الاقتصادُ والأخلاقُ: نحو رؤيةٍ جديدةٍ

عبد الحليم فضل الله*

تنطوي العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق على إشكاليّات عدّة، سنركّز على اثنتين منها؛ الصّلة بين المفهومين هل هما مُتقاطعان، أم مُتطابقان، أم مُتعارضان، والنّتيجة المرجُوَّة، أهي الحكم على سلامة السّلوك الاقتصاديّ وممارسات النّاس فيه من معيار الفضيلة والخير، أم الحكم على صواب النَّظريَّة نفسها، أم خطئها. ويقودنا ذلك إلى تحليل العلاقة بين المُقدّمات العقليّة والوضعيّة والمنطقية الَّتِي تقرّر ما هو صحيح وما هو خاطئ في عالم الواقع من ناحية، والأحكام المعياريّة والأخلاقيّة الَّتِي تميّز بين الأفعال على قاعدة الحسن والقبح، أو الخير والشر، أو بناء على ما تخلّفه في النفس من قبول، أو رفض، من ناحية أخرى.

في هذا السِّياق، يحاول البحث تأسيس مقاربة جديدة بشأن أثر الأحكام الأخلاقيّة الَّتِي نتبنّاها على النَّظريَّات العلميّة في الاقتصاد وغيره من العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، ففي حين يكتفي النقاش السّائد في المسألة المطروحة، بوضع الأحكام الأخلاقيّة والمعياريّة في مجال تأثير المنطق والعقل النّظريّ، وما يتوصّل إليه العلم في إثبات فرضيّة ونقض أخرى، يطرح هذا النّصّ إمكانيّة أخرى

* أستاذ جامعي ورئيس المركز الاستشاري للدراسات والتوثيق في لبنان.

مفادها أنّ المُقدّمات المعياريّة والفرضيّات الأخلاقيّة تترك بصماتها على النَّظريَّة، وأنّ لها دورًا ملحوظًا في توجيهها بهذا الاتجاه، أو ذاك.

يكتسب هذا الموضوع أهمّيّة خاصَّة في علم الاقتصاد، في ظلّ هيمنة التَّيَّار الَّذِي يتذرّع بالطّابع الوضعيّ لمبادئه لقطع صِلته بأيّ مرجعيّة من خارجه، اجتماعيّة كانت، أو فلسفيّة، أو أخلاقيّة؛ ما يضعه تحت طائلة الانغلاق الفكريّ على الرّغم من نَبْذ اللّيبراليّين الجُدُد المزعوم للأيديولوجيا.

المثال الأبرز على التّوظيفات الأيديولوجيّة للعلم، والَّذِي نسوقه على سبيل التمهيد، هو مذهب المنفعة الَّذِي يعدّ مصدر الأخلاق الرأسماليّة، أو ما يسمّى أخلاقًا برجوازيَّة، والَّذِي يعظّم المُلكيّة الخاصّة، والمصلحة المادّيّة، ونشاط رجال الأعمال والربح، ويتجلّى ذلك أيضًا في التقليد الأنغلوساكسونيّ الَّذِي كرّس في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فكرة أنّ الرّفاهيّة هي وحدها معيار الخير والشر والحسن والسيّئ. تلك الأخلاق الَّتِي ترى في اللّذّة مغزى الحياة الإنسانيَّة، ومحور المبادئ الأخرى، مثل: الكرامة، والعدالة، وميل الإنسان إلى الرّفعة. وخلال القرن العشرين، جرت مراجعة الأساس النفعيّ للأخلاق الرأسماليّة/ اللّيبراليّة، لكن ذلك لم يغيّر من منظور اللّيبراليّة الجديدة منها والتقليدية إلى نفسها وسياساتها، ونذكر من تلك المراجعات أعمال «جون راولس» (1921ـ2002) الَّذِي رأى، ولأوّل مرة في طرح ليبراليّ، ضرورة أن تتلازم الحرّيّات السّياسيّة مع العدالة. ويوافق «أمارتيا سن» (-1933) الَّذِي أسهم في تجديد الخطاب اللّيبراليّ، على أنّ العدالة هدف اقتصاديّ قائم بذاته، وقد انتقد الأخلاق النفعيّة، وعبّأ الحرّيّة بمدلول اجتماعيّ يعترف بقوى السّوق لكنه يدعو إلى تشديد الرّقابة عليها؛ بل إنّ مجالات السوق بحسبه محدودة جدًّا، فلا تشمل ميادين قائمة بذاتها، مثل: المظالم الاجتماعيّة، وحماية البيئة، والتعاون الاجتماعيّ لغير غرض الكسب (الرأسمال الاجتماعيّ)، وهي قضايا لا يمكن التعامل معها بمنطق السوق وحده.

مطارحات غربيّة

يُميّز في الأخلاق بين ثلاثة أنواع: أخلاق العرف، والأخلاق الرائجة بين الناس الَّتِي هي بمعنى ما الأخلاق المعياريّة. والأخلاق النَّظريَّة الوصفيّة الَّتِي تخبر عمّا يعتنقه الناس من آراء خلقيّة وما هو صائب وخاطئ. فيما تولي نظريّة الأخلاق

عنايتها لفهم ما يعنيه الناس من إفصاحهم عن آراء أخلاقيّة معيّنة.

يطرح هذا التمييز أسئلة عن إمكانيّة أن يكون للجانب الوصفيّ من الأخلاق نتائج معياريّة، وعلى سبيل المثال، ينطلق القائلون بمذهب اللّذّة من مقدّمة بدَهيّة من منظورهم وهي أنّ الناس يُنشدون اللّذّة ويتجنّبون الألم، وبما أنّ الأمر كذلك، فإنّ التصرّفات الواقعة- في هذا السّياق- هي أخلاقيّة وتندرج ضمن مفهوم الخير[1]. وهكذا، يجري ترقية طلب اللَّذَّة، وتجنّب الألم إلى مصاف قانون طبيعيّ يكتسب نزعة فكريّة لا نفعيّة مصلحيّة فحسب.

يرفض «ديفيد هيوم» (1711-1776) إمكانيّة الخلوص إلى نتيجة معياريّة وقيميّة (خلقيّة) من مُقدّمات وصفيّة على النَّحو المذكور أعلاه. فالعقل من منظوره لا يقدر وحده على التمييز بين الخير والشرّ بالمعنى الأخلاقيّ للكلمة؛ لأنّه يتعامل مع الأمور الموضوعيّة الواقعيّة (القضايا الَّتِي يمكن أن تكون موضوعًا للصدق والكذب)، فيما مناط الأخلاق المسائل المتعلّقة بالسُّلوك، وبما تُخلّفه الأفعال من أثر في النفس والوجدان[2]. لكن لو أخذنا بفهم المُتكلّمين المسلمين للقبح والحسن الذاتيّين لأمكن تخطّي تلك المعضلة، فمن خلاله، تصير مسائل الأخلاق بذاتها من الأمور الموضوعيّة والواقعيّة الَّتِي يمكن للعقل التَّعامل معها، كما نفصّل لاحقًا.

يُعبّر «ماكس فيبر» (1864-1920) بصراحة عن وجود فاصل حازم بين مجاليْ: العلم ، والأخلاق؛ فالعلم في «أيّامنا هذه هو دعوة مبنيّة على الاختصاص، (و) في خدمة نشوء الوعي بذاتنا، ومعرفة العلاقات الموضوعيّة، لكنها ليست نعمة نزلت على صاحب رؤيا، أو نبيّ بهدف منح خلاص النفس، وكذلك ليست جزءًا مكمّلًا لتأمّل الحكماء والفلاسفة الَّذِين يتساءلون عن (معنى) العالم. والآن- كما يضيف فيبر- لو طرحتم السؤال من جديد على طريقة تولستوي: بما أنّ العلم قابل للوقوع في الخطأ، من ذا يستطيع إعطاءنا جوابًا عن سؤال: ماذا يتوجّب علينا فعله، وكيف يتوجّب علينا تنظيم حياتنا؟ سأقول لكم توجّهوا بهذا السؤال إلى نبيّ، أو مُخلّص قاصدًا أنّ الإجابة تقع غالبًا ما وراء العلم. والصّعوبة من منظوره هي أنّ مصير عصرنا المُتميّز بالعقلنة والفكرنة وخاصّة بفكّ السحر عن العالم قد

1- جوناثان ري و ج.أو.أرسون، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة: زكي نجيب محمود، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013م، ص: 20-18.

2- المصدر نفسه، ص:408-407.

قاد البشر إلى هدم القيم العُليا الأكثر سموًّا في الحياة العامّة»[1] دون أن يطرح هذا العصر بدائل حاسمة لها من عوالم الفنّ والمؤسّسات الأكاديميّة الَّتِي تخرّج أناسًا ليس من أدوارهم أن يكونوا بتعبيره «أنبياء صغار».

لكن لدى «ايمانويل كانت» (1724ـ1804) رأي آخر، مفاده أنّ «كلًّا من العقل النّظريّ والعقل العمليّ ناشئ من قابليّة معرفيّة واحدة، فكلاهما انعكاسٌ للعقل الخالص». والفارق هو أنّ الأوّل يتعامل مع قضايا إدراكيّة نطاقها القانون الطبيعيّ؛ أي طبيعة الأشياء، فيما حدود العقل النّظريّ تقع عند مسائل الإرادة الَّتِي تنبثق منها قواعد سلوك والتزامات أخلاقيّة بشأن ما يجب على الإنسان فعله[2]. ومع ذلك، فإنّ أخلاق الواجب لا تعني أنّ الإنسان سيقوم بمسؤوليّاته بدافع ذاتيٍّ من دون وجود الله، الَّذِي هو ضرورة أخلاقيّة؛ لأنّه منشأ القانون الأخلاقي (أو بالأحرى منشأ الدافع الأخلاقيّ) وليس واضعًا أو مالكًا له[3]، ويفضي رأيه هذا إلى القول بأنّ القوانين الأخلاقيّة مستقلّة عن الله إلّا أنّ وجودها مرتبط بوجوده.

أمّا الإضافة الأساسيّة الَّتِي قدّمها «هيوم» في مجال الأخلاق، فهي أنّ المنطق غير قادر على إحداث نقلة ممّا هو «كائن» إلى ما «ينبغي أن يكون»، أو من الحكم الوصفيّ إلى الحكم القيميّ، ولذلك تراه يتّخذ طريقًا آخر في التمييز بين الأعمال الأخلاقيّة وغيرها، يتمحور حول أثرها في الوجدان وما تبعثه في النفوس من رضا وسعادة. فالتكوين الطبيعيّ لعقل الإنسان يدفعه إلى «إظهار الاستحسان، أو الاستهجان في مواجهة المواقف والتصرّفات الَّتِي يلاقيها». وبذلك، يكون الفعل الخيّر (الجيّد) هو الَّذِي يُسبّب استحسان الآخرين، فيما نتلقّى اللّوم منهم على السُّلوك البغيض[4].

لكن ماذا عن التزامات العدالة الَّتِي تنطوي على تضحية وألم لدى القائمين

1- ماكس فيبر، رجل العلم ورجل السياسة، ترجمة: نادر ذكرى، دار الحقيقة ، بيروت، 1982م، ص:42-38.

2- أمير عباس صالحي، إيمانويل كانت- فلسفة الأخلاق-الحداثة، المركز الإسلاميّ للدّراسات الإستراتيجيّة، بيروت،2019م، ج3، ص:29.

3- المصدر نفسه؛ ص:66-60.

4- Alain Bailey and Dan o'Brien; Hume's Enquiry Concerning Human; London: Continnum; 2006; p:93.

بهـا؟ ألا تُصنّـف فـي خانـة الأفعـال المرفوضـة وفـق المنهـج أعـلاه؟ يصـف «هيـوم» تلـك الالتزامـات بالأخلاقيّـة كونهـا ضروريّـة وركنًـا مـن أركان وجـود المجتمع واسـتقراره وتماسـكه. ولعلّه بذلـك يريـد أن يقـول، بـأنّ مترابطـات العدالة كالإيفـاء بالعقـود، وتأدية الأمانـة، والخدمـة العامّـة، وغيرهـا،... هـي سـبب للسّـعادة الجماعيّـة الَّتِـي يكتسـبها الإنسـان بالخبـرة والحـدس، ومآلهـا فـي نهايـة المطـاف أن تصيـر سـعادة فرديّـة حتـى لـو انطـوت بـادئ الأمـر علـى تضحيـة وألـم. وكذلـك هـي الحـال فـي التصرفـات القائمـة علـى التعاطـف مـع الآخريـن، الَّتِـي تجنّـب النّـاس المشـاعر السّـلبيّة النّاشـئة من التّمسّـك الفـظّ بالمصالـح الفرديّـة والشـخصيّة؛ مـا يفضـي إلـى مشـاحنات وتعـارض دائـم مـع الآخريـن، ويُخلّـف شـعورًا فادحًـا بالمـرارة، وعـدم الارتيـاح إذا مـا واظبنـا علـى تحاشـي التّضامـن مـع النّـاس فـي محنهـم.

إنّ تحديـد الفعـل الأخلاقـيّ بنـاء علـى أثـره فـي النفـس، يقتـرب بنـا مـن الفلسـفة النّفعيّـة الَّتِـي، كمـا سـبقت الإشـارة، هـي جوهـر اللّيبراليّـة الكلاسـيكيّة، وقـد حـاول بعضهـم التخفيـف مـن غلـواء تلـك الفلسـفة بإضفـاء طابـع أيديولوجـيّ وقيمـيّ عليهـا، ووضعهـا فـي إطـار الحقـوق الطبيعيّـة الَّتِـي تشـمل الحرّيّـة والبقـاء والسّـعادة. لكـن بعـض اللّيبراليّيـن ممّـن وصفهـم «إريـك هوبزبـاوم» بالفلاسـفة غيـر اللّبقيـن، «كتومـاس هوبـز» (1588ـ1679) ، ومدرسـة المفكريـن والدعـاة مـن أنصـار «جيريمـي بنثـام» (1748ـ1832)، و«جيمـس مـل» (1773ـ1836)، كان لديهـم مـا يكفـي مـن الجـرأة والاندفـاع للقـول بـأنّ «كلّ مـا يخـرج عـن نطـاق المنفعـة المحسـوبة بصـورة عقلانيّـة هـراء فـي هـراء»[1]. وهـذا هـو الأسـاس فـي جعـل المصلحـة الفرديّـة محـور الحقـوق الطبيعيّـة الَّتِـي لـم تـولِ اهتمامًـا واضحًـا لمفهومـي الأخـلاق والواجـب بالمعنـى الَّـذِي نسـعى إلـى فهمـه والبنـاء عليـه فـي السـياق الَّـذِي نحـن فيـه.

تنطلـق النّفعيّـة مـن الفهـم اللّيبرالـيّ الكلاسـيكيّ للمجتمـع بوصفـه ذرّات فرديّـة منفصلـة، تسـعى كلٌّ منهـا علـى حـدة إلـى تعظيـم مـا يرضيهـا وتقليـل مـا يسـوؤها فـي مختلـف المجـالات. وبنـاء عليـه، يصيـر تحقيـق السّـعادة حقًّـا أساسـيًّا للنّـاس. ومـع ذلـك، لـم يجـد اللّيبراليّـون مناصًـا مـن الاعتـراف بحاجـة الأفـراد إلـى إقامـة علاقـات مـع الآخريـن ضمـن ترتيبـات مُتّفـق عليهـا، حتـى لا يذهـب التّمـادي فـي الفردانيّـة إلـى

1- أريـك هوبزبـاوم، عصـر الثـورة (أوروبـا 1848-1789)، ترجمـة: د. فايـز الصيـاغ، المُنظّمـة العربيّـة للترجمـة؛ توزيـع مركـز دراسـات الوحـدة العربيّـة، بيـروت، كانـون الثانـي 2007، ص:436-435.

نزاعـات وصدامـات تمـسّ بالسّـعادة. تعتـرف اللّيبراليّـة الكلاسـيكيّة بـأنّ الإنسـان كائـن (حيـوان) اجتماعـيّ لكـن المنفعـة العامّـة للمجتمـع مـن منظورهـا لا تعـدو أن تكـون حاصـل جمـع منافـع الأفـراد، فـلا يكـون تعظيـم سـعادة المجتمـع بتحقيـق أهـداف جماعيّـة؛ بـل يكفـي لـه زيـادة أعـداد المُتّمتّعيـن بالسـعادة الفرديّـة.

لا يخلـو الحـال مـن وجـود نفعيّيـن ذوي نزعـة اجتماعيّـة، يعترفـون بضـرورة أن يتضمّـن السّـعي إلـى تحقيـق المصلحـة الفرديّـة والمنفعـة الخاصّـة «عنصـرًا خيريًّـا أخلاقيًّا يكـون جزءًا لا يتجزّأ مـن الوجـود الاجتماعيّ». لكـن الأمـر ليـس كذلـك عنـد النّفعيّيـن الأقحـاح، وكمـا ينقـل «هوبزبـاوم» عـن «دو هولبـاخ» قولـه فـي كتابـه «نظـام الطبيعـة» بـأنّ «المصلحـة ليسـت أكثـر مـن الأمـر الَّـذِي يحسـبه كلّ منّـا مـن ضـرورات سـعادته»، يقصـد مـن ذلـك سـعادته الخاصّـة لا سـعادة الآخريـن.

بالعـودة إلـى معضلـة التمييـز بيـن مـا هـو صائـب وغيـر صائـب، يقتـرح الفيلسـوف الأميركيّ «جـون ديـوي» (1853ـ1952) مخرجًـا منهـا، بنقـل الاهتمـام مـن مشـكلة الصـدق إلـى مشـكلة القيمـة؛ أي مـن سـؤال مـا النّتيجـة الصّادقـة؟ إلـى سـؤال مـا النتيجـة الَّتِي يجـب الوصـول إليهـا؟ وغرضـه مـن ذلـك التملّـص مـن دعـاوى الصّـدق فـي قضيّـة مـا، كونهـا تنطـوي علـى فرضيّـات ميتافيزيقيّـة يراهـا سـتارة يختبـئ اللّاهـوت خلفهـا[1]. وفـي ذلـك يحـذو «ديـوي» حـذو «بيكـون» و«هربـرت سبنسـر» و«جـون سـتيوارت مـل» فـي عـدّ مشـكلة الفلسـفة كامنـة فـي اختـلاط أبحاثهـا بالأبحـاث الدينيّـة[2].

يُطبّـق «ديـوي»، وهـو أحـد رُوّاد المدرسـة البراغماتيّـة، منظـوره الفلسـفيّ علـى الأخـلاق فيوافـق «هيـوم» فـي تعريـف الفعـل الأخلاقـيّ بنـاء علـى مـا ينالـه مـن ثنـاء وقبـول فـي المجتمـع، لكنّـه أضـاف إلـى الدّوافـع الخلقيّـة النّابعـة مـن داخـل الكائـن الضّغـوط الاجتماعيَّـة الآتيـة مـن خارجـه[3]. وانطلاقًـا مـن هـذا الـرأي كان لـ «ديـوي» اليـد الطولـى فـي جعـل التربيـة محـورًا فـي النّظاميـن: الاجتماعـيّ والسّياسـيّ، كونهـا السّـبيل الأفضـل لقيـام الفلسـفة بمَهمّتهـا فـي اسـتبدال القيـم الحاضـرة بأخـرى مُتجـدّدة ومواكبـة لتطـوُّرات العصـر. ويسـجَّل لـه تـوازن نظرتـه لقيـم الفـرد وقيـم الجماعـة، لكـن

1- الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، مصدر سابق، ص: 151-149.

2- ول ديورانـت، قصـة الفلسـفة مـن أفلاطـون إلـى جـون ديـوي، ترجمـة: محمـد المشعشـع، منشـورات مكتبـة المعـارف، بيـروت، 2004م، ص:384-383.

3- المصدر نفسه، ص:437.

احتقاره للميتافيزيقيا أوقعه في مفارقات عدّة، من بينها الموافقة على قيم الدين لكن بشرط إطلاقها من أسر الدين نفسه، وهذا صعب المنال؛ بل خال من المنطق.

تلك النّظرة إلى الدين تتّصل بنزعته التجريبيّة الَّتِي ترى الأخلاق سبيلًا إلى تلبية حاجات الإنسان وحلّ مشكلاته، لا قيمة عُليا مستمدّة من أوامر آتية من السماء. ويتّسق ذلك الاعتقاد مع موقفه المخالف لـ «هيوم»، في أن ما هو كائن وما ينبغي أن يكون هما أمرٌ واحد، فإذا سلّمنا بذلك تصير القيم الأخلاقيّة موضوعًا للاكتشاف والبحث العلميّين. وفي مجموع تلك الآراء، يكون العلم هو الأصل الَّذِي تُبنى عليه الأخلاق، شأنها في ذلك شأن الظّواهر الاجتماعيّة الأخرى، ولذلك لا يجد «ديوي» حرجًا في نفي الحتميّة الأخلاقيّة فالقيم ليست سابقة على الوجود الإنسانيّ؛ بل تنشأ في خضمّ كفاح الإنسان ضدّ التحدّيات الآتية من اتّصاله بالبيئة الخارجيّة وتفاعله معها؛ ما يُضفي الطّابع النسبيّ والمُتغيّر على الأخلاق وأحكامها، وينزع عنها خلفيّتها الفطريّة.

نسجّل في السِّياق نقطة خلاف مُهمّة بين «ديوي» و«كانت» في شأن المنظور الدينيّ للأخلاق، وعلاقة ذلك بالعقل، ففيما يجعل الأول العقل النظريّ (المنطقيّ) مرجعًا للأخلاق مُستبعدًا دور الدين، يرى الآخر أنّ ضرورة الدين نابعة من كونه مرجعًا لا غنى عنه للأخلاق؛ بل إنّه يستَمدُّ البرهان على الألوهيّة والقول بضرورة الدين من العقل العمليّ لا النظريّ، فهذا الأخير من منظوره محايد تجاه المسائل الميتافيزيقيّة؛ لأنّ تكوينه يجعله قادرًا على التعامل حصرًا مع القضايا الواقعة داخل الزمان والمكان، فيما تقع القضايا الميتافيزيقيّة خارجهما.

في المنظور الإسلاميّ

لا يُدرَك الإسلام بمعزل عن الأخلاق الَّتِي هي في أساس نزول الوحي، وغاية من غاياته، ومنهجًا في تدبّر معانيه وأحكامه، وتلك مسألة مُتشعّبة تقتضي بحثًا منفصلًا، وسنكتفي ربطًا بالسّياق بتناولها في بُعْدين، هما السُّنن الاجتماعيَّة والتاريخيّة وعلاقة العقل بالشرع، اللّذين لقيا اهتمامًا بارزًا من الفقهاء والمتكلّمين والفلاسفة المسلمين، ولا سيّما عند الإماميّة.

1. السُّنن الاجتماعيَّة:

في البُعد الأول، غالبًا ما يُطرح السّؤال عن موقع الأخلاق في البناء الاجتماعيّ،

وعـن المقيـاس الَّـذِي يُسـتعمل فـي ضمـان المقاصـد المعنويّـة؛ كالسّـعادة، والرّفـاه، والعدالـة، وأيّهمـا أكثـر أولويّـة فـي تحديـد الخيـر العـام المصلحـة الفرديّـة، أم مصلحـة المجمـوع.

إذا تتبَّعنـا السُّـنن التّاريخيّـة والاجتماعيّـة الَّتِي تقـع فـي صُلب أطروحة الشـهيد السـيد محمـد باقـر الصـدر (1935ـ1980)، فسـنجد معظمهـا ذات سـبب أخلاقيّ، أو غايـة أخلاقيّـة؛ بـل إنّهـا الأسـاس فـي وجـود المجتمـع. «فالمثـل الأعلـى هـي نقطـة البـدء فـي بنـاء المحتـوى الدّاخلـيّ للجماعـة البشـريّة الَّـذِي يتحـدّد بنـاء علـى وجهـة نظرهـا العامّـة نحـو الحيـاة والكـون (...) ومـا يُميّـز الحركـة التاريخيّـة عـن أيّ حركـة أخـرى فـي الكـون، أنّهـا حركـة غائيّـة وهادفـة، وتتميّـز الحـركات التاريخيّـة بعضهـا عـن بعـض بِمُثُلِهـا العُلْيـا الَّتِي تُوضـع علـى أساسـها الغايـات والأهـداف»[1].

المُثُـل العليـا الَّتِي يتبنّاهـا النّـاس وفـق الصـدر فـي ثلاثـة أنـواع: مثـالٌ يسـتمدّ تصوّره مـن الواقـع نفسـه بمـا فيـه مـن طُغيـان، واستسـلام للعـادة والتقليـد، وهـو مثـال أعلـى منخفـض. ومثـالٌ يُشـتقّ مـن طمـوح الأمّـة وتصوُّرهـا لمسـتقبلها، وهـذا يأتـي فـي مسـار يُحقّـق صعـودًا فـي مراحلـه الأولـى، يعقبـه نـزول فـي الوقـت الَّـذِي يبـدأ فيـه المثـال بالتَّحـوُّل إلـى سـلطة ثـمّ إلـى طبقـة (مُتسـلّطة) تتـوارث مقاعدهـا عائليًـا. أمّـا المثـال الأعلـى الحقيقـيّ فهـو اللـه تعالـى الَّـذِي يجسّـد القيـم الحقيقيّـة السّـامية[2].

فـي الجانـب الآخـر مـن أطروحـة الصـدر تحضـر السُّـنن والقوانيـن الإلهيّـة الَّتِي تُسـيّر التاريـخ. وفـي إطـار تلـك السُّـنن تجـري عمليّـة الهدايـة والتغييـر الَّتِي هـي هـدف قرآنـيّ فـي بُعْدَيـن: بُعْـدٌ إلهـيّ يُمثّلـه الوحـي الَّـذِي هـو فـوق التاريـخ، وبُعْـدٌ بشـريّ يتجلّـى فـي العمليّـة الاجتماعيَّـة الَّتِي يخوضهـا النبـي (ص) والصّفـوة مـن الصّحابـة، وتتفاعـلُ مـع جماعـاتٍ بشـريّةٍ أخـرى موجـودة فـي التاريـخ تُؤيّـد تلـك العمليّـة، أو تقاومهـا[3]. وللسُّـنن التّاريخيّـة صيغتـان الأولـى علـى شـكل قضيّـة شـرطيّة تربـط مـا بيـن حادثتيـن اجتماعيّتيـن، أو تاريخيّتيـن فـإذا وُجـدت الأولـى وُجـدت الثانيـة، كمفـاد الآيـة الكريمة:

1- مركـز نـون للتأليـف والترجمـة، المُثُـل العُلْيـا، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ، ص:9.

2- المصدر نفسه، ص: 30-26.

3- مركـز نـون للتأليـف والترجمـة، قوانيـن تحكـم التاريـخ، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ، ص: 18-13.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ﴾[1] الَّتِي تربط بين تغيير المحتوى الداخليّ للإنسان وتغيير وضعه الدّاخليّ. أمّا الصّيغة الثانية، فتأخذ شكل السنّة التّاريخيّة ذات الاتّجاه الطّبيعيّ في حركة التاريخ لا صورة قانون صارم. وهذا النّوع من السُّنن يمكن مقاومته على المدى القصير لكن نتائجه تصير مُحقّقة على المدى الطويل (كاتّجاه العلاقة بين الذكر والأنثى، وسُنّة الزواج،...)[2]. ويضيف الصدر صيغة ثالثة للسُّنن مثالها الأهمّ هو الدين الَّذِي يُعدّ بتعبير القرآن الكريم سُنّة موضوعيّة من سُنن التاريخ لا تشريعًا فحسب؛ فالدّين يُجسّد من ناحية إرادة تشريعيّة، ومن ناحية ثانية، قانونًا يدخل في صميم تركيب الإنسان وفطرته الَّتِي لا تتبدّل [3]؛ ﴿فَأَقِمۡ وَجۡهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفٗاۚ فِطۡرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ﴾[4]. ولأنّ الدين سنّة تأخذ شكل اتّجاه في حركة التاريخ، فإنّ بمقدور النّاس إهمالها في الشوط القصير لا الطويل، وهذا مردّه إلى أنّ علاقة الإنسان باللّه تعالى الَّذِي استخلفه على الأرض هي مركز علاقته مع أخيه الإنسان والطبيعة والمجتمع.

سنلاحظ هنا أنّ السُّنن التاريخيّة ومنها الدين تكتسي في الغالب بُعْدًا خلقيًّا وقيميًّا ومعنويًّا. ومنها سُنّة الاستخلاف الَّتِي عُرضت على الإنسان «عرضًا تكوينيًّا لا تشريعيًّا بحكم قابليّاته الَّتِي تُميّزه عن سائر الكائنات، وقبول الإنسان لأمانة الخلافة على الأرض هي أيضًا قبول تكوينيّ بوصفها سُنّة». ومع ذلك، فإنّ تلبية مُتطلّبات السُّنّة التّاريخيّة، واحترام غاياتها، يتطلّب من الإنسان استعدادًا أخلاقيًّا، وبراءة من القيم المُضادّة؛ كالظلم، والجهل اللّذين يتحدّيان حملَ الأمانة. والأمر نفسه في السُّنن التّاريخيّة الشرطيّة، مثل: عواقب الترف ﴿وَإِذَآ أَرَدۡنَآ أَن نُّهۡلِكَ قَرۡيَةً أَمَرۡنَا مُتۡرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيۡهَا ٱلۡقَوۡلُ فَدَمَّرۡنَٰهَا تَدۡمِيرٗا﴾[5] بوصفه

1- [الآية11، الرّعد/13].

2- مركز نون للتأليف والترجمة، صيغ السنن التاريخيّة، سلسلة دروس في فكر الشهيد الصدر، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، 2009م/1430هـ، ص: 22-13.

3- مركز نون للتأليف والترجمة، عناصر المجتمع، سلسلة دروس في فكر الشهيد الصدر، جمعيّة المعارف الإسلاميّة الثقافيّة، بيروت، 2009م/1430هـ ص: 14-10

4- [الآية30، الرُّوم/30].

5- [الآية16، الإسراء/17].

عنصرًا سلبيًّا من عناصر السُّنّة التاريخيّة.

استطرادًا، إنّ الأخلاق من وجهة نظر النّزعة الفطريّة الدينيّة أعمق من غيرها، فهي أسمى من العقد الاجتماعيّ وأحد مصادر مشروعيّته، ولا تنقاد للحتميّات التاريخية ولا تتغيّر بتغيّرها، كما تتعارض أيّما تعارض، في العقلين النّظريّ والعمليّ، مع منطق المنفعة وتعظيم المكاسب؛ فالأهداف الاقتصاديَّة والاجتماعيّة وغيرها الَّتِي تأخذ طابعًا أخلاقيًّا، تنبع من إرادة الإنسان هي أكثر ثباتاً من قوانين السوق وقوانين التاريخ في آن معًا[1].

الدين ليس سُنّة فحسب؛ بل هو أيضًا السَّبيل إلى التوحيد بين المقياس الفطريّ للعمل والحياة وهو حُبّ الذات والمقياس الآخر القائم على الغيريّة الَّذِي لا بُدّ منه لضمان السّعادة والرفاه والعدالة (للمجتمع)[2]. وبذلك، يتماهى ما هو كائن (المعرفة القبليّة الفطريّة، أو النَّظريَّة) مع ما ينبغي أن يكون (المعرفة العمليّة)؛ لتحقيق الغايات الفضلى.

يجري التوحيد بين الغايات الخاصّة والغايات العامّة بأسلوبين، من شأنهما جعل المعيار الخلقيّ سبيلًا إلى نيل المصلحة الفرديّة، وفي الوقت نفسه، إدراك الأهداف الاجتماعيّة الكبرى؛ الأوّل: امتلاك فهم واقعيّ للحياة يقوم على الربحين: العاجل، والآجل في الجانبَيْن: المادّيّ، والمعنويّ. والآخر: تنمية العواطف الإنسانيّة والمشاعر الخلقيّة من خلال التربية والتنشئة[3]. وهذا منطلق أخلاقيّ يعارض الأخلاق الرأسماليّة الَّتِي أقصت الأخلاق من حساباتها بوصفها عاملًا مستقلًّا؛ بل ربطتها حصرًا بالمصلحة الشّخصيّة جاعلةً منها هدفًا أعلى، حتى لو زعم بعضهم أنّ المصلحة تحقّق المصلحة العامّة ، وهذا بقول الصدر وهم خيال واسع[4].

2. العقل والشرع:

نعود هنا إلى المسألة الَّتِي سبق طرحها في العلاقة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أو بعبارة المُتكلّمين المسلمين العلاقة بين موقف العقل من الأشياء،

1- عبد الحليم فضل الله، العلم والعولمة قراءة من منظور اقتصاديّ ومعرفيّ، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، بيروت، 2022م، ص: 93.

2- محمد باقر الصدر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت؛ 1982م/1402هـ ص:46-45.

3- المصدر نفسه، ص:48-46.

4- المصدر نفسه، ص: 21-20.

وموقف الشرع منها. إذا استعلمنا المقايسة ذاتها بين العقلَيْن: النّظريّ، والعمليّ؛ فسنرى ميلًا لدى جمهرة من علماء الإسلام وباحثيه للفصل بينهما في الوظيفة لا في الإدراك؛ فالعقل النّظريّ عند المُلّا صدر الدين الشيرازي (1572ـ1640) «جزء من علم الإنسان، وهو زاخر بالمبادئ السّامية والإيمان هو الهدف الوحيد له، فيما العقل العمليّ جزء من عمل الإنسان، والهدف منه هو الطاعة والإعراض عن المعصية». وفي موضع آخر، يذكر أنّ «العقل هو المحور الأساس لمبادئ علم الأخلاق، ومنشأ القضايا الأخلاقيّة البدَهيّة الَّتِي من شأنها أن تكون أساسًا لاستنباط القضايا النَّظريَّة الأخلاقيّة في أعمالنا الإراديّة، (...) فالنّسبة بين القضايا العقليّة البدَهيّة الموجودة في العقل العمليّ والقضايا النَّظريَّة المكنونة فيه هي كالنّسبة بين القضايا البدَهيّة والنَّظريَّة الموجودة في العقل النّظريّ»[1].

أمّا منظور السيد محمد حسين الطباطبائي (1904ـ1981) إلى الأخلاق، فيمكن استنباطها من المسالك الَّتِي يقترحها لتهذيب النّفس. وأوّلها التهذيب بالغايات الصّالحة الدُّنيويّة والآراء المحمودة عند النّاس، كالقول «إنّ عفّة الانسان وقناعته بما عنده، والكفّ عمّا عند الناس يوجب العظمة والعزّة في أعينهم، والجاه عند العامّة فيما الشرّ والجهل والجبن يوجب الخصاصة والذّلّة». لكن هذا المسلك (القريب بنحو ما من منظور هيوم) ليس قرآنيًا من منظور صاحب الميزان، فلا يُميّز الفعل الأخلاقيّ عن غيره بذمّ عامّة النّاس له، أو مدحه، إلّا إذا كان مرجعه إلى ثواب، أو عقاب أُخرويّ منصوص على علّته في الآيات الكريمة، كقوله تعالى ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ ﴿١٤٩﴾ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[2] وقوله ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾[3].

المسلك الثاني لاكتساب الأخلاق عند الطباطبائي هو توخّي الغايات الأُخرويّة الَّتِي كثر ذكرها في كلامه كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ

1- امير عباس صالحي، مصدر سابق، ص31.

2- [الآية 150، البقرة/2].

3- [الآية46، الأنفال/8].

حِسَابٍ ﴾[1]، و﴿ إِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾[2] و﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ أُوْلَٰٓئِكَ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمۡ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾[3] وهذه الآيات وغيرها تدعو إلى إصلاح الأخلاق بالغايات الشريفة الأُخرويّة، والكمالات الحقيقية غير الظنّيّة، وهذا المسلك في إصلاح الأخلاق طريقة الأنبياء، ومنه شيء كثير في القرآن، وفي ما ينقل إلينا من الكتب السَّماويّة.

أمّا المسلك الثالث فيختصّ به القرآن الكريم دون غيره من الكتب السّماويّة وتعاليم الأنبياء عليهم السلام، ولا في المأثور عن الحكماء، وهو تربية الإنسان على نحو لا يبقى فيه للرذائل موضوع، وبعبارة الطباطبائي: «إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدّفع. ويكون ذلك بنسبة أفعال الخير والفضيلة مضمونًا وغاية إلى الله سبحانه؛ بحيث لا يكون عزّة ولا كبرياء ولا خوف إلّا منه وبه، كما يُستفاد من الآيات الكريمة: ﴿ وَلَا يَحۡزُنكَ قَوۡلُهُمۡۘ إِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًاۚ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ﴾[4] و﴿ وَلَوۡ يَرَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِذۡ يَرَوۡنَ ٱلۡعَذَابَ أَنَّ ٱلۡقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعَذَابِ ﴾[5] و﴿ لِّمَنِ ٱلۡمُلۡكُ ٱلۡيَوۡمَۖ لِلَّهِ ٱلۡوَٰحِدِ ٱلۡقَهَّارِ ﴾[6] فإذا صار هذا معلومًا للإنسان تتحلّى نفسه «بحلية ما يقابلها من الصّفات الكريمة الإلهيّة».

خلاصة رأي صاحب الميزان أنّ مسالك الأخلاق إمّا مبنيّة على الحسن والقبح العرفيّين وهذا ما لا يأخذ به القرآن الكريم (على نحو الإلزام والوجوب)، أو على العقائد الدينيّة العامّة الَّتي تستوجب الثواب والعقاب على أفعال الناس بقدر ما تتضمّنه من خير وشرّ، فيما ملاك الفعل الأخلاقيّ في المسلك الثالث هو «الحُبّ العبوديّ، وإيثار جانب الرّب على جانب العبد». وبهذا المعنى، تكون الأخلاق

1- [الآية10، الزُّمر/39].

2- [الآية22، إبراهيم/14].

3- [الآية257، البقرة/2].

4- [الآية65، يونس/10].

5- [الآية165، البقرة/2].

6- [الآية16، غافر/40].

مرآة للكمال المُطلق في صفات الله تعالى[1] و يكون التوحيد هو الأصل في شجرة الإيمان الَّتي يتفرّع منها العمل الصّالح، والتقوى، والمعرفة، والشجاعة، والعدالة، ونظائرهما[2].

يذهب الصدر إلى أبعد من ذلك، بجعله القيم المُستقاة من داخل النّصّ ومن خارجه، أساسًا للتشريعات المُتطوّرة والمتحركة وفقًا للظروف الحادثة والمُتغيّرة. ومنها قيم القسط والعدل والإحسان للنّاس والمساواة[3] في آيات: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُواْۚ ٱعْدِلُواْ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرُۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴾[4]، و﴿ وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾[5]و﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾[6].

الأخلاق في وجودها الذاتيّ

النّقاش مفتوح في مجالَيْ: الكلام، والفقه هنا، على تحديد الأفعال الأخلاقيّة وتمييزها عن غيرها من الأفعال، وعلى الأثر التشريعيّ لذلك، وموقع العقل منه. وفي انقسام الرأي بشأن هذه المسألة، عُرف عن الأشاعرة قولهم أن لا حُكْم للعقل في حسن الأفعال وقبحها، وأنّ ذلك متروك للشارع (لله جلّ وعلا) الَّذي بيده جعل القضيّة حسنة، أو قبيحة. وخالفهم المعتزلة (العدليّة) في ذلك بقولهم: إنّ للأفعال قيمًا ذاتيّة يصل إليها العقل بقطع النّظر عن رأي الشارع فيها، وهو الَّذي لا يأمر إلّا بما هو حسن، ولا ينهى إلّا عمّا هو قبيح.

موقف الإماميّة قريب من ذلك على تفصيل يورده الشيخ محمد رضا المظفر

1- محمد حسين الطباطبائي، تفسير الميزان ج1 ص: 362-354. المكتبة الشيعيّة؛ http://shi-aonlinelibrary.com

2- المصدر نفسه، ج 11، ص:155.

3- للمزيد انظر: محمد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت، 2003م، ص:49.

4- [الآية8، المائدة/5].

5- [الآية42، المائدة/5].

6- [الآية13، الحُجرات/49].

(1905ـ1964) في كتابه المعروف أصول الفقه، وفيه يُعدّد ثلاثة معانٍ للقُبْح والحسن: الأوّل؛ بمعنى الكمال والنقص، وهذا لا نتيجة أخلاقيّة له؛ فالعلم، والكرم، والشجاعة، والإيثار خصالٌ حسنة لما تسبغه من كمال على النّفس، وأضدادها: كالبخل، والجبن، والجهل قبيحة؛ لأنها نقصان في وجود النفس وكمالها. وفي هذا المعنى، لا نزاع بين المذاهب بمن فيهم الأشاعرة في أنّ القبح والحسن بشأنها عقليّان؛ لأنّهما يطابقان واقعًا خارجيًّا. ويُعزى في المعنى الثاني الحسن والقبح إلى وقعه على النفس، فما يلائمها حسنٌ، وما تنفر منه قبيح. وهنا يكون مردّ الحسن والقبح اللّذّة والألم الناتجين من الفعل نفسه، أو ما يعقبه ويتركه من أثر (قارن بمذهب اللّذّة). ويذهب بعضهم في السّياق نفسه إلى ربط الحسن والقبح بالمصلحة والمفسدة، لكن هذا من منظور المظفر يعود إلى الملاءمة والمنافرة؛ فالنفس تستسيغ المصلحة، وتنفر من المفسدة. ولا نزاع بين المذاهب في أنّ هذا أيضًا مرجعه العقل (والتجربة) من غير توقّف عند حكم الشرع[1].

يقع الخلاف في المعنى الثالث الَّذِي يُراد به المدح والذّم؛ فالفعل الحسن هو ما استحقّ عليه فاعله عند العقلاء المدح والثواب، فيما يترتّب على الفعل القبيح ذمّ وعقاب (وهذا قريب من مذهب هيوم في تصنيف الفعل من النّاحية الأخلاقيّة بناء على ما يلاقيه من استحسان واستهجان عند النّاس)؛ أي أنّ الحسن هو ما يقتضي فعله عند العقلاء، والقبيح ما يجب تركه. وقد رفض الأشاعرة ذلك وأيّدوه المعتزلة.

لكن ما لم يلتفت إليه الأشاعرة وأمثالهم، هو أنّ المُراد هنا هو العقل العمليّ الَّذِي يبتّ في الأحكام العقليّة العامّة (الآراء المحمودة) ، أو التأديبات الصلاحيّة، وهذه كما يذكر المظفّر من المشهورات الَّتِي ليس له واقع خارجيّ منفصل عن تطابق الآراء بشأن ذمّها، أو مدحها؛ وليست من الضّروريّات الَّتِي لها واقع خارجيّ قائم بذاته[2]. والقول بحكم العقل العمليّ بالحسن والقبح، له أسباب عدّة، منها أنّه يدرك كمال النفس وملاءمته لمصلحة عامّة، أو خاصّة؛ وتطابقه مع الخلق الإنسانيّ الموجود في كلّ إنسان، والانفعال الإنسانيّ والعادة عند الناس.

1- محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، منشورات مؤسّسة الأعلمي ، بيروت، 1990م، مج1، ص: 188-190.

2- المصدر نفسه، ص:195-191.

أمّا حكم الشرع أمرًا ونهيًا فمردّه إلى الحسن والقبح الذاتيّين اللّذين لا يكونان إلّا كذلك مهما كانت الظروف كالعدل والظلم والعلم والجهل، ويختلف الأمر هنا عن قضايا الحسن والقبح العرضيّين، الَّتِي ترتبط بما يترتّب عليها من نتائج تقع في مورد من موارد الحسن والقبح الذاتيّين (كالظلم والعدل)، والحال نفسه في ما يتّصف بالحسن تارة، والقبح تارة أخرى. ويرى الإماميّة أنّ ثبوت الملازمة العقليّة بين حكم الشرع وحكم العقل يعود إلى أنّ الأخير لا بُدّ وأن يكون محلّ إجماع بين العقلاء. وبذلك، يكون الشارع سبحانه جزءًا منه. وتثبت الملازمة أيضًا؛ لأنّ المصالح والمفاسد الَّتِي يصل إليها العقل هي نفسها ملاكات الحكم الشرعيّ[1]، في غير المسائل التوقفيّة وما يماثلها من مسائل لا تُصاب بالعقول.

بناءً على النّقاش أعلاه، فإنّ للأخلاق، في المنظور الإسلاميّ (وبالخصوص الإمامي)، وجودًا ذاتيًّا ومستقلًّا يصل إليه العقل النّظريّ من خلال إجماع العقلاء عليه، فيما يتولّى العقل العملي نقل آثاره ونتائجه من مرحلة ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون، وهذا ما تظهره الملازمة بين حكم الشرع وحكم العقل (العملي)، فينهى الشارع عمّا هو بذاته قبيح، ويأمر بما هو بذاته حسن.

العدل الاجتماعيّ مثالًا

لا شك بأنّ تلك المسألة ذات منشأين: أخلاقيّ، وفلسفيّ؛ مرجعها قيم العدالة والرحمة والإحسان والوسطيّة؛ وهي تنتمي أيضًا إلى عائلة الحقوق الأساسيّة المطلوب من الدولة رعايتها ، ومن المجتمع الدفاع عنها. وتستقي تلك الحقوق وجودها من الشريعة في جانب، ومن تصوّر الإسلام للخير والقيم الحسنة في جانب آخر، وذلك يختلف مثلًا عمّا تأخذ به فلسفة أخلاق الواجب اللّيبراليّة الَّتِي تتمثّل في ما يراه المجتمع من حقوق تستحقّ الحفظ والدفاع عنها ، بمعزل عن مضامينها، وهدف المستفيدين منها (فمثلًا حقّ الفرد في التعبير مُصان بغضّ النَّظر عن المضمون الَّذِي سيعبّر عنه).

سننطلق هنا من فرضيّة مفادها أنّ العدالة الَّتِي يتكرَّر ذكرها في القرآن الكريم ربطًا بموضوعات مُتعدّدة، تقف على رأس هرم تراتبيّة القيم الإسلاميّة؛ أي أنّها من القيم الحاكمة الَّتِي تُقاس عليها القيم والمبادئ الأخرى الَّتِي يلحظها الشارع.

1- محمد رضا المظفّر، أصول الفقه، مصدر سابق، ص: 208-199.

ولها أثر لا يغفل في صوغ النَّظريَّة الإسلاميّة في الاقتصاد. وهي تكتسب تلك المنزلة؛ لأنّها من موارد الكمال والنقص، وذلك لا يلازمه حكم أخلاقيّ ذو أثر تشريعيّ كما تقدّم، أو لوقعها في النّفس، وذلك يختلف بين إنسان وآخر بحكم استفادته، أو تضرّره من أفعال العدالة وهي ليست جميعها فطريّة وبدَهيّة، أو لأنّها، وهذا الوصف الأقرب للعدالة، من موارد الحسن والقبح الذاتيّين الَّتي تصاب بالعقل النّظريّ ويرتّب العقل العمليّ عليها أحكامًا ومبادئ وأوامر ونواهٍ. فضلًا عن أنّ حاكميّة العدل على غيرها من القيم المعياريّة هي أنّها تُجسّد أفضل تجسيد الكمال المطلق في صفات الله تعالى المعدودة من أصول الدين.

بناء عليه، يصير مُمكنًا صوغ نظريّة اقتصاديّة يكون العدل الاجتماعيّ جزءًا منها، من ثلاثة مداخل في آن معًا: كلاميّ (عقائدي) وتشريعيّ وأخلاقيّ، ومرجعها جميعًا الحسن والقبح الذاتيّان المعدودان من مسائل العقلين: النظريّ، والعمليّ. وهكذا، لا تُنزّل الأخلاق منزلة الفقه كما في المنهج السلفيّ؛ بحيث يكون الأخير هو مصدر الفعل الأخلاقيّ ومعياره، ولا يُكتفى بإبداء الاحترام لمبدأ العدالة بوصفه قيمةً معياريّةً، ولا ينظر إليها من زاوية كلاميّة مفصولة عن منظومتي: القيم ، والشرع؛ بل تكون النّظرة إلى العدل شاملة لأبعاده الثلاثة الَّتي تضعه في القمّة ضمن التراتبيّة العامّة لمسائل الفكر السّياسيّ والاقتصاديّ في الإسلام. إنّ وضع هيكل عام لتراتبيّة القيم له أهمّيّة خاصّة في تِبْيان علاقة الدولة بالموارد ودورها في وضع الخيارات الجماعيّة، وفي تقرير الأولويّات إذا حصل تعارض ما بين القيم المختلفة، كالتعارض مثلًا بين الحرّيّة الاقتصاديَّة والمساواة الاجتماعيَّة، أو بين تلك القيم والشريعة من منظور المجتهدين، والأهمّ هو أنّ الحسن والقبح هنا يأخذ طابعًا تركيبيًّا عامًّا لا يقتصر على فعل واحد (كالعدل الاجتماعيّ)؛ بل يضمّ إليه ما يلازمه من موارد ، ومسائل، وأفعال؛ كالمساواة ، وإعادة التوزيع، والنُّموّ المتوازن، الَّتي تصبح فعلًا أخلاقيًّا أصيلًا حتى لو صُنّفت بالأساس في عداد الحسن العرض لا الذاتيّ.

في خلاصة القول، تتبوّأ القيم الخلقيّة مرتبةً عُلْيا في الإسلام لتكون مصدرًا من مصادر التّشريع، سواء ذُكرت في النّصّ، أم اهتدى إليها العقل، وهي كذلك مُقوّم من مُقوّمات الوجود الاجتماعيّ، ورُكنًا من أركان السُّنن والقوانين التّاريخيّة الَّتي تحكم الإنسان والمجتمع. وهكذا، تتّخذ الأخلاق مكانةً خاصَّة في علوم الإسلام ومفاهيمه، ورتبةً أعلى من غيرها، أو تضاهيها في أقلّ تقدير، في سُلّمٍ يشمل: الفقه،

والعقيدة، والكلام، والشّريعة، والنّصّ. فبناء عليها، يمكن أن يُصحّح فهم النّصّ، أو يُخصّص، أو يُسبر غوره، ويُكشف ما خفي من مقاصده. وهي معيار ـ أيضًا ـ في التّمييز بين القواعد الفقهيّة الصّالحة لكلّ زمان ومكان، وتلك المُتغيّرة، فما هو أخلاقيّ وفطريّ ذاتيًّا، بخلاف غيره، يكون ثابتًا ولا يُبدّله التاريخ، أو الظروف. ويزيد تلك النتيجة إحكامًا أنّ مسائل الأخلاق في المنظور الإسلاميّ هي قضايا وضعيّة تقع في مُتناول العقل النّظريّ، كما رأينا في الحسن والقبح الذاتيّين، وليست مسائل استحسانيّة مرجعها النّقص والكمال، أو القبول، أو الاستهجان في قيمة العرف، وفي منظور المُتمسّكين به.

إذا أردنا أن نوجز عناصر الأخلاق في الإسلام نراها مُتجسّدة في ثلاثة عناصر؛ تقف على رأس هرم الأفعال الأخلاقيّة، وهي: الحريّة ذات المصدر العقليّ الاعتقاديّ المُتمثّل في التّحرّر من الأغلال من خلال عبادة الله وحده. والعدالة (من العدل الَّذِي هو من أسماء الله الحسنى، وأصل من أصول الدين عند الإماميّة) كما سبق تفصيله. والفضيلة الَّتِي تجسّدها الصّفات الإنسانيّة المقابلة لصفات الكمال المُطلق عند الله سبحانه وتعالى. والعناصر الثلاثة كما نلاحظ، وكما سنناقش لاحقًا، وثيقة الصلة بالنقاش المفتوح عن السّياسات الفضلى، والسلوك المقبول في الاقتصاد والدولة.

النَّظريَّة الاقتصاديَّة والأخلاق: الفعل والتّفاعل

يرتبط البُعْد الأخلاقيّ بسؤال طالما تكرّر في الأبحاث الاقتصاديَّة والأدبيّات المرتبطة به عن العلاقة الَّتِي بين القيم الأخلاقيّة والثقافيّة ومقتضيات العلم، وإذا كان من علاقة سببيّة، أو غير سببيّة فأيّهما يسبق الآخر؟ يتفرّع من ذلك سؤال آخر: هل علم الاقتصاد علم خارجيّ قائم على أُسُس تجريبيّة صارمة، أم أنّه علم نسبيّ مُتغيّر وخاضع لإرادة الإنسان وصيرورة المجتمع ؟ هل هو علم وضعيّ غرضه أن يكتشف ما هو كائن، أو معياريّ يبحث عمّا يجب أن يكون؟

بناءً عليه، يبدو الاقتصاد معنيًّا بإشكاليّة الأخلاق من ناحيتين: ما الصَّواب، وما الخطأ في السُّلوك الاقتصاديّ، والسِّياسات الاقتصاديَّة، وما معيار ذلك؟ وما القيم المركزيّة الَّتِي يتمحور حولها الأداء الاقتصاديّ، وتنبثق منها غاياته ودوافعه بحسب النَّظريَّة الاقتصاديَّة؟

البداية الأقرب للتّعامل مع هذه الأسئلة تقع في النّقاش عن موقع التجربة في اختبار الفروض النَّظريَّة في المجال الاقتصاديّ وغيره، أو بعبارة أدقّ، يبدأ الأمر من إبداء الرّأي بمقولة الوضعيّين بأنّ الحسّ هو المصدر الأساس إن لم يكن الوحيد للمعرفة في الحقول الاجتماعيّة والإنسانيّة، فضلًا عن مجال العلوم الدقيقة.

يتّفق التجريبيّون والعقليّون على أنّ الخبرة الحسّيّة مصدر للمعرفة، لكن الأخيرين يضيفون إلى ذلك المعارف القبليّة السّابقة على الخبرة «الَّتِي تخبر عن شيء ما». لا يجد التجريبيّون عدا المغرقين في التجريبيّة منهم، مناصًا من الموافقة على وجود مدركات عقليّة قبليّة، لكنهم يعزونها إلى مدركات أبسط مستمدّة من التجربة كتتابع العلّة والمعلول. ويثير بعضهم شكوكًا في المعارف القبليّة نفسها، الَّتِي تكتسب صحّتها، أو خطأها من التعريفات الواعية والمقصودة الَّتِي يضعها العقل بشكل لا ينفصل عن التجربة، كتحديد معنى الضّدّ (في عدم اجتماع الضِّدَّين)، أو مفهوم الجزء والكل (في أنّ الجزء لا يحتوي الكلّ)؛ ولذلك، لا تكون القبليّات العقليّة الفطريّة موجودة عند من لا يملكون الخبرة الحسّيّة والذهنيّة الكافية لإدراك تلك المفاهيم كالأطفال. وهذا بالنسبة إلى المفاهيم الَّتِي لديها مصاديق في الخارج، أمّا غيرها من المفاهيم كالجوهر والعرض فلا معنى لها بنظر التجريبيِّين؛ وإنّما تكتسب دلالاتها من الصّياغات اللُّغويَّة والمنطقيّة الَّتِي أوجدتها.

سنجد صدى لذلك الخلاف في قضايا الأخلاق الَّتِي يعتقد العقليّون بأنّها عصيّة على التجربة؛ لأنّ مرجع الصواب والخطأ فيها هو المدركات القبليّة البدَهيّة الَّتِي تُعرف بالحدس. أمّا أنصار مذهب التجربة فيرونها مستمدّة من خبرة داخليّة مردّها الوقع الإيجابيّ، أو السّلبيّ في النّفس. وكذلك، يُميّز المذهب الوجدانيّ العمل الأخلاقيّ من غيره بما يثيره من أحاسيس في الوجدان.

ذلك الأمر هو من مسائل النقاش والتباين بين المذاهب؛ فالمذهب الطبيعيّ يربط الأحكام الخلقيّة بعلاقات طبيعيّة موجودة في أرض الواقع والعلم وسيلة من وسائل استكشافها، وبناء عليه؛ لا بُدّ أن تكون الأحكام الخلقيّة متوافقة مع العلاقات القائمة بين الأشياء في العالم الحقيقيّ؛ ليصل الأمر ببعضهم إلى القول بأنّ كلّ صحيح هو حسنٌ. أمّا مذهب الحدس فيرى أنّه مصدر للمعرفة، ومعيار للخطأ والصواب بالمعنى الخُلقي للكلمة. فيما يرى المثاليّون أنّ للأخلاق مجالها المعرفيّ الخاص المنفصل، أو المُتداخل مع غيرها من المجالات العقليّة والوضعيّة.

كيف يظهر ذلك في مضمار العلاقة بين الاقتصاد والأخلاق؟

سنحاول رسم إشكاليّة العلاقة تلك من خلال الأسئلة الآتية: هل يملك الاقتصاد بوصفه علمًا مدركات قبليّة ذات طابع عقليّ، أم ينطلق حصرًا من التجربة؟

وسواء قامت النَّظريَّة الاقتصاديَّة على التجربة، أم على العقل، أم عليهما معًا، كيف يتجلّى ذلك في الأحكام الخلقيّة المرتبطة بالسُّلوك الاقتصاديّ؟

وهل التأثير تفاعليّ وباتّجاهين بين النَّظريَّة الاقتصاديَّة والأخلاق؛ بمعنى أنّ تغيير أحدهما يغيّر الآخر؟ أم أنها، كما هو شائع ويكاد يُسلّم به، علاقة باتّجاه واحد؛ بحيث يمكن (عند بعضهم)، أو لا يمكن (عند آخرين) استخلاص أحكام معياريّة (ما ينبغي أن يكون) من النَّظريَّة (ممّا هو كائن)، فيما لا تتأثّر النَّظريَّة بتغيّر منظوراتنا القيميّة ومنطلقاتنا الأخلاقيّة.

في الإجابة عن هذه الأسئلة يحضرنا الانقسام بين المدرستين: المعياريّة، والوضعيّة بشأن المبادئ والأُسُس الَّتِي تبنى عليها السّياسات الاقتصاديَّة، وتنبثق منها الخيارات العامّة. إذا أخذنا بالمنهج المعياريّ، فإنّ للأخلاق دورين سابق على وضع مبادئ علم الاقتصاد ولاحق له؛ أي أنّ أحكامها القبليّة الفطريّة والعقليّة والمنطقيّة، موجودة في الفرضيّات الَّتِي تُصاغ النَّظريَّة على أساسها، وتنبثق منها القيود الَّتِي تحكم السُّلوك والسِّياسات في المجال الاقتصاديّ، أمّا إذا تبنّينا المنهج الوضعيّ فستكون النَّظريَّة هي المدخل إلى تحديد مواقفنا تجاه ما ينبغي، وما لا ينبغي في السِّياسات، وما هو مقبول، أو غير مقبول في السُّلوك.

لننطلق من بعض الإشكاليّات الَّتِي تواجه واضعي النَّظريَّة الاقتصاديَّة، كالمفاضلة بين النُّمو من ناحية ومكافحة الفقر من ناحية أخرى، أو بين زيادة الإنفاق على التربية والتعليم حتى لو قلّل من كفاءة عمل الاقتصاد، أو تعزيز الكفاءة حتى لو كان ذلك على حساب الانفاق على التعليم، أو بين إعطاء القطاع الخاص وحده حقّ تقديم السّلع العامّة، وحصر استخدامها بمشتري خدماتها والموصولين بشبكاتها، وبين جعل تقديم تلك السلع بيد القطاع العام حتى لا تخضع لأثر مبدأ الاستبعاد ولقواعد المنافسة السّوقيّة، وبين قياس الكفاءة من منظور فرديّ، أو من منظار جماعيّ.

فهل العلم هو الأساس في مقاربة تلك الإشكاليّات، ليبنى على أساسه موقفنا اللّاحق منها، أم أنّ العلاقة في الاقتصاد مُتبادلة وتفاعليّة وجدليّة بين المجالَيْن:

التّحليليّ الوضعيّ، والخُلقيّ المعياريّ، أو بالتّعبير «الكانتيْ» بين العقلَيْن: النّظريّ والعمليّ، أو باصطلاح «الشهيد الصدر» بين علم الاقتصاد والمذهب الاقتصاديّ اللَّذين يراهما منفصلين.

يناقش كثير من الباحثين إمكانيّة استنباط أحكام أخلاقيّة من مدركات عقليّة؛ أي أنّ ما يتوصّل إليه العلم لناحية الخطأ والصّواب، يوجّه آراءنا بشأن ما هو: سيّئ وما هو جيّد، مقبول وغير مقبول، حسن وقبيح، ممدوح ومستهجن. فإذا أثبتت النَّظريَّة مثلًا أنّ سياسة ما تعزّز النّمو فهذا كافٍ لوصفها بالسّياسة الحسنة والمفضّلة على غيرها، من دون تكبّد مشقة طرح السُّؤال عمّا إذا كان النُّموُّ ـ في حدّ ذاته ـ حسنًا ومقبولًا، وعكسه قبيح ومرذول.

لكن الإضافة الَّتِي نسعى إلى التمهيد لها في هذا النّص، هو نقاش فرضيّة أن يكون للأحكام الخلقيّة، أو الحقوقيّة أثر على مقولات العلم ومبادئه ونظرياته نفسها، وأنّ تلك الأحكام هي مقدّمة من مقدّمات البحث النظريّ؛ بحيث تتغيّر نتائجه بتغيّرها.

ثلاثة نماذج

إنّ كثيرًا من النَّظريَّات العلميّة في المجالات الاجتماعيّة والإنسانيّة تستند في واقع الحال إلى فرضيّات معياريّة لا وضعيّة، وتتقوّم بالمفاهيم والتّعريفات الَّتِي توضع على أساس منظور قيميّ معلن، أو محجوب، علمًا أنّ مسائل التعريف والتحديد بالغة التأثير على نماذج البحث العلميّ. ولتوضيح ذلك وإثباته نسوق في المجال الاقتصاديّ الأمثلة النماذج النَّظريَّة الآتية:

الأنموذج الأوّل: يتحدّد سعر الفائدة وفق النَّظريَّة الاقتصاديَّة من تلاقي منحيَيْ: عرض الادّخار والطلب على الاستثمار عند الكلاسيك، ومن تلاقي منحيَيْ: تفضيل السيولة وعرض النقود (غير المرن تجاه سعر الفائدة لتحكم المصرف المركزيّ به) عند «جون ماينارد كينز»، وفي النَّظريَّة الحديثة يتحدّد ذلك السعر بناء على عوامل نقديّة وحقيقيّة مُتعدّدة. وعلى الرغم من اختلاف تلك النَّظريَّات وتباينها، فإنّها تنطلق من فرضيّة مضمرة قوامها أنّ القيمة الاقتصاديَّة للأموال تتحدَّد بمعزل عن استعمالاتها، وأنّ النّقود قابلة للتسعير شأنها في ذلك شأن السّلع والخدمات العاديّة.

لكن فكرة الفائدة ـ في حدّ ذاتها ـ محلّ جدل لدواعٍ موضوعيّة لا عقائديّة وأخلاقيّة فحسب؛ إذ إنّها توحّد في تعبير واحد مفاهيم مُتباينة، وتتجاهل الفروقات بينها لأسباب معياريّة لا وضعيّة. وسنلاحظ ذلك في التَّعامل مع قروض الاستهلاك، وقروض الاستثمار على قدم المساواة، على الرّغم من الاختلاف بين طبيعتيهما الاقتصاديَّة، وطريقة تمويل تكاليفهما. ففي حالة قروض الاستثمار، تُقتطع الفوائد المدينة الَّتِي يُسدّدها المقترضون من المداخيل والأرباح الَّتِي تكوّنها تلك القروض، أو من فائض القيمة الَّذِي تولّده، أمّا الفوائد المدينة على قروض الاستهلاك فيموّلها المدين من دخل عمله. وبذلك، تكون النَّظريَّة قد وافقت على مصادرة جزء من ساعات عمل المدينين لمصلحة الفئات الدّائنة من أجل تسديد الفائدة، حتى لو لم تؤدِّ قروض الاستهلاك إلى نموّ الاقتصاد. وبعبارة أوضح؛ تجيز، نظريّة الفائدة الَّتِي لا تُميّز بين أنواع القروض، تكريس ساعات عمل لتسديد ما يُعدّ بالتعريف ثمنًا للمال؛ أي أنّها تقبل مبادلة أصل مالي (الفوائد في تلك الحالة) بأصل حقيقي (القيمة المضافة الناتجة من العمل) على الرّغم من عدم التّوافق بين طبيعتيهما من منظور إنسانيّ واجتماعيّ؛ بل وحتى اقتصاديّ. لكن أين الاعتبار الأخلاقي في ذلك؟

يكمن هذا الاعتبار في فرضيّة معياريّة لا يمكن من دونها إجراء المبادلة المذكورة أعلاه. وهي أنّ المنفعة النّاشئة من الاستمتاع الفوري والعاجل بالسلع المُموّلة بالمال المقترض لقاء فائدة، تزيد، أو تساوي في أدنى حدّ التضحية والألم الناتجين من دفع الفائدة. فلولا القرض لاضطرّ المدين إلى تأجيل استهلاكه. ومن ثمّ؛ خفض ما سنطلق عليه «القيمة الحاليّة للمنفعة». وهذا غير صحيح؛ لأنّنا لو عكسنا الآية، ولم نلجأ إلى الاقتراض لتمويل الاستهلاك، لوجدنا أنّ الفارق بين القيمة الحاليّة للتضحية المتدرّجة المُتمثّلة في الادّخار للقيام بعمليّة شراء في المستقبل من ناحية، والقيمة الحاليّة لمنفعة الاستهلاك المؤجل من ناحية أخرى، سيكون أقل من القيمة الحاليّة للتضحية الناتجة من تسديد الفوائد على القرض الاستهلاكي. وفي أبعد تقدير، سيكون فائض المنفعة المُتمثّل في الاستهلاك الفوري مساويًا للتَّضحية الإضافيّة لأقساط الفائدة.

أمّا إذا كان مُسوّغ فرض الفائدة على قروض الاستهلاك هو أنها تساوي التضحية الَّتِي يقوم بها الدائن مانح القرض لقاء تأجيل استهلاكه (مع افتراض عدم

تغيّر سعر الصرف)، فهذا لا يلحظ الأبعاد: الاجتماعيّة، والأخلاقيّة، والإنسانيّة، والنفسيّة، والتّطوعيّة للقرض، كالّتي نجدها في مبدأ القرض الحسن. ويُغفل كذلك أنّ لتأجيل الاستهلاك مزايا ماديّة كامنة؛ مثل: توزيع المنفعة بين مراحل العمر (الادّخار لتمويل مُتطلّبات مرحلة التقاعد والشيخوخة)، أو بين الأجيال (نقل الثروة إلى الورثة، أو لتسديد أقساط الأبناء الدّراسيّة، أو مساعدتهم للدخول إلى سوق العمل..). وقد يتذرّع بعضهم بأنّ الدائنين عند منحهم قرضًا استهلاكيًّا يتحمّلون تكلفة الفرصة البديلة المُتمثّلة بالفوائد الّتي يمكن الحصول عليها في ما لو أودعوا أموالها في البنوك، لكن تلك التكلفة لن تكون موجودة أصلًا ما لم يُوافق في الأساس على أن تجبى الفوائد على قروض الاستهلاك. فلو لم توجد تلك الفوائد فستنحصر تكلفة الفرصة البديلة بالفوائد في قروض الاستثمار الّتي تُقتطع من دخل العمل والإنتاج، علمًا أنّه يقابلها، جزئيًّا، أو كلّيًا تضحية مُتمثّلة في قبول المستثمر المدين الخطر النّاشئ من الاستثمار.

إنّ تفكيك الفرضيّات المعياريّة الّتي يقوم عليها مفهوم الفائدة، سيلقي بظلاله على النّظريّة نفسها الّتي سيُعاد بناؤها في تلك الحالة على أُسُس مختلفة. فبناء على ما تقدم من تحليل للمقايضة بين المال والعمل، لا مناص من إدخال تعديلات على النّظريّة الّتي تكتفي بتحديد سعر الفائدة بناء على تقاطع منحنى الطلب على السيولة، أو الأرصدة وعرضها فحسب؛ ووفق ذلك التعديل، تؤخذ في الحِسْبان العلاقة بين العائد الحدّي للعمل والمنفعة الحدّية للنقود؛ بحيث يصبح سعر الفائدة قريبًا، أو حتى مطابقًا للنقطة الّتي يتساويان فيها. وعلى ذلك النّحو، يكون لمنظورنا الأخلاقي المُتمثّل في الموافقة على المبادلة بين العمل والنقود، تأثير على التحليل الاقتصاديّ الكمّيّ.

لنأخذ أنموذجًا ثانيًا من سوق العمل الّذي يتحدّد فيه الأجر الحقيقيّ من تلاقي منحى الطلب على العمل مع منحنى عرضه. وهذا ينطوي على الفرضيّتين المعياريّتين الآتيتين:

الأولى: إنّ الدّوافع والمُحفّزات الّتي تؤثّر على عرض العمّال لقوّة عملهم هي نفسها المؤثّرة على طلب المنتجين لها. وبذلك، يتّفق العامل وربّ العمل على قبول أجر يساوي النّاتج الحدّي لساعات العمل.

والثانية: يخوض أطراف الإنتاج صراعًا مريرًا فيما بينهم على تعظيم حصصهم

من القيمة المضافة، وأكثر ما يتجلّى ذلك في سعي العامل إلى زيادة أجره في مقابل سعي ربّ العمل إلى خفض ذلك الأجر.

لكن المنفعة الحدّيّة للأجر ليست هي نفسها النّاتج الحدّي للعامل؛ فالأجر يُخصّص عمومًا ولا سيّما عند الطبقات الدُّنيا من العمّال، لتلبية الحدّ الأدنى من الحاجات الحيويّة الخمس: المأكل، والملبس، والمسكن، والتعليم، والصحّة؛ وتلك ذات منفعة حدّيّة مرتفعة، فيما يتكوّن النّاتج الحدّي للعامل من خليط من السلع والخدمات، جزء كبير منها مُخصّص للفئات ذات القوَّة الشّرائيّة العالية. وبناء عليه، إذا كان النّاتج الحدّي للعمل يساوي، حسب النَّظريَّة الكلاسيكيّة، الأجر النقديّ (الاسمي) الَّذِي يتلقّاه العامل، فإنّ منفعة السّلع الَّتِي يحصل عليها مقابل ذلك الأجر؛ (أي الَّتِي يشتريها العامل باستعمال أجره) هي أعلى من منفعة السّلع الَّتِي ينتجها في مقابله. ولا يمكن لهاتين المنفعتين أن تتساويا إلّا إذا زاد أجر العامل إلى مستوى يجعله يستهلك سلعًا كماليّة، أو غير ضروريّة على نحو يُقلّل المنفعة الحدّيّة لاستخدامات أجره، أو بعبارة أخرى، إنّ الوصول إلى التّوازن الحقيقيّ في سوق العمل، يقتضي في هذا التحليل، التوازن بين منفعة السّلع الَّتِي ينتجها العامل وتلك الَّتِي يستهلكها، وذلك لا يتحقّق إلّا إذا زاد أجر العامل إلى المستوى الَّذِي تتساوى عنده المنفعة الحدّية للسّلع الَّتِي يستهلكها مع تلك الَّتِي ينتجها.

في المُحصّلة، يكون أجر العامل توازنيًّا في المنظار التحليليّ الوضعيّ المبسّط، في النقطة الَّتِي يتقاطع عندها منحنيًا عرض العمل والطلب عليه، أو الناتج الحدّي مع الأجر. لكنه، لا يعود توازنيًّا إذا أدخلنا عناصر إضافيّة ذات طابع معياريّ، تتعلّق بما يفعله العامل بالأجر، والظروف المحيطة بالعمل.

من ناحية أخرى، لا يمكن الأخذ بفرضيّة أنّ أطراف الإنتاج مُتماثلة الدوافع والغايات، وأنّها تخوض صراعًا فيما بينها لتحسين موقعها في تقاسم القيمة المضافة. فهناك تباينات لا يمكن تجاهلها في طبيعة مشاركة كل طرف من تلك الأطراف في النشاط الاقتصاديّ والحوافز الَّتِي تحرّكه داخله؛ فهدف العامل هو الحصول على أجر يلبّي حاجاته الأساسيّة ماديًّا واجتماعيًّا ونفسيًّا؛ أي أنّه يخوض كفاحًا للحفاظ على حقوق اقتصاديّة واجتماعيّة مكتسبة، وتلك تتحدّد على أساس صراعاتٍ اجتماعيّة؛ (كالحقّ بالتعليم، والطّبابة، والأجر الاجتماعيّ)، ومن خلال

منظورات أخلاقيّة وإنسانيّة مدارها الحسن والقبح، ما ينبغي وما لا ينبغي. وفي الضفة الثانية يخوض أرباب العمل صراعهم للحصول على أعلى عائد ممكن دون أن يهملوا تمامًا كما يُزعم الجوانب الإنسانية في علاقات العمل. ولهذا النقاش أيضًا تأثيره على الدّوافع والحوافز الواقعة في صُلب نظريّات العمل وغيرها من مسائل التحليل الاقتصاديّ الكلّي.

الأنموذج الثالث عن أثر التصوُّرات القيميّة والخلقيّة في تحديد وإعادة تعريف المفاهيم الاقتصاديَّة محلّ البحث، وهو نظريّة الانتاج (النّمو) التقليديّة المعروفة بدالة غوب ـ دوغلاس. وتقيم تلك الدالة كما هو معروف علاقة كمّيّة، بين الناتج ونموّه من جهة (Y) وقيم كل من العمل (L) ورأس المال (K) ونموّهما من جهة ثانية، مع الأخذ في الحِسْبان مرونة الناتج إلى هذين المتغيرين؛ (أي نسبة التغيّر في الناتج في مقابل التغيّر النسبيّ في كمّيّة العمل، أو قيمة رأس المال). لكن طرق قياس النّموّ آخذة بالتطور، بعد إدخال مُتغيّرات ذات تأثير غير مباشر عليه، كالعوامل الخارجيّة Externalities الإيجابيّة (مثل: الاستثمار في البنى التحتيّة)، أو السّلبيّة (مثل: استنزاف الموارد) ، وكلاهما يزيد، أو يقلّل من القيمة الفعليّة للناتج مقارنة بالأرقام المُحدّدة وفق أساليب المحاسبة الوطنيّة التقليديّة المعتمدة حاليًّا.

تضمّ نماذج النّموّ أيضًا مُتغيّرات غير منظورة كالمعرفة والتجربة والأنظمة والتفاعل بين المساهمين في الإنتاج، وقد يُلحظ أيضًا العائد الاجتماعيّ للنشاط الاقتصاديّ الَّذِي يشمل أطرافًا غير مشاركة فيه، مثل: انخفاض تكاليف الحصول على البيانات والمعلومات بالنسبة إلى العاملين في مجال البحث مع توسيع نطاق شبكات المعلومات. وبدأت المعايير الدوليّة للمحاسبة الوطنيّة (القوميّة) تدرج عناصر نوعيّة غير ماديّة في احتساب التجميعات الاقتصاديَّة، ولا سيّما النّاتجين: المحلّي والوطنيّ، كالأصول الفكريّة والعلميّة والفنيّة، وتنَاقش إمكانيّة ضمّ مكوّنات معرفيّة أخرى مثل: قيم الاستهلاك، والإنتاج الذاتيّين للمعرفة، والمعلومات، والتعليم، والصحّة، إلى حسابات النّاتج.

لكن ما لم يُوضع بعد على طاولة البحث، هو العوامل الخارجيّة الجانبيّة ذات الطبيعة غير الاقتصاديَّة، والَّتِي قد لا يمكن قياسها كمِّيًّا، كالأسى المُتولّد من ظروف العمل، وعواقب الانفصال الطويل عن البيئة الاجتماعيّة الأليفة للفرد في

أثناء مزاولة نشاطه الاقتصاديّ، أو الشقاء النّاشئ من الممارسات الخاطئة في نظم الإدارة الحديثة، أو التقاليد المتوارثة في المؤسّسات، بما في ذلك تقييد الحركة في أثناء أوقات الدَّوام الطويلة، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الامتهان الخفيّ للكرامة الإنسانيّة في علاقات العمل، والَّذِي يجري بصمت داخل أروقة الشركات، وضمن تراتبيّاتها وهيكليّاتها، وقساوة خطوط السُّلطة فيها الَّتي تضاهي السُّلطة الزجريّة للدولة؛ بل تفوُّقها أحيانًا، فضلًا عن سلوكيّات النفوذ الَّتِي تقسّم مجتمع العمل إلى فئتين: مسيطرة، ومسَيطر عليها.

في نهاية المطاف، وبصرف النَّظر عن تقييد الحرّيّة داخل المؤسّسات، فإنّ الجهد المبذول في العمل ينطوي على كلفة الفرصة البديلة المُتمثّلة بساعات الفراغ والرّاحة، وتلك يضطرّ أن يُبدّدها الإنسان في نشاط اقتصاديٍّ قد لا يستسيغه ولا تعود كل ثماره عليه. وبلحاظ ذلك، يكون الرّفاه الفعليّ النّاشئ من الاستهلاك أقلّ من الرفاه الكلّيّ المحتسب على أساس القيمة السّوقيّة لما جرى استهلاكه. وما نقصد قوله هنا هو أنّ طريقة توليد الدَّخل بما تتضمّنه من متاعب ومنغّصات قد تتضمّن تكاليف غير منظورة، وغير مادّيّة تُقلّل من منفعة أجره.

إنّ إعطاء تلك الأمور ما تستحقّه من اهتمام، سيخضع معادلات النُّموّ ونظريّاته للمراجعة، وفي مثالنا عن أنموذج «غوب دوغلاس» أعلاه تصبح العلاقة أقلّ انتظامًا واستقرارًا بين الإنتاج ومدخلاته (العمل ورأس المال). ففي تلك الحالة، لا تتغيّر قيمة العمل زيادة ونقصًا بتغيّر كمّيّاته، أو كفاءته وإنتاجيّته (الخبرة، والتدريب، والتعليم..) فحسب؛ بل أيضًا بفعل عوامل غير اقتصاديّة ولا مادّيّة (ظروف العمل، الشقاء، السعادة، العزلة، أو الاندماج عن المحيط الاجتماعيّ المألوف، التضحية برفاهية الفراغ في سبيل القيام بنشاط اقتصاديّ غير مستساغ من الفرد..). وبذلك، لا يعود ممكنًا تقدير القيمة الصّافية للعمل دون احتساب المؤثرات المذكورة وعدّها كلفة (في ظروف العمل غير المُؤاتية)، أو فائضًا (في الظروف المؤاتية). وإذا أردنا أن نرتّب نتائج عمليّة ممّا سبق، فإنّ الأخذ في الحِسْبان المؤثّرات السّلبيّة المرافقة للعمل في معادلات الإنتاج، قد تقودنا إلى زيادة أجره بقيمة توازي على الأقل المنفعة الفائتة بسببها. وفي العموم، لا مناص من تعديل نظريّة النُّموّ مع الأخذ في الحِسْبان الفرضيّات ذات الطّابعين: الإنسانيّ والمعياريّ المرتبطتين ببيئة العمل، والشروط المحيطة به.

السّياسات بين الوضعيّ والمعياريّ

إنَّ الانبثاق التّلقائيّ للسّياسات من النَّظريَّة، يرتبط بموقفنا من العلاقة الأعمّ بين ما «هو كائن»، وما «ينبغي أن يكون». ويميل العديد من الاقتصاديِّين ولا سيّما النَّقديِّين واللِّيبراليِّين الجُدُد منهم وآخرين، إلى ثبوت النَّظريَّة يدعو إلى التّوصية بتطبيقها؛ أي أنّ السّياسة الصَّحيحة علميًّا ومنطقيًّا هي سياسة حسنة وأفضل من غيرها والعكس بالعكس. وهم بذلك يوافقون ضمنًا على إمكانيّة؛ بل ضرورة، استخلاص أحكام معياريّة من مبادئ مقدّمات وضعيّة تصف العلاقة بين الأشياء.

الاقتصاد الوضعيّ من منظور «فريدمان» وآخرين مستقلّ عن أيّ موقف أخلاقيّ مُسبّق وأحكام معياريّة. وبتعبير «كينز»، يتّفق الاقتصاد الوضعيّ مع سؤال ماذا؟ (ما هذه الظاهرة ؟) وليس ما يجب أن تكون عليه؟ وبذلك، تكون وظيفة العلم الوضعيّ تقديم نظام تحليل ودراسة، يساعد على إيجاد تعميمات مفيدة للتنبُّؤ والتحليل، والإسهام كذلك في تقدير التبعات الناتجة من أيّ تغيير إرادي يقوم به الناس على الأداء الاقتصاديّ. ووفق هذا المنطق يكون ضروريًّا إخضاع الجانب المعياريّ من الاقتصاد لمخرجات العلم الوضعيّ، بما في ذلك التشريعات والسّياسات العامّة، والقرارات الحكوميّة وغير الحكوميّة، حيث لا مناص من الاحتكام إلى نتائج التحليل الكميّ والتجريبيّ، ومخرجات العلم الوضعيّ عند اختلاف الآراء، إذا أردنا تغليب وجهة نظر على أخرى.

لنطوّر النقاش قليلًا في تلك المسألة الَّتي تصبّ في مجرى الرّدّ على السؤال بشأن إمكانيّة استخراج أحكام خلقيّة من النَّظريَّة الاقتصاديَّة. وفي هذا السياق، يتبنّى معظم الاقتصاديِّين، وغالبًا دون دراية منهم، المذهب الطبيعي الَّذِي تتلازم فيه النتيجة المنطقيّة مع الحكم الأخلاقيّ. فيوصي هؤلاء بأن تُدار السّياسات على المستوى الكلّي، أو يُوجه السُّلوك الاقتصاديّ على المستوى الجزئيّ، بناء على ما يصل إليه التحليل العلميّ. وإذا أخذنا بهذا الاستنتاج تلقي نتائج التجربة، أو البرهان العقليّ في مضمار العلاقة بين الأشياء، (أو العلاقة القياسيّة بين المُتغيّرات بالتعبير الاقتصاديّ) بظلالها على العلاقة بين أطراف الإنتاج والنشاط الاقتصاديّ. وذلك الاتّجاه هو السّائد في المجال الاقتصاديّ بين الوضعيّين وغيرهم؛ إذ يتبع بعض المعياريّين أحيانًا ذلك المنحى، في الحالات الَّتِي يسوّغون بها آراءهم ووجهات نظرهم ببراهين علميّة، كما في المطالبة بأن

يحصل الناس على حدٍّ أدنى من الدَّخل الشامل، لا لأسباب إنسانيّة واجتماعيّة فحسب؛ بل لأنّ الأبحاث التطبيقيّة بيّنت مثلًا أنّه يقلّل من التكاليف الاجتماعيّة والاقتصاديَّة في مجالات أخرى. وسنرى في التاريخ الاقتصاديّ طفرات مذهبيّة على هذا الأساس؛ إذ إنّ الاشتراكيّة المثاليّة (سان سيمون وغيره..) الَّتِي استندت إلى تفضيلات مستقاة من عالم القيم، ومن التصوُّرات المُسبقة لما هو جيد للدولة والمجتمع، مهّدت للاشتراكيّة العلميّة الَّتِي اعتمدت منهجًا وضعيًّا قوامه الفلسفة المادّيّة التاريخيّة.

تلقى النَّظريَّة الاقتصاديَّة الكلاسيكية نقدًا مُتعدّد الجوانب لانبثاقها من فرضيّات مُجرّدة تميل أحيانًا إلى الاختزال والتبسيط، وهي مسؤولة عن السِّمة الَّتِي يحملها الاقتصاد بأنّه علم كئيب ومجاف لتصوّراتنا عن القيم الَّتِي تشدّ أواصر المجتمع بعضه إلى بعض. ومن الأمثلة على ذلك القول: إنّ الإنسان أنانيّ بالطّبع، وينصبّ كل جَهده على جَنْي المال، وأنه كتلة من الملذّات والآلام الَّتِي تتأرجح كالكرة بين السّعادة والحزن. علمًا أنّ النّظرة الثّاقبة تبيّن أنّ تلك الافتراضات عفا عنها الزمن، ولا تُلقي بالًا للتطوُّرات الكثيرة في العلوم ذات الصلة كعلم النّفس.

على هذا الأساس، صار اختلاف الآراء بخصوص سياسة معيّنة، ولا سيّما في الدول الغربيّة، مرتبطًا باختلاف التوقُّعات النَّاتجة من وضعها موضع التطبيق، أكثر من ارتباطه بتباين الخلفيّات القيميّة والأخلاقيّة الَّتِي يجري الانطلاق منها. وهذا ما نراه مثلًا في مسألة فرض حد أدنى للأجور من عدمه، فالمؤيّدون يرونه فعّالًا في خفض الفقر، ويقدّمون قرائن تجريبيّة على صحّة رأيهم، فيما يسوق الرافضون إثباتات مُضادّة تربط بينه وبين الركود والتَّباطُؤ الاقتصاديّ. ولن نعثر على مواقف يُعتدّ بها تعالج تلك المسألة من منطلقات أخلاقيّة كالاستناد إلى حقّ كل امرئ في الحصول على مستوى معيشيّ لائق، أو كاف مقابل عمله، بمعزل عن الأثر الاقتصاديّ لهذا الأمر.

مع ذلك، فإنّ تأييد الانتقال ممّا هو كائن إلى ما يجب أن يكون، هو السّائد والأكثر انتشارًا بين من يرون أنّ الاقتصاد علم تجريبيّ ووضعيّ بالكامل، أو يكاد. وعلى رأس هؤلاء يأتي أنصار مدرسة شيكاغو الَّتِي أطلق جيلها الثاني المذهب النّقديّ (Monetarist). وقد انصبّت جهودهم (وفي مُقدّمهم رأسهم ميلتون

فريدمان)[1] على إثبات أنّ تدخّل الدولة يقلّل من كفاءة الاقتصاد، وأنّ عليها أن تكتفي بمَهمّة ضبط التَّضخُّم من قبل هيئة مُستقلّة عن السّياسيِّين (المنتخبين) هي المصرف المركزيّ.

بالعودة إلى الوراء، سنصادف آراء عدّة تصبّ في الاتّجاه نفسه، لمفكرين تركوا بصماتهم في تاريخ الفكر الاقتصاديّ، فقد خلص «جيريمي بنثام» (1748ـ1832) إلى أنّ الحرّيّة الاقتصاديَّة الموسّعة ستفضي إلى زيادة الرفاهية، ولو على حساب قلّة من الناس، وهذا ثمن لا بُدّ من تأديته من أجل تعميم الوفرة الَّتِي ستصل إليهم في نهاية المطاف من طريق التساقط، وقد كان معياره للخطأ والصواب هو اللّذّة والألم. ويقدّم «فلفيردو باريتو» (1848ـ1923) براهين رياضيَّة مُحكمة على ذلك، من خلال عمله عن اقتصاديّات الرفاهية؛ ليثبت من خلالها أنّ أي مسٍّ بالتوزيع الأولي للمداخيل في الأسواق الحُرّة ستخفّض رفاهية المجموع؛ بل إنّ نقل وحدة نقديّة واحدة من فرد إلى آخر يؤدّي إلى خفض مجموع المنفعة العامّة في المجتمع.

هناك أمثلة أخرى على سياسات واتّجاهات اقتصاديّة وضعت على أساس ما توصّل إليه البرهان العقليّ، أو التجربة الحسّيّة، دون الاهتمام بما يكتنفها من مثالب

1- عالج ميلتون فريدمان تلك النقطة في أعماله الَّتِي أعاد من خلالها إطلاق الأفكار الاقتصاديَّة الكلاسيكيَّة في قالب جديد، والَّذِي تؤدّي فيه النقود دورًا محوريًّا. لكن المُهمّ في أفكاره هو تصنيف الاقتصاد على نحو حاسم في فئة العلوم الوضعيّة لا المعياريّة؛ ليتربّع بذلك على رأس قائمة اللّيبراليّين الجُدُد، المنادين بخفض حضور الدولة في الاقتصاد إلى أدنى حدٍّ. وتزجّنا تلك النّظرة في منزلق التّعامل مع الاقتصاد على أنّه علم موضوعيّ شبيه بالعلوم الدقيقة والطبيعيّة، الَّتِي يمكن إخضاعها للتجربة، وذلك على الرّغم من الفروق الكثيرة بينه وبينها. فمن ناحية، يصعب إخضاع السُّلوك الاقتصاديّ للبشر والعلاقات الَّتِي تربط بعضهم ببعض، لقوانين العلوم الدقيقة ونواميسها. ومن ناحية أخرى، يحظى علماء الاجتماع والاقتصاد بفرصة الحصول على دفق متواصل من البيانات الحيّة، الأمر الَّذِي لا يتوفر لعلماء الفيزياء مثلًا. لكن، لا هذا، ولا ذاك يشكّل من منظور فريدمان فارقًا جوهريًّا بين مجموعتي العلوم.

للمزيد انظر:

- Daniel M. Hausman; The Philosophy of Economics and Anthology; Cambridge: Cambridge University Press; 3eded. 2008; P:143, 159-160.
- Milton Friedman; Essays in Positive Economics; Chicago: University of Chicago Press;1953.

أخلاقيّة وعيوب اجتماعيّة، مثل: مفهوم البطالة الطبيعيّة عند الكلاسيك والعلاقة العكسيّة بين التضخّم والبطالة في منحنى «فيليبس». وسنرى من يستند إلى فرضيّة «كوزنتس» الَّتي تأخذ شكل U المقلوبة بين الدّخل واللّامساواة؛ (أي أنّه تزيد اللّامساواة في مراحل النّموّ الأولى ثمّ تتراجع بعد ذلك) للدّعوة إلى تقبّل قدر من الظلم الاجتماعيّ في بداية طريق التنمية؛ لأنّه السَّبيل الوحيد أمام الأمم عندما تشقّ طريقها في دروب الازدهار الصّعبة.

ما ذكرناه من أفكار ونظريّات، تحبّذ في العموم نمطًا مُعيّنًا من السِّياسات، فتنبذ في الغالب دور الدولة، وتناصر قوى السوق مهما كانت ضارية، وتوصي بتجاهل الأهداف غير الواقعيّة بنظرها مثل: تصفير البطالة (تعميم حقّ العمل) ، أو توحيد السِّياستين: الماليّة، والنّقديّة على هدف النّمو والتنمية، وترفض تبنّي نظام ضريبي من أهدافه تقليص الفجوة ما بين الفئات الاجتماعيّة. ومع أنّ تلك السِّياسات تبدو امتدادًا للنّظريّات الَّتي انطلقت منها، ولها طابع عقلانيّ وضعيّ مرتبط في الصميم بدور الدولة الحديثة، إلّا أنّها تخبّئ في طيّاتها أحكامًا قيميّة، مثل: التمييّز بين الناس، وتفضيل بعضهم على بعض (مثلًا أرباب العمل على العاطلين منه)، وتعمد في حالات أخرى إلى تحديد المصلحة العامّة من منظار الفرد «الوسطي» الَّذي يتجاهل البعيدين من الاتّجاه العام ولا سيّما الواقعين في الطرف السُّفليّ من السُّلّم الاجتماعيّ، أو أنها تعطي الأولويّة في خططها وأهدافها للواقعين فوق المنحنى العام للمعيشة على من هم دونه.

خلاصة

إنّ معظم النَّظريَّات الاقتصاديَّة الغربيّة تستبطن نظرة للمصالح الأخلاقيّة تضعها في رتبة أدنى من المصالح الماديّة؛ بل وملحقة بها. وهي؛ إذ تزعم تمسّكها بالحقائق والعلاقات والنَّظريَّات الَّتي يتوصّل إليها العلم، فإنها تغفل في ما أوضحناه في الفقرات السَّابقة، أنّ العلاقة جدليّة ومُتبادلة بين منظوراتنا الخلقيّة، ومعارفنا الوضعيّة، وأن ما يكشفه العلم من حقائق اجتماعيّة وإنسانيّة قائم بصورة من الصور على قبليّات معياريّة صريحة، أو خفيّة.

سنلاحظ مقدار الانحراف في مسار الفكر الاقتصاديّ (غربيّ المنشأ) في التّمادي بإخضاع الأخلاق الاقتصاديَّة لمخرجات التحليل الاقتصاديّ التجريبيّ

والعقليّ، وهو ما لم يلاحظ بهذا الوضوح في البدايات حتى لدى المفكّرين التقليديّين الأقحاح. فآدم سميث (1723ـ1790) الَّذِي يُعدُّ صاحب فكرة اليد الخفيّة الَّتِي توصّل إليها، والمناصر دون هوادة لحرّيّة السوق، والَّذِي ولدت على يديه المدرسة الكلاسيكيّة؛ بل علم الاقتصاد نفسه، نظرَ بتقدير إلى الاعتبارات الأخلاقيّة الَّتِي تملي على الإنسان سلوكه وتصرفاته بما فيه سلوكه الاقتصاديّ. وفي كتابه «نظريّة الشعور الأخلاقيّ» (1759) الأقلّ شهرة من كتابه اللّاحق «ثروة الأُمم» (1776)، صرف جَهْدًا كبيرًا في تحليل القواسم المشتركة الَّتِي تجمع بين حرص الانسان على مصالحه الشخصيّة من ناحية، والتعاطف مع الآخرين ومعاملتهم بالعدل، وتوخّي الفضيلة، ومشاركة الآخرين معاناتهم من ناحية أخرى، ويتناسب ذلك المسعى منه مع رأيه بأنّ مصدر الأخلاق نابع من أعماق الوجدان (الفطرة)، وأنّ السّعادة قد تكون زائفة إذا كان مصدرها (الوحيد) المال والثروة. وإذا نظرنا إلى تلك الآراء على أنّها نقطة الانطلاق في مسار الفكر الاقتصاديّ الكلاسيكيّ، فقد انتهى الأمر مع الكلاسيكيّين الجُدُد إلى تمجيد اللّامساواة والقبول بسحق أقلّيّة من الناس تحت عجلة النشاط الاقتصاديّ، ووصف ذلك بأنّه سبيلٌ لا بديل له للتقدُّم، والوفرة، وتحسين ظروف غالبيّة النّاس، وقيام حياة عصريّة.

بوسعنا القول، لو أردنا التعميم، بأنّ الأخلاق وثيقة الصّلة بالاقتصاد في المنهجين: المادّيّ، والمثاليّ؛ ففي الأول؛ يمكن استنباط أحكام خلقيّة من قضايا منطقيّة وعلميّة، وفي المنهج الآخر؛ تُعدّ الأخلاق حلقة وسيطة بين مخرجات العلم (النَّظريَّات الاقتصاديَّة) وسياسات الاقتصاديِّين وسلوكهم؛ ليكون العقل العمليّ هو القناة الَّتِي تمرّ بها المعارف البحتة في طريقها إلى الاندماج بالعالم الحقيقيّ والواقعيّ للإنسان. ويمكن التعبير عن ذلك بطريقة أخرى: في المنهج الماديّ، يُحكم على أخلاقيّة أداء اقتصاديّ ما ، أو عدمه بناء على اتّساقه مع التعميمات الَّتِي يصل إليها العلم الوضعيّ، أمّا في المنهج المثالي فتجري المواءمة، في وضع السياسات والحكم عليها وعلى السلوك الاقتصادي، بين القضايا الوضعيّة (العلم) والمعياريّة (الأخلاق) مع احتفاظ كل منهما بفضاء معرفيّ مُستقلّ عن الآخر. فيما يفتح المنهج الكلاميّ الإسلاميّ بابًا أمام جعل قضايا الأخلاق من مدركات العقلين: العمليّ، والنظريّ في الوقت نفسه، كما في القبح والحسن الَّتِي هي في جوهرها قضايا أخلاقيّة لكن يُتوصّل إليها بالعقل.

لقد حاولنا في هذا البحث فتح كوة في الجدار من خلال التأسيس لمنهج آخر قوامه أنّ العلم الوضعي في الاقتصاد وغيره من العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة يتأثر بمنظوراتنا الأخلاقيّة ويتبدّل بتبدّلها، وذلك بقدر ما يؤثر العلم الوضعيّ على تصوُّراتنا الأخلاقيّة وأحكامنا القيميّة. وهذا ما بيّناه في أمثلة وافية. ويفضي ذلك المنهج إلى مراجعة مقولات رائجة بين الباحثين الإسلاميّين وغيرهم، تدعو إلى الفصل بين المذهب الاقتصاديّ وعلم الاقتصاد، أو بين المنهجين: الوضعيّ والمعياريّ ، أو بين العلاقات المنطقيّة والخلقيّة الموجودة بين الأشياء، أو بين مدركات العقل النظريّ، وأحكام العقل العمليّ. ومن شأن مراجعات كتلك أن تمهّد لنظريّة شاملة ومتكاملة الجوانب في الاقتصاد، تجدّد معانيه، وتعيده إلى جادَّته الصحيحة المكوّنة من مسارين: وضعيّ، ومعياريّ؛ وتُحرّره من عزلته المدبّرة والمقصودة عن الأخلاق، وعن عائلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة الَّتي وُلِد من رحمها.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ديورانت، ول ، قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 2004م.
- ري، جوناثان و أرسون، ج.أو. ، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مراجعة زكي نجيب محمود، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2013م.
- صالحي، أمير عباس ؛ إيمانويل كانت ـ ج3 فلسفة الأخلاق ـ الحداثة، المركز الإسلاميّ للدراسات الإستراتيجيّة، بيروت، 2019م.
- الصدر، محمد باقر ؛ الإسلام يقود الحياة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2003م.
- ـــــــــــــ، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1982م/1402هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين ؛ تفسير الميزان ج1. المكتبة الشيعيّة؛ http:// shiaonlinelibrary.com
- فضل الله، عبد الحليم ؛ العلم والعولمة قراءة من منظور اقتصاديّ ومعرفيّ،

مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلاميّ، بيـروت، 2022م.
- فيبـر، ماكـس ، رجـل العلـم ورجـل السياسـة، ترجمـة: نـادر ذكـرى، دار الحقيقـة، بيـروت، 1982م.
- مركـز نـون للتأليـف والترجمـة؛ المُثُـل العُليـا، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- ـــــــــــ ، صيـغ السُّـنن التاريخيّـة، سلسـلة دروس في فكر الشـهيد الصدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثّقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- ـــــــــــ، عناصـر المجتمـع، سلسـلة دروس فـي فكـر الشـهيد الصـدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثّقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- ـــــــــــ، قوانيـن تحكـم التاريـخ، سلسـلة دروس في فكر الشـهيد الصدر، جمعيّـة المعـارف الإسـلاميّة الثّقافيّـة، بيـروت، 2009م/1430هـ.
- المظفّـر، محمـد رضـا ،أصـول الفقـه ، منشـورات مؤسّسـة الأعلمـي ، بيـروت، مـج1، 1990م.
- هوبزبـاوم، أريـك ؛ عصـر الثـورة (أوروبـا 1789ـ1848)، ترجمـة: د. فايـز الصيـاغ، المنظّمـة العربيّـة للترجمـة؛ توزيـع مركـز دراسـات الوحـدة العربيّـة، بيـروت، كانـون الثانـي 2007م.

- Alain Bailey and Dan o′Brien; Hume′s Enquiry Concerning Human; London: Continnum; 2006.
- Daniel M. Hausman; The Philosophy of Economics and Anthology; Cambridge: Cambridge University Press; 3eded. 2008.
- Milton Friedman; Essays in Positive Economics; Chicago: University of Chicago Press;1953