الماركسية والرأسمالية

في

المنهج المقارن

للسيد الشهيد محمد باقر الصدر

رقم الأيداع في دار الكتب والوثائق (٢٦٣١) لسنة ٢٠١٦ / بغداد

وحاصل على الرقم الدولي **(ISBN)9789922206233**

من الوكالة الدولية للأرقام /لندن

الأستاذ المساعد الدكتور

محمود الثعالبي الحسني

٢٠١٦م ١٤٣٧هـ

الإهـــــــــداء

إلى منقذ البشرية من الضلالات الفكرية

وهادي الإنسانية إلى المرافئ العلية

حضرة سيدنا محمد ﷺ خير البرية

وإلى حضرة ولده قائم آل محمد ﷺ

الإمام المهدي المنتظر عليه السلام

﴿ ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ ﴾

صدق الله العلي العظيم

سورة النحل : الآية /١٢٥

عرفان ووفاء

إلى من عانى معي صعوبات البحث ومشاقة

زوجتي العلوية الطاهرة

أولادي

محمد

حسنين

زيد

سكينة

علي الأكبر

ثمرة فؤادي

المحتـــويـــات

الموضوع	الصفحة
المقدمة	٩
التمهيد	١٦
الفصل الأول نظرية المعرفة	٣٣
المبحث الأول مصادر المعرفة	٣٦
المطلب الأول التصور	٣٧
الفرع الأول النظرية الحسية	٤٠
الفرع الثاني: نظرية الانتزاع	٤٦
المطلب الثاني التصديق	٥٢
الفرع الأول: المذهب التجريبي	٥٣
الفرع الثاني: المذهب العقلي	٥٨
المبحث الثاني	٦٢ ٦٢

الموضوع	الصفحة
حدود المعرفة	
المطلب الأول حدود المعرفة في الفلسفة الماركسية	٦٣
المطلب الثاني حدود المعرفة في الفلسفة الإسلامية	٧٠
المبحث الثالث قيمة المعرفة	٧٤
المطلب الأول قيمة المعرفة في الفلسفة الماركسية	٧٥
المطلب الثاني قيمة المعرفة في الفلسفة الإسلامية	١٠٧
المبحث الرابع الإدراك	١١٣
المطلب الأول الإدراك في الفلسفة الماركسية	١١٤
المطلب الثاني الإدراك في الفلسفة الإسلامية	١٢٧

الموضوع	الصفحة
الفصل الثاني المفهوم الفلسفي للعالم	١٣١
المبحث الأول وجود العالم	١٣٤
المطلب الأول المادية الديالكتيكية	١٣٥
المطلب الثاني الفلسفة الإسلامية	١٦٠
المبحث الثاني العليّة	١٦٩
المطلب الأول العلّية في المفهوم الماركسي	١٧٠
المطلب الثاني العلّية في المفهوم الإسلامي	١٧٥
المبحث الثالث أصل العالم	١٧٩
المطلب الأول	١٨٠

الموضوع	الصفحة
المادة	
المطلب الثاني الله جل ذكره	١٩٠
المبحث الرابع حركة التاريخ	١٩٤
المطلب الأول المادية التاريخية	١٩٥
المطلب الثاني السنن الإلهية	٢٠٨
الفصل الثالث توزيع الثروة	٢١٧
المبحث الأول توزيع ما قبل الإنتاج	٢٢٠
المطلب الأول المذهب الاقتصادي الماركسي	٢٢١
المطلب الثاني المذهب الاقتصادي الرأسمالي	٢٤٥

الموضوع	الصفحة
المطلب الثالث المذهب الاقتصادي الإسلامي	٢٥٣
المبحث الثاني الإنتاج	٢٧٤
المطلب الأول تنمية الإنتاج	٢٧٥
الفرع الأول المذهب الاقتصادي الرأسمالي	٢٧٨
الفرع الثاني المذهب الاقتصادي الإسلامي	٢٨٢
المطلب الثاني الهدف من تنمية الإنتاج وأسلوب تحقيقه	٢٨٧
الفرع الأول المذهب الاقتصادي الماركسي	٢٨٧
الفرع الثاني المذهب الاقتصادي الإسلامي	٢٩١
المطلب الثالث	٢٩٨

الموضوع	الصفحة
علاقة الإنتاج بالتوزيع	
الفرع الأول المذهب الاقتصادي الرأسمالي	٢٩٨
الفرع الثاني المذهب الاقتصادي الإسلامي	٣٠٣
المطلب الرابع : علاقة الإنتاج بالتداول	٣٠٦
الفرع الأول المذهب الاقتصادي الرأسمالي	٣٠٦
الفرع الثاني المذهب الاقتصادي الإسلامي	٣١٣
المبحث الثالث توزيع ما بعد الإنتاج	٣١٥
المطلب الأول المذهب الاقتصادي الماركسي	٣١٦
المطلب الثاني المذهب الاقتصادي الرأسمالي	٣٢٢

الموضوع	الصفحة
المطلب الثالث المذهب الاقتصادي الإسلامي	٣٢٩
المبحث الرابع الضمان الاجتماعي	٣٤١
المطلب الأول المذهب الاقتصادي الاشتراكي	٣٤٢
المطلب الثاني المذهب الاقتصادي الإسلامي	٣٤٨
الفصل الرابع المشكلة الاجتماعية	٣٦٣
المبحث الأول النظام الاجتماعي الاشتراكي	٣٦٦
المبحث الثاني النظام الاجتماعي الشيوعي	٣٨٠
المبحث الثالث النظام الديمقراطي الرأسمالي	٣٨٧
المطلب الأول	٣٨٨

الموضوع	الصفحة
الحرية الفكرية	
المطلب الثاني الحرية الشخصية	٣٩٢
المطلب الثالث الحرية الاقتصادية	٣٩٦
المطلب الرابع الحرية السياسية	٤٠٠
المبحث الرابع النظام الاجتماعي الإسلامي	٤٠٦
المطلب الأول التعليل الصحيح للمشكلة الاجتماعية	٤٠٧
المطلب الثاني العلاج الإسلامي للمشكلة	٤١٢
المطلب الثالث موقف الإسلام من الحرية الغربية	٤١٧
الخاتمة	٤٢٧
فهرست المصادر والمراجع	٤٣٠

المـقـدمــة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد الأمين وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين وصحبه المنتجبين ، أما بعد:

فمع بداية القرن العشرين غزا العالم الإسلامي سيل جارف من الثقافات والتيارات الفكرية الغربية القائمة على أسسها الحضارية ومفاهيمها عن الكون والحياة والمجتمع، وكان على رأس هذه الثقافات والتيارات الفكرية (الرأسمالية) و(الماركسية) اللذان يمتلك كل منهما نظاماً سياسياً عظيماً ويتحكم بمساحة واسعة من العالم، حتى اقتسما العالم على قسمين وحولاه إلى معسكرين(المعسكر الرأسمالي الغربي) و(المعسكر الاشتراكي الشرقي)، وقام بينهما صراع فكري وسياسي على حساب الأمة الإسلامية وكيانها الفكري والسياسي وكانت هذه الهجمة الفكرية التي تعرض لها العالم الإسلامي من المعسكرين المذكورين من الضخامة والشراسة، كادت أن تسجل انتصاراً ساحقاً لصالحها وتسلب الهوية الفكرية والثقافية لمجتمعنا الإسلامي.

إلا أن هذا لم يتحقق وأبى الإسلام إلا أن يقول كلمته قوية ومدوية في معترك هذا الصراع المرير، فانبرى أبناؤه الغيارى وفرسانه الشجعان من مفكري الإسلام سنة وشيعة بالذود عن حياضه بنقد هذين النظامين وتفنيدها، ومن أبرز هؤلاء المفكرين (محمود الطالقاني) في كتابه (الإسلام والملكية) المنشور ١٩٤٤، و(سيد قطب) في كتابه(الإسلام والرأسمالية) المنشور ١٩٥١، و(محمد حسين الطباطبائي) في كتابه (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)المنشور ١٩٥٣، و(محمد الغزالي) في كتابه(الإسلام والمناهج الاشتراكية) المنشور ١٩٥٤، و(سعيد لبيب) في كتابه(الشيوعية والإسلام) المنشور ١٩٦١، و(عبد الحميد صديقي) في كتابه(تفسير التاريخ) المنشور ١٩٦٩، و(محمد باقر الصدر) في مجموعة مؤلفات انحصرت بين عامي (١٩٥٨ –١٩٧٩) ، إلا أن نقد هؤلاء المفكرين لم ترقَ إلى نقد السيد الشهيد محمد باقر الصدر، إذ اقتصر أحدهم إما على انتقاد تيار واحد فقط (كالرأسمالية) مقابل(الإسلام) كما فعل (سيد قطب) في كتابه المذكور أعلاه، أو (الماركسية) فقط مقابل الإسلام كما فعل(سعيد لبيب) في كتابه المذكور، أو ينتقد جانباً معيناً من التيار تاركاً الجوانب الأخرى فقط، كأن ينتقد(الفلسفة الماركسية) فقط مقابل الإسلام كما فعل (الطباطبائي) في كتابه المذكور، أو(الاقتصاد الماركسي) فقط مقابل الإسلام كما فعل(محمد الغزالي) في كتابه المذكور، أو يقتصر على مفصل أو جزءٍ فقط كأن ينتقد(حركة التاريخ) من الفلسفة الماركسية مقابل الإسلام كما فعل(صدّيقي) في كتابه، أو ينتقد(الملكية) فقط من الاقتصادين (الرأسمالي، والماركسي)مقابل الإسلام كما فعل(الطالقاني)، كما أن هذه النقود لم تكن بذلك العمق والسعة، بينما امتاز نقد الشهيد الصدر

بالعمق والسعة والشمول، بحيث لم يضمها كتاب واحد وإنما امتدت إلى سلسلة كتب مكونة من عدة حلقات اختصت كل حلقة بجانب معين من النقد ولكلا التيارين لتشكل بذلك نقداً مقارناً لهما مقابل الإسلام.

وليس هذا فقط بل انتقل الشهيد الصدر بالفكر الإسلامي من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم في هذا الصراع، ومن إحكامٍ موزعة بين الأبنية الضخمة للعلوم الإسلامية إلى مرحلة النظرية المبلورة القادرة على الإجابة عن إشكالات العصر، ولا يمكننا أن نغفل أو نتجاهل ما قدمه هؤلاء المفكرون الإسلاميون، إلا أننا نرى أن ما قدمه الشهيد الصدر من نقده المقارن (للرأسمالية) و(الماركسية) له خصوصية منهجية وفكرية امتاز بها عن ما قدمه غيره من المفكرين الإسلاميين، وقد أشار إلى هذه الخصوصية عدد من الباحثين، إذ إن الشهيد الصدر لا يشيد بناءه الفكري إلا بعد نقد وتمحيص للأفكار والنظريات حرصاً منه على تقديم(الإسلام) الحل الناجع والوحيد، وعلى الرغم مما يمتاز به فكره(قدس) فإنه ما زال يعاني التهميش، فمعَ وجود دراسات عدّةً حول فكر الشهيد الصدر، مثل(الدولة في فكر السيد محمد باقر الصدر)"لعبد الجبار الرفاعي" و (التجديد في فكر السيد محمد باقر الصدر) "لعلاء عبد الحسين" و(الحكومة الإسلامية في فكر السيد محمد باقر الصدر) للسيد "محمود الثعالبي" و(التنمية الاقتصادية في فكر السيد محمد باقر الصدر" لعباس فاضل العامري " وغيرهم، لكن دراسة متخصصة في منهجه النقدي يرقى إلى مستوى فكره العالمي(قدس) بحسب علمي لا تزال غير متوفرة، اللهم سوى ما قدمه الدكتور(نزيه الحسن) في كتابه (السيد محمد باقر الصدر دراسة في المنهج) والذي حاول فيه اكتشاف المعالم العامة لمنهج الشهيد الصدر، فلا غرابة أن اعترى محاولتنا هذه النقص وشابها الخلل.

أهداف البحث:

وعلى ضوء كل ما تقدم تجشم الباحث خوض غمار هذا البحث مستهدفاً فوائد علمية عدّة آملاً تحقيقها، منها:

أولا: اكتشاف المعالم العامة للمنهج المقارن عند الشهيد الصدر، وتقديمه أنموذجاً يفيد منه المشتغلون في شؤون الفكر الإسلامي.

ثانياً: المساهمة في خدمة مشروع الشهيد الصدر النقدي لـ(الرأسمالية) و(الماركسية)، بتوفير النصوص المبينة لآراء مفكريها في عدد من المسائل المنقودة هنا والتي لم يذكرها الشهيد الصدر آنذاك لأسباب عدة، فضلاً عن زيادة ترصين الحجة على الخصم وقطع الطريق أمامه بإنكار آرائه عند إفحامه من قبل الشهيد الصدر.

ثالثاً: محاولة تقديم ملخص جامع لأهم المسائل المنقودة في(الرأسمالية) و(الماركسية) مقابل (الإسلام) من قبل الشهيد الصدر في بحث واحد وبعدد صفحات تشكل تقريباً الربع بالنسبة للنقد الأصلي للشهيد الصدر، الذي يصل إلى أكثر من(١٥٠٠) صفحة تقريباً، موزعة في عدة كتب(فلسفتنا المنشور ١٩٥٨، اقتصادنا المنشور ١٩٦١، المدرسة الإسلامية المنشور١٩٦٤، والإسلام يقود الحياة ١٩٧٩).

ولتحقيق هذه الأهداف اعتمد الباحث على ما يأتي:

أولاً: اعتمدنا طريقة الشهيد الصدر التي ارتكز عليها في أغلب مشروعه النقدي بتقديم(الماركسية) على(الرأسمالية) و(الإسلام) في المسائل المنقودة ، أي بادئاً بالباطل (الماركسية) و(الرأسمالية) خاتماً بالحق(الإسلام) ، ولم يلتزم الباحث بالتسلسل التاريخي بتقديم(الإسلام) فـ(الرأسمالية) فـ(الماركسية) وذلك حرصاً منه على الحفاظ على ترابط البناء النقدي عند الشهيد الصدر من التفكك وعلى تسلسل الأفكار في المسألة المنقودة من التشتت بسبب التقديم والتأخير.

ثانياً: اعتمد الباحث الإيجاز في بيان المسائل المنقودة، لأن هدف البحث هو النقد الصدري للمسائل وليس المسائل ذاتها، كما أن الباحث مارس مع هذا النقد التلخيص الشديد وغير المخل قدر الإمكان، إذا ما عرفنا أن مشروعه النقدي (قدس) بلغ أكثر(١٥٠٠) صفحة.

صعوبات البحث:

أما الصعوبات التي واجهت الباحث لتكون عائقاً أمام سير عملية البحث فهي صعوبتان.

عامة: وهي التي يمر بها أغلب الباحثين من صعوبة الحصول على المصادر، التي اضطرت الباحث إلى السفر في كثير من الأحيان لغرض شرائها والحصول عليها وبأثمان باهظة أحيانا.

وخاصة: وهي جدة الموضوع وعذريته وتنوع موضوعات فصول البحث من الفلسفة الى الاقتصاد إلى الاجتماع ولثلاث نظريات مختلفة(الإسلام)، (الرأسمالية)، (الماركسية) مما تطلب هذا تنوع مصادر القراءة التي جعلت من الباحث يكرس أغلب وقته في التفكر والتدبر في النصوص والآراء المختلفة خوف العثرة أو الزلل في الفهم.

وقد كان (المنهج المقارن) هو منهجنا العلمي في هذا البحث، واعتمدنا في استخراج نقد الشهيد الصدر للمسائل المنقودة في(الرأسمالية) و(الماركسية)على كتبه(فلسفتنا، اقتصادنا، المدرسة الإسلامية، الإسلام يقود الحياة)، وعلى كتاب (بحث في أسباب وطبيعة ثورة الأمم) (لآدم سميث) وغيره من مفكري الرأسمالية وكتّابها في بيان المسائل الرأسمالية، وعلى كتاب(رأس المال، وبؤس الفلسفة)(لماركس) و(وديالكتيك الطبيعة ، وضد دوهرنك)(لأنجلز) وغيرهما من مفكري الماركسية وزعمائها وكتّابها في بيان المسائل الماركسية المنقودة.

خطة البحث:

وقد اقتضت طبيعة موضوع البحث أن تقسم الأطروحة على أربعة فصول مسبوقة بمقدمة وتمهيد فضلاً عن خاتمة في نهايتها استعرضنا أهم النتائج.

وقد عبّدنا في التمهيد طريق الدخول إلى فصول الأطروحة ببيان ثلاثة جوانب مهمة، الأول– بيان معاني(المنهج المقارن) و(النقد) لغة واصطلاحاً، وفي الثاني – قدمنا تعريفاً مختصراً بحياة مفكرنا الشهيد الصدر، وقمنا في الثالث – بتقديم تعريف موجز بـ (الرأسمالية) و(الماركسية)، وبما أن (الرأسمالية) لم تستند إلى تفسير فلسفي للكون والحياة كما بين هذا الشهيد في بداية كتابه(فلسفتنا)، لذا تكفل الفصلان (الأول، والثاني) ببيان الأسس الفلسفية للماركسية ونقد الشهيد الصدر لها مقابل الإسلام، وتكفل(الفصل الثالث) ببيان نقد الشهيد الصدر المذهب الاقتصادي الماركسي والرأسمالي مقابل الإسلام ، وقام(الفصل الرابع) ببيان نقده (قدس) للنظام الاجتماعي لكل منهما مقابل الإسلام.

فتناول الفصل الأول: نظرية المعرفة في أربعة مباحث، كان المبحث الأول: في مصادر المعرفة، وبيّن المبحث الثاني: حدود المعرفة، وتناول المبحث الثالث: قيمة المعرفة، وتحدث المبحث الرابع: عن الإدراك، أما الفصل الثاني: فكان في المفهوم الفلسفي للعالم وقسّم على أربعة مباحث، تناول المبحث الأول: وجود العالم، وبيّن المبحث الثاني: العّلية، وتحدث المبحث الثالث: عن أصل العالم، وكان المبحث الرابع: في حركة التاريخ، أما الفصل الثالث: فكان في توزيع الثروة وقسّم على أربعة مباحث، تناول المبحث الأول: توزيع ما قبل الإنتاج، والمبحث الثاني: تناول الإنتاج ، أما المبحث الثالث: فكان في توزيع ما بعد الإنتاج ، والمبحث الرابع: تناول الضمان الاجتماعي، أما الفصل الرابع: فتناول المشكلة الاجتماعية وقسّم على أربعة مباحث، كان المبحث الأول: في النظام الاجتماعي الاشتراكي، وتناول المبحث الثاني: النظام الاجتماعي الشيوعي، وتكفل المبحث الثالث: بالنظام الديمقراطي الرأسمالي، وكان المبحث الرابع: في النظام الاجتماعي الإسلامي.

وأخيراً ختمنا بحثنا بجملة من النتائج التي توصل إليها الباحث ووجدناها ثمرة هذه الأطروحة ولا أدعي الكمال ولا التكامل لنفسي فكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون، وختاماً وفي الوقت الذي نشعر بأننا بذلنا أعظم ما نستطيعه في هذا البحث فإنني أضع هذا العمل اليسير والمحاولة

المتواضعة بين يدي شيوخي وأساتذتي المناقشين الكرام. ولا أشك بأن ملحوظاتهم ستغني هذا البحث وتسد ثغراته وتقوم اعوجاجه وتصّوب ما فات قلمي وسهت عنهُ ذاكرتي، وأسأل الله العلي القدير أن يأخذ بيدي إلى ما يحب ويرضى وأحمده وأستعينه وأستغفره وأتوكل عليه وأسأله أن يختم لي بالسعادة وحسن العاقبة إنه سميع الدعاء، جدير بالإجابة، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

التمهيـــــد

لكي نُعبّد طريق البحث وقبل الشروع فيه ارتأينا ضرورة إنجاز ثلاثة جوانب مهمة.

الأول: تقديم تعريف موجز بـ(الرأسمالية) و (الماركسية).

الثاني: بيان معاني كل من(**المنهج**) و (**المقارن**)و (**النقد**) في اللغة ولاصطلاح،و (**المنهج المقارن**) في الاصطلاح.

الثالث: ترجمة مختصرة عن حياة مفكرنا السيد الشهيد محمد باقر الصدر.

الجانب الأول- تعريف موجز بـ(الرأسمالية) و(الماركسية).

ويكون هذا الجانب في نقطتين:

الأولى: الرأسمالية:

وهي نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي[١]، نمت الرأسمالية في أوربا بعد مرحلة(البرجوازية)[*] وذلك منذ القرن السادس عشر ولكن بشكل متدرج حتى ظهرت مع زوال الطبقة الفلّاحية الصغيرة وقيام الثورة الصناعية في بريطانيا خاصة وفي أوربا عامة أبان التوسع الكبير للحركة التجارية والصناعية في القرن التاسع عشر، والناجم عن التصنيع والاستغلال الشرس للعمال، فأصبح المجتمع يتكون من طبقتين بارزتين، الطبقة الرأسمالية، وطبقة العمال[٢].

ويرتكز النظام الرأسمالي((على الملكية الفردية وعلى السوق الحرة، وعلى الإنتاج من أجل الربح))[٣]، وعليه فان ركائز هذا النظام تؤدي إلى الإضرار بمبادئ العدالة الاجتماعية، لذا يؤخذ على النظام الرأسمالي((انه يفضي إلى التفاوت الكبير بين الدخول والثروات بما لا يتفق مع مبادئ العدالة الاجتماعية، والى الكساد والبطالة والى الاحتكار مما يجره من مساوئ وإضرار اقتصادية))[٤].

وابرز شخصياتها:

- **جون لوك (١٦٣٢-١٧٠٤م):** فيلسوف ومفكر انكليزي يُعد مؤسس المذهب الحسي في المعرفة صاحب النظرية الطبيعية الحرة، ومن أشهر مؤلفاته(دراسة في الفهم البشري ١٦٨٣م، ورسالة التسامح ١٦٨٨م)[٥].

- **آدم سميث (١٧٢٣- ١٧٩٠م):** ولد في اسكتلندا، وهو أشهر المفكرين الاقتصاديين ومؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد، وله عدة مؤلفات أهمها(نظرية المشاعر الأخلاقية،

---

(١) ينظر: المذاهب الاقتصادية الكبرى، جورج سول، ص٣٤.

(*) **البرجوازية:** وهي كلمة "فرنسية الأصل تدل على الطبقة الوسطى بين طبقة النبلاء والطبقة العاملة". ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، د. احمد زكي بدوي، ص٢٤.

(٢) ينظر: الكتاب الأسود للرأسمالية، مجموعة مؤلفين، ص٦.

(٣) معجم المصطلحات الاقتصادية: د. احمد زكي بدوي، الناشرون: دار الكتاب المصري/ القاهرة، ودار الكتاب اللبناني/ بيروت، ط/١، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، ص٣١.

(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٥) ينظر: حكمة الغرب، ج/٢، ص٨١-٨٢.

وبحث في الطبيعة وثروة الأمم) وقد قال فيه (ادمون بيرك)، ((إنه أعظم مؤلف خطه قلم إنسان))..
أشهر الاقتصاديين الكلاسيكيين وصاحب كتاب "بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم"[١].

– **ديفيد ريكاردو (١٧٧٢–١٨٢٣):** اقتصادي انكليزي بارز وأحد أركان المدرسة الكلاسيكية، شرح قوانين التوزيع في الاقتصاد الرأسمالي له القانون المعروف بقانون الغلة المتناقصة، له عدة مؤلفات أهمها(مبادئ الاقتصاد السياسي والعبئ الضريبي). صاحب نظرية (قانون تناقص الغلة)[٢].

- **روبرت مالتوس (١٧٦٦- ١٨٣٤):** اقتصادي انكليزي من كبار الاقتصاديين التقليديين، عاصر(ريكاردو) و(باتيستو) وغيرهم، له عدة مؤلفات، أهمها كتابه الذي فيه نظريته المشهورة عن السكان (مقال في مبدأ تعداد السكان، ورسالة في الاقتصاد السياسي) وغيرها[3].

– **جون ستورت مل (١٨٠٦– ١٨٧٣):** مفكر انكليزي ومن كبار فلاسفة أوربا نادى بالحرية الفردية وبالمنفعة الخاصة وله عدة مؤلفات، أهمها(دفاعاً عن الحرية، مذهب المنفعة، و مبادئ الاقتصاد السياسي) وغيرها[٤].

أهم الأسس التي تركز عليها الرأسمالية يمكن إيجازها بما يأتي:

– تقديس الملكية الفردية، وفتح الطريق أمام الكل في أن يستغل قدرته وإمكاناته في زيادة ثروته.

– تقوم الدولة بحماية حريات الأفراد من الاعتداء عليها، ولا تتدخل في الحياة الاقتصادية إلا بالقدر الذي يؤدي إلى حفظ النظام العام وتوطيد الأمن.

– فسح المجال للمنافسة الحرة في الأسواق(السوق الحرة).

– ترك الحرية في تحديد الأسعار وإطلاق هذه الحرية على وفق متطلبات العرض والطلب.

– حرية الفرد مكفولة في كل المجالات على أن لا يضر بحريات الآخرين[٥].

الثانية: الماركسية:

---

(١) ينظر: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، ص٥٤-٥٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٣-٦٥.
(٣) ينظر: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، ص٧٢.
(٤) ينظر: حكمة الغرب،ج/٢، ص١٦١-١٦٢.
(٥) ينظر: المذاهب الاقتصادية الكبرى، مصدر سابق، ص١١٣-١٥٣.

نسبة إلى(ماركس) مؤسسها وواضع أسسها الفكرية، وهي مذهب فكري يقوم على فلسفة مادية تؤمن بأن المادة هي أساس كل شيء، وأصل وجود العالم وأن هذه النزعة المادية ((تقوم على اعتبار العالم- كما هو- دون ان نضيف إليه أي عنصر غريب عنه))[١].

ومما لا شك فيه أن هذه الفلسفة وكذلك الطريقة الجدلية – الديالكتيكية – في بعض أسسها عميقة الجذور في التفكير البشري، وقد استكملت كل أسسها على يد(هيجل)[*]، حتى ((اخذ ماركس هذا وطبقهُ بصورة مباشرة في عالم الإنسان، كما طبق جميع هذا الجهاز الهيجلي للتناقض – والفرضية المضادة والتركيب التي تتلو أحدها الأخرى- على ارتقاء الجنس البشري الموصول نحو أشكال أكثر تطوراً في النظام الاجتماعي والاقتصادي))[٢].

ومن ثم استمر(انجلز) فيما بدأهُ زميله (ماركس) قبله من بناء منظومتهما الفكرية- الماركسية- في الفلسفة والاقتصاد والتاريخ وفي ميادين العلوم الأخرى، ويصف لنا كاتبا الماركسية (فاسيلي، وياخوت) ما قام به كل من (ماركس) و(انجلز) بأنهما((انجزا كثوريين كبيرين مأثرة علمية منقطعة النظير، ثورة في العلم ، في الفلسفة، في الاقتصاد السياسي، في المذهب الاشتراكي، وفي سائر ميادين المعرفة، وأبدعا علماً ثورياً جديداً: الماركسية ، لقد كانت واحدة من ابرز نتائج الثورة التي قام بها ماركس وانجلز إنشاؤهما الفلسفة الماركسية: المادية الجدلية، ولقد كانت رؤية جديدة، وثورية، للعالم)) [٣].

وابرز شخصياتها:

– **كارل ماركس (١٨١٨ – ١٨٨٣):** المؤسس وهو رجل يهودي ألماني ، ومن ابرز مؤلفاته (حول المسألة اليهودية ١٨٤٤م، نقد الاقتصاد السياسي ١٨٤٤م، بؤس الفلسفة ١٨٤٧م ، و البيان

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: جورج بوليتزر وآخران، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية/ صيدا- بيروت، (د.ت)، ج/١، ص١٤٦.

(*) **فردرش هيجل:**(١٧٧٠-١٨٣١م) فيلسوف ألماني كبير، تأثر به من جاء من بعده من الفلاسفة، وصاحب (المنطق الجدلي)، الذي أخذه عنه (ماركس) وطبقه على التاريخ والاقتصاد، ينظر: أقدم لكَ الفلسفة، ص٨١-٨٤.

(٢) معنى الماركسية: ج.د. هـ. كول، الموسوعة العربية للدراسات والنشر/ بيروت، ط/١، ١٩٧٢، ص٢٢.

(٣) ألف باء المادية الجدلية: فاسيلي بودو ستينك، واوفشي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، مطبعة دار الطليعة/ بيروت، ط/١، ١٩٧٩، ص١٧.

الشيوعي ١٨٤٧م، وضعه بالاشتراك مع زميله (انجلز)، رأس المال ظهر سنة ١٨٦٧م، ولم يتمه في حياته وأكمله (انجلز) بعده)[١].

- **فردريك انجلز (١٨٢٠-١٨٩٥م):** الشخصية الثانية بعد(ماركس) وهو صديقه الحميم ومساعده في التنظير للماركسية ونشرها، من أبرز مؤلفاته(لوديفج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية وضعه بالاشتراك مع (ماركس)١٨٤٤م، ثورة السيد اوجين دوهرنك في العلوم١٨٧٨م، ديالكتيك الطبيعية١٨٤٤م، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة١٨٤٥م) [٢].

- **لينين (١٨٧٠-١٩٢٤م):** واتخذ هذا الاسم (لينين) اسماً مستعاراً له أثناء نشاطه الثوري، أما اسمه الحقيقي فهو(فلاديمير اليتش بوليانوف)، وهو قائد الثورة الاشتراكية الدامية في روسيا ١٩١٧ومؤسس الاتحاد السوفيتي، والمنظر للشيوعية وواضعها موضع التنفيذ، وأبرز مؤلفاته (المادية والنقد التجريبي١٩٠٩، الدولة والثورة ١٩١٧م، الامبريالية أعلى مراحل الرأسمالية١٩١٧م، دكتاتورية البروليتاريا والمرتد كاوتسكي ١٩١٩م، مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية١٩٢٠م) [٣].

- **ستالين (١٨٧٩- ١٩٥٤)** : واسمه الحقيقي(جوزيف فيساروفتش)، آما اسم(ستالين) فقد استعاره أثناء نشاطه الثوري وهو صديق (لينين) وزوج ابنته والزعيم الثاني للشيوعية بعد لينين، أبرز مؤلفاته (الماركسية والمسألة القومية ١٩١٢م، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية١٩٢٤م، أسس اللينينية١٩٢٤م، الماركسية واللغة ١٩٥٠م) [٤].

- **ماوتسي تونج (١٨٩٣-١٩٥٧م):** من زعماء الماركسية وقائد الحركة الشيوعية في الصين وله عدة مؤلفات في تطوير و تطبيق الماركسية في ظروف الصين ومن أبرزها(عن التطبيق ١٩٣٧م، في المتناقضات ١٩٣٧م، المؤلفات المختارة ١٩٥٨م) [٥].

- أهم أفكارهما ومعتقداتها:

- إنكار وجود الله وكل الغيبيات، لأن المادة هي أساس كل شيء.

- تحارب الأديان، وتعدّها وسيلة لتخدير الشعوب وخادماً للرأسمالية.

- تؤمن بالملكية الجماعية وتحارب الملكية الفردية.

---

(١) ينظر: الموسوعة الاشتراكية، ص٣٨١-٣٨٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠-١٢ .
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٧٣-٣٧٦.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٩-٢٢٢ .
(٥) ينظر: الموسوعة الاشتراكية ، ص٣٨٨-٣٩١.

- تفسر حركة التاريخ بأنها وليدة العامل الاقتصادي.
- تعتقد بأن كل التغييرات الحاصلة في العالم وفي الفكر والحضارة والثقافة وغيرها، هي ثمرة العامل الاقتصادي ونتيجة حتمية لتغير وسائل الإنتاج.
- يتولون بدكتاتورية الطبقة العاملة ويبشرون بالدولة الشيوعية العالمية[١].
- الجانب الثاني: المعاني اللغوية والاصطلاحية:
- **المنهج لغة:**

مشتق من الفعل نهج، يقال نهجت الطريق سلكته، طريق نهج: واسع واضح، ونهج الأمر وأنهج – لغتان– أي: وضح، ومنهج الطريق: وضحه، والمنهاج : الطريق الواضح، وستنهج الطريق: صار نهجا، واضحاً بيّناً، كأنهج الطريق: اذا وضح واستبان، ونهج لي الأمر أوضحه، وهو مستقيم المنهاج، والمنهج الطريق أيضا ، وجمع منهج مناهج، وقال الله تعالى في كتابه العزيز **((لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً[٢]))**.

في الاصطلاح: ومن عباءة هذا المعنى اللغوي خرجت معانٍ اصطلاحية تتقارب في المعنى وان اختلفت في المبنى والصياغة، ومن هذه المعاني تعريف(د. حامد طاهر) له بأنه:((مجموعة خطوات متتالية تؤدي بالباحث إلى هدف محدد)) [٣] ، وكذلك تعريف (د.عبد اللطيف محمد) له بأنه((خطوات منتظمة يتبعها الباحث في معالجة الموضوعات التي يقوم بدراستها إلى أن يصل إلى نتيجة معينة)) [٤] ويختصره (د.علي جواد الطاهر) قائلاً: ((المنهج في ابسط تعريفاته وأشملها طريقة يصل بها إنسان إلى حقيقة)) [٥]، و(د.وجيه محجوب) بأنه: ((وسيلة لتحقيق هدف بطريقة محددة))[٦].

---

(١) ينظر: البيان الشيوعي: ماركس وانجلز، ص٣-٢٦.
٢ سورة المائدة / جزء من الآية /٤٨.
٣ مناهج البحث بين التنظير والتطبيق:د.حامد طاهر، دار النصر للنشر والتوزيع بجامعة القاهرة– مصر، (د.ت)، ص٣.
(٤) منهج البحث العلمي: د. عبد اللطيف محمد،ص٧، نقلاً عن الدليل إلى منهج البحث العلمي: احمد سيد، ص١٣.
(٥) منهج البحث الأدبي: د. علي جواد الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ سوريا، ط/٣، ١٩٧٩م، ص١٩. ص١٩.
(٦) البحث العلمي ومناهجه: أ.د. وجيه محجوب، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر/ بغداد، (د.ط) ، ٢٠٠٢م، ص٣٣٩.

من التعريفات المتقاربة السابقة يتضح أن المنهج: هو الطريقة أو الوسيلة التي يتبعها الباحث لبلوغ النتيجة أو الهدف الذي يريد.

- **المقارنة لغة:** من قرن يقرن، والقرن: شد الشيء إلى الشيء ووصله إليه، أي قارن بين الشيئين، وقد قرن إليه قرنا، والقرن : جمع البعيرين في حبل واحد، وقد قرنهما، والجمع الإقران، والقرين: المصاحب، والقران، ككتاب: الجمع بين التمرتين في الأكل والقران: المصاحبة كالمقارنة، قارن الشيء مقارنة وقرانا: اقترن به وصاحبته، وقارنته قرانا: صاحبته[١]، فالمقارن: من القرن الذي هو الربط بين الشيئين والمقارنة بينهما.

- **أما المنهج المقارن اصطلاحاً:** فيعرّف(د. وجيه محجوب) المنهج أو الدراسة المقارنة بأنها تلك التي تقوم بـ((مقارنة الظواهر مع بعضها))[٢].

وقد وجدنا عدة تعريفات تؤكد هذا المعنى، إلا أنها تختلف في نوع الظواهر المقارنة بحسب العلم الموضوع للدراسة:

فالمنهج المقارن في علم اللغة، عرّفته الدكتورة (سهيلة طه محمد) والدكتور (طاهر صالح علاوي)، بأنه: ((الطريقة المتبعة في دراسة الظواهر اللغوية في أكثر من لغة عن طريق المقارنة والربط بينهما))[٣].

وفي علم الاجتماع عرّفه(د. كامل القيم) هو:((مقارنة جوانب التشابه والاختلاف بين الظواهر الاجتماعية)) [٤].

إما في علم الفقه فقد عرّفه(محمد تقي الحكيم) بأنه:((جمع الآراء في المسائل الفقهية على صعيد واحد)) [١].

---

(١) ينظر: العين: ج/٥، ص١٤٠-١٤٢، مادة(قرن)، الصحاح: ج/٦، ص٢١٧٩-٢١٨٣، مادة (قرن)، معجم مقاييس اللغة: ج/٥، ص٧٦، مادة(قرن)، لسان العرب: ج/١٣، ص٣٣١-٣٤١، مادة(قرن)، تاج العروس: ج/١٨، ص٤٤٣-٤٤٥، مادة(قرن).

(٢) المصدر السابق: ص٢٨٣.

(٣) أسس المنهج المقارن عند الدكتور رمضان عبد التواب د.سهيلة طه محمد، و د.طاهر صالح علاوي، مجلة جامعة تكريت للعلوم، ج١٩، العدد/٩، أيلول، ٢٠١٢، ص١١٨.

(٤) مناهج وأساليب كتابة البحث العلمي في الدراسات الإنسانية: د. كامل حسون القيم، الناشر: مركز حمورابي للبحوث والدراسات الإستراتيجية، ط/١، ٢٠١٢م، ص١١٩.

ومن التعريفات أعلاه، يمكن أن نستخلص تعريفاً للمنهج المقارن في الفكر موضوع البحث، بأنه: الطريقة المتبعة في دراسة الآراء أو النظريات المختلفة في المسألة الفكرية الواحدة، وقد عرفنا في مقدمة البحث طريقة الشهيد الصدر في مناقشة الآراء (الرأسمالية) و(الماركسية) ونقدها مقابل الإسلام، وسيتضح لنا مميزات منهجه المقارن في مسار البحث إن شاء الله.

- **والنقد لغة:** من نقد ينقد نقداً، يقال: نقدتُ الدراهم وانتقدها وتنقدّتها؛ اذا أخرجت منها الزيف، والنقد: تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها، ونقد الكلام: ناقشه، وهو من نقده الشعر ونقاده، وناقدت فلاناً إذا ناقشته في الأمر، ونقد الطائر الحب ينقده، إذا كان يلقطه واحداً واحداً، والإنسان ينقد الشيء بعينه، وهو مخالسة النظر لئلا يفطن له، كأنما شبه بنظر الناقد إلى ما ينقده[٢].

- **وفي الاصطلاح:** يعرّفه (قدامه بن جعفر) بأنه:((علم تخليص جيد الشعر من رديئه))[٣].

ومن كل هذه المعاني، يمكن أن نخرج بتعريف عام للنقد: بأنه عملية تحليل ومناقشة الناقد للآراء أو النصوص وتمييزه للصحيح منها من غيره.

- **الجانب الثالث:**

- **ترجمة مختصرة عن حياة الشهيد الصدر.**

مولدِهِ:

ولد الفقيه والمفكر الإسلامي الكبير آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر في مدينة الكاظمية المقدسة في اليوم الثاني والعشرين من ذي القعدة لسنة١٣٥٣هـ-١٩٣٤م[٤]، وهو من أسرة (آل الصدر) وهي من الأسر المعروفة بالعلم والدين ومكارم الأخلاق وبالمرجعية الدينية عند الشيعة ألاثني عشرية (مذهب أهل البيت) عليهم السلام.

---

(١) الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، مطبعة سلمان زاده/ ايران، نشر مؤسسة ذوي القربى، ط/١، ١٤٢٨هـ، ص٩.

(٢) ينظر: الصحاح: ج/١، ص٢٤٢، مادة (نقد)، معجم مقاييس اللغة: ج/٥، ص٤٦٧، مادة (نقد). لسان العرب، ج/٣، ص٤٢٥-٤٢٧، مادة (نقد)، مختار الصحاح: للرازي(ت ٧٢١ هـ) ، ص٣٤٥، مادة (ن ق د). تاج العروس: ج/٥، ص٢٨٢، مادة(نقد).

(٣) نقد الشعر: قدامه بن جعفر (ت ٣٣٧ هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، مطبعة القاهرة، مصر، (د.ط)، ١٩٦٣م، ص٩.

(٤) ينظر: شهيد الأمة وشاهدها: للنعماني، القسم الثاني، ص٤٨.

وقد عُرفت أسرته في بعض الأزمان بعدة تسميات آخرها (آل الصدر)، ((فكانوا يلقبون: تارة بابي سبحة، وأخرى بآل حسين القطعي، والثالثة بآل عبد الله، وأربعة بآل أبي الحسن، وخامسة بآل شرف الدين وأخيرا بآل الصدر))[١].

نسبــهِ:

أما نسبه الشريف بأن(الآل الصدر) شجرة نسب يحتفظون بها تتصل بالرسول ﷺ وبالتحديد بالأمام السابع من أئمة أهل البيت عليهم السلام،الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن طريق ابنه إبراهيم المرتضى(ت ٢١٠هـ) فهو ((السيد محمد باقر بن السيد حيدر بن السيد إسماعيل بن السيد صدر الدين بن السيد صالح بن السيد إبراهيم(شرف الدين) بن السيد زين العابدين بن السيد علي نور الدين بن السيد حسين بن السيد محمد بن السيد حسين بن السيد علي بن السيد محمد بن السيد تاج الدين بن السيد محمد بن السيد عبدالله بن السيد احمد بن السيد حمزة بن السيد سعد الله بن السيد محمد بن السيد علي بن السيد عبدالله بن السيد محمد بن السيد طاهر بن السيد حسين بن السيد موسى بن السيد إبراهيم المرتضى بن السيد الإمام موسى بن جعفر عليه السلام))[٢].

أما والدة السيد الشهيد الصدر فهي العابدة التقية الصابرة بنت المرحوم آية الله الشيخ (عبد الحسين آل ياسين) سليلة الدين والعلم والتقى، وقد كان أبوها من أعاظم فقهاء عصره، ولم يكن للسيد الشهيد الصدر من الإخوة سوى آية الله السيد (إسماعيل الصدر) والعلوية الفاضلة الشهيدة آمنه الصدر(بنت الهدى)، وشاء لله أن يتوفى السيد حيدر والد مفكرنا الشهيد الصدر في ليلة الخميس السابع والعشرين من شهر جمادي الآخرة سنة ١٣٥٩هـ- ١٩٤٠م ودفن في الكاظمية المقدسة في مقبرة آل الصدر[٣].

---

(١) الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار(عرض لسيرته الذاتية ومسيرته السياسية والجهادية): محمد رضا النعماني ، توزيع مكتبة آل الصدر/قم،(د.ت)، ص٤٢، وينظر: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، محمد الحسيني، ص٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ص٤٢، وينظر كذلك: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، ص٣٦، واعتمد النعماني على (رضا الصدر) ابن عم الشهيد الصدر ، فيما ذكره من شجرة النسب.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٨، وكذلك، شهيد الأمة وشاهدها، ص٣٩.

وكان عمر السيد الشهيد الصدر آنذاك لا يزيد على ثلاثة أعوام فنشأ يتيماً محروماً من الحنان الأبوي، وقد رافق هذا الحرمان فقر المعيشة وتقول والدة الشهيد الصدر في ذلك ((لما توفي السيد رحمه الله بقينا تلك الليلة من دون عشاء لقلة ما في أيدينا، واستمر حالنا في تقشف وضيق لأكثر من شهر من وفاته))[1].

علماً أن السيد حيدر والد الشهيد الصدر كان من مراجع الشيعة في زمانه، مما يدل على زهده وابتعاده عن الدنيا، ولكن سرعان ما حوت شهيدنا الصدر أحضان دافئة وقلوب رحيمة غمرته بالعطف والرعاية وهي أسرة خاله الكبير عميد أسرة آل الصدر الشيخ رضا آل ياسين، وقد تميز الشهيد الصدر منذ نعومة أظافره بالنبوغ والعبقرية، وقد نشأ في مدينة الكاظمية المقدسة ودخل مدرسة (منتدى النشر الابتدائية) التي أسسها السيد(مرتضى العسكري، واحمد أمين) سنة ١٣٦٢ هـ ، وعمره يقارب تسعة أعوام يوم انتسابه اليها، وفي تلك الفترة المبكرة من عمره لفت وجوده انتباه معلميه ومدير المدرسة لما يتمتع به(قدس) من نبوغ وذكاء استثنائيين[2].

إلا أن الشهيد الصدر قرر ترك الدراسة في(منتدى النشر) والذهاب إلى النجف الأشرف مع عائلته لإكمال دراسته في الحوزة العلمية هناك بصحبة أخيه الأكبر(إسماعيل الصدر) الذي أكمل دراسته في الكاظمية المقدسة ليواصله على مستوى أعلى في حوزة النجف الأشرف، فهاجروا جميعهم إلى النجف وكان عام(١٣٦٥هـ – ١٩٤٥م)، ومن هذا التاريخ بدأت سيرة مفكرنا الشهيد الصدر العلمية في حوزة النجف الاشرف.

ودخل الشهيد الصدر إلى الحوزة العلمية في النجف الاشرف وهو لم يبلغ الثالثة عشر من عمره الشريف، وبما أن السلم الدراسي في الحوزة العلمية يتكون من ثلاث مراحل، الأولى تسمى (المقدمات) والثانية تسمى(السطوح) والثالثة ويطلق عليها(البحث الخارج)، وأن اجتياز الطالب للمرحلة الأخيرة (البحث الخارج) يجعله قادراً في عرف الحوزة على استنباط الإحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية، وكان بذلك قد بلغ مرحلة الاجتهاد.

---

(١) شهيد الأمة وشاهدها، محمد رضا النعماني ، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة لمؤتمر العالمي الشهيد الصدر ، مطبعة شريعت/ قم ، الناشر المؤتمر العالمي للشهيد الصدر ، ط/٢، ١٤٢٤هـ، القسم الأول، ص٣٩.

(٢) ينظر: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، ص٤٧.

فقد ابتدأ الشهيد الصدر تحصيله لبعض العلوم الحوزوية الأولية على يد أخيه الأكبر إسماعيل الصدر، وكان دراستها بشكل طبيعي وتدريجي بدءاً بمرحلة المقدمات ومروراً بمرحلة السطوح وانتهاءاً بمرحلة البحث الخارج، إلا أنه خطّ لنفسه منهجاً علمياً للتعاطي مع هذه المراحل الثلاث نظراً لرتابتها من وجهة نظره[١].

أي أنه (قدس) كان يدرس المناهج الدراسية الحوزوية لهذه المراحل الثلاث معتمداً على قدرته الذاتية وبالتباحث مع بعض أساتذته فيما أشكل عليه منها وهكذا حتى أنهاها كلها[٢].

شيوخهِ وأساتذتهِ:

وذكر السيد(كاظم الحائري) وهو أحد طلابه البارزين ومن المراجع الشيعة المعاصرين، أن أستاذة الشهيد الصدر قد تتلمذ على يد ثلة من أعلام الحوزة العلمية وأساتذتها آنذاك منهم[٣].

١-خاله آية الله الشيخ مرتضى آل ياسين.

٢-آية الله الشيخ مله صدر البادكوبي.

٣-آية الله الشيخ عباس الرميثي.

٤-آية الله السيد ابو القاسم الخوئي.

٥-آية الله الشيخ محمد تقي الجواهري.

وقد أنهى السيد الشهيد الصدر مرحلة البحث الخارج ولم يحضر بعدها لدى أساتذة البحث الخارج في(أصول الفقه) حوالي سنة ١٣٧٥هـ - ١٩٥٥م، كما أنهى حضور(أبحاث الفقه) نحو سنة ١٣٧٨ - ١٩٥٨م ، وشرع في تدريس البحث الخارج في(الأصول) سنة ١٣٧٩هـ- ١٩٥٩م، وبعد ذلك بسنتين قام بتدريس البحث الخارج في الفقه[٤].

تلامذتـهِ:

---

(١) ينظر: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق ، ص٦٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(٣) ينظر: الاجتهاد والتقليد في فكر السيد محمد باقر الصدر والسيد كاظم الحائري مع نبذه مختصرة عن حياتهما، ص٦٧.
(٤) ينظر: شهيد الأمة وشاهدها، مصدر سابق، القسم الأول، ص٦٦.

وتخرج على يديه عدد كبير من الطلبة الذين أصبحوا علماء ومراجع فيما بعد،ومن أبرزهم[1]:

١ – السيد كاظم الحائري.

٢– السيد محمود الهاشمي الشهرودي.

٣– السيد محمد محمد صادق الصدر.

٤– السيد محمد باقر الحكيم... وغيرهم.

مؤلفاته وآثاره:

كما أن له مؤلفات عدة في الفكر والعلوم الإسلامية منها:

١–فلسفتنا،١٩٥٩.

٢– اقتصادنا،١٩٦١.

٣– المدرسة الإسلامية،١٩٦٤.

٤– المدرسة القرآنية،١٩٦٥.

٥– الإسلام يقود الحياة،١٩٧٩.

٦–الأسس المنطقية للاستقراء،١٩٧١.

٧– غاية الفكر في علم أصول الفقه،١٩٥٥.

٨– فدك في التاريخ،١٩٥٥.

٩– بحث حول المهدي عليه السلام ،١٩٧١.

١٠– بحث حول الولاية،١٩٧١.

١١– الفتاوى الواضحة،١٩٧٦(رسالة علمية في العبادات والمعاملات)... وغيرها كثير جداً، بعضها صادرتها سلطة البعث[2].

(١) ينظر: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، مصدر سابق، ص٦٥.
(٢) ينظر: شهيد الأمة وشاهدها، ص١٢٨، وينظر: الاجتهاد والتقليد، مصدر سابق، ص٦٩.

دوره الجهادي والسياسي:

كما أن في حياة الشهيد الصدر جوانب جهادية وسياسية إذ إن إيمانه الشديد بضرورة إقامة الحكومة الإسلامية الرشيدة التي تحكم بما نزل الله ، والتي تبرهن للعالم الكافر والمتمثل آنذاك بالقطبين (الرأسمالي) و(الاشتراكي) وعلى((قدرة الإسلام في بناء الحياة الإنسانية النموذجية بل وتثبت أن الإسلام هو النظام الوحيد القادر على ذلك، ومن المؤكد أن كتب السيد الشهيد... استهدفت من اثبات ذلك على الصعيد النظري))[١].

فقام(قدس) بقيادة العمل الإسلامي وتأسيس حزب باسم(حزب الدعوة) ونظّر لهذا الحزب حتى يتمكن من تحقيق إقامة (الحكومة الإسلامية) وهي الهدف من تأسيسه، وفضلاً عن ذلك حاول(قدس) القضاء(حزب البعث) الحاكم في العراق وتفتيت كيانه وإنهاء وجوده، فأصدر فتواه((بتحريم الانتماء إلى حزب البعث، وبذلك يكون الشهيد الصدر قد دخل مرحلة الصدام المباشر مع نظام الحكم البعثي وقاد(قدس) السير لإكمال هذا الطريق من خلال خطاباته ونشاطاته السياسية المتعارضة مع مصالح البعث الحاكم فأقدمت حكومة البعث على اعتقاله عدة مرات كان أولها اعتقل في سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م))[٢].

استشهاده ووفاته:

إلا أنه لم يتوقف على نشاطه السياسي بمقارعته للنظام البعثي الظالم في العراق حتى اعتقل وأخته العلوية(بنت الهدى) الاعتقال الأخير في اليوم الخامس من شهر نيسان واعدم يوم٩/٤/١٩٨٠، ودفن في مقبرة وادي السلام في النجف الأشرف والى جانبه أخته العلوية الطاهرة (بنت الهدى) [٣].

فرحل مفكرنا الصدر مضحياً بدمه الطاهر من اجل المبادئ والقيم التي آمن بها وفي سبيل حرية أبناء شبعه وكرامتهم، فرحم الله شهيدنا الصدر.

(١) الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار، مصدر سابق، ص١٤٣.
(٢) شهيد الأمة وشاهدها، القسم الثاني، ص٥٩، وكذلك: لاجتهاد والتقليد، ص٧١.
(٣) ينظر: المصدر السابق، ص٣٢٦-٣٢٧، وكذلك: محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق، ص٢٢٩.

الفصـــل الأول

نظـريـــة المعرفـــــة

نظرية المعرفة

تُعد نظرية المعرفة من المباحث الأساسية في الفلسفة والحجر الأساس في بناء أي فلسفة عن الكون والحياة والإنسان، وبدون معرفة مصدرها الأساسي وحدودها وقيمتها، وكيفية إدراك هذه المعرفة؟ وماهية هذا الإدراك؟ لا يمكن بناء فلسفة متكاملة أو القيام بدراسة مهما كان لونها، وقد خصّ السيد الشهيد محمد باقر الصدر (قدس) نظرية المعرفة بالدراسة والبحث والنقد، وتضمّنت المذهب العقلي الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية، والمذهب التجريبي الذي ترتكز عليه الفلسفة الماركسية ومبدأ (الديالكتيك) الذي أشادت عليه الماركسية نظريتها في المعرفة الإنسانية، لذا سيتم تقسيم هذا الفصل على أربعة مباحث هي:

١- المبحث الأول: مصادر المعرفة.

٢- المبحث الثاني: حدود المعرفة.

٣- المبحث الثالث: قيمة المعرفة.

٤- المبحــث الرابـع: الإدراك.

المبحث الأول

مصـــــــــادر المعرفـــــــة

إن أصـالة أي معرفـة يتوقـف علـى المصـدر الأساسـي لهـا، ويُعـد مصـدر المعرفـة مـن أهـم الموضوعات في الفلسفة التي دارت حولها المناقشات ووضعت في تفسيرها النظريات قديماً وحديثاً، وما لم تحدد مصادر المعرفة السليمة لا يمكن بناء فلسفة صحيحة ومتكاملة، فلابد أن نضع يدنا على الأسس الأولى للمعرفة، بقسميها التصور والتصديق وبيان ومناقشة الشهيد الصدر لها ونقدها، لذا يكون هذا المبحث في مطلبين هما:

المطلب الأول: التصــور.

المطلب الثاني: التصديــق.

المطلـــب الأول

التـــصـــــــــــــور

في البداية يجب التفريق بين مفهوم المعرفة و مفهوم العلم.

وردت للمعرفة تعريفات عدة[١]، وهي على العموم تعني إدراك صور الأشياء والموجودات على ما هي عليه، والمعرفة مسبوقة بالجهل بخلاف العلم، وهذا يستدعي ذاتاً مُدرِكة وموضوعاً مُدرَكاً، أو هي العلم مطلقاً تصوراً كان أو تصديقاً، ويقال أيضاً على ((استتباب المحصول المُدرك خصوصاً إذا تكرر إدراكه فان المدرك إذا أدرك شيئاً فحفظ له محصولاً في نفسه ثم أدركه ثانياً وأدرك مع إدراكه له انه هو ذلك المدرك الأول، قيل لذلك الإدراك الثاني بهذا الشرط معرفة))[٢].

(١) ينظر: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: ص٧٩.
(٢) موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت (د. ت)، ص٨١.

وأحياناً يتداخل معنى المعرفة مع معنى العلم فيكون كلاً منهما مرادفاً للآخر من حيث أن كل منهما يعني إدراك صور الأشياء أو صفاتها أو المعاني المجردة سواء كان لها وجود خارج الذهن البشري أو لا، وهي كما عرّفها(عبد الرسول) ((إدراك الأمر الجزئي أو البسيط مطلقاً، أي عن دليل أو لا كما أن العلم إدراك الكلي أو المركب، لهذا يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله، ولهذا فسرت المعرفة بإدراك الجزئيات عن دليل كما انه لا يقال يعرف الله بل يقال يعلم الله لأن المعرفة تستعمل في العلم الموصوف بتفكر وتدبر))[١].

ومن هذا يتبيّن الفرق بينهما، فالمعرفة إدراك الجزئي والعلم إدراك الكلي، والمعرفة تستعمل في التصورات والعلم في التصديقات، وهي أخص من العلم والعلم أعم منها ولذلك فكل علم معرفة وليس كل معرفة علماً، لأن للعلم شروطاً لا تتوفر في كل معرفة، ونجد في المصنفات الفلسفية والكلامية قديماً مباحث في موضوع العلم والمعرفة لكن لم تظهر نظرية المعرفة بصفتها مبحثاً فلسفياً متخصصاً إلا في الفلسفة الحديثة مع أن موضوعاتها قد تناولها القدماء تحت موضوعات أخرى مثل (المنطق)، (الميتافيزيقيا)، (النفس)[٢].

– والتصور– عرّفه (الفارابي) بأنه ((تصور الشيء بما يخصه)) [٣] ، وقال (ابن سينا) هو ((حضور صورة الأشياء عند العقل))[٤]، أما(التفتازاني) فقد عرّفهُ من خلال حصره بأنه الإدراك ((المشروط بعدم الحكم)) [٥] ، ويرى (المظفر) هو الإدراك المباشر الخالي من الحكم[٦]، أي ليس له

(١) موسوعة مصطلحات جامع العلوم: عبد النبي عبد الرسول، مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت، ط/١، ١٩٩٧م، ص٨٦٣.
(٢) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج/٢، ص ٣٩٢ – ٣٩٣.
(٣) البرهان: لأبي نصر محمد الفارابي(ت ٣٣٩هـ)، تحقيق: ماجد فخري، مطبعة دار الشروق/ بيروت (د. ت)، ص٢١.
(٤) الشفاء: لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا(ت ٤٢٨هـ)، مراجعة: د. إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية/ القاهرة، ١٣٧١هـ – ١٩٥٢١م، ص١٧.
(٥) شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني(ت ٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية/ باكستان، ط/١ ، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م، ص١٩.
(٦) ينظر: المنطق، للمظفر، ص١٣. وينظر: خلاصة المنطق، للفضلي ، ص١١.

قيمة موضوعية لأنه لا يدل على وجود الشيء موضوعاً خارج الذهن، أما الشهيد الصدر فعّرفه، بأنه ((الإدراك الساذج)) [1]، أي الإدراك المجرد البسيط للشيء.

والتصور عادةً يقسم على قسمين:

١-**تصور بسيط أو ضروري:** كتصورنا لمعنى الشيء، ولمعنى الوجود،ولمعنى الحرارة، وغيرها.

٢-**تصور مركب أو نظري:** كتصورنا لمعنى حقيقة الكهرباء وكتصورنا لنهر من لبن أو الناتج من جمع تلك التصورات البسيطة، فتصورنا لنهر من لبن ناتج من تصورنا لنهر من ماء وتصورنا لكأس من لبن[2].

وحاولت جميع الفلسفات قديماً وحديثاً معرفة المصدر الحقيقي للتصور وتفسير انبثاقه في الذهن البشري، ومنها الفلسفة الإسلامية التي فسرت التصور بأن العقل هو الأساس في انتزاع المفاهيم والتصورات وتطويرها، وهذا ما يسمى بـ(نظرية الانتزاع)،والفلسفة الماركسية التي آمنت بأن الحس هو الأساس الوحيد للتصورات والمفاهيم وهذا ما يسمى بـ(النظرية الحسية)، ولذا سيكون هذا المطلب على فرعين هما:

- الفرع الأول: النظرية الحسية.
- الفرع الثاني: نظرية الانتزاع.

الفرع الأول: النظرية الحسية:

تؤمن الماركسية بأن الإحساس هو الممون الوحيد للذهن البشري بالتصورات والمعاني المختلفة، ويُعد (جون لوك) هو المبشر الأول بالنظرية الحسية، وترى هذه النظرية بأن جميع المعارف نحصل عليها من التجارب عن طريق الحواس، ولا شيء في العقل سوى ما تنقله له الحواس، فيقول(لوك) ((إن العقل يكون عند ولادة الطفل كالصفحة البيضاء خالياً من كل شيء، وتأخذ الحواس والتجارب

(١) فلسفتنا: محمد باقر الصدر، مطبعة السرور، الناشر: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي/إيران، ط/٢،١٤٣٢-٢٠٠٢م، ص٥١، وص٦٢.
(٢) ينظر: المصدر السابق،ص١٨، وكذلك: فلسفتنا، ص٥٢، وخلاصة المنطق، للفضلي، ص١٤.

في الكتابة على الصفحة بوسائل كثيرة، إلى أن تلد الحواس الذاكرة والذاكرة تلد الآراء، وكل هذا يؤدي إلى النتيجة المفزعة، وهي انه باعتبار أن الأشياء المادية وحدها هي التي تؤثر على حواسنا، فنحن لا نعرف شيئاً سوى المادة، فإذا كانت الحواس هي وسائل الأفكار، عندئذ تكون المادة بالضرورة هي التي يستمد منها العقل أفكاره وآراءه))[1].

ورفض(لوك) مفاهيم (ديكارت)[*] عن الأفكار الفطرية محاولاً إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحس، بأنه لو كان ذلك صحيحاً للزم وجود هذه المبادئ الفطرية عند جميع الناس ولما اختلفت هذه المبادئ من شعب إلى آخر فيقول: ((لو كان المذهب الغريزي صحيحاً لما كان هناك حاجة للبحث عن الحقيقة بالملاحظة والاختبار وان ديكارت متفق مع مذهبه الغريزي ويستبعد كل ما يأتي عن طريق الحواس، ولو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزة للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس – حتى من بين المثقفين – يعرفون المبادئ النظرية مثل مبدأ الذاتية ومبدأ عدم التناقض... وأن هذه المبادئ – من أخلاقية وقانونية – تختلف من شعب إلى شعب ومن دين إلى دين))[2].

وعليه يعتقد(لوك) أن المعرفة البشرية كلها تفسر بالحس وحده وليس سواه وأن الأفكار والمعاني قسمان:

الأول: المعاني البسيطة – هي ثلاث طوائف وتكون إما مكتسبة بالتجربة الظاهرة أو الباطنة وتكون إما بالحواس الظاهرة، أو مدركة باطناً أو تجمع بينهما فتكون ثلاث طوائف: ((أولاها المعاني المحسوسة بالحواس الظاهرة، مثل قولنا: بارد ، صلب.. والطائفة الثانية المعاني المدركة باطناً، وهي التي ترجع إلى الذاكرة والانتباه والإرادة، والطائفة الثالثة المعاني المحسوسة والمعاني المدركة باطناً معاً، مثل معاني الوجود والوحدة والدوام..))[3].

---

(١) قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي: ول ديورانت، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف/ بيروت، ط/٦، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م، ص١٣٢.

(*) رينيه ديكارت: (١٥٩٦- ١٦٥٠م) فيلسوف فرنسي كبير، يُعد أبو الفلسفة الحديثة من أهم مؤلفاته(مقال في المنهج، تأملات في الفلسفة الأولى)، ينظر: أقدم لك الفلسفة، ص٥٨ – ٥٩.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، الناشر شركة كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة/ مصر، (د. ت)، ص١٤٨.

(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة: مصدر سابق، ص١٤٩.

الثاني: المعاني المركبة – وهي التي تصنعها النفس وتكون طائفتين: الأولى وتصنع فيها النفس المعاني البسيطة في معنى شيء واحد، والثانية تؤلف فيها النفس هذه المعاني بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة فيقول: ((أما المعاني المركبة فالنفس فيها فاعلة إذ أنها هي التي تصنعها، وهذه المعاني طائفتان: طائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة في معنى شيء واحد مثل الذهب أو معنى الإنسان، وطائفة تؤلف فيها النفس المعاني البسيطة بحيث تمثل مع ذلك أشياء متمايزة، كمعنى البنوة يجمع بين معنى الابن ومعنى الأب، وكمعنى العلة يجمع بين معنى شيء موجِد ومعنى شيء موجد منه))[١].

وتبنت الماركسية النظرية الحسية تمشياً مع فكرها المادي، مفسرة الإدراك البشري على أنه انعكاس للواقع الموضوعي الذي يحصل عن طريق الحواس ومن ثم فإن ما يخرج عن نطاق الانعكاسات الحسية لا يمكن أن يتعلق به الإدراك لأن الجزئيات الموضوعية هي مصدر شعورنا الوحيد فيقول: (بوليتزر)[*] ((تعني الفرضية الماركسية أن لا مصدر لمضمون وعينا إلا الخواص الموضوعية التي تبدو في الظروف الخارجية التي نعيش فيها والتي نشعر بها في أحاسيسنا))[٢].

ويجيب أيضاً متسائلاً عن بداية الوعي البشري ((من أين يبدأ الوعي والفكر؟ يبدأ من الإحساس بتأثير حاجاته الطبيعية))[٣].

ويرى (أنجلز) أن الواقع الوحيد هو العالم المادي الذي يأتي عن طريق الحواس فيقول: ((العالم المادي الذي ندركه بحواسنا والذي ننتمي إليه هو الواقع الوحيد))[٤].

ووصف الشهيد الصدر هذه النظرية بأنها عاجزة عن تفسير مجموعة من مفاهيم الذهن البشري كمفهوم العلة والمعلول، الجوهر والعرض، الإمكان والوجوب.. وغيرها من المفاهيم محاولة إرجاع

---

(١) المصدر نفسه: ص١٥٠.

(*) **جورج بوليتزر:** (١٩٠٣– ١٩٤٢م) مفكر ماركسي هنغاري الأصل له عدة مؤلفات من أهمها (مبادئ أولية في الفلسفة، أصول الفلسفة الماركسية بالاشتراك مع آخرين، الثورة والثورة المضادة، الفلسفة والأساطير)، ينظر: مبادئ أولية في الفلسفة، ص٧– ١٠.

(٢) أصول الفلسفة الماركسية: مصدر سابق ،ج/١، ص١٨٣.

(٣) المصدر نفسه: ج/١، ص١٨٦.

(٤) لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: فردريك انجلز، ترجمة: اليأس شاهين، دار التقدم/ موسكو، ١٩٨٧م، ص٤٨.

جميع هذه المفاهيم والتصورات إلى الحس، فمثلاً مفهوم العليّة هو تأثير إحدى الظاهرتين في الأخرى وحاجة الظاهرة الأخرى إليها في وجودها، مثل انجماد الماء وارتفاع درجة البرودة،وغيرها[١].

فمحاولتهم نفي العليّة واعدّها مبدأ حسياً يمكن توضيحه بالتجربة قد انتقدها الشهيد الصدر قائلاً: ((مهما نادوا بذلك فلن يحالفهم التوفيق مادمنا نعلم أن التجربة العملية لا يمكن أن تكشف بالحس إلا الظواهر المتعاقبة، فنستطيع بوضع الماء على النار أن ندرك حرارة الماء وتضاعف هذه الحرارة وأخيراً بغليان الماء، وأما أن هذا الغليان منبثق عن بلوغ الحرارة درجة معينة فهذا ما لا يوضحه الجانب الحسي من التجربة، وإذا كانت تجاربنا الحسية قاصرة عن كشف مفهوم العلية فكيف نشأ هذا المفهوم في الذهن البشري وصرنا نتصوره ونفكر فيه))[٢].

وذهب (هيوم)[*] إلى أن مبدأ العلية بمعناه الدقيق لا يمكن أن ندركه بالحس، فأنكره بوصفه علاقة ضرورة وفسره بأنه مجرد اقتران أو تعاقب طرديين بين الظاهرتين يعود إلى قوانين (تداعي المعاني) لأن ((العلة شيء كثر بعده تكرار شيء آخر حتى ان حضور الأول يجعلنا دائماً نفكر في الثاني))[٣].

وبيّن ذلك(هيوم) بمثال تصادم كرتي البلياردو أنه ليس بين حركة الكرة الأولى ما يبين على ضرورة تحرك الثانية فيقول: ((فأنا أرى كرة بلياردو تتحرك، فيصادف كرة أخرى، فتتحرك هذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرك الثانية، والحس الباطن يدلني على أن حركة الأعضاء في تعقب أمر الإرادة، لكني لا أدرك به إدراكاً مباشراً علاقة ضرورية بين الحركة والأمر))[٤].

---

(١) ينظر: فلسفتنا، مصدر سابق ، ص٥٩– ٦٠.
(٢) المصدر نفسه : ص٦٠.
(*) **دايفيد هيوم:** (١٧١١– ١٧٧٦م) فيلسوف انكليزي وأول من وضّح السببية وله عدة مؤلفات من أبرزها (دراسة في الطبيعة البشرية)، ينظر: حكمة الغرب،ح/٢، ص٩٧ – ١٠٠.
(٣) تاريخ الفلسفة الحديثة، ص١٨٣،و ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم: د. مصطفى إبراهيم مصطفى، ص٣٢٨.
(٤) المصدر نفسه : ص١٨٣.

ويرى(هيوم) أن كنه العلاقة بين تعاقب ظاهرتين هي مجرد عادة فيقول: ((النزعة التي ينتجها عرف الانتقال من موضوع إلى فكرة موضوع آخر تلازمه عادة))[١].

وعليه يرى(هيوم) لا داعي لمعرفة من هو العلة ومن هو المعلول مادامت لا توجد بينهما علاقة سببية، فيقول: ((لا يمكن أن يهمنا إطلاقاً أن نعرف أن هذه المواضيع هي علل وتلك هي معلولات، إذا كانت العلل والمعلولات تستوي لدينا))[٢].

وإن إنكار(هيوم) لمبدأ العليّة لا يحل مشكلة تفسير المفاهيم غير المحسوسة التي تواجه النظرية الحسية.

وفنّد الشهيد الصدر إنكار(هيوم) لمبدأ العليّة كحقيقة موضوعية وعدم تصديقه بأنه قانون من قوانين الواقع الموضوعي الذي يفسر العلاقة الضرورية بين تعاقب ظاهرتين وليس مجرد تداعٍ للمعاني فيقول: ((ولكن مبدأ العلية كفكرة تصديقيه شيء، ومبدأ العلية كفكرة تصورية شيء آخر، فهب إنا لم نصدق بعلية الأشياء المحسوسة بعضها لبعض ولم نكون عن مبدأ العلية فكرة تصديقيه، فهل معنى ذلك إننا لا نتصور مبدأ العلية أيضاً؟ وإذا كنا لا نتصوره فما الذي نفاه (هيوم) وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟ فالحقيقة التي لا مجال لإنكارها هي إننا نتصور مفهوم العلية سواء أصدقنا بها أم لا، وليس تصور العلية تصوراً مركباً من تصور الشيئين المتعاقبين، فنحن حين نتصور علّية درجة معينة من الحرارة للغليان لا نعني بهذه العلّية تركيباً اصطناعياً بين فكرتي الحرارة والغليان بل فكرة ثالثة تقوم بينهما، فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحس إذا لم يكن للذهن خلاقية لمعان غير محسوسة؟))[٣].

ويرى الباحث السيد (عمار أبو رغيف) أن الشهيد الصدر في كتابه(فلسفتنا) وافق الشهيد (مرتضى مطهري) في كتاب(أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)[*] في تسلسل البحث وأسلوب النقد

---

(١) التجريبية والذاتية وفقاً لهيوم: جيل دولوز، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت، ط/١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م، ص١٤٩.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩٩.

(٣) فلسفتنا: مصدر سابق، ص٦١.

(*)**هذا الكتاب:**عبارة عن مجموعة من المقالات للعلامة (محمد حسين الطباطبائي)"ت١٤١٢ هـ "، وقام تلميذه الشهيد (مطهري) في ترتيبها وتوضيحها والتعليق عليها والإضافة لها وإخراجها بهذه الصورة، ينظر:أسس الفلسفة والمذهب الواقعي،ج/١،ص٢٥.

للنظرية الحسية، قائلاً: ((بالنسبة للموقف من الاتجاه الحسي، فقد تطابق البحث في فلسفتنا مع أسس الفلسفة في تسلسل البحث وأسلوب النقد))[١].

ويوافق الباحث السيد(عمار أبو رغيف) فيما رآه، وان من يطالع الكتاب[٢] المذكور يلاحظ ذلك، إلا أن طرح الشهيد الصدر للأفكار ومناقشتها جاء موجزاً منظماً، خلافاً للشهيد (مطهري) الذي شتت التعليق بحديث مسهب في شرح الآراء.

الفرع الثاني: نظرية الانتزاع:

يأخذ الشهيد الصدر بـ(نظرية الانتزاع) ويتبناها وهي نظرية الفلاسفة المسلمين بصورة عامة كـ(الفارابي(٢٦٠ – ٣٣٩هـ) وابن سينا(٣٧٠ – ٤٢٨هـ) وابن رشد (٥٢٠ – ٥٩٥هـ))، وغيرهم.

ويعتقد الفلاسفة المسلمون أن نفس الإنسان عالمة بالقوة منذ ولادته ومن ثم تبدأ المعرفة عن طريق الحواس وهذه الحواس لا تدرك غير الجزئيات ومن هذه الجزئيات يتشكل إدراك الكليات فيقول (الفارابي): ((إن الطفل نفس عالمة بالقوة ولها حواس آلات الإدراك، وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات، وعن الجزئيات تمثل الكليات))[٣].

وآلات الحس التي تتم بها المعرفة الحسية (إدراك الجزئي) يقسمها (ابن سينا) على نوعين، ظاهرة وهي آلات الحس الخمس، وباطنه وهي الحس المشترك نتيجة اشتراك هذه الآلات الخمس فيقول: ((الحواس نوعان: ظاهرة وباطنه، الحواس الظاهرة خمس (اللمس والذوق والشم والسمع والبصر) ولكل حاسة منها عضو ظاهر تعمل به.. ثم هناك الحس المشترك ولا عضو ظاهر له، وإنما هو نتيجة اشتراك الحواس الخمس، ولولا الحس المشترك مثلاً ما كنا أحسسنا بلون العمل إبصاراً، أي من طريق البصر، حكمنا بحلاوته، وإن لم نحس حلاوته فعلاً))[٤].

---

(١) نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر: عمار أبو رغيف، الناشر: مركز رعاية الدراسات الجادة/ إيران، (د. ت)، ص٣٤.
(٢) ينظر: أسس الفلسفة والمذهب الواقعي،الطباطبائي، ج/١، ص٧٥ – ١٠٨.
(٣) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين:لأبي نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه: د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت/لبنان، ط/٢، ١٩٨٦م، ص٩٨.
(٤) الشفاء: مصدر سابق، ص٣٦.

ويلخص الشهيد الصدر هذه النظرية بتقسيم التصورات الذهنية إلى تصورات أولية وهي أساس التصور الذهني عند الإنسان وتتولد من الإحساس المباشر بالأشياء عن طريق آلات الحس، والإحساس بهذه الأشياء يكون السبب في وجود فكرة عنه في الذهن البشري ومن هذه الأفكار والمعاني تتشكل القاعدة الأولية للتصور التي ينشئ منها الذهن التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء وهو الذي تطلق عليه النظرية بلفظ(الانتزاع)[١].

ويتبيّن أن ما يسميه الشهيد الصدر التصورات الأولية (المعرفة الحسية) هي عند الفلاسفة المسلمين ما يسمى إدراك الجزئي وهو إدراك صورة الشيء غير مجرد من لواحقه، وما يسميه الصدر (قدس) التصورات الثانوية (المعرفة العقلية) عندهم يسمى إدراك الكلي وهو إدراك صورة الشيء مجرداً من لواحقه وعليه((فان المعرفة الحسية لا تدرك المعنى صرفاً مجرداً من لواحق المادة))[٢].

وينتج عن التصورات الثانوية الأفكار والمعاني، وهذه الأفكار كما يصفها (ابن سينا) هي جهد واعٍ لحركة النفس مستعينة عليها بالتخيل معتمد على المخزون في الذاكرة من معارفها السابقة[٣].

وهذه الأفكار والمفاهيم الجديدة المستنبطة من التصورات الأولية هي معقولات– مجردات– خارجة عن نطاق الحس، والعقل يقوم بعملية استخلاص هذه المجردات من جزئياتها وإدراكها كمعقولات، لأن العقل كما يقول(الفارابي) هو ((قوة إدراك المجردات، والمعقولات (المجردات) موجودة بالقوة في الصور المحسوسة))[٤].

لهذا سميت هذه النظرية بـ(الانتزاع) لأن العقل يقوم بانتزاع هذه المجردات من موادها فتصير معقولات بالفعل بعد أن كانت معقولات بالقوة، فالعقل كما يقول (الفارابي) ((إذا حصلت فيه المعقولات التي انتزعها عن المواد، صارت تلك المعقولات، معقولات بالفعل، وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة))[٥].

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٦١ – ٦٢.
(٢) محاضرات في الفلسفة الإسلامية (نظرية المعرفة في ثوب جديد): محمد محمد الحاج حسن الكمالي، مؤسسة الفاو للنشر والتوزيع، ط/١، ١٩٩١م، ص١٤٢.
(٣) ينظر: الشفاء ، ص٣٧.
(٤) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين:مصدر سابق، ص٣٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٨٦.

ويبيّن (الفارابي) أن عملية انتزاع المجردات (المعقولات) عن موادها وتحويلها من معقولات بالقوة إلى معقولات بالفعل تكون على ثلاث درجات ((الأولى يجرد العقل ماهية الجسم الطبيعي مما يلابسها من الأعراض والصفات الشخصية، كأن يجرد الإنسانية من سقراط... إلى غير ذلك مما يضاف إليه ولا يدخل في معنى (الإنسان)، في الثانية يجرد العقل من الجسم السطوح والحجوم والخطوط ويترك ما ذلك... وفي الثالثة يترك العقل الشكل أيضاً والمادة بالإطلاق ولا يستبقي من الشيء إلا كونه موجود، والمعاني اللازمة للوجود، مثل الجوهر والعرض والعلة..الخ))[١].

ويرى (ابن رشد) ان إدراك(المعقولات) هو بتركيب بعض هذه المجردات على بعض فيكون ما يسمى (التصور)، أو تحكم بعض هذه المجردات على بعض يتكون ما يسمى بـ (التصديق) وليس ((إدراك المعنى مجرداً من الهيولي فقط، بل أن تركب بعضها إلى بعض ونحكم ببعضها على بعض، وذلك أن التركيب هو ضرورة من فعل مدرك البسائط، والفعل الأول يسمى تصوراً والفعل الثاني يسمى تصديقاً))[٢].

ويرى أيضاً لولا قيام العقل بانتزاع الصورة من مادتها (الهيولى)[*] وتعقل ماهيات الأشياء لما وجدت معارف فيقول: ((أما العقل فشأنه انتزاع الصورة من الهيولى وتصورها مفردة على كنهها، وبذلك أمكن له أن يعقل ماهيات الأشياء وإلا لم تكن هاهنا معارف أصلاً))[٣].

ومن المفاهيم التي لا تدرك بالحس وإنما ينتزعها العقل وتعدّ من أساسيات المعرفة مفهوم (العلّية) وهي العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول وعليها كما يعبّر (ابن رشد) يصبح علمنا بالشيء المعلوم حقيقياً إذا علمنا علته الموجبة لوجوده لأنه طبقاً لمبدأ العلّية لا يمكن أن يتخلف عن علته فيقول: ((فنحن نعلم الشيء علماً حقيقياً في الغاية متى علمنا الشيء لا لأمر عارض، بل متى علمناه بالعلة الموجبة لوجوده، وعلمنا أنها علته وأنه لا يمكن أن يوجد دون تلك العلة))[٤].

---

(١) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين: ص٣٤.
(٢) رسائل ابن رشد (تلخيص كتاب النفس): لابن رشد (ت٥٩٥هـ)، تحقيق: د. احمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠، ص٩٨.
(*) الهيولى: لفظة يونانية بمعنى الأصل أو المادة الأولى، ينظر: المعجم الفلسفي، ج/٢، ص٥٣٦.
(٣) المصدر السابق: ص٥٨.
(٤) شرح البرهان لأرسطو (تلخيص كتاب البرهان): لابن رشد، تحقيق وشرح وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، قسم التراث العربي/ الكويت، ط/١، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م، ص١٤٨.

ويرى الشهيد الصدر أن نظرية الانتزاع تتسق مع البرهان والتجربة وبإمكانها تفسير جميع المفردات التصورية ومنها المفاهيم التي لا تدرك بالحس، كمفهوم (العلّية) وغيرها من المفاهيم التي فشلت النظرية الحسية وعلى رأسها الماركسية أن تجد لها تفسيراً حقيقياً فيقول: ((على ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والوحدة، في الذهن البشري إنها كلها مفاهيم انتزاعية يبتكرها الذهن على ضوء المعاني المحسوسة، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين – ظاهرتي الغليان والحرارة – آلاف المرات ولا نحس بعلّية الحرارة للغليان مطلقاً، إنما الذهن هو الذي ينتزع مفهوم العلّية من الظاهرتين اللتين يقدمهما الحس إلى مجال التصور))[١].

ويمكن التعليق على ما تقدم أنه لا أثر لنصوص أصحاب هذه النظرية وإنما قدّم الشهيد الصدر تلخيصاً موجزاً عن(نظرية الانتزاع) لا يتناسب وحجم النظرية،وما وجد من نصوص هو من جهد الباحث،كما أن نقد الشهيد الصدر (قدس) للتصور عند الحسيين وبيان عجزهم عن تفسير المفاهيم التي لا تدرك بالحس هو منطلق من متبنيات(نظرية الانتزاع) وفهمه لها، وهذا ما يؤكده الشهيد الصدر بقوله: ((فعلى ضوء هذه النظرية نستطيع أن نفهم كيف انبثقت مفاهيم العلة والمعلول، والجوهر والعرض، والوجود والعدم في الذهن البشري))[٢].

وعليه فإن النقد الذي وجهه الشهيد الصدر(قدس) للحسيين لا يمثل وجهة نقده الخاصة وإنما يمثل وجهة نقد من سبقه من الفلاسفة المسلمين أصحاب (نظرية الانتزاع).

المطلب الثاني

التصـــــديـــــــــق

وهو المصدر الثاني من مصادر المعرفة المقابل للتصور، وهو الإدراك الذي ينطوي على حكم وتصديق وبه يحصل الإنسان على معرفة موضوعية[٣] .

---

(١) فلسفتنا: ص٦٢.
(٢) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٣) ينظر: المنطق، مصدر سابق، ص١٣–١٤.

وعرّفه (ابن سينا) ((هو أن يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها انها مطابقةٌ لها))[١]، وقيل إن العلم إن خلا عن الحكم فتصور وإلا فتصديق[٢]، وعرّفه الشهيد الصدر(قدس) بأنه ((الإدراك المنطوي على حكم.. كتصديقنا بأن الحرارة طاقة مستوردة من الشمس))[٣].

مما تقدم يتضح أن الإدراك إن خلا عن الحكم فتصور وإن اقترن بحكم فتصديق، ويُعد التصديق أساس المعرفة الإنسانية وركيزتها التي يقوم عليها صرح العلم والمقياس الرئيس في تمييز الحقيقة من غيرها، وقام الشهيد الصدر في دراسة التصديق على المذهبين، التجريبي الذي ترتكز عليه الماركسية، والعقلي الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية، لذا سيكون تقسيم هذا المطلب على فرعين هما:

الفرع الأول: المذهب التجريبي.

الفرع الثاني: المذهب العقلي.

الفرع الأول: المذهب التجريبي:

تؤمن الماركسية بأن التجربة هي المصدر الأول لجميع المعارف البشرية، وهي المقياس العام في كل المجالات والأساس الوحيد للحكم الصحيح، والتجريبيون يرفضون أن تكون التجربة مسبوقة بمعارف عقلية ضرورية، فيقول(هيوم) ((إن المعرفة لا تبدأ مع التجربة بل تشتق منها))[٤].

ويُعد (لوك) أول من طبق الاتجاه التجريبي في العصر الحديث والمنهج العلمي في الفلسفة، في حين يُعد (هيوم) قمة الفلسفة التجريبية الانكليزية ومخلص الموقف التجريبي مما رأى فيه من عناصر غير تجريبية[٥].

---

(١) الشفاء: مصدر سابق، ص١٧.
(٢) ينظر: شرح المقاصد في علم الكلام، مصدر سابق، ص١٩.
(٣) فلسفتنا : ص٥١.
(٤) التجريبية والذاتية وفقاً لهيوم: ص١٧٣.
(٥) ينظر: الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم: ص٢٨١ – ٣٢١.

وبما أن المذهب التجريبي يعتمد على التجربة ويرفض المعارف العقلية الضرورية، يرى الشهيد الصدر أن ((طاقة الفكر البشري تحدد بحدود الميدان التجريبي عكس المذهب العقلي تماماً وبالتالي يصبح من العبث كل بحث ميتافيزيقي، وكذلك السير الفكري للذهن البشري عند التجريبيين يكون من الخاص إلى العام من حدود التجربة الضيقة إلى القواعد الكلية والقوانين العامة عكس ما يعتقده المذهب العقلي بأن الفكر يسير دائماً من العام إلى الخاص))[١].

ويرفض الشهيد الصدر المذهب التجريبي لعدة أسباب:

أولاً: إن قاعدة (التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة) وهي معرفة أولية سابقة على التجربة مادامت كذلك ((بطل المذهب التجريبي الذي لا يؤمن بالمعارف الأولية، وثبت وجود معلومات إنسانية ضرورية بصورة مستقلة عن التجربة، وإذا كانت هذه المعرفة محتاجة إلى تجربة سابقة فمعنى ذلك إنّا لا ندرك في بداية الأمر أن التجربة مقياس منطقي مضمون الصدق، فكيف يمكن البرهنة على صحته واعتباره مقياساً بتجربة مادامت غير مضمونة الصدق بعد؟!))[٢].

ثانياً: يعجز المفهوم الفلسفي المرتكز على المذهب التجريبي عن إثبات المادة لأنها لا يمكن الكشف عنها بالتجربة الخالصة ((بل كل ما يبدو للحس في المجالات التجريبية إنما هو ظواهر المادة وأعراضها وأما نفس المادة بالذات – الجوهر المادي الذي تعرضه تلك الظواهر والصفات – فهي لا تدرك بالحس... ولأجل ذلك أنكر عدة من الفلاسفة الحسيين التجريبيين وجود المادة فالسند الوحيد لإثبات المادة هو معطيات العقل الأولية، ولولاها لما كان في طاقة الحس أن يثبت لنا وجود المادة وراء الرائحة الذكية واللون الأحمر والطعم الخاص للوردة))[٣].

ثالثاً: استناداً إلى مفهوم الاستحالة والذي يعني عدم إمكان وجود الشيء، والشيء المستحيل هو الذي لا يمكن للتجربة أن تكشف عنه وقصارى ما يتاح للتجربة أن تدلل عليه هو عدم وجوده، ولكننا نفرق بين نوعين من القضايا مثل إمكانية اصطدام القمر أو وجود بشر في المريخ فإن هذه القضايا لم تقع ولكنها جائزة ذاتياً أما القضايا مثل وجود مثلث له أربعة أضلاع أو وجود جزء أكبر من الكل

---

(١) فلسفتنا : ص٦٧.
(٢) المصدر نفسه : ص٦٨.
(٣) المصدر نفسه : ص٦٨ – ٦٩.

فهذه القضايا ليست معدومة فحسب بل لا يمكن أن توجد مطلقاً، وهذا الحكم بالاستحالة لا يمكن تفسيره إلا على أساس المذهب العقلي بأن يكون من المعارف العقلية المستقلة عن التجربة[١].

وعليه يضع الشهيد الصدر التجريبيين بين خيارين لا ثالث لهما:

الأول: أما أن يعترفوا باستحالة أشياء كقضايا الطائفة الثانية مثل وجود مثلث لهُ أربعة أضلاع ، فإن آمنوا باستحالة مثل هذه القضايا كان هذا الإنكار مستنداً إلى معرفة عقلية مستقلة عن التجربة.

الثاني: إما أن ينكروا مفهوم الاستحالة عن الأشياء جميعاً، وإن أنكروا مفهوم الاستحالة فإن التناقض لم يكن مستحيلاً ،أي صدق القضية وكذبها في لحظة واحدة وهذا يؤدي إلى انهيار جميع المعارف والعلوم وعدم تمكن التجربة من إزاحة الشك، لأن التجارب والأدلة مهما تضافرت على صدق قضية علمية معينة، لا يمكن أن نجزم بأنها ليست كاذبة مادام من الممكن أن تتناقض الأشياء وتصدق القضايا وتكذب في وقت معاً[٢].

رابعاً: كما عجزت النظرية الحسية عن إعطاء تعليل صحيح للعلية كفكرة تصورية كذلك عجز المذهب التجريبي عن البرهنة عليها بصفتها مبدأ وفكرة تصديقيه، فالتجربة لا تكشف لنا عن هذه الضرورة القائمة بين ظاهرتي غليان الماء إذا صار حاراً بدرجة مائة أو انجماده حين تنخفض درجة حرارته إلى الصفر، ومهما كررنا استعمال التجربة لن نحصل إلا على التعاقب، ولن تتمكن التجربة أن تبين ضرورة هذا التعاقب[٣].

ويبيّن الشهيد الصدر إن المبادئ الضرورية مثل عدم التناقض وغيره تحصل للإنسان بالتدريج بوساطة الحركة الجوهرية في النفس وليس بسبب التجارب الخارجية فيقول: ((بل التدرج إنما هو باعتبار الحركة الجوهرية والتطور في النفس الإنسانية، فهذا التطور والتكامل الجوهري وهو الذي يجعلها تزداد كمالاً ووعياً للمعلومات الأولية والمبادئ الأساسية فيفتح ما كمن فيها من طاقات وقوى.

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٦٩ – ٧٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٧٠ – ٧١.

إذن النفس الإنسانية تنطوي بالقوة على تلك المعارف الأولية، وبالحركة الجوهرية يزداد وجودها شدة، حتى تصبح تلك المدركات بالقوة مدركات بالفعل))[١].

ويميز الشهيد الصدر بين رأيين في المذهب التجريبي:

الأول: يقول بمرحلة حسية واحدة وهي مرحلة الإحساس والتجارب البسيطة.

والآخر: يقول بأن المعرفة خطوتان: الخطوة الحسية والخطوة العقلية، وهذا الرأي هو الذي تبنته الماركسية لكنها لحظت أنه سوف يؤدي بها إلى المذهب العقلي لأنه يفرض ميداناً للمعرفة خارج إطار التجربة فوضعته على أساس وحدة النظرية والتطبيق وعدم الفصل بينهما، وبذلك حفظت للتجربة مقامها في المذهب التجريبي[٢]

وتعتقد الماركسية أن المعرفة البشرية ليست تفسيراً لمعطيات الحس فقط، بل لها مرحلتان هما النظرية والتطبيق، أو المرحلة الحسية والمرحلة العقلية، وبيّن لنا (بوليتزر) ذلك، فيقول: ((ليست المعرفة في نظر النزعة المادية عملية يفسر بواسطتها الذهن معطيات الحواس، بل عي عملية معقدة يتكون بواسطتها انعكاس الواقع في دماغ الإنسان، ونعلم ان هذه العملية تتضمن درجتين مختلفتين نوعياً: الدرجة الحسية والدرجة العقلانية أو التطبيق العملي والنظرية))[٣].

ويؤكد (ماوتسي تونغ) أن المادية الجدلية تجعل النشاط العملي (التطبيق) في المقام الأول في المعرفة، وترفض فصل التطبيق عن المعرفة العلمية، فيقول: ((إن نظرية المعرفة الخاصة بالمادية الجدلية تنصب النشاط العملي في المحل الأول، وتؤكد أن المعرفة العلمية لا يمكن أن تنفصل مطلقاً عن النشاط العملي وترفض سائر النظريات التي تنكر أهمية النشاط العملي أو تفصل عنه، وهكذا يقول لينين: إن النشاط العملي أعلى من المعرفة (النظرية) لأنه لا يتمتع بفضيلة الشمول فحسب، بل بفضيلة الواقع المباشر أيضاً))[٤].

---

(١) ينظر: فلسفتنا ، ص٧٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٧٩.
(٣) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص٢١٦.
(٤) المؤلفات المختارة: ماوتسي تونغ، ترجمة: د. فؤاد عرب، دار دمشق للطباعة والنشر، ط/٢، ١٩٦٥م، ج/١، ص٤٠٤.

وانتقد الشهيد الصدر وحدة النظرية والتطبيق التي تقول بها الماركسية، بأن العقل لو لم يكن يملك معلومات سابقة لم يتمكن أن يضع النظرية على ضوء الإدراكات الحسية، وأن يستنتج مفهوماً خاصاً من الظواهر المحسوسة بالتجربة، ويوضح ذلك بأن التجربة تعكس ظواهر الأشياء ولا تكشف عن جوهرها وقوانينها مهما كررنا التجربة وأعدنا التطبيق العملي لن نحصل إلا على أعداد جديدة من الظواهر السطحية، وهي لا تؤدي إلى تكوين مفهوم عقلي خاص عن الشيء الخارجي، وعليه تكون الخطوة الأولى ليست كافية لنقل الإنسان بصورة طبيعية أو ديالكتيكية إلى الخطوة الثابتة للمعرفة الحقيقية[١].

ويجيب الشهيد الصدر عن الشيء الذي يجعلنا ننتقل من الخطوة الأولى إلى الخطوة الثانية، من النظرية إلى التطبيق، قائلاً: ((هو معارفنا العقلية المستقلة عن التجربة.. التي تتيح لنا أن نعرض عدة من النظريات والمفاهيم ونلاحظ مدى انسجام الظواهر المنعكسة في تجاربنا وحواسنا معاً فنستبعد كل مفهوم لا يتفق مع تلك الظواهر حتى نحصل على المفهوم الذي ينسجم مع الظواهر المحسوسة والتجريبية بحكم المعارف العقلية الأولية، فنضعه كنظرية تفسر جوهر الشيء وقوانينه الحاكمة فيه وإذا استبعدنا من أول الأمر المعارف العقلية المستقلة عن التجربة فسوف يتعذر علينا نهائياً أن نتخطى دور الإحساس إلى دور النظرية والاستنتاج)) [٢].

ونلحظ مما تقدم غياب النصوص عنده(قدس) المبينة لآراء الفلاسفة المسلمين في المعارف الضرورية والمعلومات النظرية التي تنقسم إليها المعارف البشرية، وكذلك غياب النصوص المبينة لآراء أصحاب المذهب التجريبي.

الفرع الثاني: المذهب العقلي:

وهو الذي يؤمن بأن جميع المعارف التصديقية ترجع إلى أساس واحد هو العقل، ويرى الشهيد الصدر وهو المذهب الذي ترتكز عليه طريقة التفكير الإسلامي بشكل عام[٣].

ويقسم الشهيد الصدر المعارف البشرية في رأي العقليين على قسمين:

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٨١.
(٢) المصدر نفسه: ص٨١ – ٨٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٣ .

الأول: معارف ضرورية وهي التي تضطر فيها النفس إلى الإيمان والتصديق بقضية معينة من دون أن تطالب بدليل أو تبرهن على صحتها، ويكون الإيمان بها غنياً عن كل بيّنة مثل إيماننا بقضية (الحادث لا يوجد من غير سبب) وكذلك قضية (الواحد نصف الاثنين) و(الصفات المتضادة لا تنسجم في موضوع واحد)[١].

وهذه المعارف (الضرورية) [*] التي يذعن لها الإنسان منذ أول أمره ويجد نفسه كأنما فطر على معرفتها ويعرفها(الفارابي) بأنها((وهي التي يجد الإنسان نفسه كأنما فطر على معرفتها واليقين بها: مثل ان الكل أعظم من جزئه، وأن كل ثلاثة فهو عدد فرد))[٢].

ويرى الباحث أن قضية (إن كل ثلاثة فهو عدد فرد) ليست من القضايا البديهية التي يجد الإنسان نفسه كأنما فطر على اليقين بها مثل بديهية (إن الكل أعظم من جزئه)، لأن قضية الثلاثة من الأعداد الفردية وليست من الأعداد الزوجية ذلك انها تحتاج إلى معرفة بأساسيات علم الرياضيات (الحساب) وليست معرفة بديهية.

أما الثاني: هو معارف ومعلومات نظرية وهي القضايا التي لا تذعن النفس بصحتها ولا تصدر النفس الحكم في تلك القضايا إلا بعد عملية تفكير واستنباط للحقيقة من حقائق أوضح منها بناءً على معارف ومعلومات سابقة مثل قضية (الأرض كروية) و (الفلزات تتمدد بالحرارة) وغيرها من قضايا الفلسفة والعلوم[٣].

ويرى (ابن سينا) أنه يمكن تحصيل هذه المعارف باعتماد النفس على المعلومات السابقة المخزونة في الذاكرة ومن خلال إجالة الفكر بين تلك المعلومات ((ينتقل الإنسان المفكر من قياس إلى قياس، ومن رأي إلى رأي، قبل أن يطمئن إلى حكم في أمر من الأمور))[٤].

---

(١) ينظر: فلسفتنا ، ص٦٣.

(*) وتسمى أيضا (البديهية): وتعرّف بأنها التي لا يحتاج الإنسان في تحصيلها على تأمل وتفكر وإنما تكون بالبداهة والارتجال، ينظر: المنطق، للمظفر، ص١٨.

(٢) البرهان : مصدر سابق، ص٣٨.

(٣) ينظر: فلسفتنا، ص٦٣ – ٦٤.

(٤) الشفاء: مصدر سابق، ص٣٧.

وعملية التفكير التي يقوم بها العقل لاستنباط المعلومات النظرية من المعارف الضرورية يعرفها الشيخ (المظفر) بأنها ((حركة العقل بين المعلوم والمجهول))[١].

ويعرّف الشهيد الصدر التفكير ((هو جهد يبذله العقل في سبيل اكتساب تصديق وعلم جديد من معارف سابقة))[٢].

ومن هذا يتضح أن المذهب العقلي يعتقد بوجود علاقة السببية بين بعض المعلومات والبعض الآخر وإن كان معرفة متولدة من معرفة سابقة حتى تنتهي إلى المعارف العقلية الأولية (العلل الأولى للمعرفة) التي لم تنشأ من معارف سابقة وتكون المعارف الأولية هي الحجر الأساس للعلم الذي تقوم عليه البنية الفوقية للفكر البشري (المعلومات الثانوية).

ويقسم الشهيد الصدر المعارف العقلية الأولية على قسمين ((أحدهما – ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة إنسانية بصورة عامة، والآخر ما كان سبباً لقسم من المعلومات والأول هو مبدأ عدم التناقض فان هذا المبدأ لازم لكل معرفة.. ومعنى ذلك ان سقوط مبدأ عدم التناقض يعصف بجميع قضايا الفلسفة والعلوم على اختلاف ألوانها، والنحو الثاني من المعارف الأولية هو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات))[٣].

وبناءً على ما تقدم يرى الشهيد الصدر أن المذهب العقلي يترتب عليه ما يأتي:

((**أولاً:** أن المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف الضرورية.. ويصبح بذلك مجال ميدان المعرفة أوسع من حدود الحس والتجربة لأنه يجهز الفكر البشري بطاقات تتناول ما وراء المادة من حقائق وقضايا يحقق للميتافيزيقيا والفلسفة العالية إمكان المعرفة وعلى عكس ذلك المذهب التجريبي فأنه يبعد مسائل الميتافيزيقيا عن مجال البحث لأنها مسائل لا تخضع للتجربة ولا يمتد إليها الحس العلمي..

ثانياً: إن السير الفكري في رأي العقليين يتدرج من القضايا العامة إلى قضايا أخص منها، من الكليات إلى الجزئيات، وحتى في المجال التجريبي الذي يبدو لأول وهلة أن الذهن ينتقل فيه من

(١) المنطق: محمد رضا المظفر، مطبعة أمير، منشورات الفيروزآبادي/قم، ط/١، ١٣٢١هـ. ق، ص٢٠.
(٢) فلسفتنا: ص٦٤.
(٣) فلسفتنا: ص٦٥.

موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامة يكون الانتقال والسير فيه من العام إلى الخاص))[1].

ونبّه الشهيد الصدر على أن المذهب العقلي لا يتجاهل دور التجربة الكبير في العلوم والمعارف الإنسانية ولكنه يعتقد أن التجربة لم تكن تستطيع أن تحقق هذا الدور الكبير بمفردها وبدون (القوانين العقلية الضرورية)، لأنها تحتاج في استنتاج أية حقيقة علمية منها إلى تطبيق هذه القوانين[2].

المبحث الثاني

حـــــــدود المعرفـــــــــة

لم يقف التناقض بين (المذهب العقلي) الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية و (المذهب التجريبي) الذي ترتكز عليه الماركسية، على حدود مصادر المعرفة أو نظرية المعرفة فحسب بل اتسع ليشمل الكيان الفلسفي كله، والبحث في المقياس العام للمعرفة هو الذي يعطي للفلسفة مبررات وجودها وإيمان نظرية المعرفة بالطريقة العقلية أو رفضها هو الذي يقرر مصير الفلسفة وشرعية كيانها، وبينما تؤمن الفلسفة الإسلامية بالقضايا الميتافيزيقية، رفضت الماركسية كيان الفلسفة القائم على الطريقة العقلية ونادت بفلسفة قائمة على المحصول الفكري المرتكز على العلوم والتجارب الحسية، لذا سيكون تقسيم هذا المبحث على مطلبين هما:

(١) المصدر نفسه: ص٦٥ – ٦٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٦.

- **المطلب الأول: حدود المعرفة في الفلسفة الماركسـية.**
- **المطلب الثاني: حدود المعرفة في الفلسفة الإسلامية.**

المطلب الأول
حدود المعرفة في الفلسفـة الماركسيـة

الميتافيزيقيا: كلمة يونانية مركبة من كلمتين (ميتا) وتعني ماوراء، و(فيزيقيا) وتعني الطبيعة، فيكون المعنى الكلي(ماوراء الطبيعة) وتبحث في الأمور الإلهية والعلل الأخرى، ومن استعمالاتها الحديثة معرفة الكائنات غير المحسوسة(١).

والماركسية ترفض القضايا الميتافيزيقية في الفلسفة، لأنها تتجاوز حدود الخبرة الحسية، ولكون الماركسية تجريبية في منطقها وأداة تفكيرها نادت بفلسفة علمية قائمة على حصيلة التجارب في مجموع العلوم الطبيعية وهي(المادية الديالكتيكية).

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، جميل صليبا، ج/٢، ص٣٠٠، وكذلك: موسوعة لالاند الفلسفية، أندريه لالاند، ج/١، ص٧٩٠.

ويبيّن لنا(انجلز)، بأن ظهور الفلسفة الماركسية أدى إلى انتهاء الفلسفة القديمة المنقطعة عن العالم الخارجي، والفلسفة الماركسية ليست من هذا النوع القديم(فلسفة توضع فوق العلوم)، وإنما هي بداية مرحلة جديدة تكون فيها الفلسفة علمية فيقول: ((أدى ظهور الماركسية كفلسفة علمية لطبقة العمال إلى انتهاء عصر الفلسفة القديمة حين كانت الفلسفة شغل المتوحدين داخل مدارس تتألف من عدد صغير من الفلاسفة الذين كانوا يعيشون بعيدين عن العالم الخارجي... إذ ليست الماركسية مدرسة فلسفية من هذا النوع، بل هي تبدو على العكس، تجاوزاً للفلسفة القديمة... بداية مرحلة جديدة تصبح فيها الفلسفة سلاحاً علمياً))[١].

كما يعتقد (أنجلز) أن علماء الطبيعة ما زالوا يحتفظون ببعض القضايا الميتافيزيقية وعندما يتم استيعاب المادية الجدلية من قبل العلوم الطبيعية والتاريخية ستزول هذه الفلسفة، وحتى (المنطق الشكلي)[*] النظرية المحضة في الفكري سيضيع في العلم الوضعي، فيقول: ((إن علماء الطبيعة يحفظون للفلسفة بقية حياة مصطنعة، وذلك باكتفائهم بنفايات الميتافيزيقيا القديمة، وحين سيتم للعلوم الطبيعية والتاريخية استيعاب الديالكتيك، سيغدو كل سقط المتاع الفلسفي – باستثناء النظرية المحضة عن الفكر – أمراً نافلاً، ويضيع في العلم الوضعي))[٢].

ويرى(غارودي)[*] أن مهمة النظرية المادية أن لا تقطع الفكر الفلسفي عن العلم والنشاط العملي التاريخي الذي أحرزته البشرية من خلال سيطرتها على الطبيعة، فيقول: ((مهمة النظرية المادية للمعرفة، على وجه التحديد، أن لا تقطع أبداً الفكر الفلسفي عن الفكر العلمي، ولا عن النشاط العملي التاريخي، الذي حققته الإنسانية خلال تملكها البطيء للطبيعة))[٣].

---

(١) ديالكتيك الطبيعة: فريدريك أنجلز، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، الناشر دار الفارابي / بيروت – لبنان، ط/٢، ٢٠١١م، ص٢٤٣.

(*) **المنطق الشكلي:** ويسمى أيضاً المنطق الصوري– أي المنطق الكلاسيكي الأرسطي–، ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء، ص٦٧.

(٢) ديالكتيك الطبيعة: مصدر سابق، ص٢٤١.

(*) روجيه غارودي: (١٩١٣– ١٩٩٨م) مفكر فرنسي ماركسي ومن ابرز مؤلفاته (النظرية المادية في المعرفة، الأساطير والمؤسسة السياسية،وكيف صنعنا القرن العشرين)، ينظر: كيف صنعنا القرن العشرين،ص٧– ١٠.

(٣) النظرية المادية في المعرفة (ما هي المادية؟): غارودي، ترجمة: محمد عيتاني، منشورات دار المعجم العربي/بيروت، (د. ت)، ص٦١.

ومن ثم فإن المادية الديالكتيكية كما يرى(غارودي) تختلف عن باقي الفلسفات، هي طريقة وأداة للبحث العلمي قائمة على المحصول الفكري لمجموع العلوم، فيقول: ((إن الفلسفة المادية الديالكتيكية، بخلاف جميع المذاهب السابقة، ليست علماً فوق سائر العلوم، وإنما هي تؤلف أداة للبحث العلمي، وطريقة تنفذ إلى جميع العلوم الطبيعية والاجتماعية، وتغتني بمكاسب هذه العلوم خلال نموها))[1].

ومما تقدم يمكن تلخيص رأي الماركسية ضمن مسألة(حدود المعرفة)، إنها ترفض كل القضايا الميتافيزيقية في الفلسفة ولا تؤمن بمطلق فلسفي فوق العلوم لا يخضع للحس والتجربة، لأنها كما تدعي فلسفة علمية قائمة على التجربة وتعتمد على مجموع المحصول الفكري للعلوم الطبيعية.

انتقد الشهيد الصدر الماركسية وادعاءها بأنها فلسفة علمية ورفضها التفكير الميتافيزيقي بأنها لم تتقيد في فلسفتها بالحدود العلمية للبحث بل تناولت مسائل ميتافيزيقية وحكمت فيها برأي على الرغم من أن رصيدها العلمي لا يمدها بذلك، فيجب أن لا تخرج في ممارسة بحثها عن الميدان العلمي، لأن: ((الفلسفة التي تنبع من الخبرة العلمية يجب أن تمارس مهمتها في الحقل العلمي ولا تتجاوزها إلى غيره، فالمجال المشروع لفلسفة علمية كفلسفة الماركسية في زعمها وإن كان أوسع من المجال المنفرد لكل علم لأنها تستهدي بمختلف العلوم، ولكن لا يجوز بحال من الأحوال أن يكون أوسع من المجالات العلمية مجتمعة أي المجال العلمي العام وهو الطبيعة التي يمكن إخضاعها للتجربة أو الملاحظة الحسية المنظمة، فليس من صلاحية الفلسفة أن تتناول في البحث مسائل ما وراء الطبيعة وتحكم فيها بشيء إيجابي أو سلبي لأن رصيدها العلمي لا يمدها في تلك المسائل بشيء))[2].

وتناولت الماركسية مسائل ما ورائية مرفوضة طبقا لفلسفتها العلمية ومنهجها في التفكير لأنها مسائل لا تخضع للحس والتجربة، كالقضية القائلة(للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة)، وصرحت برفضها أن يكون للعالم مبدأ أول(الله) خالق و مُوجد لهذا العالم، لأن نزعتها المادية تؤدي بها إلى القول بخلود العالم ولا نهائيته ومن ثم فانه ليس مخلوقاً، فيقول(بوليتزر): ((تعتقد النزعة المثالية.. للعالم إذن بداية كما ستكون له نهاية، ولهذا وجب أن يكون قد خلق على يد كائن أبدي، أما النزعة المادية

(١) المصدر نفسه: ص٧٥.
(٢) فلسفتنا: ص٩١.

فان نظرتها إلى المادة ونموها الداخلي الضروري يؤدي بها إلى النظرية القائلة بخلود الكون ولا نهائيته في تحوله المستمر، والقول بأن المادة لا تفنى وليست مخلوقة))[1].

وانتقد الشهيد الصدر تدخلها في هذه القضية الميتافيزيقية باعتبار أن محتوى هذه القضية خارج مجال التجربة فليس للماركسية الحق في نفي أو إثبات مثل هذه القضايا ولكن ادعاء الماركسية بأنها فلسفة علمية وتقوم بإبداء الرأي في هذه القضايا يخرجها عن حدودها ويثبت تناقضها مع نفسها لأنها ((تتدخل في هذا اللون من القضايا وتجيب عليها بالنفي الأمر الذي يجعلها تتمرد على حدود الفلسفة العلمية وتنساق إلى بحث ميتافيزيقي، لأن النفي فيما يتصل بما وراء عالم الطبيعة كالإثبات وكلاهما من الفلسفة الميتافيزيقية وبذلك يبدو التناقض بين الحدود التي يجب أن تقف عندها الماركسية في بحثها الفلسفي بوصفها صاحبة فلسفة علمية وبين انطلاقها في البحث إلى أوسع من ذلك))[2].

ويفرّق الشهيد الصدر بين صواب المنهج العقلي الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية، وخطأ المنهج التجريبي الذي تعتمده الماركسية:

وإن خطأ الماركسية هو في إيمانها بالتجربة وعدّها المصدر الوحيد للمعرفة، فكان لابد أن ترفض القضايا الميتافيزيقية، وتربط الفلسفة بالعلم وبضرورة تطور المحصول الفلسفي على وفق للعلوم الطبيعية ومن ثم فإن ((مشاركة الفلسفة للعلم في نموه وتكامله تبعاً لارتفاع مستوى الخبرة التجريبية وتعميقها على مر الزمن، كان من الطبيعي لها أن ترفض كل مطلق فلسفي فوق العلم))[3].

أما صواب الفلسفة الإسلامية فهو إيمانها بالمنهج العقلي الذي يرتكز على قواعد أساسية ثابتة مستقلة عن التجربة، ((وهي تلك المعارف العقلية الثابتة بصورة مطلقة ومستقلة عن التجربة، ولأجل ذلك لا يكون من الحتم أن يتغير المحتوى الفلسفي باستمرار تبعاً للاكتشافات التجريبية))[4].

---

(١) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٦٢.
(٢) المصدر السابق: ص٩١.
(٣) فلسفتنا: ص٩١ – ٩٢.
(٤) المصدر نفسه: ص٩٢.

ومن ثم فإن انتقاد الشهيد الصدر لموقف الماركسية من الميتافيزيقية، لأن معرفة هذه القضايا ضرورية في حياة الإنسان وليست قضايا مرحلية بتأثير عامل معين وإنما هي تساؤلات فطرية تدفع بالإنسان لفهم الوجود، ومن ثم فإن رفض الشهيد الصدر، كما يقول(د.عبد اللاوي) ((هو رفض مبني على التحليل النقدي، وطرح الفلسفة الإسلامية كبديل، إن الميتافيزيقيا في نظر الصدر ضرورية من الناحية العقلية ومن الناحية الدينية.. كما يرى الصدر بأن الميتافيزيقية ليست مرتبطة بالعوامل الاقتصادية والاجتماعية في مرحلة تاريخية معينة كما ترى الماركسية، فالتساؤلات الميتافيزيقية تساؤلات تصدر عن الإنسان بصورة فطرية، هناك تناسق في نظر الصدر بين العقل والوجود بين نظام الكون وتطلع العقل نحو معرفة معنى الوجود))[1].

وهنا يتجلى إبداع الشهيد الصدر كما يرى الباحث (نعمة الله المولى)عبر وصله(قدس) للقطيعة(الابستيمولوجية)[*] الإنسانية، على ضوء تأهيله لكل من المعطى العقلي والتجريبي وتأطيرهما بالوحي، وبذلك يكون الشهيد الصدر قد ((أخرج نظرية المعرفة الإنسانية من محدوديتها وزادها بعداً ثالثاً وهو البعد العمودي بعد أن كانت منقطعة عن أي ارتباط بالسماء فمن الطبيعة الأحادية (العقل وحده أو التجربة وحدها) كمرجع ومصدر معرفي، والطبيعة الثنائية (العقل+التجربة كمصدرين وحيدين للمعرفة) والطبيعة الثلاثية الإسلامية (العقل+التجربة+الوحي) وهذا مكمن الإبداع الصدري...استطاعت ان تغني كلا العنصرين العقل والتجربة عبر تأطيرهما بالوحي الإلهي))[2].

ويتفق الباحث مع (نعمة الله المولى) بأن الشهيد الصدر(قدس) وصل القطيعة الابستميلوجية الإنسانية بمزج (العقل مع التجربة) بعد أن كانت أحادية إما(العقل وحده أو التجربة وحدها)، إلا أنه لا يتفق معه بان الشهيد الصدر مزج معهما(الوحي) وجعل الابستميلوجية الإنسانية ذات طبيعة ثلاثية(العقل + التجربة + الوحي)، وبيان ذلك من وجوه:

١-لم يذكر(قدس) لفظة(الوحي) ولا مرة واحدة في حديثه عن المعرفة البشرية ومصادرها، بينما ذكر(قدس) كثيراً(العقل)، و(التجربة)، و(القضايا الميتافيزيقيا).

---

(١) فلسفة الصدر: د. محمد عبد اللاوي، مؤسسة المعارف/ بيروت، ط/٢، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م، ص٢٦.

(*) **الابستيمولوجية:** لفظ يوناني يعني (نظرية المعرفة) وهو مركب من مقطعين هما (ابستيما) وتعني العلم أو المعرفة و(لوغوس) وتعني النظرية أو الدراسة، ينظر: المعجم الفلسفي، ج/١، ص٣٣.

(٢) دراسات في فكر الشهيد الصدر: نعمة الله المولى، مطبعة ستارة/ إيران، ط/١، ١٤٢٥هـ، ص١٩٦.

٢-إنه(قدس) اهتم اهتماماً حقيقياً بالعقل، وعّده المذهب الذي يرتكز عليه التفكير الإسلامي بصورة عامة[١]،وإن المعارف العقلية الضرورية هي المقياس الأول في التفكير البشري[٢]، ومنحه مساحة واسعة من البرهان على أنه المصدر الأساس في المعرفة البشرية، ولم يهتم بـ(الوحي) الاهتمام نفسه ، ولم يمنحه المساحة نفسها في بيان دوره في المعرفة البشرية.

٣-لم يتناول(قدس)، مسألة تعارض(الوحي) مع (العقل) وأيهما يقدم ويعد مصدراً للمعرفة البشرية في حالة حصول هذا التعارض.

كما نلحظ مما تقدم أن الشهيد الصدر نقد تدخل الماركسية في القضايا الميتافيزيقية وإبداء الرأي فيها ولاسيما القضية الفلسفية القائلة (للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة)، ولم يستند في نقده لهذه القضية على نص ماركسي يدل على أن الماركسية تناولت هذه القضية بالنفي.

المطلب الثاني

حدود المعرفة في الفلسفة الإسلامية

بما أن الفلسفة الإسلامية عقلية في منطقها وتؤمن بأن العقل هو الأساس الوحيد الذي ترجع إليه المعارف التصديقية، وتعتقد أن المعارف الضرورية هي المقياس الأول في تفكيرها[٣]، كان بذلك ميدان المعرفة لديها أوسع من نطاق الحس والتجربة فيتناول القضايا المادية وغير المادية – الماورائية– وترفض الماركسية المبادئ والقضايا المستقلة عن التجربة ولاسيما (القضايا الميتافيزيقية).

وعرّف (الجرجاني) الميتافيزيقيا بأنها: ((العلم الذي يبحث فيه عن أصول الموجودات التي لا تحتاج في وجودها إلى المادة))[٤].

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٦٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٥.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص٦٥.
(٤) التعريفات: لأبي الحسن علي الجرجاني (ت: ٧٥١هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد، (ب.ت)، ص١٢٠.

ومن هذه القضايا الميتافيزيقية التي تؤمن بها الفلسفة الإسلامية وترفضها الماركسية لأنها لا تخضع للحس والتجربة، ومن ثم فإنها خارج حدود الفلسفة الماركسية (وجود الله، الوجوب والإمكان، العلّية، الجوهر...الخ)، فمثلاً تؤمن الفلسفة الإسلامية بأن الله هو السبب الأعمق للوجود، وهو الموجود بلا سبب، وهو علة وجود الموجودات، فيقول (الفارابي)، ((واجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال، ولا علة لوجوده، ولا يجوز كون وجوده بغيره، وهو السبب الأول لوجود الأشياء))[1].

وكلام (الفارابي) هنا كلام ميتافيزيقي خارج حدود التجربة ترفضه الماركسية، وكذلك مبدأ العلّية الذي تقول به الفلسفة الإسلامية، وهو العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، لا تقبله الماركسية لأنه لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليه، فمثلاً العلّية بين التسخين وارتفاع درجة حرارة الماء فهي مرفوضة لأن الحس يدرك اقتران إحداهما بالآخر ولكن لا يمكنه إدراك هذه العلاقة الضرورية بينهما.

ويوضح الشهيد الصدر أن الماركسية إذا كانت ترفض القضايا الفلسفية وخصوصاً الميتافيزيقية لأنها غير خاضعة للتجربة ولا تدرك بالحس مباشرةً، فانها بذلك لا ترفض القضايا الفلسفية فقط بل تسقط أكثر القضايا العلمية المستنتجة من المعطيات الحسية، ((كقانون الجاذبية، فنحن نحس بسقوط القلم عن الطاولة إلى الأرض ولا نحس بجاذبية الأرض، فسقوط معطى حسي مرتبط بالمضمون العلمي لقانون الجاذبية وليس للقانون عطاء حسي مباشر، أما إذا اكتفت بالمعطى الحسي غير المباشر فالقضايا الفلسفية لها معطيات حسية غير مباشرة كعدة من القضايا العلمية تماماً. خذ إليك مثلاً القضية الفلسفية القائلة بوجود علة أولى للعالم، فان محتوى هذه القضية وان لم يكن له عطاء حسي مباشر، غير أن الفيلسوف يمكنه أن يصل إليه عن طريق المعطيات الحسية التي لا يمكن تفسيرها عقلياً إلا عن طريق العلة الأولى))[2].

إذا كانت أكثر القضايا الفلسفية وخاصة الميتافيزيقية لا تدرك بالحس والتجربة، لا يعني أن الفلسفة مقطوعة العلة بالعلم بل العلاقة بينهما قوية ويخدم أحدهما الآخر أحياناً، ويبين الشهيد الصدر هذه العلاقة بما يقدمه العلم أحياناً من حقائق إلى الفلسفة لتطبق عليها مبادئها المطلقة

(١) البرهان: مصدر سابق، ص١١.
(٢) فلسفتنا: ص٨٧.

فتظفر بنتيجة جديدة، كحقيقة (إمكان تحويل العناصر البسيطة إلى بعضها البعض) فطبقت عليها الفلسفة قانونها (الوصف الذاتي لا يتخلف عن الشيء)، فاستنتجت أن الصورة الذهبية عرضية لمادة الذهب وإلا لما تخلفت عنها، بل استنتجت أكثر من ذلك بحسب قانونها القائل (لكل صفة عارضة سبب خارجي) فخرجت بأن المادة لتكون شيئاً معيناً تحتاج إلى سبب خارجي، فهذه النتيجة حصيلة تطبيق القوانين العامة للمنهج العقلي على حقائق العلم[١].

أما علاقة الفلسفة بالعلم، فيبينه (قدس) بما تقدمه الفلسفة من مبادئ وقواعد عقلية للعلم والتجربة فيطبقها العالم للوصول إلى قانون علمي عام، كما في النظرية العلمية (إن الحركة هي سبب الحرارة) وما تطلبته من تطبيق عدة مبادئ عقلية قبلية على إجراء التجارب المختلفة على أنواع الحرارة وأقسامها، وهذه المبادئ:

١- مبد العلّية وامتناع الصدفة.

٢- مبدأ الانسجام بين العلة والمعلول المقرر أن الأمور المتماثلة ناتجة عن علة مشتركة.

٣- مبدأ عدم التناقض[٢].

ويذكر الشهيد الصدر أن الفلسفة أحياناً لا تحتاج إلى تجربة مطلقاً، وإنما تستخلص نظرياتها من المبادئ العقلية القبلية، كقانون أن الأسباب لا تتصاعد إلى غير نهاية، فإن الفلسفة لا تجد نفسها بحاجة إلى تجربة عملية، وإنما تستنتجه من هذه المعارف القبلية على التجربة ولو بصورة غير مباشرة[٣].

ويؤكد (قدس) أن وجود مثل هذه المبادئ العقلية، تمكن الفلسفة من بحث القضايا الفلسفية ولاسيما الماورائية غير الخاضعة للحس والتجربة، فيقول: ((ونحن إذا رفضنا المذهب التجريبي وأثبتنا وجود معارف قبلية في صميم العقل البشري يرتكز عليها الكيان العلمي في مختلف حقول التجربة،

(١) ينظر: المصدر نفسه، هامش ص٩٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٧٤.
(٣) ينظر: فلسفتنا ، ص٩٢ – ٩٣.

تطمئن إلى إمكانات الفكر الإنساني وقدرته على درس القضايا الفلسفية وبحثها في ضوء تلك المعارف القبلية على طريقة الاستقراء والهبوط من العام إلى الخاص))[1].

المبحث الثالث

قيمـــــة المعـــرفـــــة

تُعد قيمة المعرفة من أهم مباحث نظرية المعرفة، لأنه يبين لنا قيمة المعارف والمعلومات التي نملكها لإجابتها عن كثير من التساؤلات المهمة ومنها، هل بإمكاننا الوصول إلى إدراك الحقيقة؟ وهل يطابق ما أدركناه من حقائق للواقع الموضوعي؟ وما هو الطريق الموصل إلى إدراك هذا الواقع؟ تؤمن الفلسفة الإسلامية بإدراك الواقع الموضوعي، بينما تزعم الماركسية بإمكان معرفة العالم وبقدرة الفكر البشري على الكشف عن الحقائق الموضوعية، وإيمانها باليقين الفلسفي القائم على التجربة والديالكتيك، لذا يقسم هذا المبحث على مطلبين:

(١) المصدر نفسه: ص٨٦ – ٨٧.

- **المطلب الأول: قيمة المعرفة في الفلسفة الماركسـية.**
- **المطلب الثاني: قيمة المعرفة في الفلسفة الإسلامية.**

المطلب الأول

قيمة المعرفة في الفلسفــة الماركسيــة

آمنت الماركسية باليقين الفلسفي المرتكز على التجربة و(الديالكتيك)، وبقدرتهما على الكشف عن الحقائق المطابقة لواقعها الموضوعي، مستندة إلى التجربة في رفض المثالية، وإلى الديالكتيك في رفض النسبية الذاتية، لذا يقسم هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: التجربة ورفض المثالية.

الفرع الثاني: الديالكتيك ورفض النسبية الذاتية

الفرع الأول- التجربة ورفض المثالية:

اعتمدت الماركسية على التجربة للبرهنة على الوجود المادي للعالم الخارجي الذي زعمت المثالية الحديثة أنه لا وجود له إلا في شعورنا وإدراكنا، وحاربت الماركسية فكرة الشيء لذاته التي يقول بها (كانت) مرتكزة على التجربة أيضاً، لذا سيكون هذا الفرع على محورين:

- **المحور الأول: التجربة والواقع الموضوعي.**
- **المحور الثاني: التجربة والشيء في ذاته.**

المحور الأول- التجربة والواقع الموضوعي:

ويقسم الشهيد الصدر المثالية الحديثة على ثلاثة أقسام هي: المثالية الفلسفية، والمثالية الفيزيائية، والمثالية الفسيولوجية[١].

والذي يهمنا من هذه الأقسام هو رأيها في هذه المسألة، لذا سنعرضه بإيجاز.

القسم الأول: المثالية الفلسفية:

والمثالية: مأخوذة من أصل الكلمة اليونانية (□□□□) والتي لها عدة معانٍ (النموذج، الصورة، الفكرة، المثال)[٢].

وأول من استخدم مصطلح (المثال) هو(أفلاطون)[*] [٣]، وأول من استخدم لفظ (المثالية) مقابل (للمادية) في الفلسفة هو(ليبنتز)[**] [٤]،

والمثالية: هي نزعة في الفلسفة((تقوم على رد كل وجود إلى الفكر بأوسع معانيه)) [١].

---

(١) ينظر: فلسفتنا: ص١٠٥.
(٢) ينظر: أفلاطون في الفضيلة (محاورات مينون)، ص٦٩.
(*) أفلاطون: (٤٢٧-٣٤٨ ق.م) فيلسوف يوناني واكبر الفلاسفة المثاليين في العصور القديمة، صاحب(نظرية المُثل) ومن أشهر مؤلفاته كتاب (الجمهورية)، ينظر: ينظر:أقدم لك الفلسفة ، ص٢٥-٢٦.
(٣) ينظر: أفلاطون في الفضيلة (محاورات مينون)،ص١٢٢.
(**) جوتفريد فلهلم ليبنتز: (١٦٤٦-١٧١٦م) فيلسوف ألماني وعالم رياضة ورجل سياسة كبير، ينظر:أقدم لك الفلسفة ، ص٦٥.
(٤) ينظر: المعجم الفلسفي ،ج/٢، ص٣٣٧.

ويفرّق الشهيد الصدر بين المثاليتين(القديمة الأفلاطونية) ، (والمثالية الحديثة):

المثاليـة القديمـة: ((إنها التي آمنت بالواقع الموضوعي للإحساس – إدراك المعاني الخاصة بالحس– وللتعقل – إدراك المعاني بصورة عامة، ولم تكن إنكاراً للواقع أو شكاً فيه))[٢].

اما المثاليـة الحديثـة: وهي التي جاءت ((لتزعزع أساس الواقع الموضوعي وتعلن عن مذهب جديد في نظرية المعرفة الإنسانية تلغي بهِ قيمتها الفلسفية.. وتوسع بعض كتاب الفلسفات حتى اعتبروا المثالية وصفاً لكل فلسفة ترتكز على الشك أو تنطوي على محاولة لأبعاد جانب من الأشياء الموضوعية عن نطاق المعرفة الإنسانية أو تؤمن بمبدأ غيبي للعالم)) [٣].

ويعدّ كل من(ديكارت)، و(باركلي)[***]، و(كانت)[****] أقطاب المثالية الحديثة، ويُعد(باركلي) زعيمها، لذا سنقتصر على رأيه لأنه يمثل خلاصة رأي المثالية الحديثة في هذه المسألة، وقد وصفه(غارودي) قائلاً: ((عبّر باركلي هنا عن الغرض الأساسي لكل مثالية))[٤]، وجوهر المثالية في مذهب (باركلي) يتلخص في عباراته المشهورة ((وجود الموجود هو أن يُدرِك أو أن يُدرَك))[٥].

ويصرح بها (باركلي) بأنه لا يعترف بوجود شيء ما إلا في حالتين، إما أن يكون مدرَكاً وهو (المعنى) وإما أن يكون مُدرِكاً وهو(النفس) أما غير المُدرَك فلا وجود له، وعليه فإن(باركلي) كما يبين الشهيد الصدر لا يؤمن إلا بوجود النفس المُدرِكة والمعاني والتصورات(الإدراكات) المُدرَكة عن طريق الحواس، ومن ثم فإنا لا ندرك من المادة إلا صفاتها والظواهر الحسية، أما ما يعتقد به الفلاسفة بوجود المادة وانه يتعذر إدراك ذاتها فهذا هراء ومعنى باطل، وباركلي لا يؤمن بهذا الذي لا

---

(١) المعجم الفلسفي: جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة ، بيروت(د.ط)،١٩٨٢م، الصفحة نفسها.
(٢) فلسفتنا ، ص١٠٤.
(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(***) جورج باركلي: (١٦٨٥–١٧٥٣م) فيلسوف انكليزي وله عدة مؤلفات وخصوصاً في المعرفة والإدراك البشري أبرزها(محاولة في سبيل نظرية جديدة للأبصار)،(مبادئ المعرفة البشرية)، ينظر: حكمة الغرب،ج/٢، ص٩٣.
(****) عمانوئيل كانت: (١٧٢٤–١٨٠٤م) فيلسوف انكليزي ومن مؤسسي المذهب العقلي ومن ابرز مؤلفاته (نقد العقل المحض)، ينظر: حكمة الغرب،ج/٢، ص١١٧.
(٤) النظرية المادية في المعرفة: مصدر سابق، ص٨.
(٥) تاريخ الفلسفة الحديثة: مصدر سابق، ص١٧٦.

يدرك في المادة الذي يسميه الفلاسفة(الجواهر المادية)، وان ما ندركه من المادة إلا صفاتها الظاهرية المحسوسة كاللون والطعم والرائحة وغيرها[١].

القسم الثاني: المثالية الفيزيائية:

هي التي تحاول التشكيك بالوجود الموضوعي للعالم الخارجي وبالوجود المادي للأشياء متأثرة بالنزعة المثالية في الفلسفة كغيرها من العلوم الطبيعية الأخرى، وتعتمد على الاكتشافات الحديثة في(علم الفيزياء)[*]، إذ كانت الفيزياء تعتقد أن للطبيعة وجوداً مادياً خارج ذواتنا ومستقلاً عن شعورنا وإحساسنا وهذه المادة صلبة ثقيلة ومتماسكة وتتكون من دقائق أولية أو جزيئات وهذه الجزيئات في حركة مستمرة، وقد وصف لنا(نيوتن)[**]هذه المادة ((يبدو أن الإله قد خلق المادة في البدء بهيئة دقائق صلبة، متماسكة، ثقيلة، متحركة، لا تُخترق، بحجوم وأشكال وصفات تناسب الغايات التي خلقت لها))[٢].

وبما أن ظواهر الطبيعة ناتجة عن حركة وانتقال الدقائق الأولية أو الجزيئات في المكان، وهذا الواقع المادي للطبيعة يحكمه نظام آلي متكامل يعبر عنه بقوانين الميكانيك العامة، فانه(قدس) يبيّن ان منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر بسبب تطور علم الكهرباء والمغناطيسية واكتشاف الكهارب وغيرها، تصدعت الفكرة القديمة للمادة وتكون مفهوم جديد عن العالم عند بعض الفيزيائيين يرده إلى الحركة وليس المادة[٣].

فيقول الفيزيائي الانكليزي (كارل بيرسون) مبيناً لنا ما هي المادة: ((المادة هي للامادي الذي هو في حركة))[٤].

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص١٠٥.

(*) علم الفيزياء: وهو الذي يبحث في الظواهر الطبيعية للمادة (كالحركة ، الثقل، الضغط، الحرارة ... وغيرها)، ينظر: المعجم الفلسفي، ج/٢، ص١٧٠.

(**) اسحق نيوتن: (١٦٤٢–١٧٢٧م)،عالم فيزيائي كبير من القرون الوسطى مكتشف قانون الجاذبية العام، ومن ابرز مؤلفاته (مبادئ الفلسفة الطبيعية)،ينظر: حكمة الغرب، ج/١، ص ١٧٠.

(٢) الفلسفة والفيزياء: د. محمد عبد اللطيف مطلب، الناشر: دائرة الشؤون الثقافية العامة، مطبعة دار الحرية/ بغداد، ١٩٨٥م، ج/١، ص٤٢.

(٣) ينظر: فلسفتنا، ص١١٥– ١١٦ .

(٤)المادية والمذهب النقدي التجريبي: فلاديمير لينين، ترجمة وطبع: دار التقدم/ موسكو – الاتحاد السوفيتي، ١٩٨١م، ص ٢٩، وينظر: النظرية المادية في المعرفة، ص٢٣.

ويرى الفيزيائي (أوزوالد) أن العالم الخارجي غير موجود وإنما الموجود طاقته الحركية، فيقول: ((إن العصا التي تضرب(سكابان) لا تنهض دليلاً على وجود العالم الخارجي، هذه العصا موجودة وليس موجوداً إلا طاقتها الحركية))[١].

ورفضت الماركسية ما ذهبت إليه الفيزياء الحديثة في أن وجود المادة (أو العالم الخارجي) هو عبارة عن طاقتها الحركية، بأن هذا لا يسلب عن العالم صفة المادية وإنما يعمق وعينا للمادة وخصائصها، وأن المادة موجودة خارج إدراكنا وهي حقيقة موضوعية، ويبين ذلك (لينين) ((إن تلاشي المادة يعني أن الحد الذي وصلت إليه معرفتنا بالمادة يتلاشى، وأن وعينا يتعمق، فثمة خصائص للمادة (كعدم قابليتها للاختراق، وعدم الحركة، والكتلة... الخ) كانت تبدو لنا من قبل مطلقة ثابتة، أولية، وهي تتلاشى الآن، وقد عرفت بأنها نسبية، ملازمة فقد لبعض حالات المادة، ذلك أن الخاصية الوحيدة للمادة، التي يحدد التسليم بها المادية الفلسفة إنما هي كونها – أي المادة – حقيقة موضوعية، وأنها موجودة خارج وعينا))[٢].

وانتقد الشهيد الصدر رأي(لينين) واعترافه بوجود حقيقة مطلقة (المادة حقيقة موضوعية) بأنها يتعارض مع (الديالكتيك)[*٣] الذي تؤمن به الماركسية، أما إذا كانت هذه الخاصة للمادة بأنها (حقيقة موضوعية) ليست حقيقة مطلقة وخاضعة لقانون الديالكتيك ومن ثم سوف تنزع المادة هذه الخاصة عنها لأن ((المادية الجدلية لا تسمح للينين أن يعترف بحقيقة مطلقة، لأن ذلك يتنافى مع الجدل القائل بتطور جميع الحقائق طبقاً للتناقضات المحتواة فيها، فهل الخاصة الأساسية للمادة في مفهومها اللينيني الجديد خاصة مطلقة لا تتطور ولا تخضع لقانون الجدل وتناقضاته، فان كانت كذلك فقد وجدت إذن الحقيقة المطلقة التي يرفضها الديالكتيك ولا يقرها أصول الجدل الماركسي، وإن كانت هذه الخاصة خاصة جدلية ومحتوية على التناقضات الدافعة لها إلى التطور والتغير كسائر

---

(١) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٢) المصدر نفسه: ص٢٩ – ٣٠.
(*) الديالكتيك: هو (علم القوانين العامة للحركة في الفكر البشري أو العالم الخارجي)، ينظر: كارل ماركس: لفلاديمير أ. لينين، ص٢٤.

حقائق العالم، فمعنى ذلك أن المادية تشكو هي أيضاً من التناقض وتضطر لأجل ذلك إلى التغير والتبدل ونزع الصفة الأساسية للمادة عنها)) [١].

ويرى الشهيد الصدر أن محاولة (لينين) جعل المادية الحل الفلسفي الوحيد لوجود العالم، ومن ثم فإن المادة تكون تعبيراً مساوياً للواقع الموضوعي المستقل وإن خصوصيتها هي موضوعيتها ووجودها مستقلة عن ذهننا، فإن هذا يرفع التعارض نهائياً بين الفلسفة الميتافيزيقية والفلسفة المادية في مفهوميهما عن العالم، وبذلك تكون الفلسفة الميتافيزيقية الإسلامية فلسفة مادية بحسب المفهوم (اللينيني) الجديد للمادة، لأن الفيلسوف الإسلامي الذي يؤمن بما وراء الطبيعة يؤمن بنفس هذا الفهم عن العالم وانه واقع موضوعي ووجود مادي مستقل عن وعينا[٢].

القسم الثالث: المثالية الفسيولوجية:

هي التي تريد التشكيك بالعالم الخارجي وبالواقع الموضوعي للأشياء عن طريق جعل الإدراك محدداً بتركيب الحواس الإنسانية وبالجهاز العصبي له، وتقوم على الحقائق(الفسيولوجية)[*] التي اكتشفها علماء الفسيولوجية أمثال(ماجندي، ومارشال هول، وسير تشارلز بل وغيرهم) في الثلث الأول من القرن التاسع عشر[٣]، في الجهاز العصبي للإنسان، والتمييز بين الأعصاب الحسية والحركية، ويعتقد هؤلاء أن الإحساس البشري يتوقف تحديده على تركيب الحواس وعلى الجهاز العصبي ومن ثم فإن ما ندركه من أحاسيس هي رهينة بطبيعة الجهاز العضوي للإنسان بصورة عامة الذي يؤثر على هذه المعرفة التي نتلقاها من الخارج، فيرى هؤلاء أنه ((لما كانت أعصابنا في وضع يجعلها المجرى الأساسي للاتصال بين الأشياء وبين معرفتنا بها، فمن المحتم أن تؤثر على هذه المعرفة وتضفي سماتها الخاصة على العقل)).

---

(١) فلسفتنا، ص١٢١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه،ص١٢٠–١٢١.
(*) **الفسيولوجيا:** هو العلم الذي يدرس الوظائف العضوية لجسم الإنسان، ينظر: مبادئ أولية في الفلسفة، ص٢٢٢.
(٣) ينظر: علم النفس في مائة عام: فلوجل، ص٣٤
(٣) علم النفس في مائة عام: ج. ل. فلوجل، ترجمة: لطفي فطيم، مراجعة: د. السيد محمد خيري، دار الطليعة للطباعة، بيروت، ط/١، ١٩٧٣م، ص٣٦.

ومن ثم فإن دور الأشياء الخارجية (المثيرات) هي مجرد سبب لإثارة العمليات الحسية في الحواس وأن طبيعة الجهاز العصبي هي التي تبلور كيفية هذا الإحساس، فيرى هؤلاء أن ((إدراكي لأمر ما، وهو إسقاط هذا الأمر على المخ فإذا ترك إثارة أكثر من كف، حدث إقناع لأمر مدرك، أما إذا ترك كفاً أكثر من إثارة تم انعدام الإدراك))[١].

ومن ثم فان عملية الكف – المنع – والإثارة هما نشاط عصبي يحدث في أجزاء ومناطق المخ على أساس العلاقة والانتقال المتبادل بين الكف والإثارة يتحدد على وفقها الإحساس[٢].

وتعتقد الماركسية أن الوصول إلى الحقيقة الموضوعية ليس قضية نظرية وإنما عملية تثبت من خلال الممارسة، فيقول(ماركس): ((إن مسألة ما إذا كان التفكير الإنساني يتسم بحقيقة موضوعية ليست مطلقاً قضية نظرية، إنما هي قضية عملية، ففي النشاط العملي ينبغي على الإنسان أن يثبت حقيقة تفكيره))[٣].

أما(انجلز) فيرى أن الدليل على صحة المعارف عن العالم الخارجي (بأنها حقيقة موضوعية) ليس في المعارف ذاتها بل في العمل والتجربة والصناعة، وبخلق الظاهرة التي ندركها بأنفسنا، فيقول: ((إن أشد الأدلة إقناعاً على صحة معارفنا عن العالم، لا تكمن في المعارف ذاتها، بل في النشاط العملي، وفي الاختبار العلمي، وفي الإنتاج الصناعي، فإذا استطعنا أن نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية نخلق هذه الظاهرة بأنفسنا، وبإحداثها بمساعدة شروطها، وباستخدامها فوق ذلك في سبيل أغراضنا))[٤].

ويتبيّن من هذه النصوص أن الماركسية تريد أن تبرهن على الواقع الموضوعي بالتجربة، وتحل المشكلة بالأساليب العلمية بين المثالية التي لا تعتقد بوجود واقع موضوعي إلا في إدراكنا، والواقعية التي تعتقد بوجود هذا الواقع الخارجي المستقل عن إدراكنا.

---

(١) بافلوف (أبحاثه في الجهاز العصبي والتعلم والتدريب وظواهر أخرى): عبد المجيد كركوتلي، مطبعة الهلال/ دمشق، ط/٣، ١٩٨٦م، ص٨٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: مصدر سابق، ص٦١.
(٤) المصدر نفسه: ص٥٩–٦٠.

ويرد الشهيد الصدر هذه المحاولة بأنه لا يمكن الاستدلال على موضوعية الحس والتجربة بالحس والتجربة نفسهما، لأن التجربة مهما تنوعت لا تزودنا إلا بإدراكات حسية متنوعة لا تثبت موضوعية التجربة[١].

ويبيّن (قدس) انه لا يمكن إثبات موضوعية التجربة إلا بالإيمان بمبادئ ضرورية سابقة للتجربة وهذا ما يقول به المذهب العقلي الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية، لأن ((الإحساس التجريبي لا يعدو أن يكون لوناً من ألوان التصور، وإنها مادامت مجرد تصورات فلا تبرهن على الواقع الموضوعي ودحض المفهوم المثالي، وإنما علينا أن ننطلق من المذهب العقلي لنشيد على أسسه المفهوم الواقعي للحس والتجربة، فنؤمن بوجود مبادئ تصديقية ضرورية في العقل، وعلى ضوء تلك المبادئ نثبت موضوعية أحاسيسنا وتجاربنا، ولنأخذ لذلك مثالاً مبدأ العلية، الذي هو من تلك المبادئ الضرورية، فإن هذا المبدأ يحكم بأن لكل حادثة سبباً خارجياً عنه، وعلى أساسه نتأكد من وجود دافع موضوعي للإحساسات والمشاعر التي تحدث في نفوسنا، لأنها بحاجة إلى سبب تنبثق عنه، وهذا السبب هو الواقع الموضوعي، وهكذا نستطيع أن نبرهن على موضوعية الحس والتجربة بمبدأ العلية))[٢].

ويرى الشهيد الصدر أن الماركسية عجزت عن إثبات الواقع الموضوعي بالتجربة، مادامت ترفض وجود مبادئ عقلية أولية سابقة على التجربة كمبدأ العلية الذي لا تراه إلا مبدأ تجريبياً تدلل به التجربة، فلا يصح أن يكون أساساً لإثبات موضوعية التجربة، كما أن الديالكتيك الذي تؤمن به الماركسية يفسر تطورات المادة وحوادثها بالتناقضات المحتواة في داخلها، وليست الحوادث الطبيعية وطبقاً للديالكتيك بحاجة إلى سبب خارجي فلا حاجة إذن لافتراض سبب خارجي وواقع مستقل لما يثور في نفوسنا من إدراك، ومن ثم فإن الديالكتيك لا يحجبنا عن سبب خارجي فقط بل عن الواقع الموضوعي بالذات وعن كل شيء مستقل عن إدراكنا وشعورنا[٣].

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص١٤٧ .
(٢) فلسفتنا: ص١٤٧– ١٤٨.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٤٨.

وحاولت الماركسية معالجة المشكلة بين المثالية الواقعية وإثبات الواقع الموضوعي الذي ترفضه المثالية، وانتقدها الشهيد الصدر وأثبت فشلها وعدم دليليتها على وجود العالم الموضوعي، فاستدلال(لينين) بقول علماء التاريخ الطبيعي بأن للطبيعة وجوداً أسبق من وجود الإنسان دليل على وجود الواقع الموضوعي[١]، واستدلال(غارودي) بالحقيقة العلمية القائلة بتقدم نشأة المادة غير العضوية على المادة العضوية[٢]، دليل على وجود الواقع الموضوعي، لأن المادة العضوية نتاج تطور للمادة غير العضوية.

لقد فنّد الشهيد الصدر كلا الدليلين بأن استدلال(غارودي) ينطوي على مصادرة وينطلق من نقطة لا تعترف بها المثالية وهي التسليم بوجود المادة العضوية، كما أن كلاً من استدلال (لينين) بقول علم التاريخ الطبيعي، و(غارودي) بالحقيقة العلمية المذكورة، ليست في المفهوم المثالي إلا صوراً ذهنية ولوناً من ألوان الإدراك البشري ليس إلا[٣].

وسنكتفي بذكر نص(بوليتزر) الذي استند فيه إلى حقائق وجدانية مثل وقوع كثير من الحوادث التي تحدث خلافاً لرغبة الإنسان كدليل على وجود العالم الخارجي المستقل عن وعي الإنسان، فيقول: ((وليس هناك من يشك بأن حياة المجتمع المادية توجد مستقلة عن وعي الناس لأن لا الرأسمالي ولا العامل سيتمنيان الأزمة الاقتصادية التي لابد من حدوثها))[٤].

وردّ الشهيد الصدر هذا الدليل بأنه لا خلاف بين المثالية والواقعية على أن العالم يخضع لقوانين عامة تتحكم فيه لا دخل لإرادة الإنسان فيها، إنما الخلاف في تفسير وجود هذا العالم هل وجوده في الذهن له مصداق خارجي مستقل(ذاتي موضوعي) كما تقول الواقعية أو في الإدراك كما تؤمن المثالية؟ فيقول: ((المفهوم المثالي – الذي ترجع فيه الأشياء جميعاً إلى مشاعر وإدراكات – لا يزعم أن هذه المشاعر والإدراكات تنبثق عن اختيار الناس وإرادتهم المطلقة، ولا تتحكم فيها قوانين ومبادئ

(١) ينظر: المادية والمذهب النقدي التجريبي،مصدر سابق، ص٧.
(٢) ينظر: النظرية المادية في المعرفة ، ص٣٠.
(٣) ينظر: فلسفتنا ، ص١٤٩ – ١٥٠.
(٤) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٨٠.

عامة، بل المثالية والواقعية متفقتان على أن العالم يسير طبقاً لقوانين ومبادئ تجري عليه وتتحكم فيه، وإنما يختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتياً أو موضوعياً))[1].

ونلحظ أن الشهيد الصدر (قدس) استعرض المثالية الفسيولوجية بإيجاز شديد لا تتناسب وحجم النظرية وخلا هذا الإيجاز من النصوص المبينة للنظرية، كما أنه قدّم كلام (انجلز) على كلام (ماركس)[2]، على رغم من أن (ماركس) هو المؤسس للماركسية وزعيمها الفكري وأقدم وفاتا من زميله (انجلز).

المحور الثاني– التجربة والشيء في ذاته:

هو ما يتلاءم وقدراتنا العقلية، وعليه فإن إحساسنا بالشيء ليس إلا تصوراً لظاهره ومن ثم إذا أزلنا ذاتنا أو القوام الذاتي للحواس أي إذا جردنا الأشياء من أي إضافة من ذاتنا سيختفي كل إدراك لهذه الأشياء، فيقول: ((إن كل حدسنا ليس سوى تطور للظاهرة، وإن الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها، ولا علاقاتها قائمة في ذاتها على نحو ما تظهر لنا، وإنّا إذا نسخنا ذاتنا أو حتى مجرد القوام الذاتي للحواس بعامة، فسيختفي كل قوام الأشياء وكل علاقاتها.. لأنها بما هي ظاهرة لا يمكن أن توجد في ذاتها بل فينا وحسب))[3].

وهذا الإدراك للظواهر فقط يطلق عليه الشهيد الصدر إدراك (الشيء لذاتنا) وهو مركب من اتحاد الصور القبلية والموضوع التجريبي في الذهن وهذا النوع من الإدراك حقيقة نسبية عن الأشياء الخارجية، لأن ((الشيء لذاتنا هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي، والصور النظرية القبلية التي تتحد معه في الذهن، ولهذا تكون النسبية مفروضة على كل حقيقة تمثل في إدراكاتنا للأشياء الخارجية))[4].

أما إدراك (الشيء في ذاته) فيرى (كانت) أنه لا يمكن إدراكه بالحس وإنما بالحس ندرك الظواهر فقط ، وعليه لا ندرك الشيء في ذاته مهما تعمقنا في إدراك ظاهر الشيء فيقول: ((فان

(١) المصدر السابق: ص ١٥١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٥ – ١٤٦.
(٣) نقد العقل المحض: عمانوئيل كانت، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، الناشر مركز الاتحاد القومي/ لبنان (د. ت)، ص٦٩.
(٤) فلسفتنا: ص١٢٩.

تصور جسم في الحدس لا يتضمن البتة ما يمكن أن يختص بموضوع في ذاته، بل فقط ظاهرة الشيء ونمط تأثرنا له، ويسمّى تلقي قدرتنا المعرفية حساسية، ويبقى بعيداً جداً عن معرفة الموضوع في ذاته حتى لو أمكننا التوغل في الظاهرة إلى قعرها))[1].

ومن ثم فإن(كانت) يميز بين نوعين من المعرفة أو الإدراك بين معرفة ظواهر الأشياء ويكون عن طريق الحس وتتفق وإمكاناتنا العقلية، ومعرفة ذوات الأشياء وحقيقتها الجوهرية (الشيء في ذاته) وهذا لا يدرك بالحس ولا بالتجربة وإنما بالعقل الخالص، وهنا يقابل (كانت) بين عالمين في الإدراك كما يبيّن (د.زيدان) ((عالم الظواهر، وعالم الأشياء في ذاتها، يتألف عالم الظواهر من الأشياء والحوادث والوقائع الجزئية التي تؤلف العالم المادي الخارجي وهو موضوع لإدراكنا الحسي المباشر.. معرفتنا له تعتمد إلى حد كبير على قدرتنا الفعلية سواء كانت قدرة حسية أو قدرة عقلية تصدر عنها تصورات قبلية.. أما فيما يختص بعالم الأشياء في ذاتها.. لا يكون موضوع إدراك حسي لنا ولا يكون موضوع معرفتنا التجريبية، إن المقابلة بين العالمين إنما هي مقابلة بين عالم الأشياء المحسوسة وعالم الأشياء المعقولة.. لكن الشيء في ذاته يجب أن ندركه بالعقل الخالص دون حاجة إلى حدوس حسية))[2].

وحاولت الماركسية دحض مقولة(كانت) (الشيء في ذاته)، فـ(بوليتزر) يبين أن التفريق بين صفات الشيء، وبين الشيء في ذاته عبث وكلام بلا معنى، فلا يوجد هناك جانبان للشيء وإنما صفات الشيء والشيء في ذاته هما شيء واحد، بل هناك أشياء نعرفها عن الشيء وأشياء مخفية ستظهر بالتدريج بوساطة صراع الأضداد المحتواة في الشيء التي تؤدي إلى التغير وظهور شيء ومن ثم تزداد معرفتنا بالشيء ويتحول الشيء في ذاته إلى الشيء لذاتنا، فيقول: ((تعلم الجدلية، كما يعلم الجدلي هيجل، أن التمييز بين صفات شيء من الأشياء وبين ذاته عبث لا طائل وراءه، فإذا كنت تعرف جميع صفات الشيء فانك تعرف لشيء في ذاته.. ولهذا كان من العبث القول خلقك شيء وصفاتك ومساوئك شيء آخر، وأنا أعرف صفاتك ومساوئك ولكني لا أعرف خلقك لأن الخلق هو مجموعة الصفات والمساوئ، كما أن الرسم هو عبارة عن مجموع الرسوم وأنه لمن العبث القول،

(١) المصدر السابق: ص٧٠.
(٢) كانت وفلسفته النظرية: د. محمود زيدان، مطبعة دار المعارف/ القاهرة، ط/٣، ١٩٧٩م، ص٢٣٥ – ٢٣٦.

بأن هناك فن اللوحات والرسامين والألوان، والأساليب والمدارس ثم هناك فن الرسم في ذاته الذي يخيم عليها ولا تمكن معرفته، إذ ليس هناك جانبان في الشيء، بل هو كل تكتشف بالتدريج.. فيما يتعلق بصفات الأشياء المخفية بأنها تظهر بواسطة النضال الداخلي للأضداد الذي يتولد عنه التغير، وحالة الشيء في ذاته هي حالة التوازن النسبي الذي يكشف عن تناقض الشيء الداخلي وقت التجمد أو الغليان، ولهذا لا يمكن أن يوجد أي فرق مبدأي بين الظاهرة والشيء في ذاته والفرق هو بين ما هو معروف وعالم لم يعرف بعد، ويصبح الشيء في ذاته بواسطة ازدياد معرفة الواقع، شيئاً من أجلنا بالتدريج))[١].

وانتقد الشهيد الصدر هذا الجدل الماركسي في محاولتها التخلص من الثنائية بين المادة أو الجوهر(الشيء في ذاته) العصي على الإدراك، إلا بالعقل الخالص والظواهر(الشيء لذاتنا) بحذف الجوهر(الشيء لذاتنا)، من الواقع الموضوعي، بأن الجدل الماركسي لا يفرق بين ظاهر الشيء والشيء لذاته، بل يعّد الشيء الواحد هو مجموعة الصفات والظواهر، وبما أن الحس أساس معرفتها وهو لا يدرك الجوهر أو الشيء في ذاته فلابد من إسقاطه حتى لا يبقى سوى الظواهر والصفات القابلة للإدراك الحسي[٢].

وإذا تخلصت الماركسية كما يفترض (قدس) من ثنائية الشيء في ذاته والشيء لذاتنا على أنهما شيء واحد فيتساءل، هل تستطيع أن تثبت ان هذا الشيء الواحد(الظواهر الصفات) الذي يبدو في حواسنا وأفكارنا كما هو في مجاله الخارجي المستقل؟ أي ما نوع العلاقة بين الإحساس أو الفكر والشيء الموضوعي؟ التي تبرهن بها الماركسية أن الفكرة هي الواقع الموضوعي المنقول إلينا بالإحساس[٣].

ويبيّن لنا(انجلز) هذه العلاقة بين الفكر والواقع الخارجي بأن الماركسية لا تفصل بين الحركة والمادة وتعدّ كيفية وجود المادة هي الحركة ومن ثم فإن الفكر ليس انعكاساً آلياً كما تنعكس الصورة في المرآة بل يتحول الواقع الخارجي بوصفه حركة من حالة إلى حالة حتى يتحول إلى حركة نفسية

(١) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص٢١٢ – ٢١٣.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص ،١٥٣.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٣ – ١٥٤.

للفكر، فيقول:((إذا لم تفصل، بصورة كيفية، منذ البدء، بين المادة والحركة، وإذا اعتبرنا (إن الحركة هي كيفية وجود المادة) عندئذ سوف تبقى المسألة معقدة كما سوف نرى، ولكنها ستكون مطروحة بصيغ يظل معها الحل العلمي ممكناً، فسوف ينبغي بيان كيف أن حركة الشيء الفيزيائية تتحول إلى حركة نفسية، فيزيولوجية لحواسنا، وكيف تتحول هذه إلى حركة نفسية للفكر.. ولكنها متعلقة بطرائق علمية، لها الصفة نفسها التي لدراسة انتقال حركة المطرقة إلى سخونة في السندان، باعتبار أن الفرق الكيفي بين شكلي الحركة (الحركة الآلية والحرارة) لا يمنع مطلقاً من تحليل الانتقال من شكل إلى آخر، وهكذا تسقط السلبية الاعتراضات الخاصة بالسلبية المزعومة للفكر))[1].

ويرد الشهيد الصدر هذه المحاولة بأنها لم تنجح في بيان العلاقة بين الشيء والفكرة، سوى علاقة واقع بصورة منعكسة أو سبب بنتيجة وأن تحول الحركة من حالة إلى حالة ليس هو التغيير الصحيح للفكر، لأن هذا التحول يعني فناء الشكل الأول والانتقال إلى شكل جديد كما في حركة المطرقة على السندان وإنها تتحول إلى حرارة والحرارة والحركة الآلية شكلان من أشكال الحركة[2].

ومن ثم فإن هذا التحول للحركة من حالة إلى أخرى إذا كان معقولاً كان ليس من المعقول كما يرى (قدس) تفسير الفكر بعملية تحول مثل هذه، ((لأن الحركة الفيزيائية للواقع الموضوعي المحسوس لا تتحول بالإحساس إلى حركة نفسية، لأن التحول يعني تبدل الحركة من شكل إلى شكل، ومن الواضح أن الحركة الطبيعية أو الفيزيائية للمادة المحسوسة لا تتبدل هكذا إلى حركة فيزيولوجية أو فكرية، إذ أن معنى تبدلها كذلك زوال الشكل الأول من الحركة، وبالتالي زوال المادة التي تعبر عن وجودها في ذلك الشكل الخاص، فليست الحركة الموضوعية للشيء المحسوس كحركة المطرقة، وليس الإحساس تحويلاً لتلك الحركة الموضوعية إلى حركة نفسية، كما تتحول حركة المطرقة إلى حرارة))[3].

ويبيّن الشهيد الصدر ليس الإدراك أو الفكر هو تحول الحركة الفيزيائية إلى حركة نفسية، بل هناك وجودان: وجود ذاتي للإحساس ووجود موضوعي للشيء المحسوس، ولا يمكن فهم العلاقة بين

---

(١) ضد دوهرنج (ثورة السيد اوجين دوهرنج في العلوم): فردريك أنجلز، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، مطبعة دار التقدم/ موسكو، ١٩٨٤م، ص٦٤.
(٢) ينظر: المصدر السابق: ص١٥٥.
(٣) فلسفتنا: ص١٥٥ – ١٥٦.

هذين الوجودين، إلا كما نفهم العلاقة بين السبب ونتيجته، ومادامت العلاقة المفهومة بينهما علاقة السببية، فلماذا يجب أن نفترض إن هذه النتيجة وسببها يختلفان عن غيرهما من النتائج وأسبابها ويمتازان عنهما بخاصة أن النتيجة تصور لنا سببها وتعكسه انعكاساً تاماً، بينما كثير من الوظائف الفيزيولجية هي نتائج لأسباب خارجية معينة ولم نجد في واحدة منها القدرة على تصوير سببها، فكيف يمكن الاعتراف بأكثر من هذه الدلالة للفكرة[1].

ويتساءل(قدس) إذا افترضنا أن الماركسية نجحت في تفسير الفكر أو الإدراك بما سبق من تحول الحركة الفيزيائية إلى حركة نفسية ((فهل يعني هذا الفكرة تستطيع أن تطابق الواقع الموضوعي بصورة كاملة؟! إن هذا التفسير يجعلنا ننظر إلى الفكرة وواقعها الخارجي كما ننظر إلى الحرارة والحركة الآلية التي تتحول إليها، ومن الواضح أن الاختلاف الكيفي بين شكلي الحركة فيها يجعلها غير متطابقين فكيف نفترض التطابق بين الفكرة وواقعها الموضوعي؟!))[2].

وهنا على الماركسية أن تبرهن على تطابقه مع الواقع الخارجي وحاولت الماركسية البرهنة على ذلك بدليلين:

الأول– فلسفــي:

وهو أن الوعي أو الفكر الإنساني يجب أن يتطابق مع الواقع الخارجي، لأن الإنسان هو نتاج الطبيعة، وأن فكره هو التعبير الأعلى عنها وبما أن الطبيعة هي حركة للمادة تخضع لقوانين، وأن نتاجها الأعلى الفكر فإنه لا يمكن إلا أن يعكس هذه القوانين، وبما أن هذا الفكر هو جزء من الطبيعة ومن منتوجاتها فلابد أن يتوافق مع سائر الطبيعة المترابطة، فيقول(لينين): ((إن الفكر يستطيع أن يعرف الطبيعة معرفة تامة ذلك لأنه يؤلف جزءً منها، ذلك لأنه نتاجها والتعبير الأعلى عنها: إن الفكر هو الطبيعة تعي ذاتها في ضمير الإنسان، إن الكون هو حركة للمادة تخضع في القوانين، ولما لم تكن معرفتنا إلا نتاجاً أعلى للطبيعة، لا يسعها إلا أن تعكس هذه القوانين، ولقد كان انجلز يبين أن المادية الفلسفية هي وحدها التي تستطيع تأسيس قيمة المعرفة على دعائم متينة:

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٥٦.
(٢) المصدر نفسه ، ص١٥٦.

حيث يؤخذ الوعي والفكر على أنهما شيئان معطيان، كانا في كل زمان يتعارضان مع الطبيعة ومع الكائن، عندئذ يؤدي بنا حتماً إلى أن نجد رائعاً جداً كون وعينا للطبيعة، وتفكير الكائن، وقوانين الفكر متطابقة إلى أبعد حد.. ولكن إذا تساءلنا ما هو الفكر؟، وما هو الوعي؟، ومن أين يأتيان؟ وجدنا أن الإنسان هو نفسه نتاج للطبيعة، نما في بيئته، ومع نمو هذه البيئة، وعندئذٍ يصبح في غنى عن البيان كيف أن منتوجات الذهن البشري التي هي أيضاً، عند آخر تحليل، منتوجات للطبيعة، ليست في تناقض، وإنما في توافق مع سائر الطبيعة المترابطة))[1].

ويرفض الشهيد الصدر هذا الدليل بأن الفكر ليس جزءاً من الطبيعة أو نتاجاً أعلى لها كما تزعم الماركسية، متسائلا وإذا فرضنا جدلاً صحة ذلك لا يكون ذلك معرفة صحيحة للطبيعة وقوانينها، أوليس الفكر الميتافيزيقي أو المثالي فكراً؟ وعليه فهو جزء من الطبيعة ونتاج أعلى لها كما تزعم الماركسية[2].

ومن ثم فإنه كما يرى (قدس) يمثل معرفة صحيحة للطبيعة وليس الفكر الماركسي فقط، وعليه فإن ((قوانين الطبيعة تتمثل إذن في تفكير المادي وتجري عليه، وفي التفكير المثالي والميتافيزيقي على السواء، كما تتمثل في جميع العمليات والظواهر الطبيعية، فلماذا يكون الفكر الماركسي معرفة صحيحة للطبيعة دون غيره من هذه الأمور؟ مع إنها جميعاً نتاجات طبيعية تعكس قوانين الطبيعة، وبهذا نعرف أن مجرد اعتبار الفكر ظاهرة للطبيعة ونتاجاً منها، لا يكفي لأن يكون معرفة حقيقية للطبيعة، بل لا يضع بين الفكر وموضوعها إلا علاقة السببية الثابتة بين كل نتيجة وسببها الطبيعي، وإنما تكون الفكرة معرفة حقيقية إذا آمنا فيها بخاصة الكشف والتصوير التي يمتاز بها على كل شيء آخر))[3].

الثاني– بايولوجي:

إنّ ما ندركه عن طريق حواسنا إذا كان لا يطابق الواقع الموضوعي يعني هذا أن حواسنا لا تؤدي وظيفتها البايلوجية وهذا تناقض ومن ثم يكون هذا الإحساس ليس إلا رمزاً لا يمثل الواقع

(١) المادية والمذهب النقدي التجريبي: مصدر سابق، ص٦١ – ٦٢.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص١٥٧–١٥٨.
(٣) فلسفتنا: ص١٥٨.

الموضوعي وإذا كان الإحساس كذلك فان تعرفنا على الأشياء ينعدم ولا نستطيع التعامل مع هذه الأشياء والرد عليها بفعالية، فيقول(غارودي) : ((إن الحواس لا تستطيع أن تكون وهي في مستوى الإحساس نافعة بيولوجياً في حفظ الحياة، إلا إذا كانت تعكس الواقع الموضوعي.. فإذا كان صحيحاً أن الإحساس ليس إلا رمزاً دون أيما شبه بالشيء وإذا كان يمكن بالتالي أن تطابقه أشياء عديدة متغايرة، أو أشياء وهمية ومثلها تماماً أشياء واقعية، عندئذ يكون التعود البيولوجي على البيئة مستحيلاً، إذا افترضنا أن الحواس لا تتيح لنا تعيين اتجاهنا بيقين، وسط الأشياء والرد عليها بفعالية، بيد أن كل النشاط العملي البيولوجي للإنسان والحيوان يدلنا على درجات اكتمال هذا التعود))[١].

ويرد الشهيد الصدر هذا الدليل أن النسبية في الإحساس لا تسقط قيمته نهائياً لكونه رمزاً فلا يطابق الواقع الموضوعي، فالنظرية الفسيولوجية ترتكز على أن الإحساس رمز يطابق واقعاً خارجياً معيناً وعلى أساس هذا الرمز نتعامل مع العالم الخارجي ونرد عليه بفعالية، فيقول: ((إن النسبية في الحس لا تعني أن أشياء عديدة ومتغايرة تشترك في رمز حسي واحد، وليسقط هذا الرمز عن القيمة نهائياً، ويعجز عن تعيين الاتجاه الذي يحفظ لنا حياتنا ويحدد موقفنا من الأشياء الخارجية، بل النظرية النسبية الفسيولوجية تقوم على أساس أن كل لون من الإحساس فهو رمز يختص بواقع موضوعي معين، لا يمكن أن يرمز إليه بلون آخر من ألوان الحس، ويباح لنا حينئذ أن نحدد موقفنا من الأشياء وعلى ضوء تلك الرموز، ونرد عليها بالفعالية التي تنسجم مع الرمز وتتطلبها طبيعة الحياة تجاهه))[٢].

الفرع الثاني- الديالكتيك ورفض النسبية الذاتية:

رفضت الماركسية النسبية الذاتية وعدّتها سفسطة، وآمنت بالنسبية الموضوعية على وفق قوانين الديالكتيك الذي تتغير فيه الحقائق طبقاً لقوانين التغير والتطور في المادة الخارجية، وانه لا توجد حقائق مطلقة في الفكر الإنساني وإنما الحقائق نسبية موضوعية، فما يكون حقيقة في وقت يكون بنفسه خطأ في وقت آخر وان هذه الحقيقة ليست إلا انعكاساً لتغير وتطور العالم الخارجي، لذا سيتم تقسيم هذا الفرع على محورين:

(١) النظرية المادية في المعرفة: ص٤٨.
(٢) المصدر السابق: ص١٥٩.

- **المحور الأول: تطور الحقيقة وحركتها.**
- **المحور الثاني: اجتماع الحقيقة والخطأ.**

المحور الأول- تطور الحقيقة وحركتها:

يجب التفريق بين النسبية الذاتية، وبين النسبية الموضوعية التي تقول بها الماركسية: **والنسبية الذاتية:** هي التي قال بها (كانت) وعدد من الفلاسفة الذين جاءوا بعده، وكما عرفنا مما سبق يعتقد هؤلاء النسبية في جميع الحقائق – أي ليست حقيقة مطلقة – التي يدركها الإنسان عن العالم الخارجي ولا يعني هذا إنها لا تطابقه، ولكن هذا التطابق نسبي وهذه النسبية ناشئة من جهة ذات الإنسان لا من جهة العالم الخارجي ومن ثم فهي نسبية ذاتية.

وعليه فإن الحقائق التي يدركها الإنسان كما يرى (هربارت) (١٧٧٦ – ١٨٤١م) تتغير من الناحية الذاتية على وفق ظروف الإدراك وشرائطه و من ثم فإن الحقائق أو (الكيفيات) المدركة هي مقابلة للأشياء في الخارج إلا أن الكيفيات (الحقائق) المدركة نسبية لأنها من صنع ذاتنا، فيقول: ((بأن ما يوجد في الخارج ليست الأشياء المحدودة البادية في الحس، وهي متكثرة كما سبق القول، بل كيفيات مقابلة للكيفيات المدركة بالحواس، وأن الأشياء البادية في الحس تأليفات من صنعنا، ومن ثمة ذاتية نسبية))[١].

أما النسبية الموضوعية: التي تعتقد بها الماركسية فهي أن الحقائق التي ندركها نسبيه وهذه النسبية ناشئة من جهة العالم الخارجي لأنها ليست إلا انعكاساً لتغيرات الواقع الخارجي، أو تغيرات المادة وتطورها معكوسة في حقائقنا الفكرية، ويرى(لينين) يجب أن يكون تفكيرنا ديالكتيكياً وأن لا نفترض أن وعينا ثابتاً لا يتطور بل أن نبحث ونحرك فكرنا حتى نحصل على المعرفة من اللامعرفة، فيقول: ((في نظرية المعرفة، كما في جميع ميادين العلم الأخرى، تجب المحاكمة بطريقة ديالكتيكية، وهذا يعني أنه يجب علينا، لا أن نفترض معرفتنا ناجزة وثابتة لا تتغير، بل أن نحلل ونبحث بأي

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة: ص٣٠٨.

طريقة تظهر المعرفة من اللامعرفة، بأي طريقة تصبح المعرفة غير الكاملة، غير الدقيقة أكمل وأدق))[1].

ويعرّف(لينين) المنطق الجدلي(الديالكتيكي) الذي تقول به الماركسية بأنه علم حركة وتطور جميع الأشياء في المعرفة والكون ومن ثم فهو زبدة تاريخ معرفة العالم، فيقول: ((ليس هو علم الأشكال الخارجية للفكر، وإنما هو علم تطور جميع الأشياء المادية والطبيعية والفكرية يعني تطور كل المضمون الملموس للكون ومعرفته، يعني السجل، أو المجموع، أو الاستنتاج المستخلص من تاريخ معرفة العالم))[2].

ويرى(غارودي) أن الفكر والمعرفة تعكس العالم الخارجي لأنها ناشئة من حركة هذا العالم وتغيره وبالتالي فإنها تطوره باكتشاف قوانينه، فيقول: ((وترشدنا العلوم إلى أنه ليس ثمة مادة دون حركة، إن الواقع ينمو والمعرفة التي تنشأ من هذا الواقع، تعكسه، وتنمو مثله وتصبح عنصراً فعالاً من عناصر نموه، إن الفكر لا يُحدث موضوعه وإنما الفكر يعكس الواقع الموضوعي ويطوره اكتشاف قوانين نموه))[3].

ومن كل هذا يتبين أن الماركسية تعتقد أن الفكر أو المعرفة هي جزء من هذا الكون وأن هذا الكون بأشيائه صغيرها وكبيرها في حركة وتطور مستمرين ومن ثم فإن الحقائق الموجودة في الفكر في نمو وتطور مستمر، وبما أن الفكر كما يقول(غارودي) يعكس الواقع الموضوعي فأن الماركسية تؤمن بإمكانية المعرفة الحقيقية للواقع الموضوعي، خلافاً لمذاهب الشك التي لا تؤمن بإمكانية المعرفة الحقيقية المطابقة للواقع الموضوعي مثل(الشيء في ذاته) الذي يقول به (كانت)، ومثالية (باركلي)، والنسبية الذاتية وغيرها من المذاهب.

وعليه يتساءل الشهيد الصدر(قدس) ماذا يراد بالحقيقة القائمة في الفكر التي آمنت الماركسية بنموها وتطورها؟ إن الفلسفة الواقعية هي التي تعتقد بواقع خارجي وأن التفكير هو محاولة لعكس ذلك الواقع وإدراكه وعليه، فالحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع والمماثلة له، والمقياس الفاصل بين الحقيقة

(١) المادية والمذهب النقدي التجريبي: ص١١٣.
(٢) المصدر نفسه : ص١٠٤.
(٣) النظرية المادية في المعرفة: ص٧١.

والخطأ هو مطابقة هذه الفكرة للواقع، و من ثم فإن كل فكرة أو رأي أو عقيدة لا تطابق هذا الواقع ولا تماثله تكون خطأ، والحقيقة بهذا المفهوم يؤكد الواقعيون على إمكانها بينما مذاهب الشك والسفسطة ينفون أو يترددون في إمكانية البشر على الظفر بها[١].

وبما أن الماركسية تدعي بإمكانية المعرفة الحقيقية ورفض الشك والسفسطة، يرى الشهيد الصدر أن عليها أن تأخذ بالحقيقة بمفهومها الواقعي الذي ترتكز عليه الفلسفة الإسلامية –الواقعية الإسلامية–، حتى يمكن عدها فلسفة واقعية مؤمنة بالفكر حقاً وعلى ضوء هذا المفهوم الصحيح للحقيقة، ويمكن أن نتبين هل ممكن للحقيقة أن تتغير بحركة صاعدة كما تؤمن الماركسية أو لا؟ وعليه إن كل فكرة لا تخرج عن أحد أمرين: إما أن تكون حقيقة مطلقة وإما أن تكون خطأ، ولا يعني الإيمان بالحقيقة المطلقة تجميد الطبيعة ورفض الحركة والتغير في الواقع الموضوعي، بل الفلسفة الإسلامية تؤمن بأن التطور قانون عام في عالم الطبيعة، وإن كينونته في صيرورة مستمرة ولكنها ترفض كل توقيت للحقيقة وكل تغير فيها[٢].

وهنا لابد من التوضيح أن الشهيد الصدر يميز بين نوعين من الواقعية:

الأولى: الواقعية المادية– وهي تؤمن بواقع موضوعي للعالم وتقف على حدود المادة المحسوسة.

والثانية: الواقعية الإسلامية– وهي التي تؤمن بواقع موضوعي للعالم ولكن تتخطاها إلى سبب فوق الروح والطبيعة معاً[٣].

وبما أن الفلاسفة المسلمين مجمعون على أن هذا العالم ممكن الوجود (حادث)، ومادام حادثاً فمادة هذا العالم (الواقع الموضوعي) قابلة للحركة والسكون وحصول هذه الكيفيات والتغيرات فيها، فيقول(ابن سينا) عن العالم: ((إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده... هذه المادة قابلة للحرارة

(١) ينظر: فلسفتنا، ص١٦٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٦٦ – ١٦٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٩ – ١٨٠.

والبرودة، أو السواد والبياض، أو الحركة والسكون، أي ممكن لها حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات))[1].

ومن ثم يوضح الشهيد الصدر كيف أن إيماننا بالحقيقة المطلقة لا يتنافى مع تطور الواقع الموضوعي وتغيره، متمثلاً بقياس درجة حرارة الماء في لحظة معينة من الزمن لا تعني عدم تغير هذه الدرجة وتطورها التدريجي وذلك لأن ((كل درجة من الحرارة يبلغها الماء فهي درجة مؤقتة، وسوف يعبرها الماء بصعود حرارته إلى درجة أكبر.. فإذا قسنا حرارته في لحظة معينة فكانت حال تأثر المقياس بها قد بلغت (٩٠°) مثلاً، فقد حصلنا على حقيقة عن طريق التجربة، وهي أن درجة حرارة الماء في تلك اللحظة المعينة كانت (٩٠°) وإنما نقول عنها إنها حقيقة لأنها فكرة تأكدنا من مطابقتها للواقع.. ولكن الحقيقة التي اكتسبناها هي الحقيقة لم تتغير، بمعنى إنا متى لاحظنا تلك اللحظة الخاصة التي قسنا حرارة الماء فيها نحكم بأن حرارة الماء كانت بدرجة (٩٠°) ودرجة (٩٠°)... وإن كانت درجة مؤقتة بلحظة خاصة من الزمان.. إلا أن الفكرة التي حصلت لنا بالتجربة وهي أن الحرارة في لحظة معينة كانت في درجة (٩٠°) فكرة صحيحة وحقيقة مطلقة، ولذا نستطيع أن نؤكد صدقها دائماً))[2].

وبعد أن تبيّن أن الحقيقة هي الفكرة المطابقة للواقع وأنها لا تتعارض مع تغير هذا الواقع وتطوره، وهذه الحقيقة في لحظة معينة من الزمن تكون مطلقة كما في قياس درجة حرارة الماء في لحظة معينة في المثال السابق.

ويوجه الشهيد الصدر سهام نقده إلى حركة الحقيقة وتطورها التي تؤمن بها الماركسية من جهتين:

الأولى: إن حركة الحقيقة وتطورها التي تقول بها الماركسية يجعل من هذه الحقيقة نسبية متغيرة ومن ثم لا تطابق الواقع، لأنها لا يمكن أن تكون متغيرة ومحدودة في كل مرحلة من مراحل نموها بحدود تلك المرحلة الخاصة لتكون مطلقة في تمثيل ذلك الواقع، أما ما يسمى بتطور الحقيقة هو

(١) الشفاء: مصدر سابق، ص٧٥.
(٢) فلسفتنا: ص١٧٩ – ١٨٠.

ليس إلا إضافة حقيقة جديدة إلى الحقيقة السابقة، فيقول: ((إن الفكرة إذا كانت مطابقة للواقع في ظرف معين، فلا يمكن أن تعود بعد ذلك فتخالف الواقع في ذلك الظرف بالذات، أقول: إذا علمنا ذلك كله يتجلى بوضوح الخطأ في تطبيق قانون الحركة على الحقيقة، لأن الحركة تثبت التغير في الحقيقة، وتجعلها دائماً حقيقة نسبية مؤقتة بمرحلتها الخاصة من التطور، وقد عرفنا انه لا تغير ولا توقيت في الحقائق، كما أن التطور والتكامل في الحقيقة يعني أن الفكرة تصبح بالحركة حقيقة بشكل أقوى، كما أن الحرارة ترتقي بالحركة إلى درجة أكبر مع أن الحقيقة تختلف عن الحرارة فالحرارة يمكن أن تشتد وتقوى.. ولا يمكن أن تقوى مطابقة الفكرة للواقع وتشتد، كما هو شأن الحرارة وإنما يجوز أن يتكشف للفكر الإنساني جانب جديد من ذلك الواقع لم يكن يعلم به قبل ذلك، غير أن هذا ليس تطوراً للحقيقة المعلومة سلفاً، وإنما هو حقيقة جديدة يضيفها العقل إلى الحقيقة السابقة))[1].

الثانيـة: بيان فشل قانون الديالكتيك نفسه على ضوء تغير الحقيقة وحركتها، لأن الحركة إذا كانت قانوناً عاماً للحقائق فسوف يتعذر إثبات أية حقيقة مطلقة بما فيها (قانون الديالكتيك) لأن الحقائق كما عرفنا سابقاً على ضوء الحركة والتغير نسبية مؤقتة ومن ثم يسقط (قانون الديالكتيك) عن كونه حقيقة مطلقة، فيقول: ((فالديالكتيك الذي يراد إجراؤه على الحقائق والمعارف البشرية، ينطوي على تناقض فاضح وحكم صريح بإعدام نفسه على كلا الحالين، فهو إذا اعتبر حقيقة مطلقة انتقضت قواعده، وتجلى أن الحركة الديالكتيكية لا تسيطر على دنيا الحقائق لأنها لو كانت تسيطر عليها لما وجدت حقيقة مطلقة، ولو كانت هذه الحقيقة هي الديالكتيك نفسه، وإذا اعتبر حقيقة نسبية خاضعة للتطور والحركة، بمقتضى تناقضاتها الداخلية، فسوف تتغير هذه الحقيقة ويزول المنطق الديالكتيكي ويصبح نقيضه حقيقة قائمة))[2].

المحور الثاني: اجتماع الحقيقة والخطـأ:

تعتقد الماركسية أن جوهر حركة الحقيقة وتطورها هو الصراع الداخلي بين المتناقضات، ويبين لنا(انجلز) هذا الصراع الداخلي، فيقول: ((الواقع هو حركة، غير أن الحركة هي نتيجة لتناقص

(١) فلسفتنا : ص١٦٨.
(٢) المصدر نفسه : ص١٦٩.

ونضال بين الأضداد، هذا التناقض وهذا النضال هما داخليان، أي إنهما ليسا خارجين على الحركة بل هما جوهر هذه الحركة))[١].

وقد عابت الماركسية على الفلسفة الميتافيزيقية ومنها الفلسفة الإسلامية إيمانها بتعارض اجتماع الحقيقة والخطأ لأنها قائمة على أسس المنطق الكلاسيكي الذي تعتمد عليه الميتافيزيقيا منذ آلاف السنين، ومبدأ التناقض الداخلي الذي تقول به الماركسية قائم على الجدل الهيجلي، حيث أخذت الماركسية أسس المنطق الهيجلي وطبقته على جميع فروع الحياة وتعلن عن منطق جديد في تفسير الوجود وهو الديالكتيك الماركسي[٢].

وزعمت الماركسية أن المنطق (الهيجلي) قضى على المنطق الشكلي (الكلاسيكي) للفلسفة الميتافيزيقية وهدم قواعده الأساسية الثلاث وهي:

الأول: مبدأ عد التناقض، ويعني لا يمكن أن يكون الشيء نفسه ومناقضاً لنفسه في الوقت ذاته ويعبر عنه المناطقة ليس (أ) نقيضاً لـ (أ).

الثاني: مبدأ التماثل، ويعني أن كل شيء مماثل لنفسه ويعبر عنه المناطقة بأن (أ)=(أ).

والثالث: مبدأ المستحيل، ويعني لا مجال لحالة ثالثة بين حالتين متناقضتين، أي السكون والجمود في الأشياء الطبيعية ويعبر عنه المناطقة بالصيغة الآتية: إذ كان (أ) وغير (أ) متناقضين كان الشيء إما أن يكون (أ) أو مناقضاً لـ (أ)[٣].

ويبيّن الشهيد الصدر هذه الضربات التي زعم (المنطق الديالكتيكي) أنه وجهها إلى (المنطق الكلاسيكي)، بأن مادام (المنطق الديالكتيكي) يعتقد أن الحركة قانون عام وأن كل شيء قائم في وجوده على التناقض فان مبدأ عدم التناقض لا مكان له في المنطق الجديد، وعليه فمن الطبيعي يسقط المبدأ الذاتي أيضاً لأن كل شيء في صيرورة مستمرة، ومن ثم فإن كل شيء تسلب عنه هويته في لحظة الإثبات بالذات، ولما كان التناقض هو الجذر الأساسي لكل حقيقة والمركز في

(١) ديالكتيك الطبيعة: مصدر سابق، ص٨٥.
(٢) ينظر: المنهج الجدلي عند هيجل، ص٣٩٦ – ٤٠٠.
(٣) ينظر: أصول الفلسفة الماركسية،ج/١، ص٣٣ – ٣٤.

صميمها مثيراً لصراع دائم في جميع الأشياء، والصراع يعني الحركة والاندفاع، فالعالم في نشاط وتطور دائم وصيرورة مستمرة[1].

وعلى ضوء هذا التوضيح يتبين أن مبدأ عدم التناقض هو القاعدة الأساسية التي يتفرع منها المبدآن الاخرآن (الثاني والثالث) و من ثم ففي حالة سقوط مبدأ عدم التناقض يسقط المبدأين الآخرين على التوالي.

وانتقد الشهيد الصدر الضربات الديالكتيكية التي ادعى المنطق الجدلي أنه أسقط بها أسس المنطق الكلاسيكي بأن مفهوم الوجود ليس ملتقى للنقائض والأضداد على وفق (مبدأ التناقض) الذي فسر به هيجل حركة الأشياء في الطبيعة، وإنما هو مفهوم عام قابل لأن يكون كل شيء ولكن لا يعني هذا أن يكون الوجود موضعاً لاجتماع النقائض والأضداد، فيقول: ((إن هيجل لم يفهم مبدأ عدم التناقض حق الفهم حيث ألغاه ووضع موضعه مبدأ التناقض... وفي مفهوم الوجود، إن مفهوم الوجود مفهوم عام دون شك، وهو لذلك قابل لأن يكون كل شيء قابل لأن يكون نباتاً أو جمادا، أبيض أو أسود، دائرة أو مربعاً، ولكن هل معنى هذا أن هذه الأضداد والأشياء المتقابلة مجتمعة كلها في هذا المفهوم، ليكون ملتقى للنقائض والأضداد؟ طبعاً لا، فأن اجتماع الأمور المتقابلة في موضوع واحد شيء، وإمكان صدق مفهوم واحد عليها شيء آخر، ومفهوم ليس فيه من نقاط السواد أو البياض، أو النبات والجماد شيء، وإنما يصح أن يكون هذا أو ذاك، لا انه هو هذا وذاك معاً في وقت واحد))[2].

وعليه فإن حركة الحقيقة وتغيرها والصراع الداخلي بين الأضداد هما الركيزتان اللتان تؤسس عليهما الماركسية اجتماع الحقيقة والخطأ، ويؤكد(انجلز) على إمكان اجتماع الحقيقة والخطأ رافضاً قول الميتافيزيقية بالحقيقة المطلقة ناقداً لها بسهم التعديلات العلمية الذي يطرأ على القوانين والنظريات مستشهداً بتعديل الفيزيائي (رينيو) على قانون (بويل) في حجوم الغازات، فيقول: ((ولنأخذ مثلاً قانون بويل المعروف الذي يقضي أن حجم الغاز في ظل الحرارة الثابتة يتناسب تناسباً عكسياً مع الضغط الذي يقع على الغاز، وجد رينيو إن هذا القانون غير سليم بالنسبة لبعض الحالات، وإذا

(١) ينظر: فلسفتنا، ص١٩٣.
(٢) فلسفتنا: ص١٩٤ – ١٩٥.

كان رينيو (فيلسوفاً للواقع) لكان عليه أن يعلن: قانون بويل متغير، وبالتالي فهو ليس بحقيقة أصيلة، وهذا يعني أنه خطأ، ولكن رينيو كان سيقع بذلك في خطأ أكبر بكثير من الخطأ الذي يتضمنه قانون بويل، وفي كومة الخطأ كانت ستضيع بذرة الحقيقة التي وجدها، وكان سيحول بالتالي نتيجته الغائية في البداية إلى خطأ يغدو قانون بويل ما يلازمه من خطأ طفيف حقيقة بالمقارنة معه))[١].

ويفنّد الشهيد الصدر ما ذهب إليه(أنجلز)على نحوين:

الأول: إن كل قانون علمي صحيح يضم حقائق بعدد الحالات التي ينطبق عليها ويحتويها، فإذا بينت التجربة خطأه في بعض الحالات وصوابه في بعضها الآخر، لا يعني هذا أن الحقيقة اجتمعت مع الخطأ وأنها نسبية بل انه يعني أن محتوى القانون يطابق الواقع الموضوعي في بعض الحالات دون الأخرى، فالخطأ له مكان وهو في ذلك المكان خطأ محض، والحقيقة لها مكان آخر وهي في ذلك المكان حقيقة مطلقة[٢].

وعليه فالتجارب العلمية التي بينت (لرينيو) أن قانون (بويل) لا يصح إذا بلغ الضغط الحد الذي تتحول الغازات فيه إلى سوائل، لم تقلب الحقيقة إلى خطأ إنما شطرت القانون إلى شطرين، فبينت أن أحد الشطرين خطأ محض ومن ثم فإن اجتماع الحقيقة والخطأ هنا أسمي فقط ليس اجتماعاً بالمعنى الصحيح[٣].

الثاني: بيّن عدم تفريق(أنجلز) بين القضايا البسيطة والقضايا المركبة، فالقضايا البسيطة إما أن تكون حقيقة أو أن تكون خطأ، أما القضايا المركبة يجوز أن توجد فيها الحقيقة في جانب والخطأ في جانب آخر، لأنها تحتوي حالات متعددة، والنظريات والقوانين العلمية من هذا النوع، فيقول: ((القضية البسيطة – باعتبارها قضية مفردة – لا يمكن أن تكون حقيقة من ناحية وخطأ من ناحية أخرى، فموت أفلاطون قبل أرسطو أما أن يكون حقيقة وأما أن يكون خطأ، وأما القضية المركبة فلما كانت في الحقيقة ملتقى قضايا متعددة، فمن الجائز أن توجد الحقيقة في جانب منها والخطأ في جانب آخر، كما إذا افترضنا أن الحديد يتمدد بالحرارة دون الذهب، فإن القانون الطبيعي العام وهو

(١) ضد دوهرنج (ثورة السيد اوجين دوهرنج في العلوم) : مصدر سابق، ص١٠٧.
(٢) ينظر: المصدر السابق،ص١٧٣.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص١٧٣.

الفلزات تتمدد بالحرارة يعتبر صحيحاً على ناحية وخطأ من ناحية أخرى، ولكن ليس معنى ذلك أن الحقيقة والخطأ اجتمعا فكانت القضية الواحدة خطأ وحقيقة))[١].

ويؤكد الشهيد الصدر أن الفكر الميتافيزيقي عكس الفكر الماركسي، لا يفرض على العالم الطبيعي أن لا يقبل القانون نهائياً إذا ما ثبت عدم نجاحه في بعض الحالات، لأنه يعتقد أن كل حالة تمثل قضية خاصة بها، ولا يفترض أن تكون القضية الخاصة بحالة ما خطأ، إذا ما كانت القضية الخاصة بالحالة الأخرى خطأ[٢].

ومن المحاولات الفاشلة ما قام به (د. نوري جعفر) في تطبيق قانون الديالكتيك على البديهيات العقلية من (رياضة ومنطقية) لتفنيدها وبيان نسبيتها وتغيرها مع الزمن، واستشهد بعدة مسائل قام الشهيد الصدر بنقدها وتفنيدها[٣]، ولأن هذه المسائل كلها من جنس واحد من المغالطات، اكتفينا بذكر واحدة كشاهد على فشل هذه المحاولات، فيقول: ((إن جميع القوانين العلمية قوانين نسبية، تعمل في مجالات معينة لا تتعداها، ويصدق ما ذكرنا على قوانين الرياضيات وبعض مظاهرها التي تبدو لأول وهلة، كأنها من الأمور البديهية التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان... يكون حاصل جمع (٢+٢=١٢) أحياناً، فإذا خلطنا غازين بدرجة حرارة كل منهما درجتان مئويتان فإن درجة حرارة الخليط تبقى درجتين))[٤].

وانتقد الشهيد الصدر هذه المسألة مبيناً ما فيها من تمويه، قائلاً: ((إن العملية إنما جمعت بين غازين وخلطت بينهما، لا إنها جمعت بين درجتي الحرارة، وإنما يجمع بين الدرجتين لو ضوعفت الدرجة في موضوعها، فنحن لم نضف حرارة على حرارة لنترقب حدوث درجة أضخم للحرارة، وإنما أضفنا حاراً إلى حار وخلطنا بينهما))[٥].

ونلحظ مما تقدم غياب النصوص المبينة لنسبية (كانت) أو النسبية الذاتية عند الشهيد الصدر في مناقشته لهذه النظريات،وما وجد من نصوص هو من جهد الباحث.

---

(١) المصدر نفسه : ص١٧٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسه.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٧٠ – ١٧٢.
(٤) فلسفة التربية: د. نوري جعفر(ت١٩٩٣م)، دار المعارف للمطبوعات/ لبنان، (د.ط) ١٩٥٥م ، ص٦٦.
(٥) فلسفتنا: ص١٧٢.

المطلب الثاني

قيمة المعرفة في الفلسفـة الإسلامية

عرفنا فيما سبق أن الفلسفة الإسلامية عقلية في منهجها، وأنها تؤمن بإمكانية إدراك الواقع الموضوعي والوصول إلى الحقيقة وبقيمة المعلومات والمعارف التي تحصل عليها بطريق العقل، وقد بينا في المبحثين السابقين مصادر هذه المعارف وحدودها.

وعرفنا أيضاً أن الإدراك البشري على قسمين(تصور، وتصديق)، وليس للتصور – قيمة موضوعية لأنه إدراك بسيط خالي من الحكم، أما التصديق– فهو الذي يملك خاصة الكشف الذاتي عن الواقع الموضوعي لهذا التصور، ووجود الواقع الموضوعي للصورة المرتسمة في عقولنا عن الأشياء.

ويمكن تلخيص بيان الشهيد الصدر للمعارف التصديقية التي نحصل عليها بما يأتي:

١–إن المبادئ العقلية الأولية هي الأساس العام لكل المعارف والحقائق العلمية.

٢-إن قيمة النظريات والنتائج العلمية في الميدان التجريبي تستند إلى مدى دقتها في تطبيق المبادئ العقلية الأولية على كل التجارب التي أمكن الحصول عليها، ولا تكون النظرية العلمية بشكل جازم ما لم تكن من الدقة والسعة في إمكان تطبيق هذه المبادئ عليها والخروج باستنتاج علمي موحد على ضوء ذلك التطبيق.

٣-في المجالات غير التجريبية، كمسائل الميتافيزيقية تعتمد فيها النظرية الفلسفية على تطبيق المبادئ الضرورية ولكن قد يتم بشكل مستقل عن التجربة، كمسألة إثبات السبب الأول للوجود الذي يتم بتفكير واستنباط عقلي بحت[١].

ويتفق الشهيد الصدر مع الفلاسفة المسلمين بأن المصدر الأساس للمعرفة البشرية هي القضايا العقلية القبلية المستقلة عن الحس والتجربة، ولكنه يختلف معهم في (نمو المعرفة) أي في تكوين معارف جديدة من هذه المعارف القبلية، وهذا من إبداعات الشهيد الصدر،فالفلاسفة المسلمون ينتهجون المذهب العقلي الذي لا يرى إلا طريقة واحدة في نمو المعرفة هي (طريقة التوالد الموضوعي)، بينما يرى أن هناك طريقتين لنمو المعرفة، فبالإضافة إلى (طريقة التوالد الموضوعي)، هناك ما أسماه بـ(مذهب التوالد الذاتي) ويؤمن هذا المذهب بأن الجزء الأكبر من تلك المعارف والعلوم التي يعترف المذهب العقلي بصحتها من الناحية المنطقية، مستنتجه من معارفنا الأولية بطريقة التوالد الذاتي لا الموضوعي[٢].

وبذلك يكون الشهيد الصدر قد نحى منحّى آخر في تحديد قيمة المصدر الأساس للمعرفة ومدى يقينية كشفه عن الواقع الموضوعي، وحاولت الباحثة (عائشة المناعي) أن تبين منحى الشهيد الصدر في قيمة المعرفة فتقول: ((تتمثل قيمة المعرفة عند الصدر إجمالاً في مدى درجة اليقين التي تصل إليه ادراكاتنا تصوراً كانت أم تصديقاً، أو بمعنى آخر في مدى إمكان كشف المعرفة عن الحقيقة))[٣]

ونأخذ على بيان الباحثة (المناعي) أنها أدخلت التصور في منحى الشهيد الصدر (التوالد الذاتي) في قيمة المعرفة، وكما نعرف أن التصور بكلا نوعيه (البسيط والمركب) هو إدراك بسيط لا قيمة

(١) ينظر: فلسفتنا، ص١٤٣ – ١٤٤.
(٢) ينظر: الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر، ص٣٦٠.
(٣) نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر: عائشة يوسف المناعي، مطبعة أغادير/ قطر، (د.ت)، ص٧٣.

موضوعية له، وإنما (المذهب الذاتي)[1] للشهيد الصدر، هو في بيان الأسس المنطقية الصحيحة للاستقراء المؤدي للمعارف التصديقية (اليقينية) المتحصلة من الاستنتاج العلمي القائم على الملاحظة أو التجربة، ونرى هنا لابد من التفريق بين التوالدين(الموضوعي، الذاتي)عند الشهيد الصدر.

الفرق بين التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي:

يرى الشهيد الصدر أن في كل معرفة جانباً ذاتياً وآخر موضوعياً، فعندما نعرف أن السماء تمطر نميز بين جانبين، أحدهما– الإدراك ، وهو الجانب الذاتي من المعرفة، والآخر القضية التي أدركناها وهي بحكم تصديقنا بها واقع ثابت بصورة مستقلة عند إدراكنا، وهذا هو الجانب الموضوعي منها[2].

ويبيّن الشهيد الصدر الفرق بين(التوالد الموضوعي) و(التوالد الذاتي):

الأول– يعني((أنه متى ما وجد تلازم بين قضية أو مجموعة من القضايا وقضية أخرى، فبالإمكان أن تنشأ معرفتنا بتلك القضية من معرفتنا بالقضايا التي تستلزمها، فمعرفتنا بـ(أن خالداً إنسان، وان كل إنسان فانٍ) تتولد منها معرفة بـ(أن خالداً فانٍ))[3].

أما الثاني– فيعني((ان بالإمكان أن تنشأ معرفة ويولد علم على أساس معرفة أخرى، دون أي تلازم بين موضوعي المعرفتين، وإنما يقوم التوالد على أساس التلازم بين نفس المعرفتين))[4].

ومثال المعرفة الثانوية المستنتجة(بطريقة التوالد الذاتي) – أي التوالد على أساس التلازم بين المعرفتين نفسهما – التعميم الاستقرائي المستنتج من مجموعة أمثلة وشواهد لا يوجد تلازم بينها وبين ذلك التعميم، فان العلم بها ينشأ من خلال العلم لتلك الأمثلة والشواهد على أساس التوالد الذاتي[5]، كتعميمنا ان كل حيوان يحرك فكه الأسفل عن المضغ الناشئ عن طريق علمنا بمشاهدة عدة انواع من الحيوان ووجدنا كل نوع منها يحرك فكه الأسفل عند المضغ فاستنبطنا منها هذه القاعدة العامة.

---

(١) ينظر: المصدر السابق، لمعرفة تفاصيل (المذهب الذاتي) عند الشهيد الصدر،من ص١٥٧– ٤٦٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٠–١٦١.
(٣) الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر، إعداد وتحقيق: لجنة المتابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، ط/١٤٢٤،١هـ ، ص١٦١.
(٤) المصدر نفسه: ص١٦١.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص١٦٣.

وعلى ضوء ما تقدم ليس(التوالد الموضوعي) هو السبيل الوحيد بحسب الشهيد الصدر، للوصول إلى الحقيقة – الفكرة المطابقة للواقع الموضوعي – وإنما هنالك(التوالد الذاتي) المؤدي إلى درجة كبيرة من التصديق ويقينية المعرفة، وبناءً على هاذين الطريقين في المعرفة يحصل ما يسمى بفكرة (اليقين الفلسفي)، ومطابقة الفكرة لواقعها الموضوعي، ويميز الشهيد الصدر بين ثلاثة معان من اليقين (المنطقي أو الرياضي، الذاتي، الموضوعي)[١].

ويرى (قدس) أن هناك تطابقان في كل يقين ((تطابق القضية التي تعلق اليقين بها مع الواقع، وتطابق درجة التصديق التي يمثلها اليقين مع الدرجة التي تحددها المبررات الموضوعية))[٢]ولابد ون التفريق بين اليقينين (الذاتي، والموضوعي) عند الشهيد الصدر.

الفرق بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي:

ويفرّق (قدس) بين اليقينين.

بأن اليقين الذاتي: ((هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا))[٣].

كأن يرى شخص خطاً شديد الشبه بما يعتقده من خط صديق له فيجزم بأن هذا هوَ خطه، ولكن في الوقت نفسه لا يرى من المستحيل أن يكون هذا الخط لشخص آخر، رغم انه لا يحتمل ذلك، ولأن كونه غير محتمل لا يعني انه مستحيل[٤].

أما **اليقين الموضوعي:** هو أن تبلغ الدرجة التي تفرضها هذه المبررات إلى القطع، أي((هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية))[٥].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤١٠ – ٤١٧.
(٢) المصدر نفسه: ص٤١٤.
(٣) الأسس المنطقية للاستقراء : ص٤١٤.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٤١٢.
(٥) المصدر نفسه : ص٤١٤.

كأن يوجد في نفسه يقين بأن جاره قد مات، وتواجه القضية التي تعلق بها هذا اليقين وهي أن جاره فلان مات، فتواجه درجة من التصديق يمثلها هذا اليقين، ولأن التصديق له عدة درجات تتراوح من ادنى درجة للاحتمال الى درجة القطع او الجزم، واليقين يمثل اعلى تلك الدرجات، فإن (اليقين الموضوعي) هو درجة الجزم الذي لا يوجد فيه أي احتمال للخلاف[١].

وبهذا يكون الشهيد الصدر قد أسس لابستميولوجيا إسلامية جديدة، تمثل نقداً لكل من الفلسفة الغربية والفلسفة الإسلامية التي اعتمدت المنطق الأرسطي على السواء، وأعاد صياغة الفلسفة الإسلامية الجديدة في أفق نقدي أقوى من الفلاسفة السابقين، فهو ((قد حللّ فلسفة كل من كانت وهيجل وماركس وغيرهم تحليلاً نقدياً في الشكل والمضمون، فهو لم يكتفِ بنقد محتوى مذاهب هؤلاء الفلاسفة على غرار ما فعله الغزالي في موقفه من الفلسفة اليونانية حيث انه انتقد المضمون، ولكنه تبنى منهج هذه الفلسفة (المنطق الأرسطي)، فنقد الصدر للفلسفة الغربية هو نقد جذري شمل مضمون هذه الفلسفة كما شمل منهجها الذي ارتكزت عليه))[٢].

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤١٢.
(٢) فلسفة الصدر: مصدر سابق ، ص١١ – ١٢.

المبحـــث الرابـــــع
الإدراك

يمثل الإدراك أصل المعرفة البشرية وبدونه لا تكون هناك معرفة، والمهم في الإدراك من الناحية الفلسفية معرفة حقيقة الإدراك وماهيته، تؤمن الفلسفة الإسلامية أن الإدراك لون من الوجود وراء ظواهر المادة، بينما تؤمن الماركسية أن الإدراك (ظاهرة مادية) لا يمكن فصلها عن المادة المفكرة، والإدراك ظاهر تصل إليها المادة خلال تطورها وتكاملها، لذا سيكون تقسيم هذا البحث على مطلبين:

- **المطلب الأول: الإدراك في الفلسفة الماركسية.**
- **المطلب الثاني: الإدراك في الفلسفة الإسلامية.**

المطلـــب الأول
الإدراك في الفلسفة الماركسيـــة

تؤمن الماركسية بأن الإدراك ظاهرة مادية وهو نتاج التطور التاريخي للمادة وبلوغها مرحلة الكمال، وترى أن شعور الفرد وإحساسه يتأثر بالظروف المحيطة به ويتطور تبعاً لها، ولبيان مناقشة الشهيد الصدر لهذه الآراء ونقده لها بشكل بيّن، ارتأينا تقسيم هذا المطلب على فرعين هما:

- **الفرع الأول: مادية الإدراك.**
- **الفرع الثاني: تطور الإدراك.**

الفرع الأول- مادية الإدراك:

لابد قبل كل شيء أن نعرف (الإدراك) لغة واصطلاحاً.

الإدراك لغة: من درك يدرك أدرك ، والإدراك: اللحوق، وتدارك القوم، أي لحق آخرهم أولهم ومنه قوله تعالى﴿ **حَتَّى إِذَا ادَّارَكُواْ فِيهَا جَمِيعاً**﴾[١]، وأصله تداركوا فأدغمت التاء في الدال واجتلبت الألف ليسلم السكون، واستدرك الشيء بالشيء: حاول إدراكه به، وقوله تعالى﴿**بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ**﴾[٢] ، قال(السدي) في تفسيره: اجتمع علمهم في الآخرة ومعناها عنده أي علموا في الآخرة أن الذي كانوا يوعدون به حق، وأدرك: بلغ علمه أقصى الشيء، ومنه المدركات الخمس، والمدارك الخمس: يعني الحواس الخمس.

أما اصطلاحاً: ويعرّفه (ابن سينا) بأنه ((إدراك الشيء هو أن تكون حقيقته متمثلة عند المدرِك))[٣]، وكذلك عرّفه (الغزالي) بتعريف مشابه لتعريف(ابن سينا) بصيغة مختلفة[٤]، وعرّفه الشيخ (المظفر) بأنه((حضور صورة الشيء عند العقل))[٥].

---

(١) سورة الأعراف: جزء من الآية/ ٣٨،

□٢□ سورة النمل: جزء من الآية/ ٦٦،
(٣) المعجم الفلسفي: مصدر سابق، ج/١، ص٥٣.
(٤) ينظر: تهافت الفلاسفة، ص٢٠٩.
(٥) المنطق: ص١٣.

وبما أن الماركسية تعتقد أن الإدراك ظاهرة مادية وأن المادة تتغير وتتطور، يؤكد(ماركس) على عدم إمكان فصل الإدراك عن مادته، فيقول: ((لا يمكن فصل الفكر عن المادة المفكرة، لأن هذه المادة هي أساس جميع التغيرات التي تحدث))[١].

ويبيّن(ستالين) ما ذهب إليه (ماركس) من عدم الإمكان، لأن وعاء الفكر والإدراك هو عضو مادي، فيقول: ((والدماغ هو عضو الفكر، ولهذا لا يمكن فصل الفكر عن المادة وإلا ارتكبنا خطأ جسيماً))[٢].

ويرى(بوليتزر) أن نقص نمو الدماغ يكون عائقاً أمام تطور إدراك الفكر، لأن الوعي هو نتاج تطور المادة وتكاملها ويتمثل هذا التطور في الجهاز العصبي للفرد وخصوصاً الدماغ، فيقول: ((تدل العلوم الطبيعية على أن عدم اكتمال نمو الدماغ عند شخص من الأشخاص يكون عائقاً مهماً أمام نمو الوعي والفكر: ذلك هو شأن الأغبياء، لأن الفكر نتاج تاريخي لتطور الطبيعة وبلوغها درجة سامية من الكمال يتمثل في الأنواع الحية في الأعضاء والحواس والجهاز العصبي ولاسيما في جزئه الأعلى المركزي الذي يسيطر على الجسم بأكمله ألا وهو الدماغ))[٣]

ويرى(غارودي) أن أدلة مادية الفكر والإدراك أجدر بالإقناع من غيرها، فيقول: ((إن التكون المادي للفكر يعرض علينا، كما سوف نرى، حججاً أجدر بالتصديق والاقتناع بها))[٤].

بيّن الشهيد الصدر أن النظريات العلمية في (الفيزياء والكيمياء والفيزيولوجيا والبحوث النفسية) لا تستطيع بوسائلها العلمية وأساليبها التجريبية أن تفسر حقيقة الإدراك فلسفياً ولا تستطيع أن تبرهن على مادية الإدراك، ومن أراد الاطلاع على هذا البيان بشكل مفصل[٥].

وعلى ضوء بيان الشهيد الصدر عن عدم تمكن العلوم الطبيعية والبحوث النفسية من البرهنة على مادية الإدراك، انتقد اتهام الماركسية للميتافيزيقية بأن مفهومها الفلسفي للإدراك يتعارض مع

---

(١) بؤس الفلسفة: كارل ماركس، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي/ بيروت، الناشر: مؤسسة التنوير/ بيروت، ط/٤، ص١٨٥.
(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ستالين، مؤسسة دار التقدم/ موسكو، (د.ت)،ص٧.
(٣) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٨٦.
(٤) النظرية المادية في المعرفة: ص٤٤.
(٥) ينظر: فلسفتنا، ص٣٢٢ – ٣٢٨.

المفهوم العلمي، ومحاولتها البرهنة فلسفياً على مادية الإدراك بأدلة العلوم الطبيعية، فيقول: ((قام الزعم المادي القائل بأن الإدراك في مفهومه الفلسفي لدى الميتافيزيقية، يتعارض مع الإدراك في مفاهيمه العلمية، فقد رأينا كيف يحاول بوليتزر أن يبرهن على مادية الإدراك من ناحية فلسفية بدلائل العلوم الطبيعية وقد قام غيره بنفس محاولته، ولذلك نجد لزاماً علينا أن نحدد الموقف الفلسفي في المسألة، لنقضي على المحاولات الرامية إلى الخلط، بين المجال الفلسفي والعلمي، ولى اتهام التفسير الميتافيزيقي للإدراك، بمجافاة العلم ومنافاته لحقائقه ومقرراته))[١].

انتقد الشهيد الصدر (قدس) المفهوم المادي للإدراك باختيار (الصورة المبصرة) كأنموذج عن الإدراك العقلي لأنه هو المتنازع عليه بين الفلسفتين، أما الإدراك الحسي فإنه غير مختلف عليه، ويبيّن أن الإدراك العقلي للصورة المبصرة للمفهوم الفلسفي الإسلامي يرتكز على:

أولاً : الخصائص الهندسية للصورة المبصرة.

ثانياً : ظاهرة الثبات في عمليات الإدراك البصري

أولاً: الخصائص الهندسية: يتمثل الشهيد الصدر بزيارتنا لحديقة طولها آلاف الأمتار وإلقاء نظرة عليها، فأنها تحتوي على الخصائص الهندسية من طول وعرض وعمق وتبدو بمختلف الأشكال والحجوم ومن نظرنا لها سندرك الحديقة كلاً متماسكاً، بما فيها من نخيل وأشجار، وطيور، وبركة ماء وغيرها[٢].

وهنا يطرح الشهيد الصدر ثلاثة احتمالات لهذه الصورة المدركة:

الأول: هل هذه الصورة هي الحديقة نفسها وواقعها الموضوعي بالذات؟

الثاني: هل هي صورة مادية تقوم بعضو مادي خاص في جهازنا العصبي؟

الثالث: هل هي صورة مجردة عن المادة، تماثل الواقع الموضوعي وتحكي عنه؟[٣].

أما الاحتمال الأول:

---

(١) المصدر نفسه: ص٣٢١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه،ص٣٢٨–٣٢٩.
(٣) ينظر: فلسفتنا ، ص٣٢٨.

يجيب الشهيد الصدر إن النظرية القديمة في الرؤية والتي تفترض أن إدراك الواقع الموضوعي للأشياء يكون بخروج شعاع خاص من العين ووقوعه على الشيء المرئي[١].

وهذه النظرية ساقطة من ناحيتين:

الأولى – فلسفية – وهي إن خداع الحواس يجعلنا ندرك صوراً معينة على أشكال لا واقع لها، يثبت أن الصورة المدركة لا واقع لها وإلا ما هو الواقع الموضوعي المدرك في الصور الحسية الخداعة؟[٢] .

والثانية – علمية – إذ أثبت العلم أن الأشعة الضوئية تنعكس من المرئيات على العين وليس العكس، وإنا لا نملك من الأشياء المرئية إلا الأشعة المنعكسة على العين، وأثبت أن رؤيتنا للشيء قد تحدث عند انعدام ذلك الشيء بسنين، فنحن نرى نجم الشعرى في السماء مثلاً ومن الجائز أن تكون الشعرى قد انعدمت من السماء قبل رؤيتنا لها بسنين طويلة وهذا يبرهن علمياً على أن الصورة التي نحس بها الآن ليست هي الشعرى أي الواقع الموضوعي للنجم[٣].

الاحتمال الثاني :

فإنه ساقط ومستبعد نهائياً، لأن انطباع الكبير(الشيء) في الصغير(المخ) مستحيل، فيقول: ((الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية، وامتدادها طولاً وعرضاً، لا يمكن أن توجد في عضو مادي صغير، كذلك لا يمكن أن نأخذ عنها صورة عقلية، أو إدراكية تحاكيها في سعتها، وشكلها، وخصائصها الهندسية، على جزء ضئيل من المخ، لأن انطباع الكبير في الصغير مستحيل))[٤].

أما الاحتمال الثالث:

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٢٨ – ٣٢٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٢٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٠.

وهو الافتراض الصحيح الذي يأخذ به الشهيد الصدر، ويمثل المفهوم الميتافيزيقي للإدراك، فيقول: ((إن الصورة المدركة التي هي المحتوى الحقيقي للعملية العقلية، صورة ميتافيزيقية، موجودة وجوداً مجرداً عن المادة، وهذا هو كل ما يعنيه المفهوم الفلسفي الميتافيزيقي للإدراك))[١].

ثانياً: ظاهرة الثبات– وهي إن الصورة العقلية المدركة تميل إلى الثبات، ولا تتغير طبقاً لتغيرات الصورة المنعكسة على الجهاز العصبي، فإذا وضعنا قلماً على بعد متر انعكست عنه صورة خاصة، وإذا نظرنا إليه على بعد مترين ستقل الصوره التي يعكسها إلى نصف ما كانت عليه في الحالة الأولى، مع أن إدراكنا لحجم القلم لن يتغير تغيراً يذكر، يعني أن الصورة العقلية للقلم التي نبصرها، تبقى ثابتة،على رغم من تغير الصورة المادية المنعكسة، مما يبرهن على أن العقل والإدراك ليس مادياً وأن الصورة المدركة ميتافيزيقية، وعليه فالنتيجة الفلسفية التي نحصل عليها هي أن الإدراك ليس مادياً، كما تزعم الفلسفة المادية[٢].

ومن ثم نصل إلى نتيجة مهمة إذا كان الإدراك لامادياً، وليس حالة منعكسة في عضو مادي، فأين يحدث هذا النشاط الفكري(الإدراك)؟ ويجيب الشهيد الصدر على ذلك، قائلاً: ((إن للإنسان جانبين أحدهما مادي يتمثل في تركيبه العضوي، والآخر روحي – لامادي – وهو مسرح النشاط الفكري والعقلي))[٣].

الفرع الثاني: تطور الإدراك:

تعتقد الماركسية أن وعي الإنسان وإدراكه يتطور تبعاً لتطور المحيط الخارجي، ومن ثم يزداد دماغ الإنسان بعلاقات إضافية، بل يرى(أنجلز) أن لا فكر ولا لغة بدون النشاط الاجتماعي والعمل، فيقول: ((العمل إذن هو الذي أثار الحاجة للاتصال فتولد عن ذلك اللغة.. ويزداد في نفس الوقت،

(١) فلسفتنا ، ص٣٣٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٣٢ – ٣٣٣.
(٣) المصدر نفسه، ص٣٣٤.

غنى دماغ الإنسان بعلاقات جديدة، لأن الدماغ نتاج اجتماعي.. فلا لغة ولا فكر بدون العمل الذي هو نشاط اجتماعي))[١].

ويرى(انجلز) أن العالم الفسيولوجي(بافلوف)[*] أثبت أن إدراك الإنسان ووعيه يحددهما المجتمع الذي يعيش فيه وليس جسم الإنسان، لأن ظروف المحيط الخارجي هي المنبهات التي تحدد ردود افعاله أي من يحدد حياته الفكرية، فيقول: ((لقد برهن بافلوف في الوقت ذاته على أن ما يحدد وعي الإنسان في الأساس ليس هو جسده.. بل المجتمع الذي يعيش فيه ومعرفته لهذا المجتمع.. لأن الظروف الاجتماعية للحياة هي التي تحدد الحياة العضوية والحياة الذهنية))[٢].

ويرى (ستالين) أن الفكر أو الوعي لا يمكن أن يسبق اللغة في وجوده، فلا يوجد إلا على أثرها فهي أداته وواقعه المباشر، فيقول: ((يقولون أن الأفكار تأتي إلى ذهن الإنسان قبل أن يعبّر عنها في حديثه وإنها تولد بدون واسطة اللغة عارية عن غطاء اللغة، ولكن مهما كانت الأفكار التي ترد على ذهن الإنسان فهي لا يمكن أن تولد وتوجد إلا معتمدة على اللغة وألفاظها.. لأن اللغة هي واقع الفكر المباشر))[٣].

ومن النصوص المتقدمة يتضح أن الماركسية أقامت على نظرية (بافلوف) في (الاقتران الشرطي)، تطور الفكر والوعي تبعاً للمنبهات الخارجية –الظروف المحيطة– وكذلك عدّ اللغة (المنبه الشرطي) في وجود الفكر، فكان لزاماً أن نعرف(الفعل المنعكس الشرطي) الذي اكتشفه (بافلوف) على ضوء تجاربه التي أجراها على الكلب لإثارة لعابه، وهنا لحظ سيلان الكلب لمجرد رؤية الطعام قبل تقديمه له، فكرر التجربة عدة مرات مقترنة بمنبه شرطي(صوت الجرس)، فلاحظ سيلان لعاب الكلب لمجرد سماعه صوت الجرس(المنبه الشرطي).

---

(١) ديالكتيك الطبيعة ، مصدر سابق، ص١١٩.

(*) **بافلوف:** (١٨٤٩–١٩٣٩م) عالم نفس روسي، قدّم نظرية في(الانعكاسات الشرطية) عام ١٩٠٣م، ويُعد المؤسس لعلم النفس الفسيولوجي، ينظر: أسس علم النفس العام، ص٣٦.

(٢) ديالكتيك الطبيعة ، ص١٨٧ – ١٨٨.

(٣) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص١١.

ويعرف(بافلوف) الفعل المنعكس الشرطي بأنه ((إثارة خارجية لمنعكس غير شرطي، تأخذ ظرفاً معيناً محدد، متطابقاً مع زمن وتشكل اتصالاً مؤقتاً مع ظواهر غير معدودة من الوسط المحيط))[١].

ويبيّن(بافلوف) أن الأفعال المنعكسة الشرطية هي عناصر تكيف الفرد مع محيطه وأنها لابد منها، فيقول: ((إن المنعكسات هي عناصر التكيف المتواصل أو التوازن.. وهي أفعال لابد ولا مفر منها حيث هي رد الفعل الآلي للكائن، وهي في نفس الوقت مولودة معه))[٢].

وأخذت (المدرسة السلوكية)[*] الأمريكية بزعامة(واطسون)[**] التي تفسر سلوك الكائن الحي على أساس علم النفس الفسلجي، الفعل المنعكس الشرطي وفسرت به كل الحياة العقلية للإنسان من (إدراك، وتفكير، واللغة، وغيرها) على أنها ردود فعل فيزيولوجية لمنبهات شرطية، وصيرت الفعل المنعكس الشرطي من أدواتها الأساسية والنمط الرئيس لتفسير السلوك، ويبين لنا (جـ. ل. فولوجل) ذلك، فيقول: ((أصبحت المنعكسات الشرطية تدريجياً واحدة من الطرق الرئيسية والمفاهيم الإجرائية السلوكية.. وفي الحقيقة إن الكثير من السلوكيين يعتبرون المنعكسات الشرطية النمط الذي يكتسب على أساسه كل مقومات السلوك))[٣].

وإن كان المحيط الخارجي هو السبب في نمو وتطور الفكر والإدراك، غير أن هذا التطور في الفكر والإدراك لا يكون آليا تبعاً لتطور المحيط الخارجي –المنبهات – وانعكاساً لهُ، واعتمدت الماركسية على التفسير السلوكي للحياة العقلية، وعدّت الإدراك والشعور واللغة وغيره، ردود فعل فسيولوجية، لمنبهات شرطية كما ورد سابقا على لسان (أنجلز) و (بوليتزر).

وانتقد الشهيد الصدر التفسير السلوكي لحقيقة الإدراك على أنه فعل منعكس شرطي، يتطور تبعاً للظروف المحيطة (المنبهات الخارجية) من نواحٍ ثلاث:

الأولى– فلسفية: وتكون من جانبين:

---

(١) بافلوف (أبحاثه في الجهاز العصبي.. وظواهر أخرى): مصدر سابق، ص٤٩.
(٢) بافلوف (أبحاثه في الجهاز العصبي.. وظواهر أخرى): ص٤٧.
(*) المدرسة السلوكية: وهي التي جاءت ضد الطريقة الاستبطانية في علم النفس، واعتمدت على ملاحظة السلوك وتفسيره أساسا في معرفة مضمون النفس الإنساني، ينظر: أسس علم النفس العام، ص٣٣.
(**) جون واطسون: (١٨٧٨–١٩٥٨م) وهو مؤسس علم النفس الأمريكي وزعيم المدرسة السلوكية، ينظر: أسس علم النفس العام، ص٣٢.
(٣) علم النفس في مائة عام: مصدر سابق، ص١٨٠.

أ- لا يمكن الجزم أن حقيقة الإدراك هو رد فعل فسيولوجي لمنبه شرطي، مادام هناك تفسير آخر لحقيقة الإدراك وراء حدود التجربة، وهو التفسير الميتافيزيقي الذي تقول به الفلسفة الإسلامية، فيقول: ((إن التجارب الفسيولوجية على المنعكس الشرطي، لا يمكنها أن تبرهن على أن الفعل المنعكس، هو حقيقة الإدراك، والمحتوى الحقيقي للعمليات، مادام من الجائز أن يكون للإدراك حقيقة وراء حدود التجربة))[1].

ب- تفسير السلوكية للحياة العقلية على أنها ردود فعل فسيولوجية لمنبهات شرطية، يقضي على الفكرة السلوكية نفسها، ومن ثم على القيمة الموضوعية، للإدراك والفعل المنعكس الشرطي وسائر الأفكار، فيقول: ((فالمعرفة – كل المعرفة – لا تعدو وفقاً للتفسير السلوكي أن تكون استجابة حتمية لمنبه شرطي كسيلان اللعاب من فم الكلب في تجارب بافلوف، وليست نتيجة للاستدلال والبرهان، وبالتالي تصبح كل معرفة تعبيراً عن وجود منبه شرطي لها لا عن وجود مضمونها في الواقع الخارجي، والفكرة السلوكية نفسها لا تشذ عن هذه القاعدة العامة ولا تختلف عن كل الأفكار الأخرى في تأثرها بالتفسير السلوكي وسقوط قيمتها وعدم إمكان دراستها بأي لون من الألوان))[2].

الثانية- علمية:

أشار(قدس) إلى التجارب العلمية لـ(لمدرسة الجشتالية)[*] في علم النفس التي برهنت على عدم قدرة المدرسة السلوكية في بيان حقيقة الإدراك على أساس سلوكي بحت، فيقول: ((برهنت هذه التجارب على أن من المستحيل أن نفسر حقائق الإدراك.. بوصفها مجرد استجابات للمنبهات المادية التي يتلقى الدماغ رسائلها في صورة عدد من الدوافع العصبية المتفرقة.. فكيف أتيح لنا أن ندرك نظام العلاقات بين الأشياء وكيف أتيح للإدراك أن ينصب أولاً على الكل فلا ندرك الأشياء ضمن كل مترابط بدلاً عن إدراك الأشياء متفرقة كما تنتقل إلى الدماغ.. لو لم يكن هناك دور إيجابي فعال

---

(١) فلسفتنا: ص٣٣٨.

(٢) المصدر نفسه : ص٣٣٨ – ٣٣٩.

(*) المدرسة الجشتالية: أسسها مجموعة من العلماء الألمان على رأسهم ماكس فرتيمر(١٨٨٠-١٩٤٣م)، اهتمت بدراسة الإدراك والتعلم خاصةً (الجشتالت) هو مصطلح يعني(الشكل أو الصيغة أو التنظيم)، لذا قامت هذه المدرسة بالتنظيم على ان الإدراك هو الميكانزم المسيطر في العمليات العقلية وأثره بجمع المعلومات، ينظر: أسس علم النفس العام، ص٣٤.

للعقل وراء الانفعالات والحالات الجسمية المجزأة))[١]، ومن أراد معرفة المزيد عن تجارب الجشتالت في هذا المجال[٢].

الثالثة– وجدانيـة:

ويضـرب(قدس) مثـالين مـن الحيـاة البشـرية، يكفينـا واحـد منهمـا لبيـان هذا الـدليل الوجـداني، إن الإدراك ليس رد فعل فسيولوجي وليد منبهات شرطية خارجية، بقدر ما هو نشاط إيجابي فعال للنفس البشرية، فيقول: ((تخرج من البيت وقد وضعت رسالة في حقيبتك، عازماً علـى وضـعها فـي صـندوق البريد، وأنت تتجه نحو المدرسة، فتصادف في طريقك صندوقاً للبريد، فتدرك فوراً أن الكتاب لابد من وضعه فيه، فتضعه فيه، ثم قد تمر بعد ذلك على عدة صناديق للبريد، فلا تسترعي انتباهك مطلقاً، فما هو المنبه المثير لإدراكك عند رؤية أول صندوق للبريد؟! وقد تقول إن المثير هو رؤية الصندوق نفسه، باعتبار أنك شرطته بالمنبه الطبيعي، فهو منبه شرطي ولكن كيف تفسر غفلتنا عن الصناديق الأخرى؟! ولماذا زال الإشراط فوراً بمجرد قضاء حاجتنا؟!))[٣].

ويرى الباحث(عمـار أبـو رغيـف) أن الشـهيد الصـدر علـى رغـم مـن إشـارته إلـى (بـافلوف) وعلـم الـنفس الفسـيولوجي، إلا أنـه اقتصـر علـى معالجـة المدرسـة السـلوكية الأمريكيـة بزعامـة (واطسـون) للإدراك ، وانه عمم المثالية والنسبية على علم النفس الفسيولوجي[٤].

ويمكن الجواب عمّا يراه الباحث (أبو رغيف) من وجهتين:

الأولـى: يمكـن القـول إن المدرسـة السـلوكية الأمريكيـة تُعـد الممثـل الرئيس(للفعـل المـنعكس الشرطي) (لبافلوف)، بعد أن أصبح طريقتها ونمطها في كشف السلوك وفسرت به كل مظاهر الحياة العقلية للإنسان، وقد أشار(قدس) إلى ذلك قائلاً: ((وقد استغلته السلوكية فزعمت أن الحياة العقلية لا

(١) المصدر السابق : ص٣٣٩ – ٣٤٠.
(٢) ينظر: الجشتالت، بلانس ، ص٧١ – ١٥٠.
(٣) فلسفتنا: ص٣٤٢.
(٤) ينظر: نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر، ص٣٤.

تعدو أن تكون عبارة عن أفعال منعكسة))[1]، وعليه فان نقده (قدس) لتفسير السلوكية للإدراك والحياة العقلية على أساس (الفعل المنعكس الشرطي)، هو نقد لكليهما في آنٍ واحد.

الثانية: إيمان المدرسة الفسيولوجية بأن طبيعة الجهاز العصبي هي التي تبلور كيفية الإحساس بالواقع الخارجي، وأن دور الأشياء الخارجية هو مجرد إثارة العمليات الحسية فقط، فهذا يعني نفي الواقع الموضوعي وهذه هي المثالية الصريحة، وبما أنها ترى الإحساس هو رمز عن الشيء الخارجي (المنبه) وكيفية ونوعية هذا الرمز يحددها طبيعة الجهاز العصبي وليس الشيء الخارجي، فإن كل المعارف تكون حقائق نسبية اقتضتها طبيعة إحساسنا وجهازنا العصبي الخاص، وهذه هي النسبية الذاتية.

كما يرى الباحث(عمار أبو رغيف) أن الشهيد الصدر عالج موضوع الإدراك البشري في خاتمة الكتاب بعد معالجة مشكلة العالم والوجود[2]، ويتفق الباحث مع السيد(أبو رغيف) في أن منهج البحث في المعرفة البشرية يقتضي من الشهيد الصدر(قدس) أن يجعله مقدمة بحثه للمعرفة البشرية حيث ابتدأ بحث المعرفة قائلاً: ((إن الإدراك ينقسم بصورة رئيسية إلى نوعين))[3]، وفصّل البحث في نوعي الإدراك تاركاً البحث في الإدراك في خاتمة الكتاب.

ويلحظ مما تقدم غياب النصوص المبينة(للفعل المنعكس الشرطي) (لبافلوف)، وكذلك عن(المدرسة السلوكية) التي يتضح فيها تفسير السلوكية للحياة العقلية على أساس (المنعكس الشرطي) وما وجد من نصوص هو من جهد الباحث، وأن الدليل العلمي الذي اعتمده (قدس) في نقد السلوكية لقوله: ((ويمكننا أن نبرهن علمياً على عدم كفاية التفسير السلوكي.. عن طريق التجارب التي قام على أساسها مذهب الجشتالت))[4]، فهو لا يمثل وجهة نقده الخاصة وإنما وجهة نقد الجشتالت للمدرسة السلوكية .

(١) المصدر السابق: ص٣٣٨.
(٢) ينظر: نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر: ص٣٧.
(٣) فلسفتنا: ص٥١.
(٤) المصدر نفسه، ص٣٣٩.

المطلب الثاني

الإدراك فـــي الفلسفـــــــــة الإسلاميـــــة

ولما كانت صور الأشياء المتمثلة عند المدرِك لها وجودان إما أن يكون لها وجود مادي محسوس أو وجود مجرد عن المادة تدرك بالعقل قسّم (ابن رشد) الإدراك على قسمين:

الأول: الإدراك الحسي: وهو إدراك لصور((أجسام قائمة بذاتها مشار إليها وأعراض مشار إليها في تلك الأجسام))[١].

والثاني: الإدراك العقلي: وهو إدراك ((ماهيات تلك الأمور المحسوسة وطبائعها، أي الجواهر والأعراض))[٢].

ويقسّم(ابن سينا) هذه الصورة الحاصلة في الذهن عن طريق الإدراك على قسمين:

الأول: إذا كانت هذه الصور الذهنية المتمثلة لحقيقة الشيء خالية من الحكم سميت تصوراً.

والثاني: إذا كان هذا التصور مصحوباً بحكم سمي تصديقاً[٣].

وقسّم الشهيد الصدر الإدراك على قسمين: تصور وتصديق[٤].

ويبيّن(الرازي) أن الإدراكات الإنسانية تمر بمراحل ثلاث:

الأولى: الحس المشترك وهو الذي تتجمع فيه صور الأشياء عن طريق الحواس الخمس.

الثانيـة: ثم بعد زوال الإدراك الحسي يتخلف عنه أثر في الذهن يسمى الخيال أو(الحافظة) ويمثل خزانة هذا الأثر المتبقي في الذهن[١].

---

(١) رسائل ابن رشد(تلخيص كتاب النفس): لأبي الوليد محمد بن محمد بن رشد، (ت ٥٩٥هـ)، تحقيق: د.احمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م، ص١٠١.
(٢) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) ينظر: الشفاء، مصدر سابق، ص١٧.
(٤) ينظر: فلسفتنا، ص٥١.

ثم المرحلة الثالثة: وهي القوة المتصرفة (القوة المفكرة) والتي تقوم بتركيب وتحليل هذه الصورة الجزئية (الخيال) للوصول إلى معنى كلي بوساطة هذه القوة الباطنة، فيقول: ((القوى الباطنة أما مدركة، وأما متصرفة، أما المدركة، فأما أن تكون مدركة لصور المحسوسات، وهي القوى التي تتجمع فيها صور الحواس الخمسة وهي المسماة بالحس المشترك.. فخزانة الحس المشترك هو الخيال.. وأما المتصرفة فهي القوة التي تتصرف في هذه الصور الجزئية، والمعاني الجزئية بالتركيب تارة ولتحليل أخرى، وهي المسماة بالقوة المفكرة))[٢].

والإدراك العقلي في نظر الفلاسفة المسلمين وكما بيّنا في المبحث السابق (قيمة المعرفة) هو إدراك مطابق للواقع الموضوعي ولا يعني هذا أنه (صورة مادية) منسوخة عن واقعه الخارجي بل هو (صورة لامادية) عن واقع مادي.

ويبيّن ذلك(ابن رشد) متمثلاً بصورة الحجر، فيقول:((إن الحجر له صورة جمادية، وهي في الهيولى خارج النفس، كما انه له صورة تعد إدراكاً وعقلاً وهي مجردة من الهيولى في النفس))[٣].

ومن ثم يؤكد أن الإدراك العقلي للأشياء هو صورة مجردة من الهيولى(المادة)، فيقول:((العقل ليس شيئاً غير إدراك صور الموجودات من حيث هي في غير الهيولى))[٤].

وقد بيّنا في بحث قيمة المعرفة، أن الفلسفة الإسلامية تعتقد بمطابقة الإدراك للواقع الخارجي ولكن ليس كما تؤمن الماركسية بآلية الفكر في إدراك الواقع الموضوعي القائمة على الفعل المنعكس الشرطي والمنبهات الشرطية الخارجية، ولا تعتقد بتطور أفكار الإنسان وإدراكه تبعاً لتطور هذه المنبهات الخارجية وردود الأفعال المنعكسة كما تعتقد الماركسية بذلك.

ويبيّن الشهيد الصدر هذا الفرق في حقيقة الإدراك بين المدرستين، فيقول: ((ونحن نختلف عن الماركسية في كلا الرأيين، ولا نقر الآلية في الإدراك البشري، فليست الأفكار والإدراكات مجرد ردود

---

(١) ينظر: كتاب النفس والروح وشرح قواهما،ص٧٧.
(٢) كتاب النفس والروح وشرح قواهما: لفخر الدين محمد بن عمر الرازي(ت ٦٠٦هـ) ، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية/ باكستان، (د. ت)، ص٧٧.
(٣) رسائل ابن رشد(تلخيص كتاب النفس)، مصدر سابق ،ص١٠١.
(٤) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.

فعل منعكسة، عن المحيط الخارجي، كما تدعي السلوكية، وليست أيضاً حصيلة تلك الردود المحدودة من قبلها، والمتطورة بتبعها كما تعتقد الماركسية))[1].

(١) فلسفتنا: ص٣٤٢.

الفصـــل الثاني

المفهوم الفلسفي للعالم

المفهوم الفلسفي للعالم

يُعد تكوين مفهوم فلسفي عن العالم مسألة أساسية في الفكر الإنساني، وقد درست الفلسفة منذ الوجود في مبحث(الانطولوجيا)، وآمنت الفلسفة الإسلامية بسبب أعمق وراء وجود الواقع الموضوعي للعالم، بينما رفضت الماركسية أن يكون هناك سبب أعمق وراء الوجود المادي للعالم، وآمنت الفلسفة الإسلامية أن العلّية هي الرابطة الضرورية بين جميع الظواهر في الكون وأن الله هو العلة الفاعلية له، في حين فسرت الماركسية هذه الرابطة على أساس التناقض الداخلي بين الأشياء وأن المادة هي الفاعل الحقيقي لهذا العالم، وآمنت الفلسفة الإسلامية بأن تاريخ الإنسان ومسيرته على أرض تحكمه السنن الإلهية، بينما ذهبت الماركسية إلى أن تاريخ الإنسان وليد العامل الاقتصادي الذي تحدده وسائل الإنتاج، لذا سيكون تقسيم هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: وجود العالم.

المبحث الثاني: العلّيـــــة.

المبحث الثالث: أصل العالم.

المبحث الرابع: حركة التاريخ.

المبحث الأول

وجـــــود العالـــــــم

يُعد مبحث الوجود(الانطولوجيا) من أصعب المباحث الفلسفية لما يتضمن من تعقيدات العلاقة بين الوحدة والكثرة والمادي والروحي، آمنت الفلسفة الإسلامية بوجود سبب أعمق وراء وجود الواقع الموضوعي للعالم بكلا جانبيه المادي والروحي، في حين وقف إيمان الماركسية بوجود الواقع الموضوعي للعالم عن حدود المادة المحسوسة، وسيكون تقسيم هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: المادية الديالكتيكيــة.

المطلب الثاني: الواقعية الإســلامية.

المطلب الأول

المـــــاديـــــة الـــديالكتيكيـــــــة

هي الاتجاه الثاني من المادية الذي تبنته الماركسية ووضعت مفهومها المادي للعالم على أساسه وفسرت العالم تفسيراً مادياً بقوانين الديالكتيك، وبيّن على أساسها(ستالين) أن حوادث العالم المختلفة والعلاقات المتبادلة بينها هي قوانين لتطور المادة المتحركة تسير على وفق قوانين الديالكتيك وليس بحاجة لأي عقل كلي، لأن ((العالم بطبيعته مادي، وان مختلف ظواهر الكون إنما هي جوانب مختلفة للمادة في حركتها، وان العلاقات والشروط بين الظواهر التي يكشف عنها المنهج الجدلي هي القوانين الضرورية لنمو المادة المتحركة، وان العالم ينمو حسب قوانين حركة المادة وهو ليس بحاجة لأي روح شامل))[1].

وأوضح الشهيد الصدر أن إيمان الماركسية بالمفهوم المادي للوجود حدد نظرتها للحياة وأقام لها فهماً خاصاً للواقع وقيمه، ومن دون هذه النظرة لا يمكن أن تقام الأسس المادية الخالصة للمجتمع والحياة، كما أنها فرضت على الماركسية تسلسلاً فكرياً خاصاً وأن يقيم كل جوانبه الفلسفية لصالحها[2].

وبذلك يمكن تمييز النزعة المادية الفلسفية للماركسية عن النزعة المثالية وعن جميع المذاهب المادية السابقة بثلاث صفات أساسية:

١- العالم مادي بطبيعته.

(١) أسس اللينينية: جوزيف ستالين ،ترجمة:خالد بكتاش ،دار التقدم/موسكو،(د.ت)، ص١٥٢.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص١٨٨.

٢- المادة هي المعطى الأول والوعي هو معطى ثانوي مشتق منها.

٣- يمكن معرفة العالم وقوانينه معرفة تامة[١].

وهذه المادية الماركسية (مادية ديالكتيكية)، قائمة على المنطق الجدلي (الديالكتيكي)، والجدل أو (الديالكتيك) مصطلح قديم عُرف عند بعض فلاسفة اليونان ويعني (فن الجدل) أو النقاش، أي النقاش بطريقة الأسئلة والأجوبة تطرح فيها وجهات النظر المتعارضة لمعرفة نقاط الضعف والقوة في هذه المتناقضات، والديالكتيك بهذا المعنى يسمى (المنطق الكلاسيكي)، أما المنطق الحديث (المنطق الهيجلي) فقد أصبح قانوناً كونياً عاماً وطريقة لتفسير الواقع، وتعتقد الماركسية انه أطاح (بالمنطق الكلاسيكي) الذي تقوم عليه الفلسفة المثالية من خلال الضربات التي وجهها له (المنطق الديالكتيكي)، وقد فصلنا القول في ذلك في الفصل السابق[٢].

ويرى الشهيد الصدر فكرة أن(هيجل) هو أول من أشاد منطقاً كاملاً يكون التناقض الديالكتيكي هو النقطة المركزية فيه، فليس(هيجل) هو الذي ابتدع أصول المنطق الديالكتيكي ابتداءً وإنما لتلك الأصول جذورها في عدة من الأفكار، التي كانت تظهر بين آونة وأخرى على مسرح العقل البشري، إلا أنها لم تتبلور كأسلوب منطق كامل محدد في قوانينه إلا على يديه[٣].

ويمكن تحديد الخطوط الأساسية الأربعة له بما يأتي:

١- حركة التطور.

٢- تناقضات التطور.

٣- قفزات التطور.

٤- الإقرار بالارتباط العام.

وعليه سيكون بيان هذه الخطوط في أربعة فروع:

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٧.
(٢) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الأول، ص٦٩ –٧٣.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص١٩١ – ١٩٢.

الفرع الأول- حركة التطور:

من أهم قوانين الديالكتيك هو قانون حركة وتطور المادة، فلا شيء يبقى على حاله فكل شيء في هذا العالم خاضع لقوانين التطور والصيرورة باستمرار وبلا نهاية، وتؤكد الماركسية بأن أي تغير يحدث في داخل الأشياء هو عبارة عن حركتها وتغيرها لأن ((الحركة تضم في ذاتها جميع التغيرات والعمليات التي تحدث في الكون، بدءً من الانتقال البسيط ووصولاً إلى الفكر، ويترتب على ذلك ان كل تغير يحدث في داخل الأشياء، أي في العالم، ينبغي أن يعد حركة، ان الحركة هي تغير المادة بوجه عام))[١].

ودائماً تتهم الماركسية المنطق الميتافيزيقي إيمانه بسكون الطبيعة وجمودها وتباهيها بأنها الفلسفة الوحيدة التي تعتقد بحركة الأشياء وتطورها، ويصف(بوليتزر) الفكر الميتافيزيقي، فيقول((فان فصل المادة عن الحركة طابع مميز للفكر الميتافيزيقي))[٢].

إلا أن هذا الاتهام غير صحيح بحق الميتافيزيقيا، وقد بيّنا في الفصل السابق إيمان الفلسفة الإسلامية بحركة الطبيعة وتطورها[٣].

وقد رد الشهيد الصدر هذا الاتهام المنسوب للميتافيزيقية والتطور الذي تدعي الماركسية أنها تتميز به بأنه ليس جديداً على الفكر الإنساني، وقانون التطور في حدوده الصحيحة ينسجم مع المنطق العام وأن الميتافيزيقية هي من سبق إليه، غير أن الجديد فيه طابعه الديالكتيكي القائم على التناقض[٤].

ويذكر الشهيد الصدر رأيين لإثبات إيمان الميتافيزيقية والفلسفة الإسلامية بالحركة:

الأول: لأرسطو القائل بأن الحركة هي سير تدريجي للوجود وتطور للشيء في الدرجات التي تتسع لها إمكاناته، وبذلك تكون الحركة خروج الشيء من القوة إلى الفعل.

---

(١) ألف باء المادية الجدلية: مصدر سابق، ص٢٨.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية، ج/١، ص١٥٣.
(٣) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الأول، ص٦٥ – ٦٩.
(٤) ينظر: فلسفتنا، ص١٩٨.

والثاني: هو الفلسفة الإسلامية على يد (صدر المتألهين الشيرازي)(ت: ١٠٥٠هـ) الذي برهن على ضوء الحركة الجوهرية في المادة إن الحركة لا تمس ظواهر الطبيعة وسطحها فقط، بل هو جانب من التطور يكشف عن جانب أعمق هو التطور في صميم الطبيعة[١].

ولخص الشهيد الصدر الاختلاف بين قانون الحركة في المفهوم الإسلامي ونظرية الحركة الديالكتيكية في المادية الجدلية في نقطتين أساسيتين:

الأولى: إن الحركة في المفهوم الديالكتيكي تقوم على أساس الصراع والتناقض الداخلي بين الأشياء وتكون هي القوة الدافعة للحركة والتطور، بينما عكس ذلك الحركة في المفهوم الإسلامي – أي فهم الفلاسفة المسلمين للحركة– سير تدريجي من درجة إلى أخرى مقابلة، دون أن تجتمع هذه الدرجات، في مرحلة واحدة من مراحل الحركة، إلا أن الماركسية أساءت فهم هذه الحركة وعدت اجتماع القوة مع الفعل في جميع مراحل الحركة عبارة عن الصراع بين المتناقضات الذي يولد هذه الحركة[٢].

ويعتقد (انجلز) أن وجود جسم (بالفعل) في مكان ما، ووجوده (بالقوة) في اللحظة نفسها في غير ذلك المكان تناقض والحركة هي صراع هذا التناقض، فيقول ((فالحركة نفسها هي تناقض، ان أبسط تغير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة كينونة جسم ما، في مكان ما، في لحظة ما، وفي نفس تلك اللحظة كذلك، في غير ذك المكان، أي كينونته وعدم كينونته معاً في مكان واحد، في نفس اللحظة الواحدة، فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً، وحل هذا التناقض حلاً متوافقاً مع هذا التتابع، هو ما يسمى بالحركة))[٣].

ويرد الشهيد الصدر هذا الفهم للحركة القائم على أساس التناقض، بأنه لو كانت هناك درجتان من الحركة موجودتين بالفعل في مرحلة معينة لما أمكن التطور ولجمدت الحركة وسكنت، لأنها انتقال للموجود من درجة إلى درجة ومن حد إلى حد وعملياً لا يمكن تفسيرها إلا على أساس مبدأ

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٠٠ – ٢٠٣، وللاطلاع على النظرية بشكل مفصل، ينظر: الأسفار العقلية الأربعة: لصدر المتألهين، ج/٤، ص٩٨ – ١٠٥.
(٢) ينظر: فلسفتنا ، ص٢٠٤.
(٣) ضد دوهرنك (ثورة السيد اوجين دوهرنك في العلوم): مصدر سابق، ص١٥٦.

عدم التناقض، ولو جاز التناقض لسألنا هل الحركة تحتوي على التغير في درجات الشيء المتطور والتبدل في حدوده ونوعيته أو لا؟ فإن لم يكن فيها شيء من ذلك فهي ليست حركة وإنما جمود وسكون فإن أقرت الجدلية بالتغير والتجدد في الحركة، فلما هذا التجدد إذا كانت المتناقضات كلها موجودة بالفعل ولم يكن بينها تعارض[١].

ويؤكد الشهيد الصدر ان التناقض المزعوم هو خلط بين القوة والفعل، وإنما الحركة هي تشابك بين القوة والفعل وخروج تدريجي من الأول إلى الثاني، وعليه فإن الحركة لا يمكنها أن تكتفي ذاتياً عن السبب مادام الوجود المتطور في لحظة انطلاق الحركة خالياً من الدرجات والنوعيات ولا يحتوي إلا على إمكان تلك الدرجات والاستعداد لها، فلابد من سبب خارجي لدفعه وإخراجه من القوة وتغيير الإمكان الثابت في محتواه إلى فعل[٢].

ونلحظ أن رده (قدس) التفسير الماركسي للحركة على أساس التناقض لا يمثل وجهة نقده الخاصة، وإنما يمثل رأي أرسطو في تفسير الحركة على أساس (القوة والفعل).

الثانية: ترى الماركسية ان حركة التطور كما تشتمل على الواقع الموضوعي للطبيعة، تشمل الحقائق والأفكار البشرية أيضاً، وقامت الماركسية بثلاث محاولات للاستدلال على تطور الفكر وحركته وهي:

١- إن الفكر أو الوعي يطابق الواقع الموضوعي لأنه انعكاس له ولقوانينه وحركته.

٢- إن الفكر أو الإدراك جزء من الطبيعة ونتاج عالِمٍ لها فتحكمه نفس قوانين الديالكتيك التي تحكمها.

٣- عدّ التطور والتكامل العلمي في مختلف الميادين دليلاً تجريبياً على تطور الفكر وحركته[٣].

---

(١) ينظر: فلسفتنا ، ص٢٠٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٠٦ – ٢٠٧.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص٢٠٧ – ٢١٤.

ونكتفي فيما بيّناه في الفصل السابق عن المحاولتين (الأولى والثانية) ونقد الشهيد الصدر لأدلة الماركسية وإثبات فشلها في أن الفكر أو الوعي هو جزء من الطبيعة ونتاج أعلى لها وأنه يطابق الواقع الموضوعي ويعكس قوانينه وحركته الجدلية[١].

أما المحاولة الثالثة: يؤكد (لينين) أن تكامل المعرفة هو نتيجة لجدلية الفكر وحركته، فيقول((يجب أن نفكر دائماً بصورة جدلية سواء حول نظرية المعرفة أم في جميع ميادين العلم الأخرى، أي أن لا نفترض قط ان وعينا لا يتغير أو يظل كما هو، بل يجب تحليل العملية التي بفضلها تتولد المعرفة من الجهل أو تصبح المعرفة الغامضة الناقصة أكمل وأدق))[٢].

ويقول (ماوتسي تونج): ((إن الديالكتيك يستمد استنتاجاته من تاريخ الفكر، يؤكد أن على تاريخ الفكر في المنطق أن يطابق جزئياً وكلياً قوانين الفكر))[٣].

ويرى(بوليتزر): إن بلوغ أعماق الحقيقة يكون بتطور العلوم واكتمالها وذلك بوساطة التجربة، فيقول ((ليس هناك نظرية علمية صحيحة تصبح خاطئة أو عديمة الجدوى مع الزمن، بل تحتفظ كل نظرية بقيمتها فإذا ما ظهر نقص النظرية أمكننا التغلب على هذا النقص بواسطة التجربة، وليس تقدم العلم سباقاً إلى الأصالة والمهارة، بل هو تقدم داخل الحقيقة وفي أعماقها))[٤].

وأفشل الشهيد الصدر هذه المحاولة بأننا نؤمن بالتطور والتكامل في العلوم ولكن هذا التطور ليس من ألوان الحركة بمفهومها الفلسفي الذي تحاوله الماركسية، وإنما هو تقلصّ كميٌ في الأخطاء وزيادة كمية في الحقائق ولا يعني أن العلم يتحرك ديالكتيكياً بموجب التناقض الداخلي في الحقائق والنظريات، وإنما تبعاً لتوسع نطاق التجربة والتعمق فيها ودقة وسائلها يؤدي إلى الظفر بحقائق جديدة تضاف إلى الحقيقة العلمية الثابتة، كما حصل للنظرية الذرية، فبعد أن كانت فرضية صارت قانوناً علمياً بموجب التجارب وبعدها توصلت الفيزياء بوساطة التجارب إلى أن الذرة ليست هي

(١) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الأول، ص٥٧ – ٥٨.
(٢) المادية والمذهب النقدي التجريبي، مصدر سابق، ص٢١٤.
(٣) المؤلفات المختارة: مصدر سابق ، ج/١، ص٢٣١.
(٤) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص٢١٦.

الوحدة الأولية في المادة، وإنما تأتلف من أجزاء وهكذا أكملت النظرية الذرية بمفهوم علمي جديد فلم تتطور الحقيقة وإنما زادت الحقائق العلمية وهذه الزيادة لا تعني الحركة الديالكتيكية [١].

وكذلك فان ما حصل كما يبيّن (قدس) في قانون الجاذبية العام (المفهوم النيوتني) للعالم ، حيث لوحظ عدم اتفاقه مع عدة من الظواهر الكهربائية والمغناطيسية وغيرها ، مما كان دليلاً عند عدد من الفيزيائيين المتأخرين على خطأ (المفهوم النيوتني)، وعلى هذا الأساس وضع (اينشتاين) نظريته النسبية والتي صاغها في تفسير رياضي للعالم يختلف كل الاختلاف عن تفسير (نيوتن) له، فلا يمكن القول إن الحقيقة نمت وتطورت طبقاً للديالكتيك، وإنما القول المعقول هو أن دقة التجارب أو تضافرها أدى إلى ظهور عدم تمثل الحقيقة في الأولى وعلى تمثلها في تفسير آخر جديد[٢].

الفرع الثاني – تناقضات التطور:

تعد الماركسية قانون التناقض في الأشياء هو الحجر الأساس في الديالكتيك الذي يفسر الطبيعة والعالم، فيقول(ماوتسي تونغ): ((إن قانون التناقض اللاحق بالأشياء، بالظواهر، أي قانون وحدة المتضادات، هو القانون الأساسي في الجدلية المادية، ويقول(لينين) (إن الجدلية بمعناها الأصلي، هي دراسة التناقض في قلب جوهر الأشياء)، وكثيراً ما دعا لينين هذا القانون جوهر الجدلية، ولقد سماه كذلك لب الجدلية))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لهذا القانون بالنقاط الآتية:

أولاً: إن الماركسية حين رفضت المبدأ الأول واستبعدت نهائياً السبب الخارجي الأعمق للحركة، اضطرت إلى تفسير التغير الدائم في العالم على أساس قانون التناقض والقول إن المادة وحدة أضداد ومجتمع نقائض، ليكون هذا القانون بمثابة الرصيد والممون المستمر للحركة، وعلى ضوء هذا تخلفت عن مبدأ عدم التناقض واعدّته من خصائص التفكير الميتافيزيقي[٤].

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢١٤ – ٢١٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ،ص٢١٧ – ٢١٨.
(٣) المؤلفات المختارة: ج/١، ص٤٢٢.
(٤) ينظر: فلسفتنا ، ص٢٢١.

ثانياً: إنكار الماركسية لمبدأ عدم التناقض والاستعاضة عنه بـ(التناقض) قانوناً عاماً للطبيعة والعالم، فإنها تطبق مبدأ عدم التناقض بصورة لاشعورية، لأن إيمان الماركسي بالتناقضات يكون مضطراً لرفض مبدأ عدم التناقض لشعوره بالتعارض المطلق بينهما[1]، ((وإلا فلماذا رفضت الماركسية مبدأ عدم التناقض، واعتقدت ببطلانه؟ أليس ذلك لأنها آمنت بالتناقض، ولا يسعها أن تؤمن بعدمه، مادامت آمنت بوجوده))[2].

ويستند الشهيد الصدر في نقده للتناقض الذي تقول به الماركسية على المذهب العقلي الذي يؤمن به(قدس)، والذي يقوم على المبادئ العقلية الأولية والتي أساسها(مبدأ عدم التناقض)، ويرفض التناقض ومعناه في المنطق الصوري كما يعرفه (المظفر)،((أمران وجودي وعدمي، أي عدم لذلك الوجودي، وهما لا يجتمعان ولا يرتفعان ببداهة العقل، ولا واسطة بينهما))[3].

ثالثاً: يرى الشهيد الصدر أن الماركسية أمام خيارين لا ثالث لهما:

١- إما أن يقوم مفهومها عن الوجود على مبدأ عدم التناقض، فلا تناقض داخلي في الأشياء ومن ثمّ يتعين البحث عن سبب أعلى من الطبيعة وتطوراتها يكون رصيد للحركة والتطور.

٢- وإما أن يقوم على التناقض الداخلي وصراع المتناقضات في صميم الأشياء فيكون سبباً للحركة والتطور، ولما كانت الطبيعة في زعم الماركسية تزخر بالأدلة والشواهد على ثبوت التناقض فيجب الأخذ بالخيار الثاني[4].

رابعاً: إن أي محاولة ماركسية تستهدف الرد على مبدأ عدم التناقض، أو تصوير الطبيعة بصورة تناقض هي محاولة بدائية قائمة على سوء فهم لـ(مبدأ عدم التناقض) أو على شيء من التضليل، لأنه من أعم القوانين في الكون وأكثرها شمولاً لجميع مجالات التطبيق[5].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(٢) المصدر نفسه: ص٢٢١.
(٣) المنطق: ص٤٣.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص٢٢٣.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٢٣.

خامساً: لم تتمكن الماركسية أن تعي مبدأ عدم التناقض بمفهومه الصحيح، فأنكرته تحقيقاً لماديتها وحشدت العديد من الأمثلة التي لا تنسجم معه في زعمها، وجعلت صراع المتناقضات أساساً لمنطقها الجديد، انسجاماً مع المذهب التجريبي الذي تؤمن به[١].

ولبيان الخطأ الذي وقعت فيه الماركسية والذي دفعها إلى رفض مبدأ عدم التناقض، يقوم الشهيد الصدر بالتفريق بين أمرين:

الأول: الصراع بين أضداد ونقائض خارجية.

والثاني: الصراع بين نقائض مجتمعة في وحدة معينة، ويرى الشهيد الصدر أن الثاني هو الذي يتنافى مع مبدأ عدم التناقض. أما الأول – فلا علاقة له به، فإذا كان الديالكتيك يقصد الأمر الأول كان هذا لا يتعارض مع مبدأ عدم التناقض مطلقاً، ولا يدعو الإيمان بالتناقض والاستغناء عن السبب الخارجي، ويتضح أن فهم الصراع للأضداد الخارجية ليس كشفاً للماركسية وإنما هو حقيقة واضحة مقررة في كل الفلسفات[٢].

ويؤكد الشهيد الصدر من جهة ثانية أن الماركسية لم تسيء استعمال مبدأ (عدم التناقض) فقط، بل أساءت التمييز بين لفظتي(التناقض والتضاد) فجعلتهما بمفهوم واحد مع أنهما ليستا مترادفتين في المصطلحات الفلسفية، فالتناقض هو النفي والإثبات، والتضاد هو إثباتين متعاكسين[٣].

ويوضح الشهيد الصدر هذا التناقض في المنطق الصوري، فيقول:((نص المنطق الميتافيزيقي، على أن التناقض إنما يكون بين النفي والإثبات الموحدين في ظروفهما))[٤].

مشيراً بذلك إلى شروط التناقض أو ما يسمى(الوحدات الثمان) وهي الشروط التي يجب اتحادها في القضيتين المتناقضتين وللمزيد عن هذه الشروط[٥].

---

(١) ينظر: فلسفتنا ، ص٢٢٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٢٥ – ٢٢٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٢٢.
(٤) المصدر نفسه: ص٢٢٤.
(٥) ينظر: المنطق، ص١٥٦ – ١٥٧.

وانتقد الشهيد الصدر عدة أمثلة وشواهد حاولت الماركسية الاستدلال بها على قانون التناقض، مبيناً فشلها في إثبات ذلك وأنها تعبر عن صراع خارجي بين الأضداد، معتمداً في نقده على مبدأ(القوة والفعل) لأرسطو، وسنكتفي بشاهد على فشل هذه المحاولات، ما يذكره (انجلز) على التناقض في العلوم ومنها الفيزياء، فيقول((في الفيزياء: بين الكهرباء الموجبة والسالبة))[١].

ويبيّن الشهيد الصدر أن هذا التناقض ينطوي على خطأين:

١- عدّ الشحنة الموجبة والسالبة، من قبيل النفي والإثبات، علماً ان التعبير عن أحدهما بالموجبة، والأخرى بالسالبة، مجرد اصطلاح فيزيائي، ولا يعني في الحقيقة أنهما نقيضان[٢].

٢- عدّ التجاذب نوعاً من الاجتماع وعليه فسرت التجاذب بين الشحنتين بالتناقض، مع أن الواقع أن السلبية والإيجابية لم تجتمعا في شحنة واحدة وإنما هما شحنتان مستقلتان تتجاذبان، وليس معناه وجود شحنة واحدة موجبة وسالبة في وقت واحد، والتجاذب بين الشحنات المختلفة لون من التفاعل بين الأضداد الخارجية وليس من التناقض والديالكتيك في شيء[٣].

سادساً: إن الغرض السياسي كان هو الهدف الأساس في تبني الماركسية قانون الحركة والتناقض وجعله قانوناً أبدياً للعالم، وصبه في قالب فلسفي يمكنها من بناء كيان سياسي جديد للعالم[٤].

وهذا ما يؤكده (راكيتوف) (*) بما ينقله عن(ماركس) بقوله ((لم يكن الفلاسفة يفعلون سوى تفسير العالم على هذا النحو أو ذاك، أما بيت القصيد فهو تغييره))[٥].

وبناءً على ما تقدم يتضح أن الماركسية لا تملك دليلاً على قانون التناقض (جوهر الجدلية)، وأن ما قدّمته من شواهد وأمثلة كثيرة[١]، لا تخرج عن نمط المثال الذي فنده الشهيد الصدر، فكلها

---

(١) المؤلفات المختارة: ج/١، ص٤٣١.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص٢٣١.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٣١ – ٢٣٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٣٧.
(*) **راكيتوف: (ت**١٩٦٣) من مفكري الماركسية الروس ومن دعاة الاشتراكية البارزين له عدة مؤلفات منها،(أسس الفلسفة)،ينظر:أسس الفلسفة،ص٥.
(٥) أسس الفلسفة: راكيتوف، ترجمة: دار التقدم، مكتبة الطالب/ موسكو، ١٩٨٩م، ص١٩، وينظر: أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص٢٦٧، وكذلك: حول تاريخ تطور الفلسفة: جدانوف، ص٤٤.

من نوع الأضداد الخارجية وعلى الماركسية أن تقر بمبدأ عدم التناقض الذي تقول به الميتافيزيقية، ويقول الشهيد الصدر((وإذا كانت الماركسية تريد أن تدلنا على التناقض في عملية الحركة، يتنافى مع مبدأ عدم التناقض حقاً.. فلتدلنا على شاهد له في الطبيعة والوجود))[٢].

الفرع الثالث– قفزات التطور:

وهو القانون الثالث للديالكتيك، والذي تفسر به الماركسية التغير في الأشياء زيادة كان أو نقصان (كم) يؤدي إلى تغير في النوع من حالة إلى الأخرى (كيف).

ويرى (ستالين) أن هذا التغير خلاف لما تعتقده الميتافيزيقية فهو ليس تطوراً بطيئاً، إنما هو تطور ظاهري(كيف) مباغتٌ وضروري نتيجة تطور كمي تدريجي، فيقول ((لا تعتبر الجدلية، على عكس الميتافيزيقيا، آلية النمو على أنها مجرد عملية نماء لا تؤدي بها التحولات الكمية إلى تحولات كيفية بل على أنها عملية نمو ينتقل من التحولات الكمية الضئيلة الكامنة إلى تحولات ظاهره أساسية هي التحولات الكيفية، وليست هذه التحولات الكيفية تدريجية بل هي ضرورية لأنها ثمرة تحولات كمية تدريجية لا نشعر بها))[٣].

ويرى(انجلز) أن هذا التعبير الديالكتيكي ليس تغيراً دائرياً يعود فيه هذا التغير إلى نقطة البداية وإنما هو((حركة تقدمية صاعدة))[٤].

ومن هذا يرى الشهيد الصدر أن (ستالين) يقرر ثلاثة أمور رئيسة على التطور الديالكتيكي في المادة:

الأول: إن التغير الكمي يكون تدريجياً وبطيئاً.

---

(١) ينظر: ديالكتيك الطبيعة، انجلز، ص٢٤٤ – ٢٥٢، أصول الفلسفة الماركسية،ج/١، ص٥٠ – ٦٠، محاضرات في تاريخ الماركسية: د. ريازانوف، ص١٩.
(٢) فلسفتنا: ص٢٢٩.
(٣) أسس اللينينية: مصدر، سابق ص٦٦، وينظر: ألف باء المادية الجدلية، ص٥٣.
(٤) الاشتراكية الطوباوية والعلم: فردريك انجلز، سلسلة دفاتر ماركسية/٢، الناشر: دار الفارابي/ بيروت، ط/١، ص١١٢.

الثاني: إن التغير النوعي يكون مباغت (قفزة).

الثالث: لا يكون التغير دائرياً وإنما حركة تقدمية صاعدة أبداً[١].

وقانون التغير الكمي إلى كيفي بالتدريج وبشكل قفزات الذي تقول به الماركسية ليس جديداً، فقد عرف(ابن سينا) الكم بأنه ((العرض الذي يقبل لذاته القسمة والمساواة واللامساواة والزيادة والنقصان.. ويكون أما متصل وهو الذي يوجد لأجزائه بالقوة حد مشترك تتلاقى فيه عنده وتتحد به كالنقطة للخط.. والمنفصل هو الذي لا يوجد لأجزائه بالقوة ولا بالفعل حد مشترك كالعدد))[٢].

أما الكيف فهو من سمات الجوهر وأعراضه الثابتة له، فيقول(ابن سينا) هو ((هيئة قارة في الشيء لا يقتضي قسمة ولا نسبة لذاته))[٣].

ومن هذه الكيفيات كما يبيّن (صدر المتألهين) الشدة والضعف والبرودة والحرارة وغيرها، فإذا حدث تغير كمي في الشيء أدى ذلك إلى تغير كيفي، لأن الكيفيات المختصة بالكميات المتصلة من عوارض الكم[٤].

ويبيّن(البوطي) أن هذا التغير النوعي(القفزة) الذي يحدث عند حد معين من التغير الكمي التدريجي هو نتيجة لتجمع الأسباب الجزئية المؤدية إلى نتيجة كلية، ويكون في سائر التغيرات[٥].

إلا أن هذا التغير الدفعي(القفزة) لا يكون دائمياً ومصاحباً لكل تغير في الكم، فيقول الشهيد الصدر((نحن لا نشك في أن التطور الكيفي، في جملة من الظواهر الطبيعية، يتم بقفزات ودفعات آنية.. ولكن ليس معنى ذلك، ان من الضروري دائماً، وفي جميع المجالات أن يقفز التطور في مراحل معينة، ليكون تطوراً كيفياً))[٦].

وسيتضح فشل هذا القانون على ضوء نقد الشهيد الصدر للأمثلة والشواهد التي استدلت بها الماركسية إليه، **ويمكن تلخيصه بالنقاط الآتية:**

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢٤١ – ٢٤٢.
(٢) النجاة: لأبي علي الحسين بن سينا، مطبعة السعادة/ مصر، (د. ط)، ١٣٣١هـ، ص٥٩ – ٦٠.
(٣) المصدر نفسه: ص٦١.
(٤) ينظر: الأسفار العقلية الأربعة: صدر المتألهين الشيرازي، ج/١، ص١٣.
(٥) ينظر: نقض أوهام المادية الجدلية، ص٤٣.
(٦) فلسفتنا: ص٢٤٤.

أولاً: إن الغرض السياسي هو الهدف من وراء هذا القانون، فإنها تضع الخطة العملية ثم تبحث عن المبررات المنطقية والفلسفية لها ورأت أن السيطرة السياسية لا يمكن تحقيقها بقانوني الحركة والتناقض و((أن الشيء الوحيد الذي يشق الطريق إلى سيطرتها السياسية.. هو الانقلاب فذهبت تبحث عن مستمسك فلسفي لهذا الانقلاب فلم تجده في قانون الحركة والتناقض، لأن هذين القانونين إنما يحتمان على المجتمع أن يتطور تبعاً للتناقضات المتوحدة فيه، وأما طريقة التطور ودفعيته، فلا يكفي مبدأ الحركة التناقضية لإيضاحها ولذلك صار من الضروري أن يوضع قانون آخر، ترتكز عليه فكرة الانقلاب، وكان هذا القانون هو قانون قفزات التطور، القائل بتحولات دفعية للكمية إلى كيفية، وعلى أساس هذا القانون لم يعد الانقلاب جائزاً فحسب، بل يكون ضروريا وحتمياً، بموجب القوانين الكونية العامة))[1].

ومما يؤكد ما ذهب اليه الشهيد الصدر بأن الغرض السياسي هو هدف الماركسية من وراء هذا القانون، قول(لينين) بأن التغيير في سبيل السلطة غير ممكن بدون إزاحة جهاز البرجوازية بالعنف والقسوة، فيقول ((إن نضال البروليتاريا ليس مجرد نضال ضد البرجوازية في سبيل سلطة الدولة.. فمضمون الثورة البروليتارية هو تحطيم أدوات قوة الدولة وإزاحتها بأدوات قوة البروليتاريا.. تحطيم منظمة الدولة بصورة نهائية))[2].

ثانياً: بعد وضع الماركسية لهذا القانون أخذت بحشد الأمثلة والشواهد لتستدل بها على قفزات التطور وضرورتها وحتميتها، ونقد الشهيد الصدر عدداً من هذه الشواهد وكشف بطلانها، وسنكتفي بواحد كمثال على فشلها، ما استدل به(انجلز) على الارتفاع التدريجي لحرارة الماء بالغليان وتحوله النوعي (قفزة) إلى غاز نتيجة حتمية طبقاً لقانون قفزات التطور، فيقول ((إذا غليت الماء أخذت حرارته بالارتفاع درجة بعد درجة حتى اذا ما بلغت درجة معينة جعل الماء يتبخر ويتحول إلى بخار ماء، نحن هنا أمام نوعين من التغير، إذ ان تغير الحرارة التدريجي هو تغير كمي أي أن كمية الحرارة التي يحتوي عليها الماء تزداد، غير أن الماء في وقت ما يفقد صفته كسائل ويصبح غازاً

(١) فلسفتنا: ص٢٤٢.
(٢) الدولة والثورة: فلاديمير لينين، دار التقدم / موسكو (د.ت)، ص٦٦، وينظر: فصول في الاشتراكية العلمية، فاناسييف، ص٤٤.

دون أن يغير من طبيعته الكيميائية.. على ان هناك صلة بين التحولات الكمية والتحولات النوعية، ذلك لأن التحول النوعي ليس من قبيل الصدفة بل هو نتيجة حتمية للتحول الكمي أي لازدياد الحرارة التدريجي حتى إذا بلغت الحرارة درجة معينة "١٠٠ درجة" اخذ الماء بالغليان))[١].

ويمكن تلخيص الملاحظات الثلاث التي سجلها الشهيد الصدر على هذا الدليل بما يأتي:

١- إن الحركة التطورية في الماء ليست ناتجة عن التناقضات الداخلية للماء وإنما بسبب الحرارة الخارجية ولولاها لما تحول إلى غاز وليس بصورة ديالكتيكية، وكذلك في الانقلابات الاجتماعية فإنها منبثقة عن أسباب خارجية لا بمجرد التناقضات المحتواة في النظام الاجتماعي، وبذلك تختفي صفة الحتمية عن تلك القفزات وتكون غير ضرورية إذا لم تكتمل أسبابها الخارجية[٢].

٢- إن الحركة التطورية في الماء ليست تصاعدية، إنما دائرية، يتحول فيها الماء إلى بخار ويعود البخار كما كان دون أن ينتج عنه تكامل كمي أو كيفي[٣].

٣- إن القفزة التطورية للماء إلى غاز، التي نتجت عن بلوغ الحرارة درجة معينة، لا يفرض أن تستوعب كل الماء في وقت واحد، فإن البحار والمحيطات تتبخر أجزاؤها تدريجياً ولا تقفز بمجموعها مرة واحدة إلى غاز، وهذا يدل على أن التطور الكيفي في حالات القفزة، قد يبدأ بأجزاء الكائن فيقفز بها إلى حالة غازية، ولا يحتم تناول الكائن المتطور ككل[٤].

ويرى الشهيد الصدر أن قانون تحول الكم إلى كيف لا يمكن تطبيقه على مثال الماء الذي يتحول فيه الماء إلى جليد أو غاز نتيجة لنزول درجة الحرارة أو صعودها ((لأن الماركسية اعتبرت الحرارة كمية والغاز أو الجليد كيفية، فقررت ان الكمية تحولت إلى كيفية وهذا المفهوم الماركسي للحرارة أو للغاز والجليد لا يقوم على أساس، لأن التعبير الكمي عن الحرارة الذي يستعمله العلم حين

(١) ثورة السيد اوجين دوهرنك في العلوم: ص٢١١-٢١٢، وينظر: أصول الفلسفة الماركسية،ج/١، ص٦٤ – ٦٥.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص٢٤٥ – ٢٤٦.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤٦.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤٦ – ٢٤٧.

يقول ان درجة حرارة الماء مئة أو خمسة ليس هو جوهر الحرارة، وإنما هو مظهر للأسلوب العلمي في رد الظواهر الطبيعية إلى كميات ليسهل ضبطها وتحديدها))[١].

ثالثاً: إن الماركسية تنتقي الأمثلة والشواهد، وهذا لا يكفي للاستدلال العلمي والفلسفي على ما تقول بحتمية قفزات التطور، لكي يكون استدلالها العلمي والفلسفي صحيحاً عليها أن تأتي بالأمثلة والشواهد بعيداً عن الانتقائية – بشكل عشوائي – للبرهنة على صحة قانونها ولا تهمل الأمثلة التي استعملتها في بيان قانون آخر، لأنها لا تتفق مع التطور الدفعي، كمثال الجرثومة الحية في داخل البيضة، والبذرة التي تحتوي على نقيضها وحتى في المواد الكيمياوية القابلة للانصهار التي تمثلت بها في قانون تناقضات التطور[٢].

الفرع الرابع – الارتباط العام:

وهو القانون الديالكتيكي الذي صاغه (ستالين) عام ١٩٣٨[٣]، والذي يقوم على أن الموجودات في الطبيعة وحدة متماسكة وأن الأشياء تؤثر بعضها على بعض، ويتهم(ستالين) الميتافيزيقية بأنها خلاف الماركسية تجعل الأشياء أحدها منعزلاً عن الآخر في نظرتها للطبيعية وأنها عبارة عن تراكم عرضي للأشياء، فيقول((لا تنظر الجدلية، على عكس الميتافيزيقية، إلى الطبيعة على أنها عبارة عن مجموعة من الأشياء والظواهر المنفصل بعضها عن البعض بل على أنها كلٌ موحد منسجم حيث تتصل الأشياء والظواهر اتصالاً عضوياً ويرتبط كل منها بالآخر))[٤].

ونلخص النقد الذي وجهه الشهيد الصدر لهذا القانون بالنقاط الآتية:

أولاً: الإيمان بالارتباط العام ليس وقفاً على الماركسية بل هو من الأسس الفلسفية التي أقامتها الميتافيزيقية في البحوث العلمية وقوانينها، فالحوادث في الكون لا تعدو أحد أشكال ثلاثة، فإما أن تكون اتفاقاً بحيث لا ضرورة تدعو لوجودها، وإما أن تكون ضرورية ضرورة ذاتية لا تحتاج إلى

---

(١) المصدر نفسه : ص٢٤٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤٤ – ٢٤٥.
(٣) ينظر: تطور الفكر الماركسي عرض ونقد، اليأس فرح ، ص٣٩.
(٤) أسس الينينيه: ص٧٢ ، وينظر: الأصول الفلسفة الماركسية، ج/١، ص٣٨.

سبب خارجي((وكلتا هاتين النظريتين لا تنسجمان مع مبدأ العلّية القائل إن كل حادثة ترتبط في وجودها بأسبابها وشروطها الخاصة، لأن المبدأ يرفض الصدفة والاتفاق، كما يرفض الضرورة الذاتية للحوادث، وبالتالي يعين نظرة أخرى نحو العالم، وهي النظرة التي يعتبر فيها العالم مرتبطاً ارتباطاً كاملاً، طبقاً لمبدأ العلّية وقوانينها، ويحتل كل جزء منه موضعه الخاص من الكون، الذي تحتمه شرائط وجوده وقافلة أسبابه، وهذه هي النظرة الثالثة التي تقيم الميتافيزيقية على أساسها فهمها للعالم))[١].

ثانياً: إن الابتكار الذي سبقت الماركسية فيه الميتافيزيقية ليس نفس قانون الارتباط العام الذي هو معروف للجميع، وإنما في تطبيقاته السياسية الخاصة التي تمكنها من تحقيق أغراضها ومخططاتها[٢].

واستدل الشهيد الصدر على ذلك بنصوص للكاتب الماركسي(ايميل برنز)، تعترف فيها الماركسية بأن مفهوم الارتباط العام معروف لكل فرد إذا ما خبر الأشياء، لكن الجديد في الطرح الماركسي هو في التطبيق العملي لهذا القانون مثل الارتباط بين مسألة حرية الكلام والمسائل الأخرى التي تدخل في مصلحتها، فيقول(برنز) ((وقد يبدو هذا الترابط بين الأشياء بديهياً، إلى درجة يظهر معها أي سبب لإلفات النظر إليه، ولكن الحقيقة هي ان الناس لا يدركون الترابط بين الأشياء دائماً.. وهم يطبقون أفكاراً تكونت في ظروف خاصة على ظروف أخرى تختلف عنها تمام الاختلاف، وخير مثال في هذا الصدد، هو وجهة النظر حول حرية الكلام، إن حرية الكلام بصورة تخدم الديمقراطية.. ولذلك فهي مفيدة لتطور المجتمع، ولكن حرية الكلام للفاشية (المبدأ الأول الذي يحاول قمع الديمقراطية) أمر يختلف كل الاختلاف، إذ انه يوقف تطور المجتمع ومهما تكرر النداء بحرية الكلام، فان ما يصح عنه في الظروف الاعتيادية بالنسبة للأحزاب التي تهدف إلى الديمقراطية، لا يصح بالنسبة للأحزاب الفاشية))[٣].

---

(١) فلسفتنا: ص٢٥١ – ٢٥٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٥٣.
(٣) ما هي الماركسية؟: أميل برنز، منشورات مكتبة النور/ بغداد، (د. ت)، ص٧٦.

ثالثاً: اتهام الميتافيزيقية بأنها لا تؤمن بالارتباط العام، فعندما يحاول الميتافيزيقي تحديد الشيء الواحد وتعريفه بصورة مستقلة عن الأشياء الأخرى، تتصور الماركسية بسبب ذلك أنه لا يعترف بالارتباط العام بين الأشياء، وفي الحقيقة أن التعريفات التي درج المنطق الميتافيزيقي على إعطائها لكل شيء بصورة مستقلة لا تتعارض مع هذا المبدأ ولا يراد منها التفكيك بين الأشياء، وإنما يراد إعطاء فكرة للشيء الذي يرتبط بتلك العوامل والأسباب، لنتمكن أن نبحث عما يتصل به من عوامل وأسباب وحتى الماركسية تتخذ أسلوب التعريف لتحقيق هذا الهدف، فتعريف(لينين) الديالكتيك بأنه((علم القوانين العامة للحركة))[١]، هل يعني أنه فصل الديالكتيك عن سائر أجزاء المعرفة البشرية من العلوم، ولم يؤمن بارتباطها به؟[٢].

وينبغي أن نعرف أن قيام المناطقة بتعريف الأشياء هو: لبيان حقيقتها وإيضاح معناها[٣]، ولتمييز الشئ عن غيره وتحديده بشكل لا يقبل اللبس والإبهام، ومن ثم فإن غرضهم من التعريف تحقيق أمرين: ((الأول- تصور المعرف(بالفتح) بحقيقته لتتكون له في النفس صورة تفصيلية واضحة، الثاني- تمييزه في الذهن عن غيره تمييزاً تاماً))[٤].

وإن للتعريف قسمان: حد ورسم، ولكل منهما قسمين: تام وناقص، وله أيضاً شروط لا يحصل التعريف إلا بها[٥].

وبهذا التوضيح الذي قدمه الشهيد الصدر في النقطة أعلاه يكون قد رفع الاشتباه الذي وقعت فيه الماركسية من عدم التفريق بين تعريف الأشياء وبين التفكيك بينها، والتعريف كما يقول ((إنما يحدد لنا المفهوم الذي نحاول الكشف عن روابطه وعلاقاته المتنوعة، ليسهل علينا التحدث عن تلك الروابط والعلاقات ودرسها))[٦].

---

(١) ينظر: كارل ماركس، مصدر سابق، ص٢٣.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص٢٥٥ – ٢٥٦.
(٣) ينظر: خلاصة المنطق، مصدر سابق، ص٣٨.
(٤) المنطق : مصدر سابق، ص٩٥.
(٥) المصدر نفسه، ص٩٢–٩٩، وكذلك: خلاصة المنطق، ص٣٨–٤٣.
(٦) فلسفتنا: ص٢٥٦.

وهذا منهجه(قدس) في بحث ودراسة الأفكار والنظريات كما فعل سابقاً في نقده لقانون التناقض فبين سوء استعمال الماركسية لمصطلحي(التضاد والتناقض) وعدم التفريق بينهما، ويرى الدكتور (نزيه الحسن) ان تحديد الشهيد الصدر لمفهوم المصطلحات مظهر من مظاهر وضوح منهجه النقدي وسمة من سماته التي تمتع بها[١].

رابعاً: الارتباط العام بين الموجودات لا يكون دورياً، بمعنى أن الحادثتين المرتبطتين لا يمكن أن تكون كل منهما شرطاً لوجود الأخرى، فكل شيء في الطبيعة له درجته الخاصة التي تحدد له ما يرتبط به من شرائط تؤثر في وجوده ومن ظواهر يؤثر هو في وجودها[٢].

ولعل أهم البراهين التي استندت إليها الماركسية في إثبات الارتباط العام في المادية الديالكتيكية هي الاكتشافات الثلاثة في القرن التاسع عشر التي تعد ظفراً للماركسية، وذكرها (بوليتزر) قائلاً ((والاكتشافات العلمية الكبرى التي ظهرت بوضوح جدلية الطبيعة وأقامت النزعة المادية هي ثلاثة:

أ- اكتشاف تحول الطاقة الذي أوجد فكرة التغير النوعي وأظهر مختلف القوى الفيزيائية على أنها مظاهر لحركة المادة.

ب- اكتشاف الخلية الحية الذي كشف سر تكون الأجسام الحية وأتاح تصور الانتقال من الجسم الكيميائي إلى الجسم الحيوي، وأدرك نمو الكائنات الحية.

جـ- اكتشاف تطور الأنواع الحية الذي قضى على الحاجز الميتافيزيقي بين مختلف الأنواع...))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لهذه الأدلة وبيان فشلها بالنقاط الثلاث الآتية:

أولاً: الاكتشاف(أ) يعد فوزاً للميتافيزيقية لأنه يثبت أن جميع الأشكال التي تتخذها الطاقة هي خصائص عرضية بحاجة إلى سبب خارجي، كما أن هذا الكشف يتعارض من الديالكتيك ((لأنه

(١) ينظر: محمد باقر الصدر دراسة في المنهج، ص٥٩-٦٠.
(٢) ينظر: المصدر السابق ، ص٢٥٦.
(٣)أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٥٦،وينظر: بصدد مؤلف انجلز لودفيج فيورباخ: كوزنيتسوف، ص١١٥.

يفترض للطاقة كمية محدودة ثابتة، لا تخضع للحركة الديالكتيكية، التي يزعم الجدل الماركسي صدقها على جميع جوانب الطبيعة وظواهرها، وإذا أثبت العلم استثناء جانب في الطبيعة من قوانين الديالكتيك، فقد زالت ضرورته وصفته القطعية))[١].

ثانياً: الاكتشاف(ب) يعد ظفراً أيضاً للميتافيزيقية لأنه أثبت أن مبدأ الحياة هو الخلية الحية (البروتوبلازم) وقضى على الوهم بإمكان قيام الحياة في أي مادة عضوية تتوفر فيها عوامل مادية خاصة، وبرهن ان جرثومة الحياة الخاصة هي وحدها التي تحمل سرها العظيم[٢].

ثالثاً: الاكتشاف(جـ) وهو تطور الأنواع وخروج بعضها عن بعض (نظرية دارون)، فبين (قدس) أنها تتعارض مع قوانين الديالكتيك، ويمكن تلخيص ذلك في النقاط الأربع الآتية:

١- الطابع الميكانيكي للنظرية يبدو واضحاً من خلال تفسير(دارون)[*] وتطور الحيوان بأسباب خارجية، ومن ثم فإن الفروق الفردية والميزات التي يحصل عليها الجيل القوي ليست نتيجة لتناقض داخلي ولا لعملية تطورية وإنما هي ثمرة أسباب خارجية – البيئة والمحيط- أو مصادفة ميكانيكية، فالظروف الموضوعية للفرد هي التي أعطته عناصر القوة وميزته عن الآخرين وليس التناقض الداخلي[٣].

٢- إن هذه الفروق الفردية التي يحصل عليها الفرد لا تتطور بحركة ديناميكية وتنمو بتناقض داخلي حتى تحول الحيوان إلى نوع جديد ((وإنما تظل ثابتة وتنتقل بالوراثة دون أن تتطور وتبقى بشكل تغير بسيط ساكن ثم تضاف إلى الميزة السابقة ميزة أخرى تتولد هي الأخرى أيضاً ميكانيكياً، فيحصل تغير بسيط آخر وهكذا تتولد الميزات.. تواصل وجودها في الأشياء عن طريق الوراثة وهي ساكنة ثابتة، وهي تتجمع فيتكون منها أخيراً الشكل الأرقى للنوع الجديد))[٤].

---

(١) فلسفتنا: ص٢٥٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٥٧.
(*) **تشارلز دارون:** (١٨٠٩–١٨٨٢) عالم طبيعة انكليزي مشهور مؤسس (نظرية النشوء والارتقاء)، من ابرز مؤلفاته(أصل الإنسان)، و(أصل الأنواع)، ينظر: مبادئ أولية في الفلسفة، ص٢١٤.
(٣) ينظر: المصدر السابق، ص٢٥٨ – ٢٥٩.
(٤) فلسفتنا : ص٢٥٩.

٣- هناك اختلاف كبير بين قانون تنزع البقاء لدارون وبين قانون الصراع بين الأضداد في الديالكتيك، فالثاني يسفر في نهاية الصراع عن توحدهما في مركب أعلى، أما الأول فإن التنازع لا يسفر في النهاية عن توحدهما في مركب أعلى على وفق ثالوث (الأطروحة والطباق والتركيب) وإنما تظل الأطروحة والطباق دون تركيب[١].

٤- انعدام القفزة والتكامل في التطور البيولوجي عند دارون خلافاً للديالكتيك، بل نظرية دارون تثبت العكس تماماً، لأن التفاعل الذي يحدده دارون بين الكائن الحي والطبيعة ليس من الضروري فيه أن يضمن تكامل الكائن المتطور، وإنما قد يخسر بسبب ذلك شيئاً مما كان قد حصل عليه من الكمال طبقاً للقوانين التي يحددها في نظريته، وهذا خلاف للماركسية التي تؤمن بأن العمليات التطورية المترابطة في الطبيعة نتيجة التناقض الداخلي تستهدف التكامل دائماً لأنها عمليات تقدمية صاعدة[٢].

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٥٩ – ٢٦٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٦٠.

المطلب الثاني

الواقعيـــــــــة الإســـــــــلاميــة

يتناول(الانطولوجيا)[*] أو نظريـة الوجـود البحـث فـي طبيعـة الوجـود مطلقاً مـن غيـر تحديـد أو تعيين للعلة، وأنما يبحث هل الوجود مادي أو روحـي أو أنـه مزيج من كليهما معا؟ وهل يتألف من عنصر واحد فقط أو من عناصر كثيرة ومتعددة؟ وغيرها من المسائل تاركاً للعلوم الجزئية البحث في الوجود من بعض جوانبه وزواياه، فالعلوم الطبيعية مثلاً تبحث في الوجود من حيث هو جسم متغير، والرياضيات تبحث فيه من حيث هو كم أو مقدار...الخ.

ويعدّ(جميل صليبا) (الانطولوجيا) أو علم الوجود هو قسم من الفلسفة ((يبحث في الموجود في ذاته مستقلاً عن أحواله وظواهره.. والانطولوجي هو المتعلق بحقيقة الوجود لا بظواهر الوجود))[١].

ومن ثم فإننا عندما نبحث في وجود هذه الكائنات التي يتشكل منها العالم كما يوضح الشهيد الصدر نبحث عن كون هذه الكائنات موجودة أو لا ،لا غير ذلك من صفاتها وخصائصها وغيرها ولا نؤرخ لسيرها الفلسفي والديني والعلمي وإنما استهدف الشهيد الصدر من عرض المفاهيم الأساسية في الحقل الفلسفي الحديث ليحدد موقف الفلسفة الإسلامية منها[٢].

وعليه سيكون مرد البحث هنا في مسألة الوجود كما يرى (قدس) إلى مسألتين: الأولى المثالية والواقعية ، والثانية المادية والإسلامية[٣]، والمسألة الثانية هي التي تهمنا هنا، أما المسألة الأولى فقد تناولناها سابقاً في(نظرية المعرفة) بشيء من التفصيل[٤].

(*) الانطولوجيا: هو مصطلح يوناني يعني :علم الوجود والذي يبحث بالموجود من حيث هو موجود، ينظر: المعجم الفلسفي، ج/٢، ص٥٦٠.

(١) المعجم الفلسفي: ج/٢، ص٢٦٠.

(٢) ينظر: فلسفتنا، ص١٧٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الأول، ص٥١– ٦٩.

وعلى ضوء ما عرفناه سابقاً عن المثالية والواقعيةً فالفلسفة المادية والإسلامية كلاهما يؤمنان أن الموجودات التي يتألف منها العالم هي حقائق موجودة بصورة مستقلة عن إحساسنا وإدراكنا، ولكن الفرق بينهما يتضح كما يقول الشهيد الصدر من تحديد الإجابة عن التساؤلات الآتية ((إذا كنا نؤمن بواقع موضوعي للعالم فهل نتفق في الواقعية على حدود المادة المحسوسة، فتكون هي السبب العام لجميع ظواهر الوجود والكون بما فيها من ظواهر الشعور والإدراك؟ أو تتخطاها إلى سبب أعمق، إلى سبب ابدي ولا نهائي بصفة المبدأ لما ندركه من العالم بكلا مجاليه الروحي والمادي معاً؟))[١].

وعلى ضوء هذه التساؤلات تكون الواقعية على نوعين كما يبيّن (قدس) :

أحدهما– المفهوم الواقعي المادي: وهو الذي يؤمن بإن المادة هي القاعدة الأساسية للوجود.

والآخر– هو المفهوم الواقعي الإسلامي: وهو الذي يتجاوز المادة ويؤمن بسبب أعمق فوق الروح والمادة معاً[٢].

ولأن كليهما في نظر الفلاسفة المسلمين ممكن الوجود ومن ثم فان كلاً منهما بحاجة إلى سبب لوجوده وهكذا تتسلسل الأسباب حتى تصل إلى العلة الأولى للوجود والذي لا يحتاج إلى سبب في وجوده، فيقول (الفارابي): ((إن كل ممكن يستدعي فرض سبب لوجوده، وحيث ان سلسلة الأسباب لا يمكن أن تكون بغير نهاية، فلابد لنا من الاعتقاد بوجود كائن موجود بطبيعته بغير سبب، ومالك لأعلى درجات الكمال.. ولأنه العلة الأولى لكل الأشياء))[٣].

ويتضح المفهوم الإسلامي للعالم الذي تؤمن به الواقعية الإسلامية التي يتبناها الشهيد الصدر على ضوء تصحيحه للأخطاء التي وقع فيها بعض الكتّاب المحدثين، **ويمكن تحديدها بالنقاط الآتية:**

أولاً: عد الصراع بين الإسلامية والمادية مظهراً من مظاهر التعارض بين المثالية والواقعية، مدعين أن المفهوم الفلسفي للعالم أحد أمرين إما المفهوم المثالي وإما المفهوم المادي[٤].

---

(١) فلسفتنا: ص١٧٩ – ١٨٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٨٠.
(٣) البرهان: مصدر سابق، ص٥٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص١٨٠ – ١٨٢.

وهذا ما يؤكده (بوليتزر)، متسائلاً عن أي المفهومين في الفلسفة يعد أصلاً والآخر فرعاً؟ المادة أم الروح (الفكر،أو الوعي) وهناك جوابان الأول يكون أساس الفلسفة المادية، والثاني يكون أساس الفلسفة المثالية، فيقول:((إن تاريخ الفلسفة بأجمعه ليس سوى نقاش طويل حول هذه المشكلة الأساسية التي تعود، بالرغم من تعدد صورها وأشكالها، إلى ما يلي – وهو أنه إذا كان هناك حقاً مبدآن فقط لتفسير العالم فأي هذين المبدأين يفسر الآخر؟ وأيهما أساسي أكثر من الآخر؟ أيهما الأصل وأيهما الفرع؟ أيهما خالد لا حد له يتفرع منه الآخر، تلك هي المشكلة الأساسية، لا تتطلب مثل تلك المشكلة سوى جوابين ممكنين، إما أن تكون المادة (الكون والطبيعة) خالدة، لا حد لها، أولية يتفرع عنها الروح (الفكر، الوعي)، وإما أن تكون الروح (الفكر، الوعي) خالدة لا حد لها أولية تتفرع عنها المادة(الكون والطبيعة)، ويكون الجواب الأول المادية الفلسفية، وأما الجواب الثاني فانا نلقاه في جميع المذاهب التي تتفرع عن المثالية الفلسفية))[1].

وينتقد الشهيد الصدر هذا الزعم بأنه لا يتفق مع الواقع مطلقاً – بحسب تعبيره (قدس) – فليس الواقعية وقفاً على المفهوم المادي، وليس الذاتية أو المثالية هي المفهوم الوحيد الذي يعارض المفهوم المادي ((بل يوجد مفهوم آخر للواقعية هو المفهوم الواقعي الإلهي، الذي يعتقد بواقع خارجي للعالم والطبيعة، ويرجع الروح والمادة معاً إلى سبب أعمق فوقهما جميعاً))[2].

ثانياً: اتهامهم المفهوم الإسلامي بأنه يجمد مبدأ العلمية في دنيا الطبيعة ويلغي نواميسها وقوانينها، وربط كل وجود وكل ظاهرة في الطبيعة بالمبدأ الإلهي، وعدّت الفلسفة المادية فكرة الله في تفسير الوجود أو الظواهر، محاولة لوضع سبب معقول لوجود هذه الظواهر وتبرير حدوثها في الطبيعة[3].

زاعمين أن الدين تولد من عجز الإنسان في السيطرة على الطبيعة وإيجاد التفسير العلمي للظواهر فأخذ يضع التفسيرات الخيالية لحدوث الظواهر بدل التفسير الموضوعي لها، وبيّن ذلك

(١) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٤٠ – ١٤١، وينظر أيضاً: ألف باء المادية الجدلية، ص٩ – ١٠.
(٢) فلسفتنا: ص١٨٠ – ١٨٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص١٨١.

(انجلز) في وصفه للدين قائلاً ((تكمن أصول الديانة في النظريات المحدودة الجاهلة التي تنشأ في حالة الهمجية))[١].

ويرى(انجلز) أن مراسيم الدين وطقوسه هي وسيلة يستخدمها الإنسان لبلوغ أهدافه لعجزه أمام الطبيعة والظواهر الاجتماعية وفقدان الأمل، لأنها ((تعبر جميعاً عن معطى معين حقيقي عن الفعل الإنساني ألا وهو عجزه أمام الطبيعة، ذلك العجز الذي يتعلق بنمو الإنتاج الضعيف، وهو أيضاً عجزه أمام الظواهر الاجتماعية الذي يتعلق بالاضطهاد الطبقي، وفقدان الأمل وضعف الوعي الاجتماعي))[٢].

ويعتقد(انجلز) أيضاً أن فكرة الله بحسب رأيه – تزعزعت وتلاشت بسبب الاكتشافات العلمية، فيقول ((وقد زعزعت الاكتشافات العلمية، منذ عهد ديدرو، مكانة القائلين بالخلق))[٣].

ويرى الشهيد الصدر(قدس) أن الذي ساعد على تركيز هذا الاتهام هو الدور الخبيث الذي كانت الكنيسة تلعبه في محاربة التطور العلمي في بداية النهضة العلمية في أوربا، ومحاربة ما يكشفه العلم من تفسيرات وأسرار للطبيعة ونواميسها[٤].

كما يرى (قدس) أن سوء الفهم للتفسير الديني للمسألة وعدم التمييز لموضع السبب الإلهي من سلسلة الأسباب الطبيعية أدى إلى الوقوع في هذا الفهم الخاطئ ،وانتقده بأن ((المفهوم الإلهي للعالم لا يعني الاستغناء عن الأسباب الطبيعية، أو التمرد على شيء من حقائق العلم الصحيح وإنما هو المفهوم الذي يعتبر الله سبباً أعمق، ويحتم على تسلسل العلل والأسباب أن يتصاعد إلى قوة فوق الطبيعة والمادة، وبهذا يزول التعارض بينه وبين كل حقيقة علمية تماماً لأنه يطلق للعلم أوسع مجال لاستكشاف أسرار الطبيعة ونظامها، ويحتفظ بنفسه بالتفسير الإلهي في نهاية المطاف))[٥].

---

(١) لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: مصدر سابق، ص١٦٦.
(٢) لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: ص١٦٥.
(٣) المصدر نفسه: ص١٦٢.
(٤) ينظر: فلسفتنا، ص١٨١ – ١٨٢.
(٥) المصدر نفسه: ص١٨١.

ثالثاً: غلبة الطابع الروحي على المثالية والإسلامية معاً، وغدا معنى الروحية في المفهوم الإسلامي والمثالي بمعنى واحد[1].

ونلحظ هذه الغلبة للطابع الروحي بشكل جلي في كلام(بوليتزر) وهو يتحدث عن التعارض بين المادية والمثالية في النظرية والتطبيق، كما أنه لم يميز بين الروحية في المفهوم الديني أو الإسلامي عنها في المفهوم المثالي ونسب إلى الدين أو الفلسفة الإسلامية إنكارها للأسباب الطبيعية وعدم إيمانها بالوسائل والمعرفة العلمية، فيقول((يمكن تجنب الصاعقة بواسطة طريقتين:

إما باستخدام القضيب المضاد لها أو بإشعال شمعة والتوسل إلى السماء، وتعتمد الطريقة الأولى على الفكرة القائلة بأن الصاعقة ظاهرة مادية لها أسبابها المادية المعينة ويمكن تفادي نتائجها بواسطة الوسائل التي تمدنا بها المعرفة العلمية وآلاتها.

وإما الطريقة الثانية فهي تعتمد على الفكرة القائلة بأن الصاعقة هي قبل كل شيء، مظهر من مظاهر غضب الله وقوته، لها أسبابها الخارقة، ولهذا يمكن تفاديها بوسائل سحرية خارقة كالشمعة أو الصلاة، عن طريق تأثير الروح الإنساني في الروح الإلهي، وهكذا يؤدي طريقة تصور أسباب الظواهر إلى طريقة تصور الوسائل العملية المختلفة وهي وسائل عادية في الحالة الأولى، روحية في الحالة الثانية))[2].

انتقد السيد الشهيد الصدر غلبة الطابع الروحي على كل من المثالية والإسلامية بأنه لابد من التمييز بين الروحيتين وأن هناك فرقاً كبيراً بينهما فإن الروحية في المفهوم الإسلامي عكس الروحية في المفهوم المثالي، فالأولى تؤمن بسبب أعمق فوق الطبيعة والمادة وبعلاقة كل ما هو موجود بهذا السبب وليست مجالاً خاصاً مقابلاً للمجال المادي وإنما هي((طريقة للنظر إلى الواقع بصورة عامة، لا مجال خاصاً مقابلاً للمجال المادي، فالإلهية التي تؤمن بالسبب المجرد الأعمق، تعتقد بصلة كل ما هو موجود في المجال العام – سواء أكان روحياً أم مادياً – بذلك السبب الأعمق، وترى ان هذه الصلة هي التي يجب أن يحدد على ضوئها، الموقف العملي والاجتماعي للإنسان اتجاه الأشياء

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٨٢.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٤٤.

جميعاً، فالروحية في العرف الإلهي أسلوب في فهم الواقع، ينطبق على المجال المادي والمجال الروحي – بمعناه المثالي – على السواء))[1].

وهناك بعض المصطلحات (المفهوم الواقعي الإلهي،المفهوم الإلهي، العرف الإلهي) وردت في عدد من النصوص التي نقلها الباحث عن الشهيد الصدر في هذا المطلب، يرى الباحث أنها تبدو غريبة من وجوه:

١- غير مألوفة ولم يستخدمها أحد قبل الشهيد الصدر لا من المتكلمين ولا الفلاسفة المسلمين.

٢- إن هذه المصطلحات أن صحت فان فيها إطلاق وعموم أوسع من إطار الفلسفة الإسلامية، فيدخل فيها كل فلسفة تؤمن بأن الله هو الموجد للعالم وخالقه كاللاهوت المسيحي وغيره.

٣- إن لفظة (مفهوم) لغة: من فهمَ يفهم وفهما، وفهمه بمعنى علمهُ[2]،وعند الفلاسفة:هو ما يمكن تصوره ، وهو متحد ذاتاً مع المعنى فكلاهما هو الصورة الحاصلة في العقل، إلا انهما يختلفان باعتبار القصد والحصول، فكون الصورة مقصودة بالفظ سميت (معنى) ، وكونها حاصلة في العقل سميت (مفهوم)[3].

٤- وكذلك لفظة(العرف) لغة: من عرفَ يعرف ومعرفة وعرفانا، وتعارف القوم: أي عرف بعضهم بعضا، والعارف: العالم، والمعرفة بمعنى العلم[4]، وعند الفلاسفة: فان لفظة العرف معناها مرادف لمعنى العادة سواء كان عاما – أي ما اعتاد عليه المجتمع من تقاليد، أو خاص– أي ما اعتاده الفرد من سلوك[5].

وعلى ضوء ما تقدم فأن كل من الفهم والعرف والمعرفة تكون مسبوقة بالجهل، وهذه المعاني لا تجوز على الله تعالى، وقطعاً أن الشهيد الصدر(قدس) لا يريد هذه المعاني.

وعلى ضوء التصحيحات السابقة التي وضعها الشهيد الصدر على الأخطاء التي وقع فيها بعض الكتّاب المحدثين، نستخلص عدة صفات للواقعية الإسلامية تميزها عن الواقعية المادية بما يأتي:

---

(١) فلسفتنا: ص١٨٢.
(٢) ينظر: الصحاح ، ج/٥، ص٢٠٥، مادة (فهم)، لسان العرب ، ج/١٢، ص٥٤٩، مادة (فهم).
(٣) ينظر: المعجم الفلسفي: مصدر سابق، ج/ ٢، ص٤٠٣.
(٤) ينظر: الصحاح ،ج/٤ ، ص١٤٠٠– ١٤٠٣، مادة(عرفَ)، لسان العرب، ج/٩، ص٢٣٦–٢٤٣، مادة (عرفَ).
(٥) ينظر: المصدر السابق: ج/٢ ، ص٧٢.

١- إن الواقعية الإسلامية تؤمن بوجود دوافع خارجية للعالم والطبيعة وإن الله هو سبب وجوده.

٢- إنها تؤمن بحقائق العلم الصحيح وقدرته على استكشاف أسرار الطبيعة ونظامها وتسلسل الأسباب الطبيعية، وتحتفظ لنفسها بالتفسير الإسلامي في نهاية المطاف وبوجود السبب الأعمق فوق الطبيعة والمادة.

٣- في الواقعية الإسلامية تتميز الروحية بأنها طريقة للنظر بصورة عامة وبذلك تكون أشمل وأعمق عنها في المثالية.

بهذا يكون الشهيد الصدر(قدس) بعد أن صحح الفهم الخاطئ القائم على تقسيم الفكر الفلسفي في تفسير الوجود إلى مادي أو مثالي، جرد الواقعية التي يقول بها من الشوائب والعوالق التي وقعت فيها الماركسية، وحيث آمنت الواقعية الإسلامية بوجود العالم الخارجي لم تصف طبيعة هذا العالم تاركةً ذلك للعلم وميادينه، بينما تورطت الماركسية بوصف طبيعة العالم الخارجي الذي آمنت به بأنه وجود مادي[١].

وبهذا التمييز للواقعية الإسلامية يكون الشهيد الصدر قد أجهز تماماً على الواقعية المادية إلا إذا تخلت عن التلازم الحتمي بين المادة والعالم وبذلك تكون قد نسفت فلسفتها بالكامل، وذلك كون واقعية الشهيد الصدر في هذه النقطة كما يصفها الباحث(غالب حسن) بأنها ((عمل تأسيسي قائم على وعي القضية تماماً، فالاتجاه الفلسفي الذي يصاهر بين الوجود الخارجي وهوية معينة قد يصادر الواقعية أساساً وذلك إذا ما جعلت للعالم الطبيعي هذه الهوية المزعومة، ان الماركسية مضطرة إلى التنازل عن واقعية العالم، إذا أصرت على التلازم الحتمي بين المادة والعالم خاصة المادة بالمفهوم المدرسي))[٢].

(١) ينظر: دراسات في فكر الشهيد الصدر، مصدر سابق، ص٣١٧.
(٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة: (الواقعية في فكر الشهيد الصدر)، غالب حسن، دار الهادي – بيروت، العدد/١١، ٢٠٠٠م، ص٢٧.

المبحث الثاني
العــلّيـــــــــــة

تؤمن الفلسفة الإسلامية بأن كل ظاهرة في الكون لها علة تحدثها، وبين الحادثة (المعلول) وعلتها توجد علاقة ضرورية (العلّية)، ويستمر تسلسل العلل في التصاعد حتى يصل إلى العلة الأولى (الله)، في حين آمنت الفلسفة الماركسية بأن المادة هي العلة الأولى للعالم ومنها خرج كل شيء، وأرجعت كل الحوادث والظواهر إلى التناقض الداخلي بين الأشياء، لذا يضم هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: العليّة في المفهوم الماركســـي.

المطلب الثاني: العليّة في المفهوم الإسلامـي.

المطلـــب الأول

العليّـة في المفهـــوم الماركســـي

كما هو معروف أن العلّية معناها(ان لكل حادث سبباً) إلا أن الماركسية رفضت وجود الأسباب الخارجية، وأرجعت حدوث الأشياء والظواهر إلى الصراع الداخلي بين المتناقضات على وفق (قانون التناقص)، الذي تؤمن به وفسرت العلّية تفسيراً ديالكتيكياً تكون فيه العلة والمعلول متساويين يؤثر كل منهما في الآخر وبينت الماركسية((أن الرابطة بين السبب والنتيجة تحمل طابع التأثير المتبادل فليس السبب فقط هو الذي يؤثر على النتيجة مولداً إياها بل أن النتيجة أيضاً تؤثر على السبب تأثيراً فعالاً، وفي عملية التأثير المتبادل يتبادل السبب والنتيجة مكانيهما فالأمر الذي نعتبره الآن أو هنا سبباً يصبح هناك أو في وقت آخر نتيجة والعكس صحيح))[1].

ورد الشهيد الصدر هذا التفسير الديالكتيكي للعلّية، مبيناً أن رفض وجود الأسباب الخارجية لا يناسب إيمان الماركسية (بالتناقض الداخلي)، فساوت بين العلة والمعلول ليتناسب مع قانون (التناقض)، ويعبر عن القانون الديالكتيكي (الأطروحة، والطباق، والتركيب)، ولهذا السبب رفضت الماركسية ((السببية التي تسير على خط مستقيم والتي تظل فيها العلة الخارجية بالنسبة إلى معلولها، والمعلول سلبياً بالنسبة إلى علته وتتعارض مع الديالكتيك، إذ أن المعلول طبقاً لهذه السببية لا يمكن أن يجيء أثرى من علته، وأكثر نمواً، لأن هذه الزيادة في الثراء والنمو، تبقى دون تعليل، وأما المعلول الذي يولد من نقيضه فيتطور وينمو بحركة داخلية، طبقاً لما يحتوي من تناقضات، ليعود إلى النقيض الذي أولده فيتفاعل معه ويحقق عن طريقه الاندماج به مركباً جديداً، أكثر اغتناءً وثراءً، من العلة والمعلول منفردين.. ويعبر عن الثالوث الديالكتيكي، فالعلة هي الأطروحة، والمعلول هو الطباق، والمجموع المترابط منهما هو التركيب، والعلّية هنا عملية نمو وتكامل، عن طريق ولادة

(١) المادية الديالكتيكية: جماعة من الأساتذة السوفيت، ترجمة: فؤاد مرعي وآخرون، إصدار دار الجماهير/دمشق، (د.ت)، ص١٩٥ – ١٩٦.

المعلول من العلة، أي الطباق من الأطروحة، والمعلول في هذه العملية لا يولد سلبياً بل يولد مزوداً بتناقضاته الداخلية، التي تنميه وتجعله يحتضن علته إليه في مركب أرقى وأكمل))[١].

والماركسية على رغم من أنها فسرت العلّية تفسيراً ديالكتيكياً قائماً على التناقض الداخلي، إلا أنها أرجعت عدداً من الظواهر إلى أسباب خارجية، ومنها تحليلها التاريخي للظواهر الاجتماعية الناتجة عن التناقض الطبقي في صميم المجتمع، وهذا ما يصفه الشهيد الصدر بالتأرجح بين التناقض والعلّية[٢].

فنجد (بوليتزر) يقول: ((البناء الفوقي هو النظرات السياسية والقانونية، والمؤسسات السياسية والقانونية وغيرها.. يتولد البناء الفوقي عن الأساس، ويزول معه ويكون مصيره مصيره، إذ تتولد الأفكار السائدة، في مجتمع معين من نموذج ملكية وسائل الإنتاج، التي تسيطر فيه، ليس البناء الفوقي إذن مجرد تراكم أفكار سياسية، تشريعية، فلسفية، دينية، الخ... ذلك لأن لهذه الأفكار رابطاً داخلياً: فهي تعكس نفس الأساس، وهكذا يكون الأساس والبناء الفوقي كلاً عضوياً))[٣].

وانتقد الشهيد الصدر هذا التحليل الماركسي للظواهر الاجتماعية على أساس الصراع الداخلي، بأنه لا يعبّر إلا عن علاقة علّية بين المعلول(البنى الفوقية) والعلة (البنى التحتية)، فهي ((بينما تصر على وجود تناقضات داخلية في صميم الظواهر الاجتماعية كفيلة بتطويرها ضمن حركة ديناميكية، تقرر من ناحية أخرى أن الصرح الاجتماعي الهائل يقوم كله على قاعدة واحدة، وهي قوى الإنتاج، وان الأوضاع الفكرية والسياسية وما إليها، ليست إلى بنى فوقية في ذلك الصرح وانعكاسات بشكل وآخر لطريقة الإنتاج التي قام البناء عليها، ومعنى هذا أن العلاقة بين هذه البنى الفوقية وبين قوى الإنتاج هي علاقة معلول بعلة، فليس هناك تناقض داخلي وإنما توجد علّية))[٤].

(١) فلسفتنا: ص٢٧٨ ، وكذلك ينظر: اقتصادنا، للمؤلف نفسه، ص٥٨ – ٥٩.
(٢) ينظر: فلسفتنا،ص٢٧٧.
(٣) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص٧٥ – ٧٦.
(٤) المصدر السابق: الصفحة نفسها، وكذلك ينظر: اقتصادنا، ص٥٨.

كذلك يؤكد الشهيد الصدر على وجود هذا التأرجح عند الماركسية، حيث لم ترجع سبب تطور المجتمع إلى التناقض الداخلي (الصراع الطبقي)، بل إلى شيئين مستقلين يقوم الصراع بينهما (علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج) وليس إلى شيء واحد ويحمل في داخله نقيضه[١] .

ومما يؤكد ما هذا التأرجح الماركسي الذي أشار إليه الشهيد الصدر، قول(بوليتزر): ((وإذا ما درسنا المادية التاريخية رأينا كيف أن المجتمع يتطور على أساس تناقض رئيسي بين علاقات الإنتاج وميزة قوى الإنتاج، وكيف أن المظهر الرئيسي لهذا التناقض يكون قوى الإنتاج وتارة علاقات الإنتاج)) [٢].

ورفضت الماركسية مبدأ العلّية على وفق النتائج التي تم التوصل إليها في الفيزياء الذرية، مؤكدة أن الضبط الحتمي للعلّية وقوانينها – بأن الأسباب ذاتها تعطينا النتائج نفسها – لا يصح في مستوى الميكروفيزياء، وإننا لا يمكن أن نتنبأ تنبؤاً يقينياً من تكرار النتائج نفسها مستندين إلى اكتشاف الفيزيائي الألماني(هايزنبرغ)، ويقول(فولكييه) أحد كتاب الماركسية ((أعلن هايزنبرغ استحالة قياس كمية حركة جسيم بسيط بصورة دقيقة، وان تحدد – في الوقت عينه – موضعه في الموجة المرتبطة به، فكما كان مقياس موضعه دقيقاً كان هذا المقياس عاملاً في تعديل كمية الحركة، ومن ثمة في تعديل سرعة الجسيم، بصورة لا يمكن التنبؤ بها، وكلما كان مقياس كمية الحركة دقيقاً، أصبح موضع الجسيم غير محدد، فالمواقع الفيزيائية في المجال الذي لا يستطاع قياسها، بدون أن يدخل فيها اضطراباً... وبذلك فان العلوم الطبيعية كالعلوم الإنسانية، لا تستطيع أن تتنبأ تنبئاً يقينياً، بل كل ما تستطيعه هو أن تصوغ احتمالاً من الاحتمالات))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لرفض الماركسية للعلّية ونظامها الحتمي على أساس تجارب الفيزياء الذرية بثلاث نقاط:

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٥٨.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٣٢.
(٣) هذه هي الديالكتيكية: بول فولكييه، مطبعة دار الطليعة الجديدة/ سوريا، ط/٣، ١٩٩٥م، ص١٣٠ – ١٣١، ينظر: الفلسفة والفيزيـــاء: د. محمد عبد اللطيف مطلب، ص٩٧–١٠٠.

أولاً: إن هذه الشكوك العلمية في الميكروفيزياء تعتمد على فهم خاص لمبدأ العلّية وقوانينها يختلف عن فهمنا الفلسفي لها، فهي مبدأ عقلي ضروري فوق التجربة، ولو كانت مبدأ علمياً قائماً على أساس التجارب والمشاهدات لكان رهن التجربة في ثبوته وعمومه، وبذلك فإن العجز عن استكشاف النظام الحتمي للعلّية بالأساليب العلمية أو فشلها، لا يمس مبدأ العلّية في كثير أو قليل[١].

ثانياً: إن نقصان الوسائل العلمية، وعدم وجود الأدوات التجريبية التي تتيح الاطلاع على جميع الشروط والظروف المادية، يؤدي إلى نتائج مختلفة وهذا لا يعني أن الموضوع المعمول متحرر من كل نظام حتمي، بل لأن الوسائل التجريبية الموجودة كانت ناقصة[٢].

ثالثاً: تأثر الموضوع نظراً لدقته وصغره بالمقاييس والأدوات العلمية، تأثراً دقيقاً لا يقبل القياس والدرس العلمي، كما في الميكروفيزياء فقد تكون دقة الأداة علة في فشلها، إذ تحدث تغييراً في الموضوع الملاحظ فتتعذر دراسته بصورة موضوعية مستقلة، وعليه فإن عدم التمكن من الاطلاع على النظام الحتمي الذي يتحكم في الجسيمات وحركتها، وعدم إمكان التنبؤ بمسلكها تنبؤاً مضبوطاً، لا يبرهن عل حريتها، ولا يبرر إسقاط العلّية وقوانينها[٣].

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢٧٠ .
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٧٠–٢٧١.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص٢٧١.

المطلب الثاني

العليّـة في المفهـــــــوم الإسلامـــــــي

إذا كـان التعريـف التقليـدي للعلّيـة هـو أن(لكـل حادثـة سـبب) يسـبقها ويـؤدي إليهـا، رأى الشـهيد الصـدر أن مبـدأ العلّيـة مـن المبـادئ العقليـة الضـرورية ومـن أوليـات مـا يدركـه البشـر فـي حيـاتهم الاعتياديـة[١]، مؤكداً بذلك انتماءه إلى المذهب العقلي.

وعــرّف(ابن عربــي) العلــة، بأنهــا: ((الأمــر الــذي يتوقــف عليــه وجــود الشــيء))[٢]. وعرّفها(الشهرستاني) هي كل ما ((حصل منه وجود شيء آخر وتقوّم به)) [٣].

وقـد عـرّف الشـهيد الصـدر العلّيـة بأنهـا((تعبير عـن علاقـة الإيجـاد والتـأثير والضـرورة بـين ظاهرتين.. فالظاهرة المؤثرة هي السبب والظاهرة الموجودة نتيجة ذلك التأثير هي المسبب))[٤].

وعلـى وفق العلاقـة الضـرورية بين العلـة والمعلول (العلّيـة)، قسم المتكلمون والفلاسفة المسلمون الموجودات على قسمين[٥]:

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢٦١.
(٢) الفتوحات المكية: لمحمد بن علي المعروف بابن عربي(ت ٣٦٨هـ) ، مطبعة دار صادر/ بيروت، (د.ت)، ج/١، ص٢٦١.
(٣) الملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (ت٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سيد كَيلاني، مطبعة دار المعرفة/ بيروت(د.ت)، ج/٢، ص١٧٦.
(٤) الأسس المنطقية للاستقراء: مصدر سابق، ص٩٨.
(٥) ينظر: رسائل الكندي الفلسفية، ص١١٨.

الأول: الموجود الذي لا يحتاج في وجوده إلى علة، لأنه واجب الوجود وعلة العلل.

الثاني: الموجود الذي يحتاج في وجوده وحدوثه إلى علة، وهو باقي جميع الموجودات.

وقسم (الكندي) العلل التي تلحق الموجودات على أربعة أقسام، العلة العنصرية (المادية) وهي التي تكون جزءاً من قوام الموجود، والصورية وهي التي يكون بها الموجود بما هو بالفعل، والفاعلية التي تفيد وجوداً مبايناً لذاتها، مثل فاعلية الله للعالم والنجار للكرسي، والغائية التي لأجلها يحصل وجود الشيء، فيقول: ((العلل الطبيعية أربع، ما منه كل الشيء أعني عنصر، وصورة الشيء التي بها هو وما هو، ومبتدأ حركة الشيء التي هي علته، وما من أجله فعل الفاعل مفعوله))[١].

وذكر الشهيد الصدر (نظرية الحدوث) للمتكلمين، و(نظرية الوجود) للفلاسفة المسلمين، اللتين فسروا بهما سبب احتياج الأشياء إلى العلة.

فنظرية الحدوث تُعبر عن حاجة الأشياء إلى عللها مستنداً إلى حدوثها، لأنها حدثت بعد العدم وهذا الحدوث يفتقر إلى سبب، أما إذا كان الشيء موجوداً بصورة مستمرة ودائمة ولم يكن حادثاً بعد العدم لا يحتاج إلى علة، وعليه فإن مبدأ العلّية يكون مقتصراً على حوادث خاصة على وفق هذه النظرية[٢].

أما نظرية الوجود فتُعبر عن احتياج الموجود إلى العلة حاجة ذاتية لأجل وجوده، لأن افتقاره إلى العلة سر كامن في صميمه، وعليه فإن كل موجود معلول[٣].

مما سبق يتضح أن الأشياء تبقى بعد زوال علة حدوثها ولا تنتفي بانتفائها على وفق نظرية الحدوث، أما العلّية على وفق نظرية الوجود فإنها نظراً لإمكان ماهية المعلول بعد ترجح وجوده على عدمه، ومن ثم فإن العلّية شيء والمعلول شيء آخر لكل منهما حقيقته الخاصة.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية: لأبي يوسف يعقوب بن اسحق الكندي(ت ٢٦٠هـ) ، تحقيق وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان/ القاهرة، ط/٢، ١٩٧٨م، ص١١٨.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص٢٧٤.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٢.

ويرى الشهيد الصدر أن نظرية الحدوث أسرفت في تحديد العلّية إلى وجود الشيء بعد العدم، فالصعود بعمر الشيء وتاريخه إلى أبعد الآماد لا يبرر وجوده، ولا يجعله مستغنياً عن العلة، كما أسرفت نظرية الوجود في تعميم العلّية على كل ألوان الارتباط بين شيئين[١].

واختار الشهيد الصدر(نظرية الإمكان الوجودي) لصدر المتألهين الشيرازي، في تفسير احتياج الأشياء إلى العلة لأنها ظفرت بهذا السر – العليّة – ، وانه ليس لسبب حدوثها ولإمكان ماهياتها، وإنما السر كامن في كنهها الوجودي[٢].

وتعتقد هذه النظرية كما يبسّطها(قدس)، إذا كان (ب) مرتبطاً بـ(أ) ارتباطاً علّياً، وكان (ب) معلولاً له ومسبباً عنه، لم يملك (ب) المعلول وجوداً حقيقياً ومستقلاً وراء ارتباطه بسببه، لأنه مادام موجوداً بصورة مستقلة عن ارتباطه به، فلا يمكن أن يكون منبثقاً عنه وناشئاً منه، فالعلّية بطبيعتها تقتضي أن لا يكون للمعلول حقيقة وراء تعلقه بعلته وإلا لم يكن معلولاً، لأن الوجود المعلول ليس له حقيقة، إلا نفس الارتباط بالعلة والتعلق بها، وهذا هو الفارق الرئيس بين ارتباط المعلول بعلته، وباقي ألوان الارتباط الأخرى، فإن المعلول هو نفس الارتباط بمعنى أن كيانه ووجوده، كيان ارتباطي ووجود تعلقي، وان قطع ارتباطه بالعلة إفناء له، وأن حقيقته الخارجية هي عين هذا الارتباط، والتعلق لا يمكن أن يستغني عن شيء يتعلق ويرتبط به[٣].

وعليه يرى الشهيد الصدر أن كل شيء في عالم الإمكان خاضع لمبدأ العلّية وموجود طبقاً لقوانينه، والسر في ذلك يعود إلى وجودها التعلقي وأنها ليس إلا الارتباط بالعلة، كما أن المعلول لا يمكن أن يوجد بعد زوال علته أو يبقى بعد ارتفاعها وهذا ما يسمى بقانون(التعاصر) بين العلة والمعلول[٤].

ويرى الباحث أن ما أسماه الشهيد الصدر بقانون(التعاصر) بين العلّة والمعلول، ليس إلا بياناً للوجود التعلقي للمعلول بعلته الذي يقول به(الشيرازي).

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٤.
(٢) ينظر: الإسفار العقلية الأربعة، ج/٢، ص٢١٨.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص٢٧٤.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٧ – ٢٧٩.

ويؤكد الشهيد الصدر أن مبدأ العلّية من القوانين العامة الشاملة للوجود سواء الظواهر أو المادة نفسها أو ما وراء المادة من ألوان الوجود[1].

وهكذا تستمر سلسلة الأسباب والمسببات في المفهوم الإلهي، حتى تنتهي إلى العلة الأولى(الله)، العلة الغنية بذاتها غير المحتاجة إلى غيرها.

المبحث الثالث

أصـــــل العالـــــم

آمنت الفلسفة الإسلامية بأن (الله) جل ذكره هو السبب الأول للوجود والفاعل الحقيقي له، وآمنت الماركسية بأن المادة هي أصل هذا العالم ومنها خرج كل شيء على وفق قانون صراع التناقضات، لذا يكون هذا المبحث على مطلبين:

المطلب الأول: المــادة.

المطلب الثاني: الله جل ذكره.

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٦٨.

المطلـــــــب الأول

المـــــــادة

المادة لغة: الزيادة المتصلة، وهي كل شيء يكون مدداً لغيره، ومادة الشيء – ما يمده، وهي أصول الشيء وعناصره التي يتألف منها، والاستمداد – طلب المدد[1].

أما اصطلاحاً فهي عند أرسطو – المعنى المقابل للصورة، وهي بهذا المعنى لها وجهان:

الأول: هي العناصر غير المعينة التي يمكن أن يتركب منها الشيء ويطلق عليها (المادة الأولى).

والثاني: هي المعطيات الطبيعية والعقلية المعينة التي يقوم الفكر بتنظيمها وإكمالها[1].

---

(١) ينظر: العين، ج/٨، ص١٦، مادة (مدد)، الصحاح: ج/٢، ص٥٣٧، مادة (مدد)، لسان العرب، ج/٣، ص٣٩٦، مادة (مدد)، مختار الصحاح، ص٣١٧، مادة (م د د)، القاموس المحيط: للفيروز آبادي (ت: ٨١٧هـ)، ج١، ص٣٣٧، مادة (مدد)، مجمع البحرين: للطريحي (ت: ١٠٨٥هـ)، ج/٤، ص١٧٩، مادة (م د د)، تاج العروس، ج/٥، ص٢٤٩، مادة (مدد).

وبهذا فإن لكل شيء ما قوامين هما(المادة) و(الصورة) وهما بهذا الاعتبار لا ينفكان عن بعضهما، ويفرق الشهيد الصدر بين المادة بالمفهوم العلمي – المادة العلمية – والمادة بالمفهوم الفلسفي – المادة الفلسفية –.

فالمادة العلمية: هي أعمق ما تكتشفه التجربة من مواد للعالم، وتكون الأصل الأول في التحليلات العلمية.

أما المادة الفلسفية : هي أعمق مادة للعالم سواء أمكن كشفها في التجربة أو لا[٢].

وهذا يعني أن الطاقة الفيزيائية هي ممكن مركب من مادة وصورة، وأن تجزئة الذرة لا يعني أن المادة الفلسفية قد تبخرت[٣].

أما في المفهوم الماركسي– فالمادة لا تتعلق بفئة محددة، وإنما هي مفهوم عام وشامل لكل الموجودات والظواهر في الكون، فهي((مفهوم واسع للغاية، أوسع المفاهيم طراً، وهو يتميز عن المفاهيم العادية بكونه يعبّر عن السمات الأكثر جوهرية والأكثر عمومية لا لفئة بعينها من الأشياء، وإنما للأشياء جميعاً، للظاهرات طراً في العالم، لكل ما يحيط بنا))[٤].

وتعتقد الماركسية أن المادة هي الفاعل الحقيقي للعالم، وترجع وجود جميع الكائنات والظواهر إلى المادة رافضة وجود سبب أعمق وراء المادة، فيقول(بوليتزر): ((النزعة المادية إنما تقوم على اعتبار العالم – كما هو – دون أن نضيف إليه أي عنصر غريب عنه))[٥].

وتفسر الماركسية كل ما يحيط بها من وقائع وأحداث تفسيراً ديالكتيكياً، فيقول(ستالين) مبيناً سبب تسمية النظرية الماركسية بالمادية الديالكتيكية: ((لأن أسلوبها في النظر إلى الحوادث الطبيعية أو طريقها في البحث والمعرفة هي ديالكتيكية، ولأن تعليلها حوادث الطبيعة وتصورها لهذه الحوادث أي نظريتها هي مادية))[٦].

---

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، ج/٢، ص٣٦، مادة (صورة) و(مادة).
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص٢٩٨.
(٣) ينظر: دراسات في فكر الشهيد الصدر، ص٣١٨ – ٣١٩.
(٤) ألف باء المادية الجدلية: مصدر سابق، ص٢٣.
(٥) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٤٦.
(٦) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ستالين، مؤسسة دار التقدم/ موسكو، (د.ت)، ص٣.

واتسمت الماركسية بمنهجها التجريبي وفلسفتها العلمية، كما بينا ذلك سابقاً[١]، واعتمدت على حصيلة التجارب في العلوم وخصوصاً في الفيزياء في إثبات الأصل المادي للعالم، فيقول (راكيتوف): ((أما لوحة العالم المادية التي تعتمد على منجزات العلم، وبالدرجة الأولى الفيزياء، فتعتبر المادة سرمدية لم تخلق وغير قابلة للفناء))[٢].

وحشدت الماركسية الكثير من الأدلة والشواهد الفيزيائية، لإثبات الأصل المادي للعالم ،**وقام الشهيد الصدر بنقد هذه الأدلة والشواهد، مستنداً إلى ما استخلصه منها من نتائج وهي:**

١- إن مادة العالم الأصلية، حقيقة واحدة مشتركة بين جميع كائناته وظواهره، وتظهر هذه بشتى الأنواع ومختلف الأشكال[٣].

ومما يؤكد هذه النتيجة، قول (راكيتوف): ((أثبت اكتشاف قانون حفظ الطاقة والبرهنة عليه تجريبياً أن حركة المادة سرمدية وغير قابلة للفناء: فبعض أشكال الحركة والطاقة قد تحول إلى سواها، لكنها لا يمكن أن تفنى، وقد أثبت هذا، من جهة، وحدة العالم المادية، كما اثبت من جهة أخرى، تنوع أشكال وجوده وحركته))[٤].

٢- إن صفات المركبات المادية، جميعها عرضية، فخاصية السيلان للماء مثلاً، ليست ذاتية للماء، وإنما هي صفة عرضية له بدليل أنه مركب من عنصري الهيدروجين والأوكسجين، فإذا فصلناهما عن بعضهما رجعا إلى حالتهما الغازية وزالت صفة الماء تماماً[٥].

ومما يؤكد هذه النتيجة التي بينها الشهيد الصدر، قول(انجلز): ((أمامنا لتر من الماء فلنقسمه.. ويظل الحال كذلك حتى نصل إلى جزيء الماء، فهو يتكون من ذرتين من الهيدروجين وذرة من الأوكسجين، فهل يمكننا مواصلة التجزئة اجل بواسطة طريقة خاصة، ولكن لن يكون لدينا حينئذ ماء

(١) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الأول، ص٣٣-٣٧ .
(٢) أسس الفلسفة: مصدر سابق، ص٦٥.
(٣) ينظر: فلسفتنا، ص٢٩١.
(٤) أسس الفلسفة: ص٤٩، وينظر:أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص٦٨ ، ، وكذلك: وألف باء المادية الجدلية: ص١٦.
(٥) ينظر: فلسفتنا ، ص٢٩٢.

بل هيدروجين وأوكسجين إذ أن الهيدروجين والأوكسجين اللذين نحصل عليهما بتجزئة جزيء الماء لن يكون لها صفات الماء))[١].

٣- إن خواص العناصر البسيطة نفسها، عرضية للمادة المشتركة بين جميع هذه العناصر وليست ذاتية لها، والبرهان العلمي على ذلك، انه يمكن تحويل بعض العناصر إلى البعض الآخر، وبعض ذراتها إلى أخرى، بشكل طبيعي أو اصطناعي[٢].

ومما يؤكد هذه النتيجة التي بينها الشهيد الصدر، قول(انجلز) إذ باتحاد ثلاث ذرات من الأوكسجين بدلاً من ذرتين نحصل على(الأوزون)، فيقول((أبسط مثال – الأوكسجين والأوزون، حيث نسبة ٣: ٢ تولد خواص مختلفة تماماً))[٣].

وكذلك قول (بوليتزر): ((وكذلك القول في النسب المختلفة التي يمتزج بها الأوكسجين مع الأوزون والكبريت فتكون كل نسبة جسيماً يختلف عن الأجسام الأخرى! إذ الفرق كبير بين هذين الجسمين □□□□□ فالأول غاز والثاني جسم صلب متبلور.. حقق رذرفورد بتدمير ذرات الأوزون بواسطة ذرات الهليوم (وهي جزيئات ذرية تنشأ نتيجة تحليل ذرة الراديوم) تحويل ذرات الأوزون إلى ذرات الأوكسجين))[٤].

٤- الصفة المادية نفسها هي صفة عرضية أيضاً، فهي شكل من أشكال الطاقة ولون من ألوانها، وقد تتبدل هذه المادة إلى الطاقة، والكهرب إلى كهرباء وهكذا[٥].

مما يؤكد هذه النتيجة، قول(فاسيلي وزميله): ((قانون بقاء الطاقة وتحولها، من أهم قوانين الطبيعة وبمقتضى هذا القانون لا يمكن للطاقة، شأنها شأن ركيزتها – المادة – لا أن تخلق ولا أن تفنى، وما تفعله في شروط معينة هو أنها تتحول، تنقلب من شكل إلى آخر، الطاقة الميكانيكية

(١) ديالكتيك الطبيعة: ص١٤١، وكذلك ينظر: ألف باء المادية الجدلية: ص٦٠ – ٦١.
(٢) ينظر: المصدر السابق ، ص٢٩٢.
(٣) المصدر السابق: ص٣٤٢.
(٤) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص٦٩ – ٧٠، وينظر: مدخل إلى المادية الجدلية، ص٩٩ – ١٠٠.
(٥) ينظر: فلسفتنا، ص٢٩٢.

تنقلب إلى طاقة حرارية، وتتحول الطاقة الحرارية لبخار المرجل إلى طاقة ميكانيكية في العفنة كي تتحول من ثم في المنوّبة إلى طاقة كهربائية))[1].

وينتقد الشهيد الصدر نتائج العلم هذه التي اعتمدت عليها الماركسية، مؤكداً فشلها في أننا إذا أخذناها بعين الاعتبار ودرسناها فلسفياً، لم تثبت أن المادة أصل وجود العالم والفاعل الحقيقي له **وذلك من ناحيتين:**

الأولى: مادامت المادة هي مادة العالم الأصلية وهي حقيقة واحدة مشتركة في كل الأشياء، فإن تنوع هذه الأشياء واختلاف حركاتها، يقضي على جميع العلوم الطبيعية لأنها ترتكز على أساس أن الحقيقة الواحدة لها قوانين ومظاهر لا تختلف، فيقول ((لأن المادة الأصلية للعالم، حقيقة واحدة عامة، في جميع مظاهره وكائناته، ولا يمكن للحقيقة الواحدة أن تختلف آثارها، وتتباين أفعالها فالتحليل العلمي للماء، والخشب والتراب، والحديد، والأوزون، والرصاص والراديوم، أدى في نهاية المطاف إلى مادة واحدة، نجدها في كل هذه العناصر وتلك المركبات، فلا تختلف مادة كل واحد من هذه الأشياء، عن مادة غيره، ولذلك يمكن تحويل مادة شيء إلى شيء آخر، فكيف يمكن أن نسند إلى تلك المادة الأساسية، التي نجدها في الأشياء جميعاً، تنوع تلك الأشياء وحركاتها المختلفة؟! ولو أمكن هذا، لكان معناه أن الحقيقة الواحدة، قد تتناقض ظواهرها وتختلف أحكامها، وفي ذلك القضاء الحاسم على جميع العلوم الطبيعية، بصورة عامة، لأن هذه العلوم قائمة جميعاً على أساس أن الحقيقة الواحدة لها ظواهر، ونواميس معينة لا تختلف))[2].

الثانية: مادامت هذه الصفات والخصائص عرضية للمادة، والصفة المادية ذاتها عرضية أيضاً، فإنه يمتنع أن تكون المادة سبباً وعلة ذاتية لحصولها، لأننا ((علمنا على ضوء النتائج العلمية السابقة، ان الخصائص والصفات التي تبدو بها المادة في مختلف مجالات وجودها، خصائص عرضية للمادة الأصلية، أو للواقع المادي المشترك فخصائص المركبات، صفات عرضية للعناصر البسيطة، وخصائص العناصر البسيطة، صفات عرضية للمادة الذرية، وصفة المادية نفسها، هي

(١) ألف باء المادية الجدلية: ص١٦.
(٢) فلسفتنا: ص٢٩٢ – ٢٩٣.

أيضاً عرضية كما سبق، بدليل إمكان سلب كل واحدة من هذه الصفات، وتجريد الواقع المشترك منها، فلا يمكن أن تكون المادة ديناميكية، وسبباً ذاتياً لاكتساب تلك الخصائص والصفات))[١].

وحاولت الماركسية تبرير ديناميكية المادة، وتفسير التنوع والاختلاف في العناصر والمركبات المشتركة في حقيقة واحدة – المادة – نتيجة للصراع الداخلي على وفق قوانين الديالكتيك، فيقول (راكيتوف): ((أظهر اكتشاف مندلييف لجدول قانون العناصر الكيميائية أن مفعول قوانين التطور الجدلي العامة يسري في العالم اللاعضوي أيضاً))[٢].

ويؤكد(انجلز) أن الاختلاف في صفات هذه العناصر وتطورها من مرحلة إلى مرحلة أرقى هو نتيجة لهذا التطور الجدلي وانتقالها من الكم إلى الكيف، فيقول: ((ولقد أتاحت هذه الصلة الضرورية بين الكمية والكيفية لمندلييف أن يقوم بتصنيف العناصر، فلقد صنف العناصر حسب أوزانها الذرية المتصاعدة، ويظهر هذا التصنيف الكمي للعناصر الذي يبدأ بأخفها (وهو الهيدروجين) وينتهي بأثقلها(وهو اليورانيوم)، وما بينهما من اختلاف كيفي في الصفات))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لهذا التفسير الديالكتيكي للتغير والاختلاف في العناصر والمركبات بالنقاط الآتية:

١- بالنسبة لتطور العناصر، إن الهيدروجين وهو أخفها وأولها في التصنيف لو كان مشتملاً في ذاته على نقيضه وتطور بسبب ذلك على وفق قوانين الديالكتيك، فلماذا لم تتطور جميع ذرات

(١) المصدر نفسه : ص٢٩٣.
(٢) أسس الفلسفة: ص٥٠.
(٣) ديالكتيك الطبيعة: ص٣٤٢.

الهيدروجين؟! واختص هذا التكامل والتطور ببعض ذرات دون بعض، فان التطور والتغير لا يعرفان التخصيص[١].

٢- أما فيما يخص تطور المركبات، فالماء على سبيل المثال إذا وجد على وفق الصراع الداخلي بين عنصري الأوكسجين والهيدروجين، فلماذا اختص هذا التكامل والتطور الجدلي بكمية معينة من عنصري الماء ولم يحصل في كل منهما؟![٢].

٣- ما برهنه العلم على وحدة المادة الأصلية للعالم من جهة، وان تنوعاتها واتجاهاتها المختلفة ليست ذاتية لها من جهة أخرى، يكشف أن السبب الأعمق لكل هذه التنوعات والاختلافات ليست المادة ذاتها بل سبب أعلى فوق حدود الطبيعة[٣].

وعلى ضوء ما تقدم من بيان الشهيد الصدر لفشل أدلة الماركسية على الأصل المادي للعالم، يثبت صدق المفهوم الإسلامي وان الله هو الفاعل الحقيقي للعالم، والسبب الأعمق لوجوده، على وفق (برهان الخلف)[*]، ولكن الماركسية لا تقبل بهذا السبب الماورائي لوجود المادة، لكونه سبباً غيبياً غير خاضع للحس والتجربة وهو مرفوض طبقاً لمنهجها التجريبي في إثبات الحقائق، وتُعده نوعاً من المثالية، فيقول(بوليتزر): ((تقوم النزعة المثالية على شرح الظواهر الطبيعية بواسطة فعل قوى غير مادية، واعتبار الطبيعة مزودة(بأرواح) تسيرها.. لقد أزال نيوتن من أرجاء الفضاء الملاك الحارس الذي كانت العناية الإلهية قد أقامته على كل كوكب يسيره في فلكه))[٤].

ورد الشهيد الصدر هذا الرفض الماركسي للأصل الإلهي للعالم، بحجة عدم خضوعه للحس والتجربة، إنهم بذلك ينسفون كل الكيان العلمي وحقائقه المبرهن عليها بالتجربة، فإن إثبات حقيقة معينة بالتجربة لا يعني الإحساس المباشر بها، فـ(نيوتن) مثلاً، حين وضع قانونه لم يحس مباشرةً

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢٩٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه: ص٢٩٦ – ٢٩٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩٧.
(*) **برهان الخلف:** هو إثبات صدق القضية بإثبات كذب نقيضها، ينظر: المعجم الفلسفي: صليبا، ج/١، ص٢٠٧.
(٤) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص١٤٨ – ١٤٩.

بقوة الجاذبية، وإنما استكشفها عن طريق ظاهرة أخرى غير محسوسة افترض بها وجود القوة الجاذبة بين الكواكب وانتهى إلى وضع قانون الجاذبية العام[١].

وإذا كان هؤلاء يقصدون من التجربة هو دراسة ظاهرة محسوسة ثابتة، واستنتاج شيء منها استنتاجاً عقلياً بوصفه التفسير الوحيد لوجودها، فهو أسلوب الاستدلال نفسه على المسألة الإلهية، برهنت التجارب العلمية أن جميع خصائص المادة الأصلية وتطوراتها، عرضية وليست ذاتية لها، كما أن دوران الكواكب ليس ذاتياً لها فأتاح لنا أن نستدل منه على قوة خارجية جاذبة، كذلك هذا الاختلاف في صفات المادة المشتركة، يكشف لنا عن سبب أعمق فوق المادة، يكون هو العلة الفاعلية غير علته المادية التي تشترك فيها جميع الكائنات[٢].

ومن كل ما تقدم يتضح أن الشهيد الصدر(قدس) قد أجهز على الفلسفة الماركسية – الإلحادية– ، واقتلع جذورها من الأساس بنقده الأصيل لمضمونها ومنهجها التجريبي، ولم يرتضِ بالنقد(التوفيقي) كما فعل كل من (الغزالي) و(ابن رشد) من فلاسفة الإسلام المتقدمين مع الفلسفة اليونانية و(عبد الرحمن بدوي) من الفلاسفة المحدثين مع الفلسفة الماركسية، لأن طرحه(قدس) للقضايا الفلسفية طرح أصيل، كما يقول(عبد اللاوي): ((هو طرح يعتمد على النقد في الأساس وهذا يختلف تماماً عن النزعة التوفيقية كما تجلت في الفلسفة الإسلامية قديماً، وكما تتجلى في الاتجاه المحدث(في العالم الإسلامي) الذي حاول أصحابه أن يوفقوا بين الماركسية والإسلام، كما حاولوا أن يصيغوا فلسفة وجودية عربية(عبد الرحمن بدوي) فالصدر حدد الإطار المنهجي والمعرفي لفلسفة إسلامية معاصرة حسب متطلبات المفاهيم الإسلامية))[٣].

ونلحظ مما تقدم غياب النصوص تماماً عنده (قدس) المبينة الآراء الماركسية بالعلّية وإيمانها بالأصل المادي للعالم، وماوجد من نصوص هو من جهد الباحث.

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢٩٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩٤ – ٢٩٥.
(٣) فلسفة الصدر: مصدر سابق، ص١٠.

المطلــب الثاني

الله جـــــــل ذكره

آمنت الفلسفة الإسلامية بأن الله جل ذكره هو مسبب الأسباب وعلة العلل ومبدع هذا العالم بكل مخلوقاته، وهو الذي لا أول له، لم يكن معدوماً فوجد (أزلي)، وليس محتاجاً إلى غيره – علة – في وجوده، فيقول(الكندي) هو((الذي لم يكن مطلقاً، وليس بمحتاج في قوامه إلى غيره، والذي لا يحتاج في قوامه إلى غيره فلا علة له، وما لا علة له فدائم أبداً))[١].

وما لا علة له وهو علة العلل يكون واجب الوجود، فيقول(ابن سينا)،((إن واجب الوجود لا علة له.. وغير مكافئ لغيره في الوجود، ولا متعلق بغيره فيه))[٢].

وإن العلة الواجبة بالذات (الله) هي العلة الحقيقية (الفاعلية) لهذا العالم، التي تنتهي إليها سلسلة العلل، ويفرق الشهيد الصدر بين (العلة الفاعلية) و(العلة المادية) للعالم بمثال الكرسي، فالكرسي عبارة عن صفة أو هيئة خاصة ناتجة من تنظيم عدة أجزاء مادية تنظيماً خاصاً، ولا يمكن وجوده دون مادة من خشب أو غيرها، والخشب هنا يسمى علة مادية للكرسي الخشبي، وإنه لا يمكن وجوده

(١) رسائل الكندي الفلسفية: مصدر سابق، القسم الأول، هامش ص٢٥.
(٢) الإلهيات: لأبي علي بن سينا(ت٤٢٨)، مطبعة المعارف/ مصر، (د.ت)، ص١٦.

من دونها، إلا أن هذه العلة ليست هي العلة الحقيقية التي صنعته، وإنما الفاعل الحقيقي له شيء غير مادته وهو النجار ويسمى(العلة الفاعلية) للكرسي وهي ليست نفس العلة المادية للكرسي[١].

وبهذا يكون الشهيد الصدر قد وضح الإجابة التي اختلفت بين الفلسفة الإسلامية التي آمنت بأن الله هو الفاعل الحقيقي للعالم(العلة الفاعلية)، والماركسية التي آمنت بأن المادة هي الفاعل الحقيقي للعالم فوحدت بين العلتين في قوانين التناقض.

ولكن الشهيد الصدر اعتمد في هذا التوضيح على تقسيم العلل عند أرسطو[٢]، والتي أخذها عن أرسطو الفلاسفة المسلمون فيما بعد، كما نقلنا عن(الكندي) في المطلب السابق[٣].

ويقدم الشهيد الصدر أدلة وشواهد كثيرة على علّية الله للعالم، كدليل الحركة وأدلة وجدانية تستند إلى المكتشفات العلمية الحديثة في العلوم الطبيعية، سنذكرها بإيجاز:

أ- دليل الحركة: إن المادة في تطور مستمر وحركة دائمة، والحركة بحاجة إلى محرك يكون علة لها، وهذه حقيقة مسلّم بها، ولكن هل المادة المتحركة هي علة للحركة وسبب لها؟ وبعبارة أخرى إن المتحرك موضوع الحركة، والمحرك سبب الحركة، فهل يمكن أن يكون الشيء الواحد، من الناحية الواحدة موضوعاً للحركة وعله له في الوقت نفسه ؟ ويجيب(قدس) بأنه لابد من تغايرهما المتحرك والمحرك، لأن الحركة تغير وتطور تدريجي للشيء الناقص نحو الكمال ولا يمكن له أن يطور نفسه ويكمل وجوده بصورة ذاتية، فعلة الحركة التطورية للمادة ليست المادة نفسها، بل مبدأ وراء المادة يمدها بالتطور الدائم ويعطيها التكامل التدريجي[٤].

ب- الأدلة الوجدانية: المستندة إلى المكتشفات الحديثة في العلوم الطبيعية، وسنكتفي بذكر موجز لاثنين منها تاركين الأدلة الوجدانية الأخرى لأنها كلها من نوع واحد، ولمن أراد المزيد منها[٥]:

١- الفسيولوجيا:

---

(١) ينظر: فلسفتنا، ص٢٨٥.
(٢) المعجم الفلسفي: ج/٢، مادة (علة) وأقسامها، ص٩٦.
(٣) ينظر: بحثنا هذا، ص١٢٥.
(٤) ينظر: فلسفتنا، ص٣٠٦.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٣١٠- ٣١٢ ، وص٣١٣-٣١٧.

فإذا نظرنا إلى فسيولوجيا الإنسان نجد حقائق مدهشة تدل على عظمة الخالق ودقة صنعته، فالجهاز الهضمي مثلاً، أعظم معمل كيميائي بما يتفق به من أساليب تحليل ألأغذية المختلفة، وتوزيعها بشكل عجيب على الخلايا الحية لينمو بها العظام والشعر والأسنان والأظافر وغيرها طبق خطة مرسومة لم ترَ الإنسانية أروع منها، وكذلك الخلايا الحية التي تحتوي على سر الحياة فانها تغمر النفس دهشة بهذه الخلية، والجهاز البصري الصغير في جمجمة لا يقل روعة واتقاناً عن سابقيه، فهل يكون هذا التصميم العملاق لجسم الإنسان من فعل المادة على غير هدى، أم من براهين عناية الله المبدع الخلاق وعظيم قدرته[١].

٢- الوراثة:

سنعجب كل الإعجاب إذا عرفنا أن مرد جميع الصفات الوراثية للفرد، إلى أجزاء مجهريه بالغة الدقة وهي(الجينات) وإنها تنتقل بالوراثة إلى ذريته كما انتقلت إليه من آبائه وأجداده، وان الصفات التي اكتسبها الفرد عن طريق البيئة لا تورث، فهل هذه القوة العجيبة في الجينات الدقيقة التي تنشئ للإنسان والحيوان والإنسان شخصيته وصفاته، فهل يكون كل هذا صدفة ومن فعل مادة عمياء؟ أم من أدلة تدبير الله الصانع الحكيم وآياته[٢].

والنتيجة التي يؤكدها الشهيد الصدر في النهاية أن الله هو علة وجود هذا العالم وليس المادة العمياء، فيقول: ((ولنلتفت بعد كل ما سقناه من دلائل الوجدان، على وجود القوة الحكيمة الخلاقة – إلى الفرضية المادية، لتعرف في ضوء ذلك مدى سخفها وتفاهتها، فان هذه الفرضية حين تزعم أن الكون بما زخر به من أسرار النظام، وبدائع الخلقة والتكوين، وقد أوجدته علة، لا تملك ذرة من الحكمة والقصد، تفوق في سخفها وغرابتها آلاف المرات، من يجد ديواناً ضخماً من أروع الشعر وأرقاه، أو كتاباً علمياً زاخر بالأسرار والاكتشافات، فيزعم أن طفلاً كان يلعب بالقلم على الورق، فاتفق أن ترتبت الحروف، فتكون منها ديوان شعر، أو كتاب علم))[٣].

(١) ينظر: فلسفتنا ، ص٣٠٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣١٢ – ٣١٣.
(٣) المصدر نفسه: ص٣١٧.

المبحث الرابع
حركـــــــة التاريـــــــخ

آمنت الفلسفة الإسلامية بأن تاريخ البشرية ومسيرتها خاضعة لسنن الله الكونية، في حين فسرت الماركسية أحداث هذا التاريخ وحركتهُ على أساس (المادية التاريخية)، بأنه من صنع العامل الاقتصادي الذي تحدده وسائل الإنتاج، لذا يتضمن هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول : المادية التاريخيـة.

المطلب الثاني : السنن الإلهيــة.

المطلب الأول

الماديـــــــــة التاريخيـــــــــة

المادية التاريخية: وهي القانون الذي فسرت به الماركسية حركة التاريخ، وترى بأن الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية تنشئ عن أسباب اقتصادية[١].

ويبين(بولتيزر) أن الأسباب الاقتصادية هي التي تتحكم في تطور المجتمع وحركته التاريخية فيقول ((اكتشف ماركس قانون تطور المجتمع الإنساني، وهو قانوني خارجي سابق على وعي الناس وإرادتهم، لان الإنتاج هو الذي يكون العامل الأساسي في المجتمعات، ويتحكم في تاريخها))[٢].

أما الشهيد الصدر فيعّرف المادية التاريخية بأنها((مجموعة من الافتراضات العلمية يختص كل واحد منها بمرحلة محدودة من مراحل التاريخ، وتتكون من مجموعها الفرضية العامة في تفسير التاريخ، القائلة: بان المجتمع دائما وليد الوضع الاقتصادي الذي تحدده وتفرضه قوى الإنتاج))[٣].

ولكون المادية التاريخية من المباحث المهمة والواسعة في الفكر الماركسي، فقد تناولها الشهيد الصدر في بداية كتابه (اقتصادنا) بشكل مفصل[٤]، ولكن يمكن تحديد ما تمتاز به المادية التاريخية

(١) ينظر: المعجم الفلسفي، ج/٢، ص ٣١٠.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية: ج/١، ص ٢٧٦.
(٣) اقتصادنا: مصدر سابق، ص ١٠٠–١٠١.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٩–٢٢٤.

لكي يسهل بيان الآراء الماركسية فيها ونقد الشهيد الصدر لها، وتمتاز المادية التاريخية بثلاثة أركان أساسية، سنوضحها في الفروع الثلاثة الآتية:

الفرع الأول- مادية التاريخ :

كما فعلت الماركسية في تفسير العالم بكل أجزائه تفسيرا ماديا، فسرت كذلك حركة التاريخ والمجتمع تفسيراً مادياً بإرجاع هذا التغير والحركة الى العامل الاقتصادي وحده، فيقول(انجلز) ((إن انجلاء الحقائق الجديدة، اوجب ضرورة القيام بتمحيص جديد للتاريخ الغابر بأسره هو تاريخ نظالات، وبأن طبقات المجتمع المتحاربة فيما بينها، هي على الدوام نتاج ظروف الإنتاج المتبادل، بمعنى آخر هو نتاج الظروف الاقتصادية التي سادت في العصر الذي كانت تتحارب فيه، ولذا فإن البنيان الاقتصادي للمجتمع، يشكل على الدوام الأس الحقيقي الذي منه يجب ان نستمد التغيير لتوضيح ما تشيد فوقه من الأنظمة القانونية والسياسية، ولتوضيح النظريات الدينية والفلسفية وغيرها التي سادت في كل دور من الأدوار التاريخية كذلك))[١].

وبيّن لنا(بوليتزر) هذا الأساس الحقيقي في حركة التاريخ من خلال تحليله لدور العامل الاقتصادي، ابتداء من الأفكار التي تنشئ في أذهان الناس وانتهاء بالصراع الطبقي، فيقول ((ان القوى المحركة للتاريخ هي، نهاية التحليل، الطبقات وصراعها المحدد بالظروف الاقتصادية حسب الترابط الآتي: يملك الناس افكاراً تدفعهم الى العمل، هذه الأفكار تتولد عن الظروف المعيشية المادية التي يعيشون فيها، هذه الظروف المعيشية المادية يحددها الموقع الاجتماعي الذي يشغلونه في المجتمع، أي الطبقة التي ينتمون اليها، وتتحدد الطبقات نفسها بالظروف الاقتصادية التي فيها المجتمع))[٢].

(١) ضد دوهرنك(ثورة السيد اوجين دوهرنك في العلوم): مصدر سابق، ص ٢٦.
(٢) مبادئ أولية في الفلسفة: جورج بولتيزر، ترجمة: د.فهيمة شرف الدين، الناشر دار الفارابي/بيروت،ط/٥، ٢٠٠٥م، ص١٨٠.

ومن ثم يقول المفكر الماركسي(بليخانوف)[*] إن حالة التنظيم تعتمد على حالة القوى المنتجة واستقراره يتوقف على استقرارها، لان ((تنظيم أي يجتمع، تقرره حالة قواه المنتجة، فكلما تبدلت هذه الحالة يتبدل التنظيم الاجتماعي هو الأخر عاجلاً أم أجلا، وينتج عن ذلك ان التنظيم الاجتماعي، يبقى في وضع مستقر ما دامت القوى الاجتماعية في حالة تطور))[٣].

وترى الماركسية تماشيا مع تفسيرها المادي للتاريخ أن الوجود المادي للمجتمع سابق على وعيه الاجتماعي، ومن ثم فإن وجود الفرد الاجتماعي هو الذي يحدد وعيه الاجتماعي، وقد دللت على هذه المسألة من خلال تفسيرها لنشوء اللغة، وإن الأفكار وليدة اللغة وليس العكس، فيقول(ستالين) ((يقولون ان الأفكار تأتي الى ذهن الانسان قبل أن يعبر عنها في حديثه وانها تولد بدون واسطة اللغة عارية من غطاء اللغة، ولكن مهما كانت الأفكار التي ترد على ذهن الانسان لا يمكن ان تولد وتوجد إلا معتمدة على اللغة وألفاظها وجملها، فليس هناك أفكار خالية من وسائل اللغة ومن الطبيعة، لان اللغة هي واقع الفكر المباشر(ماركس) ويظهر واقع الفكر في اللغة، والمثاليون وحدهم يمكنهم التحدث عن فكر منفصل عن(المادة الطبيعية) وهي اللغة، أو عن فكرة بدون لغة))[١].

وقد نقل الشهيد الصدر نصا(لبوليتزر) من كتابه (أصول الفلسفة الماركسية) معلقاً فيه على كلام(ستالين) أعلاه، تبرز فيه الأمانة العلمية عند الشهيد الصدر، إذ كتب (قدس) في الهامش يقول((ونود ان نشير بهذه المناسبة : إلى ان هذا الكتاب ليس من نتاج جورج بوليتزر، وإنما قام بتأليفه كاتبان ماركسيان هما (جي ميس) و(موريس كافيج) ومنحا كتابهما اسم(بوليتزر)، ولأجل هذا نضيف ما في هذا الكتاب اليه))[٢]، وقد أشار الدكتور(نزيه الحسن) إلى ان منهج الشهيد الصدر اتصف بالدقة في نقل المعلومة[٣].

ويمكن تحديد نقد الشهيد الصدر لهذا المحور – مادية التاريخ – بالنقاط الآتية:

(*) بليخانوف: (١٨٥٧–١٩١٨م) من مفكري الماركسية وصديق(لينيه) أيام النضال الثوري، انشق عن (لينين)مؤسس حزباً معارضاً ، وله عدة مؤلفات(المفهوم المادي للتاريخ، مسائل أساسية للماركسية،وغيرها)، ينظر: الموسوعة الاشتراكية ،ص٧٢–٧٣.

(٣) المفهوم المادي للتاريخ: بليخانوف، ترجمة: عامر عبد الله، مطبعة الرابطة/بغداد، (د.ط)، ١٩٥٩م، ص٦٥.

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، مصدر سابق، ص ١١.

(٢) اقتصادنا، ص٧٨.

(٣) ينظر: محمد باقر الصدر دراسة في المنهج، مصدر سابق، ص٢٥٠.

١-حاكم الشهيد الصدر المادية التاريخية على ضوء المادية التاريخية نفسها، حيث أقامت الماركسية نظريتها في المعرفة مؤمنة بالنسبية التطورية وإن المعرفة ناتجة عن ظروفها الاقتصادية والاجتماعية التي تعيشها، وإنها تحدد بذلك الظروف ومتغيرة تبعا لها فليس هناك حقيقة مطلقة، وما دامت المادية التاريخية نظرية ككل النظريات الأخرى فهي وليدة ظروفها الاقتصادية والاجتماعية التي عاشتها، ومن ثم فإنها ((لا تحدد هي بدورها أيضا، ان تكون نظرية قد تبلورت في ذهن أنساني، عاش ظروفا اجتماعية واقتصادية معينة، فيجب ان تكون انعكاسا محدودا لتلك الظروف ومتطورة تبعا لتطورها، ولا يمكن ان تكون هي الحقيقة الأبدية للتاريخ))[٤].

٢-إن تفسير الماركسية للتاريخ بالعامل الاقتصادي أو وسائل الإنتاج تفسير غير صحيح، لأن وسائل الإنتاج ليست ثابتة جامدة وإنما هي بدورها تتغير وتتطور على مر الزمن، وإذا سألنا الماركسيين_ كما يقول الشهيد الصدر_ عن السبب الأعمق وراء تغير وتطور هذه القوى المنتجة عبر تاريخها الطويل، لم يجيبوا عن سبب أعمق للتاريخ وراء القوى المنتجة، لأن هذا الاعتراف يناقض الفكرة الأساسية في المادية التاريخية القائلة بأن وسائل الإنتاج هي المرجع الأعلى في حركة التاريخ[١].

٣-إن اعتماد الماركسية في تفسير التاريخ على العامل الواحد- الاقتصادي- نقص في المادية التاريخية، لإهمالها العوامل الأخرى(الفسيولوجية، والسيكولوجية،والفيزيائية) وإغفال دورها في التاريخ، ففي بعض الأحيان تساهم في صنع التاريخ لما لها من أدوار إيجابية في حياة المجتمع، واستشهد (قدس) بأمثلة وشواهد تاريخية كثيرة تثبت دور هذه العوامل وتأثيرها في تغيير حركة التاريخ[٢].

ومنها كما يبيّن (قدس) ما لعبته شجاعة (نابليون) ومواهبه العسكرية في حياة أوربا، وكذلك ما كان لميول(لويس الخامس عشر) من نتائج تاريخية خلال حرب السنوات السبع التي خاضتها فرنسا إلى جانب النمسا، ويتساءل(قدس) هل سيكون التاريخ الصورة بنفسها التي كان عليها لو لم يكن نابليون رجلا حديديا ولويس خاضعا لمحظّياته؟ فهذه الصفات لا يمكن تفسيرها على أساس العامل الاقتصادي وليست الوسائل المنتجة وهذه الظروف الاقتصادية التي كونت المزاج الخاص (للملك

(٤) المصدر السابق، ص ٦٤-٦٥
(١) ينظر: اقتصادنا ، ص ٧٣-٧٤ .
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٦.

لـويس)، وإنمـا كونتـه العوامـل (الفيزيائيـة و الفسـيولوجية والسـيكولوجية) التـي تتكـون منهـا شخصـيته المتميزة وجوده الخاص[١](٣).

٤-إن الماركسية لا تملك سندا علميا على إثبات مفهومها الخاص عن مادية التاريخ، لأن طبيعة البحث التاريخي يختلف عن طبيعة البحث العلمي من حيث ان طبيعة البحث العلمي يستند في استنتاجاته إلى ملاحظة بعض الظواهر ويعممها، في حين لا يتمكن البحث التاريخي من دراسة الظاهرة- مادة البحث- بصورة مباشرة كما في البحث العلمي وإنما يضطر إلى تكوين فكرة عنها ترتكز على النقل والرواية ذات الدلالة الناقصة(٢).

وهذا ما فعلته الماركسية في تفسيرها للتاريخ مستندة إلى عدد من الظواهر التاريخية التي تتناسب مع مفهومها، وهي لا تملك ((سوى الملاحظة التي رأتها الماركسية كافية، لتدليل على وجهة نظرها المعينة الى التاريخ، وأكثر من هذا انها زعمت: ان الملاحظة المحدودة في نطاق تاريخي ضيق، تكفي وحدها لاستكشاف قوانين التاريخ كلها، واليقين العلمي بها))(٣).

وما يؤكد ما انتقده الشهيد الصدر على الماركسية، اعتراف(انجلز) بأن ملاحظة مشهد واحد من مشاهد التاريخ في القرن التاسع عشر كفى لان يكون العامل الاقتصادي هو السبب المحرك للتاريخ، فيقول ((ان البحث عن الأسباب الفعلية التي تحرك إعمال الجماهير، غريب مشوه.. ولكن أداء هذه المهمة لم يصبح ممكنا إلا حين بلغ التاريخ مرحلة تبدت فيها بكل جلاء العلة بين أسباب التطور الاجتماعي الفعلية وعواقبها، وقد حدث هذا في الثلث الأول من القرن التاسع عشر حين تركز الصراع السياسي والفكري كله، بفضل تطور اسلوب الإنتاج الرأسمالي في انجلترا وفرنسا في المقام الأول، حول سعي طبقتين الى السيادة هما طبقة الارستقراطية للعقارية وطبقة البرجوازية))(٤).

٥-إيمان الماركسية بأن المادة سابقة على الوعي، واستدلالها على ذلك بنشوء اللغة وأنها أساس وجود الفكر إلا إن العكس هو الصحيح، وإنما هي أسلوب خاص للتعبير عنه، اتخذها الانسان منذ أقدم العصور، عندما وجد نفسه بحاجة ملحة الى التعبير عن أفكاره، وهو يخوض معركة الحياة مع

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٤٦-١٤٨ .
(٤) المصدر نفسه: ص٩١-٩٢.
(٣) اقتصادنا : ص ٨٦-٨٨.
(٤) لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية: ص١٢٤-١٢٥.

أفراد آخرين، من أجل تيسير العمليات التي يقومون بها وتحديد الموقف المشترك أمام الطبيعة، وضد القوى المعادية[١].

وعلى ضوء ما تقدم نعرف أن اللغة من ثمار الوعي ولأنه كان مفكرا، استخدم هذا الأسلوب– اللغة– عندما شعر بالحاجة إلى ترجمة أفكاره ونقلها الى الآخرين، ويرى(قدس)، ((إنما تعلم الإنسان ان يتخذ هذا الاسلوب – أسلوب اللغة– بالذات للتعبير عن أفكاره في ضوء ما تم بفعل الطبيعة، أو المصادفة، من اشتراط بعض الأصوات ببعض المنبهات الطبيعية، عن طريق اقترانها بها مرارا فقد استطاع الإنسان ان ينتفع بذلك، في نطاق أوسع، فوجدت اللغة في حياته.. وعلى هذا الاساس، نستطيع أن نعرف: لماذا ظهرت اللغة في حياة الإنسان، دون غيره من انواع الحيوان))[٢].

ولا يتفق الباحث مع الشهيد الصدر(قدس) في تفسيره لنشوء اللغة بانه تم(بفعل الطبيعة أو المصادفة) من وجهين:

الأول: إن هذا التفسير لا ينسجم مع التفسير الإسلامي لنشوئها، والذي يقول أن اللغة وجدت مع سيدنا(ادم) (على نبينا وعليه أفضل الصلاة السلام)، وذهب اغلب المفسرين من كلا الفريقين في تفسير قوله تعالى:((**وعلم ادم الأسماء كلها..**))[٣]، بان الله تعالى علمه أسماء ما كان وما سيكون– أي الألفاظ والمعاني– لكل ما خلق الله، ونقل (البغوي)عن أهل التأويل، علمه اللغات كلها[٤].

---

(١) ينظر: المصدر السابق، ص ٨٣.
(٢) المصدر نفسه: ص٨٣.
(٣) سورة البقرة: جزء من الآية/٣١.
(٤) ينظر: تفسير مجاهد:لمجاهد بن جبر(ت١٠٤هـ)، ص٧٣، تفسير مقاتل: لمقاتل بن سليمان(ت١٥٠هـ)، ج/١ ص٤١، تفسير الصنعاني: لعبد الرزاق الصنعاني(ت٢١١هـ)، ج/١، ص٤٢–٤٣، جامع البيان: للطبري(ت٣١٠هـ)، ج/١، ص٣٠٩–٣١٠، تفسير العياشي: لمحمد بن مسعود العياشي(ت٣٢٠هـ)، ج/١، ص٣٢، تفسير ابن ابي حاتم: لابن ابي حاتم الرازي(ت٣٢٧هـ)، ج/١، ص٨، تفسير بحر العلوم: لأبي الليث السمرقندي(ت٣٨٣هـ)، ج/١، ص٦٨، تفسير ابن زمنين: لأبي عبد الله بن ابي زمنين (ت٣٩٩هـ)، ج/١، ص١٣٢–١٣٣، تفسير السلمي: للسلمي(ت٤١٢هـ)، ج/١، ص٥٦، الكشف والبيان: للثعلبي(ت٤٢٧هـ)، ج/١، ص١٧٧، التبيان: للطوسي(ت٤٦٠هـ)، ج/١، ص١٣٧–١٣٨، تفسير السمعاني: لابي المظفر السمعاني(ت٤٨٩هـ)، ج/١، ص٥٦، تفسير البغوي: للبغوي(ت٥١٠هـ)، ج/١، ص٦١، مجمع البيان: للطبرسي(ت٥٤٨هـ)، ج/١، ص١٥٢،زاد المسير: لأبن الجوزي(ت٥٩٧هـ)، ج/١، ص٤٩، الاصفى: للكاشاني(ت١٠٩١هـ)، ج/١، ص٣٥، نور الثقلين: للحويزي(ت١١١٢هـ) ، ج/١، ص٥٥، كنز الدقائق: للمشهدي(ت١١٢٥هـ)، ج/١، ص٢٢٥، تيسير الكريم الرحمن في كلام المئات: للسعدي(ت١٣٧٦هـ)، ص٤٩، تفسير شُبّر: لعبد الله شُبّر(ت١٤٢٢هـ)، ص٤٥.

الثاني: إن القران الكريم يؤكد ما ذهب إليه المفسرون بان اللغة وجدت مع سيدنا (ادم) (ع) ، في ما يبينه لنا عن عائلة (ادم) (ع) وإنها كانت تعرف اللغة وهي الأسرة الأولى على وجه الأرض، في ما ينقله من الحوار بين ابني(ادم)(ع) (قابيل) و(هابيل) ، قال تعالى((... **قَالَ لا قتلنك قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٢٧)لَئِن بَسَطتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِيْ مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لأَقْتُلَكَ إِنِّيْ أَخَافُ اللهَ رَبَّ الْعَالَمِيْنَ**))[١]، وتفسير الشهيد الصدر، هذا من مميزات أسلوبه في نقد الخصم، إذ يستخدم (قدس) نفس الأسلوب أو العقيدة- المادية- في نقد الخصم- الماركسية- وهذا من باب ألزموهم بما ألزموا به أنفسهم.

الفرع الثاني - جدلية التاريخ:

كما طبقت الماركسية منطقها الديالكتيكي على جميع نواحي الحياة، وأرجعت كل تغير وتطور الى التناقض في المحتوى الداخلي للأشياء، وقد بينا ذلك سابقاً[٢].

حاولت هنا تطبيقه على التاريخ وتطور المجتمع ففسرت التناقض الطبقي على أنه تعبير عن قانون صراع الأضداد في داخل المجتمع، والذي يبدأ بالصراع بين الإنسان والطبيعة في المجتمع البدائي وانتهاء بالصراع الطبقي بين المستغِل والمستغَل، فيقول(بليخانوف)، ((لا يمكن تفسير جميع جوانب الواقع الاجتماعي أيضاً بواسطة التناقض وكذلك تكون المجتمع نفسه، وذلك لان المجتمع الإنساني، كجانب جديد من جوانب الواقع، هو ثمرة نضال بين الطبيعة وأجدادنا القدماء الذين كانوا اقرب الى القرود العليا فهم أناس اليوم، ولقد كان محتوى هذا النضال، ولا يزال هو العمل الذي يحول بين الطبيعة والإنسان في نفس الوقت. غير ان التناقض لا يقف عند هذا الحد، بل هو المحرك للتاريخ منذ القبيلة البدائية وحتى المجتمع الاشتراكي والشيوعي، فتظهر التناقض الأساسي بين قوى الإنتاج الجديدة وعلامات الإنتاج القديمة، وكذلك التناقض بين الطبقات أي النضال الطبقي، كالنضال بين الطبقات المشغِلة والمشغَلة، فهو جانب أساسي من قانون التناقض الكبير))[٣].

---

(١) سورة المائدة: الآيتان/٢٧-٢٨.
(٢) ينظر: بحثنا هذا ، الفصل الثاني، ص٩٥-١١٢.
(٣) المفهوم المادي للتاريخ: مصدر سابق، ص ١٠١-١٠٢.

ويمكن تحديد نقد الشهيد الصدر لجدلية التاريخ عند الماركسية بالنقاط الآتية:

١- إن الصراع الطبقي الذي تقول به الماركسية ليس هو الشكل الوحيد من أشكال التناقض، وإنما هناك صيغ كثيرة من التناقض على الساحة الاجتماعية((وليس التناقض الطبقي هو التناقض الرئيسي بالنسبة الى تلك الأشكال، وإنما كل هذه الأشكال من التناقض على الساحة الاجتماعية هي وليد تناقض رئيس وهو جدل الانسان، هو الجدل المخبوء في داخل محتوى الانسان، ذاك هو التناقض الرئيس الذي يفرز دائما وأبدا صيغا متعددة من التناقض))[١].

٢- اتسم موقف الماركسية في تفسير حركة التاريخ بالتأرجح بين التناقضات الداخلية وقانون العلية، فحاولت في تفسير كثير من الأحداث التاريخية بالتوفيق بين الأمرين بأن تضفي على العلة والمعلول مفهوما ديالكيتكيا، وسمحت لنفسها أن تستعمل في تحليل طريقة العلة والمعلول في إطارهما الديالكتكي الخاص[٢].

ومما يؤكد انتقاد الشهيد الصدر اعتراف(انجلز) بهذه الحقيقة، والإقرار بتأثير السبب الخارجي- العلة- في نشوء الصراع الداخلي في المجتمعات-المعلول-، فيقول ((كان في امكان المجتمعات البدائية القديمة، ان تظل باقية في الوجود لعدة الاف من السنين، كما هي الحال في الهند، وبين السلفيين الى يومنا هذا قبل ان يؤدي تعاملها مع العالم الخارجي، الى ان تنشأ في أوساطها اللامساواة في الملكية، التي ينجم عنها شروع هذه المجتمعات في التفكك))[٣].

٣- لا يوجد في المجال الكوني العام مشهد واحد تنطبق عليه قوانين الديالكتيك ومفاهيمه عن السببية بمعناها الديالكتيكي أي القائمة على أساس التناقض (الأطروحة الطباق التركيب)، لأنها لا تستند إلى العلم ولا إلى التحليل الفلسفي ولا توجد تجربة علمية تثبت هذا اللون من السببية، كما أن البحث الفلسفي يرفضها رفضا قاطعا، فكذلك لا يوجد مثال واحد في الحقل التاريخ تنطبق عليه هذه القوانين[٤].

---

(١) المدرسة القرآنية: محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعة/ قم، ط/٢، ١٤٢٤هـ، ص ١٦٤.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص ٥٨-٥٩.
(٣) ضد دوهرنك (ثورة السيد اوجين دوهرنك في العلوم): ص١٢.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص٦٠-٦١.

الفرع الثالث- حتمية التاريخ:

تعتقد الماركسية أن التاريخ يسير على وفق الضرورة الصارمة للصراع الطبقي، وأن القافلة البشرية سائرة حتما في طريق محو الطبقية من المجتمع الإنساني الى الأبد، والقضاء على الرأسمالية بانتصار الطبقة العاملة وولادة المجتمع اللاطبقي-الاشتراكي- ومن ثم المجتمع الشيوعي، حيث تتوقف حركة التاريخ ويصل التاريخ الى نهايته بانتهاء هذا التناقض.

ويؤكد (ماركس) في البيان الشيوعي على هذه الحتمية، بأن تاريخ الانسانية هو التناقض الطبقي، فيقول ((إن تاريخ كل المجتمعات الموجودة حتى الآن هو تاريخ الصراع بين الطبقات))[١].

وهكذا يستمر هذا الصراع حتى يصل الى نهايته ببزوغ المجتمع إلا طبقي لأن ((المقولة والمقولة المضادة، عند ماركس، هي هذه الطبقات، اما التركيب فهو الطبقات الجديدة التي تظهر نتيجة صراع طبقة ضد أخرى، عند كل نقطة انعطاف في التاريخ، صعدا حتى ذلك التناقض الذي ينجح أخيراً في إنشاء مجتمع لا طبقي، وبالتالي يوصل العملية الديالكيتكية للصراع الطبقي الى نهايتها))[٢].

بانتظار الاشتراكية من حيث انها مرحلة حتمية يعد الرأسمالية وتحقيق المجتمع الاشتراكي، لأن ((الثورة الاشتراكية تستند الى أساس اقتصادي محدد هو التناقض في الإنتاج الرأسمالي، وهي تظهر كضرورة تاريخية، أن هذه الضرورة تنبع من حاجات تطور الإنتاج نفسها، التي يضيق بها اطار علاقات الإنتاج الرأسمالية، وحاجات الإنتاج الذي تتطلب طبيعته الاجتماعية نفسها تصفية الملكية الرأسمالية، الخاصة وتثبيت الملكية الاجتماعية الجماعية))[٣].

ويمكن تحديد نقد الشهيد الصدر الحتمية التاريخ عند الماركسية بالنقاط الآتية:

١- على وفق هذه الحتمية المفروض ان الوضع الاجتماعي يزداد فيه التناقض الطبقي الصراع بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة يوما بعد آخر، في المجتمعات الأوربية الصناعية التي تطورت

(١) ملاحظات حول البيان الشيوعي: ليند ساي جيرمان، الناشر مركز الدراسات الاشتراكية/بيروت، (د.ت)، ص١١.
(٢) معنى الماركسية: مصدر سابق ، ص ٣٨٠-٣٨١.
(٣) فصول في الاشتراكية العلمية: أفانا سييف، ترجمة: عبد الرزاق الصافي، مطبعة سلمان الاعظمي/ بغداد، منشورات مكتبة بغداد، (د.ت)، ص٣٤ .

فيها الآلة تطوراً كبيراً، (كانجلترا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا وألمانيا) ويشتد هذا التناقض حتى يتزلزل النظام الرأسمالي المستغِل ويتهاوى، ولكن الذي حصل هو العكس فالنظام الرأسمالي في هذه الدول الرأسمالية المستغِلة يزداد ترسخا وقوة يوم اثر يوم[١].

٢-فات الماركسيون كما فات ماركس قبلهم بأنهم ليسوا أمام حقيقة مطلقة حتمية، وإنما هي فكرة استوصاها (ماركس) من ظروفه والأجواء الفكرية والسياسية التي كان يعيشها وأجرى عليها التعديلات العلمية وأعلنها قانونا مطلقا، وليس من شاهد على ذلك أقوى من تناقض الاشتراكية الماركسية نفسها حيث انقسم الاشتراكيون الماركسيون على اتجاهين:

الأول- الإصلاحي الديمقراطي: الذي اتخذ في الغرب طابعا ديمقراطيا إصلاحيا.

الثاني- الانقلابي الثوري: الذي اتخذ في الشرق طابعا ثوريا، وإن هذا التناقض يعبر عن مدى محدودية المفهوم الماركسي[٢].

٣-إن طريقة الماركسية في التحليل التاريخي ديالكتيكية ولكن مضمون الطريقة يناقض الديالكتيك لأن الماركسية تقرر أن الصراع الطبقي هو الاساس الرئيس الوحيد للتناقض في داخل المجتمع[٣].

وأن المجتمع البشري كما ترى الماركسية سائر حتما نحو محو الطبقية من المجتمع إلى الأبد، بتحقق المجتمع اللاطبقي ودخول البشرية الاشتراكية والشيوعية، فيقول (قدس) ((فإذا كانت الطبقية وتناقضاتها ستزول في تلك المرحلة من حياة المجتمع، فسوف ينقطع عنه المد التطوري وتنطفئ عنه شعلة الحركة الأبدية، وتحصل المعجزة التي تشل قوانين الديالكتيك عن العمل، وإلا فكيف تفسر الماركسية حركة الديالكتيك في المجتمع اللاطبقي، ما دام التناقض الطبقي قد لاقى مصيره المحتوم، وما دامت حركة الديالكتيك لاتوجد إلا على أساس التناقض))[٤].

المطلــب الثانـــــي

(١) ينظر: المدرسة القرآنية، مصدر سابق، ص١٦٤-١٦٥.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص ٦٦-٦٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٣.
(٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

السـنن الإلهيـة

السنن لغة: جمع سنة والسنة، الطريقة، يقال: استقام فلان على سنن واحدة، يقال: امض على سننك أو سننك، أي على وجهك، وجاءت الريح سنائن، إذا جاءت على طريقة واحدة لا تختلف، والسنة: السيرة. وسنة الله إحكامه وأمره ونهيه، وسن الله سنة أي بيّن طريقاً سوياً، قال الله تعالى:((**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**))[1]، نصب سنة الله على إرادة الفعل أي سن الله ذلك في الذين نافقوا الأنبياء وارجفوا بهم أن يقتلوا أين ثقفوا أي وجدوا، والسنة: السيرة، حسنة كانت أو قبيحة، وفي الحديث:((من سن سنة حسنة فله أجرها واجر من عمل بها، ومن سن سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها[2]...)) [3].

السنة في الاصطلاح القرآني: إن مفهومها القرآني تتقارب مع مدلولها اللغوي، فقد ورد في تفسير قوله تعالى:((**سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ۖ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**))[1] ، أي طريقة الله وأوامره وإرادته التي أجراها في خلقه، في الأنبياء السابقين في رفع الحرج عنهم وفي إهلاك المتمردين عنهم في العذاب[2].

وقد عرّف الشيخ (اليزدي) السنن الإلهية بأنها ((الضوابط السائدة في الأفعال الإلهية، أو الأساليب التي يستخدمها الله تعالى في إدارة وتدبير أمور العالم والإنسان))[3].

أما الشهيد الصدر فقد عرّفها بأنها ((تلك الضوابط والقوانين والنواميس التي تتحكم في عملية التاريخ))[4].

---

(١) سورة الأحزاب: الآية/٦٢.
(٢) صحيح مسلم: لأبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري(ت ٢٦١هـ)، الناشر: دار الفكر/ بيروت، (د.ط)، ١٤٠١هـ – ١٩٨١، ج/٨، ص٦١.
(٣) ينظر: الصحاح: ج/٥، ص ٢١٣٨– ٢١٣٩، مادة (سنن)، لسان العرب: ج/١٣، ص ٢٢٥، مادة (سنن)، مختار الصحاح: ص ١٦٩، مادة (س ن ن)، القاموس المحيط: ج/٤، ص ٢٣٧، مادة (سنن) .
(١) سورة الأحزاب: الآية/٦٢.
(٢) ينظر: التبيان: للطوسي، ج/٨، ص ٣٦٢–٣٦٣، تفسير النسفي، لابن البركات النسفي (ت ٥٣٧ هـ)، ج/٣، ص ٣١٦، مجمع البيان: للطبرسي، ج/٨، ص١٨٢، تفسير روح المعاني: للالوسي (ت١٢٧٠هـ)، ج/٢٢، ص ٢٧.
(٣) المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم: محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم ألخاقاني، مطبعة دار أمير اكبر/إيران، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م، ص ٣٥٠.
(٤) المدرسة القرآنية: مصدر سابق، ص٤٧.

وقد تنبه المفكرون المسلمون إلى هذا الفتح القرآني واخذوا بدراسة هذه السنن وبيانها، ابتداءً من محاولة(ابن خلدون) "ت٨٠٨هـ "، وقد أشار الشهيد الصدر إلى هذه المحاولة بقوله ((فقام ابن خلدون بمحاولة لدراسة التاريخ وكشف سننه وقوانينه))[١].

واستمرت هذه المحاولات في تفسير وبيان حركة التاريخ حتى عصرنا الحاضر فنجدها عند كل من (رشيد رضا)، (وسيد قطب) وهما يفسران القرآن الكريم، (وعماد الدين خليل)[٢] وغيرهما.

أما محاولة الشهيد الصدر فقد تمثلت في مشروعه (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، الذي أراد به استكشاف نظرية إسلامية مستفيداً من الآيات القرآنية التي بينت هذه السنن الإلهية في الإنسان والمجتمع، فقد ((كانت البداية الأولى للصدر في هذا المجال، البحث عن سنن التاريخ في القران الكريم، لأجل التأسيس العلمي التاريخ والعمران البشري من منظور قراني...كونه بالدرجة الأولى كتاب صناعة الإنسان من جهة وكونه حاكما على تراث النبوات السابقة من جهة أخرى))[٣].

وبذلك تميزت حركة التاريخ عند الشهيد الصدر بأنها حركة غائبة مشدودة إلى الأمام إلى مستقبلها، وليست سببية مدفوعة بماضيها فقط، ولذا تسمح بالدراسة العقلانية للتاريخ ((وهي عقلانية تتضمن تتسلسل الحوادث التاريخية تسلسلاً سببياً، وهو تسلسل لا يمكن تصوره دون وجود غاية يسعى التاريخ نحوها))[٤].

وبعد أن استعرض الشهيد الصدر مجموعة من الآيات القرآنية، استخلص من خلال المقارنة بينها ثلاث خصائص لسنن التاريخ.

أولا:الاطـراد: بمعنى إن سنن التاريخ مطردة ليست خاضعة للصدفة والحظ، أو الفوضى والعشوائية، بل هي موضوعية ذات طابع علمي وقد كان الاطراد فيها ((تأكيداً على الطابع العلمي

---

(١) المصدر نفسه: ص٦٧.
(٢) ينظر: تفسير المنار: محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية، ط/١، وكذلك، في ظلال القرآن: سيد قطب، دار الشروق، ط/٧، والتفسير الإسلامي للتاريخ: عماد الدين خليل، دار الكتب الإسلامي.
(٣) إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر: حسن العمري، مطبعة دار الهادي/ بيروت، ط/١، ٢٠٠٣م، ص١٤٣– ١٤٨.
(٤) فلسفة الصدر: مصدر سابق، ص٣٩٣.

للقانون التاريخي، لان القانون العلمي أهم مميز يميزه عن بقية المعادلات والفروض هو الاطراد والتتابع وعدم التخلف))[1].

ثانياً: ربانية السنة التاريخية: تعني أن سنن التاريخ هي كلمات الله، وان كل قانون من قوانين التاريخ هو أمر الهي لا يقبل التخلف والتغيير، وتأكيد القرآن الكريم على إلهية السنن التاريخية ((يستهدف شد الإنسان – حتى حينما يريد أن يستفيد من القوانين الموضوعية للكون– بالله سبحانه وتعالى، وإشعار الإنسان بان الاستعانة بالنظام الكامل المختلف الساحات الكونية والاستفادة من مختلف القوانين والسنن التي تتحكم في هذه الساحات، ليس ذلك انعزلاً من الله سبحانه وتعالى، لان الله يمارس قدرته من خلال هذه السنن، ولان هذه السنن والقوانين هي إرادة الله، وهي ممثلة لحكمة الله وتدبيره في الكون))[2].

ثالثاً: دور الإنسان في سنن التاريخ: تواجه السنن التاريخية تعارضاً وتناقضاً بينها وبين إرادة الإنسان وحريته، ومن ثم فإنا إما أن نقول العكس ونلغي دور السنن التاريخية، إلا إن القرآن الكريم بدد هذا الوهم، بأن جمع بين الأمرين في كثير من النصوص التي صاغها على شكل القضية الشرطية، ومنها قوله تعالى:((**انَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ**))[3]، فجعل الجزاء(السنة الإلهية) متوقفة على فعل الشرط(اختيار الإنسان)، فمتى اوجد الإنسان الشرط وجد الجزاء[4].

وتعرض الشهيد الصدر إلى بيان الأشكال المتنوعة التي تتخذها السنن التاريخية في القرآن الكريم، فحددها بثلاثة أشكال:

١–**شكل القضية الشرطية:** وتمثلت فيها سنن التاريخ بشكل قضية شرطية ((تربط بين حادثتين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية، وتؤكد على العلاقة الموضوعية بين الشرط

(١) المدرسة القرآنية: ص٦٩.
(٢) المصدر نفسه: ص٧٠–٧١ .
(٣) سورة الرعد، جزء من الآية/١١.
(٤) ينظر: المصدر السابق ، ص ٧٥– ٧٦.

والجزاء، وانه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء، وهذه صياغة نجدها في كثير من القوانين والسنن الطبيعية والكونية في مختلف الساحات الأخرى))[1].

٢-**شكل القضية الفعلية:** تتخذ فيها سنن التاريخ شكل قضية منجزة وجودية محققة، مثل كثير من القوانين الكونية والطبيعة، كالأحكام الفلكية بحدوث الكسوف للشمس أو الخسوف للقمر، والأحكام العلمية للأنواء الجوية حول نزول المطر على منطقة معينة في زمان معين، والتي لا يمكن للإنسان أن يمنع حدوثها[2].

٣-**شكل الاتجاه الطبيعي:** ويقصد به الشهيد الصدر السنة التاريخية((المصاغة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ، لا على صورة قانون صارم حدّي))[3] ، ويعني بها السنة التكوينية التي تتصف بالمرونة، حيث يمكن للإنسان أن يتحداها على المدى القصير، ولا تقبل التحدي على المدى الطويل فإنها تحطم المتحدي، ويتمثل الشهيد الصدر لهذه السنة بالعلاقة بين الجنسين، فهناك اتجاه في تركيب الإنسان الموضوعي وليس تشريعيا إلى إقامة العلاقات المعينة بين الذكر والأنثى في مجتمع ضمن إطار من اطر النكاح والاتصال، وهذه سنة على مستوى الاتجاه الطبيعي لا على مستوى القانون الصارم، مبيناً ذلك ب(قوم لوط) بأنهم تمكنوا من أن يتحدوا هذه السنة وقتيا، إلا أنهم تحطموا في النهاية لأن هذه السنة لا تقبل التحدي على المدى الطويل، بصفة أن استمرارية التناسل البشري يتوقف على الممارسة بين الجنسين[4].

ويعتقد الشهيد الصدر أن السنن التاريخية لا تتحكم في كل الساحة التاريخية، أي كل القضايا والحوادث التي يسجلها المؤرخون في كتبهم بل على جزء معين من هذه المساحة، أي ليس كلها محكوماً في السنن التاريخية، بسنن التاريخ ذات الطابع النوعي المتميز عن سنن بقية حقول الكون والطبيعة هناك حوادث لا تحكمها سنن التاريخ بل تنطبق عليها القوانين الفيزيائية أو الفسلجية، أو قوانين الحياة لمختلف الساحات الكونية الأخرى، مثل موت أبي طالب وخديجة الكبرى(رضي الله عنهما) في سنة واحدة فان موتهما يشكل حادثة مهمة في التاريخ الإسلامي ترتبت عليها آثار كثيرة، مع ذلك لا تحكمها سنن التاريخ بل تحكمها قوانين فسلجية وقوانين الحياة التي اقتضت على وفق قضاء الله أن يموت أبو طالب والسيدة خديجة(رضي الله عنهما) في ذلك الوقت المحدد، هذه الحادثة

---

(١) المدرسة القرآنية ، ص ٨٩ – ٩٠.
(٢) ينظر: المدرسة القرآنية، ص ٩٢ – ٩٣.
(٣) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص ٩٦ –٩٧.

تدخل في نطاق صلاحيات المؤرخين، لكن الذي يتحكم فيها قوانين إلهيه من نوع آخر – قوانين الحياة الأخرى – وليس لسنن التاريخ حكم فيها[١].

يرى الباحث أن السنن التاريخية التي ذكرها القرآن الكريم، والتي شرحها وفصّلها الشهيد الصدر وبين خصائصها وإشكالها، تتحكم في كل الساحة التاريخية– كل القضايا والحوادث التاريخية التي سجلها المؤرخون– وليس جزءاً معيناً منها. أما ما استشهد به (قدس) بالحادثة التاريخية – موت أبي طالب والسيدة خديجة (رضي الله عنهما) في سنة واحدة – بأنها لا تحكمها السنن التاريخية وإنما قوانين فسلجية أو قوانين الحياة الأخرى، فإن هذه الحادثة التاريخية كأختها حادثة هبوب الرياح العاتية في معركة الخندق في السنة الخامسة من الهجرة النبوية والتي هزمت الاحزاب وولوا الدبر والتي ترتب على اثرها نتائج مهمة غيرت تاريخ المسلمين.

فحادثة موت أبي طالب وخديجة(رضي الله عنهما) كان لها الأثر الكبير في هجرة النبي (صل الله عليه وآله وسلم) وأصحابه إلى المدينة المنورة فأسسوا دولتهم وقوت شوكتهم، فكلا الحادثتين وأمثالهما– وإن كانت في الظاهر تخضع للقوانين الفلكية والفسلجية والفيزيائية وقوانين الحياة الأخرى، إلا أنها في الحقيقة تحكمها إرادة الله في التاريخ – السنن التاريخية– فهذه الحادثة وغيرها تكون من نوع القضية الناجزة الوجودية المحققة– شكل القضية الفعلية– التي ذكرها الشهيد الصدر، وبين بأنها ((لا يملك الانسان اتجاه هذه القضية أن يغير من ظروفها، وأن يعدل من شروطها))[٢].

ويرى الشهيد الصدر أن التغير في البناء الاجتماعي يرتبط بالمحتوى الداخلي للإنسان الفكر والإرادة التي تمثل الركيزة في مسيرة التاريخ و((الاساس لحركة التاريخ والبناء الاجتماعي العلوي بكل ما يضم من علاقات ومن أنظمة ومن أفكار وتفاصيل، هذا البناء العلوي في الحقيقة مرتبط بهذه القاعدة، بالمحتوى الداخلي للإنسان، ويكون تغيره وتطوره تابعا لتغير هذه القاعدة وتطورها))[٣].

ويكون(المثل الأعلى) الذي يتبناه الإنسان هو الأساس في عملية بناء المحتوى الداخلي للفرد، والذي يجسد الغايات والأهداف التي تحرك التاريخ، ومن ثم فإن هذا((المثل الأعلى هو الذي يحدد

(١) المدرسة القرآنية : ص ٧٧– ٧٨.
(٢) المصدر نفسه : ص ٩٣.
(٣) المصدر نفسه : ص ١١٦.

الغايات التفصيلية، وينبثق عنه الهدف الجزئي، فالغايات بنفسها محركات للتاريخ وهي بدورها نتاج لقاعدة أعمق منها في المحتوى الداخلي للإنسان، وهو المثل الذي تتمحور فيه جميع الغايات، وتعود إليه جميع تلك الأهداف إذن المثل الأعلى هو نقطة للبدء في بناء المحتوى الداخلي للجماعات البشرية والقران الكريم يطلق على المثل الأعلى في جملة من الحالات اسم ألآله، باعتبار إن المثل الأعلى الذي هو القائد والآمر المطاع والموجه))[1].

وعليه يكون نوع ومستوى هذه الغايات المحركة للتاريخ بحسب مستوى مثلها الأعلى الذي تتبناه فيقول الشهيد الصدر((فبقدر ما يكون المثل الأعلى للجماعة البشرية صالحاً وعاليا وممتدا تكون الغايات صالحة وممتدة، وبقدر ما يكون هذا المثل الأعلى محدودا أو منخفضا تكون الغايات المنبثقة عنه محدودة ومنخفضة أيضاً))[2].

(١) فقه التغيير بين سيد قطب والسيد محمد باقر الصدر: احمد راسم النفيس، مجلة المنهاج، العدد/١٧، السنة الخامسة، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م، ص ٢٩٩.

(٢) المدرسة القرآنية: ص ١١٩– ١٢٠.

الفصـــل الثالث

تـــوزيع الثـــروة

توزيـــع الثروة

ما فتئ الناس منذ أقدم العصور يحلمون بنظام مثالي لتوزيع الثروة يخلو من استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، ورأى الفلاسفة والمفكرون أن الشر الأساسي يكمن في الظلم وعدم العدالة في توزيع الثروة بين أفراد المجتمع، سواء كانت هذه الثروة أولية – عناصر الإنتاج – أو ثانوية – سلعة مُنتجَة – لذا سعت المجتمعات إلى إيجاد وسيلة لتحقق العدالة في التوزيع، فذهب الاقتصاد الإسلامي إلى أن(العمل والحاجة) هما الأداة الرئيسة في توزيع الثروة بين الأفراد وتحقيق العدالة الاجتماعية، وأعطى المذهب الاقتصادي الرأسمالي للفرد الحرية في امتلاك ما ساعده الحظ على الظفر به من الثروة بحسب جهده وطاقته على وفق مبدأ(الحرية الاقتصادية)، الذي تؤمن به الرأسمالية وأهملت دور الحاجة الإنسانية في التوزيع، بينما ذهب الاقتصاد الماركسي إلى أن نوع التوزيع مرتبط بشكل الإنتاج السائد في المرحلة التاريخية المعينة فآمنت بتأميم مصادر الثروة الطبيعية ووسائل الإنتاج وتمليكها لجميع أفراد الشعب، في مرحلتي الاشتراكية، والشيوعية المفترضة، وعدّت قاعدتي(العمل) في الاشتراكية، و(الحاجة) في الشيوعية، هما الأداتان الرئيستان في توزيع السلع المنتجة، لذا يقسم هذا الفصل على أربعة مباحث:

المبحث الأول: توزيع ما قبل الإنتاج.

المبحث الثاني: الإنتـــاج.

المبحث الثالث: توزيع ما بعد الإنتاج.

المبحث الرابع: الضمان الاجتماعـي.

المبحث الأول

توزيع مـــا قبـــل الإنتـــــاج

سمح المذهب الاقتصادي الإسلامي للفرد في استثمار مصادر الثروة الأولية والانتفاع بها وأعطاه الحق في تملك نتائج عمله، وترك المذهب الاقتصادي الرأسمالي الفرد حراً في تملك ما استطاع من هذه الثروة بحسب إمكاناته وجهده في ميدان(المنافسة الحرة) على أن لا يضر بحريات الآخرين، في حين قام المذهب الاقتصادي الاشتراكي بتأميم مصادر الثروة ووسائل الإنتاج على وفق شكل الإنتاج السائد في مرحلة الاشتراكية وجعلها ملكاً لجميع أفراد المجتمع، لذا سيكون هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: المذهب الاقتصادي الماركسي.

المطلب الثاني: المذهب الاقتصادي الرأسمالي.

المطلب الثالث: المذهب الاقتصادي الإسلامي.

المطلب الأول

المذهب الاقتصـــــادي الماركســـــي

قبل الخوض في غمار هذا البحث لابد من التعرف على معنى(**المذهب الاقتصادي**) وعلى معنى كلمتي(**التوزيع**) و(**الإنتاج**) في اللغة، واصطلاحاً عند الماركسية.

المذهب الاقتصادي: هو الطريقة التي يتخذها بلد معين في تطبيق سياسته الاقتصادية بحسب الظروف والأحوال السائدة فيه[١].

ويُعرّفه الشهيد الصدر: بأنه ((عبارة عن نهج خاص للحياة، يطالب أنصاره بتطبيقه لتنظيم الوجود الاجتماعي على أساسه، بوصفه المخطط الأفضل، الذي يحقق للإنسانية ما تصبو إليه من رخاء وسعادة على الصعيد الاقتصادي))[٢].

ويُعرّفه أيضا بأنه: ((تصميم عمل ودعوة))[٣].

ومن ثم فإن المذهب الاقتصادي الماركسي كما يصفه الشهيد الصدر((ليس في الحقيقة إلا تعبيراً قانونياً وشكلاً تشريعياً لمرحلة معينة من مراحل المادية التاريخية، وجزءاً محدداً من المنحنى التاريخي العام، الذي تعرضه حركة التاريخ الصاعدة، وقوانين تطوره وتناقضاته))[٤].

الإنتاج لغة: من (نتج)[*] ينتج والنتاج: اسم يجمع وضع الغنم والبهائم، وإذا ولي الرجل ناقة ماخضاً ونتاجها حتى تضع، قبل نتجها نتجاً، وقد يقال: أنتجت الناقة أي وضعت ويقال: نتج القوم إذ وضعت إبلهم وشاءهم، وفرس نتوج وأتان نتوج أي حامل، وبها نتاج أي حمل، والريح تنتج السحاب إذا مرت به حتى يجري قطره، وهذه المقدمة لا تنتج نتيجة صادقة إذا لم يكن لها عاقبة محمودة[٥].

ويقسم الشهيد الصدر الإنتاج على قسمين (أولي، ثانوي):

---

(١) ينظر: المعجم المصطلحات الاقتصادية،مصدر سابق، ص٧٦.
(٢) اقتصادنا : ص٢٢٥، وينظر: الإسلام يقود الحياة، للمؤلف نفسه، ص١٢٤.
(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٤) المصدر نفسه: ص٢٢٦.
(*) ونتج :هي المادة الأصلية لكلمة(الإنتاج)، إلا أن الباحث وجد من الكتاب المحدثين من يفرّق بين كلمتي(الإنتاج) و (نتاج)، فيجعل الأولى للإنتاج المادي، والثانية للإنتاج الفكري.
(٥) ينظر: العين: ج/٦، ص٩٢ مادة (نتج)، الصحاح: ج/١، ص٣٤٣، مادة (نتج)، لسان العرب: ج/٢، ص٣٧٣ – ٣٧٤، مادة (نتج)، مختار الصحاح: ص٣٣، مادة (ن ت ج)، مجمع البحرين: ج/٤، ص٢٦٦، مادة (ن ت ج)، تاج العروس: ج/٣، ص٤٩٤ – ٤٩٥، مادة (نتج).

١-**الإنتاج الأولي:** وهو ((الذي يمارس فيه المنتج إنتاج مادةٍ طبيعية لم يتجسد فيها عمل إنسان سابق، كالصناعات الاستخراجية والإنتاج الزراعي في حالة كون البذر مملوكاً لمنتج سابق ونحو ذلك من عمليات الإنتاج))[١].

٢- **الإنتاج الثانوي:** وهو ((الذي يمارس فيه المنتج إنتاج مادةٍ قد طوّرت بشرياً ودخلت في نطاق ملكية إنسان منتج في مرحلة سابقة، كما في الصناعات التحويلية كصناعة الاقشمة وإنتاج الآلة على مختلف أشكالها))[٢].

الإنتاج عند الماركسية: يعرّفه(ستالين)، بأنه أسلوب الحصول على وسائل الحياة الضرورية للوجود الإنساني من القيم المادية، الطعام، الكساء، المأوى، وغيرها من القيم التي لا مفر منها لحياة وتطور الإنسان[٣].

ويعرّفه (بوليتزر): بأنه((نضال الإنسان ضد الطبيعة))[٤].

التوزيع لغةً: القسمة، والقسمة: أن يقسموا الشيء بينهم من الجزور ونحوه، تقول وزعتها بينهم وفيهم، أي: قسمتها، والتوزيع: القسمة والتفريق، ويقال: توزعوه فيما بينهم، أي تقسموه، وفي حديث الضحايا: إلى غنيمة فتوزعوها أي اقتسموها بينهم، وفي الحديث: إنه حلق شعره في الحج ووزعه بين الناس أي فرقه وقسمه بينهم، وزعه يوزعه توزيعاً، ومن هذا أخذ الأوزاع، وهم الفرق من الناس، يقال أتيتهم وهم أوازع أي متفرقون، ومال وزعته بين الورثة: أي فرقته بينهم[٥].

التوزيع في المذهب الاقتصادي الماركسي – فيعرّفه(بوليتزر) بأنه((المساواة في توزيع الخيرات، أو الاشتراكية فيها))[٦]، ولا يتحقق ذلك إلا بامتلاك (وسائل الإنتاج)[*] الاجتماعية[١].

---

(١) الإسلام يقود الحياة: محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، مطبعة شريعتِ /قم ، ط/٢، ١٤٢٤هـ، ص٧١.
(٢) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٣) ينظر: المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٠.
(٤) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص١١.
(٥) ينظر: العين، ج/٢، ص٢٠٧، مادة (وزع)، الصحاح، ج/٣، ص١٢٩٧، مادة (وزع)، لسان العرب، ج/٨، ص٣٩١، مادة (وزع)، مختار الصحاح، ص٣٦٨، مادة (وزع)، القاموس المحيط: ، ج/٣، ص٩٣، مادة (وزع)، مجمع البحرين، ج/٤، ص٤٩٥، مادة (وزع)، تاج العروس، ج/١١، ص٥٠٩، مادة (وزع).
(٦) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص٨٧.
(*) وسائل الإنتاج: ومن أهمها الموارد الطبيعية (كل ما في الأرض وما عليها)، والعمل ورأس المال المتمثل في الأدوات والآلات والمنشآت الضرورية للإنتاج، ينظر: معجم المصلحات الاقتصادية، ص١٩٠، وأصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص١٥.

ولكي نقف بشكل دقيق وواضح على طريقة الماركسية في توزيع مصادر الثروة الطبيعية – وسائل الإنتاج– في مرحلتي الاشتراكية والشيوعية المفترضة ونقد الشهيد الصدر لها، وعلى القاعدة أو القانون الذي استند إليه(ماركس) في تبرير مشروعية توزيع الثروة بنوعيها وسائل الإنتاج أو الثروة المُنتَجة، أو كما يسميهن الشهيد الصدر بـ(الثروة الأم والثروة البنت)[٢] في المرحلتين المذكورتين، تم تقسيم هذا المطلب على ثلاثة فروع:

الفرع الأول: القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي.

الفرع الثاني: مرحلة الاشتراكية.

الفرع الثالث: مرحلة الشيوعية.

الفرع الأول– القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي:

يتضمن هذا الفرع التعرف على نظرية(جوهر القيمة التبادلية) والتي تشكل العمود الفقري للاقتصاد الماركسي، ونظرية أخرى تعتمد على نظرية (جوهر القيمة التبادلية) في تفسير الربح الرأسمالي، أي الجزء الذي يسرقه المالك – بتعبير (ماركس)– من القيمة الجديدة للسلعة التي خلقها العامل بعمله وهي نظرية (القيمة الزائدة)[*]، وعليه يتضمن هذا الفرع محورين:

المحور الأول: نظرية(جوهر القيمة التبادلية):

وقد نوّه إلى هذه النظرية قبل(ريكاردو) عدد من المفكرين وعلى رأسهم الاقتصادي الكلاسيكي المعروف(آدم سميث)[٣]، إلا إن (ريكاردو) يُعدّ المؤسس الحقيقي لها والذي وضعها بصيغة علمية محددة وأعطاها معنى الشمول والاستيعاب، وتقول هذه النظرية إن العمل أساس القيمة التبادلية للسلعة المنتجة وتقدر القيمة التبادلية للسلعة بكمية العمل المنفق عليها، فيقول: ((من الطبيعي أن ما

---

(١) ينظر: المصدر السابق، ج/٢، ص١٥.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٤٣٥.
(*) وتسمى أيضاً :(بفائض القيمة) في الترجمات القديمة لكتب ماركس، كما أشار إلى ذلك مترجم النسخة التي اعتمدناها من كتاب رأس المال. ويسميها الشهيد الصدر أحياناً (القيمة الفائضة). ينظر: اقتصادنا، ص١٩، ص ٢٠٩ وغيرهن.
(٣) ينظر: بحث في طبيعة وأسباب ثروة الأمم: ص٤٧.

يحتاج في العادة إلى يومين من العمل أو ساعتين يجب أن يساوي ضعف ما يحتاج إنتاجه عادة إلى يوم واحد أو ساعة واحدة من العمل))[١].

وعليه فإن((قيمة الشيء هي ما بُذل فيه من عمل: فالسلعة(أ) أغلى من السلعة (ب)، لأن الأولى بذلت في إنتاجها ساعات عمل أطول من الأخرى))[٢].

وأخذ (ماركس) هذه النظرية وجعلها حجر الزاوية في بنائه النظري العام والقاعدة التي شاد عليها صرحه العلمي، ولا يعني هذا انه لم يضع شيئاً في حقل هذه النظرية، بل أنه كما يقول الشهيد الصدر((صاغها في إطاره الفكري الخاص، فأدخل على بعض جوانبها إيضاحات جديدة، وضمنّها عناصر ماركسية، وقبل بعض جوانبها الأخرى كما تركها سلفه))[٢].

ويستدل (ماركس) على أن العمل جوهر القيمة التبادلية للسلعة بالتفريق بين (القيمة الاستعمالية)[*] و(القيمة التبادلية)[**]، ويتمثل على ذلك بكمية معينة من الحنطة وأخرى من الحديد، ويوجد في هذين الشيئين المختلفين ثمة شيء ثالث مشترك بينهما، ليس خاصة طبيعية للسلعة وإنما هو قوة العمل البشري المتجسد في السلعة وإذن تمثل السلعة عبارة عن عمل بشري متراكم يكون جوهر قيمتها التبادلية، فيقول ((تظهر القيمة التبادلية بوصفها العلاقة الكمية، بوصفها النسبة التي تجري وفقاً لها مبادلة قيم استعمالية مختلفة النوع.. مثلاً شيئاً من الحنطة وشيئاً من الحديد، فمهما كانت علاقتهما التبادلية، فيمكن دائماً التعبير عنهما بمعادلة تعتبر فيها كمية معينة من الحنطة مساوية لكمية ما من الحديد، ماذا تعني هذه المعادلة؟ تعني انه يوجد ثمة في شيئين مختلفين شيء مشترك، فالشيئان هما إذن مساويان لشيء ثالث، ليس في ذاته لا هذا ولا ذاك.. وهذا الشيء المشترك لا يمكن أن يكون خاصة طبيعية ما؟ هندسية أو فيزيائية أو كيميائية..الخ للبضائع،

---

(١) تاريخ الفكر الاقتصادي: جون كينيث جالبرت، ترجمة: احمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة / الكويت، العدد/٢٦١، ٢٠٠٠م، ص٩٧.

(٢) قادة الفكر الاقتصادي: د. صلاح الدين نامق، الناشر: دار المعارف/ القاهرة، (د.ط)، ١٩٧٨م، ص٢٩، وينظر: الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية، شومبيتر، ص١٠٩ – ١١٢.

(٢) اقتصادنا: ص١٨٧

(*) **القيمة الاستعمالية:** هي الخاصية التي تملكها السلعة في كفاية حاجات البشرية أو منافعها، ينظر: رأس المال، ماركس، ج/١، ص٤٥.

(**) **القيمة التبادلية:** هي علاقة التبادل بين شيء معين وشيء آخر أي بين كمية من إنتاج معين وكمية أخرى، ينظر: رأس المال: ج/١، ص٤٦.

فخصائصها الطبيعية لا تدخل في الحساب إلا بقدر ما تمنحها من المنفعة تجعل منها قيماً استعمالية.. وحين نضع جانباً القيمة الاستعمالية للبضائع لا يبقى لها إلا صفة واحدة، هي كونها نتاج عمل، فإذا صرفنا النظر عن القيمة الاستعمالية، فجميع العناصر المادية والشكلية التي كانت تمنحه هذه القيمة تزول دفعة واحدة، فلا يبقى ثمة بين أيدينا، مثلاً، طاولة أو منزل أو شريط أو شيء نافع آخر.. فلا يبقى ثمة – إذن – إلا الطابع المشترك لهذه الأعمال، فهي قد رُدّت جميعها إلى العمل البشري نفسه، إلى إنفاق قوة عمل بشرية بصرف النظر عن الشكل الخاص الذي صُرفت فيه هذه القوة))[١١].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للاستدلال الذي قدمه (ماركس) على(القيمة التبادلية) بما يأتي:

أولاً: يتساءل(قدس) عن جواب الماركسية لو استخدمنا الطريقة التحليلية نفسها التي استدل بها (ماركس) على جوهر القيمة التبادلية، للسلع في عملية تبادل بين إنتاج اجتماعي وإنتاج فردي – صفحة خط أثري – أوليس من الممكن استبداله في السوق بنقد أو كتاب أو بأي مال آخر؟ فإذا استبدلناه بنتاج اجتماعي كنسخة مطبوعة من تاريخ الكامل مثلاً، هل يكون الأمر المشترك بينهما هو كمية العمل المتجسدة فيهما؟ كلا طبعاً، لأن العمل المنفق في الخط الأثري أقل بكثير منه في نسخة الكامل، فليست كميات العمل المتساوية هي السر الكامن وراء المساواة في عملية التبادل وهكذا فان طريقة(ماركس) التحليلية تتوقف به في منتصف الطريق ولا تسعفه بمواصلة استنتاجاته، ولهذا استثنت الماركسية السلع الفنية والأثرية، من قانون القيمة[٢].

ومما يؤكد قول الشهيد الصدر هو استثناء(ماركس) للإنتاج الفردي – السلع الأثرية والفنية – من قانون القيمة القائم على العمل، قوله ((ان الكميات المتساوية من العمل يجب أن تكون حتماً ذات قيمة متساوية، كون السلعة نتاجاً اجتماعياً تم عن طريق العمل الاجتماعي، ولا يكون كذلك في الإنتاج الفردي الخاص))[٣].

---

(١) رأس المال:كارل ماركس، ترجمة: محمد عيتاني، مكتبة المعارف/ بيروت،(د.ط)، ١٩٨٨م،ج/١، ص٤٦ – ٤٨.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص١٩٣ – ١٩٤.
(٣) المصدر نفسه: ج/١، ص٥٣.

ثانياً: تناقض هذا القانون – القيمة التبادلية – الذي يقول به(ماركس) مع الواقع مهما كان الطابع المذهبي والسياسي لهذا الواقع، ولنأخذ الأرض مثالاً على هذا التناقض فهي بلا شك تصلح لإنتاج عدد كبير من الحاصلات الزراعية، وكما نعلم أن الأراضي ليست متشابهة في كفاءتها الطبيعية فبعضها أكثر كفاءة من غيرها في فرع معين من فرع الإنتاج الزراعي، وفي حالة التوزيع السيء للأرض واستخدام كل ما فيها في غير ما هي أجدر به لا يمكن أن تحصل إلا على جزء من تلك المقادير المهمة التي تحصل عليها في حالة التوزيع الصحيح للأرض على فروع الإنتاج المناسبة، فهل يمكن أن نساوي في التبادل بين هاتين الكميتين المختلفتين على انهما تعبيرٌ عن كمية واحدة من العمل الاجتماعي؟ كلا طبعاً، ومن الواضح أن القيمة المضاعفة التي حصلت على وفق صلاحية الأرض ليست نتيجة للطاقة التي بُذلت في الإنتاج وإنما هي ترجع للدور الإيجابي الذي تؤديه الأرض نفسها في تنمية الإنتاج وتحسينه(١).

ثالثاً: تعجز الماركسية على ضوء قانونها الخاص في القيمة أن تفسر ظاهرة انخفاض القيمة التبادلية للسلعة تبعاً لانخفاض الرغبة الاجتماعية فيها، وقد حاولت الماركسية تفسيرها على وفق قوانين العرض والطلب ولكنها على ضوء تفسيرها هذا تؤكد ظاهرة أخرى هي أن القيمة التبادلية تتناسب طردياً مع كمية العمل المنفق في السلعة فإذا ساءت ظروف الإنتاج وتطلب عملاً مضاعفاً في سبيل إنتاج السلعة تضاعفت قيمتها التبادلية تبعاً لذلك وإذا اتفق عكس هذا وأصبح ممكناً الاكتفاء بنصف الكمية السابقة من العمل الاجتماعي انخفضت قيمة السلعة بدورها إلى النصف أيضاً، وهذه الظاهرة لا تبرهن على صحة قانون القيمة عند الماركسية إذ يمكن تفسيرها في ضوء عامل الندرة أيضاً ومادام ممكناً تفسيرها في ضوء عامل الندرة أو المنفعة الحدية، كما يمكن ذلك على أساس القانون الماركسي في القيمة فلا يمكن عدها دليلاً علمياً من واقع الحياة على صحة هذا القانون دون سواه من الفرضيات(٢).

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص١٩٥ – ١٩٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٩٨ – ١٩٩.

ويؤكد (ماركس) ظاهرة التناسب التي أشار إليها الشهيد الصدر(قدس) بين القيمة التبادلية وكمية العمل طرداً وعكساً، فيقول ((فكمية القيمة لبضاعة ما، تختلف – إذن – تبعاً مباشرة لكمية العمل وطرداً وعكساً مع قوة العمل المنتجة التي تتجسد فيها))[١].

رابعاً: هناك مشكلتان تعترضان الماركسية في تطبيقها لقانونها في القيمة التبادلية:

١- مشكلة قياس عام للكميات الفنية وغير الفنية من العمل.

٢- مشكلة قياس نوعي لكفاية العمل طبقاً للمؤثرات السايكولوجية والعضوية والذهنية الموجودة بين عامل وغيره[٢].

- **المشكلة الأولى:** وقد حاولت الماركسية التخلص منها عن طريق تقسيم العمل على قسمين بسيط ومركب:

العمل البسيط : هو الجهد الذي يبذله العامل دون تنمية لجهازه الذهني– عمل بدون خبرة –.

أما العمل المركب: هو العمل الذي تستخدم فيه الإمكانات والخبرة السابقة وبما أن المقياس العام للقيمة التبادلية هو العمل البسيط فإن العمل المركب يمثل عملاً مضاعفاً ويعطي قيمة تبادلية أكبر من العمل البسيط[٣].

ويبيّن(ماركس) هذا التقسيم للعمل فيقول((العمل البشري انه إنفاق للقوة البسيطة التي يملكها كل إنسان عادي بدون تنمية لجهازه الذهني.. والعمل المركب(أو العمل الموصوف)، بتعبير آخر، إلا العمل البسيط مضاعفاً، بحيث ان كمية معينة من العمل المركب تطابق كمية أكبر من العمل البسيط.. وحين تكون البضاعة نتاجاً لعمل من أكثر الأعمال تركيباً، فان قيمتها تعود بها، بنسبة معينة، إلى منتوج عمل بسيط، لا تمثل منه بالتالي إلا كمية محددة))[٤].

ورد الشهيد الصدر هذا التفسير الماركسي للتفاوت بين العمل الفني وغيره على أساس أن العمل الفني – المركب – يشكل عملاً بسيطاً مضاعفاً لما يحتويه من عمل سابق، بأنه لا يطابق الواقع

(١) رأس المال: مصدر سابق، ج/١، ص٢١.
(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص٢٠٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٠٠–٢٠١.
(٤) رأس المال: ج/١، ص٥٦–٥٧.

الذي نشاهده في مجرى الحياة الاقتصادية، فهل يمكن لأي دولة أو سوق الموافقة على مبادلة إنتاج يومين من عمل العامل البسيط بنتاج يوم واحد من عمل المهندس الكهربائي؟ على اعتبار ان اليومين من عمل الحمال – العمل البسيط – تعادل يوماً واحداً من عمل المهندس الكهربائي – العمل المركب – لما يحتويه الأخير من عمل دراسي سابق، فمرد الفرق بين العمل الفني وغيره إلى الخلل في قانون القيمة نفسه وليس إلى ظروف العرض والطلب، ولا يكفي لمعالجته إدخال العمل السابق في تكوين القيمة التبادلية للسلعة[١].

– **المشكلة الثانية:** وحاولت الماركسية حل هذه المشكلة بأخذ المعدل الاجتماعي للعمل في بيئة أو مجتمع معين مقياساً للقيمة التبادلية، فإذا كان المنتج يتمتع بشروط ترفعه عن الدرجة الوسطية اجتماعياً يكون بإمكانه أن يجعل لبضاعته في عمل ساعة قيمة أعلى من القيمة التي يخلقها العامل الوسطي خلال تلك الساعة[٢].

فيقول (ماركس)، ((إن الوقت الضروري اجتماعياً لإنتاج البضائع هو الوقت الذي يقتضيه كل عمل يجري إنتاجه بدرجة وسطية من المهارة والقوة، وفي شروط اعتيادية بالنسبة إلى البيئة الاجتماعية المعينة.. إذن فكمية العمل وحدها، أو وقت العمل الضروري، في مجتمع معين، لإنتاج صنف ما، هي التي تحدد كمية القيمة، وكل بضاعة خاصة تعتبر بصورة عامة، بمثابة نسخة وسطية عن نوعها))[٣].

ورد الشهيد الصدر هذا الحل الماركسي، بأنها ارتكبت خطأ في حل هذه المشكلة لأنها درستها بوضعها مسألة كمية فالشروط العالية التي تتوفر للعامل، ليست في نظرها إلا عوامل تساعد العامل على إنتاج كمية أكبر في وقت أقصر، ولكن الجدير بالملاحظة أن الشروط الذهنية والعضوية والنفسية التي تتوفر عند العامل الوسطي لا تعني دائماً زيادة كمية في منتوج العامل الذي يحظى بتلك الشروط، بل قد تكون امتيازاً كيفياً في السلعة المنتجة، كما إذا لدينا رسامان تستغرق عملية

(١) ينظر: المصدر السابق ، ص٢٠١–٢٠٢.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٢٠٢–٢٠٣.
(٣) رأس المال: ج/١، ص٤٩ – ٥٠.

التصوير عند كل منهما ساعة، ولكن الاستعداد الطبيعي عند الأول يجعل من صورته أروع من الصورة الأخرى[١].

فالقضية هنا كما يبيّن(قدس) ليست مسألة إنتاج كمية أكبر في وقت أقصر بل مسألة موهبة طبيعية من لا يملكها لا يأتي بنظير تلك الصورة، وهذا يعني أن روعة الصورة الأولى استمدت قيمتها من نوعية العمل المنفق عليها وليس كمية وهذا العنصر فقد في الصورة الأخرى، إذن فمرد هذا التفاوت في قيمة السلع يكون أحياناً إلى الكيف لا إلى الكم، إلى الصفة والنوعية لا إلى عدد ساعات العمل[٢].

المحور الثاني- نظرية (القيمة الزائدة):

وهي التي يعدّها الشهيد الصدر بحق الجزء الماركسي الصميم في البناء النظري الذي أقامه (ماركس)، والتي فسّر بها الربح الذي يقتطعه الرأسمالي – مالك وسائل الإنتاج – من القيمة التي يخلقها عمل العامل على المادة، والتي تمثل لغز الرأسمالية وسر التناقض الذي يقوم على أساسه الصراع الطبقي بين الطبقة المالكة والطبقة العاملة الذي ينتهي بانتصار الطبقة العاملة – (البروليتارية)[*٣] – وقيام المجتمع الاشتراكي على أنقاض المجتمع الرأسمالي المهزوم[٤].

ويبيّن لنا(ماركس) هذه القيمة الزائدة التي يربحها الرأسمالي، بأنه لم يشترِ من العامل الذي استخدمه عمله اليومي – أي مدة ١٢ ساعة – حتى يكون ملزماً بتعويضها بما يساويها، ولأن العمل ليس سلعة ليشتريها الرأسمالي بقيمة تبادلية معينة، وإنما هو أساس القيمة ولا يكتسب قيمته من شيء، فمن ثم الذي اشتراه الرأسمالي قوة العمل والتي تحدد قيمتها بمقدار العمل اللازم لإعاشة العامل والمحافظة على تجديد قواه، ولما كان المالك قد اشترى منه قوة عمله التي تضمن له الحفاظ

---

(١) ينظر: المصدر السابق ، ص٢٠٣ .
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٠٣ – ٢٠٤.
(*) البروليتاريا: استخدم (ماركس) هذه العبارة ويعني بها شريحة العمال الأجراء الذين يعملون في الإنتاج الصناعي ومصدر دخلهم هو ما يشتريه الرأسمالي من قوة عملهم، ينظر: الموسوعة الاشتراكية، ص٨، وكذلك: معجم المصطلحات الاقتصادية، د.بدوي، ص٢٤١.
(٤) ينظر: اقتصادنا: ص١٨٦–١٨٧.

على قواه وتجديدها، ولما كان عمل نهار كامل أكثر من المطلوب لتجديد قوة العامل وإعاشته وقد يكون نصف نهار كافياً لذلك، فان الفرق بين قيمة قوة العمل التي سلمها العامل إلى الرأسمالي وبين العمل نفسه والذي تسلمهُ الرأسمالي من العامل هو القيمة الزائدة، فيقول ((ان القيمة اليومية لقوة العمل تساوي٣ شلنات، ذلك لأنه يلزم نصف نهار من العمل لإنتاج هذه القوة، يعني ان وسائل المعيشة الضرورية لحفظ العامل يومياً تساوي نصف نهار من العمل.. فلا يترتب على هذا انه لا يستطيع أن يعمل نهاراً كاملاً، ان القيمة التي تملكها قوة العمل والقيمة التي تستطيع أن توجدها، تختلفان – إذن – من حيث القياس، وهذا الاختلاف في القيمة هو الذي كان الرأسمالي يضعه نصب عينيه، حين اشترى قوة العمل.. ان الرجل صاحب الدنانير قد دفع ثمن القيمة اليومية لقوة العمل، فهو يملك إذن استخدامها خلال نهار، يعني عمل نهار كامل، أما كون الحفظ اليومي لهذه القوة لا يكلف إلا نصف نهار من العمل.. يعني ان القيمة التي يوجدها استخدمها خلال نهار واحد وهو ضعف قيمتها الخاصة.. ان التعبير النقدي عن خمسة نهارات من العمل هو ٣٠ شلناً، ثمن لـ٢٠ ليبرة من خيوط الغزل، مجموع قيمة البضائع المستخدمة في العملية لم تكن تتجاوز ٢٧ شلناً، وقيمة خيوط الغزل تبلغ ثلاثين شلناً ان قيمة المنتوج قد ازدادت ٩/١ من القيمة المدفوعة لإنتاجه، لقد ولدت قيمة زائدة مقدارها ٣ شلنات))[١].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لنظرية (القيمة الزائدة) بالنقاط الآتية:

أولاً: إن هذه النظرية ترتكز بصورة أساسية على قانون القيمة التبادلية عند الماركسية، وهذا الارتباط بينهما يوحد مصيرهما، وقد ثبت لنا في دراستنا لقانون القيمة أن العمل ليس هو الجوهر الأساسي للقيمة التبادلية، وإنما تقاس هذه القيمة بمقياس ذاتي سيكولوجي وهو الرغبة الاجتماعية ومن ثم فشل قانون القيمة التبادلية علمياً، وهذا يجعل من فشل هذا القانون سبباً لسقوط نظرية (القيمة الزائدة) وسائر النظريات في الاقتصاد الماركسي التي تقوم على أساسه[٢].

ثانياً: لدى محاولة(ماركس) استكشاف سر الربح على أساس نظريته في (القيمة الزائدة)، أقصى بلا مبرر المواهب الإدارية والتنظيمية التي يستعملها المالك في إدارة مشروعه وما تخلقه هذه

(١) رأس المال: ج/١، ص٢٦٢ – ٢٦٤، وكذلك ينظر: بؤس الفلسفة، ماركس، ص١١٨ – ١٢٠.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٢١٢.

المواهب من قيمة في السلعة، وقد برهنت التجارب بوضوح أن الإدارة عنصر عملي ضروري في نجاح عملية الإنتاج وأنها تحتاج إلى قائد يرسم ويخطط لها ويوزع الواجبات بشكل صحيح ويشرف إشرافاً تاماً على سير العملية الإنتاجية، ومن ثم يكون لهذا العمل التنظيمي والإداري نصيب من القيمة التي يخلقها العمل في السلعة إذا كان العمل هو جوهر القيمة، وإلاّ لا يحق (لماركس) أن يفسر الربح على نظرية (القيمة الزائدة) إلا بالنسبة إلى القيمة التي يربحها المالك في المشاريع التي لا يساهم فيها المالك بإدارة وتنظيم،[١] كالفوائد الربوية.

ثالثاً: التناقض الطبقي بين المالك والعامل الذي تزعم الماركسية أنه سيطيح بالمجتمع الرأسمالي وأن سره يكمن في الربح المسروق الذي كشفه(ماركس) في ضوء(القيمة الزائدة)، فإنه ليس من الضروري أن يكون الربح جزءاً من القيمة التي يخلقها العامل لعمله كما تزعم الماركسية، مادام للقيمة مصدر غير العمل ومن ثم ليس من الضروري في نظام العمل والأجرة أن يسرق الرأسمالي من الأجير شيئاً من القيمة التي يخلقها، ليكون الصراع الطبقي قضاء محتوماً في هذا النظام[٢].

ومما يؤكد هذا التناقض الذي بيّن الشهيد الصدر عدم ضروريته الذي زعمت الماركسية سقوط الرأسمالية على يديه، قول(ماركس)، ((يعمل القانون الخاص بالرأسمالية وهو قانون فائض القيمة الذي لا ينفصل عن الاستغلال البرجوازي، على فشل قانون المجتمعات الإنسانية العام، وهذا النزاع هو مصدر انحطاط الرأسمالية.. تحمل الرأسمالية في أحشائها ثورة، وعلى هذه الثورة أن تحل محل ملكية وسائل الإنتاج الرأسمالية الحالية الملكية الاشتراكية))[٣].

رابعاً: التناقض الذي تزعمه الماركسية على ضوء هذه النظرية بين ما يشتريه الرأسمالي من قوة عمل العامل وبين ما يتّسلمهُ منه العمل نفسه، ولكن الحقيقة أن المالك لا يشتري من العامل عمله ولا قوة عمله ويدفع الأجر ثمناً له، وإنما يشتري منه منفعة عمله أي الأثر المادي الذي يحدثه العامل في المادة الطبيعية، ومن ثم فإن الأجر الذي يدفعه الرأسمالي إلى العامل هو ثمن الهيئة أو التعديل الذي طرأ على الخشب مثلاً فجعله سريراً نتيجة لعمل العامل، فمنفعة العمل شيء مغاير للعمل

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢١٤ – ٢١٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢١٥ – ٢١٦.
(٣) بؤس الفلسفة: مصدر سابق، ص٦٢ – ٦٣.

ولطاقته وهي ليست جزءاً من كيان الإنسان، وإنما هي سلعة لها قيمتها بمقدار ما لمنفعتها من أهمية على وفق المقياس السيكولوجي العام للقيمة(مقياس الرغبة الاجتماعية)، فالمالك إذن يشتري من العامل منفعة عمله ويتسلمها مع المادة الطبيعية التي أثر فيها عمله بالهيئة والتعديل، دون أي تناقض بين ما يشتريه من العامل وما يتسلمه منه[1].

وهذا التناقض الذي تزعمه الماركسية والذي أفشله الشهيد الصدر(قدس) وبيّن زيفهُ قد ذكرهُ (ماركس) في كلام سابق نقلناه عنه، في بيانه(للقيمة الزائدة)، والتي كان مقدارها في النص المذكور ٣ شلنات يقتطعها الرأسمالي من العامل.

الفرع الثاني: مرحلة الاشتراكية:

وهي مرحلة معينة من سلسلة المادية التاريخية، وتسبق هذه المرحلة في تسلسلها التاريخي مرحلة الشيوعية وتعدُ شرطاً في إيجادها، وكلتا المرحلتين تطالب الماركسية من الناحية المذهبية بتطبيقهما تباعاً، وتمثل الاشتراكية الثورة التاريخية المحتومة على الرأسمالية والتي أخذت موقعها مباشرة بعد انهيارها.

وتُعرّف **الاشتراكية اصطلاحاً في المفهوم الاقتصادي:** بأنها مجموعة متكاملة من المفاهيم والمناهج والتنظيمات السياسية التي تشترك في رفض المجتمع الرأسمالي، وتعمل على إقامة مجتمع أكثر كفاية وعدلاً من خلال العمل الجماعي بهدف تحقيق المساواة بين جميع الأفراد من خلال تنظيم قوى الإنتاج وربط الوظائف الاقتصادية بالدولة، وتؤمن بأن العمل أساس الملكية[2].

وفي هذه المرحلة تقوم الماركسية بتأميم مصادر الثروة – الثروة الأولية – ووسائل الإنتاج الرأسمالية، والتي كان يستثمرها المالك في المجتمع الرأسمالي لاستغلال العامل في العمل المأجور وجعلها ملكية اشتراكية، ويبيّن لنا(ستالين) علاقات الإنتاج في المجتمع الاشتراكي، بـ((إن أساس علاقات الإنتاج في ظل النظام الاشتراكي الذي تأسس لحد الآن في الاتحاد السوفيتي فقط، هو

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٢١٧.
(٢) ينظر: الموسوعة الاشتراكية، ص٣٤ ، وينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٢٧٠ – ٢٧١.

الملكيــة الاشــتراكية لوســائل الإنتــاج هنــا لا يوجــد مســتغِلون ومســتغلَون بعــد الآن.. لأن الطــابع الاجتماعي لعملية الإنتاج تتعزز بالملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج))[١].

ويوضـح لنـا(بوليتزر) ان هـذه الملكيـة الاجتماعيـة لوسـائل الإنتـاج لهـا صـورتان فـي الاتحـاد السوفيتي كما بيّنتها مادتا(٦، ٧) من دستور الاتحاد السوفيتي:

الصـورة الأولـى: ملكيـة الدولـة أو ملكيـة الشـعب، وهـي((الأرض، وبـاطن الأرض، والغابـات، والمصانع، ومناجم الفحم والحديد، وطرق السكك الحديدية، وسائل النقل المائية والجوية، والمصارف، والبـرق والبريـد، والمنشـآت الكبـرى الزراعيـة التـي تنظمهـا الدولـة (كـالكولخوز)[*] ومحطـات الآلات والتراكتورات ...الخ، وكذلك المنشآت البلدية، وبيوت السكن في المدن والمناطق الصناعية كل هذا ملك للدولة أي هو ملك الشعب بأجمعه "المادة ٦"))[٢].

الصـورة الثانيـة: ملكيـة الاتحـادات التعاونيـة هـي ((المؤسسـات المشـتركة فـي الكولخـوز وفـي التنظيمات التعاونية وما تملك من حيوان حياً أو ميتاً وكذلك إنتاج الكولخوز والتنظيمات التعاونية ومبانيها المشتركة تكون ملكية مشتركة اشتراكية للكولخوزات والتنظيمات التعاونية(المادة ٧) وهكذا نجد ان التعاونيات الزراعية.. هي ملك للشعب بأجمعه))[٣].

ويمكـن تلخـيص نقـد الشـهيد الصـدر لتـأميم مصـادر الثـروة ووسـائل الإنتـاج فـي المرحلـة الاشتراكية بما يأتي:

أولاً: تقوم الفكرة العلمية في هذا التأميم على تناقضات(القيمة الزائدة)، والتي تتكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في رأي(ماركس)، وإن هذه التناقضات تتراكم حتى يصبح هذا التأميم ضرورة حتمية، وقد مر بنا فشل هذه التناقضات المزعومة في(ثالثاً ورابعاً) من نقد الشهيد الصدر لهذه النظرية، وكيف أنها استندت إلى أسس تحليلية خاطئة[٤]؟!

---

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٣.
(*) الكولخوز: لفظة روسية تعني المزرعة الجماعية ، ينظر: الموسوعة الاشتراكية،ص٣٥٤.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص٩١.
(٣) المصدر نفسه : الصفحة نفسها.
(٤) ينظر: اقتصادنا، ص٢٣٧ – ٢٣٨.

ثانياً: تتلخص الفكرة المذهبية في هذا التأميم في إلغاء الملكية الخاصة وتملك المجموع لوسائل الإنتاج، غير أن الطبقة الحاكمة هي التي تتمتع بالمحتوى الحقيقي لهذه الملكية أما المجموع فلا حظ لهم سوى التملك القانوني فحسب لهذه الثروات، لأن الفكرة المذهبية تصطدم بالواقع السياسي للاشتراكية المتجسد بدكتاتورية البروليتارية ذات الحكم المطلق في الحزب والدولة وتتمتع بالسيطرة المطلقة على مقدرات البلاد وثرواتها، كما أنها تحصر في نفسها تمثيل المجتمع غير الطبقي والتصرف في ثرواته، ومن ثم تكون أقدر من الرأسمالي على سرقة (القيمة الزائدة)، فما هي الضمانات العملية للحيلولة دون ذلك[١]؟.

ومما يؤكد ما انتقده الشهيد الصدر، هو توضيح (لينين) للمهمة الأساسية للطبقة الحاكمة في الاشتراكية فيقول ((تستخدم البروليتاريا تفوقها السياسي لتنتزع شيئاً فشيئاً، كل الرأسمال من البرجوازية، ولجعل وسائل الإنتاج بين يدي الدولة، أي بين يدي البروليتاريا، وقد تنظمت في طبقة مسيطرة، وزيادة قوى الإنتاج بأسرع ما يمكن))[٢]، ويبيّن أيضاً ان نظام الحكم ((ديكتاتورية البروليتاريا هي سيطرة طبقية، سيطرة على من؟ على الرأسماليين ومختلف فئات المستغلين))[٣].

ثالثاً: ليس التأميم الذي قامت به الاشتراكية الماركسية شيئاً فريداً في التاريخ، فهناك تجارب سابقة في التاريخ لفكرة التأميم قامت بها بعض الدول القديمة كبعض الممالك الهيلينستية ومصر الفرعونية، حيث أممت هذه الدول كل مصادر الثروة وحصلت بذلك على مكاسب تشابه ما حصلت عليه الاشتراكية الماركسية في تجربتها، فتقدمت حركة الإنتاج بشكل سريع في كلا التجربتين القديمة والحديثة – الفرعونية والماركسية – كما نتج عن كلا التجربتين استفحال أمر السلطة وتمتعها بالجوهر الحقيقي للملكية لأن التأميم لم يقم على أساس روحي وإنما قام على أساس مادي لكسب أكبر نصيب من الإنتاج، فلا غرابة من أن يضج جهاز الدولة بخيانات الموظفين وإثرائهم على حساب الممتلكات العامة، فهذا التشابه بين التجربتين في الظواهر والنتائج يدل على أن أساس التجربتين واحد وإن اختلفت الألوان والإطارات، فنعرف أن كل تجربة للتأميم تمنى بالنتائج نفسها إذا

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٣٨.
(٢) الدولة والثورة : فلاديمير لينين، دار التقدم/موسكو، (د.ت).، ص٩٨.
(٣) المصدر نفسه : ص٩٩.

كان نظام الحكم فيها يتمتع بالسلطة المطلقة كما في الماركسية، والمبرر الموضوعي لها هو تنمية الإنتاج الذي يعدّ القوة المحركة للتاريخ طبقاً للمادية التاريخية كما يؤمن قادة الماركسية[١].

ويبيّن لنا(ماندل) أحد كتّاب الماركسية كيف أَثْرت هذه الشريحة التي أشار إليها الشهيد الصدر، على حساب ممتلكات الشعب،((انها شريحة ذات امتيازات اغتصبت ممارسة وظائف الإدارة في الدولة والاقتصاد السوفيتيين، وتمنح لنفسها على أساس احتكار السلطة هذا منافع وفيرة في حقل الاستهلاك (أجور مرتفعة، منافع عينية، مخازن خاصة..الخ) ليست مالكة لوسائل الإنتاج، ولا تملك أي ضمانة للاحتفاظ بتلك المنافع أو توريثها لأولادها، إنما كل شيء مرتبط ببمارسة وظائف نوعية خاصة، انها شريحة اجتماعية متميزة من البروليتاريا تقيم سلطتها على مكاسب ثورة أكتوبر الاشتراكية))[٢].

الفرع الثالث: مرحلة الشيوعية:

وهي المرحلة الأخيرة في سلسلة المادية التاريخية والفردوس الموعود والخاتمة السعيدة للمسيرة البشرية في نبوءات الماركسية.

وتُعرّف **الشيوعية اصطلاحاً** في المفهوم الاقتصادي – بأنها مذهب اقتصادي يقوم على القضاء على الملكية الخاصة نهائياً، والتدخل الفعال للسلطة في حياة الأفراد وإخضاعهم لإشرافها وتوجيهها مادياً وفكرياً[٣].

وتمتاز هذه المرحلة عن الاشتراكية بتأميم جميع وسائل الإنتاج، ليس الإنتاج الرأسمالي فحسب بل في مجال الإنتاج بصورة عامة، ويكون هذا بالقضاء على الملكية الفردية ومحوها نهائياً من المجتمع – أي مجتمع غير طبقي – ولا توجد هنا صورتان من الملكية الاجتماعية كما في المرحلة الاشتراكية، وإنما صورة واحدة فقط هي ملكية الشعب الجماعية، ويوضح(ستالين) هذه الصورة للملكية الشيوعية، بقوله((ولا يمتاز المجتمع الشيوعي فقط بعدم وجود التعارض بين الطبقات، بل

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٢٣٩ – ٢٤١.
(٢) مدخل إلى الاشتراكية العلمية: ارنست ماندل، الناشر: اليسار الثوري/ مصر، ط/١، ١٩٧٤م، ص١٢٢.
(٣) ينظر:القاموس السياسي، بوتوماريوف، ص١٤٦، وكذلك: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٤١.

يمتاز أيضاً بزوال هذه الطبقات تماماً، فليس هناك، إذن، سوى صورة واحدة للملكية الاجتماعية، وهي ملكية الشعب الجماعية بأكمله))[١].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لتأميم جميع وسائل الإنتاج في المرحلة الشيوعية بما يأتي:

أولاً: فشل قادة التجربة الماركسية في تحقيق الفردوس الموعود – الشيوعية – وظلت هذه التجربة تتأرجح بين الاشتراكية والشيوعية، لأن اتجاهها خياليٌ يتعارض مع طبيعة الإنسان، ففي بداية الأمر اتجهت الثورة الاشتراكية اتجاهاً شيوعياً خالصاً، فقام(لينين) زعيم (البلاشفة)[*] بتأميم جميع وسائل الإنتاج حتى الصغيرة منها فأخذ الأرض من أصحابها وجرّد الفلاحين من وسائل إنتاجهم الفردية فتمردوا وأعلنوا الإضراب فنشأت المجاعة الهائلة التي هزت البلاد وأرغمت(لينين) على العدول عن تصميمه، واستمرت الاضطرابات وحدوث المجاعات حتى إضراب عام(١٩٣٢) الذي أجبر السلطة السوفيتية على التراجع عن إجراءاتها ومنح العائلة الكولخوزية(الفلاح) اقتصاداً صغيراً خاصاً به على أن ينظم هذا الفلاح إلى (التعاونيات الكولخوزية)[٢].

ويؤكد لنا(بوليتزر) وهو يشرح(المادة ٧) من الدستور السوفيتي هذا التراجع للسلطة الذي أشار إليه الشهيد الصدر،((لكل عائلة كولخوزية، عدا دخل الاقتصاد الكولخوزي المشترك الأساس، الحق بالتمتع بقطعة أرض صغيرة تملك عليها اقتصاداً خاصاً بها كبيت للسكن والأغنام المنتجة والطيور ووسائل الزراعة البسيطة، يسمح القانون إذن، باقتصاديات صغيرة للفلاحين والصنّاع اليدويين ويمنع استغلال عمل الآخرين))[٣].

ثانياً: بدل إلغاء الملكية الفردية والقضاء عليها نهائياً، لجأ قادة الماركسية إلى حل وسط يقوم على تأميم الصناعات الثقيلة والتجارة، ووسائط النقل ووضعها تحت الانحصار الحكومي مع الإبقاء

---

(١) المادية الدياليكتيكية والمادية التاريخية، ص١١.

(*) **من البلشفية:** وهذا المصطلح مأخوذ من الكلمة الروسية □□□□□□□□ ومعناها الأغلبية المتطرفة، وهو مذهب شيوعي وضعه قائد الاشتراكية (لينين) لانشقاق= =بعض من أنصاره عليه، ينظر: القاموس السياسي، بوتوماريوف، ص٧٢، وكذلك: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٢٢ – ٢٣.

(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٢٤٧–٢٤٨.

(٣) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص٩١.

على الصناعات والتجارات الصغيرة بيد أصحابها، لأن هذا التأميم المطلق يتعارض مع الطبيعة الإنسانية فأخذ الأفراد يتكاسلون عن أداء وظائفهم ويتهربون من واجباتهم الاجتماعية، فلماذا يتعب الفرد نفسه ويجدّ مادامت النتيجة في حسابه واحدة في حالتي النشاط والكسل؟ فلماذا إذن يوفر السعادة والراحة لغيره بتعبه وجهده وعصارة حياته مادام لا يعتقد بقيمة من قيم الحياة إلا القيم المادية الخالصة[1].

ويذكر(ماندل) ما أشار إليه الشهيد الصدر وهو يتحدث عن الصعوبات التي واجهت هذا النوع من التأميم بعد ثورة أكتوبر في روسيا، مبرراً إياها بتخلف أفراد الشعب، فيقول((وهكذا تم الانتقال سريعاً من إرساء الرقابة العمالية إلى تأميم المصارف والمعامل الكبرى ووسائط النقل، وسرعان ما أصبحت كل وسائل الإنتاج – ما خلا تلك العائدة إلى الفلاحين وصغار الحرفيين – بيد أيدي الشعب، كان على تنظيم اقتصاد قائم على الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج أن يصطدم حتماً بالعديد من الصعوبات في بلد شديد التخلف))[2].

ثالثاً: بررت الماركسية القصد من هذا التأميم بالقضاء على الرأسمالية ليختم بذلك الصراع الطبقي، ويغلق به شتى أنواع الاستغلال وأساليب تكنيز الفرد لماله وتضخيم ثروته إشباعاً لجشعه وتحقيقاً لمصلحته الشخصية، ليكون الشعب بعد ذلك طبقة واحدة – مجتمع غير طبقي – ولكن حين اصطدم قادة الشيوعية بعدم القدرة على تطبيقه تذرعوا بأن تطبيقه يحتاج إلى ((تطوير الإنسانية في أفكارها ودوافعها ونزعاتها، زاعمين: ان الإنسان سوف يأتي عليه اليوم الذي تموت في نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيى فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكر إلا في المصلحة الاجتماعية، ولا يندفع إلا في سبيلها))[3].

ويؤكد(لينين) ضرورة ما ذكره الشهيد الصدر، وانه لا يتحقق بمعجزة وإنما عن طريق تنشئة الأفراد تحت رعاية السلطة الحاكمة ولا يتحقق المراد إلا بمدة طويلة من الزمن حتى يتخلص هؤلاء

---

(١) ينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٥٦.
(٢) مدخل إلى الاشتراكية العلمية: مصدر سابق، ص١١٧.
(٣) المدرسة الإسلامية: محمد باقر الصدر، تحقيق: اللجنة التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم ، ط/٢، ١٤٢٤هـ، ص٥٥ – ٥٦.

الأفراد – البروليتاريا – من نوازعهم وعاداتهم (البرجوازية)[*]، فيقول((لا يمكن بناء الشيوعية بمواد أخرى غير المواد البشرية التي أوجدتها الرأسمالية، فلا ينبغي طرد المثقفين البرجوازيين وإبادتهم، انما ينبغي أيضاً إعادة تنشئة البروليتاريا أنفسهم وذلك في نضال مديد وعلى أساس ديكتاتورية البروليتاريا، فالبروليتاريا أنفسهم لا يتركون أوهامهم البرجوازية الصغيرة فوراً ولا بمعجزة ولا بحكم مريم العذراء ولا بأمر أو شعار ولا بقرار أو مرسوم وإنما بنضال جماهيري طويل مديد عسير.. ان نعيد تنشئة الملايين من الفلاحين، وذي الاستثمارات الصغيرة، ومئات الألوف من الموظفين، والمثقفين البرجوازيين، وان نخضعهم جميعاً للدولة البروليتارية وللقيادة البروليتارية، ونتغلب على عاداتهم وتقاليدهم البرجوازية))[1].

المطلب الثاني

المذهـــب الاقتصـادي الرأسمالـــــي

قبل الدخول في تفاصيل هذا المطلب، ينبغي أن نعرف معنى**(الرأسمالية)** في المفهوم الاقتصادي، ومعنى**(الإنتاج)** عند الرأسمالية.

(*) البرجوازية: استخدم الماركسيون هذه الكلمة بمعنى الطبقة الرأسمالية المستغلة التي تملك وسائل الإنتاج وتستولي على قوة العمل الفائضة للعامل. ينظر: القاموس السياسي، ص٧٤.

(١) مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية: لينين، مطبعة يسار سينا،(د.ت)، ص٨٢ – ٨٤، سحب من الانترنت، العنوان الالكتروني www.pdffactory.com وينظر: أسس اللينينية، ستالين، ص٢٢.

فالرأسمالية: هي((نظام اقتصادي يقوم على الملكية الخاصة لموارد الثروة، أي تملك الأفراد وسائل الإنتاج فيه، كالأرض والمشروعات الصناعية والتجارية، ويكون الإنتاج فيه لمصلحة هؤلاء المّلاك، وتعتمد الرأسمالية على الملكية الفردية وعلى السوق الحر وعلى الإنتاج من أجل الربح))[١].

أما الإنتاج في الذهب الاقتصادي الرأسمالي: فهو أوجه النشاط التي يبذلها الإنسان عادةً في مشروعه الخاص بالتعاون من الطبيعة ورأس المال والتنظيم لإيجاد السلع المادية والخدمات لإشباع حاجاته[٢].

وهناك نوعان من الإنتاج الرأسمالي:

الإنتاج المباشر: ويكون نتيجة للتعاون بين عمل الإنسان والطبيعة لإنتاج سلع استهلاكية مثل(الخبز، والملابس) لإشباع حاجته من الطعام والكساء[٣].

الإنتاج غير المباشر: وهو قيام الإنسان بإنتاج السلع الرأسمالية أو الإنتاجية – وهي ألالآت والمعدات – التي تستعمل في الصناعة وتسمى أيضاً(سلع التصنيع) وهي تشبع حاجات الإنسان بصورة غير مباشرة عن طريق استخدامها لإنتاج السلع الاستهلاكية[٤].

أما التوزيع: هو((توزيع الدخل القومي بين عناصر الإنتاج التي تشترك في خلق هذا الدخل.. على هيئة فائدة وربح وريع وأجور))[٥]، ويسمى هذا(بالتوزيع الوظيفي) ويعنى بدخول مالكي عناصر الإنتاج، وهناك أيضاً(التوزيع الشخصي)[٦] الذي يعنى بدخل (أجور العمال) من الدخل القومي.

ويلحظ على كلا التوزيعين أن الرأسمالية تهتم بتوزيع – الثروة المنتجة – على أصحاب عناصر الإنتاج تاركةً مصير توزيع(الثروة الأولية) بيد أفراد المجتمع أنفسهم ضمن نطاق الحرية الاقتصادية الممنوحة لهم.

---

(١) معجم المصطلحات الاقتصادية: ص٣١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٣٤.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٠.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩.
(٥) المصدر نفسه : ص٧٠.
(٦) ينظر: الإسلام والاقتصاد : د. عبد الهادي النجار، ص٦٣ – ٦٤.

ويبيّن الشهيد الصدر أوجه النشاط التي يبذلها الإنسان بالتعاون من الطبيعة وغيرها – الإنتاج الرأسمالي– ، فيقول((معناه المذهبي ان تكون ملكية مالٍ سابقٍ أساساً للكسب بصورةٍ منفصلةٍ عن أي عمل.. ويشمل ذلك حالة كون المال السابق نقداً أو أرضاً أو وسيلة إنتاج))[1].

ومما تقدم يتضح أن الرأسمالية تحترم الملكية الفردية وتقدسها، وعلى هذا فإنها تترك مصير توزيع مصادر الثروة – ما قبل الإنتاج – بيد الأفراد أنفسهم موفرة لجميع الأفراد الحرية في المجال العملي لتحقيق المصلحة العامة والرفاه الاجتماعي، من خلال سعي الأفراد لتحقيق مصالحهم الخاصة، إيماناً بنظرية (اليد الخفية) التي أوجدها (آدم سميث).

وتتلخص هذه النظرية – بأن أفعال الفرد الناتجة عن مصلحته الخاصة تؤدي بطريقة ما منفعة اجتماعية شاملة – كما أنها ترى أن تحقيق الأفراد للمصلحة العامة يكون عن غير قصد منهم لذلك، كما أن سعيهم هذا لكسب منافعهم الخاصة يكون على وفق ما أسماه بـ(اليد الخفية) ليتحقق التوزيع العادل للثروة بين جميع الأفراد، يقول ((الغني لا يستهلك أكثر من الفقير إلا قليلاً، وعلى الرغم مما في طبعه من أنانية وجشع.. فانه يتقاسم مع الفقير كل ما تتمخض عنه التحسينات التي يبدعها، ان أمثال هذا الغني يتحركون وفقاً لإرشادات يد خفية لتحقق التوزيع نفسه تقريباً لضروريات الحياة، الذي كان ليتحقق لو كانت الأرض مقسمة إلى حصص متساوية فيما بين كل سكانها، وبهذا فأنهم يعززون مصلحة المجتمع دون نية لفعل ذلك أو دراية بأنهم يعززونها، ويوفرون الوسائل اللازمة لتكاثر بني البشر))[2].

ويلحظ الباحث على كلام (آدم سميث) في اليد الخفية ، أن الأغنياء فقط هم الذين تحركهم اليد الخفية، فيحققون مصلحة المجتمع، ولم يلتفت (آدم سميث) إلى أن مصلحة المجتمع وسعادته لا تكون ما لم يسعَ جميع أفراده لتحقيق ذلك.

---

(١) الإسلام يقود الحياة: مصدر سابق، ص٧١.

(٢) نظرية المشاعر الأخلاقية: آدم سميث، ترجمة: سمية ممدوح الشامي، معهد الدراسات الإستراتيجية/ بيروت، (د.ط)، ٢٠٠٩م ، ج/٤ ، ص١٨٤ – ١٨٥، وكذلك ينظر: فكرة (اليد الخفية) في كل من، آدم سميث حياته وأفكاره: بوكان، ص٢٧ – ٢٩، ودليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي: البلاوي، ص٥٩.

وبناء على ما تقدم فإن الرأسمالية كما يبيّن أحد كتّابها(كارل هس) تسمح للأفراد بامتلاك أي شيء صغيراً كان أو كبيراً، ما لم يضر بحرية الآخرين، لأنها ((نظام يعتبر الملكية الخاصة من الحقوق الإنسانية الأساسية، أي حق الفرد في امتلاك الأشياء من كل نوع، سواء كانت أرضاً أو متجراً صغيراً أو مشروعاً ضخماً.. طالما أن ذلك لا يحرم شخصاً آخر من الحرية ذاتها))[١].

فتقوم الرأسمالية بفتح المجال للأفراد بالتنافس الحر بين مختلف مشاريع العمل والإنتاج ولا تقوم الدولة في المجتمع الرأسمالي إلا بحماية الملكيات الخاصة للأفراد من الاعتداء ولا تتدخل في الحياة الاقتصادية إلا عند الضرورة، فان((المجتمع تسود فيه المنافسة، ليس في داخل البلد الواحد وإنما كذلك على مستوى الاقتصاد الدولي، في هذا المجتمع لا تقوم الدولة إلا بدور الدولة الحارسة التي تقتصر وظيفتها على الحفاظ على النظام العام من خلال حماية الملكية الفردية ضد كل عدوان داخلي أو خارجي دون التدخل في الحياة الاقتصادية للمجتمع إلا في المجالات التي يحجم عنها رأس المال الفردي))[٢].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لهذا التوزيع للثروة على أساس الملكية الفردية بما يأتي:

أولاً: إن إيمان الرأسمالية بالتوافق بين المصالح الفردية والمصالح العامة أصبح مدعاة للسخرية منه إلى القبول، لما ضج به تاريخها من الكوارث والفجائع التي قل نظيرها في التاريخ، والتعارض بين هذه المصالح العامة والخاصة، وامتلأ كيان المجتمع بألوان من الظلم والاستهتار والجشع والطمع نتيجة الاستغناء عن القيم الروحية والخلقية، نستطيع أن نعرف ذلك ((من خلال التاريخ التطبيقي للرأسمالية جنايات هذه الحرية الرأسمالية، التي رفضت كل التحديدات الخلقية والروحية وآثارها الخطيرة: في مجرى الحياة الاقتصادية أولاً، وفي المحتوى الروحي للمجتمع ثانياً، وفي علاقات المجتمع الرأسمالي بغيره من المجتمعات ثالثاً))[٣].

---

(١) الرأسمالية للفتيان: كارل هس، ترجمة: هشام عبدالله، مراجعة: د. محمد ياغي، الناشر: دار الفارس/عمان، ط/١، ١٩٩٦م، ص١٨.

(٢) مبادئ الاقتصاد السياسي: د. محمد دويدار، مطبعة التوني/الإسكندرية، (د.ط)، ١٩٩٣م، ص١٥٧، وينظر: الرأسمالية للفتيان، ص٢٧، السياسة الاقتصادية: فون ميزس، ص٥٣ – ٥٤.

(٣) اقتصادنا: ص٢٧٤.

ثانياً: إن هذه الحرية المطلقة ليست إلا سلاحاً بيد الأقوياء يشق لهم الطريق إلى امتلاك الثروة على حساب اخوانهم الفقراء، ماداموا متفاوتين في المواهب الفكرية والجسدية والفرص الطبيعية فمن الطبيعي أن تختلف درجاتهم للاستفادة من هذه الحرية، وهذا الاختلاف المحتوم بينهم تصبح الحرية التعبير القانوني عن حق القوي في كل شيء، ويفقد بذلك الضعفاء كل ضمان لوجودهم وكرامتهم في الحياة ويبقون تحت رحمة منافسيهم الأقوياء الذين لا يعرفون إلا مصالحهم الخاصة وليست لحرياتهم حدود من القيم الروحية والخلقية(١).

ثالثاً: نتيجة لهذه الحرية الرأسمالية هُدرت كرامة الإنسان وبات سلعة خاضعة لقوانين العرض والطلب ومن ثم رهن للقانون الحديدي للأجور، فإذا زادت الكمية المعروضة من الأيدي العاملة انخفض سعرها لأن مالك وسائل الإنتاج يعدّها فرصة لتحقيق سعادته على شقاء الآخرين، فيهبط أجورهم إلى حد قد لا يستطيع أحدهم معها حفظ كرامته وإشباع بعض ضروراته، أو يقذف بعدد كبير منهم إلى خارج ميدان العمل يعانون آلام الموت جوعاً لا لشيء إلا لأنه يحظى بحرية غير محدودة(٢).

رابعاً: في هذا المجتمع – الرأسمالي – تتلاشى بشكل عام مشاعر الخير والإحسان وتسود مفاهيم الأنانية والطمع والمنافسة من أجل البقاء بدلاً عن روح التعاون والتكافل، وما نرجو من فرد يمارس حريته المطلقة؟ حتى إذا دفعته منفعته الخاصة أحياناً إلى تحقيق المنفعة العامة على انها تصب في صالحه فانه وإن أدى إلى النتيجة نفسها التي تصبو إليها القيم الروحية والخلقية من ناحية موضوعية إلا إنها لا تحقق الجانب الذاتي من تلك القيم، ولا تصنع منه إنساناً في عواطفه ودوافعه لأن الأخلاق ليست ذات قيمة موضوعية فقط، وإنما ذات قيمة ذاتية أيضاً لا تقل عن قيمتها الموضوعية في تكميل حياة الفرد(٣).

خامساً: إذا كانت الرأسمالية تزعم أن المنفعة الذاتية تضمن تحقيق المنافع العامة؟ لماذا لا تتوافق المصالح الخاصة للمجتمع الرأسمالي مع غيره من المجتمعات الأخرى؟ فان الواقع التاريخي

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٧٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٧٦.

للرأسمالية غير ذلك حيث عانت الإنسانية أهوالاً مروعة على المجتمعات الرأسمالية بسبب طريقتها الخاصة في الحياة وخوائها الخلقي والروحي، فالحرية الاقتصادية غير المؤطرة بأطر معنوية من أفتك أسلحة الإنسان بالإنسان وأفضعها تدميراً، فمن نتاج هذه الحرية مثلاً، تسابق العديد من الدول الأوربية على استعباد البشر وتسخيرهم لإنتاجها الرأسمالي، واستيراد كميات هائلة من سكان أفريقيا الآمنين وبيعهم في سوق الرقيق بعد ترويعهم من قراهم، واستمرت هذه الحالة إلى القرن التاسع عشر فقامت بريطانيا بحملة ضدها وأبرمت معاهدة دولية ترفض الاتجار بالرقيق، ولكنها في الحقيقة محاولة رأسمالية أخرى خالية من القيم الروحية والأخلاقية لأن بريطانيا استبدلتها بالاستعباد المبطن وهو أسلوب آخر مهد إلى احتلال أراضي كبيرة على الشواطئ الغربية لإفريقيا وبدأت عملية الاستعباد تجري تحت شعار الاستعمار بدلاً عن أسواق أوربا التجارية! فهل بعد ذلك يمكن للرأسمالية القول إن الحرية المطلقة يمكن أن تعمل بشكل تلقائي وبدون القيم الروحية والخلقية على تحويل سعي الفرد لتحقيق منفعته الخاصة إلى آلة تضمن تحقيق المنافع العامة للمجتمع[1].

ويؤكد الأمريكي(فيليب باربر) أحد كتاب الرأسمالية، ما أشار إليه الشهيد الصدر من قيام الإنتاج الرأسمالي على استغلال العبيد والاتجار بهم ((لقد بنيت ثروة أوربا الغازية، مهد الرأسمالية، على استغلال وإبادة الهنود.. وعلى إبادة الشعوب الساحلية لإفريقيا الغربية التي خسرت عشرين مليون شخص في ثلاثة قرون من تجارة الرقيق، أي بين ١٥١٠ و ١٨٥٠ تقريباً فقد كلفت مداخيل اقتصاد الرق، التي كانت تمثل بالنسبة للدول الأوربية الكبرى، ما يزيد عن نصف أرباح التصدير))[2].

وكذلك يؤكد لنا(باربر) ما ذكره الشهيد الصدر من خواء الرأسمالية من القيم الأخلاقية بسبب طريقتها الخاصة في الحياة من أجل الربح، فيقول ((يجب أن نقول وان نكرر دون خشية ان جملة وقائع لا تُدحض تبين ان الرأسمالية الوليدة لم تستنزف دم شعوب أوربا وحدها، فقد بنت صعودها على ركام بشري دموي فعلاً، لم يعرف التاريخ له مثيلاً قط:عشرون مليوناً من الهنود الأمريكيين

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٢٧٧ – ٢٧٨.
(٢) الكتاب الأسود للرأسمالية: مجموعة من المؤلفين، ترجمة: د. أنطوان حمصي، دار الطليعة الجديدة/سوريا، ط/١، ٢٠٠٦م، ص٢٧.

أبيدوا في ثلاثة قرون واثنا عشر مليون إفريقي قتلوا في العمل.. لإقامة نظام إجرامي لا أخلاق له وليس لديه قانون خلاف قانون الربح))[١].

ونحن لا نتفق مع (د. شبلي الملاط)[٢]، بأن الشهيد الصدر لم يولِ اهتماماً حقيقياً بأفكار ونظريات مفكري الرأسمالية أمثال(آدم سميث) و(ريكاردو)، بل قام الشهيد الصدر بتقديم مُفصّل بيّن ووافِ عن هذه النظريات فيما يتعلق بالموضوع ولاسيما فيما يتعلق بنظرية(اليد الخفية) [٣] لـ(آدم سميث)، ونظرية(القيمة التبادلية) [٤] لـ(ريكاردو)، إلا أنه(قدس) لم يذكر نصوصاً لهذه النظريات عن أصحابها.

المطلب الثالث

المذهـــب الاقتصـــادي الإســـلامي

الإنتـاج فـي الاقتصـاد الإسـلامي: هو((العملية التي يصنع الناس من خلالها ما يحتاجونه وينتفعون به من خيرات مادية إما في شكل وسائل الإنتاج، أو في شكل حاجات الاستهلاك الشخصي الضرورية لوجودهم))[٥].

ويعرّفه الشهيد الصدر ((بأنه عملية تطوير الطبيعة إلى شكل أفضل بالنسبة إلى حاجات الفرد))[٦].

---

(١) الكتاب الأسود للرأسمالية: مصدر سابق، ص٣٣.
(٢) ينظر: تجديد الفقه الإسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم: الملاط، ص١٩٥.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص٢٧١ – ٢٧٤.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٨٦ – ١٩٢.
(٥) دراسات في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي: جاسم محمد شهاب البجاري، مطبعة الجمهور/الموصل، ١٩٩٠م، ص١٠٢، كذلك ينظر، نفس المعنى بصيغة أخرى، مقدمة في الاقتصاد الإسلامي: رياض صالح عودة، ص٢٥١.
(٦) اقتصادنا: ص٦٨٠.

ويبيّن (قدس) أن الطبيعة – مصادر الإنتاج – تضم الأرض، والمواد الأولية، والأدوات اللازمة لإنتاج السلع المختلفة، ومن عملية التركيب بين مصادر الإنتاج ينتجُ ما يسمى(السلع المنتجة) وهو ما يظفر بهِ الإنسان من متاع وسلع[١].

والتوزيع في المذهب الاقتصادي الإسلامي كما يُعرّفه الشهيد الصدر – بأنه التقسيم الإسلامي العادل للثروة على أفراد المجتمع سواء كانت هذه الثروة أولية أو منتجة (سلع)[٢]

ويُعدّ توزيع الثروة الطبيعية(مصادر الإنتاج) العامل المميز للمذهب الاقتصادي الإسلامي عن المذاهب الاقتصادية الوضعية، لأنه يؤثر في توزيع ما بعد الإنتاج، ويعود الفضل في كشف هذا التوزيع إلى الشهيد الصدر، وقد أشار الدكتور(رفيق المصري) إلى السبق العلمي للشهيد الصدر في بحث توزيع الأرض والثروات الطبيعية والذي عتمت عليه كتب الاقتصاد الوضعي تعتيماً تاماً[٣]، أشار والدكتور(نزيه الحسن) إلى تميز الشهيد الصدر بالأصالة في اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام وطرحه مسائل لم تكن معروفة من قبل كتوزيع ما قبل الإنتاج[٤].

والإسلام يرفض كلا الموقفين، الماركسي القائم على الملكية العامة، والرأسمالي المعتمد على الملكية الخاصة في توزيع الثروة، ويتخذ موقفاً ثابتاً قائماً على أساس سنّ الملكية المتعددة الأشكال أو الملكية المزدوجة.

ويبيّن(قدس) أن الإسلام يلبي حاجات الفرد عن طريق(الملكية الخاصة)[*]، وبـ(الملكية العامة)[**] يلبي حاجات المجتمع ككل، وفي حالة عجز الفرد عن إشباع حاجاته لسبب قاهر لعجز

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٣٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٤٣٣ – ٤٣٤.
(٣) ينظر: أصول الاقتصاد الإسلامي، ص١٦٤.
(٤) ينظر: السيد محمد باقر الصدر دراسة في المنهج، مصدر سابق، ص٤٠.
(*) **الملكية الخاصة:** ويقصد بها الشهيد الصدر، اختصاص الفرد أو وجهه محددة النطاق بمال معين يجعل له الحق مبدئياً من منع غيره من الانتفاع به بأي شكل من الأشكال ، ينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٧٠. واقتصادنا، هامش ص٤٣٤.
(**) **الملكية العامة:** وهي تملك الأمة أو الناس جميعاً لمال من الأموال، أي ما يقابل الملكية الخاصة، ينظر: الإسلام يقود الحياة،ص٧٠، واقتصادنا، هامش ص٤٣٤.

أو ضعف وغيره يقوم ولي الأمر بإشباع حاجاته والارتقاء بمستواه المعيشي إلى مستوى الرفاه العام للمجتمع عن طريق (ملكية الدولة)(***) [1].

وقسّم الشهيد الصدر المصادر الطبيعية للإنتاج على النحو الآتي:

أولاً– الأرض: وهي أهم الثروات الطبيعية والتي لا يمكن للإنسان أن يمارس أي لون من الإنتاج من دونها.

ثانياً– المواد الأولية: وهي مختلف أنواع المعادن التي تحتويها الطبقة اليابسة من الأرض.

ثالثاً– المياه الطبيعية: وهي شرط من شروط الحياة المادية للإنسان، وتقوم بدور خطير في الإنتاج الزراعي والمواصلات.

رابعاً– بقية ثروات الطبيعة: كمحتويات البحار وآلاتها والتي تستخرج بالغوص كاللآلئ والمرجان، والتي على وجه الأرض من نبات وحيوان، والمنتشرة في الجو، كالأوكسجين والطيور، والقوة الطبيعية كانحدار الشلالات والتي يمكن تحويلها إلى طاقة كهربائية، وغيرها من الثروات[2].

وقد فصّل الشهيد الصدر في بيان استخراج نظرية تملك هذه الثروات وعملية توزيعها من البناء العلوي (الأحكام)، معتمداً على القرآن الكريم والسنة النبوية وروايات أهل البيت (عليهم السلام) وآراء كبار فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم[3]، (كأبي حنيفة (ت ١٥٠هـ)، ومالك بن أنس (ت ١٧٩هـ)، والشافعي (ت ٢٠٤هـ)، واحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، والماوردي (ت٤٥٠هـ)، والطوسي (ت ٤٦٠هـ)، وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، والحلي (ت٧٧٦هـ)، والشهيد الثاني احمد بن علي العاملي(ت ٩٦٦هـ)) وغيرهم كثير.

ونذكر من هذه الأدلة التي اعتمدها(قدس) ما تعلق بالأرض بعدّها أهم مصادر الثروة الطبيعة، وهي كما بيّن الشهيد الصدر عدة أقسام وكل قسم له نوع من الملكية حسب طريقة فتح هذه الأرض

(***) **ملكية الدولة:** ويقصد بها تملك المنصب الإلهي في الدولة الإسلامية الذي يمارسه النبي (ﷺ) أو الإمام (عليه السلام) على نحو يخول لولي الأمر التحكم في مصادر الثروة وفقاً للمصالح المسؤول عنها، ينظر: اقتصادنا، هامش ص٤٣٣.

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٤٣٩.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٤٤٠ ، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٧٧.

(٣) ينظر: اقتصادنا، ص٤٤٣ – ٥٢٣.

وانضمامها إلى دار الإسلام، (قد يكون بالجهاد من اجل الدعوة الإسلامية–الفتح بالسيف– ،أو الصلح، أو بالاستجابة السلمية) ، وكذلك تبعا للحالة التي كانت تسودها حين أصبحت أرضا إسلامية، وقد فصّل (قدس) في بيان هذه الأقسام وفروعها[١].

لذا سنكتفي بالفرعين الأولين من القسم الأول،**الأرض التي أصبحت إسلامية بالسيف:**

الفرع الأول: الأرض العامرة بشرياً حال الفتح الإسلامي لها.

وهي الأرض التي عمرّها أهلها وبذلوا جهدا في سبيل استثمارها سواء كان ذلك للزراعة أو لمنافع أخرى، ودخلت الإسلام نتيجة الجهاد في سبيل الدعوة، فهي ملكية عامة لجميع أفراد المسلمين من وجد منهم ومن لم يوجد[٢].

ومن أدلة ملكيتها العامة:

١–عن الحلبي قال سئل الإمام الصادق (عليه السلام) عن (السواد)[*] ما منزلته ؟ قال((هو الجميع المسلمين لمن هو اليوم ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم ولمن لم يخلق بعد))[٣].

٢–وعن الإمام علي بن موسى الرضا(عليه السلام) انه سُئل عن شراء الأرض من(أرض الخراج)[*]، فقال:((ومن يبيع ذلك وهي أرض المسلمين))[٤].

٣–ما نقله (الماوردي) عن الإمام مالك:((الأرض المفتوحة وقفا على المسلمين منذ فتحها، ولا يجوز تقسيمها بين الغانمين))[٥].

٤–ما نقلة (النجفي) من إجماع فقهاء الأمامية، وأنهم ((متفقون على تطبيق مبدأ الملكية العامة على الأرض المعمورة حال الفتح))[١].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٤٤١–٤٤٢ .
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٤٤٢ .
(*) **السواد:** هي ارض العراق سميت بذلك لكثرة خضرنها وزرعها، ينظر: تاج العروس،ج/٣٧٥ ، مادة (سود).
(٣) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي(ت٤٦٠ هـ) ، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية/ طهران ، (د.ط) ،١٣٩٠هـ ،ج/٣، ص١٠٩.
(*) **ارض الخراج:** هي الأرض التي فتحها المسلمون بالسيف، وسميت بذلك لان من يستثمرها يتقاضى منه الإمام أجرة تسمى(الخراج)، ينظر: اقتصادنا، ص٤٤٤ .
(٤) الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:مصدر سابق،ج/٣، ص١٠٩.
(٥) الأحكام السلطانية والولايات الدينية: علي بن محمد بن حبيب الماوردي (ت٤٥٠ هـ)، تحقيق: فهمي السرجاني، المطبعة التوفيقية/ مصر، ط/١،(د.ت)،ص١٣٢.

الفرع الثاني: الأرض الميتة حال الفتح الإسلامي.

هي الأرض التي لم تكن عامرة بشرياً ولا طبيعياً عند دخولها الإسلام فتكون ملكا للإمام – ملكية الدولة–[٢].

ومن أدلة ملكيتها للإمام:

١–قال تعالى :**{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ ۖ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ۖ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ}**[٣] ، والأرض الموات من الأنفال[٤].

٢–ما ورد عن الرسول (صلى الله عليه وعى اله وسلم) انه قال:((ليس للمرء إلا ما طابت به نفس إمامه))[٥].

٣– ما ورد عن الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام) قال:((إن للقائم بأمور المسلمين الأنفال التي كانت لرسول الله فان الله عز وجل قال:**{يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنفَالِ ۖ قُلِ الْأَنفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ}**[٦]، فما كان لله ورسوله فهو للإمام))[٧].

٤– ما نقله (ابن حزم) عن أبي حنيفة مستدلاً بالحديث النبوي السابق قوله ((لا تكون الأرض لمن أحياها إلا بإذن الإمام له في ذلك))[٨] .

وقد وصف الدكتور (محمد المبارك) هذا الجهد الكبير من الشهيد الصدر في استخراج النظرية الاقتصادية من الأحكام الشرعية، بأنه ((أول محاولة علمية فريدة من نوعها لاستخراج نظرية الإسلام

---

(١) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام : محمد بن الحسن النجفي (ت١٢٦٦ هـ)، تحقيق وتعليق:عباس القوجاني، مطبعة الحيدري، نشر: دار الكتب الإسلامية/ طهران ، ط/٣ ، ١٣٦٢ هـ ،ج/١٣، ص١٥٧.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٤٥٧ .
(٣) سورة الأنفال : جزء من الآية/١.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص٤٥٨ .
(٥) صحيح مسلم : مصدر سابق ،ج/٥، ص١٤٦.
(٦) سورة الأنفال: جزء من الآية/١.
(٧) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: محمد بن الحسن الحر العاملي(ت١١٠٤ هـ)، تحقيق:عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ط/٥ ، ١٤٣٠هـ – ١٩٨٣م ،ج/٦، ص٣٧٠.
(٨) المحلّى: لأبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦ هـ)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار الفكر/ بيروت،(د.ت) ،ج/٨، ص٢٣٣ .

الاقتصادية من أحكام الشريعة الإسلامية من خلال استعراضها استعراضاً تفصيلياً بطريقة جمع فيها بين الأصالة الفقهية ومفاهيم علم الاقتصاد ومصطلحاته))[1].

والذي يهمنا ويدخل ضمن إطار بحثنا ليس هذا البناء العلوي، وإنما الجانب النظري منه –أي القاعدة والتعميمات النظرية– التي تقوم على أساس هذا البناء العلوي وترتكز على ذلك الحشد من الأحكام التي استعرضها الشهيد الصدر واستخلص منها الناحية المذهبية للاقتصاد الإسلامي في عملية التوزيع، وسنحاول أيجاز هذا الجانب بما لا يخل بتحقيق هذا المطلب، لذا سيكون هذا المطلب على أربعة فروع:

الفرع الأول: الجانب السلبي من النظريــة.

الفرع الثاني: الجانب الإيجابي من النظرية.

الفرع الثالث: تقييم العمل في النظريــة.

الفرع الرابع: ضريبــة الطسـق.

الفرع الأول– الجانب السلبي من النظرية:

يرى الشهيد الصدر عدم وجود حقوق وملكيات للأفراد ابتدائية في مصادر الثروة الطبيعية بدون عمل[2].

والبناء العلوي لهذه القاعدة ما يأتي[3]:

١– ألغى الإسلام الحمى، ونفى أي حق خاص للفرد في الأرض على أساس السيطرة والقوة.

---

(١) نظام الإسلام الاقتصادي: د. محمد المبارك، مطبعة سبهر/إيران، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م، ص٢٥.

(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٥٢٨.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٢٨ – ٥٢٩.

٢- إذا أقطع ولي الأمر أرضاً لفرد، اكتسب الفرد بموجبه حق العمل فيها فقط دون أي حق آخر ما لم يستمر بالعمل فيها ورعايتها.

٣-لا تملك المياه الطبيعية المكشوفة كالبحار والأنهار، ولا الينابيع والجذور العميقة للمنجم ملكية خاصة ولا يوجد لأي فرد حق خاص فيها، أما إذا زاد الماء الطبيعي ودخل في أملاك حد الأفراد واجتمع دون أن(يحوزه)[*1] بعمل خاص، لم يملكه.

٤-إذا لم ينفق الفرد جهداً في الصيد، بل دخل الحيوان في سيطرته لم يملكه، كذلك بقية الثروات الطبيعية الأخرى فمجرد دخولها في سيطرة الفرد دون عمل لا يبرر تملكها.

ويستنتج الشهيد الصدر من هذا البناء العلوي ونظائره من مجموعة الأحكام التي استعرضها، التي أشرنا إليها سابقاً، آن لا(حقوق خاصة)[**] للأفراد في الثروات الطبيعية الخام ما لم تكن انعكاساً لعمل خاص فيها يميزه عن غيره، فلا يختص الفرد بأرض إذا لم يحيها، ولا بعين ماء ما لم يستنبطها، ولا بمعدن إذا لم يكشف عنه، ولا بأي ثروة في وجه الأرض أو في الجو إلا إذا حازها وكانت مقترنة بعمل خاص، إلا أن هذا العمل الذي عُدّ المبرر الوحيد لاكتساب الحقوق الخاصة بصورة ابتدائية في ثروة طبيعية يختلف مفهومه النظري بحسب اختلاف نوع الثروة وطبيعتها، فما يُعد عملاً إلى بعض الثروات الطبيعية وسبباً لقيام الحقوق الخاصة فيها، لا يُعد كذلك بالنسبة إلى نوع آخر فيها[٢].

والجانب الإيجابي من النظرية الذي سنبينه آنفاً سيحدد لنا مفهومها عن العمل ومعيارها في منح صفة العمل على الجهود المتنوعة التي يمارسها الإنسان في ميادين الطبيعة وثرواتها.

الفرع الثاني- الجانب الإيجابي من النظرية:

(*) **من الحوز والحيازة**: هي كل شيء ضمه الإنسان لنفسه واحتازهُ إليه، وأصل كل شيء حوزته، ينظر: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، د. محمد عمارة، ص١٨٢، حرف الحاء.

(**) **الحق الخاص:** يقصد به الشهيد الصدر، هو درجة من اختصاص الفرد بالمال يختلف عن درجة الملكية الخاصة له، فهي شرعاً اختصاص مباشر بالمال، أما الحق الخاص ناتج عن اختصاص آخر كالإحياء للأرض وتابع له في استمراره، وللمالك الحق في حرمان غيره من الاستفادة بملكه بينما الحق الخاص لا يؤدي إلى هذه النتيجة بل يبقى للغير الانتفاع من المال بشكل تنظمه الشريعة، ينظر: اقتصادنا، هامش ص٤٣٤.

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٥٢٩-٥٣٠.

ويرى الشهيد الصدر أن هذا الجانب يوازي أخاه السابق من النظرية ويكمله، بينما كان الأول يرفض أي حق ابتدائي في الثروة بدون عمل، يؤمن الثاني بأن العمل أساس مشروع في قيام الحقوق والملكيات الخاصة في الثروات الطبيعية[١].

والبناء العلوي لهذه القاعدة ما يأتي[٢]:

١- كما في الحديث، ((من أحيا أرضاً فهي له))[٣].

٢- من حفر معدناً حتى كشفه كان أحق به، وملك الكمية التي كشفها بالحفر وما إليها من مواد، وكذلك عين الماء من كشفها بالحفر فهو أحق بها.

٣- إذا حاز الفرد الماء من النهر باغترافه، وكذلك الحيوان النافر بالصيد، والحجر الطبيعي بنقله، والخشب بالاحتطاب، ملكه بالحيازة.

ويستنتج الشهيد الصدر من هذا البناء العلوي ونظائره من مجموعة الأحكام الشرعية التي استعرضها سابقاً، أن العمل هو أساس الملكيات الخاصة والحقوق في الثروات الطبيعية، وهناك عنصر ثابت في هذه القاعدة وعنصران متغيران يختلفان باختلاف أنواع الثروة وأقسامها، والعنصر الثابت هو: تعلق الحق الخاص للفرد في الثروة الطبيعية بالعمل وبدونه ينتفي هذا الحق، أما العنصران المتغيران فهما: نوع العمل، ونوع الحقوق الخاصة التي يخلقها العمل، فيختلف بعضها عن بعض في نوع العمل الذي جعلته أساساً للحق الخاص، فمثلاً حينما لا يُعد حيازة الأرض عملاً، يُعد كذلك في حيازة الحجر من الصحراء ومبرراً كافياً لتملكه، وكذلك نلحظ عندما يكون الإحياء بالنسبة إلى الأرض والمعدن عملاً، فانه لا يمكّن الفرد من تملكها ولا يمنحه حق خاص في رقبتهما، وإنما يكون بموجبهما أولى من غيره بالاستفادة منهما، في حين نجد حيازة الماء من النهر والحجر من الصحراء يكفي شرعاً ليكون سبباً لاكتساب الأولوية بالاستفادة منهما ولتملكهما ملكية خاصة[٤].

---

(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٣٠ .
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٥٣٠ – ٥٣١، وينظر: الإسلام يقود الحياة ، ص٨٠.
(٤) الفروع من الكافي: لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني(ت ٣٢٩/٣٢٨هـ)، صححه وعلق عليه: علي اكبر الغفاري، مطبعة الحيدري/ قم، ط/٢ ، ١٣٦٣هـ ، ج/٥، ص٢٧٩.
(٤) ينظر: اقتصادنا ، ص٥٣١ – ٥٣٣.

وتحديد هذا الاختلاف في الأحكام بشأن عمل الفرد ونوع الحقوق المترتبة عليه يتوقف على تحديد الجانب الثالث من النظرية الذي يبين الأساس العام لتقييم العمل في النظرية الإسلامية، والذي سيتكفل به الفرع الآتي.

ويرى الباحث أن تسمية الشهيد الصدر(قدس) للجانب الأول من النظرية بـ(السلبي)، يوحي بالضرر وعدم تحقق المنفعة للأفراد وقطعاً أن الشهيد الصدر لا يعني ذلك، لان النظرية الاقتصادية الإسلامية في أحكامها وقواعدها كلها خير ومصلحة للبشر، وبما أن (العمل)هو أساس الحقوق الابتدائية في هذا الجانب وانه أساس الحقوق والملكيات الخاصة في الجانب (الايجابي)، لذا يرى الباحث للتخلص من هذا الإيحاء بتسمية هذا الجانب من النظرية (السلبي) بجانب (العمل شرط الحقوق الابتدائية)، وبالجانب الآخر(الإيجابي) بجانب (العمل شرط الحقوق والملكيات الخاصة).

الفرع الثالث- تقييم العمل في النظرية:

يرى الشهيد الصدر أن النظرية الإسلامية ميزت بين نوعين من العمل، أحدهما: الاحتكار والاستئثار، والآخر: الانتفاع والاستثمار،والنظرية الإسلامية لا تُعد النوع الأول سبباً كافياً للحقوق الخاصة في الثروة الطبيعية لأن هذه الأعمال تقوم على القوة ولا تحقق نفعاً أو استثماراً، أما أعمال الانتفاع والاستثمار فتُعد سبباً كافياً ومصدراً للحقوق الخاصة، ولكي يكون العمل من النوع الأخير يشترط فيه(قدس) أن يكون العمل اقتصادياً وأن يخلق منفعة جديدة أي أن يتصف بكليهما معاً[1]، وعليه سنبيّن هذا الفرع على محورين:

المحور الأول: أن يكون العمل اقتصادياً.

المحور الثاني: أن يخلق العمل فرصة جديدة.

المحور الأول- أن يكون العمل اقتصادياً:

أحياناً يكون العمل الذي يقوم به الفرد اقتصادياً ويحقق نفعاً واستثماراً كحيازة الفرد لحجر من الصحراء ونقله لبناء منزل، وأحياناً يكون من مظاهر القوة والتحكم في الآخرين وليس عملاً اقتصادياً

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٣٧.

كحيازة الفرد لمنجم من المعدن أو الاستيلاء على عين ماء، ولكي يكون العمل ذا صفة اقتصادية يرى(قدس) انه يتوقف على طبيعة العمل الذي يؤديه الفرد وعلى نوع الثروة التي يمارسها[١]، ولكي يتضح لنا هذا المحور، سنتناوله في قسمين بحسب نوع الثروة التي يمارسها الفرد:

القسم الأول- المصادر الطبيعية للثروة:

يبيّن الشهيد الصدر أن من الأعمال ذات الصفة الاقتصادية التي يمارسها الفرد في مصادر الثروة الطبيعية، هي ممارسة الفرد للزراعة في الأرض العامرة بطبيعتها، وكذلك انتفاع الراعي من الأرض باتخاذها مرعى، وكشف الفرد عن عين ماء، وغيرها من هذه الأعمال وتبدو كلها ذات صفة اقتصادية وألواناً من الانتفاع والاستثمار لمصادر الثروة، يملك بموجبها الفرد ثمرة عمله، أما المصدر الطبيعي للثروة فإنا نعلم أن الشريعة لا تعطي الفرد دائماً الحق والملكية الخاصة في المصدر الطبيعي سواء كان أرضاً أو منجماً أو عين ماء بمجرد ممارسة الفرد فيها لأعمال الانتفاع والاستثمار، ما لم يقترن ذلك بخلق فرصة جديدة[٢].

وقارب الدكتور(عبد الوهاب الداهري) بين ما أصّله الشهيد من(تملك العامل نتيجة عمله) وبين القاعدة الرأسمالية(ان العمل أساس الملكية)، وإن جميع الأشياء يمكن ملكيتها بالعمل فمادام الفرد يملك عمله فمن الطبيعي أن يملك ما خرج به عمله[٣].

ويبدو أن الدكتور (الداهري) التبس عليه الأمر ولم يفرّق بين قول الإسلام وبين ما تقول به الرأسمالية، فهما وإن اشتركا في أن العمل أساس الملكية، إلا أن النظرية الإسلامية تختلف عن الرأسمالية، ولنوضح ذلك بمثال إحياء الفرد لأرض ميتة، فإن الفرد كما تؤمن الرأسمالية يملك الزرع والأرض معاً، إلا أن الفرد في الإسلام كما بين الشهيد الصدر يملك الزرع والفرصة الجديدة التي خلقها في الأرض – الإحياء – وبذلك يزول اختصاصه بهذه الأرض بمجرد زوال فرصة (الإحياء)، وسيتكفل القسم الأول من المحور الثاني برفع هذا اللبس.

القسم الثاني- الثروة المنقولة:

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٥٤٣.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٥٣٩ـ٥٤٠.
(٣) ينظر: اقتصاديات الإصلاح الزراعي، عبد الوهاب الداهري، ص٩٩.

ومن هذه الأعمال ذات الصفة الاقتصادية التي يمارسها الفرد في الثروة المنقولة كما بيّن (قدس) حيازة الخشب باحتطابه من الغابة، وحيازة الماء باغترافه من النهر ونقله إلى كوزه، والحجر بنقله من الصحراء لبناء منزل، والحيوان النافر بالصيد، كل هذه الأعمال وغيرها تسمح للفرد بتملك ما حصل عليه من خشب وماء وحجر وحيوان بالحيازة، لأنها ليست من أعمال القوة والاستئثار وإنما هي بطبيعتها أعمال اقتصادية من ألوان الانتفاع والاستثمار يمارسه الإنسان المنفرد في حياته وإن انعدم الدافع لاستعمال القوة، ولذا تُدرج حيازة الثروات التي تنقل وتحمل في أعمال الانتفاع والاستثمار[1].

وبيّن الشهيد الصدر أن الحيازة بمجردها سبب أصيل ومباشر في تملك الثروات المنقولة، ومبرر هذا التملك هو حق الفرد بالانتفاع بالمال العام، فمن حق كل شخص الانتفاع بالفرصة التي هيأتها له الطبيعة بقدرة الله تعالى، كتجمع الماء بشكل بحيرة طبيعية وكانت فرصة الانتفاع بها ناجزة بدون جهد من الإنسان فلابد أن يتاح لكل فرد أن يمارس انتفاعه بتلك البحيرة، مادامت قدرة الله تعالى في الطبيعة قد وفرت عليهم الجهد وأعطتهم فرصة الانتفاع، فإذا نقل الفرد منها كمية من الماء واحتفظ به جاز له ذلك ولا يجوز لأحد منازعته فيه مادام مواصلاً لانتفاعه بهذه الثروة، فإذا تنازل عن حيازته بإهمالها أو الإعراض عنها انقطع انتفاعه بها، وسقط بسبب ذلك حقه فيها وأصبح بإمكان الآخرين الانتفاع بها[2].

المحور الثاني: أن يخلق العمل فرصة جديدة.

كذلك سيكون هذا المحور على قسمين، بحسب طبيعة الثروة التي يخلق الفرد فيها فرصة جديدة.

القسم الأول: المصادر الطبيعية للثروة:

عرفنا سابقاً أن الزارع للأرض العامرة بطبيعتها أو مستخدمها في رعي الحيوانات وتربيتها، والكاشف عن عين الماء، وغيرها لا يحق له الاختصاص بالمصدر الطبيعي للثروة وإنما يقطف ثمار عمله ويمتلك نتيجته، أما هنا فيرى الشهيد الصدر إن من حق الفرد أن يختص بالمصدر الطبيعي للثروة وامتلاك فرصته التي خلقها فيه، فإحياء أرض ميتة لا تصلح للزراعة وتوفير كل الشروط التي

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٥٤١–٥٤٢، وكذلك: الإسلام يقود الحياة، ص٨١–٨٢.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٣٩–٥٤٠.

تجعلها قابلة للإنتاج، يكون بذلك قد حقق نتيجة جديدة لم تكن موجودة قبل الإحياء وليست هذه النتيجة هي وجود الأرض ذاتها لأن الأرض لا تُخلق بعملية الإحياء، وإنما فرصة الانتفاع بالأرض واستثمارها وعليه يحق له امتلاكه لهذه الفرصة وان اختصاصه بها سيؤدي إلى منع ألآخرين من أخذ هذه الفرصة منه وتضييعها عليه، بأخذ الأرض منه والانتفاع بها بدلاً عنه ويكونون بذلك قد حرموه من فرصته التي خلقها بعمل مشروع، لأجل ذلك يكون الفرد أولى من غيره بالانتفاع بفرصته التي أنتجها(١).

وهكذا يتبيّن حق الفرد – أولويته – في الأرض التي أحياها يعود نظرياً كما يوضح(قدس) إلى عدم السماح للآخرين بقطف ثمرة عمله وتضييع فرصة الانتفاع منه، وكذلك إحياء المنجم أو عين الماء المستترة في أعماق التربة وخلق فرصة جديدة للانتفاع بها فإنه يحق له منع الآخرين إذا حاولوا انتزاع هذا المرفق منه، إلا أن هناك فرقاً بين هذه المرافق الثالث في حدود هذا المنع، يتعلق بطبيعة كل منهما، أما المنجم فقد أجاز الإسلام للآخرين الاستفادة منه بالطريقة التي لا تحرم المكتشف من فرصته التي خلقها كان يُحفر في موضع آخر من المنجم، وكذلك عين الماء بأن يستفيد الآخرون منها فيما زاد عن حاجة العامل مادامت العين غزيرة تفيض عن حاجته، أما الأرض فتختلق عن المرفقين السابقين لأن طبيعتها لا تتسع لاستثمارين في آن واحد، فلو بادر الثاني واستثمرها لانتزع من الأول الذي أحياها الفرصة التي خلقها(٢).

ولتُميّز الأرض عن غيرها من مصادر الثروة الطبيعية، فإن هناك ضريبة أخرى غير الخراج تختص بها هي (ضريبة الطسق) لابد من بيانها ليكتمل بها توزيع مصادر الثروة الطبيعية في النظرية الإسلامية، وسيكون هذا البيان متروكاً للفرع الرابع.

القسم الثاني– الثروة المنقولة:

عرفنا في القسم السابق، أن الفرد يحق له تملك ما حازه من الثروة المنقولة لغرض الانتفاع والاستثمار، إلا أن هذه الحيازة ذات دور سلبي لأنها مجرد عملية استيلاء على الثروة للنفع

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٥٤٣ – ٥٤٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٤١ – ٥٤٢.

الشخصي (خاص)، أما هنا فبيّن (قدس) إن الحيازة ذات دور إيجابي وذلك بخلق فرصة جديدة للانتفاع بها بشكل عام، أي وجود نوع آخر من العمل يشبه أعمال الإحياء في المصادر الطبيعية، كصيد الفرد لحيوان نافر فان بعمله الذي شل به مقاومة الحيوان الذي اصطاده، يكون قد خلق فرصة الانتفاع بذلك الحيوان بسبب القضاء على مقاومته، فمن الطبيعي أن يمنح الصياد حق تملك هذه الفرصة التي خلقها بعمله وحق خاص بصيده فلا يُسمح للآخرين أن يبادروا إلى الاستفادة من فرصته وحرمانه منها، فإذا زالت تلك الفرصة وانعدم أثر ذلك العمل زال حقه في الثروة، كأن يسترجع الطائر قواه ويحلق في الفضاء من جديد، فلا يبقى للصائد بعد ذلك حق في الطير وتتلاشى فرصته بهروب الطائر في الجو[١].

الفرع الرابع- ضريبة الطسق:

الطسق: فارسي معرب، وهو ما يفرض على الأرض من الضريبة[٢].

والطسق والخراج بمعنى واحد في لغة الفقهاء[٣]، في كونهما ضريبة تختص بالأرض غير أن الفرق بينهما:

الخراج: هو الضريبة التي يأخذها ولي الأمر من ريع الأرض واستثمارها[٤].

إذا كانت الأرض ملكية عامة اي- ملك لعموم المسلمين- كالأرض العامرة بشرياً قبل فتح المسلمين لها بالقوة كما عرفنا مما سبق، فمن استثمرها من أفراد المسلمين بإذن الإمام أو ولي أمر المسلمين فعليه خراجها[٥].

أما الطسق : وكما هو معلوم من الشريعة أن الأرض الموات تملك ملكية خاصة بالإحياء، ولا يدفع صاحبها الخراج إلا في بعض الحالات تصبح فيها الأرض ملكاً لعامة المسلمين، كأن يسوق

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٥٤٦-٥٥٠.
(٢) ينظر: المعجم الاقتصادي الإسلامي، الشرباصي، ص٢٧٢، حرف الطاء، وقاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، ص٣٥٢، حرف الطاء.
(٣) ينظر: الخراجيات: للكركي، ص٧٠.
(٤) ينظر: المعجم الاقتصادي الإسلامي، ص١٢٩، حرف الخاء، وكذلك: وقاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية، ص١٨٧-١٨٨، حرف الخاء.
(٥) ينظر: اقتصادنا، ص٤٤٤ .

الفرد أليها ماء الخراج اي- الأنهار التي فتحت عنوة كدجلة والفرات والنيل- فإنها تكون أرضاً خراجية كما ورد عن عدد من كبار فقهاء أهل السنة (كأبي حنيفة، وأبي يوسف القاضي، ومحمد بن الحسن الشيباني)[١].

وذهب (الشيخ الطوسي، ومحمد بحر العلوم) من الأمامية، إلى أن من أحياها يكون أولى بها ولا يملك رقبتها لأنها ملك للإمام خاصة[٢]، مستدلين بعدد من الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت(عليهم السلام) ، منها: ما ورد عن أبي عبد الله الإمام الصادق(عليهم السلام) قال:((من أحيى أرضا من المؤمنين فهي له وعليه طسقها))[٣].

ويعرّف الشيخ الطوسي الطسق: هو ما يأخذه الإمام من الفرد الذي يحيي الأرض الموات وينتفع بها[٤].

أما الشهيد الصدر فيفسره: بأنه الضريبة التي سُمح للإمام بفرضها لغرض الضمان والتوازن الاجتماعي ولحماية مصالح الأفراد الضعفاء في المجتمع، لما لهم من حق في مصادر الثروة الطبيعية[٥].

ويكيّف الشهيد الصدر مذهبياً(ضريبة الطسق) ويفسرها من الناحية النظرية على أساسين سنبينهما في محورين:

المحور الأول- على أساس النظرية العامة في التوزيع:

عرفنا أن **(الطسق)** ضريبة يفرضها الإمام على الأرض المحياة، فيرى الشهيد الصدر إذا جمعنا بين إلزام صاحب الأرض بالطسق وإلزام صاحب المنجم وعين الماء بالسماح للآخرين بالاستفادة بما زاد عن حاجته من كلا المرفقين بما لا يتعارض وحقه الخاص في المرفق، نخرج من هذا الجمع أن

(١) ينظر:الأحكام السلطانية ولولايات الدينية، مصدر سابق، ص١٣٥.
(٢) ينظر: المبسوط، للطوسي، ج/٢ ، ص٢٩ ، وبلغة الفقيه، لمحمد بحر العلوم، ص٩٨.
(٣) تهذيب الأحكام: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، مطبعة خورشيد، الناشر: دار الكتب الإسلامية/ طهران، ط/٤ ، ١٣٦٥ هـ ،ج/٧، ص١٤٧، وينظر:وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة:ج/٦، ص٣٦٣.
(٤) ينظر: المبسوط، ج/٢، ص٢٩.
(٥) ينظر: اقتصادنا، ص٥٦٣.

الشرع يسمح باستنتاج مبدأ جديد في النظرية، يعطي للجماعة حقاً عاماً بالاستفادة من المصادر الطبيعية لأنها وجدت لخدمة الإنسانية جمعاء، فقال تعالى:﴿**خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الأَرْضِ جَمِيعاً**﴾[١][٢].

ويرى (قدس) أنّ هذا الحق العام الذي بينه الشهيد الصدر لا يزول بوجود حقوق خاصة في المصادر حيث بينت الشريعة طريقة استفادة الجماعة منها بما لا يتعارض مع تلك الحقوق الخاصة، ففي المنجم أو العين يتاح للجماعة بالاستفادة بما زاد عن حاجة صاحب الحق، إلا أن طبيعة الأرض لا تسمح باستفادة فردين بها في آن واحد، ففرض هذه الضريبة ليتمكن الإمام من الإنفاق على مصالح الجماعة وليستفيدوا بوساطتها بعد منعهم من الانتفاع من الأرض مباشرةً[٣].

المحور الثاني- بصورة منفصلة عن النظرية العامة للتوزيع:

يرى الشهيد الصدر بما أن (الطسق) ضريبة تجمعها الدولة لمصلحة العدالة الاجتماعية، وأنه يُعدّ من(الأنفال)[*]، وأن الهدف من الأنفال تحقيق الضمان الاجتماعي والتوازن العام، فعقلاً تكون هذه الضريبة نابعة من النظرية العامة في العدالة الاجتماعية وما تحتويه من فروع الضمان الاجتماعي والتوازن العام[٤].

ويرى(قدس) إنما خُصت الأرض بهذه الضريبة الضخمة دون سائر مصادر الثروة الطبيعية الأخرى ((لأهميتها وخطورة دورها في الحياة الاقتصادية، فشرعت هذه الضريبة وقاية للمجتمع الإسلامي من أعراض الملكية الخاصة للأرض، التي منيت بها المجتمعات غير الإسلامية، ومقاومة لمآسي الريع العقاري التي ضج بها تاريخ الأنظمة البشرية، ودوره في إشاعة الفروق والتناقضات وتعميقها، ويشابه الطسق على هذا الأساس الخمس الذي فرض ضريبة على ما يستخرج من المعدن))[٥].

---

(١) سورة البقرة/ جزء من الآية ٢٩.
(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص٥٦١ .
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٦١ – ٥٦٢.
(*) الأنفال: ويسميها الفقهاء(فيئاً)، وهي كل ما يحصل عليه المسلمون من الأموال بدون قتال، كقطائع الملوك، والآجام، وبطون الأودية، والأرض الموات، ينظر: البيان، للطوسي،ج/٥،ص٧٢–٧٣، ومجمع البيان، للطبرسي، ح/٤، ص٤٢٤، والجامع الأحكام القران، للقرطبي،ج/٨، ص٢–٣.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص٥٦٢.
(٥) المصدر نفسه: ص٥٦٢ – ٥٦٣.

وبما أن الشهيد الصدر بصدد تأسيسه لنظرية إسلامية في توزيع الثروة، فإن العنوان (بصورة منفصلة عن النظرية العامة في التوزيع) الذي اختاره (قدس) للأساس الثاني الذي فسر به ضريبة (الطسق)، يوحي بأنه خارج عن هذه النظرية الإسلامية – غير إسلامي–، وبما أنه(قدس) يعدّ (الطسق)، ((ضريبة نابعة من النظرية العامة في العدالة الاجتماعية))[١]، فيرتأى الباحث للتخلص من هذا الإيحاء أن يكون العنوان(على أساس العدالة الاجتماعية في الإسلام).

وبعد أن تعرفنا على توزيع المصادر الطبيعية للإنتاج، يرى الباحث أن تسمية الشهيد الصدر لهذا التوزيع بـ(توزيع ما قبل الإنتاج) لا يتناسب مع التنظير – المضمون – الذي قدمه (قدس) لأن مصاديق هذا التوزيع التي ذكرها كلها عمليات إنتاج واكتسى العمل فيها طابع الإنتاج، لأنه خلق منفعة جديدة وبممارسة للطبيعة، وهذا ما يتوقف عليه مفهوم الإنتاج عند الشهيد الصدر، فيقول ((يتوقف اكتساب العمل طابع الإنتاج على خلقه المنفعة وممارسته للطبيعة بلون من الألوان))[٢].

وبذلك يندرج تحته كل عمل يمارس في مصدر طبيعي للثروة بشكل يخلق فيه فرصة الانتفاع، (فعملية إحياء الأرض الموات، والكشف عن عرق معدني، والحفر عن مياه جوفية، وحيازة الحيوان، ونقل الحجر من الصحراء لبناء منزل، واصطياد السمك)، كلها عمليات إنتاج لأنها مورست مع الطبيعة وطورتها إلى شكل أفضل بالنسبة إلى حاجات الأفراد بما يحققه لهم من منفعة فردية أو جماعية، وعليه يرتأي الباحث تسمية توزيع ما قبل الإنتاج بـ(توزيع الثروة الطبيعية)، وتوزيع ما بعد الإنتاج بما يطلق عليها الشهيد الصدر بـ((توزيع الثروة المنتجة))[٣].

(١) اقتصادنا ، ص٥٦٢.
(٢) المصدر نفسه، هامش ص٦٨٠.
(٣) المصدر نفسه، ص٤٣٣.

المبحث الثاني

الإنتـــــاج

إهتم المذهب الاقتصادي الإسلامي بتنمية الإنتاج وزيادة الثروة وعدّها هدفاً للمجتمع، إلا أنه هدف طريق لا هدف غاية لتوفير الحاجات الضرورية للأفراد، وبما أنه يعدُّ توزيع الثروة منفصلاً عن الإنتاج، فأن نقل السلعة إلى المستهلك يعدّهُا جزءاً من الإنتاج، ويذهب الاقتصاد الرأسمالي إلى اعتماد التنافس الحر وسيلة لتنمية الإنتاج وزيادة الثروة، ولم يبالِ بشكل توزيع الثروة مادامت هذه الثروة غاية في ذاتها يتم تحقيقها عن طريق جهاز الثمن، وان الإنتاج لا علاقة له بتداول السلعة، يؤمن الاقتصاد الماركسي بترابط علاقات الإنتاج مع شكل التوزيع في المذهب الاشتراكي، وان نوع التوزيع تابع لشكل الإنتاج، والتداول جزء من عملية الإنتاج، لذا سنتناول هذا المبحث في أربعة مطالب:

المطلب الأول: تنميــة الإنتـــــاج.

المطلب الثاني: الهدف من تنمية الإنتاج وأسلوب تحقيقه.

المطلب الثالث: علاقة الإنتاج بالتوزيع.

المطلب الرابع: علاقة الإنتاج بالتداول .

المطلب الأول

تنميـــــــــة الإنتـــــــــاج

لابد من الإشارة إلى أن الشهيد الصدر قدّم بحث(توزيع ما بعد الإنتاج) على بحث(الإنتاج) مبيناً سبب هذا التقديم هو للحفاظ على تسلسل الأفكار ووضوحها لدى القارئ، ولتداخل كل من البحثين((بحث توزيع ما قبل الإنتاج وبحث توزيع ما بعد الإنتاج – بصورة جزئية – وكان لابد من هذا التداخل حفاظاً على الوضوح في إعطاء الأفكار عن كل من حقلي التوزيع))[١].

وارتأينا التسلسل المنطقي وقدّمنا بحث (الإنتاج) هنا على بحث (ما بعد الإنتاج) لعدم حصول ما ذكره الشهيد الصدر(قدس) من الغموض في الأفكار بسبب طبيعة بحثنا.

واعتمد الشهيد الصدر في استخراج تفاصيل نظرية الإنتاج في المذهب الاقتصادي الإسلامي، أي تنمية الإنتاج والغاية من هذه التنمية وطريق تحقيقها، وعلاقة الإنتاج بكل من التوزيع والتبادل، على البناء العلوي لتوزيع ما قبل الإنتاج كما أشار إلى ذلك[٢].

وعلى القرآن الكريم والسنة النبوية وروايات أئمة أهل البيت(عليهم السلام)، وآراء كبار فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم[٣]،ومنها:

---

(١) اقتصادنا، هامش ص٥٧٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٥٥.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٥٠ – ٦٥٤ ، ص٦٧٠ – ٦٧٤، ص٦٨٤ – ٦٨٨.

١-قال تعالى:**{وهو الذي جعل لكم الأرض ذلولا، فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه واليه النشور}** [١].

٢- قال رسول الله (صلى الله عليه وعلى اله وسلم): ((إن صلاح المال من الإيمان)) [٢].

٣- وعن الإمام الصادق (عليه السلام) انه قال لمعاذ أحد أصحابه وقد اعتزل العمل:((يا معاذ أضعفت عن التجارة أو زهدت فيها ؟ فقال معاذ: ماضعفت عنها ولا زهدت فيها ،عندي مال كثير وهو في يدي وليس لأحد علي شيء، ولا أراني آكله حتى أموت ، فقال له الإمام: لا تتركها فان في تركها مذهبه للعقل)) [٣].

يهتم الاقتصاد الإسلامي كما عرفنا بتنمية الإنتاج واستثمار ثروات الطبيعة إلى أقصى حد ممكن متبعاً في تحقيق ذلك وسائل فكرية وتشريعية، واعتمد الاقتصاد الرأسمالي على التنافس الحر لتحقيق هذه التنمية وزيادة الثروة، في حين يؤمن الاقتصاد الماركسي أن المذهب الاشتراكي لا يتعارض مع هذه التنمية وأنهما يسيران معاً بشكل متوازي تبعاً لنظرته بالترابط الحتمي بين علاقات الإنتاج الاشتراكية وشكل توزيع الثروة، ومن ثم لا وجود للمشاكل الاقتصادية في المذهب الاشتراكي ولا للتعارض بين(قوى الإنتاج)[*]و(علاقات الإنتاج)[**]، ويؤكد(ستالين) هذا الانسجام بين كل من علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج، فيقول((إن الحالة التي فيها علاقات الإنتاج منسجمة تماماً مع طابع قوى الإنتاج هي حالة الاقتصاد الوطني الاشتراكي في الاتحاد السوفيتي حيث الملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج تنسجم تمام الانسجام مع طابع قوى الإنتاج وحيث لهذا السبب لا وجود للأزمات الاقتصادية ولا لتحطيم قوى الإنتاج))[٤].

---

(١) سورة الملك: الآية/١٥.
(٢) صحيح مسلم: مصدر سابق ، ج/١، ص٤٦.
(٣) وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة: مصدر سابق، ج/٦ ، ص٣٢٢.
(*)**قوى الإنتاج:** يراد بها اليد العاملة التي تكون مؤهلة بمعرفتها الفنية وخبرتها ومهارتها وما يتفق مع الآلات التي تستخدمها، أي ما يتفق ومستوى الإنتاج ، ينظر: الموسوعة الاشتراكية، ص٣٣٤ ، معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٢٣٥.
(**)**علاقات الإنتاج**: ويقصد بها العلاقات التي تظهر بين الأفراد في عملية الإنتاج والتبادل والتوزيع، وقد تكون علاقات تسلط واستغلال، وقد تكون علامات تعاون، تبعاً لعلاقات الملكية السائدة، ينظر: الموسوعة الاشتراكية ، ص٢٨٥ ، معجم المصلحات الاقتصادية ، ص٢٣٦.
(٤) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١١.

وقد تعرفنا في المبحث السابق على فشل المذهب الاقتصادي الماركسي في توزيع الثروة الأولية على ضوء نقد الشهيد الصدر لهُ، وفي المبحث الآتي سنتعرف على فشلهِ في توزيع الثروة المنتجة على ضوء نقد الشهيد الصدر لهُ، ومن ثم سقوط هذا الزعم الماركسي بالترابط بين علاقات الإنتاج وشكل الإنتاج الذي يرتكز عليه نمو الإنتاج وتطوره في المذهب الاشتراكي، وعليه سيكون هذا المطلب في فرعين:

الفرع الأول: المذهب الاقتصادي الرأسمالي.

الفرع الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي.

الفرع الأول- المذهب الاقتصادي الرأسمالي:

التنمية لغة: من نما الشيء ينمو نمواً، وأنماه الله: رفعه، وزاد فيه إنماء.

والأشياء كلها على وجه الأرض نامٍ وصامت، فالنامي: مثل النبات والشجر ونحوه، والصامت: كالحجر والجبل ونحوه، ونميت الشيء على الشيء: رفعته، والنامي: الرائد، لأنه أخذ من النماء[١].

التنمية اصطلاحاً: هو التطور الذي يحدث في اقتصاد المجتمع فينتقل مثلاً، من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي بما يتفق واحتياجات الأفراد[٢].

وقد ورد تعريف(التنمية) في أحد تقارير الأمم المتحدة، هي عبارة عن النمو فضلاً عن التغيير، ولا يقتصر هذا التغيير على الجانب الاقتصادي والكمي فقط، وإنما يشمل كل الجوانب الحياتية الأخرى، وأهمها تحسين حياة الناس[٣].

ونستنتج من التعريفات المتقدمة (للتنمية) ، أن (تنمية الإنتاج) هي زيادة وتطوير الإنتاج كماً وكيفاً، إلى أقصى حد لتحسين الحالة الاقتصادية للأفراد.

---

(١) ينظر: العين، ج/٨، ص٣٨٤ – ٣٨٥، مادة (نما)، الصحاح، ج/٦، ص٢٥١٥ – ٢٥١٦، مادة (نما)، مختار الصحاح، ص٣٤٨، مادة (ن م ى).
(٢) ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٦٦.
(٣) ينظر: التنمية الاقتصادية في الكتاب والسنة: الريشهري، ص٣٥.

وينبع مبدأ (المنافسة الحرة) الذي ترتكز عليه الرأسمالية لتحقيق التنمية من قاعدة الحرية الاقتصادية ذاتها التي تُعد أفضل قوة دافعة للقوى المنتجة، وأحسن طريقة لتفجير كل الطاقات والإمكانات لصالح الإنتاج العام وزيادة ثروة البلد، وأساس هذه السوق الحرة هو تمتع الأفراد بحرية إنتاج السلع، وكذلك بيع وتجارة الأشياء بدون قيود أو تدخل قط، مما يدفع هذا بالمنافسين إلى تحسين نوعية الإنتاج لغرض البقاء في حلبة المنافسة، فقد ((يقوم شخص ما بإنتاج سلعة أفضل من شخص آخر، فيستطيع هؤلاء طلب سعر أعلى ويبقى لديهم الكثير من الزبائن لأن ما يبيعونه معروف بجودته، ووجود ها النوع من المنافسة سيدفع الآخرين لمحاولة صنع أشياء أفضل ليتمكنوا من اجتذاب قطاع أكبر من الزبائن))[١].

كما أن هذه المنافسة الحرة تؤدي إلى رفع الإنتاج لأنها تحفز المتنافسين على المجازفة في إنتاج السلع التي يظنون انها مطلوبة للمستهلك، فإن أصابوا حققوا الربح وإن كان العكس تحملوا الخسارة وحدهم ولن تتضرر الدولة والأفراد بالخسارة، فيقول(هس) أحد كتّاب الرأسمالية: ((والسبب في ارتفاع إنتاجية اقتصاد السوق، فالبعض يصنع الأشياء لأنهم يعتقدون بأن الناس يريدون هذه الأشياء، وهم يجازفون، لأنه إذا عزف الناس عن شراء تلك الأشياء.. فلن يصيب الضرر من هذه الخسارة أحداً سوى من جازف بها، من جهة أخرى، إذا قرر أناس كثيرون شراء الأشياء المعروضة فسوف يكون ناجحاً، وسوف يكافئ من قام بالمجازفة، وسوف يحصل المشترون على ما يريدون))[٢].

ومن أهم المزايا التي تحققها المنافسة الحرة لزيادة الإنتاج وتطويره:

١- إتباع أفضل الطرق وأكفأها في استخدام الموارد الاقتصادية، وبلوغ الكفاءة الإنتاجية إلى الحد الأقصى وبتكلفة أقل.

٢- تعطي الحرية لكل من المنتج في اختيار الصناعة التي توفر له أكبر ربح ممكن، وللمستهلك في اختيار مختلف أنواع السلع والخدمات وبأسعار تتساوى مع متوسط تكاليف إنتاجها.

(١) الرأسمالية للفتيان: ص٢٥.
(٢) الرأسمالية للفتيان : ص٢٣.

٣- تتناسب مع النمو الاقتصادي فتكون حافزاً قوياً في كفاءة الإنتاج وتطويره، واستخدام أحدث الطرق في الإنتاج وتهيئة الفرص للاختراعات والتقدم الفني[١].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لفكرة التنافس الحر في تنمية الإنتاج بما يأتي:

أولاً: إن هذه الفكرة أخطأت في فهم نتائج الحرية الرأسمالية، فمشاريع الإنتاج المتنافسة ليست وحدة ذرية تخوض ميدان التنافس بمستوى واحد من القدرة والتكافؤ، الأمر الذي يجعل التنافس مستمراً ويكون أداة لزيادة الإنتاج وتحسينه، وإنما مشاريع الإنتاج الرأسمالية تختلف في حجمها وإمكانياتها وكفاءتها على الاندماج مع بعضها، وإنما الحرية هنا تترك الميدان للتنافس الذي سرعان ما يتحول إلى صراع عنيف تسحق فيه المشاريع القوية غيرها، وتبدأ باحتكار الإنتاج تدريجياً ويختفي التنافس وثمراته في حقل الإنتاج، ومن ثم لا يواكب هذا التنافس الذي يحسّن الإنتاج ويزيده الحرية الرأسمالية إلا شوطاً قصيراً، وبعدها يخلي الميدان للاحتكار مادامت هذه الحرية هي سيدة الموقف الاقتصادي[٢].

ثانياً: إنها أخطأت في تقدير قيمة الإنتاج، هب أن هذه الحرية ستؤدي إلى تحسين الإنتاج وزيادته كماً ونوعاً، وان التنافس يستمر ويحقق إنتاج السلعة بأقل كلفة ممكنة فهذا لا يدل على قدرة الرأسمالية على تحقيق سعادة الجميع، وإنما يشير إلى قدرتها على تحسين الإنتاج وزيادته وليست هذه القدرة هي كل شيء في قياس رفاه المجتمع، وإنما رفاهية المجتمع تتحقق من خلال طرقة توزيع هذا الإنتاج على أفراده، فالرفاه الاجتماعي لا يرتبط بكمية الناتج العام بقدر ما يرتبط بطريقة توزيعه على أفراد المجتمع[٣].

ثالثاً: المذهب الرأسمالي أعجز ما يكون عن امتلاك الكفاءة التوزيعية في تحقيق رفاه المجتمع، لأنه يعتمد على العرض والطلب في توزيع الناتج العام ومن لا يملك ثمن السلعة ليس له الحق في العيش والحياة، لعدم قدرته على المساهمة في الإنتاج ولهذا كانت البطالة في هذه المجتمعات من

(١) ينظر: الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة: د. يوسف كمال، ص٣٠ – ٣١.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٢٧٨ – ٢٧٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٧٩.

أفجع الكوارث الإنسانية، فعندما يستغني الرأسمالي عن خدمات العامل لأي سبب لا يجد الأخير ثمن ما يحصل به على حاجاته الضرورية، فيعيش حياة البؤس والجوع[١].

وما يؤكد ما انتقده الشهيد الصدر من عجز المذهب الرأسمالي في امتلاك الكفاءة في التوزيع هو أنه ((ما زالت مشكلة البطالة هي المشكلة الأولى التي تهدد بانفجار الوضع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في البلدان الصناعية الرأسمالية، ولا توجد بشائر طيبة لحلها، خاصة ان التسابق نحو زيادة درجة التنافسية والإنتاجية والربحية، سواء داخل السوق المحلي أو السوق العالمي، أصبح أهم من تأمين التوظيف الكامل واستقرار حياة الناس))[٢].

الفرع الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي:

والإسلام حين تبنّى مبدأ تنمية الإنتاج وزيادة الثروة، جند كل إمكاناته المذهبية ووضع كل الوسائل اللازمة لتحقيق هذا الهدف، وهي نوعان كما يرى(قدس)[٣]:

١-منها ما هو من وظيفة المذهب – وسائل مذهبية –.

٢-ومنها ما هو من وظيفة الدولة – وسائل تطبيقية – تمارسها الدولة ضمن اتجاهها المذهبي برسم سياسة عملية تنسجم مع هذا المذهب.

وسنتناول هذه الوسائل التي ذكرها الشهيد الصدر في محورين:

المحور الأول- الوسائل المذهبية:

وهي قسمان:

القسم الأول: وسائل فكرية:

(١) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٢) الاقتصاد السياسي للبطالة: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد/٢٢٦ ، ١٩٩٨م ، ص٦٦.
(٣) ينظر: اقتصادنا ، ص٦٥١.

١- حثَ الإسلام على العمل والإنتاج وربط كرامة الفرد وعقله ومكانه عند الله به، فيكون العمل عبادة يؤجر عليها، والبطالة والكسل ذماً ونقصاً في إنسانية الفرد إن كان قادراً على العمل، وبذلك خلق الإسلام الأرضية الصالحة لتنمية الإنتاج وزيادة الثروة[١].

٢- قاوم الإسلام فكرة تعطيل بعض الثروات الطبيعية، وتجميد بعض الأموال وسحبها من حقل الانتفاع والاستثمار، وعدها لوناً من كفران النعمة، قال تعالى:﴿**قُلْ مَنْ حَرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطبيات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصّل الآيات لقوم يعلمون**﴾[٢]، وحثّ على توظيف أكبر قدر ممكن من هذه الثروات والأموال في تنمية الإنتاج وخدمة الإنسان في الانتفاع والاستثمار[٣].

القسم الثاني: وسائل تشريعية:

وسنوجز ما استعرضه الشهيد الصدر من أحكام وتشريعات بالنقاط الآتية:

١- **منع الإسلام الحمى:** أي السيطرة على مساحة من الأرض بالقوة دون إحيائها واستثمارها، كما أمر بانتزاع الأرض من صاحبها إذا امتنع عن أعمارها، لدورها الإيجابي في عملية الإنتاج ورفاه الإنسان، فيلغى هذا الحق وتكيف بالشكل الذي يتيح لها الإنتاج[٤].

٢- لم يعطِ الإسلام أي فرد الحق في تعطيل المصدر الطبيعي الذي أحياه وتجميده وأمر بانتزاعه منه لأنه بذلك يحرم الإنتاج من طاقات وإمكانات هذه المصادر، كما أنه لم يسمح للحكم الإسلامي بإقطاع الفرد شيئاً منها إلا بالقدر الذي يتمكن من استثماره، لأن إقطاعه ما يزيد على قدرته يؤدي إلى هدر هذه الثروات وإمكاناتها الإنتاجية[٥].

٣- منع الإسلام من أن ينحرف النقد عن دوره الرئيسِ من كونه أداة لتيسير التداول وربط الإنتاج بالاستهلاك إلى كونه أداة للادخار والاكتناز، وبذلك يكون قد تجنب الاحتكار والأزمات

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٥٢ .
(٢) سورة الأعراف: الآية ٣٢.
(٣) ينظر: المصدر السابق، ص٦٥٣ .
(٤) ينظر: اقتصادنا، ص٦٥٤ – ٦٥٥.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٥٥.

والمشاكل التي تعترض الدورة الاقتصادية نتيجة لفسح المجال للقروض الربوية وما يؤديه من خطر على عملية الإنتاج نتيجة لسحب الرأسماليين أموالهم من حقل الإنتاج وتوظيفها في القروض الربوية طمعاً في الفائدة المضمونة والربح، وعليه حرم الإسلام الربا بكل ألوانه، كما منع من اكتناز الأموال وعمل على تفتيتها بفرض ضريبة الزكاة السنوية وبذلك ضمن تحرك رؤوس الأموال واستمرار فاعليتها للدورة الاقتصادية وتوظيفها في المشاريع الإنتاجية(١).

٤- حرّم الإسلام كُل كسب بدون عمل والعيش على حساب الإنتاج من غير المساهمة فيه كاستئجار الفرد أرضاً بأجرة معينة وأيجارها بأجرة أكبر للحصول على الفرق بين الأجرتين وغيرهما من الفروض، والأعمال العقيمة إنتاجياً كالقمار والسحر والشعوذة لأنها تبدد الطاقات الصالحة المنتجة وتهدر أموالاً بالإمكان تحويلها إلى عامل تنمية وإنتاج، واللهو والمجون المؤدي لتذويب الشخصية الجدية للفرد وميوعته ومن ثم عزله عن الإنتاج والعمل المثمر، وبذلك يوفر أموالاً للإنفاق الإنتاجي بدلاً من تبذيرها في الحاجات الاستهلاكية، بل أمرهم بتعلم جميع الفنون والصناعات وكسب الخبرة العامة في كل المجالات في خدمة الإنسان وتنمية الإنتاج(٢).

٥- حاول منع تركز الثروة على وفق قوله تعالى:﴿لئلا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾(٣)، لما له من ارتباط مباشر بالإنتاج والإضرار به، فتجمعها بيد أفراد قليلة يعم البؤس والفاقة بين الناس فيعجزون عن شراء ضرورياتهم فيسود الكساد على الصناعة والتجارة ويتوقف الإنتاج، فقام بتفتيت هذه الثروات عن طريق قانون الإرث ويمكن عدهُ دافعاً للفرد نحو العمل والنشاط الاقتصادي وتنمية الثروة حرصاً على مصالح أهله بوصفهم امتداداً لوجوده(٤).

٦- شرّع الإسلام الضمان الاجتماعي، وما له من دور كبير في القطاع الخاص في تنمية عنصر الإبداع والابتكار لدى الأفراد في مختلف مجالات الإنتاج لشعورهم بكفالة الدولة على مستوى

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٥٨ – ٦٦٢.
(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص٦٥٥ –٦٥٧.
(٣) سورة الحشر: جزء من الآية/٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص٦٦٢ – ٦٦٣.

كريم من الحياة لهم خلافاً لمن يفقد هذا الضمان، وحرم القادرين على العمل من هذا الضمان، ليسد منافذ التهرب من العمل المثمر[١].

٧- جعل للدولة القيادة والإشراف على تنمية الإنتاج والتخطيط له مركزياً، وأعطاها القدرة من خلال ملكيتها العامة للأرض والمصادر الطبيعية ليتيح لها القيام بمشاريع إنتاجية ضخمة تمارس من خلالها تجربتها في تحسين الإنتاج وتنمية الثروة، ويتيح للمشاريع المماثلة الاستفادة منها في هذا المجال، فيمنحها بذلك القدرة على امتصاص الفائض من اليد العاملة في القطاع الخاص بما توفره من فرص عمل في مشاريعها، وبذلك تحد من البطالة وتضمن مساهمة جميع الطاقات في حركة الإنتاج وتنميته[٢].

المحور الثاني: الوسائل التطبيقية:

يرى (قدس) أن الإسلام وضع الوسائل الفكرية والتشريعية لتنمية الإنتاج، ورسم سياسته الاقتصادية عملياً، وحدد أهدافها الرئيسة التي يجب على الدولة التقيد بها، تاركاً لها تصميم ورسم خطوط هذه السياسة بما يتكيف واختلاف الظروف الموضوعية ونوع إمكاناتها المادية والبشرية وطبيعة المشاكل التي تعانيها، فعلى الدولة ((أن تدرس الشروط الموضوعية للحياة الاقتصادية، وتحصي ما في البلاد من ثروات طبيعية، وتستوعب ما يختزنه المجتمع من طاقات، وما يعيشه من مشاكل، وتضع على ضوء ذلك كله، وفي الحدود المذهبية، السياسة الاقتصادية التي تؤدي إلى زيادة الإنتاج ونمو الثروة، وتضمن يسر الحياة ورخاء المعيشة))[٣].

وعليه يكون الشهيد الصدر قد بيّن وظيفة الدولة – الحاكم الإسلامي– بشكل واضح وجليّ، من خلال دوره في التدخل في الحياة الاقتصادية بوصفه مالكاً لمصادر الثروة الطبيعية وراسماً للسياسة الاقتصادية، بما يحقق السيطرة على ثروة المجتمع وتوزيعها بالشكل العادل، وهذا كما يرى (الملاط) من إبداعات الشهيد الصدر في تطوير المفاهيم الفقهية، كإحياء الأرض، ودور ولي الأمر وغيرها، إذ جعل حاكم الدولة الإسلامية ((فردياً ومؤسساتياً، في صلب نظام قانوني اقتصادي مسيّر، ويبدو أن

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٦٣ – ٦٦٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٦٤ – ٦٦٥.
(٣) اقتصادنا: ص٦٦٥ – ٦٦٦.

الصدر يحض، كلما كان الأمر ممكناً، على التدخل الضروري للدولة بوصفها مالكة المصادر "الإستراتيجية" ومزودة الخطط العامة للتنمية الاقتصادية وإعادة توزيع الثروة، ويصح هذا الأمر على نحو خاص في نظرية ملكية الأرض، وهي النظرية التي كانت(وما تزال) عنصراً حسّاساً في المناقشات حول طبيعة "الدولة الإسلامية" ووظيفتها))[1].

المطلب الثاني

الهدف من تنمية الإنتاج وأسلوب تحقيقه

يهدف الاقتصاد الإسلامي إلى زيادة الإنتاج وتنمية الثروة بوصفه هدف طريق لا هدف غاية، لبلوغ هدفه الأساس برفاه المجتمع وتوفير الحاجات الحياتية لأفراده، ويذهب الاقتصاد الرأسمالي بعدّ التنمية غاية بذاتها وهدفاً أساسياً يتم تحقيقه عن طريق جهاز الثمن، ويؤمن الاقتصاد الماركسي بأن تطور الإنتاج ونموه إنما هو قانون حتمي صارم من قوانين الديالكتيك العام، وما على الإنسان إلا أن ينتج ويستمر في الإنتاج لإشباع حاجاته وتحقيق سعادته.

وسنبين هذا المطلب في فرعين:

الفرع الأول: الهدف من التنمية.

الفرع الثاني: أسلوب تحقيقه.

الفرع الأول– الهدف من التنمية:

ويكون على محورين:

المحور الأول– المذهب الاقتصادي الرأسمالي:

في البداية لابد أن نعرف معنى**(الثروة)**.

الثروة لغة: كثرة العدد، الثراء: ممدود: عدد المال نفسه، والمثري: الكثير الثراء، والثروة أيضاً: كثرة المال، يقال: ثروة من مال، وانه لذو ثروة وثراء: يراد به لذو عدد وكثرة مال، ويقال: هذا مثراً

(١) تجديد الفقه الإسلامي، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم: شبلي الملاط، ترجمة: غسان غصن، دار النهار/ بيروت، ط١، ١٩٩٨م، ص١٩٦.

للمال، أي مكثره، مفعلة من الثراء، وقيل أثرى الرجل هو فوق الاستغناء، والثروان: الغزير الكثير المال[١].

الثروة اصطلاحاً: هي الممتلكات التي لها قيمة تبادلية، وتقسم على ثروة فردية – وهي الموارد القابلة لإشباع حاجات الفرد، وجماعية – وهي المواد الطبيعية[٢].

وهذا التقسيم للثروة من جهة قيمتها التبادلية، وهناك تقسيم آخر لها من جهة دور العمل في إيجادها، إلى:

١- **ثروة طبيعية:** وهي التي لم ينتجها العمل الإنساني، كالأرض وما فيها من معادن وغيرها، وما حولها من مياه وحيوان ونبات وجماد وغيرها، وهذه لا تعد رأس مال طالما لم ينتجها العمل.

٢- **ثروة غير طبيعية (سلع):** وهي التي أنتجها العمل، ويمكن أن تكون رأس مال، فإذا استخدمت في الإنتاج سميت (ثروة إنتاج)، وإذا استخدمت في الحصول على دخل سميت (ثروة كسب)، أما إذا استخدمت في سد الحاجات مباشرةً لا تكون رأس مال وتسمى (ثروة استهلاك)[٣].

ومما تقدم فإن كل ثروة (رأس مال)[*]وليس العكس.

وبما أن الرأسمالية تعدّ الثروة غاية بذاتها، فإنها تسعى لبلوغ هذا الهدف من خلال كسب الربح وزيادته ، ويكون هذا عن طريق زيادة الإنتاج إلى أقصى حد، ويكون هذا الإنتاج ((ليس معدّاً للخدمة الاجتماعية – هو إنتاج للاستهلاك – وإنما هو لجمع المال، أي انه يهدف إلى زيادة الأرباح إلى الحد الأقصى بدلاً من الخير العام)) [٤].

لأن إشباع حاجات الفرد في المجتمع الرأسمالي غير مهمة بقدر تحقيق الغاية في زيادة المال والثروة، فكسب المال يُعدّ((غاية في ذاته، ويبدو في اتجاه تصاعدي ولا عقلاني بالمطلق، من زاوية

---

(١) ينظر: العين، ج/٨، ص٢٣٢، مادة (ثرو)، الصحاح، ج/٦، ص٢٢٩٢ – ٢٢٩٣، مادة (ثرا)، مختار الصحاح، ص٥٢، مادة (ث ر ى)، تاج العروس، ج/١٩، ص٢٤٥، مادة (ثرو).

(٢) ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية: ص٣٠٥.

(٣) ينظر: الإسلام والثروة، عبد العزيز الكحلوت، ص١٧.

(*) **رأس المال:** هو الأصول المادية التي تدخل في الإنتاج والخدمات، يكون أما ثابتاً كالسلع الرأسمالية من مباني وآلات، أو متداولاً، كالمواد الخام. ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٢٨.

(٤) الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية: جوزيف، أ. شومبيتر، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة/ بيروت، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية/ البصرة، ط/١، ٢٠١١م، ص١٨٩.

سعادة الفرد والمنفعة التي يمكن أن يجنيها من تملكه للمال، أصبح الكسب هو الغاية التي يحددها الإنسان لنفسه، ولم يعد بالنسبة إليه وسيلة إشباع حاجاته المادية))[١].

ومن ثم لم تعد تقاس ثروة الدول في الفكر الرأسمالي بكمية المعدن الثمين – الذهب أو الفضة – لديها، ((وإنما هي زيادة الإنتاج من السلع والخدمات داخل كل دولة))[٢].

وترجع فكرة زيادة الإنتاج واستغلال الطبيعة إلى أبعد حد إلى إيمان الرأسمالية بندرة الإنتاج وقلة موارد الطبيعة وعدم قدرتها على إشباع حاجات الإنسان، وأول من نبّه إلى هذه المشكلة الاقتصادية(مالتوس)، وبيّن أن السكان يزيدون بنسبة المتوالية الهندسية(١، ٢، ٤، ١٦، ٣٢،...)، بينما موارد العيش تزيد على أساس المتوالية العددية(١، ٢، ٣، ٤، ٥،...)، وعليه فإن هذه الزيادة تفوق بكثير قدرة الأرض على إنتاج مقومات العيش، فيقول ((ان قدرة السكان هي أعظم بدرجة لا متناهية من قدرة الأرض على إنتاج وسائل العيش للإنسان، فالسكان يتزايدون بنسبة هندسية – إذا لم يحد من هذه الزيادة – بينما لا تزيد وسائل العيش إلا بنسبة حسابية، وبناء عليه، فان المعرفة الطفيفة بالأعداد لتبين ضخامة القوة الأولى بالمقارنة مع الثانية))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لغاية الرأسمالية من تنمية الثروة بالنقاط الآتية[٤]:

أولاً: إن تنمية الثروة لذاتها ومن أجل زيادتها فقط ، أمر مرفوض لأنه يؤدي إلى طغيان(الأنا) عند الفرد فلا يشعر إلا بنفسه، ويتحول إلى وحش لا علاقة له بالآخرين من بني جنسه لأن همه زيادة ثروته وتحقيق ملذاته الشخصية، وإن همّ تكديس الثروة بأي وجه يسيطر عليه فيغرقه في الدنيا وتفاهاتها أكثر فأكثر فيحجبه عن ربه ويجره إلى الخطيئة ويعطل دوره في إقامة العدل.

---

(١) الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية: ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلِّد، مركز الإنماء القومي/ بيروت، الناشر: مشروع مطاوع ألصفدي للينابيع/١١١، (د.ت)، ص٢٩.

(٢) دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي: د. حازم الببلاوي، دار الشروق/القاهرة، ط/١، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م، ص٥٣.

(٣) المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والآداب/الكويت، العدد/٨٤، ١٩٨٤م، ص٢٥، وينظر: تاريخ الفكر الاقتصادي: جالبرت، ص١١٥، وأفكار جديدة عن اقتصاديين راحلين، باكولز، ص٧٨.

(٤) ينظر: اقتصادنا، ص٦٧١ – ٦٧٣.

ثانياً: إن عدّ الرأسمالية تنمية الثروة غاية بذاتها، أدى إلى فصل هذه التنمية عن شكل توزيعها ومن ثم لم تهتم الرأسمالية بكيفية توزيعها أبداً وإنما اهتمت بوسائل تنميتها مهما كان نوعها، فاستعملت الآلة التجارية التي بقدر ما ضاعفت الإنتاج أطاحت بالآلاف من الصنّاع اليدويين.

ثالثاً: إدعاء الرأسمالية بأن هناك مشكلة اقتصادية تكمن في ندرة الإنتاج وبخل الطبيعة وقلة مواردها عن إشباع حاجات الإنسان، ناتج عن انشداد الإنسان الغربي إلى الدنيا وملذاتها وانقطاعه عن السماء، و من ثم فان المشكلة الحقيقية تكمن في الإنسان نفسه ونتيجة لظلمه في توزيع الثروة، وكفرانه بها، وسوء استغلاله لهذه الموارد، وليس في الطبيعة ومواردها.

رابعاً: إن تفسير الرأسمالية للمشكلة على هذا النحو ومحاولة علاجها عن طريق زيادة الثروة، يخلق مجتمعاً أسطورياً، وفير الموارد قادراً على إشباع جميع رغبات أفراده، هو لون من التهرب عن مواجهة الوجه الحقيقي للمشكلة القابل للحل، وإتباع هذه الطريقة ليكون ذلك سبباً للاعتراف بحتمية المشكلة وحصر علاجها النسبي في زيادة الإنتاج.

المحور الثاني- المذهب الاقتصادي الإسلامي:

استعرض الشهيد الصدر عدداً من النصوص الشرعية من السنة النبوية وروايات أئمة أهل البيت(عليهم السلام)[1]، صنفها الشهيد الصدر في فئتين يبدو للوهلة الأولى تناقضاً في معطياتها الفكرية عن الثروة وتنميتها، فالفئة الأولى تحثُ على طلب الثروة أما الثانية فتحثُ على الزهد فيها، ومن تركيبه(قدس) بين تلك المعطيات حل التناقض مستخلصاً وجهة نظر الإسلام في مفهوم الثروة والهدف من هذه التنمية، ومنها:

- الفئة الأولى:

١- قال رسول الله (ﷺ): ((نعم العون على تقوى الله الغنى))[2].

٢- عن الإمام الصادق(عليه السلام) قال: ((لا خير فيمن لا يحب جمع المال من الحلال، يكف به وجهه، ويقضي به دينه، ويصل به رحمه)) [1].

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٦٧٠ –٦٧١.
(٢) الأصول من الكافي: مصدر سابق، ج/٢ ، ص٣١٥.

- الفئة الثانية:

١- قال رسول الله(ﷺ): ((من أحب دنياه أضر بآخرته))[٢].

٣-عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(عليه السلام) قال: ((إنْ من أعون الأخلاق على الدين الزهد في الدنيا)) [٣].

ويمكن إيجاز الموقف الإسلامي في استهدافه تنمية الثروة بالنقاط الآتية:

أولاً: يستهدف الإسلام تنمية الثروة، إلا أنه هدف طريق لا هدف غاية، فهي وسيلة يؤدي بها المسلم دور الخلافة، ويستخدمها لتنمية جميع الطاقات البشرية والتسامي بها، فيحث الإسلام أبناءه للعمل على تنمية أموالهم ليؤدي كل واحد منهم دور الخلافة ويستخدمها في تحقيق الرفاه الاجتماعي وسعادة الإنسانية، وهي بهذا تكون نعم العون للمسلم على آخرته ونيل رضى ربه، وتفسح له المجال في النمو والتكامل وتحقيق أهداف الإسلام الكبرى في العدل والإخوة والكرامة[٤].

ثانياً: يربط الإسلام تنمية الثروة بشكل توزيعها، ويعدّها طريقاً إلى إشاعة اليسر والرخاء والرفاه في المجتمع، وأي وسيلة في زيادة الإنتاج تؤدي عكس ذلك فهي مرفوضة من قبل الإسلام ولن تؤدي هذه التنمية دورها الصالح في حياة الفرد، لذا يمكننا أن نقدّر أن الإسلام كان سيمنع من استخدام ألآلة التجارية في عصرها لو كان قد استلم زمام الأمور بدلاً عن الرأسمالية، قبل أن يتغلب على المشاكل التي تنجم عن استعمالها على الصعيد الإنساني، ليجسد الطريقة الحقيقية في التنمية من خلالها، فيحول كون تنمية الثروة هدفاً بذاته بل هدف طريق[٥].

ثالثاً: إن الإسلام لا يقر بهذه المشكلة المصطنعة، وينظر إليها من ناحيتها الواقعية القابلة للحل، فآيات القرآن الكريم تؤكد أن الكون حافل بالثروات والنعم والخيرات التي سخرّها الله للإنسان، قال تعالى ﴿**وآتاكم من كل ما سألتموه، وان تعدو نعمة الله لا تحصوها، ان الإنسان لظلوم**

---

(١) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٢) المصدر نفسه: ج/ ٢، ص١٢٨.
(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.
(٤) ينظر: اقتصادنا، ص٦٧١.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٧٢.

كفّار﴾[1]، فلا بخل في الطبيعة ولا قصور في مواردها، وإنما المشكلة في ظلم الإنسان في توزيع نعمه وكفرانه بها وسوء استغلالها، فعمل الإسلام على إيجاد علاقات توزيع عادلة، وتعبئة كل الطاقات في استثمار الطبيعة واستغلال خيراتها[2].

الفرع الثاني- أسلوب تحقيقه:

ويكون هذا في محورين:

المحور الأول- المذهب الاقتصادي الرأسمالي:

تدّعي الرأسمالية أنها تسعى لزيادة الإنتاج من أجل إشباع حاجات المستهلكين، ومن جهة فإن الإنتاج خاضع للعرض والطلب، فكلما زاد طلب المستهلك على السلعة زاد الرأسمالي في إنتاجها، وقد عرفنا أن الاقتصاد الرأسمالي الحر يقوم على أساس المشاريع الخاصة وأن أصحاب هذه المشاريع يسعون دائماً إلى أكبر قدر ممكن من الربح ويخططون له، فإنهم يستخدمون جهاز الثمن – العرض والطلب – لصالحهم قدر الإمكان وفي حال تبيّن لهم أن ((رغبة المستهلكين بدفع سعر أعلى بالنسبة لإحدى المنتجات، عندئذ سوف تحاول المزيد من الشركات الصانعة إنتاج ذلك المنتج وزيادة سعة إنتاجها كما ستقوم بإجراء الأبحاث اللازمة لتحسين ذلك المنتج، وهكذا فان الأسعار المرتفعة المتوقعة سوف تؤدي إلى زيادة في عرض السلع))[3].

وعليه فإن الإنتاج يكون موجهاً من قبل المستهلكين ومكيفاً طبقاً لحاجاتهم، فيقول(فيرس) أحد كتّاب الرأسمالية، ((القادة في النظام الاقتصادي هم المستهلكون، وإذا توقف المستهلكون عن دعم حقل من حقول العمل، فان رجال الأعمال القائمين عليه، إما أن يُرغموا على إخلاء موقعهم المميز في النظام الاقتصادي، أو أن يكيفوا أعمالهم استجابة لرغبات وأوامر المستهلكين))[4].

---

(١) سورة إبراهيم: الآية / ٣٤.

(٢) ينظر: المصدر السابق، ص٦٧٤ – ٦٧٥.

(٣) المشاكل الناجمة عن تحديد الأسعار: فيونا سكوت مورتن، مجلة التنظيم، مصباح الحرية/تونس، العدد١،(د.ت)، ص٢، البريد الالكتروني www.misbahaalhurriyya.org

(٤) السياسة الاقتصادية: لودفيغ فون فيرس مجلة التنظيم، مصباح الحرية/تونس، العدد١،(د.ت)، ص٣٢، البريد الالكتروني: www.misbahaalhurriyya.org.

فيقوم المنتج بزيادة الإنتاج لزيادة –العرض– لإشباع رغبات المستهلكين –الطلب– التي يمكن ترجمتها إلى (قوة شرائية)[*]، ويؤدي هذا إلى الانسجام والتوافق في السوق بين العرض والطلب ((وينتج عن هذا التفاعل الديناميكي سعر متوازن في السوق حيث يتم التفاعل بين المشترين والبائعين بكل حرية وسيكون السعر الناتج سبباً في التساوي المحكم بين الكمية المطلوبة للمستهلكين والعرض الذي يقدمه البائعون))[1].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لإشباع حاجات المستهلكين عن طريق جهاز الثمن بما يأتي[2]:

أولاً: محاولة الرأسمالية إظهار الإنتاج الرأسمالي بصورة زاهية من خلال البرهنة على الانسجام بين حركتي الإنتاج والطلب، هذه الصورة على الرغم من صدقها جزئياً إلا أنها تحتوي على التناقض الصارخ بين الإنتاج والطلب، فهي وإن بينت الترابط بين العرض والطلب، إلا أنها لم تحدد مدلول هذا الطلب ولم تكشف مفهومها فيه الذي يتحكم بالإنتاج ويسير بوساطة رفع أسعار السلع.

ثانياً: إن الطلب في المفهوم الرأسمالي هو تعبير نقدي أكثر منه تعبيراً بشرياً عن حاجة من الحاجات، وهو لا يتعلق إلا بالقسم الذي يتمتع بالقوة الشرائية، وأما الطلب المجرد عن القوة النقدية، والذي لا يؤدي إلى رفع سعر السلعة فإنه لا يعبأ به ونصيبه الإهمال مهما كانت هذه السلعة ملّحة وعامة ونابعة من صميم الواقع البشري وضروراته الملّحة.

ثالثاً: إن القلة من الأفراد التي تسيطر على ثروات البلاد هم من يحظى بالقوة الشرائية وبدرجات عالية، بينما تنخفض لدى غيرهم وتهبط هبوطاً كبيراً لدى الأكثرية من المجتمع الرأسمالي، وهذا التفاوت الكبير في القوة الشرائية يؤدي إلى أن تتحكم هذه الطلبات في توجيه الإنتاج لإغرائها لأصحاب المشاريع بما تتمتع به من قوة شرائية عالية، فتكون هذه الطلبات قادرة على جلب كل السلع الضرورية والكمالية وغيرها من أدوات البطر ووسائل المتعة، بينما تعجز الطلبات التي لا تتمتع بهذه القوة الشرائية عن جلب السلع الضرورية بصورة كاملة، فتحشد المشاريع الرأسمالية كل

(*) القوة الشرائية: هي قدرة المستهلك على شراء السلع، ينظر:معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٢٤٨.

(١) السياسة الاقتصادية: ص٢.

(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٦٩٠ – ٦٩١.

إمكاناتها لإشباع هذه الطلبات، وتبقى طلبات الكثرة الكاثرة من أفراد المجتمع على السلع الضرورية قيد الإهمال ودون إشباع كامل.

المحور الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي:

يتخذ الإسلام عدة خطوات كأسلوب لتحقيق الهدف من زيادة الإنتاج لرفاه المجتمع وسعادة أفراده، ويمكن تلخيص بيان الشهيد الصدر لهذه الخطوات بما يلي:

أولاً: يحتم الإسلام على الإنتاج أن يتوجه إلى توفير الحاجات الضرورية لكل أفراد المجتمع، وما لم يتحقق درجة الكفاية من هذه السلع يمنع توجيه الطاقات القادرة على توفير ذلك إلى حقل آخر من حقول الإنتاج، فالحاجة ذاتها لها دور إيجابي في توجيه الإنتاج بقطع النظر عن الرصد النقدي لهذه الحاجات(١).

ثانياً: يمنع الإسلام الفائض في الإنتاج ويُعده إسرافاً وتبذيراً، سواء كان هذا الفائض في السلع الضرورية أو الكمالية وسواء كان الإسراف صادراً من الفرد أو من عموم المجتمع، بل يجب أن يبقى الإنتاج بمستوى حاجة المجتمع وقدرته الاستهلاكية والتجارية(٢).

ثالثاً: فوض الإسلام لولي الأمر التدخل في الإنتاج، للمبررات الآتية(٣):

١- حتى لا تتعرض الدولة للتفريط بالحد الأدنى من الإنتاج أو بالإفراط بالحد الأعلى منه، فقد جعل لولي الأمر الحق بالإشراف والتوجيه لضمان سير الإنتاج بين الحدين واتخاذ ما يلزم من مواقف.

٢- ضماناً لسلامة التوزيع، منح لولي الأمر صلاحيات ملئ(منطقة الفراغ)(*)، فجعل من حقه التدخل في حركة الإنتاج ضمن هذه المنطقة الممنوحة له، بتحديد لون النشاط في ضوء الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي.

---

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص٦٩٢ ، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٨٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها ، وكذلك: الإسلام يقود الحياة، ص٨٧.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٩٢ – ٦٩٤ ، وكذلك: الإسلام يقود الحياة، ص٨٨–٨٧.
(*) منطقة الفراغ التشريعي: ويقصد بها الشهيد الصدر المساحة التي ((ترك الإسلام مهمة ملئها إلى ولي الأمر وفقاً لمتطلبات الأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي، ومقتضياتها في كل زمان))،

٤-سمح لولي الأمر بالسيطرة على إنتاج المواد الطبيعية ومنع الأفراد من استغلالها على حساب حاجة المجتمع، فيتاح للدولة إقامة المشاريع الاستثمارية الكبرى تلك الثروات والصناعات الاستخراجية ووضعها في خدمة المجتمع ومن ثم تتمكن من السيطرة على مختلف فروع الإنتاج لأنها تتوقف غالباً على إنتاج المواد الأولية والصناعات الاستخراجية.

المطلب الثالث

علاقـــــة الإنتـــــاج بالتوزيـــــــع

يذهب الاقتصاد الإسلامي إلى فصل علاقات التوزيع عن شكل الإنتاج، أما المذهب الاقتصادي الرأسمالي وعلى وفق ما بيّنهُ الشهيد الصدر فإنه ينظر إلى الإنتاج وتنميته بصورة منفصلة عن توزيعه وهو لم يعبأ بكيفية هذا التوزيع مادام يستهدف الثروة لذاتها، وقد تعرفنا على ضوء نقد الشهيد الصدر (لجهاز الثمن) على حرمان أكثرية أفراد المجتمع الرأسمالي من ثمرات هذا الإنتاج (السلع)[(*)1]، ويؤمن الاقتصاد الماركسي بأن كل شكل من أشكال الإنتاج له نوع خاص من التوزيع يتلاءم مع شكل الإنتاج ونموه وتطوره، لذا سيكون هذا المطلب في فرعين:

الفرع الأول: المذهب الاقتصادي الماركسي.

الفرع الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي.

الفرع الأول- المذهب الاقتصادي الماركسي:

يذهب الاقتصاد الماركسي إلى تأكيد هذه الصلة وعلى تبعية نوع التوزيع لشكل الإنتاج، فعلى الرغم من أن الإنتاج هو صراع الإنسان مع الطبيعة إلا أنه لا يناضل وحده وإنما مع اخوانه من بني جنسه، فالإنتاج دائماً هو إنتاج اجتماعي، فيقول(ماركس): ((لا يدخل بنو البشر – من واقع تكوين

اقتصادنا: ص٤٠٠، وهذه التسمية من إبداعاته(قدس) أطلقها على مساحة معينة في الفقه الإسلامي،والمعرفة المزيد عنها،ينظر: اقتصادنا، ص٤٠٠، وكذلك: الإسلام يقود الحياة، ص١٨٢.

(*) **السلع: جمع سلعة:** وهي الأشياء المادية التي ينتجها الإنسان وتكون قابلة للاستعمال، ولها القدرة على إشباع حاجات الأفراد، وتقسم إلى استهلاكية واستثمارية (رأسمالية)، كما تقسم إلى أقسام عديدة أخرى، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٤١، وكذلك معجم الحسابات القومية (مع شروح باللغة العربية): الأمم المتحدة، ص٤٦.

وجودهم الاجتماعي – في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم: هذه العلاقات تعادل درجة نمو معينة في قواهم الإنتاجية المادية، وجملة هذه العلاقات الخاصة بالإنتاج تكون البناء الاقتصادي للمجتمع))[١١].

وفي نضال الناس مع الطبيعة – الإنتاج – يحصلون على الثروة، وفي النظام الاجتماعي الذي يحدد العلاقات بينهم يتقاسمون تلك الثروة، وهي ترى بما أن الإنتاج في نمو وتطور فإنه لابد أن يرافقه تطور في علاقات الإنتاج – العلاقات الاجتماعية بما فيها علاقات التوزيع –، ومن ثم تغير النظام الاجتماعي فلا يمكن لمجتمع معين أن يحتفظ بنظام اجتماعي واحد على مر الزمن، فيقول(ستالين): ((إن إحدى خواص الإنتاج هي انها لن تبقى ثابتة على نقطة واحدة لمدة طويلة بل هي دائماً في حالة تغير وتطور، أضف إلى ذلك تستدعي التغيرات في أسلوب الإنتاج بالضرورة تغيرات في النظام الاجتماعي.. في المراحل المختلفة للتطور يستخدم الناس أساليب إنتاج مختلفة، ولوضع ذلك بمزيد من البساطة يعيشون أساليب حياة مختلفة في المشاعية البدائية يوجد أسلوب إنتاج واحد، في العبودية يوجد أسلوب إنتاج آخر، في الإقطاع يوجد أسلوب إنتاج ثالث، وهكذا دواليك.. هذا يعني ان تاريخ تطور المجتمع هو قبل كل شيء تاريخ تطور الإنتاج، تاريخ أساليب الإنتاج التي خلق أحدها الآخر في مسرى القرون، تاريخ تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بين الناس))[٢].

وما بيّناه سابقاً من نقد الشهيد الصدر(للمادية التاريخية)[٣]، ما يبرهن على أن قوى الإنتاج ليست هي المحرك الأساسي للتاريخ البشري وتطور المجتمعات، وعليه لا يمكن أن تكون علاقات الإنتاج بما فيها علاقات التوزيع نابعة من تلك القوى، أما هنا فقد انتقدها الشهيد الصدر من زاوية أخرى، على ضوء الإسلام، والتجربة الإسلامية مصداق على فشل ما يذهب إليه الاقتصاد الماركسي.

---

(١) الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عام: بول لويس، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الحميد الدواخلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة، (د.ت)، ١٩٧٢م، ص١٦٧.

(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٠، ينظر: أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢، ص٢٨، وكذلك: دروس في الماركسية: جلال الدين الفارسي، ص١٦٩ – ١٧٠.

(٣) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الثاني، ص١٤٠– ١٤٩.

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للمادية التاريخية على ضوء التجربة الإسلامية بالنقاط الآتية:

أولاً: لا يمكن أن تكون الحياة الاجتماعية بما فيها علاقات التوزيع نابعة من الأشكال المتنوعة للإنتاج، فالمحرك الأساسي في صنع التاريخ هو الإنسان نفسه، والحياة الاجتماعية وليدة حاجاته، والنظام الاجتماعي هو الشكل الذي ينظم الحياة الاجتماعية على وفق تلك الحاجات، وإذا درسنا هذه الحاجات نجد فيها ما هو رئيس ثابت وما هو مستجد متطور بحسب الظروف، فالجانب الثابت نجده في التركيب العضوي للإنسان وما أودع فيه من أجهزة وإمكانات، وهذه مما يشترك فيها أفراد البشر كلهم، والجانب المستجد هو الحاجات الثانوية التي تستجد وتتطور تبعاً لنمو خبرة الإنسان بالحياة.(١)

وعى ضوء ما تقدم يستنتج الشهيد الصدر أن النظام الاجتماعي لصالح البشرية يجب أن يتكون من جانبين ثابت وآخر متطور متغير:

والجانب الثابت: ما نجده في النظام الاجتماعي للإسلام فهو يضم جانباً رئيساً ثابتاً يتعلق بمعالجة الحاجات الأساسية الثابتة في حياة الإنسان، كحاجته إلى الضمان المعيشي والتوالد والأمن والتي عولجت في أحكام توزيع الثروة وأحكام الزواج والطلاق وأحكام الحدود والقصاص ونحوها المقررة في الكتاب والسنة، كما زود هذا الجانب بقواعد تشريعية ثابتة في صيغها القانونية التي تتكيف في تطبيقها تبعاً للظروف، كقاعدة (نفي الضرر)، (ونفي الحرج) في الدين(٢).

أما الجانب المتغير: هو ما كان متغير وفقاً للمصالح والحاجات المستجدة، وهي الجوانب التي سمح فيها لولي الأمر أن يجتهد بحسب ما يراه من المصلحة على ضوء الجانب الثابت من النظام، ومن كل ما تقدم يتضح خطأ الرأي الماركسي، بتبعية النظام الاجتماعي بما فيه علاقات التوزيع لأشكال الإنتاج، ويمكن أن نقرر انفصال علاقات التوزيع عن شكل الإنتاج(٣).

ثانياً: من الممكن لنظام اجتماعي واحد أن يقدم للإنسانية نوعاً من التوزيع صالحاً لها في مختلف أشكال الإنتاج، وليس كما تدعي الماركسية بحتمية تبعية نوع التوزيع لشكل الإنتاج، وتحكم

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٣٣٧ – ٣٣٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٣٣٨– ٣٣٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٣٣٩.

بفساده وتجب الثورة عليه إذا لم يواكب نمو القوى المنتجة، لذا فهي تبارك نظام الرق في المجتمع الذي يعيش على الإنتاج اليدوي للإنسان لأن مثل هذا المجتمع لا يمكنه مضاعفة الإنتاج إلا إذا استعبدت الكثرة الكاثرة من الأفراد وأجبروا على العمل، أما الإسلام فيرفض هذه الصلة الحتمية المزعومة، ويحكم على كل نظام على وفق صلته بالحاجات الإنسانية التي يجب عليه ضمان إشباعها(١).

ومما يؤكد ما وجهه الشهيد الصدر من تأييد الماركسية لمجتمع الرق، قول(ستالين): ((إن أساس علاقات الإنتاج في ظل النظام العبودي هو ان مالك العبيد.. يمتلك العامل في الإنتاج – العبد الذي يستطيع بيعه أو شراءه أو قتله كما لو كان حيواناً – ان علاقات الإنتاج هذه تنسجم بصورة رئيسية مع حالة قوى الإنتاج في تلك الفترة.. وإمكانية إخضاع الأقلية للأغلبية وتحويلها إلى عبيد.. هنا يسود عمل العبيد القسري))(٢).

ثالثاً: قدّم الإسلام الدليل العملي على كذب هذه الصلة المزعومة، من واقعه الإسلامي الذي عاشته الإنسانية لمدة زمنية محدودة وما أحدثه ذلك التطبيق على جميع الأصعدة من الانقلاب الذي خلق أمة وأقام حضارة وغيّر مجرى التاريخ، فإنه لم يكن وليد تغير في شكل الإنتاج، ولم يكن من الممكن في منطق المادية التاريخية أن يحدث هذا الانقلاب الشامل دون أن يُسبق بتحول أساسي في ظروف الإنتاج(٣).

رابعاً: وكذلك فنّد الإسلام زعم الماركسية حول فكرة المساواة، حيث عدّتها من نتاج المجتمع الصناعي البرجوازي فحمل الإسلام لواءها وعكس جوهرها في واقع العلاقات الاجتماعية قبل أن توجد شروطها – في المنطق الماركسي – بعشرة قرون وقبل وجود الآلة في عدد من النصوص

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٣٩ – ٣٤٠.
(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٢.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص٣٤١.

كقول النبي(ﷺ) ((كلكم لآدم وادم من تراب))[١] وقوله(ﷺ) ((الناس سواسية كأسنان المشط))[٢] وغيرها، فهل استوحى هذه المساواة من وسائل الإنتاج في المجتمع الصناعي البرجوازي[٣].

خامساً: تحدى الإسلام الماركسية مرة أخرى، فبشر بمجتمع عالمي يضم الإنسانية كلها على صعيد واحد في بيئة كانت تضج بالصراع القبلي فتسامى بالإرادة من فكرة المجتمع المحدود بالقرابة والجوار إلى المجتمع الذي لا يحده شيء سوى القاعدة الفكرية للإسلام، فأين كانت أدوات الإنتاج عندما تحول هؤلاء الذين لا يعرفون فكرة المجتمع القومي إلى قادة ودعاة لهذا المجتمع؟[٤].

سادساً: تحدى الإسلام مرة ثالثة المنطق الماركسي عندما أقام علاقات التوزيع، قبل أن يصل المجتمع – في حساب الماركسية – المرحلة الصناعية في الإنتاج، على أسس العدالة الاجتماعية، فقلص من مساحة الملكية الخاصة وحددها وقيدها وفرض عليها كفالة الفقراء ووضع الضمانات الكافية لحفظ التوازن والعدالة في التوزيع، وإن هذا الوعي الإسلامي لقضايا العدالة الاجتماعية في التوزيع والذي وجد في مجتمع لم يبلغ أدنى مراحل المجتمع الصناعي، يكون قد سبق الشروط المادية – في رأي الماركسية – لوجود هذا النوع من العلاقات، فهل يمكن أن يكون هذا الوعي الإسلامي وليد المحراث والتجارة البدائية أو الصناعة اليدوية؟[٥].

الفرع الثاني– المذهب الاقتصادي الإسلامي:

حين يرفض الإسلام الزعم الماركسي، بحتمية تبعية التوزيع لشكل الإنتاج، فإنه يقر في الوقت نفسه بوجود علاقة بينهما يحددها المذهب يكيف فيها الإنتاج لحساب التوزيع وليس العكس، وبيّن الشهيد الصدر هذه العلاقة بثلاث نقاط، يمكن تلخيصها بما يأتي[٦]:

---

(١) صحيح مسلم: مصدر سابق، ج/١، ص١٣٩.
(٢) المصدر نفسه، ج/١، ص١٤٠.
(٣) ينظر: اقتصادنا ، ص٣٤١.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٣٤٢.
(٥) ينظر: اقتصادنا ، ص ٣٤٢ – ٣٤٣.
(٦) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٧٧ – ٦٧٨.

١- جاء الإسلام بقواعد ثابتة لكل زمان ومكان، لا يختلف في صلاحها عصر عن الذي يليه، فعلى كل العصور مثلاً تصح قاعدة:((من أحيا أرضاً فهي له))[١]، وغيرها من الإحكام الشرعية – البناء العلوي – الذي استخرج منه الشهيد الصدر النظرية الإسلامية في التوزيع.

٢- تُعد عمليات الإنتاج التي يقوم بها الفرد مرحلة تطبيق للقواعد العامة في التوزيع، فإحياء الفرد للأرض الميتة، واستخراجه للمعادن، وغيرها كلها تؤدي في الوقت نفسه إلى تطبيق تلك القواعد العامة، على الثروات المنتجة.

٣- في حالة ارتفاع مستوى الإنتاج وتطور وسائله وإمكاناته، يكون بإمكان الفرد المجهز بقوى الإنتاج أن يمارس نشاطه في نطاق أوسع مما قبل تطور الإنتاج وارتفاع مستواه.

وبهذا يكون الشهيد الصدر قد برهن على جدارة المذهب الإسلامي في توزيع الإنتاج، وأثبت ((أن هناك مصدراً واحداً صالحاً لتنظيم الحياة هو الإسلام وأن العلاقات الاجتماعية تنظم من خلال منهجه لا من خلال الأحادية الجانب أي ليس من خلال العامل الواحد الذي آمن به ماركس))[٢].

وعلى ضوء هذه النقاط المذكورة يرى الشهيد الصدر أن الإنسان قد يستغل القواعد العامة للتوزيع في مرحلة التطبيق فيشكل خطراً على التوازن العام وقيم العدالة الاجتماعية في الإسلام، فمثلاً قاعدة (إحياء الأرض الموات) فان الإنسان في عصور العمل اليدوي، لا يمكنه أن يحي مساحات شاسعة من الأرض ولأن النظرية لا تسمح له باستخدام الإجراء في هذا السبيل فليس بمقدوره أن يسيء استغلال القواعد العامة في التوزيع في مرحلة التطبيق وأن يمتلك مساحات شاسعة من الأرض على وفق هذه القاعدة التي تمنح المحيي الحق في الأرض التي أحياها، لكن في عصر الإله يمكنه من إحياء هذه المساحات الشاسعة وإساءة استغلال هذه القواعد العامة في التوزيع لمرحلة التطبيق[٣].

---

(١) الفروع من الكافي: مصدر سابق، ج/٥، ص٧٢٩.
(٢) الفكر الاقتصادي عند الإمامين الصدر والنورسي: علاء الخطيب، مطبعة سليمان زاده/ إيران، ط/١، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م، ص١٥٨ – ١٥٩.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص ٦٧٨ – ٦٧٩.

فيجب هنا توجيه التطبيق بما يتفق مع قيم العدالة الاجتماعية، فنشأت العلاقة المذهبية في الإسلام بين الإنتاج والتوزيع التي تحدد عمليات الإنتاج بما يضمن عدالة التوزيع[١].

وقد تجسدت فكرة التطبيق الموجه التي تحدد الإنتاج في الإسلام، بما سمح به الإسلام لولي الأمر بالتدخل لمنع الأعمال التي تؤدي إلى استغلال قواعد التوزيع، كما في سماح ولي الأمر للفرد من أن يحيي مساحات شاسعة من الأرض الموات في حدود تُعيّن على وفق العدالة الاجتماعية كما يقرره مبدأ تدخل الدولة، وهذا التدخل من الدولة هو القاعدة التي ضمن بها الإسلام صلاحية قواعده العامة في التوزيع وانسجامها مع كل زمان ومكان[٢].

المطلب الرابع

علاقـــــــة الإنتـــــــاج بالتـــــــــداول

التداول في المذهب الاقتصادي الإسلامي أداة لتسيير العملية الإنتاجية وتسهيل حركتها ووسيلة لربط الإنتاج بالاستهلاك، فهو جزء من الإنتاج وشعبة من شعبه، بينما هو في المذهب الاقتصادي الرأسمالي منفصل عن الإنتاج، فهو أداة لكنز الأموال وادخارها، أما في الاقتصاد المخطط كالمذهب الاشتراكي، فإن السلع تصل إلى مكان التداول بصورة منهجية وتوضع تحت تصرف المؤسسات والعاملين بمركزية وإشراف من الدولة[٣]، لذا سيكون هذا المطلب في فرعين:

الفرع الأول: المذهب الاقتصادي الرأسمالي.

الفرع الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي.

الفرع الأول– المذهب الاقتصادي الرأسمالي:

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٧٩، وكذلك: الإسلام يقود الحياة، ص١١٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٧٨.
(٣) ينظر: الاقتصاد السياسي للاشتراكية: خودو كورموف وآخرون، ص٣٠٤، وكذلك: مبادئ الاقتصاد السياسي: دويدار، ج/٢، ص٣٢٨ – ٣٣٩.

التداول لغة: من دال، يدول، وتداولته الأيدي: أخذته هذه مرة وهذه مرة، وقوله تعالى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾[1] أي نديرها، قالوا دواليك: أي يأخذه هذا دولة وهذا دولة، يقال: صار الفيء بينهم، يتداولونه، يكون مرة لهذا ومرة لهذا وقال أبو عبيدة الدولة بالضم اسم الشيء الذي يتداول به بعينه، وهنا ما يتداول من المال[2].

وفي الاصطلاح: هو حصول الأفراد على الثروات عن طريق المبادلة، وقد تكون المبادلة مباشرة كما في المقايضة، أو غير مباشرة باستخدام سلعة وسطية مقبولة من الجميع وهي النقود، وقد تكون بالتعهد برد السلعة أو ما يعادلها كما في الائتمان[3].

وعرّفه الشهيد الصدر: بأنه نقل الثروة من مكان إلى آخر، سواء كان هذا النقل عمودياً كنقل المواد الخام من باطن الأرض إلى سطحها كما في الصناعات الاستخراجية، أو أفقياً بنقل السلع والبضائع إلى ميدان التداول وجعلها في متناول المستهلكين[4].

أما من الناحية القانونية، فيعرّفه(قدس) بأنه ((يعبّر عن مجموع عمليات التجارة التي تتم عن طريق عقود المقايضة، من بيع ونحوه))[5].

كانت عملية التداول أو المبادلة في العصور السالفة عن طريق نظام المقايضة، الذي كان الفرد فيها منتجاً ومستهلكاً في آن واحد بإبدال الفائض من قمحه بما يحتاجه من خضراوات، وعند اكتشاف النقد –العملة– ودخوله ميدان المبادلة وتطور التداول عبر ذلك ووجود طرف ثالث احتل دور الوسيط بين المنتج والمستهلك، وأخذ يوفر كثيراً من الوقت والجهد على الطرفين.

إلا أنه كما يرى (قدس) بسبب سيطرة الدوافع الأنانية انحرفت عملية التبادل عن دورها السليم وخصوصاً في المجتمع الرأسمالي القائم على المنافسة الحرة والسعي وراء الربح، فتوفرت الدواعي لاكتناز المال وادخاره لدى المجتمعات[1].

---

(١) سورة آل عمران: جزء من الآية/ ١٤٠ ،

(٢) ينظر: الصحاح، ج/٤، ص١٦٩٩ – ١٧٠٠،مادة (دول)، لسان العرب: ج/١١، ص٢٥٢ – ٢٥٤، مادة (دول)،مختار الصحاح: ص١١٩، مادة (دول)، القاموس المحيط:= =ج/٣، ص٣٧٧، مادة (دول)، مجمع البحرين: ج/٢، ص٧٠ – ٧١، مادة (دول)، تاج العروس: ج/١٤، ص٢٤٥ – ٢٤٨، مادة (دول).

(٣) ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية ، ص٣٤.

(٤) ينظر: اقتصادنا، ص٦٨٠ – ٦٨١.

(٥) المصدر نفسه، ص٦٨١.

وأخذ (مذهب التجاريين)[*] يدعو إلى هذه النظرة ، ويرى أن ثروة البلد في ما يدخره من المال وأن هذا المال يمثل الاحتياط النقدي للبلد يجب المحافظة عليه ((وهذا يعني ضمناً ان الأمة إذا أرادت أن تكون أكثر ثراءً، فهي تحتاج إلى بيع أكبر قدر ممكن مما تملكه للآخرين، وذلك كي تحول دون تسرب احتياطها النقدي إلى الخارج)) [٢].

وقد رفض(آدم سميث) هذه النظرة واصفاً إياها بأن ((ضوابط التجارة غير قائمة على أساس سليم وتأتي بنتائج عكسية))[٣]، وهاجم بشدة الاحتكارات التي يقوم بها هؤلاء التجار والتي تضر بمصالح الأفراد، وتجعل المحتكرين يتحكمون بأسعار البضائع لتحقيق المزيد من الربح، ويرى أن ما يقوم به هؤلاء يؤدي إلى ((جعل السوق فارغاً من البضائع على الدوام، وعدم تلبية مطالب العملاء بفعالية، تمكّن المحتكرين من بيع منتجاتهم بأسعار تزيد على الأسعار الطبيعية، وأن يزيدوا من... أجورهم أو أرباحهم))[٤].

ويذكر (موريس) أحد كتّاب الرأسمالية ما وصلت إليه الشركات الاحتكارية في الإنتاج الصناعي في الدول الرأسمالية من نسب عالية في احتكار الإنتاج، ويكفينا لمعرفة ضخامة هذه الاحتكارات بعض ما ذكره من نسب في فروع معينة من الصناعات الكيمياوية، حيث تصل إلى درجة الاحتكار الكامل في بعض البلاد، فيقول ((ووفقاً لما جاء في تقرير بنك درست در، كانت شركة فارين تنتج نحو ١٠٠٪ من الإنتاج القومي لصياغة الخيوط الصناعية في ألمانيا عام ١٩٢٧ – ١٩٢٨، وكانت شركة الصناعات الكيمياوية الإمبراطورية المحدودة تتحكم في ٤٠٪ من الإنتاج البريطاني، كذلك مؤسسة كوهلمان تنتج حوالي ٨٠٪ من الإنتاج القومي في فرنسا، ... بينما كانت شركة الصناعات الكيمياوية الإمبراطورية مسؤولة عن حوالي ١٠٠٪ من الإنتاج البريطاني، ومؤسسة كوهلمان عن

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٨٣.

(*) مذهب التجاريين: يرجع نشأة هذا المذهب إلى سنة ١٥٥٠م في انكلترا، ويطلق على جماعة تعرف باسم أنصار المعادن النفيسة، واستمر هذا المذهب حتى نهاية القرن الثامن عشر، ومن أهم مبادئهم الاقتصادية (كنز المعادن النفيسة والنقود)، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص١٩١، وكذلك: دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، ص٣٧.

(٢) بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم: ادم سميث، ترجمة: حسني زينة، معهد الدراسات الإستراتيجية/ بيروت، ط/١، م ٢٠٠٧، ص٥٧.

(٣) المصدر نفسه: الصفحة نفسها.

(٤) بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم: مصدر سابق، ص٦١.

حوالي ٣٠٪ من الإنتاج الفرنسي وشركة مونتكاتيتي عن ٦٠٪ من الإنتاج الايطالي وكانت شركة ديبون دي نيمور في الولايات المتحدة الأمريكية تتحكم في نسبة هائلة من الإنتاج القومي))[١].

وأخذ التجار بالتحكم في الأسواق بشكل كبير عن طريق شراء كل ما في السوق من بضاعة معينة واحتكارها بقصد رفع سعرها، وعندما أخذت النقود تأخذ شخصيتها المستقلة وخصوصاً عند إنشاء المصارف حيث لم تعد وسيلة لخدمة الإنتاج وتيسيره وإنما صارت أداة لتحقيق رغبات أصحابها بات((من الممكن زيادة عرض النقود أو تقليله بشدة من حين لآخر، وكان ذلك يحدث بدرجة أو بأخرى حسب الإرادة، والأموال التي تتاح على هذا النحو يمكن استخدامها للاستثمار، أو للاستهلاك الضروري أو الترفي))[٢].

والأدهى من هذا أصبحت النقود أداة لتنمية الثروات بسهولة ويسر ودون أي عناء من خلال الفائدة التي يتقاضاها أصحاب هذه المصارف مقابل القروض التي يمنحونها للأفراد، ومن ثم ((لم تكن النقود والتي تخلق بهذه الطريقة أقل من النقود التي تخلق عن طريق الحفر لاستخراج المعدن في كدح شاق قاسٍ من العروق المعدنية.. هذه هي حصول البنك على إيرادات بوصفها فائدة، ذلك ان خلق النقود لم يكن عملاً خالياً من الغرض، بل أصبح الآن شيئاً مجزياً للغاية.. وعلى ضوء الأرباح هذه العائدة في صورة فائدة مقابل عمل من أعمال الإقراض لا يتطلب عناء –كان هناك إغراء واضح بالإفراط في هذا العمل الرائع، ومن هذا الإغراء ولدت البنوك المركزية))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لسوء استخدام النقد في عملية التداول في المذهب الرأسمالي بالنقاط الآتية:

أولاً: نجم عن شيوع ظاهرة الاكتناز في المجتمع الرأسمالي، أن تخلت عملية التبادل عن دورها السليم كواسطة بين الإنتاج والاستهلاك إلى واسطة بين الإنتاج والادخار، فنتج عن ذلك اختلال كبير في التوازن بين كميتي العرض والطلب، فبينما كانا يميلان إلى التساوي في زمن المقايضة

(١) دراسات في تطور الرأسمالية: موريس دووي، ترجمة: رؤوف عباس حامد، دار الكتاب الجامعي/ بيروت، (د. ط)، ١٩٧١م، ص٣٦٤ – ٣٦٥.
(٢) تاريخ الفكر الاقتصادي: كينيث، مصدر سابق، ص١٥٦.
(٣) تاريخ الفكر الاقتصادي: كينيث ، ص١٥٧ – ١٥٨.

حيث كان العرض دائماً يجد طلباً مساوياً له، أما عند ظهور النقد وسيطرته على التجارة أصبح الإنتاج والبيع لأجل الادخار واكتناز النقد لا لأجل إشباع الحاجات وتحقيق التوازن بين الإنتاج والاستهلاك فعندها يختل التوازن بين العرض والطلب، لما يلعبه الاحتكار من دور خطير في التحكم بالسوق ورفع أسعار السلع يتهاوى البائعون والمنتجون الصغار تحت مطرقة المحتكرين(١).

ثانياً: إن قيام أصحاب رؤوس الأموال بالبيع لأجل الادخار لغرض سحب النقود من مجال التداول إلى كنوزهم، يؤدي إلى تعطيل وظيفة التبادل كواسطة بين الإنتاج والاستهلاك ويدفع بالكثرة من الناس إلى البؤس والفقر، فيتوقف الاستهلاك لانعدام القوة الشرائية لدى ألأفراد وبالتالي تتعطل حركة الإنتاج ويعم الكساد(٢).

ثالثاً: أغرت الفوائد التي تمنحها المصارف الرأسمالية للمودعين من أصحاب رؤوس الأموال إلى الانسحاب من مجال الإنتاج إلى حقل الادخار في المصارف، وأصبحوا لا يقدمون على أي مشروع إنتاجي أو تجاري إلا إذا كان ربحه أكثر من قيمة الفائدة التي يحصل عليها عن طريق إقراض ماله أو إيداعه في المصرف، بالتالي بدل استخدام هذه الكميات الكبيرة من الأموال في الإنتاج المثمر تسربت إلى الصيارفة وتجمعت في المصارف التي أخذت تتحكم بثروة البلاد وقضت على مظاهر التوازن في الحياة الاقتصادية(٣).

رابعاً: إن انفصال التبادل عن الإنتاج في المجتمع الرأسمالي أدى بدوره إلى خروج التجارة عن دورها السليم كنوع من أنواع الإنتاج والعمل المثمر وإن أرباحها نتيجة لذلك، إلى عملية قانونية لنقل الملكية تمارس لغرض الأرباح والفوائد، فتعددت هذه الملكية على مال واحد تبعاً لتعدد الوسطاء بين البائع والمشتري، لا لشيء إلا ليحصل على عدد أكبر من التجار الرأسماليين على مكاسب وأرباح تلك العمليات(٤).

الفرع الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي:

---

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص٣٦٩ ، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٢٠٤ – ٢٠٥.
(٢) ينظر : المصدر نفسه، ص ٣٦٩– ٣٧٠، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٢٠٥.
(٣) ينظر: اقتصادنا ، ص٣٧١، وينظر: الإسلام يقود الحياة، الصفحة نفسها.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٨٣ – ٦٨٤.

يعدّ الإسلام التداول جزءاً من الإنتاج ويرفض فصله عن العملية الإنتاجية، وينظم عقود المقايضة بين المنتج والمستهلك على هذا الأساس ويرى أن قوانينها قائمة على أساس هذا الترابط بين الإنتاج والتبادل، واستند الشهيد الصدر في بيانه المفهوم الإسلامي عن التداول إلى عدد من النصوص الواردة عن النبي(صلى الله عليه وآله وسم) وأئمة أهل البيت(عليهم السلام) والآراء الفقهية لعدد من كبار فقهاء المسلمين(كالشافعي، والصدوق(ت ٣٨١هـ)، وابن قدامة (ت ٦٢٠هـ)، والحلي)[١] وغيرهم، التي تعكس هذا المفهوم وكيفية معالجة الإسلام للمشاكل النابعة عن النقد، ومنها:

- قال رسول الله (ﷺ): ((لا يلقى أحدكم تجارةً خارجاً من المصر، ولا يبيع حاضراً لباد)) [٢].

- عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(عليه السلام):((من اشترى طعاماً أو علفاً إلى أجل، فان لم يجد شرطه وأخذ ورقاً، فلا يأخذ إلا رأس ماله، لا يظلُمون ولا يظلَمون)) [٣].

- قال الشافعي: ((وبهذا تأخذ فمن ابتاع شيئاً كائناً ما كان فليس لهُ ان يبيعهُ حتى يقبضهُ))[٤].

- قال الحلي: ((منعَ جماعة من علمائنا بيع ما لم يقبض في سائر المبيعات)) [٥].

ويمكن تلخيص بيان الشهيد الصدر لمعالجة الإسلام لمشاكل النقد بالنقاط الآتية:

أولاً: منع الإسلام من اكتناز النقد، وعمل على تفتيته باستمرار بوساطة فرضه ضريبة الزكاة السنوية، حتى تستوعب النقد المكتنز كله تقريباً إذا طال اكتنازه عدة سنين وهدد القرآن الكريم في آية الكنز المتخلف عن أداء هذه الفريضة بالعذاب الأليم يوم القيامة إذ قال الله تعالى: **{يا أيها الذين آمنوا ان كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله والذين**

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٦٨٤ – ٦٨٨.
(٢) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: مصدر سابق ،ج/١٨، ص٨٢.
(٣) المصدر نفسه: ج/١٨، ص٦٩.
(٤) الأم: لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، مطبعة دار الفكر/ بيروت، ط/٢، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م،ج/٣، ص٩٢.
(٥) تذكرة الفقهاء: للحسن بن يوسف بن مطهر الحلي، تحقيق: مؤسسة أهل البيت لأحياء التراث، مطبعة ستارة/ قم، ط/١، ١٤١٦هـ، ج/٥، ص٢٢٥.

يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليمٍ}[١] ، وبذلك يكون الإسلام قد ضمن بقاء المال في مجال الإنتاج والتبادل دون ادخاره واكتنازه[٢].

ثانياً: حرّم الإسلام الربا تحريماً مطلقاً إذ قال الله تعالى:**{... قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا}**[٣]، وقال تعالى:**{... وأخذهم الربا وقد نهوا عنه...}** [٤]، وبذلك قضى على الفائدة وآثارها الخطيرة على الإنتاج والإخلال بالتوازن الاقتصادي العام، وقضى على ما يقوم به النقد بوصفه أداة تنمية للملك مستقلة بذاتها، وأعاده إلى دوره الطبيعي بوصفه وكيلاً عام عن السلع وأداة لقياس قيمتها وتيسير تبادلها[٥].

ثالثاً: منح لولي الأمر صلاحيات ((تجعل له الحق في الرقابة الكاملة على سير التداول والإشراف على الأسواق، للحيلولة دون أي تصرف يؤدي إلى الضرر وزعزعة الحياة الاقتصادية، أو يمهد للتحكم الفردي غير المشروع في السوق وفي مجال التداول))[٦]

المبحث الثالث
توزيع ما بعد الإنتاج

للعامل الحق في تملك ثمرة عمله – السلعة – أما من ساهم معه في إنتاجها من عناصر الإنتاج فله مكافأة على عمله في المذهب الاقتصادي الإسلامي، ويذهب الاقتصاد الرأسمالي إلى توزيع ثمرة الإنتاج على عناصر الإنتاج، ويقوم الاقتصاد الماركسي إلى توزيع السلع على قاعدتي (العمل) في المرحلة الاشتراكية و(الحاجة) في المرحلة الشيوعية، وسيكون هذا المبحث على ثلاثة مطالب:

---

(١) سورة التوبة: الآية / ٣٤.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٣٧٢، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص١٠٢.
(٣) سورة البقرة: جزء من الآية /٢٧٥.
(٤) سورة النساء: جزء من الآية /١٦١.
(٥) ينظر: اقتصادنا ، ص٣٧٢ – ٣٧٣، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص١٠٣.
(٦) المصدر نفسه: ص٣٧٣.

المطلب الأول: المذهب الاقتصادي الماركســـي.

المطلب الثاني: المذهب الاقتصادي الرأسمـالي.

المطلب الثالث: المذهب الاقتصادي الإسلامـي.

المطلب الأول

المذهب الاقتصادي الماركسي

ويقسم هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: المرحلة الاشتراكية.

الفرع الثاني: المرحلة الشيوعيـة.

الفرع الأول– المرحلة الاشتراكية:

طبقاً للماديـة التاريخيـة ، فـي هذه المرحلـة بعد تـأميم مصـادر الإنتـاج وإلغاء الملكيـة الخاصـة، يكـون توزيـع الثـروة المنتجـة علـى أسـاس العمـل فقـط بحسـب مبـدأ (كـل حسـب طاقتـه وكـل حسـب عمله)، وعليه فإن كل فرد عليه أن يعمل ليعيش ويأخذ نصيبه من هذه الثروة حيث تتميز علاقات

الإنتاج هنا بانعدام الاستغلال وسيادة روح التعاون بين العمال، فيقول (ستالين): ((إن أساس علاقات الإنتاج في ظل النظام الاشتراكي... توزيع البضائع المنتجة وفقاً للعمل المنجز وفقاً لمبدأ (من لا يعمل لا يأكل) هنا تتميز العلاقات المتبادلة بين الناس وعملية الإنتاج بالتعاون الرفاقي والمساعدة الاشتراكية لعمال تحرروا من الاستغلال))[١].

ويبيّن (ستالين) أيضاً أن الاقتصاد الاشتراكي يسعى لتوفير الحاجات المادية للمجتمع إلى أعلى درجة ليتمكن الأفراد من سد حاجاتهم كل بحسب عمله، فيقول: ((إن هدف الاقتصاد الاشتراكي حسب القانون الاشتراكي هو سد حاجات المجتمع المادية إلى أقصى حد، ولا يمكن الأمر غير ذلك طالما ان الملكية الخاصة قد زالت، ولا يعني هذا، مع ذلك، انه يمكن لكل عضو في المجتمع أن ينال ما يحتاجه بصورة غير محدودة، إذ أن كل فرد، في المجتمع الاشتراكي، ينال حسب العمل الذي يؤديه.. وهي على المبدأ التالي [على كل فرد أن يؤدي كل حسب طاقته، وأن ينال حسب عمله]))[٢].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لتوزيع الثروة المنتجة في المرحلة الاشتراكية بالنقطتين الآتيتين:

أولاً: في هذا المبدأ ألغت الاشتراكية دور الحاجة في التوزيع، وعدّت العمل الأداة الأساسية والوحيدة في هذا التوزيع، فلكل فرد الحق في نتيجة عمله مهما كان حجمها، فله الحق في تملك نصيب من السلع أكبر من حاجته إذا كان ينتج أكثر من حاجته، كما لا يحظى بالإشباع الكامل لحاجته إذا قصر به عمله ولم ينتج ما يوازيها[٣].

ثانياً: هذا المبدأ الماركسي يأخذ بالتناقض مع الطبيعة غير الطبقية للاشتراكية منذ أن يوضع موضع التنفيذ، باعتبار أن البشر يختلفون فيما بينهم في الكفاءات والقدرات والمواهب فإن هذا يؤدي

(١) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٣.
(٢) أسس اللينينية: مصدر سابق، ص١٠٧ – ١٠٨.
(٣) ينظر: اقتصادنا ، ص٣٥٥.

إلى تفاوت القيم التي تخلقها تلك الأعمال، والماركسية نفسها تعترف بهذا إذ رأينا سابقاً كيف قسمت العمل على بسيط ومركب[١].

ويؤكد الشهيد الصدر أن الاشتراكية إذ تواجه هذه المشكلة ليس لها إلا طريقان للحل:

١- أن تطبق هذا المبدأ وبذلك تكرس الفروق الطبقية من جديد، وواقع المجتمع الاشتراكي يسلك هذا الطريق، ولذلك نجد التفاوت في نسب أجور العمال تتراوح بين (٥٪) و(١,٥٪)، كما وجد القادة الاشتراكيون استحالة تنفيذ المساواة المطلقة عملياً لأن ذلك يجمد النمو الفكري ويعطل الحياة الفنية والعقلية، ويجعل الأفراد ينصرفون إلى أتفه الأعمال مادام الأجر نفسه[٢].

٢- أن تنحرف عن النظرية في حقل التطبيق، فتستعير من الرأسمالي طريقته فتقتطع القيمة الزائدة على رأي ماركس من قيمة عمل العامل الموهوب التي يتفوق بها عن غيره.

فتساوي بين العمل البسيط والمركب ومن ثم تساوي بين جميع الأجور[٣].

وقد ذكر الشهيد الصدر كلاماً لـ(انجلز)[٤]، حاول فيه الأخير حل هذه المشكلة نظرياً، بأن ما يمتاز به العمل المركب من قيمة عالية عن العمل البسيط، إنما هي تعادل تكاليف تدريب العامل الكفؤ على العمل المركب، وبما أن الدولة الاشتراكية هي تنفق على تدريبه فتكون صاحبة الحق في هذه القيمة العالية في العمل المركب وليس له أن يطالب بأجر زائد عن غيره.

ورد الشهيد الصدر محاولة (انجلز) هذه لحل المشكلة بما يأتي:

١- إن هذا الافتراض يتناقض مع الأسس العلمية المزعومة في الاقتصاد الماركسي، فقد غاب عن بال (انجلز) أن قيمة السلعة التي ينتجها العامل الفني المتدرب لا يدخل في قيمتها – التي أنتجها العامل – أجور تدريبه ودراسته، وما يحدد قيمتها أنما هو فقط كمية العمل المنفقة على إنتاجها، وماذا يقول (انجلز) إذ كانت كمية العمل المتجسدة في أجور التدريب أقل من كمية العمل التي يتقنها العامل في إنتاج السلعة خلال التدريب؟ فلا يحق للدولة في هذا الحال – على وفق أسس

(١) ينظر: المصدر نفسه ، الصفحة نفسها.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٤٢ – ٢٤٣.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص٢٤٣.

الاقتصاد الماركسي – أن تسلب العامل القيمة الزائدة التي خلقها بعمله في السلعة والتي يستحق عليها زيادة في الأجر بحجة أنها قد دفعت نفقات تدريبه ودراسته[١].

٢- فات (انجلز) أن تعقيد العمل قد ينشأ من مواهب طبيعية في العامل، فقد يخلق في الساعة من العمل القيمة التي يخلقها في ساعتين نتيجة لمواهبه لا عن تدريب سابق، فإن أخذ ضعف ما يأخذ غيره من الأجر تكرس بذلك الفوارق في المجتمع، وإن تساوى مع من ينتج أقل منه بنصف عمله تساوى المجتمع الاشتراكي مع الرأسمالي باقتطاع القيمة الزائدة[٢].

ومما يؤكد انتقاد الشهيد الصدر أن التفاوت في كمية العمل قد يكون بسبب المواهب الطبيعية قول (بوليتزر): ((أما فيما يتعلق بنزعة المساواة التي تقوم على قياس الناس بنفس المقياس فهي استحالة اجتماعية لأن هناك تفاوتاً طبيعياً بين الناس، سببه كفاءاتهم البيولوجية والنفسية))[٣].

الفرع الثاني- المرحلة الشيوعية:

ويكون توزيع السلع في هذه المرحلة على مبدأ(كل حسب عمله، وكل حسب حاجته)، ولا يكون التوزيع على هذه القاعدة إلا بعد أن ينسجم الإنسان مع الطبيعة ويتمكن من السيطرة على مصادرها بشكل كبير باستخدام التقنية الحديثة ووسائل الإنتاج المتطورة التي ترفع من كمية الإنتاج بشكل أعلى مما يتحقق في المجتمع الرأسمالي، ويصف(راكيتوف) عملية الإنتاج في هذه المرحلة بأنها تتطلب ((توفير قوى منتجة تفتح آفاقاً رحبة لتلبية الاحتياجات المعقولة للمجتمع والفرد تلبية تامة، وسيقوم مجمل النشاط الإنتاجي على استخدام التقنية والتكنولوجيا العالية الفعالية، كما سيؤمن التفاعل المنسجم بين الإنسان والطبيعة، وسيكون مبدأ النشاط والإنتاج وتوزيع الخيرات المادية في هذا الطور هو(من كل حسب عمله وكل حسب حاجته) ان الانتقال إلى الشيوعية عملية معقدة وطويلة يجب أن يتم خلالها تحقيق إنتاجية عمل أرفع كثيراً بالمقارنة مع الرأسمالية))[٤].

---

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص ٢٤٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .
(٣) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢ ، ص١١١.
(٤) أسس الفلسفة : مصدر سابق، ص ١٧٧.

وبيّن لنا(ماركس) أن كميات الإنتاج المرتفعة في المرحلة الشيوعية هي التي تسمح بالتوزيع بحسب الحاجة لا بحسب العمل خلال المجتمع الاشتراكي، وإن اختلف هنا عمل الأفراد في الكم والنوع، ((فهو، على العكس، يقوم في المجتمع الشيوعي على أن الأفراد الذين يختلفون في كفاءاتهم ويؤدون بسبب ذلك، للمجتمع عملاً يتفاوت في(الكمية والنوعية) ينالون بصورة متساوية، كل حسب حاجاته القصوى، لماذا؟ لأن ارتفاع الإنتاج بصورة كافية يسمح بذلك))[١].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر لتوزيع الثروة المنتَجة في المرحلة الشيوعية بالنقاط الآتية:

أولاً: في هذا المبدأ قطعت الماركسية الصلة بين العامل وعمله، فالفرد هنا يعمل لكنه لا يملك نتيجة عمله، والعمل ليس إلا وظيفة اجتماعية يؤديها الفرد للمجتمع فيكافئه عليها بإشباع حاجاته سواء زاد ذلك على قيمة عمله أو قل عنها[٢].

ثانياً: لا توجد فرضية أكثر إمعاناً في الخيال، مثل ما افترضته الماركسية من التوزيع في هذه المرحلة، فجعلت الفرد قادراً على إشباع كامل حاجاته، وحولته إلى عملاق في الإنتاج على الرغم من انطفاء الدوافع الذاتية والأنانية في ظل التأميم، ومنحت الطبيعة روحاً كريمة تحنو دائماً بكل ما يحتاجه الإنتاج الكبير من مصادر الثروة، ففشل قادة التجربة الماركسية في تحقيق هذه الفرضية وظلت التجربة تتأرجح بين الاشتراكية والشيوعية[٣].

ثالثاً: إذا فرضنا أن ما تؤمن به الماركسية تحقق، ووجد المجتمع الشيوعي وأصبح التوزيع كُل بحسب حاجته، من الذي ينظم العمل ويوزعه على فروع الإنتاج؟ ومن الذي يحدد حاجات كل فرد؟ ومن الذي يوفق بين الحاجات المتناقضة فيما إذا تزاحمت على سلعة واحدة ؟ إذا انعدمت السلطة والحكومة في هذه المرحلة كما تؤمن الماركسية[٤].

---

(١) بؤس الفلسفة : مصدر سابق، ص١١١ – ١١٢.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٣٤٩ – ٣٥٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٤٧.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٥٠.

المطلب الثاني

المذهـــب الاقتصـــادي الرأسمـــــالي

يقوم المذهب الرأسمالي بتحليل عملية الإنتاج إلى عناصرها الأصلية المشتركة في هذه العملية وهي (العمل، والأرض، ورأس المال)، فيوزع القيمة النقدية للثروة المُنتجة على هذه العناصر إلى حصص هي (الأجور والريع، والربح، والفائدة)، فـ(الأجر)[*] هو حصة العامل من الإنتاج، ويبيّن (آدم سميث) أن ثمرة العمل كلها ملك للعامل في المجتمعات القديمة قبل أن يشاركه في الإنتاج مالك الأرض وصاحب رأس المال فيقول في((تلك الحالة البدائية، التي سبقت استملاك الأرض ومراكمة رأس المال، كان نتاج العمل بكامله ملكاً للعامل، لم يكن يعرف مالكاً للأرض ولا سيداً يشاركه في عمله))[١].

وأما بعد استملاك الأراضي وظهور الملكيات الخاصة أصبح مالك الأرض يطلب (ريع)[**٢] أرضه أي حصتها من هذا الإنتاج، فيقول ((وما ان أضحت الأرض ملكية خاصة، حتى راح المالك يطلب حصته من كل إنتاج يستطيع العامل ان يجنيه أو يجمعه منها، فريعه يقوم بأول إنقاص من نتاج العمل الذي يتم على الأرض))[٣].

ومن ثم أخذ رأس المال المشارك في عملية الإنتاج المطالبة بتعويضه بـ(ربح)[***٤] هو حصته من الإنتاج نتيجة لهذه المشاركة، فيقول(آدم سميث) ((ونادراً ما يحدث أن يكون للشخص الذي يحرث الأرض ما يقوم بأوده حتى يجني محاصيله، فهو يحصّل قوته عموماً مما يقدمه رب عمله من رأس مال، أي المزارع الذي يستخدمه، والذي لا مصلحة له في استخدامه ما لم تكن له حصة

(*) الأجر: هو ما يدفع لقاء العمل ويحدد عادة حسب عقد العمل، ويسمى (بالأجر الأساسي) وهناك تسميات أخرى (كأجر الكفاف)، (الأجر السياسي) وغيرها، وهذه التسميات تحدد حسب عدد ساعات العمل، أو نوع العمل، أو ظروف السوق... الخ، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص٢١ – ٢٢، **والأجر** – شرعاً – هو الجزاء على العمل، ينظر: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية: ص٣١، والمعجم الاقتصادي الإسلامي: ص١٧.

(١) بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم: مصدر سابق، ص٩٥.

(**) الريع: وهو ما يدفع لصاحب الأرض لقاء استخدام أرضه في عملية الإنتاج، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص١٢١.

(٢) المصدر السابق: ص٩٦.

(***) الربح: هو المال الزائد المتبقي لصاحب العمل – الرأسمالي – من بيع الناتج بعد خصم جميع تكاليف الإنتاج، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص١١٩.

في نتاج عمله، أو ما لم يعوض عن رأس ماله بربح ما، وهذا الربح يشكل الإنقاص الثاني من نتاج العمل الذي يتم على الأرض))[1].

وما بيّنه (ادم سميث) من توزيع للثروة المنتجة على العناصر المشتركة في الإنتاج، يمثل الأساس الذي تبلورت بعده نظرية توزيع الثروة المنتجة في المذهب الرأسمالي، وقد أكد بعده (ريكاردو) أن أهم مسألة هي وضع القوانين التي تتحكم في توزيع الإنتاج (كأجور وأرباح وريع)، وعدّ (الريع) بمثابة الزيادة في إنتاج عمل مركز على الفرق في نوعية الأرض كالفرق بين إنتاج (الأرض الحدية)[*] وغيرها، فهو ((الفرق بين إنتاج العمل على الأرض الحدية وإنتاج العمل على الأرض التي تغل أكثر من ذلك، وعلى هذا فهو فائض يرتكز على الفروقات في نوعية الأرض وهو بالنسبة لأي وحدة معينة من الأرض، عبارة عن الفرق بين الإنتاجية الوسطية والإنتاجية الحدية للوحدات المتعاقبة من العمل))[2].

كما فرّق (ريكاردو) بين نوعين من حصة العمل – الأجور – ما يسميه (بالأجر الطبيعي) ويكون بمستوى الكفاف للعامل لا أكثر ولا أقل، و(الأجر السوقي) الذي يتحدد مستواه بالعرض والطلب وقد يرتفع على الأجر الطبيعي ((وهو في جوهره مستوى كفافي للأجور، يحافظ على حجم اليد العاملة كما هو دون زيادة أو نقصان.. وفي مقابل الأجر الطبيعي للعمل هناك الأجر السوقي، وهو مستوى الأجور السائدة فعلياً في السوق، والذي يتحدد بالعرض والطلب.. ويحمل المستوى المرتفع لتجميع رأس مال أرباب العمل على المنافسة الشديدة على العمل مما يدفع سعر العمل السوقي فوق مستوى السعر الطبيعي))[3].

---

(1) بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم: ص٩٧.

(*) الأرض الحدية: هي آخر وحدة من الأرض يمكن أن تزرع، أو هي الأرض التي يكاد عائدها يسد نفقات إنتاجها، ينظر: معجم المصلحات الاقتصادية، ص١٨٦.

(2) الدخل والعمالة والنمو الاقتصادي: والاس بيترسون، ترجمة: صلاح دباغ، المكتبة العصرية/ بيروت بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦٨م، ج/٢، ص ٢٧٠.

(3) المصدر نفسه، ج/٢، ص٢٧١ – ٢٧٢.

أما (الفائدة)[**]، وهي المفروضة على القروض وكما بيّناها سابقاً[1]، فتكون حصة رأس المال المُسّلف للمشاريع التجارية وغيرها مقابل مبلغ سنوي يحدد بنسبة مئوية من المال، ويذكر لنا (بيترسون) تبريرات الرأسمالية لهذه الفائدة، بأنها ثمن لمخاطرة المُقرض بماله وتعريضه للخطر، ومكافأة له على إيثاره الآخر على نفسه في الحاضر وتنازله عن عنصر الزمن، كما أنها تعويض للمُقرض عن الضرر الناجم عن تعطيل ماله وعدم استثماره بسبب القرض أو بسبب انخفاض القوة الشرائية للنفوذ سنة تلو الأخرى نتيجة للتضخم[2].

وقد جرت على هذه الطريقة الرأسمالية في التوزيع عدة تعديلات فأعطي الربح مفهوماً أوسع من اختصاصه بالأرض، وكذلك عدّ الربح والأجر شيئاً واحد بأن الربح هو نوع من الأجر على عمل خاص، وعدّ بعضهم الأرض من رأس المال، إلا أن هذه التعديلات ظلت شكلية ولم تمس جوهر الطريقة، ويصف الشهيد الصدر هذه التعديلات، فيقول ((بالرغم من التعديلات الشكلية فان النظرة الجوهرية في التوزيع الرأسمالي ظلت ثابتة خلال جميع التعديلات.. هي ملاحظة جميع عناصر الإنتاج على مستوى واحد، وإعطاء كل واحد من تلك العناصر نصيبه من الثروة المنتجة))[3].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد للطريقة الرأسمالية في توزيع الثروة المنتجة بالنقاط الآتية:

أولاً: رأس المال ليس عنصراً أساسياً لعملية الإنتاج ليستحق نصيباً من التوزيع، وإنما هو بالأصل ثروة منتجة ((لأنه يعبّر اقتصادياً عن كل ثروة تم إنجازها، وتبلورت خلال عمل بشري لكي تساهم من جديد في إنتاج ثروة أخرى، فالآلة التي تنتج النسيج ليست ثروة طبيعية خالصة، وإنما هي مادة طبيعية، كيّفها العمل الإنساني خلال عملية إنتاج سابقة))[4].

(**) **الفائدة:** هي المبلغ الذي يدفع مقابل استخدام رأس مال، كمكافئة لصاحبه لمخاطرته بأمواله، ويعبّر عنه عادةً بنسبة معينة تسمى (سعر الفائدة)، ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص١٤٧، وكذلك: معجم الحسابات القومية، ص٥٩.

(١) ينظر: بحثنا هذا، ص٢٢٣ – ٢٣٤.

(٢) ينظر: الدخل والعمالة والنمو الاقتصادي ،ج/٢ ، ص٢٩١ – ٢٩٧ ، وينظر: الأعمال المصرفية والإسلام، الهمشري، ص٨١.

(٣) اقتصادنا: ص٥٨٢.

(٤) المصدر نفسه: ص٤٣٧.

ثانياً: كذلك العمل فهو لا يستحق نصيباً من التوزيع، ((فهو العنصر المعنوي من مصادر الإنتاج، وليس ثروة مادية تدخل في نطاق الملكية الخاصة أو العامة))[١].

ثالثاً: وضعت الرأسمالية عناصر الإنتاج من (العمل ورأس المال والأرض) بمستوى واحد، ونظرت إليها بصورة مكافئة، وقامت بتوزيع الثروة المنتجة على هذه العناصر بالنسب التي تقررها قوانين العرض والطلب، وهذا نتيجة لنظرتها لدور الإنسان في عملية الإنتاج على أنه وسيلة تخدم الإنتاج لا غاية يخدمها الإنتاج، فكان نصيب الإنسان المنتج من الثروة الطبيعية على أنه مساهم في عملية الإنتاج وخادم لها، وأصبح الأساس النظري للتوزيع على الإنسان العامل والوسائل المادية الأخرى التي ساهمت في الإنتاج بدرجة واحدة[٢].

رابعاً: منحت الرأسمالية لعنصر (رأس المال) دور الغاية في عملية الإنتاج، والمسيطر على الثروة وتوزيعها، فيكون بإمكان رأس المال في المذهب الرأسمالي أن يستأجر عمالاً لاحتطاب الخشب أو استخراج المعادن من المناجم ويسدد إليهم أجورهم، وهذا كل نصيبهم من التوزيع، أما رأس المال فهو المالك لجميع ما يحصل عليها الأجراء من أخشاب أو معادن طبيعية وبيعها بالثمن الذي يرغب فيه، وهذا يظهر سيطرة رأس المال على الثروات التي يمتلكها في ظل المذهب الرأسمالي لمجرد قدرته على دفع أجور العمل وتوفير الأدوات اللازمة للإنتاج[٣].

خامساً: لا يحق للمقرض استحصال فائدة على القرض بحجة أنها ثمن على المخاطرة بماله، لأن المخاطرة في الحقيقة ليست سلعة يطالب بثمنها ولا عملاً أنفقه على مادة ليحق له تملكها أو أخذ الأجر على ذلك من مالكها، ((وإنما هي حالة شعورية خاصة تغمر الإنسان وهو يحاول الإقدام على مشروع يحتمل خسارته مثلاً، فليس من حقه أن يطالب بعد ذلك بتعويض مادي عن هذا الخوف مادام شعوراً ذاتياً وليس عملاً مجسداً في مادة ولا سلعة منتجة))[٤].

---

(١) اقتصادنا: ص٤٣٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٨٢ – ٥٨٤.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٥٨٤ – ٥٨٥.
(٤) المصدر نفسه: ص٦٣٣ ، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٢٥٠.

سادساً: بررت الرأسمالية الفائدة بعنصر المخاطرة، وغفلت عن دور الرهن في ضمان المال للدائن وإزالة عنصر المخاطرة من عملية القرض بالقروض المدعمة بضمانات كافية، كما أن الفائدة لا يمكن أن تكون تعويضاً للدائن عن حرمانه من الانتفاع بماله المسلف، فليس للرأسمالي عمل مباشر أو مختزن ينفقه ويمتصه المدين ليدفع له أجرة ذلك – الفائدة – مادام المال المسلف سيعود إلى الرأسمالي كامل دون أن يستهلك أو يتفتت منه شيء[١].

سابعاً: إن فكرة تبرير الفائدة كمكافأة للرأسمالي لتنازله عن عنصر الزمن نتيجة لعملية الإقراض بالزمن وما للزمن من دور في تشكيل الفارق بين قيمة الدينار اليوم التي تكون أكبر من قيمتها في المستقبل، إن هذه الفكرة تقوم على أساس خاطئ هو ربط توزيع الثروة المنتجة بالقيمة التبادلية، وهذا الفرق في القيمة التبادلية الذي تعدهُ الرأسمالية مبرراً للفائدة وفسرته نتيجة لعنصر الزمن، ومن ثم فإن الفائدة ليس لها ما يقابلها من عمل منفق مباشر أو مختزن من قبل صاحب رأس المال – المقرض – يبرر أخذه لها[٢].

وأخذ الدكتور(محمد جداري عالي) على الشهيد الصدر، أنه انتقد الأفكار الرأسمالية لمفكريها في القرن التاسع عشر تاركاً الأفكار المعاصرة، فيقول((فتتبع الخطوات التاريخية للرأسمالية واصفاً وناقداً ومهدماً الأسس الفكرية للرأسمالية، وكان النقد هو الأقوى في(اقتصادنا) عندما تعرّض لأفكار الرأسمالية ومفكريها في القرن التاسع عشر.. ولكن لم يتطرق إلى الأفكار المعاصرة لاقتصاد السوق – أي الاقتصاد الحر المعاصر))[٣].

ونحن نتفق مع الدكتور(محمد جداري عالي) بأنه(قدس) لم يتناول بالنقد الأفكار الرأسمالية المعاصرة، ربما لأنها لم تكن موجودة في زمانه، أو لأنه لم يتمكن من الاطلاع عليها، كما أن هذه الأفكار والنظريات المعاصرة لن تغير شيئاً من الأسس الخاطئة التي قامت وارتكزت عليها الرأسمالية وهي مبدأ الحرية الاقتصادية، والسعي من أجل الربح، وتحقيق الثروة لذاتها، ومن ثم فإن هذه الأفكار والنظريات المعاصرة هي حلول مؤقتة وآنية لأخطاء ومشاكل وأزمات اقتصادية عويصة قامت عليها

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٦٣٧ ، وينظر: الإسلام يقود الحياة ، الصفحة نفسها.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٣٨–٦٣٩، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص٢٠٦–٢٠٨.
(٣) (اقتصادنا) والمنهج النقدي للمذاهب الاقتصادية: د. محمد جداري عالي، ترجمة: محمد عبد الرزاق، مجلة نصوص معاصرة/ بيروت، العدد/٢٨ ، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م ، ص٩٥.

الرأسمالية التي بينها الشهيد الصدر وانتقدها والتي مازالت تعاني منها المجتمعات الرأسمالية إلى الآن، ويكفينا شاهداً على ذلك وصف(هيرتس) للرأسمالية، وهي أحد كتّابها، ((ولكنني سأقول ان النظام متهافت من غير شك، فهناك تظهر شقوق خلف الإجماع العقائدي والانتصار المفترض للرأسمالية))[١]، وعليه فإن سرعان ما تتهاوى وتسقط هذه – الأفكار والنظريات – التي يضعها مفكرو الرأسمالية على رؤوسهم مادامت قد ارتكزت على أسس وقواعد خاطئة، وقد هدمها الشهيد الصدر بنقده فكان مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ **قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُم مِّنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ** ﴾[٢].

المطلب الثالث

المذهـــــــب الاقتصـــــــادي الإســـــــلامي

اعتمد الشهيد الصدر في استخراج نظرية توزيع الثروة المنتجة في الإسلام، على القرآن الكريم والسنة النبوية وروايات أئمة أهل البيت(عليهم السلام) وآراء كبار

فقهاء المسلمين على اختلاف مذاهبهم كـ(أبي حنيفة، والشافعي، واحمد بن حنبل، والطوسي، والسرخسي(ت ٤٨٣هـ)، وابن قدامة، والحلي ، وغيرهم)[٣] ومنها:

- **من ما ورد في تصرفات المالك في ماله وعدم إضراره بالآخرين:**

١-ما رواه الشافعي بسنده عن أبي هريرة أن رسول الله (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) قال:((من منع فضول الماء ليمنع به الكلأ منعه الله فضل رحمته يوم القيامة))[٤].

- **من ما ورد في الإجارة:**

٢-عن الأمام الباقر(عليه السلام) انه قال:((لا بأس أن يستأجر الرجل الدار أو الأرض أو السفينة ثم يؤجرها بأكثر مما استأجرها به، إذا أصلح فيها شيئا)) [٥].

---

(١) السيطرة الصامتة للرأسمالية العالمية: نورينا هيرتس، ترجمة: صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب /الكويت ، العدد/ ٣٣٦، ٢٠٠٧م، ص١١.
(٢) سورة النحل: جزء من الآية/ ٢٦.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص ٥٧٥ – ٥٨٠ ، ص٥٨٨ – ٥٩١ ، ص٦٠٠ – ٦١٤ ، ص٦٤١ – ٦٤٣.
(٤) إلام : مصدر سابق، ج/٤، ص٥٠.
(٥) وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة : مصدر سابق ، ج/١٣ ، ص٢٦٢.

- من ما ورد في المضاربة:

٣-عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب(عليه السلام) قال:((من ضمن تاجرا فليس له إلا رأس ماله ، وليس له من الربح شي))[١].

- من ما قالوه في الوكالة:

٤-نقل (ابن قدامة) عن أبي حنيفة:((إن الشراكة لا تصح في اكتساب المباح كلأحتشاش، لأن الشراكة مقتضاها الوكالة ولا تصح الوكالة في هذه الأشياء لأن من أخذها ملكها))[٢].

٥-قال(الحلي):((إن في صحة التوكيل في المباحات كالاصطياد والاحتطاب والأحتشاش وإحياء الموات وحيازة الماء وشبهه إشكالا)) [٣].

- من ما قالوه في الشراكة:

٦-قال(السرخسي):((إذا دفع إلى رجل شبكة ليصيد بها السمك على أن ما صاد بها من شيء فهو بينهما، فصاد بها سمكا كثيرا فجميع ذلك للذي صاد..لأن الآخذ هو المكتسب دون الآلة فيكون الكسب له، وقد استعمل فيه آلة بشرط العوض لصاحب الآلة وهو مجهول فيكون له أجر مثله على الصيد)) [٤].

٧-قال(الحلي): ((إن إنسانا لو دفع دابة مثلا وآخر راوية إلى سقاء على الاشتراك في الحاصل لم تنعقد الشراكة فكان ما يحصل حينئذ للسقا وعليه أجرة الدابة والراوية)) [٥].

وإن أية قراءة دقيقة ومنصفة لكتاب (اقتصادنا) للشهيد الصدر(قدس) ستوحي كما يقول (الملاط) ((بأن الأسس العلمية المعتمدة للأبحاث في مسائل الاقتصاد تجاوزت الأعراف الشيعية.. ومن الصعب إيجاد أية إشارة تنمّ خصيصاً عن انحيازات طائفية))[٦].

---

(١) المصدر نفسه : ج/١٣، ص١٨٦.
(٣) المغني : لأبي عبد الله احمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠هـ) ،الناشر: دار الكتاب العربي/ بيروت، (د.ت)، ج/٥ ، ص١٢٦.
(٣) قواعد الأحكام : أبي منصور الحسن بن مطهر المعروف بالحلي(ت٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة الجماعة المدرسين، نشر مؤسسة النشر الإسلامي/ قم، ط/١، ١٤١٨هـ ،ج/٢، ص٣٢٩.
(٤) المبسوط : شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٨٣هـ) ،نشر: دار المعرفة للطباعة / بيروت، (د.ط) ، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م ،ج/٢٢ ، ص١٣١.
(٥) المصدر السابق : ج/ ٢، ص٣٣٥.
(٦) تجديد الفقه الإسلامي : مصدر سابق، ص١٩٣.

وان كانت بعض هذه الآراء لا تتفق مع اجتهاده الشهيد الصدر، إلا أنها تعبّر عن وجهة اجتهادية أخرى تحمل الطابع الإسلامي والصفة الشرعية، فيقول (قدس) ((قد يعرض الكتاب لآراء تخالف من الناحية الفقهية اجتهاد الكاتب في المسألة، وإنما الصفة العامة التي لوحظ توفرها في تلك الآراء هي: أن تكون نتيجة لاجتهاد أحد المجتهدين))[١].

وبهذا يكون الشهيد الصدر قد اعتمد المنهج التقريبي في اكتشاف وصياغة النظرية الإسلامية في الاقتصاد، وهذا من مميزات منهجه المقارن في نقد الخصم بتقديم الإسلام المرتكز على آراء أغلب فقهائه هو الحل الأصيل والحقيقي للمشكلة حيث تجاوز الشهيد الصدر في تنظيره للاقتصاد الإسلامي كما يبيّن (أ.مرادي) ((حدود الفقه الشيعي، ليتناول الرؤية الفقهية لفقهاء السنة، ويعتمدها كمصدر علمي لاكتشاف المذهب الإسلامي في الاقتصاد))[٢].

فيكون الشهيد الصدر قد تحرر من الأطر المذهبية وتحدث بلسان جميع فقهاء المسلمين، فيقول الدكتور (نزيه الحسن) ((على الرغم من أن السيد الصدر ينتمي إلى مذهب أهل البيت – فقهياً – (المذهب الشيعي) ، فإننا لا نجد هذا الانتماء عائقاً له أن يأخذ آراء المذاهب الفقهية الأخرى، الحنفي، والمالكي، والشافعي، والحنبلي))[٣].

ولبيان الجانب النظري للمذهب الاقتصادي الإسلامي في توزيع الثروة المنتجة، يقسم هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: الأساس النظري للتوزيع على عناصر الإنتاج.

الفرع الثاني: القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج.

الفرع الأول– الأساس النظري للتوزيع على عناصر الإنتاج:

(١) اقتصادنا : ص٣٤.
(٢) الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر: أ. مجيد مرادي، ترجمة: علي عباس الوردي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر/ بيروت، العدد/٢٦، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م، ص١١٤.
(٣) الصدر دراسة في المنهج: ص٢٥٤ – ٢٥٥.

ويمكن تلخيص استنتاج الشهيد الصدر للأساس النظري للتوزيع من بنائه العلوي، بالنقاط الآتية[1]:

١- إن مركز الإنسان – العامل – في العملية الإنتاجية مركز الغاية وليس الوسيلة، وإن سائر الوسائل المادية تعد خادمة له، وبذلك هو مالك الثروة المنتجة وحده ولا تشاركه العناصر المادية الأخرى المساهمة معه في الإنتاج.

٢- لا حق لصاحب رأس المال والأدوات المساهمة في عملية الإنتاج أي نصيب في الثروة المنتجة، وإنما له أجرة المثل على استعمال العامل لأدواته تلك على ما تفتت من عملهم المختزن في تلك الأدوات، خلال عملية الإنتاج.

٣- إذا مارس الإنسان المنتج مادة لم تكن مملوكة سابقاً، فالثروة المنتجة كلها للمنتج ولا يشاركه فيها أحد، أما إذا كانت المادة مملوكة سابقاً لفرد خاص فهي ملكه مهما طرأ عليها من تغير بسبب عمل غيره فيها، وهذا ما يسمى (بظاهرة ثبات الملكية)[*]، ويستحق العامل فيها وكذا صاحب الأداة أجرة المثل على ما بذلا من عمل في تطويرها.

الفرع الثاني- القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج:

ويكون على محورين:

المحور الأول: البناء العلوي[2]:

ويمكن تلخيص البناء العلوي للقانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج بالنقاط الآتية :

١- اتفق الفقهاء المسلمون، بإمكان المنتج أن يستأجر إحدى أدوات الإنتاج ويدفع لمالكها مكافأة له عليها، وتعد هذه أجرة الأداة لمالكها على مساهمتها في الإنتاج، بقطع النظر عن نوع ومدى المكاسب التي يحصل عليها المنتج في عملية الإنتاج.

---

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص٥٧٥ ــ ٥٩٩.

(*) ظاهرة ثبات الملكية: وهي أن من يملك مادة يظل محتفظاً بملكيتها مادامت المادة موجودة وأسباب الملكية قائمة، ينظر: اقتصادنا، ص٥٩٢ــ٥٩٤.

(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٦٠٠ – ٦١٤.

٢- يتفق أكثر فقهاء المسلمين على جواز إجارة الأرض من صاحبها، ولا خلاف إلا من بعض الصحابة، وعدد قليل من المفكرين الإسلاميين الذين أنكروا جواز إجارة الأرض، كما يجوز استئجار أداة الإنتاج، كذلك يجوز للمنتج أن يستأجر أرضاً من مالكها أو من له حق الاختصاص بها، مقابل أجرة معينة تدفع مكافأة له على الخدمة التي قدمتها أرضه في عملية الإنتاج.

٣- شرّع الإسلام عقد المزارعة، أي أن يتعهد بموجبه الزارع – العامل – بزرع الأرض، ويقاسم صاحب الأرض بشرط أن يكون البذر من صاحب الأرض الناتج من العمل، ويحدد نصيب كل منهما بنسبة مئوية من مجموع الناتج.

٤- المساقاة، وهو عقد يتعهد بموجبه العامل بسقي الأشجار حتى تنمو، فيشارك مالك الأشجار بالثمار بنسبة مئوية يتفقان عليها.

٥- شرّع الإسلام المضاربة في العمليات التجارية من بيع وشراء، بأن يتفق صاحب مال أو سلعة مع عامل معين على الاتجار بماله أو بيع سلعته، أو شراء سلعة بنقوده ثم بيعها، ويشاركه في الأرباح بنسبة مئوية، أما إذا خسرت تجارتهما، تحمل المالك الخسارة وحده، ويكتفي العامل بخسارة تعبه وجهوده دون نتيجة، أما إذا ضمن العامل لصاحب المال المشاركة في حالة من الحالات يكون الربح كله للعامل وليس لصاحب المال شيء، أما في غير العمليات التجارية، فلا تصح المضاربة، فلا يحق لمالك الأداة أن يضارب بها بأن يدفعها للعامل يستثمرها في الإنتاج فان له أجرة المثل وليس له من الأرباح شيء.

٦- سمح الإسلام بالجعالة، فيجوز لتاجر الأخشاب مثلاً أن يجعل لأي شخص يصنع من تلك الأخشاب سريراً نصف قيمة السرير مكافأة له، فتكون هذه المكافأة متوقفة على مصير العملية التي يمارسها الشخص.

٧- حرّم الإسلام الربا في القرض، وهذا الحكم يعد في مصاف الضروريات من التشريع الإسلامي، فليس للدائن إلا استرجاع ماله دون زيادة، فلا يكون القرض إلا مجرداً عن الفائدة.

المحور الثاني- النظرية:

يبيّن الشهيد الصدر، أن المنتج إذا مارس مادة غير مملوكة لشخص آخر، فالثروة المنتجة تكون له وحده، أما إذا كانت المادة مملوكة مسبقاً لشخص آخر لم يكن للعامل الذي مارس عليها عملية الإنتاج نصيب من هذه الثروة وكذلك سائر العناصر التي ساهمت في عملية الإنتاج، وإنما لها مكافأة من صاحب المادة على الخدمات التي قدمتها في تطوير المادة، وتحسينها، وللعامل أجرة على عمله يأخذها من مالك المادة(١).

وبتوحيد وتنسيق النتائج في البناء العلوي من التشريع الإسلامي، يستخلص الشهيد الصدر أن العمل سُمح للعامل بأسلوبين لتحديد المكافأة التي يستحقها واختيار أحد الأسلوبين متروك له:

١-**أسلوب الأجرة** : ويمتاز هذا الأسلوب بعنصر الضمان فيكون على صاحب المال دفع القدر المتفق عليه مع العامل مهما كانت نتائج ما يسفر عنها من مكاسب أو خسائر.

٢- **أسلوب المشاركة في الأرباح:** فيتفق مع صاحب المال على نسبة مئوية معينة من الربح أو الناتج تحدد مكافأة له على عمله، لأنه هنا يفقد الضمان فقد لا يحصل على شيء إذا لم يوجد ربح(٢).

ويوضح (قدس) أن الإسلام نظّم الأسلوب الأول بأحكام الإجارة، والثاني بتشريع أحكام المزارعة والمساقاة والمضاربة والجعالة، أما أدوات وآلات الإنتاج التي ساهمت في عملية الإنتاج، فتنحصر مكافأتها شرعاً في أسلوب واحد وهو الأجر، وعلى العكس من ذلك المال التجاري لم يسمح له بالكسب على أساس الأجور- الفائدة – لأنه هنا يتمتع بميزة الضمان وعدم الارتباط بنتائج العملية من خسائر وأرباح وهذا هو الربا الحرام، وإنما سمح لصاحب النقد أو السلعة بالمشاركة في الأرباح مع العامل مع تحمله أعباء الخسارة، وهذا هو الأسلوب الوحيد الذي سمح به لرأس المال التجاري باتخاذه، وأما الأرض فهي كأداة الإنتاج يسمح لها بالكسب بأسلوب الأجرة فقط، ومما تقدم نعرف، أن أداة الإنتاج ورأس المال التجاري متعاكسان في أسلوب الكسب فلكل منهما أسلوبه بينما يتمتع العامل بالأسلوبين(٣).

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٦١٥– ٦١٨.
(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص٦١٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦١٨.

وعلى ضوء ما تقدم يصل الشهيد الصدر إلى الجانب المذهبي من النظرية الذي يربط بين تلك الظواهر ويوحد بينها وعرف (قدس) القاعدة التي تبرر ألوان الكسب الناتج عن ملكية مصادر الإنتاج فتسمح ببعض وترفض الآخر، بأنها الكسب الذي لا يقوم إلا على أساس إنفاق عمل خلال المشروع، وبدون المشاركة بإنفاق عمل لا مبرر لهذا للكسب، ولهذه القاعدة جانبان، (إيجابي وسلبي)[1]، لذا سنبيّنها في قسمين:

القسم الأول- الجانب الإيجابي من القاعدة:

يقرر الشهيد الصدر في هذا الجانب، أن الكسب على أساس العمل المنفق جائز ومسموح به، وينعكس هذا الجانب في أحكام الإجارة، حيث سمح الإسلام للأجير أن يأخذ أجرة مكافأة له على عمله المنفق في ذلك المشروع، وكذلك سمح لمالك أدوات إنتاجية أن يأخذ أجرة محدودة مقابل استخدام الآخر لها في مشروعه، ومرد الأجرتين معاً إلى كسب يقوم على أساس إنفاق عمل مع فارق في نوع العمل الذي ينفقه الأجير فانه عمل مباشر متصل به في لحظة إنفاقه[2].

أما العمل الذي تنفقه آلة الإنتاج فهو كما يرى(قدس) عمل منفصل عن مالك الأداة مختزن بصورة مسبقة في أداته، ويستهلك كله أو بعضه خلال إنجاز العمل في المشروع، وعلى أساس هذا التحديد للعمل للمنفق بكلا نوعيه، المباشر والمختزن، يمكن أن نضيف إلى أدوات كل ما كان فيه عمل مختزن يتفتت باستعماله، فيجوز أن يكون موضوعاً للإجارة ويستحق صاحبه أجرة لقاء ما تفتت من ذلك العمل المختزن بصورة مسبقة فيه أثناء استخدامه من قبل المستأجر، كالدار المستأجرة، والأرض الزراعية وغيرها[3].

ويتبيّن من كل ما تقدم انه(قدس) يقرر الأجرة المسموح بها في النظرية تقوم دائماً على أساس عمل شخص يستهلكه شخص آخر خلال مشروع يستحق أجرة تدفع لصاحب العمل المستهلك لقاء

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص٦١٥ – ٦١٨.
(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص ٦١٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦١٩ – ٦٢٠.

ذلك، سواء كان عملاً مباشراً أو مختزناً في أي أداة إنتاجية سواء كانت محراثاً أو أرضاً زراعية أو عقاراً أو غيرها[١].

القسم الثاني- الجانب السلبي من القاعدة:

ومحتوى هذا الجانب يقرره الشهيد الصدر، هو إلغاء أي كسب لا يقوم على أساس إنفاق عمل، ويستفيد(قدس) من البناء العلوي المستخلص من النصوص والأحكام الشرعية، لم لا يجوز لشخص استئجار أداة إنتاجية بأجرة معينة كمحراث أو أرض زراعية أو شبكة صيد وغيرها ثم يؤجرها إلى شخص آخر بأكثر من الأجرة التي استأجرها بها ما لم ينفق عليها عملاً، أو يدخل فيها تحسيناً، لأن ذلك يجعله يكسب التفاوت بين الأجرتين بدون عمل منفق وهذا ممنوع، إذ لا كسب بلا عمل مباشر كعمل الأجير، أو مختزن كما في أدوات الإنتاج والعقار[٢].

ويجوز لهذا الشخص كما يبيّن(قدس) أن يأخذ هذا التفاوت بين الأجرتين إذا أحدث فيها تغييراً أو عمل فيها عملاً، فيكون قد استحق هذا التفاوت مقابل العمل الذي أحدثه في تلك الأداة، ومن الأحكام التي ترتبط بهذه القاعدة هو منع الشريعة للأجير عن استئجار غيره للقيام بالمهمة التي استؤجر عليها بأجرة أقل مما استؤجر به ما لم يمارس بنفسه جزءاً من المهمة التي كلف بها ليكون كسبه للفرق بين الأجرتين مبرراً بعمل منفق[٣].

كما أنه يرى(قدس) أهم جزاء يرتكز على هذا المدلول السلبي للقاعدة هو حكم تحريم الربا، وكل لون من ألوان القرض بفائدة، والفائدة في العرف الرأسمالي هي أجرة رأس المال النقدي المُسلف، فالمُقرض بعد أن يسترد ماله كاملاً غير منقوص في المدة المحددة للقرض، لا يوجد ما يبرر أخذه للفائدة لأنه لا يوجد ما يقابلها من عمل منفق بكلا نوعيه، فتصبح الفائدة كسباً غير مشروع، وليس أسلوب الأجرة هو الأسلوب الوحيد لمكافأة العامل على ما أنفقه من عمل، بل كما ذكرنا سابقاً هناك أسلوب المشاركة في الأرباح، وقد شرّع الإسلام لها عدد من الأحكام كعقود (المزارعة، والمساقاة،

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٠ – ٦٢١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٢١ – ٦٢٣.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص ٦٢٢ – ٦٢٤.

والمضاربة، والجعالة)، وفي كل هذه العقود سمح الإسلام للعامل بالكسب على أساس العمل المنفق على وفق أسلوب المشاركة[١].

بينما يرى(قدس) أن الإسلام لم يسمح لأدوات الإنتاج بالمشاركة في الأرباح وسمح لها بالأجرة فقط ، وفرّق بين الموردين أي بين (العمل) الذي سمح له بالمشاركة في الأرباح وبين (أدوات الإنتاج) التي سمح لها بالأجرة ولم يسمح لها بالمشاركة في الأرباح وبيان ذلك:

المورد الأول: يتضح بالسماح للعمل بالمشاركة في الأرباح بالعودة إلى ما بينه(قدس) في توزيع ما قبل الإنتاج بأن العمل هو السبب الوحيد للتملك واكتساب الحقوق الخاصة في الثروة الطبيعية ،وقد بيّنا هذا بشكل مفصل هناك، ففي عقد المزارعة مثلاً فان الزارع الذي ارتبط مع مالك الأرض والبذور بعقد مزارعة يمارس عملا ويبذل جهدا خلال عملية الزرع، فيكون من حقه أن يملك من الناتج في الحدود التي سمح بها في العقد واتفقا عليها[٢].

أما المورد الثاني – أدوات الإنتاج، فان ما حصل للعامل في عقد المزارعة لا يحصل بالنسبة لمالك الأداة الإنتاجية، لأنه لا يمارس أي جهد – كعامل الزرع – في عملية الإنتاج، فصاحب الأداة استخدمه في الإنتاج لا يبذل أي جهد في عملية الإنتاج، وإنما المنتج هو من ينفق هذا الجهد، فمن حقه أن يملك هذا الجهد، أما صاحب الأداة فلا يوجد أي مبرر نظري لحصوله على حصة من الإنتاج ، وإنما يستحق أجرة فقط تكون مكافأة له عما تفتت من عمل مختزن في أداته[٣].

المبحث الرابع

الضمـــــــــــــــان الاجتمـــاعـــــي

ضَمِنَ المذهب الاقتصادي الإسلامي على أساس(الحاجة) الأداة الرئيسة الثانية في التوزيع إشباع حاجات العامل الذي قصر به عمله، والفرد العاجز عن إشباعها، وتوفير الحياة الكريمة لهم إسوة بغيرهم من أفراد المجتمع الإسلامي، وبما أن (الملكية الخاصة) هي أداة التوزيع الوحيدة في

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٢٤ – ٦٢٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٦٢٧ – ٦٣٠.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص٦٣٠ – ٦٣٢.

المذهب الرأسمالي، فان(الحاجة) تعني انسحاب الفرد من التوزيع، لأن التوزيع على أساس الحاجة ليس من جوهر هذا المذهب، وما نراه اليوم من تدابير الضمان في المجتمع الرأسمالي هي تدابير طارئة استجابة لضغوط الواقع ولمعالجة مشكلات عملية ملحة، وأول ما بدأت به في الدول الرأسمالية (الولايات المتحدة الأمريكية) عام ١٩٣٥[١]، ويذهب الاقتصاد الاشتراكي إلى أن (لكل حسب عمله) فمن قصر به عمله عن إشباع حاجته ليس له إلا بحسب عمله، والعاجزين عن العمل نظرياً ليس لهم مكان بين أفراد المجتمع الاشتراكي، لذا سيضم هذا المبحث مطلبين:

المطلب الأول: المذهب الاقتصادي الاشتراكي.

المطلب الثاني: المذهب الاقتصادي الإسلامي.

المطلب الأول

المذهب الاقتصادي الاشتراكي

الضمان لغة: من (ضمن): ضمن الشيء وضمن به، فهو ضامن وضمين: كفله، وضمن: هو جعل الشيء في شيء يحويه من ذلك قولهم ضمنت الشيء إذ جعلته في وعائه، وقال ابن الإعرابي: فلان ضامن وضمين، وكافل وكفيل، والكفالة تسمى ضماناً من هذا لأنه كأنه إذا ضمنه فقد استوعب ذمته، وضمنته الشيء تضميناً فضمنه عني: أي عرفته فالتزمه، وتضامنوا: أي التزم كل منهم الآخر، وفي الحديث: ((الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن))[٢]، وأراد بالضمان هنا الحفظ والرعاية، والضمنة: بالضم المرض، والضمن: الزمن، وهو المبتلى في جسده من بلاء أو كبر أو كسر وغيره،

(١) ينظر: الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة، مصدر سابق، ص١٠٣.
(٢) سنن أبي داود: لأبي داود السجستاني(ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحام، مطبعة دار الفكر/ بيروت، ط/١، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م، ج/٢، ص١٤٥.

وقيل الضمان: هو الداء نفسه، وفي الحديث: ((ولكم الضامنة من النخل))[١]، أي يريد ما تضمنته قراهم، وقال الأزهري: سميت بذلك لأن أربابها قد ضمنوا عمارتها وحفظها فهي ذات ضمان[٢].

والضمان الاجتماعي اصطلاحاً: بناءً على المعاني أعلاه، يمكن أن نعرّفهُ: بأنه التزام الجماعة بكفالة بعضهم لبعض ورعاية المرضى والعاجزين منهم وتوفير حاجاتهم.

والضمين: الكفيل، إلا أن الضمان أعم من الكفالة، لأن من الضمان ما لا يكون كفالة[٣]، وهو على أنواع كثيرة في الفقه الإسلامي منها (ضمان الرهن، وضمان الدِّرك، وضمان البيع..الخ)، والمراد هنا الضمان الاجتماعي.

ويعرّفه الشهيد الصدر: هو ما فرضه الإسلام على الدولة من ضمان إشباع حاجات أفراد المجتمع الإسلامي ضماناً كاملاً[٤].

ولكي يتوضح مفهوم الضمان الاجتماعي بشكل بيّن، لابد من معرفة معنى(الحاجة) التي يراد إشباعها.

الحاجة لغة: و(الحوج): الطلب، وقد حاج واحتاج الرجل إذا افتقر، وقيل الحاجة: تطلق على الافتقار نفسه وهو خلاف الغنى، وكذلك على الشيء الذي يفتقر إليه، وخرج يتحوج: أي يتطلب ما يحتاجه في معيشته[٥].

وذكر(العسكري) في فروقه: أن الحاجة هي النقصان ولهذا يقال الثوب يحتاج إلى خزمة، والنقص سبب الحاجة فالمحتاج يحتاج لنقصه، والنقص أعم من الحاجة لأنه يستعمل فيما يحتاج وغيره[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ج/٢، ص١٤٦.
(٢) ينظر: الصحاح: ج/٦، ص٢١٥٥ – ٢١٥٦، مادة (ضمن)، معجم مقاييس اللغة: ج/٣، ص٣٧٢ – ٣٧٣، مادة (ضمن)، لسان العرب: ج/١٣، ص٢٥٧ – ٢٦٠، مادة (ضمن)، مختار الصحاح: ص٢٠٣، مادة (ض م ن)، تاج العروس: ج/١٨، ص٣٤٧ – ٣٥٠، مادة (ضمن).
(٣) ينظر: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية : ص٣٤٤.
(٤) ينظر: اقتصادنا، ص٦٩٧.
(٥) ينظر: العين: ج/٣، ص٢٥٩، مادة (حوج)، الصحاح: ج/١، ص٣٠٧ – ٣٠٨، مادة (حوج)، معجم مقاييس اللغة: ج/٢، ص١١٤، مادة (حوج)، لسان العرب: ج/٢، ص٢٤٢ – ٢٤٦، مادة (حوج)، تاج العروس: ج/٣، ص٣٣٢ – ٣٣٤، مادة (حوج).
(٦) ينظر: الفروق اللغوية : لأبي هلال العسكري(ت ٣٩٥هـ) ، ص١٧٣، وص٥٤٩.

والحاجة في المفهوم الاقتصادي: هي دافع طبيعي أو ميل فطري يدفع الإنسان على العمل وبذل النشاط من أجل الحصول على السلع والخدمات التي يمكن أن تشبع هذا الميل كلياً أو جزئياً، وتقسم هذه الحاجات إلى أقسام عدة : على وفق طبيعة المحتاج ، وعلى وفق وظيفتها الاقتصادية، وعلى وفق الهدف الذي يتحقق للفرد بإشباعها، ويأتي في مقدمتها: حاجات المعيشة من غذاء وكساء ومسكن وتعليم... الخ[١].

وترى الماركسية أن هذه الحاجات ضرورة موضوعية تسعى إلى إشباعها سواء كانت هذه الحاجات مادية من غذاء وكساء ومسكن، أو ثقافية كتوفير التعليم والمؤسسات المعرفية الأخرى، ويبين (بوليتزر) هذه الضرورة الموضوعية – إشباع الحاجات – في الاشتراكية ((ألا وهي سد حاجات جميع أفراد المجتمع المتزايدة باستمرار إلى أقصى حد، وهذه ضرورة موضوعية.. وهكذا ليست الاشتراكية(مدنية تقنية) تتلهف للقيام بأعمال مادية رائعة، دون أن تعبأ بالإنسان، كما يدعي المفكرون البرجوازيون، ذلك لأن الإنسان في تمام تفتحه هو مركز الاشتراكية، وليس لجميع الأعمال المادية من هدف سوى سد حاجاته على أفضل وجه: كحاجته إلى المعرفة والثقافة، وحاجته إلى العيش الكريم، أي العناصر المختلفة لحياة سعيدة: فالاشتراكية هي تحقيق النزعة الإنسانية))[٢].

ويتحمل العامل في المجتمع الاشتراكي على عاتقه تغطية نفقات المؤسسات التعليمية والصحية ومؤسسات رعاية كبار السن حيث تقوم الدولة باقتطاع جزء من ناتج عمله على وفق مبدأ (لكل حسب عمله)، فيقول (بوليتزر): ((ونحن حين نقول بأن المجتمع الاشتراكي يعطي لكل فرد حسب عمله، لا نعني بذلك ان كل فرد يأخذ فردياً ومباشرة نتيجة عمله كاملة – لأن ذلك وهم البرجوازية الصغيرة، وذلك لأننا إذا نظرنا إلى مجموع إنتاج العمل الاجتماعي يتضح لنا أنه يجب أن نحتفظ بقسم منه من أجل تنمية الإنتاج وبقسم آخر لتجديد الآلات البالية، الخ.. وإذا نظرنا لوسائل الاستهلاك رأينا أنه يجب أن نحتفظ بقسم منها لتغطية مصاريف الإدارة، وبقسم آخر من أجل المدارس والمستوصفات وملاجئ الكهول))[٣].

---

(١) ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية : ص٢٠٦ – ٢٠٧.
(٢) أصول الفلسفة الماركسية : ج/٢، ص٩٧.
(٣) أصول الفلسفة الماركسية : ج/٢ ، ص١١٠.

وتنص المادة (١١٨) من دستور الاتحاد السوفيتي، على ضمان توفير فرص العمل لجميع أفرادها وهذا مرتبط بتنظيم الاقتصاد القومي واستمرار نمو قوى الإنتاج، ((وللمواطنين في الاتحاد السوفيتي حق العمل، أي حق الفوز بعمل مضمون مأجور حسب كميته ونوعه، وحق العمل مضمون بتنظيم الاقتصاد القومي الاشتراكي، ونمو قوى الإنتاج المستمر في المجتمع السوفيتي، وإزالة إمكانية الأزمات الاقتصادية والقضاء على البطالة "المادة ١١٨")) [١].

ويؤكد (راكيتوف) أن من القوانين العامة والضرورية لبناء الدولة الاشتراكية، توفير فرص العمل للجميع، والضمان الاجتماعي للمسنين من العاملين، حيث ((يجري تأمين الحق المتكافئ للجميع في العمل والإثابة العادلة عنه.. وضمان مستقبل أمين لجيل الشباب والضمان الاجتماعي للعاملين المسنين)) [٢].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للضمان الاجتماعي في المذهب الاشتراكي بالنقاط الآتية:

أولاً: للحاجة دور سلبي في عملية التوزيع في المذهب الاشتراكي، فالعامل الذي لا تسمح له قدرته الفكرية والجسدية إلا بالحصول على الحد الأدنى من ضرورات الحياة، فحسب أسس الاقتصاد الاشتراكي(لكل حسب عمله) يجب أن يقنع بنتيجة عمله الضئيلة ويقبل الفوارق الكبيرة في مستوى المعيشة بينه وبين من مكنته مواهبه وقدرته على العيش المرفه، فلا يحق له أن يطمح بأكثر من العيش الذي يرشحه له نتيجة عمله، لأن العمل هو الأداة الوحيدة للتوزيع في المذهب الاشتراكي[٣].

ثانياً: من الناحية النظرية لا يمكن للاقتصاد الماركسي تفسير حق العاجزين عن العمل في الحياة، وتبرير حصولهم على نصيب من الناتج العام، لأن التوزيع في الماركسية لا يرتكز على أساس خلقي ثابت، وإنما يحدد على وفق الصراع الطبقي في المجتمع الذي يفرض شكل الإنتاج السائد في المرحلة التاريخية المعينة، فكما تؤمن الماركسية بأن موت العبيد تحت السياط وحرمانه من نتائج عمله أمر طبيعي في طور المجتمع العبودي، فكذلك العاجزون عن العمل في طور الاشتراكي ماداموا لا يشكلون جزءاً من الطبقة العاملة التي تسيطر على وسائل الإنتاج في المرحلة

(١) المصدر نفسه : ج/٢ ، ص١٠٣.
(٢) أسس الفلسفة : ص١٧٥ – ١٧٦.
(٣) ينظر: اقتصادنا ،ص ٣٥٥.

الاشتراكية، ومن ثم لا يوجد تفسير علمي يمكّن الماركسية من تبرير طريقتها الخاصة في ضمان حياة ومعيشة هذه الفئة[١].

ثالثاً: الضمان الاجتماعي في الماركسية ليس حقاً من حقوق الإنسان لا يتفاوت بتغير الظروف والمستويات الحديثة، وإنما هو حق (وسائل الإنتاج)، فمتى ما وصلت وسائل الإنتاج – الآلة – درج معينة من الإنتاج الكبير، يصبح الضمان الاشتراكي شرطاً ضرورياً في نموها وازدياد إنتاجها، فما لم تصل الآلة هذا التطور لا معنى لفكرة الضمان، ولهذا هي تعد الضمان خاصاً بمجتمعات معينة في طور من التاريخ البشري[٢].

رابعاً: ليس تطبيق الضمان الاجتماعي عند الماركسية نتيجة للأخوة والتعاطف الإنساني بين أفراد المجتمع الاشتراكي، وإنما ترى وجوده في المرحلة الاشتراكية ((ليس إلاّ ثمرةً لصراع هائل مرير يجب إيقاده وتعميقه، حتى إذا قامت المعركة الطبقية وأفنيت إحدى الطبقتين وتم الانتصار للطبقة الأخرى ساد الضمان الاشتراكي المجتمع، فالضمان عند الماركسية ليس تعبيراً عن وحدة مرصوصة وأخوّة شاملة، وإنما يرتكز على تناقض مستقطب وصراع مدمر))[٣].

خامساً: الضمان الاجتماعي في الماركسية ليس من مسؤولية الفرد في المجتمع الاشتراكي، والفرد غير ملزم بضمان معيشة الآخرين من المحتاجين بحسب إمكاناته، وإنما هو من وظيفة الدولة وحدها[٤].

المطلب الثاني

المذهـــــب الاقتصـــــــادي الإســـــــلامي

(١) ينظر: اقتصادنا ،ص ٣٥٦ – ٣٥٧.
(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية : مصدر سابق، ص١٠٨.
(٣) المصدر نفسه : ص١٠٨ – ١٠٩.
(٤) ينظر: المدرسة الإسلامية ، ص١٠٩.

اعتمد الشهيد الصدر على آية الفيء من سورة الحشر، وعلى السنة النبوية، وروايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، في بيان المذهب الاقتصادي الإسلامي في الضمان الاجتماعي بشقية كما يرى(قدس) (التكافل العام، وحق الجماعة في مصادر الثروة) [١]، ونذكر منها:

١- التكافل العام:

- قال رسول الله (ﷺ) : ((المسلم اخُ المسلم، لا يظلمه، ولا يخذلهُ، ولا يحرمهُ)) [٢].

- ورد عن الإمام الصادق(عليه السلام) انه قال: ((أيما مؤمن منع مؤمناً شيئا مما يحتاج اليه، وهو يقدر عليه من عنده أو من عند غيره، أقامه الله يوم القيامة مسوداً وجههُ، مزرقةٌ عيناه، مغلولةٌ يداه إلى عنقهِ، فيقال: هذا الخائن الذي خان الله ورسوله، ثم يؤمر بهِ إلى النار)) [٣].

٢- حق الجماعة في مصادر الثروة ومسؤولية الدولة في الضمان:

- قال الله تعالى:**{وما فاء الله على رسولهِ منهم ، فما اوجفتم عليهم من الخيل ولا من ركاب}** [٤].

- قال رسول الله (ﷺ): ((من ترك ضياعهُ فعليّ ضياعهُ ومن ترك ديناً فعليّ دينهُ))[٥].

- وما ورد عن الإمام علي بن أبي طالب(عليه السلام)، انه مر بشيخ مكفوف كبير يسأل، فقال أمير المؤمنين(عليه السلام):((ما هذا ؟ فقيل لهُ: يا أمير المؤمنين أنهُ نصراني، فقال الإمام: استعملتموه حتى إذا كبر وعجز منعتموه!! أنفقوا عليه من بيت المال)) [٦].

وذهب الباحث (فالح عبد الجبار) إلى أن الشهيد الصدر في كتابه(اقتصادنا) قسّم توزيع الثروة في الإسلام على قسمين، ما قبل الإنتاج وما بعد الإنتاج، فيقول((يدرس الكتاب ما يسميه (اقتصادنا

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٦٩٩ ، ص٧٠١– ٧٠٥، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص١٠٨– ١١٠.
(٢) الأصول من الكافي : ج/٢، ص١٧٤.
(٣) وسائل الشيعة : مصدر سابق ،ج/١١، ص٥٩٩.
(٤) سورة الحشر: الآية /٧.
(٥) المصدر السابق : ج/١١، ص٦٠٠.
(٦) المصدر نفسه : ج/١١، ص٦٠١.

في معالمه الرئيسية)، ماهية الاقتصاد الإسلامي وحلوله التي تقتصر على مشكلة التوزيع، وهذا التوزيع ينقسم... إلى توزيع (المصدر الأصيل للإنتاج)، وتوزيع ما بعد الإنتاج أي المنتوجات))[1].

ويبدو من ملاحظة الباحث(فالح عبد الجبار) أن قرأته لكتاب(اقتصادنا) كانت على عجالة فكتفى بالعناوين الرئيسة للموضوعات ولم يتمعن بالمضامين، ولو فعل ذلك وقرأ بتمعن، لعرف أن(العمل) و(الحاجة) هما الأداتان الرئيستان في توزيع الثروة في الإسلام، وأن القسمين الذين ذكرهما الباحث عن الشهيد الصدر يتكفلان ببيان التوزيع على أساس(العمل)، ويتكفل مبدأ العدالة الاجتماعية في الإسلام ولاسيما مبدأ الضمان الاجتماعي في بيان التوزيع على أساس(الحاجة).

وكما تبيّن من تعريف الشهيد الصدر للضمان الاجتماعي أن من واجبات الدولة في المذهب الاقتصادي الإسلامي القيام بهذه المهمة، وهي عادةً كما يبيّن(قدس) تباشر هذا الفرض على مرحلتين:

المرحلة الأولى: توفر العمل لمن كان قادراً عليه ليساهم في الاقتصاد المثمر وليتمكن من سد حاجاته الحياتية، أما في حالة عجزه عن العمل وكانت الدولة في ظرف استثنائي عن منحه فرصة العمل، أتى دور المرحلة التالية[2].

المرحلة الثانية: وهي تطبيق مبدأ الضمان بتحقيق مستوى من المعيشة له عن طريق توفير المال الكافي لذلك[3].

ويرتكز مبدأ الضمان الاجتماعي في المذهب الاقتصادي الإسلامي على أساسين:

١- التكافل العام.

٢- وحق الجماعة في مصادر الثروة الطبيعية[4].

لذا سيكون هذا المطلب على فرعين:

---

(١) المادية والفكر الديني المعاصر: فالح عبد الجبار، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، دمشق، ط/١، ١٩٨٥م، ص١١٩، وينظر: العمامة والأفندي، للمؤلف نفسه، ص٥٠١.

(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص٦٩٩.

(٣) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص٦٩٧، وينظر: الإسلام يقود الحياة، ص١١٢.

الفرع الأول: التكافل العام.

الفرع الثاني: حق الجماعة في مصادر الطبيعية.

الفرع الأول– التكافل العام:

التكافل لغة: من (كفل)، والكافل: الذي يكفل إنساناً يعوله وينفق عليه، قوله تعالى: ﴿**وكفلها زكريا**﴾[1]، أي كفل الله زكريا(ع) إياها، أي ضمنها إياه حتى تكفّل بحضانتها، والكافل: الضامن للشيء يقال: كفل المال وكفل بالمال: أي ضمنه، وقال ابن الإعرابي: كفيل وكافل وضمين وضامن بمعنى واحد.[2]

والتكافل الاجتماعي شرعاً: هو التضامن والتعاضد بين أفراد المجتمع الإسلامي على الالتزام بحاجات واحتياجات آحادهم[3].

ويعرّفه الشهيد الصدر: بأنه المبدأ ((الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفاية، كفالة بعضهم لبعض ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته، يجب عليه أن يؤديها على أي حال ما يؤدي سائر فرائضه))[4].

لذا يرى (قدس) أن هذا الفرع من الضمان الاجتماعي لا يقتضي أكثر من إشباع حاجات الفرد الحياتية والملحة[5].

وبناءً على ما تقدم، يجب على الدولة أن تهيئ للفرد العمل وعليه أن يستثمرها ويسعى عن طريق عمله وجهده إلى تأمين حاجاته بنفسه، فإن عجزت الدولة أن توفر له فرصة عمل أو عجز هو عن العمل لأي سبب كمرض وغيره، ألزم الإسلام على وفق مبدأ التكافل العام رحمه وأقاربه

---

(١) سورة آل عمران : جزء من الآية/٣٧.
(٢) ينظر: العين: ج/٥، ص٣٧٣ – ٣٧٤، مادة (كفل)، الصحاح: ج/٥، ص١٨١٠ – ١٨١١، مادة (كفل)، لسان العرب: ج/١١، ص٥٨٨ – ٥٩٠، مادة (كفل)، مختار الصحاح: ص٢٩٥، مادة (ك ف ل)، تاج العروس: ج/١٥، ص٦٥٧ – ٦٥٩، مادة (كفل).

(٣) ينظر: قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية : ص١٢٦.
(٤) اقتصادنا: ص٦٩٨.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الميسورين مادياً بكفالته والنفقة عليه وسد حاجاته، فإن لم يكف ذلك انتقل إلى أخوانه المسلمين، فإن لم يكن ذلك أيضاً، انتقلت كفالته إلى الدولة بتأمين حاجاته من بيت مال المسلمين.

ويبيّن الدكتور (محمد مبارك) أن الإسلام نظم التكافل الاجتماعي بطريقين:

الأول: تنظيم تشريعي إلزامي ويكفل تنفيذ هذا التشريع الإلزامي قوتين، قوة سلطة الدولة الملزمة، وقوة الوازع الديني أو النفسي المرتكز على الإيمان بأن مصدر هذا الحكم هو الله تعالى وبالمسؤولية المباشرة أمامه، والتكافل في نطاق الأسرة والقرابة، يكون في وجوب نفقة الرجل على زوجته وبناته وأبنائه القاصرين – أسرته – والنفقة الواجبة على العاجزين من الأقارب وتتفق المذاهب الإسلامية على الأصول (أي الأب وما علا) والفروع (أي الابن وما نزل)، ويكون في نطاق الدولة والمجتمع بأن تتولى الدولة كفالة جميع رعاياها من المحتاجين سواء كانوا مسلمين أو معاهدين غير مسلمين[١].

الثاني: وهو تنظيم تطوعي من العبادات الخالصة يعتمد على الوازع الديني والإيماني بقصد التقرب إلى الله ونيل مرضاته ويشتمل على صدقة التطوع، الصدقة الجارية أو دائمة كبناء مستشفى وغيرها (كالوقف، والوصية، والكفارات، والنذور)[٢]، وبيانها:

١- **الوقف:** وهو عقد يكون بحبس العين المملوكة وإطلاق منفعتها بعدم بيعها ولا هبتها[٣].

٢- **الوصية:** في حقيقتها هبة وصدقة تُنفذ بعد الوفاة[٤].

٣- **الكفارات:** وهي أنواع، جعلها الإسلام لمحو بعض الذنوب التي ليس فيها حق شخصي لأحد كالحنث باليمين وغيره، وجعل الشرع فيها معنى اجتماعياً هو بذل المكفّر جزءاً من ماله لنفع المجتمع وهو نوع من الغرامة المالية ينتفع بها المحتاجون ويحرر بها العبيد في زمان كان الرقيق فيه كثيراً[٥].

---

(١) ينظر: نظام الإسلام الاقتصادي ، ص١٥٤ – ١٥٨.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص١٥٨.
(٣) ينظر: المبسوط ، مصدر سابق، ج/١٢، ص٢٧، وكذلك ينظر: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، مصدر سابق، ج/٢، ص٤٤٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ج/٢٧، ص١٤٢، وكذلك : شرائع الإسلام، ج/٢، ص ٤٦٨.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، ج/٨ ، ص١٤٩، وكذلك : شرائع الإسلام، ج/٣، ص ٦٣٢.

٤- **النذور**: وهي ما يلزم به الفرد نفسه لله من الصدقة وأعمال الخير كالعتق وغيره[١].

وبما أن الإسلام فرض على الدولة مسؤولية تطبيق الأحكام الشرعية بوصفها القادرة والأمينة على هذا التطبيق، يبين الشهيد الصدر أنها تمارس الضمان الاجتماعي على أساس مبدأ التكافل العام بإلزام رعاياها بأداء ما يكلفون به شرعاً، ولها الحق في سبيل تحقيق ذلك بإكراههم على الالتزام فعلاً وتركاً بكل ما شرعه الإسلام، ومنها إلزامهم بالقيام بواجباتهم في كفالة العاجزين إذا امتنعوا عن أداء ذلك، وبهذا تضمن حياة العاجزين وكالة عن المسلمين، بما تؤمنه من أموال تفرضها عليهم في حدود صلاحياتها بمد هذا الضمان بالقدر الكافي من المال، الذي يجعلهم قد أدوا الفريضة وامتثلوا أمر الله تعالى[٢].

ويؤكد الشهيد الصدر أن النصوص التشريعية الواردة في هذا المقام، تكرس مبدأ الكفالة وأنها في حدود الحاجات الشديدة وهي الحاجات الحياتية الضرورية للأفراد التي يصعب عليهم الحياة بدونها، فوجب على اخوانهم المسلمين على حد تعبير النصوص إشباعها وسدها بما فضل عن مؤونتهم، وربط الإسلام بين هذه الكفالة ومبدأ الأخوة العامة ليدل على أنها ليست ضريبة التفوق في الدخل فحسب وإنما هي التعبير العملي عن هذه الأخوة الإسلامية، سيراً منه على منهجه في منح الأحكام صيغاً خلقية تتفق مع مفاهيمه وقيمه[٣].

الفرع الثاني- حق الجماعة في مصادر الثروة الطبيعية:

هذا الأساس الثاني للضمان الاجتماعي في الإسلام الذي تمارس الدولة من خلاله واجبها في ضمان معيشة العاجزين بغض النظر عن مبدأ التكافل العام الواجب على أفراد المسلمين أنفسهم، وحدود مسؤولية الدولة هنا تختلف عنها في مبدأ التكافل العام، حيث تفرض عليها هذه المسؤولية التحرك لتحقيق الضمان في دائرة أوسع منها في مبدأ التكافل العام.

فبيّن الشهيد الصدر أن المسؤولية هنا لا تفرض عليها إشباع حاجات الفرد الحياتية فحسب، بل يجب عليها توفير مستوى الكفاية من العيش الذي يحياه أفراد المجتمع الإسلامي، لأن الضمان هنا

(١) ينظر: المصدر نفسه، ج/٤ ، ص ١٣٠، وكذلك : شرائع الإسلام، ج/٣، ص ٧٢٤.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص ٦٩٨ – ٦٩٩.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص ٦٩٩ – ٧٠٠.

ضمان إعالة، والإعالة هي القيام بمعيشة الفرد وإمداده بكفايته، والكفاية أمر نسبي يختلف مضمونها باختلاف الزمان والمكان، ومن حيث الكمية والنوعية، فعلى الدولة على وفق مفهوم الكفاية أن تشبع حاجات الفرد الأساسية كماً ونوعاً، وكذلك الحاجات غير الأساسية التي تدخل ضمن مفهوم الكفاية في المجتمع الإسلامي تبعاً لمدى ارتفاع مستوى المعيشة فيه، والنصوص التشريعية واضحة التأكيد على مسؤولية الدولة في ضمان حد الكفاية لكل فرد عاجز والارتفاع به إلى مستوى الرفاه الاجتماعي العام، والأساس النظري الذي ترتكز عليه هذه المسؤولية هو حق جميع أفراد المجتمع في مصادر الثروة لا لفئة دون أخرى(١).

والطريقة المذهبية التي وصفها الإسلام لتمكين الدولة من تنفيذ مسؤوليتها في ضمان حق الجماعة في موارد الثروة الطبيعية وحمايتها لهم كما يرى (قدس) هي في ((إيجاد بعض القطاعات العامة في الاقتصاد الإسلامي، التي تتكون من موارد الملكية العامة، وملكية الدولة، لكي تكون هذه القطاعات – إلى صف فريضة الزكاة – ضماناً لحق الضعفاء من أفراد الجماعة، وحائلاً دون احتكار الأقوياء للثروة كلها ورصيداً للدولة يمدها بالنفقات اللازمة لممارسة الضمان الاجتماعي، ومنح كل فرد حقه في العيش الكريم من الثروات))(٢).

والموارد التي جعلها المذهب الاقتصادي الإسلامي رصيداً للدولة يمدها بالمال اللازم لتحقيق مسؤولياتها، ومنها الضمان الاجتماعي هي (الزكاة ، والخراج ، وسهم بيت المال، والجزية، والفيء، والخمس، والعشور)(٣)، وبيانها:

١- **الزكاة:** ضريبة إلزامية، وشاملة لكل مال نامٍ أو قابل للنماء كرؤوس الأموال التجارية والنقدين الذهب والفضة، والمنتجات الزراعية وهي الغلاة الأربعة (الحنطة، والشعير، والتمر،

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص٧٠١ – ٧٠٣.
(٢) المصدر نفسه : ص٧٠٣.
(٣) ينظر: نظام الإسلام الاقتصادي، ص١٥٩ – ١٦٣، وقد ذكر الشهيد الصدر موارد (الملكية العامة، وملكية الدولة) بشكل واسع ومفصّل مع مناقشة أدلتها، وإيجازنا لها يخل ويضر بقيمتها العلمية فعزفنا عن ذلك، ينظر: اقتصادنا، ص٤٤١ – ٥٢٣.

والزبيب)، والمواشي وهي الأنعام الثلاث (الإبل، والبقر، والغنم)، ولكل من هذه الأعيان لها حد معين تجب فيه يسمى نصاباً[١].

٢- **الخراج:** وهي الأجرة التي تأخذ من الأراضي التي تعود ملكيتها إلى عموم المسلمين – الملكية العامة[٢].

٣- **سهم بيت المال:** من المعادن على اختلاف أنواعها، وهذه الحصة ملكية عامة تصرف في مصالح المجتمع الإسلامي[٣].

٤- **الجزية:** وهي الضريبة التي يدفعها رعايا الدولة الإسلامية غير المسلمين مقابل حمايتهم[٤].

٥- **الفيء:** هو المال الذي يغنمه المسلمون من غير حرب[٥].

٦- **الخمس:** هو السهم الذي يؤخذ من الأموال التي يغنمها المسلمون من العدو بالحرب، ويكون ١/٥ من الغنيمة، وهذه الأموال على أنواع [٦].

٧- **العشور:** ما يأخذ على التجارة القادمة من البلاد الأخرى، وتجوز في حالة المعاملة بالمثل من الدول التي تأخذ ضريبة على تجارة المسلمين[٧].

ويرى الشهيد الصدر أن قوله تعالى ﴿**وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير، ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فللّه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله ان الله شديد العقاب**﴾[٨] قد يكون أروع نص قرآني في إشعاعه المحتوى المذهبي للأساس والفكرة والطريقة معاً والذي يحدد مهمة الفيء ودوره في المجتمع الإسلامي بكونه قطاعاً عاماً، فيقول: ((قد نجد إشعاعاً بالأساس

(١) ينظر: المبسوط ،ج/٢، ص١٤٩ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/١، ص١٠٥– ١١٦.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ج/٣، ص٢٧ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/١، ص٢٤٥– ٢٤٦.
(٣) ينظر: المبسوط ، ج/٢، ص٢١١ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/١ ، ص١٣٣ – ١٣٤.
(٤) ينظر: المبسوط ، ج/١٠ ، ص٨٨ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/١ ، ص١٢٣– ١٢٤.
(٥) ينظر: المصدر نفسه ، ج/١٠ ، ص١٣٦ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/١ ، ص١٣٧.
(٦) ينظر: المصدر نفسه ، ج/٣ ، ص١٩٩ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/٢ ، ص٢٩٤.
(٧) ينظر: المصدر نفسه ، ج/٢ ، ص١٩٩ ، وينظر: شرائع الإسلام ، ج/٢ ، ص٢٩٤.
(٨) سورة الحشر: الآية/ ٧.

الذي تقوم عليه فكرة الضمان وهو حق الجماعة كلها في الثروة ﴿كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم﴾[١]، وتفسيراً لتشريع القطاع العام في الفيء، بكونه طريقة لضمان هذا الحق، والمنع عن احتكار بعض أفراد الجماعة للثروة وتأكيداً على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل، ليظفر جميع أفراد الجماعة بحقهم في الانتفاع بالطبيعة، التي خلقها الله لخدمة الإنسان، فالأساس والفكرة والطريقة كلها واضحة، في هذا الضوء القرآني، وقد أفتى بعض الفقهاء كالشيخ الحر: بأن ضمان الدولة لا يختص بالمسلم، فالذمي الذي يعيش في كنف الدولة الإسلامية إذا كبر وعجز عن الكسب، كانت نفقته من بيت المال))[٢].

ويرى الباحث أن الخصم قد يستشكل على الشهيد الصدر بأن ذهاب الاقتصاد الإسلامي عن طريق الضمان الاجتماعي إلى إشباع حاجات كل من قصرت قدرته أو إمكاناته ومن عجز عن إشباعها ومحاولة رفع مستواهم إلى المستوى العام للمعيشة، يكون بذلك قد تجاهل الفروق الفردية والاختلاف بين الأشخاص في مختلف الخصائص والصفات النفسية والفكرية والجسدية، وساوى في مستوى المعيشة بين المهندس الذكي أو الطبيب الحاذق وبين العامل البليد الذي لا تمكنه قدرته على توفير ضرورياته، أو بين العامل القوي الذي ينتج في مدة محددة ضعف غيره وبين العاجز الذي لا يقوى على الحراك، ويكون بذلك قد جانب العدالة في التوزيع، وتساوى مع الشيوعية في التوزيع (حسب الحاجة) وإن اختلفت نتائج عمل الأفراد.

إلا أن رصانة المنهج المقارن عند الشهيد الصدر، وما اتسم به من تطبيق قواعد النقد ومراحله على الحل المقدم للمشكلة[٣]، ومنها الضمان الاجتماعي الإسلامي ومعالجته للثغرات التي عانى منها الخصم، فقد سدّ الشهيد الصدر الباب أمام هذا الإشكال، عند بيانه (قدس) معالجة الإسلام لمسألة (التوازن الاجتماعي) [*][٤] ليكون أساساً للدولة في سياستها الاقتصادية، حيث انطلق الإسلام الإسلام كما يرى (قدس) من حقيقتين (كونية ، والأخرى مذهبية) ومن ثم لم يتجاهل الإسلام الفروق

---

(١) سورة الحشر: جزء من الآية /٧.
(٢) اقتصادنا: ص٧٠٤ – ٧٠٥.
(٣) ينظر: محمد باقر الصدر دراسة في المنهج ، ص٢٨٨ – ٢٨٩.
(*) **التوازن الاجتماعي:** ويعرفه الشهيد الصدر بأنه ((التوازن بين أفراد المجتمع في مستوى المعيشة، لا في مستوى الدخل))، اقتصادنا: ص٧٠٨.
(٤) لمعرفة المزيد عن (التوازن الاجتماعي) ، ينظر: اقتصادنا ، ص٧٠٦ – ٧١٨.

الفردية – الحقيقة الكونية – ولم يعتمد على العمل أساساً لتملك وقيام الحقوق الخاصة في الثروات فقط – الحقيقة المذهبية – وإنما ذهب الاقتصاد الإسلامي إلى ضم هاتين الحقيقتين معاً وعلى ضوئها نظر إلى مسألة (التوازن الاجتماعي) وعالجها[1].

وعن كيفية هذه المعالجة يوضح الشهيد الصدر الحقيقة الكونية: بأنها الطبيعة التكوينية لأفراد البشر، فهم متفاوتون في مختلف الخصائص الجسدية والروحية والنفسية والفكرية، وهذا التفاوت خلقي طبيعي في الإنسان، وهذه الاختلافات في حكم الإسلام ليست وليدة ظرف أو عامل معين اقتصادي أو اجتماعي أو سياسي، وإنما هي حقيقة مطلقة لا يمكن لنظرة واقعية تجاهلها، أما الحقيقة المذهبية في معالجة قضية التوازن فهي القاعدة الأساس في التوزيع الإسلامي العمل أساس التملك وقيام الحقوق الخاصة وقد تعرفنا على بيان الشهيد الصدر لمحتواها المذهبي في المباحث السابقة، وبجمع هاتين الحقيقتين معاً، يستنتج الشهيد الصدر أنه لابد من تفاوت الأفراد في الدخول، ومن ثم في مستوى المعيشة، وهذا التفاوت يقره الإسلام لأنه وليد الحقيقتين اللتين يؤمن بهما معاً[2].

ومن ثم يخلص من ذلك (قدس) أن الإسلام يقرر أن التوازن الاجتماعي، هو توازن في المعيشة لا في دخول الأفراد، فيقول: ((والتوازن في المعيشة معناه: أن يكون المال موجوداً لدى أفراد المجتمع ومتداولاً بينهم، إلى درجة تتيح لكل فرد العيش في المستوى العام، أي أن يحيا جميع الأفراد مستوى واحد من المعيشة، مع الاحتفاظ بدرجات داخل هذا المستوى الواحد تتفاوت بموجبها المعيشة، ولكنه تفاوت درجة، وليس تناقضاً كلياً في المستوى، كالتناقضات الصارخة بين مستويات المعيشة في المجتمع الرأسمالي))[3].

ويرى (قدس) أن الإسلام جعل هذا التوازن في مستوى المعيشة هدفاً للدولة تسعى إلى تحقيقه ضمن إمكاناتها وقدرتها بمختلف الوسائل والطرق المشروعة، وقد قام الإسلام من جهته بالعمل لبلوغ هذا الهدف ((بضغط مستوى المعيشة من أعلى بتحريم الإسراف، وبضغط المستوى من أسفل، بالارتفاع بالأفراد الذين يحيون مستوى منخفضاً من المعيشة إلى مستوى أرفع، وبذلك تتقارب

(١) ينظر: المصدر نفسه: ص٧٠٦–٧٠٧.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص٧٠٧ – ٧٠٨.
(٣) المصدر نفسه : ص٧٠٨.

المستويات حتى تندمج أخيراً في مستوى واحد، قد يضم درجات ولكنه لا يحتوي على التناقضات الرأسمالية الصارخة في مستويات المعيشة))[1].

وبذلك يكون الشهيد الصدر قد أتم بيان عملية توزيع الثروة في الإسلام ومناقشتها على أداتي (العمل والحاجة)، وبرهن في تنظيره أن(الحاجة) الأداة الأساسية الثانية كانت مميزة في توزيع الثروة، ويوضح الباحث (شبلي الملاط) هذا التميز في عمل (الحاجة) من خلال مبدأ التكافل والضمان الاجتماعي في المذهب الاقتصادي الإسلامي، فيقول: ((أما مفهوم الحاجة في نظرية الصدر، فيعمل بطريقة مميزة للإسلام، ويوضح بأن الحاجة في النظرية الاشتراكية يُحال دونها بمركزية العمل، فكل مجتمع مؤلف من طبقات ثلاث: مجموعة تعمل وتكسب ما تحتاج إليه وأكثر، ومجموعة تعمل لكنّها تعيش دون سدّ احتياجاتها الأساسية، ومجموعة غير قادرة على العمل لأسباب شتى، وهذه الفئة الثالثة مدانةٌ في المنطق الصارم للنظرية الاشتراكية، لأن ما من شيء يبرر حصولها على نصيب من الناتج العام في عملية التوزيع، ويمثل هذا المبدأ نقيضاً حاداً لتعاليم الإسلام، حيث أن الحاجة هي أحد المكونات الأساسية والحيوية للتوزيع، الذي ينظّمه المنحى الأخلاقي "لمبادئ الكفالة العامة والتضامن الاجتماعي في المجتمع الإسلامي"))[2].

وعلى ضوء ما تقدم فإن الشهيد الصدر اعتمد مبدأ الخصائص الإنسانية والمحتوى الداخلي للفرد وبيان اهتمام الإسلام بالعوامل النفسية للأشخاص، ويرى الباحث(نعمة الله المولى) انه (قدس) من خلال تحليله لمبدأ التكافل والضمان الاجتماعي في الإسلام كان ((يعتمد على تربية النفس الإنسانية تربية خلقية، تنسجم مع طبيعة النفس الإنسانية، واهتمام الإسلام بالعامل النفسي للإنسان ناتج من تفهم الإسلام لطبيعة العوامل الذاتية التي تعتلج في نفس الإنسان، وأثرها الكبير في تكوين شخصية الإنسان وتحديد محتواه الروحي، كما ان للعامل الذاتي أثره الكبير على الحياة الاجتماعية ومشاكلها وحلولها))[3].

---

(١) المصدر نفسه : ص٧٠٩.
(٢) تجديد الفقه الإسلامي (محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم): ص١٦٠.
(٣) دراسات في فكر الشهيد الصدر: مصدر سابق ، ص٢٨٢.

ويلحظ الباحث (غسان إبراهيم) على الشهيد الصدر أنه لم يأتِ بجديد في طرحه لمبدأ التكافل والتوازن الاجتماعيين، وإنما قام باستبدال مقولات اقتصادية حديثة بمقولات اقتصادية إسلامية، فيقول: ((إن مبدأ العدالة الاجتماعية بشقيه: التكافل والتوازن الاجتماعيين يجد مقابله الحديث والمعاصر في مبدأ: المساعدات والإعانات وتأسيس صناديق العمل، وإعادة توزيع الدخل والثروة واكتساب المزيد من الحقوق.. بشكل يلغي التفاوت الكبير بين أفراد المجتمع قدر الإمكان، إن هذا المبدأ محقق بجزئه الأكبر في المجتمعات الرأسمالية والاشتراكية، وإذن لماذا تستمر عملية استبدال مقولات اقتصادية حديثة بمقولات اقتصادية إسلامية تعني الشيء نفسه؟))[1].

ويبدو من ملاحظة الباحث (غسان إبراهيم) أنه لم يركز في قرأته لكتابات الشهيد الصدر، ولو قرأ بقليل من الدقة لما ذكره عن الشهيد الصدر، لتبيّن له بشكل واضح وجلي الفرق الجوهري بين ما يذهب إليه الاقتصاد الإسلامي وبين ما يذهب إليه كل من الاقتصاد الماركسي والرأسمالي، إن التكافل والضمان الاجتماعي وإن آمن به المذهب الاشتراكي إلا أنه ليس حقاً إنسانياً يقوم على التراحم والأخوة، وإنما حقا للآلة ويمول من المبالغ المستقطعة من أجرة العامل نفسه، أما الرأسمالية فإنها لا تؤمن بهما وليس من جوهر مذهبها وكما بيّنا سابقاً وهذه الإعانات المالية والمساعدات وصناديق العمل وغيرها حلول مستحدثة (ترقيعية) لمشاكل اقتصادية واقعية معاصرة، أما في الإسلام فهما من جوهر مذهبه وأنهما حق إنساني ويقومان على الأخوة الإنسانية والتراحم، ويشترك كل من الفرد الدولة في تحقيقه.

أما التوازن الاجتماعي فإنه من جوهر المذهب الإسلامي ويقوم على حق الجماعة في مصادر الثروة، وتقوم الدولة بتحقيق هذا التوازن في مستوى المعيشة وتمويله عن طريق خزينتها – بيت مال المسلمين، وهذا التوازن بهذا الشكل لا يوجد في كلا المذهبين المذكورين ويختلف جذرياً وكلياً عن ما يسمى (إعادة توزيع الدخل والثروة)[2] الذي يقوم على تخفيض عدم المساواة الموجودة بين دخول الأفراد ويسمى بـ(التوزيع الأفقي) أو تخفيض عدم المساواة بين مختلف أنواع الدخول المسمى بـ(التوزيع الرأسي).

---

(1) الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر: غسان محمود إبراهيم، نشر دار الحيدري، دمشق، ط/١، (د. ت)، ص٧٩.
(١) ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية ، ص٢٥٤.

الفصـــل الرابع

المشكلـــة الاجتماعيـــة

المشكلـــــــة الاجتماعيـــــــة

واجه الإنسان مشكلة النظام الاجتماعي الصالح الذي يحقق سعادة المجتمع وينسجم مع الواقع الإنساني ومصالحه منذ أن تشكلت الحياة الجماعية في تاريخ البشرية متمثلة في عدة أُسر تجمعهم وتربطهم علاقات وروابط مشتركة، ، آمن الإسلام بنظام اجتماعي يضمن حقوق كل من الفرد والمجتمع على سواء ويحترم كرامة الفرد المادية والمعنوية معاً، ونصب الرضا الإلهي هدفاً للفرد من حياته بكل أدوارها ومقياساً خلقياً توزن به جميع أعماله، وآمنت الرأسمالية بأن النظام الاجتماعي الأصلح هو النظام الديمقراطي القائم على حرية الفرد وتحقيق مصلحته الخاصة وهو الكفيل الطبيعي لتحقيق مصالح المجتمع في مختلف الميادين، أما الماركسية فتعتقد أن النظام الاجتماعي هو ظاهرة مادية خالصة ناتجة عن الصراع المستمر بين المتناقضات – الصراع الطبقي – في رحم المجتمع وأنه لابد من قيام النظام الاشتراكي للتخلص من الطبقية وتحويل المجتمع كله إلى طبقة واحدة – النظام الشيوعي – وهو النظام الاجتماعي الأصلح لخلق الانسجام بين الأفراد وتحقيق سعادة البشر، لذا سيكون هذا الفصل في أربعة مباحث:

المبحث الأول: النظام الاجتماعـي الاشتراكـي.

المبحث الثاني: النظام الاجتماعـي الشيوعـي.

المبحث الثالث: النظام الديمقراطي الرأسمالي.

المبحث الرابع: النظام الاجتماعي الإسـلامـي.

المبحث الأول

النظـــــــام الاجتماعـــــــي الاشتراكـــــــــي

النظام لغـة:

من نظم ينظم، والنظم: التأليف وضم الشيء إلى شيء آخر، وكل شيء قرنته بآخر فقد نظمته، ونظمه فانتظم وتنظم. ونظمت اللؤلؤ أي جمعته في السلك والتنظيم مثله، ومنه نظمت الشعر ونظّمته، وفعلك النظم والتنظيم، وهو في كل شيء حتى قيل: ليس لأمره نظام، أي لم تستقم طريقته، وأيضاً هو: السيرة والهدي والعادة، ويقال: مازال على نظام واحد أي عادة، ونظام كل أمر: ملاكه، والانتظام: الاتساق، والجمع، أنظمة واناظيم ونظم[١].

والنظام الاجتماعي:

هو مجموعة من الأفراد ((يتفاعلون بصورة مباشرة أو غير مباشرة في ظروف معينة، ضمن حدود طبيعية وإقليمية معينة، غير أن لأفراد الذين يتكون منهم هذا النظام علاقات متبادلة ومصالح مشتركة))[٢].

ويعرّفه(بارسن)[٣*] أحد علماء الاجتماع، بأنه((مجموعة أفراد تقطن على بقعة جغرافية معينة وتكون في حالة تفاعل واتصال دائم تساعدها في الحصول على السعادة والرفاهية))[٤].

وقد عرّفه الشهيد الصدر: بأنه الشكل الذي يمارس فيه مجموعة من الأفراد علاقاتهم مع بعضهم البعض في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية[٥].

---

(١) ينظر: العين: ج/٨، ص١٦٥ – ١٦٦، مادة (نظم)، الصحاح: ج/٥، ص٢٠٤١، مادة (نظم)، لسان العرب: ج/١٢، ص٥٧٨ – ٥٧٩، مادة (نظم)، مختار الصحاح: ص٣٤١، مادة (ن ظ م)، تاج العروس: ج/١٧، ص٦٨٩ – ٦٩٠، مادة (نظم).

(٢) معجم علم الاجتماع: أ. دينكن ميشيل، ترجمة: د. إحسان محمد الحسن، دار الحرية للطباعة/ بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، (د.ط)، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م، ص٣٢١.

(*) **تالكت بارسن:** (١٨٧٦ – ١٩٣٧): ويعتبر من أهم علماء الاجتماع الذين درسوا اصطلاح النظام الاجتماعي دراسة علمية دقيقة وله عدة مؤلفات بهذا الخصوص أهمها (النظام الاجتماعي) و(تركيب الفعل الاجتماعي)،ينظر: معجم علم الاجتماع ، ص٣٢٢

(٤) المصدر السابق: ص٣٢٢.

(٥) ينظر: اقتصادنا، ص٣٣٥.

ومن التعريفات أعلاه، يمكن الخروج بتعريف مختصر جامع للنظام الاجتماعي: بأنه الطريقة التي ينظم بها الناس علاقاتهم الاجتماعية ومصالحهم المشتركة.

إلا أن الشهيد الصدر كما يلحظ الباحث لم يلتزم بمصطلح (النظام الاجتماعي) فأحياناً يستخدم مصطلح (المذهب الاجتماعي)، فيقول ((إن أهم المذاهب الاجتماعية التي تسود الذهنية الإنسانية العامة اليوم، ويقوم بينها الصراع الفكري أو السياسي على اختلاف مدى وجودها الاجتماعي في حياة الإنسان هي مذاهب أربعة))[١].

وترى الماركسية أن هذه الطريقة أو المسلك التي ينظم بها الناس علاقاتهم الاجتماعية ومصالحهم المشتركة – النظام الاجتماعي – وليد العامل الاقتصادي(الإنتاج)، فالبنيان الاقتصادي لأي مجتمع هو الذي يحدد أوضاعه الاجتماعية والسياسية والقانونية وغيرها، فيقول(ماركس): ((في إنتاج الناس الاجتماعي لحياتهم يدخلون في علاقات محددة، ضرورية ومستقلة عن إرادتهم، وهي علاقات إنتاج تطابق درجة معينة من تطور قواهم الإنتاجية المادية، ويشكل مجموع علاقات الإنتاج هذه البنيان الاقتصادي للمجتمع، أي يشكل الأساس الحقيقي الذي يقوم فوقه صرح علوي قانوني وسياسي وتتماشى معه أشكال اجتماعية، فأسلوب إنتاج الحياة المادية هو شرط العملية الاجتماعية والسياسية والعقلية للحياة بوجه عام)) [٢].

ويبيّن (ستالين) أن أسلوب الإنتاج متغير ومتطور دائماً مما يستلزم بالضرورة تغير في النظام الاجتماعي، فيقول: ((إن إحدى خواص الإنتاج هي أنها لن تبقى ثابتة على نقطة واحدة لمدة طويلة بل هي دائماً في حالة تغير وتطور، أضف إلى ذلك تستدعي التغيرات في أسلوب الإنتاج بالضرورة تغيرات في النظام الاجتماعي، والآراء الاجتماعية))[٣].

وما بيّناه سابقاً من فشل رأي الماركسية وإيمانها بأن النظام الاجتماعي وليد – العامل الاقتصادي – من خلال نقد الشهيد الصدر للمادية التاريخية[٤] ، ما يغنينا عن معرفة المزيد عن

---

(١) فلسفتنا: ص١٢، وينظر: ص٢٥، ٢٦، ٢٧ من المصدر نفسه.
(٢) نقد الاقتصاد السياسي: كارل ماركس، ترجمة: د. راشد البراوي، نشر دار النهضة العربية/سوريا، ط/١، ١٩٦٩م، ص٢– ٣.
(٣) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٠.
(٤) ينظر: بحثنا هذا،الفصل الثاني، ص١٤٠ – ١٤٩.

خطأ ما تذهب إليه الماركسية بأن النظام الاجتماعي وليد الإنتاج وأنه يتغير ويتطور تبعاً لشكل الإنتاج السائد من النظام المشاعي إلى العبودي إلى الإقطاعي إلى النظام الرأسمالي وأخيراً ما تبشر به من النظام الاشتراكي غير الطبقي ثم النظام الشيوعي القائم على القضاء النهائي على الطبقية والملكية الخاصة.

وبذلك تكون الماركسية قد وضعت حداً فاصلاً لما زخرت به سيرة البشرية على مر التاريخ من ألوان الصراع الاجتماعي بسبب هذا الصراع الطبقي بحسب اعتقادها، والذي نتج عنه انقسام المجتمع على مُستغلين ومُستَغلين، وبالقضاء النهائي على الصراع الطبقي بوساطة السلطة الحاكمة للنظام الاشتراكي تصل البشرية إلى الحلقة الأخيرة في سلسلة المادية التاريخية في نظامها الاجتماعي وهو النظام غير الطبقي الصالح لإسعاد البشرية في رأي الماركسية والذي يسوده السلام ويعمه الوئام إلى الأبد، ولكي نقف على فهم صحيح للنظام الاجتماعي لابد من بحثه في مطلبين:

المطلب الأول: الطبقيـــة.

المطلب الثاني: المرحلة الاشتراكية.

المطلـــــب الأول

الطبـــــقيـــــــــة

تُعّرف الماركسية الطبقات الاجتماعية: بأنها((مجموعة كبيرة من الناس تتميز عن بعضها البعض بموقعها في نظام الإنتاج الاجتماعي التاريخي المعين، وبعلاقتها (المعززة والمصاغة بقوانين) بوسائل الإنتاج، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي بطرق حصولها وكمية ما تحصل عليه من الثروة الاجتماعية))[١].

وبما أن(ماركس) يعتقد أن تاريخ أي مجتمع، لم يكن سوى تاريخ صراع طبقي[٢]، وأن المسيرة البشرية كما تؤمن الماركسية قد مرت خلال تاريخها بخمسة أنواع من علاقات الإنتاج، ((المشاعية البدائية، العبودية، الإقطاع، الرأسمالية، والاشتراكية))[٣]، إلا أن هذا النزاع الطبقي لم يظهر على وجه التاريخ إلا عند ظهور أول تقسيم اجتماعي للعمل في المجتمع العبودي نتيجة لزيادة الإنتاج، مما انبثق عنه انقسام المجتمع على طبقتين (سادة وعبيد)، فيقول(انجلز):((ازدياد الإنتاج في جميع الفروع – تربية المواشي، الزراعة، والحرف اليدوية البيتية.. وفي ظل هذه الأحوال التاريخية العامة، كان الرق ثمرة حتمية لأول تقسيم اجتماعي كبير للعمل، ذلك لأنه أدى إلى زيادة إنتاجية العمل ومن

---

(١) القاموس السياسي: ب.ن. بونوماريوف، ترجمة: عبد الرزاق الصافي، مركز الطباعة الحديثة/ بيروت، (د.ت)، ص١٥٤، وينظر: أسس الفلسفة: ص١٣٨، وكذلك معجم علم الاجتماع: دينكن، ص٣١١ – ٣١٢، في مفهوم الماركسية عن الطبقات الاجتماعية.

(٢) ينظر: البيان الشيوعي، ص٤.

(٣) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٢.

ثم إلى زيادة الثروة، لأنه أدى إلى توسيع ميدان الإنتاج، وانبثق من أول تقسيم اجتماعي كبير للعمل، أول انقسام كبير للمجتمع إلى طبقتين: سادة وعبيد، مستغِلّين ومستغلَّين))[١].

واستمر هذا الانقسام والصراع الطبقي في المجتمع، كما تؤمن الماركسية بعد زوال الطور المشاعي في كل عصور التاريخ اللاحقة، فيقول (ستالين): ((فمنذ انحلال الملكية المشاعية البدائية لأرض كان كل التاريخ تاريخ الصراعات الطبقية، صراعات بين المستغِلّين والمستغلَّين، بين الطبقات المسودة والطبقات السائدة في مختلف مراحل التطور الاجتماعي))[٢].

وترى الماركسية أن هذا الصراع الطبقي ضروري لنمو وتطور المجتمع ويتم من خلال انسجام طبقة اجتماعية مع تطور علاقات الإنتاج ونمو قوى الإنتاج، وطبقة اجتماعية أخرى تعارض هذا التطور، فيقول (بوليتزر): (فان نمو المجتمع بتم بواسطة نضال الطبقات: نضال بين الطبقات المعادية، من جهة، لترابط علاقات الإنتاج الضروري مع قوى الإنتاج، وبين الطبقات المؤيدة، من جهة ثانية، لهذا الترابط))[٣].

ومن ثم فان هذا النزاع الطبقي ليس من صنع طبيعة الإنسان وإنما نتيجة للتطور التاريخي للمجتمع وسينتهي هذا الصراع في الأخير في طور المجتمع غير الطبقي، ((إن اضطهاد طبقة اجتماعية لطبقة أخرى ليس نتاج (الطبيعة الإنسانية)، بل نتاج تطور تاريخي للمجتمع، إنه اضطهاد لم يكن موجداً دوماً ولن يبقى إلى الأبد، فلم يكن ثمة أغنياء وفقراء دوماً ولن يبقى أغنياء وفقراء إلى الأبد))[٤].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للطبقية عند الماركسية بالنقاط الآتية:

---

(١) أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة: فردريك انجلز، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين/ سوريا، ٢٠١١م، ص٢٤٠، وينظر: مبادئ أولية في الفلسفة: بوليتزر، ص١٨٢، الاقتصاد المجنون: هارمن، ض٢٧، الرأسمالية النظرة الاجتماعية الحديثة (تحليل كتابات ماركس ودركهايم وماكس فيبر)، ص٣٣.
(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٤.
(٣) أصول الفلسفة الماركسية: ج/٢،ص٤٩.
(٤) مدخل إلى الاشتراكية العلمية: مصدر سابق، ص١١.

أولاً: إن الماركسية حين أعطت (الطبقة)[*1] مفهوماً اقتصاديا يتمثل في ملكية وسائل الإنتاج أو انعدام هذه الملكية، فمن الطبيعي لها أن تؤمن بقيام التركيب الطبقي في المجتمع على أساس اقتصادي، مادامت قد وضعت ذلك في مفهومها عن الطبقية بالذات، مما أدى إلى الاعتقاد ببراعة في تفسير المدلولات الاجتماعية كلها تفسيراً اقتصادياً، إلا أن هذه البراعة في التفسير كلفتها الابتعاد عن المنطق الواقعي للتاريخ وعن طبيعة الأشياء، لأن هذا التفسير يفترض ملكية وسائل الإنتاج وعدم ملكيتها هو الأساس الواقعي للطبقية وانقسام المجتمع على طبقة حاكمة وأخرى محكومة، في حين أن الواقع التاريخي ومنطق الأحداث يدلان في أغلب الأحايين على عكس ذلك، وأن وضع الطبقات هي السبب في الأوضاع

الاقتصادية التي تتميز بها تلك الطبقات وانه يتحدد على وفق كيانها الطبقي وليس العكس[٤].

ثانياً: إنها حين قررت أن الطبقية قائمة على أساس اقتصادي وأن الطبقة نتيجة للملكية لم تدرك النتيجة المنطقية المترتبة عليها، هي أن النشاطات في ميادين العمل والإنتاج هو الطريق الوحيد لتكوين طبقة رفيعة في المجتمع، وهذه أغرب نتيجة يسفر عنها التفسير الماركسي لبعدها عن الواقع، وإلا فمتى كان النشاط في ميادين العمل والإنتاج هو الأسلوب الوحيد لتكوين الطبقة الحاكمة في المجتمع، وإن انطبقت هذه النتيجة فإنما تصح فقط على المجتمع الرأسمالي في طرق تكونه وتكامله، إذ يمكن أن يقال إنها بنت كيانها الطبقي عن طريق الملكية التي حصلت بالنشاط الدائب في ميادين العمل والإنتاج[٢].

ثالثاً: بناءً على النقطة السابقة – ثانياً – لم يكن النشاط في ميادين العمل والإنتاج هو الأساس لتكوين الطبقات ولا الدعامة الرئيسة للطبقة الحاكمة في كل العصور في الظروف التاريخية الأخرى غير المجتمع الرأسمالي، وإلا كيف نفسر الحدود الفاصلة التي توضع في المجتمع الروماني بين طبقة الأشراف وما يتمتعون به من امتيازات رفيعة وسلطات سياسية خاصة عن مجموع العامة بما فيهم طبقة رجال الأعمال، وكذلك وجود طبقة حرس الإمبراطور (الساموراي) في المجتمع الياباني

(*) الطبقة: وهي مجموعة خاصة من البشر بينهم روابط وعلاقات متينة ومتعددة الأطراف وتحتل نظاماً معيناً في عملية الإنتاج الاجتماعي. ينظر: الموسوعة الماركسية، ص٢٦٨.

(١) ينظر: اقتصادنا ، ص١٤١ – ١٤٢.

(٢) ينظر: اقتصادنا ، ص١٤٢.

القديم والتي تأتي بعد الأمراء مباشرةً والتي لا تعتمد في تكوينها الطبقي على الملكية وإنما على خبرتها الخاصة بحمل السيف وفنون القتال، وكذلك انقسام الطبقة الفاتحة الحاكمة في المجتمع الهندي قبل التاريخ بألفي سنة على طبقة الفرسان(الكشاترية) المتميزة بكفاءتها العسكرية وبراعتها في فنون القتال وطبقة (البراهمة) القائمة على أساس ديني، وظلت الفئات الأخرى كلها محكومة لهاتين الطبقتين لا على أساس الملكية، وكذلك قيام الطبقة الإقطاعية في أوربا الغربية نتيجة للفتح الجرماني وكما أقر (انجلز) أن مقامهم الاجتماعي وملكيتهم الإقطاعية نتيجة لامتيازاتهم العسكرية والسياسية الخاصة، وهكذا عند تحليلنا لكثير من التركيبات الطبقية في المجتمعات البشرية المختلفة تنتهي إلى نتائج غير ماركسية[١].

ومما يؤكد ما انتقده الشهيد الصدر اعتراف (انجلز) عن ملكية الجرمان الإقطاعية بسبب الفتح، قوله ((ومقابل تحرير الرومان من دولتهم، استولى البرابرة الجرمان على ثلثي مجموع الأراضي واقتسموها فيما بينهم))[٢]، وفي مكان آخر بيّن أن هذه الملكية كانت لكفاءتهم العسكرية والسياسية، فيقول: ((كان بأي سحر عجيب بث الجرمن حياة جديدة في أوربا المشرفة عل الموت.. إن كفاءتهم الشخصية، وشجاعتهم الشخصية، وحبهم الحرية وغريزتهم الديمقراطية))[٣].

رابعاً: وقد تحاول الماركسية بالقول، بتأثر العامل الاقتصادي بالعوامل الاجتماعية الأخرى وبالعلاقة المتبادلة بينهما للدفاع عن مفهومها في الطبقية، فتكون هذه المحاولة وحدها كافية لنسف المادية التاريخية ومجدها العلمي الشامخ في دنيا الماركسية لأنها بذلك لن تختلف عن التفاسير الأخرى للتاريخ، إلا بالتأكيد على أهمية العامل الاقتصادي نسبياً مع الاعتراف بالعوامل الأخرى الأصيلة، وإذا كانت هي على خطأ في تعليلها عرفنا من ذلك خطأها في منح الطبقة مفهوماً اقتصادياً خالصاً وعدم صحة زعم الماركسية في عدّ الطبقية مجرد تعبير عن قيمة اقتصادية معينة[٤].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه، ص١٤٢ – ١٤٤.
(٢) أصل الأسرة والملكة الخاصة والدولة، مصدر سابق، ص٢٢٤.
(٣) أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، ص٢٢٤.
(٤) ينظر: اقتصادنا، ص١٤١ – ١٤٢.

خامساً: إذا لم ندخل أي اعتبار آخر على مفهوم الطبقة سوى مفهومها الماركسي الاقتصادي البحت القائل إن الجماعة التي تعيش على طبقة واحدة، والتي تعيش على ملكية وسائل الإنتاج طبقة أخرى، كان المعنى أن ندخل كبار الأطباء والمهندسين ومدراء المؤسسات والشركات الكبرى في طبقة الأجراء لأنهم جميعهم يعيشون على الأجور، بينما المفروض أن نفصل طبقياً بين هؤلاء الأجراء مهما كانت أجورهم وبين أصحاب وسائل الإنتاج مهما كانت نوعية الوسائل التي يملكونها، لأن الصراع الطبقي حتمي عند الماركسية، سينتهي بنا ذلك إلى تصور صغار مالكي الوسائل سيقفون في هذا الصراع إلى جانب الطبقة المستثمرة من المالكين وكبار الأجراء المذكورين إلى جانب الكادحين، وبذلك ينقلب مدير المؤسسة التجارية الكبرى عاملاً كادحاً يصارع ضد المالكين نتيجة لدمج القيم الاجتماعية والاقتصادية مع بعضها وجعل العامل الاقتصادي أساساً للطبقات الاجتماعية[١].

سادساً: مما تقدم يستنتج الشهيد الصدر نتيجتين خطيرتين عن الطبقية في التحليل الماركسي:

الأولى – بالإمكان ظهور الطبقية في المجتمع حتى وإن انعدمت فيه الملكية الخاصة، لأن الملكية كما عرفنا مما سبق ليست الأساس الوحيد لظهور الطبقية[٢].

ولأن الماركسية تخشى هذه النتيجة لذا أكدت على حالة الملكية وأنها السبب الوحيد لظهور الطبقية، ((كي تبرهن عن هذا الطريق على ضرورة زوال الطبقية واستحالة وجودها في المجتمع الاشتراكي الذي تلغى فيه الملكية الخاصة، ومادمنا قد بيّنا أن الملكية الخاصة بصيغتها القانونية ليست هي العامل الوحيد في وجود المجتمع الطبقي فمن الطبيعي أن ينهار هذا البرهان، ويصبح من الممكن أن توجد في غيره من المجتمعات))[٣].

الثانية – ((إن الصراع في المجتمع – حيث يوجد – لا يجب أن يعكس القيم الاقتصادية التي يقررها جهاز التوزيع في المجتمع فليست نوعية الدخل الناحية الاقتصادية – ككون الدخل أجراً أو

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٤٤ – ١٤٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٤٥.
(٣) اقتصادنا : ص١٤٦.

ربحاً – هي التي تفرض الصراع ولا جبهات الصراع مقسمة على أساس تلك الدخول والقيم الاقتصادية))[1].

المطلب الثاني

المرحلـــــــة الاشتراكيـــــــة

بعدما تبيّن لنا أن الصراع الطبقي عند الماركسية ضرورة تاريخية وقانون من قوانين تطور التاريخ وسيره إلى الأمام، وقاعدة حتمية لنمو المجتمع وتطور نظامه الاجتماعي، فإن هذا النظام الاجتماعي هو جزء من البناء الفوقي لتطور علاقات الإنتاج التي تمثل الأساس والقاعدة لهذا البناء، فيقول (راكيتوف): ((إنما تعتبر العلاقات الإنتاجية بالذات هي العامل الحاسم، أما سائر العلاقات وأنواع النشاط.. فتبدو وكأنها تنتظم فوق العلاقات الإنتاجية، مثلما تنتظم طوابق المبنى فوق أساسه، لهذا جرت العادة أن تسمى العلاقات الإنتاجية التي تشكل النظام الاقتصادي للمجتمع ببنائه التحتي، أما العلاقات الإيديولوجية والقانونية والسياسية وكذلك المنظمات والدوائر الاجتماعية التي تمارس عبرها هذه العلاقات فتسمى بالبناء الفوقي للمجتمع))[2].

ويتبدل النظام الاجتماعي إلى آخر جديد بسبب تبدل علاقات الإنتاج القديمة بأخرى جديدة نتيجة للصراع الطبقي بين الفئات المحرومة المُستغلّة في المجتمع وبين الفئات المُستغِلة المالكة لوسائل الإنتاج، ((فبعض منها يعزز البناء التحتي بتعبيره عن مصالح الفئات والطبقات الاجتماعية التي يضمن بها هذا البناء التحتي وضعه المسيطر في المجتمع، أما باقي عناصر البناء الفوقي التي تعبر عن مصالح الطبقات التي تعاني الاستغلال والفئات الاجتماعية المحرومة تزعزع البناء التحتي وتسعى إلى تغييره، وفي التحصيل الأخير، إلى إقامة علاقات إنتاجية جديدة، وطريقة إنتاج جديدة، وبالتالي نظام اجتماعي جديد))[3].

---

(١) المصدر نفسه : الصفحة نفسها.
(٢) أسس الفلسفة : ص١٣٦، وينظر: أصول الفلسفة الماركسية :ج/٢ ، ص٧٨.
(٣) المصدر نفسه : ص١٣٦ – ١٣٧.

فيكون هو النظام الأصلح على وفق مرحلته التاريخية وبما أن المجتمع الرأسمالي ينقسم على طبقتين متصارعتين الأولى مالكي وسائل الإنتاج، والثانية البروليتاريا – العمال – وبانتصار طبقة العمال يتحقق المجتمع الاشتراكي الذي تنعدم فيه الطبقية، ويقيّم (ماركس) انتصار البروليتاريا، كما ينقل عنه(مولينو) احد كتاب الماركسية، بأنها ((أول طبقة لا يكون نتيجة انتصارها شكلاً جديداً من المجتمعات الطبقية ولكن إلغاء كل الطبقات))[١].

ويكون النظام الاشتراكي هو الأصلح للإنسانية بحسب المادية التاريخية لأن فيها، كما يقول (ستالين): ((تنسجم علاقات الإنتاج انسجاماً تاماً مع حالة القوى المنتجة لأن الطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج تتعزز بالملكية الاجتماعية لوسائل الإنتاج))[٢].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للنظام الاشتراكي بالنقاط الآتية:

أولاً: إن رأي الماركسية هذا بأن وصول المجتمع إلى النظام الاجتماعي الأصلح للإنسانية – غير الطبقي – نتيجة لتطور قوى الإنتاج، قائم على مفاهيم المادية التاريخية[٣]، التي تناولها الشهيد الصدر بالمناقشة والنقد وبيّن زيفها سابقاً[٤].

ثانياً: إن التاريخ نفسه يثبت بأن النظام الاجتماعي الأنسب والأصلح للبشرية ليس من خلق القوى المنتجة وتطورها كما تؤمن الماركسية، بل للإنسان دوره وتأثيره في خلق هذا النظام بصورة مستقلة عن وسائل الإنتاج، فكيف تبرر الماركسية ظهور فكرة التأميم والاشتراكية وملكية الدولة في أزمنة متباعدة من التاريخ، فلو كان الإيمان بالنظام غير الطبقي بوصفه النظام الاجتماعي الأصلح

(١) الماركسية والحزب: جون مولينو، نشر: مركز الدراسات الاشتراكية/ سوريا، (د.ت)، ص١١.
(٢) المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ص١٣.
(٣) ينظر: المدرسة الإسلامية، مصدر سابق، ص٢٠ .
(٤) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الثاني، ص١٤٠ – ١٤٩.

نتيجة لنوعية القوى المنتجة السائدة اليوم كما يؤمن الإنسان السوفيتي اليوم، فما معنى ظهور هذه الفكرة في أزمنة سحيقة لم تكن تملك من هذه القوى المنتجة شيئاً؟[١]

ثالثاً: إن الأفكار الاشتراكية التي تنادي بها الماركسية اليوم، بلغت قبل ألفي سنة من النضج والعمق في عقول بعض كبار المفكرين السياسيين درجة أتاحت لها مجالاً للتطبيق كما يطبقها الإنسان السوفيتي اليوم مع بعض الفروق، فهذا (وو – دي) من أسرة (هان) من أعظم أباطرة الصين لإيمانه بها قام بتطبيقها سنة (١٤٠ – ١٨٧ ق.م) فأمم الصناعات ومصادر الثروة الطبيعية وحولها ملكاً للشعب، وسيطر على التجارة ليتمكن من تقلب الأسعار وأقام المنشآت العامة ليوفر فرص عمل للملايين من الأفراد، وكذلك سعى (وانج مانج) في بداية التاريخ المسيحي، لإنهاء الرق ونظام الإقطاع، وأمم مصادر الثروة الطبيعية والصناعات الكبرى، فهل هذان الزعيمان الصينيان استوحيا الأفكار الاشتراكية من القوى المنتجة التي تؤمن الماركسية بأنها أساساً للتفكير الاشتراكي؟ كلا، وإنما نستنتج أن إدراك هذا النظام أو ذاك – بوصفه النظام الاجتماعي الأصلح – ليس من خلق القوى المنتجة[٢].

رابعاً: إن مسيرة البشرية اثبتت، ((أن الحركة التقدمية للتاريخ التي تبرهن الماركسية عن طريقها على أن جدة الفكر تضمن صحته، ليست إلا أسطورة أخرى من أساطير التاريخ، فان حركات الانتكاس وذوبان الحضارة كثيرة جداً))[٢].

(١) ينظر: المصدر السابق، ص٢١ .
(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٢١ – ٢٢.
(٢) المصدر نفسه، ص٢٢.

المبحث الثاني
النظـــام الاجتماعي الشيوعـــي

ويعرّفه (راكيتوف) بأنه((نظام اجتماعي لا طبقي ذو ملكية شعبية عامة واحدة لوسائل الإنتاج ومساواة اجتماعية تامة بين أعضاء المجتمع))[١].

وبما أن مالكي وسائل الإنتاج لن يستسلموا عن طيب خاطر لسلطة حزب الطبقة العاملة – البروليتاريا – بعد انتصار الثورة العمالية، فإنه لابد في عرف الماركسية من مرحلة انتقالية – النظام الاشتراكي – تمهيداً للنظام الشيوعي تمارس فيه البروليتاريا دكتاتوريتها على الرأسماليين والمستغلين باتخاذ إجراءات وخطوات اقتصادية قسرية لتأميم مصادر الثروة الطبيعية وغيرها، فصّلنا فيها القول سابقا وبيّنا نقد الشهيد الصدر لها وإثبات فشلها[٢].

ويقوم النظام الاشتراكي بهذه الخطوات للتخلص من الملكية الخاصة وليتخلص الإنسان من طبيعته الحاضرة ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي، ولكي يتحقق هذا الحلم الماركسي –

(١) أسس الفلسفة : ص١٧٧، وينظر: القاموس السياسي : ص١٤٦.
(٢) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الثالث : ص١٧٠ – ١٧٣ ، وص٢٢٩ – ٢٣١.

النظام الشيوعي – لابد أن تنتصر (دكتاتورية البروليتاريا)[*1] على الرأسمالية، فيقول (مولينو): ((لم يكن الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية – دكتاتورية البروليتاريا – سوى مد الصراع الطبقي البروليتاري إلى نقطة الانتصار))[٢].

وبقضاء البروليتاريا النهائي على الملكية الخاصة تنتهي معها الأنظمة الاجتماعية السياسية الطبقية المتمثلة في أشخاص محدودين ويتحقق النظام غير الطبقي الذي يمثل كل المجتمع ويحقق مصلحة الكل ويظفر الإنسان بعودته إلى وجوده الاجتماعي، ويقول (ماركيوز) أحد كتّاب الماركسية: ((إن مصلحة الكل سوف تكون ملتحمة مع الوجود الفردي لكل منهم، وعلى حين ان مصلحة الكل كائن في جميع الأشكال السابقة للمجتمع، تكمن في نظم اجتماعية وسياسية منفصلة، تمثل حق المجتمع في مقابل حق الفرد، فان إلغاء الملكية الخاصة سوف يمحو هذا كله نهائياً، إذ انه سوف يعني عودة الإنسان من الأسرة، والعقيدة، والدولة، الخ، إلى وجوده الإنساني، أي الاجتماعي))[٣].

وبتحقق الإلغاء النهائي للملكية الخاصة يتحقق النظام الشيوعي الذي هو ليس نظام عادي عند الماركسية، وإنما نظام جديد يمثل الحل الصحيح لصراع الإنسان مع أخيه الإنسان ومع الطبيعة وتتحقق به حرية الإنسان واستقلاله الذاتي وتحل به جميع التناقضات التاريخية للصراع الطبقي في المجتمع، لأن ((الشيوعية "بإلغائها الإيجابي للملكية الخاصة".. هي نظام جديد في الحياة.. هي الحل الصحيح لصراع الإنسان مع الطبيعة ومع الإنسان، وللنزاع بين الوجود والماهية، وبين التشيؤ والاستقلال الذاتي، والحرية والضرورة، والفرد والنوع، ففي هذا الشكل الجديد للمجتمع ستحل كل المتناقضات التي كانت متناقضات تاريخية ترجع جذورها إلى صراعات المجتمع الطبقي))[٤].

ومتى ما انحلت هذه التناقضات وزال الصراع الطبقي نهائياً من المجتمع تكون الدولة المتمثلة في (دكتاتورية البروليتاريا) لا داعي لها بانتفاء دورها، لأن ضرورة الدولة في رأي الماركسية يكون

(*) دكتاتورية البروليتاريا: هي من أشكال التنظيم السياسي للدولة عند الماركسية أثناء الانتقال إلى الاشتراكية أعطت فيها البروليتاريا – العمال – الحق في ممارسة= =الدكتاتورية للقضاء على رواسب المعوقات الرأسمالية ، ينظر: الموسوعة الماركسية: ص١٨٠.

(٢) ما هو التراث الماركسي الحقيقي؟: جون مولينو، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، الناشر: كراسات اشتراكية/ دمشق، (د.ت)، ص٣٦.

(٣) العقل والثورة : هربرت ماركيوز، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي / القاهرة، ١٩٧٠م، ص٢٧٦.

(٤) المصدر نفسه: ص٢٧٩.

للتوفيق بين التناقضات الطبقية، فيقول (لينين): ((الدولة هي نتاج ومظهر استعصاء التناقضات الطبقية، فان الدولة تنشأ حيث ومتى وبقدر ما لا يمكن، موضوعياً، التوفيق بين التناقضات الطبقية، وبالعكس، يبرهن وجود الدولة ان التناقضات الطبقية لا يمكن التوقيت بينها))[١].

ويؤكد (لينين) إن بالقضاء على انقسام المجتمع وبزوال الطبقات يصبح زوال (دكتاتورية البروليتاريا) أمراً لابد منه، ((لأن بخطوات سريعة من درجة تطور الإنتاج لا يكف عندها وجود هذه الطبقات عن أن يكون ضرورة وحسب، بل يصبح عائقاً مباشراً للإنتاج، ستزول الطبقات بالضرورة كما نشأت في الماضي بالضرورة، ومع زوال الطبقات ستزول الدولة بالضرورة، والمجتمع الذي ينظم الإنتاج تنظيماً جديداً على أساس اتحاد المنتجين بحرية وعلى قدم المساواة، سيرسل آلة الدولة بأكملها إلى حيث ينبغي أن تكون حينذاك، إلى متحف العادات بجانب المغزل البدائي والفأس البرونزية))[٢].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للنظام الشيوعي بالنقاط الآتية:

أولاً: إن النظام الشيوعي وإن عالج جملة من أمراض الرأسمالية، بالقضاء على الملكية الخاصة، إلا أن هذا العلاج له مضاعفات جسيمة وطريقة شاقة على الفرد لا يمكن سلوكها، فمن شأن هذا العلاج القضاء على حريات الأفراد لإقامة الملكية الشيوعية مقام الملكية الخاصة، وهذا التغيير الهائل في المجتمع هو على خلاف الطبيعة الإنسانية العامة إلى حد الآن على الأقل، لذا وضع زعماء الشيوعية تصميماً جديداً يذوب فيه الأفراد نهائياً ويقضى فيه على الدوافع الذاتية تماماً بسلطة قوية (دكتاتورية البروليتاريا) تسيطر على زمام المجتمع[٣].

ومما يؤكد قول الشهيد الصدر في وجوب وجود حكومة قوية ومهيمنة عند الماركسية، ما ينقله أحد كتّابها(هيرمان) عن زعيمها (لينين): ((لكي تستطيع الطبقة العاملة أن تفرض هيمنتها

(١) الدولة والثورة : مصدر سابق، ص٥.
(٢) المصدر نفسه: ص٩.
(٣) ينظر: المدرسة الإسلامية: ص٥٩.

وأوامرها..هذه الدولة هي ديكتاتورية العمال وبواسطتها تحدد الطبقة العاملة أن كيف يجب أن يدار المجتمع.. وأن يكون لديها محاكم وحتى سجون))[١].

كما أنه يجب على هذه السلطة الحاكمة أن تقوم بتغيير طبيعة الأفراد الإنسانية والتخلص من عاداتهم البرجوازية بما يتلاءم والنظام الشيوعي، يقول(ستالين): ((سيكون من الضروري، في ظل دكتاتورية البروليتاريا، إعادة تثقيف الملايين من الفلاحين وصغار أرباب العمل، ومئات الألوف من المستخدمين والموظفين والمثقفين البرجوازيين، وجعلهم تابعين للدولة البروليتارية والقيادة البروليتارية، والتغلب على عاداتهم وتقاليدهم البرجوازية))[٢].

ثانياً: إن هذا النظام الذي يسعى زعماؤه لتحقيقه يستدعي حبس الأفراد في حدود فكرة هذا النظام، وضمان تنفيذه بكبت الطبيعة الإنسانية للأفراد وعواطفهم بوساطة دكتاتورية البروليتاريا وتقوم بتوفير تأميناً كاملاً وضماناً اجتماعياً لحياة الفرد وحاجاته عن طريق تأميم الثروة الطبيعية، ولكن أليس الأفضل للفرد أن يظفر بهذا التأمين دون أن يخسر حريته التي حُرم منها في معيشته؟ والتي ربطها النظام الشيوعي ربطاً كاملاً بهيئة معينة مع أن الحرية الاقتصادية والمعيشية هي أساس الحريات، أليس من حقه أن لا يضحي بشيء من كرامته وحقوقه، مادام غير مضطر إلى ذلك؟ ولكن كيف والنظام يعتصر طاقاته وجهده ومع ذلك لا يطمئن إلى حياةٍ طيبةٍ وأجرٍ عادل وتأمين في أوقات الحاجة[٣].

ثالثاً: بعد أن تبيّن لنا نقص العلاج الشيوعي للمشكلة الاجتماعية وما لهذا العلاج من مضاعفات جسيمة، فإن مفكري الماركسية وزعماءها لم يصيبوا سبب الفساد فيقضوا عليه، وإنما قضوا على شيء آخر فلم يفلحوا في العلاج ولم ينجحوا في التطبيب، لأن مبدأ الملكية الخاصة ليس هو سبب آثام الرأسمالية المطلقة وإنما هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في الرأسمالية والمبرر المطلق لكل التصرفات والمعاملات، فمن طبيعة هذا المقياس أن تصدر

---

(١) كيف تعمل الماركسية؟: كريس هرمان، سلسلة الكتاب الاشتراكي، الناشر: مركز الدراسات الاشتراكية، وحدة الترجمة/ سوريا، العدد/٤ ، (د.ت) ، ص١٢٣.
(٢) أسس اللينينية: جوزيف ستالين، ترجمة: خالد بكداش، دار التقدم/ موسكو، (د.ت)، ص٢٢.
(٣) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص ٦٠ – ٦١.

عنه تلك الويلات على الإنسانية كلها فلو غير هذا المقياس ووضع للحياة هدفاً جديداً مهذباً يتلاءم مع طبيعة الإنسان لنجح العلاج وحُلت المشكلة[١].

رابعاً: أما فيما يتعلق بزوال الحكومة – دكتاتورية البروليتاريا – إذ يتحول المجتمع فيه من مجتمع دولة إلى مجتمع متحرر منها، يتساءل الشهيد الصدر هل يحصل هذا التحول بطريقة ثورية وانقلابية من الاشتراكية إلى الشيوعية بالخطة الحاسمة، كما تحول المجتمع الرأسمالي إلى اشتراكي، أم يتم هذا التحول بطريقة تدريجية فتذبل الحكومة وتتقلص حتى تضمحل وتختفي[٢].

ويمكن تلخيص نقد لشهيد الصدر لهذا التحول بنقطتين هما:

١- إذا كان التحول سيتم عن طريق الثورة، أي ثورياً آنياً، فمن هي الطبقة الثائرة والتي ستقوم بهذا التحول؟ وقد علمنا من الماركسية أن الثورات الاجتماعية ((إنما تنبثق دائماً من الطبقة التي تمثلها تلك الحكومة، فلابد إذن في هذا الضوء أن يتم التحول الثوري إلى الشيوعية، على أيدي غير الطبقة التي تمثلها الحكومة الاشتراكية وهي طبقة البروليتاريا، فهل تريد الماركسية أن تقول لنا أن الثورة الشيوعية تحصل على أيدي رأسماليين مثلاً؟!))[٣].

٢- أما إذا كان هذا التحول يتم تدريجياً ((فهذا يناقض – قبل كل شيء – قوانين الديالكتيك التي ترتكز عليها الماركسية فان قانون الكمية والكيفية في الديالكتيك يؤكد: ان التغيرات الكيفية ليست تدريجية بل تحصل بصورة فجائية.. وعلى أساس هذا القانون آمنت الماركسية بضرورة الثورة في مطلع كل حركة تاريخية بوصفها تحولاً آنياً، فكيف بطل هذا القانون عند تحول المجتمع من الاشتراكية إلى الشيوعية))[٤].

٣- وكذلك فإن هذا التحول يناقض طبيعة الأشياء إذ كيف لنا تصور تنازل الحكومة الشيوعية التدريجي حتى تقضي على نفسها وتتلاشى في حين جميع الحكومات على وجه الأرض لا تفعل إلا العكس فهل يوجد أغرب مما تؤمن به الماركسية ((بل هل هناك ما هو أبعد من هذا عن طبيعة

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٦١ – ٦٢.
(٢) ينظر: اقتصادنا، ص ٢٤٨ – ٢٤٩.
(٣) المصدر نفسه : ص ٢٤٩.
(٤) اقتصادنا : ص٢٤٩.

المرحلة الاشتراكية، والتجربة الواقعية التي تجسدها اليوم في العالم؟! فقد عرفنا أن من ضرورات المرحلة الاشتراكية قيام حكومة دكتاتورية مطلقة السلطان، فكيف تصبح هذه الدكتاتورية المطلقة مقدمة لتلاشي الحكومة واضمحلالها نهائياً؟! وكيف يمهد استفحال السلطة واستبدادها إلى زوالها واختفائها؟!))[1].

(١) المصدر نفسه : ص٢٥٠.

المبحث الثالث

النظام الديمقراطي الرأسمالي

عندما آمنت الرأسمالية بأن الحرية هي حق طبيعي للفرد وأن تحقيق مصالحه تكفل بصورة طبيعية مصالح المجتمع صارت حرية الفرد هي القاعدة التي يقوم عليها(النظام الديمقراطي الرأسمالي[*]) والأساس الذي يرتكز عليها تفكيره، فأخذ الفرد في ظل هذا النظام يتمتع بالحرية في عقائده والإعلان عنها ويتحرر في سلوكه الخاص من أي لون من ألوان الإكراه وله الحق في المجال الاقتصادي أن يتصرف كيفما يريد لاستغلال ملكيته وإمكاناته لتنمية ثروته، هو حر في تقرير نوع السلطة الحاكمة واختيار الشخص الذي يحكمه وهذا ما يسمى بالحريات الأربع (الفكرية والشخصية والاقتصادية والسياسية)، لذا سيكون هذا المبحث في أربعة مطالب:

المطلب الأول: الحرية الفكرية.

المطلب الثاني: الحرية الشخصية.

المطلب الثالث: الحرية الاقتصادية.

المطلب الرابع: الحرية السياسية.

المطلب الأول

الحرية الفكرية

([*]) **النظام الديمقراطي:** هو نظام سياسي – اجتماعي تكون العلاقة فيه بين أفراد المجتمع والدولة على مبدأ المساواة بين الأفراد والمشاركة الحرة في التشريع وتنظيم الحياة العامة، والمصطلح مأخوذ من كلمة يونانية ذات مقطعين هما (ديمو) وتعني الشعب و(كراتوس) وتعني الحكم أي (حكم الشعب) ، ينظر: موسوعة السياسة ج/٢ ، ص٧٥١ ، وكذلك المعجم الفلسفي : ج/١ ، ص٥٦٩ – ٥٧٠.

ولابد قبل الخوض في غمار هذا البحث من التعرف على معنى (**الحريــة**) في اللغة والاصطلاح.

الحرية لغة: من حر يحر حرار وحرية، والحر: خلاف العبد، والحرة: ضد الأمة، وهي الكريمة من النساء، وتحرير رقبة: إعتاقها، والمحرر: الذي جعل من العبيد حراً، والحرية: خلاف العبودية[١].

والحريــة اصطلاحاً: مفهوم له مدلولات متعددة، سياسي واقتصادي وفلسفي وأخلاقي، والمعنى العام والمتعارف عليه هو انعدام القيود والضغط والإكراه على أفعال الإنسان وأقواله[٢].

وعرّفها الشهيد الصدر بأنها ((نفي سيطرة الغير))[٣].

والفكر في اللغة: هو إعمال النظر في الأمور وإجالة العقل فيها[٤].

وتعرّف الحرية الفكرية: بأن لكل فرد الحرية في الكلام والتعبير والاعتقاد وله الحق في الإعلان عن أفكاره ومعتقداته والدفاع عنها[٥].

فإذا كان النظام الديمقراطي الرأسمالي قائماً على الحرية الفردية ويحرص على توفيرها بأنواعها الأربعة (الفكرية، الشخصية، الاقتصادية، والسياسية)، وهن أساس جميع الحريات الأخرى في هذا النظام، فتعدّ الحرية الفكرية أساس هذه الحريات الأربع وقلعتها، لأن التفكير نشاط إنساني عام فلابد للإنسان من أن يفكر ويتعرف على أفكار الآخرين، ويقول(بري) أحد كتّاب الديمقراطية الرأسمالية ((إننا نسمع كثيراً اليوم.. عما نسميه بـ(حرية الفكر والتعبير)، فان كانت الحرية تعني الاختيار الفعال فان هذه هي الحرية الأساسية، قلعة الحرية الرئيسية التي يعني سقوطها خسران جميع الحريات، ان الإنسان يملك الحق في حرية الفكر إذ انه لكونه إنساناً يرغب في أن يفكر، أما حرية التعبير فانها

---

(١) ينظر: العين: ج/ ٣، ص٢٣ – ٢٥ ، مادة (حر) ، الصحاح: ج/٢ ، ص٦٢٦ – ٦٢٩ ، مادة (حرر) ، لسان العرب:ج/٤، ص١٧٧– ١٨٥، ماده (حرر) ، تاج العروس: ج/٦ ، ص٢٥٩– ٢٧ ، مادة (حرر).

(٢) ينظر: موسوعة السياسة: ج/٢ ، ص٢٤٢ – ٢٤٣.

(٣) المدرسة الإسلامية: ص٨٥.

(٤) ينظر: الصحاح: ج/٢ ، ص٧٨٣، ماده (فكر) ، لسان العرب: ج/٥ ، ص٦٥ ، ماده (فكر) ، تاج العروس: ج/٧ ، ص ٣٥٩ ، مادة (فكر).

(٥) ينظر: موسوعة السياسة: ج/٢ ، ص٧٥١.

هي التي تنشر تفكيره في أنحاء المجتمع ان حق الإنسان في أن يفكر لنفسه يسير جنباً إلى جنب مع حقه في أن يعرف أفكار الآخرين))[١].

ومن إبداعات الشهيد الصدر انه قسم الحرية تقسيماً آخر هو الحرية في المجال الشخصي للفرد وهي ما تسمى(بالحرية الشخصية)، والحرية في المجال الاجتماعي والتي تعالج الإنسان، بوصفه شخصا يعيش في جماعة وتضم هذه الحريات الثلاث الأخرى(الفكرية، والاقتصادية، والسياسية) [٢].

ويمثل حرية الاعتقاد أو الدين أصل هذه الحرية وإن كان في السابق قبل عصر النهضة يعدّ الخلاف في الآراء الدينية هرطقة أو تجديفا أما الآن في ظل النظام الديمقراطي الرأسمالي فإن حرية الاعتقاد محترمة ومكفولة للجميع وإن كانت صور هذا الاعتراف مختلفة باختلاف البلاد الرأسمالية كما يؤكد (لويد) احد كتاب الديمقراطية الرأسمالية فيقول ان((حرية العقيدة الدينية معترف بها كقيمة ثابتة في المجتمع الديمقراطي وان كان المضمون الحقيقي لهذا المبدأ يتخذ مظاهر مختلفة في المجتمعات المختلفة، ففي الدستور الأمريكي لا يوجد دين رسمي معترف به، بينما في بريطانيا يعتبر الدين الرسمي جزء من الدستور))[٣].

وقد ورد احترام حرية الفرد الفكرية وإعلانه عنها وممارسة طقوسه الدينية في نص المادة (١٨) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العمومية للأمم المتحدة سنة ١٩٤٨، ((لكل شخص الحق في حرية التفكير والدين والضمير ويشمل هذا الحلق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنها بالتعليم والممارسة والقيام بالطقوس الدينية))[٤].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للحرية الفكرية في النظام الديمقراطي الرأسمالي بالنقاط الآتية:

---

(١) إنسانية الإنسان: رالف بارتون بري ، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف، مطبعة الوطن/ بيروت، ١٩٦١م ، ص١٥٢– ١٥٣.

(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٩٣.

(٣) فكرة القانون: د. دينيس لويد، ترجمة: سليم لصويص ، سلسلة عالم المعرفة ، تصدر عن المجلس الوطني للثقافات والفنون والآداب / الكويت، العدد/ ٤٧ ،١٩٨١م، ص١٤٦.

(٤) موسوعة السياسة: ج /٢ ، ص٢٤٢.

أولاً: إن الحرية الفكرية في هذا النظام ولدت نتيجة الشك الجارف الذي سيطر على التفكير الأوربي بسبب الثورات الفكرية من تاريخ أوربا الحديث، ولما حققته التجربة في الميدان العلمي من اكتشافات انهارت بها جملة من العقائد العامة التي لم تكن قائمة على أساس منطق عقلي أو دليل فلسفي فجعل هذا للتجربة قدسية في العقلية العامة وأخذ الناس ينصرفون عن الحقائق التي لا تثبت بالحس والتجربة وساعد هذا التوجه تبرم الناس من الدين والسخط عليه بسبب استغلال الكنيسة له واتخاذه أداة لتحقيق أغراضها، فأخذ الإنسان الغربي ينظر إلى الكون والحياة بمنظار جديد وإلى تراثه الفكري نظرات شك وارتياب ومن هنا ولدت الحرية الفكرية من رحم الشك الثوري والقلق العلمي الذي حطم كل المسلمات الفكرية، ومن ثم فإنه لا توجد في ظل هذه الحرية حقائق عليا لا يباح إنكارها والشك فيها مهما كان نوعها[١].

ثانياً: إن اعتناق الأفراد العقائد الوضعية الباطلة والفاسدة في ظل الحرية الفكرية حرم الفرد من الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها والذي يكسبه من خلال إتباعه للدين السماوي ومن ثم فان إتباعهم للعقائد والأفكار الفاسدة لا يتحصل منها على نظام كامل للحياة فيه لكل جزء من المجتمع حسابه، وبهذا فإن كل عقيدة أو فكرة لا تلد للإنسانية هذا النظام لا تعدو كونها تلطيفاً للجو وتخفيفاً من الويلات وليست علاجاً ناجعاً وقضاء حاسماً على أدواء المجتمع ومساوئه[٢].

ثالثاً: لابد لإنشاء الفكر الحر أن يتكون في الفرد العقل الاستدلالي أو البرهاني الذي يرفض أي عقيدة أو فكرة بدون تمحيص أو بدون برهان ليكون هذا العقل الواعي ضمانا لهذه الحرية وعاصما للفرد من التفريط بها بدافع من تقليد أو تعصب أو خرافة، وهذا ما حصل في ظل الحرية الفكرية في النظام الديمقراطي الرأسمالي لإن التوسع في الحرية في الحضارة الغربية هو على حسابها ويؤدي في كثير من الأحيان إلى أنواع من العبودية الفكرية المتمثلة في التقليد والتعصب وتقديس الخرافات[٣].

---

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية: ص٤١–٤٤، ص٨٧–٨٩، وينظر: فلسفتنا، هامش ص١٧.
(٢) ينظر: فلسفتنا، ص ٤٣– ٤٤.
(٣) ينظر: المصدر السابق، ص١٠٦.

المطلـــــب الثانـــــــي

الحريـــــــة الشخصيـــــــــة

وتعرّف الحرية الشخصية: بأن كل شخص حر في تصرفاته وتنقلاته وممارسة طقوسه وشعائره والقيام بنشاطاته العقلية وإمكاناته الشعورية وتحرير طاقاته الكامنة ما لم يصطدم بحريات الآخرين[١].

ويؤمن النظام الديمقراطي الرأسمالي بإن لكل فرد الحق في أن يمارس حريته الشخصية، فما دام الإنسان يملك عقلا فإن عقله هو القانون الطبيعي الذي يرشده إلى حريته ويعلمه كيف يتصرف ولا يضر بحريات الآخرين وممتلكاتهم، ويقول(جون لوك) وهو من كبار فلاسفة الغرب ومفكري الرأسمالية ((إن العقل هو هذا القانون الطبيعي الذي يعلم جميع البشر إذا استشاروه، إنهم جميعا متساوون أو مستقلون، ولا ينبغي لأحد أن يلحق أذى بحياة غيره أو صحته أو حريته أو ممتلكاته، ولما كان الجميع مزودين بملكات طبيعية واحدة مشتركة فلا يمكن أن نفترض ان هناك إنساناً يخضع لغيره، أو أن يكون هناك من له الحق في تدمير غيره كما لو كان خلق من اجل أن يستخدمه الآخر))[٢].

لذا حرص النظام الديمقراطي الرأسمالي على توفير أكبر قدر ممكن من الحرية لكل فرد في تصرفاته وسلوكه، مهما كانت عقيدته أو لونه أو جنسه بشرط أن لا يضر حريات الآخرين ويخل بالصالح العام، فقد جاء في دستور المملكة المتحدة – بريطانيا – وهي أول من عرف الديمقراطية في العصر الحديث في العالم الرأسمالي، بإن لكل شخص ((حق بان يتمتع بالحقوق الأساسية

---

(١) ينظر : موسوعة السياسة : ج/٢ ، ص٢٤٢.

(٢) الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي): ا.د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب / الكويت، العدد/ ١٨٣، ١٩٩٤، ص٢٢٠–٢١٩.

والحرية الفردية مهما كان عرقه أو منشؤه أو آراؤه السياسية أو لونه أو عقيدته أو جنسه، لذا عليه احترام حقوق وحريات الآخرين والمصلحة العامة))[١].

وان الإنسان الغربي في ظل هذا النظام الديمقراطي له أن يتمتع بحريته الشخصية على أن لا يخالف قوانين البلد الذي يمارس فيه حريته، فمن حقه((التنقل الحر أينما شاء وان يقبل أو يرفض أي عمل شاء وان يقيم حيثما شاء، وان يعيش الحياة التي تروق له بشرط أن لا يخالف قانون البلد الذي يقيم فيه))[٢].

ومن ثم فإن بدون تحرير الفرد من أي قيد ديني أو عرقي أو عشائري أو غيره في نظر النظام الديمقراطي لا يمكّن الفرد من أن يتمتع بممارسة حريته فلا بد من جعل الأفراد متساوين في حق ممارسة حريتهم وبدون كبت أو حرمان لحرياتهم ((فبدون الشعور بالمساواة المعنوية والمادية وبدون ممارسة المشاركة يصعب تفجير طاقات المواطن وتحرير مكنوناته الدفينة التي يسحقها الكبت والحرمان والخوف والتردد والشعور بالإهمال))[٣].

ومن ثم فإن الحرية الشخصية الحقيقية في ظل هذا النظام ينبغي أن تنطلق من حرية الأفراد ذاتهم وتكون قوانينها مبنية على رضاهم، لأن ((المجتمع الذي تنطوي عليه حرية حقيقية هو ذلك المجتمع الذي تنشأ قوانينه من خلال حرية الأفراد أنفسهم فما الحرية في جوهرها إلا نظام وقوانين بشرط أن تكون مؤسسة على الرضاء الفردي))[٤].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للحرية الشخصية في النظام الديمقراطي الرأسمالي بالنقاط الآتية:

---

(٣) الديمقراطية: تشارلز تيللي، ترجمة: محمد فاضل طباخ، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت، ط/١، ٢٠١٠، ص١٩ ، ينظر: فكرة القانون: د. لويد، ص١٣٣،وكذلك جاء نفس المعنى في المادة /٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨م، ينظر: موسوعة السياسة،ج/٢، ص٢٤٢.

(٢) إنسانية الإنسان: مصدر سابق، ص١٤٧.

(٣) موسوعة السياسة: د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت، ط /٢، ١٩٩٠،ج/٢ ، ص٤٥٧.

(٤) الفلسفة السياسية المعاصرة: انطوان دي كرستي وكينيث مينوج، ترجمة: د. نصار عبد الله، سلسلة مهرجان القراءة للجميع، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة ،العدد / ١٩، ١٩٩٦م، ص٣٤.

أولاً: إن من ثمرات الشك الجارف الذي اجتاح الحضارة الغربية في تاريخ أوربا الحديث نشأة الحرية الشخصية كما سبقتها في الولادة أختها الحرية الفكرية، وبسبب سيطرة هذا الشك على التفكير الأوربي وذهاب الإنسان الغربي للنظر إلى الكون والتراث بمنظار جديد كلها شك وارتياب، فإنه لم يقف في ارتيابه على هذا الحد بل اكتسح الشك عنده كل القيم والمفاهيم التي تواضعت عليها الإنسانية واعتمدها البشر في ضبط السلوك وتنظيم الصلات بين الأفراد، وعلى هذا الأساس واجه دين الإنسان الغربي محنة الشك هذه ولأنه لا يرتكز إلا على رصيد عاطفي فسرعان ما نضب أمام طغيان الكنيسة وجبروتها فكان من الطبيعي أن تذوب معه كل القواعد الخلقية والقيم والمثل التي كانت تحد من سلوك الإنسان فولدت الحرية الشخصية وكانت تعبيراً عن النتائج السلبية التي انتهى إليها هذا الشك في صراعه مع الإيمان والأخلاق، فكان من الطبيعي للفرد الذي انتصر الشك على إيمانه وأخلاقه أن يؤمن بحريته الشخصية ويرفض ما يقيدها(١).

ثانياً: على رغم من أن النظام الديمقراطي الرأسمالي حرص على توفير الحرية الشخصية لكل أفراده، إلا انه أهمل طريقه استعمالهم لها وما يتمخض عنها من نتائج سيئة، فالمخمور مثلاً لا حرج عليه لو ضحى بآخر ذرة من وعيه وإدراكه ما لم يهدد حرية غيره، حتى سكر المجتمع على أنغام هذه الحرية ولم يستيقظ إلا على قيود وأغلال لا مفر منها قضت على آمالها في الانطلاق الإنساني الحر، لأن هذا النظام اكتفى بهذا المعنى السطحي من الحرية الشخصية الذي مني بكل هذه التناقضات في التجربة الحياتية الحديثة للإنسان الغربي التي بدأت من التحرر من الضوابط والقيم الأخلاقية والدينية وانتهت إلى ألوان من العبودية والأغلال (٢).

ثالثاً: إن الحرية الشخصية التي منحها النظام الديمقراطي للإنسان الغربي على رغم من هذا القناع الظاهري الجميل لها، إلا انه في الحقيقة كما بيّنا سابقا لا يملك الفرد شيئا من إرادته ولا يستطيع أن يتحكم بوجوده ومن ثم لا تتميز حريته بشكل عام عن حرية الحيوان في أن إرادته مسخرة

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية ، ص٨٧–٩١.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٩٤–٩٥.

دائما لشهواته وغرائزه، فالفرد هنا فقد قدرته التي تمكنه من السيطرة على شهوته وتميز حريته عن حرية الحيوان، وذلك لأنه لم يحظ في ظل هذا النظام بتحرير حقيقي في محتواه الروحي والفكري. [١].

المطلب الثالث

الحريـــــــة الاقتصاديـــــــة

وتعرّف الحرية الاقتصادية: بأنها التأكيد على توفير حرية الأفراد القصوى لتحقيق مصالحهم في المجال الاقتصادي بدون أي قيد خارجي أو تدخل حكومي[٢].

ويؤمن النظام الديمقراطي الرأسمالي بالحرية الفردية والملكية الخاصة للشخص إلى أبعد حد، وقد تعرفنا على هذا في الفصل السابق[٣].

ومن أهم مصاديق الحرية الفردية في النظام الرأسمالي(الحرية الاقتصادية)، حرص هذا النظام على توفير هذه الحرية للفرد بوصفها المظهر الجوهري للكرامة الإنسانية وتحقيق الذات، لذا جهدت الرأسمالية نفسها في((إعطاء الفرد الحد الأقصى من الفرصة لتحقيق الذات إلى أقصى طاقة باعتباره إنساناً))[٤].

---

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٩٧–٩٨.
(٢) ينظر: معجم المصطلحات الاقتصادية، ص١٧٠.
(٣) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الثالث، ص١٧٦– ص١٧٨،
(٤) فكرة القانون : مصدر سابق، ص١٣١.

وقد نصت المادة (٢٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الأمم المتحدة سنة ١٩٤٨م فيما يتعلق بحق الإنسان في العمل ((إن لكل شخص الحق في العمل وله حرية اختياره بشروط عادلة ومرضية))[١].

لذا سعى هذا النظام إلى توفير الأحوال والظروف المناسبة لوصول الأفراد إلى تحقيق أهدافهم الاقتصادية والتملك والاتجار والاستثمار وغيرها من التعاملات الاقتصادية الأخرى، وسعت الحكومات الرأسمالية إلى حماية حقوق الأفراد وحرياتهم الاقتصادية على أن لا تتعارض هذه الحرية مع حرية غيره، ويؤكد الاقتصادي الرأسمالي(ميزس)[*] ذلك فيقول((يجب أن تكون الحكومة راعية ليس للناس أنفسهم، ولكن للأحوال التي تسمح للأشخاص والمنتجين والتجار والعمال ورجال الأعمال والمدخرين والمستهلكين من متابعة ما يصبون إليه من أهداف، فإذا فعلت الحكومة ذلك، وليس أكثر من ذلك فسوف يصبح الناس قادرين على العناية بأنفسهم أفضل بكثير مما يمكن للحكومة أن تفعل،عندما تحمي الحكومة حقوق الأفراد على عمل ما يشاءون، مادام انهم لا يعتدون على حقوق الآخرين المتساوية لتحقيق الشيء نفسه فانهم سوف يفعلون ما هو طبيعي بالنسبة لهم))[٢].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للحرية الاقتصادية في النظام الديمقراطي الرأسمالي بالنقاط الآتية:

أولاً: إن هذه الحرية التي يوفرها النظام الديمقراطي الرأسمالي لأفراده حرية شكلية، أي أنها تهتم بالشكل الظاهري للحرية وليست حرية جوهرية بحسب تعبير الشهيد الصدر أي ذات محتوى حقيقي للحرية، فالمجتمع الرأسمالي لا يوفر للفرد كل الوسائل والشروط التي يحتاجها لقيامه بفعل معين أي أنه مثلا لا يكفل للفرد تملكه لثمن سلعة معينة وأن يوفر هذه السلعة في السوق ولا يسمح لأي شخص بالحصول على حق باحتكارها، فعندئذ يكون الفرد حراً في شراء هذه السلعة أما أن يسمح له بشراء سلعة معينة دون توفير ما ذكرنا من متطلبات وشروط فهو هنا ليس له في الواقع حرية

---

(١) موسوعة السياسة: ج/٢، ص١٩ – ٢٣، وص٣٧ – ٣٩، وص٤٥ – ٤٨.

(*) هو البروفيسور (لودينغ فون ميزس) (١٨٨١ – ١٩٧٣) أحد أبرز علماء الاقتصاد في القرن العشرين، له عدة مؤلفات مهمة في علم الاقتصاد منها (العقل الإنساني)، (النظرية والناتج) وغيرها ،ينظر: مجلة مصباح الحرية، العدد/٢ ، ص١٢٧.

(٢) السياسة الاقتصادية (آراء لليوم والغد) : لودفيغ فون ميزس، مجلة التنظيم، مصباح الحرية/ تونس، العدد/١، ص٣ – ٤، العنوان الالكتروني: www.misbahalhurriyya.org

جوهرية – أي قدرة حقيقية على الشراء – إنما حرية شكلية أي ليست له القدرة فعلا على الشراء وإنما يسمح هذا النظام للفرد ضمن نطاق إمكاناته وفرصه التي يحددها موقفه في ميدان التنافس الحر مع الآخرين، باتخاذ أي طريقة تتيح له التمكن من شراء هذه السلعة[١].

ثانياً: إن موقف هذا النظام السلبي من توفير الحرية الجوهرية قد يُبرر بأن طاقة أي نظام آخر قاصرة على توفير الحرية الجوهرية لكل فرد وضمان تحقيق كل ما يصبوا إليه، كما أن توفيرها للفرد يضعف إلى مدى بعيد شعوره بالمسؤولية ويجمد شعله نشاطه، إلا أن هذا لا يمكن أن يكون سبباً لرفض الحرية الجوهرية، لأن توفير حد أدنى من هذه الحرية بإعطاء ضمانات كافية لمستوى معين من المعيشة مهما كانت فرص الإنسان وظروفه ليس شيئاً مثالياً متعذر التحقيق ولا سبباً لتجميد مواهبه ونشاطه مادامت المستويات الأكثر رقياً قيد التنافس الحر وما يتطلبه من الفرد من جهد ونشاط واعتماد على الذات[٢].

ثالثاً: إن موقف الرأسمالية السلبي من الحرية الجوهرية هو نتيجة حتمية لموقفها الإيجابي من ضرتها الحرية الشكلية، لأن الحريتين متعارضتان ولكونها آمنت بالحرية الشكلية وأقامت كيانها عليها فكان لابد لها أن ترفض الحرية الجوهرية وفكرة الضمان لأن توفير الحرية لرجل الأعمال في استخدام العامل ورفضه وحرية صاحب الثروة في التصرف بأمواله على وفق مصلحته الخاصة يتعارض مع ضمان العمل للعامل أو ضمان المعيشة للعاجز، لأن كل هذه الضمانات لا يمكن أن تتحقق بدون تحديد حرية رجل الأعمال وصاحب الثروة ويكون في ذلك خروج على مبدأ الحرية الشكلية القائل – بضرورة السماح لكل فرد التصرف في الميدان الاقتصادي كما يشاء، فقد وجدت الرأسمالية نفسها مضطرة إلى رفض هذه الحرية وفكرة الضمان حفاظا على لتوفير الحرية الشكلية لجميع أفرادها على حد سواء[٣].

رابعاً: إن موقف الرأسمالية السلبي من الحرية الجوهرية والضمان نتيجة لانسجام هذا الموقف مع الإطار العام لتفكيرها، لكون الضمان ينطوي على تحديد حريات الأفراد والضغط عليها وهذا الضغط،

---

(١) ينظر: اقتصادنا، ص٢٨٣ – ٢٨٤.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٨٦ – ٢٨٧.
(٣) ينظر: اقتصادنا، ص٢٨٧ – ٢٨٨.

والتحديد لا يمكن أن تجد لهما الرأسمالية مبرراً على أساس مفاهيمها العامة عن الكون والإنسان، ولا كما يعتقد الدين بأن هناك خالقاً حكيماً يصنع للإنسان وجوده الاجتماعي ويحدد طريقته في الحياة لأنها تؤمن بفصل الدين عن واقع الحياة وسحبه من كل الميادين الاجتماعية العامة، ولا على أساس ما يفرضه الضمير على الإنسان من قيم أخلاقية وحدود معينة لسلوكه مع الآخرين ومع المجتمع لأن مفهوم الضمير في فلسفة الأخلاق عندها ليس إلا ضغطاً خارجياً من عرق أو عادات وليس نابعاً من الأعماق الداخلية للإنسان وهي على هذا الأساس وضعت مفهومها السياسي عن مختلف السلطات الاجتماعية وآمنت بعدم ضرورة تدخلها في حرية الفرد إلا بالقدر الذي يحتاجه للحفاظ عليها مؤكده الحرية الشكلية في المجال الاقتصادي ورافضة الفكرة وضع أي ضمانات أو تحديدات من قبل السلطة[1].

خامساً: ما ظنك في هذا المجتمع الذي يرتكز نظامه على الحرية الاقتصادية من أجل تحقيق المنفعة الشخصية وزيادة الربح والثروة على حساب الإيثار والتآخي والتراحم وانعدام الجوانب الروحية الخيرة في الإنسان، ((فيعيش الفرد فيه وهو يشعر بأنه المسؤول عن نفسه وحده، وانه في خطر من قبل كل مصلحه من مصالح الآخرين التي قد تصطدم به، فكأنه يحيا في صراع دائم وفعالية مستمرة لا سلاح له فيها إلا قواه الخاصة ولا هدف له منها إلا مصالحه الخاصة))[2].

المطلب الرابع

الحريـــــــــة السياسيـــــــــــة

السياسة لغة: من ساس يسوس: وسست الرعية، بالكسر: أمرتها ونهيتها، وساس الأمر: قام به والسياسة: تدبير شؤون الرعية والقيام بما يصلحها[3].

وتعرّف الحريـة السياسية: بأن كل شخص له الحق في ممارسة نشاطه السياسي واختيار حكومته والمشاركة في صنع التشريعات وإدارة أمور البلد[4].

---

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص٢٩١ – ٢٩٢.
(2) فلسفتنا، ص٢٣.
(3) ينظر: الصحاح: ج/٣، ص٩٣٨، مادة (سوس)، لسان العرب: ج/٦، ص١٠٧ – ١٠٨، ماده (سوس)، تاج العروس: ج/ ٨، ص٣٢١ – ٣٢٢، مادة (سوس).
(4) ينظر: موسوعة السياسة، ج/ ٢، ص٢٤٥.

وبما أن الأفراد في ظل النظام الديمقراطي الرأسمالي يتمتعون بحقوقهم الأساسية وبحرياتهم الفردية، بما ان نوع النظام السياسي الذي يحكمهم يمسهم جميعاً ويؤثر في شكل ولون الحياة الاجتماعية التي يعيشونها فلا بد لهم من الاشتراك في العملية السياسية واختيار نوع الحكومة التي يرغبون لتكون سلطة شرعية باتفاقهم، يقول(روسو)[*] وهو من كبار مفكري الغرب ((بما انه ليس لأي إنسان سلطة طبيعية على ابن جنسه وبما ان القوة لا تخول أي حق، لذلك لا يبقى سوى الاتفاق أساس لكل سلطه شرعية بين الناس))[١].

ولن تتوفر الحرية السياسية لأفراد الشعب في ظل هذا النظام بشكل حقيقي ما لم تسودهم المساواة وتكون التشريعات الحكومية على وفق إرادتهم، فيكون((مفهوم الشعب عاماً وشاملاً ولا يقتصر على فئة أو طبقة أو هيئة معينة، ومنها أن تسود المساواة بين جميع أفراد الشعب وان تتوفر للجميع حرية إبداء الرأي والمناقشة وحق الاقتراع العام وان تكون القوانين ممثلة للإرادة العامة لا لإرادة شخص أو مجموعة من الأشخاص))[٢].

ولكي تكون حرية الفرد السياسية إيجابية وكاملة أي ذات وجود واقعي وحقيقي وليست مجرد أقوال وشعارات، فإنه لا بد((من إشراك المواطن في صنع مستقبله السياسي حتى تكتمل الحرية وتخرج من إطارها النظري البحت، بمعنى آخر فان الحرية الايجابية لا تتجسد إلا من خلال ديمقراطية اجتماعية وسياسية متقدمة))[٣].

ويمكن تلخيص نقد الشهيد الصدر للحرية السياسية في النظام الديمقراطي الرأسمالي بالنقاط الآتية:

أولاً: إن هذه الحرية منذ أن تواجه واقع الحياة تبدأ بالتناقض مع الفكرة الأساسية في هذا النظام القائلة: بأن الإنسان حر وليس لأحد سلطه عليه، وبما أن المجتمع تتعدد فيه الآراء وتختلف وجهات

(*) **جان جاك روسو:**(١٧١٢ م – ١٧٧٨م) فيلسوف ومفكر فرنسي كبير من دعاة الديمقراطية ومنظريها، من أهم مؤلفاته السياسية كتابه (العقد الاجتماعي) الذي نشره عام (١٧٦٣م)، ينظر: موسوعة السياسة، ج/ ٢، ص١٩٨.

(١) روسو (حياته – فلسفته – منتخبات) : اندريه كريسون، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات / بيروت، ط/٤، ١٩٨٨م، ص١١٠.

(٢) الطاغية : مصدر سابق، ص٢٣١.

(٣) موسوعة السياسة : ج/٢ ، ص٢٤٥.

النظر فإن الأخذ بوجهة نظر البعض تعني حرمان الآخرين من امتلاك آرائهم والتحكم بمصيرهم، فعمل هذا النظام بمبدأ الأخذ برأي الأكثرية ليحل هذا التناقض ويوفق بين الفكرة الأساسية والحرية السياسية[1].

ثانياً: إن الحل الذي اعتمده هذا النظام للتخلص من التناقض المذكور هو حل ناقص، لأن للأقلية حقها في التمتع بحريتها وإرادتها كالأكثرية تماماً، فلا يكون هذا المبدأ إلا نظاماً تستبد فيه الأكثرية بمصالح الأقلية، وإن كان هذا المبدأ بنفسه من المبادئ التي يتفق عليها الجميع فتعمل الأقلية على تنفيذ رأي الأكثرية وإن كانت تؤمن برأي مخالفٍ وتسعى لكسب الأكثرية إلى صفه وتأييده، ولكن هذا الفرض لا يصلح في كل المجتمعات، فهناك كثير من الأقليات التي تقبل بديلاً عن رأيها ولو تعارض ذلك مع رأي الأكثرية[2].

ثالثاً: إن الحرية السياسية على وفق مبدأ الأكثرية ستعني أن وضع النظام والقوانين وتمشيتها من حق الأكثرية، فإذا كانت هذه الفئة التي تمثل الأكثرية تملك الحكم والتشريع وهي تحمل عقلية هذا النظام وهي عقلية مادية خالصة في نزعاتها وغاياتها هل من الغريب إذا شرعت هذه الفئة القوانين على وفق مصلحتها الخاصة وأجحفت بحقوق الآخرين تحقيقا لأهدافها، وبطبيعة الحال فأن مظاهر الظلم واستغلال حقوق الآخرين سيبقى في ظل هذا النظام كما كان في الأنظمة الاجتماعية السابقة، إلا أن الفرق بينهما أن الظلم كان في السابق على يد شخص أو أشخاص بأمة وأصبح هذا النظام على يد الفئة الممثلة للأكثرية بالأقليات التي تشكل بمجموعها عدد ضخماً من الناس[3].

رابعاً: إن الحرية الاقتصادية وما عرفناه عنها سابقاً يرى الشهيد الصدر أنها تقسم المجتمع على قسمين، فئة في قمة الثراء وأكثرية في المهوى السحيق، تكون هي المتحكمة في الزمام والحرية السياسية مقهورة أمامها، فان الفئة الرأسمالية بحكم مركزها الاقتصادي في المجتمع وقدرتها في استعمال الدعاية وشراء الأعوان تهيمن على مقاليد السلطة في البلد وتسخرها لتحقيق أهدافها ومصالحها ويصبح التشريع الذي من المفروض في المفاهيم الديمقراطية أنه حق الشعب خاضعا

---

(1) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص١٠٢.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص١٠٢–١٠٣.
(3) ينظر : المصدر نفسه، ص٤٥–٤٦، وكذلك: فلسفتنا، ص٢٠–٢١.

لسيطرة رأس المال، وهكذا تعود الديمقراطية الرأسمالية حكما بيد الأقلية وسلطة تحمي كيانهم على حساب الآخرين[١].

ومن ثم فأن هذه الفئة كما يرى (قدس) التي وضع هذا النظام في يديها كل نفوذ سيدفعها تحقيق مصالحها الخاصة إلى مد نظرها إلى مناطق نفوذ جديدة لغرضين:

١- إن زيادة الإنتاج تتوقف على مدى وفرة المواد الأولية وكثرتها، وبما أنها منتشرة في بلاد أخرى فإن حصولهم عليها يتطلب سيطرتهم على تلك البلاد لاستغلال مواردها.

٢- إن قوة حركه الإنتاج وشدتها بدافع زيادة الربح من ناحية، ومن ناحية أخرى انخفاض المستوى المعيشي للأفراد يدفع بكبار المنتجين إلى التطلع إلى هذه الأسواق الجديدة لتصريف الفائض من منتجاتهم[٢].

ويؤكد (تورين) أحد كتاب الديمقراطية الرأسمالية ما انتقده الشهيد الصدر على هذا النظام بأن الحرية السياسية تكون أداة بيد أصحاب رؤوس الأموال لحماية مصالحهم وتحقيق أغراضهم، فيقول ((فان الحرية السياسية لا تكاد تكون وسيلة لحماية مصالح من هم أكثر قوة وأكثر ثروة))[٣].

وعلى ضوء ما تقدم من نقد الشهيد الصدر للنظامين (الاشتراكي، والشيوعي) و(النظام الديمقراطي الرأسمالي) الموضوعة من الفكر البشري وبرهنته(قدس) على زيفها، لم يبق أمام المجتمع الإنساني سوى الخيار الصحيح (النظام الاجتماعي الإسلامي) والقادر على إسعاد البشرية،فكلاهما لا يصلحان كما يؤكد ذلك(د.عبد اللاوي)، فيقول ((الرأسمالية – كما حللها ونقدها الشهيد – ليست مؤهلة، بحكم نظرتها المادية إلى الكون والإنسان، أن تقود العالم، فإفلاس الرأسمالية يكمن، في نظر الشهيد، في ماديتها المدمرة لإنسانية الإنسان، لقد توقع الشهيد، من خلال نفده للفكر الغربي، بفساد النظرية الاجتماعية.. أي بفساد المنهج الوضعي في مجال العلوم الإنسانية، وليس انهيار الماركسية إلا بداية النهاية إذا ما نظرنا إليها من خلال نقد الشهيد للفكر الغربي))[٤].

---

(١) ينظر : المدرسة الإسلامية، ص٤٨، وكذلك : فلسفتنا، ص٢٢.

(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٤٨–٤٩، وكذلك : فلسفتنا، ص٢٢–٢٣.

(٣) ما الديمقراطية؟: الان تورين، ترجمة: عبود كاسوحه، منشورات وزارة الثقافة السورية / دمشق، ٢٠٠٠م، ص١٥٥، ولمعرفة المزيد عن تأثير الحرية الاقتصادية بالحرية السياسية – أي تحكم أصحاب رؤوس الأموال بالسلطة ينظر: الرأسمالية أم الديمقراطية: مارك فلور باييه، ص٤٤–٤٥.

(٤) فلسفة الصدر: ص٩٦.

ويرى الباحث أن الشهيد الصدر(قدس) لم يلتزم بالتسلسل التاريخي لولادات هذه الحريات الأربع (الفكرية ،الشخصية، الاقتصادية، السياسية) والتي بيّنها في حديثة عن نشوء الحريات في الحضارة الغربية نتيجة للفشل الجارف في المسلمات الفكرية والدينية والأخلاقية، فيقول ((بهذا التسلسل انتهى الإنسان الحديث من الشك إلى الحرية الفكرية، وبالتالي إلى الحرية الشخصية، وهنا جاء دور الحرية الاقتصادية لتشكل حلقة جديدة من هذا التسلسل الحضاري، ولم يكن من الممكن أن تنفصل فكرة الحرية الاقتصادية عن فكرة أخرى، وهي فكرة الحرية السياسية، لأن الشرط الضروري لممارسة النشاط الحر على المسرح الاقتصادي إزاحة العقبات السياسية والتغلب على الصعاب التي تضعها السلطة الحاكمة أمامه وذلك بامتلاكه أداة الحكم وتأميمها، ليطمئن الفرد إلى عدم وجود قوة تحول بينه وبين مكاسبه وأهدافه التي يسعى إليها وبذلك اكتملت المعالم الرئيسية أو الحلقات الأساسية التي ألّف الإنسان الغربي منها حضارته))[1]، وخالفه في مناقشة هذا الحريات ونقدها، فبدأ بالحرية الشخصية وانتهى بالحرية الفكرية[2].

(1) المدرسة الإسلامية: ص٨٩–٩٠.
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٤–١٠٧.

المبحث الرابع

النظام الاجتماعي الإسلامي

النظام الاجتماعي الإسلامي كما يعرفه الشهيد الصدر: بأنه الحقل الذي ينظم فيه الإسلام الحياة الاجتماعية بين الأفراد وفقاً لحاجاتهم الإنسانية[1].

وأوضح الشهيد الصدر أن هذه الحاجات الإنسانية تتكون من جانبين:

أحدهما – ثابت وهو يرتبط بتركيب الإنسان العضوي وقواه العامة، مثل حاجته إلى الأمن والتوالد والضمان المعيشي وغيرها.

وآلاخر – متغير وفقاً للمصالح والحاجات العامة، وقد بيّنا ذلك بشيء من التفصيل[2].

وقد ميّز الشهيد الصدر النظام الاجتماعي الإسلامي عن النظامين الرأسمالي والماركسي وبأنه الأصلح لإسعاد البشرية، من خلال بيانه لوقوف الإسلام على العلة الحقيقية للمشكلة التي تعاني منها الإنسانية منذ الأزمنة الغابرة والتي لم يقف عليها النظامين الديمقراطي الرأسمالي والماركسي، وعلاج النظام الإسلامي لها متمثلاً بتعاليم دينه السماوي العظيم، ومن ثم أوضح موقف الإسلام من الحرية الغربية، ولكي نقف على بيان الشهيد الصدر للنظام الاجتماعي الإسلامي، سيكون هذا المبحث في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: التعليل الصحيح للمشكلة الاجتماعية.

---

(1) ينظر: اقتصادنا، ص٣٣٨.
(٢) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الثالث، ص٢١٦–٢١٧.

المطلب الثاني: العلاج الإسلامي للمشكلة.

المطلب الثالث: موقف الإسلام من الحرية.

المطلب الأول

التعليل الصحيح للمشكلة الاجتماعية

كما عرفنا مما سبق أن النظام الديمقراطي الرأسمالي يقدس الحرية الفردية إلى أبعد حد، إيماناً منه بأن تحقيق الفرد لمصلحته الخاصة كفيل بتحقيق مصلحة المجتمع وسعادته، لذلك أقام نظامه الديمقراطي بإعلان الحريات الأساسية للفرد (الفكرية، الشخصية، الاقتصادية، السياسية) ليتمكن الفرد من خلال ممارسته لحريته تحقيق مصلحته الخاصة العامة الأساسية التي يرتكز عليها هناء المجتمع وسعادته.

ويرى الشهيد الصدر أن الماركسية جاءت كرد فعل على الرأسمالية فآمنت بأن الملكية الخاصة بسبب الحرية التي يمنحها له هذا النظام هي سبب مآسي الرأسمالية وويلاتها، فنادت بإلغاء الملكية الخاصة للفرد وتقييد حريته بإعلان الملكية الجماعية وتأميم كل مصادر الثروة الطبيعية، ظناً منها أنها أصابت خطأ النظام الرأسمالي فعالجته، كما أخطأت قبلها الرأسمالية في تشخيص العلة الحقيقية لمشكلة المجتمع الإنساني[1].

ويرى الشهيد الصدر أن العلة الحقيقية للمشكلة الاجتماعية تتلخص، ((في التفسير المادي المحدود للحياة الذي أشاد عليه الغرب صرح الرأسمالية الجبار، فان كل فرد في المجتمع إذا آمن بأن ميدانه الوحيد في هذا الوجود هو حياته المادية الخاصة، وآمن أيضاً بحريته في التصرف بهذه الحياة واستثمارها، وانه لا يمكن أن يكسب من هذه الحياة غاية إلا اللذة التي توفرها له المادة، وأضاف هذه العقائد المادية إلى حب الذات – الذي هو من صميم طبيعته – فسوف يسلك السبيل الذي سلكه الرأسماليون وينفذ أساليبهم كاملة ما لم تحرمه قوة قاهرة من حريته وتسد عليه السبيل))[2].

---

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية : ص٦٨.
(٢) المصدر نفسه : ص٦٥–٦٦، وينظر: فلسفتنا، ص٣٢.

ويبيّن الشهيد الصدر أن غريزة حب الذات لا يعرف أعم منها وأقدم، فكل الغرائز الأخرى فروعها وشعبها وأنها هي التي تدفع الإنسان لتحصيل معيشته وتوفير حاجاته وقد ينتحر الفرد إذا ما وجده ذلك أسهل عليه من تحمل الآلام التي تزخر بها حياته، ومن ثم فإن هذه الغريزة – حب اللذة وبعض الألم – هي الواقع الطبيعي الحقيقي الذي يكمن وراء الحياة الإنسانية كلها ويوجهها[١].

ويذهب الشهيد الصدر إلى أبعد من ذلك فيفسر تضحية الإنسان من أجل القيم والمبادئ هو بدافع (حب ذات) أي حب اللذة وبعض الألم، فيقول: ((وحتى الألوان الرائعة من الإيثار التي تشاهدها في الإنسان وتسمع بها عن تاريخه تخضع في الحقيقة أيضاً لتلك القوة المحركة الرئيسية (غريزة حب الذات)، فالإنسان قد يؤثر ولده أو صديقه على نفسه، وقد يضحي في سبيل بعض المثل والقيم، ولكنه لن يقدم على شيء من هذه البطولات ما لم يحس فيها بلذةٍ خاصة ومنفعةٍ تفوق الخسارة التي تنجم عن إيثاره لولده وصديقه، أو تضحيته في سبيل مثلٍ من المثل التي يؤمن بها))[٢].

ويرى الباحث أن تفسير الشهيد الصدر للألوان الرائعة من الإيثار من أجل الغير أو التضحية في سبيل المبادئ والقيم بدافع غريزة (حب ذات)، كلام مطلق يخلو من بعض الدقة من جهتين :

الأولى – إن الشهيد الصدر (قدس) لم يستثن تضحيات عظماء البشرية كالأنبياء والأئمة (عليهم السلام) والأولياء والصالحين (رض) وغيرهم الذين ضحوا بحياتهم وكل ما يملكون في سبيل المبادئ والقيم الرسالية لا بدافع غريزة (حب الذات) – أي حب اللذة وبعض الألم – وإنما بدافع (الحب الإلهي) ومن أجل التقرب من حضرته المقدسة.

الثانية – لم يستثن (قدس) حالات التضحية والإيثار للغير بدافع (الإنسانية البحت)، وهذه نجدها كثيراً في تاريخ البشرية وفي حياتهم اليومية يؤديها الفرد أحياناً بدون إدراك ووعي، كأن يرمي شخص نفسه في النار أو النهر لإنقاذ امرأة أو طفل لا يعرفه من الحريق أو الغريق وقد يموت أثناء عملية الإنقاذ.

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية ، ص٦٦، وكذلك: فلسفتنا، ص٣٢.
(٢) المصدر نفسه : ص٦٦ ، وينظر: فلسفتنا، ص٣٣.

ويرى الشهيد الصدر أن هذه الغريزة واحدة إلا أنها تختلف في درجاتها عند الأفراد وتتفاوت في مدى فاعليتها بحسب ظروف الفرد وعامل التربية التي تؤثر فيه، فإيثار شخص جائع غيره بالطعام على نفسه لأنه ظفر بلون من تربية ركز ونمى عنده الاستعداد للالتذاذ بالقيم الخلقية والعاطفية، ومن ثم فمتى ما أردنا أن شيئاً من سلوك الإنسان، علينا أن نعد مفهوم اللذة والمنفعة عنده وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لهذه الغريزة، لما كانت هذه الغريزة بهذه المنزلة من حياة الفرد وإن ذاته في نظره طاقة مادية محدودة فيستشعر بأن مجال كسبه محدود وأن شوطه قصير وأن هدفه في هذه الحياة إن حصل على مقدار من اللذة المادية وطريق ذلك هو المال عصب الحياة المادية الذي به يحقق كل أهدافه وشهواته وبهذا التسلسل الطبيعي في المفاهيم المادية تكونت لدى الإنسان الغربي عقلية رأسمالية كاملة[1].

وقد امتاز المنهج المقارن في النقد عند الشهيد الصدر بقدرته على بيان الخطأ الذي وقع فيه الفكر الغربي نتيجة لإيمانه المادي بالحياة الذي أدى إلى تعقيد المشكلة الاجتماعية وتعميقها، وقد بيّن الباحث (عبد الحسين آل نجف) بأن، ((أهم ما يميز المنهج المقارن الذي اعتمده الشهيد الصدر هو الجانب النقدي الشديد.. من الأهداف التي استطاع تحقيقها من خلال منهجه المقارن.. تبين الخطأ المنهجي الذي وقع فيه الفكر الغربي من خلال اختزاله لحقيقة الكون والإنسان والحياة في الجانب المادي والحسي، وما نتج عن ذلك من تحليل خاطئ للمشكلة الاجتماعية، وبالتالي أنظمة اجتماعية خاطئة عمقت المشكلة أكثر فأكثر، وقد تبلورت هذه الأنظمة في الواقع المعاصر بالنظام الاشتراكي والنظام الرأسمالي والشيوعي))[2].

وعليه فإن هذا الصراع الاجتماعي سيستمر ويشتد ما لم يوجد حل جذري يتغلغل إلى أعماق النفس الإنسانية، وأن الفرد سيلك أي طريق يتيح له استغلال الآخرين من اجل تحقيق مصلحته الشخصية، لان أساس هذا الصراعات الاجتماعية كما يقول (د. الحمداني)،((إنما هو نابع من إجحاف غريزة حب الذات النفسية ، ففي النظام الرأسمالي ، فهذه الغريزة النفسية تبرز بعدة أشكال

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٦٧–٦٨، وكذلك: فلسفتنا، ص٣٣–٣٤.
(٢) مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر: عبد الحسين آل نجف، دار الهادي للطباعة/بيروت، ط/١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م، ص١٨١.

من استغلال الآخرين في الحقل الاقتصادي ، أما في النظام الشيوعي ، وعندما يتم القضاء الملكية الشخصية تبرز غريزة حب الذات بأشكال من الظلم السياسي عن الطريق الصراع على مصادر القوى وما تمضنه من مواقع اجتماعية واقتصادية)). [١]

ومن ثم فإن هذه المشكلة الاجتماعية لا تحل حلاً حاسماً كما يرى الشهيد الصدر بأن تلغى الملكية الخاصة وتحل محلها الملكية الجماعية كما حاول مفكرو الماركسية، مادامت تلك المفاهيم المادية عن الحياة باقية وهم يعتنقون نفس هذه المفاهيم المادية التي قامت عليها الرأسمالية، ولكن الفرق أنهم أفرغوا هذه المفاهيم في قوالب فلسفية جديدة، كما أن المصلحة الذاتية لا تتمثل فقط في مبدأ الملكية الفردية فيتم علاجها بإلغاء المبدأ، بل توجد بأساليب وتتلون بألوان شتى، ويكتشف عنه زعماء الشيوعية اليوم من خيانات الحكام السابقين والتفافهم على الأهداف التي آمنوا بها دليل على ذلك[٢].

ويبيّن الشهيد الصدر بأن الثروة سواء كانت في النظام الديمقراطي الرأسمالي أو الشيوعي تظل تحت تصرف فئة من الأفراد تحكمهم المفاهيم المادية وعليه سيستمر الصراع والاستغلال بدافع غريزة (حب ذات) ويبقى المجتمع في خطر مادامت المفاهيم المادية هي المعيار للغايات والأعمال، فيقول ((إن الثروة التي تسيطر عليها الفئة الرأسمالية في ظل الاقتصاد المطلق والحريات الفردية، وتتصرف فيها بعقليتها المادية تُسّلم – عند تأميم الدولة لجميع الثروات، وإلغاء الملكية الخاصة – إلى نفس جهاز الدولة المكون من جماعةٍ تسيطر عليهم نفس المفاهيم المادية عن الحياة، والتي تفرض عليهم تقديم المصالح الشخصية بحكم غريزة حب الذات، وهي تأبى أن يتنازل الإنسان عن لذةٍ ومصلحةٍ بلا عوض، ومادامت المصلحة المادية هي القوة المسيطرة بحكم مفاهيم الحياة المادية فسوف تستأنف من جديد ميادين للصراع والتنافس، وسوف يعرّض المجتمع لأشكالٍ من الخطر والاستغلال، فالخطر على الإنسانية يكمن كله في تلك المفاهيم المادية وما ينبثق عنها من مقاييس للأهداف والأعمال))[٣].

---

(١) النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر:د. طالب الحمداني ، مراجعة: د، عبد الجبار الرفاعي، الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين/ بغداد، ط/١، ١٤٣١هـ – ٢٠٠١م، ص٣١٩.

(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٦٨ ، وكذلك، فلسفتنا، ص٣٤–٣٥.

(٣) المصدر نفسه : ص٦٨–٦٩ ، وينظر: فلسفتنا، ص٣٥.

المطلب الثاني

العلاج الإسلامي للمشكلة الاجتماعية

بعدما بيّن لنا الشهيد الصدر أن العلة الحقيقية للمشكلة الاجتماعية هي في التفسير المادي المحدود للحياة والمنبثق عنه غريزة (حب ذات)، فإن الإسلام كما يرى (قدس) قد وضع يده على العلة وجعل للإنسانية طريقاً يجنبها خطر هذه الداء في حاضرها ومستقبلها، وأن تطور هذا المفهوم المادي عند الإنسان عن الحياة، تتطور طبيعياً تبعاً له أهداف الفرد ومقاييسه، فلابد إذن من مصدر آخر غير المفاهيم المادية عن الكون والحياة يستقي منها النظام الاجتماعي المفاهيم الحقيقية عن الحياة[١].

ويؤكد (قدس) أن هذا المعين هو رسالة الإسلام الخالدة التي استمدت نظامها الاجتماعي المختلف عن كل نظام آخر من قاعدة فكرية جديدة للحياة والكون والمتمثلة في نظرة الإنسان الصحيحة إلى حياته فهي منبثقة عن مبدأ مطلق الكمال وانها إعداده إلى حياة أخرى سعيدة وابدية، وان رضا الله هي المقياس في أهداف الفرد وأعماله وان الإنسان المستقيم صاحب الشخصية الإسلامية الكاملة من فاز برضا الله وسار في كل مراحل حياته على هدى هذا المقياس وضمن إطاره العام[٢].

ويوضح الشهيد الصدر أن الدين يقوم بمهمة لا يمكن أن يقوم بها غيره، وهي التوحيد بين المقياس الفطري – غريزة حب ذات – وتقديم المصلحة الخاصة، وبين المقياس الذي ينبغي أن يقام للعمل والحياة ليضمن به تحقيق العدالة والذي تتوازن في مفاهيمه القيم الفردية والاجتماعية[٣].

ويبيّن(قدس) ان الإسلام يتم هذه المهمة (مهمة التوحيد بين المقياسين) بطريقين يمكن تلخيصها بما يأتي:

---

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٧٣–٧٤، وكذلك: فلسفتنا، ص٣٦–٣٩.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٧٤، وكذلك: فلسفتنا، ص٣٩–٤٠.
(٣) ينظر: المصدر نفسه، ص٧٦ ، وكذلك: فلسفتنا، ص٤٠.

الأول: تركيز التفسير الواقعي والفهم الصحيح للحياة على أنها مقدمة إلى حياة أخرى، وأن سعادته في الحياة الأخرى تتوقف على عمله الصالح لتحصيل رضا الله ، فبالمقياس الخلقي – رضا الله – ضمن الإسلام تحقيق المصلحة الشخصية للفرد والأهداف الاجتماعية الكبرى في آنٍ واحدٍ، لأنه سيدفع بالفرد إلى المشاركة في بناء المجتمع السعيد القائم على العدالة لأن ذلك يحقق رضا الله ويدخل في حسابه ربحه الشخصي بأن له العوض العظيم في الآخر، وقد بيّن القرآن الكريم ثواب الأعمال وجزاءها بعدة آيات منها، قال تعالى ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاء فَعَلَيْهَا﴾[1]، وقال تعالى ﴿وَمَنْ عَمِلَ صَالِحاً مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾[2]، وبذلك يجعل هذا المقياس الخلقي الفرد مؤمناً بأن مصالحه الخاصة ومصالح المجتمع مترابطتان[3].

الثاني: يتعهد الإسلام بتربية أخلاقية خاصة، تقوم بتعددية الفرد روحياً وتنمية العواطف الإنسانية والمشاعر الأخلاقية فيه، وبما إن الإسلام يؤمن بقيادة معصومة مسددة من الله، فهو يوكل أمر هذه التربية وتنمية الجوانب المعنوية إلى هذه القيادة وفروعها، فتنمو بسبب ذلك لدى الفرد مجموعة من العواطف والمشاعر الخلقية وتفتح عنده الاستعدادات والقابليات المعنوية ويصبح الفرد يحب القيم الخلقية والمثل التي ربّاه الدين عليها ويزيح منافعه ومصالحه الخاصة عن طريقها بكامل إرادته[4].

يرى الشهيد الصدر أن الميزة الأساسية التي يمتاز بها النظام الاجتماع الإسلامي عن غيره من الأنظمة الأخرى، تتمثل في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة – بأن حياة الفرد تمهيد لآخرته وإحساس خلقي بها – أي ما غذته فيه التربية من مشاعر وأحاسيس – فهو يعدّ الفرد والمجتمع معاً ويقوم بضمان الحياة لكليهما بشكل متوازن، فلا يجعل أحدهما هو القاعدة المركزية في التشريع

(١) سورة فصّلت: الآية/٤٦ ، وسورة الجاثية: الآية/١٥.
(٢) سورة غافر: الآية/٤٠.
(٣) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٧٦–٧٨، وكذلك: فلسفتنا، ص٤١–٤٢.
(٤) ينظر: المصدر نفسه ، ص ٧٨–٧٩، وكذلك: فلسفتنا، ص٤٢–٤٣.

والحكم على حساب الآخر، لأن الإسلام عقيدة معنوية وخلقية، ينبثق عنها نظام كامل للإنسانية يرسم لها طريقها الواضح المحدد، ويضع لها هدفاً أعلى في ذلك الطريق، ويبين لها مكاسبها منه[١].

ويبيّن الشهيد الصدر أن بناء الإنسان على هذا الفهم المعنوي للحياة والإحساس الخلقي بها، هو الأساس في إقامة النظام الاجتماعي السليم والأصلح لإسعاد البشرية وهذا ليس عملاً شاقاً، فقد بشر الإسلام بهذه القاعدة المعنوية والخلقية على أوسع نطاق قبل (١٤٠٠ سنة)، وانه ألقى مسؤولية إتمام هذه المهمة على عاتق الدولة الإسلامية[٢].

وقيام الدولة الإسلامية بهذه المهمة كما يرى (قدس) تمثل في جوهرها وعياً سياسياً كاملاً للنظام الإسلامي وفهماً شاملاً للحياة والكون[٣]،وهذه المهمة كما يوجزها(قدس) تتمثل في وظيفتين:

((أحدهما: تربية الإنسان على القاعدة الفكرية، وطبعه في اتجاهه وأحاسيسه بطابعها.

والأخرى: مراقبته من خارج وإرجاعه إلى القاعدة الفكرية إذا انحرف عنها عملياً، ولذلك فليس الوعي السياسي للإسلام وعياً للناحية الشكلية من الحياة الاجتماعية فحسب، بل هو وعي سياسي عميق مردّه إلى نظرية كلية كاملة نحو الحياة والكون والاجتماع والسياسة والاقتصاد والأخلاق، فهذه النظرة الشاملة هي الوعي الإسلامي الكامل))[٤].

وكما عودنا الشهيد الصدر فإنه لن يتخلى عن إيجابيته في نقد الخصم، بأن يعالج ما أخطأ فيه الخصم بطرح الحل الناجع والعلاج الإسلامي للمسألة، وكما يقول (آل نجف)، ((إن الإمام الصدر في جميع أعماله النقدية، لم يتوقف عند إبراز موارد العجز في الطرف المقابل بل عمل على إعطاء البديل الذي يتلافى من خلاله موارد العجز تلك، وبذلك فهو يقوم بدورين في آنٍ واحدٍ: أولاً: الانتقال من النقد إلى البديل، مما يؤدي إلى تعزيز ثقة الإنسان المسلم بهويته ودينه، .. ثانياً: تهميش تلك

(١) ينظر: المصدر نفسه ، ص٧٩–٨٠.
(٢) ينظر: المصدر نفسه ، ص٨١.
(٣) ينظر: المدرسة الإسلامية ، ص٨١.
(٤) المصدر نفسه: ص٨١– ٨٢.

الأفكار وتحسيسها بفاعلية الفكر الإسلامي، لتحسب لهذا المارد الجديد حساباً وألف حساب، فتراجع نفسها وتعمل على تطويرها أمام هذا الخصم العنيد))[1].

ويأخذ الباحث على وصف (آل نجف) (الرأي الإسلامي) بالبديل، والفكر الإسلامي بـ(المارد الجديد) مأخذين:

الأول: الفكر الإسلامي ليس مارداً جديداً على الأنظمة الغربية (الديمقراطي الرأسمالي، الاشتراكي، الشيوعي) وإنما هو فكر دين سماوي ونظام رباني سابق عليهما وأقدم منهما زمناً.

الثاني: كذلك الرأي الإسلامي، ليس بديلاً عنهما – أي الأنظمة الغربية – كما يصفه (آل نجف) و(عبد اللاوي)[2] وغيرهما من الكتّاب والباحثين، بل هو الحل الأصل والوحيد لكل مشاكل البشرية على امتداد الزمن، وإنما الأنظمة الغربية وغيرها الجاحدة أو المتنكرة للإسلام جهلاً أو علماً، هي التي طرحت نفسها حلاً بديلاً، لأنها ترى في الدين، كما يقول (ماركس)، ((أفيون للشعب))[3].

المطلب الثالث

موقف الإسلام من الحرية

يختلف الموقف الإسلامي من الحرية بصورة أساسية، عن موقف الحضارة الغربية منها، ويتبين هذا الموقف عند الشهيد الصدر من خلال المفهوم الإسلامي للحرية، وفرقها عن الحرية الغربية، لذا سيكون هذا المطلب على فرعين:

الفرع الأول: المفهوم الإسلامي للحرية.

الفرع الثاني: فرقها عن الحرية الغربية.

الفرع الأول– المفهوم الإسلامي للحرية:

(١) مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر: مصدر سابق، ص١٨٨.
(٢) ينظر: فلسفة الصدر، ص٣٢٥ وغيرها.
(٣) أصول الفلسفة الماركسية : ج/١، ص١٦٧.

وبما أن الشهيد الصدر عرّف الحرية بمعناها العام هي ((نفي سيطرة الغير))[١]، فهو يؤكد بأن هذا المفهوم للحرية مشترك بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وإن اختلف في حدوده وأصوله الفكرية في كلتيهما[٢]، فقاعدته الفكرية في الحضارة الغربية هي الشك، وإطارها هي حدود حرية الآخرين ومصالحهم، وقد بيّنا ذلك سابقاً بشكل مفصل[٣].

بينما الحرية في الإسلام كما يبينّها الشهيد، هي نفي سيطرة الغير سوى الله، وتنطلق من عقيدة التوحيد والإيمان بالله واليقين بسيطرته على الكون هي قاعدتها الفكرية، وحدودها طاعة الله وعبوديته المخلصة[٤].

وهذا البيان من الشهيد الصدر للمفهوم المشترك للحرية بين الحضارتين الإسلامية والغربية يكون قد راعى فيه (قدس) نقطة جوهرية على مستوى المنهج في بحثه لمسألة الحرية، ومن ثم انطلق في بيان وجوه الاختلاف بين الحضارتين، ويشير الباحث (عبد الحسين آل نجف) إلى أن هذا من إحدى مميزات المنهج المقارن عند الشهيد الصدر، ((وهي ان المقارنة بين فكرتين لابد وان تستند أولاً على مشتركات بين تينك الفكرتين، لتنطلق بعدها مواطن الخلاف وخلفياتها الموضوعية، ثم يصار إلى تقييم كل من الفكرتين في ضوء مجموع المشتركات والفروقات تلك))[٥].

ويبيّن الشهيد الصدر أن الإسلام يهتم بالمعطى الثوري للحرية، الذي يحرر الفرد من سيطرة الغير ويحطم كل ما يقيده ويغل يديه، ويعدّ الإسلام تحقيق هذا المدلول للحرية هدفاً من الأهداف الرسالية الكبرى بالذات، قال تعالى: ﴿**وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالأَغْلاَلَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ**﴾[٦]، إلا أن هذا التحرر لا يعني الحرية بالمفهوم الغربي، وإنما التحرر من سيطرة الغير من كل الأصنام والقيود المصطنعة، فمادام الإنسان عبد لله لا يمكن أن يقر بسيطرة لسواه عليه، وإنما يجب على صعيد العبودية المخلصة لله مع سائر المخلوقات كلها على قدم المساواة، لأن القاعدة الأساسية للحرية في الإسلام هي التوحيد والإيمان بالعبودية المخلصة لله، وقد ركز القرآن هذا المفهوم في عدة آيات

(١) المدرسة الإسلامية : ص٨٥.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
(٣) ينظر: بحثنا هذا، الفصل الرابع ، ص ٢٨٦–٢٨٧.
(٤) ينظر: المصدر السابق، ص٩٨.
(٥) مدخل إلى الفكر الكلامي الإسلامي عند الشهيد الصدر: ص١٨٢–١٨٣.
(٦) سورة الأعراف: جزء من الآية/ ١٥٧.

منها، قوله تعالى ﴿**قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْاْ إِلَى كَلَمَةٍ سَوَاء بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلاَّ نَعْبُدَ إِلاَّ اللّهَ وَلاَ نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلاَ يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللّهِ**﴾[1][2].

وعليه كما يرى الشهيد الصدر فإن الحرية الإسلامية ترفض كل العبوديات الأخرى وتجعل من علاقة الإنسان بخالقه الحبل المتين والأساس لتحرره في علاقاته مع الآخر ومع كل المخلوقات الأخرى في الكون، وكلما تأصل يقين الإنسان بسيطرة الله على الكون في نفسه زاد إيمانه بربه، وتعمق شعوره بكرامته وحريته وقويت إرادته بوجه استعباد الآخرين وظلمهم[3].

الفرع الثاني- فرقها عن الحرية الغربية:

يضم هذا الفرع أربعة محاور، لنتعرف فيها على الفرق بين الحرية في الإسلام عنها في الحريات الأربع (الفكرية، الشخصية، الاقتصادية، السياسية).

المحور الأول- الحرية الفكرية:

يبيّن الشهيد الصدر فكما تختلف القاعدة الفكرية التي تنطلق منها الحرية الفكرية في الإسلام – هي التوحيد وربط الكون بخالق واحد – عنها في الحضارة الغربية – وهي الشك –، فان الإسلام وان سمح للفكر الإنساني أن ينطلق ويعلن عن نفسه، إلا انه رفض له التمرد على هذه القاعدة التي يراها الأساس الحقيقي لحرية الفرد وكرامته التي لا تذوب أمام الشهوات، كما ان للحرية الفكرية في الإسلام معطيات ثورية منها ما شنّه من حرب على الجمود الفكري والتقليد الأعمى والاستسلام للخرافات والآراء الأخرى دون تدبر، وغاية الإسلام من وراء ذلك، أن يتكون لدى الإنسان العقل الاستدلالي[4].
الاستدلالي[4].

أن الإسلام يرى كما (قدس) يريد إنشاء الفكر الحر، بأن يتوفر في الإنسان العقل ألبرهاني الذي لا يتقبل شيئاً دون تفكر وتدبر وتمحيص ولا يؤمن بعقيدةٍ إلا عن دليل وحجة ليكون هذا العقل الواعي ضماناً لهذه الحرية من التفريط بها، وان الهدف الإسلامي هذا هو جزء من معركة الإسلام

(١) سورة آل عمران: الآية/ ٦٤.
(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٩١–٩٢.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص٩٢–٩٣.
(٤) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص١٠٣–١٠٥.

لتحرير المحتوى الداخلي للإنسان، فكما يصبح الفرد حراً في إرادته، يصبح كذلك حراً في تفكيره، وقد بيّن القرآن الكريم هذا الهدف الإسلامي في آيات عديدة منها، قال تعالى ﴿**وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَن يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ**}[1]، وقال تعالى:{**تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُواْ بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ**[2]﴾ [3].

المحور الثاني- الحرية الشخصية:

يرى الشهيد الصدر أن الحرية الشخصية في الإسلام تناقض تماماً عنها في النظام الديمقراطي، فهناك كما عرفنا تبدأ من التحرر لتنتهي إلى ألوان من العبودية والأغلال بينما في الإسلام تبدأ من العبودية الحقة لله لتنتهي إلى التحرر من كل أشكال العبودية لغير الله تعالى، لأن الإسلام يبدأ بتحرير الإنسان من محتواه الداخلي لأنه يرى الحرية الحقيقية بأن يكون الإنسان قادراً على التحكم بسلوكه ويحتفظ لإنسانيته بالرأي في تحديد طريق حياته ورسم معالمه وأهدافه، ولا يكون هذا إلا أن يتحرر من عبودية الشهوات ويحكم منطقه العقلي فيها والإسلام يرفض منح الإنسان الحرية الظاهرية كما يصنع النظام الديمقراطي[4].

بل يريد منه أن يكون حراً حقيقة بتنمية القدرة التي يكمن فيها سر حريته الحقيقية ويغذيها ليجعل منه إنساناً رسالياً يسعى إلى مثله الأعلى ويترفع عن الجري وراء الغايات التافهة، وهذا ما صنعه القرآن الكريم مع الفرد المسلم عندما وضع له طابعه الروحي ورفعه من أهداف محدودة إلى غايات أسمى، قال تعالى:﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاء وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللّهُ عِندَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ۝ قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللّهِ وَاللّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَاد**[5]﴾ [1].

---

(١) سورة الزمر: الآيتان/ ١٧-١٨.
(٢) سورة البقرة: جزء من الآية/ ١١١.
(٣) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص١٠٥-١٠٧.
(٤) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٥-٩٧.
(٥) سورة آل عمران: الآيتان/ ١٤-١٥.

ويكفي مثال واحد لنعرف النتائج الكبيرة التي تمخض عنها التحرر الإسلامي وسعة الفارق بين الحرية الإسلامية والحرية الغربية، ما ذكره الشهيد الصدر عن فعل الإسلام بالمجتمع الذي حرره حينما دعاه بكلمة واحدة إلى ترك الخمر، فمحى الخمر من قاموس حياته بعد أن كان جزءاً منها، أما المجتمع الغربي الحديث فلم تتمكن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية بتجنيدها أكبر حملة دعائية ضد الخمر من تحرير مجتمعها منه، لأن أفرادها لم يحضوا بتحرير حقيقي في محتواهم الروحي والفكري(٢).

ويؤكد الشهيد الصدر أن التحرر الداخلي للفرد يمثل في رأي الإسلام ركيزة الإسلام في بناء مجتمع حر سعيد، فيقول ((ما لم يملك الإنسان إرادته، ويسيطر على موقفه الداخلي ويحتفظ لإنسانيته المهذبة بالكلمة العليا في تقرير سلوكه، لا يستطيع أن يحرر نفسه في المجال الاجتماعي تحريراً حقيقياً يصمد في وجه الإغراء، ولا أن يخوض معركة التحرير الخارجي بجدارةٍ وبسالة، ﴿**إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾(٣))(٤).

فهذا البناء الداخلي كما يرى الشهيد الصدر يُمكن الفرد من تحطيم الأصنام الاجتماعية في نطاق العلاقات المتبادلة مع الآخرين والقضاء على عبادة الإنسان للإنسان، وبعبودية الإنسان لله تجعل الناس كلهم يقفون على مستوى واحد بين يدي الخالق، فلا يوجد حق باستعباد إنسان لآخر ولا أمة لأخرى(٥).

ويرى (قدس) أن ظاهرة الصنمية في الإنسان نشأت عن سببين:

أحدهما – عبوديته للشهوة تجعله يتنازل عن حريته لآخر قادر على إشباعها.

والآخر – جهله بمواطن الضعف والعجز الكامن وراء تلك الأقنعة الصنمية، والإسلام ببنائه لكيان الإنسان الداخلي حرره من عبوديته للشهوة وزيف تلك الأقنعة الصنمية، قال تعالى ﴿**إِنَّ الَّذِينَ**

---

(١) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص٩٦–٩٧.
(٢) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٧–٩٨.
(٣) سورة الرعد: جزء من الآية/ ١١.
(٤) المصدر السابق: ص٩٩.
(٥) ينظر: المصدر نفسه، ص٩٩.

تَدْعُونَ مِن دُونِ اللهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾[1]، وبذلك وضع له الكون بأسره تحت تصرفه وحريته ولكنه حرية محدودة بما يتفق وتحرره الداخلي من عبودية الشهوة والسكوت على الظلم والتنازل عن الحق، وتحرره الخارجي من عبودية الأصنام والتزلف لها وإتباع مصالحها والتخلي عن رسالته الحقيقية الكبرى في الحياة[2].

المحور الثالث- الحرية الاقتصادية:

وقد عرفّنا سابقاً أنها في النظام الديمقراطي الرأسمالي شكلية وليست جوهرية، وكما يمثل لها الشهيد الصدر كمن يمنح الحرية لفرد عاجز عن السباحة ويقول له أسبح كما يحلو لك أينما تريد، ولو أراد له التمتع بهذه الحرية كما يفعل القادرون على السباحة، لكفل حياته بأن جعل من الماهرين من يشرف عليه ويراقبه فيكون قد وفر له الحرية الحقيقية والقدرة على السباحة وإن حدد شيئاً من نشاط المشرف عليه لضمان حياته[3].

وفعلاً هذا ما قام به الإسلام في المجال الاقتصادي قبل أكثر من (١٤٠٠) سنة إذ نادى،((بالحرية الاقتصادية وبالضمان معاً، ومزج بينهما في تصميم موحد، فالكل أحرار في المجال الاقتصادي ولكن في حدود خاصة، فليس الفرد حراً حين يتطلب ضمان الأفراد الآخرين والحفاظ على الرفاه العام التنازل عن شيء من حريته))[4].

وبينما تبنى النظام الديمقراطي الرأسمالي الحرية الشكلية، يرى (قدس) النظام الاشتراكي عاكسه بالقضاء على هذه الحرية بتولّيه سلطة دكتاتورية مطلقة داعياً تعويضه عنها بحرية جوهرية بما يقدمه لأفراده من ضمان العمل والحياة، وبذلك يكون كل من النظامين أخذ بجانب من الحرية وطرح الآخر[5].

ويبيّن الشهيد الصدر أن هذا التناقض المستقطب بين الحرية الشكلية والحرية الجوهرية لم يعالج إلا في النظام الإسلامي إيماناً منه بحاجة المجتمع إليهما فمزج بينهما في تصميم رائع لا يمكن أن

---

(١) سورة الأعراف: الآية/ ١٩٤.
(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية ، ص٩٩-١٠١.
(٣) ينظر: المصدر نفسه ، ص١٠٥.
(٤) المصدر نفسه : ص١٠٥.
(٥) ينظر: المصدر نفسه: ص٢٨٨.

يوجد إلا في النظام الإسلامي، ((فوفر للمجتمع الحرية الجوهرية بوضع درجة معقولة من الضمان تسمح لجميع أفراد المجتمع الإسلامي بالحياة الكريمة، وممارسة متطلباتها الضرورية، ولم يعترف في حدود هذا الضمان بالحرية، وفي نفس الوقت لم يجعل من هذا الضمان مبرراً للقضاء على الحرية الشكلية، وهدر قيمتها الذاتية والموضوعية، بل فتح السبيل أمام كل فرد خارج حدود الضمان، ومنحه من الحريات ما ينسجم مع مفاهيمه عن الكون والحياة، فالمرء مضمون بدرجة وفي حدود خاصة، وحر خارج هذه الحدود، وهكذا امتزجت الحرية الجوهرية والحرية الشكلية معاً، في التصميم الإسلامي، هذا الامتزاج الرائع الذي لم تنتجه الإنسانية – في غير ظل الإسلام))[1].

المحور الرابع– الحرية السياسية:

وبما أن الحرية السياسية في النظام الديمقراطي تقوم على فكرة أن كل إنسان حر ولا توجد لأحد سلطة عليه كما عرفنا، فإن النظام الإسلامي كما يوضح الشهيد الصدر يرفض هذه القاعدة، لأن عبودية الله وحده والإيمان به رب الإنسان وصاحب الحق في تصميم منهاج حياته هي القاعدة التي يرتكز عليها النظام الإسلامي، قال تعالى:﴿...**أَأَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ۝ ... إِنِ الْحُكْمُ إِلاَّ لِلّهِ أَمَرَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ...**﴾[2]، وينعى القرآن على من يسلمون زمام قيادتهم وإمامتهم في الحياة إلى الآخرين، بقوله:﴿**اتَّخَذُواْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِّن دُونِ اللهِ**﴾[3]، فليس لأحد فرد أو جماعة الاستئثار بالسلطة[4].

وبناءً على هذا نعرف أن الإسلام كما يبيّن (قدس) حرر الفرد في الحقل السياسي على أساس الإيمان بتساوي الأفراد في تحمل الأمانة الإلهية وتنفيذ شرع الله، وهذه المساواة السياسية تختلف عنها في النظام الديمقراطي فهي ليست مساواة في السلطة وإنما في تحمل أعباء الأمانة الإلهية، ومن ثمراتها تحرير الفرد من استعباد الآخرين ومن ألوان الاستغلال وأشكال الحكم الفردي والطبقي، ولذا نجد القرآن الكريم شجب هذا الشكل من الحكم والذين يحكمهم أيضاً، حيث يقول:﴿**إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعاً يَسْتَضْعِفُ طَائِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَاءهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ**

(١) اقتصادنا: ص٢٨٨–٢٨٩.
(٢) سورة يوسف: الآيتان/ ٣٩–٤٠.
(٣) سورة التوبة: جزء من الآية/ ٣١.
(٤) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص١٠٣.

الْمُفْسِدِينَ﴾[1]، ومن ثم فإن الإسلام يرفض أي لون من ألوان الحكم ينافي المساواة بين الأفراد في تحمل هذه الأمانة على صعيد العبودية المخلصة لله تعالى[2].

ومن ثم فإن الفرد لم يهمل في طرح الشهيد الصدر للنظام الاجتماعي الإسلامي بل كان هو أساس البناء الاجتماعي من خلال بناء الفرد، وكما أنه لم يغفل عن ضرورة المجتمع للفرد لم يفصل الفرد – خليفة الله في الأرض – عن ربه، صياغة الشهيد الصدر هذه للنظام الإسلامي، كما يرى الدكتور(محمد عبد اللاوي) تظهر فيها أصالة الفكر الإسلامي المحرر المختلف عن كل النظريات والنظم الاجتماعية – السياسية الأخرى، فيقول((وهنا تتجلى، أصالة الفكر الاجتماعي – السياسي لدى الشهيد السيد محمد باقر الصدر الذي حرر هذا الفكر الإسلامي من النموذج المعرفي الغربي... كما صاغه الشهيد الصدر يختلف عن كل النظريات والمذاهب الاجتماعية – السياسية التي تفصل الإنسان عن جانبه الروحي، وتذيبه في كل أكبر منه هو المجتمع، لا وجود لثنائية في الفكر الاجتماعي – السياسي الإسلامي؛ لأنه لا تقابل بين الفرد والمجتمع، ولا انفصال بين الإنسان وخالقه))[3].

ويلحظ على الحرية السياسية أن الشهيد الصدر لم يبيّن(آلية اختيار الحاكم)[*] في النظام الإسلامي، وكما انه(قدس) لم يفصّل النظام الاجتماعي الإسلامي كما فعل مع المذهب الاقتصادي الإسلامي، ويرى الباحث أن ما قدمّه(قدس)عن النظام الاجتماعي الإسلامي يعد جزءاً مكملاً لنقده للنظام الديمقراطي الرأسمالي.

---

(١) سورة القصص: الآية/ ٤.
(٢) ينظر: المدرسة الإسلامية، ص١٠٣–١٠٤.
(٣) فلسفة الصدر: ص٦٥.
(*) **كما هو معروف:** إن الإسلام يقسم على فرقتين كبيرتين هما – أهل السنة ويقولون بـ(الشورى) في اختيار الخلفية – الحاكم، والشيعة الإمامية ويقولون بـ(النص والتعيين) من الله على خلفاء اثني عشر بعد النبي (ﷺ) أولهم الإمام علي بن أبي طالب وآخرهم محمد المهدي المنتظر (عليهما السلام).

الخاتمـــــة

بعد هذه الجولة الشاقة وبعد أن منَّ الله علينا بإتمام هذه الأطروحة المتواضعة، وعلى ضوء ما قدمنا في ثنايا البحث على الرغم من قصر النظر وقلة المعرفة، نستعرض أهم ما توصل إليه الباحث من النتائج والتصورات المستخلصة منها وهي ما يأتي:

أولا: امتاز المنهج المقارن في النقد عند الشهيد الصدر بالرصانة، إذ شرع في مشروعه النقدي بنسف الأسس الفلسفية(للماركسية) مبتدأ بنظرية المعرفة– الحجر الأساس في الفلسفة – ومنتهياً بمفهومها الفلسفي للعالم ومقارنته بالمفهوم الفلسفي الإسلامي للعالم ونظريته في المعرفة، وأكمل هذا النقد بهدم البناء الاقتصادي والمتمثل (بتوزيع الثروة) في كلا المذهبين(الماركسي) و(الرأسمالي) مبرهناً على عدالة المذهب الاقتصادي الإسلامي في توزيع الثروة، وأخيراً ختم مشروعه النقدي بالإجهاز على الأنظمة الاجتماعية لكلتيهما مثبتاً بطلان كل من (النظام الاشتراكي) و(الشيوعي المفترض) و(النظام الديمقراطي الرأسمالي)، مبرهناً على أن النظام الاجتماعي الإسلامي هو الأصلح لإسعاد البشرية.

ثانياً: تميز منهجه النقدي بالأصالة والشمول، إذ تفرد(قدس) عن الفلاسفة المسلمين في نقده للفلسفة الماركسية مضموماً ومنهجاً، وهذا ما لم يسبقه إليه أحد لا من متقدميهم في نقدهم للفلسفة اليونانية، ولا من محدثيهم في نقدهم للفلسفة الماركسية.

ثالثاً: تميز منهج الشهيد الصدر بالأمانة العلمية، وبالدقة في نقل المعلومة.

رابعاً: اتسم منهجه بالأصالة في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي ولاسيما (توزيع ما قبل الإنتاج) وهذا من إبداعات الشهيد الصدر.

خامساً : يرى الباحث أن بعض العنوانات التي وضعها الشهيد الصدر للموضوعات في ثنايا بحثه(قدس) توحي بأنها غير ملائمة، كإطلاق مصطلح (الجانب السلبي) على أحد جانبي النظرية الإسلامية القائم على توزيع الثروة على أساس العمل، أو عنوان (بصورة منفصلة عن النظرية في

التاريخ) الإسلامي للثروة، الذي فسر به ضريبة (الطسق)، أو غير مناسبة للمضمون كعنوان(ما قبل الإنتاج) على توزيع مصادر الثروة الأولية، واقترح الباحث تسميات أخرى لها.

سادساً: كان الشهيد الصدر في منهجه النقدي المقارن أنموذجاً للمفكر الإسلامي الحقيقي، اذ باستناده إلى آراء كبار فقهاء المسلمين(سنة وشيعة) وعلى اختلاف مذاهبهم، جعل من منهجه في التنظير للاقتصاد الإسلامي قوياً ومرصوصاً وعصياً على الاختراق، ونقده للخصم لا يمكن رده والتصدي له لأنه صولة بيد الإسلام الواحد.

سابعاً: اتسم منهجه المقارن بالرصانة وقوة الحجة بتطبيقه أسس النقد ومراحله على الحل المقترح للمشكلة، من خلال معالجته (قدس) للثغرات التي وقع فيها الخصم ولم يتمكن من حلها.

ثامناً: اعتمد الشهيد الصدر في استنباطه للبناء العلوي وتنظيره للاقتصاد الإسلامي، على القرآن الكريم والسنة النبوية وما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) وآراء كبار فقهاء المسلمين.

تاسعاً: اتسم منهجه بالإبداع، إذ قسم الحرية تقسيم آخر إلى الحرية الشخصية والتي تتعلق بسلوك الفرد، والحرية الجماعية والتي تشمل ما يتعلق بالفرد ضمن الجماعة.

عاشراً: تميز منهجه المقارن بالإيجابية في نقد الخصم، بمعالجته للخطأ الذي وقعت فيه الأنظمة الغربية والذي عمق المشكلة الاجتماعية أكثر فأكثر، مبرهناً على فشل هذه الأنظمة الوضعية في إسعاد البشرية، مثبتاً(قدس) أن (النظام الاجتماعي الإسلامي) هو الخيار الوحيد الصالح لإسعادها.

احد عشر:امتاز منهجه المقارن بالنقد الشديد، في كشف الخطأ المنهجي للفكر الغربي في اختزاله لحقيقة الكون والحياة والإنسان في الجانب المادي فقط.

اثنا عشر: اتسم منهجه المقارن بمراعاة النقاط الجوهرية على مستوى المنهج ، لاسيما في بيانه للمفهوم المشترك للحرية في بحثه لمسألة الحرية في الحضارتين الإسلامية والغربية.

فهرست المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم.

❖ تفاسير القرآن الكريم:

١. الأصفى في تفسير القرآن: محمد محسن الفيض الكاشاني (ت ١٠٩١هـ)، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي/ ايران، ط/١، ١٤١٨هـ.

٢. بحر العلوم: المعروف بتفسير (السمرقندي) لأبي الليث نصر بن محمد بن إبراهيم (ت ٣٨٣هـ)، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر/ بيروت، (د.ت).

٣. التبيان في تفسير القرآن: لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: احمد حبيب قصير العاملي، مطبعة مكتب الإعلام الإسلامي/ إيران، ط/١، ١٤٠٩هـ.

٤. تفسير ابن أبي حاتم: لابن أبي حاتم محمد بن إدريس الرازي (ت ٣٢٧هـ)، تحقيق: اسعد محمد الطيب، الناشر: المكتبة العصرية، مطبعة صيدا/ بيروت، (د.ت).

٥. تفسير ابن زمنين: لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين (ت ٣٩٩هـ)، تحقيق: حسين بن عكاشة،ومحمد بن مصطفى الكنز، مطبعة الفاروق الحديثة/ القاهرة، ط/١، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٢م.

٦. تفسير السمعاني: لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني(ت ٤٨٩هـ)، تحقيق: ياسر بن إبراهيم، وغنيم بن عباس غنيم، مطبعة دار الوطن/ الرياض، ط/١، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧م.

٧. تفسير الصنعاني: لعبد الرزاق بن همام الصنعاني (ت ٢١١هـ)، تحقيق: د. مصطفى سالم محمد، مكتبة الرشاد للنشر والتوزيع/ الرياض، ط/١، ١٤١٠هـ – ١٩٨٩م.

٨. تفسير العياشي: لأبي النظر محمد بن مسعود بن عياش السلمي(ت ٣٢٠هـ)، تحقيق: السيد هاشم الرسولي ألمحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامي/ طهران، (د.ت).

٩. تفسير القرآن الحكيم (المشهور بتفسير المنار): محمد رشيد رضا، دار الكتب العلمية/بيروت، ط/١، ١٩٩٩م.

١٠. تفسير القرآن الكريم: المعروف بـ(تفسير شبر) للسيد عبد الله شبر الياسري (ت ١٢٤٢هـ)، مراجعة: د. حامد حفني داود، مطبعة سيد مرتضى الرضوي/ ايران، ط/٣، ١٣٨٥هـ – ١٩٦٦م.

١١. تفسير الكريم الرحمن في كلام المنان: لعبد الرحمن بن ناصر السعدي (ت ١٣٧٦هـ)، تحقيق: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة/ بيروت، (د.ط)، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

١٢. تفسير مجاهد: لأبي الحجاج مجاهد بن جبر المخزومي (ت ١٠٤هـ)، تحقيق وتعليق: عبد الرحمن الطاهر بن محمد السورتي، مطبعة مجمع البحوث الإسلامية/ إسلام آباد – باكستان، (د.ت).

١٣. تفسير مقاتل: لمقاتل بن سليمان (ت ١٥٠هـ)، تحقيق: احمد فريد، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط/١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

١٤. تفسير النسفي: لأبي البركات عبد الله بن احمد بن محمود النسفي (ت ٥٣٧هـ)، مطبعة دار الكتب العلمية/ بيروت، ط/١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

١٥. تفسير نور الثقلين: عبد علي بن جمعة ألعروسي الحويزي (ت ١١١٢هـ)، تحقيق: سيد هاشم الرسولي ألمحلاتي، مطبعة مؤسسة اسماعيليان/ قم، ط/٤، ١٤١٢هـ.

١٦. جامع البيان عن تأويل آي لقرآن: لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠هـ)، تقديم: خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر/ بيروت، (د.ط)، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

١٧. حقائق التفسير: لأبي محمد عبد الرحمن المعروف بالسلمي (ت ٤١٢هـ)، تحقيق: سيد عمران، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط/١، ١٤٢١هـ – ٢٠٠١م.

١٨. روح المعاني في تفسير القرآن الكريم والسبع المثاني: شهاب الدين محمود الالوسي (ت ١٢٧٠هـ)، مطبعة دار إحياء التراث العربي/ بيروت، (د.ت).

١٩. زاد المسير في علم التفسير: جمال الدين بن عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (ت ٥٩٧هـ)، تحقيق: د. محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر/ بيروت، ط/١، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٢٠. في ظلال القرآن، سيد قطب، دار الشروق/ القاهرة ، ط/٧ ، ١٩٧٨م.

٢١. الكشف والبيان: لأحمد بن إسحاق المعروف بالثعلبي (٤٢٧هـ)، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة وتدقيق: نظير الساعدي، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ط/١، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢م.

٢٢. كنز الدقائق وبحر الغرائب: محمد بن محمد رضا بن إسماعيل بن جمال الدين ألمشهدي ألقمي (ت ١١٢٥هـ)، تحقيق: أغا مجتبى العراقي، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين/ قم، (د.ط)، ١٤٠٧هـ.

٢٣. مجمع البيان في تفسير القرآن: لأبي علي الفضل بن الحسين الطبرسي (ت ٥٨٤هـ)، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات/ بيروت، ط/١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

٢٤. معالم التنزيل: لأبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت ٥١٠هـ)، تحقيق: خالد بن عبد الرحمن العك، دار المعرفة/ بيروت، (د.ت).

❖ **كتب الحديث والسنة النبوية:**

٢٥. الاستبصار فيما اختلف من الأخبار:لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي(ت٤٦٠هـ) ،تحقيق وتعليق: السيد حسن الموسوي الخرسان، نشر:دار الكتب الإسلامية/ طهران ، (د.ط) ،١٣٩٠هـ.

٢٦. تهذيب الأحكام : لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق وتعليق : السيد حسن الموسوي الخرسان، مطبعة خورشيد ، الناشر: دار الكتب الإسلامية / طهران، ط/٤ ،١٣٦٥ هـ.

٢٧. الجامع الصحيح: لأبي الحسين مسلم بم الحجاج القشيري النيسابوري (ت ٣٦١هـ)، دار الفكر/ بيروت – لبنان، (د.ت).

٢٨. سنن أبي داود: لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني(ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: سعيد محمد اللحام، مطبعة دار الفكر/ بيروت، ط/١، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٢٩. الكافي: لأبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني(ت ٣٢٨/٣٢٩هـ)، صححه وعلق عليه: علي اكبر الغفاري، مطبعة الحيدري، الناشر: دار الكتب الإسلامية/ طهران، ط/٣، ١٣٦٧هـ.

٣٠. وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة: محمد بن الحسن الحر العاملي(ت١١٠٤هـ)، تحقيق :عبد الرحيم الرباني الشيرازي، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ط/٥ ،١٤٣٠هـ-١٩٨٣م.

❖ المصادر والمراجع الأخرى:

٣١. آدم سميث حياته وأفكاره: جيمس بوكان، ترجمة: سمية ممدوح الشامي، مطبعة كلمات عربية/مصر، ط/١، ٢٠٠٨م.

٣٢. آدم سميث مقدمة موجزة: ايمون باتلر، ترجمة: علي الحارس، الناشر: مؤسسة هنداوي/ مصر، ط/١، ٢٠١٤م.

٣٣. الاجتهاد والتقليد في فكر السيد محمد باقر الصدر وفكر السيد كاظم الحائري مع نبذة مختصرة عن حياتهما: إعداد قسم الإعلام في مكتب السيد كاظم الحائري، مطبعة شريعت/قم، نشر دار البشير، ط/١، ١٤٢٨هـ.

٣٤. الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية: ماكس فيبر، ترجمة: محمد علي مقلّد، مركز الإنماء القومي/ بيروت، الناشر: مشروع مطاوع ألصفدي للينابيع، العدد/١١١، (د.ت).

٣٥. أسس علم النفس العام: د. طلعت منصور وآخرون، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية/ القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٣م.

٣٦. أسس الفلسفة: راكيتوف، ترجمة: دار التقدم، مكتبة الطالب/ موسكو، (د.ط)، ١٩٨٩م.

٣٧. أسس الفلسفة والمذهب الواقعي: محمد حسين الطباطبائي، تعليق: مرتضى مطهري، تعريب: محمد عبد المنعم الماقاتي، دار التعارف للمطبوعات/ بيروت، ط/٢، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

٣٨. أسس اللينينية: جوزيف ستالين، ترجمة: خالد بكداش، دار التقدم/ موسكو، (د.ت).

٣٩. الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر، إعداد وتحقيق: لجنة المتابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، ط/١، ١٤٢٤هـ.

٤٠. الإسلام والاقتصاد: د. عبد الهادي علي النجار، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب/الكويت، العدد/٦٣، ١٩٨٣م.

٤١. الإسلام والثروة: عبد العزيز الكحلوت، منشورات صحيفة الدعوة الإسلامية/ بنغازي، ط/٢، ١٤٠٢هـ.

٤٢. الإسلام والمذاهب الاقتصادية المعاصرة: د. يوسف كمال، دار الوفاء للطباعة والنشر/المنصورة – مصر، ط/٢، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.

٤٣. الإسلام يقود الحياة: محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط/٢، ١٤٢٤هـ.

٤٤. إسلامية المعرفة عند محمد باقر الصدر: حسن العمري، مطبعة دار الهادي/بيروت، ط/١، ٢٠٠٣م.

٤٥. الاشتراكية الطوباوية والعلم: فردريك انجلز، سلسلة دفاتر ماركسية/٢، الناشر: دار الفارابي/ بيروت، ط/١، ٢٠١٣م.

٤٦. أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة: فردريك انجلز، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين/ سوريا، ٢٠١١م.

٤٧. أصول الاقتصاد الإسلامي: رفيق يونس المصري، دار القلم، الدار الشامية/ سوريا، ط/٢، ١٩٩٣م.

٤٨. الأصول العامة للفقه المقارن: محمد تقي الحكيم، مطبعة سليمان زادة/ ايران، نشر مؤسسة ذوي القربى ، ط/١، ١٤٢٨هـ.

٤٩. أصول الفلسفة الماركسية: جورج بوليتزر وآخران، تعريب: شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية/صيدا – بيروت، (د.ت).

٥٠. الأعمال المصرفية والإسلام: مصطفى عبد الله الهمشري، الدار الجامعية/مصر، (د.ط)، ٢٠٠٠م.

٥١. أفلاطون في الفضيلة (محاورات مينون): ترجمة: د. عزت قرني، مطبعة دار المعارف، (د.ط)، ١٩٨٥م.

٥٢. الاقتصاد السياسي للاشتراكية: خودوكورموف وآخرون: حرره: د. سوليوس، دار التقدم/ موسكو، (د.ت).

٥٣. الاقتصاد السياسي للبطالة: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب/الكويت، العدد/٢٢٦، ١٩٩٨م.

٥٤. الاقتصاد المجنون: كريس هارمن، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، نشر مؤسسة كراسات اشتراكية/سوريا، العدد/٥، (د.ت).

٥٥. اقتصادنا: محمد باقر الصدر، مطبعة الأمير/ايران، الناشر: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي، ط/٣، ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م.

٥٦. اقتصاديات الإصلاح الزراعي: عبد الوهاب الداهري، مطبعة العاني/بغداد، (د.ط)، ١٩٧٠م.

٥٧. أُقدم لك الفلسفة: ديف روبنسون، وجودي جروفز، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية/ مصر، نشر :المشروع القومي للترجمة،(د.ط)،٢٠٠١م.

٥٨. ألف باء المادية الجدلية: فاسيلي بودوستنيك، وافشي ياخوت، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة/بيروت، ط/١، ١٩٧٩م.

٥٩. الإلهيات: لأبي علي الحسين بن سينا، مطبعة المعارف/مصر، (د.ت).

٦٠. إنسانية الإنسان: رالف بارتون بري، ترجمة: سلمى الخضراء الجيوسي، منشورات مكتبة المعارف، مطبعة الوطن/بيروت، ١٩٦١م.

٦١. بافلوف (أبحاثه في الجهاز العصبي والتعلم والتدريب وظواهر أخرى): عبد المجيد كركوتلي، مطبعة الهلال/ دمشق، ط/٣، ١٩٨٦م.

٦٢. البحث العلمي ومناهجه: أ.د وجيه محجوب ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر/ بغداد، (د.ط)، ٢٠٠٢م.

٦٣. بحث في أسباب وطبيعة ثروة الأمم: آدم سميث، ترجمة: حسني زينة، معهد الدراسات الإستراتيجية/ بيروت، ط/١، ٢٠٠٧م.

٦٤. البرهان: لأبي نصر حامد الفارابي(ت ٣٣٩هـ)، تحقيق: ماجد فخري، مطبعة دار الشروق/ بيروت، (د.ت).

٦٥. بصدد مؤلف انجلز لودفيج فيورباخ: كوزنتيسوف، ترجمة: اليأس شاهين، دار التقدم/ موسكو، منشورات مكتبة نجوم القمر، (د.ت).

٦٦. بلغة الفقية: محمد بحر العلوم(ن١٣٢٦هـ)،شرح وتعليق: محمد آل بحر العلوم، الناشر: مكتبة الصادق/ طهران، ط/٤ ،١٤٠٣هـ-١٩٨٦م.

٦٧. بؤس الفلسفة: كارل ماركس، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي/بيروت، الناشر: مؤسسة التنوير/ بيروت، ط/٤، ٢٠١٠م.

٦٨. البيان الشيوعي: كارل ماركس وفردريك انجلز، ترجمة: خالد بكداش، الشركة اللبنانية للكتاب/ بيروت، (د.ت).

٦٩. تاج العروس من جواهر القاموس: محب الدين أبي فيض السيد محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر/ بيروت، (د.ط)، ١٤١٤هـ – ١٩٩٤م.

٧٠. تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: احمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين/ بيروت، ط/٤، ١٤٠٧هـ – ١٩٨٧م.

٧١. تاريخ الفكر الاقتصادي: جون كينيث جالبرت، ترجمة: احمد فؤاد بلبع، سلسلة عالم المعرفة/٢٦١، الكويت، ٢٠٠٠م.

٧٢. تاريخ الفلسفة الحديثة: يوسف كرم، الناشر: شركة كلمات عربية للترجمة والنشر/القاهرة، (د.ت).

٧٣. تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب: محمد لطفي جمعة، المكتبة الوثائقية/بيروت، (د.ت).

٧٤. تجديد الفقه الإسلامي محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم: شبلي الملاط، ترجمة: غسان غصن، دار النهار/ بيروت، ط/١، ١٩٩٨م.

٧٥. التجريبية والذاتية وفقاً لهيوم: جيل دولوز، تعريب: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر/ بيروت، ط/١، ١٤١٩هـ – ١٩٩٩م.

٧٦. تذكرة الفقهاء: للحسن بن يوسف بن مطهر الحلي(ت٧٢٦هـ)، تحقيق: مؤسسة أهل البيت لأحياء التراث، مطبعة ستارة / قم، ط/١، ١٤١٦هـ.

٧٧. تطور الفكر الماركسي(عرض ونقد): اليأس فرح، سلسلة السياسة والمجتمع، دار الطليعة للطباعة والنشر/ بيروت، ط/٤، ١٩٧٨م.

٧٨. التعريفات: لأبي الحسن علي الجرجاني (ت ٧٥١هـ)، دار الشؤون الثقافية العامة/ بغداد، (د.ت).

٧٩. التفسير الإسلامي للتاريخ: د.عماد الدين خليل، دار الكتاب الإسلامي، مطبعة أوفسيت الميناء/بغداد، الناشر: مكتبة الأنوار/ بغداد، ط/٢، ١٩٧٨م.

٨٠. التنمية الاقتصادية في الكتاب والسنة: الريشهري، تحقيق: مركز بحوث دار الحديث، تعريب: خالد توفيق، مطبعة نكين/ايران، نشر مركز دار الحديث، ط/١، ١٤٢٢هـ.

٨١. تهافت الفلاسفة: أبو حامد محمد الغزالي (ت ٥٠٥هـ)، تقديم: علي بو ملحم، الناشر: دار مكتبة الهلال، ط/٢، ٢٠٠٠م.

٨٢. الجشتالت: جيروم بلانس، ترجمة: محمد الأشقر، وكالة المطبوعات/الكويت، (د.ط)، ١٩٩٨م.

٨٣. جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام : محمد بن الحسن النجفي(ت١٢٦٦هـ)، تحقيق وتعليق:عباس القوجاني، مطبعة الحيدري، نشر: دار الكتب الإسلامية/ طهران ، ط/٣ ، ١٣٦٢ هـ.

٨٤. حكمة الغرب(الفلسفة الحديثة والمعاصرة): برتراندرسل، ترجمة: فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب/ الكويت، العدد/٧٢، ١٩٨٣م.

٨٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: صدر الدين محمد الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ)، دار إحياء التراث العربي/ بيروت، ط/٣، ١٩٨١م.

٨٦. حول تاريخ تطور الفلسفة: جدانوف، منشورات المكتبة الاشتراكية/ دمشق، (د.ت)، الموقع الالكتروني www.al-mestafta.com .

٨٧. الخراجيات: علي بن الحسن بن عبد العالي الكركي (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين/ قم، ط/١، ١٤١٣هـ.

٨٨. الخطاب الاقتصادي الإسلامي المعاصر:غسان محمود إبراهيم، نشر دار الحيدري/ دمشق، ط/١، (د.ت).

٨٩. خلاصة المنطق: عبد الهادي الفضلي، مطبعة ديني/ قم، ط/١، ١٣٧٧ هـ.

٩٠. الدخل والعمالة والنمو الاقتصادي: والاس بيترسون، ترجمة: صلاح دباغ، المكتبة العصرية/ بيروت، بالاشتراك مع مؤسسة فرنكلين، ١٩٦٨م.

٩١. دراسات في تطور الرأسمالية: موريس دووي، ترجمة: رؤوف عباس حامد، دار الكتاب الجامعي/ بيروت، (د.ط)، ١٩٧١م.

٩٢. دراسات في الفكر الاقتصادي العربي الإسلامي: جاسم محمد شهاب البجاري، مطبعة الجمهور/ الموصل، ١٩٩٠م.

٩٣. دراسات في فكر الشهيد الصدر: نعمة الله المولى، مطبعة ستارة/ ايران، ط/١، ١٤٢٥هـ.

٩٤. دروس في الماركسية: جلال الدين الفارسي، تعريب: محمد صالح الحسيني، منشورات دار الوعي الإسلامي/ بيروت، ط/١، ١٣٩٨هـ – ١٩٧٨م.

٩٥. دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي: د. حازم الببلاوي، دار الشروق/ القاهرة، ط/١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٥م.

٩٦. الدليل إلى منهج البحث العلمي: أحمد سيد محمد، دار شمس المعرفة/ القاهرة، ط/١، ١٤٠٥– ١٩٨٥م.

٩٧. الدولة والثورة: فلاديمير لينين، دار التقدم/ موسكو، (د.ت).

٩٨. ديالكتيك الطبيعة: فريدريك انجلز، ترجمة وتقديم: د. توفيق سلوم، الناشر: دار الفارابي/ بيروت – لبنان، ط/٢، ٢٠١١م.

٩٩. الديمقراطية: تشارلز تيللي، ترجمة: محمد فاضل طباخ، مراجعة: حيدر حاج إسماعيل، توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية/ بيروت، ط/١، ٢٠١٠م.

١٠٠. رأس المال: كارل ماركس، ترجمة: محمد عياتي، مكتبة المعارف/ بيروت، (د.ط)، ١٩٨٨م.

١٠١. الرأسمالية أم الديمقراطية: مارك فلورباييه، ترجمة: عاطف المولى، مطبعة الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف/ الجزائر، ط/١، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.

١٠٢. الرأسمالية للفتيان: كارل هس، ترجمة: هشام عبد الله، مراجعة: د. محمد ياغي، الناشر: دار الفارس/ عمان، ط/١، ١٩٩٦م.

١٠٣. الرأسمالية النظرة الاجتماعية الحديثة (تحليل كتابات ماركس ودروكهايم وماكس فيبر): انطوني جدّنز، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار دمشق/ سوريا، (د.ت).

١٠٤. الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية: جوزيف أ. شومبيتر، ترجمة: حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة/ بيروت، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية/ البصرة، ط/١، ٢٠١١م.

١٠٥. رسائل ابن رشد (تلخيص كتاب النفس): لأبي الوليد محمد بن محمد بن رشد(ت ٥٩٥هـ)، تحقيق: د. احمد فؤاد الاهواني، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٠م.

١٠٦. رسائل الكندي الفلسفية: لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي(ت ٢٦٠هـ)، تحقيق وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، مطبعة حسان/ القاهرة، ط/٢، ١٩٧٨م.

١٠٧. روسو (حياته، فلسفته، منتخبات): اندريه كريسّون، ترجمة: نبيه صقر، منشورات عويدات/ بيروت، ط/٤، ١٩٨٨م.

١٠٨. السيطرة الصامتة للرأسمالية العالمية: تورينا هيرتس، ترجمة: صدقي حطاب، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب/الكويت، العدد/٣٣٦، ٢٠٠٧م.

١٠٩. شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام: لأبي القاسم نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي(ت ٦٧٦هـ)، تحقيق وتعليق: السيد صادق الشيرازي، مطبعة أمير/ ايران، ط/٢، ١٤٠٦هـ.

١١٠. شرح البرهان لأرسطو (تلخيص كتاب البرهان): لابن رشد، تحقيق وشرح وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، نشر قسم التراث العربي/ الكويت، ط/١، ١٤٠٥هـ – ١٩٨٤م.

١١١. شرح المقاصد في علم الكلام: سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩١هـ)، دار المعارف النعمانية/ باكستان، ط/١، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

١١٢. الشفاء: لأبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (ت٤٢٨هـ)، مراجعة: د. إبراهيم مدكور، تحقيق: الأب قنواتي وآخرون، نشر وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرية/ القاهرة، ١٣٧١هـ – ١٩٥١م.

١١٣. شهيد الأمة وشاهدها: محمد رضا النعماني، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، القسم/٢، ١٤٢٤هـ.

١١٤. الشهيد الصدر سنوات المحنة وأيام الحصار(عرض لسيرته الذاتية ومسيرته السياسية والجهادية): محمد رضا النعماني، توزيع مكتبة آل الصدر/ إيران – قم، (د.ط)، ١٤١٦هـ.

١١٥. ضد دوهرنج (ثورة السيد أوجين دوهرنج في العلوم): فريدريك انجلز، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، مطبعة دار التقدم/ موسكو، ١٩٤٨م.

١١٦. الطاغية (دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي): أ. د. إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب/الكويت، العدد/١٨٣، ١٩٩٤م.

١١٧. العقل والثورة: هربرت ماركيوز، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكتاب العربي/ القاهرة، ١٩٧٠م.

١١٨. علم النفس في مائة عام: ج. ل. فلوجل، ترجمة: لطفي فطيم، مراجعة: د. السيد محمد خيري، دار الطليعة للطباعة/ بيروت، ط/١، ١٩٧٣م.

١١٩. العين: لأبي عبد الرحمن الخليل بن احمد الفراهيدي (ت ١٧٥هـ)، تحقيق: د. مهدي المخزومي، ود. إبراهيم السامرائي، نشر مؤسسة دار الهجرة/ ايران، ط/٢، ١٤٠٩هـ.

١٢٠. الفتوحات المكية: محمد بن علي المعروف بابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، مطبعة دار صادر/ بيروت، (د.ت).

١٢١. الفروق اللغوية: لأبي هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين/ قم، ط/١، ١٤١٢هـ.

١٢٢. فصول في الاشتراكية العلمية: آفاناسييف، ترجمة: عبد الرزاق الصافي، مطبعة سلمان الاعظمي/ بغداد، منشورات مكتبة بغداد، (د.ت).

١٢٣. الفكر الاشتراكي في مائة وخمسين عام: بول لويس، ترجمة وتقديم وتعليق: عبد الحميد الدواخلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب/ القاهرة، (د.ت)، ١٩٧٢م.

١٢٤. الفكر الاقتصادي عند الإمامين النورسي والصدر: علاء الخطيب، مطبعة سليمان زاده/ ايران، ط/١، ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.

١٢٥. فكرة القانون: د. دينيس لويد، ترجمة: سليم الصويص، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الأعلى الوطني للثقافة والفنون والآداب/الكويت، العدد/٤٧ ،١٩٨١م.

١٢٦. فلسفة التربية: د. نوري جعفر، دار المعارف للمطبوعات/ لبنان، (د.ط)، ١٩٥٥م.

١٢٧. الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم: د. مصطفى إبراهيم مصطفى، دار الوفاء للطباعة والنشر/الإسكندرية، ط/٢، ٢٠٠٠م.

١٢٨. الفلسفة السياسية المعاصرة: أنطوان دي كريستي، كينيث مينوج، ترجمة: د. نصار عبدالله، سلسلة مهرجان القراءة للجميع، مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب/القاهرة،العدد/١٩،١٩٩٦م.

١٢٩. فلسفة الصدر: د. محمد عبد اللاوي، مؤسسة المعارف/ بيروت، ط/٢، ١٤٢٢هـ – ٢٠٠١م.

١٣٠. فلسفة الفيزياء : د. محمد عبد اللطيف مطلب، سلسلة الموسوعة الصغيرة، مطبعة دار الحرية/ بغداد، العدد/٢، ١٣٩٧هـ –١٩٧٧م.

١٣١. الفلسفة والفيزياء: د. محمد عبد اللطيف مطلب، الناشر: دار الشؤون الثقافية العامة، مطبعة دار الحرية/ بغداد، العدد/١٦٢، ١٩٨٥م.

١٣٢. فلسفتنا: محمد باقر الصدر، مطبعة السرور، الناشر: مؤسسة دار الكتاب الإسلامي/ايران، ط/٢، ١٤٣٢هـ – ٢٠٠٢م.

١٣٣. قادة الفكر الاقتصادي: د. صلاح الدين نامق، الناشر: دار المعارف/ القاهرة، (د.ط)، ١٩٧٨م.

١٣٤. القاموس السياسي: ب. ن. بونوماريوف، ترجمة: عبد الرزاق الصافي، مركز الطباعة الحديثة/ بيروت، (د.ت).

١٣٥. القاموس المحيط: أبو طاهر محمد بن موسى بن يعقوب مجد الدين الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، شرح وتحقيق: نصر الهوريني، نشر آداب الحوزة/ قم، (د.ط)، ١٤٠٥هـ.

١٣٦. قاموس المصطلحات الاقتصادية في الحضارة الإسلامية: د. محمد عمارة، دار الشروق/بيروت – القاهرة، ط/١، ١٤١٣هـ – ١٩٩٣م.

١٣٧. قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي: ول ديورانت، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف/ بيروت، ط/٦، ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.

١٣٨. قواعد الأحكام: لأبي منصور الحسن بن مطهر المعروف بالحلي(ت٧٢٦ هـ)، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة الجماعة المدرسين، نشر مؤسسة النشر الإسلامي/ قم، ط/١ ،١٤١٨هـ.

١٣٩. كارل ماركس(سيرة مختصرة وعرض للماركسية): فلاديمير أ. لينين، دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر والتوزيع/ بغداد، (د.ط)، ٢٠٠٨م.

١٤٠. كانت وفلسفته النظرية: د. محمود زيدان، مطبعة دار المعارف/القاهرة، ط/٣، ١٩٧٩م.

١٤١. الكتاب الأسود للرأسمالية: مجموعة من المؤلفين، ترجمة: د. أنطوان حمصي، دار الطليعة الجديدة/ سوريا، ط/١، ٢٠٠٦م.

١٤٢. كتاب الجمع بين رأي الحكيمين: لأبي نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه: البير نصر نادر، دار الشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت/ لبنان، ط/٢، ١٩٨٦م.

١٤٣. كتاب النفس والروح وشرح قوامهما: فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: محمد صغير حسن المعصومي، مطبوعات معهد الأبحاث الإسلامية/ باكستان، (د.ت).

١٤٤. كيف تعمل الماركسية؟: كريس هرمان، سلسلة الكتاب الاشتراكي، الناشر: مركز الدراسات الاشتراكية، وحدة الترجمة/ سوريا، العدد/٤، (د.ت).

١٤٥. كيف صنعنا القرن العشرين: روجية غارودي، ترجمة: ليلى حافظ، دار الشروق/ القاهرة، ط/٢، ١٤٢١هـ-٢٠٠١م.

١٤٦. لسان العرب: أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي (ت ٧١١هـ)، نشر آداب الحوزة/ قم – إيران، (د.ط)، ١٤٠٥هـ.

١٤٧. لملل والنحل: لأبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمد سعيد گيلاني، مطبعة دار المعرفة/ بيروت، (د.ت).

١٤٨. لودفيج فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية: فردريك انجلز، ترجمة: الياس شاهين، دار التقدم/ موسكو، ١٩٨٧م.

١٤٩. مـا الديمقراطيـة؟: آلان تـورين، ترجمـة: عبـود كاسـوحة، منشـورات وزارة الثقافـة السورية/ دمشق، ٢٠٠٠م.

١٥٠. ما هو التراث الماركسي الحقيقي؟: جون مولينو، ترجمة: مركز الدراسات الاشتراكية، الناشر: كراسات اشتراكية/ دمشق، (د.ت).

١٥١. ما هي الماركسية؟ اميل بزنر، منشورات مكتبة النور/ بغداد، (د.ت).

١٥٢. المادية الديالكتيكية: جماعة من الأساتذة السوفيت، ترجمة: فؤاد مرعي وآخرون، إصدار دار الجماهير/ دمشق، (د.ت).

١٥٣. المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: ستالين، مؤسسة دار التقدم/ موسكو، (د.ت).

١٥٤. المادية والفكر الديني المعاصر: فالح عبد الجبار، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي/ دمشق، ط/١،(د.ت).

١٥٥. المادية والمذهب النقدي التجريبي: فلاديمير لينين ، ترجمة وطبع: دار التقدم/موسكو – الاتحاد السوفيتي، (د.ط)، ١٩٨١م.

١٥٦. الماركسية والحزب: جون مولينو، نشر مركز الدراسات الاشتراكية/ سوريا، (د.ت).

١٥٧. مبادئ الاقتصاد السياسي: د. محمد دويدار، مطبعة التوني/ الإسكندرية، (د.ط)، ١٩٩٣م.

١٥٨. مبادئ أولية في الفلسفة: جورج بوليتزر، ترجمة: د. فهيمة شرف الدين، الناشر: دار الفارابي/ بيروت، ط٥/، ٢٠٠٥م.

١٥٩. المبسوط: أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، مطبعة الحيدرية/ طهران، نشر المكتبة الرضوية لإحياء آثار الجغرافية، (د.ط)، ١٣٨٧هـ.

١٦٠. المبسوط: شمس الدين أبو بكر محمد بن أبي سهل السرخسي(ت ٤٨٣هـ)، الناشر: دار المعرفة للطباعة/ بيروت(د.ط)، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

١٦١. المجتمع والتاريخ من وجهة نظر القرآن الكريم: محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة: محمد عبد المنعم ألخاقاني، مطبعة دار أمير أكبر/ إيران، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

١٦٢. مجمع البحرين: فخر الدين ألطريحي ألنجفي (١٠٨٥هـ)، تحقيق: السيد احمد الحسيني، الناشر: مكتب النشر للثقافة الإسلامية، ط/٢، ١٤٠٨هـ.

١٦٣. محاضرات في تاريخ الماركسية: د. ريازانوف، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة/بيروت، ١٩٧٠م، الموقع الالكتروني: http://www.al-mounadhil-a.inf

١٦٤. محاضرات في الفلسفة الإسلامية (نظرية المعرفة في ثوب جديد): محمد محمد الحاج حسن الكمالي، مؤسسة الفاو للنشر والتوزيع، ط/١، ١٩٩١م.

١٦٥. المحلّى: لأبي محمد علي بن احمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦ت)، تحقيق: احمد محمد شاكر، دار الفكر/ بيروت، (د.ت).

١٦٦. محمد باقر الصدر حياة حافلة فكر خلاق: محمد الحسيني، مطبعة دار المحجّة البيضاء/ بيروت، ط/١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

١٦٧. محمد باقر الصدر دراسة في المنهج: نزيه الحسن، دار التعارف للمطبوعات/ بيروت، (د.ط)، ١٤١٣هـ – ١٩٩٢م.

١٦٨. مختار الصحاح: محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت ٧٢١هـ)، تحقيق وضبط وتصحيح: احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية/ بيروت، ط/١، ١٤١٥هـ – ١٩٩٤م.

١٦٩. مدخل إلى الاشتراكية العلمية: ارنست ماندل، الناشر: اليسار الثوري/ مصر، ط/١، ١٩٧٤م.

١٧٠. مدخل إلى الفكر الكلامي عند الشهيد الصدر: عبد الحسن آل نجف، دار الهادي للطباعة والنشر/ بيروت، ط/١، ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

١٧١. مدخل إلى المادية الجدلية: موريس كونفورت، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، دار الجماهير/ دمشق، ط/٣، ١٩٧٠م.

١٧٢. المدرسة الإسلامية: محمد باقر الصدر، تحقيق: اللجنة التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/ قم، ط/٢، ١٤٢٤هـ.

١٧٣. المدرسة القرآنية: محمد باقر الصدر، تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للشهيد الصدر، مطبعة شريعت/قم، ط/٢، ١٤٢٤هـ.

١٧٤. المذاهب الاقتصادية الكبرى: جورج سول، ترجمة: راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٣م.

١٧٥. مرض اليسارية الطفولي في الشيوعية: لينين، مطبعة يسار سينا/ سوريا، (د.ت)، الموقع الالكتروني www.pdffactory.com .

١٧٦. المشكلة السكانية وخرافة المالتوسية الجديدة: د. رمزي زكي، سلسلة عالم المعرفة، يصدرها المجلس الوطني للثقافة والآداب والفنون/الكويت، العدد/٨٤، ١٩٤٨م.

١٧٧. المعجم الاقتصادي الإسلامي: د. احمد الشرباصى، دار الجيل/ مصر، (د.ط)، ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

١٧٨. معجم الحسابات القومية (مع شروح باللغة العربية): احمد احمد جويلي، وميرفت تلاوي، نشر اللجنة الاقتصادية في الأمم المتحدة/ نيويورك، ٢٠٠١م.

١٧٩. معجم علم الاجتماع: ا.دنيكن ميشيل، ترجمة: د. إحسان محمد الحسن، دار الحرية للطباعة/ بغداد، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، (د.ط)، ١٤٠٠هـ – ١٩٨٠م.

١٨٠. المعجم الفلسفي: د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة/ بيروت، (د.ط)، ١٩٨٢م.

١٨١. معجم المصطلحات الاقتصادية: د. احمد زكي بدوي، الناشرون: دار الكتاب المصري/القاهرة، ودار الكتاب اللبناني/ بيروت، ط/٢، ٢٠٠٣م.

١٨٢. معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين احمد بن فارس زكريا (ت ٣٩٥هـ)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، طبع ونشر مكتب الإعلام الإسلامي/ قم، (د.ط)، ١٤٠٤هـ.

١٨٣. معنى الماركسية: ج. د. هـ. كول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت، ط/١، ١٩٧٢م.

١٨٤. المغني: لأبي عبد الله احمد بن محمد بن قدامة (ت٦٢٠ هـ) ، الناشر: دار الكتاب العربي/ بيروت، (د.ت) .

١٨٥. المفهوم المادي للتاريخ: بليخانوف، ترجمة: عامر عبد الله، مطبعة الرابطة/ بغداد، (د.ط)، ١٩٥٩م.

١٨٦. مقاصد الفلاسفة: لأبي حامد الغزالي، مطبعة المحمودية التجارية بالأزهر/ مصر، ط/٢، ١٣٥٥هـ – ١٩٣٦م.

١٨٧. مقدمة في الاقتصاد الإسلامي: رياض صالح عودة، دار الهادي للطباعة والنشر/ بيروت، ط/١، ١٤٢٦هـ – ٢٠٠٥م.

١٨٨. ملاحظات حول البيان الشيوعي: ليندساي جيرمان، الناشر: مركز الدراسات الاشتراكية/ بيروت، (د.ت).

١٨٩. مناهج البحث بين التنظير والتطبيق: د. حامد طاهر، مطبعة دار النصر بجامعة القاهرة / مصر،(د.ت).

١٩٠. مناهج وأساليب كتابة البحث العلمي في الدراسات الإنسانية: د. كامل حسون القيم، الناشر مركز حمورابي للبحوث والدراسات الاستراتيجة، ط/١، ٢٠١٢م.

١٩١. المنطق: محمد رضا المظفر، مطبعة أمير، منشورات الفيروزآبادي/ قم، ط/١، ١٣٢١هـ.

١٩٢. منهج البحث الأدبي: د.علي جواد الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط/٣، ١٩٧٩م.

١٩٣. المنهج الجدلي عند هيجل: إمام عبد الفتاح إمام، دار المعارف/ مصر، (د.ط)، ١٩٦٩م.

١٩٤. موسوعة السياسة: د. عبد الوهاب الكيالي وآخرون، المؤسسة العربية للدراسات والنشر/ بيروت، ط/٢، ١٩٩٠م.

١٩٥. موسوعة لالاند الفلسفية: اندريه لالاند، تعريب: خليل احمد خليل، منشورات عويدات/ بيروت – باريس، ط/٢، ٢٠٠١م.

١٩٦. موسوعة الماركسية: مجموعة مؤلفين، مراجعة: كامل زهيري، مطبعة دار الكتب/ بيروت، نشر مؤسسة الوطن العربي، (د.ت).

١٩٧. موسوعة مصطلحات جامع العلوم: عبد النبي عبد الرسول، مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت، ط/١، ١٩٩٧م.

١٩٨. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب: جيرار جهامي، مكتبة لبنان ناشرون/ بيروت، (د.ت).

١٩٩. المؤلفات المختارة: ماوتسي تونغ، ترجمة: د. فؤاد عرب، دار دمشق للطباعة والنشر/ سوريا، ط/٢، ١٩٦٥م.

٢٠٠. النجاة: لأبي علي الحسين بن سينا، مطبعة السعادة/ مصر، (د.ط)، ١٣٣١هـ.

٢٠١. نظام الإسلام الاقتصادي: د. محمد المبارك، مطبعة سبهر/ ايران، الناشر: رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

٢٠٢. النظرية السياسية عند محمد باقر الصدر:د. طالب الرفاعي، مراجعة: د، عبد الجبار الرفاعي، الناشر: مركز دراسات فلسفة الدين/ بغداد، ط/١، ١٤٣١هم – ٢٠٠١م.

٢٠٣. النظرية المادية في المعرفة (ما هي المادية؟): روجيه غارودي، ترجمة: محمد عيتاتي، منشورات دار المعجم العربي/ بيروت، (د.ت).

٢٠٤. نظرية المعرفة بين الشهيدين مطهري والصدر: عمار أبو رغيف، الناشر: مركز رعاية الدراسات الجادة/ إيران، (د.ت).

٢٠٥. نظرية المعرفة عند محمد باقر الصدر: عائشة المناعي، مطبعة أغادير/ قطر، (د.ت).

٢٠٦. نقد الاقتصاد السياسي: كارل ماركس، ترجمة: د. راشد البراوي، نشر دار النهضة العربية، ط/١، ١٩٦٩م.

٢٠٧. نقد الشعر: قدامة بن جعفر(ت ٣٣٧هـ)، تحقيق: كمال مصطفى، مطبعة القاهرة/ مصر،(د.ط)، ١٩٦٣م.

٢٠٨. نقد العقل المحض: عمانوئيل كانت، ترجمة وتقديم: موسى وهبة، الناشر: مركز الاتحاد القومي/ لبنان، (د.ت).

٢٠٩. نقض أوهام المادية الجدلية: محمد رمضان البوضي، دار الفكر/ دمشق، ط/٢، ١٩٩٦م.

٢١٠. هذه هي الديالكتيكية: بول فولكييه، مطبعة دار الطليعة الجديدة/ سوريا، ط/٣، ١٩٩٥م.

❖ **المجـــلات:**

٢١١. أسس المنهج المقارن عند الدكتور رمضان عبد التواب: د.سهيلة طه محمد، د.طاهر صالح علاوي، مجلة جامعة تكريت للعلوم ، العدد/٩، أيلول، ٢٠١٢م.

٢١٢. الاقتصاد الإسلامي في فكر الشهيد الصدر: أ. مجيد مرادي، ترجمة: علي عباس الوردي، مجلة نصوص معاصرة، مؤسسة دلتا للطباعة والنشر/ بيروت، العدد/٢٦، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

٢١٣. (اقتصادنا) والمنهج النقدي للمذاهب الاقتصادية: د. محمد جداري عالي، ترجمة: محمد عبد الرزاق، مجلة نصوص معاصرة/ بيروت، العدد/٢٨، ١٤٣٣هـ – ٢٠١٢م.

٢١٤. السياسة الاقتصادية: لودفيغ فون ميزس، مجلة التنظيم، مصباح الحرية/ تونس، العدد/٢، الموقع الالكتروني: www.misbahalhurriyya.org .

٢١٥. السياسة الاقتصادية (آراء لليوم والغد): لودفيغ فون ميزس، مجلة التنظيم، مصباح الحرية/ تونس، العدد/١، الموقع الالكتروني: www.misbahalhurriyya.org.

٢١٦. فقه التغيير بين سيد قطب والسيد محمد باقر الصدر: احمد راسم النفيس، مجلة المنهاج، السنة الخامسة، العدد/١٧، ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

٢١٧. المشاكل الناجمة عن تحديد الأسعار: فيوناسكو ت/مورتن، مجلة التنظيم، مصباح الحرية/ تونس، العدد/١، الموقع الالكتروني www.misbahalhurriyya.org.

٢١٨. الواقعية في فكر الشهيد الصدر: غالب حسن، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، دار الهادي/ بيروت، العدد/١، ٢٠٠٠م.

هوية المؤلف

هو السيد محمود بن السيد عبد الحسين بن السيد عبد علي بن السيد صابط . . . . . يرجع نسبه إلى السيد عبد الله المحض بن السيد الحسن المثنى بن الإمام الحسن المجتبى بن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

والد المؤلف في مدينة الكاظمية المقدسة في بغداد في

١٩٧١/١٠/٢٣ ، وقضى شطرا من طفولته فيها ألا أنة بسبب الظروف المعيشية الصعبة التي مرت بها أسرته انتقلوا إلى ميسان في عام ١٩٨٠ أبان الحرب العراقية الإيرانية وكمل فيها دراسته الابتدائية والمتوسطة والإعدادية .

وفي عام ١٩٩٨ حصل على شهادة البكالوريوس في التربية الإسلامية من جامعة البصرة .

ومن ثم كمل دراسته العليا في العام ٢٠١٠ فحصل على شهادة الماجستير من الجامعة المستنصرية عن رسالته الموسومة (الحكومة الإسلامية في فكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر)

وحصل على شهادة الدكتوراه في عام ٢٠١٦ من جامعة بغداد عن أطروحته الموسومة (الماركسية والرأسمالية في المنهج المقارن للسيد الشهيد محمد باقر الصدر).

وحصل على لقب استاذ مساعد عام ٢٠١٩ من جامعة ميسان.

وللمؤلف عدة كتب ، وبحوث منشورة في عدد من المجلات العلمية في الجامعات العراقية.

ولآن يعمل تدريسي في جامعة ميسان / كلية التربية / قسم علوم القرآن الكريم.