بحوث ودراسات

التجديد

المجلد 20، العدد 40 (2016/1438) 51-80
حقوق الطبع محفوظة لـ IIUM Press
الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا
ISSN 1823-1926 (Print)

سؤال الوجود والبقاء: إشكاليَّة التناقض والانسجام (قراءةٌ في فكر طه عبد الرحمن الاقتصادي)

Question of Existence and Survival: Problem of Contradiction and Harmonization (Reading from the Thought of Taha Abdul Rahman Economic Concept)

Soalan Kewujudan dan Kekekalan: Permasalahan kontradiktf dan harmonisasi (Bacaan dari Pemikiran Konsep Ekonomi Taha Abdul Rahman)

أحمد إبراهيم منصور*

مستخلص البحث

حتى يمكن تقديم صياغة محكمة للأسس والقواعد لنظرية اقتصادية إسلامية لا بُدَّ من الذهاب إلى الوجود في عمقه وتفاصيله، وهو فَهْمُ الوجود من خلال السؤال: لماذا؟ وكيف؟ وهو ما هدف إليه هذا البحث على وفق الأسس والقواعد العقدية للشريعة الإسلامية؛ مقارنة بالتصورات الفلسفية لهذه الإشكالية، وقد اتبع الباحث منهجًا استقرائيا يبدأ من الجزء إلى الوصول؛ أي يبدأ من بقاء الإنسان في الوجود على وفق مبدأ الاستخلاف إلى كليات الوجود المستخلف فيها (الموارد)، وما ينتج عن هذا الاستخلاف من خروج على مبادئه، فيحصل الخلاف في البقاء، ويتحول إلى صراع ينتج العداوة والتعادي والعدوان من خلال تناقض المصالح بين أطراف الصراع، وقد خرج البحث من خلال دراسة الأصول العقدية وأطروحات طه عبد الرحمن إلى نتائج هي: أنه يمكن أن يكون البقاء الإنساني أكثر انسجامًا إذا ما كانت الحاكمية للنظام

* أستاذ مساعد في قسم الاقتصاد، كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة نوروز، دهوك. البريد الإلكتروني: ahmedalmansoor2000@yahoo.com

(الشريعة) الذي ينظم العلاقة بين أطراف النشاطات الإنسانية المختلفة في الوجود.

الكلمات الرئيسة: فلسفة الوجود، حاكمية الشريعة، طه عبد الرحمن، الفكر الاقتصادي.

Abstract

In order to provide legal formulation for the principles and rules of Islamic economic theory, it is necessary to go deep and in detail in the understanding of existence through the questions of "why" and "how" . This research aims to study this, in accordance with the principles and rules of Islamic law and to compare it with the philosophical perception of this problem. The researcher followed an inductive approach begins with particularity to originality. This approach denotes studying from human survival in existence according to the principle of succession to the general existence of the successors and whatever resulted from such succession of deviating from its basic principles that brings dispute in survival that turn into a contention, hostility, antagonism and aggression through conflict of interests between the parties to the contention. The study is based works of Taha Abdul Rahman on fundamental doctrines and theses. The study arrives at the results such as: It could be that the humanitarian existence is more in line if the governance system is based on (Shariah), which regulates the relationship among the parties of various human activities in existence.

Key words: philosophy of existence, the sovereignty of Shari'ah, the thought of Taha Abdul Rahman, economic thought.

Abstrak

Dalam usaha untuk menyediakan penggubalan undang-undang bagi prinsip-prinsip dan kaedah-kaedah teori ekonomi Islam, ia adalah perlu untuk memahami kewujudan (al-wujud) melalui persoalan "mengapa" dan "bagaimana" dengan detail. Matlamat kajian ini untuk mengkaji prinsip dan peraturan undang-undang Islam dan bandingkan dengan persepsi falsafah masalah ini. penyelidik melakukan pendekatan induktif bermula dengan ciri khas untuk mengetahui keaslian. Pendekatan ini menandakan belajar dari hidup manusia yang wujud mengikut prinsip penggantian generasi (istikhlaf) kepada kewujudan umum dan apa sahaja hasil daripada penggantian geresai yang keluar daripada prinsip-prinsip asas yang membawa pertikaian dalam hidup yang bertukar menjadi perbalahan, permusuhan, permusuhan dan pencerobohan melalui konflik kepentingan antara pihak-pihak yang membangkang itu. Kajian ini menumpukan pada karya-karya Taha Abdul Rahman pada doktrin-doktrin asas pemikiran beliau. Kajian sampai pada suatu keputusan seperti berikut: bahawa kewujudan kemanusiaan adalah lebih baik dan berperikemanusiaan jika sistem tadbir urus adalah berdasarkan (Syariah), yang mengawal selia hubungan antara kelompok dengan pelbagai aktiviti manusia yang wujud.

Kata kunci: falsafah kewujudan, kedaulatan syari'at, pemikiran Taha Abdul Rahman, pemikiran ekonomi.

مُقدِّمة

لتقديم صياغة محكمة لنظرية اقتصادية إسلامية يجب الذهاب إلى الوجود بعمقه وتفاصيله، وفهم الوجود من خلال السؤال: لماذا؟ وكيف؟ وهل تحتمل متضمنات هذا السؤال أسبقية الوجود على خلق المكلف، أم إن الخلق وجوداً ومكلفًا كانا دفعة واحدة وفي لحظة واحدة؟ هذا الموضوع قد يكون غير ذي فائدة بقدر فهم ثنائية الوجود والبقاء، الوجود من حيث ما هو موجود بالقوة، والبقاء من حيث دور المكلف في الوجود بالفعل، وفي هذا السياق يمكن النظر إلى الوجود بوصفه سابقًا المكلف أو متزامنًا معه، على أنه وجود للمسخرات من وجهة النظر الاقتصادية، والمسخرات هي كل الموارد التي خلقها الله ﷻ، فيها الجاهز، وفيها ما يحتاج إلى إعمال العقل للتكثير والتنسيل والتركيب والتفعيل وفق طرائق استخدام الموارد وإنتاج الحاجات؛ لأن المكلف مستخلف في الأرض.

إن قوله ﷻ: ﴿**اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُم لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى**﴾ (طه: 123)، يختزل الوجود ويكشف سرَّ البقاء في دور بني آدم في الأرض ومُستتبعات الهبوط في المناحي الآتية: (1) العداوة؛ أي نتاج الهبوط إلى دار بلية، فيقع العدوان والعداوة من جراء تناقض مصالح المكلفين في الملك والرياسة، (2) والمستقر؛ أي ما سُخِّر للحفاظ على النوع، (3) والمتاع؛ أي الانتفاع من المسخرات استخلافًا، (4) والحِيْنُ؛ أي الأجل، أما فيما يخص البقاء فإن الوجود فِعْلٌ مُستمرٌّ مع بقاء الفاعل الذي هو المستخلف، وهذا البقاء مُرتهن في تفاصيل ضربين: أحدهما بقاء لإثبات النوع واستمراره، ونفي الفرد، والآخر إثبات الاستمرار مع إثبات نفي الخلود.[1]

[1] في هذا السياق يركز الباحث على مسألة البقاء وكيفية تدبر الانسان نشاطاته، أما الخلود فقد اختلف المفسرون في توصيفه؛ أهو المكث الطويل إلى حين، أم المكث الدائم؟ هذا فيما يخص الحياة الآخرة، أما في الحياة الدنيا فنفي الخلود شيء مؤكد.

فإذا كان هذا هو سؤال الوجود وسؤال البقاء، فأين يقع الأشكال الذي ينقض البقاء؟ وما هو التكامل الذي يجعل البقاء أكثر انسجامًا بين المستخلفين؟ لا شكَّ في أن البقاء استخلافًا أفرز جملة من التناقضات في مصالح المستخلفين، ويظهر الانبثاق الحقيقي للتناقض عندما يمارس المستخلف: النسيان، والتسيد، وغلبة الإنسان الأفقي الإنسان العمودي، وهي مسائل تأتي مصداقا لقوله ﷻ: ﴿**ومَنْ أعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكًا ونَحْشُرُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ أعْمَى**﴾ (طه: 124)، والذكر هنا هو الهدى بوساطة الشريعة، وقد أفرزت ثلاثة الأشياء المذكورة – من خلال فوضى الممارسة على وفق النظرية الاقتصادية – مسألتين أدتا إلى حالة تخريبية في كل من الوجود (المسخرات) والبقاء (المستخلفين) في شكل: التوسيل، والتسليع، فلم يتوقف توسيل الإنسان لغيره، بل جعله وسيلة **لكوثرة** الأرباح وتراكم رأس المال، وذهب بعضهم ممن أرادوا إصلاح النظام الرأسمالي من الماركسيين إلى جعله أثمن رأس مال، فقد خاطبوا في الإنسان غرائزه، فأنزلوه من آدميته إلى حيوانيته، أما التسليع فهو الهجوم الشرس منذ بزوغ النظام الرأسمالي وهيمنته على الخيرات وتسليعها، فلم يبق شي إلا تحول إلى سلعة، حتى السوق الذي هو مكان للتبادل أصبح سلعة هو الآخر.

يطرح هذا البحث الفعالية الاقتصادية من خلال المحورين: الوجود، والبقاء، والكيفية التي صيغت بها النظرية الاقتصادية بإشكالها، وطرح البديل الإسلامي وفق الرؤية الاقتصادية الإسلامية باستلهام مقاصد الشريعة والطروحات الفكرية للفيلسوف العربي طه عبد الرحمن في هذا الحقل المعرفي.

1. سؤال الوجود

إن مقولة سؤال الوجود قد تدفع المتلقي إلى الحدس في أن الموضوع سينصبُّ على مسألتين: التحري الجيولوجي، والتحري الإنتربولوجي، وهو سؤال يطرح موضوعًا كثُر الحديث عنه خارج الخطاب الديني، وبعض ما يقال حوله يصل إلى حدِّ الخرافة، وبعضٌ

آخر ليس إلا أُطُرًا نظرية أثبتت الأيام فساد كثير منها، وقد يقال إن خبر الوجود له من التفاصيل في الخبر الديني، مما يغني عن جُلِّ النظريات في هذا الحقل من المعرفة، وقد يكون الجواب: نعم، ولكن ليس الغرض من الخبر في الدين أن تبلغ معلومًا معينًا؛ بقدر ما هو الحث على الاعتبار بهذا المعلوم،[1] فلو كان الوجود كله يتمتع بالجاهزية لكان دور الإنسان منفيا أصلاً، ولأصبح الإنسان أقرب إلى الآلة منه إلى المخلوق المكرم الذي خُلق في أحسن تقويم، ولما كان وعدُ الله في الاستخلاف ثم التكليف بعمارة الأرض أمرًا، ثم ما كان خلقُ الإنسان في أحسن تقويم ليكون الإنسان أهلاً لهذا التكليف وبإرادته، بمعنى أن الخبر الديني ليس خبرًا علميا، وإنما هو خبر عملي؛ ذلك أن الدين لم يأت ليعلم الناس ما يمكن أن يدركوه بآلاتهم وقدراتهم المختلفة التي خلقوا بها.[2]

ولا شكَّ في أن طرح السؤال عن الوجود بصيغة: ما الوجود؟ ولماذا الوجود؟ ستنحصر في فضائي التحري الجيولوجي، ثم التحري الإنتربولوجي، على اعتبار الأولى تتمثل في الموجود من الموارد، والأخرى تتمثل في الإنسان وتاريخ كليهما؛ سواء أكان هذا التاريخ عبر التحري الآثاري وشظايا الآثار المتبقية، أم عبر الخبر الديني وما ورد من القصص في القرآن الكريم، ولن نجد أي تعارض بين الإخبارين إذا ما أعمل الإنسان عقله في التحري المجرد، وفي تدبُّر قوله ﷻ: ﴿**سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ**﴾ (فصلت: 53)، وعليه يكون سؤال التحري: في الآفاق "الجيولوجيا"، وفي الأنفس "الإنتربولوجيا".

تتلازم شرطية الإذا والإذن في الوصول إلى عدد من حقائق الوجود؛ الشرطية هي أن يستوفي الإنسان السائل (الباحث) شرط تدبُّر قوله ﷻ: ﴿**فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي**

[1] يُنظر: عبد الرحمن، طه، **سؤال الأخلاق؛ مساهمة في النقد الأخلاقي لحداثة الغربية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000)، ص49.

[2] يُنظر: المرجع نفسه.

السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ﴾ (الأنعام: 125).

ويستخدم مارتن هايدجر مصطلحين في الكشف عن الوجود سواء أكان شيئًا أم لا شيء، هما (القلق) و(نهيم)، قال: "إننا نهيم في القلق، وبتعبير أوضح؛ إن القلق يجعلنا نهيم؛ لأنه يجعل الكائن في كليته ينفلت، وهذا يعني أننا نحن – البشرَ الكائنين – نفلت من أنفسنا وسط الكائن المنفلت أيضًا، ففي الحقيقة لا يكون الحال موحشًا بالنسبة لي أو لك بل يكون هكذا بالنسبة للمرء في ارتجاج الهيمان الذي لا يمكن فيه للكينونة أن تستند إلى أي شيء تبقى الكينونة الخالصة وحدها هنا"[1]؛ إذن الفرق الكبير هو أن الخطاب الديني في تحري الإنسان يبدأ بالهداية: الإيمان، والاطمئنان، وعند هايدجر بالقلق والخوف والهيمان في اللاشيء والكينونة المجردة، فهل غاية الوجود طرح السؤال عن اللاشيء؟

قبل التعرف إلى اللاشيء علينا أن نتعرف إلى الشيء لفهم نقيضه الذي نبحث عنه، وهل له وجود يُستشرف؟ وهل يمكن أن يكون اللاشيء شيئًا؟ وهل أن اللاشيء ممتنع؟ ومتى يكون اللاشيء ممتنعًا أصلاً؟ هذه الأسئلة يطرحها الإنسان على نفسه ثم على الوجود بوصفه موجودًا، وقد جاءت هذه المسألة في سياق التربية القرآنية للإنسان حتى يميز بين تعاليه على الموجودات – المسخرات – وتعالي الخالق عليه وعلى المسخرات، ويقدم طه عبد الرحمن جوابًا طريفًا وعميقًا لكل هذه التساؤلات، وهو أن "الإنسان ذلك الموجود الذي ينسى أنه ينسى"،[2] وهو جواب لكل التساؤلات عن الشيء واللاشيء منذ الوعي الأول للإنسان، وحتى طروحات هايدجر في مسألتي الوجود الأصيل والوجود الزائف، فهل كان السؤال الذي يُطرح بصيغة فلسفية على الوجود

---

[1] هايدجر، مارتن، **كتابات أساسية**، ترجمة وتحرير: إسماعيل المصدق، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2003)، ج2، ص24.

[2] عبد الرحمن، طه، **روح الدين؛ من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص13.

والإنسان مجرد فعل حضاري يمارسه الإنسان "الأنا"؟ هذه المسألة لا يمكن حسمها إلا من خلال تدبُّر الوجود بوصفه حصولاً فعليا (أطوار العمران)، وتصور ما هو ممكن للتحقق وجودًا من خلال القدرات الخلاقة للإنسان في فعله الحضاري العمراني، فهل يبقى الإنسان مترددًا بين العالم المرئي واللامرئي والوجود الزائف والوجود الأصيل في صيغة البحث من خلال بيئة القلق؟ هذه المسألة القديمة حسمها ابن خلدون في رفضه التردد الأرسطي حول العلم السيد؛ ما هو؟ أهو ما بعد الطبيعة؟ أم هو السياسة؟ فقد نفى الميتافيزيقيا بنفي شروط إمكانها واستبدالها بعلم جديد هو علم العمران والاجتماع الإنساني،[1] وفي هذا الخصوص يقول ابن خلدون: "فأنشأت في التاريخ كتابًا رفعت به أحوال الناشئة من الأجيال جوابًا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابًا بابًا، وأبديت فيه لأولوية الدول والعمران علالاً وأسبابًا"،[2] وفي هذا الخصوص يستطرد ابن خلدون في إيضاحه علم العمران، فيقول: "وشرحت فيه من أحوال العمران والمدن والتمدن وما يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية"،[3] فعلم العمران يجمع بين ما هو مرئي ولا مرئي، أي ما هو ديني ينتسب إلى الفطرة يضاف إليه ما هو سياسي بصيغة تدبر أمور الحياة وبشكلها المحيط،[4] فالفطرة المتعلقة بالدين على وفق المنهاج، أو هو المرادف لما نطلق عليه (النظام الشامل للحياة) الذي يتوافق مع الفطرة التي تتناغم مع كل ما هو روحي يقابل ذلك السياسة، وهو التدبر لكل ما هو نفسي، هذا التقبل يأتي مصداقًا لقوله ﷻ: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا**﴾ (المائدة: 48)، وإن تقابل الثنائيات هذه: شرعة/روح، منهاج/نفس؛ يتوافق وفطرة الخلق الإنساني، وابن خلدون

---

[1] المرزوقي، أبو يعرب؛ حنفي، حسن، **النظر والعمل**، (دمشق: دار الفكر، 2000)، ص82.

[2] ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، (دمشق: دار يعرب، 2004)، ج1، ص7.

[3] المصدر نفسه، ص85.

[4] يُنظر: عبد الرحمن، **روح الدين**، ص92.

يرى أن ربط السياسة بالشريعة على اعتبار أن الثانية تمدُّ الأولى بالمنهاج الصحيح؛[1] إذ يوضح قائلاً: "فالسياسة والملك هي كفالة للخلق، وخلافة الله في العباد لتنفيذ أحكامه فيهم، وأحكام الله في خلقه وعباده إنما هي بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد به الشرائع"؛[2] أي إنه وَضَعَ شرطي الضرورة والكفاية لإمكانية قيام موضوع العمران.

وقد حسم طه عبد الرحمن سؤال الوجود في مسألتين: مسلمة قصور الوجود الإنساني، ومسلمة تعدية الوجود الإنساني، وفي تفصيل ذلك نجد قوله إن حقيقة الإنسان أنه مزدوج الوجود على تفاوت في هذا الازدواج بين الأفراد، بحيث لا ينفك الواحد منهم بحسب قصده وقدره؛ يكون في العالم المرئي ويكون في العالم الغيبي معًا،[3] ومن هنا تأخذنا إجابة طه عبد الرحمن إلى الانعتاق من القلق الهايدجري المتوارث عن فلسفة الإغريق ومعجزتهم في خصوصيتهم؛ ليأخذنا إلى كليات الوجود، حيث لا سبيل إلى يقين الإنسان بما رآه أو لم يره إلا بحصول إيقانه بالله،[4] فالسؤال يستمد مشروعيته من خلال طاقة السائل وقدرته، وهذه مسالة تأتي في سياق التربية القرآنية؛ سواء من خاصة الخلق وممن اصطفاهم الباري ﷻ لتبليغ شرائعه، أم من عامة خلقه، أم حتى ممن غضب عليهم ﷻ، وهي أسئلة ظاهرها يبدو خاصا، لكن مضمونها يحمل من الحُزَم القيمية والأخلاقية التي هي من متطلبات سلوك المؤمن مع ربه ومع ما دون ذلك، فالسؤال ربما تطرحه الطبيعة (وجودها وموجودها)، وربما أيضًا تعطي الطبيعة نفسها إجابات كاملة، أو تعطي إيحاءات تصلح أن تكون مقدمة لإجابات، وربما تطرح ألغازًا فوق قدرات العقل البشري وتحمُّله، وهو ما يمكن أن نسميه (الممتنع عن الإدراك والفهم)، وقد يكون السؤال بصيغة الحيرة من حيث: لماذا؟ ومتى؟ وكيف؟ ... إلخ، ويأتي

---

[1] عبد الرحمن، **روح الدين**، ص48.

[2] المرجع نفسه، ص277.

[3] المرجع نفسه، ص91.

[4] المرجع نفسه، ص37.

الجواب يسيراً من حيث الشكل والسياق، عميقًا من حيث المضمون، كقوله ﷻ: ﴿**فَلْيَنْظُرِ الإِنْسَانُ إلى طَعَامِه**﴾ (عبس: 24)، وفي المقابل قد يكون الجواب مُركَّبًا يحتاج إلى طول تأمُّل؛ لاستخلاصه، كقوله ﷻ: ﴿**يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذي خَلَقَكُم مِنْ نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيرًا ونِسَاء واتَّقُواْ اللهَ الَّذي تَسَاءَلُونَ بِهِ والأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾ (النساء: 1)، وقد يأتي الجواب بصيغة أمر لامتناع، كقوله ﷻ: ﴿**ويَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وما أُوتِيتُم مِنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ (الإسراء: 85)، كل هذه الأنماط من الأسئلة كانت تدور في خاطر الإنسان منذ الأزل، لكن السؤال الذي يأتي في صيغة الإيمان يختلف عن التساؤلات التي تحف بالشك والقلق والريبة، وبناء على ذلك يقدم لنا طه عبد الرحمن ثلاثة قوانين لممارسة الحرية؛ هي: (1) قانون التذكر، ويقتضي أن "من تذكر الله، تذكره الله، ومن نسي الله، نسيه، وأنساه نفسه"، (2) وقانون التأنيس، ويقتضي أن "الفرد لا يكون له من الإنسانية إلا بقدر ما يتصف به من الأخلاق المستمدة من الفطرة التي خلق عليها"، (3) وقانون التناهي، ويقتضي أن "قدرة الإنسان تبقى على الدوام تابعة للقدرة الإلهية".[1]

هذا يأتي اتساقًا مع سؤال الوجود الصادر عن العقل، لكن؛ أي عقل؟ تبنَّى طه عبد الرحمن التمييز الذي قدمه ابن تيمية في مدلول العقل على وفق المفهوم الإسلامي، فالعقل ليس جوهرًا كما في توصيف الفلسفة اليونانية، بل هو عرض، وهو صفة من صفات العاقل، وكل صفة هي حالة معينة قائمة بالموصوف، فسمَّاه إذًا من باب الأعراض لا من باب الجواهر القائمة بنفسها،[2] ويخلص طه عبد الرحمن إلى: (1) أنه إذا كان الأول (جوهرًا) داعيًا إلى تقدير موجودات عقلية مستقلة متعددة سميت (العقول المجردة العشرة) التي ينتظم بها الوجود في العالم كله، (2) وأما الثاني (العرض) فيكون

[1] عبد الرحمن، طه، **سؤال العمل؛ بحث عن الأصول العلمية في الفكر والعلم**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2012)، ص150-152.

[2] ابن تيمية، **الرد على المنطقين**، تقديم وضبط وتعليق: رفيق العجم، (بيروت: دار الفكر للبناني، 1993)، ص79.

داعيًا إلى إتيان أفعال سلوكية ينتفع بها في تقويم النظر العقلي؛[1] إذن سؤال الوجود في هذا السياق – وعلى وفق الإيمان – لا يكون ترفًا فكريًا يُخرج السائل من دائرة العلم وطلبه إلى دائرة الهرطقات واللاجدوى، أو قلقًا يساكن الإنسان ويدفعه من طلب العلم للعمل به إلى طلب اللا ممكن والانشغال به؛ لذا انشغال مارتن هايدجر في نفي الكلية وتثبيت الخصوصية، قابله انشغال ابن خلدون في تثبيت الكلية في الفلسفة أساسًا ومضمونًا ومنهجًا، والخصوصية في المعرفة النقلية أساسًا، وفي التاريخية مضمونًا مسلمًا بكلية المنهج والعلوم والأدوات لها جميعًا،[2] فالمعرفة الإسلامية كلية المضمون خصوصية الشكل؛ إنها رسالة للعالمين، وخصوصية اللسان، ثم أيضًا خصوصية المصدر (الوحي)، وهذه الخصوصية الأخيرة لا تعني في أي حال من الأحوال أن الرسالة الإسلامية الخاتمة دين قبيلة، بل هي لكل العالمين، ومن فضائل هذا الدين (الرسالة الخاتمة) تقديم الوجود بتلك الثنائية الجميلة: الوجود المرئي، والوجود المغيب، وهما حالتان متزاوجتان بحياة واحدة: إحداهما عبارة عن عالم من المرئيات يكون فيه (الإنسان) ببدنه وروحه، والأخرى عبارة عن عالم من المغيبات يكون فيه بروحه،[3] والصلة بين العالمين مشروطة بحصول يقين الإنسان بالإيمان بالله، من هنا نبدأ بوعي الوجود المرئي لأنه الوجود الممكن تصورًا ثم وجودًا حسب هندسة الكيان البشري بدنًا وعقلاً؛ بناء على ذلك يمكن القول إن المشروع في بناء الإطار النظري للنظرية الاقتصادية الإسلامية يأتي من عمق الوجود من حيث كون الإنسان مسخرًا له، ثم مستخلفًا في ما سُخِّر له، ثم مكلفًا بعمارة الأرض، وما بين يديه من مسخرات هي أمانة وما لديه من طاقات عقلية وقدرات ذهنية وقوة بدنية محاسب عليها في حال تعطيلها؛ لذلك قال ﷻ: ﴿**إِنَّا عَرَضْنَا الأَمَانَةَ عَلَى**

---

[1] عبد الرحمن، طه، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، د.ت)، ص176، 357.

[2] المرزوقي؛ حنفي، **النظر والعمل**، ص35.

[3] عبد الرحمن، **روح الدين**، ص41.

السَّمَوَات والأَرْضِ والجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وأَشْفَقْنَ مِنْهَا وحَمَلَهَا الإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ (الأحزاب: 72)، ومن ثم يتبين أن هذا الحدث العجيب يتكون من عنصرين أساسين؛ هما: (1) الاختيار الأول هذا الاختيار ينزل بمنزلة الشرط، (2) وتحمُّل الأمانة والشرط السابق يتوقف عليه تحمل الأمانة.[1]

بناءً على ما تقدم نجد أن الإنسان أمام الوجود، وليس مهم أن يكون الوجود (المسخرات) سابقة على خلق آدم عليه السلام أم الخلق كان دفعة واحدة، بل المهم كيف نفهم الوجود، وبعد الفهم ما الحاكمية التي تربطنا بالوجود؟ وههنا نواجه أيضًا أنماط الأسئلة الفلسفية التي قدم لها طه عبد الرحمن؛ أهو السؤال من أجل الفحص، أم هو سؤال النقد؟[2] إنه سؤال المسؤول، وهو عين الاستخلاف عندما يسأل الإنسان على مستوى الفعل الاقتصادي: ماذا ننتج؟ كيف ننتج؟ لمن ننتج؟ فتكون المسؤولية للسائل، وتكون الإجابة وفق التكليف، فهو إذن ليس بنقد معقود يخشى انعطافه بالضرر، كما هو شأن السؤال لا مسؤولية فيه، وإنما هو نقد معقود يؤمن جانبه، بل يُرجى نفعه،[3] وبذا يكون الإنسان أمام: الوجود بالقوة، والوجود بالفعل.

أما الوجود بالقوة فهو الوجود المقترن بالماهية، لكنه وجود خالٍ من الحدث، وليكون ثمة حدث من الضروري أن يحدث تغير في العالم نفسه،[4] والتغير هنا ليس ذاتيا، بل بفعل مخلوق عاقل، ومن دون الفاعل لا يتغير الوجود إلا تغيراً فيزيائيا يقاس بالشروق والغروب والفصول وتتابعها؛ أي بمقياس الزمن الوجودي المجرد من الفعل الإنساني؛ إذن،

---

[1] المرجع نفسه، ص449.

[2] يُنظر: عبد الرحمن، طه، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط2، 2006)، ص11 وما بعدها.

[3] عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص16.

[4] بوميان، كريستوف، **نظام الزمان**، ترجمة: بدر الدين عردوكي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص48.

الوجود بالقوة هو التسخير بعينه، لكنه وجود لا معرفة فيه لغياب العارف، ولتكون هناك معرفة يجب أن يكون العارف والمعروف متعاصرين تمامًا،[1] وهكذا في غياب العارف لا نجد إلا تكرارات أسيرة الزمن؛ لأنها لا اختلاف فيها؛ أي إنها لا تاريخ فيها، وإن كانت الموجودات في حالة من التضاد فإنها لا تنتج اختلافًا، بل تكرارًا، فهل يمكن القول إن الموجودات في عدم وجود العارف موارد هذا القول؟ يعد القول الاقتصادي الأول في الفعل الاقتصادي مصدرًا لقوله ﷻ: ﴿**اللهُ الَّذي جَعَلَ لَكُمُ الأَرْضَ قَرَارًا والسَّمَاءَ بِنَاءً وصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ورَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ فَتَبَارَكَ اللهُ رَبُّ العَالَمِينَ**﴾ (غافر: 64)، إذن هو تسخير يتضمن البناء وجمالياته والتصوير والحسن في الصورة ثم الرزق والطيبات، هذا الخلق لائق بالسؤال الفلسفي – السؤال والمسؤول – لأن علاقة الإنسان بالمحيط – الموارد – المسخرات؛ علاقة ارتفاق لا صراع، فالإنسان ليس غريبًا عنها، فهو يعرفها بأسمائها؛ قال ﷻ: ﴿**وعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ (البقرة: 31)، وهو مقام شرف لآدم على الملائكة لكن بشروط التسخير والاستخلاف والتكليف المقترن بالمعرفة المجهزة لآدم عليه السلام، وبذلك يكون القول الحق في أن السؤال الفلسفي هو سؤال مسؤول.

وأما في الوجود بالفعل فقد اتسم خلق الموارد – المسخرات؛ بالتنوع والتناغم الذي يقابله خلق آخر هو آدم متنوع القدرات والاهتمامات متناغم مع بني جنسه ومع المسخرات، وهي دلالة قطعية من خلال ثنائية الخلق: المسخرات/المستخلفين؛ إذ اقترن ذلك وفاقًا مع مسألتين: (1) تقسيم العمل – تنوع الموارد/تنوع القدرات والاهتمامات – وهي مسألة مختصة بعمارة الأرض تكليفًا، وهذا يقع في مصاف النفس البشرية، (2) وتقسيم الوقت، وهي مسألة تختص بالجانب الروحي للإنسان في مسألتي العبادة والتأمل، على أن هاتين المسألتين: متداخلتان من حيث الهدف، منفصلتان من حيث الشكل؛

[1] بوميان، **نظام الزمان**، ص374.

هذا التداخل أدى إلى بناء نوع من العلاقة بين الوجود والبقاء اتسمت بالمتشابهات المتبادلة بين متضمنات الوجود – المسخرات: الموارد، والإنسان، والقدرات الذهنية والعقلية في أنشطة الحياة في الابتكار والاختراع، وطرائق التكثير والتنسيل والتركيب والتحليل والتفعيل؛ وفق طرائق استخدام الموارد وإنتاج الحاجات وتطويرها – ويمكن أن نتصورها على النحو الآتي:[1] (1) التوافق؛ أي عدم وجود التناقض في الخلق، (2) والمنافسة؛ أي نوع من التوأمية الطبيعية للأشياء كأنها مرآة بين المخلوق وما سخر له، (3) والتماثل والقياس، وعلى وفق ذلك تتقارب أشكال العالم حتى يبدو جسم الإنسان النصف الممكن من أطلس عالمي، (4) والتعاطف، وبقدر ما هو موجود من مخلوقات قد يبدو التنافر حاصلاً بينها، لكن ما يحسم ذلك هو مفهوم البيئة الذي يعبر عن الوحدة حيث هذا التعاطف بين الإنسان وبين البيئة رغم العلاقة المتعالية للإنسان على سائر المخلوقات، لكنها تبقى علاقة ارتفاق، ومن ثم كان الوجود بالفعل استخلافًا من أجل: (1) عمارة الأرض تكليفًا، وهو فرض عين، (2) وإعمال العقل في النظر، وهو فرض كفاية حتى يكون الاستخلاف العملي على أتمه تكليفًا، (3) والانتفاع والاستدامة في تفعيل مؤسسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذا يكون الوجود بالفعل تحريك القوة الكامنة في المسخرات عبر مراحل الإمكان والتهيؤ والتحقق من خلال الغايات والأدوات: الغايات منضبطة بالسؤال المسؤول، والأدوات إعمال العقل أيضًا في ضابط السؤال المسؤول شرط ضرورة وكفاية لموضوع البقاء، وهو مصداق قوله ﷻ: ﴿**قُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِيْنٍ**﴾ (البقرة: 36)، والخطاب في هذه الآية الكريمة لبني آدم هو مستتبعات الهبوط؛ أي: العداوة، والمستقر، والانتفاع (المتاع)، والحين (الأجل).

[1] فوكو، ميشيل، **الكلمات والأشياء**، ترجمة: مطاع صفدي وآخرون، (بيروت: مركز الأنماء القومي، 1990)، ص40- 45.

نتجت هذه المفاهيم عن التكليف في عمارة الأرض، وهو تكليف مرتبط بالاستقرار إلى حين؛ أي إلى أجل مُغيَّب عن آدم وذريته، وهو في الأصل أجلان، أجل آدم (الفرد)، وأجل ذريته (الإنسانية)، أما الأصل في (عدو) و(عدوان) و(تعادي) فلأمر المعاش كما عليه الناس من التجاذب والتحارب، أو لاختلال حال كل من النوعين بوساطة الآخر؛[1] أي عندما تحول الوجود من القوة إلى الفعل كان بسبب التكليف، وما تضمَّنه من تناقُض في المصالح وفق الملك والرياسة والتسيد الذي آل إلى النزاع والتحارب، وهو أمر يحصل عندما تغيب الحاكمية؛ مصداقًا لقوله ﷻ: ﴿**وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ القِيَامَةِ أَعْمَى**﴾ (طه: 124)، ولا يمكن أن نجد أصلاً لحالة الصراع في تاريخ الإنسانية والتعادي والتحارب في الأرض إلا من خلال الخروج على المرتكزات الأساسية في الإعراض عن الذكر الوارد في هذه الآية، بل إن الوجود بالفعل أخذ شكل الصراع، وصار يؤرخ له بصيغ التقدم الحضاري والانتقال الجدلي من طور إلى طور، وهو في حقيقة الأمر ليس إلا مأساة الإنسانية في التراجع الخلقي، وإذا قيل إن الفقهاء والأصوليين قد ذكروا "حفظ الدين" من بين المصالح الضرورية – والأخلاق إنما هي تابعة للدين – فإن حفظهم للدين هو حفظ للأخلاق،[2] إذ يستطرد طه عبد الرحمن في توضيح ذلك فيقول: "بمعنى أن الفعل الخلقي قد يدخل في الفعل الديني وقد لا يدخل فيه، وإذا لم يدخل فيه فإن ذلك لا يضرُّ به"، ويتضمن طرح طه عبد الرحمن مسألتي علم الكلام والفلسفة إذا ما اعتبرنا علم الكلام يسعى إلى تبرير الأفعال بواسطة الدين (الشريعة)، والفلسفة تسعى إلى التبرير الأخلاقي للأفعال (مكارم الأخلاق)؛ ليخلص بعد ذلك إلى القول بتداخُل الدين والأخلاق في شيء واحد، "فلا دين بغير دين، ولا أخلاق بغير دين".[3]

---

[1] يُنظر: البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، (بيروت: دار الجيل، د.ت)، ص224.

[2] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص51.

[3] المرجع نفسه، ص52.

2. سؤال البقاء

اقترن البقاء منذ الخلق الأول لآدم عليه السلام بالدين، لكن ما يلاحظ أن الأديان لا تتفاضل أنواعًا فحسب، بل تتفاضل أيضًا أطوارًا،[1] فلم يكن من تفاصيل في الطور الأول، مثلاً غراب يُعلِّم أحد أبناء آدم كيف يدفن أخاه، وهذا يعني قطعًا أن أديان التوحيد التي هي من وحي الإله الحق نوعٌ واحد تتقلب في أطوار مختلفة، وواضح أن الطور اللاحق من هذا الدين يَفْضُل الطور السابق بمقتضى قانون الوحي نفسه؛[2] إذن حقُّ البقاء لآدم مُرْتَهَنٌ: بمشيئة الله في تعدُّد الأُمم، وبمشيئته ﷻ في تعدُّد خصوصية الشرعة والمنهاج لكل أُمَّة، وباستباق الخيرات حكمًا؛ مصداقًا قوله ﷻ: ﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيمَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ**﴾ (المائدة: 48)، ومثلما كان سؤال الوجود سؤالاً مسؤولاً فإن سؤال البقاء كذلك، فبقاء الإنسان في الوجود يعني أنه يقضي طورين من الحياة؛ طور حياة الفرد، وطور حياة البشرية، ويرى طه عبد الرحمن أن الإنسان موجود في الحياة بقاءً، وهو نمط الحياة الذي يحفظ اقتران الجسم بالروح ويتحدد به العالم المرئي أو المشهود،[3] هذا البقاء جعله يتعلق بالعمل (مكلفًا)، فلم يتعلق الإنسان بشيء تعلُّقه ببقاء حياته، فاندفع بكيفية العمل، يأتي من أصنافه وأشكاله ما لا ينتهي عددًا، ويترقب من فوائده وآثاره ما لا يقدر حجمًا،[4] هذا الوجود في العالم المشهود بوساطة العمل جعله يتواجد في نمط من الحياة الذي يحمل الروح على تعاطي الانفكاك عن الجسم،[5] فإنه يكون موجودًا: في العالم المرئي، وفي العالم غير المرئي، يقيم في الأول بجسمه مزدوجًا بروحه، في

[1] عبد الرحمن، **روح الدين**، ص65.

[2] المرجع نفسه.

[3] عبد الرحمن، **روح الدين**، ص36.

[4] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص20.

[5] عبد الرحمن، **روح الدين**، ص36.

حين أنه يعرج إلى الثاني بروحه وحدها،[1] وهنا فقط عندما يقترن البقاء بالعمل ينشأ الحلم الأخلاقي لسلوك البشر (الفطرة) في دخول القيم الأخلاقية على أفعال الإنسان: سواء أتعلقت هذه الأفعال بصلته بربِّه، أم بنفسه، أم بغيره، أم بالعالم من حوله،[2] فإذا كان الوجود بوصفه قوةً هو ما نُعبِّر عنه بالعبارة الاقتصادية (الموارد)؛ أي المسخرات، فإن الوجود بوصفه فعلاً هو بقاء الفاعل في الوجود إلى حين، وهو وجود من أجل الاستخلاف، وتفاصيل هذا الاستخلاف وشروطه واضحة في تفاصيل الخطاب القرآني في جملة المعايير الضابطة له؛ بناءً على ذلك يقع البقاء تفصيلاً على ضربين: أحدهما إثباتٌ لنوعٍ ونفيٌ لفردٍ، والآخر إثبات الاستمرار مع إثبات نفي الخلود.

وإذا كان تأرجُح القديس توما الإكويني في عدم الإمكانية عقلانيا لأبدية العالم بين أطروحة أبدية العالم والأطروحة المعاكسة؛ فإن هذه الأخيرة هي التي يجب أن نقبلها بالإيمان؛[3] إن هذه المسألة في الشريعة الإسلامية محسومة حسمًا قطعيا في مسألتي وجود الشهادة بشكليه بالقوة وبالفعل، والوجود بشكله الأخروي وعلمه عند الله، فالبقاء أولاً هو بقاء البقاء، أي الديمومة بالتكليف عبر المصالح الدنيوية، "وهي المصالح بما يرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية من أكل ومشرب ولبس ومسكن وركوب ونكاح واكتساب معارف، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكدٍّ وكَسْبٍ"،[4] وفي هذه المصالح المشروطة بالعمل يبقى شرط البقاء لنوعه (الإنسان) مع إثبات نفي بقاء ذات الفرد، أما في الثانية ففناء البقاء، وهو شرط البقاء إلى حين الانتقال من وجود القوة والفعل إلى وجود الغيب بروحه، لكن الوجودين كليهما متزاوجان، ففي هذه الحياة الموسعة يجد الإنسان نفسه موصولاً بالغيب وصله بالمرئي في

---

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه، ص83.

[3] بوميان، **نظام الزمان**، ص83.

[4] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004)، ج1، ص231.

كل عمل يأتيه،[1] وهذا التزاوج بين المرئي واللامرئي – عالم الشهادة وعالم الغيب – مشروط بصلاح عمل المستخلف المكلف إيمانًا وأخلاقًا؛ ليحقق الفوز في عالم الغيب، وهو سرُّ حضور عالم الغيب في حياة الإنسان وتفصيلاتها اليومية ونشاطاتها، وليقترن البقاء بالسعادة لا بُدَّ من تفعيل معايير الحاكمية للمؤسسة الدينية؛ إذ بمقتضى المؤسسة هذه تتحدد كيفيات العمل لتلبية حاجات معينة.[2]

إذن؛ ما المعايير؟ أهي مَرَاقِبُ لرصد كل سلوك للإنسان نيَّةً وتفكيراً وفعلاً وتجسيدًا؛ للنظر في مدى مطابقة الفعل مع الشريعة؛ للتأكد مما ينبغي له أن يكون على الفعل في المطابقة والموافقة، وربما يكون الجواب وفق معيارين؛ هما: الاجتهاد، والجهاد.

إن أداء الشعائر يجب أن يكون تدبُّرًا؛ سواء أكانت هذه الشعائر عبادة بدن، أم عبادة أموال، أم كليهما، فواضح أن الغرض من الشعيرة ليس هو الشعيرة نفسها، إنما ما يتركه أداؤها من آثار مخصوصة في القائم بها تنقله من الحال التي هو عليها إلى حال أخرى تفضلها،[3] وهي على ضربين: أحدهما معقولية الشي بذاته، وهي معقولية ضيقة وسطحية، والآخر معقولية الشي بغيره، وهي معقولية واسعة وعميقة وكلية.

ومن مستلزمات البقاء وفق الشريعة استخلافًا وتكليفًا الاجتهاد في تحصيل العلوم، وهي عبادة بدن وعبادة أموال، وهي مسألة تتوافق مع الفعل الحضاري للإسلام، ثم الجهاد عملاً، وهو أيضًا يقع في مصاف عبادة البدن والمال، والتوافق بين الاجتهاد والجهاد مُرْتَهِنٌ بالمنظومة الأخلاقية والقيمية، فالناظر إلى الاقتصادات المعاصرة يجد تغليب العقل في إدارة الفعالية الاقتصادية، وهو شي جدير بالاعتبار إذا كان العقل يعمل في هدى الأخلاق (الدين)، إلا أن واقع الحال غير ذلك، فقد هيمنت على الفعالية الاقتصادية مقولات أحادية الطرف تعمل لمصلحة القلة، مقولة تحليل الكلفة والعائد

---

[1] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص41.

[2] المرجع نفسه، ص44.

[3] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص 52-53.

cost-benefit analysis ولتكون مقنعة تُضفى عليها الشرعية الرياضية والتحليل الهندسي، بل إنه التطرف والإيغال في استخدام القياس الرياضي في العلاقات بين المتغيرات الاقتصادية وتحويلها إلى أشكال علم الهيئة الهندسية، وللارتقاء بمصداقية النتائج حول علم الاقتصاد من علم مضبوط بالأخلاق إلى علم قياس يعمل بآليات النظرية الاقتصادية والقياس المادي، فأصبحت النظرية الاقتصادية عند (عدد) من دارسيها نصا مُقدَّسًا يُعبد، وإذا نحن تأملنا العبودية للسوق التي تجلبها الحرية الليبرالية؛ وجدنا أنها لا تقف عند حدِّ تعلُّق المواطن بعرض سيل السلع والمنتجات، بل أصبحت محل شهوة، أي العبودية لشهوة السوق،[1] هذه الشهوة تعمل في اتجاهين: أحدهما اتجاه المنتجين وما يحققون من أرباح وتراكم، والآخر اتجاه المستهلكين وما يستنزف من دخولهم، وهي حالة من تأثير سلبي في الادخار للأجيال القادمة وحصتهم في ثروة الأُمم؛ مثلاً حقَّق المجتمع الأمريكي سنة 1944 (25,5%)؛ توفيراً من مدخولاته الصافية، وفي عام 1998 أنفق (0,2%) أكثر من مدخوله،[2] هذا إذا ما علمنا أن 90% من أرباح سوق الأسهم تذهب إلى 10% هم الأعلى دخلاً من الأسر الأمريكية، وأن 60% من الأسر الأمريكية لا يملكون أسهمًا،[3] وهذا ما يشي بظهور دين جديد في هذا الزمن لا يُعلن عن اسمه هو "دين السوق".[4]

إذن في البقاء سنكون أمام حقيقتين فاعلتين ومحددتين لسلوكنا في فعاليات الحياة، فإما أن نتشاكل، وإما أن نتكامل، وهاتان الحقيقتان هما: الدين، وتاريخ العلوم، ويُقدِّم لنا آندريه كونت سبونفيل نصف الإشكال ونصف التكامل؛ ذلك أن حاجتنا إلى

---

[1] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص170.

[2] ريفكين جيريمي، **عصر الوصول؛ الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة**، ترجمة: صباح صديق الدملوجي، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009)، ص190.

[3] المرجع نفسه، ص91.

[4] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص216.

الأخلاق تزداد كلما قلَّ تمسُّكنا بالدين،[1] من هنا يبدأ الإشكال، وأيضًا من هنا يبدأ التكامل، وقد قدَّم عصر النهضة الأوروبية الإشكال بصيغة إقصاء الدين عن فعاليات الحياة، حتى وصلت الحال في طرح ديفيد هيوم باعتبار أن الأحكام الدينية لا تصلح لأن تؤسس الأحكام الأخلاقية،[2] وهذه مسألة أوغل في حلها الفلاسفة والمفكرون في عصر النهضة وما بعدها، حتى اللاهوتيون منهم، والصواب أن الدين والأخلاق شي واحد، فلا دين بغير أخلاق، ولاأخلاق بغير دين.[3]

هنا لا بُدَّ من العودة ثانية إلى طرح السؤال حول ولادة الدين الجديد الذي لم يُعلن عن ولادته وهو "دين السوق"، أو بقول أعمق "دين النظرية الاقتصادية "، ولا غرابة في أن المسيرة الحمقاء في كتابة تاريخ الفكر الاقتصادي نهجت منهج تحميل التاريخ ما لا يحتمله من طروحات وأفكار ومصطلحات، ولا نكاد نجد كتابًا – إلا ما ندر – في الفكر الاقتصادي إلا ومبتدؤه أفلاطون وأرسطو ثم السكولائيون (المدرسيون)، مع إقصاء واضح للدين، وعقمٍ واضحٍ لأن جانبه الاصطلاحي لا يستند إلى الجانب التاثيلي،[4] وهو قول يؤكده جون كينيث جالبريث في رفضه المسائل الاقتصادية في كتابات أرسطو، فهو يشكك سرا في وجود قدرٍ من التشويش الواضح في هذه المسائل؛ لأن هذه المسائل الاقتصادية لم تكن تنطبق على المجتمع الذي تحدَّث عنه أرسطو،[5] هذه المسألة هي الحافز في أن العودة إلى الدين، وفي استشراف القيم والمنظومة الأخلاقية للفعالية الاقتصادية؛ هي المدخل لبناء النظرية الاقتصادية مفهومًا ومصطلحًا، مع الاعتبار أن الخبر القرآني آية لا حكاية.

---

[1] كونت سبونفيل، آندريه، **هل الرأسمالية أخلاقية؟** ترجمة: بسام حجار، (بيروت: دار الساقي، 2005)، ص38.

[2] عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق**، ص43.

[3] المرجع نفسه، ص52.

[4] عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص92.

[5] جالبريث، جون كينيث، **تاريخ الفكر الاقتصادي؛ الماضي صور ة الحاضر**، ترجمة: أحمد فؤاد، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 261)، ص24.

أما على مستوى تاريخ العلوم فإننا عندما نقرأ تاريخ العلوم "نقلاً" إنما نحن لا نقرأ علومًا، بل تاريخ هذه العلوم ومسار صيرورتها عبر التاريخ الطويل، هذا مع التحفظ على شفافية هذا "النقل" ومصداقيته ووصوله إلينا من دون تحريف وتلفيق، وهما مسألتان تكادان تغطيان مساحة واسعة من المنقول الفلسفي والديني؛ إما تلفيقًا، وإما تحريفًا، ولا سيما أن معظم المنقول تم تداوُله عبر أكثر من لغة واحدة، وفي كل مرة يُترجم يفقد من بيانه ما يجعله مخالفًا نصَّه الأصلي، ويفقد من أصله تحريفًا متعمدًا ما يجعله مخالفًا نصَّ نزوله كما في الشرائع السماوية قبل الرسالة المحمدية الخاتمة، وهذا هو الإشكال الأساسي الذي يُواجه البقاء؛ إذن كيف يكون التكامل؟ هناك باب واحد من الممكن أن يدخل منه العالمان إلى ميدان التكامل، وهو باب مكارم الأخلاق، فلا تجد في الوجود أُمَّة أو جماعة أو عقيدة إلا وأمسكت بحزمة من الأخلاق الكريمة التي تُرشِّحها للتقارب مع الآخر للتعايش؛ أي البحث عن المشتركات، والحق أن "مكارم الأخلاق" تُشكِّل المصالح التي تضمَّنتها الشريعة المطهَّرة؛ ضرورية كانت أم حاجية أم تحسينية، فليس في الإسلام حُكم من الأحكام إلا يُورِث تطبيقه خُلقًا او أخلاقًا مخصوصة،[1] والفصل القسري بين العقل والخلق لم يُورِث سوى التوحش، فالنظام الرأسمالي وما تناسل منه من أشكال أيديولوجية كانت العائق أمام التكامل؛ سواء على مستوى الجماعة، أم على المستوى الأممي، فالتوحش قسَّم المجتمع إلى طبقات تتنافر، بل عاد المجتمع إلى غرائزه، ولم يسمُ به كنظام للحياة عروجًا إلى أعلى، حتى النظرية الماركسية التي انصبَّ اهتمامها على مسألة التوزيع وعدالته نجدها في صيغتها الأممية الدعوية سحبت الإنسان إلى مستواه الأفقي، بل وفق ملاحظة حنا آرندت "ليس هناك مُفكّر على الإطلاق ردَّ الإنسان إلى حيوان مثابر مثلما فعل ماركس تمامًا"،[2] هذه المسألة وضَّحها الغرب عبر مُفكّريهم؛ لأن

[1] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص87.

[2] هيملفارب، غيرترود، **الطرق إلى الحداثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، العدد 367)، ص69.

فعاليات الحياة تعمل عملاً أحاديًا موغلاً في المادية؛ مع ملاحظة صعود أخلاق العمل، وهي مسألة حضارية رائعة، لكنها غير كافية؛ لأنها تعمل على زيادة الإنتاج فقط، وفي المقابل تتراجع أخلاق التوزيع تراجعًا مستمرا، وهو إحساس أفصحت عنه السيدة جون روبنسون بقولها إن هناك من ينادي بالعودة إلى الدين؛ لأنه يؤيد الأخلاق والمبادئ، وكان الأولى أن ينادوا بالعودة إلى الأخلاق والمبادئ؛ لأنهما مستمدتان من الدين،[1] فهل يمكننا وفق الأخلاق المعاصرة التي تنظم البقاء توصيف الإشكال؟ لأن في توصيف هذا الإشكال يمكننا أن نضع المرتسم الواسع لفعاليات الحياة وديمومتها في انسجام.

في عالم الإعمال الذي يعمل في بيئة لا تعرف إلا قاعدة واحدة هي تحليل الكلفة والعائد نفهم أن "الأخلاق النظرية التجارية" لا تبدو غريبة ومتناقضة، في حين أن كل شيء في دنيا "الأعمال" يبدو مباحًا؛ إذ إن الشغل الأساس لمشروع من المشروعات إنما هو – بالتعريف – في بقائه؛[2] إذن هذه هي المفارقة التي ترسخ الإشكال، وتجعل منه قاعدة تنطلق منها للتنظير لكل مظاهر الحياة: التملك، والمال، والتجارة... إلخ، حتى تغدو حياة الإنسان مجرد سلعة في اتجاهاتها كلها، ورغم محدودية اليوم وتثبيته ضمن أربع وعشرين ساعة؛ هنالك أنواع جديدة من الخدمات والعلاقات التجارية لا تحددها إلا قدرة المستثمر التجاري على تصوُّر طرائق جديدة لتحويل الوقت إلى سلعة،[3] فهل يمكن فكُّ الارتباط بقيم هذا العالم؟ سؤال تبدو الإجابة عنه صعبة، لكن السؤال المقابل هو: هل من بديل يقيم تشاركية تُنصف كل الأطراف إنصافًا عادلاً؟ والجواب أن مسألة التكامل في الفكر الغربي – ولا سيما الاقتصادي – يُعَدُّ إشكالاً أساسًا بعد مضي وقت طويل على تشكيل الفكر الغربي تشكيلاً ماديًا – نفعيا، فلم تَعُدِ الحاجة إلى تنظيم

---

[1] روبنسون، جون، **فلسفة الاقتصاد**، ترجمة: عزة عيسى كوراني، (عمان: مكتبة المحتسب، د.ت)، ص14.

[2] روس، جاكلين، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، ترجمة وتقديم: عادل العوا، (بيروت: عويدات للنشر والطباعة، 2001)، ص126.

[3] ريفكين، **عصر الوصول**، ص219.

العلاقة بين أطراف فعاليات الحياة المنظومة الأخلاقية، بل من الضروري جدا عدمُ الخلط بين شعارات المجتمع السعيد التي تتميز بشيء من النبل والفضيلة وبين تعظيم المنافع وتراكم الثروات، وهي مسألة لا تعني بأي حال من الأحوال أن حساب تفاضُل اللذة والألم وتكامُلهما ينصبُّ على معالجة الفقر والأجور المنخفضة، وإذا اتجهت إلى معالجة هاتين المسألتين فاعلم أن المعالجة تعمل في مصلحة الأكثر ثراء في المجتمع، فالتكامل يُعَدُّ صفة بمقتضاها تتعلق أحكام الإسلام بعضها ببعض، فلا يجوز التمييز بينها بالتشهي.

3. الاقتصاد الإسلامي أنموذجًا

تقوم النظرية الاقتصادية الرأسمالية على أُسُس ومعايير على النحو الآتي:

1. مؤسسة السوق؛ مؤسسة عظيمة تقوم بتنظيم عمليات العرض والطلب، وكل ما يتعلق بهما من فعاليات اقتصادية من إنتاج واستهلاك وتوزيع واستثمار وأجور، وما يرتبط بذلك من سلوك أناني ونفعي.

2. ومن عجائب هذه السوق أنها "ذاتية التصحيح"، وأنها كذلك لا تطيق أي تدخُّل من أي طرف كان، سواء أكانت الحكومة أم حزمة من القيم والأخلاق؛ إذ يُعَدُّ ذلك أثرًا لمتغير خارجي لا علاقة له بالنظام.

3. تُعَدُّ النواتج عن الفعالية الاقتصادية عادلة ما دامت نتيجة سلوك عقلاني منضبط بآلية السوق، والرضا عن هذه النتائج يُعَدُّ معيارًا أخلاقيا لسلوك الفرد والجماعة.

4. قيمة صيرورة قوانين النظام الرأسمالي مسألة متوازنة عند المفكرين الأوائل للنظرية الاقتصادية الرأسمالية والمحكومة بالنظام الطبيعي، ولا أحد منهم يُنكر الأزمات وما تفرزه من بؤس وشقاء لشريحة واسعة من المجتمع التي هي متغير من داخل النظام، كما أنها أمر حتمي لا يُمكن تلافيه، ولا جدوى من أي عمل تصحيحي، ويرى ريكاردو أن هذا

العمل (التصحيح) خطأ يجب تجنُّبه.[1]

5. ليس عيبًا أن تكون التأزمات التي تجتاح النظام الرأسمالي على أنها خطأ فادح في البناء النظري للرأسمالية، بل على العكس، يُعَدُّ هذا المحرك للطابع التطوري لهذا النظام؛ لأن الرأسمالية بطبيعتها شكلٌ من أشكال التغيير الاقتصادي، أو طريقة من طرائقه، ولا يمكن أن تكون سكونية.[2]

6. ثمة سؤال طرحه شومبيتر قائلاً: هل تتمكن الرأسمالية من البقاء؟ ثم أجاب: "لا، لا أعتقد أنها تقدر"،[3] وليس العبرة في الجواب، إنما العبرة في الاستدراك الذي يكشف سرَّ بقاء هذا النظام، أو زواله، فقد كان استدراك شومبيتر أن الأداء الفعلي والمأمول من النظام الرأسمالي نَقْضُ فكرة انهياره بضَغْط من الإخفاق الاقتصادي، لكن نجاحه ذاته يُدمِّر المؤسسات الاجتماعية التي تحميه.[4]

ونخلص إلى نتيجة مفادها أن نجاح النظام مرهون ببقاء مؤسساته وأدائها وظائفَها بما يُترجم فلسفة النظام، وليس سرا أن النجاحات التي حقَّقها النظام الرأسمالي على المستوى المادي، وبناءً على منظومة أخلاق العمل؛ يعود الفضل فيها إلى الإطار المؤسسي لهذا النظام، مع العلم أنه يعمل لمصلحة شريحة محدودة من المجتمع، وليس من السهل انهياره إلا إذا انهارت هذه المؤسسات، وهو أمر ليس بمُستبعد وفي المدى المنظور.

لماذا الوجود؟ وكيف البقاء؟ الوجود والموجود إرادة إلهية، قال ﷻ: ﴿**أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾ (الأنبياء: 30)، ويرى البيضاوي في تفسيره أن السماء والأرض كانتا كتلة واحدة،

---

[1] جاليريث، **تاريخ الفكر الاقتصادي**، ص91.

[2] شومبيتر، جوزيف، **الرأسمالية الاشتراكية الديمقراطية**، ترجمة: حميد حاج إسماعيل، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، مركز دراسات الوحدة العربية، 2011)، ص201-202.

[3] شومبيتر، **الرأسمالية الاشتراكية الديمقراطية**، ص169.

[4] المرجع نفسه، ص170.

فجُعلت باختلاف كيفياتها وأحوالها طبقات وأقاليم، وقيل كانتا رتقًا لا تمطر ولا تُنبت، ففتقناهما بالمطر والنبات،[1] ومن يتدبر قوله ﷻ: ﴿**وجَعَلْنَا مِنَ المَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ**﴾، يجد أن مردَّ الوجود والموجود إلى الماء، والموجودات في جملتها في الوجود هي المسخرات التي جُعلت أمانة حملها الإنسان في استخلافه وتكليفه في عمارة الأرض، أما كيفية البقاء فقد تجلت في الآيات 30-37 من سورة البقرة؛ بدءًا من قوله ﷻ: ﴿**إنِّي جَاعِلٌ في الأَرْضِ خَلِيفَةً**﴾ – آية الخبر القرآني – ثم تعليم آدم عليه السلام الأسماء، وأمره ﷻ بإنباء الملائكة بأسمائهم، ثم سجود الملائكة لآدم إلا إبليس، بعدها تحذيره آدمَ من الاقتراب من الشجرة، وغواية الشيطان آدمَ، ثم الهبوط إلى دار البلية، وتوبة آدم المتقبلة منه ﷻ، جمال هذا لا ينمُّ عن حكاية، بل آية في الخلق والتكريم في العلم والمكانة، ثم بعد ذلك المعاقبة والتوبة، ليكون الإنسان مستخلفًا ومكلفًا فيما سُخِّر له من الموارد، ولعمارة الأرض، والسؤال أيضًا: كيف؟

لننظر إلى ما فعله محمد ﷺ في أول يوم من الهجرة، وعند دخوله المدينة المنورة، فقد أسس أعظم ثلاث مؤسسات تقوم عليها المجتمعات إلى يومنا هذا؛ هي:

– بناء بيت العقيدة (الجامع) الذي تعدَّدت واجباته:

1. بيت لعبادة الله ﷻ (خمسة الفروض للصلاة).
2. بيت للحوار مع الآخر (محاورة نصارى نجران مثلاً).
3. بيت لتنظيم الدفاع عن الأمة وإعداد الرجال (وزارة الدفاع والحرب).
4. بيت للتضامن والتكافل (بيت المال، وزارة المالية).
5. بيت للشورى وتبادل الرأي إن لم يكن الأمر وحيًا.
6. بيت للتربية والتعليم.

[1] البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل**، ص429.

7. بيت لعرض الفنون البهيجة (فنون الأحباش مثلاً).

8. بيت لاستقبال الوفود (وزارة الخارجية).

– مؤسسة المؤاخاة:

هي البناء الاجتماعي للأُمَّة الواحدة التي يتساوى رعاياها بالحقوق والواجبات، فقد كان لهذه المؤسسة أثرٌ كبير في تكوين (رأس المال الاجتماعي) الذي أفرز تلك اللحمة المساعدة التي عملت على تماسُك المجتمع المسلم.

– البناء الاقتصادي:

تمَّت به عمارة النظام الإسلامي الحاكم للبقاء في بناء السوق الإسلامي، والذي امتاز بأنه:

1. سوق لا خراج عليه.
2. لا دخل للدولة في أسعار هذه السوق.
3. فيه حرية الدخول والخروج من السوق.
4. فيه حرية البيع وحرية الشراء.
5. فيه حرية المنافسة والتنافس.
6. مع وجود أول نظام رقابة على حُسن أداء السوق وفق الشريعة، وهو جهاز الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).[1]

قد يقال إن بعضًا من هذه المؤسسات والمعايير مشترك مع الرسالات السابقة على الإسلام، أو مشترك مع فِكْرِ الأُمم الأخرى وفلسفاتها؛ إذن فكيف تتميز الشريعة الإسلامية في بناء الإطار النظري للاقتصاد الإسلامي، يمكن أن يكون الجواب بأن

[1] يُنظر: منصور، أحمد إبراهيم؛ محمود، محمد نائف، "أعمدة الاقتصاد المعرفي للفن الإسلامي"، **مجلة تنمية الرافدين**، (الموصل: كلية الإدارة والاقتصاد، جامعة الموصل، المجلد 35، العدد 133، 2013)، ص218-219.

الشرائع السابقة على الإسلام قد حُرِّفتْ، وأن هنالك فرقًا كبيراً بين: **التبليغ البروميثي** (نسبة إلى بروميثيوس)، وما يتضمنه من قيم أخلاقية وسلوكية طبقًا للأسطورة اليونانية القائلة بسرقة بروميثيوس نار المعرفة من الآلهة ونقلها إلى الإنسان،[1] فأيُّ آلهة ضعيفة هذه التي يسرقها بروميثوس، وأيُّ إنسان يقبل معرفةً مسروقةً؟ هذا السلوك من الطرفين خَلَقَ بيئة في الثقافة المعرفية الغربية ما زالت قائمة على الأساسين المادي والمرئي، فالإنسان الأفقي لا يذكر إلا ما يراه بصره،[2] وهو ما يُمكن أن نتصور امتداده منذ غزو الإسكندر المقدوني الشرقَ وما رافقه من شرور الدمار وسرقة التراث للأُمم الأخرى؛ حتى العصر الراهن وما يمارسه الغرب من سرقة ثروات الشعوب؛ إذن هو قول لا وزن له خاص بطبقة من أُمَّة مخصوصة (المعجزة اليونانية)، **وتبليغ الوحي**، وهو قول القرآن الثقيل؛ لأنه متعالٍ ولا متناهٍ وكونيٌّ؛[3] إنه خطاب متواتر وتفصيلي في نسق من الأفضلية والكمال في النوع وفي الطور؛ ليكون خاتمة الرسالات السماوية للإنسان، وهو خطاب تبليغ جمعي مُوجَّه إلى العالمين، وفردي في التحاسب، كقوله ﷻ: ﴿**يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وتُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وهُمْ لا يُظْلَمُوْنَ**﴾ (النحل: 111)، ويرى طه عبد الرحمن أن كلام الوحي قول ثقيل بثلاثة أركانه: (1) المُلقي بقدسيته ووحدانيته يُكلِّم الخلق من وراء حُجُب، أو يوحي إليهم، وهو المتعالي، (2) والمُلقى، وهو كلام لا ينفد، ولا يُحصى، ولا يبلى، وهو السعة، (3) والمتلقي، وهو الخَلْقُ كلُّه ممثلاً في شخص الرسول ﷺ،[4] ولو نظرنا إلى الموروث الأسطوري اليوناني والذي يُشكّل بعضُه جزءًا من الفلسفة اليونانية نرى مدى هشاشة عالم الآلهة وتفاهته، وعَكْسُهُ ذلك التراتب في دين التوحيد، خالقٌ مُتعالٍ، وما دونه خَلْقٌ مُنضبِط بنظام (الشريعة).

---

[1] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص194.

[2] عبد الرحمن، **روح الدين**، ص14.

[3] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص192.

[4] المرجع نفسه.

وبالعودة إلى ثلاث المؤسسات التي شيدها ﷺ في أول يوم من دخوله المدينة المنورة؛ نجد أن:

1. بناء بيت العقيدة (الجامع)؛ للتغلب على النسيان، وفرض التذكر على الإنسان، فالذكر وجود والنسيان عدمٌ في هذا البيت، فضلاً عن وظائفه الأخرى، فإنه يؤدي فيه المسلم خمس صلوات في كل يوم، والرهبنة فيه باطلة؛ لأنها عطالة عن الشغل وعيالة على الآخرين،[1] وخمسة اللقاءات هذه إنما هي وسيلة للتغلب على النسيان بذكر الله وتطبيق شرعه مع النفس ومع الآخرين، فكلما كان التواصل أكبر كان سلوك المسلم أقرب من رضا الله ﷻ، وكلما أدى المسلم هذه الفريضة في الجامع كان الانضباط في السلوك اليومي الاقتصادي وغيره أقرب من روح الشريعة؛ العبادة منسوبة إلى عالم الغيب، والشغل منسوب إلى العالم المرئي، والتطابق بينهما عبادة تامة.

2. المؤاخاة في التغلُّب على التسيُّد، فبالمسح الاجتماعي وتركيباته الطبقية عبر العمق التاريخي لن نجد إلا سببًا رئيسًا في تغلُّب التسيُّد ضد المؤاخاة عائدًا في معظمه إلى أسباب اقتصادية في توسيع الملك لأقلية مع توسيع الحرمان لأكثرية، وهي مسألة مستمرة إلى الآن، ومؤشر ذلك توزيع الدخل والثروة عبر ما يُعرف بتوزيع الدخل القومي الذي يُوسِّع الهوة بين مجموعة قليلة تستفيد أكثر ومجموعة كبيرة تستفيد أقل، والسبب هو تنوُّع أشكال الطاغوت عبر الآلهة، ثم المؤسسة الدينية، ثم طاغوت المال وطاغوت الحرب وصناعة السلاح.

3. غلبة الإنسان الأفقي الإنسان العامودي، فالإنسان الأفقي محكوم بغرائزه، وهذا لا يعني تعطيل قوى العقل، بل جعل العقل خادمًا للغرائز محطا للمنافع ملاحقًا للذة؛ حتى لو كانت عابرة، فالهوى يهوي برتبة الإنسان من رتبة الآدمية إلى رتبة البهيمية،[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص24.

[2] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص181.

والمؤاخاة التي تبنَّاها الإنسان للتغلُّب على الإنسان الأفقي سواء كان سيِّدًا يسود القوم بوساطة القوة والمال، أم عبدًا اختار العبودية الطوعية لعامل اقتصادي أو سياسي (عشيري أو قبلي) فرض عليه العبودية.

ثلاثة الأمور هذه كانت السبب في تطوير الانقسامات الطبقية، ولا سيما في المجتمعات الحديثة التي ربطت مصالح الأفراد بمصدر دخولهم وعيشتهم، ومما ساعد على بزوغ مرحلة متقدمة تجاوزت الأطر القديمة إلى أُطُر أوسع وأخطر تجسَّدت في المسألتين: التوسيل، والتسليع، ولتستمر عملية التسيُّد في تطوُّر متلاحق لا بُدَّ من التوسيل، إلا أن الاستدراك الذي لا مفر منه أن الملكية في حدِّ ذاتها ليست ضارة، وإنما الضرر في حُبِّ الشهوة الذي يتسلط عليها؛[1] إن دافع الشهوة هو الطريق نحو توسيل الآخرين من أجل التجميع والتراكم وإعادة الاستثمار، حتى خرج مفهوم الشغل من إطار الحفاظ على الضروريات وما يتبعها من مصالح، إلى مفهوم حديث هو جَعْلُ الإنسان وسيلة لإنتاج القيم المادية مقابل دخول الشغل، وفي الوقت نفسه مستهلكًا لهذه الدخول، وقد سعت معظم الشركات إلى احتكار المستهلك مدى حياته، والسؤال: كيف تحولت الوسيلة إلى سلعة؟ إن أخطر ما وصل إليه المجتمع الرأسمالي زَحْفُ نظام التسليع إلى كل الخيرات التي كان معظمها متاحًا في الطبيعة مجانيا؛ إن المنظومة الأخلاقية التي بناها النظام الرأسمالي والقائمة على كلام فرانسوا كيناي أن الهواء الذي نستنشقه، والماء الذي نروي به ظمأنا، وكل الخيرات أو الثروات الوفيرة بين سائر الناس غير قابلة للتسويق، فهي خيرات وليست ثروات؛[2] هذا النزيف المستمر في تحويل الخيرات إلى ثروات هو الأساس المادي للنظام الرأسمالي واستمراره وتطوُّره حتى غدا العالم في عصر العولمة مجرد علاقات تجارية، فعندما تصبح كل واجهات كينونتنا تقريبًا فعاليات مدفوعة الثمن؛ تغدو حياة الإنسان نفسها

[1] عبد الرحمن، **سؤال العمل**، ص172.

[2] فوكو، **الكلمات والأشياء**، ص170.

المنتوج التجاري الأساسي، ويصبح العالم التجاري الحكم النهائي لوجودنا الشخصي والجمالي.[1]

خاتمة

لرسم إطار نظري للاقتصاد الإسلامي لا بُدَّ من تدعيم هذا الإطار برؤية فلسفية عميقة في فهم الوجود والبقاء؛ إذ تتباين طرائق فَهْمِ الكون والوجود لتفسير الوجود والبقاء أحيانًا، وتتكامل أحيانًا أخرى؛ وفق سلوك الجماعات ونُظُمِها القيمية؛ نظرًا وعملاً، وليمكن تجاوز التشاكل لا بُدَّ من نظام ضابط لسلوك البقاء والتعامل مع الوجود باعتباره مُعطًى، وفي مقدمة الحُزَم الأخلاقية والقيمية التي تَنْظُم سلوك الإنسان في كونه مُكلفًا بعمارة الأرض؛ تأتي: المساواة في الحقوق، والحرية في التفكير والتعبير والملكية؛ استخدامًا وتصرُّفًا، ثم العدالة في توزيع الخيرات والدخول؛ إن فَهْمَ الوجود مرئيا وغيبيا، ثم كيفية البقاء على وفق مقاصد الشريعة في الحفاظ على المصالح خاضع للنقل والعقل؛ إلا أن سطحية البعض في انتقائية طرائق غير إنسانية في توسيع مصالحهم وفي نسيان دورهم في البقاء وتسيُّدهم؛ أدى إلى توسيل الآخرين وتسليع كل شيء، مما خلق حالات التناقض في تكامُل البقاء وتبرير وسائل الصراع؛ يُقدِّم هذا البحث إذن إسهامًا يسيراً في هذا الحقل الذي تغربن فكره التاريخي، فهو دعوة لكل المهتمين بهذا الحقل المعرفي لصياغة طرائق أكثر ملاءمة لآدمية الجنس البشري، والخروج على الطرائق التي جعلت من الفكر الغربي وموروثاته المتعلقة بالشأن الاقتصادي منذ الإغريق

المراجع:

References:

A. Schumpeter, Joseph, al-RaûsumÉliyyah al-IshtirÉqiyyah al-DÊmuqrÉÏiyyah, trans. ×amÊd ×Éj IsmaÑÊl, (Beirut: al-MunaÐÐamah al-ÑArabiyyah li Tarjamah, Markaz DirasÉt

[1] ريفكين، **عصر الوصول**، ص220.

al-WiÍdah al-ÑArabiyyah, 2011).

ÑAbd al-RaÍmÉn, Ùaha, al-×aq fÊ IkhtilÉf al-FalsafÊ, (al-DÉr al-BaydhÉÒ: al-Markaz al-ThaqÉfÊ, 2nd Edition, 2006).

ÑAbd al-RaÍmÉn, Ùaha, RËÍ al-DÊn; min Dhayyiq al-ÑAlmÉniyyah ilÉ SaÑah al-IntimÉiyyah, (al-DÉr al-BaydhÉÒ: al-Markaz al-ThaqÉfÊ, 2012).

ÑAbd al-RaÍmÉn, Ùaha, SuÒÉl al-AkhlÉq; MusÉhamah fÊ Naqd al-AkhlÉqÊ li ×adÉthah al-GharÊbah, (al-DÉr al-BaydhÉÒ: al-Markaz al-ThaqÉfÊ, 2000)

ÑAbd al-RaÍmÉn, Ùaha, SuÒÉl al-ÑAmal; BaÍth Ñan al-UsËl al-ÑilmiyyahfÊ al-Fikr wa al-ÑIlm, (al-DÉr al-BaydhÉÒ: al-Markaz al-ThaqÉfÊ, 2012).

ÑAbd al-RaÍmÉn, Ùaha, TajdÊd al-ManhÉj fÊ TaqwÊm al-TurÉth, (al-DÉr al-BaydhÉÒ: al-Markaz al-ThaqÉfÊ, 2nd Edition, no date).

Al-BaidhÉwÊ, AnwÉr al-TanzÊl wa AsrÉr al-TaÒwÊl, (Beirut: DÉr al-JÊl, no date).

Al-MarzËqÊ, AbË YaÑrib, ×anafÊ, ×assan, al-NaÐar wa al-ÑAmal, (Damascus: DÉr al-Fikr, 2000).

Al-ShÉÏibÊ, al-MuwÉfaqÉt fÊ UÎËl al-SharÊÑah, (Beirut: DÉr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004).

Bowman, Christoph, NiÐÉm al-ZamÉn, trans. Badr al-DÊn ÑArdËkÊ, (Beirut: al-MunaÐÐamah al-ÑArabiyyah li Tarjamah, Markaz DirasÉt al-WiÍdah al-ÑArabiyyah, 2009).

Conte Sponville, André, Hal al-RaÒsumÉliyyah AkhlÉqiyyah?, trans. BassÉm HajjÉr, (Beirut: DÉr al-SÉqÊ, 2005).

Foucault, Michel, al-Kalimah wa al-AshyÉÒ, trans. MaÏÉÑ ØafadÊ and others, (Beirut: Markaz al-AnÍaÒ al-QawmÊ, 1990)

Galbraith, John Kenneth, al-Ùuruq ilÉ al-HadÉthah, trans. MahmËd Sayyid AÍmad, (Kuwait: Silsilah ÑÓlam al-MaÑrifah, issue 367).

Heidegger, Martin, KitÉbÉt AsÉsiyah, trans. & ed. IsmaÊl al-MuÎaddiq, (Cairo: al-MashrËÑ al-QawmÊ li al-Tarjamah, 2003).

Ibn KhaldËn, al-Muqaddimah, ed. ÑAbd AllÉh MuÍammad al-DarwÊsh, (Damascus: DÉr YaÑrib, 2004).

Ibn Taymiyyah, al-Radd ÑalÉ ManÏiqiyyÊn, ed. RafÊq al-ÑAjam, (Beirut: DÉr al-Fikr al-LubnÉnÊ, 1993).

ManÎËr, AÍmad; MaÍmËd, MuÍammad NÉÒif, "AÑmidah al-IqtiÎÉd al-MaÑrifÊ li Fann al-IslÉmÊ", Majallat Tanmiyyah al-RÉfidÊn, (Mosul: Kulliyah al-IdÉrah wa al-IqtiÎad, JÉmiÑah al-MËÎal, volume 35, issue 133, 2013).

Rifkin, Jeremy, ÑAsr al-UsËl; al-ThaqÉfah al-JadÊdah li al-RaÒsimÉliyyah al-MufriÏah, trans. ØabÉÍ ØiddÊq DamlËjÊ, (Beirut: al-MunaÐÐamah al-ÑArabiyyah li Tarjamah, Markaz DirasÉt al-WiÍdah al-ÑArabiyyah, 2009).

Robinson, John, Falsafah al-IqtiÎÉd, trans. MaÍmËd ÔsÉ KËrÉnÊ, (Oman: Maktabah al-MuÍtasab, no date).

Ross, Jacqueline, al-Fikr al-AkhlÉqÊ al-MuÑÉÎir, trans. ÑÓdil al-ÑAwÉ, (Beirut: ÑUwaydÉt li al-Nashr wa al-ÙibÉÑah, 2001).