيئة المعرفة والتقنيات. ومع ذلك ، نادراً ما تم حل المشكلة العملية. لا يستطيع المرء أن يتنبأ بظهور نظريات جديدة، ولكن يمكن له أن يستخلص تعميماً واسع النطاق من الأنماط السابقة: أن النظرية الاقتصادية غير التقليدية الجديدة سوف تميز نفسها عن طريق نبذ مجاز "ميكانيكا الطاقة"³.

هنا قد يبرز سؤال آخر حول موقف كارل بوبر المناهض للعلموية في العلوم الاجتماعية من جهة، وموقفه في الطرف النقيض الداعم لاعتماد مناهج الفيزياء في الاقتصاد، فما سر هذا التناقض؟ هذا السؤال يدعونا للبحث عن المعنى الذي قصده بوبر بمصطلح العلموية؛ يعرف بوبر العلموية بقوله: " هو تقليد ما يخطيء فيه بعض الناس في منهج ولغة العلم"⁴.

ومن هنا نفهم سر إعجاب بوبر بعلم الاقتصاد الحديث، فقد نجح في إتقان لعبة التصنع والتخفي في العبادة الرياضية للفيزياء، بينما فشلت العلوم الاجتماعية الأخرى في إتقان هذه اللعبة. وأصبح الدفاع عن النواة الصلبة لبرنامج البحث النيوكلاسيكي خصوصا فرض

¹ - Philip Mirowski, "Physics and the Marginalist Revolution", *Cambridge Journal of Economics*, 1984, 8, p377.

² - Ibid, p377.

³ - Ibid.

⁴ - Karl Popper, *The poverty of Historicism*, op.cit, p105.

العقلانية هو ديدن حراس النواة الصلبة من الاقتصاديين الأرثوذكسيين، إلى درجة أن أحد الناقدين لبرنامج البحث النيوكلاسيكي وهو لورانس بولاند (Lawrence Boland) كتب مقالا حول عبثية أي جهد ينصب لدحض فرضية العقلانية ورأى أنه من غير المجدي انتقاد فرضية العقلانية، وأن جميع الانتقادات الموجهة إليها مضللة، فقد تأكد أن علاج العقلانية كافتراض ميتافيزيقي أصبح تدريجيا الدفاع الأرثوذكسي المعياري عن أي نقد لمفهوم العقلانية¹.

فعلى سبيل المثال، يعتبر علماء الاقتصاد الكلي الكلاسيكي الجديد، مثل سارجنت (Sargent) ولوكاس (Lucas)، أن أي محاولة لإدخال معلمات (Parameters) في نموذج اقتصادي لا تحفزها الأمثلة الفردية (Individual Optimization) هي بمثابة "تعديل مغرض" (Ad hoc Adjustment)، أي أن إدخاله تم لغرض غير علمي، دون وجود مبرر كاف بالنسبة لهم².

إن مجرد إدخال فرضية لا تنسجم مع النواة الصلبة لبرنامج البحث النيوكلاسيكي تصنف عند اقتصاديي التيار الأساسي على أنها "خطيئة الأغراض" (The Sin of Ad hocness) كما سماها ويد هاندز (D. Wade Hands)، بمعنى أن هذا الفعل "هو خيانة للافتراضات الميتافيزيقية للبرنامج الكلاسيكي الجديد"³.

3 العقلانية في مواجهة الواقع

إن العقلانية بالمعنى الحديث الدقيق للمصطلح لا يمكن أن تكون صحيحة على المستوى العالمي فيما يتعلق بجميع الأعمال الاقتصادية التي يقوم بها جميع الفاعلين الاقتصاديين. بشكل عام، من المستحيل استبعاد السلوك المتهور كالمقامرات والمجازفات والتبذير، والسلوك الخيري كالصدقات والتبرعات والأوقاف الخيرية ونفقة الأقارب والهبات والتبرعات، أو حتى الخطأ والنسيان وسوء التقدير، مما يدمر فكرة ترتيب التفضيلات الثابتة. إلى جانب ذلك، تنطوي

¹ - Lawrence A. Boland, "On the Futility of Criticizing the Neoclassical Maximization Hypothesis", The American Economic Review, Vol. 71, No. 5 (Dec., 1981), pp1031-1036

² - Mark Blaug, op. cit, p230.

³ - D. Wade Hands, "Ad hocness in Economics and the Popperian Tradition", in Nail de Marchi (ed), The Popperian legacy in economics: Papers presented at a symposium in Amsterdam, December 1985, p132.

فرضية العقلانية على الادعاء بقدرة الفاعلين الاقتصاديين على معالجة كل المعلومات، واعتبار أن كل المعلومات متاحة دون قيود، ولعل هذا من ظلال الرؤية الميكانيكية التي تميل إلى تبسيط كل شيء وافترض بقاء كل شيء على ما هو عليه، مع التحكم في المتغيرات بشكل تام.

إن العقلانية أصبحت بعبارة جون موريس كلارك (John Maurice Clark) "عاطفة غير عقلانية من أجل حسابات عقلانية"، وبسبب هذه العقلانية اللاعقلانية يقول تالر وسينستن (Richard Thaler and Cass R. Sunstein) في كتابهما الوكرة (Nudge): "إذا نظرتم إلى كتب الاقتصاد، فسوف تتعلموا أن الإنسان الاقتصادي (Homo Economicus) يمكن أن يفكر مثل ألبرت أينشتاين، وأن يخزن في ذاكرته مثل شريحة (IBM's Big Blue)، وأن يمارس قوة الإرادة مثل المهاتما غاندي. لكن في الواقع، إن الناس الذين نعرفهم ليسوا بهذه الأوصاف، فالناس الحقيقيون لديهم مشاكل في حساب القسمة الطويلة، إذا لم يكن لديهم آلة حاسبة، وأحيانا ينسون يوم ميلاد أزواجهم، ويصيبهم الدوار في رأس السنة الجديدة. الناس ليسوا "الإنسان الاقتصادي"، إنهم الإنسان البشر (Homo Sapiens)"¹.

ولو أردنا أن نضيف على ما قاله الكتابان لقلنا إن السلوك الاقتصادي اللاعقلاني للفاعلين هو في تزايد مطرد على حساب السلوك العقلاني سواء بالنسبة للأفراد أو بالنسبة للجماعات والمجتمعات، فالإنفاق على المنتجات المضرة كالتدخين والمسكرات والمخدرات ليس بسلوك عقلاني على الإطلاق ورغم ذلك فإن جزءا كبيرا من دخول الأفراد ينفق في مثل هذه الخيارات، هذا بالنسبة إلى الخيارات الفردية، أما الخيارات الجماعية فهي لا تقل في لاعقلانيتها عن السلوك الفردي، فالتسابق على الأسلحة المحرمة دوليا وتمويل الحروب غير العادلة التي تهلك الحرث والنسل، وتمويل المقامرات والتعاملات الربوية التي تشوه دور النقود وتنقل الثروة من أيدي الذين يعملون إلى أيدي الذين لا يعملون، وتقضي على الاقتصاد الحقيقي وتشجع على المضاربات والاقتصاد الفقاعي الكاذب كل هذا ليس من العقلانية في شيء. وفوق هذا وذاك

¹ - Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, **NUDGE: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness**. New Haven & London: Yale University Press, 2008, pp6-7.

التقدم التكنولوجي غير المضبوط بالحاجات الحقيقية للإنسان، والاستهلاك المفتعل الذي يجاوز قدرة الموارد على التجدد ويقضي على التوازن البيئي والأحيائي على الأرض، كل هذا السلوك البشري المصادم للعقل والفطرة لا يمكن لفرض العقلانية أن يستوعبه أو يجيب ببرره، مع أنه في المجمل سلوك اقتصادي موجود في الواقع.

تشير فرضية العقلانية إلى الدافع الفردي، ولكن السلوك الذي يهتم به الاقتصاديون هو سلوك مجاميع المستهلكين والمنتجين في مختلف الأسواق، وعادة ما يتم تفادي مشكلة التجميع هذه من خلال الافتراض الضمني بأن جميع الأفراد متشابهين، وبالتالي، فإن لهم نفس دالة المنفعة (وحتى أن جميع الشركات متشابهة ولديها نفس التكنولوجيا). وبما أن الأفراد ليسوا في الواقع متشابهين من حيث التفضيلات والموارد، فمن الواضح أن التفسيرات الناجحة للسلوك الاقتصادي من قبل الاقتصاديين كانت ترجع إلى أكثر من مجرد استخدام فرضية العقلانية، ففرضية العقلانية في حد ذاتها ضعيفة، ولجعلها تسفر عن نتائج مثيرة للاهتمام احتاج اقتصاديو التيار الأساسي إلى فرضيات مساعدة للمفهوم العام للعقلانية مثل تجانس العوامل، للتملص العادي من مشكلة التجميع أو بشكل عام؛ المعرفة المسبقة الكاملة، ومخرجات التوازن، والمنافسة الكاملة، وما شابه ذلك¹.

مشكل هذه الفرضيات هي أنها أيضا صعبة التحقق في الواقع بشكل منفرد، فما بالك أن تجتمع كشروط صناعية لإنقاذ فرض العقلانية. ولو ذهبنا إلى المزيد من الأدلة الواقعية والتجريبية حول صحة فرض العقلانية، فسنتكشف أن معاملة هذا الفرض كمبدأ هو خيار خاطئ في حد ذاته كما يقول بوبر، لأن الناس عادة ما يتصرفون بشكل ملائم مع الموقف ولكن في بعض الأحيان لا يفعلون ذلك².

يتم تبني مبدأ العقلانية ليس لأنه مبدأ جيد أو لأنه من المفترض أن يكون صحيحاً، بدلا من ذلك، هو جهاز منهجي مفيد لمساعدة العلماء الاجتماعيين على بناء نماذج من

¹ - Mark Blaug, op. cit, p232.

² - Karl popper, **The Myth of Framework: In Defense of Science and Rationality**. Edited by M.A.Notturmo. London : Routledge, 1994,p172.

المواقف الاجتماعية؛ أي أن الهدف "أداتي بحث"، فمن المفيد أن نفترض أن الناس في الأساس يتصرفون بشكل ملائم مع الوضع الذي يصوره النموذج. لكن النماذج، كما يقول بوبر هي بالضرورة تصميمات مبسطة للعالم الحقيقي، وبالتالي فهي خاطئة¹.

أظهر علم النفس التجريبي أن السلوك الفردي يتهك العقلانية بشكل دائم، ومع ذلك لم تؤخذ هذه النتائج مأخذ الجد في التنظير حول الفعل العقلاني، فعلى سبيل المثال، في مقال مشترك بين اقتصاديين وعلماء نفس نشر سنة 1991 يحوي خلاصة جملة من الدراسات التجريبية حول الشذوذات عن قاعدة العقلانية في سلوك الفاعلين خلص الباحثون إلى أن أحد النتائج المترتبة على "تأثير الهبة" (Endowment Effect) هو أن الناس يتعاملون مع تكاليف الفرصة البديلة بشكل مختلف عن التكاليف "خارج الجيب"، بعبارة أخرى؛ المكاسب الضائعة أقل إيلا ما من الخسائر الملموسة.

يدرس المقال تأثير الهبة الذي هو أحد الشذوذات (Anomaly) عن فرض العقلانية- تعتبر النتيجة التجريبية بمثابة شذوذ إذا كان من الصعب "ترشيدها"، أو إذا كانت هناك افتراضات غير منطقية ضرورية لشرحها داخل النموذج- ويبدأ بشرحه عن طريق المثال الآتي: "الخبير الاقتصادي المحب للنيبذ الذي نعرفه اشترى بعض أنواع نيبذ بوردو اللذيذ قبل سنوات بأسعار منخفضة، حظيت الخمور بتقدير كبير، بحيث أن الزجاجاة التي تكلف 10 دولارات فقط عند شرائها ستجلب 200 دولار في المزاد، هذا الخبير الاقتصادي يشرب بعضاً من هذا النيبذ من حين إلى حين، ولكن في الوقت نفسه لن يكون على استعداد لبيع النيبذ بسعر المزاد ولا شراء زجاجة إضافية بهذا السعر. فسر ثالر (Richard H. Thaler) هذا النمط من السلوك بأن "الناس غالباً ما يطلبون الكثير للتخلي عن شيء ذي قيمة لديهم، أكثر مما هم على استعداد لدفع ذات المبلغ للحصول عليه"².

¹ - William A. Gorton, **Karl Popper and the Social Sciences**. New York: State University of New York Press, 2006, p54.

² - Daniel Kahneman et al, "Anomalies The Endowment Effect, Loss Aversion, and Status Quo Bias", *Journal of Economic Perspectives*, Vol 5, N 1, Winter 1991, P 194.

وقد لاحظ كثير من الباحثين أن رد فعل الاقتصاديين على الأدلة حول هذه الحالات الشاذة غالبا ما يأخذ شكل اللغظ اللفظي عند التيار الأساسي، لكنه لا يتحول إلى كتابة أكاديمية رسمية، بسبب الخوف من انهيار التحليل الاقتصادي برمته عندما يتم التحلي عن نماذج الاختيار العقلاني التقليدي أو حتى إضعافه. وهكذا يوضح راسل وثالر (Russell and Thaler) أنه مع استثناءات قليلة، كان الاقتصاديون يميلون إلى تجاهل عمل علماء النفس المعرفي واستمروا في دراسة الأسواق بعوامل عقلانية فحسب. وقد أحصى برونو فراي وريتر ايشنبرجر (Bruno S.Frey and Reiner Eichenberger) سبع استراتيجيات استخدمها الاقتصاديون الأرثوذكسيون للدفاع عن فرض العقلانية تجاه الشذوذ التجريبي وهي¹:

1- الاقصاء بحسب التعريف: إذا وجد أن السلوك الذي ينتهك العقلانية يقع في بعض المناطق البارزة، فسيتم التعامل معه على أنه سلوك يقع خارج نطاق علم الاقتصاد.

2- عدم ملاءمة الأدلة المخبرية: يتم الالتجاء دائما إلى حجة أن التأثيرات الموجودة تحت ظروف المختبر لا تنطبق على "العالم الحقيقي"، رغم أن المناسب منطقيا اعتبار أنه إذا كانت النظرية الاقتصادية في الواقع نموذجًا عامًا لتخصيص الموارد، يجب أن تكون صالحة أيضًا في بيئة مختبرية. يقع عبء الإثبات على أولئك الذين يرغبون في استبعاد السلوك المختبري، ويكمن رد فعل أقوى لهذه الحجة في حقيقة أن هناك الآن قدرا كبيرا من الأدلة التجريبية على أن مثل هذه الحالات الشاذة موجودة أيضا في الحياة الحقيقية.

3- حوافز غير كافية للاستجابة بجدية للتجارب: لقد قيل في كثير من الأحيان أن المفارقات ستختفي إذا كان للسلوك اللاعقلاني عواقب سلبية كبيرة، وقد تم اختبار هذا الافتراض على نطاق واسع في سياق ظاهرة عكس التفضيل، وكان الاستنتاج هو أن السلوك اللاعقلاني لا يتلاشى حتى عندما يكون لدى الأفراد حافز قوي (نقدي) لاتخاذ قرارات عقلانية.

¹ - Bruno S. Fray and Reiner Eichenberger, "Should social Scientists Care about Choice Anomalies", *Rationality and Society*, Vol 1, Issue 1, 1989, pp103-106.

4- الناس يتعلمون: حتى وإن حدثت بعض المظاهر الشاذة في حالات معزولة، فيمكن اعتبار أنها غير منتشرة لأن الأفراد يتعلمون تجنب الأخطاء، لكن هذا لا يمنع طرح التساؤل: لماذا لا يزال من الممكن ملاحظة المفارقات إلى الآن، في وقت كان للناس فيه متسع من الوقت لتعلم الاختيار وفقاً لنموذج المنفعة الشخصية المتوقعة؟ يؤكد الطعن الأكثر أهمية لهذه الحجة على صعوبات التعلم، إنه ليس نشاطاً بسيطاً أو تلقائياً؛ تمثل حالة عدم اليقين وعدم الاستقرار البيئي وأطر التقييم غير اللائقة عقبات خطيرة بهذا الصدد. التعلم ممكن فقط في وضع تغذية استرجاعية منظمة بشكل جيد لا يحصل الناس عليها في كثير من الأحيان، وحتى إن حصل ذلك فإن الأمر يميل إلى أن يكون بطيئاً وفي بعض الأحيان غير صحيح أو حتى منحرفاً.

5- الخبراء كجهات فاعلة هامشية يفون بالغرض لإعطاء النتائج الكلاسيكية: حقيقة أن الكثيرين، وحتى غالبية الأفراد عرضة للاختلالات في السلوك، لكن هذا لا يقود إلى حالات شاذة على المستوى الكلي، شريطة أن يكون هناك عدد ولو قليل من الجهات الفاعلة الذين يتصرفون بعقلانية، غير أن الأدلة التجريبية التي تم جمعها تشير إلى أنه حتى الخبراء يقعون فريسة لبعض المفارقات، على سبيل المثال: تبين أن المصرفيين وخبراء البورصة المتوقعين إغلاق أسعار الأسهم المختارة أظهروا ثقة مفرطة كبيرة في توقعاتهم، وبالتالي فإن المفارقات المشار إليها ليست ناتجة عن نقص في الذكاء أو المعرفة، بل هي نتيجة لخصائص أساسية أعمق للطبيعة البشرية.

6- الشذوذات موزعة عشوائياً ومحسوبة في المتوسط: الأفراد يخطئون، ولكن الأخطاء تحدث في جميع الاتجاهات وبالتالي فهي غير ذات صلة بالمستوى الكلي الذي يهتم به الاقتصاديون. وهذه الحجة في الحقيقة هي نوع من إدارة الظهر للدراسات التجريبية حول الشذوذات ومحاولة لعدم الاعتراف بها.

7- الأسواق التنافسية تميل في الوقت المناسب للقضاء على هذه الحالات الشاذة: وهذه حجة مضادة تقليدية في علم الاقتصاد، إذا كان سلوك معظم الفاعلين خاضعاً للشذوذ، يمكن

للأفراد العقلانيين كسب الكثير من المال وفي النهاية سيستولون على كل الثروة، لذلك يسيطر السلوك العقلاني دوماً على السوق¹.

وهذا يعني الرجوع مرة أخرى إلى آلية البقاء الداروينية الخالية من أي قيمة إلا قيمة القوة. ومع ذلك، فما تقدم حتى الآن ملاحظات تجريبية كافية لدعم الاعتقاد بأن المنافسة حتى في الأسواق المالية لن تنجح في القضاء على جميع الشذوذات الفردية على المستوى الكلي، فقد أظهرت بعض هذه البحوث أن عوائد غير طبيعية في تداول سوق الأسهم تحدث حوالي مطلع كل عام، ومطلع كل شهر، ودورة كل أسبوع، بل حتى في نهاية كل يوم، ناهيك عن الأيام التي تسبق العطلات، لكن وفقاً لما يسمى بـ "فرضية السوق الفعالة"، فإن أسعار الأسهم تتبع مساراً عشوائياً، فقط إذا كان التجار في سوق الأسهم لديهم توقعات عقلانية واستغلال فرصة كل ربح لحظة حدوثه، لكن إذا كان افتراض التوقعات العقلانية الذي هو ليس أكثر من افتراض العقلانية في "لباس عشوائي" ينهار في الأسواق المالية، فلماذا نواصل الدفاع عنه في أسواق أخرى²؟

المطلب الثاني: نظرية التوازن العام

1 نظرية التوازن العام تحت الاختبار

لقد كان ليون ولراس (Léon Walras) سنة 1874 هو الذي افترض أولاً أن سلوك التعظيم للمستهلكين والمنتجين يمكن في ظل شروط معينة أن يؤدي إلى توازن بين الكميات المطلوبة والمعروضة في كل منتج وفاعل سوقي في الاقتصاد. هذا الافتراض لإمكانية - بل حتى لاحتمال - التوازن العام (General Equilibrium) تأكد رسمياً من طرف اقتصاديي التيار الأساسي سنة 1930 مع عمل أبرام والد (Abraham Wald) وجون فون نيومان (John von Neuman) عن ظروف توازن النماذج الساكنة والديناميكية، لكن قبل ذلك التاريخ بفترة طويلة، فإن عدداً كبيراً من الاقتصاديين - بمن فيهم ولراس - كان لديه إيمان راسخ بمثل هذا النوع من البرهان المجرد.

¹ -Ibid.

² - Mark Blaug, op. cit, p233.

مع ارتباط لا يتزعزع بإضفاء الطابع الشكلاني للحس العام (Formalization of common sense) كنظرية تفسيرية، شكل علم الاقتصاد النيوكلاسيكي جاذبية لا تقاوم نحو تفسيره للظواهر من خلال تأويلها كحالات من التوازن، أو إذا أمكن كحالة وحيدة وثابتة من ذلك¹، وبالنظر إلى الحكم المعلن للمنهج الاقتصادي على الدحض باعتباره تضيقاً منهجياً، فإن الوضع الثابت للتوازن العام باعتباره أملاً نظرياً يجب أن يأتي كنوع من الافتراض غير القابل للتفنيد.

إن مزاعم الاتزان تكون أقل عرضة للدحض أكثر من أي أسلوب آخر للتنظير، على الأقل من الناحية النظرية، فحسب إلكسندر روزنبرغ (Alexander Rosenberg) فإن وجود التوازن العام واستقراره يشبه الحصان الخرافي وحيد القرن (Unicorn)؛ شيء يمكن أن نتظره إلى الأبد دون دحض الفرضية التي تقول بأن مثل هذا الكائن موجود في الحقيقة².

في البداية كانت نظرية التوازن العام عند ولراس نتيجة منطقية لنزعة "حسد الفيزياء" التي أصابت الاقتصاد النيوكلاسيكي منذ ظهور المدرسة الحدية سنة 1870، لكن أبطال ولراس كانوا نيوتن ولا بلاس (Laplace) وليسوا كلاوسوس (Clausius) وجول (Joule) وهيلمولتر (Helmholtz)، وعلى الرغم من بعض الإشارات السطحية في كتابات الجيل الثاني من المدرسة الحدية مثل باريتو (Pareto) وإرفينج فيشر (Irving Fisher) لمفهوم الطاقة المستوحى من ميكانيك الطاقة، فإن ما ألهم دعاة نظرية التوازن بشكل مستمر حتى العصر الحاضر لم يكن النزعة العلمية في الفيزياء بل هو الرغبة الشديدة في ترييض (Mathematization) كامل علم الاقتصاد، لقد كان منظرو التوازن العام يعانون من حسد الرياضيات أكثر من معاناة سابقهم من حسد الفيزياء³.

لتعظيم سلوك الفواعل الاقتصاديين، تبدو براهين الوجود الصارم لنظرية التوازن العام أنها توفر إثباتاً مستقلاً حول صحة نظريات جزئية مختلفة في التوازن. ومع ذلك، فإن الاقتصادات

¹ - Alexander Rosenberg, **Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns?** Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992, p200.

² - Ibid.

³ - Mark Blaug, **Not Only an Economist**. Cheltenham: Edward Elgar, 1997, p168.

الصناعية الحديثة في كثير من الأحيان تظهر خللا كبيرا في التوازن، وخللا دائما في توازن سوق العمل، فهل نستطيع أن نستنتج إذن بأن الفشل الواضح لاقتصاد ما في إظهار توازن في جميع الأسواق يدحض كذلك مثل هذه النظريات في الاقتصاد الجزئي، مثل نظرية تعظيم منفعة سلوك المستهلك ونظرية تعظيم ربح الشركة؟ يدافع اقتصاديو التيار الحديث عن الفراغ التجريبي في نظرية التوازن بأن تحليل التوازن العام مرتبط ببرنامج بحث علمي على طريقة لاكاتوس وأن نموذج آرو-دبرو-ماكينزي (Arrow-Debreu-McKenzie) - الذي يعتبره العديد من الاقتصاديين كنظرية توازن عام - هو بمثابة تجسيد للنواة الصلبة لـ "برنامج البحث النيو-ولراسي". وقد جادل روي وينتروب (Roy Weintraub) بأن تطوير البراهين الموجودة هو مثال عن "تصليب" (Hardening) للنواة الصلبة لذلك البرنامج. وجادل أيضا بأن النواة الصلبة تقود العمل في الأحزمة الواقية للبرنامج، وأن العمل داخل الأحزمة يتم تقييمه بشكل مناسب من خلال طرح أسئلة حول التقدم النظري والتجريبي ضمن البرنامج النيو-ولراسي، بينما يقود الموجه الإيجابي النظرية المجردة إلى العمل التجريبي. ولما كان برنامج البحث موازيا تقريبا للاقتصاد النيوكلاسيكي، فإن تحليل التوازن العام يشكل أجندة بحث للتحليل الاقتصادي التطبيقي¹.

بيد أن النطاق الواسع لظهور اقتصادات الحجم الكبير في بعض الصناعات، ناهيك عن العوامل الخارجية (Externalities) -العوامل الخارجية هي نتيجة لنشاط اقتصادي تمر به أطراف ثلاثة غير ذات صلة؛ يمكن أن تكون إما إيجابية أو سلبية. إن التلوث المنبعث من مصنع ما يفسد البيئة المحيطة ويؤثر على صحة السكان القريبين هو مثال على العوامل الخارجية السلبية - يعطي دليلا فوريا بأن بعض الشروط الأولية لنظرية التوازن غير مرضية تجريبيا، وبالتالي فهي غير قابلة للتطبيق أكثر من كونها كاذبة. يمكن القول إذن، بأن نظرية التوازن تم صياغتها على أساس ترتيب واحد للتوازن بالنسبة للأسعار في كل الأسواق في الاقتصاد، وهذا أمر مخالف للواقع تماما، على سبيل المثال، فقد ثبت أنه من الصعب دمج النقود في مخطط التوازن العام دون

¹ - E. Roy Weintraub, "The Neo-Walrasian Program is Empirically Progressive", in Nail de Marchi (ed), op.cit, p213.

إدخال افتراض عدم اليقين السائد، لكن نظرية سلوك المستهلك ونظرية الشركة ونظرية الإنتاجية الحديثة للطلب على العوامل كلها تركز على افتراض اليقين من معرفة النتائج المستقبلية¹.

بعبارة أخرى، إن أي محاولة لاختبار نظرية التوازن ككل تحوي شيئاً أكثر من الترسانة التقليدية لافتراضات الاقتصاد الجزئي في تنوع التوازن غير المكتمل. ومع ذلك، فإن الحديث عن اختبار النظرية ككل يبدو خاطئاً أو مخادعاً، فحتى لو لاحظنا ظروف العمالة الكاملة، فلا يمكن أن نتحقق من وجود التوازن العام في جميع الأسواق بمجرد النظر. كل هذا ينتهي إلى أن نظرية التوازن العام لا تصنع أي توقعات؛ إنها تحاول إثبات الإمكانية المنطقية للتوازن العام دون أن تظهر كيف سيحدث، بل حتى من دون الادعاء بأنه سيحدث كنتيجة لقوى عفوية كاليد الخفية للسوق، ومع هذا يواصل علم الاقتصاد الحديث أسلوبه نحو المزيد من الترييض والنمذجة حيث أن النظرية الاقتصادية البحتة الحديثة ما هي إلا تطوير لنظرية التوازن العام لولراس ثم نظرية التوازن عند آرو ودبرو، لكن منهج النمذجة المجرد لم يتغير، بل زاد إغراقاً في الأساليب الرياضية، بحيث أصبحت نظرية التوازن العام كما يصفها دافيد كولاندر (David Colander): "لا يمكن لكثير من الاقتصاديين التعامل معها"².

كانت النماذج التطبيقية تدعي أنها مستمدة من نموذج التوازن العام النظري خلال عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، وكان هناك أمل من خلال إعادة إنتاج نظرية التوازن التي قام بها آرو وزملاؤه سنة 1957 في أن علم الاقتصاد المجرد سيتطور بترادف تام مع التطبيق العملي لهذا العلم، لكن ما كاد عقد السبعينيات يحل حتى أدرك الاقتصاديون أن نموذج آرو للتوازن كسابقه عند ولراس لن يحقق حلم أرض الميعاد التي وعد بها الاقتصاديين³.

وحتى يومنا هذا لم يكن ممكناً إظهار أن التوازن النهائي في الاقتصاد ككل هو مستقل عن الطريق التي تؤدي إلى التوازن، أو تحديد ذلك الطريق الوحيد من بين كل المسارات الممكنة، بحيث يتأكد أن هذا الطريق الوحيد المعتمد فعلاً ينبغي ويجب أن يلتقي مع التوازن، فكل

¹ - Mark Blaug, *The Methodology of Economics*, op.cit, p161.

² - David Colander , " The death of neoclassical economics", *Journal of the History of Economic Thought* , 2000, p138

³ - Ibid, p139.

الأعمال الحديثة عن نظرية التوازن - بما فيها عمل آرو ودبرو - كانت قد اقتصررت على "نظريات الوجود" (Existence Theorems) - وهي النظريات التي تنص على الشروط التي بموجبها أي نظام توازن عام يكون لديه حل وحيد - ومسائل استقرار التوازن التي تتحقق مرة واحدة. كان هذا الاسقاط النظري ذو الطابع الرياضي الهندسي على الواقع الاقتصادي ذي الطابع المعقد والمتغير، تعبيراً واضحاً عن أزمة معرفية كبيرة حلت بعلم الاقتصاد عبر عنها كارل منجر بقوله:

" لقد تناقشت مرارا مع أعضاء في المنتدى الرياضي ... ولكن يجب أن أعترف أنني كنت على المسار الخطأ. كنت أعتقد أن تحديد سعر المنتج لعوامله، يشبه إلى حد ما العثور على توزيع وزن لوحة أفقية على نقاط دعمها المختلفة. في علم الحركة والسكون (Statics)، هذه المشكلة غير قابلة للحل إذا كانت اللوحة مدعومة بأكثر من ثلاث نقاط، لأن علم الحركة والسكون مزود بثلاث معادلات خطية فقط... في بناء الجسور وما شابه ... لا يكون الدعم متصلباً، ومن خلال استكمال اعتبارات علم الحركة والسكون مع نظرية المرونة، يمكن للمرء أن يحصل في الواقع على حل فريد للمشكلة غير الخطية. لقد سألت نفسي عما إذا كان هناك أي احتمال لتناظر اقتصادي مع اعتبارات المرونة"¹.

هكذا نجد أنفسنا مرة أخرى في أماكن بعيدة عما كان يحلم به ولراس من اكتشاف نظير العالم الحقيقي للقوى التي تتذرع بها نظرية التوازن العام.

2 نظرية التوازن كنموذج تفسيري

تعتمد براهين آرو-دبرو حول وجود نظرية التوازن العام بشكل كبير على افتراضين أساسيين: أن مجموعات الإنتاج والاستهلاك كلها محدبة (Convex)، وأن أي فاعل اقتصادي يملك بعض الموارد مقيمة من قبل الفواعل الآخرين. وهكذا فإن الاستقرار العالمي لمثل هذا التوازن يعتمد بدوره على وجود بعض العمليات الحيوية التي تضمن أن كل عامل اقتصادي لديه معرفة بمستوى الطلب الكلي، وأنه لا تعاملات نهائية تجري فعلياً إلا في أسعار التوازن. وقد قضت مهنة الاقتصاد حيناً من الدهر كانت معجبة جداً بنتائج آرو-دييرو، فهي تثبت أنه ضمن نموذج

¹ -E. Roy Weintraub, **General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal**. Michigan: Michigan University Press, 1996, p67.

للاقتصاد يبلغ الغاية في التجريد، يوجد توازن فريد مع خصائص وافتراضات معينة للحصول على نتيجة تجعل هذا الاقتصاد لا يشبه تماما أي شيء في العالم الحقيقي، بالأخص مع هيمنة المنافسة الاحتكارية في جميع الصناعات، واستفحال ظاهرة احتكار القلة. كل هذا يتفقت تماما من مجال التوازن الذي تفرضه نظرية التوازن العام وكل المفاهيم الأخرى في التوازن التنافسي. وبما أن نظرية التوازن العام ليس لها محتوى تجريبي، فإنه من الصعب جدا تبريرها علميا، ولهذا كان المدافعون البارزون عنها حريصين على اعتبارها نموذجاً تفسيريا (Paradigm) أو إطاراً (Framework) حسب المفهوم الذي طرحه توماس كون¹.

إن السؤال الذي يفرض نفسه الآن هو: لماذا يولي الاقتصاديون كل هذا الاهتمام بنظرية يعجزون حتى الآن عن إثباتها؟ ويبدو أن الجواب يرتبط بافتتان الاقتصاديين المتوارث من آدم سميث إلى التيار الأساسي الحديث بفكرة التوازن التنافسي والرغبة في رؤية العالم من خلال هذه العدسة، وهي رغبة أقوى من الرغبة في معرفة العالم الحقيقي نفسه. إن سحر اليد الخفية هو الذي يجعل سلسلة طويلة من الاقتصاديين منذ أكثر من قرنين من الزمان يسعون إلى إظهار أن اقتصاداً غير مركزي محفز بالمصلحة الخاصة ويسترشد بمؤشرات الأسعار سيكون متوافقاً مع التنظيم المحكم للموارد الاقتصادية التي يمكن اعتبارها بمعنى واضح المعالم، متفوقة على فئة كبيرة من التنظيمات البديلة الممكنة².

استقر لدى الاقتصاديين إيمان لا يتزعزع بأن مؤشرات الأسعار تعمل بطريقة فعالة لتأسيس هذه الدرجة من التماسك، قد يكون هذا الإيمان غريباً بالنسبة للإنسان العادي الذي فاته التعرض لجرعات زائدة من تعاليم التيار الأساسي في علم الاقتصاد، لكن ما يهم في الأخير هو التأكد من أن هذا الإيمان القوي ليس كافياً لوحده لتأكيد معتقد التوازن العام، بينما من

¹ - Alan Kirman, "General Equilibrium: Problems, Prospects, and Alternatives", in Fabio Petri and Frank Hahn (eds). **General Equilibrium: Problems and Prospects**. London: Routledge, 2003, p483.

² - Kenneth J. Arrow and Frank H. Hahn. **General Competitive Analysis**. Amsterdam: Elsevier Science Publishers, 1991, p vi-vii.

الممكن اختراع عالم حيث الادعاءات المصنوعة لمصلحة اليد الخفية صحيحة، لكن هذه الادعاءات تفشل في العالم الحقيقي¹.

يتصور كثير من اقتصاديي التيار الأساسي الحديث أن مفهوم "اليد الخفية" لآدم سميث هو الخلفية الميتافيزيقية لنموذج التوازن العام، ويرون أن تقدم علم الاقتصاد يمشي وفق خط يربط بين تراث سميث ومفهوم التوازن العام عند النيوكلاسيك والتيار الحديث². من المؤكد أن هناك عناصر من نظرية اليد الخفية عند آدم سميث وكذلك عند ألفرد مارشال، ومع ذلك فإن تحليل سميث-مارشال للمنافسة العملية أو الحرة يقع ضمن تقليد مختلف عن ذلك الذي عند والراس وباريتو. حسب فرانك هان (Frank Hahn) فإن نظرية التوازن قوية من حيث الحبكة الرياضية، لكنها ضعيفة جدا من حيث كيفية الحدوث، وأنه من العدل القول بأن النظرية أثبتت أنها أقل فائدة بكثير في دراسة العمليات سواء كانت قرارات أو معلومات أو تنظيم، وأنه إذا أردنا أن نفهم الاقتصاد كما هو في الحقيقة، ومن دون إنكار ما تتميز به نظرية التوازن العام في مجال النقاش الفكري، فإن المرء يرغب أن يقول لقد حان الوقت للبدء من الصفر³.

من جهة أخرى يرى مارك بلوغ بأن تحليل سميث-مارشال هو على النقيض من ذلك ضعيف من حيث التوازن وقوي جدا من حيث كيفية الحدوث؛ هو دراسة للعملية التنافسية أكثر من كونه تحليلا لحالة التوازن التنافسي التي تتحدث عنها نظرية التوازن. إن إيمان سميث بفوائد "اليد الخفية" لم يكن مستلزما ما يتعلق بالكفاءة التخصيصية في الظروف التي تكون فيها المنافسة مثالية كما هي عند ولراس وباريتو، فحسب بلوغ، فإن الجهد المبذول في الكتب الدراسية الحديثة لإدراج اسم سميث لدعم ما يعرف الآن بـ "النظريات الأساسية في اقتصاد الرفاه" هو محاكاة

¹ - Ibid, p vii.

² - Joseph E. Stiglitz, "The Invisible Hand and Modern Welfare Economics", *NBER Working Papers Series*, No. 3641, 1991, p2.

³ - F. H. Hahn, "The Winter of Our Discontent", *Economica*, New Series, Vol. 40, No. 159 (Aug., 1973), P327

تاريخية زائفة، على الأقل لسبب واحد هو أن مفهوم سميث للمنافسة كان "تصميماً عملياً" ولم يكن مفهوماً نهائياً¹.

فضلاً عن هذا، فإن الأدلة الموجودة لا تشير إلى العمليات التي من خلالها يتم التوصل إلى التوازن، إن مفهوم الاقتصاديين المحدثين عن اليد الخفية هو في الأساس تفسير للحالة النهائية. وبالمثل استندت تأكيدات مارشال الحذرة لصالح الرأسمالية على الآثار الديناميكية للاقتصاد التنافسي وليس على كفاءة تخصيص الموارد المنجزة عن طريق عمل نموذج ثابت من المنافسة الكاملة². إن الوشائج التاريخية بين نظرية التوازن واليد الخفية جد واهية، إذ ينبغي النظر إلى نظرية اليد الخفية على أنها مجرد استعارة تشرح العملية المستمرة من التبادل والتنافس بين الأفراد، فلا يجب أن ينظر إليها على أنها حالة نهائية من التوازن التام تنسجم فيه غايات وأهداف جميع الفاعلين، لأن الإقرار بمثل هذا الافتراض معناه الوقف التام للفعل الإنساني. إن مجاز اليد الخفية هو تعبير وصفي أو دعوى تقييمية حول طبيعة المنافسة الكاملة، في حين أن إطار نظرية التوازن لا يحتوي على أي توصيف للعالم الحقيقي، وفي ذات الوقت لا يحمل له أي تقييم أيضاً³.

بسبب الطابع المغلق لنظرية التوازن حيث كل شيء تحت التحكم نظرياً، جذبت النظرية انتباه المنظرين الاشتراكيين من أنصار التخطيط المركزي، فقد وجدوا أن بناءها المنطقي أقرب إلى الاقتصاد الموجه منه إلى الاقتصاد الرأسمالي الحر. في مقال لأوسكار لانج Oskar Lange نشر بعد وفاته سنة 1967 عاد أوسكار لانج للدفاع عن جزء من حجته التي كان قد طرحها سنة 1936، بعد أن لاحظ تطور الحوسبة الإلكترونية. اقترح لانج أن يقوم مجلس التخطيط المركزي الآن بتحديد الأسعار باستخدام أجهزة الكمبيوتر، بعيداً عن منهج التجربة والخطأ المرهق، مستهدفاً التطبيق المباشر لنموذج ولراس في التوازن العام على الاقتصاد المخطط⁴. يقول لانج:

¹ -Mark Blaug, **Economic Theory in Retrospect**. New York: Cambridge University Press, 4th edition, 1985, p60.

² - Mark Blaug, *The Methodology of Economics*, op.cit, p163.

³ - Norman P. Barry, "In defense of the Invisible Hand", *Cato Journal*, Vol. 5, No. 1 (Spring/Summer 1985), P138.

⁴ - Lawrence H. White, **The Clash of Economic Ideas: The Great Policy Debates and Experiments of the Last Hundred Years**. New York: Cambridge University press, 2012, p61.

لو كان لي أن أعيد كتابة مقالي اليوم، ستكون مهمتي أبسط بكثير. جواي على هايك (Hayek) وروبينز (Robbins) سيكون: ما هي المشكلة إذن؟ دعونا نضع المعادلات المتزامنة على حاسب إلكتروني، وسوف نحصل على الحل في أقل من ثانية. إن عملية السوق بتحسبها المرهقة (Tâtonnements) تبدو الآن من طراز قديم. في الواقع يمكن اعتبارها جهازا للحوسبة في العصر ما قبل الإلكتروني¹. غير أن المشكلة الرئيسية في حجة لانغ من وجهة نظر هايك لم تكن مشكلة الحوسبة من أجل الحل السريع لمجموعة معينة من المعادلات المتزامنة. كانت المشكلة هي عدم وجود مجموعة معطاة من المعادلات. إن المعرفة بتقنيات الإنتاج الأقل كلفة في أي اقتصاد معقد لا يتم "إعطائها"، ولكن يجب اكتشافها وإعادة اكتشافها باستمرار من خلال عملية سوق منافسة حيث يختبر رجال الأعمال حذرهم حول أفضل الطرق للإنتاج².

كان هايك اقتصاديا ليبراليا معارضا للنظم الاشتراكية وأساليب الاقتصاد المركزي المخطط، وفي الوقت ذاته كان على خلاف جمهور الاقتصاديين البريطانيين متأثرا بالنزعة التاريخية الألمانية المناهضة للعلموية (Scientism) - يستخدم هايك مصطلح العلموية للإشارة إلى المحاكاة الزائفة لمنهج ولغة العلم عند الاقتصاديين - قاد نقد هايك لأوسكار لانج - هذا الأخير الذي كان اشتراكيا ومتحمسا للأساليب العلموية في التخطيط الاقتصادي - إلى النظرية القائلة بأن التوازن العام على الطريقة الولايسية (a la Walras) أين جميع الخطط (التي تمثلها المعادلات المتزامنة) مفروضة سلفا، لا تكفي لندرك كيف تعمل الأسواق في الواقع. وألمح هايك إلى أن مقترح لانج كان "قد ولد نتيجة انشغال مفرط بمشاكل النظرية البحتة في التوازن الثابت"، مع اهتمام ضئيل جدا لكيفية عمل الأسواق الفعلية³.

إن الأناقة البالغة لتحليل التوازن العام غالبا ما تحجب أنها تقوم على أساس غير مؤكد للغاية، لكن رغم ذلك تبقى نظرية التوازن هي جوهره التاج للاقتصاد النيوكلاسيكي، فهي توفر للاقتصاديين الإطار المناسب لتفسير جميع الأسعار النسبية في الاقتصاد. كما أنها توفر تبريرا

¹ - Oskar Lange, "The Computer and the Market", in C.H. Feinstein (ed), **Socialism, Capitalism and Economic Growth: Essays Presented to Maurice Dobb**. London: Cambridge University Press, 1967, p158.

² - Ibid.

³ - Lawrence H. White, op.cit, p61.

لنظام السوق ضد الأنظمة غير السوقية مثل الأنظمة الاشتراكية - على الرغم من أن اشتراكية السوق هي نوع من نظام السوق - كما أن نظرية التوازن توفر النواة غير القابلة للتفنيد لأسس الاقتصاد النيوكلاسيكي التي لخصها دانيال هوسمان (Daniel Hausman) في أربعة مبادئ هي¹:

1. نظرية المنفعة: الأفراد لديهم تفضيلات كاملة ومتعددة، ويمكنهم تفضيل الخيار الذي يريدونه.
2. التفضيل الاقتصادي: يفضل الأفراد الحزم الأكبر من السلع على الحزم الأقل، ولهذا تمتلك السلع تناقصا في المنفعة الحدية، أو تناقصا في المعدلات الحدية للاستبدال بالنسبة لجميع الأفراد.
3. الإنتاج: إن زيادة أي مدخل (المدخلات الأخرى تبقى ثابتة) تزيد في الإنتاج عند معدل التناقص، كما أن زيادة كل المدخلات عند نسبة معينة تزيد في الإنتاج بنفس النسبة.
4. التوازن: يوجد توازن يوفق بين نشاطات الأفراد (حيث لا يوجد زيادة طلب في أي سوق).

يبقى ما لاحظناه في نقاشنا لفرضية العقلانية من الإصرار الزائد على الشكلائية الرياضية منطبقا تماما على نظرية التوازن العام وهو أمر يهدد بنزول علم الاقتصاد إلى نوع متدهور بشكل غريب من الرياضيات الاجتماعية. هذا الواقع يدركه أنصار نظرية التوازن ويدافعون عنه بمختلف الحجج، يقول روي وينتروب: "لقد أصبحت نظرية التوازن العام على أيدي الشكلائين النمساويين (Vienna formalists) نوعا من "ما وراء النظرية" (Metatheory)، وبالتوازي مع ذلك تشكلت النظرية وفق نموذج شكلائي مجرد كان في حاجة إلى التفعيل. وقد ساهم ذلك

¹ - Daniel M. Hausman, **Essays on Philosophy and Economic Methodology**. New york: Cambridge University Press ,1992, p166.

في إثبات الاتساق، لأن النماذج المتسقة هي وحدها القادرة على تفسير المتغيرات الداخلية الخاصة بها"¹.

يبدو أن ما حدث تاريخياً هو أن نظرية التوازن العام غزت الاقتصاد النيوكلاسيكي، فحولته إلى جهاز عالي الصورية متزايد التقنية منفصل بنفسه تماماً عن الواقع، لكنه يطرح نفسه كما لو أنه في توافق تام مع الاقتصاد الحقيقي. عندما سئل كينيث آرو (Kenneth Arrow) من طرف جورج فيوول (George Feiwel) ما هي المعايير التي يستعملها لمحاكمة النظريات المتنافسة في علم الاقتصاد أجاب: "الإقناع. هل هي في توافق مع فهمنا للواقع الاقتصادي؟ أعتقد أنه من الحمافة القول بأننا نعلم على أدلة تجريبية صارمة تماماً. جزء مهم جداً منها هو مجرد فهمنا للعالم الاقتصادي. إذا وجدت مفهوماً جديداً، فالسؤال هو: هل يضيء طريقك إلى الفهم؟ هل تشعر أنك تفهم ما يحدث في الحياة اليومية؟ بطبيعة الحال، الاختبارات التجريبية المناسبة وغيرها من الاختبارات مهم أيضاً"².

لقد استثمرت موارد فكرية هائلة في تحسينات نظرية التوازن اللاهائية، لكن لا شيء منها قدم لنا نقطة انطلاق مثمرة، حيث من خلالها نقرب من تفسير ثابت لكيفية العمل في نظام اقتصادي ما. كانت سمة نظرية التوازن الرئيسية هي الطابع الصوري البحث دون أدنى اعتبار لإنتاج النظريات القابلة للدحض حول السلوك الاقتصادي الفعلي، رغم أن التيار الأساسي للعقلانية يصر على أن التجريب والقابلية للدحض هو السمة الأساسية للمعرفة العلمية. هذا يعني أن التيار الأساسي يخالف تقاليد الوضعية العقلانية ويتجه نحو خلط غريب من تقليدين مختلفين تماماً، هما منهج الفهم (Verstehen) المنحدر من تقليد ما بعد الكانطية، والمنهج الرياضي المرتبط بالنزعة العلموية وحسد الفيزياء، مع أن التقليد الأول يعتمد في الفهم على اللغة العادية وأسلوب المعيشة، والمنهج الثاني أداتي يبحث عن القوانين الثابتة المطردة والقابلة للتكميم الرياضي.

¹ - E. Roy Weintraub, **How Economics Became a Mathematical science**. Durham and London: Duke University Press, 2002, p78.

² - George R. Feiwel, **Arrow and the Ascent of Modern Economic Theory**. London: The Macmillan Press LTD, 1987, p242.

رغم كل هذا يبقى الاعتقاد السائد أن أي نظرية اقتصادية يجب تركيبها في قالب نظرية التوازن إذا كان لها أن تتأهل بوصفها علما صارما، هذا الاعتقاد ربما كان هو القوة الفكرية الأكثر مسؤولية من أي قوة فكرية أخرى على الطبيعة المجردة وغير التجريبية لجانب كبير من علم الاقتصاد الحديث¹.

المبحث الثالث: الابتعاد عن منطق العلم

المطلب الأول: طغيان المنهج القبلي

منذ عدة عقود بدأ الجانب المنهجي لعلم الاقتصاد يتلقى نقدا حادا بسبب الادعاءات الكبيرة للاقتصاديين حول الصرامة المنهجية والدقة العلمية لعلم الاقتصاد، ومحاولات الاقتصاديين اليائسة لإلحاق هذا العلم بالعلوم الطبيعية أو العلوم الدقيقة المجردة. ومن الجهود المبكرة في النقد المنهجي لعلم الاقتصاد كتاب "إخفاقات علم الاقتصاد" (The Failures of Economics) لسيدني شوفلر (Sidney Schoeffler) المنشور سنة 1955. الحجة المركزية عند شوفلر هي أن الاعتماد المفرط لعلم الاقتصاد في التنظير على المنهج القبلي أو المنهج الفرضي الاستنتاجي المعتمد في المنطق والرياضيات، قاد علم الاقتصاد إلى عزلة تامة عن الواقع، وأبعده عن زمرة العلوم الاجتماعية. يصر شوفلر في كتابه على أن مهنة علم الاقتصاد هي عبارة عن فشل كامل، وأن هذا العلم لم يتقدم إلا قليلاً حيث تركه آدم سميث (أو حتى المذهب التجاري)².

ورغم أن روبرت سولو في تعليقه على شوفلر يرى بأنه بالغ كثيرا في نقده، إلا أنه يوافق على أن الاقتصاديين لا يفهمون إلا القليل فيما يتعلق بكيفية عمل الاقتصاد الحقيقي، مقارنة بغيرهم من الناس ومقارنة بما كان يفعله أسلافهم قبل قرنين من الزمان³. وعلى الرغم من القيمة الكبيرة التي يخلعها المنهج الرسمي لعلم الاقتصاد على منهج "الدحض" (Falsificationism)،

1 - Mark Blaug, The Methodology of Economics, op.cit, p169.

2 - Robert M. Solow, "The Failures of Economics: A Diagnostic Study by Sidney Schoeffler", *Review of Economics and Statistics*, Vol. 39, No. 1 (Feb., 1957), p96.

3 - Ibid.

فإن كثيرا من المدافعين عن هذا المنهج يعترفون بأن الاقتصاديين يفشلون دوما في تطبيق المنهج الذي ييشرون به¹.

إن أفضل تبرير للنظريات الاقتصادية هي أنها "لعبة جيدة"، وفي نفس الوقت، فإن الفروق والضوابط التقليدية تم رفضها على نطاق واسع باعتبارها قيود "وضعية" عفى عليها الزمن. بطبيعة الحال، إذا اكتسبت الصرامة الرياضية والجمال مكانة أعلى، أو إذا كان الكثير من التنظير الرياضي حان وقته لأن يعتبر "لعبة جيدة"، أو كجزء من حوار أكاديمي مستمر ومثير للفضول، أو محادثة جديدة، عندئذ يمكن الاستغناء عن الهدف الطويل الأمد المتعلق بالسياسة العامة والتخصصات المنهجية المتعلقة بها والتمييزات المصاحبة لها².

وفي كتابه المعنون بـ "الاقتصاد كعلم" (Economics as a Science) المنشور سنة 1958، يصرح أندرياس باباندريو (Andreas Papandreou) بأن مقارنة السواكن (Comparative Statics) لا تزال هي النواة الصلبة في علم الاقتصاد، وأن المنظرين الاقتصاديين بمن فيهم المؤيدون الأقوياء للنظرة العملية (Operationalist View) لا يكشفون عن أي حماس لتأسيس نظريات ذات مغزى عملياً. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ما سبب هذا الواقع في التنظير الاقتصادي؟ من المؤكد أنه لا أحد من المنظرين الاقتصاديين يجب أن يبقى في وضع من يراوح مكانه، وأن كثيرا من هؤلاء يبذلون جهودا للوصول إلى أرضية صلبة من النظرية الاقتصادية، يجب باباندريو عن هذا السؤال بأن انعدام الحماس سببه فشل الاقتصاديين في إدراك سبب محنتهم، والتي هي بدورها نتاج عدم رغبة الاقتصاديين في تحليل الهياكل النظرية أو ربما التفكير في نتائج هذا التحليل³.

¹ - Andrea Salanti, "Falsificationism and Fallibilism as Epistemic Foundation of Economics: A critical View", KYKLOS, Vol. 40, 1987, Fasc. 3, p369.

² - Terence Hutchison, **The Uses and Abuses of Economics: Contentious Essays on History and Method**. London and New York: Routledge, 1994, p xii

³ - James F. Becker, "Economics as a Science by Andreas G. Papandreou", *The American Economic Review*, Vol. 48, No. 5 (Dec., 1958), pp995-996.

يمكن تلخيص رأي باباندرينو في أسباب الفشل المنهجي لعلم الاقتصاد الحديث في النقاط التالية¹:

1. إن الفرق الحادة بين "الافتراضات" (Assumptions) و"الفرضيات" (Hypotheses) يمكن أن يكون لها مردود على المستوى الاستنباطي والصورى فقط، لذا لا بد من وضع دليل تجريبي على طول النظرية حتى يثبت صدقها الواقعي.
2. غالبية الاقتصاديين يعتمدون على النماذج (Models) بدلا من النظريات (Theories)، وحسب تعبير باباندرينو فإن النظرية تحدد تماما الشروط التي يمكن بموجبها دحضها تجريبيا، بينما يغفل النموذج هذه المواصفات، فالنماذج على عكس النظريات لا يمكن دحضها، لأن التمثيل الاجتماعي المناسب لها غير متميز بشكل كاف.
3. "النظريات الأساسية" في علم الاقتصاد يجب أن تكملها "فرضيات مساعدة" أو "قواعد انسجام" تربط المتغيرات في النظرية بالعالم الحقيقي، لتصبح "نظريات محكمة" (Augmented Theories) تكون بحق قابلة للتفنيد، لكن في الواقع عادة ما يعمل الاقتصاديون مع مخطط توضيحي مرن عام له قيمة إرشادية جوهرية.
4. يعتمد علم الاقتصاد بشكل كبير على التفسير اللاحق (ex-post explanation) أي أن الاقتصاديين نادرا ما يصوغون "نظريات محكمة" وبدلا من ذلك، هم راضون تماما بـ "النماذج" أو "النظريات الأساسية" والتي هي تقريبا مخطط توضيحي بأثر رجعي غير قابل للدحض.

¹ - J. A. Nordin, Reviewed Work: Economics as a Science by Andreas G. Papandreou, *Journal of Farm Economics*, Vol. 41, No. 3 (Aug., 1959), pp. 671-674.

5. من حيث المبدأ يدعي الاقتصاديون أنه يمكنهم بناء نظريات، لكن لا يمكن حتى الآن اختبار النظريات الاقتصادية مثلما تفعل العلوم المتقدمة التي يحاول علم الاقتصاد التشبه بها¹.

يبدو بابانديرو من خلال نقده هذا وضعيا حادا، لذا لم يكن راضيا عن نتائج علم الاقتصاد الذي يتعد يوما بعد يوم عن الواقع، فالمناهج الوضعية تصر في مجملها على ملاحظة الواقع وعلى التجريب والتحقق وهذا ما لا يحترمه علم الاقتصاد الحديث رغم ادعاءاته العلمية.

النتيجة ذاتها توصلت إليها جوان روبنسون (Joan Robinson) في كتابها "الفلسفة الاقتصادية" (Economic Philosophy) الذي ظهر لأول مرة سنة 1962، حيث خلصت إلى أن المشكلة الرئيسية في الاقتصاد كعلم هو افتقاره إلى طرق التجريب. إن الاقتصاديين لا يرون أنفسهم ملزمين بالتقليل من المفاهيم الميتافيزيقية والتحول نحو العبارات القابلة للتفنيد، ولا يمكنهم إجبار بعضهم البعض على الموافقة على ما تم تنفيده، لذلك يعرج علم الاقتصاد بقدم واحدة على طول الفرضيات التي لم تختبر بعد، وبالقدم الأخرى على شعارات غير قابلة للفحص. ومن هنا ترى روبنسون أن هذه الوضعية المنهجية المتأرجحة لعلم الاقتصاد تفتح الباب واسعا لدخول التحيزات والإيديولوجيا في خضم التحليل الاقتصادي ما دامت الضوابط المعرفية لوضح الحدود بين العلم والإيديولوجيا غير متفق عليها بين الاقتصاديين².

وفي مساهمة منهجية جذرية قام بها مارتن هوليس (Martin Hollis) وإدوارد نيل (Edward Nell)، في مؤلف بعنوان رئيسي هو "الإنسان الاقتصادي الرشيد" (Rational Economic Man) وعنوان فرعي هو "نقد فلسفي للاقتصاد النيوكلاسيكي" (A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics) سنة 1975، تناول المؤلفان الأثر المنهجي للتحالف غير المقدس بين الاقتصاد النيوكلاسيكي والوضعية المنطقية التي هي فلسفة تزدري الفكر العادي وتنفس عن هذا الازدراء ليس فقط بالوقوف ضد التخمين

¹ - Ibid.

² - Joan Robinson, **Economic philosophy**. Bungay-Suffolk: Pelican Books, 1974, p28.

المسبق ولكن أيضا بموقفها تجاه اللغة العادية، بسبب أن الناس في اللغة الجارية يختارون ما تعنيه كلماتهم، وقد وصل الأمر ببرتtrand راسل -وهو أحد أقطاب الوضعية المنطقية- أنه كان يرى بأن اللغة العادية تجسد ميتافيزيقا العصر الحجري¹.

يؤكد هوليس ونيل بأن التحول الذي حدث في علم الاقتصاد سنة 1870 نحو الكلاسيكية الجديدة والتعديل الذي تبعها قد قوض القوة التفسيرية لعلم الاقتصاد، ولذا دعيا إلى الرجوع بقوة نحو الأسس الكلاسيكية. كانت أسباب رفضهما للاقتصاد النيوكلاسيكي ذات شقين: فمن ناحية منهجه الحالي الذي يفترض بشكل أو بآخر صيغة مختلفة من المفهوم التجريبي الخاطئ لدور البيانات النظرية في العلم، ومن ناحية أخرى فإن ذلك يستلزم نموذجاً نظرياً لا يمكن من حيث المبدأ أن يطبق على مجاله الظاهري. ولهذا وضع المؤلفان برنامج العودة إلى الكلاسيكية بسبب عدم ملاءمة كل من الوضعية والبراغماتية كتقرير للمعرفة العلمية، وبذلا جهدهما في إثبات "عدم القابلية للتطبيق" وهو مصطلح يصفون به النموذج النيوكلاسيكي، ويطرحان بدلا من ذلك نظرية عقلانية في المعرفة تدعم الاقتصاد الكلاسيكي بما في ذلك النظرية الماركسية. وبالنظر إلى التزامهما المعرفي فإن النقد المسجل من طرفهما ضد الاقتصاد النيوكلاسيكي يتركز حول إجراءات الاستنباط من البديهيات المفرطة في البساطة، في حين أن الواقع الاجتماعي والاقتصادي مفرط في التعقيد².

إن الفلسفة الوضعية كما يرى المؤلفان هي فلسفة كاذبة، وعلم الاقتصاد النيوكلاسيكي يجب أن يسقط كما سقطت الفلسفة التي تدعمه. إن الأطروحة الوضعية حول الانفصال بين الحقائق والقيم من جهة، والحقائق والنظريات من جهة أخرى، لم يعد بالإمكان الدفاع عنها، لأن كل الحقائق مثقلة بالنظرية، وكل النظريات مثقلة بالقيمة. ويضرب الكاتبان مثالا هو فكرة "السعر"، إن سعر السلعة X في النظرية الاقتصادية يعني عادة السعر الموحد في السوق الذي يدفعه أي مشتر إلى أي بائع لأي عنصر من X في أي مكان أو وقت وبأي وسيلة تبادل وفي

¹ - Martin Hollis and Edward J. Nail, **Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-classical Economics**. New York: Cambridge University Press, 1975, P22.

² - Hillel Steiner, "Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics. by Martin Hollis and Edward Nell", *Mind, New Series*, Vol. 86, No. 344 (Oct., 1977), pp614-615.

أي معاملة من أي حجم. ومن المسلم به أن الحبير الاقتصادي يعترف بحالات خاصة، مثل حالات "الاحتكار التمييزي" (the Discriminating Monoplist)، لكن حتى مع هذه الحالة، فإن سعر المحتكر متجانس في جميع الجوانب باستثناء جانب واحد يتعلق بقدرة المشتري على الدفع. وبالرغم من ذلك، فإن أي مشتري له قدرة معينة على الدفع يتم فرض نفس السعر عليه وفقاً للنظرية، بغض النظر عن الوقت والمكان والكمية وجميع العوامل الأخرى المذكورة للتو، مع أنه لا يمكن العثور على أسعار موحدة في الواقع. إن هذه النظريات حسب هوليس ونيل ليست حقائق بل قصص، فسعر السفن أو الخيط أو الشمع الختم لظروف السوق المحددة لا يمكن العثور عليه في السوق. إن ظروفًا مختلفة تقود إلى أسعار مختلفة، مثل الطلبات الكبيرة وتواريخ التسليم والعقود الأولى أو عقود النهاية والقدرة على المساومة ومواقع السيولة للأطراف وما إلى ذلك كلها تؤثر على الأسعار، وقد يختلف السعر المدفوع، بسبب وسائل وتوقيت الدفع. إن نظرية معرفة أكثر إرضاء - حسب هوليس ونيل - يمكن أن تبنى على العقلانية تكون قادرة على انتقاء ما هو ضروري، وما هو ضروري يمكن العثور عليه في الممارسة وليس في الحقائق القبلية¹.

حسب التقاليد الوضعية، فقط الفرضيات القابلة للاختبار هي التي لها مكان في "العلم". وبما أن علم الاقتصاد يعاني من حسد الفيزياء، فقد حاول تيرينس هوتشيسون (Terence Hutchison) في كتابه "الدلالة والفرضيات الأساسية في النظرية الاقتصادية" (The Significance and Basic Postulates of Economic Theory) المنشور سنة 1939 أن يطبق معايير كارل بوبر في ترسيم الحدود كما بينها في كتابه "منطق الكشف العلمي"، فقد رأى أن الطروحات الاقتصادية التي تطمح في أن تكون علماً ينبغي أن تكون على الأقل يتصور خضوعها لاختبار تجريبي موثوق، مثلما رأى بوبر².

كان الهدف الرئيس لهجوم هوتشيسون هو مذهب البداهة بكل أنواعه، الذي غزا علم الاقتصاد مع النيوكلاسيك والمدرسة النمساوية. يقع في المركز من حجج الكاتب فكرة أن جميع الطروحات الاقتصادية يمكن تصنيفها على سبيل الحصر إما إلى مقترحات تكرارية المعنى

¹ - Martin Hollis and Edward J. Nail, op.cit, p101-102 and p141.

² - T. W. Hutchison, **The Significance and Basic Postulates of Economic Theory**. London: Macmillan and CO., Limited, 1938, p10.

(Tautological Propositions) أي أنها صحيحة حسب تعريف المصطلحات أو فرضيات تجريبية، فالأولى حسب هوثشيسون هي افتراضات غير علمية، لهذا كانت "النظرية الاقتصادية الخالصة" استنتاجية بالكامل وليست فيها أي شيء من التجريب، وقد نقل هوثشيسون في وصفها قول الفيلسوف الوضعي موريس شليك بأن مثل هذه التمارين هي "لعبة رموز" (a game with symbols) فهي لا تمنع أي وضع في العالم يمكن تصوره من الافتراض¹.

يميل هيثشيسون إلى تمييز معظم الطروحات الاقتصادية على أنها تكرارية المعنى وكان هدفه هو التمييز الحاسم في علم الاقتصاد بين العبارات التي هي ببساطة تعاريف مقنعة والعبارات التي هي قابلة للاختبار مبدئياً.

كتب هوثشيسون مؤلفه في العقد الثالث من القرن العشرين أين كانت الفلسفة الوضعية في ذروتها، وكذلك الأمر بالنسبة للنزعة البديهية في علم الاقتصاد، والتي عنت أن علم الاقتصاد هو مجرد استنتاجات خالصة من سلسلة من المسلمات المستمدة من التجربة الباطنية التي هي بطبيعتها ليست مفتوحة للتحقق الخارجي، لهذا تعرض كتاب هيثشيسون إلى نقد مطول من طرف فرانك نايت (Frank Knight)، الذي عبر فيه عن انزعاجه العميق من "وضعية" هيثشيسون، نافياً أن تكون الحقيقة في علم الاقتصاد شيئاً مثل الحقيقة في العلوم الطبيعية، وأصر على عقيدة "الفهم" (Verstehen) في علم الاقتصاد، حيث خلص إنه من الصعب مراجعة أي فرضية حول السلوك الاقتصادي بواسطة الطرق التجريبية، لأن السلوك الاقتصادي موجه بالأغراض والمقاصد والنيات الخفية بطبيعته، ومن ثم فهو لا يعتمد في معناه على أمور ظاهرة حتى يمكننا الكشف عنه بالتجريب بل لا بد من معرفتنا البديهية لطابعه القصدي².

وقد يبدو لغير المهتم بالفلسفة أن منهج الفهم والبداهة الذي اعتمده المدرسة النمساوية والتيار الأساسي الحديث حتى يومنا هذا هو منهج غير مادي بسبب تصادمه مع التيارات

¹ -Ibid, p33.

² - Frank H. Knight, "What is Truth" in Economics? , *Journal of Political Economy*, Vol. 48, No. 1 (Feb., 1940), p15

الوضعية والتجريبية، لكنه في الواقع منهج مادي ذو طبيعة غنوصية، لأنه يخفي فرضياته النفعية المادية خلف لغة صورية ورياضية لا يفهمها الإنسان العادي ولا يمكن التحقق من صحتها في ذات الوقت، وربما كانت الفلسفة الوضعية تمكن قارئها من بعض الأدوات التي تجعلك تقبل أو ترفض مقولاتها، لكن الاقتصاد الحديث بمنهجه الرياضي التجريدي يجرمك من كل الأدوات التي تقيم بها نقاشاً أو نقداً حول دعاويه، لابتعاده عن الواقع الذي يحمل المقارنات الحقيقية. ومن الغريب أن نأيت الذي أصبح في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين واحداً من المعارضين الرئيسيين للنظرية النمساوية في رأس المال، ظل يستمد طوال حياته نظرتة المنهجية من هذه المدرسة.

المطلب الثاني: دعوى الحياد القيمي

النقاش المنهجي حول العلاقة بين التأكيدات الواقعية والأحكام الأخلاقية يتكرر باستمرار، منذ "دافيد هيوم"، وعادة ما نوقشت طبيعة تلك العلاقة من حيث وجود تمييز حاد لا لبس فيه بينهما. كما أن التمييز بين علم الاقتصاد الوضعي وعلم الاقتصاد المعياري، أي بين علم الاقتصاد "العلمي" والنصائح التطبيقية لمسائل السياسة الاقتصادية أصبح مألوفاً ومتشابكاً في علم الاقتصاد. فالفلاسفة الوضعيون يميزون بين عبارات من قبيل "ما هو كائن" وعبارات من قبيل "ما يجب أن يكون"، أي يفرقون بين ما يرونه "حقائق" وبين ما يعتبرونه "قيماً"، بين البيانات الموضوعية افتراضاً حول العالم وبين التقييمات المفروضة على وضع العالم. قيل عن علم الاقتصاد الوضعي لحد الآن بأنه يعنى بالحقائق وعن الاقتصاد المعياري أنه يعنى بالقيم.

بيد أن فكرة الاقتصاد الوضعي المنفصل تماماً عن الاقتصاد المعياري هي في الغالب قضية "خطاب" (Rhetoric) كما يراها لورانس بولاند (Lawrence Bolande) كما أن الغرض الخطابي واضح في استخدام بعض الثنائيات الأخرى في مختلف العلوم الاجتماعية، فيمكن للمرء

أن يلاحظ مثلا كتاب "نظام الفلسفة الاصطناعية" (System of Synthetic Philosophy) لهربرت اسبنسر (Herbert Spencer)، أو "الفلسفة الوضعية" (Cours de Philosophie Positive) لأوغست كونت (Auguste Comte) أو "الإدارة العلمية" (Scientific Management) لهوراس دروراي (Horace Bookwalter Drury)، أو "علم النفس الموضوعي للموسيقى" (An Objective Psychology of Music) لروبرت ليندن (Robert W. Lundin)، أو "علم الاقتصاد العقلاني" (Rational Economics) لروبن جاكسون (Robin Jackson)، أو "علم الاقتصاد الوصفي" (Descriptive Economics) لكولن هاربوري (Colin. D. Harbury)، وما شابه هذا من المؤلفات، حيث كلما أشاد المؤلف بفضائل نظرية ما بالادعاء أنها نظرية "وضعية" فهو عادة ما يقصد بأنها من طبيعة مقبولة علميا، وما هو مقبول علميا هو ما يتبع التقاليد التي يملئها "المنهج العلمي". وحتى وقت دافيد هيوم (أواخر القرن الثامن عشر) فإن معظم المفكرين كانوا يعتقدون في قوة التفكير العقلاني أو المنطقي، خاصة حينما يتجسد في العلم، وعادة ما يشير مصطلح العلم ضمنا إلى وجهة النظر التي تلت "فرانسيس باكون" (Francis Bacon) في القرن السابع عشر بأن جميع العلوم يمكن أن ترد إلى أدلة وضعية، والتي من خلالها تظهر كل المعرفة المنهجية بأنها تتبع منطق الاستقراء¹.

وبالنظر إلى الاعتقاد الذي بقي شائعا حتى القرن التاسع عشر بجدوى العلم الاستقرائي، فإن "الوضعي" كان يعني "العلمي" و"العقلاني" و"الموضوعي". وترافقت تضمينات الموضوعية من ترويج بيكون للاستقراء باعتباره مضادا للادعاءات المتعلقة بالمعرفة الذاتية أو المتحيزة. إذ يجب أن تستند البراهين الاستقرائية على الملاحظات الموضوعية حتى تكون "علمية"، أما إذا كانت إحدى النظريات تقدم مساهمة وضعية للمعرفة العلمية فهي مجرد مسألة تتعلق بالمهارات الشخصية في التدرب على البحث، فالباحث العلمي الحقيقي هو باحث "موضوعي" وغير متحيز إلى درجة أن أي بيانات يتم الإبلاغ عنها تكون محل تساؤل، فما يتبقى من العلم

¹ - Lawrence A. Boland, **Critical Economic Methodology: A personal Odyssey**. London and New york: Routledge, 2005, p116-117.

ببساطة هو المنطق الاستقرائي القائم على الموضوعية. وكنتيجة طبيعية فإن أي شخص يخطئ في دعواه العلمية، فإن ذلك كله يرجع إلى إدخال التحيزات أو حقن قيم ذاتية أثناء عملية البحث¹.

وفي علم الاقتصاد يبدو أن الانقسام بين ما هو "وضعي" و "معياري" ما هو إلا نتيجة هذه النظرة المنحدرة من تقسيم هيوم في بحثه عن الطبيعة الإنسانية الذي أرسى القول منذ مدة طويلة بأن: " المرء لا يستطيع أن يستنتج ما ينبغي أن يكون مما هو كائن" (one cannot deduce ought from is). إن البيانات الوصفية الواقعية البحتة في حد ذاتها فقط هي التي تستلزم أو تتضمن بيانات وصفية واقعية أخرى وليست أبدا القيم والوصفات الأخلاقية. هذه هي مسألة "التوصيف" (Prescription) في مقابل "الوصف" (Description)، لأن العلم يصف (وربما يتنبأ أو يفسر) الطبيعة، ويبدو من المعقول القول بأن التحليل الطبيعي يمكن أن يصف المعرفة العلمية، لكن هذا الأمر يبدو وكأنه منفصل عن المشروع المعياري، أو المشروع المعرفي التقليدي وهو تقديم النصح "للعلم" حول ما يجب القيام به من أجل الوصول إلى معرفة مبررة أو موثوقة. إن نظرية المعرفة التقليدية كانت "معيارية"، بينما كل الفلسفات الطبيعية، حسب الحجة المتعارف عليها هي وصفية فقط في أحسن الأحوال. هذا التمييز الصارم بين ما هو كائن (Is) وبين ما ينبغي أن يكون (Ought) اصطلح على تسميته بـ "مقصلة هيوم" (Hume's guillotine)².

مقصلة هيوم

المتضادات وما يعادلها³

معياري

وضعي

ينبغي

يكون

¹ - Ibid, p117.

² - D. Wade Hands, **Reflection Without Rules: Economic Methodology and Contemporary Science Theory**. New York: Cambridge University Press, 2001, p134.

³ - Mark Blaug, op. cit, p113.

قيم	حقائق
ذاتية	موضوعية
توجيهية	وصفية
فن	علم
جيد/سيء	صحيح/خاطئ

لكن تبقى العلاقة بين العبارات الوضعية (Positive Statements) والعبارات التركيبية (Synthetic Statements) مربكة جدا بالنسبة لمجال علم الاقتصاد، إذ أنه من السهل الادعاء بأن نظرية ما "وضعية"، إلا أن الاعتقاد الغالب هو أن النظرية المجردة ليست "تجريبية". ومن جهة أخرى، من الصعب على الإنسان أن يربط "المعياري" بـ "التحليلي" إلا من منظور أن الاستنتاج المعياري هو حقيقة منطقية مشروطة على قبول القيم المفترضة.

لكن لنفترض أننا نوافق على ضرورة عدم كسر الحاجز الذي وضعه هيوم بين العبارات الوصفية والعبارات القيمية، فما الذي يترتب على ذلك؟ بالنسبة للطبيعيين والتجريبين أي أولئك الذين "يؤمنون" بأن العبارات تكون مبررة فقط إذا كانت موضوعة وفق صيغة "ما هو كائن"، والنتيجة أنه لا يمكن تبرير الأخلاق، لكن دعنا نسأل هؤلاء كيف لهم أن يتحدثوا عن عبارات تكون "مبررة" فقط إذا كانت مدعومة ببيانات تجريبية أو ملحوظة؟ فإذا كانوا يقصدون بقولهم "مبررة" أنها "ينبغي أن تصدق"، أليس من الممكن أن تكون هذه حالة لعبارة من قبيل "ما ينبغي أن يكون" في حاجة إلى أن تدعم هي الأخرى بعبارة من قبيل "ما هو كائن"، ومن ثم قد يزعم البعض أن حاجز هيوم قد اخترق¹؟

لكن كيف يمكننا تمييز ما إذا كان كلام معين هو من قبيل ما هو كائن (-Is Statement)، أو هو من قبيل ما ينبغي أن يكون (Ought-Statement)؟ من الواضح أن

¹ - M. Zimmerman, "Is-Ought": An Unnecessary Dualism', *Mind*, New Series, Vol. 71, No. 281 (Jan., 1962), p53.

ذلك لا يتم اعتمادا فقط على ما إذا كانت الجملة التي تحوي العبارة يتم أو لا يتم صياغتها لغويا في الأسلوب التقريري، لأن هناك عبارات تتخذ شكلا تقريريا، مثل عبارة "القتل خطيئة" التي هي عبارة تكاد تكون مكشوبا كونها عبارة قيمية، لكنها تلبس شكل عبارة وضعية. ومن جهة أخرى، يحتفي كثير من الوضعيين بالعبارات الوصفية لأنهم يعتقدون أن الناس يتفقون بسهولة أكثر على قبول العبارات الوضعية مقارنة بالعبارات القيمية، إلا أنه من السهل مثلا رؤية أن هناك اتفاق أقل بكثير حول الافتراض الوضعي بأن الكون نشأ بدون تدخل خارق منذ الانفجار الكبير لدهور مضت مقارنة بالافتراض المعياري على سبيل المثال، أنه لا يجب أكل الأطفال¹.

إن العبارات من قبيل "ما هو كائن" هي ببساطة تلك التي تكون "ماديا" إما صحيحة وإما خاطئة؛ فهي تؤكد شيئا ما حول طبيعة العالم المادي بأنه كذا وكذا وليس شيئا آخر، بحيث يمكننا استعمال أساليب غير ذاتية للاختبار لاكتشاف ما إذا كانت صحيحة أم خاطئة. أما العبارات من قبيل "ما ينبغي أن يكون" فهي تعبر عن تقييم الإنسان لحالة العالم - هل يوافق على الوضع القائم أم لا يوافق، هل يشيد به أم يدينه، هل يمجده أم يشجب - ويمكننا استعمال الحجج فقط لإقناع الآخرين بذلك².

قد يعترض البعض بأن العبارة المعيارية "إنه لا يجب أكل الأطفال" هي كذلك مما يمكن اختباره بطرق غير شخصية، مثلا عن طريق استفتاء سياسي؟ والجواب: أن كل ما يستطيع الاستفتاء السياسي تأسيسه هو أنه حتى إذا اتفق الجميع على أن أكل الأطفال خطأ، فلا يمكن اثبات أن ذلك خطأ ماديا وواقعيا³. ومن هنا فإن علم الاقتصاد إذا كان يريد أن يكون وضعيا فلا مناص له من أن يبنى في مجمله على عبارات قابلة للتجريب، وقد مر بنا للتو أن المحتوى التجريبي لعلم الاقتصاد ضعيف جدا، وأنه يميل يوما بعد يوم نحو وضع التمارين المعتمدة على المقولات القبلية المستمدة من النماذج المجردة.

¹ - Mark Blaug, op. cit, p113.

² - Ibid, p113

³ - Ibid.

في عقد الثلاثينيات من القرن المنصرم، جاء علم اقتصاد الرفاه الجديد (the New Welfare Economics) ليعرض نفسه كعلم اقتصاد معياري لكنه في ذات الوقت خال من الأحكام القيمية، وهذا في الواقع تناقض تام سواء مع النظرة المعرفية التقليدية أو مع النظرة اللاعقلانية التي ستظهر فيما بعد في النصف الثاني من القرن العشرين. ادعى علم اقتصاد الرفاه التمييز بين الحقائق غير المفندة والقيم من جهة، والحقائق التي تم تنفيذها من جهة أخرى. ولا يخفى أن الفترة التي ازدهر فيها التنظير لاقتصاد الرفاه كان في أعقاب الركود الكبير، ولهذا رحبت البلدان الرأسمالية باستحداث دولة الرفاهية، استجابة للتحدي المتمثل في الاشتراكية والصعوبات الناجمة عن الركود والحرب، فكان هدفها الأول المباشر تخفيف بعض تجاوزات الرأسمالية، وبالتالي الحد من جاذبية الاشتراكية. وقد جذبت إليها فئات مختلفة من الناس من عمال ورأسماليين على حد سواء، حتى أنه ورد في بعض المقالات النقدية أنها أصبحت تمثل: "حركة إدارة اجتماعية من الأعلى هدفها ضمان النظام الاجتماعي بدون نقل السلطة الأساسية من الطبقة الحاكمة إلى الأكثرية المتمثلة في الجمهور"¹.

ومن الناحية المعرفية لم يكن علم اقتصاد الرفاه شيئاً مختلفاً عن الاقتصاد التقليدي، لا من ناحية إيمانه العميق بقوانين السوق الكلاسيكية، ولا من حيث موقفه العلماني المحافظ من إدخال القيم في السياسات الاقتصادية، فقد كان اقتصاد الرفاه يقوم على ثلاث فرضيات أساسية هي²:

- 1- سعر الطلب التنافسي لوحدة معينة يقيس قيمة تلك الوحدة بالنسبة إلى جهة الطلب
- 2- سعر العرض التنافسي لوحدة معينة يقيس قيمة تلك الوحدة بالنسبة إلى جهة العرض
- 3- عند تقييم المنافع الصافية أو تكاليف إجراء معين (مشروع أو برنامج أو سياسة)، ينبغي عادة إضافة التكاليف والفوائد التي تعود على كل عضو في المجموعة المعنية (على سبيل المثال، أمة) دون اعتبار الحالة الشخصية للفرد (الأفراد) الذين تعنيهم هذه الإضافة، أي أن مبدأ تقديم

¹ - محمد عمر شابر، مرجع سابق، ص ص 153-154.

² - Arnold C. Harberger, "Three Basic Postulates for Applied Welfare Economics: An Interpretive Essay", *Journal of Economic Literature*, Vol. 9, No. 3. (Sep., 1971), p 785.

المنافع بوصفها حقاً اجتماعياً بدل أن تكون على أساس حاجة الفرد هو الأساس الذي تقوم عليه البرامج الحكومية وبرنامج التأمين الاجتماعي.

ومن هنا كانت النتيجة تخدم تكبير الاقتصاد الوضعي التقليدي ليحوي كل علم اقتصاد الرفاهية الذي تتركه علم الاقتصاد المعياري ليتعامل مع قضايا خاصة بالسياسة الاقتصادية، حيث لا يمكن أن يقال شيء كثير عن القيم والغايات، لذا لم يتمكن اقتصاد الرفاهية من التخلص من الأطر العلمانية التي صاحبت علم الاقتصاد منذ عصر التنوير، تماماً مثلما عجز عن الخروج عن النواة الصلبة للاقتصاد التقليدي أو الخروج عن الإيمان بقدرسية السوق، فقد تواصل موقف التنوير من الأحكام القيميّة دون تراجع، ومنها عدم الالتفات إلى حالة الفقر واعتبار الحاجة الشخصية محلاً بقواعد السوق وعقلانية أمثلية باريتو¹.

كانت هناك شكوك مستمرة بين فلاسفة الأخلاق حول الانقسام بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، لكن تبقى المشكلة أن تمسك العلوم الاجتماعية - ومنها علم الاقتصاد - بالنظرة العقلانية في المعرفة التي تقر نظرياً بمقابلة هيوم، لكنها تزيل الحواجز أثناء الممارسة فتطغى التحيزات على كلا الجانبين الموضوعي والمعياري، وهذه المشكلة لازمت العقل الحديث منذ تكونه لأنه يحاول إقامة نظرية في المعرفة الإنسانية واحدة المنهج تجمع بين الجوانب المادية والقيمية في آن واحد لكن مع هيمنة المنهج المادي، فانتهى الأمر في الأخير إلى ضياع المعرفة القيميّة وتشوه المعرفة المادية معاً، وفسح المجال لتظهر أزمة العلم الاجتماعي كما هو الحال اليوم.

المطلب الثالث: دعوى القوانين

نشأ علم الاقتصاد وترعرع في ظل التقاليد المعرفية الإنجليزية، وهي تقاليد ترفع من قيمة مناهج التجريب وتميل إلى الارتباط بالقوانين الطبيعية. وقد حفل تراث التنظير الاقتصادي بنظريات تحمل وصف القانون، وبمراجعة تاريخ علم الاقتصاد نجد مثلاً قانون "باولي" (Bowley's law) وقانون دافنت كينج في الطلب (Davenport-King law of demand) وقانون إنجل (Engel's law)، وقانون جبرات (Gibrat's law) وقوانين غوسن

¹ - محمد عمر شابرا، مرجع سابق، ص 155.

في الطلب (Gossen's laws)، وقوانين كالدور في النمو (Kaldor's growth laws)، وقانون ولراس (Walras's law) في العلاقة التبادلية بين الأسواق، هذا فضلا عن القوانين المشهورة الموجودة في الكتب المدرسية كقانون ساي (Say's Law)، وقانون غريشام (Gresham's Law)، وقانون العرض والطلب (the Law of Demand and Supply)، وقانون تناقص الغلة (the Law of Diminishing Returns) وغيرها من القوانين المبثوثة في مراجع علم الاقتصاد¹.

وبالرجوع إلى الأبيستمولوجيا الغربية يعرف القانون بأنه: "معيار موضوعي يعتقد في كثير من الأحيان أنه من صنع الله"². وكان الرواقيين اليونان (Stoics) يعتقدون بأن مثل هذه القوانين تتجلى في بنية الكون، وهو رأي أدرجه توماس الأكويني (Thomas Aquinas) وآخرون في النظريات التشريعية والأخلاقية والسياسية المسيحية، وقد زعموا أن القوانين الطبيعية يمكن اكتشافها عن طريق العقل وحده دون الحاجة إلى الوحي. ويؤكد جون لوك (John Locke) بأن الوحي والاستدلال العقلي سيؤديان إلى نفس النتائج حول هذه القوانين. وفي النظرية القانونية الحالية، يقضي نهج القانون الطبيعي بوجود معايير قانونية موضوعية يجب أن تعقد بين جميع البشر³.

بيد أن مصطلح القانون بدأ يفقد رنينه القديم في العلوم الاجتماعية وربما حتى في علوم الطبيعة ليحل محله مصطلح "النظرية" (Theory) أو (Theorem)، لكن إذا كنا نعني بالقوانين علاقات عالمية معززة جيدا بين الحوادث أو فئة من الحوادث مستنتجة من ظروف أولية تم اختبارها بشكل مستقل، فحسب مارك بلوغ: "إن عددا قليلا من الاقتصاديين المحدثين يمكنهم الادعاء بأن علم الاقتصاد قد أنتج حتى الآن أكثر من قانون أو قانونين"⁴، فضلا عن هذا فليس هناك اتفاق يذكر بين فلاسفة العلم حول الشروط الضرورية والكافية التي ينبغي على

¹ - Carlos Rodríguez Braun and Julio Segura (eds), **An Eponymous Dictionary of Economics: A Guide to Laws and Theorems Named after Economists**. Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, 2004, pp v- xii.

² - Ralph Baergen, **Historical Dictionary of Epistemology**. Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2006, p144.

³ - Ibid.

⁴ - Mark Blaug, *The Methodology of Economics*, op.cit, p138.

العبرة العلمية أن تستوفيه لتكون قانونا علميا، ويزداد الأمر إرباكا في العلوم الاجتماعية، فقد تحدث فتجنشتين عن محاولات علم النفس -باعتباره أحد العلوم الاجتماعية- الوصول إلى ترسيخ قوانين سببية فقال: "لا يمكن تفسير ارتباك وعقم علم النفس من خلال وصفه بأنه "علم شاب" ، فحالته لا يمكن مقارنتها مع الفيزياء على سبيل المثال عندما كانت في بدايتها، بل بالأحرى مع فروع معينة من الرياضيات كنظرية المجموعات، ففي علم النفس هناك عمل تجريبي مع ارتباك مفاهيمي، إن وجود الأساليب التجريبية يجعلنا نعتقد أن لدينا وسائل لحل المشاكل التي تزعجنا؛ على الرغم من أن أحدهما يمر على الآخر دون أن يلتقيه"¹.

هذه الملاحظة كانت ذات تأثير كبير على وجهة نظر العديد من الفلاسفة المعاصرين تجاه العلوم الاجتماعية حسب رأي ألكسندر روزنبرغ (Alexander Rosenberg) الذي سحب هذا الرأي على علم الاقتصاد أيضا، ولما كان فتجنشتين وأنصاره يتعاملون مع الأسباب (Reasons) من أجل الأفعال ودورها في التفسير والعبارات العامة، وكانت العبارات العامة في علم الاقتصاد تدعي أنها تربط بين الأسباب والأفعال فإن وجهة نظر فتجنشتين وأتباعه مرشحة لتصدق على علم الاقتصاد².

إن السائد في علم الاقتصاد هو الحديث عن القوانين في ظل ثبات العوامل الأخرى (ceteris paribus)، أي أن علم الاقتصاد يعمل على تجميد الواقع من أجل تثبيت القانون. ومن وجهة نظر تجريبية، فإن هذه الشروط موجودة فقط ضمن نموذج ذهني مغلق مصنوع بشكل عمدي لإحداث نوع من التجميع المنتظم لما يريد الاقتصادي التحدث عنه، ولما كانت هذه القوانين/التجميع المنتظم لا توجد خارج هذه الآلات الاجتماعية-الاقتصادية (Socio-Economic Machines) يسأل لارس سيل (Lars Pålsson Syll): "ما هي فائدة بناء نماذج تجريبية للأفكار تظهر مثل هذه القوانين التي هي في الواقع غير موجودة؟ عندما تكون قائمة الافتراضات الضيقة والمحددة اللازمة لإتاحة الاستنباطات معروف أنها مخالفة للواقع فما هو

¹ -Ludwig Wittgenstein, **Philosophical investigations**. UK : Macmillan, 1953, p238.

² -Alexander Rosenberg, **Microeconomic Laws: A philosophical Analysis**. London: University of Pittsburgh Press, 1976, p78.

النفع الذي نقدمه لمجتمع المعرفة يمثل هذه النماذج؟ إن استنتاج القوانين في النماذج النظرية لا جدوى منه إذا لم تستطع إثبات أن النماذج - والافتراضات التي يبنى عليها - هي تمثيلات واقعية لما يجري في الحياة الحقيقية"¹.

لنأخذ مثلا القانون الأشهر على الإطلاق عند الاقتصاديين وهو "قانون الطلب"، فهذا القانون هو المثل المدرسي لفكرة القانون العلمي في علم الاقتصاد، لكن ليس من السهل أبدا أن نحدد الطبيعة المنطقية له وأن نقرر ما إذا كان قانون الطلب هو "قانون حتمية" (Deterministic Law) أو "قانون إحصائي" (Statistical Law) أو قانون سببية (Causal Law). فإذا كان قانون الطلب قانونا حتميا فمعنى هذا أنه يؤكد على الاطراد الدائم والتلازم الثابت في العلاقة العكسية بين الكمية والتمن أثناء الطلب على السلع والخدمات. الأمر كذلك إذا حكم المستهلك على جودة السلعة من خلال سعرها، وكان سلوك السوق يشير لمجموعة من المستهلكين لسلعة متجانسة.

حتى وقت مارشال اعتبر قانون الطلب قانونا حتميا، بمعنى أنه انتظام تجريبي يقبل ببساطة دون أي استثناء. وترجع فكرة حتمية قانون الطلب إلى فكرة تبعية حجم السوق للسعر، وترجع الصياغة الرياضية لهذا القانون إلى معادلة الاقتصادي الفرنسي كورنو (A. A. Cournot) التي تعتبر أن الطلب على نوع محدد من السلع يعتبر بشكل عام دالة متناقصة لسعر هذا النوع من السلع²، ومع ذلك، منذ مارشال تم النظر إلى قانون الطلب على أنه قانون إحصائي لسلوك السوق، بمعنى وجود احتمالية وتقريبية في حدوثه. إن أي طالب في السنة الأولى لعلم الاقتصاد يتعلم أنه مع الخضوع لشروط تتعلق بالأذواق، والتوقعات، والدخل وغيرها من الأسعار فإن الارتفاع في سعر سلعة ما يتبعه انخفاض في الكمية المطلوبة، إلا إذا تعلق الأمر بسلعة تفاخرية (Snob Good) أو سلعة جيفن (Giffen Good)³.

¹ - Lars Syll, **The law of demand — nothing but a useless tautology**, <https://larspsyll.wordpress.com/2017/10/06/>.

² - A. A. Cournot. **Recherches Sur les principes mathématique de la théorie des richesses**. Paris: Hachette, 1838, p48.

³ - Mark Blaug, *The Methodology of Economics*, op.cit, p139.

من ناحية أخرى، فإن قانون الطلب يمكن أن يترجم على "أنه قانون سبي"، أي ذلك القانون الذي يفسر الفعل البشري من حيث أسباب، ورغبات ومعتقدات العوامل البشرية العقلانية التي تشكل الآلية السببية التي تربط بين الانخفاض في الأسعار والارتفاع في الكمية المطلوبة. ومهما كان الأمر، فإن خبراء الاقتصاد يؤكدون أن العوامل الإنسانية هي "عقلانية" حسب التعريف، وإلى هذا الحد فإن قانون الطلب لا يزال عبارة عن شبه قانون (a Lawlike) قابل للتفنيد تجريبيا حول الردود الاقتصادية لتغير الأسعار، ومن جانب آخر، فإن قانون الطلب ليس تعميما استقرائيا بسيطا من مجموعة من الملاحظات النظرية. على العكس من ذلك، يزعم الكثيرون أنه أقرب إلى أن يكون نظرية أكسيومية بالكامل (a Completely Axiomatized Theory)¹.

إن النظرية السكونية الحديثة لسلوك المستهلك لها تاريخ معقد وطويل تردد في كثير من الأحيان ما بين التوجه الكاردينالي (Cardinalism) لـ جيفونز (Jevons) ومنجر (Mneger)، ووالراس (Walras) ومارشال (Marshall) ذهابا إلى التوجه التراتبي (Ordinalism) لـ سلوتسكي (Slutsky) وآلن (Allen) و هيكس (Hicks) مروراً إلى التراتبية السلوكية (the Behaviorist Ordinalism) لنظرية سامويلسون للتفضيل المكشوف (Samuelson's Revealed Preference Theory) إلى الأولية السلوكية لنظرية نيومان- مورجنستين في المنفعة المتوقعة (Neumann- Morgenstern Theory of Expected Utility)، إلى نظرية لانكستر (Lancaster) في خصائص السلع، ناهيك عن النظريات العشوائية الأكثر حداثة لسلوك المستهلك، كل هذه النظريات كانت تهدف بطريقة أو بأخرى لإثبات أن منحنى طلب يميل سلبياً هو من البديهيات الأساسية المفروضة لسلوك الأفراد. بعد كل هذا، اتضح للجميع أنه لا الفرد ولا منحنيات طلب السوق هي كيانات يمكن ملاحظتها مباشرة؛ وكل ما يمكن ملاحظته في كل وقت هو نقطة واحدة على منحنى طلب السوق على سلعة ما².

¹ - Ibid.

² - Ibid, p140.

الفصل الثالث

المحددات المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي

يمكن القول بأن هذا الفصل هو أهم فصول الكتاب، فهو يشرح المحددات المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي؛ ونقصد بالمحددات تلك العناصر التي تتكون منها النواة الصلبة لبرنامج بحث الاقتصاد الإسلامي، والتي بدورها تحوي الضوابط المنهجية الناظمة لعملية البحث والمختلفة تماما عن تلك الموجودة في برنامج بحث التيار الأساسي في علم الاقتصاد التقليدي.

المبحث الأول: القيمة

المطلب الأول: القيم بين التجاوز والنفعية

رأينا في الفصل السابق أن الجمع بين الفلسفة النفعية والنزعة العلموية الفيزيائية الميكانيكية تكاد تكون هي السمة المميزة لبرنامج بحث التيار الأساسي الحالي في علم الاقتصاد،

ويوما بعد يوم تزداد حدة التوجه نحو الصورية الرياضية بشكل جعل كثيرا من الاقتصاديين يخشون من أن يفقد علم الاقتصاد هويته كعلم اجتماعي ويتحول إلى مجرد لعبة ألغاز رياضية. إن طغيان العقيدة الميكانيكية في التفسير على النظرة الغائية التقليدية عن العالم ساهم بشكل كبير في تكوين هذه المشكلة، إذ أبعدت ميتافيزيقا العلم الحديث العقل الإنساني عن رؤية العالم بوصفه يمثل نظاما أخلاقيا، أي أبعدته عن الرؤية التي تؤمن بقدرة العقل على تجاوز السطح المادي، وحولته إلى عقل أداتي نفعي يرى الإنسان من جانب واحد فقط هو الجانب المادي المباشر.

تحدث ولتر ستيس (Walter T. Stace) عن فكرة "العالم بوصفه نظاما أخلاقيا" في كتابه "الدين والعقل الحديث"¹، وبين أنها فكرة مهمة جدا في فهم التاريخ العقلي والروحي للجنس البشري رغم ما قد يكتنفها من غموض، وهي جزء جوهري من النظرة الدينية للعالم ليس الدين المسيحي فحسب وإنما جميع ديانات العالم الكبرى وبالأخص التوحيدية منها. يرى ولتر ستيس أن القول بأن "القيم موضوعية" يتحد في هوية واحدة من حيث المعنى مع القول بأن "العالم يمثل نظاما أخلاقيا"، وفكرة الموضوعية عند فلاسفة الأخلاق تختلف عن مفهوم الموضوعية في العلوم، فالموضوعية الأخلاقية تقترب من مفهوم التعالي والتجاوز والمثال بينما تنحو الموضوعية العلمية باتجاه الحس والمشاهدة والملاصقة المادية. إذا أخذنا بهذا المفهوم فسوف يكون من الواضح أن النظرة القائلة بأن القيم ذاتية هو نفسه القول بأن العالم يخلو من أي نظام أخلاقي².

عندما نقول في وصف قيمة ما بأنها ذاتية" فإننا نعني أن وجودها يعتمد جزئيا أو كليا على أية رغبات أو مشاعر أو آراء بشرية أو أية حالات ذهنية أخرى، وحينما نصف قيمة ما بأنها "موضوعية" فالمقصود أنها ستكون قيمة لا تعتمد على أية رغبات أو مشاعر بشرية أو أية حالة ذهنية أخرى. وبالرجوع إلى علم الاقتصاد يتضح أن الذي يعتمد الاقتصاديون في تحليلهم هو القيم النفعية ذات الطابع الذاتي المبهم. تقوم الفلسفة النفعية على اعتبار أن الموارد ومن ثم السلع والخدمات لن تكون لها أي قيمة اقتصادية أو نفعية إذا لم تكن هناك كائنات بشرية

¹ - ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير: بيروت، ط3، 2009، ص ص 49-69.

² - المرجع نفسه، ص 50.

ترغب في الحصول عليها، وكلما زادت الرغبة في هذه الأشياء عظمت قيمتها الاقتصادية، وعندما تقل الرغبة تقل القيمة الاقتصادية وهذا ما يسميه علماء الاقتصاد بـ "الحاجة"، وهي أحد العوامل التي يقوم عليها ما يعتبره الاقتصاديون قانوناً لـ "العرض والطلب". هذا كله يوضح أن علم الاقتصاد لا ينطلق من القيمة بوصفها معياراً مطلقاً بل بوصفها تعبيراً عن تفضيل ذاتي نفعي لا يخرج عن دائرة التقييم النسبي للأفراد.

المشكلة مع هذا الطرح هو أنه ينطلق من رؤية علمانية كامنة تراهن على جعل المنفعة هي المعيار لكل شيء، مع العلم أن الفلسفة النفعية لم تهيمن فقط على علم الاقتصاد بل أصبحت تياراً يعبر عن روح الحضارة الغربية بدءاً من توماس هوبز (Thomas Hobbes) الذي قال: "فلسفة الأخلاق ليست شيئاً آخر غير كونها علماً لما هو خير وما هو شر في حديث ومجتمع الجنس البشري. إن الخير والشر هما اسمان يعبران عن نزعاتنا الغريزية وتنافراتنا، التي تختلف باختلاف العادات والتقاليد و مذاهب الناس: والناس لا يختلفون فقط في أحكامهم، وفي معنى ما هو ممتع وغير ممتع، في الذوق والسمع واللمس والإبصار؛ بل كذلك فيما هو ملائم أو مزعج في العقل في تصرفات الحياة العامة. كلا، بل إن الشخص ذاته في أوقات مختلفة يختلف عما كان عليه من قبل؛ فأحياناً يحب ويدعو إلى الخير، وأحياناً أخرى يبغض ويدعو إلى الشر: من حيث تنشأ النزاعات والخلافات، وفي الأخير الحرب"¹. هذه العبارة من بين عبارات أخرى شبيهة لها عند هوبز تعد من أقدم النصوص في الفلسفة الغربية التي تعبر عن النفعية وعن ذاتية القيم الأخلاقية في آن واحد، لأنها تجعل الخير والشر معتمدين على مشاعر الناس باللذة والألم، ومثل هذه الرؤية تعد علامة على التغيير الثوري الذي حدث في مناخ الفكر الأوربي في عصر تكون العلوم الطبيعية والانسانية الذي هو ذاته عصر التنوير والعلمانية.

إنه لا أحد تقريباً في الوقت الراهن يؤمن بالنظرة الذاتية الفجة كالتى عبر عنها هوبز في الفقرة السابقة، وهي فجة لأنها تنطوي على تفرقة بين الخير والشر تعتمد على ما يجب الإنسان الفرد وما يكره، وقد نسمي النظرة التي طرحها هوبز باسم "النزعة الذاتية الفردية في الأخلاق".

¹ - Thomas Hobbes, *Leviathan; Or, The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, London: James Thornton, 1881, p120

وطبقاً لأحدث صور المذهب الذاتي في الأخلاق الذي ينتشر الآن، فإن الخير والشر والصواب والخطأ ليس بالنسبة للفرد في حد ذاته، بل للثقافات والحضارات أو لمجموعات اجتماعية واسعة، وذلك يعني رغبات ومشاعر الغالبية العظمى من الجماعة، ويمكن أن نسمي هذه النظرة بـ "الذاتية الجماعية"، كتمييز لها عن الذاتية الفردية عند هوبز. ومع هذا فإن كلتا النظرتين تندرجان ضمن تعريفنا للنظرة الذاتية في القيم الأخلاقية، إذ في الحالتين تعتمد القيم الأخلاقية على رغبات البشر ومشاعرهم وآرائهم¹.

إن التراث الغربي حافل أيضاً بفلسفة الأخلاق التي ترى أن هناك قيماً أخلاقية موضوعية ويمثل هذا التراث فلاسفة كبار يمتدون من أفلاطون إلى كانط، بيد أن النموذج الفعال الذي تخلل التنظير للعلوم الاجتماعية هو فلسفة الأخلاق النفعية ذاتية الطابع، وبالرجوع إلى التعريف السابق، فإن الموضوعية الأخلاقية هي النظر إلى القيم الأخلاقية على أنها لا تعتمد على تقييم البشر ومشاعرهم وآرائهم أو ما يدور في أذهانهم. لكن يبقى هذا التعريف تعريفاً بالسلب فقط، لأنه يدلنا على الأمور التي لا تعتمد عليها القيم الأخلاقية، ويسكت عن ذكر المقومات التي ترتكز عليها تلك القيم في نظر الموضوعيين الأخلاقيين، وهنا نعود أدراجنا مرة أخرى إلى معنى الموضوعية في الأخلاق للبحث عن الأساس المنطقي الذي تقوم عليه.

يرى فريق من الفلاسفة أن الاختلاف بين الصواب والخطأ يتم من خلال البصيرة المباشرة أو البديهية المباشرة، ولقد سمي المدافعون على هذا الاتجاه بأنصار الحس الأخلاقي، أحد أقدم الأجوبة عن مصدر الأخلاق هو القول بأن الأخلاق يعتمد في معرفتها على "إرادة الله"، وهكذا لا يعرف الخير بأنه ما يسر الإنسان مثلما ترى الفلسفة النفعية، بل الخير هو ما يرضي الله. وهذا موقف مستقل عن أية حالة ذهنية أو نفسية تعتري الإنسان. بينما يعتمد الفكر الغربي الحديث في الإجابة عن هذا السؤال على مصدر آخر هو "العقل" الذي تشكل في عصر الأنوار، وهو عقل مثلما يقول طه عبد الرحمن يعتمد على جزء واحد فقط من القوى العقلية لدى الإنسان وهو جنس قوة الإدراك التي يتمتع بها الحيوان، فمعلوم أن الحيوان لا يهتدي إلى أغراضه إلا بعد

¹ - ولتر سنتيت، مرجع سابق، ص 52-54.

محاولات متتالية يخطئ فيها أكثر مما يصيب، وحتى إذا ما أصاب، فلا يضمن لنفسه أنه لا يعود إلى الخطأ مرة أخرى، وكذلك الإنسان في استعماله لعقله على مقتضى التصور المذكور، ويتساءل طه عبد الرحمن ما المانع من أن نسمي القوة الإدراكية الخاصة بالبهائم هي الأخرى عقلاً! فإنها ليست تختلف عن قوة الإدراك عند الإنسان إلا في الدرجة، فالعقل وفق هذا المفهوم ينحصر في معنى الذكاء، والذكاء وإن كان متطوراً عند الإنسان بشكل كبير فإن أصله موجود عند الحيوان، بل إن العلم يحاول أن يحاكي هذا النوع من الذكاء السلوكي الآلي ليطور منه "ذكاء اصطناعياً" في الحواسيب وبرامج الإعلام الآلي، وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن لا تكون العقلانية هي الصفة التي ينفرد بها الإنسان وتميزه عن الحيوان، لأن كلا من الإنسان والحيوان لا يقين له فيما أصاب فيه، بل تكون على العكس من ذلك، هي الصفة التي تجمع بينهما¹.

مشكلة الاقتصاديين مع القيمة الأخلاقية إذن في كون البناء المعرفي لهذا العلم برمته وعبر تاريخه الطويل هو من صناعة ذلك العقل التنويري المادي، الذي لا يعترف للإنسان بأي قدرة على تجاوز مشكلة "الإخلاق إلى الأرض" إذا أردنا استعارة التعبير القرآني، أو القيم النفعية إذا استعملنا مصطلحات الفلاسفة.

إن القيمة التي يتحدث عنها علم الاقتصاد الحديث هي تعبير عن مقياس لحاجات ورغبات هي بطبيعتها مادية، ولا يسلم من ذلك الاقتصاد السياسي الكلاسيكي من آدم سميث حتى جون ستيوارت ميل، لأنه وإن وسع من معنى القيمة وربطها بالعمل، وجعل جهود بني آدم هي التي تصنع القيمة، لكنه لم يحدد القيم التي تتولى التوزيع، وترك المهمة لقوانين ادعى وجودها ادعاء وهي قوانين السوق "الطبيعية" الصماء لتقييم العدالة بين الناس بطريقة آلية دون وجود أي روابط منطقية تربط بين عناصر الإنتاج والتوزيع. ورغم أن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي حاول منذ نشأته أن يستعمل مصطلحات الطبيعيين ليبدو موضوعياً، إلا أن حججه مثلما يرى روبنس

¹ - طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء -المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006، ص ص 13-14.

(Robbins Lionel) كانت ولا تزال بشكل أساسي ذات طبيعة "نفعية" بدءاً من آدم سميث والطبعيين الفرنسيين، حتى يومنا هذا¹.

إن الثقة المفرطة في عدالة اليد الخفية للسوق، وبأنها قادرة على أن تحول الأنانية والمصلحة الذاتية إلى إنصاف ومصلحة جماعية تزيل الفوارق وتمحو الفقر، لم تكن سوى تعبير منمق عن الفلسفة النفعية التي سيعتنقها علم الاقتصاد دون رجعة، ويمكن أن نقرأ ذلك بوضوح في قول سميث: "إننا لا نتوقع غذاءنا من إحسان الجزار أو صانع الجعة أو الخباز، وإنما نتوقعه من عنايتهم بمصلحتهم الخاصة، نحن لا نخطب إنسانيتهم، وإنما نخطب حبهم لذواتهم" ويضيف بعد ذلك: "أن الفرد في هذه الحالة كما في حالات أخرى تقوده يد خفية نحو تحقيق غاية لم تكن جزءاً من مقصده... وأنا لم أعرف أبداً أن خيراً كثيراً تحقق على أيدي من يسعون إلى الخير العام، فذلك في الحقيقة تصنع ليس شائعاً بين التجار"².

ابتداءً من سنة 1870 اختفى الحديث تماماً عن قانون القيمة في العمل وأسندت القيمة بشكل صريح إلى "المنفعة"، ومن هنا خرج إلى حيز الوجود ما صار يسمى بالتيار الأساسي الحديث في علم الاقتصاد، وكانت المهمة الأساسية التي اضطلع بها هذا التيار هي ابتكار أسلوب جديد للتحليل ينأى بعلم الاقتصاد عن نطاق تحليل العلاقات الاجتماعية، إلى دائرة التحليل النفسي لسلوك المنتج والمستهلك، مستندا في ذلك إلى فلسفة اللذة والألم التي تعود جذورها إلى هوبز وبنام والتي أعاد صياغتها أحد مؤسسي المدرسة النيوكلاسيكية وهو (Hermann Heinrich Gossen) سنة 1854 في كتابه الذي وضعه باللغة الألمانية "تطور قوانين السلوك الإنساني والقواعد المستخلصة من ذلك السلوك" (Entwicklung der Gesetze des menschlichen Verkehrs, und der daraus fließenden Regeln für menschliches Handeln).

¹ - Robbins, Lionel. **The theory of economic policy in English classical political economy**. UK: Palgrave Macmillan, 1978, p48.

² جالبريث، جون كيث. تاريخ الفكر الاقتصادي، الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بليغ. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 261، سبتمبر، 2000، ص ص 77-78.

تجسدت الفلسفة النفعية في علم الاقتصاد في البحث في كيفية إشباع حاجاتنا إلى أقصى حد بأقل جهد، أي الحصول على أعظم قدر مما نرغب فيه، على حساب أقل قدر مما لا نرغب فيه، وهو ما يعني تحقيق الحد الأعلى من اللذة. وبهذا الشكل تتحول المهمة الأساسية لدى الاقتصاديين إلى البحث عن قواعد أو قوانين "السلوك الرشيد" التي تجعل الإنسان العاقل يصل إلى المنفعة القصوى في ظل الظروف المحيطة به. وهكذا أصبح التحليل النفعي هو جوهر التحليل الاقتصادي، وأدار الاقتصاديون ظهورهم للاقتصاد السياسي الكلاسيكي الذي كان يبحث في علاقات الناس خلال عمليات إنتاج وتوزيع وتبادل الثروة، وأصبح التحليل الحديث مهتماً فقط بعلاقة الإنسان بالأشياء في عزلة تامة عن العلاقات الاجتماعية¹.

أصبحت القيم ذاتية تماماً عند الاقتصاديين ابتداءً من الثلث الأخير من القرن التاسع عشر حتى يومنا هذا، وأصبح الحكم على المصلحة أخلاقياً مسألة خارج مجال علم الاقتصاد أو أنها قضية شخصية ترجع إلى الذوق الذاتي لا أكثر ولا أقل، وأسقطت تماماً مسائل المسؤولية الأخلاقية تجاه المجتمع والكون وأصبح التركيز منصبا على التحليل الستاتيكي (Statics) الذي يهمل عنصر الزمن والتاريخ ويهمل الآخر تماماً سواء كان هذا الآخر بشراً أو حيواناً أو البيئة والطبيعة، ولهذا لم يكن من المصادفة أن يحل "الإنسان الاقتصادي" (Homo-Economics) ونموذج روبنسون كروزو (Robinson Crusoe) في تحليل المدرسة النيوكلاسيكية محل الطبقات الاجتماعية من رأسماليين وعمال وأصحاب أراضي، كما كان الحال أيام الكلاسيك.

من الواضح أن التمسك بذاتية الأخلاق وفق نظرية فردية نفعية سيتصادم حتماً مع منطق الأخلاق المطلقة والموضوعية، فلو أخذنا بنظرية هوبز في الأخلاق لكان علينا أن نقول مثلاً بأن السرقة صواب أو خطأ هو مجرد مسألة ذوق شخصي فهو صواب إذا كنت تحبه وخطأ إذا كنت تكرهه. وقد تنبه النفعيون إلى هذه الورطة فطوروا نظرية "الذاتية الجماعية" التي ترى أن الحكم على السرقة أو القتل بأنه صواب أو خطأ لن يعتمد على الذوق الشخصي بل هو ذوق

¹ - رمزي ركي، الاقتصاد السياسي للبطالة تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 226، 1997، ص 286-292.

"جماعي"، ونلمح انعكاس هذه النظرة في علم الاقتصاد في فلسفة المصلحة الخاصة التي تتحول عن غير قصد أو عن طريق "اليد الخفية" إلى مصلحة عامة.

آمن معظم الاقتصاديين من الطبيعيين والكلاسيك والنيوكلاسيك بالحرية الاقتصادية، بمعنى أنه لا تعارض بين مصلحة الفرد ومصلحة الجماعة، فالفرد وهو يسعى إلى تحقيق مصلحته الذاتية مندفعاً بغريزة تعظيم منفعته الخاصة، فإنه يحقق عن غير قصد وعن غير وعي مصلحة الجماعة. وقد نظر الاقتصاديون إلى مصلحة الجماعة كما لو أنها حاصل الجمع الحسابي للمصالح الفردية¹.

وهنا يقع الفكر الاقتصادي للتيار الأساسي في علم الاقتصاد في ثغرة معرفية كبيرة، من حيث القفزة غير المبررة منطقياً من المصلحة الخاصة ذات الطابع النفعي إلى المصلحة العامة ذات الطابع الموضوعي، فهل يصلح أن نسحب الحوافز الفردية ذات الطابع النفعي الذاتي لتكون حوافز جماعية عامة بنفس المنطق، دون الأخذ في الاعتبار حالة تعارض مصالح الأفراد التي يصرح الاقتصاديون أنفسهم بأنها ذاتية، ودون الجواب عن طبيعة الأخلاق الذاتية الجماعية وماذا سيكون حاصل جمع التفضيلات الفردية لأفراد يمارسون السرقة مثلاً، أو أرباب عمل يفضلون الاحتيال على المنافسة؟ ثم ألا يبدو أن فكرة "الذاتية الجماعية" ليست سوى هروب من الإقرار بموضوعية القيم الأخلاقية، والاستمرار في الدفاع عن الفلسفة النفعية؟

تتضمن فلسفة ذاتية القيم القول بأن أي حكم قيمي لا يمكن الحكم عليه بالصدق أو الكذب فالقول مثلاً بأن طعاماً ما لذيذ ليس عبارة صادقة ولا كاذبة، لأنها لا تعني سوى القول بأنني "أحب هذا الطعام"، وقد تكون هذه العبارة صادقة بالنسبة لي، لكنها لا تخبرنا بأي شيء عن الطعام في حد ذاته صدقاً أو كذباً، وبهذه الطريقة ترجع بنا الفلسفة النفعية إلى مغالطة أخرى وهي إسناد القيم إلى الأشياء، مع أن الطبيعة الأصلية للتقييم مربوطة بالإنسان العاقل فهو من يطلق الحكم القيمي على الأفعال وليس على الأشياء من منطلق تشربه بالقيم الموضوعية المتجاوزة لعالم "الأشياء".

¹ - Barry Bozeman, **Public values and public interest: counterbalancing economic individualism.** Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007, p94.

من ناحية المنطق ليس هناك أي حافز مادي يجعل الإنسان يهتم بالمصلحة العامة إذا كان أساس تفكيره فرديا نفعيا. بل إن أي نقاش عقلي عن الموضوعات الأخلاقية المتعلقة بالخير العام والمصلحة العامة سيصبح متعذرا وفق هذه الرؤية، فلو أخذنا بالنظرية الذاتية عند هوبز فلن يكون هناك معنى لقولنا "إن السرقة خطأ" أو "الاحتكار مضر بالمصلحة العامة" أو "التفاوت في توزيع الثروات شيء ينبغي إزالته" ما دامت القيم العامة أو الجماعية هي تحصيل حسابي لمجموع القيم الذاتية كما يرى الاقتصاديون.

المطلب الثاني: القيم بين التحسين والتقبيح في الفكر الإسلامي

مسألة القيم وهل هي قبلية يدركها العقل بشكل مستقل دون سند من معرفة خارج العقل في ذاته أو أنها معرفة متلقية لا يدركها العقل بالضرورة وتحتاج إلى سند من الوحي هي قضية شغلت العقل الإسلامي وأثارت مدادا كثيرا، غير أن ما استقر عليه رأي المحققين من الأصوليين هو أن القيم لا تقع ضمن درجة واحدة من حيث الوضوح وظهور آثارها العاجلة بحيث يسهل علينا فهمها وتصنيفها، بل هي درجات منها ما هو "بين" بإجماع أهل العقول، ومنها ما هو "متشابه" يحتاج إلى اجتهاد أهل النظر، وحسب رأي الإمام الرازي فإن ما درجت الفلسفة النفعية لاحقا على اعتباره "قيمة" استنادا إلى معيار اللذة والألم ليس من القيمة في شيء، وإنما هو قياس مادي لأحاسيسنا الطبيعية لا أكثر، يقول الرازي: "لا نزاع في أننا نعرف بعقولنا كون بعض الأشياء ملائما لطباعنا، وبعضها منافرا لطباعنا، فإن اللذة وما يؤدي إليها ملائم، والألم وما يؤدي إليه منفر، ولا حاجة في معرفة هذه الملاءمة وهذه المنافرة إلى الشرع"¹.

وذهب ابن تيمية إلى أن تحسين الفعل وتقبيحه اعتماد على معيار اللذة والألم فقط هو اختزال للإنسان في جانبه الحيواني يقول: "أن الفرق بين الأفعال الحسنة التي يحصل لصاحبها بها لذة وبين السيئة التي يحصل له بها ألم أمر حسي يعرفه جميع الحيوان"²، بناء على هذا لم يحصر التحسين والتقبيح في جانب اللذة والألم المباشرين الحسيين الحيوانيين، بل اعتبر أن هناك أمورا

¹ - محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ج1، ص 346.

² - تقي الدين ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995، ج8، ص 311.

تدرك بالحس وأمورا أخرى لا تدرك إلا بالعقل، وعقل ابن تيمية ليس عقل هوبز ولا عقل بنتام بل هو عقل المآلات "الذي يدرك من عواقب الأفعال ما لا يدركه الحس"¹.

إن إدراك مآلات الأفعال القريب منها والبعيد هو معيار النفع والضرر عند ابن تيمية وليس الأحاسيس المادية الآلية المباشرة، وفي هذا المعنى يقول: "وإذا عرف أن المراد بالفرق هو أن من الأمور ما ينفع ويوجب اللذة والنعيم ومنها ما يضر ويوجب الألم والعذاب، فبعض هذه الأمور تدرك بالحس وبعضها يدركه الناس بعقولهم لأمر الدنيا، فيعرفون ما يجلب لهم منفعة في الدنيا وما يجلب لهم مضرة وهذا من العقل الذي ميز به الإنسان، فإنه يدرك من عواقب الأفعال ما لا يدركه الحس، ولفظ العقل في القرآن يتضمن ما يجلب به المنفعة وما يدفع به المضرة"².

بجانب هذا كان المعتزلة يرون بأن كل ما ورد في القرآن الكريم من التكاليف إنما هو تعريف بما ركزه الله في عقول البشر من جبلة الخلق تحسينا وتقبيحا وتعريضا للثواب، على جهة الاستحقاق، وكان المخالفون يرون التحسين والتقبيح من الشرع احتجاجا بأن الأفعال كلها مستوية في أنفسها، وإنما صارت حسنة أو قبيحة بأمر الشارع أو نهيها عنها³.

فسر المقبلين - من معتزلة الزيدية المتأخرين - تطبيقات المعتزلة لنظرية التحسين والتقبيح، بضرب بعض الأمثلة، ومن ذلك تأويلهم للقبح في الزنا في مثل قوله تعالى "وَلَا تَقْرُبُوا الزِّنَىٰ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا" {سورة الإسراء الآية 32}، يقول المقبلين: "الزنا في نفسه خير نظرا إلى أنه لذة تطلبها النفس. ولذا صرح القائلون بالتحسين والتقبيح أن قبحه شرعي لغموض حكمته، لا كما يفترى عليهم نفاة الحكمة، لكنه تعالى يصرح بأنه فاحشة وساء سبيلا، فبين لنا أن نفعه مضمحل بجنب قبحه، وأنه أحق باسم القبح والفاحشة، وهذا يبين لنا أن حكمته عدم اختلاط الأنساب حتى لا يصير هذا النوع الإنساني لاحقا بسائر الحيوان كالكلاب وغيرها، فغلب عليه إطلاق القبح لأنه أغلب صفاته وأشدّها، وعلى هذا النمط كل ما يقال فيه خير وشر"⁴.

¹ - المرجع نفسه، ج8، ص 312.

² - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

³ - محمد كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم. بيروت: دار النهضة العربية، 1983، ص 162.

⁴ - صالح بن مهدي المقبلين، العلم الشامخ في إنباط الحق على الآباء والمشايخ. القاهرة: طبعة خيرية، 1328هـ، ص 669.

يستدل المعتزلة لرأيهم في التحسين والتقبيح بأن المكلفين كانوا يتحاكمون إلى العقل قبل ورود الشرائع، ولو لم يكن في الأشياء قبح وذم ذاتيان لأفحم الرسل. فلولم يدرك العقل ما في الرسالة من حسن دون التوقف على الشرع لقال المكلفون لا يجب علينا النظر في معجزاتكم ونبوتكم إلا بالشرع، ولا يستقر الشرع إلا بنظرنا فيها فيفحم الأنبياء، وثانيها أنه لو توقف الحسن والقبح على ورود الشرع لامتنع تعليل الأحكام الشرعية بها، ولما أمكن الفقهاء الاجتهاد في المسائل التي لا نص فيها. وفي منع الاجتهاد سد باب القياس وتعطيل كثير من الوقائع والأحكام الواردة في القرآن، ومن هنا فإن زوال التحسين والتقبيح زوال الحجية الخيرة الشرعية لنفسه، حيث يجوز تكذيبه الصادق وتصديقه الكاذب، فلا يعلم صدق نبي قط، ولا يوثق بخبر من أخباره تعالى. وثالثهما أنهما وسيلة ملزوم العدل من استحقاق المدح على الطاعة والذم على المعصية¹.

استدلوا لا بتلك البراهين العقلية مقرونة بمصادرها من القرآن الكريم كان المعتزلة يؤكدون أن الحكم بالحسن والقبح على الأشياء ثابت في العقول وليس باختيار مختار، أي أن الله قرر في العقول العلم بوجه وجوب الأفعال على الجملة ثم "يتعاون" السمع والعقل على تفصيل تلك الوجوه عن طريق الاجتهاد، يقول ابن الوزير: "إن الشر المحض لا يكون من أفعاله تعالى بخلاف الشر المشتمل على خير فيكون فيها ويكون ذلك الخير هو المقصود، وهو المسمى تأويل المتشابه في لسان الشرع، وغرض الغرض في لسان الحكماء"².

ومن الأمور الجديرة بالتنويه في هذا الصدد، أن المعتزلة لم يقولوا بالحسن والقبح الذاتيين هكذا على سبيل التعميم والإطلاق، وبالنسبة لكل القيم والمفاهيم، ولم يروا أن المرجع في التحسين والتقبيح، وتمييز الخير من الشر والنافع من الضار هو العقل الإنساني وحده في كل الحالات، بل ميزوا بين ما هو حسن في ذاته يدرك العقل حسنه ويحكم به، بصرف النظر عن التشريع والتكليف، وبين ما هو حسن للأمر به والدعوة إليه، وميزوا أيضا بين ما هو شر للنهي عنه والتنفير منه. بمعنى آخر: أنهم ميزوا بين ما هو "مطلق" من قيم الخير والشر، يدركه العقل

¹ - محمد كامل أحمد، مرجع سابق، ص 164-165.

² - محمد بن مرتضى البيهقي، إنباط الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 2، 1987، ص 345.

دون نصوص، لوضوح أوجه الحسن والضرر فيه، وبين ما هو "نسي" يتغير حكمه والموقف منه من عصر لعصر ومن مكان إلى مكان، ومن ثم فإن الموقف منه والحكم له بالحسن أو عليه بالقبح، إنما يكون مرده النص والتشريع¹.

يختلف موقف المجبرة تمام الاختلاف عن موقف المعتزلة القائلين بالحرية والاختيار، فالأولون يرون أن الخير هو ما سماه الله خيرا ودعا إليه، والشر هو ما سماه شرا ونهى عنه، كما يرونهما معا من صنع الله وخلقه، واقعين بإرادته ومشيعته، لأنه لا يقع في ملكه تعالى إلا ما يشاء ويريد، ولا دخل هنا للعقل الإنساني في تحديد الخير وتمييزه عن الشر، إذ السماع والتشريع والأمر والنهي الإلهي عندهم هو الذي يبين ما هو الخير النافع الحسن وما هو الشر الضار القبيح، لذلك نرى الأشعرية وهم المجبرة المتوسطون -ومن باب أولى المجبرة الخالص- يؤكدون أن الحسن والقبيح أمران اعتباريان، فلا توصف الأفعال في ذاتها بأنها حسنة أو قبيحة، بل مرجع ذلك إلى الشرع، فما يصفه بأنه حسن أو قبيح فهو كذلك، فالحسن هو ما يثني الشرع على فاعله والقبيح هو ما يذمه عليه، وأن العقل لا دخل له في التمييز بين هذين الأمرين، فلو أمر الله بالكذب لانقلبت طبيعته فأصبح حسنا وخيرا، ولو نهي عن الصدق لأصبح قبيحا وشرا. فالواجبات كلها سمعية، والعقل لا يوجب شيئا ولا يقتضي تحسينا ولا تقبيحا².

أما الأشعري فإنه يسلك مسلكا مضادا، فقال بالحرية الإلهية التي لا تخضع لشرعية، فله أن يخلد الأنبياء في النار والكفار في الجنة، لأن إرادته مطلقة، وليس لأحد أن يوجب عليه فعل الصلاح أو الأصلح لعباده، بل ذهب إلى القول بأن أفعاله تعالى ليست معللة بغاية أو غرض، ودليل ذلك أنه ليس كل ما في العالم خيرا بل فيه شر كثير، وقد ابتلي المسلمون بأمثال الحجاج وزيايد بن أبيه، ثم إنه يقرر أن الشر لما كان موجودا في العالم فالله مريد له. فهو يريد الكفر لعباده

¹ - محمد عمارة، مرجع سابق، ص ص 124-125.

² - محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. القاهرة: دار الشروق، ط2، 1986، ص ص 123-124.

العاصين ويريد الإيمان لمن يريد هدايته، أي أن العبد ليس له اختيار فيما يريد الله له، من طاعة أو عصيان¹.

والواقع أن أدلة الأشعري لا تقف أمام النقد، وهي تشترك جميعا في هذا الأساس وهو إنكار حرية العبد واختياره، ثم القول باستحقاقه العذاب على أفعال لم يردّها أو لم يخلقها، بل أرادها الله له وفرضها عليه. فلما جاء ابن رشد رفض رأي الأشعرية ورأى أنه مضاد للعقل ومخالف لروح الشرع، أما أنه مخالف للعقل فذلك ما تشهد به البدهاة فإننا ندرك بحواسنا أن هناك أشياء حسنة وأخرى قبيحة، وأما أن رأيهم يخالف الشرع فذلك لأنه يناقض كثيرا من الآيات القرآنية التي تصف الظلم بالقبح من مثل قوله تعالى: " وَمَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِّعِبَادٍ بِرَيْدٍ " {سورة فصلت، الآية 46} وقوله سبحانه: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ شَيْئًا لِّأَنَّهُ كَانَ ذَرَّةً وَإِن تَكُ حَبَّةً قَرِيضًا فَغَايَةً وَيَدْرُؤُهَا كَالَّذِينَ هُمْ يُرْتَبُونَ" {سورة النساء الآية 40}².

وحسب ابن رشد فإن الأشعرية والمعتزلة حاموا حول المشكلة دون أن يهتدوا إلى حلها، فالله يخلق الخير والشر جميعا، لكنه يخلق الخير من أجل الخير ويخلق الشر من أجل ما يترتب عليه من الخير: "فلم يكن بد بحسب ما تقتضيه الحكمة، من أحد أمرين؛ إما ألا يخلق الأنواع التي توجد فيها الشرور في الأقل والخير في الأكثر فيعدم الخير الأكثر بسبب الشر الأقل، وإما أن يخلق هذه الأنواع، فيوجد فيها الخير الأكثر مع الشر الأقل، ومعلوم بنفسه أن وجود الخير الأكثر مع الشر الأقل أفضل من إعدام الخير الأكثر لمكان وجود الشر الأقل. وهذا السر من الحكمة هو الذي خفي على الملائكة حين قال سبحانه حكاية عنهم: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأَةِ إِنِّي جَائِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِّفُوا عَلَيْكُمْ أَلَمْ يَأْمُرُوا بِالْإِيمَانِ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِنِّي أَكْثَرُ الْعِلْمِ" {سورة البقرة الآية 30} يريد أن العلم الذي خفي

¹ - محمود قاسم، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة-دار الرشاد الحديثة، سلسلة تراث الإنسانية، ج2،

² - المرجع نفسه، ص 163.

عنهم هو أنه إذا كان وجود شيء من الموجودات خيرا وشرا وكان الخير أغلب عليه أن الحكمة تقتضي إيجاداه لا إعدامه"¹.

هذا التعارض هو سبب الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة، وقد اقترح ابن رشد حلا وسطا هو أن إرادة الإنسان وإن كانت حرة، إلا أنها مرتبطة بالقوانين والأسباب الطبيعية التي وضعها الله في الكون، وميزة هذا الحل أنه يعترف بحقيقة السنن والقوانين الكونية التي يعتمد عليها العلم، وفي الوقت نفسه يبين لنا أن الجبر لا يمكن أن يكون محضا، وأن الاختيار لا يمكن أن يكون مطلقا، بل يمكن القول إن الإنسان مجبر باختياره أو مخير في إطار من الحتميات، لأنه يستعمل قدرته في حدود ما خلق الله، وكلما اختار طريقا في حياته أصبح مجبرا إلى حد كبير على الطرق المستقبلية التي تتفرع عن هذا الطريق، وقد عبر ابن رشد عن هذا بقوله: "وإذا كان ذلك كذلك فالأفعال المنسوبة إلينا أيضا يتم فعلها بإرادتنا وموافقة الأفعال التي من خارج لها وهي المعبر عنها بقدر الله... ولما كانت الأسباب التي من خارج تجري على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل في ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليها، وكانت إرادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة إلا بموافقة الأسباب التي من خارج فقط، بل بينها وبين الأسباب التي خلقها الله تعالى في داخل أبداننا، والنظام المحدود الذي في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل هو والقضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده"².

وما يتفق عليه جميع المفكرين المسلمين هو عدم الاعتداد بمعياري اللذة والألم بمفهومهما الذي استقر عند الفلاسفة النفعيين الغربيين في الحكم الأخلاقي على الأفعال، فهذا القاضي عبد الجبار المعتزلي يفيض الحديث في نقد المعيار النفعي المادي في التحسين والتقييح خصوصا استعارة المقاييس الفيزيائية للذة والألم وإسقاطها على الخير والشر كما فعل بنتام بعده بقرون، لعدم وجود "المقاييس" بين نسق المادة ونسق القيمة، يقول في كتابه المغني: "فأما ما يوجب التسويد فإنه يستحيل أن يوجب التبييض لكون الموجب لهذين الأمرين ضدين؛ ومن حق ما أوجب الصفة إيجاب العلل للمعلول أن يقتضي تضاد موجبه تضاده، وليس كذلك حكم الفاعل

¹ - محمود قاسم مرجع سابق، 163.

² - محمد بن أحمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964، ص ص 226-227.

للخير والشر، لأنه يفعل ما يفعله باختياره، لا أن ذاته توجب ذلك إيجاب العلة للمعلول، فغير منكر أن يكون الفاعل الواحد يفعل الخير والشر... هذا لو كان الخير هو اللذة والشر هو الألم على ما يظنونه، فكيف والخير عندنا هو النفع الحسن والشر هو الضرر القبيح؟"¹.

ويواصل القاضي عبد الجبار تحليله فيقول: "فالسبيل إلى الحكم بالحسن أو القبح هنا هو الحكم على العمل بمعيار المنفعة المتفق عليها بين أهل العقول، مع انتفاء الضرر والقبح، وهو سبيل العقل الإنساني، والمعيار الذي يميز به الإنسان النافع من الضار... ومن ثم فليس الأمر والنهي هما معيار الحكم بالتحسين والتقييح، إذن لو أن الله تعالى إذن لنا في الكذب لم يحسن، لأن الإذن لا يخرج عن كونه كذبا".²

ويزيد من أهمية هذه العلاقة التي أقامها المعتزلة بين الحسن والقبح وبين النفع والضرر أن النفع والضرر قد تعديا عندهم المفهوم الفردي المقصور على المصلحة الفردية للإنسان، ذلك أنهم اعتبروا مصلحة الآخرين معيارا لتحديد المنفعة والمضرة، كما اعتمدوا المنفعة والمضرة تحت معيار العدل لتمييز الحسن من القبيح، فهم يرون أن الفعل إنما يوصف بأنه عدل وحكمة إذا تعلق بالآخرين، وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه، لمنفعة أو دفع مضرة، فإنه لا يوصف بذلك، وأنه إذا جاز للإنسان أن يفعل الضرر تحت إكراه السلطة القاهرة مثلا فإن جواز ذلك مشروط بالألا يكون في ذلك ما يتعدى ضرره إلى الغير، وذلك نحو قتل الغير وما شاكل ذلك، فإن ما هذا سبيله لا يتغير بالإكراه".³

فالحسن والقبح عند المعتزلة صار لهما أبعاد اجتماعية مباشرة لارتباط المنفعة والمضرة بالآخرين، وهكذا رأى المعتزلة أن الحسن والقبح موضوعيان ومن الممكن أن يدركهما العقل عندما يدرك وجه كل منهما دون حاجة إلى أمر أو نهي، وذلك عندما يكون الأمر متعلقا بالقيم الأساسية ذات الطابع المطلق والحكم العام مثل الخير والشر والعدل والظلم والصدق والكذب

¹ - عبد الجبار الحمداني، المعنى في أبواب العدل والتوحيد تحقيق خضر محمد نيهما. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011، ج5، ص 49.

² - المرجع نفسه، ج 5، ص 159.

³ - عبد الجبار بن أحمد الحمداني، شرح الأصول الخمسة تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1996، ص 330.

وما شابه ذلك، أما الأفعال الجزئية ذات الطابع المتغير وذات النفع والضرر "النسيبين" فإن الحكم لها أو عليها مرتبط بالتشريع والنصوص والاجتهاد لرد فروع التصرفات إلى المطلقات الكبرى.

المبحث الثاني: الموضوعية والاجتهاد

المطلب الأول: الموضوعية المتلقية

درج كثير من الباحثين على تحديد معنى الموضوعية تحديدا سلبيا، بمعنى "غياب" عوامل التحيز أثناء عملية البحث العلمي. ورغم ذلك، فالقول بأن الموضوعية مثلا هي عزل ما يؤثر على الباحث في التزامه بالواقع، إنما هو قول تقدمته افتراضات ومزاعم عما يعنيه صاحبه بالوقائع العلمية وقد عرضنا في الفصل الأول وجهة النظر المتلقية في النظريات العلمية ورؤيتها لموضوعية الوقائع العلمية، وما نضيفه الآن هو أن للموضوعية دلالات مختلفة، فهناك الدلالة القيمية، وهي التي تعد الموضوعية بمقتضاها مجردا عن كل حكم من أحكام القيمة، أما الدلالة المعرفية فهي لا تعني مجرد القول "بمعرفة الشيء على ما هو عليه"¹ لأن هذا تعريف دوغمائي يثير من المشكلات أكثر مما يفضي إلى الحل، ويدعونا إلى التساؤل ما هو يا ترى الشيء على ما هو عليه؟ وهل لدينا ما نفرق به بين ما هو واقع وبين ما هو وعي عن الواقع؟ ومهما يكن من أمر ففي ساحة الدلالة الأبيستمولوجية يتشعب النزاع بين ضروب الواقعية والمثالية، وبين النزعات التجريبية والحدسية وبين الصور الارتيازية والدوغمائية.

وهناك الدلالة السيكلوجية متى كانت الموضوعية تمحيصا لأثر العوامل النفسانية في تشكيل المعرفة، وفي رحابها نجد تأثير الارتباط والتداعي عند هيوم وميل مثلا، أو القصد عند برنتانو (Franz Brentano)، أو الميل والاستعداد عند يونج (Carl Jung)، وأخيرا هناك الدلالة الثقافية التي تشير إلى الاتفاق أو التوافق (Convention) حول المعايير والتدابير السائدة في مناخ فكري معين عند بحث موضوع الدراسة بحيث تؤسس التعريفات والمفاهيم وسائر الخطوات على طائفة من الإجراءات.²

¹ - أندريه لالاند، مرجع سابق، ص 896.

² - صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية. بيروت: دار التنوير، 2007، ص 69.

أما في الفلسفة الوضعية فترتكز الموضوعية في صورتها النموذجية الخالصة إلى الأسس والركائز الآتية:¹

- إذا لم نعتقد بوجود مستقل للأشياء عنا، نصبح وكأننا في فراغ، ويغدو العالم الخارجي وكأنه من إنتاج الفكر فقط فلا يختلف في وجوده عن الحلم.
- إن وجود أشخاص يحسون أحاسيس مشتركة، ويرون الأشياء في رؤى متشابهة، هو دليل على ما يتجاوز الرؤية الذاتية، ولكي تحدث الأحاسيس المشتركة والرؤى المتشابهة لابد من وجود شيء دائم هو نفسه عند الكل، ويعني ذلك أن وجود الشيء لا يتعلق بنا وبإدراكاتنا وأن الموضوع موجود بشكل مستقل عنا.
- لا يوجد الإدراك من دون موضوع، أي لا بد أولاً من وجود الموضوع مستقلاً عن إدراك الباحث حتى يقع الإدراك، وتعني المعرفة العلمية في هذا السياق الكشف عن وجود الموضوع وإظهاره.
- للعقل دور ثانوي يتمثل في تنظيم المشاهدات الحسية وتصنيفها ولا يعد بذاته معياراً للحقيقة، ولا معنى للمعرفة الحدسية أو العقلية أو المنطقية دون استناد إلى المعرفة الحسية.
- المعرفة المستندة إلى الحدس والعقل والمنطق ليست مستقلة، والعلاقات المجردة في ذاتها ليست ذات أهمية لو لم تكن تتعلق بحقائق عينية، ولا يوجد شيء في العقل لم يسبق إدراكه بواسطة الحواس، فالإدراك المنطقي والاستدلالات المنطقية تكون تالية للمشاهدة الحسية وتمثل جزءاً من نظام المشاهدة.
- للنظرية ضرورة معينة شرط أن تعتمد في صدقها اعتماداً كلياً على المشاهدة والتجربة، بحيث أن الخبرة الملموسة وحدها هي التي تمكننا من تحديد صحة النظرية العلمية، وصحة الفرضيات.

¹ - عبد الله إبراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع دراسة في فلسفة العلم، الدار البيضاء، 2005، ص 24.

- بما أن الإدراك يأتي تاليا لوجود الموضوع المستقل فلا أهمية مطلقا لانتماء الباحث. إن المجتمع أو الجماعة أو الطبقة التي ينتمي إليها الباحث لا تتوسط بينه وبين الموضوع على أي نحو.

- المعرفة العلمية عامة وعالمية، وما دام الموضوع يملك وجودا مستقلا، وما دامت الموضوعية تعني انعكاسا لحقيقة قائمة ينبغي السعي إلى التطابق معها، وما دامت الانتماءات المجتمعية لا تتوسط بين الباحث وبين الموضوع، فكل ما يصل إليه العالم أو الباحث يمثل معرفة علمية عامة واحدة وعالمية.¹

بيد أن هذه الموضوعية النموذجية التي تعكس وجهة النظر المتلقية الوضعية تبدو غير واقعية بشكل كبير، لأنها تختزل المعرفة في عملية تراكمية تتكون من التقاط أكبر قدر ممكن من تفاصيل الواقع المادي بطريقة تشبه التقاط الصورة الفوتوغرافية حسب تعبير عبد الوهاب المسيري، ففوق الخصائص التي ذكرناها للموضوعية المتلقية، يشترط أنصارها في الموضوع أن تتساوى علاقته بمختلف الأشخاص المشاهدين، ومن ثم تستند الموضوعية على التسليم بأن هناك علاقات قائمة بين أجزاء الأشياء المدركة، وأن الناس جميعا بوسعهم أن يدركوا هذه العلاقات بنفس الدرجة وبنفس الطريقة والمنهج لو تهيأ لهم الموقف الصحيح لإدراكها.²

ويزداد الإشكال تعقيدا حين يطبق هذه المذهب في الموضوعية على الظواهر الإنسانية والاجتماعية، لأنه يلغي تماما الفروقات بين العقول، فيساوي بينها بطريقة تلغي فعالية العقل وإبداعه وتلغي التاريخ والذاكرة تماما عن الباحث وموضوع البحث. ويتجاهل هذا المذهب أعباء المدرك الأخلاقية وكذا تحيزاته وأهوائه وآماله وآلامه وأحلامه، ويفرض بشكل مسبق أن هناك طريقة ما بإمكانها إزالة وتحييد كل ما يؤثر على عملية الإدراك، ويصبح العقل وفق هذا النموذج أداة سلبية تعكس ما يعكسه الواقع الصلب عليها مثلما تعكس الكاميرا الصورة التي تلتقطها عن

¹ - عبد الله إبراهيم، مرجع سابق، ص 25.

² - عبد الوهاب المسيري. "الموضوعية والتلقين"، الهلال، العدد يناير 2004، ص 24.

المنظر الذي يقابلها بمخالفته وتفصيله، دون حذف أو اختيار أو تهميش أو تضخيم لجانب على حساب جانب.¹

إن المرجعية النهائية لهذه الموضوعية هو الفلسفة المادية الاختزالية التي تعكس التصور الميكانيكي أو الوظيفي للعقل والواقع. وهكذا فإن الميتافيزيقا المادية في نظرتها إلى الإنسان عبرت عن الموضوعية في الممارسة العملية بأضيق معانيها: مجموعة من الحركات البيولوجية، كما لو أن الفكر لم يكن سوى "مرافق" للفعل وليس هو روح الفعل ذاته، لقد نسي أنصار الموضوعية المادية صلة الفكر بالواقع وتفاعل الإنسان مع الموضوع، فجردوا الإنسان من سلاحه بعزله عن الواقع وعن الفعل في الواقع.

كان ماديو القرن الثامن عشر - وهو القرن الذي ولد فيه علم الاقتصاد - يكتفون بإظهار أن المعرفة تنبع من التجربة الحسية وأنها تستقي محتواها من العالم الخارجي، ثم تحولت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين إلى فلسفة وضعية أداتية نفعية تعلن أن القوانين العلمية ليس لها سوى مغزى براغماتي، وأن العلم لا يستطيع أن يعلمنا شيئاً عن غور الأشياء، وما دامت الموضوعية الحسية الخارجية هي المصدر الوحيد للمعرفة الموثوقة، فإن أي معرفة مصدرها الوعي الداخلي للإنسان هي معرفة ميتافيزيقية أو "مشكلة كاذبة" بتعبير الوضعيين المنطقيين.²

وتحت تأثير هذه الفلسفات أصبح العلم الحديث ينظر إلى أصل الإنسان كنتيجة لعملية طويلة من التطور ابتداءً من أدنى أشكال الحياة، حيث لا يوجد تمييز واضح بين الإنسان والحيوان، تتحدد النظرة العلمية إلى الكائن البشري باعتباره إنساناً ببعض الحقائق المادية الخارجية: المشي قائماً، صناعة الأدوات، التواصل بواسطة لغة منطوقة مفصلة، الإنسان هنا ابن

¹ - المرجع نفسه، ص 25.

² - روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة - ترجمة إبراهيم قريظ. دمشق: دار دمشق، ص 350.

الطبيعة ويبقى دائماً جزءاً منها. على الجانب الآخر، يتحدث الدين والفن عن خلق الإنسان، والخلق ليس عملية وإنما فعل إلهي، ليس شيئاً مستمراً وإنما فعل مفاجئ، فعل أليم مفاجئ¹.

وسواء كان الإنسان نتاج التطور أو كان مخلوقاً، فإن السؤال يظل قائماً: ما هو الإنسان؟ وهل الإنسان جزء من العالم أو شيء مختلف عنه؟

يقول الماديون: إن الإنسان هو الحيوان الكامل، وإن الفرق بين الإنسان والحيوان إنما هو فرق في الدرجة وليس في النوع، فليس هناك جوهر إنساني متميز، الذي يوجد فحسب هو فكرة تاريخية واجتماعية محددة عن الإنسان، والتاريخ الاقتصادي والاجتماعي وحده هو التاريخ الذي يوجد على الحقيقة، إن الإنسان حسب النظرة المادية نظام (System) كغيره من النظم في الطبيعة، يخضع بدوره لقوانين الطبيعة الحتمية العامة، وتطور الإنسان متأثر بحقيقة موضوعية خارجية هي العمل أو كما قال فردريك إنجلز: "إن الإنسان نتاج بيئته وعمله، وما خلق الإنسان إلا عملية بيولوجية خارجية تحددها حقائق روحية خارجية، فاليد تسبب وتدعم تطور الحياة النفسية، فاكشافها مع اكتشاف اللغة حدد نهاية التاريخ الحيواني وبداية التاريخ الإنساني". إن هذه الأفكار تبدو مقنعة لوهلة الأولى، ولكن الذي لا يبدو فيها بوضوح أنها في الوقت نفسه إنكار جذري للإنسان.²

إن هذا الموقف الموضوعي المتلقي للمعلوماتي ليس موضوعياً في حقيقة الأمر، وإنما هو "موضوعاتياً"، بمعنى أن الدارس يكتفي برصد التفاصيل والموضوعات وتسجيلها دون أن يربط بينها ودون أن يبين ما هو المركزي منها وما هو الهامشي، وما هو المعبر عن النمط الكلي وما هو مجرد واقعة غير ممثلة، ولعل هذا التمييز بين الموضوعية والموضوعاتية يعود إلى التمييز بين الحقائق والحقيقة، فالحقائق هي معطيات مادية متناثرة لا يربطها رابط، أما الحقيقة فهي نتاج جهد إنساني عقلي حين يقوم العقل بالربط بين الحقائق ثم تجريد نموذج منها، وعملية الربط والتجريد

¹ - علي عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب - ترجمة محمد يوسف عدس. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 10، 2017، ص 66.

² - المرجع نفسه، ص 66-67.

تقفان على طرفي النقيض من عمليتي الحشد والتراكم.¹

الموضوعية المتلقية حسب عبد الوهاب المسيري لا تفرق بين مادة البحث (التجميعية الأرشيفية) وبين عملية البحث (التحليلية التفكيكية التركيبية) وقد وصف الأديب الأمريكي هنري ديفيد ثورو هذا النوع من الموضوعية بأنه مثل "إحصاء عدد القطط في زنبار"، وهو جهد لا طائل من ورائه إن لم يوجد هدف لعملية الإحصاء هذه، إذ يتحول البحث إلى إمبريقية غير مبدعة وغير توليدية، فهي تحصر نفسها في التفاصيل الضيقة ولا تشغل نفسها بما وراء التفاصيل.²

المطلب الثاني: الموضوعية الاجتهادية

إن نموذج الموضوعية الفوتوغرافية المتلقية والمعلوماتية فيه تهميش واضح لمقدرة العقل على الإبداع والتوليد، فهو يفترض أن عقل الانسان يقف فقط ليلتقط الملاحظات وليس بمقدوره أن يفكك الواقع ويركبه ليصل إلى تصورات أكثر تفسيرية. فلا بد من تبني رؤية جديدة للعقل بحسبانه كيانا توليديا وليس مجرد وعاء مادي متلق للمعلومات. وفكرة العقل التوليدي فكرة أساسية في المنظومة الإسلامية، فالإنسان يولد على الفطرة، والعقل ليس مجرد صفحة بيضاء تطبع عليه المعطيات المادية كأنه سطح من شمع، وإنما هو كيان مفطور فيه مقولات قبلية، أي مقولات توجد قبل التجربة الحسية، ولا تكفي التجربة الحسية وحدها لتفسيرها وتوضيحها، فهي مقولات يفترض الذهن وجودها ويثبت صدقها وكذبها بمعزل عن التجربة، وهذا على العكس من المعرفة البعدية التي تولد من التجربة.³

وقد أكد عالم الأنثروبولوجية الفرنسي كلود ليفي شتراوس (Claude Levi-Strauss)، وفيلسوف اللغة نعوم تشومسكي (Naom Chomsky)، وعالم النفس السويسري جان بياجيه (Jean Piaget)، على قدرات العقل التوليدية، كما أن أي إنسان

¹ - عبد الوهاب المسيري، الموضوعية والتلقين، مرجع سابق، ص 25.

² - المرجع نفسه، ص 26.

³ - عبد الوهاب المسيري، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج. دمشق: دار الفكر، ط 2، 2010، ص 246.

ثوري ينبغي إصلاح العالم وإقامة العدل في الأرض لا يمكن إلا أن يؤمن بالعقل التوليدي القادر على تجاوز الواقع المادي القائم، لكن مشكلة فلسفات المعرفة الغربية - خصوصاً الفلسفات التي تنسب نفسها إلى الليبرالية - أنها تعادي العقل التوليدي الذي يحاول تغيير الواقع وتسمه بأنه عقل بنائي (Constructivist Mind) وليس عقلاً علمياً¹، أي أنه عقل يشوه الحقيقة ولا يكشفها، والواقع أن هذه النظرة لا تعدو أن تكون تحيزاً معرفياً وضعياً يحاول أن يختزل الحقيقة في جانبها العلمي الوصفي فحسب، وفي المقابل هي تغمض الطرف عن الواقع لأنها تسمح للعقل القوي المهيمن أن يغيره كما يشاء ثم تكون نتيجة ما يفعل هو الواقع الذي ينبغي للجميع التفرج عليه أو دراسته دراسة علمية وصفية أمبريقية، وقد تناولنا نقد هذه النظرة عند فيرآبند في كتابه ضد المنهج في الفصل الأول من هذا الكتاب.

إن الحقيقة هي نتيجة جهد إنساني إبداعي ذاتي، يقوم بتلقي المعلومات ولا يكتفي بتسجيلها فحسب وإنما يرتبها، فيستبعد منها ما يتصور أنه هامشي، ويبقى على ما يرى أنه مهم فيرتبه ثم يربط بين هذه المعطيات بعضها ببعض لتصبح بنية متكاملة يمكن مقارنتها ببنى متماثلة، ثم يقوم العقل بتجريد الحقيقة من هذه الوقائع. هذه هي "الموضوعية الاجتهادية" التي لا تكتفي بالتلقي السلبي، لأن جوهر البحث هو أن يكتشف الإنسان علاقة بين شيئين أو ظاهرتين ويربط بينهما، أي يكتشف النمط أو النموذج الذي تنضوي تحته الظاهرتان، ثم يرى الواقع من جديد في ضوء هذه العلاقة الجديدة، وعملية الربط فعل ذاتي لأنه نتاج أعمال الفكر وليست معطى مادياً يوجد جاهزاً في الواقع، ومع ذلك فثمة جانب موضوعي يمكن أن يتوصل إليه الفكر، إذ إن النتيجة التي يصل إليها البحث يمكن اختبارها على محك الواقع.²

إن الموضوعية المتلقية تعني إذعان العقل للواقع المادي تماماً، أما الذاتية المثالية فتعني أن العقل يتعالى عن الواقع تماماً ويتجاهله، وهاتان حالتان متطرفتان، فالعلاقة بين الذات والموضوع ليست علاقة استقطاب وإنما علاقة تفاعل، وفي المقابل فإن "الموضوعية الاجتهادية" أو

¹ -Evaldas Nekrasas, **The Positive Mind: Its Development and Impact on Modernity and Postmodernity**. Budapest-New York: Central European University Press, 2016, p319.

² - المرجع نفسه، ص 247.

"الموضوعية التفسيرية" لا تكتفي برصد الواقع ونقله بحذافيره، بل لا بد للعقل والخيال أن يتدخل فيربط بين التفاصيل ويجرد منها أنماطا متكررة تساعده على فهم الواقع بطريقة أعمق وأشمل وقابلة للنقد والمراجعة في نفس الوقت، فهي لا تطرح نفسها قولا واحدا وأخيرا بل وجهة نظر تنتظر تقويتها بالنقد والمناقشة، وأحيانا يكون استبعاد بعض العناصر وتهميشها سينير الظاهرة ويعمق من إدراكنا لها، إن الموضوعية الاجتهادية ترى أن الإنسان كائن مركب والعالم كيان مركب كذلك، وأن العلاقة بين الواقع والعقل الإنساني علاقة مركبة وليست بسيطة.

تفترض الموضوعية المتلقية إن الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة، فهو ظاهرة طبيعية مادية ومن ثم فهو خاضع تماما للقوانين الطبيعية الكامنة في المادة، وهي نفس القوانين التي تسري على الظواهر الطبيعية المادية، وحسب هذه الرؤية يمكن رد الإنسان إلى القوانين الطبيعية المادية ويمكن تفسيره في كليته في إطارها، ويمكن دراسته من خلال نفس المناهج التي تستخدم في دراسة الظواهر الطبيعية المادية، وقد قد مر معنا تفصيل هذا في الفصلين الأولين. وإلى يومنا هذا يحاول من يؤمنون بهذه الرؤية أن يستخدموا منهجا واحدا سواء في تعاملهم مع الظواهر الطبيعية أو الظواهر الإنسانية، فيختزلون الإنسان إلى عنصر واحد أو عنصرين ويسقطون كثيرا من الأبعاد المركبة التي تميزه عن كثير من الكائنات، ويغيب عن هؤلاء أنهم بإنكارهم تركيبية الإنسان وفرادته ينكرون إنسانيته.¹

المطلب الثالث: أفول الشائبة الديكارتية

كان ديكارت فيلسوفا ماديا في تفسيره للمادة غير العضوية وللنبات والحيوان، بخلاف الإنسان، فالنباتات والحيوانات عند ديكارت هي آلات لا تملك نفوسا، وكل حركة تقوم بها ترجع إلى عمليات آلية، وينظر إلى ديكارت في تاريخ علم الأحياء على أنه واحد من المدافعين الأوائل عن النظرية الآلية في الحياة، وهي وجهة نظر يتمسك بها كثير من علماء البيولوجيا. لكن

¹ - عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان - دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة. القاهرة: دار الشروق، ط2، 2006، ص 7.

ديكارت عندما يصل إلى الإنسان لا يكون فيلسوفا ماديا، لأن الإنسان له نفس بالإضافة إلى الجسد، وهذه النفس جوهرية تماما؛ لأن جوهرها ليس مادة تمتلك صفة الامتداد، بل عقلا يمتلك صفة التفكير، وتبرهن الحجة القائلة: "أنا أفكر إذن أنا موجود" على ذلك.

والمشكلة التي طرحت على ديكارت هي: ما العلاقة بين النفس البشرية والعالم الخارجي؟ يجيب ديكارت بطرحه لمذهب "التأثير المتبادل" (Interactionism) الذي فحواه أن الجسم يؤثر في النفس، كما تؤثر النفس في الجسم وعن طريق هذا التأثير تحدث تغيرات في موضع الأجسام الخارجية. بيد أن فكرة التأثير المتبادل خلقت صعوبات مربكة في مذهب الفيلسوف، فكيف يمكن للنفس التي هي لا مادة ولا حركة أن تؤثر وتتأثر أو تنشئ أو تحدد اتجاه الحركات التي تستمر داخل الجسم؟ و إذا كانت النفس والجسم جوهرين مختلفين أتم الاختلاف وكل منهما مستقل عن الآخر فكيف يتم التفاعل بينهما إلا بصورة تشبه معركة بين الفيل والحوت؟ فهل هناك نقطة التقاء أو اتصال ممكنة بينهما؟

أدرك ديكارت الصعوبات التي واجهته من خلال هذا السؤال، وحاول الإجابة عنها في الكتاب الأخير الذي نشره وهو "انفعالات النفس" فذهب إلى أنه من المحتمل أن تكون هناك نقطة واحدة يلتقي فيها النفس والجسم، ومن المرجح أن يكون موضع هذا اللقاء هو الغدة الصنوبرية. اختار ديكارت الغدة الصنوبرية لأنها بسيطة في بنائها، فهي لا تتكون من فصين مثل الأجزاء الأخرى من المخ.¹

لا ندري إن كان ديكارت مدركا أنه يمثل هذا التفسير يكون قد قضى على ثنائية النفس-الجسد التي حاول أن يؤسسها، فبرده أمور الروح والتفكير إلى التفسير المادي بالإحالة فقط إلى الغدد والأعصاب يكون ديكارت قد ارتقى في مذهب الواحدية المادية، رغم ما يبدو من كتاباته الأولى من محاولات للإفلات من قبضتها، بيد أن ثنائيتها التي حاول أن يبرهن عنها بعد ذلك عادت واستسلمت إلى الواحدية المادية البيولوجية. لقد فشل ديكارت في إدراك أن العقل الإنساني شيء متجاوز للدماغ والغدد وهو ليس من أمر الطبيعة في شيء. لكن

¹ - وليام كيلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد. بيروت: دار التنوير، ط1، 2010، ص ص 103-105.

الفلسفات المادية دائما تساوي بين الإنسان والطبيعة وبين الإنسان والأشياء ومن ثم سرعان ما تتنكر لثنائية الروح-الجسد، وتعود لتختزل الإنسان في جانبه الطبيعي البيولوجي المادي، أي ترده إلى ما هو دون الإنسان وتقوم بتشيينه، أي النظر إليه باعتباره شيئا يسري عليه ما يسري على الأشياء من قوانين، ومن هنا يظهر أن الفلسفة المادية ليست معادية للإله فحسب بل هي معادية للإنسان أيضا¹.

في الجزء الثاني من كتابه "مقال عن المنهج" عرض ديكرت أهم المبادئ التي ينبغي اتباعها من أجل اكتساب المعرفة وهي:

- (1) لا يستطيع البشر الاعتراف بأية أفكار غير واضحة تماما.
 - (2) يجب أن تقسم كل مشكلة إلى أجزاء أقل حسب الاقتضاء من أجل حلها.
 - (3) يجب تطبيق التفكير الاستنتاجي لتنظيم الأفكار من الأبسط إلى الأعمق.
 - (4) عملية التحليل والتركيب في التفكير تقود إلى المعرفة الحقيقية.
- يرى ديكرت أن المبدأ الأول في منهجه يركز على أهمية عدم قبول أي شيء واعتباره صحيحا ما لم يكن واضحا بما فيه الكفاية. وهذا الموقف المعرفي من ديكرت يعكس كما يرى الدارسون أخذه للهندسة التي كان بارعا فيها كنموذج لكافة العلوم. ونتيجة لذلك اعتبر أن مفاهيم الهندسة ليست فقط عالمية وضرورية وإنما أيضا كأفكار واضحة ومميزة تتعلق بالحدس الفكري، وهذه الأفكار الواضحة والمميزة هي أركان المعرفة الحقيقية. واستنادا إلى المبدأ الثاني، يبنى ديكرت أسلوبه البحثي على التحليل الذي يعزل الأفكار الواضحة والمميزة عن أكثرها تعقيدا. إن تركيزه على ترتيب الأفكار قوى دور الرياضيات في منهج البحث المجرد. وعلاوة على ذلك، فإن المبدأ الثالث من مبادئه يؤدي إلى نوع خاص من تنظيم الأفكار أو حسب تعبيره فإن تنظيم الفكر يبدأ من الأبسط والأسهل ثم يرتفع تدريجيا، خطوة بخطوة نحو المعرفة الأكثر تعقيدا، بافتراض وجود نظام بين تلك العناصر التي لا تلي بعضها البعض طبيعيا، وانطلاقا من أسلوب

¹ - عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان: دراسة في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب. القاهرة: دار الشروق، ط1، 2012، ص 28.

التفكير الرياضي المنطقي، يصل ديكارت إلى مفهوم النظام في الفكر العلمي، أي أنه بمجرد أن يعرف المتابع البشري العناصر البسيطة للمشكلة يمكنه أن يفترض كل النتائج التي تنجم عن الأفكار الأولى التي تعتبر مؤكدة تماما. تتميز هذه الأفكار الأولى بالوضوح والتميز، بجانب ذلك، فهي معروفة بشكل حدسي، وتشكل الركائز التي تعتمد عليها المعرفة الحقيقية¹.

تنمو المعرفة البشرية عند ديكارت متتبع المنهج الاستنتاجي للبحث الخالص عبر سلسلة من الأفكار الدقيقة، ونتيجة لذلك، تنشأ أفكار جديدة، في حين أن المتابع البشري يطبق التفكير الاستنتاجي لخلق سلسلة من الأفكار التي تربط الأكثر بساطة بالأكثر تعقيدا، وأثناء هذه المحاولة يمكننا الحصول على المعرفة الحقيقية. في الواقع، فإن الأسلوب الديكارتي يعرض الحدس الفكري والمنطق الاستدلالي كعناصر حاسمة في اكتشاف وبناء المعرفة الحقيقية. فضلا عن ذلك، فإن الوضوح والتميز والنظام قد غمر ما سماه ديكارت "الرياضيات العالمية" (The Mathesis Universalis) التي تحولت إلى ما يمكن اعتباره ذروة البناء المعرفي-الأنطولوجي في التفكير الديكارتي. وفقا لإبستمولوجيا ديكارت، فإن الرياضيات العالمية هي منهج عام في البحث الخالص قابل لتفسير كل شيء، بغض النظر عن طبيعة الموضوعات التي يتعين دراستها.

يسلط إدوارد فولبروك (Edward Fullbrook) في كتابه "تثبيت السرد في علم الاقتصاد" (Narrative Fixation in Economics) الضوء على النظرة الديكارتية للواقع البشري، ويرى أنها قد شكلت بعمق الطريقة التي ينظم بها الاقتصاد النيوكلاسيكي الحديث نظرياته عن الوجود الاقتصادي والاجتماعي. وتأكيد علم الاقتصاد النيوكلاسيكي الحديث على أهمية الفكر الخالص لموضوع إنساني متجانس، فإنه يعزز من طريقة البحث الديكارتية التي نقلت ما يسمى بالمعرفة العلمية الحقيقية خارج إطار التدفق العام للخبرة.²

إن الطريقة الديكارتية هي محاولة لتوسيع المنهج الرياضي للبحث في جميع المعارف البشرية في شكل "الرياضيات العالمية". وهذا التمديد في الواقع يقع في لب الأسس القبلية للمعرفة

¹ - René Descartes, **Discours de la méthode**. Paris: Librairie Classique d'Eugène Belin, 1861, pp10-20.

² - Edward Fullbrook, **Narrative Fixation in Economics**. London: College Publications, 2016, p45.

العلمية في الاقتصاد الحديث الذي يتهرب من مواجهة الواقع الحقيقي بالاختباء خلف الشكلائية الرياضية.

المطلب الرابع: الثنائية التكاملية

إذا أردنا الارتفاع قليلا فوق النظرة الثنائية الديكارتية التي صبغت الوعي الغربي الحديث في غالبه تنكشف بين أيدينا ثلاث وجهات من النظر متكاملة عن العالم لخصها علي عزت بيجوفيتش كما يلي¹:

1 . الرؤية المادية التي ترى العالم باعتباره مادة محضة، وهي فلسفة تنكر التطلعات الروحية للإنسان، والاشتراكية مثل جيد على هذه الفلسفة، فهي تقدم خلاصا خارجيا فقط (من خلال الاستهلاك وتحسين مستوى الدخل أو تغيير البيئة الاجتماعية... إلخ).

2 . الرؤية الدينية المجردة (أو الروحية الخالصة)، وهي رؤية للدين باعتباره تجربة روحية فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة الشخصية بالله، وهذه الرؤية تنكر الاحتياجات المادية للإنسان. والمسيحية مثل جيد على هذه الرؤية، فهي تقدم خلاصا داخليا فحسب.

3 . رؤية ثالثة تعترف بالثنائية الإنسانية، وتحاول تجاوزها عن طريق توحيد الروح والمادة، وهذه هي الرؤية الإسلامية.

وقد أجابت وجهات النظر الثلاثة عن سؤال الإنسان، هل هو مادة وحسب أم مادة وشيء آخر متجاوز للمادة؟ ومن خلال هذه الإجابات تحددت الأنطولوجيات الكبرى في التاريخ الإنساني.

ينطلق التيار الأساسي المهيمن على الدراسات الإنسانية في الغرب من الرؤية المادية التي ترى أن الإنسان كائن مادي محض، وقد رسخت النزعة التجريبية الوضعية والعقلانية التنويرية أقدام الرؤية الواحدية المادية في الحضارة الغربية وهمشت كل ما هو إنساني وغبي وقضت عليه.

¹ - عبد الوهاب المسيري، مقدمة الإسلام بين الشرق والغرب، مرجع سابق، ص 24-25.

ورغم بعض المحاولات الجادة التي بذلها مفكرون غربيون كبار للتمييز بين ما هو إنساني وما هو طبيعي مثل كانط إلا أن هذه الجهود لم تستطع تفسير أصل الأفكار المفطورة في عقل الإنسان والحس الخلقى المفطور في وجدانه، وظلت تدور في إطار المرجعية الكمونية (Imamance) التي هي عكس التجاوز أو التعالي (Transcendence)، فالتجاوز هو أن يرقى الإنسان ويتعالى عن حدوده الطبيعية والمادية وإن ظل داخلها، أما الكمون والحلول فهو عكس التجاوز والتعالي أو هو الإخلاد إلى الأرض.¹

ففي إطار الكمون والحلول نجد أن الطبيعة توجد داخلها القوانين المحركة لها وهي قوانين حتمية لا تسمح للإنسان أن يختار بين البدائل، وهذا يعني أن النظرة العلمية المادية تجاه الإنسان هي نظرة جبرية تختزل الظاهرة الإنسانية في جانبها المادي الصرف ومن ثم تنفي الحرية الإنسانية التي تسمح بالاختيار بين بديلين أو أكثر. إن الفلسفة العلمية الوضعية - كما مر معنا- ترى أن تقدم العلم سيجعل مساحات جديدة من الخبرة محكومة بقوانين تمكننا من الاستدلال المنهجي والتنبؤ، وكلما عرفنا أكثر كلما ضاقت مساحة حرية الإنسان وضاقت معها مسؤوليته حتى تتلاشى تماما في النهاية حين يصل التقدم العلمي درجته المنشودة.²

ربما كانت النجاحات المبهرة للعلم الطبيعي، وانتصاره على العلوم الزائفة الخرافية مثل التنجيم وحساب الطوالع والخيمياء سببا من الأسباب التي جعلت العلم الحديث معتادا بذاته، خصوصا في عصر التنوير الذي أورث العقل الغربي ثقة زائدة في العقل، إذ شاع الإيمان بقدرة العقل على فض كل مغاليق هذا الوجود، وكانت فلسفة التنوير هي الوريث الأمين للعقلانية وللتجريبية في القرن السابع عشر، إذ صهرتهما معا في إطار إيمانها الطاغى بالتقدم غير المحدود الذي تنجزه البشرية باطراد في طريق واحد لا ثاني له؛ طريق العقل والعلم. ولإقرار هذه الفلسفة العلمية في العقول احتاج التنويريون إلى تثبيت مقولة الحتمية الميكانيكية الشاملة على كل الظواهر الطبيعية منها والإنسانية، هذه الحتمية دفعت بها دفعا فيزياء نيوتن التي أصبحت نموذجا

¹ - عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص26.

² - بنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم. القاهرة: كتب عربية، كتاب إلكتروني، ص 104.

معرفيا للعلم الكلاسيكي برمته.¹

تعني الحتمية العلمية (Determinism) عمومية قوانين الطبيعة وثباتها واطرادها، فلا تخلف ولا مصادفة ولا جواز ولا إمكان، لأن كل شيء في الكون ضروري وله علاقات ثابتة، وكل حدث مشروط بما يتقدمه أو يصحبه، فترتبت أحداث الكون في اتجاه واحد من مطلق الماضي إلى مطلق المستقبل، مما يجعل نظام الكون ثابتا شاملا مطردا، وكل ظاهرة من ظواهره مقيدة بشروط تلزم حدوثها اضطرارا، أي أنها خاضعة لقانون يجعلها نتيجة ضرورية لما قبلها ومقدمة شرطية لما بعدها، مما يعني أن كل ما يحدث لا بد أن يحدث ويستحيل حدوث سواه.²

هكذا أصبحت الحتمية العلمية شاملة، ومن هذه الحتمية الفيزيائية خرجت الحتمية الاجتماعية التي تزعم ضرورة وجود قوانين للحركة الاجتماعية لا بد للعلم من أن يكشف عنها، بالإضافة إلى الحتمية التاريخية التي تزعم طريقا واحدا محتوما لمسار التاريخ.

تفترض الحتمية الاجتماعية أن أفعال الإنسان بدورها محتمة بسوابقها، أي عللها وأن مستقبل الإنسان وليد ماضيه المادي، بمعنى أن قراراته وأفعاله المقبلة معلول حتمي للعلل البيئية والوراثية التي حددت في الماضي شخصيته، فحتمت بالضرورة ردود أفعاله، وتماها كما استطاع العلم التنبؤ اليقيني بكسوف الشمس وخسوف القمر، فسوف يستطيع التنبؤ اليقيني بالشراب الذي سيختاره الشخص في اللحظة المعينة وبالمصيف الذي يختاره لقضاء إجازته وبالثوب الذي سيقطنه وبالثورة التي سيقودها، وبالجريمة التي سيرتكبها وبالمعونة التي سيتبرع بها، وبالكشف العلمي الذي سيتوصل إليه، وبالعامل الفني الذي سيبدعه، وبالعاطفة التي سيعيشها. إلخ وإذا كنا لا نستطيع الآن التنبؤ بهذا فتماما كما كنا منذ مئات السنين لا نستطيع التنبؤ بكسوف الشمس وخسوف القمر، فالمسألة مجرد حدود للجهل ستتقلص بمرور الأيام وتتقدم العلوم، خصوصا علوم الإنسان.³ بهذه الطريقة تحولت الفلسفة العلمية من فلسفة للعلم إلى دين عالمي يحاول

¹ - معنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، مرجع سابق، ص 14-15.

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ - معنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم، مرجع سابق، ص 117-118.

كشف الغيب وإزالته، ويفرض مقولات تفسر الإنسان برده إلى ما هو أدنى منه وهو المادة الصماء أو التراب، وفي أحسن الأحوال برده إلى الحيوان.

في مقابل هذه الرؤية المادية الأحادية تطرح الرؤية الإسلامية نظرة ثنائية للإنسان، فالإسلام لا يتعسف بتنمية خصال لا جذور لها في طبيعة الإنسان، فهو لا يحاول أن يجعل منا ملائكة؛ لأن هذا مستحيل، بل يميل إلى جعل الإنسان إنساناً، في الإسلام قدر من الزهد، ولكنه لم يحاول به أن يدمر الحياة أو الصحة أو الأفكار أو حب الاجتماع بالآخرين، أو الرغبة في السعادة والمتعة، هذا القدر من الزهد أريد به تحقيق التوازن في غرائزنا، أو توفير نوع من التوازن بين الجسد والروح.

هذه الثنائية هي سبب سوء فهم العقل الغربي لهذا الدين، وهو سوء فهم لا يزال مستمراً إلى يومنا هذا، فمن جانب الدين الروحي المجرد أتهم الإسلام بأنه أكثر لُصوقاً بالطبيعة والواقع مما يجب، وأنه متكيف مع الحياة الدنيا، واتهم من جانب العلم أنه ينطوي على عناصر دينية وغيبية، والحقيقة أن هناك إسلام واحد وحسب، وإن كان الماديون لا يرون في الإسلام إلا أنه دين وغيب، أي اتجاهها "يمينياً"، بينما يراه المسيحيون حركة اجتماعية أو سياسية فقط، أي اتجاهها "يسارياً"! وفي واقع الأمر، ليس الإسلام هذا ولا ذاك، وإنما هو يجمع بينهما في كل واحد متكامل متوازن.¹

مشكلة التيار الأساسي في التفكير المعرفي الغربي أنه لا يكتفي باقتضاره على دراسة الجانب الطبيعي من الإنسان، ويقر بعجزه عن دراسة الجانب الروحي منه، بل هو لا يعترف بالجانب المتجاوز من الإنسان ويحاول بشتى الطرق أن يخمد الروح وأن يرجع الإنسان ذا بعد واحد فقط هو البعد المادي الغرائزي، وربما وجدنا بعض الأصوات التي دافعت عن ثنائية الروح والمادة عند الإنسان لكنها كانت أصواتاً هامشية سرعان ما دفعتها التيارات المادية بعيداً عن الأنظار ومن تلك الأصوات، بيكو وبرغسون وعلي عزت بيغوفتش رغم الاختلاف البين في خلفيات كل مفكر من هؤلاء.

¹ - المرجع نفسه، ص25.

المبحث الثالث: المعقولية والغيب

المطلب الأول: الصراع على العقل في الفكر الغربي

يمكننا أن نميز في تاريخ الحضارة الغربية منذ جذورها اليونانية بين ثلاثة أنواع من العقل، وبالتالي من المعقولية:

- أ- العقل الجوهر، أو العقل الذي له ماهية أو كينونة: وهو العقل اليوناني، وهو لا يفكر بل يعقل ما هو كائن كما هو كائن، ونوع الحقيقة الذي يجزم بها هذا العقل هو الحقيقة المطابقة؛ مطابقة الحكم للشيء.
- ب- العقل الذات، أو العقل الذي له ماهية وعي: وهو العقل الحديث، وهو لا يعقل بل يفكر فيما هو ممثل بوصفه متمثلاً، ونوع الحقيقة الذي يثق به هو الحقيقة الموضوعية؛ تمثيل الكائن الخارجي بوصفه موضوعاً للذهن.
- ج- العقل اللغة، أو العقل الذي له ماهية علامة أو نص أو فعل كلامي: وهو العقل المعاصر، وهو عقل لا يعقل ولا يفكر، بل يحلل لغة الكائن الذي يدرسه، أو يؤول لغة القائل الذي يخاطبه، ونوع الحقيقة الذي يؤمن بها هو حقيقة الفعل القولي.¹

وإذا أردنا التوضيح أكثر، قلنا إن العقل الأول هو عقل ما قبل التنوير، والعقل الثاني هو عقل التنوير والحداثة، والعقل الأخير هو عقل ما بعد الحداثة. وعقل ما بعد الحداثة هو عقل اللاعقلانية الفلسفية التي بدأت تمسك بتلابيب الغرب وتهمين عليه ابتداءً من منتصف القرن العشرين، وقد انعكست هذه اللاعقلانية على فلسفة المعرفة والعلم بدءاً من توماس كون حيث أن فلسفة العلم كما رأينا في الفصل الأول لم تعد تبحث عن الحقيقة الموضوعية الثابتة ولم تعد تقر بوجود مثل هذه الحقيقة، لأنها تتوقف على الوعي بالتاريخ والممارسة في المجتمعات العلمية في مرحلة تاريخية معينة، ولا يمكن الحصول على مقايسة بين حقيقتين علميتين فصلتهما ثورة

¹ - فتحي المسكيني، "الهرميوطيقا فلسفة عوضت أسئلة التفكير بأسئلة الفهم"، قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة عشرة، العدد 57-58، 2014، ص 19.

علمية، وهذا هو الوجه اللاعقلاني لهذه الفلسفة.¹

وقد مر معنا في الفصل الأول أنه في الربع الأخير من القرن العشرين بدأ المشروع الفوضوي في الفلسفة العلمية مع بول فيرابند، فقد كان أول من نقل مصطلح الفوضوية (Anarchism) المتداول في الأدبيات السياسية إلى أدبيات فلسفة العلم، وهو مصطلح يؤشر إلى تلك المذاهب والمواقف التي تتمحور حول الاعتقاد بأن السلطة تلحق الأذى بالشعوب وهي غير ضرورية على الإطلاق، وقد تأسس الموقف الفوضوي في الغرب وتوسع في عموم العالم الآن. اشتق لفظ الفوضوية من الأصل الإغريقي (Anarchos) ومعناه "بدون سلطة" (Without Authority)، أما فيرابند فقد وظف هذا المصطلح في فلسفة العلم تماشياً مع دعوته للتعددية المنهجية التي تناهض السلطة المعرفية للعقلانية العلمية.²

باسم العقلانية ومركزيتها وتحت سلطة منهج العلم التجريبي الأداتي الذي هيمن على العلوم الطبيعية والإنسانية على سواء، أعلنت الحداثة الغربية موت الإله، لكنها لم تكتف بذلك بل انتهت بإزاحة الإنسان عن المركز لتحل محله مجموعة من المطلقات أو الثوابت المادية مثل المنفعة المادية، التقدم، معدلات الإنتاج، قوانين الحركة، اللذة الجنسية، وهي مطلقات أو ثوابت يتم اختزال كيان الإنسان بداخلها، وإذا بحثنا عن نمط عام كامن وراء كل هذه الظواهر لوجدنا أنه هو تراجع الجوهر الإنساني لصالح شيء غير إنساني (الآلة، الدولة، السوق، القوة) أو شيء أحادي البعد (الجسد، الجنس، اللذة). وقد تحدث عبد الوهاب المسيري ومثله زيجمونت باومان (Zygmunt Bauman) في كثير من كتبهما عما أسموه بالحداثة السائلة، في إشارة إلى مادية ما بعد الحداثة الغربية اللاعقلانية تميزها لها عن المادية الحداثيّة التنويرية العقلانية القديمة. يبقى أن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية في كلتا المرحلتين هو النموذج المادي، أي الإيمان بأن المادة هي الأصل والمحرك الأساسي للكون - وهي رؤية فلسفية ليست لها علاقة بحب المال، فهناك من الماديين من هم أكثر زهداً من كثير من المؤمنين - وقولنا إن النموذج المهيمن هو النموذج المادي لا يعني أنه النموذج الوحيد، فهناك مثقفون غربيون

¹ - كريم موسى، فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية. بيروت: دار الفارابي، 2012، ص ص 239-241.

² - المرجع نفسه، ص ص 345-347.

يدورون في إطار نماذج معرفية أخرى تتحدى النموذج المهيمن، ولكنها مع هذا لا تتمتع بالمركزية نفسها أو بالفعالية ذاتها في المجتمع. وهيمنة النموذج المادي لا تعني أن الجميع في الغرب قد أصبح ملحدا، فقد ظلت الأغلبية الساحقة محتفظة بإيمانها الديني في حياتها الخاصة، ولكن مع هذا ظل النموذج المادي يتحكم في مجمل الحياة العامة، وفي كثير من جوانب الحياة الخاصة، وأولا وأخيرا في الخريطة المعرفية التي يدرك الإنسان العادي العالم من خلالها.¹

حسب عبد الوهاب المسيري وزيجموند باومان مر النموذج المادي بمرحلتين: المرحلة العقلانية المادية الصلبة، والمرحلة اللاعقلانية المادية السائلة؛ تفترض العقلانية المادية الصلبة بأن الواقع المادي (الموضوعي) يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون حاجة إلى معرفة خارجية أو ميتافيزيقية، وأن هذا الواقع يشكل كلا متماسكا مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة بل المطلقة. ويظهر العقل الاستناري في صورتين:

أ- العقل الفعال: وهو حسب كانط، كيان فطرت فيه بعض الأفكار والمقولات التحليلية (مثل السببية والقوانين المنطقية والرياضية ومقولات الزمان والمكان وأحيانا الحس الخلقى والإحساس بالجمال والأبدية)، أي أن هذه الأفكار الفطرية الكامنة هي التي تقوم بتحويل الأحاسيس الطبيعية والمادية المتناثرة إلى مدركات حسية وإلى مفاهيم كلية، فالحواس تقوم برصد التفاصيل والظواهر المختلفة للعالم الطبيعي المادي بتجرد كامل وتدرجه كمجموعة من التفاصيل المادية، لكن العقل الفعال المبدع هو الذي يجردها ويربط فيما بينها ويضيف السببية ومفاهيم الزمان والمكان، ومن ثم تتحول الحقائق المادية إلى حقيقة وكليات.²

هذا العقل يمثل الجانب المثالي من فكر الاستنارة، ومثالية الاستنارة مختلفة تماما عن المثالية الأفلاطونية اليونانية التي هيمنت على العقل إبان العصر الوسيط، والتي كانت ترى بأن الأفكار أو المعقولات أو المثل موجودة وجودا هو أسمى من الوجود المحسوس، لأنها هي المبادئ النموذجية

¹ - عبد الوهاب المسيري، الحدأة وما بعد الحدأة. الجزائر: دار الوعي، ط2، 2012، ص ص 14-16.

² - عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته. القاهرة: تحفة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998، ص ص 13-14.

الأصيلة للأشياء. بينما المذهب الحديث في المثالية، وهو المذهب الكانطي، الذي مهد له ديكرت في مبدئه المشهور باسم "الكوجيتو" (أفكر فأنا إذن موجود)، وأبرزه باركلي في تقريره أن "الوجود هو كون الشيء مدركاً" ثم شيده كانط بناءً محكماً على أساس من نقد العقل في جوانبه الثلاثة النظر والعمل والذوق¹.

يرى هذا المذهب أن الأشياء أو الموضوعات ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار لا يمكن أن تتحقق في الوجود إلا باعتبارها تمثلات ذهنية، وأن الأشياء ليست موجودة بذاتها وجوداً مستقلاً عن القوة "الناطقة" أي القوة المتعلقة التي تدركها، بل إن وجودها مستفاد من هذه القوة ذاتها. إن المثالية الكانطية مثالية نسبية تنظر إلى العالم دون أن تربطه بما هو خارجه، بينما كانت المثالية الأفلاطونية مثالية مطلقة، لأنها ترى في الفكرة أو المثال موجوداً متميزاً متعالياً، هو عنصر المعرفة المطلقة التي هي الموجود المطلق بذاته، ذلك الموجود الذي لا يتغير، والذي بفضل تجيء الأشياء كلها إلى الوجود. وبذلك تكون المثالية الأفلاطونية أبعد محاولة لإثبات الله، والمعرفة فيها ذات طابع سماوي، فهي معرفة مصدر الأشياء ومدبرها، أما المثالية الكانطية فتركز عنايتها في المعرفة الإنسانية، والمثال فيها مندمج في الأشياء الخارجية غير متعال عليها، وتتميز المثالية القديمة بأن الأفكار فيها "مفارقة" لعالم الحس والمادة، في حين أن الأفكار في المثالية الحديثة إنما هي أفكارنا نحن عن العالم، وإذا صح لنا أن نستعير هنا تفرقة صوفية بين عالم اللاهوت وعالم الناسوت، استطعنا أن نقول إن المثالية الأفلاطونية مثالية "لاهوتية"، في حين أن المثالية الكانطية مثالية "ناسوتية"².

ب - العقل السلبي المتلقي: العقل حسب تصور جون لوك وبعض الفلاسفة الموسوعيين في فرنسا - وهم أبرز واضعي الأسس النظرية الاستنارية للعقل - هو جزء لا يتجزأ من الطبيعة المادة، فهو كالصفحة البيضاء التي تسجل كل ما ينطبق عليها من أحاسيس مادية بشكل مادي كمي آلي يوماً بعد يوم، ولا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس، وما المعرفة إلا

¹ - عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1989، ص 7.

² - عثمان أمين، مرجع سابق، ص 7-8.

نتاج الإدراك الحسي المادي، وما الحقيقة سوى مفاهيم نجردها من مجموع إدراكاتنا الحسية المختلفة، وفي هذا الإطار تصبح العقلانية المادية أكثر تبلورا ووضوحا¹.

وسواء كان العقل فعالا يقوم بصياغة المعطيات الحسية داخل القوالب المفطورة فيه أو متلقيا للمعطيات الحسية التي تتشكل بشكل آلي ومن تلقاء نفسها فإن العقل في فلسفة التنوير أداة كافية لإدراك الواقع، وتستمر العمليات الإدراكية التي يقوم بها على مستويات مختلفة حتى يصل الإنسان إلى ما يشبه الحقيقة الكلية وإلى قوانين الواقع ذات الطابع العام القابلة للتطبيق والاختبار التجريبي. ومن خلال هذه المعرفة وتراكمها عبر الأجيال، يمكن للإنسان التحكم في الواقع والهيمنة عليه وتوظيفه والتوصل إلى نظم معرفية وأخلاقية وسياسية رشيدة، وتزايد مقدرته على التمييز بين ما هو رشيد وغير رشيد، وبين ما هو حقيقي وزائف، وبهذا يحقق الإنسان لنفسه السعادة الأرضية².

وهذه الرؤية للواقع تولد في نفس صاحبها تفاعلا عميقا وتحرر الإنسان من مخاوفه وتضعه في مركز الكون وتنصبه مرجعية نهائية للإنسان، فالعقل هنا هو بديل الإله في النظم الدينية وله أسبقية على كل الموجودات ويتمتع باستقلالية كاملة عن الطبيعة/المادة بل ويعني أيضا استقلال كل فرد عن الكل الإنساني، إذ يصبح لكل إنسان مقدرته العقلية وإبداعه الخاص وطريقته الخاصة في الوصول إلى المعرفة، ولكنها معرفة لا تتناقض مع المعرفة التي يتوصل إليها الآخرون³.

ويتأرجح فكر حركة الاستنارة تجاه الإله بين الإلحاد الصريح والريوية، ولكن سواء كان الإله موجودا أو غير موجود فهذا أمر هامشي بالنسبة إلى العقل المستنير لأنه إن وجد فلا علاقة له بمنظومات الإنسان المعرفية والأخلاقية والجمالية فهذه الأخيرة تستمد من الطبيعة/المادة. ويصبح الإله شأنا خاصا في النهاية⁴.

¹ - عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، مرجع سابق، ص 14-15.

² - المرجع نفسه، ص 15.

³ - عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، مرجع سابق، ص 15-16.

⁴ - المرجع نفسه، ص 17.

كانت هذه الرؤية الاستثنائية رؤية شاملة للكون لذا أطلق عليها عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر اصطلاح "الديانة العالمية"، بمعنى أنها تزود الإنسان برؤية شاملة للكون، فهي تحاول أن تجيب عن معظم الأسئلة المباشرة والجزئية الخاصة بتفاصيل حياته، وكذلك عن الأسئلة النهائية والكلية الخاصة بأسباب وجوده ومسار حياته ومآلها، كما تزوده بأنساق معرفية وأخلاقية وجمالية يدير من خلالها حياته اليومية، أي أنها ديانة كاملة.

وقد نجحت هذه الفلسفة العقلانية المادية في أن تقضي إلى حد كبير على الأساس الديني وغير المادي للمعرفة والأخلاق (خاصة في مجال الحياة العامة) بأن جعلت المادة المتغيرة وقوانينها هي المرجعية الوحيدة والركيزة الأساسية لأي رؤية للواقع، لكنها رغم ماديتها الصارمة هذه، أسست نظاما معرفية وأخلاقية تستند إلى نقطة ثبات مثل العقل والطبيعة البشرية والقوانين العلمية... إلخ. وهي مطلقات مادية توجد داخل عالم المادة، كما أنه يفترض فيها أنها تستند إلى وجود كل مادي يتجاوز الأجزاء، وإلى مركز تدور حوله الأشياء. كل هذا يعني أن الفلسفة العقلانية المادية طورت رؤية ميتافيزيقية شاملة رغم ماديتها.¹

بيد أن ديانة التنوير أبانت عن تناقض أساسي في نسقها الفلسفي العقلاني المادي، وطرح الكثير من الأسئلة حول مقولات هذا النسق، ومن أهم تلك الأسئلة: أليس العقل الإنساني هو الدماغ، وهذا الأخير إن هو إلا مجموعة من الخلايا المادية شأنه شأن كل ما هو مادي؟ لماذا تنسب إلى للعقل إذن المقدره على تجاوز الأجزاء وإدراك الكليات والإفلات من قبضة الصيرورة؟ أليس هو ذاته جزءا من المادة المتغيرة، وما ينطبع عليه هو أحاسيس مادية متغيرة، وليست ظواهر مترابطة متماسكة لها معنى؟ وإذا كان العقل كذلك، فالذات الإنسانية ليس لها وجود مستقل عن العالم المادي ولا يمكنها تجاوزه. وهذا الكل المادي الثابت المتجاوز ذا الغرض هو مجرد وهم إنساني، فكيف يمكن للكل أن يكون ماديا والمادة أجزاء؟ وكيف يمكن أن يكون ثابتا والمادة في حالة حركة وصيرورة؟ وكيف يمكن أن يكون متجاوزا والمادة لا تعرف

¹ - عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 19.

التجاوز؟ وكيف يمكن أن يكون ذا غرض خاضع لسببية صلبة والمادة حركة بلا هدف ولا غاية؟¹

وقد بين داروين أن القوانين الطبيعية التي استند إليها التنويريون إذا اعتبرنا أن الطبيعة هي مرجعية ذاتها ليست سوى قوانين المخلب والناوب كما هي في الغابة، وقانونها إن كان لها قانون هو البقاء للأقوى، وإذا اعتبرنا أن الطبيعة هي عالم الفيزياء، فإن النظرية النسبية ونظريات الكوانتم وأخيرا نظريات الفوضى بينت للإنسان أن الذات لا تدرك الواقع بشكل دقيق، وأن الواقع نفسه متغير متحول لا يمكن الوصول إليه.

وهكذا تم ضرب الإنسان أنطولوجيا، إذ أصبح مجرد مجموعة من الدوافع المادية والاقتصادية والجنسية لا يختلف في سلوكه عن أي حيوان أعجم، ولهذا فهو لا يستحق أي مركزية في الكون. كما تم ضربه أبستيمولوجيا، فإدراك الإنسان للواقع ليس عقلانيا، وإنما تحكمه مصالحه الاقتصادية وأهواؤه الجسمية، وتم تسديد ضربة قوية لفكرة الواقع الموضوعي والمطلقة المعرفية والأخلاقية؛ إذ لا ثبات في الطبيعة أو المجتمع أو الذات الإنسانية، وإنما هو تغير مستمر وصراع دائم، أي أن كلا من الطبيعة الإنسانية والمادية قد تم تقويضهما كنقطة ثبات بحيث لا يمكن للأنساق الفلسفية والأخلاقية أن تستند إليها. وقد بين هؤلاء أن المنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية المادية ليس لها أي أساس مادي كما تدعي، بل هي من إفراز عقل إنساني يخدع نفسه بشكل واع أو غير واع، لأنه يبحث عن الطمأنينة، ويود أن يطبع الثبات على الواقع. ومن ثم، فعلى الإنسان أن يقبل وضعه باعتباره كائنا محدودا بالزمان والمكان خاضعا لحتميات الطبيعة، وأن يكف عن الثثرة بقدرته على التجاوز والتزام القيم، وقد أطلق المسيري على هذه التوجه اسم "المادية الجديدة" أو "اللاعقلانية المادية".² وسماها زيجمونت باومان "الحداثة السائلة"، وهو يقول: "فما كنا نسميه في الماضي (خطأ) ما بعد الحداثة وما قررت أن أسميه بوضوح الحداثة السائلة، إنما هو الإيمان المتنامي بأن التغير هو الثبات الوحيد، وأن اللايقين هو اليقين الوحيد؛ إذا كانت الحداثة في المائة عام الماضية، تعني محاولة الوصول إلى حالة نهائية

¹ - المرجع نفسه، ص 19-20.

² - عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 22.

من الكمال، أما الآن فإن الحداثة تعني عملية تحسين وتقدم لا حد لها، من دون وجود حالة نهائية في الأفق، ومن دون رغبة في وجود مثل هذه الحالة".¹

المطلب الثاني: من العقل الطبيعي إلى العقل اللغوي

يبدو أن القرن العشرين كان قرن العقل اللغة بامتياز، ورغم أنه كان زاحرا بالتيارات الفلسفية المختلفة، غير أن أبرزها كان ذلك الجزء من الفلسفة الذي يدور حول اللغة تحليلاً أو تأويلاً. ففلاسفة التحليل الوضعيين أمثال مور ورسل وفتجنشتين والوضعية المنطقية ومدرسة كامبريدج ومدرسة أكسفورد عنت كلها بتحليل اللغة دلالة وتركيباً. ورغم أن عملية التحليل - من حيث هي منهج فلسفي - كانت موجودة منذ سقراط، أي أن التحليل قديم قدم الفلسفة. ولكن، ما إن هل علينا القرن العشرون حتى طرأ على الفلسفة من التغيير في وجهة النظر ما بلغ حد "الثورة"، وكان مور ورسل ثم فتجنشتين قادة تلك الثورة الفلسفية التي عرفت ب"الفلسفة التحليلية". وليس من اليسير إعطاء تعريف دقيق للفلسفة التحليلية يجمع في عبارة واحدة جميع خصائص تلك الفلسفة، بسبب أن المنشغلين بهذه الفلسفة لا يتفقون تمام الاتفاق على دوافع الفلسفة وأهدافها، حتى وإن كانوا متفقين على أن الفلسفة تحليل في جوهرها. ولعل هذا ما دفع بعض المؤرخين إلى البحث عن ملامح أو خصائص رئيسية تتميز بها هذه الفلسفة على اختلاف تياراتها وتباين مواقفها، وها هو سكوليموفسكي (Henryk Skolimowski) يذهب إلى أن الفلسفة التحليلية اسم يطلق على نوع من فلسفة القرن العشرين تتميز بالخصائص التالية:

- 1- اعترافها بدور اللغة الفعال في الفلسفة، أو -بعبارة أخرى- اتجاهها الشعوري المتزايد نحو اللغة.
- 2- اتجاهها إلى تفتيت المشكلات الفلسفية إلى أجزاء صغيرة لمعالجتها جزءاً جزءاً.
- 3- خاصيتها المعرفية.

4- المعالجة البين ذاتية (Intersubjective) لعملية التحليل.²

¹ - زيجمونت بلومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016، ص 27.

² - صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد. بيروت: دار التنوير، 1993، ص 6-7.

وفي هذا الصدد كانت الفلسفة التحليلية ومنها فلسفة العلم الوضعية المنطقية تحلم بأن تصل إلى لغة فلسفية صارمة وموحدة وتخلو من الخلاف مثل لغة الرياضيات والفيزياء، أو أنها كانت تريد واحدة منهجية في الفلسفة مثل الواحدة المنهجية في العلم. إن الفلسفة التحليلية كانت آخر محاولة عقلانية في القرن المنصرم لإنقاذ النظرة الحداثية التنويرية للعالم، وبالموازاة معها كانت تتشكل عقلانية ناقدة تتبنى نظرة مختلفة للعلاقة بين العلم والواقع، قوامها أن العلم بمعناه المنهجي المادي الصارم لا يمكنه التعامل إلا مع الجانب الحسي المادي من الإنسان، أما الجانب الداخلي فهو أكثر تعقيدا وتركيبا، لهذا فشلت كل العلوم الاجتماعية التي حاولت اختزال الظاهرة الإنسانية في جانبها المادي السطحي، لأنها أهملت الجانب الأهم من تكوين الإنسان وهو جانب الحياة الداخلية.

كانت نظرية المعرفة الكانطية قائمة على فكرة أن الموضوعات كما تعرفها التجربة هي فقط كما تظهر لنا، إنها ظواهر تتجلى لعقلنا، لكن لا يقصد من ذلك أنها مجرد أوهام بل يقصد أنها المظاهر التي تتجلى لنا عليها الأشياء. فهناك إذن وراء الظاهرة-أي الشيء كما يبدو لنا- يوجد "الشيء ذاته"، وليست الظاهرة سوى كيفية تجلي ذلك الشيء في عقولنا، وإلا ينتهي بنا الأمر إلى هذه القضية المشوشة؛ وهي أن ثمة تجليا، دون أن يكون لشيء يتجلى، إننا لا نعرف الأشياء كما هي في ذاتها، ولكن فقط كما تظهر لنا.¹

ويميز كانط في المعرفة بين عنصرين: أحدهما يأتي من الأشياء، وهو "مادة المعرفة"؛ والآخر يأتي من العقل، وهو "صورة المعرفة" التي هي سابقة على التجربة. وينكر كانط النزعة التجريبية التي ترفض الشكل الصوري للمعرفة، وترى في العقل مجرد مستقبل للمعلومات، فعنده أن العقل هو الذي يفرض قوانينه على الأشياء، وهذه القوانين هي:

أ- الأشكال القبلية للمحسوسات وهي الزمان والمكان

ب- والمقولات الاثني عشر للذهن

وتبعاً لذلك، فإن المعرفة نسبية عند كانط، إذ لا يستطيع الإنسان أن يعرف الأشياء في

¹ - عبد الرحمن بلوي، مدخل جديد إلى الفلسفة. الكويت: وكالة المطبوعات، 1975، ص 124.

ذاتها (Noumènes) وإنما يعرف فقط الظواهر (Phénomènes)، أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه الأشكال وعلاقتها، ولما كانت هذه القوانين (الأشكال والمقولات) قبلية (a priori)، فإنها كلية (Universelles)، وبالتالي فهي شرط لكل معرفة ممكنة، ورغم أن العلم نسبي وصادق، فإنه موضوعي وصادق لا من حيث إنه مطابق للشيء في ذاته - فالشيء في ذاته لا يمكن بلوغه - بل بمعنى أن العلم يتفق مع القوانين الكلية للذهن، والحقيقة تحدد إذن لا بمادتها (مضمونها)، بل بشكلها، أي بطابع الكلية الذي يميزها. إن فكرة الشيء في ذاته التي تمسك بها كانط تتضمن نسبية المعرفة الإنسانية، إذ تجعل المعرفة الكاملة خارج نطاق قدرة الإنسان.¹

إن معرفة ماهية الشيء في ذاته غير ممكنة، ذلك أن المعرفة الميتافيزيقية بالماهيات مستحيلة على الإنسان وفق مذهب كانط، وفي المقابل لم يرض موقف كانط هذا شغف فيلسوف ألماني آخر هو إدموند هوسرل، الذي اكتسب أنصارا له بإيمانه بمنهج عيني في الفلسفة أي بمنهج يؤمن بموضوعية من الداخل أو موضوعية "ماهوية" تؤمن بإمكانية الوصول إلى الشيء في ذاته خلاف ما كان يؤمن به كانط، وقد اشتهر عن هوسرل قوله: "ينبغي على المرء حين يشحذ سكاكينه أن يستخدمها في القطع، وإلا تراكم الصدأ على النصل قبل أن يقدم المرء على العمل"، بيد أن كل قارئ لهوسرل لا يجد تلك الفلسفة العينية التي تصل إلى الماهيات التي بشر بها، بل على العكس تماما سيجد فلسفة مجردة غاية في التجريد، وصراعا عميقا بين الادعاءات وتحققها تعذر على هوسرل أن يجد له حلا.²

كان النقص العميق للطابع العيني في علم الظواهر الهوسرلي قد كشف عن الحدود التي يمكن له أن يبلغها وهو يحاول أن يعقلن اللاعقلانية. فأصبح الجو مناسباً لظهور دلتاي ثم هيدجر لتأسيس القطيعة الفعلية مع المناهج الوضعية في التعامل مع الإنسان، وهي المناهج القائمة على نموذج العلوم الطبيعية. ومثلما وجه توماس كون وبول فيرآبند سهام نقدهما لفلسفة

¹ - عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 125.

² - روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون تاريخ، ص 39.

العلم الوضعية لكونها فلسفة سكونية لا تهتم بتطور العلم في التاريخ، وجه دلّناي نقده إلى الفلسفة العقلية المثالية الكانطية، فقد أصبح العقل مشرعا للواقع وللذات عند كانط، ثم تطور العقل عند تلاميذه حتى ابتلع كل شيء؛ الروح والطبيعة والحس والذهن والحضارة والتاريخ كل ذلك في نسق واحد يتسم بالصورية والشمول. نقطة البدء عند دلّناي، هو التأكيد الصارم للاختلاف بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية ليس في المنهج فحسب بل في نوعية الظاهرة أيضا، فالمنهج أمر لاحق أو تابع لنوعية الظاهرة، وليس له الأولوية التي أفردتها له أصحاب منحنى الواقعة، وطالما كان موضوع البحث في العلوم الإنسانية متميزا من الموضوعات الطبيعية، فلا بد أن يتميز كذلك بمنهجه.¹

وقد سبق للوعي الغربي أن تنبه إلى أهمية التاريخ مع فيكو (Vico) الفيلسوف الإيطالي الذي رفض الواحدية المادية التي طرحها ديكرت، والثنائية الصلبة التي حاول أن يفرضها بعد ذلك من خلال مفهوم الذات الواعية المستقلة وأخيرا مفهوم الإله كمحرك أول، وهكذا فإن فيكو يرفض الفكرة المحورية في الفكر المادي الغربي الحديث والتيار الأساسي للعلوم الإنسانية في الغرب وهي وحدة العلوم التي تفترض وحدة الإنسان والطبيعة/ المادة ووحدة الإنسان والأشياء، فهذا النموذج المعرفي الذي هيمن على الوعي الغربي منذ ديكرت هو نموذج متشيع يرى بأن الإنسان مجرد جزء من الطبيعة، بينما يرى فيكو أن ثمة ثنائية بين الإنسان والطبيعة، وأن الإنسان مختلف عن الطبيعة بسبب أصله الروحي، بالإضافة إلى أن الأفكار الواضحة المحددة التي دعا إليها ديكرت لا تصلح أساسا للمعرفة العلمية، فكثير من مثل هذه الأفكار بعد التدقيق تظهر بأنها زائفة، والتعريف الرياضي ذاته يستند إلى أن النماذج الرياضية هي من إبداع عقل الإنسان نفسه، ولهذا يفهمها بشكل كامل، بخلاف الواقع الطبيعي أو الإنساني الذي لم يخلقه الإنسان بل يكتشفه فحسب، وانطلاقا من هذا يميز فيكو بين الحقيقة التي نتوصل إليها من خلال النماذج الرياضية وتلك التي نتوصل إليها من خلال التجارب الطبيعية. أي أن فيكو لم يسقط في فخ الواحدية المادية ووحدة العلوم الغربية. فالفيزياء أقل يقينية بالضرورة من الرياضيات، لأن

¹ - صلاح قصوة، مرجع سابق، ص 163.

النماذج الرياضية هي إبداع بحت لعقل الإنسان، ولذا فإن الإنسان يعرفها معرفة كاملة، أما إذا تعاملنا مع الفيزياء فنحن نتعامل مع ذلك الذي لم نصنعه نحن، فالعالم من خلق الإله، وهو وحده الذي يعرف الطبيعة معرفة كاملة.¹

ومن ثم فإن الحقيقة المادية التي لم تعد سرا مغلقا للعقل الحديث، لا يمكن أن تكون شفافة تماما للعقل الإنساني كما يتصور الفلاسفة العقلانيون الماديون، إذ إننا لا نقف إزاء الطبيعة موقف المتفرج السليبي، فبوسع الإنسان أن يجري تجارب في ضوء فرضيات عقلية تقلد الطبيعة إلى حد ما، وما نعرفه من الطبيعة هو تلك الظواهر التي يمكننا أن نتخيلها ونقلدها، أي أن معرفتنا بالعالم الطبيعي هي معرفة أدائية إذا أردنا أن نستعمل مصطلحات فلسفة العلم الوضعي المعاصرة، أو أننا لا نعرف الطبيعة في ذاتها وإنما الطبيعة كما تظهر لنا وكما ندركها من خلال مقولات مفطورة في عقولنا، إن أردنا استخدام المصطلح الكانطي.²

لدينا، إذن في الوعي الغربي اتجاهان متقابلان كلاهما يدعي كتابة التاريخ (العلوم الإنسانية) بالطريقة العلمية. أما الاتجاه الأول فهو الاتجاه الوضعي الطبيعي الذي ينتمي إلى عصر التنوير والذي يعتبر كلمة علم مرادفة لكلمة طبيعة، حيث لا اختلاف بين الوقائع التاريخية والطبيعية، لأن البحث في الاثنين يبدأ باكتشاف الوقائع، ثم تقرير الصلات بينها، ويعد البحث التاريخي منتهيا عند الانتهاء إلى قوانين تعيننا على التنبؤ، وكأن التاريخ علم "أرصاد إنسانية" على حد قول كولنجوود (Robin G. Collingwood). وقد تمخضت الأبحاث التي قام بها هؤلاء الوضعيون عن نتائج بعيدة تماما عن التاريخ، أما أنصار الرأي الآخر فإنهم يرون أنه لا توجد صورة واحدة للمعرفة العلمية، وأن كلمة علم لا ترادف كلمة طبيعة، فليس ضروريا أبدا أن يكون دور العلم هو جمع الأشياء المعروفة في أنماط معينة كما هو الحال في الطبيعة، بل إن العلم في الواقع يبدأ بعرض مشكلة لا تعرف إجابتها، ويعقب ذلك بحث عن الإجابة، وقد بدأ هذا التوجه في الظهور مع الرومانتيكية، التي وسعت الأفق التاريخي، عندما اهتمت بالبحث في

¹ - عبد الوهاب المسيري، "فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان"، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية. فريجنيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012، ص ص 73-74.

² - المرجع نفسه، ص 74.

عصور وضمها التنوير الأوربي بوصم العصور الممحية وأهمها لهذا السبب.¹

كانت أهم فكرة أفادت الأبحاث التاريخية هي التفرقة بين الطبيعة والتاريخ وهي فكرة تجذ مبررا لها في تفرقة كانط بين "الظاهرة" و"الشيء في ذاته" وفكرة الشيء في ذاته هي عقدة العقد في مذهب كانط كما يقول عبد الرحمن بدوي.²

إن فكرة الشيء في ذاته تجعل المعرفة خارج نطاق الإنسان ولا تقر له إلا بإدراك الظاهرة، ومن ناحية أخرى، فحتى التجريبية الإنجليزية ممثلة في جون لوك ودافيد هيوم كانت قد وجهت الفلسفة إلى التاريخ دون وعي بمشكلات التفكير التاريخي عندما أنكرت الأفكار الفطرية التي نادى بها ديكارت والتي اعتبرت معارضة لفكرة التاريخ، فلو كانت المعرفة قائمة على المجاهرة بالمبادئ الفطرية المضمره، أو كانت هذه الأفكار الفطرية موجودة بوصفها أشياء بالقوة في العقل الإنساني، لكان من الممكن لكل إنسان أن يحصل على المعرفة وحده، ولما كان هناك ما يدعو إلى اشتراك الجميع في صنع المعرفة وبنائها كما يحدث في التاريخ.³

إن القول بأن المعرفة مبنية على التجربة يعني أنها من إنتاج التاريخ، وقد اعترف هيوم بأن المعرفة التاريخية مشروعة وربما كانت أكثر شرعية من باقي العلوم لأنها لا تعد بأكثر مما تنجز. ويعبر لوتس (Lutze) عن هذه الفكرة بقوله "إن الطبيعة هي عالم الضرورة أما التاريخ فهو عالم الحرية". إن إسراف الفلاسفة المثاليين في التفرقة بين العناصر القبلية والمادة التاريخية قد دعا إلى الظن بأنه من المستطاع إعادة تكوين التاريخ على أسس قبلية دون اعتماد على الدليل التجريبي للوثائق، وقد أدت نظرتهم المثالية وتفرقتهم بين ظاهر الوقائع وباطنها من تمثل التاريخ وتصوره شيئا معقولا ترتبط فيه الأحداث باطنيا بروابط منطقية، وقد حاولت المدرسة الكانطية الجديدة في ألمانيا والمدرسة المثالية في إيطاليا تأكيد استقلال التاريخ علما قائما بذاته، وإن كان كولنجوود يرى أن التوفيق لم يكن حليف أتباع هذه المدرسة، وأغلب الظن أن السبب هو تأثير

¹ - أحمد حمدي محمود، "فكرة التاريخ: لدوين جورج كولنجوود"، تراث الإنسانية. دار الرشاد الحديثة، بدون تاريخ، ج 1، ص 141.

² - عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة، مرجع سابق، ص 126.

³ - أحمد حمدي محمود، مرجع سابق، ص 141-142.

النزعة الطبيعية الجارفة على أفكارهم، فمثلا ريكارت (Rickert) نظر إلى الوقائع التاريخية على الطريقة الطبيعية، أي باعتبارها وقائع منفصلة، أما زيميل (Simmel) فلم يدرك أن الماضي التاريخي يحيا في الحاضر، بل نظر إليه نظرة طبيعية، فظن أن الماضي يموت عندما يولد الحاضر، بينما لجأ دلتاي (Delthey) إلى علم النفس - وهو علم أخضع منذ بدايته لمنهج العلوم الطبيعية - من أجل تفسير التاريخ، وبهذا يكون قد وقع في قبضة الطبيعيين التي حاول جهده أن يفلت منها.¹

ورغم كل هذا فإننا نلاحظ موقفا مناهضا للموقف الطبيعي تجاه الإنسان عند دلتاي وماكس فيبر (Max Weber)، فكلاهما يرى ضرورة أن يستقل كل مجال معرفي بنطاق بحثه، إذ إن الطبيعة ليست هي الإنسان، وما يفرق هذه العلوم عن تلك أمران يتصلان بالموضوع والمنهج معا، أولهما الطبيعة النوعية للظاهرة الإنسانية وثانيهما العلاقة الخاصة بين الباحث وموضوع بحثه. ففي الموقف الطبيعي الواقعي نجد افتراضا مضمرا أو معلنا أحيانا هو التسوية والمعادلة بين الإنسان وموضوعات الطبيعة، أما الموقف الراهن فيبدأ بالإعلان عن إنكاره لهذا الموقف وإبداله بموقف أكثر تركيبية، هو الإقرار بخضوع مظاهر السلوك الخارجي الطبيعية للإنسان لمنهج مشترك، وفي ذات الوقت فثمة ما يند عن هذا الخضوع للمنهج الطبيعي وهو الجانب الذاتي (داخلي - Inner) في الإنسان. فهذا الجانب لا يصلح كموضوع مشروع للعلم الطبيعي، بل لا بد من تناول معين يحرص على النفاذ إلى داخل الظاهرة الإنسانية المعقدة، فالوجود الإنساني أو الظاهرة الإنسانية عبر كافة مستوياتها تتعين بـ "الوعي" الذي يقصد إلى "المعنى"، ويهدف إلى القيمة من خلال "تجربة معاشة" لها تاريخيتها الخاصة المتفردة في الزمان والمكان. وعلى ذلك فعلى البحث أن يستنبط طرائقه التي تيسر له النفاذ إلى هذا الداخل الحي لبلوغ الموضوعية عبر "الفهم" أو "التفهم" (Verstehen) وهو الأساس الذي يقيم عليه الباحث تفسيراته وتأويلاته للظاهرة الإنسانية والاجتماعية.²

¹ - أحمد حمدي محمود، مرجع سابق، ص 142.

² - صلاح قصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 164-165.

بالنسبة إلى دلتاي، فإن "التفهم" يحمل معنى تقني لا ينبغي أن يلتبس بالمعنى اللغوي الشائع في اللغة الألمانية- الذي يعني الفهم أو الإدراك- على الرغم من أنه لا يزال قريبا من المعنى اللغوي من حيث الدلالة. فحسب ريكمان (H.P. Rikhman) -تلميذ دلتاي- تعني كلمة (Verstehen): "فهم بعض من المحتوى العقلي لدى الإنسان؛ فكرة أو قصد أو إحساس، وهو يتبدى في شكل حسي عن طريق الألفاظ أو الإيحاءات". يرى دلتاي بأن استخدام هذا المنهج مكن علماء الاجتماع والمؤرخين من الوصول إلى نتائج أكثر موثوقية ووضوحا من نتائج العلوم الطبيعية، وحسب دلتاي فإن العلوم الاجتماعية التي تحاكي مناهج العلوم الطبيعية توظف أساليب مثل الملاحظة والوصف والاستقراء والاستدلال واختبار الفرضيات وهلم جرا، إلا أنها في الأخير تعتمد بشكل كبير -وإن لم تعلن ذلك- على منهج "الفهم"، وفي هذا الصدد اشتهر عن دلتاي قوله: "إن ما ينتجه العقل يمكن فقط للعقل أن يفهمه بشكل كامل".¹

حسب أنصار منهج الفهم فإن الظواهر الطبيعية مبهمة نسبيا، ويمكن تفسيرها فقط من خلال نماذج نظرية مجردة تفترض القوانين العامة والعلاقات السببية، وبعبارة دلتاي: "إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية". إن العقول هي موضوع المعرفة في العلوم الإنسانية عند دلتاي، لكن فهم المحتوى العقلي ليس واضحا بشكل كامل دوما، وأكثر التفسيرات شهرة وتقبلا على نطاق واسع يعتمد على المشاركة الوجدانية (Empathy) من خلال المعاشية، يقول دلتاي: "على أساس هذا التعايش والنقل، ينشأ المستوى الأعلى من الفهم حيث يكون معظم الحياة العقلية يقظا ومتجدد النشاط".² ويضرب دلتاي مثلا فيقول بأن معظم الناس لا يمكن أن يعيش تجربة دينية كالتي عاشها مارتن لوثر (Martin Luther)، لكن يمكنهم التعاطف مع لوثر؛ وباستخدام الوثائق التاريخية والسجلات الثقافية يمكنني إعادة العيش معه، أنقل نفسي إلى ظروف لوثر وأسترجع تجربته، وهكذا فإن الإنسان الموجه داخليا يستطيع أن يعيش العديد من

¹ - Martin Michael, **Verstehen: The Uses of Understanding in Social science**. New Jersey : Transaction Publishing, 1999, p 10.

² - H.P. Rickman, **Dilthey Selected Writings**. London: Cambridge University Press, 1979, p 226.

التجارب الأخرى في مخيلته.¹

إن الفهم والمشاركة الوجدانية عند دلتاي، ورغم أنهما يمضيان معا عادة، إلا أنهما ليسا شيئا واحدا، فأن تفهم هو أن تعرف ما يجربه شخص ما من خلال "نسخة من تجربته"، لكن هذه التجربة رغم أنها تحيا في وعي إنسان ما، إلا أنها مسقطه فيه ومدركة على أنها ما يخصه هو وليس ما يخصني أنا.²

بعد ذلك جاء ماكس فيبر (Max Weber) ليعبد الطريق التي شقها دلتاي، فعالج مشكلتين معرفيتين أساسيتين: تتعلق الأولى بالصلة بين المفهومات والقضايا السوسولوجية بصفة عامة من جهة والواقع التاريخي العيني من جهة أخرى، وتتصل المشكلة الثانية بالعلاقة بين المواقف التقويمية أو الأحكام المعيارية من ناحية وبين المعرفة التحريبية أو العلمية من ناحية أخرى. وقد قدم فيبر للمشكلة الأولى حلا يقوم على أساس ما أطلق عليه مصطلح "النمط المثالي" (Ideal Type)، كما اقترح حلا للمشكلة الثانية اقترن باسمه كثيرا هو الحيدة الأخلاقية (Ethical Neutrality). ف"الإناطة بالقيم" هو الفارق الذي يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية عند فيبر، هذه العلاقة بالقيم استعارها فيبر من ريكارت وهدفها الأساس ضبط التمييز الذي أقحمه فندلبند (Windelband) بين المنهج العام (Nomothetic) للعلوم الطبيعية والمنهج الخاص (Idiographic) للعلوم التاريخية (الإنسانية)، فإذا كانت الأولى تبحث في القوانين، فإن الثانية تعني أكثر بالفعل كما يمارسه الأفراد.³ وعلى العموم فإن كل هذا الجدل يدور خارج التوجهات الفلسفية الوضعية المشهورة في الاستمولوجيا الغربية، وهناك رابط تدور حوله هذه الفلسفات هو "العقلانية اللغوية" سواء كانت لغة مباشرة يمكن تحليلها أو لغة داخلية يمكن فهمها بالمعايشة.

المطلب الثالث: الغيبية المادية

¹ - Martin Michael, op.cit, p 10.

² - صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية، مرجع سابق، ص 173.

³ - المرجع نفسه، ص 184.

فشل الفكر الغربي في الوصول إلى حل نهائي لتحقيق الموضوعية في العلوم الإنسانية بعد محاولات مضنية، تردد فيها بين الانحياز إلى الموضوع كما حدث في بداية الوعي الأوروبي وعصر التنوير إلى غاية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وبين الانحياز إلى الذات حيث ظهرت الفلسفات الماهوية المتمركزة حول الذات فكانت رد فعل تجاه التيار الأساسي في الفكر الغربي المتمركز حول الموضوع والذي اتخذ منهج العلوم الطبيعة كنموذج لتحقيق الموضوعية. انتهت فلسفات الذات إلى التفكيك بأن أن عجزت عن إيجاد ضوابط منهجية مكافئة في تماسكها للضوابط المستعارة من العلوم الطبيعية. إنه المصير - كما يقول فهمي جدعان - الذي يؤول إليه الفكر حين يدخل في الزمان، لا بد أن ينتهي بصاحبه بصورة أو بأخرى إلى فاجعة. فالحقيقة تنتمي أصلاً إلى عالم الأزل والأبدية الذي يفارق تماماً وقائع التاريخ ويعلو عليها، ولا يخضع لقانون الصيرورة الصارم. وهي حينما تتجسد في الإنسان فإنما تعانق الزمان وتحل فيه، والزمان يدخل في دائرة الحركة، فهو إذن خاضع خضوعاً تاماً للتغير هو وكل ما ينطوي عليه. والذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها لأنها ستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق وستتقمص جملة الأشكال الزمنية التي يمكن أن تعترى أي إنسان تحل فيه. ولهذا كان الجهد الإنساني للعودة إلى أحضان الحقيقة يتخطى في عسره وصعوباته كل التقديرات الممكنة، وكان وجود الإنسان على الأرض محنة يتطلب الانتصار عليها توتراً مستمراً ورجاء.¹

لاشك إن المأزق المعرفي الذي يعيشه العالم اليوم في مرحلة الحداثة السائلة، أو العبثية المعرفية أو العدمية أو انعدام المركز أو ما شابهها من التسميات لا بد أن يعقبه حل يجد فيه الإنسان مركزية ما يتمسك بها. بعد أن تزعزعت المركزية المعرفية الغربية القائمة على العقل المادي سواء كان تجريبياً أو مثالياً أو ماهوياً أو بنيوياً أو تفكيكياً أو غير ذلك، فالفلسفات المادية كلها تشترك في سمة أساسية وهي إهمال الغيب من عملية التفسير أو الفهم أو التدبر، فهي تعتبر أن عالم الغيب إما أنه غير موجود، كما هو حال النزعات الإلحادية المفرطة في المادية، أو أنه موجود لكن لا علاقة له بعالم الحياة الدنيوي، فهو منفصل عنه تماماً بسبب أنه لا توجد لدينا أدوات

¹ - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط4، 2010، ص61.

موضوعية للتوصل إلى قوانين هذا الغيب ودراسته من جهة، ومن جهة أخرى فإن النظرة الربوبية إلى الله التي سيطرت على العقل الغربي بمختلف توجهاته وجعلت من الله مجرد خالق للكون، أو علة عقلية نافعة للخروج من المآزق المنطقية والمعرفية التي يحدثها التمسك بنظريات الصدفة وقدم العالم التي أصبحت مصادمة للعقل وللنظريات العلمية في آن واحد.

أثبتت التجربة التاريخية أنه يستحيل على أي حضارة أن تقوم دون الإيمان بغيب ما، أو دون الإيمان بحلم كما أصبح يسمى الآن، حتى لو كانت هذه الحضارة مادية مغرقة في ماديتها، فلا بد لها من حلم أو غيب تصبو إليه وتأمل فيه، وقد يبدو غريبا القول بأن الحداثة الغربية قامت أول ما قامت على إيمان شديد بالغيب، لكنه لم يكن غيبا مفارقا كالذي يؤمن به أهل الأديان، وإنما هو "غيب علمي" كما يسميه عبد الوهاب المسيري، والغيبية العلمية لا تختلف كثيرا عن الغيبية الدينية في ادعائها الإطلاق لنفسها وفي نفيها للجدل ومحاولة تصفيته. فإذا كانت الغيبية الدينية في جوهرها احتكارا للحقيقة المطلقة النهائية ولسبل الخلاص ويتوجب على المؤمن اتباع هذه الحقيقة حتى يصل إلى الفردوس، فإن الغيبية العلمية الجديدة تدعي لنفسها ذات الحق وزيادة بأن حولت الجنة من عالم الغيب لتجعلها أمام الأعين في عالم الشهادة المادي الزمني.¹

قامت الغيبية العلمية بتحدي الغيبية الدينية على طريقة الملك الذي تحدى إبراهيم عليه السلام كما أخبر القرآن الكريم: **لَمْ تَر إِلَى الْآلِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمَ يَا آلِي يُّحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ** {سورة البقرة، الآية 258}، إذ تروي كتب التفسير أن الملك أحضر رجلين بين يدي إبراهيم عليه السلام فقتل أحدهما وترك الآخر ثم قال ها أنا ذا أحيي وأميت! بذات الطريقة تنسب الحداثة الغربية لنفسها القدرة على تحقيق الفردوس في الأرض "الآن وهنا"، بإشباع رغبات كل البشر، بشرط أن يسلموا لها القيادة متبعين آخر الأساليب العلمية التي لا يعرفها بطبيعة الحال إلا العلماء، وذلك حتى يتسنى الوصول في أسرع وقت من خلال أقصر طريق إلى الفردوس الموعود.

¹ - عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979، ص 9.

وهذا المنطق خطر للغاية، فهو ثوري في مظهره رجعي في جوهره، فهو في مظهره يحل النجاح العاجل في الدنيا محل أي نجاح غيبي في الآخرة، كما أنه يؤكد أهمية السعادة الدنيوية المباشرة، لكنه في جوهره ينطوي على تنكر للحياة الروحية الداخلية للإنسان، ويملي على المرء الاستسلام للواقع دون مقاومة، حتى إن كان هذا الواقع معاديا للإنسان ومهددا لآماله.¹

كان إلغاء البعد الغيبي من وجدان العقل الغربي سببا رئيسا في استقطاب الفلسفات الغربية برمتها بين ثنائيات الذات والموضوع، لكن هذا الاستقطاب في الواقع كان ظاهريا فقط، لأن الأمر في الأخير ينتهي بسقوط هذه الفلسفات جميعا في أحضان الواحدية المادية التي تختزل الأبعاد الإنسانية كلها في بعد واحد هو البعد المادي، وتصبح الغيبية العلمية التي بشرت بها الحداثة الغربية وأنزلت من أجلها الفردوس من السماء إلى الأرض مجرد وعود خائبة بخلاص أرضي لا يتحقق. إن الفلسفات الغربية مجمعة بشكل واع أو غير واع على اعتبار الإنسان كائنا ماديا محضا، ومن ثم يتم اختزاله في جانبه الحيواني الصرف ليتم التحكم فيه والهيمنة عليه من طرف المؤسسات القوية القائمة، ويفقد بذلك حريته التي كان يناضل من أجلها في ظل وعود الحداثة بالفردوس الأرضي.

إن المنطق الفردوسي الأرضي يسري في كل مكونات الحداثة الغربية، بدءا من النظرة العلمية المكيانيكية والعضوية وما أنتجته من تصور مادي للعالم وللإنسان يقلص وجود الإنسان ويحرمه من التسامي الروحي، مروراً بالخصومة المفتعلة بين الدين والعلم، وهي الخصومة التي تم حسمها لصالح الفلسفات العلمية، لتصبح هذه النزعات بمختلف تفرعاتها هي الديانة العالمية الوحيدة التي لا بد للإنسان أن يعتنقها لدخول الفردوس الأرضي، وانتهاء بالعدمية وفقدان الأمل وسيطرة العبيثية والفردية والأنماط الاستهلاكية والأنظمة القانونية المعادية للإنسان والسياسات الحكومية المنفصلة عن القيمة.

بشرت الحداثة الغربية بالفردوس الأرضي من خلال أفكار التقدم (Progress)، الذي تحول إلى سردية كبرى بنيت عليها ديانة الحداثة برمتها. جوهر فكرة التقدم هو الاعتقاد بأن

¹ - المرجع نفسه، ص 9.

التاريخ الإنساني تاريخ ارتقاء مستمر ومتصل من الأسوأ إلى الأفضل. فالاعتقاد الحدائى يفترض فى التقدم أنه تقدم فى الحياة كلها بوجه عام، وفى الحياة كلها مأخوذة ككل، والتفضيل العام للحاضر على الماضى، وللمستقبل على الحاضر، ليس فى هذا الشيء بعينه أو ذاك، بل بصفة عامة، أى الاعتقاد بأن الإنسان لا يطرأ عليه قط تقهقر إلى الوراء أو إلى الأسوأ، بل إنه يتحسن باستمرار. هذا الاعتقاد فى التقدم مبثوث فى منتجات الحداثة المادية بأسرها من أفكار وأيديولوجيات وكتب ومقررات دراسية وبرامج إعلامية وسياسية، وحتى المواد الاستهلاكية التى تقدمها الدعاية التجارية على أن منتج اليوم يفوق منتج الأمس فى كل شيء.¹

والتاريخ تقسمه الحداثة إلى قدم ووسيط وحديث، والحديث بالطبع هو أفضلها جميعاً، والنظم السياسية تقسم إلى تقليدية قديمة، وعصرية حديثة، والانتقال من هذا إلى ذاك هو انتقال محمود بالطبع، ومطلوب السعى نحوه إن لم يكن قد تحقق بعد. والتطور الاقتصادى يقسم إلى مراحل أيضاً، منها مرحلة الاقتصاد التقليدى أو الاقتصاد ما قبل الرأسمالى، ومرحلة الاقتصاد الرأسمالى، ثم مرحلة النضوج أو "عصر الوصول" كما يسميه جيريمى ريفكن أو "نهاية التاريخ" كما يسميه فوكوياما، أى مرحلة النموذج الليبرالى الأمريكى المعولم حيث يحسم التاريخ خياراته التقدمية فى مجال الإيديولوجيات ولا يفقد سمته التقدمية فى مجال تحفيز الاستهلاك وخلق الحاجات الجديدة للإنسان، بما فيها الحاجات التى لم يكن الإنسان من قبل يتصور إنه سيحتاج إليها!²

كان الفكر التقدمى يملأ العقل الغربى بدءاً من فلاسفة عصر الأنوار، كالفلاسفة الموسوعيين الفرنسيين من أمثال فولتير ومنتسكيو وكندرسية، ثم الفلاسفة الإنجليز كآدم سميث وهيوم ولوك والفلاسفة الألمان مثل كانط وهيجل وماركس. ويكفى أن نعرف بأن الفكر الوضعى الذى أسسه أوغست كونت قائم على فكرة أن التاريخ يتقدم دوماً نحو الأفضل لأنه ينتقل من مرحلة اللاهوت البدائية إلى مرحلة التأمل الميتافيزيقى لتحل به الرحال فى المرحلة الوضعية القائمة

¹ - جلال أمين، خرافة التقدم والتخلف: العرب والحضارة الغربية فى مستهل القرن الواحد والعشرين. القاهرة: دار الشروق، ط3، ص 7.

² - المرجع نفسه، ص 8.

على العلم الموضوعي الطبيعي. والمنهج الثوري الذي اختاره كارل ماركس كان رد فعل على الاختلالات التي نتجت عن الرأسمالية الصناعية في وقته، لكن رغم ذلك كان ماركس يعتقد في تقدمية الحداثة الغربية، وبشر بشيوعية فردوسية يستوي فيها الجميع، هذه الشيوعية تولد بشكل طبيعي وتقدمي من رحم النظام الرأسمالي ذاته، فالنظام الرأسمالي سيولد تناقضات تقدمية تدفع بالضرورة إلى المرحلة الشيوعية التي هي الفردوس الأرضي على الطريقة الماركسية.

وفي كتابه " محادثات حول تعدد العوالم: استطراد حول القدماء والمحدثين " المنشور سنة 1686 يقول برنار دو فونتنال (Bernard le Bovier de Fontenelle): " إن فن الطيران قد بدأ للتو، وسوف يكتمل، وفي يوم ما سوف نذهب إلى القمر"¹، كانت هذه أمنية العقل الغربي في مستهل حديثه أن يصل العلم المادي بالإنسان إلى غزو الأرض ثم القمر ثم عوالم أخرى في تقدم لا نهاية له، لكنه تقدم في بعد واحد فحسب هو البعد المادي المنفصل عن القيمة. كان دوفونتال يرى بأن الإنسانية تتقدم إلى الأمام مع مرور الزمن وأن المستقبل أفضل دوما من الماضي، وأن حكمة الأحفاد أصوب من حكمة الأجداد. ومع هؤلاء المفكرين أصبح التقدم العلمي نموذجاً للتقدم في الميادين الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية، وأصبح المنهج العلمي أداة عملية تسهل الطريق نحو التقدم.

وكان دافيد هيوم من أوائل الساعين إلى إدخال المنهج التجريبي في الدراسات الإنسانية والأخلاقية من خلال بحثه في الطبيعة الإنسانية، وقد أعجب المفكرون حينذاك بالنتائج التي حققها العلم من خلال العلوم التجريبية الناشئة التي دشنها ديكارت وغاليلي ونيوتن، وأعجبوا كذلك بقدرة العقل البشري على السيطرة على الطبيعة، من خلال القوانين والنظريات التي صاغها صياغة محكمة تعتمد دقة الأرقام. وبما أن التقدم العلمي يعتمد أساساً على أعمال العقل (بدل أعمال الحكمة القديمة)، فلا بد إذن من تبني العقلانية العلمية في جميع ميادين النشاط الإنساني الأخرى مثل السياسة والاقتصاد والأخلاق وغيرها. هذا ما اشتغلت به الحركة الفكرية

¹ - Bernard le Bovier de Fontenelle, translated by H.A. Hargreaves. **Conversation on the Plurality of Worlds**. California: University of California press, 1990, p xxxiii.

الأوروبية في القرن 18م.¹

يمكن بشكل عام تلخيص مميزات هذه الحركة التقدمية في ثلاث نقاط أساسية:

أ- تحديد اتجاه تقدم الإنسانية من الماضي إلى المستقبل واعتبار النماذج الفكرية الخرافية والميتافيزيقية ممثلة لطفولة وشباب الإنسانية بينما النماذج الوضعية تمثل مرحلة أكثر تقدماً في سير الإنسانية نحو المستقبل.

ب- التركيز على الصراع بين العقل والخرافة واعتبار التنظيم العقلي أساساً للتقدم. فالتقدم هو حركة متواصلة نحو المزيد من المعرفة، والمزيد من المعرفة يضمن زيادة القدرة على السيطرة على الطبيعة، وبالتالي تحقيق المزيد من السعادة. ومنذ القرن 18م أصبح لفظ "تقدم" مرادفاً للفظ "عقلنة"، وأصبحت حركة التقدم في الزمان مرادفة لحركة العقل البشري في الزمان نحو وضع معين من المعرفة والحرية. ولقد أصبح التقدم يمثل سلماً من القيم يبدأ بالخرافة وينتهي بالعقل على مستوى المعرفة ويبدأ بالبدائي وينتهي بالمتحضر على المستوى الاجتماعي.

ويمكن اعتبار ديدرو (Diderot) ودالمبير (D'Alembert) وكوندورسي (Condorcet) وفولتير (Voltaire) ومونتسكيو (Montesquieu) وماركس (K.Marx) وميل (J.S.Mill) وكونت (A.Comte) من الممثلين الأساسيين لأفكار التقدم. كان لهم المسيطر على هؤلاء الفلاسفة والعلماء هو بيان أن الإنسان قادر على تغيير العالم إذا تحرر من الأفكار المسبقة وتمكن من التحكم بعقله في الدين والسياسة والأخلاق.

ج- الدعوة إلى تعميم المنهج العلمي ليشمل كل الميادين المعرفية واعتبار التقدم في العلم نموذجاً للتقدم بشكل عام، كما تمت الدعوة إلى تعميم العقلانية العلمية لتشمل كل ميادين النشاط البشري معرفية كانت أو اجتماعية أو اقتصادية أو أخلاقية.

ورغم ظهور حركات فكرية أخرى تشكك في هذا التقدم، مثل أفكار هيغل الذي رأى

¹ - عبد السلام بن ميس، "فكرة التقدم"، أنفاس نت من أجل الثقافة والإنسان، <http://www.anfasse.org> : موضوع يوم: الجمعة، 08 يناير 2016

بأن فكرة التقدم تتضمن تناقضا بين مثالها وواقعها، فإن تصور الحداثة للتقدم كان هو المهيمن واستمرت حتى الحربين العالميتين وخاصة في الأوساط البراجماتية الأمريكية والماركسية والوضعية.¹

لكن حلم الحداثة في التقدم قد انتهى أو أوشك على الانتهاء، فهناك شعور عام بأن مستقبل البشرية ينبغي أن يتخذ طريقا مختلفا اختلافا جذريا عن تلك التي فرضها الغرب على العالم. إن ثمن عملية التقدم للإنسانية ثمن مهول دفعته البشرية، ولا يمكن لها أن تستمر فيه من دون تحطيم ما تبقى من العالم، وهو ثمن يمكن تتبعه بالدراسات والإحصاءات، فبرامج التصنيع الثقيل واستهلاك الطاقة دمرت البيئة وأوصلت مستويات التلوث إلى خطوط حمراء، ومن هنا يرى كثير من الدارسين أنه لا يمكن تكرار تجربة التقدم الصناعي الغربي لأنه سيقود إلى تدمير الكون، وقد أطلق عبد الوهاب المسيري مصطلح "التخلف الكوني" على المقدار الهائل المستهلك والمهدور من مصادر طبيعية تخص كل البشر والأجيال القادمة.²

وطرح جلال أمين تسمية "التقدم إلى الخلف" على مفهوم التقدم الذي فرضته الحداثة الغربية، خصوصا بعد أن أصبح الشك في صدقية هذا المفهوم يطرح بقوة من طرف مفكرين لهم وزهم في الوعي الغربي، ومن هؤلاء الكاتب الإنجليزي ألدوس هكسلي (Aldous Huxley)، الذي نشر كتابا ساخرا عنوانه "عالم جديد رائع" (Brave New World) سنة 1932 وفي سنة 1948 نشر كاتب إنجليزي آخر هو جورج أورويل (George Orwell) رواية أطلق عليها عنوانا غير مألوف هو (1984) تشبه رواية هكسلي، وكلتا الروايتين تشتركان في أنهما كتبتا بدافع أخلاقي قوي هو الخوف من المستقبل الذي تجلبه الحداثة المسلحة بالعقلانية المادية في ظل غايات أفضل ما يمكن وصفها بها أنها لاعقلانية. كان هكسلي يرى بأن ما يحرزه الإنسان من تقدم تكنولوجي، واقتران هذا التقدم بازدياد غير معهود في عدد السكان، لا بد أن يؤدي لا إلى تقدم الديمقراطية وزيادة مساحة الحرية، بل إلى العكس تماما، إلى أفول الديمقراطية وتقلص ما يتمتع به الناس من حرية، بسبب أن تقدم التكنولوجيا السريع سيساعد على تركيز السلطة والقوة

¹ - عبد السلام بن ميس، الصفحة الإلكترونية نفسها.

² - عبد الوهاب المسيري، حوارات: العلمانية والحداثة والعولمة. دمشق: دار الفكر، ط2، 2010، ص 130.

في أيدي قلة من الناس تقوم بفرض إرادتها على الآخرين، ويبدو أن الكاتبين استلهما أفكارهما من روح الحريين العالميتين اللتين أبانتا بأن التقدم التكنولوجي لم يرافقه أبدا تقدم في روح الإنسان ولا في أخلاقه، بل ربما ساعد في بعض المراحل التاريخية على إظهار الجانب المظلم من الإنسان وهو يستعمل نتائج العلم المادي فيما يهلك الحرث والنسل. وربما كان هذا هو سر عودة انتشار الروايتين في العالم بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، وشعور الناس بالإحباط من القرن الأمريكي الجديد.¹

المطلب الرابع: الغيبية الإسلامية

كان من آثار هيمنة الغيبية المادية على الإنسان الحديث أنها أفقدت الإنسان بعده الإنساني، ومن ثم فقد السيطرة على نفسه، وفقد توازنه. إن إنسان الحداثة الغربية هو "الإنسان الطبيعي"، وكلمة "الطبيعة" في الخطاب الفلسفي الغربي كلمة مراوغة، لا يمكن تحديد معناها إلا إذا حددنا مرجعيتها، وهي مرجعية مادية في معظم النصوص الفلسفية الغربية الحديثة. والطبيعة في تصور الماديين، هي نظام مكتف بذاته (Self-sufficient)، توجد مقومات حياته وحركته داخله، ويحوي ضمنه ما يلزم لفهمه، ولا يشير إلى أي هدف أو غرض خارجه، وهو نظام ضروري كلي شامل تنضوي كل الأشياء تحته، أي أنه نظام مادي واحدي مغلق.²

والإنسان الطبيعي/المادي حسب تعبير عبد الوهاب المسيري، هو إنسان لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة، فهو جزء لا يتجزأ منها، ولا يمكنه تجاوزها، فضاءه فضاءها، وسقفها هو سقفه، وهذا يعني أنه يخضع تماما لقوانينها، تحركه أينما شاءت لا يمكنه الفكك من حتمياتها، ويمكن تفسيره في إطار مقولات طبيعية مادية مستمدة من عالم الطبيعة المادة: وظائفه البيولوجية (الهضم، التناسل، اللذة الجنسية) ودوافعه الغريزية المادية (الرغبة في الارتقاء المادي، القوة، الرغبة في الثروة) والمشيرات العصبية المباشرة (بيئته المادية، غدده، جهازه الهضمي) فهو تعبير حقيقي عن الطبيعة المادة، جوهره ليس جوهر إنسانيا وإنما جوهر طبيعي مادي لا يختلف بأي شكل عن

¹ - جلال أمين، خرافة التقدم والتخلف، مرجع سابق، ص 142-144.

² - عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص 26.

الكائنات الطبيعية الأخرى. وتعتمد النظرة الغيبية الفردوسية المادية في ترسيخ تبشيرها التقدمي على إبراز الإنسان في شكله الطبيعي المادي أحادي البعد، ومن ثم تهميش كل الأبعاد الأخرى في الإنسان¹.

وفي مقابل الإنسان الطبيعي المادي، تقابلنا نظرتان أخريان إلى الإنسان، أولاهما النظرة الروحية البحتة؛ أو النظرة الدينية كما يسميها علي عزت بيجوفتش ويقصد بها المعنى الذي تنسبه أوروبا إلى "الدين" بمعنى أنه تجربة فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة الشخصية مع الله، وهي علاقة تعبر عن نفسها في عقائد وشعائر يؤديها الفرد، والنظرة الأخيرة هي النظرة الإسلامية، وقد ذكرنا من قبل أن هذه هي الأنطولوجيات الكبرى التي تعكس إمكانات مبدئية هي: (الضمير، والطبيعة، والإنسان) وتتمثل كل منها على التوالي في المسيحية والمادية والإسلام، ويمكن رد كثير من الإيديولوجيات والفلسفات والتعاليم والعقائد من أقدم العصور إلى الآن إلى واحدة من هذه النظرات الثلاث العالمية الأساسية.²

خلافًا للنظرة الروحية المستقلة من الحياة، والنظرة المادية الملغية والمنتكرة للجانب الغيبي من الإنسان - وهاتان النظرتان أحاديتا البعد ومستقطبتان تماما - نجد النظرة الربانية للإنسان وهي نظرة الإسلام، وهو الاسم الذي يطلق على الوحدة بين الروح والمادة، أو هو الصيغة السامية للإنسان نفسه. إن الحياة الإنسانية تكتمل فقط عندما تشتمل على كل من الرغبات الحسية والأشواق الروحية للكائن البشري. وترجع كل الإخفاقات الإنسانية إلى إنكار الدين الروحي للاحتياجات البيولوجية للإنسان، أو إلى إنكار المذهب المادي لتطلعات الإنسان الروحية.³

وربما كان الصراع المرير في التاريخ الغربي والذي حاولت الحداثة الغربية أن تجعله صراعا ذا طابع عالمي يرجع في الأصل إلى أن معاناة الإنسان من الواحدية الروحية المسيحية جعلته يرتقي

¹ - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 28.

² - علي عزت بيجوفتش، مرجع سابق، ص 49.

³ - المرجع نفسه، ص 50.

في أحضان الواحدة المادية الحدائية، وليجد نفسه في الأخير ضحية طلاق الروح والجسد بعد تجربة طويلة خاضها الإنسان الغربي مع ذاته أولاً، ثم وزعها بعد ذلك على العالم أجمع، في البداية عن طريق الاستعمار والآن عن طريق العولمة.

مشكلة العقل الإنساني أنه يعايش تجربة ازدواجية الروح والجسد يومياً في مواقف لا تحصى، بل إن هذه الازدواجية هي من ألصق المشاعر بالإنسان، لكن رغم ذلك كانت كل الفلسفات الكبرى وحادية النزعة؛ تنزع ذات اليمين إلى الروح أو ذات الشمال إلى المادة. وقد يكتشف الإنسان خلال خبرته ازدواجية العالم، ولكن الواحدة كامنة في التفكير الإنساني، وهناك مراحل وفترات وأماكن وبيئات تنتشر فيها طريقة التفكير هذه أو تلك، وربما تجاوزت الطريقتان في بيئة واحدة وزمن واحد، لكن قلما تزاوجت في نسق تفكيري واحد، فالقاعدة أن الفلسفة لا تقر الازدواجية.¹ وإذا أخذنا التاريخ والبيئة الغربيين، وجدنا تيار الروح ينتشر في القرون الوسطى مع المسيحية التي كانت هي إطار نظرة الإنسان الغربي إلى الكون والحياة، ثم انقلب الأمر بعد ذلك مع الحدائة إذ تحول العقل الغربي إلى التفكير المادي بمختلف تجلياته الفلسفية.

يرى هنري برجسون (Henri Bergson) أن الفرضية الوحيدة الواضحة التي تركتها لنا الميتافيزياء الغربية في القرون الثلاثة الأخيرة حول العلاقة بين الروح والجسد، هي فرضية التوازي الدقيق بين النفس (الروح) والجسد، باعتبار أن النفس تعبر عن بعض حالات الجسد، أو أن الجسد يعبر عن النفس، أو أن النفس والجسد هما ترجمتان، بلغتين مختلفتين لأصل واحد، ليس هو النفس وليس هو الجسد: وفي الحالات الثلاث يعادل "الدماغي" تماماً ما هو "فكري".²

تنطلق الإنسانية الإسلامية عند كثير من المفكرين المسلمين من ثنائية الروح/الجسد، وهي ثنائية جدية وليست صورية عقلية تنتهي إلى "الواحدة المادية" مثلما حدث مع الفلسفة المثالية الغربية، إن الروح في الإسلام وإن كانت حالة بالجسد ومرتبطة به، إلا أنها مستعصية على قوانين

¹ - المرجع نفسه، ص 50.

² - هنري برجسون، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2006، ص 38.

الكون الفيزيائية، فهي متعالية وغير قابلة للتفسير ماديا. وتعالى الروح ليس تعاليا كانظيا ترانسندانتاليا (Transcendental)، فالتعالى المثالى عند كانظ كان المقصود منه تجاوز ثنائيات ديكرت (نفس وبدن، ماهية ووجود، جوهر وعرض، صورة ومادة... إلخ) بوضع الحسية المصمتة فى الصورة الذهنية الفارغة، حسب تشبيهه الشهير: "التصورات بلا حدوس فارغة والحدوس بلا تصورات عمياء". فحل ثنائية العصر الحديث عن طريق الشكل والمضمون أو بتعبير أرسطو بطريقة الحاوي والمحوي، ورغم ذلك ظل الشعور مجرد "نسيج عنكبوت" وظيفته اصطیاد المادة من العالم الخارجى.¹

وإذا أردنا التمثيل لهذه العلاقة بأمثلة من عصرنا لقلنا إن علاقة العقل أو الروح بالمادة أو الجسد عند كانظ والمثاليين عموما تشبه علاقة البرنامج (Software) بأجهزة الحاسوب (Hardware)، إذ يمثل الأول الصورة (الحاوي) ويمثل الثاني المادة (المحوي)، لكن الجهاز بشكله ومضمونه يبقى مجرد مادة إذ لا يعدو أن يكون آلة من صنع الإنسان. ولعل هذا المأزق هو الذى جعل الفكر الألماني والغربي عموما يتحول عن الحل الكانظي نحو الظاهريات ثم إلى الفلسفات الوجودية. ولم تتجاوز المثالية النقدية فى نهاية الأمر كونها مجرد جامع لطرفي المادية فى العصر الحديث: صورية المذهب العقلي، ومادية المذهب التجريبي.

حاول كانظ أن يسمو بالعقل روحيا بالتأسيس لفكرة الواجب، التي هي لب مشروعه الأخلاقي، لكن مشكلة الأخلاق عند كانظ أنها غير متجاوزة للإنسان، بمعنى أن حقيقة الأخلاق شأنها شأن حقيقة العلم لا يمكن أن تستخلص إلا من الشكل المحض للعقل. وبناء على هذا تفترض فكرة الواجب الكانظي أن القوانين الأخلاقية لا تكون إلزامية بالنسبة للإنسان الجزئي، بل تلزم كل إنسان عاقل بوجه عام، فالقاعدة التي تأمرنا مثلا بالصدق وعدم الكذب، لا تتعلق بنا وفقا لأحوالنا العارضة، بل تنطوي على ضرورة ذاتية بما تصير هذه القاعدة ملزمة لكل كائن عاقل، ومن هنا يضع كانظ فكرة الإنسان بوجه عام محل فكرة ملاحظة الأفراد، ويضع تصور الإنسان العاقل محل ملاحظة الطبيعة الإنسانية. وهذا ما أخذه عليه شوبنهاور

¹ - حسن حنفي، مقدمة فى علم الاستغراب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2006، ص 208.

(Arthur Schopenhauer) حين لاحظ أن كانط يجعل من العقل المحض شيئا قائما بذاته ونوعا من "الأفانوم" حين تحدث عن كائنات عاقلة بوجه عام، ولا يحق لأحد أن يتصور جنسا لا يعرف إلا بنوع معطى، لأنه لا يمكن أن يتصور في الجنس غير ما نبجده في النوع، ونحن لا نعرف العقل إلا في الإنسان، لهذا يقول شوبنهاور: "لا يملك المرء إلا أن يظن بأن كانط يفكر هاهنا بالملائكة الأبرار، أو على الأقل يؤمل في معرفتهم لإقناع القارئ".¹

ربما كان بإمكان كانط أن يتجنب نقد الوجوديين لو أنه رضي بإدراك فضفاض أو اجتهادي في حدود قدرة البشر لعالم للحقيقة الأخلاقية المطلقة كما هي عند الله أو كما يتمثلها الملائكة المعصومون من الزلل، أي يرضى بإنسان خطاء يسعى نحو الكمال بدلا من الإنسان الكامل (Superman) الذي كان التنويريون يأملون الوصول إليه. ويبدو أن الفكر الغربي كان يحاول أن يجد بديلا أخلاقيا وروحيا من خلال العقل فحسب ففشل ثم سقط في العدمية، ونسي أن الروح كيان موجود في الإنسان تماما مثل العقل والحواس، ونحن ندرك الروح عن طريق آثارها تماما مثلما ندرك العقل من خلال التعقل، ألم يقل ديكارت أن الدليل الأكبر على أنه موجود هو أنه يفكر، إذن بالمقابل فإن الدليل على أن فيك روحا هو أنك إنسان.

إن الروح والمادة هما الفكرتان الأوليان في العالم ولا يمكن تجزئتهما إلى ما هو أصغر منهما، ولا تتمزج إحداها بالأخرى، إنه من المستحيل أن تجد حجة منطقية تجادل بها أيا من هاتين الفكرتين العالميتين، فكل منهما نظام منطقي في ذاته، وليس هناك منطوق أعلى منهما للحكم عليهما، ولا يوجد من حيث المبدأ والخبرة أسمى منهما سوى الحياة الإنسانية نفسها.²

ومن هنا يتحدث المسيحي عن مرجعيتين لمختلف الأفكار: مرجعية نهائية متجاوزة تركز إلى نقطة خارج عالم الطبيعة المادة، والحواس الخمس هي في النظم التوحيدية الإله الواحد المنزه عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحركهما ولا يحل فيهما، ولا يمكن أن يرد إليهما. أما في النظم الإنسانية التي لا تعترف بالضرورة بوجود إله ومرجعيتها الكامنة تركز على نقطة داخل العالم،

¹ - عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كانت. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979، ص ص 34-35.

² - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 52.

ومن ثم فالعالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، دون الحاجة إلى اللجوء إلى شيء خارج العالم أي خارج النظام الطبيعي المادي، والإنسان وفق هذه المرجعية الكامنة المادية كائن طبيعي وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مستوعب تماما فيه، ويسقط بالكامل في قبضة الصيرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية.¹

ومثلما قال بيجوفيتش: "إننا لا نملك دليلا عقليا على وجود عالم آخر، ولكن لدينا ذلك الشعور الواضح أن الإنسان ليس موجودا فقط لكي ينتج ويستهلك، إن العلماء والمفكرين الذين يكدحون سعيا وراء الحقيقة لا تتمثل لهم الحياة السامية في مجرد التفكير، بل إن حياتهم التي أنفقوها في البحث عن الحقيقة، مهملين مطالب الجسد، هي في حد ذاتها أعلى شكل من أشكال الوجود الإنساني".²

ربما كان اهمال المناهج الغربية للجوانب الروحية للإنسان في دراساتهم أنهم كانوا معتمدين على الرصيد المتبقي من الإيمان المسيحي في توازن الإنسان، أما الآن فهناك اهتزاز كبير في الثقة بالنفس والعقل في الغرب، بعد أن استنزف احتياطي الروح بالطريقة ذاتها التي تستنزف بها موارد الطبيعة، وما يحدث الآن ربما كان وراءه شيء أكبر من مجرد أزمة عابرة سرعان ما يتوصل العلم إلى إيجاد حل لها، فليس باستطاعة أي علم أن يقنع الإنسان بحب الخير وفعله، ومن المفزع أن يستعمل الذكاء البشري في فراغ أخلاقي.

إن الإيمان بالموضوعية والذكاء الذي كان طابع المجتمعات الغربية يفترض وجود ذخيرة من الآداب العامة، وحسن البصيرة، والاحتشام العام في المجتمع تمكن الناس من فهم بعضهم بعضا وحل خلافاتهم بالطرق السلمية، أما الآن فنحن بحاجة إلى مراجعة ما قاله المؤرخ الإغريقي ثوكيديديس (Thukydides) منذ زمن طويل من أن "العلامة الأولى لقيام ثورة اجتماعية هي أن تفقد الكلمات القديمة معانيها القديمة"، إن ما يجري حولنا في الحياة اليومية شيء ظاهر للعيان وهو شعورنا بالانجراف مع التيار، انجرافا ليس له حدود أو اتجاه. لسنا عاجزين عن التنبؤ

¹ - عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر. دمشق: دار الفكر، 2000، ص ص 57-58.

² - علي عزت بيغوفيتش، مرجع سابق، ص 51..

بما قد يحدث فحسب، لكننا وهو الأنكى، لا ندري حتى ما الذي لن يقع. فقد ظهرت نزعات وعواطف لا إنسانية، وتطرف في القسوة وانعدام التعقل، كما ظهرت أنماط جديدة من التصرف ذي النزعة الفردية الحادة، جنبا إلى جنب مع الفساد الاجتماعي المنظم، بحيث أصبح من الصعب إيجاد أحكام عامة يمكن تطبيقها أو رؤية حدود ثابتة حقا. وهكذا تزعزعت أعمق مفاهيمنا لحدود الإمكان في شؤون البشر.¹

مشكلة العلوم الإنسانية مع الجوانب الروحية والغيبية لدى الإنسان أنها تتفلت من المواجهة مع هذه القضايا، وعلم النفس الأكاديمي الذي يحاول جاهدا محاكاة العلوم الطبيعية والأساليب المعملية في الوزن والحساب، صار مشغولا بكل شيء في الإنسان ما عدا الروح، فهذا العلم يزعم أن الشعور، وأحكام القيمة، ومعرفة الخير والشر، ما هي إلا تصورات ميتافيزيقية تقع خارج مشكلات علم النفس. وينصب اهتمامه في أغلب الأحيان حول مشكلات يقول عنها إيريك فروم بأنها "تافهة تتمشى مع منهج علمي مزعوم"، وذلك بدلا من أن يضع مناهج جديدة لدراسة مشكلات الإنسان النفسية الحقيقية التي هي ذات طبيعة روحية. وهكذا أصبح علم النفس يفقد موضوعه الرئيس وهو الروح، لأنه معني فقط بالميكانيزمات وتكوينات ردود الفعل والغرائز، دون أن يعني بالظواهر الإنسانية المميزة للإنسان بوصفه إنسانا يخوض في كل لحظة صراعا بين المادة والروح.²

الإنسان يملك روحا، ولكن علم النفس ليس علما معنيا بالروح، إنه يتعامل مع بعض الأشكال الخارجية التي تبدو بشكل زائف وكأنها حياة روحية داخلية للإنسان، ومن هنا أمكن التحدث عن علم النفس الفيزيولوجي، والقياس النفسي، والصحة النفسية، والظواهر الفيزيائية للنفس. فإمكانية علم النفس الكمي تطابق موضوعه السطحي الآلي الكمي، أي الطبيعة اللاروحية للفكر والشعور، ومن هنا يتكامل كل من علم نفس الإنسان وعلم نفس الحيوان، لأن علم النفس لم يعد معنيا بالظواهر النفسية. وفي هذا المعنى ينقل بيغوفيتش عن جون واتسون

¹ - تشارلز فرنكل، أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نقولا زيادة. بيروت - نيويورك: مؤسسة فرانكلين للمساهمة للنشر، 1959، ص ص 27-28.

² - إيريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، بدون تاريخ، ص 11.

قوله: " علم نفس الإنسان كما يفهمه المذهب السلوكي، ينبغي إقامته على غرار علم نفس الحيوان الموضوعي التجريبي، مستعيراً منه طريقتة في البحث ومناهجه وأهدافه، ولذلك لا يوجد نوعان من علم النفس أحدهما إنساني والآخر حيواني منفصلان كل منهما عن الآخر بستر حديدي، لا يعرف أحدهما الآخر، ولكل واحد منهما موضوعاته المختلفة ومناهجه وأهدافه، وإنما هو علم نفس واحد يحتل مكانه بين العلوم الطبيعية".¹

وإذا أردنا أن نستعمل المصطلحات الإسلامية، نقول بأن علم النفس هو فعلاً علم "نفس" وليس علم "روح" بمعنى أنه علم على المستوى الحيوي البيولوجي، وليس على المستوى الشخصي الداخلي، إن طريقة تفكير السلوكيين تفضي إلى تطبيق المنهج العلمي، وهي تتضمن دوماً "السببية المطلقة"، وهذا الموقف يعني لزاماً إنكار الحرية الإنسانية التي هي جوهر الروح، فإذا حاولنا دراسة الروح في نطاق علم النفس، فإن الأمر ينتهي بالضرورة إلى نفي موضوع هذه الدراسة، وهكذا لا نجد مخرجاً من هذه الحلقة المفرغة.²

إن مشكلة الحدود بين ما هو غيبي وما هو طبيعي في الإنسان ليست مشكلة يفرضها الواقع بل هي في الحقيقة مشكلة حركة العقل أثناء الاستدلال، ولفهم ذلك لا ينبغي القول بأن الدين هو الإيمان بالغيب المنفصل عن الواقع وأن العلم هو الشكل الوحيد من الوعي القادر على الاتصال بالواقع كما تزعم النزعة العلموية، لأن الدين والعلم كلاهما يعتمد على شكل من أشكال الإيمان بالغيب من حيث حركة العقل في الاستدلال، ويكمن الفرق بينهما في أن مجال الدين هو الحقيقة بشكل مطلق ونهائي، أما العلم فيقتصر بحثه على المظاهر الأولية والخارجية.

لكن رغم كل هذا فإن العلم في مراحل المتقدمة حتم على العقل الإنساني أن يسلك حركة في الاستدلال تشبه تماماً حركة العقل المتدين في الإيمان بالغيب. لأن وجهة النظر القائلة بالإمكانية الدائمة للتحقق من النظريات العلمية والتي قال بها الوضعيون المتقدمون، تخلى عنها الوضعيون المتأخرون وعلى رأسهم أنصار النزعات الأداتية والاصطلاحية كما رأينا مع هنري

¹ - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 99-100.

² - المرجع نفسه، ص 100.

بوانكاريه وأمثاله، وأنصار المنهج الفرضي الاستنتاجي مثل كارل بوبر الذي أقر بالميتافيزيقا كوعاء ضروري للعلم. ولا يهمننا الآن إعادة الحديث عن منهج العلم، بل ما يهمننا هو الانتقال العقلي لدى العلماء من نسق ما هو مشاهد إلى نسق ما هو غائب ولا يمكن مشاهدته بالحواس مباشرة، أي تلك القفزة العقلية بين طرفين من العالم المادي أحدهما مرئي والآخر غير مرئي.

فعندما يجتمع لدى عالم من العلماء قدر مناسب من "الحقائق الملحوظة" فإنه يحس بضرورة وضع نظرية أو فرض علمي، وبعبارة أدق ضرورة إيجاد فكرة اعتقادية أو تخمينية، تقوم بتفسير الملاحظات، وربط بعضها ببعض، فإذا نجحت هذه الفكرة في تفسير الحقائق تفسيرا كاملا عدت حقيقة علمية، رغم أنها لم تلاحظ قط كما لوحظت الحقائق الأخرى التي نعرفها بالمشاهدة، أو التحقق المباشر. ومعنى ذلك أن العالم يؤمن بوجود شيء غائب بمجرد ظهور نتائجه وآثاره، فكل حقيقة نؤمن بها تكون دائما (فرضا) في أول أمرها إلى أن تكشف حقائق جديدة تدعم صدقها، فنزداد يقينا بها، وإذا لم تؤيدها الملاحظات اللاحقة تخلينا عنها. ومن أمثلة هذه الحقائق: فرض "الذرة" التي الذي قامت عليه الكيمياء والفيزياء الحديثة، برغم أن الذرة لم تشاهد قط بالعين المجردة أو بأي طريق حسي مباشر بالمعنى المعروف، فحتى الآن يتعامل العلم مع الذرة أداتيا، ولكنها تعتبر أكبر حقيقة علمية كشفت في هذا العصر. يقول سوليفان (J.W.N Sullivan) في كتابه "حدود العلم" بعد حديث له عن حقيقة النظريات العلمية: "أن معنى نظرية علمية صحيحة هو أنها فروض عملية ناجحة (Successful Working Hypothesis)، ومن الممكن تماما أن يكون سائر النظريات العلمية باطلا، ذلك أن النظريات التي نعتبرها اليوم حقيقة، ليست إلا "قياسا على وسائلنا المحدودة للملاحظة"، ولا تزال قضية الحقيقة في عالم العلم "مسألة نفعية" (Pragmatic Affair).¹

ولا يزال العلماء بعد هذا يعتبرون أن الفكرة التي تفسر ملاحظاتهم لا تقل في قيمتها عن الحقيقة الملحوظة نفسها، فهم لا يستطيعون القول: إن الحقائق الملحوظة هي وحدها العلم، وأن ما سواها من النظريات الشارحة لا تدخل في نطاق العلم لأنها غير ملحوظة، إن العقل الإنساني

¹ - وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان، ترجمة ظفر الإسلام خان. القاهرة: المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ط7، ص 68 -

يمارس نوعاً من الحركة أثناء استدلاله على المغيبات المادية استناداً على آثارها فحسب تماماً مثلما يستدل على المغيبات الروحية اعتماداً على آثارها فقط، فالإيمان بالغيب بالنسبة إلى المؤمنين ليس سوى الإيمان بـ "حقائق غير ملحوظة"، فهو ليس بعقيدة عمياء، وإنما هو تفسير لجانب أساسي من تكوين الإنسان يتجاوز إطاره المادي ويربطه بعالم الروح وبخالق هذا الكون.¹

المطلب الخامس: الإنسان المتجاوز للطبيعة

إن الإيمان بالغيب معناه الإيمان بقدرة الإنسان على تجاوز سطح المادة وتسخير حتمياتها لإرادته، وإذا أردنا الحديث الإنسان المتجاوز في المنظور الإسلامي، فنحن نعني الحديث عن "العقل المتجاوز"، وهو العقل الذي ينتقل في تعامله مع الوجود ومع الكون والإنسان باعتبار أن هذا الأخير ليس حبيس النظرة المادية سواء منها تلك المتمركزة حول الموضوع أو تلك المنكفئة على الذات. والإنسان المتجاوز هو إنسان الديانات التوحيدية الثلاث، الذي يؤمن بأن هناك إلهاً خارج هذا الكون هو الخالق له وهو المدبر لشؤونه، وأن هذا الإله مفارق للكون متعال عليه، فهو ليس جزءاً من الكون أو حالاً فيه كما تذهب إلى ذلك الملل والنحل الحلولية التي تسوي بين الخالق والمخلوق، وتنتهي في الأخير إلى نفس النتيجة التي يقول بها المذهب الطبيعي المادي، ويبقى الدين في ظل هذه النظم مجرد ديباجة من الرموز هدفها إضفاء قداسة وهمية على عالم مادي هو في الحقيقة غير مقدس.

إن العقل المتجاوز هو العقل الذي يؤمن بالغيب، والإيمان بالله هو الجزء الأهم من هذا الغيب، والمقصود هنا الإيمان بالله باعتباره "إلهاً" وليس باعتباره "رباً" فحسب، فالملاحدون الذين لا يؤمنون بخالق للكون أو الذين يعتبرون أن الكون وجد بالصدفة قليلون، كما أن دعواهم يعوزها السند العقلي والمادي أيضاً، ولسنا هنا في موضع سرد الأدلة التي تساق في العادة للتدليل على وجود الله الخالق، كما أن العقل المادي لا يزعمه وجود إله لا يأمره ولا ينهيه ولا يفرض عليه التزاماً أخلاقياً، وحتى نفهم طبيعة هذا الإنسان المتجاوز سنأخذ مقولات لعلماء من أتباع الديانات التوحيدية التي تقوم على عقيدة الغيب والإله المتجاوز للمادة، حتى نكشف طبيعة هذا

¹ - المرجع نفسه، ص 69.

العقل، مع ملاحظة الفرق في النظرة الإسلامية التي تضيف البعد الجماعي العملي للإنسان المؤمن فضلا عن الجانب الروحي الخلاصي الفردي كما هو الحال في المسيحية أو الخلاصية العائلية كما هو الحال في الديانة اليهودية.

في مقال بعنوان: "الإنسان ذاته هو الدليل" يقول روبرت هورتون كامبيرون:

"أنا لست جهازا آليا، وتفكيري يذهب إلى أبعد ما يمكن أن يذهب إليه عقل من العقول الآلية، فالعقل الآلي الحديث وظيفته تطبيق قاعدة معينة، أو إيجاد علاقة معينة تبعا لأصول محددة مرسومة، أما عملية التفكير فتختلف عن ذلك اختلافا بينا، فهي تستطيع أن تتقيد بالقواعد، كما تستطيع أن "تغافلها" إن التفكير يتضمن استخدام المنطق والقدرة على الحكم، كما يتضمن تذوق الجمال والاستمتاع بالموسيقى والمرح وتقدير الفكاهات والطرائف... من الممكن تصميم آلة تلعب الشطرنج، ولكن هذه الآلة لن تستطيع أن تسعد بما تحققة من النجاح، أو تشمت في خسارة اللاعب الآخر أو تحزن على ما وقعت فيه من أخطاء. فالفكر يتضمن أكثر مما تستطيع الآلة والقواعد الآلية أن تحققه. وإنني أعتبر أن تفسير السلوك الإنساني تفسيراً آلياً لا يستند إلى أساس لأنني أستطيع أن أفكر.

وأنا أعتقد أيضاً بوجود الله بسبب ما زودني به من الانفعالات، ولكن هل أضعفت حجتي بهذا القول؟ هل اعترفت بأن إيماني لا يقوم على المنطق؟ وأنني أؤمن لأنني أخشى ألا أكون مؤمناً؟ كلا فطبيعتنا الانفعالية دليل على حكمة الله وتدييره، وإلا كيف تكون حياة الإنسان بغير هذه الانفعالات؟... إنني أعتقد بوجود الله لأنه وهبني التمييز الأخلاقي، فالجنس البشري لديه إحساس فطري بما هو خطأ وما هو صواب... إن اعتقادي في الله يقوم أيضاً على حرية الإرادة وذكائها، الإرادة الإنسانية التي وصفت بأنها العملية الشعورية الكاملة التي تقود الإنسان إلى اتخاذ قرار معين... ويختلف الإنسان في جميع هذه الصفات والمزايا عن سائر الكائنات الأرضية الأخرى، فهو خليفة الخالق على الأرض، ولعل هذا هو ما يعنيه بول بقوله: "إن للإنسان نشأة مقدسة".¹

ونقرأ كلاماً قريباً من هذا عند الراغب الأصفهاني في كتابه الذي أسماه "تفصيل النشأتين" وتحصيل السعادتين" فيحدد معنى الإنسان بأنه: "ليس كل حيوان منتصب القامة، عريض الظفر، أملس البشرة، ضاحك الوجه، ممن ينطقون ولكن عن الهوى، ويتعلمون ولكن ما يضرهم ولا

¹ - روبرت هورتون كامبيرون، "الإنسان ذاته هو الدليل"، ضمن الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ط3، 1968، ص 126-128.

ينفعهم، ويعلمون ولكن ظاهرا من الحياة الدنيا، وهم عن الآخرة هم غافلون، ويكتبون الكتاب بأيديهم، لكن يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا، ويجادلون، ولكن بالباطل ليدحضوا به الحق... فهؤلاء وإن كانوا بالصورة المحسوسة ناسا، فهم بالصورة المعقولة لا ناس ولا نسناس".¹

ويواصل الأصفهاني توصيف الإنسان في المنظور الإسلامي فيقول: "لما كان الإنسان جزئين: بدن محسوس وروح معقول، كان له بحسب كل واحدة منهما صورة: فصورته المحسوسة البدنية انتصاب القامة، وعرض الظفر، وتعري البشرة عن الشعر، والضحك. وصورته المعقولة الروحانية العقل والفكر والروية والنطق. والإنسان يرقى ويتكامل حتى يصير بعقله معدن العلم ومركز الحكمة. ذلك أن أول ما يظهر فيه قوة النزوع الموجودة في النبات والحيوان، ثم قوة تناول الموافق ودفْع المخالف، ثم الحس، ثم التخيل، ثم التصور ثم التفكير، ثم العقل، فهو لا يصير إنسانا إلا بالفكر الذي يميز بين الخير والشر، والجميل والقبيح".² ولا يغفل الأصفهاني الجانب المادي النفعي من الإنسان وهو الجانب الذي احتفى به الفكر الغربي وجعله الإطار الكلي لتفسير الإنسان، بل يعطيه حجمه في تكوين الإنسان، لكن في المقابل يبرز الجانب المتجاوز الذي يهمله الفكر المادي أو يلغيه تماما، يقول الأصفهاني: "ولما كان من جبلة الإنسان أن يتحرى ما فيه اللذة، وكانت اللذات على ضربين: أحدهما محسوس كلذة المذوقات والملموسات والمشمومات والمسموعات والمبصرات وهي من توابع الشهوة الحيوانية. والثاني: معقول كلذة العلم وتعاطي الخير وفعل الجميل. واللذات المحسوسة أغلب علينا لكونها أقدم وجودا فينا، لأنها توجد في الإنسان قبل أن يولد، وهي ضرورية في الوقت ولذلك قال الله تعالى: "لُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَتَذُرُونَ الْآخِرَةَ" ولذلك يكره أكثر الناس ما يأمر به العقل ويميل إلى ما يأمر به الهوى حتى قيل "العقل صديق مقطوع والهوى عدو متبوع".³ ويؤكد الأصفهاني بأن العقل المتجاوز يبدأ من الإنسان وينتقل إلى الله، وإدراك الله هنا هو من جانب الألوهية و ليس من جانب الربوبية

¹ - الحسين من محمد الراغب الأصفهاني، تفصيل النشاطين وتحصيل السعادتين. بيروت: مكتبة الحياة، 1983، ص83.

² - المرجع نفسه، ص ص 30-31.

³ - المرجع نفسه، ص 31.

فحسب، يقول الراغب: "إن من عرف نفسه فقد عرف الله تعالى، فقد روي أنه ما أنزل الله من كتاب إلا وفيه: "اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك" وهذا معنى قوله تعالى: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم" الآية... إن معرفة الله تعالى ليست تثبت إلا أن تعرف النفس، لأنك إذا عرفت على الحقيقة، فقد عرفت العالم، فإذا عرفت العالم، عرفت أنه محلث ولا بد له من محلث لا يشبه المحلث بوجه، وذلك هو غاية معرفة الله تعالى". ويستدرك الراغب في التنبيه إلى طبيعة العقل في تعامله مع الله، بأنه عقل متواصل مع الله وليس منفصلا عنه، أي أنه عقل ليس مكتفيا بذاته بحيث يرى بأن الله خلق العالم ثم تركه كما يقول المذهب المادي، بل هو كما يقول الأصفهاني: "قالوا وعلى هذا دل معنى قول أمير المؤمنين كرم الله وجهه: "إن العقل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك الربوبية".¹

وينبه الاصفهاني إلى أن الإنسان وإن كان في جانبه العضوي كائنا طبيعيا إلا أنه في جانب آخر مخلوق مركب من عناصر أخرى غير مادية ذات طبيعة علوية، يقول: "ولما كان كل مركب من أشياء مختلفة يحصل باجتماعهن معنى ليس بموجود فيهن على انفرادهن كالمركبات من الأدوية والأطعمة، كذلك في نفس الإنسان حصل معنى ليس في شيء من موجودات العالم، وذلك المعنى هو ما يختص به من خصائصه التي بها تميز عن غيره من هيئات له، كانتصاب القامة وعرض الظفر، وانفعالات له كالضحك والحياء، وأفعال كتصور المعقولات وتعلم الصناعات واكتساب الأخلاق".²

حتى وقت قريب كانت نظرية داروين تعتبر هي التفسير النهائي لأصل الإنسان، مثلما كان يعتقد أن نظرية نيوتن هي النظرية النهائية بالنسبة إلى الكون. وبسبب بساطة هاتين الرؤيتين ومظهرهما شديد الوضوح صعب على العقل الأداتي رفضها بعد ذلك، وبدت هذه الأفكار مقنعة، ولكن الذي لا يبدو فيها بوضوح أنها في الوقت نفسه إنكار جذري للإنسان. فعالم نيوتن ثابت ومنطقي ودائم، وكذا إنسان داروين بسيط ذو بعد واحد، يكافح من أجل

¹ - المرجع نفسه، ص 20.

² - المرجع نفسه، ص 29.

البقاء، يشبع حاجاته وأهدافه من أجل عالم وظيفي. لكن أينشتاين هدم وهم نيوتن كما أن الفلسفة العدمية التشاؤمية المعبرة عن إخفاق حضارة الإنسان ذي البعد الواحد تفعل الشيء نفسه بصورة الإنسان الدارويني.¹

مشكلة النموذج المادي في تعامله مع الإنسان أنه يرده بالكامل إلى إحدى الصورتين المجازيتين؛ الصورة الميكانيكية المستمدة من التفكير الديكارتي وفيزياء نيوتن، أو الصورة العضوية المستمدة من الفلسفة النفعية ونموذج داروين البيولوجي الحيواني، وكما تقدم معنا فإن النموذج الميكانيكي هو نموذج يصلح بكفاءة لدراسة الآلات وعالم المادة الصامتة، بينما يصلح النموذج البيولوجي لدراسة الحيوان والنبات. فعلم البيولوجيا هو أقرب من الميكانيكا إلى عالم الحياة، لكن يبقى أن علم البيولوجيا ليس علما عن جوهر الحياة، إنما هو علم يتعلق بظواهر الحياة.

إن علماء الحياة ينظرون إلى الإنسان باعتباره جسما وينظرون إلى الجسم على أنه آلة يقودها مهندس، ولكنهم لا يعلمون أن ذلك المهندس لم يكن غير ذكاء المراقب. أما الميكانيكيون فإنهم يعتقدون أن جميع وجوه الفسيولوجي والنفسي يمكن أن تفسر بقوانين الطبيعة والكيمياء والميكانيكا، وهكذا فأنت بنوا آلة، وكانوا هم مهندسي هذه الآلة، لكنهم سرعان ما نسوا وجود هذا المهندس. يهدف العلم بمنهجه المختلفة إلى تبسيط الإنسان واختزاله، لكن يجب أن يكون مفهوما بجلاء أن مثل تلك المناهج ما هي إلا طرق تتبع منطقاً يتدعه الباحثون أنفسهم، ومع ذلك فإن الإنسان سيظل "كائنا غير قابل للرؤية" كما يقول ألكسيس كاريل (Alexis Carrel).²

كل هذا يجعلنا نتشكك فيما إذا كانت الصورة التي رسمها العلم عن العالم والإنسان كاملة؟ إن العلم يعطينا صورة فوتوغرافية دقيقة للعالم وإن كانت تفتقر إلى البعد الجوهري للواقع، حيث يتميز العلم بفهم طبيعي خاطئ لكل ما هو حي وكل ما هو إنساني، إنه بمنطقه التحليلي المجرد يجعل الحياة خلواً من الحياة، ويجعل الإنسان خلواً من الإنسانية، إن العلم في علاقته

¹ - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 82.

² - ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد. بيروت: مكتبة المعارف، 1986، ص ص 49-51.

بالإنسان ممكن فقط، إذا كان الإنسان حقاً جزءاً من العالم أو نتاجاً له، بمعنى آخر، أن يكون شيئاً¹.

إن تشييع الإنسان أو اعتباره ظاهرة طبيعية معناه خضوع الإنسان لمنطق الحتمية وفقدانه للإرادة والحرية، وهذه الأوصاف مضادة تماماً لمعنى الإنسان المتجاوز للطبيعة الذي تخاطبه الأديان وتنزل عليه الكتب السماوية، إن اختلاف الطبيعة عن الإنسان أمر تؤكد أسباب كثيرة من أهمها: أن الظاهرة الطبيعية بسيطة، مكونة من عدد محدود من العناصر المادية يمكن حصرها ورصدها، على عكس الظاهرة الإنسانية، فهي مركبة يدخل في تركيبها عناصر مادية ونفسية وتراثية وثقافية، فإذا درسنا ظاهرة طبيعية دراسة مدققة كان بوسعنا تحديد عللها وأسبابها على عكس الظاهرة الإنسانية التي يصعب حصر واستيعاب كل أسبابها، بالإضافة إلى أن اطراد القوانين وتشابه الظواهر في الطبيعة أوسع بكثير منه في الظواهر الإنسانية التي لا يمكن أن ترصد وتدرس بالطريقة العلمية ذاتها، فكل جماعة بشرية تختلف عن جماعة بشرية أخرى، كما أن الفرد في الجماعة الواحدة يتفرد في بعض النواحي عن بقية أفراد الجماعة التي ينتمي إليها، ومن هنا لا يمكن أن نسن قانوناً اجتماعياً واحداً يتجاوز الزمان والمكان.

والمعروف أن معدل التحول في الظواهر الطبيعية يكاد يكون منعماً ويتم على مقياس كوني، أما معدل التحول في الظاهرة الإنسانية فهو أسرع بكثير، لماذا؟ لأن الإنسان كائن له تاريخ وهو تاريخ زاهر ومتنوع يمنح الإنسان ذاكرة يحاول دائماً استعمالها من أجل الاستقلال عن الحتميات المادية، وتتسم الظاهرة الطبيعية بأنها لا تملك إرادة حرة ولا وعياً ولا ذاكرة ولا حساً أخلاقياً ولا مقدرة على التصرف خارج قوانين المادة، بينما يحوز الإنسان كل هذه الأوصاف التي تميزه بوصفه إنساناً يمكنه التحايل على قوانين الطبيعة وتسخيرها لإرادته، هذا التحايل يظهر كذلك حين يخضع الإنسان للتجريب، فهو حينئذ سيتصرف بطريقة مختلفة تماماً عن سلوكه العادي، فالإنسان يملك وعياً بنفسه وبما يدور حوله، لكل هذا يختلف الإنسان عن الطبيعة، فالطبيعة أبسط وأكثر اطراداً وثباتاً من الإنسان، وهذا ما يسهل كشف قوانينها عن

¹ - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 68.

طريق الملاحظة وتكرار التجريب، أما الإنسان فهو عالم مركب مخوف بالأسرار.¹

إن العلم بمنهجه المادي يفضل دائما الحقائق البسيطة وتزعجه الحقائق المعقدة، مع أن الظاهرة لا تدين بأهميتها إلى سهولة تطبيق القوانين العلمية عند دراستها، وإنما يجب ملاحظتها وهي تبدي عن نفسها وتمارس فعلها، لا بالنسبة للمراقب ووسائله العلمية الأداة الطابع وإنما بالنسبة إلى الإنسان بوصفه كائنا متجاوزا لتلك الوسائل وتلك الاختزالات، فحزن الأم التي فقدت طفلها، وجزع النفس الحائرة بما تحمله من هموم في الليل البهيم، وعذاب الضمير، كلها ظواهر إنسانية تستعصي على أدوات العلم، فالعلم دائما يفضل إسقاط جزء من الحقيقة من الجدول، لأن العلماء يفضلون دراسة النظم التي يمكن عزلها بسهولة، والاقتراب منها بوسائل سهلة، ومن هنا ينفر العلماء عادة من الأشياء الأكثر تعقيدا، لأن منهج العلم يميل إلى الدقة والاحتكام إلى منطق السلامة العقلية.

من الواضح أن المعرفة العلمية لا تستوعب الأشياء التي لا أبعاد لها ولا وزن، فهي تعالج فقط المناطق التي تقع في بعدي الزمان والمكان، فهي عاجزة على قياس الغرور والحقد والحسد والحب والجمال وأمل الشعوب وإلهام الشعراء، لكن عجز العلم المادي عن إدراك هذه الحقائق لا يعني أنها غير موجودة، ولا بد من طرق أخرى غير طرق العلم المباشرة للاقتراب منها.²

المطلب السادس: الحرية

إن مسألة الحرية هي نقطة التحول الأولى من النماذج التفسيرية المادية نحو النماذج التي تزوج بين الجوانب الروحية والمادية في الإنسان، فالإنسان له قدرة كبيرة على الاختيار في سلوكه بين بدائل ليست مادية على الدوام، وهي بدائل تبدو من منظور العلوم المادية لاعتقالية تماما مثل النضال من أجل الكرامة، ورفض الظلم والدفاع عن المظلومين، والبذل والعطاء تجاه الآخرين، وقمة ذلك التضحية بالنفس في سبيل قضية عادلة كالتحرر من الاستعمار ومقاومة الاستبداد. فكل هذه التصرفات هي خيارات غير مادية ولا تخضع لمنطق الحتمية البيولوجية.

¹ - عبد الوهاب المسيري، إنسانية الإنسان ومادية الأشياء، مرجع سابق، ص 27-28.

² - ألكسيس كاريل، مرجع سابق، ص 52-55.

تحاول العلوم الإنسانية -ومنها علم الاقتصاد- أن تظهر قدرتها على دراسة الجانب الحر من الإنسان من خلال دراستها للجوانب المتحركة في الخيارات المادية النفعية في الإنسان، فنظرية سلوك المستهلك مثلا تدعي أن بإمكانها تتبع ودراسة الجانب الحر من الإنسان عن طريق تتبع تفضيلاته الاستهلاكية التي تحددها منفعته الحدية، غير أن من يتأمل النظرية الاقتصادية في الاستهلاك يلاحظ أنها تصور العلاقة بين المستهلك والسلعة المستهلكة على نحو لا يختلف كثيرا عن العلاقة بين عوامل الإنتاج والسلعة المنتجة، فالمستهلك يبدو في هذا التصور كآلة التي تلقى إليها مجموعة من المواد فيجري تحويلها إلى سلعة، كل ما هنالك أن هذه المواد في حالة المستهلك هي سلع تامة الصنع، والمنتج النهائي ليس السلعة بل أثرها المسمى منفعة (Utility) أو إشباعا (Satisfaction). وقد اختار الاقتصادي لفظ الاستهلاك (Consumption) الذي ينطوي على معنى الإهلاك أو التدمير (Destruction)، والتعبير عن هذا الإشباع بهذه الطريقة يجعله يبدو أقرب إلى نشاط منتج السلعة منه إلى مستخدمها، ويجعل الشخص الذي يستخدم السلعة أو الخدمة أشبه بالآلة منه بالإنسان¹.

والمستهلك كما يصوره الاقتصادي يبدو أبعد ما يكون عن الحرية، بل أبعد ما يكون عن وصف الإنسان، فهو إنسان لا جنس له، فلا هو رجل ولا هو امرأة، لأن الاقتصادي لا يخبرنا بأي شيء عن اختلاف استهلاك الرجل عن المرأة، وهو كائن لا وصف له، إذ لا يخبرنا الاقتصادي عن سن هذا الإنسان أو هويته وجنسيته أو وظيفته وعمله، كما أنه لا دين له ولا تاريخ ولا ذاكرة ولا محرمات ولا ممنوعات ولا مقاطعات لمنتجات ولا مشاركة ولا تقاسم ولا تضامن. إلخ. إنه في الحقيقة لا يبدو وكأنه إنسان على الإطلاق، إنه مجرد كائن افتراضي لا وصف له إلا أنه يرغب في شراء سلعة ما أو أنه حر في أن يختار بين سلعة وأخرى، وهذه الحرية تشبه حرية الترس في الدوران حول محوره في آلة كبيرة جنبا إلى جنب مع إخوانه التروس المجاورة.

وقد اختار الاقتصاديون عبارة سيادة المستهلك (Consumer Sovereignty) للتعبير عن هذه الحرية المزعومة، بيد أن فريقا من الاقتصاديين لا يشاركون اقتصاديي التيار

¹ - جلال أمين، فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد. القاهرة: دار الشروق، ط3، 2014، ص ص

الأساسي في مزاعمهم هذه، ومن هؤلاء الاقتصادي المؤسسي جون كينيث جالبرايت، الذي رأى بأن مبدأ سيادة المستهلك هو شعار بعيد كل البعد عن الواقع، خصوصا في المجتمع الحديث، حيث تخضع رغبات المستهلك للتشكيل على يد منتجي وبائعي السلع، فإذا بقرارات المستهلك التي تبدو لنا وكأنها نابعة من اختيار حر يعكس رغبات المستهلكين وحاجاتهم الحقيقية، ليست إلا نتيجة لمختلف الضغوط النفسية والتضليلات الدعائية التي يمارسها المنتجون والمروجون على المستهلكين، فالشركة الناضجة لديها في متناول اليد وسائل متنوعة للسيطرة على أسعار البيع وكذلك أسعار الشراء، وبالمثل لديها وسائل لإدارة ما يشتري المستهلك عن طريق الأسعار التي تسيطر عليها¹.

إن الحرية الآلية التي تخلعها النظرية الاقتصادية على الإنسان الآلي المسمى بـ "الإنسان الاقتصادي" ليست سوى ظلال الفردوس الأرضي الذي بشرت به حداثة الرأسمالية المنفصلة عن القيمة، فهو نموذج عاكس لتحيزات النظام الرأسمالي الاحتكاري الذي يوهم الإنسان بأنه حر من كل القيود، وأنه يمتلك كل المعلومات اللازمة لإشباع حاجاته، وأنه قادر على فرز ما ينفعه وما يضره مما هو معروض أمامه بحاسة فطرية طبيعية تسمى العقلانية أو الرشيد (Rationality) - تحدثنا بتفصيل عن فرض العقلانية ونقده في الفصل الثاني من الأطروحة - وأن المستهلك يملك كل المعلومات اللازمة لتحقيق هذا الإشباع، ويسعى لتحقيق هذا الهدف دون أن يكلفه هذا السعي أي مشقة أو عناء، وليس هناك من يحاول تضليله أو خداعه، ومن ثم يصل في النهاية إلى هدفه الأسمى وهو تحقيق أكبر قدر من المنفعة أو أقصى إشباع ممكن باستخدام ما لديه من دخل.

وتكتمل الصورة الفردوسية الاستهلاكية من خلال التبدلي الليبرالي للمستهلك الحر إذ يبدو وهو يمارس حرته الاستهلاكية بإنفاق ما لديه من نقود، وكأنه يعبر عن رأيه بكل حرية وشفافية أمام آلة الدفع، ومن ثم يسارع المنتجون لتلبية ما يطلبه المستهلك احتراما لإرادته ورغبته، تماما مثلما يسعى السياسيون للاستجابة لرغبات من انتخبوهم، وإلا صوت الناخبون لغيرهم في

¹ - John Kenneth Galbraith, **The new Industrial State**. New Jersey: Princeton University Press, 2007, p263.

المرّة القادمة، فهذا النظام الرأسمالي القائم على مبدأ سيادة المستهلك، هو إذن المقابل الاقتصادي للنظام الديمقراطي القائم على مبدأ سيادة الشعب في جنة الفردوس الأرضي.¹

ينتهي التفسير المادي أحادي البعد دائما بتأويلات مثل هذه، لمخادعة الجوانب المتجاوزة للمادة في الإنسان عن طريق إضفاء ديباجات غير مادية مثل وصف "الحرية" على تصرفات وأفعال مادية صرفة، لمحاولة احتواء الإنسان في سجن المادة بإيهامه أنه متحرر منها، وهو في الواقع لا يزداد إلا تكبيلا بشراك الاستهلاكية كلما تحرك وأنفق، مثلما تكبل الفراشة في شراك العنكبوت كلما حركت أجنحتها للتححرر من شباكها. في المقابل فإن النموذج الإسلامي المتجاوز يرفض هذا النموذج التفسيري النفعي الذي يدفع الإنسان نحو الآلة تارة ونحو الحيوان تارة أخرى، فالفلسفة النفعية التي نسجت حولها العلوم الإنسانية في الغرب تحدد معنى الحياة بهذه العبارة "الكليشة" "السعي من أجل المتعة والهرب من الألم"، وهذه الفلسفة القديمة المتجددة هي في الواقع تعبير عن النظرة الاختزالية للإنسان نحو بعد واحد مادي. والمادية تؤكد دوما ما هو مشترك بين الإنسان والحيوان، بينما يؤكد الدين على ما يفرق بينهما، حتى أن بعض الطقوس الدينية والمحرمات لا تفهم إلا أن المقصود منها إقامة فاصل بين الإنسان والبهائم. ومع أن داروين لم يجعل الإنسان حيوانا، بل جعله فقط واعيا بأصله الحيواني، إلا أن الفلسفات المادية التقطت النموذج البيولوجي الدارويني وطارت به في الآفاق².

وهكذا أقامت فلسفة التطور وحدة أو استمرارية بين الحيوان والإنسان، وأزيل الحاجز بين الطبيعة وبين الإنسان، هذا الحاجز الذي طالما سهر الدين على حراسته، فكأن الدين يقول للإنسان: "أنظر ماذا يفعل الحيوان وافعل ما يخالفه، إنه يأكل بشراهة فحاول أن تصوم، وهو يتسافد فحاول أن تتعفف، إنه يعيش في قطيع فحاول أن تكون لك عقيدة، إنه يسعى إلى اللذة ويفر من الألم دون حرج، فهو لا يعرف أن من اللذائذ ما يذهب الكرامة ومن الألم ما

¹ - جلال أمين، فلسفة علم الاقتصاد، مرجع سابق، ص ص 140-141.

² - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص ص 95-96.

يجلب العز، باختصار؛ يقول الدين للإنسان: الحيوان يعيش بجسمه، فعليك أن تعيش بروحك.¹

والواقع أن الفلسفة المادية بإصرارها على التفسير الطبيعي للإنسان وإصرارها على المحاكاة والمقارنة المستمرة بالنماذج الحيوانية، ترتكب ظلما فادحا في حق الإنسان ذاته بحصارها لحيته وهدمها لمبدأ المسؤولية على الأفعال الذي خلق من أجله الإنسان. فالحيوان مشابه للإنسان في النواحي البيولوجية البنيوية- الجانب الآلي- ولكن من ناحية أخرى لا نجد أي تماثل بينه وبين الإنسان، فالحيوان مخلوق لا مسؤولية له لأنه كائن بريء بدون خطايا، وهو محاييد من الناحية الأخلاقية كأنه شيء من الأشياء، فلو فرضنا مثلا هذه المقارنة: أفلت فيل هائج من إحدى حدائق الحيوان واتخذ طريقه وسط حشود الناس، فأصاب من أصاب وقتل من قتل قبل أن يتم الإمساك به وإعادته إلى القفص، فهل يتصور وجود شخص يطالب بالقصاص من هذا الفيل وإعدامه؟ ولو فرضنا جدلا أن بعضهم طرح هذه الفكرة، فلا شك أن العالم بأكمله سوف يعارضه بمن فيهم أقرباء الضحايا أنفسهم، لعلم الجميع أن الفيل حيوان والحيوان مخلوق بريء حتى وإن صدر منه أذى، لأنه بدون عقل، والعقل هو مناط المسؤولية، وهذا بالضبط ما تقوله الأديان وتقول الشرائع- وتتجاهله الفلسفات المادية- فلو أن الذي قتل كان شخصا بالغا عاقلا لطالب الجميع بالقصاص، هذا إذا لم يثبت أن القاتل كان مجنوناً، أي أنه صار كالحيوان تماما من ناحية المسؤولية.

ليس للإنسان أن يختار بين أن يكون حيواناً أو إنساناً، إنما اختياره الوحيد هو أن يكون إنساناً أو غير إنسان، أو بتعبير القرآن الكريم "إِذَا شَاكَرَ بَرًا وَإِذَا كَفَرًا" {سورة الإنسان، الآية 3} " وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا" {سورة الشمس، الآيتان 7-8}. ومن أحسن الشروح للرؤية الإسلامية في مسألة الحرية ما بينه على عزت بيحوفيتش من أن حرية الإنسان تستمد وجودها من فكرة الخلق، فقضية الخلق هي الوجه الآخر للحرية الإنسانية، فإذا قبلنا فكرة أن الإنسان لا حرية له، وأن جميع أفعاله محددة سلفاً، ففي هذه الحالة لا تكون فكرة

¹ - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 96.

الإله ضرورة لتفسير الكون وفهمه. لكن إذا سلمنا بحرية الإنسان ومسؤوليته عن أفعاله فإننا بذلك نعترف بوجود الله إما ضمنا وإما صراحة، فالله وحده هو القادر على أن يخلق مخلوقا حرا، فالحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق.¹

كان العقل الغربي مدركا للتوترات العميقة الكامنة تحت السطح في العقل الحديث، حول إخضاع الإنسان لمنهج العلم الصارم الحتمي المادي من جهة، والإقرار بأنه مخلوق يملك وعيا وحرية ومسؤول عن أفعاله من جهة أخرى، ومن العقول الغربية الكبيرة التي عانت من هذه المفارقة عقل إيمانويل كانط، الذي رأى بأن علم نيوتن أفرز معه نظرة جديدة إلى العالم ما كانت لتخطر على بال نيوتن نفسه، وربما كان سيفزع منها كثيرا. هذه النظرة هي الفلسفة النيوتونية العلمية الجديدة وهي نظرة إلى عالم لا يكون الدين فيه ممكنا ولا الأخلاق، رغم أنهما قد يبقيان كاعتقادات خاصة أو كعاديات.²

أدرك كانط أن العالم الذي يحكمه المذهب الطبيعي هو عالم لا يسكنه الإنسان، فهو عالم تحكمه الجاذبية وقوانين الحركة الآلية الميكانيكية، ولا مجال لحرية الإرادة فيه، فهو منضبط كالساعة تماما بسلطة الحتمية التامة، ولهذا لا تحكمه الأخلاق بل تكون كل حادثة فيه بتفصيلاتها نتيجة لقوانين لا ترحم، وكانت هذه النتيجة مزعجة تماما للفيلسوف، لقد كان لثورة العلمية أثر غير عقلاي على الأفكار الأخلاقية، خصوصا ما تعلق منها بمسألة حرية الإرادة عند الإنسان، فإذا قلنا إن الإنسان حر الإرادة فمعنى ذلك أن لديه القدرة على الاختيار بين البدائل في سلوكه، وقد حاول علم الاقتصاد باعتباره أحد العلوم الاجتماعية القيام بمحاولات للتخفيف من كآبة منظره الآلي الحتمي عن طريق إبراز الجوانب الحرة في منهجه الميكانيكي المصمت، فهو يظهر مثلا أن المستهلك حر في ظل حتمية المذهب الطبيعي لأنه يستطيع المفاضلة بين البدائل والخيارات في استهلاكه، فهو حر في أن يشرب القهوة أو الحليب أو الشاي أو يكتفي بالماء دون التأثر بأي حتمية، فللحتمية دائما فراغاتها، بيد أن مثل

¹ - علي عزت بيحوفيتش، ص 97.

² - ولتر ستيس، مرجع سابق، ص 250.

هذه الأجوبة ما هي إلا مراوغة ذهنية تشبه في مراوغتها ما تفعله حركة يد الساحر حين يخفي أشياء ويظهر أشياء، ليخدع أعين المشاهدين فيرو الأمور بشكل مخالف لحقيقة الواقع.

إن حرية الإرادة عند الإنسان أعقد بكثير من هذه الأمثلة النفعية المكررة في الكتب الاقتصادية المدرسية، فالإنسان يواجه يوميا مواقف تفرض عليه اختيارات أخلاقية ليست بسيطة على الإطلاق، فهناك مواقف كثيرة ينطبق عليها المثل القائل بأن "أحلاها مر"، على سبيل المثال: شخص يعاني فقرا شديدا وأمه العجوز تملك بوليصة تأمين بإمكانها انتشاله من الفقر، فهذا الشخص عليه أن يختار: إما أن يقتل أمه ليحصل على بوليصة التأمين أو يبقى على حياتها ويصبر على حالة الفقر، وهناك أمثلة تقترب فيها كثيرا من حدود الضرورة، فالإنسان الذي يسرق طعاما ليأكله تحت إلحاح الجوع الشديد يفرض علينا بسلوكه هذا مسألة هي موضع جدل حول مدى حرية إرادته. لكن هناك مواقف كثيرة نبدو فيها أحرارا تماما في اختيار السلوك الصواب والخطأ، حين يختار الإنسان سلوكا ما بعيدا عن حالات الضرورة والحتمية وإنما بدافع الهيمنة مثلا أو ممارسة السلطة على الآخرين أو الاستكثار من الملكية، ففي هذه الحالات على الأقل نعتقد في وجود الإرادة الحرة.¹

المطلب السابع: المسؤولية

إن النزعة الطبيعية في تفسير الإنسان تحمل في طياتها حكما أخلاقيا كامنا فحواه أن ما يرى من منظور موضوعي هو الأفضل، وأن التفسير هو دائما في نهاية المطاف عبارة عن تبرير، وأن فهم كل شيء يعني الصفح عن كل شيء، وهذه مغالطات مجلجلة حسب تعبير أشعيا برلين (Isaiah Berlin) لأنها تعرض بوصفها أنصاف حقائق وتنتهي بالحقيقة إلى مزيد من الإبهام.² فإذا لم تكن الإرادة حرة فلن تكون هناك مسؤولية أخلاقية على أي فعل يفعله الإنسان، ما دام يسير في كل أموره وفق حتميات طبيعية، ولو فرضنا أن الإنسان في أي سلوك

¹ - ولتر ستيت، مرجع سابق، ص 161.

² - إيزايا برلين، الحرية، ترجمة معين الإمام. مسقط: منشورات دار الكتاب، 2015، ص 146.

يقوم به من أهم سلوك إلى أتفه سلوك، يعمل تحت ضغط لا يستطيع مقاومته أو تجنبه، إننا لا بد في هذه الحالة أن نتشكك فيما إذا كان مسؤولاً أخلاقياً عن أفعاله، فكيف يمكن أن يكون من العدل معاقبة أو لوم رجل لسلوك قام به وهو مجبر عليه؟ ولنفس السبب فإن من المحتمل جداً أن نشعر أنه لا يوجد أحد يستحق المكافأة أو المديح، لأن الأفعال التي قام بها ويمكن وصفها بأنها خيرة قام بها في الواقع وهو مجبر، وهكذا فإن هناك حالة تشابك تام بين فكرة الحرية وفكرة المسؤولية.¹

بدون الحرية لن تكون هناك مسؤولية، وحتى لو فرضنا على سبيل التخمين أن الإنسان في المستقبل نجح في أن يطور مسخاً يشبه الإنسان حيواناً أو كائناً بجسم إنسان وذكائه، فهو لن يكون مهما حاول سوى كائن يعمل فقط ما تمت برمجته عليه، وهنا تتجلى عظمة الخلق الإلهي الذي لا يمكن تكراره أو مقارنته بأي شيء حدث من قبل أو سيحدث من بعد في هذا الكون، في لحظة زمنية من الأبدية بدأ مخلوق حر في الوجود، ولولا اللمسة الإلهية لما تكون هذا المخلوق الحر، ومهما تعالت درجات التطور التي كان سيمر بها هذا الكائن، فإن نتيجة التطور على الأرجح ستكون حيواناً أكثر ارتقاءً أو حيواناً مثالياً أو كائناً بجسم إنسان وذكائه ولكن بدون قلب ولا حياة روحية داخلية، فذكاؤه متحرر من وخز الضمير الأخلاقي، وربما كان هذا الكائن أكثر كفاءة، ولكنه في الوقت نفسه أشد قسوة، ويجب أن نلاحظ أنه لا يمكن أن نقارن القسوة اللامبالية لهذا المسخ وبين أسوأ المجرمين، فقد يختار الإنسان أن يسلك سلوكاً مضاداً للقوانين الأخلاقية ولكنه لا يستطيع - كما يفعل المسخ أو الوحش - أن يفلت من الإطار الأخلاقي بعيداً عن الخير والشر وعن الوعي بمسؤوليته عما يفعل.²

في النظام الأخلاقي حيث حرية الاختيار تقع المسؤولية، ويواجه الفاعل إمكانات متعددة، يستطيع أن يختار من بينها واحدة توافق إرادته، سواء احترم القاعدة الأخلاقية أو اخترمها، ويصبح "الإمكان" و"الحتمية" هما الصفتان اللتان تكونان مجالي المسؤولية وعدم المسؤولية كل على حدة، والجانب الأول هو الذي رصد له الإنسان استعداداً. هذا التباين الذي

¹ - ولتر ستيت، مرجع سابق، ص 162.

² - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 98.

يضع الكائن العاقل في مواجهة الكائنات غير المزودة بالعقل من حيث مقدرتها الأخلاقية، يبدو بوضوح في القرآن الكريم من خلال الآية الكريمة إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا " {سورة الأحزاب، الآية 72}.

وهاهنا مسألة في غاية الأهمية وهي المتعلقة بالمواجهة بالمسؤولية، إذ إن المسؤولية تفترض ضمنا الإلزام سلفا وكون المرء مسؤولا يدعوه أن يقدم حسابا ببعض الأشياء تجاه الجهة التي حملته المسؤولية، وفي هذا الصدد يميز عبد الله دراز بين ثلاثة احتمالات: فمن الممكن أن يخضع المرء لتكليف يلزم به نفسه، أو يتلقاه عن أناس آخرين، أو عن سلطة أعلى؛ ففي الحالة الأولى تأتينا المسؤولية من داخلنا، فالمرء يجعل من نفسه مسؤولا عن عمل لم يكلفه به أحد، أما في الحالتين الأخرين فنحن نتلقى المسؤولية من خارجنا. ولكن سواء أكان المرء مسؤولا أمام نفسه، أم أمام الإنسان، أم أمام الله سبحانه فإن حكم المسؤولية يصدر دائما بواسطة نفس السلطة التي أصدرت الأمر أولا. ومن هنا نجد ثلاثة أنواع من المسؤولية: المسؤولية الدينية والمسؤولية الاجتماعية والمسؤولية الأخلاقية المحضة. والقرآن الكريم يذكر هذه الثلاثة مجتمعة في هذا النسق في قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحُونُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَتَحُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ" {سورة الأنفال الآية 27}. وبناء على هذا نستطيع القول إن أية مسؤولية هي مسؤولية أخلاقية متى ارتضيناها، فالمسؤولية التي يحملنا إياها غيرنا تصبح بمجرد قبولنا لها مطلبا صادرا عن شخصنا. فليس من المستغرب إذن أن نرى القرآن الكريم يقدم لنا المسؤولية الدينية ذاتها في صورة مسؤولية أخلاقية محضة، حين يقول بمناسبة بعض التعاليم المتعلقة بالصوم المفروض، وقد تحايل بعض الناس على التخلص منه سراغا لِمَ اللَّهُ أَنْتُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ " {سورة البقرة الآية 187}، وفي كثير من الأحيان لا يكتفي القرآن الكريم حين يستحث المؤمنين إلى الطاعة بأن يذكرهم بالأمر الإلهي، بل يذكرهم في الوقت نفسه، بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم بأن يطيعوا هذا الأمر: وَوَدَّ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ " {سورة الحديد الآية 8}، "وَأَذِكُوا زِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّتِي وَاثَقَّكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ نَحْمَدُكَ وَأَطَعْنَا " {سورة المائدة الآية 7}، فعلى حين نستطيع أن نتصور بالنسبة إلى غير المؤمن مسؤولية تفرض عليه من خارج ذاته، دون أن تكون

لديه مسؤولية أخرى صادرة عن ضميره الخاص، نجد المؤمن على العكس لا يمكن أن توجد لديه إحدى المسؤوليتين دون الأخرى، لأن العمل الأول للإيمان يستلزم معرفة الله الجدير بالطاعة والذي هو في الوقت نفسه معبود ومحجوب.¹

تبقى بين أيدينا مشكلة أخرى، وهي أن الخبرة العملية في عالم الأخلاق حسب ما يرى علي عزت بيحوفيتش، تظهر أمثلة أخلاقية جمّة حول أناس غير متدينين أو ماديين ومع ذلك يظهرون سلوكاً أخلاقياً رفيعاً، وأناس آخرون يبدون التزاماً دينياً لكنهم يسقطون في كثير من المخالفات الأخلاقية، ومن هنا يبرز سؤال عما إذا كان الالتزام الأخلاقي بدون إله ممكناً؟ وحيث أنه لا يمكن إجراء اختبار عملي في هذا المجال، ولا الرجوع إلى أحداث تاريخية معينة تساند رأياً دون رأي، فنحن لا نعرف حالة واحدة خلال التاريخ الإنساني لمجتمع لا ديني خالص، ولا دولا تربت فيها أجيال بعد أجيال على نبذ الدين وكرهيته، لتعطينا إجابة مؤكدة على سؤال ما إذا كان هناك أخلاق بلا دين، أو ما إذا كان ممكناً وجود ثقافة إلحادية ومجتمع ملحد، فهذه المجتمعات - بغض النظر عن الأسوار التي تحيط بها نفسها - لا يمكن أن تبقى خارج المكان والزمان، وعليه فإن مجتمعا افتراضيا نشأ جميع افراده على الجهل المطبق بالدين أو الإلحاد التام، سيكون شيئاً مختلفاً اختلافاً جذرياً عن أي شيء عرفناه حتى اليوم، سواء في المجتمعات المتدينة أو المجتمعات التي تعيش تحت سيطرة وتأثير أفكار إلحادية، بل لعل كثيراً من الناس غير المتدينين سيصدمون إذا اطلعوا على أفكار وقوانين مجتمع إلحادي تام الإلحاد، والنتيجة أنه يوجد ملحدون على أخلاق، لكن لا يوجد إلحاد أخلاقي، والسبب أن أخلاقيات اللاديني ترجع في مصدرها إلى الدين، دين ظهر في الماضي ثم اختفى في عالم النسيان، لكنه ترك بصمات قوية على الأشياء المحيطة، ولا يمكن إقامة جيل تام الإلحاد إلا بخلق الشروط النفسية الملائمة، وذلك من خلال التدمير الكامل والقضاء على جميع الموارد الروحية التي تلقته البشرية عبر العصور².

¹ - محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973، ص ص 142-141.

² - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص ص 204-206.

المبحث الرابع: التحيز

المطلب الأول: المركزية الغربية

كان من نتائج انهيار العقلانية التنويرية في الغرب - خصوصا بعد أن فشل النموذج الميكانيكي الديكارتي والنموذج العضوي الدارويني في تفسير ظاهرة الإنسان - أن ظهرت نماذج تدعو إلى فهم الإنسان من خلال التراث والنصوص واللغة التي يتداولها الناس، فعنصر اللغة هو من أهم الميزات التي يتميز بها الإنسان عن بقية المخلوقات "خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَمًا لَّحَلِيٍّ مَّانَ" {سورة الرحمن، الآيتان 3-4}، ويمكن من خلال اللغة أن نقرب أكثر من فهم الحياة الإنسانية المركبة، ومن هنا بادرت الفلسفات المادية في مناهج العلوم الإنسانية إلى تحصيل لغتها عن طريق وضع حدود منهجية للغة البحث، مثلما فعلت الفلسفة التحليلية والوضعية المنطقية حين ربطت اللغة بالمنطق أو بالرياضيات لتتسجم مع المنهج الميكانيكي الآلي والعضوي في تفسير الإنسان.

لكن مع اهتزاز النظرة العقلانية تجاه العلم مثلما عرفنا سابقا وحين شرع "العقل اللغة" ينافس "العقل التنويري" في الغرب ظهر الدور القوي للنص وللخطاب كمصدر مهم للتعرف على الإنسان، ويرجع الاهتمام بفلسفة اللغة في الفكر الغربي إلى العقود الأخيرة للقرن التاسع عشر، بسبب تصاعد معدلات العلمنة واهتزاز الكليات، ذلك أن العقلانية الديكارتية ثم الكانطية وصولا إلى الهيكلية كانت تعد الشعوب الغربية بتحقيق التطابق الكامل بين العقل والعالم في المستقبل القريب، غير أن ما حدث هو وقوع هذا الانشقاق والانشطار الكبير بين وعود الأنوار التي زالت لحساب نتائج أخرى مغايرة، بل إن فلاسفة ما بعد الحداثة ابتداء من نيتشه اعلنوا أنه لم يكن هناك انشطار من الأساس، لأن الوعود في حد ذاتها كانت وعودا بالمستحيل وبما لا يمكن تحقيقه البتة، فما فعله التنوير هو أنه نقل سلطة اللامتناهي من حامل مفارق هو الله إلى حامل إنساني محايث وزمني، فصار على الإنسان ذاته تحمل مسؤولية تحقيق دور الإله عن طريق تجميلات وديباجات ليبرالية¹.

¹ - ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء ترجمة مطاع صفدي وآخرين. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990، مقدمة مطاع صفدي ص6.

استعان العقل الحديث بالتكنولوجيا لملء الفراغ الذي تركته عملية إزاحة الله عن المركز، واستعان أيضا بالعلوم الإنسانية المشبعة بالهيكل الأخلاقي الذي استبطن الميتافيزيقا العقلانية التقليدية، بحيث أصبحت هذه العلوم هي الوكيل المعبر عن أخلاق التنوير بعد أن تمت هزيمتها في مجال الفلسفة على يد نيتشه ومن دار في فلكه، وبهذه الطريقة أعيد إنتاج أخلاق التنوير في الكتب المدرسية من خلال ما سمي بالمناهج الوضعية والواقعية في العلوم الإنسانية التي تعتمد على المعارف الجزئية المكتسبة من معاينة الوقائع، بيد أن هذا الوضع لم يستمر طويلا، فسرعان ما انهارت العقلانية الوضعية في العلوم الإنسانية، وهنا تأتي الضربة الثانية للأنطولوجيا العقلانية التي لم تهدم الجانب الأبستمولوجي للعلوم الوضعية فحسب، بل زعزعت أساسها الأنطولوجي وأدواتها اللغوية التي تتواصل بها مع الإنسان، فتم كشف الجانب السلطوي في المعرفة على يد فلاسفة التفكيك الجدد أمثال ميشال فوكو، الذي شرح كيف أن الخطاب المعرفي الذي تستند إليه العلوم الإنسانية في الغرب مختلف تماما عن المنهجيات المعلن عنها لهذه العلوم، فمقياس الظاهرة ليس هو الظاهرة نفسها، وليس هو ظهورها المحض، وإنما هذا الظهور مؤولا بطريقة مختلفة تتناسب وذلك الخطاب الضمني الكامن وراء فعالية العقلنة الموضوعية.¹

والتأويل هنا ليس هو التأويل بالمعنى الذي قصدته الفلسفة التأويلية من دلثاي إلى غادامير، بل إنه من نوع تلك الافتراضات الأولية التي تسبق البحث ومعطى البحث، فالتأويل هنا لا ينطلق من مفهوم الذات التي تعني شخصية الباحث المفردة، بقدر ما هي الذاتية الخاضعة لسلطة النظام المعرفي الكامن والمؤسس للمشروع الثقافي الغربي.²

هذا الأمر يدعونا إلى الحديث عن المركزية الغربية وعن تحيزاتهما في المعرفة، بعد أن تبدى النموذج المعرفي الكامن في تفسير الإنسان في الحضارة الغربية وهو نموذج يفقد الإيمان بالتجاوز والتعالي ويؤمن فقط بإرادة القوة كما قال نيتشه. يستند مفهوم التمرکز (Egocentricity) على افتراض غلبة وجهة نظر الذات وصوابها، فيصبح الوجدان غير منفتح على الآخرين إلا

¹ - المرجع نفسه، ص 6.

² - المرجع نفسه، ص 7.

بمقدار بما يكون هؤلاء مجموعة من العناصر في أفقه الذاتي، فيصعب عليه فهم الأشياء من غير منظاره الخاص، وتختلط لديه الذات بالموضوع إذا تعلق الأمر بالآخر.¹

تستند المركزية الغربية إلى مجموعة من الرؤى ذات الطابع الثقافي، منها افتراض وجود مسالك تطور خاصة لمختلف الشعوب لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع، وهي في هذا تتناقض تماما مع ما تدعيه العلوم الاجتماعية الغربية من وجود هذه القوانين، ولردم هذه الهوة تقترح المركزية الغربية على العالم محاكاة النمط الغربي بوصفه الأسلوب الفعال والوحيد لمواجهة تحديات العصر. يرى سمير أمين أن المركزية الغربية لا يمكن إرجاعها إلى فعل قوانين عامة تنطبق على الجميع، لأن التمرکز بطبيعته مذهب مضاد للعالمية، رغم أن المركزية الغربية تعرض نفسها دوما في ثياب العالمية.²

أظهر روجيه غارودي أن آثار المركزية الغربية قد شملت مختلف مظاهر الوعي الأوروبي؛ من علاقة الإنسان بالطبيعة، إلى علاقة الإنسان بالإنسان، إلى علاقة الإنسان بالله. إن علاقة الإنسان بالطبيعة على النحو الذي يتميز به عصر النهضة الأوروبي هي علاقة فاتح براضخ، كما أن عصر النهضة يستند إلى نوع من علاقة الإنسان بأقرانه، هذه العلاقة فردية المنزع بصورة أساسية، ومنها سيولد رجل المشروع، بالمعنى الأفضل، والمعنى الأسوأ لهذه الكلمة، وهذه الإرادة إرادة الريح والسيطرة هي أيضا إرادة الغازي الذي لا يتردد في اقتحام تخوم العالم المعروف، ولا في تدمير القارات والحضارات. وقد أفرز هذا التوجه المفرط في ماديته علاقة جديدة بين الإنسان والله، يشوبها الكثير من الشك والكثير من الأسئلة، وللمرة الأولى أخذ العالم لا يبدو في شكل طائفة من الأجوبة، بل على العكس في شكل طائفة من الأسئلة، تلي ذلك شعور الإنسان بفرديته وتفوقه كحادث أساسي في الحداثة الغربية. وأخيرا بدأت السيطرة على الطبيعة تقنيا، وأصبحت العلاقة بين الإنسان والطبيعة أداتية بشكل تام، وتشكل الإنسان ذو البعد الواحد؛ البعد الذي بدأ المذهب العقلي السقراطي برسم خطوطه الأولى وازداد تأكدا مع عصر النهضة

¹ - محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمة في الفكر العربي المعاصر. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ، ص 204.

² - سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمرکز الأوروبي والتمرکز الأوروبي المعكوس. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989، ص 75.

الغربي الأوروبي. وكان مظهر تطبيق هذا المذهب العقلاني المادي هو الرأسمالية الناشئة، وتحولت النظرة الدينية في الغرب من نظرة قوامها الصبر إلى نظرة قوامها تهييج الرغبات والخلق الدائم للحاجات.¹

ويؤكد جارودي بأن الثقافة التي قامت عليها المركزية الغربية كشفت عن أزمة عميقة ظهرت للعيان في الربع الأخير من القرن العشرين، هي أزمة نموذج النمو والتقدم الفاوستي الذي بدأ مع عصر النهضة، ولم ينحصر في كونه ظاهرة ثقافية فحسب، بل أيضا مولد الرأسمالية والاستعمار في آن واحد. وكانت الرأسمالية تقتضي خلق مجتمع البعد الواحد، ذلك المجتمع الذي ينتظر من نمو العلوم والتقنيات نموا لا نهائيا أن يروي غلته في الاستهلاك اللامحدود وفي المزيد من السيطرة والرياح. كان الاستعمار مساويا للمجتمع الغربي المكون من الإنسان التقني، وهذا الإنسان هو مقياس الأشياء كلها، ومركز البداية التاريخية الوحيد، والمبدع الوحيد للقيمة أيضا، ومن ثم أنكر جميع الثقافات اللاغربية المغايرة وسعى إلى هدمها.²

حسب غارودي فإن "فاوست" (Faust) هو الرمز المأساوي للثقافة الغربية، ومنذ أواخر القرن السادس عشر حدد كريستوفر مارلو (Christopher Marlowe) في "التاريخ المفعج للدكتور فاوست" شعار الحضارة الجديدة: "بدماعك القوي يا فاوست صر إلهما... سيد العناصر كافة وربها"، وهذا الشعار سبق بنصف قرن وعد ديكارت بعلم يجعلنا "سادة الطبيعة ومالكها".³

لقد اتبعت الحداثة الغربية في نموها من القرن السادس عشر إلى يومنا هذا موضوعات مركزية ثلاثة هي:

أولا: النظر إلى العمل باعتباره قيمة مطلقة أحادية الجانب، فالعمل هو الذي يصنع الإنسان المنتج والعمل هو الذي يصنع الإنسان المستهلك، والعمل يتبع ديانة واحدة حيث ينظر

¹ - روجه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا. بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1986، ص ص 37-38.

² - المرجع نفسه، ص ص 38-39.

³ - المرجع نفسه، ص 39.

للمجتمع باعتباره تنظيماً للعمل، وهذه الصورة موجودة عند الاقتصاديين الكلاسيك "آدم سميث" و"ريكاردو"، مثلما هي موجودة عند غريمهم ماركس بنفس الرؤية. كان ماركس يرى أن "بروموثة" (Promêtheús) يشغل في التقويم الفلسفي المنزلة الأولى بين القديسين والشهداء، وعنده أن صورة بروموثة وصورة فاوست تغطي إحداها الأخرى. وهكذا فإن تمجيد العمل تمجيداً أحادي الجانب هو تقليد بورجوازي وتصور اشتراكي في آن واحد.¹ وقد أدت هذه النظرة الاختزالية لمفهوم العمل إلى سيطرة النفعية والخضوع المستديم للآلة وأفرزت المجتمع الاستهلاكي الذي استنزف البيئة ودمر الطبيعة كما هو واقع الآن.²

ثانياً: تقديس العقل، بمعنى الثقة الكاملة في أن العقل بإمكانه التصدي لجميع المشكلات وحلها عن طريق العلم، فالعقل قادر على حل جميع المشكلات، وكل مشكلة لا يحلها العقل فهي مشكلة وهمية. وهذه الرؤية هي سمة مميزة للمذهب العقلي الكبير مذهب "سبينوزا" (Baruch Spinoza) وهيكل الذي يرى أن بإمكان العقل الإنساني لوحده أن يحل مشكلة الغايات، أو المذهب العقلي الصغير - مذهب العلوم الاجتماعية الوضعية مع دافيد هيوم وأوغست كونت - الذي يرى أن العقل يحل مشكلة الوسائل، أما الغايات فهي لاهوت أو ميتافيزياء، ومن ثم فهي مشكلة زائفة. وقد أدى كل هذا إلى توسع مذهب العلمية والتكنوقراطية، اللذان يؤلفان معا ديانة الوسائل (Instruments)؛ الديانة التي تطرح دوماً سؤال كيف؟ ولا تطرح البتة سؤال لماذا؟

ومن الجائز - يقول غارودي - أن نميز في تاريخ البشرية مراحل أساسية ثلاثة: مرحلة تتجاوز فيها قدرة الطبيعة قدرة الإنسان، ومن ثم ينبغي على الإنسان أن يقاتل وينافح من أجل البقاء، ومرحلة تتجاوز قدرة الإنسان قدرة الطبيعة، وأخيراً المرحلة التي نعيشها منذ منتصف القرن العشرين وفيها تتجاوز قدرة الإنسان طاقة الإنسان. ونحن في المرحلة الأخيرة التي لا تكاد تبدأ، ما زلنا لا نعرف أن نحدد لأنفسنا غايات حقيقية، ولا أن نسيطر على وسائلنا.

¹ - المرجع نفسه، ص 39-40.

² - عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية الكون والمركز حول الذات. ط2، 2003، ص 26.

وحسب جارودي دائما، فإن حضارة تقوم على هذه الموضوعات الثلاثة:

- تحيل الإنسان إلى العمل والاستهلاك
 - تحيل الفكر إلى الذكاء
 - تحيل اللاهوائي إلى الكم
- هي حضارة مؤهلة للانتحار.

ثالثا: رجحان اللاهوائي، أي الاعتقاد بفكرة النمو الكمي اللاهوائي واللامحدود من حيث الإنتاج والاستهلاك، وهذه من آثار فكرة التقدم والفردوس الأرضي، وباسم هذه الموضوعات تعمل المجتمعات الغربية كما لو أن كل ما هو ممكن تقنيا أمر مرغوب فيه، وضروري.¹

لقد ساهمت عوامل كثيرة في تشكيل التمركز الغربي حول الذات، بيد أن الخرائط المعرفية واللغة المستعملة كان لهما دور كبير في تشكيل تحيزات الحداثة الغربية وتشكل هذه الخرائط وهذه اللغة، وكان التحيز للتفسير المادي للكون والحياة بالاعتماد على نتائج العلم المادي من أبرز مظاهر تحيزات الحداثة الغربية

المطلب الثاني: التحيز المنهجي

ينظر الباحثون في العادة إلى التحيز في العلم كمقابل للموضوعية، وكميزة سلبية في البحث يجب أن تجتنب، وأحيانا يستعمل اللفظ بمعنى محايد بل حتى بمعنى إيجابي، إذا اعتبرنا أن الباحث قد تبني زاوية خاصة من النظر إلى موضوع البحث، وحتى في معناه السلبي، هناك تفسيرات أضيق للفظ التحيز؛ فأحيانا يقصد به الانحراف الممنهج عن الحقيقة، أو التشوه في التطبيق البحثي للنظريات. وهكذا فالباحثون الكميون يتحدثون عن "تحيز القياس" و "تحيز أخذ العينات" ويقصدون به الفشل في القياس أو في إجراءات أخذ العينة، فينتج عن ذلك نتائج خاطئة.²

¹ - روجه غارودي، مرجع سابق، ص 42.

² - Jupp, Victor, *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London: Sage Publications Ltd, 2006. P17.

إن هذا النوع من التحيز يمكن أن نسميه "بالتحيز البسيط"، لأن منشأه خطأ في التطبيق سرعان ما يكتشف ويزال مع توالي المراجعة، لكن ما نعينه حين نتحدث عن تحيزات حضارة ما مثل الحضارة الغربية هو أمر آخر مركب وأكثر تعقيداً، لأنه ينشأ من اعتبارات مختلفة لا علاقة لها بالعلم الموضوعي إطلاقاً، بل هي روايب ذهنية وأفكار مسبقة أطلق عليها أكثر من اسم، وهذه الأسماء ليست متطابقة تماماً، فهي وإن اشتركت في جزء مهم من مدلولاتها، تتفاوت بدرجة أو بأخرى في معانيها وإيجاءاتها. فكما أنها توصف بالأفكار المسبقة (Preconceived Ideas) توصف أحياناً بالتحيز (Bias)، وأحياناً بالنموذج الإرشادي (Paradigm)، وإذا تضمنت هذه الأفكار أو المشاعر المسبقة حكماً أخلاقياً أو جمالياً قد تسمى بالأحكام القيمة (Value Judgments)، وإذا اجتمع للمرء عدد من الأفكار المسبقة التي تشكل فيما بينها نسقاً فكرياً وموقفاً متكاملًا من الحياة والمجتمع فقد يطلق عليها وصف الإيديولوجية (Ideology) أو يشار إليها بأنها تشكل ما يعتنقه المرء من فلسفة (Philosophy) أو ميتافيزيقا (Metaphysics)¹.

إن قضية التحيز في المنهج قضية واجهت العقل الغربي في النصف الأخير من القرن العشرين، وأصبح واعياً بها بشكل واضح، خصوصاً مع تأخر وعود الحداثة والعقلانية باتساع الفردوس الأرضي للجميع واستمرار التقدم غير المحدود، وفي الوقت نفسه أحست المجتمعات العلمية بأن حلم الموضوعية في المعرفة أصبح صعب التحقيق في علوم الطبيعة والمادة ناهيك عن العلوم الإنسانية، وقد تحدث الفلاسفة الوضعيون انفسهم عن مظاهر هذه الأزمة في المناهج العلمية الغربية، فتحدث كارل بوبر عن "تحصين الحيل" (Immunizing Stratagems) فيما يتبناه العلماء من تبريرات لتأمين نظرياتهم ضد التفنيد، فليس الدحض وحده هو الذي يميز بين العلم واللاعلم كما هو مشهور عن بوبر، بل يضاف إليه الطرق المنهجية التي تعتمد ما يسمى بالفرضيات المساعدة المغرضة (Auxiliary Assumption Ad-hoc) أو الحيل التقليدية (Conventionalist Stratagems) المتمثلة في الفرضيات المساعدة التي توجه البحث نحو

¹ - جلال أمين، فلسفة علم الاقتصاد، مرجع سابق، ص 16.

غاية محددة. ومن هنا يبدأ التحيز الذي لم يعبر عنه بوبر بشكل مباشر لأنه كان حديث عهد بفلسفة العلم الوضعية التي تصر على موضوعية ومنطقية العلم¹.

لكن توماس كون في كتابه "بنية الثورات العلمية عبر عن التحيز في العلم بشكل أوضح، حيث أن الانحراف في الحفاظ على النظريات العلمية وإرجاعها محصنة تجاه النقد - والذي تقبله بوبر مكرها واعتبره انحرافا عن التطبيق الجيد للعلم - أصبح هو القضية المركزية في تفسير السلوك العلمي عند توماس كون، فتحدث كون عن المجمع الخفي للعلماء (Invisible College) كتعبير عن المعتقدات الصلبة غير العلمية التي تكبل المجتمعات العلمية وتجعل العلماء يتمسكون بنظريات لا يمكن الاستمرار في الدفاع عنها، بمعنى أنهم يتفوقون بشكل واع أو غير واع على اختيار الإشكالات التي تحتاج حلولا، وعلى الشكل العام الذي ينبغي على الحل أن يأخذه، زيادة على ذلك فإن حكم الزملاء فقط هو الذي يعتبر في تحديد الإشكاليات والحلول. ولا عجب أن دعا كون إلى التغيير الثوري في النظريات العلمية، لأن النظرة التراكمية في العلم لا تكشف عن التحيزات المعيقة لتطوره².

ويزداد الأمر وضوحا مع إمري لاكاتوس الذي كشف أيضا بشكل غير مقصود عن منبع التحيز في برامج البحوث العلمية وهو النواة الصلبة غير القابلة للتكذيب، والحزام الواقي لهذه النواة، من فروض مساعدة تحصن النواة الصلبة ضد التفنيد، فهي تتلقى ضربات الاختبارات التجريبية والتفنيد والتصويب، بينما تنجو النواة الصلبة من خطر الدحض، ومن ثم تزداد تلك النواة قوة وصلابة³.

وربما كان بول فيرابند فيلسوف العلم الثائر ضد تحيز الحضارة الغربية بأسرها وليس فقط ضد العلم، هو ذروة الاحتجاج في فلسفة العلم تجاه تحيزات العلم والعلماء، فقد رافع في كتابه ضد المنهج عن استعمال العلم كسلطة استبداد معرفي، ودعا إلى توسيع المناهج وتعددتها، لأن

¹ - Karl popper, The Logic of Scientific Discovery. Op.cit, p 14, 62, 64.

² - Kuhn, Thomas S. op.cit. P 176.

³ - Lakatos, Imre. Op.cit. P 4,33,48,69.

ذلك وحده الذي يفتح أفق الابداع المعرفي ويحاصر التحيز للمنهج الوضعي كسبيل وحيد للمعرفة¹.

وإذا رجعنا إلى العالم الثالث وبالأخص العالم العربي والإسلامي، نجد أن مشكلة التحيز تواجهنا بشدة في مجال البحث العلمي والمعرفي عموماً، بسبب أن المركزية الغربية تفرض نماذجها التفسيرية ورؤيتها للكون والحياة من موقع التحكم والهيمنة، مع أن هذه النماذج ولدت في ظل خصوصية غربية وليست بالضرورة أن تكون لها علاقة بشعوب العالم الثالث والشعوب الإسلامية أو تخدم مصلحتها، وما يزيد الطين بلة أن الحداثة الغربية أفرزت مع الزمن حضارة استهلاكية مجاوزة لقدرة الطبيعة والإنسان، وهي حضارة نبتت من النموذج المادي الغربي، لكنها انفصلت عن جذورها وأصبحت لها حركتها المستقلة، ولم يعد بإمكان أحد الادعاء بأنه قادر على التحكم فيها والسيطرة عليها بل هي الآن تقوم بتقويض كل شيء بما فيه الحضارة الغربية نفسها².

إن لكل مجتمع تحيزاته، لكن ما حدث هو أن كثيراً من شعوب العالم شرعت في التخلي عن تحيزاتها النابعة من واقعها التاريخي والإنساني والوجودي، وهرعت تتبنى التحيزات الغربية، ثم التحيزات الاستهلاكية، حتى صارت مشلولة تماماً بقوة جذب المركزية الغربية ثم المركزية الاستهلاكية العالمية، وصارت تنظر إلى نفسها وتقيم ذاتها من منظور هذه المركزية، إن المناهج التي يتم استخدامها في الوقت الحاضر في العلوم الإنسانية، ويتم استهلاكها كما تستهلك البضائع دون وعي، هي في الواقع مناهج ليست بالموضوعية على الإطلاق، كما أنها ليست محايدة كما تدعي³.

المطلب الثالث: التحيز الإسلامي

كان من نتائج هيمنة المركزية الغربية أن شعوب الأرض تبنت مكرهة أو مختارة تحيزات الحضارة الغربية المادية تجاه نفسها وتجاه المعرفة فسادت مفاهيم الغرب ونظريات العلم المادي مناهج البحث الإنساني في العالم برمته، حتى تم فرض معنى واحد للعلم بأنه: " كل معلوم

¹- Feyrabend, Paul. Op.cit, pp1-43.

²- عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي. القاهرة: دار الهلال، العدد 602، 2001، ص 33.

³- المرجع نفسه، ص 34.

خضع للحس والتجربة" وتبنت اليونسكو هذا التعريف باعتباره تعريفاً وحيداً للعلم، مع التسليم بسمة العالمية والموضوعية في المعرفة العلمية. لقد آمنت جماهير المتعلمين في الأرض بفكرة عالمية وموضوعية العلوم الغربية الطبيعية والإنسانية منها دون استثناء أو تمييز، واطمأنت إلى عالميتها وسلمت بحيادتها، ولم تستطع أن تدرك ما اشتملت عليه من تحيزات ولم تلتفت إلى ذلك حتى سقطت العقلانية في الغرب ذاته وأطلت مناهج اللاعقلانية في فلسفة العلم ومناهج ما بعد الحداثة التي كشفت تحيزات الحداثة الغربية القائمة على نموذج العلم المادي والعقل المنفصل عن القيمة والموضوعية المتلقية أو الموضوعية الديكارتية الهندسية، وهكذا بدأت مطلقاً الحداثة الغربية وإيمانها بالتقدم اللامحدود تتهاوى تحت ضربات الأفكار النسبية ودعوات التعددية المنهجية.¹

بعد أن تكشف كون أن المعرفة تعكس دائماً تحيزات الحضارة المنتجة لها، كان لزاماً على الأمم التي تنتظمها جامعة الحضارة الإسلامية أن تظهر تحيزاتاً بدورها فيما تنتجه من معارف حتى لا تبقى رهينة إمبريالية مقولات التحيز الغربي، خصوصاً وأن تحقيق الموضوعية بالشكل الذي تبشر به المركزية الغربية لا يخدم في الأخير إلا سلطة هذه المركزية على بقية العالم. لقد أدت عمليات التعامل مع الفكر الغربي ونقده باستمرار إلى الإحساس بضرورة بناء ما سماه طه جابر العلواني بـ "فقه النقد" الأبيستيمولوجي.²

أما عبد الوهاب المسيري فقد دعا إلى "فقه التحيز" حين طرح سؤال لماذا لا نضع أسس علم جديد له آلياته ومناهجه ومرجعياته يتعامل مع قضية التحيز ويفتح الاجتهاد حولها؟ واقترح المسيري تسمية "فقه" بدلاً من "علم" لأن الكلمة الأولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس كلمة "علم" التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحيادية والنهائية.³

المطلب الرابع: تحيزات الاقتصاد الإسلامي

¹ - طه جابر العلواني، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1996، ص ع.

² - المرجع نفسه، ص ف.

³ - عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي، مرجع سابق، ص ص 43-44.

إن المجال الحيوي للدين هو السلوك البشري في كل أشكاله ومراحل بدء من المعتقدات التي تحدد شكل هذا السلوك وأهدافه وانتهاء بتفاصيل السلوك الإنساني ودقائقه، ذلك أن الدين-أي دين- بحسب تعريفاته المختلفة مبني على الإيمان بأفكار ومعتقدات متجاوزة للمادة تقود الإنسان في سلوكه وفق غاية يحددها ذلك الدين؛ فهذا سيسرون (Ciceron) في كتابه (عن القوانين) يعرف الدين بأنه " الرباط الذي يصل الإنسان بالله"، ويعرفه كانط في كتابه (الدين في حدود العقل): "الدين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية"، ويقول آبي شاتل (Abbé Chatel) في كتابه قانون الإنسانية: "الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه"، أما المتكلمون المسلمون فقد اشتهر عندهم تعريف الدين بأنه: " وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات، وإلى الخير في السلوك والمعاملات".¹

ولما كان علم الاقتصاد يعرف عادة على أنه دراسة سلوك الإنسان من جهة تعلقه باستعمال الموارد النادرة في إنتاج السلع والخدمات وتوزيعها واستهلاكها، فإن ميدان علم الاقتصاد هو إذن جانب واحد من جوانب السلوك الإنساني وهو المتعلق بقضايا الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، ولما كان الدين بحسب التعريفات المتقدمة يقتضي التحيز لقيم معينة، فإن للإسلام قوله فيما يتعلق بالطريقة التي يحدد بها الإنسان نشاطاته الاقتصادية. وتأكيدا لهذه الحقيقة فإن الله سبحانه وتعالى ضرب في القرآن الكريم أمثلة متعددة للتعاليم الاقتصادية التي أنزلها على الأنبياء السابقين، ففيما يتعلق بما أنزل على نبيه إبراهيم عليه السلام يقول الله تعالى: "وَجَعَلْنَا لَهُمُ آدَمَةَ وَنَبِيَّ بَهْلَمُونَ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ" {سورة الأنبياء الآية 73}، أما رسالة نبي الله شعيب فكانت رسالة فيها الكثير من التعاليم والتوجيهات الاقتصادية كما يرويها لنا القرآن الكريم: "إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ يَا أَلَا تَتَّقُونَ (177) إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (178) تَتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا أَمْرًا (179) وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَمَلِي رَبِّ الْعَالَمِينَ (180) أَوْفُوا الْكَيْلَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْخَاسِرِينَ (181) وَزِنُوا بِالْقِسْطِ أُمْتًا تَقِيمَ (182) وَلَا تَبْخُسُوا النَّاسَ أَمْثِيَاءَ هُمْ وَلَا تَعْدُوا فِي الْأَرْضِ فَسِيلِينَ (183)" {سورة

¹ - محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت: دار القلم، ص ص 33-34.

الشعراء الآيات {177-183}. والأمر ذاته بالنسبة للأمة الإسلامية، فقد كان من أوائل ما نزل على النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى: "وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (1) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (2) وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِنُونَ (3) لَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ (5) يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ (6) " {سورة المطففين، الآيات 1-6}.

إن هذه الآيات الكريمة وعشرات أمثالها تربط السلوك الاقتصادي بعقيدة الحساب والمسؤولية أمام الله تعالى، وعلى الرغم من أن الأديان جميعها تدخلت في الشأن الاقتصادي لمعتنقيها، إلا أن بعض الأديان الروحية تعتبر أن النشاط الاقتصادي ينبغي أن لا يأخذ حيناً كبيراً من اهتمام المؤمنين بتلك الأديان، وبذلك فإن على الإنسان أن يؤدي ذلك النشاط في حدوده الدنيا، وطبقاً لذلك فإن تلك الأديان تعتبر أن أولئك الذين يقللون من نشاطهم الاقتصادي أقرب إلى الله وأن الغنى مستقبح في حد ذاته، أما الإسلام فإنه يعتبر النشاط الاقتصادي للإنسان جانباً من الجوانب المعبرة عن أداء دوره في الأرض، وكلما استزاد الإنسان من الأنشطة الاقتصادية كان هذا الدور أتم وأكمل شريطة أن يبقى محافظاً على التوازن بين جوانب الحياة وأنشطتها المتعددة، والتقوى والصالح في الإسلام ليسا مرتبطين بعلاقة إيجابية مع قلة الكفاءة الاقتصادية، بل على العكس فإن الغنى والثروة إذا كان مصدرهما مشروعاً ونبتاً في ظل ضوابط الشرع الإسلامي فهما بحد ذاتهما نعمة من الله تعالى.¹

يستمد الاقتصاد الإسلامي أصوله من مراجع الإسلام المعرفية بالأخص الكتاب والسنة، بينما يستمد الاقتصاد التقليدي أصوله من الفلسفات التي تقدم ذكرها وهي فلسفات تعتمد على العقل مصدراً وحيداً للمعرفة. هذا الاختلاف في المرجعية المعرفية يعنى أن الإسلام بكافة قواعده وأحكامه يشكل الإطار المرجعي الذي يتحيز إليه الباحث ويتقيد به في تحديد منهج البحث وأدواته ومجالاته، والغاية المستهدفة منه.

يضرب حسين غانم أمثلة على الاختلاف في نتيجة البحث بين المرجعية المادية للاقتصاد التقليدي والمرجعية المتجاوزة للاقتصاد الإسلامي من خلال أخطاء بعض الباحثين في

¹ - محمد منذر حنف، الاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يبني النظام الاقتصادي الإسلامي. الكويت: دار القلم، 1979، ص ص

الاقتصاد الإسلامي الذين يتصورون أن الاقتصاد الإسلامي لا يختلف عن الاقتصاد الوضعي إلا في بعض الإضافات أو بعض التحسينات التي لا تمس الرؤية والنموذج الكامن والمنهج المستعمل بأي تغيير، فعلى سبيل المثال:

قام أحد الباحثين بإدخال الزكاة على نموذج كينزي للتوازن الكلي، واعتقد أنه بذلك قد قدم نموذجاً إسلامياً للتوازن، متجاهلاً أن هناك اختلافات جوهرية بين الإسلام والفكر المادي الوضعي في مفهوم التوازن. وعرف باحث آخر الإسراف بأنه إنفاق كل الدخل، وقرر أن هذا هو التعريف الإسلامي، غير منتبه إلى أنه تعريف مادي يرفضه الإسلام تماماً، فالإسلام لا يهتم بالجانب المادي من الفعل الإنساني فحسب، وإنما يهتم أيضاً بالجانب الروحي والأخلاقي من هذا الفعل، ولقد عرف علماء المسلمين السرف بأنه الإنفاق من غير ضرورة، وعلى ذلك فالفقير الذي ينفق دخله المتواضع كله من أجل الحصول على القوت لا يعتبر مسرفاً، بينما الغني الذي ينفق ولو جزءاً ضئيلاً من دخله الكبير في غير ما ضرورة يعتبر مسرفاً، والأمثلة من هذا القبيل كثيرة، وكلها تؤكد ضرورة أن تكون الأنطولوجية الإسلامية كامنة في أي عملية بحثية في الاقتصاد.¹

المبحث الخامس: مرتكزات البحث في الاقتصاد الإسلامي

المطلب الأول: نقد العقل المادي

مر معنا أنه يمكن للعقل المادي أن يأخذ صوراً مختلفة، لكنه يؤكد دائماً على أن حوادث العالم هي الأوجه المختلفة للمادة المتحركة، باعتبار أن المادة هي ما هو موجود خارج روعي وخارج كل روح، ولا تحتاج إلى أي روح لكي توجد، كما أن المادة هي الواقع الأول وليست إحساساتنا وفكرنا سوى نتاج هذا الواقع وانعكاسه، بالإضافة إلى أنه يمكن للمعرفة المثبتة بالتجربة وبالممارسة العملية أن تنفذ نفاذاً تاماً إلى العالم وإلى قوانينه.²

¹ - حسين غانم، الاقتصاد الإسلامي: طبيعته ومجالاته. مصر - المنصورة: دار الوفاء، 1991، ص ص 10-11.

² - روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، مرجع سابق، ص ص 5-6.

يأخذ العقل المادي تجلياته من خلال المذاهب المادية التي يتبعها، فالنظرية الداروينية ترى أن العقل قد ظهر من خلال عملية تطور كامنة في المادة ذاتها، و الماركسية تعتقد أن العقل ظهر من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة وبقية البشر أثناء العملية الإنتاجية، أما دوركهايم فقد تحدث عن العقل الجمعي، وأنه من الجماعة بمثابة الضمير من الفرد، لكن هذا العقل الجمعي الذي يشبه الصورة الكلية المثالية، ما هو في التحليل الأخير سوى صورة تجريدية مركبة لتمثيل المجتمع مستلهمة من العقل التجريبي المادي الفردي، وهكذا فإن العقل المادي في مختلف تجلياته الفردية أو الجماعية أمين دوما لما تقول به العلوم المادية.¹

أما الفلسفات المثالية، فترى أن العقل قوة في الإنسان تدرك المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما يدرك الماهيات كالوجود والعدم والجوهر والعرض والعلية والمعلولية والغاية والوسيلة والخير والشر والجزء والكل وعلاقة كل هذه الثنائيات بعضها ببعض، ويعرف العقل وفق هذا المذهب بأنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة، فكأن هذا العقل شيء مستقل عنا.²

ورغم أن كانط يقسم العقول إلى ثلاثة هي العقل المجرد أو الخالص أو العقل المحض أي العقل القبلي الذي يسبق التجربة ويتعالى عليها، والعقل التجريبي المنصب على المعرفة الخارجية والعقل العملي المنخرط في الأخلاق والسلوك، إلا أن ثمة تأرجحا هنا بين تصنيف العقل على أنه ينتمي لعالم الطبيعة/المادي التجريبي، أي أنه جزء لا يتجزأ منها(عقل مادي)، وبين كونه يعلو عليها مستقلا عنها (عقل مثالي)، ويظهر هذا التأرجح منذ بداية تاريخ الفلسفة والفكر في العالم، فعند أرسطو نعثر على نصوص تعتبر العقل مستقبل أحاسيس مثل اللوح الذي يستقبل الكتابة، ونصوصا أخرى تعتبر العقل جوهرًا مفارقًا.³

ويلاحظ التأرجح ذاته في فكر مدرسة فرانكفورت حيث يميزون بين العقل النقدي (الذي يمكنه تجاوز الطبيعة) والعقل الأداتي وهو العقل الذي لا يحقق تجاوزا للمادة، أي العقل بوصفه آلة أو وسيلة له القدرة على منح الأهمية على نشاط ما انطلاقا من مبادئ المنفعة المادية. وقد

¹ - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 81.

² - المرجع نفسه، ص 81.

³ - محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص كتاب النفس تحقيق ألفرد.ل.عبري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994، ص 124.

حاولت المثالية الألمانية أن تحل مشكلة التآرجح هذه بافتراض تقابل وتمائل كاملين بين العقل والطبيعة، فالعقل الكلي يتجلى في كل من عقل الإنسان والطبيعة في آن واحد، ويجعل معرفة أحدهما معرفة للآخر، أي أن المثالية الألمانية انتهت في الأخير إلى نفس نهاية الفلسفة المادية رغم استخدامها ديباجات ومصطلحات تنم عن تجاوز المادة، فلا عجب إذن أن تخرج الفلسفة المادية من عباءة المثالية كما حدث مع ماركس وفيورباخ.¹

ورغم عملية التوفيق والتلفيق التي بذلها الفلاسفة الغربيون منذ فجر الحضارة الغربية للتوفيق بين العقل المادي والعقل المتجاوز وللخروج من وضعية التآرجح بينهما، إلا أن الأمر انتهى في الأخير إلى ظهور اللاعقلانية المادية التي أعلنت إفلاس العقل ونهايته. لقد اكتملت حلقات المتتالية الاستثنائية التحديشية المادية بعد أن انكشف عوارها وأدرك كثير من الفلاسفة الغربيين النقاط المظلمة في العقل المادي الحداثي الذي أصبح أداة لاستعباد الإنسان بدلا من خدمته، وقد عدد عبد الوهاب المسيري خمسة عشر صفة تميز بها العقل المادي، منها:

- أنه محكوم بحدود التجربة المادية ولا يمكنه الغوص في الجانب الإنساني من الإنسان بآماله وآلامه وروحانيته ورموزه.
- العقل المادي غير قادر على التعرف على القيمة بسبب الحدود التي وضعها على نفسه وهي حدود الرصد ما هو كائن فحسب.
- العقل المادي معاد للتاريخ، لأن التاريخ مركب ومبهم وليس بسيط، والعقل المادي يجب الصيغ البسيطة ويعادي البنى المعقدة.
- مصير العقل المادي أن يتحول إلى عقل تكنوقراطي يذعن للأمر الواقع ولا يحاول تغييره ولا الثورة عليه.
- العقل المادي لا يرصد سوى التشابه والتجانس، ويعجز عن رصد المختلف والفريد من نوعه، لذا فهو لا يرى بأن الإنسان وإن كان جزءا من الطبيعة بجسده فهو مختلف عنها بروحه.

¹ - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص 82.

- العقل المادي ينظر للواقع بمنظار كمي، ويفرض المقولات الكمية على الواقع، فيرصد الواقع باعتباره كما وأرقاما وسطحا بسيطا خاليا من الأسرار، وما يستعصي على القياس يظل بمنأى عنه ويتجاهله وكأنه غير موجود.
- العقل المادي يتهرب من مواجهة الأسئلة الكلية الكبرى، مثل مصير الإنسان بعد الموت، والغاية من الحياة، والعلاقة مع الله.
- العقل المادي لا يفهم المقدس، لذا فهو لا يعرف الحرمات ولا المحرمات، ويميل إلى نزع القداسة بكل صرامة عن كل الظواهر الإنسانية.
- العقل المادي عقل تفكيكي عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة أو التوصل للحقيقة الكلية، ومن ثم لا يوجد عند هذا العقل تمييز بين الخير والشر أو العدل والظلم، لأنه صفى ثنائية الإنسان والطبيعة.
- العقل المادي عقل إمبريالي، لا يلتزم بأي مقاييس أخلاقية وينكر الإنسانية المشتركة ويتبنى الداروينية الاجتماعية والنفعية المادية بوعي أو بغير وعي.¹

المطلب الثاني: العقل الاجتهادي المتجاوز

لهذه الأسباب يعجز العقل المادي عن دراسة الاقتصاد الإسلامي أو أي مجال معرفي آخر يستلهم التراث الروحي للإنسان، ويتجاوز السطح المادي للظاهرة الإنسانية، والبديل عن هذا العقل هو عقل نقدي اجتهادي قادر على تجاوز الحدود الحسية التي رسمها العقل المادي لنفسه، ومن ثم يمكن أن نسمي هذا العقل بـ "العقل المتجاوز" أو "العقل المسدد" حسب عبارة طه عبد الرحمن، ويمكن أن نسمي عمله "اجتهادا" أو "فقها" كما بينا سابقا.

يتسم العقل الاجتهادي بالسّمات التالية:²

- 1- ينظر العقل الاجتهادي إلى الإنسان باعتباره كائنا يملك حرية ومسؤولية، فهو وإن كان يخضع لحتميات مكوناته الحيوانية البيولوجية إلا أنه ليس بريئا مثل الحيوان

¹ - عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مرجع سابق، ص ص 85-86.

² - عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص ص 70-71.

فتنطبق عليه قوانين الطبيعة الحيوانية بشكل تام، بل يخضع لمقولات أخرى تتجاوز المادة مثل الخير والشر، والبر والخطيئة، والعاطفة والخيال وغير ذلك من الثنائيات غير الطبيعية.

2- العقل الاجتهادي لا يكتفي بالمعرفة الآلية أو الوظيفية المادية، بل يغوص أكثر في الجوانب الداخلية التي يضيفها الإنسان على الواقع، فالحقيقة لا توجد في الواقع بذاته كما تذهب إلى ذلك الفلسفة الوضعية، وإنما تقع بين الواقع الملموس، كما يحدده المجتمع من جهة، والخبرة الذاتية أو التجربة المعاشة من جهة أخرى.

3- العقل الاجتهادي لا يستسلم للواقع بل يحاول تكييفه لرؤيته وللقيم التي يؤمن بها، فمراقبة الواقع بحياد ما هي إلى مرحلة من مراحل العملية الاجتهادية، فالعقل الاجتهادي يستطيع معرفة الواقع كما يمكنه قراءة أفعال الإنسان، والقيام بنقد اتجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة في المجتمع وفي العالم، والبحث في جذور الأشياء، والقراءة بين السطور، وتأويل الأقوال والتصرفات الفردية والجماعية لمعرفة المصالح والغايات الكامنة وراءها والمعرفة والسلطة التي تسندها، أي أن العقل الاجتهادي يستطيع القيام بالتفكيك والتركيب في الوقت ذاته.

4- الحقيقة الكلية التي يدركها العقل الاجتهادي ليست مثالا أو أقنوما مفارقا تماما للإنسان مثلما تذهب إلى ذلك المثالية اليونانية، أو قوانين صارمة مجردة للعقل تشبه قوانين الفيزياء في المادة مثلما كانت تصبو إليه المثالية الحديثة، وإنما هي حقيقة فطرية كامنة في الإنسان باعتباره إنسانا يخطئ ويصيب، ودور الاجتهاد هو تصحيح الأخطاء والمقاربة بين الواقع والقيم التي يحملها الإنسان.

5- الإنسان بعقله الاجتهادي هو الذي يصنع التاريخ، وتحقق الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف من الوجود الإنساني.

6- العقل الاجتهادي يمكنه التعامل مع الغيب عن طريق الإيمان، والإيمان ليس معناه الخرافة أو مصادمة قوانين المادة، بل الإيمان بمعنى التطلع إلى ما وراء المادة من غايات يمكن فقط للعقل الاجتهادي المتدبر أن يدركها.

7- يتعامل العقل الاجتهادي مع اللغة الإنسانية بطريقة فضفاضة وأكثر توليدية واستيعابا، فالإنسان لا يخضع في حياته لعبارات العلم فحسب، بل إن أكثر ما يستعمله الإنسان لتوجيه حياته ليس العبارات التقريرية الخبرية التي يمكن التعامل معها منطقيًا، بل هو المجاز والأساليب غير المباشرة والعبارات المشحونة بالقيم والعاطفة. والجملة الاجتهادية هي عبارة ينتقل فيها العقل ليس بين الذات والموضوع، مثلما ألفنا ذلك في فلسفات المعرفة الغربية، وإنما ينتقل بين عالَمين مغلقين على ذاتهما، هما عالم المادة وعالم الروح أو الحياة الداخلية للإنسان، فالعبارات العلمية ذات الطابع الخبري لا تمثل إلا جزءا بسيطا مما يقوله الإنسان، وليس من الضروري أن كل ما يقوله العالم ويفكر فيه أو يؤمن به يكون من العلم، فللعلم وظائف محددة قوامها النقد والتصنيف والمقارنة، ومن ثم لا يستبقي العلم من المعرفة إلا ما يستند إلى سلسلة الأسباب الطبيعية ومسبباتها، وما يستقر بعد كل هذه الغرلة يسمى معرفة علمية، أي أنه لا يستقر بين يدي العالم سوى الطبيعة والمادة.¹

إن الاختلاف كبير بين العلم والفلسفة العلمية وبين العلم واستخدام نتائجه، فالحافز وراء البحث العلمي هو فهم العالم، أما الحافز وراء استخدامه فهو غزو العالم، وعندما ينمو العلم داخل عقل أداتي أو يقع استخدامه من طرف هذا العقل، يصبح العلم معاديا للروح أي معاديا للإنسان إن العالم حينما يكون إنسانا يجول عقله جيئة وإيابا بين العالمين المغلقين عالم المادة وعالم الروح والمعنى أو عالم الغيب.

هناك نماذج كثيرة لمفكرين كبار في الغرب كانوا ينتقلون بين نسقي المادة المغلقة ونسق الروح، لكن وفق ازدواجية مفصولة تماما، والنموذج الأبرز في هذا هو إيمانويل كانط في نقديه للعقل الخالص والعقل العملي، ففي نقده الثاني أحيا كانط الأفكار الدينية عن الألوهية والخلود والحرية، وهي الأفكار نفسها التي كان قد نسفها في نقده الأول، إن كانط المنطقي العالم هو الذي تحدث في "نقد العقل الخالص"، أما كانط الإنسان والمفكر فقد تحدث في "نقد العقل العملي". يبرز النقد الأول النتيجة التي لا فكاك منها لكل عقل ومنطق، ويركز الثاني على إبراز

¹ - علي عزت بيحوفيتش، مرجع سابق، ص 189.

المشاعر والخبرات والآمال التي تسيطر على حياة الإنسان، النقد الأول نتيجة النظرة التجزئية الموضوعية للواقع، أما النقد الثاني، فهو ثمرة المعرفة المنبثقة عن اليقين الروحي، والتي تحاول الإجابة عن التساؤلات الكلية والوجودية. هذان النقدان لا يلغي أحدهما الآخر، ولكنهما يقفان معا جنبا إلى جنب ليؤكدوا ازدواجية عالم الإنسان، واختلافه عن محيطه الطبيعي الحتمي.¹

يزداد الناس اليوم قناعة بأن المعرفة الموضوعية المكتملة الخالية من التحيز، والصارمة في منطقتها والمنضبطة في لغتها، والتي كان يحلم بها عقل التنوير الأوربي لم تعد ممكنة، بل إنها لم تحصل في يوم من الأيام، فكل معرفة إنسانية قابلة للنقد والمراجعة، فالمعرفة دوما نسبية وغير مكتملة، فهي تاريخية بطبيعتها أي أنها "اجتهادية"، والطبيعة الاجتهادية للمعرفة ليست أمرا جديدا بالنسبة للعقل المسلم، بل إن المفكرين المسلمين منذ فجر الإسلام كانوا يجتهدون في معرفة الواقع تماما مثلما يجتهدون في معرفة النص من القرآن والسنة.

إن "الاجتهاد" أو "النظر" أو "التأويل" هي عبارات نجدها في التراث الإسلامي، وتعني في عمومها حركة العقل المؤمن وهو يوازن ويقارب بين فهمه للنص وبين تعقيدات الواقع، مستلهما في حركته هذه القيم التي تلقاها من الدين الإسلامي من جهة، وإكراهات الواقع المادي وتعقيداته من جهة أخرى. بيد أن الاجتهاد لا يعني عدم الانضباط المنهجي كما قد يظن البعض، بل إن الضوابط المنهجية للعقل الاجتهادي أكثر صرامة من الضوابط التي وضعها العقل الأداتي لتحقيق الموضوعية في العلم، فالموضوعية الآداتية لا تهمها الغايات ولا تتحمل أي مسؤولية عن المعرفة الناتجة عن البحث الموضوعي حتى لو كانت النتيجة تفجير العالم بقنابل نووية، أو تحصيل معرفة تقنية تؤدي إلى استنزاف موارد العالم الحية وغير المتجددة في زمن قصير دون التفكير في مستقبل الأجيال القادمة.

إن الاجتهاد في المنظور الإسلامي يقع بين دفتي الحرية والمسؤولية، وحين نجد نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية تحث على الاجتهاد وتدعو إليه، فلا يعني ذلك أن لكل مجتهد أن يقول ما شاء وكيف ما شاء، بل إن الاجتهاد مسؤولية أخلاقية وأمانة إلهية، ولعل هذا ما دفع طه عبد الرحمن إلى تمييز العقل الاجتهادي المسلم بأنه ليس عقلا مجردا ماديا يدرك به الإنسان

¹ - المرجع نفسه، ص 190.

الأشياء ويختلف عن ملكة الإدراك عند الحيوان فقط في التطور ودرجة الذكاء، كما أنه ليس جوهرًا مفارقًا؛ أي ذاتًا قائمة يفارق بها الحيوان، ويستعد بها لقبول المعرفة، كما هو سائد في الثقافة المثالية الغربية المتأثرة بنظرية الفكر اليوناني في العقل، ومعلوم أن الثقافة الإسلامية في بعض مراحلها تأثرت هي الأخرى بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة على مقتضاها.¹

وقد عاب ابن خلدون على العقل الإسلامي انحراجه في هذا النوع من العقلانية واعتبره من العلم غير النافع، لأن العلم النافع هو ما كان العقل فيه متحركًا بين عالم الواقع وعالم الآخرة، وكان العالمُ المشتغل به متخلفًا بأخلاق العلماء، يقول ابن خلدون: "العلم الحاصل عن الاتصاف ضرورة، هو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف، وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم، حتى يقع العمل ويتكرر مرارا غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة، فإن العلم الأول مجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفعة، وهذا علم أكثر النظائر".²

ويوافق طه عبد الرحمن على ما قاله ابن خلدون فيعتبر أن التوصيف الجوهرى للعقل فيه نزعة تشيئية وتجزيئية؛ تشيئية لأنها تجمد الممارسة العقلانية بأن تنزل عليها أوصاف الذوات، ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلا عن أوصاف أخرى للعقل لا تقل تحديدا لماهية الإنسان كـ "العمل" و "التجربة" مثلا، فلو جاز التسليم بجوهرية العقل، فلأن يجوز التسليم بجوهرية العمل وجوهرية التجربة من باب أولى، فيكون العمل هو الآخر ذاتا قائمة بالإنسان، كما تكون التجربة جوهرًا مفارقًا مثله مثل جوهر العقل، وهذا يؤدي إلى تجاهل حقيقة وحدة الإنسان في تكامل أوصافه وتداخل أفعاله.³

هذا الجانب العملي في توصيف العقل كان هو الغالب في مفهوم العقل عند المفكرين المسلمين، خصوصا من كان منهم غير متأثر بالفلسفة اليونانية، أو كان متأثرا بها ولكنه واع بمخالفتها للرؤية التوحيدية الإسلامية مثل أبي حامد الغزالي في كتاب العلم من كتابه "إحياء علوم الدين" حيث دافع عن العقل العملي الإسلامي وعن قيمته بالنسبة لما هو منصرف إلى معنى

¹ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997، ص 17.

² - عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، ص365.

³ - طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 18.

طاعة الله لا بما هو مهتم بالنظر في المجردات، وهذا ما يجعل للعمل دلالة مركزية بالنسبة لحقيقة العقل المعرفية والوجودية.

لا يعتبر أبو حامد الغزالي المعرفة غاية في ذاتها، بل هي مرآة للسعادة في الدنيا والآخرة، وتحدث عن معاني أربعة أصبغها من سبقوه على العقل وهي:¹

أولاً: العقل باعتباره استعداداً لقبول العلوم، بتوجهه للعلوم النظرية والصناعات الفكرية قبولاً وتفكيراً.² وهذا معناه أن العقل ليس مجرد علوم ضرورية دون مركز يتسلمها ويدبرها، فالطابع النظري لهذا العقل الغريزي لا يعني أبداً استقلاله، بمعنى دخوله في منظومة عقلية مكتفية بذاتها، مثلما تدعي الفلسفة اليونانية والفلسفات العقلانية الغربية الحديثة، بل إن العقل لا يمكن أن يقوم بفعله إلا إذا سندته مرجعية متجاوزة له ومتعالية عليه هي في الحالة الإسلامية القرآن أو الشرع، وفي هذا يقول: ونسبة القرآن والشرع إلى هذه الغريزة في سياقها إلى انكشاف العلوم لها كنسبة النور إلى البصر.

ثانياً: العقل باعتباره معارف ضرورية، ويعرف الغزالي ثاني العقلين بقوله: "هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الاثنين أكبر من الواحد، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد". وهذا العقل هو الذي يسميه الفلاسفة بالعقل "القنية" أو "الملكية" أو "العقل المنفعل" غير أن الغزالي لا يعطيه لقباً، ربما لكونه يفتقر إلى كيان قائم بذاته، أي أن العقل الثاني هو من مخرجات العقل الأول. ثالثاً: العقل باعتباره تجارب بمجاري الأحوال، وهذا العقل هو أيضاً عبارة عن معارف، إلا أنه يختلف عن العقل الضروري في كون علوم هذا العقل "تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال عنه عاقل في العادة".³

هذا العقل التاريخي يتبع طريقاً في المعرفة يشبه طريق الفهم عند ماكس فيبر أو التجربة المعاشة عند دلتاي، حيث تستفاد المعرفة من مخالطة الناس وفهمهم من خلال رصيد التجربة والفهم الذي يكتسبه الإنسان بالمخالطة. ويبدو أن هذا العقل عند الغزالي لا زال عقلاً دنيوياً،

¹ - محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب. بيروت: دار الطليعة، 1990، ص ص 89-95.

² - محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، ج1، ص 85.

³ - المرجع نفسه، ص 85.

إذ ليس همه بالأساس الطاعة بأشكالها المختلفة، وإنما هو "كثرة الإصابة وسرعة الإدراك" أو ما يسمى بالحس السليم، وبالجملة فهذا العقل هو عقل ممارسة، باعتبار أن الممارسة هي تجارب بمجاري الأحوال، أو هو عقل الانخراط في مجرى الأحداث وملابسة الظواهر والتغيرات والأشياء كمسلسل يجري، ومعاينتها كأحوال عارضة لا كحقائق جامدة. ومن ثم يكون هذا العقل قابلاً لكل احتمال، أي قابلاً لأي تغير أو طفرة، وليس لإدراك القوانين الصارمة للأشياء الثابتة، ومن ثم يكون هذا العقل جدلياً في مقابل عقل الفلاسفة الميتافيزيقي الذي كان يسعى إلى تطويق الحقيقة والإمساك بها بعيداً عن أجواء الممارسة ومجاري الأحوال¹.

رابعاً: عقل معرفة العواقب وقمع الشهوات، يصف الغزالي هذا العقل بأنه: "الثمرة الأخيرة والغاية القصوى" للعقول الثلاثة الأولى. وهي ثمرة عملية بجانبها المعرفي والقمعي، إذ المعرفة المختصة بإدراك عواقب الأمور، هي التي تحرك المرء نحو قمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة. لذلك كان الغزالي مضطراً لاستعمال مفهوم القوة لوصفه بدل مفهوم العلوم، سواء كانت علوماً ضرورية أو تجريبية: "فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب لا بحكم الشهوة العاجلة"².

إن عقل المعرفة القامعة غير محتاج إلى العلوم بمقدار احتياجه إلى القوة باعتبارها طاقة غريزية يستطيع بها أن يقف اندفاع الجسد ويؤجل مطالباته العاجلة. هكذا يبدو عقل كتاب الإحياء غريزة مضادة للغريزة أو غريزة لكبح جماح الغريزة، وتستلزم هذه الطبيعة الضدية لغريزة العقل أن يكون مشتركاً في طبيعة واحدة مع الغريزة الجسدية، لاسيما وأنه لا يمكن مقاومة الاندفاع إلا باندفاع مضاد، لا بأفعال عقلية مجردة ساكنة، وبخلاف قوة العقل الأول، التي هي استعداد للصيرورة أي استعداد للوجود، فإن قوة هذا العقل تبدو قوة إيجابية بمعنى ما، أي قوة بمعنى الفعل لكن من حيث هو فعل سلبي في معظم الأحيان، أي فعل يمنع الشهوة من التحقق العاجل، إلا أنه إذا كان معنى قوة العقل الرابع هو معنى الفعل المانع للحدوث والقامع لتحقيق

¹ - محمد المصباحي، مرجع سابق، ص 92-93.

² - محمد أبو حامد الغزالي، مرجع سابق، ص 86.

شهوة الجسد، فإن الفعل سيكون مضادا للفعل، أي سيكون فعلا من أجل إعدام فعل أو تأجيله، في أغلب الأحيان.¹

ولا يمكن أن ينجز هذا العقل وظيفته العدمية إلا بعد قيامه بعملية سابقة تعطي الدلالة لفعله القمعي، وهي عملية تقدير اللذات والشهوات عبر سلم للأسبقيات بين اللذات الآجلة واللذات العاجلة، اللذات الشرعية واللذات المحرمة. وهذا ما يضيف على هذا العقل صفة أخرى إلى جانب صفة التضاد، وهي صفة "المكيالية"، إن فعل المواجهة لا يكون إلا انطلاقا من إدراك العاقبة وتقديرها، إلا أن ذلك لا يتم إلا بمكيال يقتضي التمييز بين الخير والشر. ومن هنا تصبح المعرفة مكيالا لعواقب الأمور، ومعيارا للأفعال، وقسطاسا للانفعالات والأفكار، وحسب الغزالي، لا يمكن أن يكون المكيال شيئا آخر في كتاب الإحياء سوى الشريعة؛ فالشريعة مقياس الأفعال، مقياس الخير والشر، والسعادة والشقاء. وهكذا نتقل من العقل كغريزة إلى العقل كشرعية.²

ولا يختلف موقف ابن تيمية عن موقف الغزالي في إنكار جوهرية العقل -أي كون العقل أقنوما قائما بذاته- وإثباته لمفهوم العقل كغريزة أو فعل من أفعال الإنسان، يعرف ابن تيمية العقل فيقول: "العقل في لغة المسلمين مصدر عقل يعقل عقلا، وهو أيضا غريزة في الإنسان، فمسماه من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بأنفسها، أما عند الفلاسفة فمسماه من النوع الثاني أي القائم بنفسه"³.

بهذا التعريف يناقض ابن تيمية الفلاسفة الذين يقولون بأن العقل جوهر قائم بنفسه، ويطلقون عليه من الأسماء، ما يجعل له من القدرة والجبروت الشيء الفائق لقدرة المخلوقات البشرية. وإذا كان ابن تيمية يرى العقل من باب الأعراض، لا من باب الجواهر، فلأن الجواهر القائمة بنفسها إنما تفعل ولا تنفعل، تحكم ولا يحكم عليها. والغرائز الإنسانية لا تخرج عن كونها أدوات محرّكة للنشاط البشري، وفاعلة في كثير من الميادين الإنسانية، بحيث أنها تدفع الكائن نحو إشباعها لتهدأ وتستقر، والغريزة تنفعل إزاء ما يثير فيها من المطالب الملحة، فتتأثر بنشاط الفرد

¹ - محمد المصباحي، مرجع سابق، ص 93.

² - المرجع نفسه، ص 94.

³ - أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، الرد على المنطقين. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1976، ص 196.

وتؤثر بدورها في نشاطه، وكل ذلك في حلقة متصلة أوثق الاتصال بقطب الدائرة التي تدور فيها، وهو الجسم المادي أو الحواس¹.

المطلب الثالث: الشريعة والاقتصاد

إن لكل نظام اقتصادي عقيدته الفلسفية التي تعكس تحيزاته وقيمه، وعلى تلك العقيدة والقيم تقام قواعد النظام وبواسطتها تحدد أهدافه العامة. وكذلك فإن المبادئ الأساسية والمعطيات الأولية للنظام الاقتصادي إنما تنبثق عن مثل هذه العقيدة، ومن جهة أخرى فإن تفاعل هذه المبادئ الأساسية والمعطيات الأولية مع واقع مادي وإنساني معين يشكل المحك العملي الذي يقاس عليه نجاح النظام.²

لكن يبقى لدينا إشكال في معايير تقييم هذا النجاح، ذلك أن العقل المادي الأداتي يقيس النجاح بمقياس كمي تقني، فالنمو مثلا بالنسبة إليه هو مؤشر نجاح، لأنه قابل للقياس ويمكن تكميته رياضيا، لكن المساواة وتكافؤ الفرص ومستقبل الأجيال والسكينة النفسية والحلم الإنساني في العدالة الاجتماعية، بل حتى آثار هذا النمو على مصادره الطبيعة من تدهور في البيئة وعجز الطبيعة على التجدد والتلوث، لا تهم العقل الاقتصادي الأداتي، لأنه لا يفهمها ويستبعدا أو يهملها تماما من تحليله.

لكن "عقل الشريعة" أو العقل المجتهد الإسلامي، يستطيع الإمام بهذه الأبعاد بسبب تعددية أبعاده وحركته غير المقيدة بين نسق المادة ونسق الروح أو بين النسق المادي والنسق الإنساني. إن القرآن الكريم هو المصدر النصي الأول للشريعة الإسلامية، وهو في خطابه للبشر يتنقل بين المستويات المختلفة للعقل الإنساني، تارة بالتوجه إلى الجانب النظري البرهاني، وتارة بالتوجه إلى الجانب الداخلي الروحاني، وتارة يزاوج بين الخطابين في سياق واحد، والقرآن الكريم في خطابه يجمع بين ما هو ثابت وما هو متغير بالنسبة إلى الإنسان، فخط العلم البشري وعمارته للعالم هو دوما في تراكم وتبدل، وأحيانا تتقدم معارف وتختفي أو تهمش معارف

¹ - محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري. بيروت: المكتب الإسلامي، 1979، ص ص 183-184.

² - محمد منذر قحف، مرجع سابق، ص 19.

أخرى، بينما لا تختلف ولا تتغير غرائز الإنسان الأساسية، وأشواقه الروحانية، فكما لم يتغير سعي الإنسان إلى الطعام والجنس لم يتغير كذلك موقف الوحي الإلهي من ذم الخيانة ودعم الفضيلة، والحث على العدل والنهي عن الظلم، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.¹

ونظرا لطبيعة العقل الاجتهادي التوليدي الإسلامي المركبة وخاصة التنقل لديه بين نسقي المادة والروح المغلقين المكتفين بذاتهما- وهي الخاصة التي تشكل الفارق الأساسي للعقل الإسلامي المتجاوز عن العقل المادي والأداتي أحادي البعد- فإن هذا العقل لا يعادي كل الأدوات المنهجية الشارحة التي يستعملها الاقتصاد التقليدي، لكنه يرفض الكثير من مقولاته الكامنة وتحيزاته المتخفية وراء الشروح والأدوات، فالعقل الإسلامي المستند إلى الشريعة الإسلامية يرفض بما لديه من خاصية القمع والمكياج التي بينها أبو حامد الغزالي الاحتكار والربا (أو الفائدة كما يسميها الاقتصاد الوضعي) والغرر وغير ذلك من الممارسات التي تنهى عنها الشريعة الإسلامية.²

المطلب الرابع: فقه الاقتصاد

حين نذكر كلمة "فقه" يتبادر إلى الأذهان التعريف الشائع عند الفقهاء وهو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"، لكن الفقه الذي نريده هنا ليس المقصود به المعرفة بالأحكام الشرعية وإنما المقصود هو حركة العقل الاجتهادي في دراسة نشاط الإنسان باعتباره مخلوقا واعيا، يتعامل مع تفسير الظواهر الإنسانية باعتباره اجتهادات ظنية لا باعتباره حقائق موضوعية صلبة مثلما هو حاصل في العلوم الاجتماعية المعتمدة على محاكاة مناهج الفيزياء والبيولوجيا وعلوم الطبيعة بصفة عامة، والتي انتهينا إلى أنها غير صالحة لدراسة الإنسان خصوصا الجوانب الداخلية (الروحية) منه، بسبب واحدتها المادية واختزاليته المفرطة، فكان لا بد للعقل الاجتهادي المتجاوز من منهج يلائم طبيعته، وهو منهج ينطلق من نموذج ممتلئ بالمقولات التي تشكل ما يصطلح على تسميته بـ "الشريعة".

¹ - يوسف كمال محمد، فقه الاقتصاد الإسلامي: النشاط الخاص. الكويت: دار القلم، 1988، ص18.

² - المرجع نفسه، ص 18.

إن "الفقه" بمعناه الاصطلاحي عند الفقهاء يقتصر على الاستنباط من النصوص الشرعية سواء حدث ذلك بشكل مباشر عن طريق تتبع دلالات الألفاظ وفق أصولها اللغوية أو بطريق غير مباشر عن طريق القياس والأدلة الأصولية الأخرى، ومن جهة أخرى فإن الفقه الذي نريده هنا هو مدلول معرفي بالمعنى الكلي والنهائي، والمقصود بالكلي ما يشمل جميع الأجزاء، وليس بمعناه الفلسفي الذي هو الحقائق التي لا تقع تحت الحواس، بل تدرك بالعقل والمنطق فحسب، وعلى هذا فإن كلمة كلي تشمل الشيء في جوانبه كافة، ما يقع منه تحت حكم الحواس وما لا يقع، أما كلمة نهائي فتعني أقصى ما يمكن للشيء أن يبلغه، فالنهائي يحوي بين طياته الغائي.¹

يقترب من مدلول الفقه الذي نريده مدلول آخر هو "النظر" الذي يعرفه القاضي عبد الجبار المعتزلي بأنه: "تقليب الحدقة الصحيحة نحو المرئي، التماسا لرؤيته، وعن الرحمة والإحسان، وعن نظر القلب"²، فالنظر بهذا المعنى هو فعل مركب من جملة أفعال هي الحس والعقل والعاطفة، فحسب رأي القاضي عبد الجبار إنه "لا ناظر بقلبه إلا مفكرا، ولا مفكرا إلا ناظرا بقلبه، وبهذا تعلم الحقائق، ألا ترى أنه لما كان لا جسم إلا طويلا عريضا عميقا، ولا يختص بهذه الصفة إلا جسما، علم أن المستفاد بقولنا جسم، فكذلك القول في الفكر، والفكر هو تأمل حال الشيء، والتمثيل بينه وبين غيره، أو تمثيل حادثة بغيرها، وهذا ما يجده العاقل من نفسه إذا فكر في أمر الدين والدنيا، ألا ترى أن الخائف من سبع في الطريق يفكر في وجه التخلص، وكذلك التاجر يفكر في طريقة الربح، وكذلك المقوم يفكر في طريقة العادة في بيع أمثال المقوم، والناظر فيما يلزمه النظر فيه من جهة الدين، يفكر في الأدلة على اختلافها. وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه في حقيقة النظر"³.

والنظر عند المعتزلة فعل كسائر الأفعال يصدر عن إرادة العبد وقدرته، ويجوز فيه القلة والكثرة، ويستحق الثواب والعقاب، وينطبق عليه مبدأ الحسن والقبح. وما دام النظر فعل من

¹ - عبد الوهاب المسيري، "في أهمية الدرس المعرفي"، إسلامية المعرفة، العدد 20، 2000، ص ص 109-110.

² - عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف تحقيق إبراهيم مذكور. القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة، 1962، ج12، ص4.

³ - المرجع نفسه، ص 5.

أفعال العباد، أمكن أن يتولد عنه فعل آخر هو من عمل الإنسان أيضا¹، وفكرة "التولد" في المعرفة عند المعتزلة توسع فيها بشر بن المعتز، وذكر لها تطبيقات كثيرة من بينها تولد العلم عن النظر².

وسواء أخذنا بمسمى الفقه أو النظر، فإن المعنى الإبستمي الذي نريده بأحدهما ينطلق من مفهوم للحقيقة ليس هو المفهوم الوضعي للحقيقة التي تعني الشيء الموجود في الواقع المادي المنظور بحيث يمكن التحقق منه مباشرة عن طريق الحواس، ولا هو المفهوم البراغماتي للحقيقة بمعناه النفعي الأداتي وليس بمعنى معرفة الحقيقة كجوهر في ذاته. إن الحقيقة التي نريدها هنا تتخذ مستويين اثنين؛ المستوى الأول هو الحقيقة المطلقة وهي الحقيقة كما يعرفها الله تعالى باعتباره خالق كل شيء، وهذه الحقيقة ليست معروفة بالكامل بالنسبة للإنسان، كما أنها ليست محجوبة عنه بالكامل، لذلك يكتفي الإنسان دوما بالجوانب المتكشفة من الحقيقة، ويعتبرها كافية لمزاولة حياته وللإجابة عن الأسئلة التي يطرحها، أي أن الحقيقة التي يتعامل معها الإنسان هي الحقيقة من المستوى الثاني وهي الحقيقة الظنية أو الحقيقة الاجتهادية وأحيانا الحقيقة بمعنى الإيمان أي الحقيقة العرفانية التي قد تصل عند صاحبها إلى درجة كبيرة من الإقناع، لكنه إقناع ذاتي لا يتجاوز صاحبه، ولا ينتقل إلى الآخرين إلا إذا أحاطت به ظروف داخلية روحية مشابهة.

ولا بد حين نريد الاقتراب من الحقيقة في مستواها الثاني الاجتهادي من أن نقر بتحيزاتنا أي أن نظهر نظرنا إلى الكون والحياة ومنطلقنا المعرفية الكلية والغائية، فادعاء الحياد هنا لا ينفع، بل ربما كان مضللا ويعد بأكثر مما يعطي، ولعل من الملاحظات الطريفة في الممارسة البحثية ما قاله عبد الله إبراهيم من أن اعتماد منهج المعاينة الوضعية الذي لا ينطبق تماما على الظواهر الداخلية للإنسان أدى على الدوام إلى إثبات علمية الفكرة التي ينطلق منها الباحث، فلا يوجد باحث اجتماعي واحد -حسبه- منذ نشأة العلوم الاجتماعية وحتى وقتنا الحاضر لم ينجح في إثبات علمية الفكرة التي انطلق منها، وعند هذه النقطة يظهر الوجه الآخر من الصورة ذاتها، فالأسباب نفسها التي فرضت سهولة تحول الفكرة إلى مرحلة أولى في البحث الاجتماعي،

¹ - المرجع نفسه، مقدمة المحقق، ص ٥.

² - المرجع نفسه، ص ٥، و ص 76.

على حساب المعاينة، تفرض في الوقت نفسه نمطا من أنماط المعاينة ينتهي إلى إثبات علمية الفكرة على الدوام، وبالتالي، يعيد إنتاج الاختلافات والتباينات بين الباحثين الاجتماعيين لأن كل باحث بينهم يصل إلى إثبات علمية فكرته، في موضوع البحث نفسه الذي يكون الباحث الآخر قد أثبت علمية فكرته فيه، ولو كانت الفكرتان مختلفتان ومتباينتان ومتعارضتان.¹

وما ينطبق على العلوم الاجتماعية عموما في هذه النقطة ينطبق من باب أولى على علم الاقتصاد، تروى هذه القصة الطريفة عن أستاذة الاقتصاد البريطانية الشهيرة جون روبنسون (Joan Robinson)، وهي أن زميلا لها في نفس جامعتها (جامعة كامبريدج)، وهو أستاذ للرياضيات قال لها باندهاش شديد: لقد لاحظت على أسئلة الامتحانات التي تضعونها لطلبة الاقتصاد أنها لا تكاد تتكرر بين عام وآخر، بل لعلها هي نفس الأسئلة التي تكررناها عاما بعد آخر، بينما نحن الرياضيين لا بد أن نغير الأسئلة باستمرار، حتى لا يكون من الممكن للطلاب النجاح في الامتحان بمجرد حفظ إجابات الأسئلة الماضية فكيف تستطيعون أنتم الاقتصاديين أن تميزوا بين الطالب النجيب وغير النجيب وأسئلتكم ثابتة لا تتغير؟ أجابته الأستاذة روبنسون ضاحكة: صحيح أننا لا نغير الأسئلة من عام لآخر، وذلك لسبب بسيط جدا هو أننا نغير الأجوبة!²

كانت الأستاذة تشير بالطبع وبنوع من السخرية، إلى أن الاقتصاديين يغيرون رأيهم باستمرار في القضايا الاقتصادية، سواء فيما يتعلق بالسياسة الاقتصادية المتبعة، أو حتى في النظرية الاقتصادية نفسها، فهم مرة ينادون بتواصل الدولة في الاقتصاد، ومرة يطالبونها بعدم التدخل، مرة يجذبون توازن الموازنة العامة، ومرة أخرى يفضلون عدم توازنها. ولكن حتى فيما يتعلق بمسألة أساسية من مسائل النظرية الاقتصادية، وهي مسألة العوامل المحددة للثمن، تجدهم مرة يقولون إن ثمن السلعة يتحدد طبقا لما بذل فيها من عمل، ومرة يقولون إنه يتحدد طبقا لما تجلبه السلعة من منفعة، ومرة ثالثة يقولون: بل يتحدد ثمن السلعة بالعرض والطلب، ولا عجب

¹ - عبد الله إبراهيم، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2011، ص 95.

² - جلال أمين، "أسئلة الاقتصاديين وإجاباتهم"، الهلال، العدد 09، سبتمبر 2001، ص 52.

أن قال الاقتصادي المعروف جون ماينارد كينز (J.M.Keynes) إنك إذا طلبت من ستة اقتصاديين أن يخبروك برأيهم في قضية ما حصلت منهم على سبعة آراء!¹

وإذا كانت إجابات الاقتصاديين دائمة التغير فهذا ليس كل الحقيقة كما يقول جلال أمين، بل الحقيقة هي أن الاقتصاديين يغيرون أسئلتهم أيضا، وهذا الشق من الحقيقة لا يقل أهمية عن شقها الأول، لنأخذ مثلا هذا السؤال الشهير عن العوامل التي تحدد ثمن السلعة، وهو السؤال الذي تحدد الإجابة عنه ما يعرف بنظرية الثمن أو القيمة، والذي يعتبر الآن من أهم الأسئلة في علم الاقتصاد، ألا يدعو للاستغراب أن تمر أكثر من ألفي سنة من تاريخ الفكر الإنساني دون أن يهتم أحد من المفكرين أن يسأل هذا السؤال؟ فالمفكرون اليونانيون رغم اهتمامهم بقضايا الفكر الإنساني بل وبعض المسائل ذات الصلة بالاقتصاد أيضا لم يبدوا أي اهتمام بالسؤال عن العوامل المحددة للثمن وقل مثل هذا عن المفكرين الذين جاءوا من بعدهم من الرومان والمسلمين ومفكري العصور الوسطى الأوروبيين. كان هؤلاء جميعا من أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد حتى سانت توماس الأكويني وابن خلدون في القرن الثالث عشر بعد الميلاد أي بعد سبعة عشر قرنا إذا تكلموا في أي شيء له علاقة بالاقتصاد حولوا القضية على الفور إلى قضية أخلاقية: هل يجوز هذا الأمر أولا يجوز؟ هل اقتضاء فائدة على القروض أمر أخلاقي أو غير أخلاقي؟ متى يكون الأجر عادلا أو غير عادل؟ وعندما جاء بعد ذلك الكتاب المعروف باسم التجاريز ابتداء من القرن الخامس عشر وحتى منتصف القرن الثامن عشر، وكتبوا في مسائل اقتصادية لم ينشغلوا هم أيضا بهذه القضية، قضية تحديد الأثمان، بل لم يثيروها إطلاقا، وإنما كان السؤال الذي شغلهم هو كيف تزيد الدولة من حجم ما تملكه من الذهب؟ وبعدها جاء الطبيعيون ولم يشغلوا بالهم بأن يسألوا هذا السؤال ما الذي يحدد أثمان السلع؟ بل أثاروا السؤال: ما هو المصدر الأساسي للثروة والذي يمكن أن ترد إليه كل ما تنتجه الدولة من سلع؟ وكيف يجري تداول هذه السلعة من طبقة إلى أخرى؟ وهكذا يمكن أن نذكر أمثلة كثيرة عن تغيير الاقتصاديين لأسئلتهم من عصر إلى عصر، فالاقتصاديون التقليديون الإنجليز منذ آدم سميث وحتى سنة 1870، كان أهم ما يشغلهم هو السؤال عن عوامل زيادة ثروة الأمم، وفيما

¹ - المرجع نفسه، ص 53.

إذا كان بالإمكان التحكم في هذه الزيادة أو ما نسميه الآن "النمو الاقتصادي"، ولكن الاقتصاديين التاليين لهم من 1870 إلى 1936، لم يعتبروا هذا السؤال مهماً، إذا اعتبروا النمو الاقتصادي واستمراره بمعدل سريع، من قبيل المسلمات، ومن ثم لا يجوز القلق بشأنه. وعندما كتب كينز كتابه الشهير سنة 1936 كان السؤال الذي يقلقه يتعلق بالعوامل التي تحدد مستوى العمالة الكاملة، بسبب شيوع البطالة وقتها. ولما جاء عصر التضخم الجامح في السبعينات حول الاقتصاديون اهتمامهم من السؤال عن العوامل المحددة لحجم العمالة والبطالة إلى السؤال عن عوامل التضخم والطرق المثلى لعلاجها¹.

ربما يقول البعض بأنه لا يوجد أمر غريب في هذا التغيير المستمر لما يطرحونه من أسئلة، إذ من الطبيعي أن يثير الذهن أسئلة مختلفة كلما حلت ظروف مختلفة، وإنما الغريب حقا هو تغيير الاقتصاديين المستمر لما يقدمونه من إجابات على السؤال الواحد. إن هذا ما كانت الأستاذة جوان روبنسون تسخر منه، فعلماء الفيزياء والكيمياء مثلا ناهيك عن المشتغلين بالرياضيات لا يقدمون لنا إجابات مختلفة على نفس السؤال كلما مضى عصر وجاء عصر، إنهم قد يزيدون إجاباتهم دقة لكنهم لا يغيرونها تغييرا جذريا، وقد أشرنا من قبل إلى تغيير الاقتصاديين لإجاباتهم عن سؤال ما الذي يحدد الثمن؟ من القول بأن الذي يحدد ثمن السلعة هو كمية العمل المبذول في إنتاجها، إلى القول بأنه كمية المنفعة التي تجلبها لمشتريها، إلى القول بأن الثمن يتحدد بالعرض والطلب².

لكن حتى هذه الإجابة الأخيرة "العرض والطلب" التي يميل الاقتصاديون اليوم إلى اعتبارها هي الإجابة الأخيرة كان الماركسيون -الذين يعتبرون أنفسهم علميين أيضا في نظرياتهم الاقتصادية- يرفضونها ويفضلون عليها نظرية ماركس التي تحدد ثمن السلعة بما يبذل فيها من عمل. ولا نستغرب أن تتغير الإجابة عن قريب بل لقد تغيرت بالفعل مثلما يرى جيرمي ريفكين (Jeremy Rifkin) أنه في العصر الجديد الذي سماه عصر الوصول (The Age of Access) تفسح الأسواق المجال لعالم الشبكات وتستبدل الملكية بصورة مضطربة بـ "إمكانية

¹ - جلال أمين، أسئلة الاقتصاديين وإجاباتهم، مرجع سابق، ص 53-54.

² - جلال أمين، أسئلة الاقتصاديين وإجاباتهم، مرجع سابق، ص 55.

الوصول"، وقد بدأ الأفراد والشركات بالتخلي عن الحقيقة المركزية في الحياة الاقتصادية الحديثة أي التبادل السلعي بين البائع والمشتري في الأسواق، إن هذا لا يعني أن التملك سيختفي في عصر الوصول القادم -حسب ريفكن- بل على العكس إن الملكية ستستمر بالوجود ولكن إمكانية تبادلها في الأسواق ستكون أقل احتمالاً بكثير. وبدلاً من ذلك سيتمسك المجهزون بممتلكاتهم في الاقتصاد الجديد وسيعرضونها للإيجار ويتقاضون أجر دخول أو اشتراك أو انتساب لدخولها الوقي أو قصير المدى. وفي اقتصاد الشبكات سيكون الوصول إلى الممتلكات المادية والفكرية من قبل الشركات التجارية أكثر احتمالاً من تبادلها. إن تملك الأسهم المادي والذي كان في قلب النموذج الصناعي للحياة سيصبح على أي حال أكثر هامشية في العملية الاقتصادية، والأكثر احتمالية أنه سيعتبر من قبل الشركات نفقة ضمن كلفة التشغيل فحسب، بدلاً من كونه أحد الموجودات، أي أنه شيء يمكن اقتراضه، بدلاً من امتلاكه.¹

يدافع الاقتصاديون دوماً عن مواقفهم فيقولون مثلاً عند مقارنة إجاباتهم بالإجابات في العلوم الطبيعية والعلوم الدقيقة بأن الخصائص المادية للظواهر الطبيعية والكيميائية لا تتغير من وقت لآخر، أو بين بلد وآخر، أو على الأقل لا تتغير بقدر ما تتغير به الظواهر الاقتصادية، فالاقتصادي إذن لا يغير لونه وجلده كما أنه لا يناقض نفسه، بل هو فقط يقول النظرية المناسبة في الوقت المناسب.

حبذا لو كان هذا التبرير من طرف الاقتصاديين موافقاً لموقفهم المنهجي، إذن لاقتربوا من المنهج الذي نحن بصدده وهو المنهج الاجتهادي الذي يعامل الظواهر الاقتصادية بطريقة فضفاضة، بحيث يطرح الاقتصادي أحكامه باعتبارها وجهات نظر قابلة للنقاش وللأخذ والرد والتصويب والتخطئة، لكن الاقتصاديين يصرون كلما قدموا لنا إجابة جديدة على اعتبارها قانوناً صارماً، وأنها صالحة لكل زمان ومكان، أي أنها علمية وعالمية، وأنهم اكتشفوا أخطاء السابقين وأن إجاباتهم هي الإجابة النهائية. لقد فعل ذلك آدم سميث مؤسس علم الاقتصاد، في القرن الثامن عشر، مثلما فعله كينز في القرن العشرين، الأول قدم نظريته على أنها صالحة لكل الأمم

¹ - جيمز ريفكن، عصر الوصول ترجمة صباح صديق الديمولوجي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009، ص 29.

عبر العصور، والثاني سمي كتابه "النظرية العامة" ظلنا منه بأنها نظرية عامة حقاً، أي صالحة لكل زمان ومكان¹.

إننا نقرب الآن من تعريف منهج "الفقه" في البحث الاقتصادي، ولعله تعريف أقرب إلى ما يتداوله اللغويون لمعنى المفردة من المصطلح المتداول لدى الفقهاء المسلمين، فالفقه في اللغة مداره على "فهم الشيء"²، يقول الراغب الأصفهاني في تعريفه: "هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد فهو أخص من العلم. وقال أبو الحسين في المعتمد هو: فهم غرض المتكلم وقيل: هو كل معلوم تيقنه العالم به عن فكر، وقيل: الفقه فهم الأشياء الدقيقة، فلا يقال فقهاء أن السماء فوقنا"³.

المطلب الخامس: التقليد الوضعي لدى بعض الباحثين في الاقتصاد الإسلامي

بهذا المعنى الذي قرناه، يكون العقل الفقهي الاجتهادي هو الأقدر على التعامل مع المسائل الاقتصادية بتحيزاتها وتغير أسئلتها وأجوبتها، خصوصاً بعد أن تبين أن دعوى الحياد القيمي في البحث الاقتصادي هي دعوى مصادمة تماماً لحقيقة هذا العلم أو المجال المعرفي إذا أردنا تدقيق العبارة، وبهذا الفهم أيضاً نخرج من حالة الانبهار التي يقع فيها الكثير من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي ممن يتعامل مع النظرية الاقتصادية فيسحره الكم الهائل من المعادلات والمنحنيات ويظن بأن ما تعبر عنه تلك الرموز هو الجانب العلمي من الاقتصاد، وأنه نتيجة للدراسة الوضعية المحايدة للواقع الاقتصادي، وأن الاقتصاد الإسلامي سيتحقق له ما تحقق للاقتصاد الوضعي حينما يطبق كمذهب على أرض الواقع، فتكون له فرصته أيضاً ليدرس دراسة علمية كالاقتصاد الوضعي. وهذا الرأي في الواقع يصب تماماً في رصيد الفلسفة المادية الوضعية المثبوتة في ثنايا العلوم الاجتماعية الغربية أو هو لب النزعة الواحدية المادية التي تزعم بأنه بمقدورها دراسة الواقع الإنساني بنفس المناهج الآلية التي نستعملها في علوم الفيزياء والطبيعة. وقد تابع هذه الرؤية باحثون كبار في الاقتصاد الإسلامي على رأسهم محمد باقر الصدر، الذي كان

¹ - جلال أمين، كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية. القاهرة: دار الهلال، سلسلة كتب دار الهلال، العدد 614، 2002، ص 9-10.

² - أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير تحقيق عبد العظيم الشناوي. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ، ص 479.

³ - محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه تحقيق عبد القادر عبد الله العاني. الغردقة: دار الصفوة، ط 2، 1992، ج 1، ص 19-20.

يعتقد بأن علم الاقتصاد له من الأدوات ما يؤهله لأن يكون علما (أي علما ماديا)، وأن هذه الأدوات جاهزة لخدمة أي مذهب اقتصادي يطبق في الواقع، يقول في كتابه اقتصادنا:

"ونحن حين نقول عن الاقتصاد الإسلامي أنه ليس علما نعني أن الإسلام دين يتكفل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية كما يعالج سائر نواحي الحياة، وليس علما اقتصاديا على طراز علم الاقتصاد السياسي، وبمعنى آخر: هو ثورة لقلب الواقع الفاسد وتحويله إلى واقع سليم، وليس تفسيراً موضوعياً للواقع... فالاقتصاد الإسلامي من هذه الناحية يشبه الاقتصاد الرأسمالي المذهبي، في كونه عملية تغيير الواقع لا عملية تفسير له... أما الوظيفة العلمية تجاه الاقتصاد الإسلامي فيأتي دورها بعد ذلك، لتكشف عن مجرى الحياة الواقعي وقوانينه، ضمن مجتمع إسلامي يطبق فيه مذهب الإسلام تطبيقاً كاملاً. فالباحث العلمي يأخذ الاقتصاد المذهبي في الإسلام قاعدة ثابتة للمجتمع الذي يحاول تفسيره، ويربط الأحداث فيه بعضه ببعض. فهو بهذا نظير الاقتصاد السياسي لعلماء الاقتصاد الرأسماليين، الذين فرغوا من وضع خططهم المذهبية، ثم بدأوا يفسرون الواقع ضمن تلك الخطوط، ويدرسون طبيعة القوانين التي تتحكم في المجتمع الذي تطبق عليه، فنتج عن دراستهم هذه علم الاقتصاد السياسي. وهكذا يمكن أن يتكون للاقتصاد الإسلامي علم - بعد أن يدرس دراسة مذهبية شاملة، من خلال دراسة الواقع في هذا الإطار، والسؤال هو: متى وكيف يمكن وضع علم الاقتصاد الإسلامي، كما وضع الرأسماليون علم الاقتصاد السياسي أو بتعبير آخر علم الاقتصاد الذي يفسر أحداث المجتمع الرأسمالي؟

والجواب على هذا السؤال: أن التفسير العلمي لأحداث الحياة الاقتصادية يرتكز على أحد أمرين:

الأول: جمع الأحداث الاقتصادية من التجربة الواقعية للحياة، وتنظيمها تنظيماً علمياً يكشف عن القوانين التي تتحكم بها في مجال تلك الحياة، وشروطها الخاصة.

الثاني: البدء في البحث العلمي من مسلمة معينة تفترض افتراضاً، ويستنتج في ضوءها الاتجاه الاقتصادي ومجرى الأحداث".¹

يبدو بشكل واضح أن الصدر يؤمن بعلمية العلوم الاجتماعية الغربية أو على الأقل الاقتصاد التقليدي، ويسعى جاهداً من أجل أن يطبق المذهب الاقتصادي الإسلامي لينال بدوره فرصة الدراسة العلمية مثل سابقه الاقتصاد التقليدي. وبالرجوع إلى المرحلة التي كتب فيها الصدر كتابه "اقتصادنا" وهي مرحلة الستينيات من القرن العشرين نجد أنها هي ذات المرحلة التي تهاوت فيها الوضعية المنطقية في الغرب على يد كارل بوبر وتوماس كون وبول فيرابند، وفي ذات

¹ - محمد باقر الصدر، اقتصادنا. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980، ص ص 291-292.

الوقت كانت هي المرحلة التي يحتفي فيها الكثير من الكتاب العرب بالوضعية المنطقية باعتبارها الفلسفة الرسمية للمعرفة العلمية، وكان زكي نجيب محمود من أبرز المدافعين عن هذه الفلسفة خصوصا في كتابه "خرافة الميتافيزيقا" الذي عدل من عنوانه بعد أن خفتت الأضواء عن الوضعية المنطقية ليصبح "موقف من الميتافيزيقا"، وهناك من دافع عن توظيف الدرس الأبستمولوجي الغربي العقلاني لتطبيقه على التراث العربي والإسلامي مع ضرورة القطيعة مع العقل العربي التراثي باعتباره عقلا غير علمي كما فعل محمد عابد الجابري في مشروعه لنقد التراث والعقل العربيين.

ونجد أثر التفكير الوضعي أيضا عند محمد أنس الزرقا¹ حين يطرح تساؤلا عن إمكانية نشوء علم اقتصاد يصح وصفه بأنه إسلامي، وهل يعني ذلك إنكار وجود سنن (قوانين) اقتصادية عالمية شاملة لجميع النظم الاجتماعية؟ وافترض (أ) أنه على الرغم من أن العلم عموما يتميز بمقولاته الوصفية أي (القوانين التي يتوصل إليها)، إلا أن هناك جوانب أساسية من كل علم (وبخاصة العلوم الاجتماعية ومنها علم الاقتصاد) لا مفر لأي باحث أن يستند فيها لقيم سابقة. وافترض أيضا (ب) أن نصوص الشريعة الإسلامية على الرغم من أنها أساسا مصدر للقيم لكنها كثيرا ما تنطوي على مقولات وصفية عن الحياة الاقتصادية، ثم اقترح منهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي تقوم على استبدال واحلال قيمي ووصفي في آن واحد حيث يقول: "إذا استبدلنا بالقيم التي لا بد أن يستند إليها علم الاقتصاد (المذكورة في أ) قيما إسلامية، وأضفنا إلى المقولات الوضعية التي توصل إليها هذا العلم حتى الآن المقولات المذكورة في (ب)، يمكننا حينئذ أن ننشئ علم اقتصاد إسلامي².

يبدأ الزرقا تحليله بالتمييز بين العبارات الوصفية والعبارات القيمية مثلما يفعل فلاسفة العلم التحقيقيون الوضعيون، فالعبارات الوصفية: تصف واقعا معينا كقولنا: إن زيادة هطول المطر تزيد من الإنتاج الزراعي، أو قولنا: هناك حياة على سطح المريخ. ونظرا لأن العبارة الوصفية تخبر عما هو كائن فقد تسمى أيضا عبارة خبرية. ويقابل العبارات الوصفية نوع آخر هو العبارات القيمية التي تعبر عما يجب أن يكون: كقولنا الوحدة خير من جليس السوء. أو قولنا: الصدق

¹ - محمد أنس الزرقا، "تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، العدد الثاني، 1990، ص ص 42-03.

² المرجع نفسه، ص 3.

واجب. فمثل هذه العبارات تدل على تفضيلنا لحالة ممكنة الوقوع (كحالة الوحدة وحالة الصدق)، على حالة أخرى ممكنة (كجليس السوء والكذب). وبطريقة الوضعيين المنطقيين يواصل الزرقا تصنيفه للعبارات فيؤكد بأن العبارات الوصفية أو الخبرية تحمل الصدق أو الصواب أي مطابقة الواقع، كما تحمل الكذب أو الخطأ، أي مخالفة الواقع. ولهذا يمكن من حيث المبدأ اختبار صحتها من خطئها. أما العبارات القيمية فهي لا تصف واقعا معينا بل تعبر عن تفضيل. ولهذا فهي لا تحمل الصدق (أي مطابقة الواقع)، أو الكذب لكنها تحمل منا القبول إن كانت تنسجم مع القيم التي نتبناها، أو الرفض إن خالفت تلك القيم¹.

يبدو أن الزرقا لا يزال متأثرا بالتيار الأساسي في الفلسفة الوضعية للعلم من حيث اعتباره وضع المعايير (Criteria) الفاصلة بين طرفي الحس والقيمة، وهي معايير أقامها الوضعيون في الأساس لعلوم الطبيعة والعلوم التجريبية، ثم عمموها على العلوم الإنسانية، تماشيا مع نظرهم في رد العلوم والمعارف كلها إلى الفيزياء، أو علوم المادة أو على الأقل علوم الأحياء، وتفسير جميع الظواهر تفسيراً مادياً، واعتبار أن الصدق والكذب يخص فقط العبارات التي يمكن أن يتأكد من صحتها بشكل مباشر، كما يرى أنصار مذهب التحقق من الوضعيين أو عن طريق النظرية إن لم يمكن التحقق المباشر كما يذهب أنصار المذهب الأداتي. لكن عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني يرى أن العبارات التي رأى الزرقا أنها لا تحمل التصديق والتكذيب هي لدى التحليل لا تخرج عن كونها "حقاً" أو "باطلاً"، أي أنها قضايا خبرية، ولو كانت تتحدث عما ينبغي أن يكون، أو ينبغي أن لا يكون من وجهة نظر واضعها².

فالعبارتان اللتان مثل بهما: "الوحدة خير من جليس السوء" و "الصدق واجب" حسب الميداني هما عبارتان خبريتان تعبران عن الواقع، وهما تخضعان للتصديق والتكذيب. وعبرة الوحدة خير من جليس السوء تصف واقعا كان أو هو كائن أو سيكون وتتضمن ادعاء أن الإنسان إذا

¹ - محمد أنس الزرقا، مرجع سابق، ص 6.

² - عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، "تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج - تعليق"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م 6، 1994، ص 65.

جلس وحده كان ذلك خيرا له في حياته وسلوكه وعاجل أمره وآجله، واختصارا في التعبير عن هاتين القضيتين الخبريتين نقول: الصدق واجب¹.

وهكذا ينتهي الزرقا والميداني في الأخير بالدوران في تراث الفلسفة التحليلية والوضعية التي لا تعترف إلا بالمعرفة العلمية التي تصاغ في عبارات خبرية يمكن التأكد منها تجريبيا وواقعا سواء عن طريق التحقق الساذج المباشر مثل الأمثلة التي طرحها "زيادة هطول المطر تزيد الإنتاج الزراعي"، "هناك حياة على سطح المريخ"، أو عن طريق معيار القابلية للتحقق الذي قال به متأخرو المدرسة الوضعية المنطقية، أو معيار القابلية للتكذيب الذي قال به كارل بوبر.

لم يأت الزرقا بشيء جديد لحلحلة المأزق المعرفي للعلوم الاجتماعية أو علم الاقتصاد، لأنه عالج القضية على المستوى المنطقي فحسب، مثلما كان يفعل الفلاسفة التحليليون والوضعيون المنطقيون الذين حاولوا أن يبسطوا الظواهر الاجتماعية باختزائها وتقريبها من الظواهر الفيزيائية لتتخذ بعدا واحدا ماديا يسهل تناوله بالاعتماد على مناهج علوم المادة.

إن كل خطوة نخطوها في الاقتصاد الإسلامي للاقترب من القضايا الاقتصادية التي يعالجها التيار الأساسي في علم الاقتصاد لا تخلو من مخاطر "التلوث الفلسفي"، لأن الاقتصاديين حاولوا بقدر ما استطاعوا في جميع مراحل تشكل علم الاقتصاد أن يجعلوا مقولات هذا العلم تبدو ذات طبيعة مادية صرفة ليسهل تناولها عن طريق المنهج العلمي، وقد ساهمت في ذلك كل الفلسفات المادية التي تكونت في ظلها العلوم الاجتماعية الغربية وعلى رأسها الفلسفة النفعية التي تناولناها سابقا والتي حورت كل الجوانب اللامادية في الإنسان بما فيها قضية "الحق والباطل" التي تحدث عنها الميداني والتي هي قضية معيارية أخلاقية لتصبح هي أيضا قضية ذات طابع مادي تحدده المنفعة القائمة على معيار اللذة والألم البنتاميين، بيد أن المأزق المعرفي لن ينحل بمجرد رد العبارات القيمة إلى كونها عبارات خبرية يمكن تحليلها أو التحقق من صدقها وكذبها مثلما حاول الكاتبان إظهاره، بل ينبغي الرجوع إلى الداعي المنهجي لمثل هذا التصنيف

¹ - المرجع نفسه، ص 66.

عند فلاسفة العلم، والذي لا يخرج عن إطار المركزية الغربية التي قامت على العقلانية المادية ذات البعد الواحد.

ولا يختلف الأمر عند منذر قحف في إيمانه بوجود تحليل "علمي" في الاقتصاد الإسلامي، فهو يقول تحت عنوان "علم التحليل الاقتصادي الإسلامي":

يهدف علم التحليل الاقتصادي إلى دراسة الظاهرة الاقتصادية ومحاولة التعرف على علاقة أجزائها فيما بينها، وعلاقتها بالمتغيرات الأخرى من حولها أي أن هدف التحليل الاقتصادي هو التعرف على القوانين الاقتصادية. ولا شك أن أهم الأغراض التي يرمي إليها الباحث من وراء هذه المعرفة هو أن يتعرف على كيفية التأثير على بعض المقادير الاقتصادية، كالاستهلاك، أو الاستثمار، أو حصيلة الضرائب، أو الآثار التي تحصل إذا ما حصل تغير، مقصود أو غير مقصود في واحد من العوامل المؤثرة في مقدار اقتصادي ما. وهذا الذي ذكرناه هو نفسه أيضا الهدف الذي يقصد إليه علم التحليل الاقتصادي الإسلامي. ومن أمثلة هذه الإرهاصات تحليل أبي يوسف، آخر القرن الهجري الثاني، لآثار الإنفاق الحكومي على البنية التحتية للزراعة... وبين أن مثل هذا الإنفاق الحكومي، والإصلاح الضريبي سيؤديان إلى زيادة الحصيلة الضريبية بوقت واحد، لأن ذلك سيشجع المزارع على زيادة جهده الإنتاجي من جهة، ويسر له مساعدات الإنتاج والتسويق؛ من ماء للري وطرق لنقل الإنتاج فضلا عن زيادة المساحة المروية من الأرض المزروعة. كل ذلك سيؤدي إلى ارتفاع كمي في الإنتاج الزراعي، مما يرفع مستوى المعيشة من جهة ويزيد الحصيلة الضريبية من جهة أخرى.¹

من الغريب أن كثيرا من المشتغلين بعلم الاقتصاد بمن فيهم المشتغلون بالاقتصاد الإسلامي يعتقدون بأن علم الاقتصاد يحتوي على قوانين علمية، ومعرفة غير تاريخية لا تتبدل مع الزمن وإذا جئت لتسألهم عن أمثلة عن هذه القوانين ضربوا لك أمثلة غير فيها اقتصاديون رأبهم مرارا وربما انقسموا فيها هم أنفسهم في زمن واحد بين مدارس مختلفة، مثل قانون القيمة وما يحدد الثمن الذي تناولناه سابقا، ويبدو أن لهذا الأمر علاقة بطبيعة نفسية موجودة في كثير من البشر وهو الاعتقاد السائد في الإجماع الذي يخلق القبول لا لصحة في الفكرة المجمع عليها بل لكثرة من يردد هذه الفكرة، وهكذا يتحول هذا الإجماع إلى سلطة معرفية يصعب التحرر منها. وهناك مغالطة منطقية تتوارثها الجماعات، خصوصا أصحاب المهن التي يضمها وصف

¹ - منذر قحف، غسان محمود إبراهيم، الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم. دمشق: دار الفكر - بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000، ص ص 114-116.

واحد كحالة الاقتصاديين، تسمى هذه المغالطة بـ: (Argumentum ad populum) في اللغة اللاتينية والتي معناها أن فرضية ما صحيحة فقط لأن كل الناس أو أغلبهم يعتقدون أنها صحيحة "If many believe so, it is so"، وربما لأن الاقتصاديين هم من أكثر الأكاديميين انطواء على تخصصهم وأقلهم تفتحاً على التخصصات الأخرى، ما زالوا يعتقدون بأن علم الاقتصاد هو من أكثر الفروع علمية بين العلوم الاجتماعية، ويؤكدون ذلك بالإقحام المفرط للرياضيات في بحوثهم، إلى أن أصبح الأمر مبالغاً فيه بشكل استدعى كثيراً من الاقتصاديين النابجين إلى إعلان خطر هذا الوضع على مستقبل علم الاقتصاد، وهذا ما نلاحظه في عناوين كثير من الأعمال المناهضة لعلم الاقتصاد الراهن مثل "انحطاط علم الاقتصاد" (The Decline of Economics Against Vision in Modern Economic Thought)، "أزمة الرؤية في الفكر الاقتصادي الحديث" (The Crisis of Vision in Modern Economic Thought)، "ضد علم الاقتصاد" (Against Economics)، "نهاية علم الاقتصاد" (The End of Economics)، "موت علم الاقتصاد" (The Death of Economics)، وغيرها من الكتب والمقالات التي تدور حول هوس الاقتصاديين بإثبات علمية علم الاقتصاد، وما جلبه هذا الهوس من تشويه لهذا العلم. ففي دراسة استقصائية قام بها أرجو كلامر (Arjo Klamer)، ودافيد كولاندر (David Colander) عن طلاب الدراسات العليا في الجامعات الأمريكية كشف الباحثان عن عزوف مروع للاقتصاديين الشباب عن دراسة الاقتصاديات الواقعية وعن دراسة أدبيات الفكر الاقتصادي، لاعتقاد هؤلاء - وهم ينظرون بذكاء نفعي - إلى أن النجاح في مهنة الاقتصاد يحالف فقط أولئك المتمرسين في المعرفة الرياضية أو الاقتصاد القياسي، وقد أثارت هذه الدراسة زوبعة من الاتهامات حول طبيعة البحوث الاقتصادية والتدريب في الجامعات المرموقة في الغرب حتم على الجمعية الاقتصادية الأمريكية (the American Economic Association) سنة 1991 أن تعد تقريراً شاملاً أشرفت عليه لجنة مكونة من كبار الاقتصاديين، وقد أدى تقرير اللجنة الذي ضم شخصيات بارزة في علم الاقتصاد إلى مزيج من وجهات النظر المختلفة، لكن الشيء الذي كان يجمع بين كل وجهات النظر، هو الإقرار بأن علم الاقتصاد الذي يدرس في

الجامعات والمدارس العليا أصبح مشغولا أكثر مما ينبغي بالتقنيات الصورية الرياضية، إلى درجة أن استبعدت تماما دراسة الواقع الحقيقي وقضاياه المعقدة.¹

ويذهب مارتن برونفنبرنر (Martin Bronfenbrenner) في تفسير ظهور التوجهات المنهجية الجذرية في علم الاقتصاد إلى أنه نتيجة للنزعة الغنوصية الطائفية التي أصبحت سائدة ومهيمنة على التيار الأساسي من "التقنيين" الاقتصاديين واستعمالهم المحموم للرياضيات والإحصاء كأدوات تفسيرية دون الوصول إلى أي تفسير، بل ينتهي الأمر دائما إلى ما يشبه حل الألغاز أو اللعب المنطقية، ويعتقد برونفنبرنر أن الأمر ليس بريئا بالمرّة بل هو مشروع تدفعه سلطة معرفية هي انعكاس لشبكة المصالح الاقتصادية المهيمنة على العالم اليوم، والتي تسعى جاهدة إلى إخفاء المعرفة الاقتصادية عن رجل الشارع العادي حتى لا ينظر بجذرية إلى مشاكله الاقتصادية، ومن ثم لا يسعى نحو تغييرها، فحين يتحول علم الاقتصاد إلى طلاسم ورموز ينفر منه عموم الناس، ويبقى حكرا على فئة من الاقتصاديين المأجورين الذين يحرصون كل الحرص على تعمية المشاكل الاقتصادية الحقيقية يجعلها تبدو بشكل أو بآخر معرفة متعالية (beyond the layman's understanding) فيصبح علم الاقتصاد عمليا معرفة زائفة تخدم مصالح الأقلية بدلا من أن يكون معرفة واضحة تخدم عامة الناس.²

إن إلحاق المعرفة الإنسانية بالمعرفة العلمية من حيث المنهج معناه القضاء في الأخير على ثمرة هذه المعرفة، وخلق جهل مركب تنتجه الأيديولوجيات العلموية الواحدية المادية التي تجمد العقل بل تشله تماما، وهذا ما حدث بالضبط مع علم الاقتصاد إذ اختفى النقد والحوار والتعليق والمراجعة تدريجيا من بحوث الاقتصاديين وتم قمع كل ذلك بمصدات الشرطة الأكاديمية الاقتصادية المسلحة بالأرقام والمعادلات والدوال والمصطلحات الكمية المسلوخة من عالم الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

وقد رصد جو فرانسيس (Joe Francis) في مقال له بعنوان: "صعود وهبوط الحوار في علم الاقتصاد" (The Rise and Fall of Debate in Economics) كيف أن علم

¹ - Mark Blaug, "Disturbing Currents in Modern Economics", *Challenge*, Vol 41, N03, 1998, pp 11-12.

² - Martin Bronfenbrenner, "Radical Economics in America", *Journal of Economic Literature*, Vol 8, N3, Sep 1970, p 753.

الاقتصاد اختفى منه الحوار والنقاش بين الاقتصاديين تماما حين هيمنت عليه المدرسة النيوكلاسيكية، وأن الاستثناء الوحيد الذي حدث كان في الفترة التي راج فيها النقد الماركسي لعلم الاقتصاد البرجوازي خلال النصف الأول من القرن العشرين، واستخدم الكاتب محرك بحث (Jstor)-وهي قاعدة بيانات على الويب للمجلات الأكاديمية- للبحث عن تكرارات لبعض الكلمات المفتاحية في عناوين المقالات التي تشير إلى معنى الحوار أو النقاش بين الاقتصاديين من قبيل "تعليق" (comment)، "رد" (replay)، "تعقيب" (rejoinder)، وبحث عن هذه الكلمات في عناوين ومحتويات خمس مجلات هي الأكثر عراقا والأعلى تصنيفا في علم الاقتصاد، وكانت النتيجة أنه في حين كان حجم المقالات التي تحتوي على نقاش من نوع ما حول المواضيع الاقتصادية يشكل 22٪ من جملة المقالات في سنة الذروة وهي 1968، يهبط في السنة السابقة على نشر الدراسة وهي سنة 2013 إلى نسبة 2٪ فقط،¹ ما يعني أن علم الاقتصاد تحول فعلا إلى لعبة شطرنج أكاديمي صامت.

الفصل الرابع

التمويل الإسلامي كنموذج لحركة العقل الاجتهادي في الاقتصاد الإسلامي

الهدف من هذا الفصل هو وضع المحددات والضوابط المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي حيز التطبيق، وتتبع حركة العقل الاجتهادي الإسلامي وهو يمارس عملية البحث

¹ - <http://www.joe francis.info/economics-debate/> cited in: December 9, 2014.

ورصد العمليات المركبة التي يقوم بها هذا العقل وهو يمارس الانتقال بين النسقين المغلقين المنفصلين وهما نسق الغيب والروح من جهة ونسق الحواس والمادة من جهة أخرى.

المبحث الأول: التعامل مع النص

المطلب الأول: التأويل

كان أساس التفكير في إيجاد تمويل إسلامي بديل عن التمويل التقليدي الربوي في البداية هو أثر قراءة النصوص الإسلامية من الكتاب والسنة التي نصت بشكل قاطع على تحريم الربا وكل ما يمت إليه من المعاملات، يقول سامي حمود: " كانت الدوافع التي حفزني على الاهتمام بهذا الموضوع-التمويل الإسلامي- نابعة من واقع اطلاعي على نماذج مختلفة من صور القلق لدى كثير من المواطنين من شتى المستويات والثقافات، حيث لاحظت على اختلاف الحالات والأشخاص أن العامل المشترك في مسببات هذا القلق إنما يتمثل في حقيقته، بعدم الاطمئنان أو الاقتناع بما عليه الحال في العمل المصرفي المعاصر، نظراً لما يلابس هذه الأعمال-فيما يراه هؤلاء الناس- من شبهات الربا الحرام"، وما يراه الناس من حرمة العمل المصرفي التقليدي هو نتيجة مباشرة لقراءتهم لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية المحرمة للربا.¹

ومثل هذا الموقف يستدعي من الباحث استدعاء عدة الفهم والتأويل لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية التي تناولت مسألة الربا، وهنا نجد ذخيرة كبيرة بين أيدينا سواء من أدوات التفسير المتمثل في علم أصول الفقه أو من تراث التفسير المتمثل في آراء الفقهاء وشروحهم وتفسيراتهم لنصوص القرآن والسنة النبوية، ولسنا هنا في موضع تفصيل الأدلة والنصوص الشرعية التي حرمت الربا، لأن ما يهمنا هو حركة العقل المنهجية التوليدية التي تصل من النص إلى الواقع إلى توليد المنتج البديل، فالاقتصادي المسلم حين يقرأ نصوص الكتاب والسنة التي تهاجم الربا وتحرمه وتحذر منه، يبدأ في طرح الأسئلة حول الحكمة في هذا المنع وهذا التحريم، وهنا يبدأ العمل الأول للعقل الاجتهادي وهو "التأويل".

¹ - سامي حسن حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية. عمان: مطبعة الشرق ومكنتها، ط2، 1982، ص هـ من المقدمة.

والتأويل هو عملية عقلية اجتهادية غاية في القدم، لكن العقل الحدائثي الغربي الذي أنتج العلوم الاجتماعية ومنها علم الاقتصاد لم يحفل بهذا المنهج، واعتبره منهجا ذاتيا مغرقا في الذاتية ولا يتناسب بتاتا مع المناهج الموضوعية للعلوم، بل إن التأويل هو من بقايا المناهج اللاهوتية لعصر الظلام، حيث كان رجال الدين يشغلون عقول الناس بتأويلاتهم للنصوص الدينية وينتجون معارف مخالفة تماما لحقائق العلم. بيد أن أزمة العلوم الاجتماعية في الغرب والتي كشف عنها الفلاسفة الألمان بعد كانط أمثال إدموند هوسرل ودلتاي وريكرت وزيمل وماكس فيبر والفلاسفة الوجوديون أمثال كيكجاراد وهيدجر وجاداماير، والفلاسفة النقديون أمثال هابرماس ومن سبقه من أعلام مدرسة فرانكفورت النقدية، والنيويون وما بعد النيويين، كل هؤلاء اتفقوا على أن التمسك بالموضوعية بالشكل الموجود في علوم المادة وتطبيقها على الجانب الداخلي للإنسان هو تعد على الإنسان وعلى العلم في آن واحد. وقد أفرد هوسرل كتابه "أزمة العلوم الأوربية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية" لأزمة المعنى المتولدة عن نزعة التمسك بالموضوعية التي تسيطر على العقل الغربي منذ عصر ديكارت، وبين فيه أن الثقافة الأوربية بحرصها على الموضوعية المتلقية الآلية في بحوث الإنسان تفهم العلم فهما ضيقا يقصي الأسئلة الحاسمة بالنسبة إلى الإنسان؛ وهي أسئلة المعنى والغاية والحرية والتاريخ. ولا يمكن الإجابة عن هذه الأسئلة إلا بفهم الإنسان من خلال اللغة والنصوص التي يتداولها. ومن هنا رجع الوعي الأوربي إلى النص مرة أخرى من نافذة الهرمنيوطيقا أو التأويل بعد أن طرده من باب العقلانية والتنوير.

المطلب الثاني: تفسير آيات الربا لسيد قطب كنموذج عن التأويل

لن نقف طويلا عند النقاش الغربي حول الفهم والنص والتأويل، لأن ذلك يذهب بنا بعيدا عن مقصدنا هنا، كما أن الثقافة الإسلامية لم تتعد يوما عن التأويل والنص مثلما حدث في الثقافة الغربية، ونعود إلى الحديث عن مثالنا لحركة العقل في تأويل نصوص القرآن والسنة حول الربا ونأخذ على سبيل المثال تفسير آيات الربا عند سيد قطب، ففي كتاب خصصه لهذا الغرض يبدأ قطب بحشد الآيات من القرآن الكريم التي تتحدث عن الربا في بداية الكتاب وهي الآيات 275-281 من سورة البقرة، ثم يبدأ في تأويل هذه الآيات بالحديث عن أن الربا هو الوجه

الكالح المقابل للصدقة.¹

ويستمر سيد قطب في الاستنباط من الآيات القرآنية، فيكشف أن القرآن الكريم لم يبلغ من تفضيع أمور الجاهلية ما بلغ من تفضيع الربا، ثم ينتقل بذهنه مباشرة من النص القرآني إلى الواقع المعيش، ليكشف أن الجانب القبيح من الربا ربما لم يكن واضحا في وقت الجاهلية ووقت نزول القرآن مثل وضوحه في عصرنا هذا، فالحملة المفزعة البادية في هذه الآيات على ذلك النظام المقيت تعني أن هناك نظامان متقابلان في المال: النظام الإسلامي، والنظام الربوي، وهما لا يلتقيان في تصور ولا يتفقان في أساس، ولا يتوافقان في نتيجة، إن كلا منهما يقوم على تصور للحياة والأهداف والغايات يناقض الآخر تمام المناقضة، وينتهي إلى ثمره في حياة الناس تختلف عما يقابلها تمام الاختلاف، ومن ثم كانت هذه الحملة المفزعة وكان هذا التهديد الرهيب!²

ويمضي قطب في إسقاط قراءته على الواقع المعيش، ليرى أن الوعيد والذم الشديد الذي ساقته الآيات الكريمة بشأن الربا لم يكن مبالغا فيه البتة، لأن الربا انتهى بأن أصبح نظاما يسحق البشرية سحقا، ويشقيها في حياتها أفرادا وجماعات ودولا شعوبا، لمصلحة حفنة من المرابين، ويحطها أخلاقيا ونفسيا وعصبيا، ويحدث الخلل في دورة المال ونمو الاقتصاد البشري نموا سويا، وينتهي - كما انتهى في العصر الحديث - إلى تركيز السلطة الحقيقية والنفوذ العملي على البشرية كلها في أيدي زمرة من أحط خلق الله وأشدهم شرا، وشرذمة ممن لا يراعون في البشرية إلا ولا ذمة، ولا يراقبون فيها عهدا ولا حرمة، وهؤلاء هم الذين يداينون الناس أفرادا، كما يداينون الحكومات والشعوب - في داخل بلادهم وفي خارجها - وترجع الحصيلة إليهم، وهي الحصيلة الحقيقية الضخمة لجهد البشرية كلها، وكد الآدميين وعرقهم ودمائهم، في صورة فوائد ربوية، لم يبذلوا هم فيها جهدا.³

وتأسيسا على مغالطة أن الربا هو نظام طبيعي التي قالها المرابون في الجاهلية وحكاها

¹ - سيد قطب، تفسير آيات الربا. القاهرة: دار الشروق، 1995، ص 6.

² - سيد قطب، مرجع سابق، ص 8.

³ - المرجع نفسه، ص 12.

القرآن الكريم في قوله تعالى: "ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا" يضيف قطب بأن هؤلاء المرابين بما لديهم من سلطة هائلة مخيفة داخل أجهزة الحكم العالمية وخارجها، وبما يملكون من وسائل التوجيه والإعلام في الأرض كلها، سواء في ذلك الصحف والكتب والجامعات والأساتذة ومحطات الإرسال ودور السينما وغيرها، تمكنوا من أن ينشئوا عقلية عامة بين جماهير البشر المساكين الذين يأكل أولئك المرابون عظامهم ولحومهم، ويشربون عرقهم ودماءهم في ظل النظام الربوي، هذه العقلية العامة خاضعة للإيحاء الخبيث المسموم بأن الربا هو النظام الطبيعي المعقول، والأساس الصحيح الذي لا أساس غيره للنمو الاقتصادي، وأنه من بركات هذا النظام وحسناته كان هذا التقدم الحضاري في الغرب، وأن الذين يريدون إبطاله جماعة من الخياليين - غير العمليين - وأنهم إنما يعتمدون في نظرتهم هذه على مجرد نظريات أخلاقية ومثالية خيالية لا رصيد لها من الواقع، وهي كفيلة بإفساد النظام الاقتصادي كله لو سمح لها أن تتدخل فيه! حتى ليتعرض الذين ينتقدون النظام الربوي من هذا الجانب، للسخرية من البشر الذين هم في حقيقة الأمر ضحايا بائسة لهذا النظام! ضحايا شأنهم شأن الاقتصاد العالمي ذاته.¹

ويعني سيد قطب في التفسير الموضوعي للآيات المذكورة فيقول تعليقا على قوله تعالى: **الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَتَّوَمُّونَ إِلَّا كَمَا يَتَّوَمُّ الْكُفَّارُ** الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ" بأنه ما كان أي تهديد معنوي ليبلغ إلى الحس ما تبلغه هذه الصورة المجسمة الحية المتحركة؛ صورة الممسوس المصروع، وهي صورة معروفة معهودة للناس. فالنص يستحضرها لتؤدي دورها الإيحائي في إفزاع الحس، لاستحاشة مشاعر المرابين وهزها هزة عنيفة تخرجهم من مألوف عادتهم في نظامهم الاقتصادي، ومن حرصهم على ما يحققه لهم من فائدة.²

ينتقل سيد قطب بعد هذه المقدمات إلى شيء من التفاصيل لا تدل عليه الآيات الكريمات بنصه، لهذا يحتاج إلى مصادر مساعدة، وهي أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وتفسير الصحابة والتابعين والعلماء من بعدهم، واستعمال السنة النبوية وتراث العلماء في

¹ - سيد قطب ، مرجع سابق، ص 14.

² - المرجع نفسه، ص 21.

التفسير يساعد العقل الاجتهادي في توليد المعرفة المساعدة على الفهم، لأن الإنسان يختلف عن الطبيعة في أنه ليس مجرد موضوع للمعرفة بل هو أيضا ذات عارفة، وهو مشبع بالثقافة والتراث، وقد أدخل كارل بوبر مفهوم التراث كمصدر أساسي للمعرفة الإنسانية، فهو يرى أن معارفنا هي نتيجة لتمثل بعض التقاليد، أو هي بالأحرى نتيجة امتصاص (Absorption) لبعض التقاليد عن طريق قراءة الكتب مثلا عن وعي في جزء منها وبطريقة غير واعية في جزء آخر منها، ومن هذه الناحية فهي ليست أوثق صلة بتجربتنا الحسية من اعتقاداتنا الميتافيزيقية ذات الطابع الديني والأخلاقي، التي تنتج أيضا عن طريق تمثل أو امتصاص بعض التقاليد.¹

والعقل الإسلامي الاجتهادي لا يعامل السنة النبوية وتراث العلماء معاملة القرآن الكريم، من حيث قطعية الثبوت، كما لا يتعامل مع كليهما بتأويل واحد من حيث قطعية الدلالة، فهناك ضوابط مثبتة في كتب أصول الفقه وكتب علوم الحديث تضبط طرق التعامل مع النصوص سواء من الكتاب أم من السنة، يقول عبد الوهاب خلاف: "نصوص القرآن الكريم جميعها قطعية من جهة ورودها وثبوتها ونقلها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم... أما نصوص القرآن من جهة دلالتها على ما تضمنته من الأحكام فتتقسم إلى قسمين: نص قطعي الدلالة على حكمه، ونص ظني الدلالة على حكمه".² وبالنسبة إلى السنة فإن الغالبية العظمى مما نقل منها يقع في رتبة الآحاد، والمتواتر منها قليل جدا، ومن حيث قطعيتها وظنيتها، فإن حديث الآحاد وهو المشكل لمعظم كتب السنة ظني الورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لأن سنده لا يفيد القطع. أما من جهة الدلالة فكل نص - بغض النظر عن قطعية أو ظنية ثبوته - قد يكون قطعي الدلالة إذا كان نصا لا يحتمل تأويلا، وقد يكون ظني الدلالة إذا كان يحتمل التأويل، وهذا ليس خاصا بنصوص القرآن والسنة، بل يشمل أي نص قابل للتأويل.³

ولا نريد أن نقف طويلا عند ضوابط التعامل مع النصوص، لأن مكان ذلك هو كتب أصول الفقه، وإنما أوردنا هذا التفصيل لبيان حركة العقل الاجتهادي في الانتقال من نص القرآن

¹ - لخضر مذبوح، مرجع سابق، ص 171.

² - عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه. الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ط 2، 1993، ص ص 34-35.

³ - المرجع نفسه، ص 42.

الكريم إلى نصوص أخرى، لملأ الفراغات الموجودة في عملية التفسير حين لا يوجد ما يملأ هذه الفراغات من النص القرآني نفسه. وهذه ميزة في العقل الاجتهادي التوليدي الإسلامي، وهو أن لديه مقدرة فضفاضة على التخير من المعارف المخزونة في التراث الثقافي للأمة، وهذه المقدرة الفضفاضة لا تعني انعدام الحدود في الاختيار، فحدود العقل الاجتهادي هي العقول الاجتهادية النقدية الأخرى التي تمارس عملية النقد المضاد لعمليات الاختيار هذه، ومن ثم فإن العقل الاجتهادي هو دوما في حالة منافسة مع العقول الأخرى من أجل الإقناع.¹

وهناك جانب مشترك في حركة العقل الاجتهادي مع العقل الأداتي الموضوعي العلمي تجاه مسألة الحقيقة، تتمثل في عملية "التحصين" التي تحدث عنها فلاسفة ما بعد الوضعية بالخصوص كارل بوبر وتوماس كون وإمري لاكاتوس - و قد تحدثنا عنها في المقدمة - حيث أن برنامج البحث - إذا استعرنا عبارة لاكاتوس - لا يقدم للاختبار إلا الفرضيات المساعدة التي قد تثبت وقد تدحض، أما النواة الصلبة فهي مخبأة بعيدا عن الاختبار. ومن الطريف أن نعرف أن فلسفة العلم بعد توماس كون أصبحت هي الأخرى تقرر بالدور الاختياري للعقل في المعرفة العلمية، فلا توجد مساعي نظرية مستدامة الآن دون تحقيق مكاسب براغماتية. وعادة ما تكون التفسيرات المفهومية نظرية، ومن ثم فهي بالتأكيد ترضي نفسيات العلماء، فضلا عن أنها تحقق مكاسب نفعية.²

وبالمقابل فإن النص القرآني عند العقل الاجتهادي الإسلامي مقدس، بمعنى أنه لا يخضع في حد ذاته للمراجعة والتصحيح بعد تجاوز مرحلة الإيمان به كنص إلهي، والذي يحمل عبء المعنى هو عملية التأويل، سواء من خلال لغة القرآن الكريم ذاته، أو بالاستعانة بأحاديث الآحاد الظنية واجتهادات العلماء والشرح والمفسرين، ولأن العقل الاجتهادي ليس كيانا ماديا وكما سلبيا متلقيا، فهو لا يسجل كل شيء ويتقبله، بل يختار مما يقابله من معارف، فيقرب أشياء ويهمش أو يستبعد أشياء أخرى، ويمكنه أن يبدع أمورا غير موجودة في الواقع تساعد على

¹ - عبد المجيد النجار، مقاربات في قراءة التراث. تونس: دار المالكية، 2015، ص ص 61-62.

² - Edwin H.C. Hung, **Beyond Kuhn: Scientific Explanation, Theory Structure, Incommensurability and Physical Necessity**. Hants-England: Ashgate Publishing Limited, 2006, p16.

عملية الفهم.¹

وبالرجوع إلى حالتنا التطبيقية وهي تفسير آيات الربا، ينتقل سيد قطب إلى إبراز الجانب المفهومي للربا من نصوص السنة النبوية واجتهادات المفسرين السابقين، لأن القرآن الكريم لم ينص على مفهوم مفصل للربا، على اعتبار أن المخاطبين به من العرب كانوا يعرفون معناه بوضوح، لأن تعاطي الربا كان أمراً شائعاً في الجاهلية، يقول سيد قطب: "إن الربا الذي كان معروفاً في الجاهلية، والذي نزلت هذه الآيات وغيرها لإبطاله ابتداءً كانت له صورتان رئيسيتان: ربا النسئئة وربا الفضل. فأما ربا النسئئة فقد قال عنه قتادة: "إن ربا أهل الجاهلية يبيع الرجل البيع إلى أجل مسمى، فإذا حل الأجل، ولم يكن عند صاحبه قضاء زاده وأخر عنه".²

وقال مجاهد: "كانوا في الجاهلية يكون للرجل على الرجل الدين فيقول: لك كذا وكذا تؤخر عني، فيؤخر عنه"، وقال أبو بكر الجصاص: "إنه معلوم أن ربا الجاهلية إنما كان قرضاً مؤجلاً بزيادة مشروطة، فكانت الزيادة بدلاً من الأجل، فأبطله الله تعالى"، ويورد قطب حديث أسامة بن زيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "لاربا إلا في النسئئة".³

ويواصل سيد قطب قوله: "أما ربا الفضل فهو أن يبيع الرجل الشيء بالشيء من نوعه مع زيادة، كبيع الذهب بالذهب، والدرهم بالدرهم، والقمح بالقمح والشعير بالشعير وهكذا، وقد ألحق هذا النوع بالربا لما فيه من شبه به، ولما يصاحبه من مشاعر مشابهة للمشاعر المصاحبة لعملية الربا. وهذه النقطة شديدة الأهمية لنا في العمليات الحاضرة"، ثم يورد حديثي أبي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم في ربا الفضل حيث يقول في الأول: "الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل يدا بيد، فمن زاد أو استزاد فقد أربى، الآخذ والمعطي فيه سواء" وفي الثاني: "جاء بلال إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر برني، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: من أين لك هذا؟ قال: كان

¹ - عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006، ص 379.

² - سيد قطب مرجع سابق، ص 22.

³ - سيد قطب، مرجع سابق، ص 23.

عندنا تمر رديء فبعت منه صاعين بصاع. فقال: أوّه! عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر، ثم اشتر به".¹

ويحاول سيد قطب أن يظهر الجانب الربوي في ربا الفضل فيقول: "وأما النوع الثاني فمما لاشك فيه أن هناك فروقا أساسية في الشئيين المتماثلين هي التي تقتضي الزيادة، وذلك واضح في حادثة بلال حين أعطى صاعين من تمره الرديء وأخذ صاعا من التمر الجيد، ولكن لأن تماثل النوعين في الجنس يخلق شبهة أن هناك عملية ربوية، إذ يلد التمر التمر، فقد وصفه صلى الله عليه وسلم بالربا، ونهى عنه، وأمر ببيع الصنف المراد استبداله بالنقد، ثم شراء الصنف المطلوب بالنقد أيضا إبعادا لشبح الربا من العملية تماما".²

ونلاحظ في تحليل قطب أنه تنبه إلى الوصف المشترك بين الربا بنوعيه، وهو تحول أحد العوضين من الأقوات إلى ما يشبه النقد حيث يقول: لأن تماثل النوعين في الجنس يخلق شبهة أن هناك عملية ربوية إذ يلد التمر التمر"، وصفة النقد معناها أن التمر والأصناف المذكورة معه لما كانت من الأقوات شائعة الانتشار عند العرب، ويسهل تداولها، فإنها تتحول لكثرة رواجها وقبولها لدى جميع الناس إلى نقود في حد ذاتها تماما مثل الذهب والفضة. وقد بين التاريخ أن الناس استعملوا أشياء كثيرة كنقود في أوضاع خاصة ببعض البلدان التي انهارت عملتها وفقدت قبولها بين الناس، فأصبحت تلك الأشياء الجديدة التي تعارف عليها الناس وتم قبولها بينهم تعمل عمل النقود التي انهارت سواء بسواء، فكثير من الأشياء يمكن أن تستخدم كنقود بما في ذلك الأصداف والخرز، بل إن السجائر كثيرا ما تستخدم كنقود في السجون.³ وحينما انهارت عملة المارك الألماني بعد الحرب العالمية الأولى كان الناس يستعملون كل شيء كعملة إلا النقود، استعملوا السجائر والقهوة والسكر، وتركوا المارك الألماني، لأنه ببساطة فقد قبوله بين الناس بسبب التضخم الكبير الذي اجتاحت البلاد عقب الحرب، وكما يقول المؤرخون إنه بحلول صيف

¹ - المرجع نفسه، ص ص 23-24.

² - المرجع نفسه، ص 24.

³ - تود ج. بوشهولزر، أفكار جديدة من اقتصاديين راحلين: مدخل للفكر الاقتصادي الحديث ترجمة نزيهة الأفندي وعزة الحسيني. القاهرة: المكتبة الأكاديمية، ص

1922 كان جميع المارك الألماني الموجود في العالم آنذاك لا يمكنك من شراء صحيفة أو شراء تذكرة الترام.¹

ولأن المفترض في النقد أنه مقياس للقيمة، فحتى مع اختلاف جودة نوعي التمر في حادثة بلال مع النبي صلى الله عليه وسلم فإن ذلك لم يبرر عملية المبادلة، إذ يبقى البدلان صنفا واحدا تماما مثل الذهب الذي يختلف صفاؤه من مصدر إلى مصدر، لكن يبقى المعيار حين التبادل هو المثلية في الوزن حتى لا يضطرب مقياس النقد. وقد تنبه سيد قطب إلى تحول السلعة الرائجة إلى نقد بسبب الخبرة التي تكونت لديه في العصر الذي عاش فيه، بينما استعصى ادراك هذه التحليل على كثير من الفقهاء في قرون سابقة، إذ يحكي ابن القيم في كتابه "إعلام الموقعين" بأن حكمة تحريم ربا الفضل: "خفيت على كثير من الناس، حتى قال بعض المتأخرين: لا يتبين لي حكمة تحريم ربا الفضل".² وقد حاول ابن القيم يجد تفسيراً لوجه الربوية في ربا الفضل فقال: "وقد ذكر الشارع الحكمة بعينها، فإنه حرمة سدا لذريعة ربا النساء فقال في حديث تحريم ربا الفضل: "فإني أخاف عليكم الرِّماء والرِّماء هو الرِّبا". ثم قال: "فتحريم الرِّبا نوعان نوع حرم تحريم وسائل وسدا للذرائع، فظهرت حكمة الشارع الحكيم وكمال شريعته الباهرة في تحريم النوعين، ويلزم من لم يعتبر الذرائع ولم يأمر بسدها أن يجعل تحريم ربا الفضل تعبدا محضاً لا يعقل معناه كما صرح بذلك كثير منهم".³

كانت محاولة ابن القيم الاجتهادية في إيجاد تفسير لوجه الربوية في ربا الفضل نابعة من قناعته بجانب الحكمة من الشريعة، فهو يرفض قصر تفسير الأحكام المتعلقة بحياة الناس على الجانب التعبدي فحسب، رغم إخفاقه في اكتشاف أن ربا الفضل لا يختلف تماما عن ربا الدين إذا عاملنا الأصناف الستة المذكورة في الحديث على أنها نقود وليست مجرد أقوات وأطعمة، وغاب عنه أيضا فهم سبب اشتراط القبض ومنع التأجيل في حالة الصرف فرد السبب إلى

¹ - Jens O.Parsson, **Dying of Money: Lessons of the Great German and American Inflation**. Boston: Wellspring Press, 1974, p15.

² - محمد بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ، ج5، ص58.

³ - المرجع نفسه، ص 58.

الأجل في حد ذاته فقال: " أنه حرم التفرق في الصرف وبيع الربوي بمثله قبل القبض لئلا يتخذ ذريعة إلى التأجيل الذي هو أصل باب الربا، فحماهم من قربانه باشتراط التقابض في الحال ثم أوجب عليهم فيه التماثل، وأن لا يزيد أحد العوضين على الآخر إذا كانا من جنس واحد حتى لا يباع مد جيد بمدين رديئين وإن كانا يساويانه، سدا لذريعة ربا النساء الذي هو حقيقة الربا".¹

رد ابن القيم سبب تحريم الربا إلى النساء بمعنى الأجل، رغم أن الأجل في حد ذاته ليس محرما ولا ممنوعا في البيوع كلها، بل العكس هو الصحيح، فهناك نصوص قطعية من الكتاب والسنة بإباحة الأجل في البيع وفي الدين عموما منها قوله تعالى: **لَا يُجْرَىٰ عَلَيْهِمْ فِي الْبُيُوعِ أَجَلَ مَثَلَيْهِ** وقوله تعالى في الآية **نَفَلَاهُمْ سَأْوَاهَا** أن تكتبه بوه صغيرا أو كبيراً إلى أجله" {سورة البقرة، الآية 282}، فلم يبق إذن إلا اعتبار وصف النقدية في الأصناف المذكورة هو الذي يمنع التفاضل في الصنف الواحد باعتباره عملة واحدة، والعملة هي مقياس القيمة فلا يجب التفاضل فيها، وإلا أفضى ذلك إلى فساد المقياس، لكن إذا غاب وصف النقدية على الأصناف ذاتها التي كانت تعتبر نقودا مثل الأقوات المذكورة في الحديث، بأن اعتمد الناس عملة محايدة من غير الأطعمة والأقوات فإنه يجوز حينئذ الأجل، لأن التعامل أصبح بيعا وليس تبادل نقد بنقد.

إن الغرض من تحليلنا هنا ليس مجرد طرح الآراء حول تفسير الربا، وإنما غرضنا هو بيان حركة العقل الفقهي الاجتهادي في تحليل القضايا الاقتصادية، وهو يطرح هذه القضايا باعتبارها اجتهادات وليس باعتبارها قوانين علمية، مثلما فعل الاقتصاديون الغربيون في تحليلاتهم، كما مر معنا في مسألة ما الذي يحدد الثمن. والعقل الاجتهادي يستفيد من الخبرة المكتسبة من جهود العقول الأخرى، وليس من مجرد متابعة الواقع المادي فحسب عن طريق ما يسمى عند أنصار الفلسفة التجريبية الكلاسيكية بـ "الحس المشترك"، ولعل هذا ما جعل كارل بوبر يقول: "إن النظرية القائلة بأن الحس المشترك يصنع المعرفة، نظرية بسيطة ساذجة، فإذا أردت أنت أو أنا معرفة مجهول عن العالم، يجب علينا فتح أعيننا والنظر، كما يجب أن نصيخ السمع ونستمع إلى

¹ - المرجع نفسه، ص 57-58.

الأصوات، وعلى الأخص الأصوات التي يرسلها الناس الآخرون".¹

ويلاحظ من يتعامل مع القرآن الكريم أنه يشجع هو ذاته العقل على الاجتهاد في التفسير واستكمال الحقيقة خارج النص، وفي مثالنا ذكرت آيات الربا اعتراض المرابين على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم على تحريم الربا، ولم تذكر من أوجه اعتراضهم إلا أنهم قالوا: "إنما البيع مثل الربا"، ولم تزد الآيات في الرد عليهم إلا قوله تعالى وَأَحْلَىٰ لِلَّهِ ٱلْبَيْعُ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا، وكاجتهاد في تصور ما كان يدور في أذهان المشركين من أوجه الشبه بين الربا والبيع يقول سيد قطب: "كانت الشبهة التي ركنوا إليها، هي أن البيع يحقق فائدة وربحا، كما أن الربا يحقق فائدة وربحا، وهي شبهة واهية فالعمليات التجارية قابلة للربح وللخسارة، والمهارة الشخصية والاجتهاد الشخصي والظروف الطبيعية الجارية في الحياة هي التي تتحكم في الربح والخسارة، أما العمليات الربوية فهي محددة الربح في كل حالة، وهذا هو الفارق الرئيسي وهذا هو مناط التحريم والتحليل".²

وفي تعليقه على قوله تعالى: وَأَحْلَىٰ لِلَّهِ ٱلْبَيْعُ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَا يقول سيد قطب: "لانتفاء هذا العنصر من البيع، ولأسباب أخرى كثيرة تجعل عمليات التجارة في أصلها نافعة للحياة البشرية، وعمليات الربا في أصلها مفسدة للحياة البشرية"، ويحيل إلى بحث حول الربا كتبه المودودي، فيه ما يشبه التنظير للفروق بين الربا والمعاملات المالية المشروعة.³ وسيكون هذا البحث هو محور حديثنا في المبحث الموالي حول التنظير للتمويل غير الربوي كعملية اجتهادية.

المبحث الثاني: التنظير للتمويل الإسلامي

المطلب الأول: نقد النموذج الربوي

لا يكتفي العقل الاجتهادي الإسلامي بمجرد القراءة والاستنباط من النصوص الشرعية، لأن النصوص في الغالب تهتم ببيان الأحكام ولا تهتم بتفسير الأسباب والظواهر، وترك أمر

¹ - لخضر مذبوح، مرجع سابق، ص 146-147.

² - سيد قطب، مرجع سابق، ص 29.

³ - سيد قطب، مرجع سابق، ص 30.

ذلك لاجتهاد المجتهدين، ولعل هذا من أسرار كون النص القرآني نصا خاتما ومهيمننا على الكتب قبله، من ثم فهو يعالج الثابت ويترك المتغير، ويخاطب الأمم عبر الأزمان كلها وليس في زمن نزول القرآن فحسب. ومن هنا يتحتم على العقل الاجتهادي أن يملأ المساحات المتروكة لكن دون أن يبدأ من الصفر، بل بالاستناد إلى معالم ومرجعية واضحة هي الموجودة في النص القرآني أولا ثم في نصوص السنة النبوية، وبعدها في تراث المجتهدين من العلماء.

وفي المثال الذي بدأناه وهو التمويل الإسلامي، ينتقل العقل الاجتهادي بعد أن تعرف على الحكم الشرعي للربا من خلال النصوص، إلى البحث في الواقع عن الجوانب العقلانية واللاعقلانية التي يقوم عليها نظام الربا، وهنا يتوجب على هذا العقل أن يتصدى بطريقة مقنعة للنظريات المدافعة عن الربا، بإيجاد الثغرات المنطقية الكامنة فيها من جهة، و من جهة أخرى يكشف الجوانب المظلمة والضارة في التعامل بالربا باستعمال شتى المناهج، وقد يتطلب الأمر استحضار التاريخ والأدلة التاريخية من إحصائيات وأرقام وبيانات وتحليلها، للخروج بنتيجة تدفع العقل إلى البحث عن بدائل أخرى للتمويل بعيدا عن الربا، والمؤكد أن العقل الاجتهادي سيستدعي منظومته المعرفية وتحيزاته القيمية أثناء التحليل، ذلك أن النظريات المدافعة عن الربا، أو "نظريات سعر الفائدة" كما تسمى عند الاقتصاديين، ليست محايدة قيما كما يدعي أنصارها، بل هي منبثقة أساسا من منظومة الأخلاق النفعية المادية، ولا أدل على ذلك أن جيريمي بنتام فيلسوف النفعية الأبرز كان من أوائل من نظروا لتبرير الربا في كتاب له حمل اسم "دفاع عن الربا" (Defense of Usury)، أما نظريات المنفعة عند العقل الاجتهادي الإسلامي فينبغي أن تنطلق من منظومة الأخلاق الإسلامية التي تنظر إلى المنفعة نظرة أخرى مختلفة تماما عن النظرة المادية.

بخلاف العقل المادي لا ينظر العقل الاجتهادي الإسلامي إلى المنفعة وفق التعريف البنتمي بأنها ما يجلب اللذة ويدفع الألم الماديين وفق اعتبار ذاتي فقط، بل إن المنفعة المعتبرة شرعا هي: "المنفعة التي قصدها الشارع الحكيم لعباده، من حفظ دينهم، ونفوسهم، وعقولهم،

ونسلمهم، وأمواهم، طبق ترتيب معين فيما بينها".¹ وهذا لا يعني أن العقل الإسلامي عقل روحاني مخلوق في مذاهب تعذيب الجسد، مثل عقل بعض الديانات الشرقية التي تتعبد بتعذيب الجسد، بل على العكس تماما فإن الهدف النهائي للعقل الإسلامي هو إزالة الأذى وجلب اللذة ودفع الألم عن جميع الناس، لكن بعيدا عن أخلاق الداروينية الاجتماعية التي لا تدفع الأذى ولا تجلب اللذة إلا لمن بيده القوة والقهر.

يتداول علماء أصول الفقه المسلمين في الغالب تعريفات للمنفعة -وأحيانا يسمونها المصلحة- تأخذ دائما جانب اللذة والألم في الاعتبار ولا تتجاهله إطلاقا، وقد سماها الرازي "المناسب" وقال في تعريفه: "الناس ذكروا في تعريف المناسب شيئين: الأول؛ أنه الذي يفضي إلى ما يوافق الإنسان تحصيلًا وإبقاءً، وقد يعبر عن التحصيل بجلب المنفعة، وعن الإبقاء بدفع المضرة، لأن ما قصد إبقاؤه فيزالته مضرة، وإبقاؤه دفع للمضرة، ثم هذا التحصيل والإبقاء قد يكون معلوما وقد يكون مظنونًا، وعلى التقديرين: فإما أن يكون دينيا أو دنيويا، والمنفعة عبارة عن اللذة، أو ما يكون طريقا إليها، والمضرة عبارة عن الألم أو ما يكون طريقا إليه. واللذة قيل في حدها: إنها إدراك الملائم والألم: إدراك المنافي".² لكن الإمام الرازي رأى بأن هذا التعريف الأخير للمناسب أو للذة والألم هو تعريف طبيعي مادي يعرفه ويحسه كل مخلوق، وهو غير كاف لوحده لتفسير المصلحة في الاعتبار الشرعي، وفي هذا المعنى يقول: "والصواب عندي أنه لا يجوز تحديدهما - المنفعة والمضرة أو اللذة والألم - لأنهما من أظهر ما يجده الحي من نفسه، ويدرك بالضرورة التفرقة بين كل واحد منهما، وبين غيرهما".³ ونفس الملاحظة كان قد أبدأها من قبل أبو حامد الغزالي حيث قال: "أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة؛ وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسبهم، وما لهم، فكل ما يتضمن

¹ - محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1986، ص23.

² - فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ج5، ص ص 157-158.

³ - فخر الدين محمد بن عمر الرازي، مرجع سابق، ج5، ص158.

حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعه
مصلحة".¹

نتبين من هذا، أن العقل الإسلامي لا يقتصر في تحديده لمعنى المنفعة أو اللذة والألم على
التوصيف المجرد دون ضوابط، إذ ما يمنع أن ما يحقق لشخص ما لذة قد يحقق الألم أو الهلاك
لشخص أو أشخاص آخرين، ثم من قال أن كل الآلام ينبغي أن تجتنب؟ إن العقل الإسلامي
يرفض أن يكون الإنسان مجرد لاهت وراء اللذة أو المصلحة الشخصية كما تصوره العلوم
الإنسانية العلمانية، التي تستند إلى نماذج مستمدة من العلوم الطبيعية، بل إن الخبرة الإنسانية في
مجال الأخلاق تناقض الفكرة المادية، فأى لذة توجد في الزهد والتبتل والصيام وفي كثير من أنواع
نكران الذات وكبح النفس؟ فالإنسان يضحي بنفسه من أجل الأرض والعرض، ويموت شهيداً
دفاعاً عن الشرف، وهو حينما يرى مشهد العدالة المهزومة، قد يهب لنصرة المظلوم برغم القوة
العاشمة، وبرغم أنه يعرف أن هذا قد يؤدي به، وهو على استعداد للتضحية بنفسه من أجل الغير
(وعنده أيضاً إمكانية للبطش به).²

إن التضحية تمثل خطأً فارقاً ملموساً بين الإنسان والحيوان، لكن هذا المبدأ مناقض لمبدأ
المصلحة والمنفعة والحاجات، المصلحة حيوانية، أما التضحية فهي إنسانية، والأفكار الأساسية في
علم السياسة وعلم الاقتصاد لا تتعامل مع التضحية وإنما تتعامل مع المصلحة والمنفعة وفق اعتبار
ذاتي مادي بحت.³

إن الأخلاق الحقيقية ليست مرحة، ولا يقودها الألم واللذة، ويمكن تصور مواقف عديدة
يكون الظلم فيها والكذب هما المفيدان من الناحية المادية، وبالمثل، فإن التسامح الديني
والسياسي والعربي والوطني ليس مفيداً بالمعنى المادي المعتاد للكلمة، أما تدمير الخصوم مثلاً، فهو
أكثر فائدة من وجهة النظر العقلية المادية البحتة، كما أن حماية العجزة والمقعدين، أو العناية

¹ - محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، ج1، ص 286-287.

² - عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان، مرجع سابق، ص 148.

³ - المرجع نفسه، ص 148.

بالمعوقين والمرضى الذين لا أمل في شفائهم، كل ذلك ليس من قبيل السعي وراء الفائدة. فالأخلاق لا يمكن أن تخضع لمعايير المنفعة، نعم، قد يكون السلوك الأخلاقي أحياناً مفيداً، ولكن ليس معنى هذا أن شيئاً قد أصبح أخلاقياً لأنه أثبت منفعته أو عائدته المادي المباشر في فترة ما من فترات الخبرة الإنسانية. على العكس، فهذه الخبرة نادرة الحدوث.¹

كما أن المنفعة في منظور العقل الاجتهادي الإسلامي ليست زمنية فقط، بمعنى أنها ليست محصورة في حدود حسابات الحياة الدنيوية، بل لها امتداد طويل نحو الآخرة، وهنا تقع حكمة التكليف الإلهي الذي وصل بين الحياتين الدنيا والآخرة، وجعل تحصيل المنافع المادية مجرد سبيل إلى تحقيق النجاح الغيبي في الآخرة، وهذا ما بينته الآية الكريمة: "قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" {سورة الأنعام، الآية 162}، يقول العز ابن عبد السلام: "الإنسان مكلف بعبادة الديان باكتساب في القلوب والحواس والأركان ما دامت حياته، ولم تتم حياته إلا بدفع ضرورات حاجاته من المأكل والمشرب والملابس والمناكح، وغير ذلك من المنافع، ولم يتأت ذلك إلا بإباحته التصرفات الدافعة للضرورات والحاجات".²

بهذه الخلفية تناول أبو الأعلى المودودي نقد النموذج الربوي؛ فطرح السؤال الآتي: هل الربا شيء معقول في حقيقة الأمر؟ وهل من حق الإنسان بموجب العقل أن يطالب بالربا على دينه؟ وهل يقتضي العدل أن من يقترض من غيره شيئاً من المال، فعليه أن يرد إليه هذا المال مع "زيادة" يتفق عليها معه؟

ثم يجيب: إنه إذا ثبت أن الربا شيء معقول لا يبقى عند القائلين بحرمته دليل قوي، ولكن إذا استحال تبرير الربا وإثبات معقوليته، فإن الحاجة تبقى ماسة إلى أن نتفكر: لماذا هذا الإصرار الشديد على التمسك بشيء غير معقول -الربا- والحرص على بقاءه في المجتمع البشري؟³ وبعد هذا السؤال مباشرة يشرع المودودي في بسط المبررات النظرية التي يطرحها

¹ - المرجع نفسه ص 149.

² - عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991، ج 2 ص 80.

³ - أبو الأعلى المودودي، الربا، ترجمة محمد عاصم الحداد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 2، 1990، ص 13.

المدافعون عن الربا، ويجب عنها واحدة تلو الأخرى، ولن يسعنا المقام هنا لذكر جميع الحجج والأدلة الذي تناولها المودودي في كتابه، لكن سنتناول بعضاً منها فقط، لأن ما يهمنا هنا هو تتبع حركة العقل الاجتهادي الإسلامي بين النص والنظرية.

المطلب الثاني: أهم المبررات النظرية للربا ونقدها

قدم المدافعون عن الربا جملة من النظريات والمبررات لهذه المعاملة أهمها:

1- إن الذي يقرض غيره يعرض ماله للخطر، ويؤثر ذلك الغير على نفسه ويسد حاجته، ويسلم إليه ما يستطيع أن ينتفع به بنفسه، فالمدين إذا كان قد اقترض منه هذا المال سداً لحاجة من حاجاته الذاتية فعليه أن يؤدي كراهه كما يؤدي كراء البيت أو الأثاث أو المركب، ليكون عوضاً له عن الخسارة التي تحملها بإقرضه إياه وأجرة له على ماله الذي اكتسبه بجده وجهده ثم أقرضه إياه، هذا إذا كان المدين أخذ منه المال لسد حاجة من حاجاته الشخصية الاستهلاكية وأما إذا كان قد أخذه لتوظيفه في تجارة أو صناعة مثمرة فإن الدائن أحق بأن يطالب مدينه بالربا على دينه، لأن المدين إذا كان ينتفع بماله، فما له لا يؤدي إليه نصيبه من هذه المنفعة؟

يجيب المودودي بأنه رغم ما في هذا الدليل من شبهة وجاهة من حيث أن الذي يقرض غيره يعرض ماله للخطر، إلا أن في هذا الدليل تكمن مغالطات أخرى، إذ كيف يبرر الخطر أخذ الدائن نسبة ثابتة من المال الذي أقرضه شهرياً أو سنوياً إذا كان الغرض مجرد الحماية من الخطر؟ إن الحقوق التي يستحقها هذا الدائن على أساس الخطر-بطريق معقول- لا تعدو أن يرتكن من مدينه شيئاً، أو يقرضه على كفالة شيء أو يطالبه بمن يضمن له سلامة ماله، أو لا يعرض ماله للخطر أصلاً فيأبى أن يقرضه شيئاً أبداً لكن ليس "الخطر" سلعة يساوم في قيمتها ولا منزلاً ولا أثاثاً، ولا مركباً تؤخذ أجرته.¹

ويضيف رفيق يونس المصري دعماً آخر لهذه الحجة فيقول: "إن نظرية المخاطرة تسلط

¹ - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 14-15.

الضوء على مخاطرة الممول، وتعتم على مخاطرة الممول، فالمتمول يتعرض لمخاطرة الخسارة، فلماذا يتحمل المتمول خسارة المال وخسارة العمل، ولا يتحمل الممول خسارة المال؟ إن على كل طرف من الطرفين أن يتحمل مخاطرة حصته التي قدمها في المشروع، فالعامل يتحمل مخاطرة العمل، ورب المال يتحمل مخاطرة المال.¹

وفي جواب هل الربا تعويض عن الضرر؟ يجب المودودي بلا، لأن المال الذي أقرضه المدين كان فاضلا عن حاجاته، وهو لم يباشر توظيفه بنفسه، فما وقع له ضرر حتى يستحق التعويض عليه، ثم يسأل هل هو أجرة؟ ويجب مرة أخرى بلا، لأن الأجرة للأشياء تصدق على أدوات الاستعمال كالبيت والأثاث والمركب، لكن لا يصح وصف الأجرة على مواد الاستهلاك كالحبوب أو الثمار أو النقد، ويحاول المودودي أن يوسع من حجج أنصار الربا فيقول: وغاية ما للدائن أن يحتج به في مشروعية رباة: أي أتيح لغيري أن ينتفع بمالي فمن حقي أن أنال نصيبا من منفعتة.²

وهذه الشبهة تسمى أيضا بنظرية الصيام أو الامتناع، وبموجب هذه النظرية فإن كل ادخار يتطلب تضحية، وهذه التضحية لا يمكن أن تحصل ما لم يكن هناك تعويض عنها، في صورة أداء فائض، وحسب نظرية الصيام، يتوقف عرض رأس المال على "صيام" المستهلكين الذين يدخرون جزءا من مواردهم، لكي يساعدوا على إنتاج السلع الرأسمالية.

يسخر لاسال (Lassale) من دعوى الصوم عند أصحاب رؤوس الأموال المدخرين فيقول: "فائدة رأس المال هي مكافأة الحرمان! كلام عجيب! كلام يعدل وزنه ذهباً! إن أصحاب الملايين من الأوروبيين، الزهاد، التائبين الهندوس، النسك الواقفين على ساق واحدة، في أعلى عمودهم، أذرعهم ممدودة، وأجسامهم منحنية، وسحناتهم شاحبة يمدون إلى الشعب قصعاتهم ليجمعوا مكافأة حرمانهم! في وسط هؤلاء وعلى رأس كل التائبين، تائب التائبين: شركة محلات

¹ - رفيق يونس المصري، محمد رياض الأبرش، الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة. دمشق: دار الفكر، 2001، ص ص 65-66.

² - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 16.

روتشيلد".¹

ولما تعرضت نظرية الصيام إلى النقد اقترح اقتصاديون آخرون تعديلا في النظرية، إذ رأوا أن تجميع أو تكوين رؤوس الأموال إنما هو عمل الناس الأغنياء الذين لا يضطرون إلى الصيام كي يقرضوا غيرهم، إن الصيام يوحى بالحرمان في الضروريات، ولهذا فضل مارشال (A. Marshall) أن يتكلم عن "الانتظار" (Waiting)، بدلا عن "الصيام" (Abstinence). والانتظار هو عملية الامتناع عن التصرف بالسلع خلال زمن ما، فامتناع البعض (وهم المدخرون) يجعل من الممكن للآخرين (المنظمون أو القائمون بالمشروعات) استثمار هذا الادخار بشكل رأسمالي، وعلى هذا الأساس فإن معدل الفائدة ليس إلا المكافأة العادلة لهذا الانتظار.²

ومع أن التكيف الجديد الذي أضافه مارشال يوحى بأن هناك تعديلا أو تحويرا أو تراجعاً في النظرية، إلا أن التأمل فيها يؤكد بأنه لا يوجد أي فرق بينها وبين نظرية الصيام، بل هي نظرية الصيام نفسها، وهذا ما جعل المودودي يقرر بأنه لا يوجد أي مبرر أخلاقي للربا من جهة أحقية صاحب رأس المال في مقابل ثابت تحت دعوى "إتاحة فرصة الانتفاع"، لأنه إذا كان يريد أن يوظف ماله المكسب في تجارة أو صناعة مثمرة يتغني منها المنفعة والربح، فإن الطريق المعقول بالنسبة له هو أن يضارب غيره، بدل أن يعامله معاملة الدين، وليس من العدل تماما أن يعطي غيره مقدارا من المال دينا مضمونا في حين أن الاستثمار في حد ذاته غير مضمون، والسؤال الذي يثور بهذا الصدد هو من أين يسدد المدين الفوائد إذا لم يتحقق الربح أو هلك رأس المال أو جزء من رأس المال، ويضرب المودودي مثالا طريفا لهذا المنطق فيقول: "يستقي الثور أرض الفلاح طوال النهار، فأقل ما يكون من حقه مساء أن يطالب الفلاح بعلفه، ولكن الويل لهذا التعامل الربوي، فإنه يجعل من الإنسان ثورا عليه أن يعمل لصاحبه طوال النهار، إلا أن عليه، كيما ينال علفه، أن يذهب إلى مكان آخر."³

¹ - رفيق يونس المصري، مصرف التنمية الإسلامي: أو محاولة جديدة في الربا والفائدة والبنك. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1987، ص303.

² - المرجع نفسه، ص 204.

³ - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص ص 17-18.

2- التأجيل أو تفضيل الزمن أو (The Agio Theory) مثلما سماها الاقتصادي النمساوي (Eugen von Böhm-Bawerk)، الذي يقول في كتابه " الدراسات الحديثة في الفائدة " (Recent Literature on Interest): " إن الفائدة تنبع من الفرق في القيمة، وتستند إلى أسباب نفسية بين السلع الحالية والمستقبلية".¹ هذه الحجة تجسد المثل الذي أورده جون دو لافونتان (Jean De La Fontaine) في حكمه على ألسنة الحيوان في قصة السمكة الصغيرة والصيد حيث قال في آخر القصة: " واحد باليد ولا اثنان في الموعد".² أي أنه يفضل اصطياد السمكة الصغيرة الآن على أن يتركها تعود إلى الماء ثانية ثم يصطادها حينما تكبر، لأن اصطيادها مستقبلاً أمر غير مضمون.

هذا هو تأثير الزمن على تقدير قيمة السلع عند بافريك ومن ينحو نحوه من الاقتصاديين ممن يرى أن القرض هو مبادلة حقيقية للسلع الحاضرة مقابل سلع مستقبلية، وأن للسلع الحاضرة قيمة أعلى من قيمة السلع الآجلة من ذات النوع والكمية، فالسلع الحاضرة يتولد عنها "فرق في القيمة" (Agio) عندما يتم دفعها أو سدادها بسلع مستقبلية، هذا الفرق هو "الفائدة".³

يرد المودودي على هذا الدفاع بطرح السؤال: كيف وبأي طريق يعرف الدائن أن الذي يقترض منه المال ويوظفه في تجارة أو صناعة لا بد أن تريح تجارته أو صناعته دون أن تلقى نوعاً من الخسارة؟ لكن الإجابة عن هذا السؤال عند المودودي لم تكن واضحة في جواب السؤال نفسه، بل في جواب الشبهة الموالية وهي مقولة أن "جلب المنفعة صفة ذاتية لازمة لرأس المال" التي يطرحها المرابون كمسلمة قبلية كامنة في كل دليل يقدمونه أو كـ "نواة صلبة" لنظرية الفائدة بحيث لا تخضع للمساءلة، مع أنه من حق كل واحد أن يسأل: هل النقود تولد الربح بالقوة لمجرد كونها رأس مال؟ وهل رأس المال لا يخسر أبداً؟ يجيب المودودي بأن دعوى جلب الربح صفة ذاتية لرأس المال غير صحيحة، لأن هذه الصفة لا تتولد في رأس المال إلا عندما يوظفه الإنسان

¹ - Eugen von Böhm-Bawerk, **Recent Literature on Interest**. New York: The Macmillan Company, 1903, p7.

² - Jean de La Fontaine, **Fables**. Paris: A. Quantin . Imprimeur-Editeur, 1883, Tom 01, p 214.

³ - رفيق يونس المصري، مصرف التنمية الإسلامي، مرجع سابق، ص 305.

في تجارة أو صناعة مثمرة، ومع ذلك فإن الربح ليس مضمونا دائما في حالة توظيف رأس المال، لأن المضاربة مبنية على المخاطرة.¹

ويجادل المودودي في الحجة النفسية ذاتها التي يتمسك بها أنصار الربا فيسأل: هل من الحق في شيء أن الفطرة الإنسانية تعتقد أن الحاضر أثمن من المستقبل؟ فإن كان الأمر كذلك، فما لأكثر الناس لا ينفقون كل ما يكسبون اليوم من فورهم بل يؤثرون أن يدخروا نصيبا منه لمستقبلهم؟ ولعلك لا تجد واحدا من مائة رجل يستغني عن الفكر في مستقبله ويؤثر أن ينفق كل ما بيده من المال على لذة اليوم ونعيمه، بل الذي عليه 99% من الناس -على الأقل- أنهم يضيعون على أنفسهم ويقللون من حاجاتهم ويريدون أن يدخروا في المستقبل لأن الحاجات المتوقعة والأحوال المخيفة في المستقبل يكون تصورهما الذهني في أعين الإنسان أكبر وأهم من حقيقة الأحوال الحاضرة التي يجتازها الناس اليوم طوعا أو كرها.²

والواقع أن شبهة التفضيل الزمني هي جعجعة بدون طحين، بسبب إغراقها الكبير في المقارنة بين الشيء وذاته موهمة الناس بأنها تناقض شيئين متعارضين، لأن قضية التفضيل في الواقع مرتبطة بالأشخاص وليست بالأموال، فالناس يحبون أنفسهم اليوم وغدا دون تفریق، كل ما في الأمر أنهم يريدون ضمان المزيد في كل الحالات. وإذا رجعنا إلى أنانية الإنسان وغريزة حب المال لديه فلن نجد لها أساسا عقلانيا على الإطلاق، فهو من جهة يحب المتعة العاجلة ويحسد غيره على ما يتقلب فيه من متع عاجلة، كما قال ربنا سبحانه "كَلَّا بُحْلُوبُونَ الْعَاجِلَةَ وَتَدُونُ الْآخِرَةَ" {سورة القيامة، الآيتان 20-21}، وفي الوقت ذاته يخبرنا سبحانه عن خشية الإنسان من الفقر في المستقبل في قوله "وَإِن تَخَالِجْتُهُمْ عِيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَٰلِمُ حَكِيمٍ" {سورة التوبة، الآية 28}.

نفرغ من هذا كله، إلى أن تقديرنا وحبنا لذواتنا ولتتملك لا ينبغي أن يكون من حيث المبدأ مقياسا للادعاء في أموال الآخرين، لأن للآخرين أيضا تقدير ذاتي لجهودهم وأوقاتهم

¹ - أبو الأعلى المودودي، مرجع سابق، ص 22.

² - المرجع نفسه، ص 26-27.

وتعبهم لا يقل عن تقدير أصحاب رؤوس الأموال لأموالهم.

المطلب الثالث: النموذج التمويلي البديل

من خصائص العقل الاجتهادي الإسلامي أنه عقل "توليدي"، فهو قادر على "الإبداع" تماماً مثلما هو قادر على "الفهم"، وبعد أن أدرك هذا العقل أن المعاملات الربوية تحوي من الإثم والضرر أكثر مما تحوي من الخير والنفع عن طريق الاستنباط المباشر من نصوص الشريعة الإسلامية، ومن خلال استقراء الواقع؛ تعين البحث عن نموذج مختلف للتمويل والتعامل، لذا قرر العقل الإسلامي بالإجماع "استبعاد" النموذج الربوي من منظومة المال بشكل جذري، ولتحقيق هذا الهدف اجتهد الباحثون المسلمون لتوليد نموذج جديد في التمويل لا يقوم على فكرة الإقراض بفائدة وإنما يقوم على مبدأ "الغنم بالغرم"، أو مبدأ "المشاركة في الربح والخسارة".

أصل هذا المبدأ هو قاعدة فقهية إسلامية، والقاعدة كما يعرفها الجرجاني في التعريفات هي: "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"¹، أما القاعدة الفقهية فيعرفها المقرئ في قواعده بقوله: "كل كلي هو أخص من الأصول وسائر المعاني العقلية العامة، وأعم من العقود، وجملة الضوابط الفقهية الخاصة"². وقاعدة الغرم بالغرم هي قاعدة أغلبية استقها الفقهاء من الفروع الفقهية ومن بعض النصوص الشرعية بالأخص الحديث النبوي: "الخراج بالضمنان"، قال الزركشي: "ما خرج من الشيء من عين ومنفعة فهو للمشتري عوض ما كان عليه من ضمان الملك، فإنه لو تلف المعيب كان من ضمانه، فالغلة له ليكون الغنم في مقابل الغرم"³.

انطلاقاً من هذه القاعدة تولدت عند العقل الاجتهادي الإسلامي نظرية المشاركة العادلة في المخاطر والمكاسب بين أصحاب الفوائض وطالبي رؤوس الأموال بدلاً من نظام الفائدة المطبق في البنوك الربوية التقليدية المصادم تماماً لنصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، واستطاع العقل الاجتهادي اكتشاف أسس التعاون الذي يشجع عليه الإسلام بين عنصر رأس المال وعنصر

¹ - علي بن محمد الجرجاني، التعريفات تحقيق محمد صديق المشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، دون تاريخ، ص 143.

² - محمد بن محمد بن أحمد المقرئ، القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حميد. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، بدون تاريخ، ج1، ص 212.

³ - محمد بن بھادر الزركشي، المنشور في القواعد، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000، ج، ص 338.

التنظيم، والذي هو المشاركة العادلة بينهما في المخاطر والمكاسب وفق قاعدة "الغرم بالغنم".

إن نظام المشاركة أقرب إلى طبيعة الحياة التي لا تضمن الربح الدائم للمستثمرين، أما الربا فما هو إلا حيلة لحماية فئة على حساب باقي الفئات، أو هو أكل لأموال الناس بالباطل بتعبير الآية الكريمة: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بِيَدٍ ظَاهِرَةٍ لَكُمْ وَلَا تَكُونُوا مِمَّنْ أَعْيَنَ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ** {سورة النساء، الآية 29}.

إن العنصر الجوهرى في "التجارة" أو "المضاربة" بمفهومها الإسلامى هو أن العائد على رأس المال المستخدم يتوقف على نتائج التشغيل الفعلية للمشروع. وتطبيق هذا المبدأ على الأنماط الحديثة للتجارة والاستثمار، يصبح من الضرورى أن يعاد تنظيم الممارسات المصرفية السائدة حالياً، وأن يستبدل بنظام الفائدة نظام المشاركة في الربح والخسارة، حيث لا تحصل المصارف أو المؤسسات المالية المختلفة على عائد ثابت عن التمويل الذي تقدمه، بل تشارك بدلا من ذلك في ربح أو خسارة مؤسسات الأعمال التي تزودها المصارف بالموارد المالية، وبالمثل فإن أولئك الذين يعهدون بمدخراتهم إلى المصارف وغيرها من المؤسسات المالية لفترة محددة، يشاركون كذلك في أرباح وخسائر المصارف. إن نظام المشاركة في الربح والخسارة قد تكون له نتائج أبعد من نتائج نظام الفائدة الثابتة، كما أن تطبيقه بنجاح يمكن أن يساعد إلى حد كبير على تحقيق قدر من العدالة الاجتماعية أكبر من القدر المتحقق في نظام الفائدة.¹

وقد طور العقل الإسلامى أساليب وصيغ مبتكرة لتجسيد مبدأ المشاركة في مؤسسات مالية ومصرفية غير ربوية، بدأت بمنتجات بسيطة من قبيل المشاركة الثابتة، أين يكون للبنك حصة ثابتة في الشركة حتى انتهاء المدة والمشاركة المتناقصة، أين يكون من حق الشريك أن يحل محل البنك في ملكية الشركة، وذلك بتخصيص جزء من دخله المتحصل لسداد حصة البنك حتى تنتقل ملكية الشركة كاملة إلى الشريك.²

¹ - مجلس الفكر الإسلامى فى الباكستان، تقرير إلغاء الفائدة من الاقتصاد، ترجمة عبد العليم السيد منسى. حدة: جامعة الملك عبد العزيز - المركز العالمى لأبحاث الاقتصاد الإسلامى، ط2، 1984، ص24.

² - أشرف محمد دواية، دراسات فى التمويل الإسلامى. القاهرة: دار السلام، 2007، ص21.

المبحث الثالث: الاجتهاد التركيبي

المطلب الأول: العقود المركبة

كان أمام العقل الاجتهادي الإسلامي مهمة صعبة لتحويل الواقع المالي الربوي إلى واقع آخر فعال وخال من الربا في آن واحد، وأول عقبة واجهها هذا العقل هو كيفية إنشاء مؤسسات تقوم بالوساطة المالية غير الربوية، وليس بين يديه صيغ وعقود مناسبة لفكرة الوساطة، كما أن التراث الفقهي المتوفر لديه لا يجوي إلا العقود البسيطة بين أشخاص طبيعيين، حيث لا وجود لفكرة الوساطة التي يقوم بها البنك أو المؤسسة المالية في كتب الفقهاء القدامى، وللخروج من هذه الأزمة كان لابد للعقل المسلم أن يجتهد لتطوير منتجات مالية قائمة على فكرة الوساطة من جهة، وخالية من صور الربا من جهة أخرى، فبدأ العمل على تطوير ما أصبح يسمى بالعقود المركبة في الفقه الإسلامي، وهي العقود التي سمحت بالقفزة في مجال التمويل إلى مجال المصرفية الإسلامية ثم الهندسة المالية الإسلامية.

والمراد بالعقود المركبة أن يتفق الطرفان على إبرام معاملة (صفقة) تشتمل على عقدين فأكثر، كالبيع والإجارة، والهبة والوكالة، والقرض والمزارعة، والصرف والمزارعة، والشركة والمضاربة وغيرها من توليفات العقود، بحيث تعتبر موجبات تلك العقود المجتمعة، وجميع الحقوق والالتزامات المترتبة عليها جملة واحدة، لا تقبل التفريق والتجزئة والانفصال، فتصبح بمثابة العقد الواحد،¹ وهذه العقود المجتمعة في صفقة واحدة تفتح المجال لاستعمالها في الأغراض التمويلية كما هو الحال في المعاملات المالية الإسلامية المستحدثة، مثل: الإجارة المنتهية بالتملك، والمراجحة للآمر بالشراء، والمشاركة المتناقصة وغيرها.

يقوم العقل الاجتهادي الإسلامي بتوليد هذه العقود المركبة استناد على المرجعية الشرعية نفسها التي رفض بها المعاملات الربوية، حيث تفسح الشريعة الإسلامية للعقل ميدانا واسعا للاجتهاد، إذ الأصل بمقتضى دلائل نصوص الشريعة وكلياتها العامة حرية التعاقد، ووجوب الوفاء

¹ - نزيه حماد، العقود المركبة في الفقه الإسلامي: دراسة تأصيلية للمنظومات العقدية المستحدثة. دمشق: دار القلم، 2005، ص 7.

بكل ما يتراضى عليه المتعاقدان ويلتزمان به، ما لم يكن هناك نص أو قياس صحيح يمنع من ذلك، فعندئذ يمتنع بخصوصه على خلاف القاعدة المطردة، ويعتبر الاتفاق عليه فاسدا.¹

إن الشريعة الإسلامية تبيح للعقل "اختراع" ما شاء من صيغ المعاملات إذا كانت غير مصادمة للشرع، بخلاف العبادات التي يمنع العقل من التزيد فيها، لأن الغرض منها واضح ومحدد هو التعبّد. هذا الموقف الشرعي من شأنه أن يوجه اجتهاد العقل المسلم للاشتغال بالعلم النافع، والانصراف عن المعرفة الزائفة والمضللة، التي تضيع الأوقات والجهود، يقول الشاطبي: "القاعدة المستمرة التفرقة بين العبادات والمعاملات، لأن الأصل في العبادات التعبّد، دون الالتفات إلى المعاني، والأصل فيها أن لا يقدم عليها إلا بإذن، إذ لا مجال للعقول في اختراع التعبّدات. وما كان من المعاملات يكتفى فيه بعدم المنافاة، لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني دون التعبّد، والأصل فيها الإذن حتى يدل الدليل على خلافه"².

بيد أن العقل الفقهي الاجتهادي لا يدع أمر هذا الاختراع دون ضوابط، إذ قد يؤدي ذلك إلى إعادة اختراع أو انتاج الربا بطريقة أو بأخرى، وما أكثر الشبهات التي يمكن أن تتحول إلى أدلة جديدة لتوليد الربا. من أجل هذا يرجع العقل الاجتهادي إلى مصادره وأصوله لوضع الضوابط الشرعية التي تحكم العقود المركبة التي ستكون أساس المنتجات المالية الإسلامية، هذا فضلا عن تزايد عوامل المخاطرة التي تستدعي بدورها اجتهادا توليديا آخر لا يقل في تعقيده وتركيبته عن الاجتهاد المقترن بإيجاد المنتج المركب ذاته.

مراجعة الأصول والكليات الشرعية من جهة، واستقراء الفروع الفقهية من جهة أخرى وضع العقل الاجتهادي الإسلامي ضوابط حاكمة للعقود المالية المركبة كي تكون بديلا شرعيا عن الربا، وهي³:

أولا: أن لا تكون العقود المجمعة محل نهي شرعي

¹ - المرجع نفسه، ص 8.

² - إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004، ص 173.

³ - عبد الله بن محمد العمراني، العقود المالية المركبة: دراسة فقهية تأصيلية وتطبيقية. الرياض: دار كنوز إنشيبيا، 1427هـ، ط 2، 1010، ص 179.

ثانيا: أن لا يقع تضاد بين العقود المجمعة

ثالثا: أن لا يفضي التركيب بين العقود إلى محرم كالربا

فإذا كان العقد المركب قد ورد نص شرعي بالنهاي عنه فإنه محرما ومن ثم يمتنع المجتهد عن تطويره أو النظر فيه، ومثال ذلك نهي عن بيع وسلف، وعن بيعتين في بيعة، وعن صفقتين في صفقة، حيث وردت نصوص حديثية بالنهاي عن هذه الصيغ، منها:

1- ما رواه أصحاب السنن أن النبي صلى الله عليه وسلم: "نهى عن بيع وسلف".

2- ما روي عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم: "نهى عن بيعتين في بيعة".

3- ما روي عن عبد الله بن مسعود أن النبي صلى الله عليه وسلم: "نهى عن صفقتين في صفقة".

يكتشف العقل المجتهد أن هناك جهدا تأويليا لا بد من القيام به من أجل خلق الانسجام بين الكليات الشرعية العامة التي تهدف إلى تحقيق العدل بين الناس، وبين النصوص التي تختلف في درجة ثبوتها ودلالاتها، وتبدو غامضة ومتعارضة ظاهريا في بعض الأحيان. ولا يقتصر التأويل هنا على التفسير والبيان والاستنباط فقط، وإنما يتوسع إلى الفقه الاجتماعي والحضاري الذي يدرك السنن الفاعلة في الحياة وتحولاتها، ويحاول تلمس حركة التاريخ والمجتمع، والتبصر بالمآلات والعواقب، والنتائج التي توصل إليها المقدمات.¹

وبالرجوع إلى كتب الفقهاء نجد اجتهادات كثيرة، وتقليب للنظر للوصول إلى الحلقة المفقودة بين المنع الموجود في الأحاديث السالفة، وبين المبدأ الأغلب المستمد من قواعد الفقه الذي يفيد بإباحة الاختراع والاستحداث في العقود والمعاملات التي لم يرد نهي صريح عن مباشرتها. وقد مالت أغلب الأقوال في تفسير الأحاديث الثلاثة على أنها استدراقات نبوية على بعض الجوانب من المعاملات التي قد تؤول إلى الربا، أو إلى الجهالة والغرر، أو إلى الغبن والإكراه، وليس المقصود مطلقا سد باب الابداع والتطوير في العقود والمعاملات التي تتغير بتغير أساليب

¹ - محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، السنة التاسعة عشرة، العدد 72، 1999، ص ص 20-

الحياة وازدياد تعقيداتها، ففي تأويل سبب منع النبي صلى الله عليه وسلم للجمع بين بيع وسلف، لم نسمع أحدا من الفقهاء رد السبب إلى كونهما عقدان اجتماعا معا، بل ذهبت عقول الفقهاء للبحث عميقا في العلل والحكم، فالشافعي مثلا رد العلة إلى الجهالة في الأثمان التي قد تنشأ من اجتماع عقدي البيع والسلف، جاء في كتاب الحاوي للماوردي: " وذلك أن من سنته صلى الله عليه وسلم أن تكون الأثمان معلومة والبيع معلوما فلما كنت إذا اشتريت منك دارا بمائة على أن أسلفك مائة كنت لم أشتريها بمائة مفردة ولا بمائتين ، والمائة السلف عارية له بما منفعة مجهولة وصار الثمن غير معلوم"¹.

وفي تأويل آخر يذهب ابن القيم إلى أن الحكمة هي سد باب الاحتيال على الربا بأن يكون عقد البيع المقترن بالسلف -السلف هو القرض بلغة أهل الحجاز- ما هو إلا نوع من النفع جره القرض المقترن به، يقول ابن القيم: " إن النبي صلى الله عليه وسلم نهي أن يجمع الرجل بين سلف وبيع، ومعلوم أنه لو أفرد أحدهما عن الآخر صح، وإنما ذاك لأن اقتران أحدهما بالآخر ذريعة إلى أن يقرضه ألفا ويبيعه سلعة تساوي ثمانمائة بألف أخرى؛ فيكون قد أعطاه ألفا وسلعة بثمانمائة ليأخذ منه ألفين، وهذا هو معنى الربا"².

أما اجتماع بيعتين في بيعة فقد حمله كثير من الفقهاء على علة الجهالة، قال ابن رشد: " وعلة منعه عند الجميع الجهل؛ وعند مالك من باب سد الذرائع لأنه ممكن أن يختار في نفسه أحد الثوبين ، فيكون قد باع ثوبا ودينارا بثوب ودينار ، وذلك لا يجوز على أصل مالك"³.

وهناك من رجح في تفسير البيعتين أنها بيع العينة، يقول ابن القيم: " أن يقول أبيعكها بمائة إلى سنة على أن أشتريها منك بثمانين حالة، وهذا معنى الحديث الذي لا معنى له غيره، وهو مطابق لقوله فله أوكسهما أو الربا، فإنه إما أن يأخذ الثمن الزائد فيربي أو الثمن الأول فيكون هو أوكسهما، وهو مطابق لصفقتين في صفقة، فإنه قد جمع صفقتي النقد والنسيئة في

¹ - علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير. بيروت: دار الفكر، 1994، ج5، ص 782.

² - محمد بن قيم الجوزية، مرجع سابق، ج5، ص 18.

³ - محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004، ج2، ص124.

صفقة واحدة ومبيع واحد، وهو قصد بيع دراهم عاجلة بدراهم مؤجلة أكثر منها، ولا يستحق إلا رأس ماله وهو أوكس الصفقتين، فإن أبي إلا الأكثر، كان قد أخذ الربا، فتدبر مطابقة هذا التفسير لألفاظه وانطباقه عليها. ومما يشهد لهذا التفسير ما رواه الإمام أحمد عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه: نهى عن بيعتين في بيعة وعن سلف وبيع، فجمعه بين هذين العقدين في النهي لأن كلا منهما يؤول إلى الربا لأنهما في الظاهر بيع وفي الحقيقة ربا"¹.

أما حديث النهي عن صفقتين في صفقة، فقد اختلفت فيه اجتهادات الشراح مثلما اختلفت في سابقه، لكن أرجح الأقوال هو أن معنى الصفقتين في صفقة مرادف تماما لمعنى البيعتين في بيعة، وهذا ما اختاره الشوكاني²، وابن القيم³.

أما إذا كان العقدان المكونان للعقد المركب متضادين، فلا يجوز اجتماعهما في عقد واحد عند المالكية، يقول القراني في كتابه الفروق تحت قاعدة ما يجوز اجتماعه مع البيع وما لا يجوز: "اعلم أن الفقهاء جمعوا أسماء العقود التي لا يجوز اجتماعها مع البيع في قولك (جص مشنق) فالجيم للجعالة، والصاد للصرف، والميم للمساقاة، والشين للشركة، والنون للنكاح، والقاف للقراض. والسر في الفرق أن العقود أسباب لاشتمالها على تحصيل حكمها في مسيبتها بطريق المناسبة، والشيء الواحد بالاعتبار الواحد لا يناسب المتضادين، فكل عقدين بينهما تضاد لا يجمعهما عقد واحد"⁴.

ويقول القاضي أبو بكر بن العربي: "يتركب على حديث النهي عن بيع وسلف أصل بديع من أصول المالكية، وهو أن كل عقدين يتضادان وضعاً، ويتناقضان حكماً، فإنه لا يجوز اجتماعهما، أصله البيع والسلف، فركبه على جميع مسائل الفقه، ومنه البيع والنكاح، وذلك أن البيع مبني على المغابنة والمكايسة، خارج عن باب العرف والعبادات، والسلف مكارمة وقربة،

¹ - محمد بن قيم الجوزية، شرح سنن أبي داود، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، (مطبوع مع كتاب عون المعبود شرح سنن أبي داود)، ط2، 1969، ج9، ص344.

² - محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منقى الأخبار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 هـ، ج5، ص153.

³ - محمد بن قيم الجوزية، شرح سنن أبي داود، مرجع سابق، ج9، ص344.

⁴ - أحمد بن إدريس القراني، الفروق تحقيق عمر حسن القيام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003، ج3، ص249.

ومن هذا الباب الجمع بين العقد الواجب والجائز، ومثله بيع وجعالة، ويزيد على ذلك أن أحد العوضين في الجعالة مجهول، ولا يجوز أن يكون معلوماً، فإنه إن كان معلوماً خرج عن باب الجعل، والتحق بباب الإجارة، وأمثال ذلك لا تحصى¹.

أما جمهور الفقهاء، فلم يوافقوا المالكية على منع الجمع بين العقود المختلفة الأحكام والمتباينة الشروط في معاملة واحدة، ولم يسلموا أن ذلك يفضي إلى تناقض الأحكام بإطلاق. يقول نزيه حماد: "ولو نظرنا فيما فرع المالكية على هذا الأصل من صور لوجدنا جل الأمثلة والتطبيقات التي ذكرها لم يتحقق فيها اجتماع الضدين أو النقيضين وضعاً أو حكماً، بل وجد فيها اجتماع المختلفين أو المتباينين في الأحكام أو الشروط والآثار، ومن المعلوم أن الاختلاف والتنافي غير التناقض والتضاد، فالنقيضان والضدان لا يمكن اجتماعهما، أما المختلفان والمتباينان فقد يجتمعان وتترتب عليهما أحكامهما دون وقوع أي إشكال أو تصادم أو اضطراب"².

ويضيف نزيه حماد قائلاً: "وأضرب لذلك بعض الأمثلة: لقد منع المالكية من الجمع بين البيع والنكاح، لأن الأول مبني على المغابنة والمكايسة، بينما الثاني مبني على المسامحة والمكارمة. وهذا تخالف وتباين في مبناهما، ولكن دون تضاد أو تناقض بينهما، فلو أن رجلاً تزوج ابنة آخر، وباعه سيارته بألفي دينار، أو تزوج ابنته على مهر قدره ألف دينار، وباعه سيارة بألف درهم، فأين التناقض أو التضاد الذي يستحيل معه الجمع بينهما كما يستحيل اجتماع النقيضين أو الضدين"³.

وبغض النظر عن من هو مصيب أو مخطئ في اجتهاده فإن ما ذكرناه من أمثلة يعطي صورة عن طبيعة الاقتصاد الإسلامي المفتوح على الحوار والجدل والنقاش والنقد، بخلاف ما آل إليه الأمر في علم الاقتصاد الحالي حيث تحول في معظمه إلى تحليل قبلي رياضي لا مجال فيه للنقاش أو الحوار كما تناولنا ذلك سابقاً.

¹ - أبو بكر بن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريمة. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ج2، ص 843.

² - نزيه حماد، مرجع سابق، ص 29.

³ - المرجع نفسه، ص 29.

المطلب الثاني: بيع المرابحة للأمر بالشراء كتطبيق على العقود المركبة

يعتبر بيع المرابحة للأمر بالشراء من النتائج المبكرة للعقل الاجتهادي الإسلامي في توليد المنتجات المالية المركبة ذات المرجعية الإسلامية، ويستند هذا المنتج المالي على مجموعة من القواعد الحاكمة المستنبطة من استقراء نصوص الشريعة، هذه القواعد توجه العقل الاجتهادي أثناء عملية التوليد والهندسة من جهة، ومن جهة أخرى فهي لا تقف حائلا دون عملية الإبداع الحر ضمن هذه الضوابط والأطر، ويمكن تلخيص القواعد الحاكمة لعقد المرابحة للأمر بالشراء والعقود المالية المركبة والحديدة عموما كما يلي¹:

القاعدة الأولى: الأصل في المعاملات الإباحة

هذه قاعدة من القواعد الجامعة في الفقه الإسلامي وقد ذكرها العلماء في كتب القواعد وخرجوا عليها الكثير من المسائل خصوصا في أبواب العقود، يقول السيوطي: "الأصل في الأشياء الإباحة حتى يدل الدليل على التحريم"². وهذا بخلاف العبادات التي تقرر أن الأصل فيها المنع حتى يجيء نص من الشارع لثلا يشرع الناس في العبادة ما لم يأذن به الله، فإذا كان الأساس الأول للدين ألا يعبد إلا الله، فإن الأساس الثاني هو ألا يعبد الله إلا بما شرع، وهذه التفرقة أساسية ومهمة، فلا يجوز أن يقال للمجتهد أين الدليل على إباحة هذا العقد أو هذه المعاملة؟ إذ الدليل ليس على المبيح، لأنه جاء على الأصل، وإنما الدليل على المحرم³.

القاعدة الثانية: وأحل الله البيع

البيع من المعاملات التي جاء النص صريحا وواضحا في إباحته، قال تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" {سورة البقرة، الآية 275}، فهذه الجملة القرآنية (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) تفيد حل كل أنواع البيع سواء كان عينا بعين (المقايضة)، أم ثمنا بثمان (الصرف)، أو ثمنا بعين (السلم)،

¹ - يوسف القرضاوي، بيع المرابحة للأمر بالشراء كما تجرته البنوك الإسلامية: دراسة في ضوء النصوص والقواعد الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001، ص 15-26.

² - جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983، ص 60.

³ - يوسف القرضاوي، مرجع سابق، ص 15.

أو عينا بثمان (البيع المطلق)، وسواء كان حالاً أم مؤجلاً، نافذاً أو موقوفاً، وسواء كان بيعاً بطريق المساومة، أم بطريق الأمانة، وهو يشمل المراجعة (وهو البيع بزيادة على الثمن الأول) والتولية (وهو البيع بالثمن الأول)، والوضيعة (وهو البيع بأنقص من الثمن الأول)، أو بطريق المزايدة¹.

وقد توصل العقل الاجتهادي المسلم إلى هذه القاعدة باستعمال مقدرته "التأويلية" في الفهم العميق للغة القرآن، وهذه نقطة منهجية مهمة للبحث في الاقتصاد الإسلامي، لأن تهميش الجانب التأويلي في فهم الشريعة القائم على فهم لغة العرب من شأنه أن يدفع الباحث إلى العودة مرة أخرى للارتقاء في أحضان الشكلائية والغنوصية المنهجية لعلم الاقتصاد الحديث ثم يتحول البحث في الاقتصاد الإسلامي إلى مجرد تلفيق لا فائدة من ورائه إلا المزيد من إرباك العقول.

وقد نبه الإمام الشاطبي إلى هذا الضابط المنهجي في كتاب الموافقات فقال: "ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم العرب تنبني عليه قواعد، منها: أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحد فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهها، وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلمه وما أودع فيه، ولم يبلغنا أن أحدا منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكاليف وأحكام الآخرة"².

وفي التعليق على مفهوم "أمية الشريعة" عند الشاطبي يقول عبد الله دراز: "أي لا تحتاج في فهمها وتعرف أوامرنا ونواهيها إلى التغلغل في العلوم الكونية والرياضيات وما إلى ذلك، والحكمة في ذلك: (أولاً): أن من باشر تلقيها من الرسول صلى الله عليه وسلم أميون على الفطرة... (ثانياً): فإنها لو لم تكن كذلك لما وسعت جمهور الخلق من عرب وغيرهم، فإنه كان يصعب على الجمهور الامتثال لأوامرها ونواهيها المحتاجة إلى وسائل علمية لفهمها أولاً ثم تطبيقها ثانياً، وكلاهما غير ميسور لجمهور الناس المرسل إليهم من عرب وغيرهم، وهذا كله فيما

¹ - المرجع نفسه، ص 16.

² - إبراهيم بن موسى الشاطبي، مرجع سابق، ص 264.

يتعلق بأحكام التكليف، لأنه عام يجب أن يفهمه العرب والجمهور ليتمكن الامتثال، أما الأسرار والحكم والمواظ والعبر، فمنها ما يدق على فهم الجمهور ويتناول بعض الخواص منه شيئاً فشيئاً بحسب ما يسره الله لهم¹.

وبالرجوع إلى قاعدة جواز البيع المقررة عند جميع المذاهب الفقهية فهي في الواقع استنباط مباشر من لغة القرآن، يقول ابن رشد الجدل:

" فأما البيوع الجائزة فهي التي لم يحظرها الشرع، ولا ورد فيها نهي، وإنما قلنا ذلك لأن الله تعالى أباح البيع لعباده وأذن لهم فيه إذنا مطلقاً، وأباحه عامة في غير ما آية من كتابه، من ذلك قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا" {البقرة: 275}، وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا زُوِّجْتُمْ بِصَلَاةٍ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ فَصَلُّوا فِيهَا بِمَا نَدَّيْتُمْ مِنْهَا وَإِنْ كُنْتُمْ عَائِلِينَ فَالدِّينُ عَلَى النَّاسِ أَنْ يُبَيِّعُوا بَيْنَهُمْ بِطَوْلٍ كَمَا نَصَّحُوا فِي الْبَيْعِ" {البقرة: 235}، ثم قال تعالى: "فَلِإِذْ قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ" {الجمعة: سورة الجمعة الآية 10}، يريد التجارة للبيع والشراء، ولفظ البيع لفظ عام لأن الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام صار من ألفاظ العموم، واللفظ العام إذا ورد يحمل على عمومته إلا أن يأتي ما يخصه، فإن خص منه شيء بقي ما بعد المخصوص على عمومته أيضاً، فيندرج تحت قوله تعالى: "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" كل بيع، إلا ما خص منه بالدليل، وقد خص منه بأدلة الشرع بيوع كثيرة؛ فبقي ما عداها على أصل الإباحة، ولذلك قلنا في البيوع الجائزة: إنها جائزة ما لم يحظرها الشرع ولا ورد فيها النهي².

القاعدة الثالثة: المعاملات مبنية على مراعاة العلل والمصالح

ينظر الشارع الحكيم إلى المعاملات من جهة تحصيل المصالح للأنام وهو الأصل فيها، دل على ذلك أمور³:

1- الاستقراء؛ فبتتبع الأحكام الفرعية للشريعة يتضح أنها تدور مع مصالح الناس المعتبرة شرعاً وتتبعها أينما اتجهت، لذا نرى الفعل الواحد يجرم في حال ويباح في حال

¹ - المرجع نفسه، ص 258.

² - محمد بن أحمد بن رشد، المقدمات الممهدة تحقيق سعيد أحمد أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج 2، ص ص 61-62.

³ - محمد مصطفى شلي، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد. بيروت: دار النهضة العربية، 1981، ص ص 296-

أخرى تبعا لذلك، كالدرهم بالدرهم إلى أجل يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض.

2- أن الشارع توسع في بيان العلل والمصالح في تشريع هذا النوع عكس العبادات؛ وهذا تنبيه منه سبحانه إلى أننا نسلك هذا الطريق ونسير بمعاملتنا وفق مصالح مقصودة، ولا نتوقف فقط على ما ورد فيه نص، إذ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وما وردت فيه النصوص ما هو إلا معالم ونماذج يأخذ منها العقل الاجتهادي الحكم والعلل، ويصمم بعدها نماذج من ابتكاره وفق ما فهمه من تلك العلل والمصالح.

3- أن أرباب العقول زمن الفترات وقبل مجيء الرسل قد اعتبروا المصالح في كثير من العادات، فلما جاءت الشريعة أقرت منها الشيء الكثير، وعدلت ما انتابته عوامل متنازعة من الإصلاح والإفساد، ولم تبطل إلا ما كان منشؤه هوى النفوس وطغيان الشهوات.

وحيثما يجتهد العقل التوليدي المسلم في إبداع منتجات مالية تستجيب للحاجات المتجددة للأمة، فهو يستحضر دائما المقصد الأهم في كل هذه المنتجات وهو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، ولأن مال الأمة هو مال كلي فحصول حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومته وفي نفس الوقت بضبط أساليب حفظ أموال الأفراد وأساليب إدارتها، لأن حفظ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظم قواعد التشريع المالي في الإسلام متعلقة بحفظ أموال الأفراد وآيلة إلى حفظ مال الأمة، فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعتها على أصحابها وعلى الأمة كلها لأن التزام التشريعات الضابطة للتعامل مع المال يقود في الأخير إلى عدم انحصار الفوائد الناتجة على المنتفعين المباشرين بتداولها بل تتعداها إلى عموم الأمة والناس أجمعين، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: "وَلَا تَرْوُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ بِهَا" {سورة النساء، الآية 5}، فالخطاب للأمة أو لولاة الأمور منها؛ وأضاف الأموال إلى ضمير غير مالكيها لأن مالكيها هنا هم السفهاء المنهي عن إيتائهم إياها. وقوله "التي جعل الله لكم قِيَمًا" يزيد الضمير وضوحا ويزيد الغرض تبيانا، إذ وصف الغرض من الأموال بأنها قياما لأمر الأمة¹.

¹ - محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: المؤسسة التونسية للنشر، 1978، ص170.

المطلب الثالث: التصوير الهندسي لعقد المراجعة للأمر بالشراء

كان سامي حمود من أوائل من نظروا لبيع المراجعة لأمر بالشراء في أطروحته للدكتوراه الموسومة بـ " تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية" التي نشرها أول مرة سنة 1976، وقد صور المسألة على الشكل التالي:

يقوم أصل هذه المسألة على الواقع الذي نعيشه، وذلك من ناحية الرغبة في الحصول على بعض الاحتياجات قبل توفر الثمن المطلوب، سواء كانت تلك الاحتياجات مطلوبة للاستعمال الشخصي أو المنزلي (كالسيارة الخاصة أو جهاز التلفزيون)، أو كانت لازمة للاستعمال المهني (كأجهزة الأشعة للطبيب مثلا)، وقد استطاعت المصارف الربوية أن تجد في سوق تصريف البضائع والمواد التي يحتاجها الناس، ميدانا فسيحا لاستثمار الأموال بطريق خصم الأوراق التجارية التي تمثل هذه الأشياء المباعة بالأجل.

وهكذا صار التاجر يرى أنه قادر على تلبية طلبات المشترين ممن لا يملكون الثمن نقدا، وذلك على أساس أنه يستطيع أن يبيع بالأجل اعتمادا على إمكان قيامه بخصم الأوراق التجارية (الكمبيالات) التي يحررها المشتري لأمر التاجر البائع، وهو (أي التاجر) يحسب بطبيعة الحال ما سيدفعه للمصرف نظير الخصم وزيادة لكي يضيفه - دون أن يصرح بذلك - للسعر الذي يرضى أن يبيع به بيجا آجلا بطريقة القسط الشهري¹.

وتؤدي هذه الطريقة من الناحية العملية إلى تضخم حجم قيمة الأوراق المخصوصة أو المعدة للخصم، بشكل يبدو معه التاجر أنه مهدد في كل وقت بالتوقف عن الاستمرار في تجارته لو لم يستمر المصرف في تعامله معه بالموافقة على خصم الأوراق ضمن حدود السقف المتفق عليه، وذلك حتى يظل التاجر قادرا على جلب البضائع وتصريفها.

¹ - سامي حسن حمود، مرجع سابق، ص430.

ونجد أن هناك أنواعا محددة من البضائع التي يبدو أنه من المتعذر على التاجر أن ينجح سوقه في العمل إلا إذا سار على هذا الأسلوب. فماذا يمكن للمضارب المشترك-المتمثل في المصرف اللاربوي- أن يفعل في هذا الميدان؟

لقد رأى مقدمو الدراسة المصرية لإقامة نظام العمل في البنوك الإسلامية أن البنك الإسلامي يمكنه أن يتدخل في هذه الحالة لتحرير عملية الخصم من شبهة الربا بأحد الأسلوبين التاليين:

- 1- على نسق مشابه لعقد القراض، وفي هذه الحالة يحل البنك محل الدائن مشاركا لصاحب البضاعة في أرباحه منها.
- 2- يقوم البنك بصرف قيمة الكمبيالة- المحررة للمستفيد- كاملة.

ويهمنا أن نعلق على الأسلوب الأول، وذلك لأن الثاني لا يعدو أن يكون خدمة يقدمها البنك بالشروط الميينة. وإن أول ما يتبادر للذهن هو التساؤل عن مدى سلامة اعتبار هذه العملية في خصم الكمبيالة التجارية بأنها على نسق مشابه لعقد القراض، ذلك أن القراض هو دفع مال لمن يتجر فيه على حصة شائعة من ربحه، وعملية خصم الكمبيالة بالشكل الميّن ليست من هذا القبيل ولا من شبهه، ثم ماذا يكون الحال لو أن التاجر باع بخسارة؟ هل سيخسر معه البنك؟ أم أن البنك سيقصر في تعامله مع التاجر على خصم الكمبيالات التي تشتمل على ربح فقط؟

إن هذه القسمة ولا شك ليست عادلة، لأن الشريك يجب أن يكون للربح والخسارة، وإلا فما جدوى الشراكة بالنسبة للمتعاملين إذا كان البنك لا يشاركهم إلا في الحالات الراجعة؟ لذلك فإن نظرنا في مواجهة المسألة يتجه إلى فتح الباب للمصرف اللاربوي للمساعدة على تمكين الشخص من الحصول على السلعة التي يحتاجها على أساس دفع القيمة بطريق القسط

الشهري أو غير ذلك من ترتيبات مشابهة، ولكن هذا الخط يبدأ من المستهلك وليس من التاجر¹.

وتفصيل هذه العملية هو أن يطلب المشتري من شخص آخر أو المصرف أن يشتري سلعة معينة بمواصفات محددة، وذلك على أساس وعد منه بشراء تلك السلعة اللازمة له مراجعة، وذلك بالنسبة أو الربح المتفق عليه، ويدفع الثمن على دفعات أو أقساط تبعا لإمكاناته وقدرته المالية².

والخطوات العملية للمراجعة للأمر بالشراء هي:

- 1- أن يحدد المشتري السلعة التي يريدتها والمواصفات التي تتصف بها، ويطلب من البائع أن يحدد ثمنها.
- 2- البائع يرسل إلى المصرف فاتورة عرض أسعار محددة بوقت معين.
- 3- المشتري يعد المصرف بشراء السلعة إذا اشتراها وعدا ملزما.
- 4- المصرف يدرس الطلب ويحدد الشروط والضمانات من كفالة وغيرها.
- 5- المصرف يقوم بشراء السلعة من البائع ويدفع ثمنها إليه نقدا، ويرسل موظفا باستلام السلعة وبذلك تدخل في ملكه.
- 6- المشتري يوقع عقد بيع مراجعة مع المصرف على شراء السلعة ودفع ثمنها بحسب الاتفاق، ويستلم السلعة. وإذا كان الثمن مؤجلا أو يدفع على أقساط، زاد المصرف في الثمن على السعر الحاضر³.

مما سبق يتبين أن بيع المراجعة للأمر بالشراء يتكون من العناصر التالية:

- 1- وعد ملزم من المشتري للمصرف بشراء السلعة.
- 2- عقد بيع بين المصرف والبائع وهو المالك للسلعة.

¹ - سامي حسن حمود، مرجع سابق، ص 432.

² - محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي. عمان: دار الفرائس، ط6، 2007، ص309.

³ - المرجع نفسه، ص309.

3- عقد بيع مراجعة بين المصرف والمشتري، ولكن إذا كان الثمن يدفع على أقساط زاد

المصرف في سعر السلعة لأجل التأجيل في دفع الثمن ويسمى "بيع التقسيط".

4- دمج هذه المعاملات مع بعضها "عقد مركب من اجتماع عقود في عقد واحد".¹

بهذه الطريقة يصل العقل التوليدي الاجتهادي المسلم إلى تكوين عقد مركب يستجيب للحاجات التمويلية الملحة للناس وفي ذات الوقت يكون خالياً من الربا.

أما كيف قام المجتهد بتبرير هذه التركيب والبرهان عن خلوه من الربا فهو كما يلي:

فبالنسبة للعنصر الأول وهو الإلزام بالوعد، فإن مهندسى عقد المراجعة بالأمر بالشراء لم يعتمدوا على مذهب الجمهور من الفقهاء القائلين بأن الوعد ملزم ديانة وليس ملزماً قضاءً، على اعتبار أن الوعد تبرع والتبرعات غير ملزمة كما في عقد الهبة، وإنما تبنا رأي من قال بأن الوعد إذا ارتبط بسبب وجب الوفاء به، وقد نقل البخاري أن من السلف من قضى بالوعد ومنهم ابن الأشوع قاضي الكوفة في زمن إمارة خالد القسري على العراق، ونقل القول به أيضاً عن سمرة بن جندب وإسحاق ابن راهويه.²

واعتمدوا أيضاً القول المشهور والراجح في مذهب مالك الذي عزاه القرافي إلى مالك، وابن القاسم، وسحنون حيث يقولون بأن الوعد ملزم قضاءً وديانةً إذا كان مرتبطاً بسبب، ودخل الموعد في السبب، قال سحنون: "الذي يلزم من الوعد قوله: اهدم دارك وأنا أسلفك ما تبني به، أو اخرج إلى الحج وأنا أسلفك، أو اشتر سلعة، أو تزوج امرأة وأنا أسلفك، لأنك أخلفته بوعدك في ذلك، أما مجرد الوعد فلا يلزم به، بل الوفاء به من مكارم الأخلاق..". ثم قال القرافي: "بذلك قضى عمر بن عبد العزيز".³

وهذا الرأي التجأ إليه متأخرو الحنفية على الرغم من أن قدماءهم لا يقولون بذلك، جاء في حاشية ابن عابدين في مطلب الشرط الفاسد: "قلت وفي جامع الفصولين: لو ذكر البيع

¹ - المرجع نفسه، ص310.

² - أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. القاهرة: دار الريان للتراث، 1986، ج2، ص342.

³ - مجموعة من المؤلفين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي. جدة: منظمة المؤتمر الإسلامي العدد 12، ج1، 2000، ص514.

بلا شرط، ثم ذكر الشرط على وجه العقد جاز البيع، ولزم الوفاء بالوعد، إذ المواعيد قد تكون لازمة فيجعل لازماً لحاجة الناس" ثم نقل عن الفتاوى الخيرية للرملي أن علماء الحنفية صرحوا بأن العاقدين لو ذكرا البيع بلا شرط ثم ذكرا الشرط على وجه العدة جاز البيع، ولزم الوفاء بالوعد¹.

ولا نريد الخوض هنا في المناقشات الفقهية والاعتراضات على الأخذ بمبدأ الوعد الملزم، لأن أنصار التمويل الإسلامي بدا لهم رجحان القول بالزامية الوعد ديانة مطلقاً إلا لعذر مشروع، وبالزامية الوعد قضاءً أيضاً إذا ارتبط بسبب أو ترتب عليه ضرر، فهذا هو الأقرب إلى مقاصد الشريعة، و هناك أدلته كثيرة في الكتاب والسنة تقضي بوجوب الوفاء بالعهود والوعد والعقود، وأن مخالفة الوعد من علامات النفاق، ولذلك استشكل الحافظ ابن حجر قول جماعة من الفقهاء حينما قالوا: "يجب الوفاء بالوعد ديانة لا قضاء"، وقول بعضهم: "إنه يجب الوفاء تحقيقاً للصدق وعدم الإخلاف" فقال الحافظ: "والدلالة للوجوب منها قوية -أي من النصوص- فكيف حملوه على كراهة التنزيه مع الوعد الشديد؟ وينظر: هل يمكن أن يقال: يحرم الإخلاف، ولا يجب الوفاء، أي يَأْتَمُ بالإخلاف وإن كان لا يلزم بوفاء ذلك" أي في القضاء. فهذا القول حسب ابن حجر تناقض واضح في الرأي والفتوى، بل إنه لا يصح من ناحية المنطق².

وهنا قاعدة أصولية مهمة جرت مجرى القاعدة الفقهية لا بد أن تؤطر عقل المجتهد في مجال الهندسة المالية الإسلامية وهي أن "الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد"³. فالتطبيق العملي يحتم علينا حسم خياراتنا تجاه الآراء والاجتهادات الفقهية المتنوعة والمتعارضة أحياناً، فإذا اخترنا رأياً معيناً وطورنا من خلاله منتجاً ما، فمعنى ذلك أننا تركنا الاجتهادات الأخرى المعارضة والمناقضة، وليس في ذلك من حرج ما دام الأمر في دائرة الاجتهاد والظن، بل العكس تماماً هو الصحيح إذ أن تزامم الآراء واستمرار النقد يساعد على التطوير المتواصل للمنتجات ويبحث على المراجعة الدائمة التي تبعد العقل الاجتهادي عن الجمود والتقليد.

¹ - المرجع نفسه، ص515.

² - المرجع نفسه، ص515.

³ - جلال الدين السيوطي، مرجع سابق، ص101.

والمراد بالقاعدة هنا أن الاجتهاد المستوفي شروطه إذا اتصل بالحكم أو القضاء ونفذ لا يمكن نقضه بالاجتهاد الثاني الجديد لعدة أسباب منها¹:

1- لو نقض الاجتهاد الأول بالثاني لساغ أن ينقض الثاني بالثالث وهلم جرا، لأنه ما من اجتهاد إلا ويجوز أن يتغير تبعاً لاختلاف وجهات النظر في الدليل؛ وكل ذلك يؤدي إلى الدور والتسلسل وهذا باطل.

2- نقض الاجتهاد باجتهاد مثله يؤدي إلى عدم الاستقرار في الأحكام.

وقد صدرت عدة فتاوى جماعية حول الزام الوعد: منها فتوى المؤتمر الأول للمصرف الإسلامي الذي عقد بدبي عام 1399هـ مفادها أن وعد عميل المصرف بشراء البضاعة بعد شرائها، ووعد المصرف بإتمام هذا البيع ملزم للطرفين.

ومنها فتوى المؤتمر الثاني للمصرف الإسلامي عام 1403هـ مفادها "وأما بالنسبة للوعد وكونه ملزماً للآمر، أو المصرف، أو كليهما فإن الأخذ بالإلزام هو الأحفظ لمصلحة التعامل واستقرار المعاملات، وفيه مراعاة لمصلحة المصرف والعميل، وإن الأخذ بالإلزام أمر مقبول شرعاً، وكل مصرف مخير في أخذ ما يراه في مسألة القول بالإلزام حسب ما تراه هيئة الرقابة الشرعية لديه.

وأخيراً صدر قرار من مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن المؤتمر الإسلامي في دورته الخامسة هذا نصه:

بشأن الوفاء بالوعد، والمراعاة للآمر بالشراء

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الخامس بالكويت من 1 إلى 6 جمادى الأولى 1409هـ/ 1 إلى 15 كانون الأول (ديسمبر) 1988م.

بعد اطلاعه على البحوث المقدمة من الأعضاء والخبراء في موضوعي (الوفاء بالوعد، والمراعاة للآمر بالشراء) واستماعه للمناقشات التي دارت حولهما.

¹ - علي أحمد النودي، القواعد الفقهية. دمشق: دار القلم، ط5، 2000، ص ص 439-440.

قرر:

أولاً: أن بيع المراجحة للأمر بالشراء إذا وقع على سلعة بعد دخولها في ملك المأمور، وحصول القبض المطلوب شرعاً، هو بيع جائز طالما كانت تقع على المأمور مسؤولية التلف قبل التسليم، وتبعية الرد بالعيب الخفي ونحوه من موجبات الرد بعد التسليم، وتوافرت شروط البيع وانتفت موانعه.

ثانياً: الوعد (وهو الذي يصدر من الأمر أو المأمور على وجه الانفراد) يكون ملزماً للواعد ديانة إلا لعذر، وهو ملزم قضاء إذا كان معلقاً على سبب ودخل الموعد في كلفة نتيجة الوعد. ويتحدد أثر الإلزام في هذه الحالة إما بتنفيذ الوعد، وإما بالتعويض على الضرر الواقع فعلاً بسبب عدم الوفاء بالوعد بلا عذر¹.

وبالنسبة للعنصر الثاني من عقد المراجحة للأمر بالشراء وهو "البيع" فهو جائز بإجماع الفقهاء. أما العنصر الثالث وهو المراجحة مع زيادة السعر في السلعة بأكثر من سعر يومها من أجل الأجل وهو "بيع التقسيط" فمذهب الجمهور الجواز وهو الرأي المعمول به لدى المصارف والمؤسسات المالية، وإن كانت هناك آراء بالمنع لدى بعض الشيعة كالقاسمية والإمام يحيى، وهو قول ابن سيرين وشريح وابن حزم بعدم جواز بيع السلعة بأكثر من سعر يومها لأجل الأجل، لكن هذا الرأي هامشي في الفقه الإسلامي ويؤدي التمسك به إلى تعطيل كثير من التعاملات في المالية الإسلامية دون أن يكون له سند قوي لا من ناحية النصوص ولا من ناحية العقل².

أما العنصر الأخير وهو اجتماع عدة عقود في عقد واحد فهو الهدف من عملية التركيب بعد أن جمع المجتهد بين بيع المراجحة (البيع بأجل مع الزيادة) من جهة وبين الأمر بالشراء مع الالتزام بهذا الأمر من جهة أخرى. وبهذا تتحقق الوساطة المالية الخالية من الربا في بيع المراجحة للأمر بالشراء، وهو أحد المنتجات التي أبدعها العقل الاجتهادي المسلم وفق رؤيته للكون والحياة ووفق تحيزاته القيمية. وقد كشفنا عن حركة العقل الاجتهادي المسلم وهو يمارس عملية

¹ - المرجع نفسه، ص 516.

² - محمد عثمان شبير، مرجع سابق، ص 313.

الاجتهاد فينتقل بين الواقع والرؤية القيمية والنص فيبرز أشياء يراها ذات قيمة ويهمش أموراً أخرى لأنها لا تهمه في مقصده، وكانت الغاية أن نجلي الخصائص التي ذكرناها للعقل الاجتهادي المسلم التي تفرقه عن العقل المادي الأداقي.

الخاتمة

قضية المنهج في الاقتصاد الإسلامي من المسائل التي باتت لا تقبل التأجيل، وفي هذا البحث نتائج يمكن أن تسهم في تبديد الغموض عن بعض الجوانب المعرفية والمنهجية في الاقتصاد الإسلامي، ويمكن تلخيص أهم هذه النتائج فيما يلي:

1- إن الاقتصاد التقليدي - بالأخص التيار الأساسي الحديث - يعيش اليوم أزمة منهجية ومعرفية خانقة، بسبب أفول نظرية المعرفة التي قام عليها علم الاقتصاد وهي نظرية المعرفة المادية التي لا ترى في الوجود إلا ما هو محسوس إما بشكل مباشر، أو عن طريق الأدوات والوسائط التي هي مادية بدورها، فألى غاية منتصف القرن العشرين كانت النظرة المتلقية في النظريات العلمية هي المهيمنة على مناهج البحث في العلوم الاجتماعية، وهي نظرة لا تقبل إلا المعرفة المرتفعة عن الشك؛ أي المعرفة الوضعية المادية المحسوسة أو المعرفة القبليّة المنطقية والرياضية الصارمة، وقد بلغت هذه النزعة المعرفية ذروتها في الوقت الذي بدأت المدرسة النيوكلاسيكية والتيار الأساسي الحديث بالتشكل.

2- إن مرحلة الأزمة هي مرحلة عابرة ولا بد لعلم الاقتصاد أن يتجاوز نقطة مفترق الطرق، وهناك من يتنبأ بأن هذا العلم سيختنق بأدواته، فهو الآن قد تحول إلى مجرد لعبة حل ألغاز رياضية وفي المستقبل ربما يتحول إلى مجرد فلسفة حياة اقتصادية. وهناك من يرى بأن علم الاقتصاد لن يضمحل أو يختفي، كل ما في الأمر هو احتمال تراجع التيار الأساسي في علم الاقتصاد عن مكانته الحالية وحلول بدائل معرفية أخرى مكانه، وهذه فرصة للاقتصاد الإسلامي ليبرهن عن جدارته في سوق البدائل، مع العلم أن التحدي سيكون كبيرا بحكم التفهقر الحضاري للعالم الإسلامي.

3- لا بد للعقل الاقتصادي الإسلامي أن ينتشل نفسه من حالة "رجع الصدى المعرفي" التي يعاني منها الآن والتي تجعله في كثير من الأحيان منشغلا بالقضايا التي ينتجها العقل الغربي، وهي قضايا لا تحتل الأولوية بالنسبة للأمة الإسلامية، فضلا عن إهدار الجهود في المحاولات التلقيفية التي تحاول إظهار الاقتصاد الإسلامي في ثوب علمي ينافس الثوب العلمي الذي يلبسه

علم الاقتصاد الحديث، وقد لاحظنا كتابات في الاقتصاد الإسلامي مرصعة بالمعادلات الرياضية والاشكال الهندسية التي لا تضيف شيئاً للمحتوى المعرفي الذي يمكن إظهاره بوضوح أكبر باستعمال اللغة العادية دون الاحتماء وراء الرموز ولغة الرياضيات التي تقفل المجال أما النقاش وتجعل المسائل الاقتصادية مصمتة وبعيدة عن الواقع لأن الرياضيات كما يقول أينشتاين: "بقدر ما تشير قوانين الرياضيات إلى الواقع تصبح غير أكيدة، وبقدر ما تكون أكيدة فهي لا تشير إلى الواقع". لكنها عدوى حسد الرياضيات المنتقلة إلى العقل الإسلامي من تعامله مع علم الاقتصاد الحديث، لذا يتحتم على العقل الاقتصادي المسلم أن يوسع دائرة مداركه المعرفية لتتسع إلى متابعة تاريخ الأفكار، فهناك أفكار تهيمن على عصر ما ثم ما تلبث ان تتلاشى لما تتغير الملابس التي أنتجت تلك الأفكار، ومن الحكمة أن يتعامل الباحث مع عالم الأفكار بعقل توليدي لا بعقل "تجريدي" -إذا أستعرنا المعنى الهيجلي للتجريد- فالتجريد الهيجلي هو التعبير عن وجهة نظر في الفهم وحيدة الجانب: فالإنسان مثلاً ليس حيواناً عاقلاً فحسب، لكنه كذلك اجتماعي ومتدين، وعاطفي، ومتجاوز للطبيعة بروحه... الخ ومن ثم فإن عزل بعد واحد في الإنسان كأن نقول عنه أنه "إنسان اقتصادي" فقط، أو "مخلوق روحي" فقط هو عملية تجريد، والمفكر التجريدي حسب هيجل هو رجل الشارع (Layman) وليس الباحث العالم، فحين يقوم الباحث في علوم الإنسان بعزل جانب واحد من جوانب الحياة فما يقوم به في الواقع ليس علماً وليس فكراً، وإنما هو علم زائف (Pseudo-Science).

4- إن المحاولات الواعية واللاواعية عند كثير من الباحثين في الاقتصاد الإسلامي لدمج النسقين المادي والروحي في منهج واحد هو منهج العلم سيصب كله في صالح علم الاقتصاد التقليدي العلماني، فهذا بالضبط ما أراده العقل المادي ولا يزال منذ عصر التنوير الأوربي إلى الآن، بل إن المهمة الأساسية للفلسفة الغربية في معظمها وكذلك العلوم الاجتماعية هي اختزال كل الأجوبة في جواب واحد هو جواب العلم، والعلم في المنظور التنويري مادي أداتي بطبعه.

5- إن لكل دين سرديته الكبرى التي تفسر معنى الوجود وأسبابه وأصل الكون والإنسان ومصيره، بيد أن الحداثة الغربية التي قامت في الأصل على خصومة شديدة مع الدين بما في ذلك

سردياته الكبرى، طرحت هي الأخرى سرديتها البديلة عن الدين، وكانت بالطبع سردية معاكسة للأديان الغيبية التوحيدية أي أنها قصة مادية زمنية اعتمدت العقل بديلا عن الدين والعلم المادي أداة ومرجعا للتفسير، ولهذا كانت العلوم الغربية كلها مادية بما فيها علوم الإنسان وكانت علوما عقلانية تلتزم حدود العقل البشري فقط في التفسير، وتؤمن بالعلم الحسي كوسيلة للتفسير دون حاجة إلى أي معرفة غيبية، ولما كان علم الاقتصاد هو ملك العلوم الاجتماعية كما يجب أن يسميه البعض، فقط التزم هذه السردية أيما التزام، فقامت نواته الصلبة على فرض أساسي هو العقلانية المادية، وقام منهجه التفسيري على محاكاة متكلفة لمجاز العلم المادي الذي كان يدور على فكرتين مجازيتين رئيسيتين هما مجاز الآلة الفيزيائي، والمجاز العضوي الدارويني. أي أن الاقتصاد الغربي حول العلم الحديث إلى دين وحاول تفسير الظاهرة الاقتصادية من خلال هذه المقولات.

في المقابل فإن دراستنا هذه تطرح السردية الكبرى التي يقوم عليها الاقتصاد الإسلامي، ويقيم عليها منهجه في التفسير وهي سردية الإسلام، والإسلام هو أحد ثلاث سرديات كبرى مفسرة للكون والإنسان في التاريخ البشري، فإلى جانب السردية المادية التي قامت عليها الحداثة الغربية والتي وإن كان لها خصوصيتها إلا أنها تشترك في جوانب كثيرة مع السرديات المادية التي سبقتها في الحضارات المختلفة، وهناك أيضا السردية الدينية بالمعنى الذي تنسبه أوروبا للدين وهو أن الدين تجربة فردية خاصة لا تذهب أبعد من العلاقة الخاصة مع الله، وهي علاقة تعبر عن نفسها في عقائد وعبادات، أما السردية الإسلامية فهي تقوم على الوجود المتزامن للروح والمادة معا في تفسير أي ظاهرة إنسانية، فإذا كانت كل الفلسفات واحدية النزعة فإن الإسلام يقوم على ثنائية تكاملية بين عالمين؛ عالم الروح والغيب وعالم الحس والمادة، وتكمن خصوصية البحث في الاقتصاد الإسلامي في استحضاره الدائم لهذه الثنائية في أي عملية بحثية.

6- إن الإيمان بالغيب ضرورة في أي نسق معرفي أو حضاري، ومثلما قال مالك بن نبي بأنه كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي للإنسان وجد سطورا من الفكرة الدينية، وأن الحضارات ولدت في ظل المعابد. وقد ادعت الحداثة الغربية أنه يمكنها أن تقيم حضارة ونسقا

معرفيا دون إيمان بغييب ما سوى اللحظة الراهنة أو ما يتنبأ به العلم المادي من خلال تجاربه الحسية، لكن لما كان مثل هذا الادعاء مستحيلا من حيث المبدأ فقد اتبعت الحداثة الغربية حيلة تشبه الحيلة المروية في حكايات المسيح الدجال من أنه صنع نارا وحنة مزيفتين حتى يستطيع فتنة الناس ويقنعهم بألوهيته، وبالطريقة ذاتها صنع التنوير الغربي "غيبا" أقنع به الناس مدة متطاولة من الزمن، لكنه غيب أرضي مادي وليس غيبا سماويا متجاوزا، أي أنه غيب يحاول أن ينزل بالفردوس إلى الأرض ولا يدفع الناس لكي يصعدوا إليها، وهو غيب لا يخاطب الناس كي يرتفعوا عن الشهوات بل بالعكس فهو يستهدف الغرائز والشهوات فيستفزها ويحركها بما يخلقه من أفكار تدعو إلى الاستهلاك دون حد أو ضابط، ولا يبعث في الناس تأنيبا للضمانر إذا هم أدخلوا إلى الأرض، ولهذا كانت العلوم الاجتماعية الغربية في مجملها تبريرا متكررا للاهوت الحداثة الغربية المنفصلة عن القيمة، ومحاولة مستمرة لإضفاء المنطق والعقلانية على أخلاق القوة والصراع والنفعية الذاتية والنزعات الفردية وتدليل الغرائز، وغيرها من الأخلاق التي ما فتئت العلوم الاجتماعية تنسج حولها النظريات تلو النظريات، ولا أدل على ذلك من مبدأ النفعية الذي قام علم الاقتصاد على أساسه وبرره بمختلف المناهج، وهو المبدأ الذي قال عنه جلال أمين في كتابه فلسفة علم الاقتصاد بأنه: "الدودة التي لا تكف عن التهام أحشاء الحضارة الحديثة، والمسؤولة عن انحطاطها الأخلاقي الراهن".

وقد سقنا في هذا البحث براهين كثيرة عن معقولية الإيمان بالغيب الإسلامي بالأخص الإيمان بالله تعالى وبالجزء الأخرى، وكان البرهان على خلاف طريقة المتكلمين القدامى الذين يبدوون بالغيب وينتهون إلى الإنسان، فبدأنا بالإنسان ثم انتهينا إلى الغيب، تماشيا مع الأسلوب الذي يفضله العقل الحديث في الشرق والغرب على سواء، حيث أن قوة الدفع العلمانية التي أزلت الله من مركز الكون ووضعت مكانه الإنسان مثلما يقول نيتشه -وهي اليوم تزيل الإنسان من مركز الكون لتضع مكانه الأشياء- جعلت الحديث المباشر عن الغيب مستعصي الفهم على كثير من الناس، أما إذا بدأ الخطاب من الإنسان فإن مساحة الفهم تكون أوسع حين يحس بأن الأمر يعنيه هو وأن تأثيره عليه سيكون مباشرا عاجلا أم آجلا.

7- يبدأ المنهج في الاقتصاد الإسلامي من الإنسان، و تعريف الإنسان في الإسلام ليس هو المخلوق الذكي الذي يعرف مصلحته المادية فحسب مثلما يعرفه علم الاقتصاد التقليدي، وإنما هو الإنسان المكلف المستخلف، والتكليف والاستخلاف يقومان على مبدئين أساسيين هما: الحرية والمسؤولية، والحرية كما يصفها علي عزت بيجوفيتش: "الحرية لا يمكن أن توجد إلا بفعل الخلق"، وإذا سلمنا بالحرية سلمنا أيضا بالمسؤولية، ومن هنا فإن الفلسفة المادية بإصرارها على التفسير الطبيعي للإنسان وإصرارها على المحاكاة والمقارنة المستمرة بالماذج الحيوانية، ترتكب ظلما فادحا في حق الإنسان ذاته بحصارها لحرية وهدمها لمبدأ المسؤولية على الأفعال الذي خلق من أجله الإنسان، فالحيوان مشابه للإنسان في النواحي البيولوجية البنيوية - الجانب الآلي - ولكن من ناحية أخرى لا نجد أي تماثل بينه وبين الإنسان، فالحيوان مخلوق لا مسؤولية له لأنه كائن بريء بدون خطايا، وهو محايد من الناحية الأخلاقية كأنه شيء من الأشياء.

8- تعتبر مشكلة الموضوعية من أكبر القضايا التي شغلت العقل الغربي في فلسفة العلم والمعرفة على العموم، وفي فلسفة العلوم الإنسانية بشكل خاص، وسبب هذا الاهتمام هو الاعتقاد المتجذر في العقل التنويري والوضعي بأنه بالإمكان تطويق الحقيقة، إذا استطعنا أن نجعلها تمثل أماننا في شكل متجسد بحيث يمكننا وصفها وقياسها وضبطها ثم صياغة قوانين بخصوصها، فإذا فعلنا ذلك اكتمل بحثنا عن الحقيقة وأمكنا التحكم في واقعنا والسيطرة عليه بشكل أكبر، لكن التاريخ أثبت أن حلم الموضوعية يزداد صعوبة كلما تقدم البحث في علوم الطبيعة الخاضعة للحتمية الفيزيائية، فما بالك بعلوم الإنسان الكائن الحر القادر على تجاوز الطبيعة باختياره وفعله، ولهذا لم نول اهتمامنا في هذا البحث للموضوعية كما تناولها فلاسفة العلم وإنما تحدثنا عن الموضوعية الاجتهادية والعقل الاجتهادي التوليدي، حيث الحقيقة ليست موضوعة أماننا وإنما هي مختلطة بتحيزاتنا ومعتقداتنا وقيمتنا ودور الباحث ليس هو "تطويق" الحقيقة وإمساكها في اليد، وإنما هو الاجتهاد في الاقتراب من الحقيقة، والإقرار بالتحيز بدلا من تجاهله وتأسيس منهج يعتمد الفقه والنظر لأنهما أقرب إلى طبيعة الإنسان الجوانية (Inner) مقارنة بالعلم الذي يهتم بطبيعة الإنسان البرانية (Outer)، فكلمة "فقه" أنسب من كلمة "علم" لأن الكلمة الأولى تسترجع البعد الاجتهادي والاحتمالي والإبداعي للمعرفة، على عكس

كلمة "علم" التي تؤكد جوانب الدقة واليقينية والحياضية والنهائية. ولهذا دعونا إلى منهج فقه الاقتصاد بمعنى أوسع مما اعتمده الفقهاء، ونقصد به حركة العقل الاجتهادي في دراسة نشاط الإنسان باعتباره مخلوقا واعيا، حيث يتعامل مع تفسير الظواهر الإنسانية باعتباره اجتهادات ظنية وليس حقائق موضوعية صلبة، كالتى تدعيها العلوم الاجتماعية.

9- نأمل في منهج "الاجتهاد" أو "النظر" أو "الفقه" أو "التوليد" وهي تسميات يغذي بعضها بعضا أن يكون طريقا ناجعا في البحث في الاقتصاد الإسلامي، ولما لا في بقية العلوم الاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية، وقد جربنا تطبيقه في بحثنا حتى يمكن للقارئ تتبع حركة العقل الاجتهادي في الاستدلال والبرهان، وكان المثال هو التمويل الإسلامي واخترنا منتجا مشهورا هو بيع المراجعة للأمر بالشراء لأن الأصل في الأمثلة المعدة للشرح هو اختيار المعتاد والواضح والمألوف لفهم كيف كان العقل الإسلامي المجتهد ينتقل بين النص والواقع ويحاول أن يبدع منتجات مالية تستجيب للواقع ولا تناقض النص في آن واحد، أي أن العقل الاقتصادي الإسلامي يحاول أن يرضي الضمير ويستجيب للأخلاق ولا يجور على احتياجات الجسد في آن واحد وهذا هو الدور التركيبي الذي يسوق إليه اتباع الشريعة التي هي تركيبية وعميقة بحكم ربانية مصدرها وإنسانية مقصدها.

قائمة المراجع

المراجع باللغة العربية

- 1 القرآن الكريم
- 2 إبراهيم بن موسى الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004.
- 3 أبو الأعلى المودودي، الربا، ترجمة محمد عاصم الحداد. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ط2، 1990.
- 4 أبو بكر بن العربي، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق محمد عبد الله ولد كريم. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ج2.
- 5 أحمد بن إدريس القرافي، الفروق تحقيق عمر حسن القيام. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2003.
- 6 أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية، الرد على المنطقيين. لاهور: إدارة ترجمان السنة، 1976.
- 7 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري. القاهرة: دار الريان للتراث، 1986، ج2.
- 8 أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير تحقيق عبد العظيم الشناوي. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- 9 أحمد حمدي محمود، "فكرة التاريخ: لدوبين جورج كولنجوود"، تراث الإنسانية. دار الرشد الحديثة، بدون تاريخ، ج 1.
- 10 إريك فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، بدون تاريخ.
- 11 أشرف محمد دوابة، دراسات في التمويل الإسلامي. القاهرة: دار السلام، 2007.
- 12 السيد النفاذي، "اتجاهات جديدة في فلسفة العلم"، عالم الفكر، المجلد الخامس والعشرون، العدد الثاني، أكتوبر - ديسمبر 1996.
- 13 ألكسيس كاريل، الإنسان ذلك المجهول، ترجمة شفيق أسعد فريد. بيروت: مكتبة المعارف، 1986.
- 14 إيزايا برلين، الحرية، ترجمة معين الإمام. مسقط: منشورات دار الكتاب، 2015.
- 15 بناصر البعزاتي، الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية. الرباط: دار الأمان-المركز الثقافي العربي، 1999.

- 16 تشارلز فرنكل، أزمة الإنسان الحديث، ترجمة نقولا زيادة. بيروت- نيويورك: مؤسسة فرانكلين المساهمة للنشر، 1959.
- 17 تقي الدين ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 1995، ج8.
- 18 تود ج. بوشهولز، أفكار جديدة من اقتصاديين راحلين: مدخل للفكر الاقتصادي الحديث ترجمة نزيهة الأفندي وعزة الحسيني. القاهرة: المكتبة الأكاديمية.
- 19 جالبريث، جون كينث. تاريخ الفكر الاقتصادي، الماضي صورة الحاضر، ترجمة أحمد فؤاد بلبع. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 261، سبتمبر، 2000.
- 20 جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، الأشباه والنظائر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983.
- 21 جلال أمين، "أسئلة الاقتصاديين وإجاباتهم"، الهلال، العدد 09، سبتمبر 2001.
- 22 جلال أمين، خرافة التقدم والتخلف: العرب والحضارة الغربية في مستهل القرن الواحد والعشرين. القاهرة: دار الشروق، ط3.
- 23 جلال أمين، فلسفة علم الاقتصاد: بحث في تحيزات الاقتصاديين وفي الأسس غير العلمية لعلم الاقتصاد. القاهرة: دار الشروق، ط3، 2014.
- 24 جلال أمين، كشف الأقنعة عن نظريات التنمية الاقتصادية. القاهرة: دار الهلال، سلسلة كتب دار الهلال، العدد 614، 2002.
- 25 جميل صليبا، المعجم الفلسفي. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1982، ج2.
- 26 جيرمي ريفكن، عصر الوصول ترجمة صباح صديق الدمولوجي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- 27 حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط3، 2006.
- 28 حسين غانم، الاقتصاد الإسلامي: طبيعته ومجالاته. مصر- المنصورة: دار الوفاء، 1991.
- 29 رفيق يونس المصري، محمد رياض الأبرش، الربا والفائدة: دراسة اقتصادية مقارنة. دمشق: دار الفكر، 2001.
- 30 رفيق يونس المصري، مصرف التنمية الإسلامي: أو محاولة جديدة في الربا والفائدة والبنك. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1987.
- 31 رمزي زكي، الاقتصاد السياسي للبطالة تحليل لأخطر مشكلات الرأسمالية المعاصرة. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 226، 1997.

- 32 روبرت هورتون كاميرون، "الإنسان ذاته هو الدليل"، ضمن الله يتجلى في عصر العلم، ترجمة الدمرداش عبد المجيد سرحان. القاهرة: مؤسسة الحلبي، ط3، 1968.
- 33 روجه غارودي، حوار الحضارات، ترجمة عادل العوا. بيروت: منشورات عويدات، ط3، 1986 .
- 34 روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة - ترجمة إبراهيم قريط. دمشق: دار دمشق.
- 35 روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة فؤاد كامل. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، بدون تاريخ.
- 36 زيجمونت باومان، الحداثة السائلة، ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016.
- 37 سامي حسن حمود، تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية. عمان: مطبعة الشرق ومكبتها، ط2، 1982.
- 38 سمير أمين، نحو نظرية للثقافة: نقد التمركز الأوروبي والتمركز الأوروبي المعكوس. بيروت: معهد الإنماء العربي، 1989.
- 39 سيد قطب، تفسير آيات الربا. القاهرة: دار الشروق، 1995.
- 40 صالح بن مهدي المقبل، العلم الشامخ في إثارة الحق على الآباء والمشايخ. القاهرة: طبعة خيرية، 1328هـ.
- 41 صلاح إسماعيل عبد الحق، التحليل اللغوي عند مدرسة أكسفورد. بيروت: دار التنوير، 1993.
- 42 صلاح قنصوة، الموضوعية في العلوم الإنسانية. بيروت: دار التنوير، 2007.
- 43 طه جابر العلواني، إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط2، 1996.
- 44 طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 1997.
- 45 طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية. الدار البيضاء - المغرب: المركز الثقافي العربي، ط3، 2006.
- 46 عادل مصطفى، المغالطات المنطقية طبيعتنا الثانية وخبزنا اليومي: فصول في المنطق غير الصوري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2007.
- 47 عبد الجبار الهمداني، المغني في أبواب العدل والتوحيد تحقيق خضر محمد نهما. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011، ج5.

- 48 عبد الجبار بن أحمد المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل: النظر والمعارف تحقيق إبراهيم مذكور. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1962، ج12.
- 49 عبد الجبار بن أحمد الهمداني، شرح الأصول الخمسة تحقيق عبد الكريم عثمان. القاهرة: مكتبة وهبة، ط3، 1996.
- 50 عبد الرحمن بدوي، الأخلاق عند كنت. الكويت: وكالة المطبوعات، 1979.
- 51 عبد الرحمن بدوي، المنطق الصوري والرياضي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1997.
- 52 عبد الرحمن بدوي، مدخل جديد إلى الفلسفة. الكويت: وكالة المطبوعات، 1975.
- 53 عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي. الكويت: وكالة المطبوعات، ط3، 1977.
- 54 عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- 55 عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، "تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج - تعليق"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، م6، 1994.
- 56 عبد الله إبراهيم، الاتجاهات والمدارس في علم الاجتماع دراسة في فلسفة العلم. الدار البيضاء، 2005.
- 57 عبد الله إبراهيم، البحث العلمي في العلوم الاجتماعية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2011.
- 58 عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية: إشكالية التكون والتمركز حول الذات. ط2، 2003.
- 59 عبد الله بن محمد العمراني، العقود المالية المركبة: دراسة فقهية تأصيلية وتطبيقية. الرياض: دار كنوز إشبيلية، 1427هـ، ط2، 1010.
- 60 عبد المجيد النجار، مقاربات في قراءة التراث. تونس: دار المالكية، 2015.
- 61 عبد الوهاب المسيري، "إنسانية الإنسان ومادية الأشياء"، رحابة الإنسانية والإيمان: دراسة في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب. القاهرة: دار الشروق، 2012.
- 62 عبد الوهاب المسيري. "الموضوعية والتلقين"، الهلال، العدد يناير 2004.
- 63 عبد الوهاب المسيري. الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دمشق: دار الفكر، 2002.
- 64 عبد الوهاب المسيري، "في أهمية الدرس المعرفي"، إسلامية المعرفة، العدد 20، 2000.
- 65 عبد الوهاب المسيري، "فيكو وكانط والدفاع عن الإنسان"، الفلسفة في الفكر الإسلامي: قراءة منهجية ومعرفية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012.
- 66 عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة. الجزائر: دار الوعي، ط2، 2012.

- 67 عبد الوهاب المسيري، العالم من منظور غربي. القاهرة: دار الهلال، العدد 602، 2001.
- 68 عبد الوهاب المسيري، العلمانية تحت المجهر. دمشق: دار الفكر، 2000.
- 69 عبد الوهاب المسيري، الفردوس الأرضي: دراسات وانطباعات عن الحضارة الأمريكية الحديثة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1979.
- 70 عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان. دمشق: دار الفكر - بيروت: دار الفكر المعاصر، ط5، 2013.
- 71 عبد الوهاب المسيري، حوارات الدكتور عبد الوهاب المسيري: الثقافة والمنهج. دمشق: دار الفكر، ط2، 2010.
- 72 عبد الوهاب المسيري، حوارات: العلمانية والحداثة والعمولة. دمشق: دار الفكر، ط2، 2010.
- 73 عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2006.
- 74 عبد الوهاب المسيري، دفاع عن الإنسان - دراسة نظرية وتطبيقية في النماذج المركبة. القاهرة: دار الشروق، ط2، 2006.
- 75 عبد الوهاب المسيري، رحابة الإنسانية والإيمان: دراسات في أعمال مفكرين علمانيين وإسلاميين من الشرق والغرب. القاهرة: دار الشروق، 2012.
- 76 عبد الوهاب المسيري، فكر حركة الاستنارة وتناقضاته. القاهرة: نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
- 77 عبد الوهاب خلاف، علم أصول الفقه. الجزائر: الزهراء للنشر والتوزيع، ط2، 1993.
- 78 عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية. القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1989.
- 79 عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1991، ج2.
- 80 علي أحمد الندوي، القواعد الفقهية. دمشق: دار القلم، ط5، 2000.
- 81 علي بن محمد الجرجاني، التعريفات تحقيق محمد صديق المنشاوي. القاهرة: دار الفضيلة، دون تاريخ.
- 82 علي بن محمد الماوردي، الحاوي الكبير. بيروت: دار الفكر، 1994، ج5.
- 83 علي عزت بيحوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب - ترجمة محمد يوسف عدس. القاهرة: دار الشروق، الطبعة 10، 2017.

- 84 فتحي المسكيني، " الهرميوطيقا فلسفة عوضت أسئلة التفكير بأسئلة الفهم"، قضايا إسلامية معاصرة، السنة الثامنة عشرة، العدد 57-58، 2014.
- 85 فخر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم أصول الفقه. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط3، 1997، ج5.
- 86 فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط4، 2010.
- 87 كريم موسى، فلسفة العلم من العقلانية إلى اللاعقلانية. بيروت: دار الفارابي، 2012.
- 88 لخضر مذبوح، فكرة التفتح في فلسفة كارل بوبر. الجزائر: منشورات الاختلاف، 2009.
- 89 ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، جدل التنوير ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.
- 90 مجلس الفكر الإسلامي في باكستان، تقرير إلغاء الفائدة من الاقتصاد، ترجمة عبد العليم السيد منسي. جدة: جامعة الملك عبد العزيز - المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ط2، 1984.
- 91 مجموعة من المؤلفين، مجلة مجمع الفقه الإسلامي. جدة: منظمة المؤتمر الإسلامي العدد 12، ج1، 2000.
- 92 محمد أحمد السيد، نسبية المعرفة عند بول فيرابند، مقدمة لترجمة كتاب ثلاث محاورات في المعرفة. الإسكندرية: منشأة المعارف، بدون تاريخ.
- 93 محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية. تونس: المؤسسة التونسية للنشر، 1978.
- 94 محمد المصباحي، من المعرفة إلى العقل: بحوث في نظرية العقل عند العرب. بيروت: دار الطليعة، 1990.
- 95 محمد أنس الزرقا، "تحقيق إسلامية علم الاقتصاد: المفهوم والمنهج"، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الاقتصاد الإسلامي، العدد الثاني، 1990.
- 96 محمد باقر الصدر، اقتصادنا. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1980.
- 97 محمد بن أحمد ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة تحقيق محمود قاسم. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، ط2، 1964.
- 98 محمد بن أحمد ابن رشد، المقدمات الممهدة تحقيق سعيد أحمد أعراب. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1988، ج2.

- 99 محمد بن أحمد بن رشد، تلخيص كتاب النفس تحقيق ألفرد.ل.عبري. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 1994.
- 100 محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد. القاهرة: دار الحديث، 2004، ج2
- 101 محمد بن بهادر الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه تحقيق عبد القادر عبد الله العاني. الغردقة: دار الصفوة، ط2، 1992، ج1.
- 102 محمد بن بهادر الزركشي، المنشور في القواعد، تحقيق محمد حسن محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000
- 103 محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403 هـ، ج5.
- 104 محمد بن عمر بن الحسين الرازي، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ج1.
- 105 محمد بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان. الدمام: دار ابن الجوزي، 1423هـ.
- 106 محمد بن قيم الجوزية، شرح سنن أبي داود، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، (مطبوع مع كتاب عون المعبود شرح سنن أبي داود)، ط2.
- 107 محمد بن محمد أبي حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول. القاهرة: المطبعة الأميرية ببولاق، 1322هـ، ج1.
- 108 محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، ج1.
- 109 محمد بن محمد بن أحمد المقري، القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بين حميد. مكة المكرمة: مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، بدون تاريخ، ج1.
- 110 محمد بن مرتضى اليماني، إثثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد. بيروت: دار الكتب العلمية، ط2.
- 111 محمد حسني الزين، منطلق ابن تيمية ومنهجه الفكري. بيروت: المكتب الإسلامي، 1979.
- 112 محمد سعيد رمضان البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط5، 1986.

- 113 محمد عابد الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم: العقلانية المعاصرة و تطور الفكر العلمي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
- 114 محمد عبد الله دراز، الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت: دار القلم.
- 115 محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن: دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن، ترجمة عبد الصبور شاهين. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1973.
- 116 محمد عثمان شبير، المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي. عمان: دار النفائس، ط6، 2007.
- 117 محمد عثمان شبير، تكوين الملكة الفقهية. الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، سلسلة كتاب الأمة، السنة التاسعة عشرة، العدد 72، 1999.
- 118 محمد عزيز الحبابي، مفاهيم مبهمه في الفكر العربي المعاصر. القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
- 119 محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية. القاهرة: دار الشروق، ط2، 1986.
- 120 محمد عمر شابرا، الإسلام والتحدي الاقتصادي ترجمة محمد زهير السمهوري. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996.
- 121 محمد كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم. بيروت: دار النهضة العربية، 1983.
- 122 محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام: عرض وتحليل لطريقة التعليل وتطوراتها في عصور الاجتهاد والتقليد. بيروت: دار النهضة العربية، 1981.
- 123 محمد منذر قحف، الاقتصاد الإسلامي: دراسة تحليلية للفعالية الاقتصادية في مجتمع يتبنى النظام الاقتصادي الإسلامي. الكويت: دار القلم، 1979.
- 124 محمود قاسم، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد. القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة- دار الرشاد الحديثة، سلسلة تراث الإنسانية، ج2.
- 125 منذر قحف، غسان محمود إبراهيم، الاقتصاد الإسلامي علم أم وهم. دمشق: دار الفكر- بيروت: دار الفكر المعاصر، 2000.
- 126 ميشيل فوكو، الكلمات والأشياء ترجمة مطاع صفدي وآخرين. بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990.
- 127 نزيه حماد، العقود المركبة في الفقه الإسلامي: دراسة تأصيلية للمنظومات العقدية المستحدثة. دمشق: دار القلم، 2005.

- 128 هنري برجسون، الطاقة الروحية، ترجمة علي مقلد. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2006.
- 129 وحيد الدين خان، الإسلام يتحدى: مدخل علمي إلى الإيمان، ترجمة ظفر الإسلام خان. القاهرة: المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، ط7.
- 130 ولتر ستيس، الدين والعقل الحديث. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير: بيروت، ط3، 2009 .
- 131 وليام كيلى رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة محمود سيد أحمد. بيروت: دار التنوير، ط1، 2010.
- 132 يمنى طريف الخولي. فلسفة العلم في القرن العشرين. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، العدد 264، ديسمبر 2000 .
- 133 يمنى طريف الخولي، الحرية الإنسانية والعلم. القاهرة: كتب عربية، كتاب إلكتروني.
- 134 يوسف القرضاوي، بيع المراجعة للأمر بالشراء كما تجر به البنوك الإسلامية: دراسة في ضوء النصوص والقواعد الشرعية. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001.
- 135 يوسف كمال محمد، فقه الاقتصاد الإسلامي: النشاط الخاص. الكويت: دار القلم، 1988.

المراجع باللغات الأجنبية

- 1 A. A. Cournot. Recherches Sur les principes mathématique de la théorie des richesses. Paris: Hachette, 1838.
- 2 A. Pablo Lannone, Dictionary of world philosophy. London & New York: Routledge, 2001.
- 3 Adolf Grunbaum, "The falsifiability of theories: Total or partial? A contemporary evaluation of the Duhem-Quine thesis" Synthese, Issue 1(1962), Vol 14.
- 4 Alan Kirman, "General Equilibrium: Problems, Prospects, and Alternatives", in Fabio Petri and Frank Hahn (eds). General Equilibrium: Problems and Prospects. London: Routledge, 2003.
- 5 Alex Rosenberg, Philosophy of Science a Contemporary Introduction. New York: Routledge, second edition, 2005.
- 6 Alexander Rosenberg, Economics: Mathematical Politics or Science of Diminishing Returns? Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
- 7 Alexander Rosenberg, Microeconomic Laws: A philosophical Analysis. London: University of Pittsburgh Press, 1976.
- 8 Alvin W. Gouldner, The Coming Crisis of Western Sociology. London: Heinemann, 1970.
- 9 André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie. Paris: Quadrige & Puf, dixième édition, 1997, Vol 1.
- 10 Andrea Salanti, "Falsificationism and Fallibilism as Epistemic Foundation of Economics: A critical View", KYKLOS, Vol. 40, 1987, Fasc. 3.
- 11 Andrew Skinner, "Adam Smith, science and the role of the imagination". In Hume and the Enlightenment. W. B. Todd (ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- 12 Antoine Arnauld, Logique de Port-Royal. Paris: Jacques Lecoffre et C, Libraires, 1853.
- 13 Arnold C. Harberger, "Three Basic Postulates for Applied Welfare Economics: An Interpretive Essay", Journal of Economic Literature, Vol. 9, No. 3. (Sep., 1971).
- 14 Barry Bozeman, Public values and public interest: counterbalancing economic individualism. Washington, D.C.: Georgetown University Press, 2007.
- 15 Bernard le Bovier de Fontenelle, translated by H.A. Hargreaves. Conversation on the Plurality of Worlds. California: University of California press, 1990.
- 16 Bertrand Russell, The problems of Philosophy. London: Oxford University Press, 1951
- 17 Bo Bennett, Logically Fallacious: The Ultimate Collection of Over 300 Logical Fallacies. Boston: eBookit.com, 2012, the affirming consequent.

- 18 Bruce J.Caldwell, *Beyond positivism economic methodology in the twentieth century*. London : Routledge, 1994.
- 19 Bruno S. Fray and Reiner Eichenberger, “ Should social Scientists Care about Choice Anomalies”, *Rationality and Society*, Vol 1, Issue 1, 1989.
- 20 Byron Kaldis, *Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications Ltd, 2013.
- 21 Carl G Hempel, *Philosophy of Natural Science*. USA: Prentice-Hall Inc, 1966.
- 22 Carl Hempel, “Empiricist Criteria of Cognitive Significance: Problems and Changes”, chapter in: Richard Boyd et al, *The philosophy of science*. London: Massachusetts institute of technologies, 1991.
- 23 Carlos Rodríguez Braun and Julio Segura (eds), *An Eponymous Dictionary of Economics: A Guide to Laws and Theorems Named after Economists*. Cheltenham, UK and Northampton, MA, USA: Edward Elgar Publishing, 2004.
- 24 Catarina Dutilh Novaes, *Formalizing Medieval Logical Theories*. Dordrecht, The Netherlands: Springer- Logic, Epistemology, And The Unity Of Science, 2007, Volume 7.
- 25 Charles Darwin, *On the Origin of Species*. New York: Oxford University Press Inc, 2008.
- 26 Craig Dilworth, *The Metaphysics of science: An Account for Modern Science in Terms of Principles, Laws and Theories*. The Netherlands:Springer, second edition.
- 27 D. Wade Hands, “ Ad hocness in Economics and the Popperian Tradition”, in Nail de Marchi (ed), *The Popperian legacy in economics: Papers presented at a symposium in Amsterdam, December 1985*.
- 28 D. Wade Hands, *Reflection Without Rules: Economic Methodology and Contemporary Science Theory*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- 29 Daniel Kahneman et al, “Anomalies The Endowment Effect, Loss Aversion, and Status Quo Bias”, *Journal of Economic Perspectives*, Vol 5, N 1, Winter 1991.
- 30 Daniel Kahneman, “Maps of Bounded Rationality: Psychology for Behavioral Economics”, *The American Economic Review*, 93(5), (December 2003).
- 31 Daniel M. Hausman, *Essays on Philosophy and Economic Methodology*. New york: Cambridge University Press ,1992, p166.
- 32 Darwin, Charles. *On the Origin of Species*. New York: Oxford University Press Inc, 2008.
- 33 David Colander , “ The death of neoclassical economics”, *Journal of the History of Economic Thought* , 2000.
- 34 David Hume, *An Enquiry Concerning The Principles of Morals*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1983.
- 35 David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press Inc, 2007.

- 36 Deborah A. Redman, *The Rise of Political Economy as a Science: Methodology and the Classical Economists*. Massachusetts: Massachusetts Institute of Technology, 1997.
- 37 Donald Gillies, *Philosophy of Science in the Twentieth Century: Four Central Themes*. Oxford: Blackwell Publishers, 1993.
- 38 Donald N. McCloskey, "Economics Science: A search Through the Hyperspace of Assumptions", *Methodus*, June 1991.
- 39 Donald N. McCloskey, "The Rhetoric of Economics", *Journal of Economic Literature*, (June 1983), Vol XXI.
- 40 E. Roy Weintraub, "The Neo-Walrasian Program is Empirically Progressive", in Nail de Marchi (ed).
- 41 E. Roy Weintraub, *General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1985.
- 42 E. Roy Weintraub, *General Equilibrium Analysis: Studies in Appraisal*. Michigan: Michigan University Press, 1996.
- 43 E. Roy Weintraub, *How Economics Became a Mathematical science*. Durham and London: Duke University Press, 2002.
- 44 Edward Fullbrook, *Narrative Fixation in Economics*. London: College Publications, 2016, p45.
- 45 Edwin H.C. Hung, *Beyond Kuhn: Scientific Explanation, Theory Structure, Incommensurability and Physical Necessity*. Hants-England: Ashgate Publishing Limited, 2006.
- 46 Eugen von Böhm-Bawerk, *Recent Literature on Interest*. New York: The Macmillan Company, 1903.
- 47 F. H. Hahn, "The Winter of Our Discontent ", *Economica*, New Series, Vol. 40, No. 159 (Aug., 1973).
- 48 Farhad Rassekh, *Four Central Theories of the Market Economy: Conception, Evolution and Application*. New York and Oxon: Routledge, 2017.
- 49 Francis Bacon, *Novum Organum or True Suggestions for the Interpretation of Nature*. London: William Pickering, 1850.
- 50 Frank H. Knight, "What is Truth" in Economics?", *Journal of Political Economy*, Vol. 48, No. 1 (Feb., 1940).
- 51 Frederick Suppe, *The Structure of Scientific Theories*. Urbana and Chicago: University of Illinois press, 1977.
- 52 G.H. Von Wright, *The Logical Problem of Induction*. New York: Barnes and Noble INC., 1965.
- 53 Gaston Bachelard, *Epistémologie*. Paris: Presses universitaire de France, 1980.
- 54 Geoffrey Hodgson, "Metaphor and Pluralism", in Edward Fullbrook (ed), *Pluralist Economics*. London: Zed Books, 2008.

- 55 George R. Feiwel, *Arrow and the Ascent of Modern Economic Theory*. London: The Macmillan Press LTD, 1987.
- 56 H.P. Rickman, *Dilthey Selected Writings*. London: Cambridge University Press, 1979.
- 57 Henry J. Bittermann, ‘‘ Adam Smith's Empiricism and the Law of Nature’’, *Journal of Political Economy*, Vol. 48, No. 5 (Oct., 1940).
- 58 Hillel Steiner, ‘‘Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-Classical Economics. by Martin Hollis;Edward Nell’’, *Mind, New Series*, Vol. 86, No. 344 (Oct., 1977).
- 59 Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programs*. New York: Cambridge University Press, 1980, Vol 1.
- 60 J. A. Nordin, *Reviewed Work: Economics as a Science by Andreas G. Papandreou*, *Journal of Farm Economics*, Vol. 41, No. 3 (Aug., 1959).
- 61 James Bell, *Influence of Physical Research on Mental Philosophy*. London: Adam and Charles Black, 1839.
- 62 James F. Becker, ‘‘Economics as a Science by Andreas G. Papandreou’’, *The American Economic Review*, Vol. 48, No. 5 (Dec., 1958).
- 63 Jean de La Fontaine, *Fables*. Paris: A. Quantin . Imprimeur-Editeur, 1883, Tom 01.
- 64 Jens O.Parsson, *Dying of Money: Lessons of the Great German and American Inflations*. Boston: Wellspring Press, 1974.
- 65 Joan Robinson, *Economic philosophy*. Bungay-Suffolk: Pelican Books, 1974.
- 66 John Kenneth Galbraith, *The new Industrial State*. New Jersey: Princeton University Press, 2007
- 67 John Maynard Keynes, *The Collected Writings of John Maynard Keynes: Newton the Man*, edited by Elizabeth Johnson, Donald Moggridge. Cambridge: Royal Economic Society, Volume 10, 1978.
- 68 John Preston, ‘‘Science as Supermarket: Post-Modern Themes in Paul Feyerabend’s Later Philosophy of Science’’, *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, Vol 29, Issue 3, 1998.
- 69 John Stuart Mill, *Principles of Political Economy*. New York: D. Appleton and Company, 1894.
- 70 Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*. UK:Taylor & Francis e-Library, 2006.
- 71 Joseph E. Stiglitz, ‘‘ The Invisible Hand and Modern Welfare Economics’’, *NBER Working Papers Series*, No. 3641, 1991.
- 72 Jupp, Victor. *The Sage Dictionary of Social Research Methods*. London: Sage Publications Ltd, 2006.
- 73 Karl Popper, ‘‘Normal Science and its Dangers’’, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds), *Criticism and the Growth of Knowledge: Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, London, 1965. London: Cambridge University Press, 1970, pp57-58.

- 74 Karl Popper, *All Life is Problem Solving* translated by Patrick Calliller. London New York: Routledge, 1999.
- 75 Karl Popper, *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. Oxon: Routledge, 2002.
- 76 Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*. London: Taylor & Francis e-Library, 2005.
- 77 Karl Popper, *The Myth of Framework: In Defense of Science and Rationality*. Edited by M.A. Notturmo. London : Routledge, 1994.
- 78 Karl Popper, *The poverty of Historicism*. Boston: The Beacon Press, 1957, p60.
- 79 Kenneth J. Arrow and Frank H. Hahn. *General Competitive Analysis*. Amsterdam: Elsevier Science Publishers, 1991.
- 80 Kenneth J. Arrow, "Rationality of Self and Others in an Economic System", *The Journal of Business*, Vol. 59, No. 4, Part 2: *The Behavioral Foundations of Economic Theory*. (Oct., 1986).
- 81 Kenneth J. Arrow, "Economic Theory and the Hypothesis of Rationality", in John Eatwell et al (eds), *Utility and Probability*. London: The Macmillan Press Limited, 1990.
- 82 Kwame Anthony Appiah, *Thinking It Through: An Introduction to Contemporary Philosophy*. New York: Oxford University Press, 2003.
- 83 Lars Syll, *The law of demand — nothing but a useless tautology*, <https://larspsyll.wordpress.com/2017/10/06/>.
- 84 Lawrence A. Boland, *Critical Economic Methodology: A personal Odyssey*. London and New York: Routledge, 2005.
- 85 Lawrence A. Boland, *Methodology for a New Microeconomics: The Critical Foundations*. British Columbia: Simon Fraser University, 1998.
- 86 Lawrence A. Boland, "On the Futility of Criticizing the Neoclassical Maximization Hypothesis", *The American Economic Review*, Vol. 71, No. 5 (Dec., 1981).
- 87 Lawrence H. White, *The Clash of Economic Ideas: The Great Policy Debates and Experiments of the Last Hundred Years*. New York: Cambridge University press, 2012.
- 88 Leonidas Montes, "Smith and Newton: some methodological issues concerning general economic equilibrium theory". In *Social Ontology and Modern Economics*, edited by Stephen Pratten. New York and Oxon: Routledge, 2015.
- 89 Ludwig Wittgenstein, *Philosophical investigations*. UK : Macmillan, 1953.
- 90 M. Zimmerman, "Is-Ought": An Unnecessary Dualism", *Mind*, New Series, Vol. 71, No. 281 (Jan., 1962).
- 91 Malthus, Thomas. *An Essay on the Principle of Population*. Electronic Scholarly Publishing Project, 1998.
- 92 Mark Blaug, "Disturbing Currents in Modern Economics", *Challenge*, Vol 41, N03, 1998.

- 93 Mark Blaug, *Economic Theory in Retrospect*. New York: Cambridge University Press, 4th edition, 1985.
- 94 Mark Blaug, *Not Only an Economist*. Cheltenham: Edward Elgar, 1997.
- 95 Mark Blaug, *The Methodology of Economics or How Economists Explain*. Cambridge: Cambridge University Press, Second Edition, 1992.
- 96 Martin Bronfenbrenner, "Radical Economics in America: A 1970 Survey", *Journal of Economic Literature*, Vol. 8, No. 3 (Sep., 1970),
- 97 Martin Hollis and Edward J. Nail, *Rational Economic Man: A Philosophical Critique of Neo-classical Economics*. New York: Cambridge University Press, 1975.
- 98 Martin Michael, *Verstehen: The Uses of Understanding in Social science*. New Jersey : Transaction Publishing, 1999.
- 99 McGuinness B.F, *Vienna circle Institute yearbook- Friedrich Waismann - Causality and Logical Positivism*, "Waismann as Spokesman for Wittgenstein", Vol.15, pp 225-241.
- 100 Michael Williams, *Problems of knowledge, A Critical Introduction to Epistemology*. Baltimore USA: Oxford University Press, 2001 .
- 101 Mohammad Umar Chapra, *What is Islamic Economics ?*. Jeddah: Islamic Research and Training Institute, 1996.
- 102 Moritz Schlick, "Positivism and Realism", translated by David Rynin in A.J.Ayer (ed.), *op. cit.*
- 103 Norman P. Barry, "In defense of the Invisible Hand", *Cato Journal*, Vol. 5, No. 1 (Spring/Summer 1985).
- 104 Oskar Lange, "The Computer and the Market", in C.H. Feinstein (ed), *Socialism, Capitalism and Economic Growth: Essays Presented to Maurice Dobb*. London: Cambridge University Press, 1967.
- 105 Otto Neurath, "Protocol Sentences" translated by George Schick in A.J.Ayer (ed.).
- 106 Paul A. Samuelson, "Economic Theory and Mathematics-An Appraisal", *The American Economic Review*, Vol. 42, No. 2, *Papers and Proceedings of the Sixty-fourth Annual Meeting of the American Economic Association* (May, 1952).
- 107 Paul Feyerabend, *Against Method*. New York: Verso Books, 1993.
- 108 Paul Needham, *Law and Order: Issues in the Philosophy of Science*. Stockholm: Akademilitteratur, 1982.
- 109 Percy Bridgman, "The Operational Character of Scientific Concepts", chapter in: Richard Boyd et al, *The philosophy of science*. London: Massachusetts institute of technologies, 1991.
- 110 Philip Mirowski, "Physics and the Marginalist Revolution", *Combridge Journal of Economics*, 1984, 8.
- 111 Pierre-Andre Taguieff, *The Force of Prejudice on Racism and its Doubles*, Translated by Hassan Melehy. University of Minnesota Press, 2001.

- 112 R. M. O'Donnell, *Keynes: Philosophy, Economics and Politics The Philosophical Foundations of Keynes's Thought and their Influence on his Economics and Politics*. USA: Palgrave Macmillan, 1989.
- 113 Ralph Baergen, *Historical Dictionary of Epistemology*. Maryland: Scarecrow Press, Inc., 2006.
- 114 René Descartes, *Discours de la méthode*. Paris: Librairie Classique d'Eugène Belin, 1861.
- 115 Richard H. Thaler and Cass R. Sunstein, *NUDGE: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*. New Haven & London: Yale University Press, 2008.
- 116 Robbins, Lionel. *The theory of economic policy in English classical political economy*. UK: Palgrave Macmillan, 1978.
- 117 Robert Audi. *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. New York: Cambridge University Press, second edition, 1999.
- 118 Robert M. Solow, "The Failures of Economics: A Diagnostic Study by Sidney Schoeffler", *Review of Economics and Statistics*, Vol. 39, No. 1 (Feb., 1957).
- 119 Robert Nola and Howard Sankey, *Theories of Scientific Method: An Introduction*. Stocksfield: Acumen Publishing Limited, 2007.
- 120 Rudolf Carnap, "Knowledge and Truth: Psychology in Physical Language" translated by George Schick in A.J. Ayer (ed.)
- 121 Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language", translated by Arthur Pap in A.J. Ayer (ed.). New York: The Free Press, 1959.
- 122 Rudolf Carnap. "Testability and Meaning" *Philosophy of Science*, Vol.3, (1936).
- 123 Sir Hermann Bondi, "Newton and the twentieth century: a personal view". In John Fauvel, et al, *Let Newton be!* Oxford: Oxford University Press, 1988.
- 124 Stefano Gattei, *Karl Popper's Philosophy of Science: Rationality without Foundations*. New York: Routledge, 2009.
- 125 Stephen Mumford, "Metaphysics", chapter in: Stathis Psillos and Martin Curd (eds.), *The Routledge Companion to Philosophy of Science*. New York and, Abingdon: Routledge, 2008.
- 126 T. W. Hutchison, *The Significance and Basic Postulates of Economic Theory*. London: Macmillan and CO., Limited, 1938.
- 127 Terence Hutchison, *The Uses and Abuses of Economics: Contentious Essays on History and Method*. London and New York: Routledge, 1994.
- 128 Thomas Hobbes, *Leviathan; Or, The Matter, Forme, and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civill*, London: James Thornton, 1881.
- 129 Thomas Malthus, *An Essay on the Principle of Population*. Electronic Scholarly Publishing Project, 1998.
- 130 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution*. Chicago and London: The University of Chicago Press, Third edition 1996.

131 Tony Bennett et al, New keywords: a revised vocabulary of culture and society. Malden – Massachusetts: Blackwell Publishing Ltd, 2005.

132 Wesley C. Salmon, Causality and Explanation. New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.

133 William A. Gorton, Karl Popper and the Social Sciences. New York: State University of New York Press, 2006.

صفحات ويب

1 <http://www.joe francis.info/economics-debate/> cited in:
December 9, 2014.

2 عبد السلام بن ميس، "فكرة التقدم"، أنفاس نت من أجل الثقافة والإنسان،
<http://www.anfasse.org> موضوع يوم: الجمعة, 08 يناير 2016 14:51.

فهرس الآيات القرآنية

الآية الكريمة	رقمها	السورة	الصفحة
1- اَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ.. عَمَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم	(5-1)	العلق	ف
2- الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ، عَلَّمَهُ الْكَلِمَاتِ أَنْ	(4-1)	الرحمن	ف
3- وَلَا تَقْرُبُوا الزُّنُوحَ إِنَّهَا تُكَانُ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا	(32)	الإسراء	109
4- وَمَا رَبُّكَ بِظَالِمٍ لِّبَعِيدٍ	(46)	فصلت	111
5- إِنَّ اللَّهَ يَلَّاظِلُّكُمْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ	(40)	النساء	112
6- وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ اجْعَلُوا فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً	(30)	البقرة	112
7- أَلَمْ تَوَدَّ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ	(258)	البقرة	146
8- إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا	(3)	الإنسان	172
9- وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا، فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا	(8-7)	الشمس	172
10- إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ	(72)	الأحزاب	175
11- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ	(27)	الأنفال	175
12- حَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ	(187)	البقرة	176
13- وَقَدْ أَخَذَ مِنْكُمْ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ	(8)	الحديد	176
14- وَلَذِكُمْ نِعْمَةُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ	(7)	المائدة	176
15- لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ... يَهْلُونَ بِإِيمَانِنَا	(73)	الأنبياء	187
16- إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ... فِي الْأَرْضِ مُفْسِلِينَ	(183-177)	الشعراء	187
17- لِّلْمُطَفِّفِينَ... النَّاسِ لِيُبَالِغَ الْإِمِينَ	(6-1)	المطففين	187

226	البقرة	(282)	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنتُمْ بِبَلَدٍ
231	الأنعام	(162)	19- قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي
236	القيامة	(20-21)	20- كَلَّا لَئِن لَّمْ يَؤْتِ الشُّرَكَاءُ حِجْلَةً وَّ تَذُنُونَ الْآخِرَةَ
236	التوبة	(28)	21- لِيَنْخَفِئْتُمْ عَلَيْهِمْ لِيُظْهِرَهُمُ اللَّهُ
238	النساء	(29)	22- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ
246	البقرة	(275)	23- وَأَحْلَلْ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ مَا
247	الجمعة	(9)	24- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ
247	الجمعة	(10)	25- فَإِذَا دُقِّضَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ
248	النساء	(5)	26- وَلَا تَرْوُتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمْ

فهرس الأحاديث النبوية

الصفحة	طرف الحديث
223	1- لاربا إلا في النسيئة
224	2- الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر
224	3- جاء بلال إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمر برني
225	4- فإني أخاف عليكم الرماء
237	5- الخراج بالضمان
241	6- نهى عن بيع وسلف
241	7- نهى عن بيعتين في بيعة
241	8- نهى عن صفقتين في صفقة

فهرس المحتويات

أ.....	إهداء
ب.....	شكر وتقدير
ج.....	المقدمة
01.....	الفصل الأول: حول نظرية المعرفة والأبستمولوجيا ومنهج البحث العلمي
01.....	المبحث الأول: المفاهيم
01.....	المطلب الأول: فروع البحث الفلسفي
05.....	المطلب الثاني: الأبستمولوجيا والميتودولوجيا
07.....	المطلب الثالث: مجالات البحث الأبستمولوجي
09.....	المبحث الثاني: فلسفة العلم الحديث
09.....	المطلب الأول: النظرة المتلقية للنظريات العلمية
10.....	المطلب الثاني: الوضعية المنطقية
10.....	1 ظهور الوضعية المنطقية
13.....	2 برنامج الوضعية المنطقية
16.....	المطلب الثالث: الأدوات
18.....	المطلب الرابع: الإجراءات
19.....	المطلب الخامس: النموذج الفرضي الاستنباطي في العلم
22.....	المبحث الثالث: دحضية كارل بوبر
22.....	المطلب الأول: تجاوز مشكلة الاستقراء
26.....	المطلب الثاني: التمييز بين الكشف والتبرير
27.....	المطلب الثالث: معيار القابلية للتنفيذ
28.....	المطلب الرابع: التمييز بين معيار قابلية التحقق ومعيار القابلية للتكذيب
31.....	المبحث الرابع: اللاعقلانية المنهجية: من المنطق الصلب إلى المناهج اللينة
31.....	المطلب الأول: أفول النظرة المتلقية في النظريات العلمية

33.....	المطلب الثاني: نماذج توماس كون.....
37.....	المطلب الثالث: برامج إمري لاكاتوس.....
42.....	المطلب الرابع: فيرآبند والتعددية المنهجية.....
45.....	الفصل الثاني: نقد الأسس المنهجية للاقتصاد التقليدي.....
45.....	المبحث الأول: الاستعارتان المجازيتان.....
45.....	المطلب الأول: مجاز الآلة النيوتوني.....
52.....	المطلب الثاني: المجاز العضوي الدارويني.....
55.....	المبحث الثاني: النواة الصلبة.....
55.....	المطلب الأول: العقلانية.....
55.....	1 مفهوم العقلانية.....
60.....	2 العقلانية كمقدس.....
65.....	3 العقلانية في مواجهة الواقع.....
71.....	المطلب الثاني: نظرية التوازن العام.....
71.....	1 نظرية التوازن العام تحت الاختبار.....
75.....	2 نظرية التوازن كنموذج تفسيري.....
81.....	المبحث الثالث: الابتعاد عن منطق العلم.....
81.....	المطلب الأول: طغيان المنهج القبلي.....
89.....	المطلب الثاني: دعوى الحياد القيمي.....
95.....	المطلب الثالث: دعوى القوانين.....
100.....	الفصل الثالث: المحددات المنهجية للبحث في الاقتصاد الإسلامي.....
100.....	المبحث الأول: القيمة.....
100.....	المطلب الأول: القيم بين التجاوز والنفعية.....
107.....	المطلب الثاني: القيم بين التحسين والتقييح في الفكر الإسلامي.....
114.....	المبحث الثاني: الموضوعية والاجتهاد.....

114.....	المطلب الأول: الموضوعية المتلقية.
119.....	المطلب الثاني: الموضوعية الاجتهادية.
122.....	المطلب الثالث: أفول الثنائية الديكارتية.
125.....	المطلب الرابع: الثنائية التكاملية.
129.....	المبحث الثالث: المعقولية والغيب.
129.....	المطلب الأول: الصراع على العقل في الفكر الغربي.
136.....	المطلب الثاني: من العقل الطبيعي إلى العقل اللغوي.
145.....	المطلب الثالث: الغيبية المادية.
152.....	المطلب الرابع: الغيبية الإسلامية.
161.....	المطلب الخامس: الإنسان المتجاوز للطبيعة.
168.....	المطلب السادس: الحرية.
174.....	المطلب السابع: المسؤولية.
177.....	المبحث الرابع: التحيز.
177.....	المطلب الأول: المركزية الغربية.
183.....	المطلب الثاني: التحيز المنهجي.
186.....	المطلب الثالث: التحيز الإسلامي.
187.....	المطلب الرابع: تحيزات الاقتصاد الإسلامي.
190.....	المبحث الخامس: مرتكزات البحث في الاقتصاد الإسلامي.
190.....	المطلب الأول: نقد العقل المادي.
193.....	المطلب الثاني: العقل الاجتهادي المتجاوز.
200.....	المطلب الثالث: الشريعة والاقتصاد.
202.....	المطلب الرابع: فقه الاقتصاد.
	المطلب الخامس: التقليد الوضعي لدى بعض الباحثين
208.....	في الاقتصاد الإسلامي.

الفصل الرابع: التمويل الإسلامي كنموذج لحركة العقل الاجتهادي في الاقتصاد

217.....	الإسلامي
217.....	المبحث الأول: التعامل مع النص
217.....	المطلب الأول: التأويل
218.....	المطلب الثاني: تفسير آيات الربا لسيد قطب كنموذج عن التأويل
228.....	المبحث الثاني: التنظير للتمويل الإسلامي
228.....	المطلب الأول: نقد النموذج الربوي
232.....	المطلب الثاني: أهم المبررات النظرية للربا ونقدها
237.....	المطلب الثالث: النموذج التمويلي البديل
239.....	المبحث الثالث: الاجتهاد التركيبي
239.....	المطلب الأول: العقود المركبة
245.....	المطلب الثاني: بيع المراجعة للأمر بالشراء كتطبيق على العقود المركبة
249.....	المطلب الثالث: التصوير الهندسي لعقد المراجعة للأمر بالشراء
257.....	الخاتمة
263.....	قائمة المراجع
280.....	فهرس الآيات القرآنية
282.....	فهرس الأحاديث النبوية
283.....	فهرس المحتويات
287.....	ملخص
288.....	Abstract
289.....	Résumé

ملخص

تحاول هذه الأطروحة "نظرية المعرفة في الاقتصاد الإسلامي: دراسة أبستمولوجية مقارنة مع الفكر الغربي" أن تجيب عن سؤال المنهج في الاقتصاد الإسلامي بشق طريق جديد بعيدا عن الأبستمولوجيا التقليدية القائمة على الموضوعية المتلقية ومشكلة الذات والموضوع. ولتجنب الأزمة المعرفية التي انتهى إليها التيار الأساسي الحديث بوصوله إلى حالة التوحد والدوران في لعبة حل الألغاز الرياضية، تقترح الدراسة منهجا إسلاميا يقوم على مبدأ الثنائية التكاملية بين الجانب الروحي الداخلي وعالم الحس الخارجي لدى الإنسان، وتعتمد العقل الاجتهادي التوليدي بدلا من العقل المادي الأداتي في تجسيد هذه الثنائية أثناء عملية البحث في الاقتصاد الإسلامي. احتوت الدراسة على نقد منهجي للنواة الصلبة للتيار الأساسي في علم الاقتصاد، وطرحت المرتكزات المنهجية التي يقوم عليها برنامج البحث في الاقتصاد الإسلامي وهي أن الظاهرة الإنسانية تختلف تماما عن الظاهرة الطبيعية، وأن الإنسان لا يخضع بالكامل للحتمية الطبيعية لأن لديه القدرة على تجاوز عالم المادة بحكم تركيبته الثنائية المزوجة بين المادة والروح. وتقدم الدراسة أدلة منطقية على فكرة الغيب التي هي فكرة جوهرية في نظرية المعرفة الإسلامية، وتقدم منهج الفقه والنظر كبديل عن منهج الموضوعية المتلقية أو المنهج القبلي التجريدي اللذين يدور في فلكهما علم الاقتصاد التقليدي.

كلمات مفتاحية

نظرية المعرفة - اقتصاد إسلامي - أبستمولوجيا - منهج اجتهادي - عقل توليدي - الغيب

Abstract

The thesis “Theory of Knowledge in Islamic Economics: An Epistemological Study Compared to Western Thought” attempts to answer the question of methodology in Islamic economics by forging a new path, away from conventional epistemology based on the received objectivity. To avoid the strictly epistemological crisis which affected the mainstream economics as it comes to the state of becoming increasingly preoccupied with resolving mathematical puzzles, the study proposes an Islamic methodology based on the principle of integrative duality between the inner spiritual aspect and the outer sensory aspect of human being, and adopts on generative mind rather than the instrumental mind in the embodiment of this dualism during the process of research in Islamic economics. The study included a methodological critique of the hard core of mainstream economics and put up the methodological bases on which the research program in the Islamic economic depend on, that is the human phenomenon is completely different from the natural phenomenon, and man is not fully subject to natural determinism because he has the ability to transcend the sensory world, by virtue of his dualist structure coupled between matter and spirit. The study provides logical evidence about the unseen, which is a substantial idea in Islamic knowledge theory, and suggests the methodology of "Fiqh" and "Nazhar" as an alternative to the received view objectivity or the apriorism in which mainstream economics depend on.

Keywords:

Theory of Knowledge- Islamic Economics- Epistemology- Ijtihad
Methodology- Generative Mind – Unseen.

Résumé

Cette thèse «Théorie de la connaissance en économie islamique: une étude épistémologique comparée à la pensée occidentale» tente de répondre à la question de méthodologie en économie Islamique en forgeant une nouvelle voie, loin de l'épistémologie conventionnelle basée sur l'objectivité reçue pour éviter la crise strictement épistémologique qui a affecté l'économie conventionnel alors qu'elle se préoccupe de plus en plus de résoudre des énigmes mathématiques. L'étude propose une méthodologie islamique basée sur le principe de dualité intégrative entre l'aspect spirituel intérieur et l'aspect sensoriel externe de l'être humain, et adopte la raison générative plutôt que la raison instrumentale dans la concrétisation de ce dualisme au cours du processus de recherche en économie islamique. L'étude incluait une critique méthodologique du noyau dur du courant dominant de l'économie et elle présentait les bases méthodologiques sur lesquelles repose le programme de recherche dans l'économie Islamique, à savoir que le phénomène humain est complètement différent du phénomène naturel et que l'homme n'est pas entièrement soumis au déterminisme naturel parce qu'il a la capacité de transcender le monde sensoriel, en vertu de sa structure dualiste couplée entre la matière et l'esprit. L'étude fournit des preuves logiques de l'invisible, qui est une idée substantielle dans la théorie de la connaissance islamique, et suggère la méthodologie de " Fiqh " et " Nazhar " comme alternative à l'objectivité reçue ou à l'apriorisme de lesquels dépend l'économie conventionnelle.

Mots clés:

Théorie de la connaissance - Economie islamique - Épistémologie –
Méthodologie- Ijtihad - raison générative - Invisible.