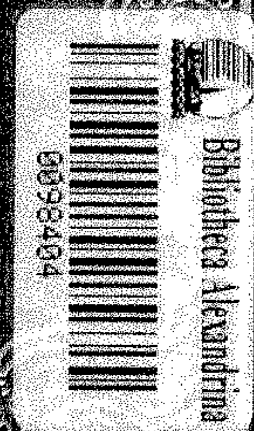


السيد محمد باقر الصدر
دراسة في المنهج

ترجمة حسن

دار المعارف الطبقات



التشخيص المبكر والوقاية

دراسة من النوع

السيد محمد باقر الصدر

دراسة في المنهج

نزول الحسد

وزارة المعارف للطباعة
بيروت - لبنان

حقوق الطبع محفوظة

١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

دارالتعارف للطبعوعات

المكتب : شارع سوريا - بناية درويش - الطابق الثالث
الادارة والمعرض : حارة حريك - المنشية - شارع دكاش - بناية الحسين
تلفون : ٨٣٧٨٥٧ - ٨٢٣٦٨٥
صندوق البريد : ٨٦٠١ - ١١ - ٦٤٣ - ١١

مقدمة

كثرت الكلام الآونة عن المنهج .

ومشكلة المنهج قديمة جديدة، وستظل كذلك، ففي العلوم التجريبية نجد منهجاً خاصاً لكل منها، وفي الآداب نجد كذلك مناهج متنوعة، قل الشيء ذاته عن سائر الظواهر العلمية والفكرية والاجتماعية .

المنهج، هذه الكلمة الذهبية المدببة الرؤوس، ما مدلولها؟

إنها في عرفنا: أداة معرفية معقدة لتشكيل نسق نوعي من الظواهر والأفكار (الوقائع والمفاهيم) يتيح لنا أن نطلق عليه «علماً» .

- فالعقد حينما نرى حياته مفردة، تحتاج إلى ناظم لها . وما يتحكم في هذا الانتظام

شيئان :

١ - الخيط بما هو أداة مادية لربط هذه الأجزاء .

٢ - الفطرة الخاصة في كيفية ترتيب هذه الأجزاء كي تنتظم وفق شكل خاص .

- والأجزاء المعدنية الصغيرة التي ترسم أشكالاً خاصة عبر قطعة ورق، وجد تحتها حجر مغناطيسي مشكلة ما يمكن أن نسميه في عالم الفيزياء باسم «خطوط القوة»، يتحكم فيها أيضاً شيئان :

١ - قوة المغناطيس الذي يجذبها، ومدى قربها أو بعدها عنه من جهة .

٢ - نوعية هذه الجزيئات المعدنية من جهة أخرى .

وكذلك المنهج .

فهو إذن منظور خاص يتمتع بمزايا معينة لا تنطبق على ما سواه، ترتيباً ومادة . فإن كان احتواء الظواهر معرفياً تفكيراً، فالمنهج تفكير في التفكير، أي أنه التفكير النقدي الذي يتناول ظواهر المعرفة ، وهو الرائز والطريق في : كيف نفكر؟

ولئن كان الدكتور علي سامي النشار قد قدم دراسة قيمة في كتابه الرائع «مناهج البحث عند مفكري الإسلام» مستعرضاً فيها مناهج المفكرين الإسلاميين القدامى ، فإن الحاجة تدعو إلى دراسة أخرى لمفكري الإسلام المعاصرين .
وإذا ذكر هؤلاء . . . فحيهلاً بالسيد الصدر .

ولئن أشار إقبال إلى أن انتهاء النبوة هو إيدان بيده ولادة العقل العلمي^(١) لقد طرح السيد الصدر الفكر الإسلامي المعاصر، مقابلًا منطقيًا وحضاريًا للاتجاهات الفكرية السائدة والرافدة معاً .

وانتقل بهذا الفكر من موقع الدفاع إلى موقع الهجوم في الصراع الفكري ، ومن كونه أحكاماً مجزأة تضيغ بين الأبنية الضخمة للعلوم الإسلامية ، إلى طور النظرية المبلورة التي تملك تقديم الإجابة وفق ما تتطلبه مقتضيات عصرنا الراهن وما نطرح من مستجدات إشكالية بحاجة إلى تقديم الحلول من وجهة نظر إسلامية من جهة ، وتعيش وقائع عصرها ومنجزاته من جهة أخرى .

ونحن لا نجهل أو نتجاهل المفكرين الإسلاميين الآخرين ، ولكننا نرى أن السيد الصدر له خصوصية منهجية تجتمع فيها ما قد وصل إليه غيره من المفكرين المعاصرين كلٌّ على حدة ، وبشكل مجتزأ من هذه المنهجية التي تلف الجميع ، لكنها - كما قلنا - مبعضة عند كل واحد منهم :

لكننا نود أن نقول : إن ما اجتمع في «المنهج الصدري» من هذه السمات - التي قد وجدت عند غيره دون شك - لم تكن كذلك إلا عنده .

(١) راجع تجديد الفكر الديني في الإسلام ص ١٤٤ - ١٤٥ . نقلًا عن : مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث ص ٢٩٣ .

فهو يعدّ من الناحية النظرية الفكرية، «ثورة الفكر الإسلامي المعاصر»، أو أنه يشكل منعطفًا نستطيع - بلا مغالاة - أن نصنف الفكر الإسلامي وفقه - باطمئنان - إلى مرحلتين:

١ - مرحلة ما قبل الصدر.

٢ - مرحلة ما بعد الصدر.

وهذه الدراسة حين تركز على المعالم الرئيسية لمنهج الفكر الفذ، أشبه ما تكون بنظرة خاصة إلى سيف ذهبي، له قيمة جمالية، وقيمة عملية، وقيمة مادية.

والنظرة الخاصة التي نحن بصدددها، تركز على القيمة العملية التي أنشأها هذا السيف من أجلها والتي تشكل هنا المنهج العام لهذا الرجل.

وبمعنى آخر:

إننا ندرس هنا (الصدر - المنهج) وإن كنا لا نهمل (الصدر - الفكرة) أو (الصدر - القضية) أو (الصدر - الرجل) من حيث المبدأ.

لذا ترانا - ركزنا على الجوانب الفكرية العامة دون الجوانب المذهبية^(٢).

فالصدر قبل كل شيء، وبعد كل شيء، مفكر إسلامي.

ولئن كانت هذه الدراسة تهتم بالناحية النظرية من التراث الصدري، فإن انتقاءها هذا الجانب هو فصل فني دراسي، وليس فصلاً عملياً ينتزع المفكر من تكوينه العام. وإنما هو أشبه بالذي أراد أن يعرف ماء البحر - عندما استحال عليه أن يصبه في كأس - فأخذ محتويات هذه الكأس عينة تدله على الأصل الذي جاءت منه.

وما يهمنا ليس هو تقديم الصدر بما هو مفكر مذهبي، أو مفكر إسلامي، لكننا نشدد أكثر على تقديمه مفكراً عالمياً.

وأنا لا أريد أن أقيم تقابلاً منطقياً بين الإسلام والعالمية، فالإسلام بطبيعته دين

(٢) ونعني بالمذهبية هنا: المذهبية الفقهية، لا المذهبية الفكرية. (كما فعل هو في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي).

عالمي ، بل إني أقصد وجهاً آخر للعالمية هو:

انطلاق هذا الفكر ليتعدى حتى الدين ، وهذا ما حققه الصدر في كتابه : «الأسس المنطقية للاستقراء» إذ يعالج فيه مشكلة المعرفة في ضوء الدليل الاستقرائي . . ومعلوم أن قضايا المعرفة هي من قبيل الفكر العالمي الراجح الذي يتعدى الحدود الجغرافية والزمانية والبيئية الإجتماعية .

دوافع البحث :

رغم وجود العديد من الدراسات حول السيد الصدر^(٣) ، لكن الدراسة المنهجية المتخصصة التي ترقى إلى مستوى فكر السيد الصدر، لا تزال غير متوفرة .
فإننا أن يكون هذا البحث ، محاولة بدئية للنظر إلى هذا المفكر من زاوية أخرى أكثر عمقاً وتخصصاً .

سير البحث :

لدى قراءتنا آثار السيد الصدر، أخذنا في فرز الشواهد وفق سمات جزئية ، تجمعت في نهاية القراءة مجموعة ضخمة تم تصنيفها وفق عناوين أكبر .
ثم انتقينا منها ما وافق النظرة العامة ، التي تفرضها طبيعة البحث ، لتتأخر هذه الشواهد ، وتكون كلاً متهاسكاً .

منهج البحث :

عما سبق وقلناه قبل قليل من أننا اتبعنا الجزئيات ثم بوبناها في فقرات تنصوي تحت عناوين أكبر .

نقول إن المنهج كان : استقرائياً - تركيبياً .

(٣) فذكر مثالين فقط هما : ١ - دراسة السيد حسن النوري في مجلة «الحوار السياسي» العدد المزدوج (٢٨) - (٢٩) . بعنوان : «مع الشهيد الصدر محققاً» ق ١ ص ٥٠ والعدد المزدوج (٣٠ - ٣١) بعد تحويل اسم المجلة ليصبح «الحوار الفكري والسياسي» ق ٢ ص ١١١ . ٢ - دراسة عبد الحسين البقال : «الشهيد الصدر الفيلسوف والفقيه» .

فهو استقرائي :

لأنه انطلق من الجزء إلى الكل ، أو من الوقائع المفردة المجزأة إلى ما ينتظم هذه الجزئيات من أوجه التشابه فيما بينها .

وهو تركيبى :

لأن كل سمة من السمات التي درسناها منهجياً ، حاولنا أن تكون عنصراً في كل مجموعي يعطي الفكرة العامة للمنهج من خلال «تركيب» هذه الأجزاء وفق روح البحث ، ومتطلبات سيرورته نحو هدفه .

هدف البحث وغايته :

أما هدف البحث فهو:

محاولة اكتشاف المعالم العامة «للمنهج الصدري» لتقديم أنموذج يفيد منه العاملون في شؤونات الفكر والدراسات الإنسانية التي عالجها السيد الصدر.

أقسامه :

جاء البحث في مقدمة ، وقسمين : وخاتمة .

القسم الأول :

تحدثنا فيه عن السمات الخاصة وهي :

١ - التكامل :

أ - العقلية الفلسفية .

ب - العقلية الاقتصادية .

ج - العقلية التاريخية .

د - العقلية الاجتماعية .

هـ - العقلية الفقهية .

و - العقلية الحقوقية .

ز - العقلية الأصولية .

ح - العقلية التفسيرية .

٢ - الأصالة :

- أ - من حيث طرحه مسائل جديدة لم تكن معروفة من قبل .
ب - من حيث معالجته موضوعاً معروفاً ، ولكن بمنظور جديد .

٣ - الخلق العلمي :

الترفق بالذين ينقدهم وعدم بخسهم حقوقهم ، رغم إجلاله إياهم من ناحية ،
وبيان المآخذ عليهم من ناحية أخرى .

٤ - ملكة النقد والتحقيق

والقسم الثاني :

كان عن السمات العامة وهي :

- الفصل الأول : الوضوح المنهجي :

- أ - تحديد المصطلحات .
ب - تحديد المشكلة المطروحة .
ج - بيان مراحل البحث وألوياته .
د - إيجاز الطريقة المتبناة في الدليل الاستقرائي .
هـ - بيان موضوع كتاب « فلسفتنا » .
و - منهج كتاب « اقتصادنا » .
ز - مهمة كتاب « الأسس » .

- الفصل الثاني : التبع المنهجي :

- أ - تلخيص المذهب .
ب - بيان الأساس في المذهب .
ج - بيان الدافع النفسي للمذهب .
د - ربط الأصول إلى الفروع .

- هـ- بيان الخطأ في أساس الفكرة «المذهب» .
- و - النقد في العمق - محاكمة المذهب على أصوله المنهجية .
- ز - ملاحظة الفكرة .
- ح - الاستنتاج التحليلي .
- ط - التسليم الجدلي .
- ي - بيان الثغرات .
- ك - إعادة طرح المسألة .

- الفصل الثالث : اليقظة المنهجية :

- أ- بيان التحفظات .
- ب - إزالة توهم الخطأ .
- ج- بيان قصدية اختيار الشاهد .
- د- الفرق بين منفعة العمل والمواد الطبيعية النادرة .

- الفصل الرابع : رسم المعالم المنهجية :

- أ- افتراض التجرد البدئي في البحث .
- ب - وجوب افتراض مصادرات وبدهيات .
- ح- تحديد نقطة البدء .
- د- تحديد لون التفكير .
- هـ- الانطلاق من نقطة متفق عليها ومتابعة الخلافات المذهبية بعدها .
- و - الدعوة إلى تفهم الموضوع كما يفهمه أصحابه .
- ز- بيان الضوابط .
- ح - بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث .
- ط - بيان خطر الذاتية من خلال عملية الاكتشاف الاقتصادي على أساس الاجتهاد .
- ي - طريقة دراسة المذهب .
- ك - توجيهات .

- الفصل الخامس : الموضوعية :

- أ - انصاف الخصم وإبراز مزاياه .
- ب - الأمانة العلمية .
- ج - التحرر المذهبي .
- د - النزاهة في البحث .

- الفصل السادس : التمييز المنهجي :

- أ - الفرز المنهجي للمشكلات .
- ب - الفرق بين المرحلي والمنهجي (الجوهري والعرضي) .
- ج - التفريق بين النظري والعملي .
- د - بيان المفاصل المنهجية .
- هـ - التفريق بين عمليتي الاكتشاف والتكوين للمذهب الاقتصادي وخصائص كل منهما .

و - الفرق بين نوعي القوانين العلمية للاقتصاد .

ز - اختلاف الإسلام والرأسمالية في مسألة الانتاج تقويماً ومنهجاً .

ح - التمييز بين موقفين في الاعتقاد :

١ - التفسيري .

٢ - التقويمي .

- الفصل السابع : الالتزام المنهجي : ونعني به :

١- الوحدة المنهجية :

أ - الدليل الاستقرائي نستخدمه في إثبات :

- الحقيقة العلمية التجريبية .

- الصانع تبارك وتعالى .

- نبوة الرسول الأعظم (ص) .

ب - الإسلام والرأسمالية والاشتراكية عالجوا موضوعات مشتركة فلم لا يكون الإسلام مذهباً اقتصادياً ، بينما تكون كل من الرأسمالية والاشتراكية مذهباً؟

٢ - تطبيق قواعد النقد ومراحله على المفهوم المقدم لحل المشكلة واختبار كفايته .

وتأتي الخاتمة بعد ذلك لتوصل البحث إلى نهايته .

وأخيراً :

لا يسعني إلا أن أشكر كثيراً الإخوة الذين ساهموا في أن يبرز هذا البحث إلى الوجود، من عرفت من أسائهم، ومن لم أعرف .

فقد كانوا كثيرين، يمدوهم جميعاً جهم لصاحب المنهج الذي كتبت حوله . بينما تقع مسؤولية الخطأ علي وحدي .

وأرجو أن يكون هذا العمل المتواضع بادئته خير لأعمال أخرى - من قبل المختصين - تتناول التراث الصدري من وجوهه كافة .

دمشق ٩ شوال ١٤٠٧ هـ .

٧ حزيران ١٩٨٧ م .

نزيه الحسن

تواريخ بارزة في حياة السيد الصدر (٤)

- ولد السيد محمد باقر بن السيد حيدر الصدر في الكاظمية - العراق ، ٢٥ ذي القعدة عام ١٣٥٣ هـ - ١٩٣٢ م .
- هاجر إلى النجف لطلب العلم عام ١٣٥٦ هـ .
- تتلمذ على :
- ١ - العلامة السيد محمد رضا آل ياسين (خاله) المتوفى ١٣٧٠ هـ .
 - ٢ - العلامة السيد أبي القاسم الخوئي (الذي لا زال يعيش في النجف حتى الآن) .
- أنهى تحصيلاته الأصولية عام ١٣٧٨ هـ .
- أتم تحصيلاته الفقهية عام ١٣٧٩ هـ .
- «مدة تحصيلاته العلمية من البداية إلى النهاية حوالي سبع عشرة سنة أو ثماني عشرة سنة»^(٥) كان يستثمر منها كل يوم ست عشرة ساعة للتحصيل العلمي .
- بدأ بتدريس الأصول عام ١٣٧٨ هـ وأنهى الدورة الأولى ١٣٩١ هـ .
- بدأ بتدريس الفقه عام ١٣٨١ هـ .
- التحق بجوار ربه في نهاية فترة اعتقاله الرابع^(٦) وتم دفنه في النجف ، ٢٣ جمادى ١٤٠٠ هـ - ٨ نيسان ١٩٨٠ .

(٤) هذه المعلومات تعتمد بشكل رئيسي على كتاب «مباحث الأصول» للسيد الحائري . في ترجمة السيد الصدر من ص ١٥ - ١٦٨ ج ١ ، ق ٢ .

(٥) ص ٤٤ المصدر المذكور .

(٦) أما الثلاثة الأولى فهي على التوالي (١٣٩٢ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٩) .

تأليفه :

أ- المطبوعة :

- ١- فذك في التاريخ طبع سنة ١٣٧٤هـ.
 - ٢- غاية الفكر في علم الأصول، طبع منها جزء واحد سنة ١٣٧٤هـ.
 - ٣- فلسفتنا. طبع سنة ١٣٧٩ / ١٩٦٠م.
 - ٤- اقتصادنا. طبع في مجلدين سنة ١٣٨١هـ.
 - ٥- المعالم الجديدة للأصول. طبعت لكلية أصول الدين سنة ١٣٨٥هـ.
 - ٦- الأسس المنطقية للاستقراء. طبع سنة ١٣٩١هـ.
 - ٧- البنك اللاربيوي في الإسلام، طبع قبل الأسس.
 - ٨- المدرسة الإسلامية. طبعت سنة ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.
 - ٩- بحوث في شرح العروة الوثقى، ألف منها أربعة أجزاء، وكان تاريخ الطبعة الأولى لأول جزء منها سنة ١٣٩١هـ.
 - ١٠- دروس في علم الأصول، في ثلاث حلقات، والحلقة الثالثة منها في مجلدين طبعت سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
 - ١١- بحث حول المهدي، وهو مقدمة لموسوعة عن المهدي كتبها السيد محمد الصدر طبعت سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
 - ١٢- بحث حول الولاية: وهو مقدمة لكتاب «تاريخ الشيعة الإمامية وأسلافهم» للدكتور عبد الله فياض طبعت سنة ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م.
 - ١٣- الإسلام يقود الحياة، ألف منه ستة حلقات. طبع سنة ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
 - ١٤- بحث في المرجعية الصالحة والمرجعية الموضوعية.
 - ١٥- الفتاوى الواضحة الطبعة الثانية مضافاً إليها:
- المقدمة: موجز في أصول الدين (المرسل، الرسول، الرسالة).

والخاتمة : نظرة عامة في العبادات .

طبعت عام ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م .

١٦ - المدرسة القرآنية . وقد طبع هذا الكتاب بعد تفرغ من أشرطة تسجيل قيدت بها أربع عشرة محاضرة ، الأخيرة منها وعظيمة ، بينما تدور الثلاث عشرة الأولى حول :

١ - التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي في القرآن الكريم .

٢ - السنن التاريخية في القرآن الكريم .

٣ - عناصر المجتمع في القرآن الكريم .

وهي تغطي المرحلة من :

يوم الثلاثاء ١٧ جمادى ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

يوم الأربعاء ٥ رجب ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .

طبعت ثانية عام ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

١٧ - أهل البيت ، تنوع أدوار ووحدة هدف ، وهو ثلاث عشرة محاضرة ألقيت في تفسير مواقف أئمة أهل البيت .

١٨ - مقالات متفرقة في افتتاحيات مجلة الأضواء . تحت عنوان «رسالتنا» وقد صدرت في كتيب مستقل يحمل الاسم نفسه .

ب - غير المطبوعة (المحفوظة) . طبع في سنة ١٤١٠هـ .

١٩ - تعليق على رسالة عملية للسيد محسن الحكيم المسماة بـ (منهاج الصالحين) .

٢٠ - تعليق على صلاة الجمعة من الشرائع .

٢١ - تعليق على رسالة عملية للسيد محمد رضا آل ياسين المسماة بـ (بلغه الراغبين) ، علق عليها وهو في السابعة عشر من عمره ، وفي هذا العمر كتب فذك .

٢٢- طبع ١٤٠٢ تعليق على (مناسك الحج) لأستاذه العلامة السيد الخوئي .

٢٣- موجز في أعمال الحج^(٧).

ج- المفقودة :

٢٤ - كتاب فلسفي معمق ومقارن بين آراء الفلاسفة القدامى والفلاسفة الجدد.

٢٥- بحث تحليل الذهن البشري . لكنه لم يتمه^(٨).

(٧) ذكرته بين الأعمال غير المطبوعة لأن السيد الخوئي لم يشر إلى طباعته .
(٨) وودت الإشارة إلى هذين الكتابين ص ٦٣ . مباحث الأصول .

السمات الخاصة

عندما نطلق هذا اللفظ فنحن لا نريد منه ما يتصف به السيد الصدر من صفات شخصية كأى فرد من الناس الذين لا يعدم المرء منهم ما يميزه من الآخرين، ولكننا نعني أن هذه الصفة لها صلوات حميمة بموضوع بحثنا بما هي ميزة فكرية ومع ذلك تبقى خاصة، أي أننا لا نطلب من غيره أن يكون على هذه الشاكلة وإن كان يستحسن في الباحث وجودها.

ونحن إذ ندرس المنهج لا نركز بحثنا على السمات الخاصة لهذا المفكر إلا بمقدار ما يسمح به بحثنا، وسوف نلم بها إلاماً سريعاً، فالتركيز على السمات العامة التي يستطيع البحث احتذاءها، هو الأهم من وجهة نظرنا.

ومن السمات - سواء منها العامة والخاصة - ما هي مركبة أو تكوينية، ومنها ما هي بسيطة تكون التركيبية مجموعة منها.

وعندما نتكلم عن السمات الخاصة نجدها كما يلي:

أولاً - التكامل:

وهي سمة تركيبية تتألف من السمات الفكرية البسيطة التالية:

أ - العقلية الفلسفية: تتجلى هذه العقلية بأوضح مظهر لها في كتابي الصدر: «فلسفتنا» و «الأسس المنطقية للاستقراء».

ففي الأول: يتبدى لنا الصدر وهو يؤرخ للفلسفة، وينقد تياراتها من خلال نظرتها إلى «مشكلة المعرفة» بدءاً من نظرية الاستدكار الأفلاطونية مروراً بالعقلين والتجريبيين، وانتهاءً بالماركسية.

أما في الثاني: فتظهر ملكته الفلسفية الإبداعية التي تنشئ الجديد، وتربط بين القديم والجديد في عالم المعرفة، لكنه ليس ربطاً ميكانيكياً، بل هو تركيب إبداعي جديد بكل ما تعنيه هذه العبارة.

وعلى الرغم من اختلاف الباحثين موضوعاً وطريقة. اختلافاً يوحى بتحول كبير في فكر صاحبهما، لكنهما يشهدان لكاتبهما بأنه فيلسوف أصيل؛ يؤرخ وينقد في الأول- كما قلنا- وفي الثاني ينشئ وينبئ، ويقدم الحل لمشكلة فلسفية دامت منذ عصر أرسطو، هي ما يطلق عليه منطقياً، «مشكلة الإستقراء». بل إنه ليسي مذهب في «الأسس»: «المذهب الذاتي للمعرفة» وهو قسم من المذهب العقلي، وهو في تعريفه هذا المذهب يقول:

«ونريد بالمذهب الذاتي للمعرفة: اتجاهاً جديداً في نظرية المعرفة، يختلف عن كل من الاتجاهين التقليديين اللذين يتمثلان في المذهب العقلي، والمذهب التجريبي»^(٩).

وبمناسبة الكلام على الاختلاف بين طريقتي الكتابين أود أن أسجل ملاحظة هامة: هي أن الناظر المدقق في «فلسفتنا» يرى جذوراً لما يمكن أن يمثله «الأسس» من نظرية جديدة في المعرفة.

ففي خلال استعراضه نظريات المعرفة يقول المصدر عن «نظرية الانتزاع»: «وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة. وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية وتصورات ثانوية.

فالتصورات الأولية: هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة. فنحن نتصور الحرارة لأننا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأننا أدركناه بالبصر، ونتصور الحلاوة لأننا أدركناها بالذوق ونتصور الرائحة لأننا أدركناها بالشم.

وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا فإن الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوّره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري.

وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولى للتصور وينشئ الذهن بناءً على هذه

(٩) ص ١٢٣ الأسس المنطقية للاستقراء.

القاعدة التصورات الثانوية، فيبدأ بذلك دور الابتكار والإنشاء، وهو الذي تصطلح عليه هذه النظرية بلفظ (الانتزاع) فيولد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس وإن كانت مستنبطة ومستخرجة من المعاني التي يقدمها الحس إلى الذهن والفكر.

وهذه النظرية تنسق مع البرهان والتجربة ويمكنها أن تفسر جميع (١٠) المفردات التصورية تفسيراً متأسكاً.

فعلى 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 أضواء المعاني المحسوسة، فنحن نحس مثلاً بغليان الماء حين تبلغ درجة حرارته مائة، وقد يتكرر إحساسنا بهاتين الظاهرتين - ظاهرتي الغليان والحرارة - آلاف المرات ولا نحس بعلى الحرارة للغليان مطلقاً، وإنما الذهن هو الذي يتزج مفهوم العلية من الظاهرتين اللتين يقدمها الحس إلى مجال التصور.

ولا نستطيع في مجالنا المحدود أن نعرض لكيفية الانتزاع الذهني وألوانه وأقسامه لأننا لا نتناول في دراستنا الخاطفة هذه إلا الإشارة إلى الخطوط العريضة (١١).

والفقرة الأخيرة تنم عن وجود تصور جديد لكيفية هذا الانتزاع، يمنع من عرضها محدودية المجال الذي كان يتكلم في سياقه المؤلف.

لكنه عرضه أوفى ما يكون العرض في «الأسس»، مقدماً بذلك نظرية جديدة في المعرفة تعتمد آخر الأبحاث المنطقية المعاصرة القائمة على الأسس التي أشادها أعلام المنطق الرياضي مثل بيرنولي ورسيل، بل وتستدرك على هذه العقول الجبارة ما فاتها أثناء بحثها الرائع في مشكلة المعرفة الإنسانية (١٢).

وهناك شاهد آخر يدعم ما نذهب إليه من العلاقة الوثيقة بين كتابي «اقتصادنا» و «الأسس».

(١٠) الصواب: «المفردات التصورية جميعها».

(١١) ص ٦١-٦٢ فلسفتنا.

(١٢) أحيل القارئ إلى مناقشة الصدر لرايخباخ ورسيل ص ٤٦٣-٤٦٦ الأسس.

ففي أثناء مناقشة الاتجاه التجريبي لتفسير الدليل الاستقرائي وتلخيصه في ثلاث نقاط يقول «فيلسوفنا» في النقطة الثالثة :

«إننا إذ نؤمن بأن الدليل الاستقرائي كفيلاً بإثبات السببية بدون حاجة إلى مصادرات قبلية، نريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبر عن علاقة ضرورة بين السبب والمسبب، وأما إذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي وافترضنا أنه لا طريق إلى إثباتها لا قبل الاستقراء ولا بالاستقراء نفسه، فليس بالإمكان أن تثبت بالدليل الاستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي، ولا أي تعميم من التعميمات التي يثبتها الاستقراء عادة، فالشرط الأساسي لإنتاج الدليل الاستقرائي في رأينا، أن يكون قادراً على إثبات السببية بالمفهوم العقلي، وما لم تثبت السببية العقلية يعجز الدليل الاستقرائي عن إثبات أي تعميم، بل وحتى عن ترجيحه بأي درجة من درجات الترجيح»^(١٣).

وهو يقول في «فلسفتنا» مستتجاً:

«إن العلم بوجود واقع موضوعي لهذا الحس أو ذاك، إنما يكتسب على ضوء مبدأ العلية»^(١٤).

ب- العقلية الاقتصادية :

لا يمكن القول عن السيد الصدر إنه باحث اقتصادي بشكل عام، بل إنه ليتعدى ذلك إلى التبحر في دقائق هذا العلم.

فهو لدى تسجيله ملاحظاته العامة عن البنك اللاربيوي يقول كأي باحث متخصص :

«والبنك اللاربيوي بحكم تحمله تبعات الخسارة وضمانه قيمة الودائع كاملة للمودعين يجب أن يدخل في حسابه الاحتمالات الناجمة عن ذلك ويحصن موقفه عن طريق زيادة رأس المال، ولكن زيادة رأس المال لها حد يفرضه غرض الربح الذي

(١٣) ص ٧٤-١٧٥ الأسس.

(١٤) ص ٢١٣ فلسفتنا. وللتوسع نحيل إلى فصل مبدأ العلية ص ٢٦١ - ٢٨٤ فلسفتنا. وكذلك فصل «السببية العقلية والتجريبية» ص ٢٣٠ - ٢٣٢ الأسس.

يتوخاه البنك في أعماله ، لأن رأس المال قد يزيد إلى درجة يصبح من مصلحة البنك الربحية أن يستبدل عمله المصرفي بعمل آخر يستثمر به رأس ماله مباشرة ويحصل على كل (١٥) أرباحه (١٦).

هذه إلى غيرها من الملاحظات الكثيرة التي يفيض بها بحثه في البنك اللاربوي .
والتنظير له ، ما يجعله حقاً في عداد أرفع المتخصصين في الشؤون الاقتصادية فضلاً عن أن البحث في فكرته ، يجعله إبداعاً جديداً في عالم البنوك المعروفة القائمة في العالم كله في النظام الربوي .

كما تتجلى عقلية «مفكرنا» الاقتصادية في المحاولة التي يحاول فيها اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي في الجزء الثاني من كتابه «اقتصادنا» (١٧) ، وبيان الفرق بين المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد (١٨) ، مما رتب على الخلط بينهما كثيراً من المشكلات النظرية بين البعثة الاقتصادية لا سيما الرأسماليين منهم (١٩).

جـ- العقلية التاريخية :

ونود أن نشير أن للعقلية التاريخية عندنا معنيين :

الأول : قراءة التاريخ واتخاذ سنداً في تحليل الأمور المتشابهة .

فهو يقول داعماً فكرته عن أن للإنسان أصالته وإبداعه بشأن تحديد النظام الاجتماعي الأصح ، وليس من خلق القوى المنتجة ، حينها يناقش الماركسية التي تذهب إلى الرأي الأخير:

(١٥) كذا في الأصل والصواب : «ويحصل على أرباحه كلها» .

(١٦) ص ٧٦-٧٧ البنك اللاربوي في الإسلام .

(١٧) عملية الاكتشاف هذه تبدأ من ص ٣٧٥-٤٢٩ من الكتاب المذكور وحسبنا أن نشير هنا إلى أن كتاب اقتصادنا هو أضخم كتبه حجماً على الإطلاق إضافة إلى ناحيته النوعية .

(١٨) يراجع ذلك في فقرة تجديد المصطلح - سمة الوضوح المنهجي ص من هذا البحث .

(١٩) للاستزادة أحيل إلى ص ٢٥٨-٢٥٧ الرأسمالية المذهبية ليست نتاجاً للقوانين العلمية و «القوانين

العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي ص ٢٦٣-٢٦٩ اقتصادنا .

«أفلم يكن أفلاطون يؤمن بالشيوعية ويتصور مدينته الفاضلة على أساس شيوعي؟ فهل كان إدراكه هذا من معطيات الوسائل الحديثة في الإنتاج التي لم يكن الإغريق يملكون منها شيئاً؟!

ماذا أقول؟! بل إن الأفكار الاشتراكية بلغت قبل ألفين من السنين من النضج والعمق في ذهنية بعض كبار المفكرين السياسيين درجة أتاحت لها مجالاً للتطبيق كما يطبقها الإنسان السوفياتي اليوم، مع بعض الفروق.

فهذا (وو-دي) أعظم الأباطرة الذين حكموا الصين من أسرة هان، كان يؤمن في ضوء خبرته وتجاربه، بالاشتراكية، باعتبارها النظام الأصح.

فقام بتطبيقها عام (١٤٠ - ١٨٧ ق.م) فجعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأمة، وأسم صناعات استخراج الملح والحديد وعصر الخمر. وأراد أن يقضي على سلطان الوسطاء والمضاربين في جهاز التجارة: فأنشأ نظاماً خاصاً للتقل والتبادل تشرف عليه الدولة، وسعى بذلك للسيطرة على التجارة حتى يستطيع منع تقلب الأسعار الفجائي. فكان عمال الدولة هم الذين يتولون شؤون نقل البضائع وتوصيلها إلى أصحابها في جميع^(٢٠) أنحاء البلاد وكانت الدولة نفسها تخزن ما زاد من السلع على حاجات الأهلين، وتبيعها إذا أخذت أثمنها في الارتفاع فوق ما يجب، كما تشتريها إذا انخفضت الأسعار. وشرع يقيم المنشآت العامة العظيمة، ليوجد بذلك عملاً للملايين الناس الذين عجزت الصناعات الخاصة عن استيعابهم.

وكذلك اعتلى العرش في بداية التاريخ المسيحي (وانج مانج) فتحمس بإيمان لفكرة إلغاء الرق، وانتزع الأرض من الطبقة الاقطاعية، وأمم الأرض الزراعية وقسمها قسماً متساوية ووزعها على الزراع، وحرّم بيع الأراضي وشراءها ليمنع بذلك من عودة الأملاك الواسعة إلى ما كانت عليه من قبل وأمم المناجم وبعض الصناعات الكبرى.

فهل يمكن أن يكون (وو-دي) أو (وانج مانج) قد استوحيا ادراكهما الاجتماعي ونهجها السياسي هذا من قوى البخار، أو من قوى الكهرباء أو الذرة، التي تعتبرها الماركسية أساساً للتفكير الاشتراكي؟^(٢١).

(٢٠) الصواب: . . . في أنحاء البلاد جميعها.

(٢١) ص ١٩ - ٢١ المدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية.

أما المعنى الثاني: فهو فلسفة التاريخ بالنظر إلى قوانينه العامة وصياغة كيفية عملها.

ففي أثناء البحث عن الأشكال التي تتخذها سنن التاريخ في القرآن الكريم نقرأ للصدر:

«هناك ثلاثة أشكال تتخذها السنة التاريخية في القرآن الكريم لا بد من استعراضها ومقارنتها والتدقيق في أوجه الفرق بينها.

الشكل الأول للسنة التاريخية هو شكل القضية الشرطية» (٢٢).

ويتابع شارحاً لنا هذا الشكل:

«في هذا الشكل تتمثل السنة التاريخية في قضية شرطية تربط بين حادثين أو مجموعتين من الحوادث على الساحة التاريخية، وتؤكد العلاقة الموضوعية بين الشرط والجزاء، وأنه متى ما تحقق الشرط تحقق الجزاء.

وهذه صياغة نجدتها في كثير من القوانين والسنن الطبيعية والكونية في مختلف الساحات الأخرى» (٢٣).

«الشكل الثاني الذي تتخذه السنة التاريخية شكل القضية الفعلية الناجزة الوجودية المحققة.

وهذا الشكل أيضاً نجد له أمثلة وشواهد في القوانين الطبيعية والكونية» (٢٤).

وبعد أن يرد على الوهم الذي أوحاه هذا الشكل من السنن التاريخية في الفكر الأوروبي بالتعارض بين سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان، أو ما يمكن أن نطلق عليه «حتمية القوانين التاريخية بما هي قوانين عامة» و «إرادة الإنسان في صنع التاريخ».

(٢٢) ص ١٠١-١٠٢ المدرسة القرآنية - السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٢٣) ص ١٠١-١٠٢ المدرسة القرآنية السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٢٤) ص ١٠٦-١٠٧ المصدر نفسه. ونود الإشارة إلى أن توكيد الصدر على أن هذه «القضية الشرطية» بين الشرط والجزاء وتحققها موضوعياً، والقضية الوجودية لبيان أن السنة التاريخية قانون عام كأي قانون طبيعي. قد أفردنا لهذا الجانب فصلاً مستقلاً أسميناه الالتزام المنهجي «راجع ص ٣١١ - الوحدة المنهجية.

وكذلك الرد على التوفيق بين هاتين الفكرتين (حتمية قوانين التاريخ، وإرادة الإنسان) القائل: إن اختيار الإنسان نفسه خاضع لسنن التاريخ، ويتبين مكنم الخطأ في الاتجاهين وهو: تصور أن الشكل الثاني هو الذي يستوعب الساحة التاريخية كلها بحيث لا يلتفت إلى الشكل الأول، وأخذه مترابطاً مع الشكل الثاني.

أقول بعد أن يردّ على هذه الاتجاهات نجربنا عن الشكل الثالث:

«الشكل الثالث للسنة التاريخية وهو شكل اهتم به القرآن الكريم، هو: السنة التاريخية المصاغة* على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ لا على صورة قانون صارم حدي، وفرق بين الاتجاه والقانون» (٢٥).

فالقانون العلمي لا يمكن تحديه، بينما الاتجاه يمكن تحديه:

«والقانون صارم، والصرامة تأبى التحدي» (٢٦).

«بل هناك اتجاهات موضوعية في حركة التاريخ وفي مسار الإنسان إلا أن هذه الاتجاهات لها شيء من المرونة بحيث أنها تقبل التحدي ولو على شوط قصير» (٢٧).

ثم هو يبين لنا دلالة هذه الاتجاهات:

«هذا لا يعني أنها ليست اتجاهات تمثل واقعاً موضوعياً في حركة التاريخ، هي اتجاهات ولكنها مرنة التحدي، حينما يتحدى هذا المتحدي تحطمه بسنن التاريخ نفسها» (٢٨).

هذا إلى جانب ما تمدنا به فقرة «الملاحقة التاريخية» في سمة «التبع المنهجي» (٢٩) عن العقلية التاريخية لدى الصدر.

(*) الصواب: المصوغة.

(٢٥) ص ١١١ المدرسة القرآنية. السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(٢٦) ص ١١٢ المصدر نفسه.

(٢٧) الصفحة نفسها والمصدر نفسه.

(٢٨) الصفحة نفسها والمصدر نفسه.

(٢٩) ص من هذا البحث.

د- العقلية الاجتماعية :

ونرى هذا الجانب من تفكير السيد الصدر عندما يتحدث عن إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الاجتماعية وموقعه منها، فيقول :

«والواقع أن إحساس الإنسان المعاصر بالمشكلة الاجتماعية أشد من إحساسه بها في أي وقت مضى من أدوار التاريخ القديم . فهو الآن أكثر وعياً لموقفه من المشكلة وأقوى تحسناً بتعقيداتها، لأن الإنسان الحديث أصبح يعي أن المشكلة من صنعه .

وأن النظام الاجتماعي لا يفرض عليه من أعلى بالشكل الذي تفرضه عليه القوانين الطبيعية التي تتحكم في علاقات الإنسان بالطبيعة»^(٣٠).

وهو إذ يصف إحساس إنسان العصر وموقفه من المشكلة الاجتماعية يلخص لنا الفرق بين التجربة الاجتماعية وبين التجربة الطبيعية فيما يلي :

«أولاً: أن التجربة الطبيعية يمكن أن يباشرها ويأمرها فرد واحد فيستوعبها بالملاحظة والنظرة، ويدرس بصورة مباشرة كل ما ينكشف خلالها من حقائق وأخطاء، فينتهي من ذلك إلى فكرة معينة تركز على تلك التجربة .

وأما التجربة الاجتماعية فهي عبارة عن تجسيد النظام المجرب في مجتمع وتطبيقه عليه، فتجربة النظام الاقطاعي أو الرأسمالي مثلاً تعني : ممارسة المجتمع لهذا النظام فترة من تاريخه، وهي لأجل ذلك، لا يمكن أن يقوم بها فرد واحد، وإنما يقوم بالتجربة الاجتماعية المجتمع كله، وتستوعب مرحلة تاريخية أوسع كثيراً من هذا الفرد أو ذلك»^(٣١).

«ثانياً: إن التفكير الذي تبلوره التجربة الطبيعية، أكثر موضوعية ونزاهة من التفكير الذي يستمدده الإنسان من التجربة الاجتماعية. وهذه النقطة من أهم النقاط الجوهرية التي تمنع التجربة الاجتماعية من الارتفاع إلى مستوى التجربة الطبيعية والعلمية . . .»^(٣٢).

(٣٠) ص ١٣ المدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية .

(٣١) ص ٢٥ المصدر نفسه .

(٣٢) ص ٢٦ المصدر نفسه .

والنقطة الثالثة التي يلفت باحثنا نظرنا إليها بعد أن يقدم لنا مجموعة تساؤلات عن ضمانة الاهتمام بتطبيق النظام الأصلح للبشرية كلاً - على فرض وجود التحرر الفكري والتفكير الموضوعي جدلاً -، هي أن:

«نشعر بحاجة لا إلى اكتشاف النظام الأصلح لمجموع الإنسانية فحسب، بل إلى دافع يجعلنا نعني بمصالح الإنسانية ككل^(٣٣)، ونسعى إلى تحقيقها وإن اختلفت مع مصالح الجزء الذي نمثله من ذلك الكل»^(٣٤).

«رابعاً: إن النظام الذي ينشؤه* الإنسان الاجتماعي، ويؤمن بصلاحه وكفاءته، لا يمكن أن يكون جديراً بتربية هذا الإنسان، وتصعيده في المجال الإنساني إلى آفاق أرحب... لأن النظام الذي يصنعه الإنسان الاجتماعي يعكس دائماً واقع الإنسان الذي صنعه، ودرجته الروحية والنفسية»^(٣٥).

وهو حين يشرح هذه النقاط ويفصلها، ويغنيها بالأمثلة، فهو يصدر عن أهمية هذه المشكلة الاجتماعية والتي يراها «مشكلة الإنسانية اليوم»: «إن مشكلة العالم التي تملأ فكر الإنسانية اليوم وتمس واقعها بالصميم، هي مشكلة النظام الاجتماعي التي تتلخص في إعطاء إجابة عن السؤال التالي:

ما هو النظام الذي يصلح للإنسانية وتسعد به في حياتها الاجتماعية؟»^(٣٦).

أما وقد تبينا اهتمام مفكرنا بمشكلة المجتمع وخطورتها، فما هو تصوره للمجتمع، وما هي عناصره، ومن أي مصدر تستمد؟

ونجد الجواب في تحليله للآية القرآنية التالية؟

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا

(٣٣) كذا في الأصل، والصواب: كلاً.

* الصواب: ينشئه.

(٣٤) ص ٢٨ - ٢٩ المصدر نفسه.

(٣٥) ص ٢٩ المصدر نفسه.

(٣٦) ص ١١ للمدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية، وص ١١ فلسفتنا. ونجد العبارة نفسها بالحرف، وذلك أن هذا الفصل في المدرسة الإسلامية مأخوذ من التمهيد الموجود في «فلسفتنا» مع بعض التعديل، كما يقول المؤلف في مقدمته للمدرسة الإسلامية ص ٧-٨.

ويسفك الدماء ونحن نسيح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴿٣٧﴾.

يقول السيد الصدر في المدرسة القرآنية:

«هناك ثلاثة عناصر يمكن استخلاصها من العبارة القرآنية:

أولاً: الإنسان.

ثانياً: الأرض أو الطبيعة على وجه عام ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ فهناك أرض أو طبيعة على وجه عام، وهناك الإنسان الذي يجعله الله سبحانه وتعالى على الأرض.

ثالثاً: العلاقة المعنوية التي تربط الإنسان بالأرض وبالطبيعة، وتربط من ناحية أخرى الإنسان بأخيه الإنسان، هذه العلاقة المعنوية التي سماها القرآن الكريم بالاستخلاف، هذه هي عناصر المجتمع: الإنسان والطبيعة والعلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة من ناحية، وتربط الإنسان بأخيه الإنسان من ناحية أخرى، وهي العلاقة التي سميت قرآنيًا بالاستخلاف ﴿٣٨﴾.

ثم يتابع:

«وهذه العلاقة التي هي العنصر الثالث، العنصر المرن والمتحرك في تركيب المجتمع، لها صيغتان أساسيتان:

إحدهما: صيغة رباعية وقد أطلق عليها اسم «الصيغة الرباعية» والأخرى: صيغة ثلاثية.

الصيغة الرباعية: هي الصيغة التي تربط بموجها الطبيعة والإنسان مع الإنسان، هذه أطراف ثلاثة. فالعلاقة إذا اتخذت صيغة تربط بموجها بين هذه الأطراف الثلاثة، وهي الطبيعة والإنسان مع أخيه الإنسان، ولكن مع افتراض طرف رابع أيضاً في هذه العلاقة فأسمي هذه الصيغة بالصيغة الرباعية.

الصيغة الرباعية تربط بين هذه الأطراف الثلاثة ولكنها تفترض طرفاً رابعاً للعلاقة الاجتماعية.

(٣٧) سورة البقرة آية (٣٠).

(٣٨) ص ١٢٦ المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن الكريم.

وهذا الطرف الرابع ليس داخلياً في إطار المجتمع ، خارج عن إطار المجتمع ، ولكن الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية تعتبر هذا الطرف الرابع مقوماً من المقومات الأساسية للعلاقة الاجتماعية ، على الرغم من أنه خارج إطار المجتمع وهذه الصيغة الرباعية للعلاقة الاجتماعية ذات الأبعاد الأربعة . هي التي طرحها القرآن الكريم تحت اسم الاستخلاف» (٣٩).

هـ-العقبة الفقهية :

وفي هذه الفقرة نطوف بالشواهد التالية التي نحسب أنها تفي بالغرض ، فنقرأ في «البنك اللاربوي في الإسلام عن «عمليات التحويل الداخلي» التي يقوم بها هذا البنك» .

«إذا اتفق أن شخصاً في بلد أصبح مديناً لشخص في بلد آخر فيمكنه بدلاً عن إرسال شيك إليه بالبريد مثلاً أن يستعمل طريقة الحوالة المصرفية وهي عبارة عن أمر كتابي يصدره العميل المدين إلى البنك لدفع مبلغ من النقود إلى شخص آخر في جهة أخرى ، فيتولى البنك الأمور الاتصال بفرعه أو مراسله في الجهة المحددة لتنفيذ أمر عميله ، ويتصل البنك أو الفرع المحوّل إليه حيثئذ بالمستفيد طالباً منه الحضور إلى البنك لتسلم قيمة الحوالة أو يقوم البنك بنفسه بتقييد المبلغ في الحساب الجاري للمستفيد إذا كان هذا الحساب موجوداً وإرسال إشعار بذلك إلى المستفيد» (٤٠).

فما هو التكييف الفقهي لهذا التحويل ؟

يحيينا الصدر بأن هذا التكييف يكون على وجوه أربعة :

«فأولاً: يمكن أن نفسر العملية بأنها محاولة من العميل المحوّل لاستيفاء دينه الذي في ذمة البنك .

(٣٩) ص ١٢٧ - ١٢٨ المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن الكريم . وهذا الشاهد مليء بالعبارات المكررة ، وذلك طبعي فكتاب «المدرسة القرآنية» هو مجموعة دروس ألقاها السيد الصدر شفويّاً وأخذت من التسجيلات الصوتية دون زيادة أو نقيصة كما يقول ناشرها في كلمته ، ولعل قارئاً يتساءل لم لم ألخص الشاهد مثلاً وأشير إليه ، لكنني أحببت أن أنقله لأكشف عن جانب آخر من شخصية السيد الصدر وهو أنه محاضر يتقني الأسلوب المناسب في الكتابة وفي التدريس على السواء .

(٤٠) ص ١١٢ - ١١٣ . البنك اللاربوي في الإسلام .

فبدلاً من* أن يطالبه بدفع قيمة الدين إليه فوراً، يطلب منه تسديد الدين عن طريق دفع قيمته إلى المحوّل إليه الدائن للمحوّل لكي تبرأ بهذا الدفع ذمة البنك تجاه المحوّل وذمة المحوّل إليه .

وثانياً: يمكن أن نفسر العملية بأنها محاولة من البنك المأمور بالتحويل لتسديد الدين الثابت للمحوّل إليه على المحوّل وذلك عن طريق الاتصال بفرعه أو مراسله وأمره بدفع قيمة ذلك الدين .

ونظراً إلى أن ذلك وقع بطلب من الأمر بالتحويل المدين فيصبح هذا الأمر ضامناً للبنك قيمة الدين الذي سدّده عنه ، وتحصل المقاصة بين دائيّة البنك الأمر بالتحويل ودائيّة الأمر للبنك المتمثلة في رصيده الدائن .

وثالثاً: يمكن أن نفسر لعملية بأنها حوالة بالمعنى الفقهي^(٤١).

فالأمر بالتحويل مدين والمستفيد من الحوالة دائن فذاك يحيل هذا على البنك المأمور بالتحويل فيصبح البنك بموجب هذه الحوالة مديناً للمستفيد ، وهو بدوره قد يحيل البنك المستفيد على بنك آخر مراسل له في البلد الذي يقيم فيه المستفيد فتم بذلك حوالة ثانية يصبح البنك المراسل مديناً للمستفيد . وقد يكون للبنك الأول فرع يمثل في بلد إقامة المستفيد فيتصل به ويأمره بالدفع ولا يكون هذا حوالة ثانية لأن الفرع ممثل للبنك المدين ، وليس له ذمة أخرى ليحال عليها الدين من جديد .

ورابعاً: يمكن أن نفسر العملية بأنها حوالة بالمعنى الفقهي ، ولكن المحوّل ليس هو الأمر بالتحويل كما فرضنا في التفسير السابق ، بل البنك المأمور بالتحويل نفسه بوصفه مديناً للأمر بما له من رصيد دائن في ذلك البنك ، فيحيله مراسله في بلد إقامة المستفيد فيصبح البنك المراسل هو المدين للأمر بالتحويل فيقوم الأمر بالتحويل بدوره بإحالة دائته المقيم في بلد البنك المراسل على ذلك البنك الذي يتعامل معه بتبليغه ذلك .

* الصواب: فبدلاً من .

(٤١) راجع للمحق (٦) للتوسع من الناحية الفقهية في تبرير أخذ العمولة على تحصيل الشيك في هذه الحالة . الحاشية للصدر، والملحق المشار إليه ص ٢١٥ البنك . وأود أن أنوه بأن الملاحق الإثني عشر التي ينتهي بها كتاب البنك اللاربوي من ص ١٦٤... ٢٤٨ كلها تصلح أن تكون شواهد لهذه العقليّة الفقهية .

والأكثر انسجاماً مع واقع العملية كما تجري فعلاً هو التفسير الثالث دون التفاسير الثلاثة الأخرى، لأن التفسيرين الأولين لا يجعلان المستفيد من الأمر بالتحويل دائناً بالفعل للبنك المراسل، وإنما مَحْوَّلٌ في أخذ قيمة دينه منه فلا يتاح له أن يأمره بترحيل القيمة إلى حسابه دون قبض، خلافاً للتفسير الثالث الذي تتم فيه دائنية المستفيد بمجرد قبوله للتحويل. كما أن التفسير الرابع لا ينطبق على حالة ما إذا كان المراسل للبنك المأمور بالتحويل فرعاً له إذ في هذه الحالة لا معنى لأن يحول البنك المأمور دائته عليه وعلى أي حال فالعملية صحيحة وجائزة شرعاً» (٤٢)

ونجد هذه العقلية في شاهد آخر نأخذه من كتاب «اقتصادنا» لدى بحث مسألة المناجم التي تحويها الأرض:

«كنا نريد بالمعادن حتى الآن، المناجم التي توجد في أرض حرة لا يختص بها أحد من الأفراد. وقد أسفر البحث عن النتيجة التي استخلصناها قبل لحظة. ويجب أن نلاحظ الآن أن هذه النتيجة، هل تستوعب المناجم التي توجد في أرض يختص بها فرد معين، أو أن هذه المناجم تصبح ملكاً لذلك الفرد باعتبار وجودها في أرضه؟

والحقيقة: أننا لا نجد مانعاً من تطبيق النتيجة التي أسفر عنها البحث على هذه المناجم — ما لم يوجد إجماع تعبدى — لأن وجودها في أرض فرد معين، ليس سبباً كافياً من الناحية الفقهية لتملك الفرد لها، لأننا عرفنا في بحث سابق: أن اختصاص الفرد بالأرض لا ينشأ إلا من أحد سببين: وهما الإحياء، ودخول الأرض في دار الإسلام بإسلام أهلها عليها طوعاً.

فالإحياء ينتج حقاً للمحيي في الأرض التي أحيها، وإسلام الشخص على أرضه طوعاً يجعل الأرض ملكاً له. وكل من هذين السببين لا يمتد أثره إلى المناجم الموجودة في أعماق الأرض، وإنما يقتصر أثره على الأرض نفسها، وفقاً للدليل الشرعي الوارد بشأن كل منهما» (٤٣).

(٤٢) ص ١١٣-١١٥ البنك اللاروي في الإسلام.

(٤٣) ص ٥٠٧ اقتصادنا.

وإذن فترجيح الصدر لكون المناجم ملكية عامة : أخذ بالرأي الثاني فيها(٤٤).

ولعل أضخم شاهد على العقلية الفقهية لدى السيد الصدر هو كتابه المسمى «الفتاوى الواضحة» ، الذي يقول عنه :

«والفتاوى الواضحة هي تعبير اجتهادي عن أحكام الشريعة الإسلامية التي جاء بها خاتم النبيين صلوات الله عليه وعلى الهداة الميامين من آل الطاهرين»(٤٥).

و- العقلية الحقوقية :

وإذا ما انتقلنا إلى ميدان الحقوق نجد السيد الصدر يدلي بدلائله فيه أيضاً ، ففي سياق حديثه عن ملكية المناجم ؛ أتبع الأرض التي وجدت فيها هذه المناجم أم لا ، يكتب :

«وأما الدليل الشرعي على ملكية الفرد للأرض التي أسلم عليها أهلها طوعاً ، فهو أن الإسلام يحقن الدم والمال ، فمن أسلم حقن دمه ، وسلمت أمواله التي كان يملكها قبل الإسلام . وهذا المبدأ ينطبق على الأرض نفسها ولا ينطبق على المناجم التي تضمها ، لأن الشخص الذي أسلم لم يكن قبل إسلامه يملك تلك المناجم فتحفظ له .

وبكلمة أخرى : إن مبدأ حقن الدم والمال بالإسلام ، لا يشرع ملكية جديدة ، وإنما يحفظ للشخص بسبب دخوله في الإسلام ما كان يملكه من أموال قبل ذلك .

وليست المناجم من تلك الأموال ليملكها بالإسلام ، وإنما يحفظ له إسلامه أرضه التي كانت له سابقاً ، فيظل مالها بعد الإسلام ، ولا تنتزع منه»(٤٦).

وبهذه العقلية الحقوقية يقرر السيد الصدر أن مبدأ حقن المال والدم بالإسلام ، لا يشرع ملكية جديدة لم تكن موجودة قبل الإسلام وبناء على ذلك ، إن المناجم ما كانت

(٤٤) هناك رأيان حول ملكية المناجم : أولهما يقول بتملك الفرد لها «وذلك مع تحفظات أحيط بها هذا الرأي» .
والآخر يرى أن تكون ملكية عامة .

والإستزادة حول هذا الموضوع أحيل القارئ إلى ص ٥٠٢-٥٠٦ اقتصادنا .

(٤٥) ص ٩٠ موجز في أصول الدين .

(٤٦) ص ٥٠٧-٥٠٨ اقتصادنا .

مملوكة لصاحب الأرض قبل إسلامه لتخلص له بعد .

كما نلمح هذا النفس الحقوقي في بيان أن ما زاد على حاجة العامل دون الأرض والاستفادة من عين الماء ، لا ينشأ من اختلاف الحقوق ، بل من طبيعة الأشياء الزائدة :
«والسماح للغير بالاستفادة من عين الماء ، فيما زاد على حاجة العامل دون الأرض لا ينشأ من اختلاف الحقوق ، بل ينبع من طبيعة تلك الأشياء. فإن الفرصة التي يملكها الفرد نتيجة لحفره العين واكتشافه الماء ، لا تضيع عليه بمشاركة شخص آخر في الانتفاع بالماء ، ما دامت العين غزيرة تفيض عن حاجته فالعين الثرية بالماء لا تضيق عادة عن تزويد فردين بالماء وإشباع حاجتهما .

وهذا يظل العامل محتفظاً بالفرصة التي خلقها دون أن يؤدي انتفاع الآخر بالعين في شربة وشرب ماشيته إلى فوات تلك الفرصة منه» (٤٧).

والواقع أن الشاهدين يعرضان لنا لمحتين حقوقيتين جميلتين أثناء الحديث على مسألة فقهية ، ونحن حين نتكلم هنا عن الناحية الحقوقية نقصد بذلك المعنى الفني الخاص للحقوق ، لا المعنى العام ، فالفقه الإسلامي بمختلف مذاهبه إن هو إلا النظرية العامة للحقوق ، وفق اجتهادات الفقهاء وتنظيرهم مدى العلاقات الاجتماعية بين الفرد المسلم وغيره من الأفراد الذين يحويهم هذا المجتمع أو ذاك .

وهذا الترابط بين الفقه الإسلامي والحقوق بمعناها الفني نلاحظه في كبار أساتذة القانون الذين يدرسون في كليات الحقوق في الأقطار الإسلامية (٤٨).

ز- العقلية الأصولية :

والأصول قسمان :

أصول الفقه ، وأصول الدين .

(٤٧) ص ٥٤٤ اقتصادنا .

(٤٨) أذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر: العلامة الدكتور عبد الرزاق السنهوري . الأستاذ الدكتور مصطفى الرزقا . الأستاذ الدكتور فتحي الدريني .

وما نعيه هنا كلا القسمين معاً .

ونجد دليل القسم الأول (أصول الفقه) في مجرى الحديث على الشروة ومفهومها في الإسلام :

١١ - مفهوم الإسلام عن الشروة :

ففيما يتصل بالنظر إلى الشروة كهدف أصيل^(٤٩) يمكننا أن نحدد نظرة الإسلام إلى الشروة في ضوء النصوص التي عاجلت هذه الناحية وحاولت أن تشرح المفهوم الإسلامي للشروة .

وهذه النصوص يمكن تصنيفها إلى فئتين . وقد يجد الدارس لأول * وهلة تناقضاً بينهما في معطياتها الفكرية عن الشروة وأهدافها ودورها ، ولكن عملية التركيب تحل التناقض ، وتبلور المفهوم الكامل للإسلام عن تنمية الشروة بكلا حديه .

ففي إحدى الفئتين تندرج النصوص التالية :

- (أ) قال رسول الله (ص) ، نعم العون على تقوى الله الغنى .
(ب) وعن الإمام الصادق (ع) : إن نعم العون على الآخرة الدنيا .
(ج) وعن الإمام الباقر (ع) : إن نعم العون الدنيا على طلب الآخرة .
(د) وعن الرسول (ص) : اللهم بارك لنا في الخبز ، ولا تفرق بيننا وبينه ، ولولا الخبز ما صلينا ، ولا صمنا ولا أدينا فرائض ربنا .
(هـ) وعن الصادق (ع) : لا خير فيمن لا يجب جمع المال من حلال ، يكفُّ به وجهه ، ويقضي به دينه ، ويصل به رحمه .
(و) وقال رجل للصادق (ع) والله إنا لنطلب الدنيا ونحب أن نؤتاها فقال له : تحب أن تصنع بها ماذا؟ قال : أعود بها على نفسي وعبالي وأصل بها رحمي وأتصدق بها وأحج وأعتمر . فقال له الإمام : ليس هذا طلب الدنيا ، هذا طلب الآخرة .
(ز) وفي الحديث : ليس منا من ترك دنياه لآخرته أو آخرته لدنياه .

(٤٩) الصواب : هدفاً أصيلاً .

* الصواب : أول وهلة .

- وتتضمن الفقرة الثانية النصوص الآتية:
- أ- عن الرسول (ص): من أحب دنياه أضر بآخرته .
- ب- وعن الصادق (ع): رأس كل خطيئة حب الدنيا .
- ج- وعن الصادق أيضاً: أبعد ما يكون العبد من الله إذا لم يمه إلا بطنه وفرجه .
- د- وعن أمير المؤمنين علي (ع): إن من أعون الأخلاق على الدين الزهد في الدنيا .

ومن اليسير لكل أحد أن يلاحظ التفاوت بين الفئتين ، فالدنيا والثروة والغنى نعم العون على الآخرة في الفئة الأولى ، بينما هي رأس كل خطيئة في الفئة الثانية .

ولكن هذا التناقض يمكن حله بعملية التركيب ، فالثروة وتنميتها نعم العون على الآخرة وهي رأس كل خطيئة لأنها ذات حدين وإطارها النفسي هو الذي يبرر هذا الحد أو ذاك .

فالثروة في رأي الإسلام وتنميتها هدف من الأهداف المهمة ولكنه هدف طريق لا هدف غاية فليست الثروة هي الهدف الأصيل الذي تضعه السماء للإنسان الإسلامي على وجه الأرض ، وإنما هي وسيلة يؤدي بها الإنسان الإسلامي دور الخلافة ، ويستخدمها في سبيل تنمية جميع^(٥٠) الطاقات البشرية والتسامي بإنسانية الإنسان في مجالها المعنوية والمادية ؛ فتنمية الثروة والإنتاج لتحقيق الهدف الأساسي من خلافة الإنسان هي نعم العون على الآخرة ، ولا خير فيمن لا يسعى إليها ، وليس من المسلمين بوصفهم حملة رسالة في الحياة من تركها وأهملها .

وأما تنمية الثروة والإنتاج لأجل الثروة بذاتها ، ويوصفها المجال الأساسي الذي يمارس فيه الإنسان حياته ويفرق فيه ، فهي رأس كل خطيئة ، وهي التي تبعد الإنسان عن ربه ويجب الزهد فيها^(٥١) .

فالمجموعتان - رغم مما يبدو ظاهرياً أول وهلة - ليستا متناقضتين ، بل متتامتان ،

(٥٠) الصواب: تنمية الطاقات البشرية جميعها .

(٥١) ص ٦٦٩ - ٦٧١ اقتصادنا .

وعملية التركيب التي جعلت منها كذلك ، هي ما يطلق عليه «التوفيق بين الأدلة» وهو مبحث معروف في علم أصول الفقه .

ويجدر بنا أن ننوه بكتاب كامل في هذا العلم ، للسيد الصدر اسمه : «دروس في علم الأصول» .

أما عن القسم الثاني من الأصول وهو «أصول الدين» ، فقد كتب السيد الصدر في هذا العلم مقدمة رائعة لكتابه «الفتاوى الواضحة» بلغت من الطول حداً جعل منها كتاباً مستقلاً يطبع عنوانه «موجز في أصول الدين» .

هذا من حيث الكم ، أما من حيث الكيف ، فما تدور عليه صفحات هذه المقدمة مؤهلة أن تكون بحثاً مستقلاً .

ففي فصلها الأول : «المرسل ، الله سبحانه وتعالى» يتكلم الصدر عن الإيمان بالله تعالى و «الإستدلال العلمي لإثبات الله تعالى» فيحدد خطوات منهج هذا الاستدلال ويقومه ، ويبين كيفية تطبيقه ، كما يعرض للدليل الفلسفي ولصفات الله تعالى .

وفي فصلها الثاني : «الرسول» يتكلم على «الظاهرة العامة للنبوة» و «إثبات نبوة الرسول الأعظم محمد (ص) :

أما فصلها الثالث فيجعله «الرسالة ، الإسلام» أهدافاً وخصائص وعلى الرغم من أن كيفية إثبات الله تعالى ، ونسوة الرسول محمد (ص) جديدة الشكل والمنهج على علم الكلام — فقد اعتمد الصدر المنهج الاستقرائي بمعناه العلمي الفني المعاصر — إلا أن المضمون الذي دارت عليه هذه المقدمة لا يتعدى من حيث الجوهر حدود مباحث علم الكلام أو علم أصول الدين (٥٢) .

(٥٢) ونحن نقصد هنا المسائل التي يطرحها كل مبحث ، لا ما تنتهي إليه هذه الفرقة أو تلك من الفرق الإسلامية في هذا البحث . فمسألة «صفات الله تعالى» — وهي من مباحث الإلهيات — مثلاً ، موضوع مطروح من قبل الفرق الإسلامية جميعها .

وتختلف هذه الفرق بعدد في عددها ، وحدودها ، مما لا مجال للذكر هنا ، وما عنيته نحن هو الاتفاق على الموضوع لا الاختلاف على نتائجه .

فالفصل الأول يطلق عليه في علم الكلام: «مبحث الإلهيات»
كما يطلق على الفصل الثاني: «مبحث النبوات».

ح- العقلية التفسيرية: (تفسير القرآن الكريم):

إذا أردنا التعرف على السيد الصدر مفسراً، وجدناه في هذا العلم مجدداً، فهو يطرح علينا «فكرته» بعد أن يستعرض أنواع التفسير الذي يتناول القرآن الكريم ويبينها لنا بإيجاز:

«لا شك في تنوع التفسير واختلاف مذاهبه، وتعدد مدارسه، والتباين في كثير من الأحيان بين اهتماماته واتجاهاته:

- فهناك التفسير الذي يهتم بالجانب اللفظي والأدبي والبلاغي من النص القرآني.

- وهناك التفسير الذي يهتم بجانب المحتوى والمعنى والمضمون.

- وهناك التفسير الذي يركز على الحديث ويفسر النص القرآني بالمأثور عنهم عليهم السلام أو بالمأثور عن الصحابة والتابعين.

- وهناك التفسير الذي يعتلج العقل أيضاً كأداة^(٥٣) من عمق التفسير وفهم كتاب الله سبحانه وتعالى.

- وهناك التفسير المتحيز الذي يتخذ مواقف مذهبية مسبقة يحاول أن يطبق النص القرآني على أساسها.

- وهناك التفسير غير المتحيز الذي يحاول أن يستنتق القرآن نفسه، ويطبق الرأي على القرآن لا القرآن على الرأي.

- إلى غير ذلك من الاتجاهات المختلفة في التفسير الإسلامي.

إلا أن الذي يهمننا بصورة خاصة - ونحن على أبواب هذه الدراسة القرآنية - أن نركز على أبرز اتجاهين رئيسيين لحركة التفسير في الفكر الإسلامي، ونطلق على أحدهما اسم: «الاتجاه التجزيئي في التفسير». وعلى الآخر: «الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في

(٥٣) الصواب: أداة.

التفسير»^(٥٤) وفي محاولة توضيح المراد من الاتجاه التجزيئي يقول الصدر: «ونعني بالاتجاه التجزيئي» المنهج الذي يتناول المفسر ضمن إطاره القرآن الكريم آية فآية، وفقاً لتسلسل تدوين الآيات في المصحف الشريف»^(٥٥).

وهذا هو الاتجاه الأول .

و «الاتجاه الثاني : نسميه الاتجاه التوحيدي أو الموضوعي في التفسير.

هذا الاتجاه لا يتناول تفسير القرآن آية فآية بالطريقة التي يمارسها التفسير التجزيئي، بل يحاول القيام بالدراسة القرآنية لموضوع من موضوعات الحياة العقائدية أو الاجتماعية أو الكونية فبين ويبحث ويدرس مثلاً عقيدة التوحيد في القرآن أو يبحث عن النبوة في القرآن، أو عن المذهب الاقتصادي في القرآن أو عن سنن التاريخ في القرآن أو عن السماوات والأرض في القرآن الكريم وهكذا»^(٥٦).

وهدف التفسير الموضوعي الذي يدعوننا إليه السيد الصدر منهجاً آخر هو: «تحديد موقف نظري للقرآن الكريم وبالتالي للرسالة الإسلامية، من ذلك الموضوع من موضوعات الحياة أو الكون»^(٥٧).

ولكن الدعوة إلى الاتجاه الموضوعي في التفسير لا يلغي الاتجاه الآخر، ففي نهاية عرض المنهجين واستيفائهما شرحاً يستنتج «مفسرنا»:

«إذن فالتفسير الموضوعي في المقام هو أفضل الاتجاهين في التفسير إلا أن هذا لا ينبغي أن يكون المقصود منه الاستغناء عن التفسير التجزيئي هذه الأفضلية لا تعني استبدال اتجاه باتجاه وطرح التفسير التجزيئي رأساً، والأخذ بالتفسير الموضوعي، وإنما إضافة اتجاه إلى اتجاه، لأن التفسير الموضوعي ليس إلا خطوة إلى الأمام بالنسبة إلى التفسير التجزيئي ولا معنى للاستغناء عن التفسير التجزيئي باتجاه الموضوعي .

إذن فالمسألة هنا ليست مسألة استبدال وإنما هي مسألة ضم الاتجاه الموضوعي في

(٥٤) ص ٨-٩ المدرسة القرآنية التفسير التجزيئي والتفسير التوحيدي للقرآن الكريم .

(٥٥) ص ٩ المصدر السابق .

(٥٦) ص ١٢-١٣ المصدر السابق .

(٥٧) الصفحة نفسها المصدر السابق .

التفسير إلى الاتجاه التجزيئي في التفسير، يعني افتراض خطوتين، خطوة هي التفسير التجزيئي وخطوة أخرى هي التفسير الموضوعي» (٥٨).

هذه هي سمة التكامل التي يتمتع بها السيد الصدر في وجوهها المختلفة والفنية التي استطعنا الحديث عليها.

ثانياً: الأصالة:

للأصالة، عند السيد الصدر جانبان، وتبدى في:

أ- في طرح مسائل لم تكن معروفة من قبل:

ونستطيع أن نأخذ اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام، مثلاً لهذا الجانب من الأصالة، وذلك في كتاب «اقتصادنا» فنحن لا نعلم باحثاً إسلامياً معاصراً - قبل الصدر - تطرق إلى هذا الموضوع بالشكل النظري الذي أقامه الصدر (٥٩).

كما أن كتابه «الأسس المنطقية للاستقراء» بحث أصيل لم يسبق إليه على صعيد الفكر الفلسفي عالمياً. في تنظيره مشكلة الاستقراء والتي هي مبحث له من نظرية المعرفة مكان.

وفي هذا المجال نأخذ الشاهد التالي:

«وأنا أعتقد أن كل معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمر بمرحلتين. إذ تبدأ أولاً مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نمو الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي، حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جداً من الاحتمال، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحيث تبدأ مرحلة التوالد

(٥٨) ص ٣٧-٣٨ المصدر السابق، وأود أن أذكر مرة أخرى أن سبب التكرار هنا، هو أن الحديث في درس، والتكرار هنا ميزة لا عيب.

(٥٩) أحيل القارئ هنا إلى الفصلين الإنشائيين من «اقتصادنا» خاصة، وهما:

نظرية توزيع ما قبل الإنتاج (ص ٥٢٧-٥٥٥) ونظرية توزيع ما بعد الإنتاج (ص ٥٧٣-٦٣٠).

الذاتي، لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين»^(٦٠).

ثم هو يضيف بدهية جديدة إلى بديهيات الاحتمال، فبعد أن يضع تعريفاً جديداً للاحتمال في صيغتين، يقارن بينهما:

«وإذا قارنا بين صيغتي التعريف من ناحية البديهيات^(٦١) التي تحتاج كل من الصيغتين إليها نلاحظ أن الصيغة الأولى للتعريف التي رأينا بعض البديهيات المتقدمة لا تصدق عليها بحاجة إلى بديهية أخرى^(٦٢). تقول: بأن العلم الإجمالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه.

لأن الصيغة الأولى للتعريف ترمز بـح/ل إلى الاحتمال بوصفه تصديقاً ناقصاً يحدد بتقسيم رقم العلم على عدد أعضاء مجموعة الأطراف في ذلك العلم، وهذا يفترض أن يكون اليقين منقسماً بالتساوي على الأطراف ونطلق على هذه القضية اسم البديهية^(٦٣) الإضافية الأولى، التي يحتاجها تفسير الإحتمال على أساس العلم علاوة على البديهيات^(٦٤) الأولية لحساب الاحتمال.

وأما الصيغة الثانية للتعريف التي رأينا أنها تفي بكل^(٦٥) البديهيات^(٦٦) المتقدمة فلا تحتاج إلى إضافة تلك البديهية^(٦٧)، لأنها لا تعرف الاحتمال الرياضي بما هو تصديق ناقص، بل بما هو نسبة المراكز التي يحتلها الشيء في مجموعة الأطراف إلى عدد أعضاء هذه المجموعة فيكون ح/ل محددًا للاحتمال الرياضي بدون حاجة إلى افتراض تلك البديهية^(٦٨)، فإذا أردنا بعد ذلك أن نحدد درجة التصديق على أساس تلك النسبة حتجنا إلى تلك البديهية^(٦٩)»^(٧٠).

و «مفكرنا» له محاولة متميزة في تفسير المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي تتميز من محاولات كبار المناطقة المعاصرين، سنسميها نحن «المحاولة الصدرية» فما هي هذه المحاولة؟

(٦٠) ص ١٣٠ الأسس.

(٦١) ٦٢-٦٣-٦٤ الصواب بدهية وبديهيات.

(٦٥) الصواب: «أنها تفي بالبديهيات كلها».

(٦٦) ٦٧-٦٨-٦٩ الصواب بدهية وبديهيات.

(٧٠) ص ١٨٤ الأسس.

بجينا الصدر:

«وطريقي في تفسير هذه المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي على هذا الأساس تتميز عن * المحاولات التي عاجلت هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي - في حدود ما أتيج لي الاطلاع عليه .

فهنالك مثلاً محاولة لـ (لا بلاس) في تفسير الدليل الاستقرائي اتجهت إلى اعتباره تطبيقاً لنظرية الاحتمال، ولكنها لم تنجح في تفسيره على هذا الأساس ولم تكتشف مبرراته المنطقية .

وهناك بحوث عجزت عن تفسير الاستقراء بوصفه تطبيقاً خالصاً لنظرية الاحتمال، واتجهت إلى القول بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرات خاصة، ولا يمكنه أن يمارس مرحلته الاستنباطية بدون تلك المصادرات، ومن هذا القبيل بحوث (رسل) في الدليل الاستقرائي وهذا هو الاتجاه الغالب الذي يمثل - في أكبر الظن - الرأي السائد اليوم بين المفكرين المعنيين بدراسة الدليل الاستقرائي» (٧١).

وهي محاولة تضعه في صف المفكرين العالميين الذين يشعر أنهم عجزوا في تفسير هذه المشكلة، فكان لزاماً عليه أن يقدم طريقته .

فالشعور بوطأة هذه المشكلة على صعيد الفكر البشري، والمسؤولية إزاءها من جهة، وتقديس الحل الأمثل وهو القادر عليه من جهة أخرى، يبوئته تلك المكانة التي نحس بدورنا أنها تليق به، حينها أطلقنا على محاولته «المحاولة الصدرية» كما نقول مثلاً «الهندسة الإقليدية» أو «الميكانيك النيوتوني» أو «نظرية كوبرنيكوس» .

وسأكتفي هنا بالشواهد التي أتيت بها على الجانب الأول من الأصالة لأنقل إلى الوجه الآخر منها .

* الصواب: تتميز من .

(٧١) ص ٢٢٨ الأسس - ومبرر إضافة هذه البديهية: أن الاحتمال الواقعي يتكلم عن تصديق ناقص مجاله من الصفر إلى الواحد، وبلغته الرمز الرياضي مجاله: [. . . ١] أي أن الصفر والواحد لا يدخلان في هذا المجال فالصفر معناه العدم، والواحد اليقين، وهما ليسا مجالاً للاحتمال .

بـ أما الجانب الآخر فهو في معالجته مواضيع طرحت من قبل ،
وكان له فيها وجهة نظر مستقلة عما عداها :

ففي مجال شرح «الصدر» مسار الخلافة الربانية على الأرض ، يقدم تفسيراً جديداً وأصيلاً في مجال الفكر الإسلامي يذكرنا بالمحاولات الإقبالية ، ولكن دون أن تثير من المشكلات ما تثيرها محاولات إقبال ، وتجعلها مقبولة من الجميع لعدم اصطدامها مع مفاهيم أساسية في التصور الإسلامي في ظاهرها كما تفعل بعض من تفسيرات إقبال واجتهاداته ، وحاجتها إلى تأويل - كتفسير الجنة والنار - مثلاً^(٧٢).

يقول صاحب «الأسس» :

«وقد قدر لآدم عليه السلام أن يكون هو الممثل الأول للإنسانية التي استخلفها الله تعالى على الأرض .

وبدأ آدم حياته كما يبدأ أي إنسان آخر حياته مع فارق جوهري وهو أن كل إنسان يمر في مرحلة الطفولة بدور احتضان إلى أن يبلغ رشده لأن هذه المرحلة لا تسمح للإنسان بالاستقلال ومواجهة مشاكل الحياة ، وتحقيق أهداف الخلافة ، فلا بد من حضانة ينمو الطفل من خلالها* ويربى في إطارها إلى أن يستكمل رشده ، وكل طفل عادة في أبويه وجوهرهما العائلي الحضانة اللازمة له ، غير أن الإنسان الأول - آدم - الذي لم ينشأ في جو عائلي من هذا القبيل كان بحاجة إلى دار حضانة استثنائية يجد فيها التنمية والتوعية التي تؤهله لممارسة دور الخلافة على الأرض من ناحية فهم الحياة ومشاكلها المادية ومن ناحية مسؤولياتها الخلقية والروحية ، وقد عبر القرآن الكريم عن دار الحضانة الاستثنائية التي وفرت للإنسان الأول بالجنة إذ حقق الله تعالى في هذه الجنة الأرضية لآدم وحواء كل^(٧٣) وسائل الاستقرار وكفل لهما كل الحاجات^(٧٤).

(٧٢) راجع فقرة الجنة والنار - فصل العالم عند إقبال - كتاب «مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي

الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال ص ١٠٣ - ١٠٦ .

* الصواب : ينمو الطفل بها .

(٧٣) الصواب : « . . وسائل الاستقرار كلها » .

(٧٤) صوابها : « . . الحاجات كلها . . » .

﴿إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى . وأنت لا تنظماً فيها ولا تضحى﴾^(٧٥) وكان لا بد من مرور فترة تنمو فيها تجربة هذين الإنسانين وتصل إلى الدرجة التي تتيح لهما أن يبدأ مسيرتهما في الأرض وكدهما نحو الله من خلال ممارسة أعباء الخلافة وكذلك كان لا بد في هذه الفترة من تربية الإحساس الخلقى وزرع الشعور بالمسؤولية وتعميقه في نفس الإنسان وذلك عن طريق امتحانه بما يوجه إليه من تكاليف وأوامر.

وكان أول تكليف وجه إليه أن يمسك عن شجرة معينة في تلك الجنة ترويضاً للإنسان الخليفة على أن يتحكم في نزواته ويكتفي من الاستمتاع بطيبات الدنيا بالحدود المعقولة من الإشباع الكريم ولا ينساق مع الحرص المحموم على المزيد من زينة الحياة الدنيا ومتعتها وطيباتها، لأن هذا الحرص هو الأساس لكل ما شهده المسرح بعد ذلك من ألوان استغلال الإنسان للإنسان*.

وقد استطاعت المعصية التي ارتكبها آدم بتناوله من الشجرة المحرمة أن تحدث هزة روحية كبيرة في نفسه، وتفجر في أعماقه الإحساس بالمسؤولية من خلال مشاعر الندم وطقف يخصف على جسده من ورق الجنة ليوارى سوءته^(٧٦) ويستغفر الله تعالى لذنبه.

وبهذا تكامل وعيه في الوقت الذي كانت قد نضجت لديه خبرات الحياة المتنوعة، وتعلم الأسماء كلها، فحان الوقت لخروجه من الجنة إلى الأرض التي ساتخلف عليها ليبارس مسيرته نحو الله من خلال دوره في الخلافة^(٧٧).

ثم نراه يقترح وضع ضريبة على اكتناز المال، في معرض حديثه على مبدأ الزكاة في الإسلام.

﴿إن مبدأ الزكاة في الإسلام يحتوي على* فرض ضريبة على اكتناز النقد، لأنه يفرض

(٧٥) منه: ١١٨ .

* الصواب: الإنسان الإنسان.

(٧٦) كذا في الأصل، والصواب: «سوأته».

(٧٧) ص ١٥١- ١٥٣ الإسلام يقود الحياة - خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.

* الصواب: يحتوي فرض.

نسبة معينة على المال المدخر سنة من النقود الذهبية أو الفضية ، وإذا لاحظنا ما ذكرناه سابقاً من أن تحديد السنة قد يرتبط بشروط الحياة الاقتصادية المعاصرة للتشريع ، ولاحظنا ما أوضحناه في بحوثنا عن الاقتصاد الإسلامي من أن الزكاة كمبدأ (٧٨) قابل للتوسعة والتطبيق على مختلف الثروات وفقاً لما يراه ولي الأمر الشرعي أمكننا أن ننتهي إلى فكرة إسلامية في جذورها وروحها العامة وهي :

أن الاكتناز يمكن مقاومته عن طريق وضع ضريبة على النقد المكتنز، وتدخل هذه الفكرة في المؤشرات الإسلامية العامة التي تملأ على أساسها منطقة الفراغ (٧٩) ويضع ولي الأمر العناصر المتحركة في الاقتصاد الإسلامي في حدود صلاحياته ، وعلى هذا الأساس يمكن لولي الأمر أن يضع وفقاً لصلاحياته الضريبة المذكورة .

وليس من الضروري أن تتخذ هذه الضريبة شكل الجباية ، بل بالإمكان استحصالها بأشكال أخرى أحدث كالطريقة التي تستحصل بها كثير من الضرائب أو الأجور الحكومية عن طريق الإلزام بإلصاق طابع مالي على العريضة أو الوثيقة ونحو ذلك ، فيمكن استعمال نفس الطريقة (٨٠) بالنسبة إلى ضريبة الاكتناز (٨١) .

ولدى الكلام على مشاكل التعريف الرئيس للاحتمال وبيان التصور الخاطيء الذي ينبغي الحذر منه ؛ وهو أن الفارق الأساس بين الاحتمال الواقعي والاحتمال الرياضي ، ينشأ من أن الاحتمال الواقعي يتحدث* على قضية ، بينما يتحدث الاحتمال الرياضي على دالة قضية (٨٢) ، يعطي «صاحب الأسس» رأيه :

«وأنا أرى :

أن الاحتمال الرياضي يتحدث عن قضية لا عن دالة قضية ، وأن هناك فارقاً بين

(٧٨) الصواب أن يقال «مبدأ قابلاً» أو «بوصفها مبدأ قابلاً» .

(٧٩) للتوسع في منطقة الفراغ هذه أحيل إلى ص ٤٠٠ - ٤٠٢ اقتصادنا .

(٨٠) الصواب : «الطريقة نفسها» .

(٨١) ص ٢٢٣ - ٢٢٤ الإسلام يقود الحياة - الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي .

(٨٢) راجع ص ١٥٩ - ١٦٢ الأسس . ففيها بسط جميل لهذا التصور وحاشية غنية في شرح موقف المصدر من

المنطق . الرمزي ص ١٦١ . ودالة القضية تعني : «تابعها» فكل جملة تحوي متغيراً هي دالة قضية .

* الصواب : يتحدث على .

الاحتمال الرياضي وبين الجمل التي تتحدث عن دخول فئة في فئة أخرى من نوع: «العراقيون أدكيا» فتلك الجمل تتحدث عن إحدى الفئتين مباشرة، وتحكم باندراسها في الفئة الثانية، ولما كانت الفئة في مصطلح المنطق الرمزي ليس^(٨٣) إلا رمزاً فجملة «العراقيون أدكيا» إذن: تحكم على الرمز، والرمز ليس له معنى ما لم يحوّل إلى عنصر ثابت وفرد محدد، فليست الجملة على هذا الأساس قضية، بل دالة قضية.

وأما الاحتمال الرياضي فهو وإن كان يعالج فئتين أو مجموعتين - وهما الحالات الممكنة المرافقة لـ (ل) ومجموعة الحالات الممكنة - ولكنه لا يتحدث عن إحدى الفئتين وإنما يتحدث عن النسبة بين الفئتين، أي النسبة بين الحالات المستبطنة لـ (ل) ومجموعة الحالات الممكنة بالنسبة لـ (س) وهذه النسبة أمر محدد معين وليست فئة من الفئات، فالاحتمال الرياضي وإن كان يعبر عن علاقة بين فئتين، وهذا يعني أنه يعبر عن علاقة بين دالتي قضية، ولكن الحديث عن هذه العلاقة نفسها قضية وليست^(٨٤) دالة قضية، ولهذا يتصف بالصدق والكذب دون حاجة إلى تحويل طرفي العلاقة إلى قضيتين باستبدال المتغير فيها بثابت^(٨٥)(٨٦).

واكتفي بهذه النقول المتفرقة عن جانبي الأصالة اللذين يتمتع بها «باحثنا» - وقد جئت بها على سبيل التمثيل لا الحصر - أنتقل الآن إلى سمة أخرى.

ثالثاً: الخلق العلمي

من الإخلاص للحقيقة العلمية أن يشار إلى الخطأ لدى باحث معين أو فكرة محددة، وليس على الباحث ألا يراعي اسم هذه الفكرة أو لقب ذلك الباحث من أجل تبيان وجه الصواب الذي حيد عنه، سواء أكانت النية حسنة أم كانت غير ذلك.

ونحن نرى «باحثنا» يذهب إلى أبعد من هذا الخلق العلمي، فلا ينقد رأياً أو فكرة

(٨٣) كذا في الأصل والصواب «ليست» فالكلام عن الفئة.

(٨٤) الصواب: «وليس».

(٨٥) كذا في الأصل وصواب العبارة: «باستبدال الثابت فيها بالمتغير». لأن الباء تدخل على المتروك.

(٨٦) ص ١٦٢ الأمس.

إلا بمزيد من الترفيق بمن هو موضوع هذا النقد، ولئن جاز لي التمثيل فلاستعيرن مصطلحين إسلاميين هما: العدل والإحسان.

فالعدل: هو إعادة الحق إلى نصابه وفق قواعد قانونية تحدد هذا الحق.

والإحسان: هو أن تتنازل عن حقك هذا - عندما يكون شخصياً - مع القدرة على أخذه، لصالح هدف أسمى تؤمن به ويملي عليك هذا التصرف.

فلو كنت دائماً لشخص، وحل أجل هذا الدين فطلبت مالك عنده، ولم يستطع الأداء، فاتخذت بحقه الإجراءات القانونية، هذا عدل.

أما إذا تنازلت عن حقك الشخصي لعدم قدرته على الأداء، إذ حاله تقتضي ذلك، فهذا هو الإحسان عينه.

فالعدل هو الجانب الموضوعي من الحق، أما الإحسان فهو إلزام ذاتي تفرضه على نفسك لغاية سامية.

ونحن عندما نتكلم عن «الخلق العلمي» بوصفه سمة خاصة عند صاحب الأسس، إنما نريد المعنى الآخر، فعلى الرغم من أن القواعد العلمية في البحث تعطيه حق النقد إلا أننا نراه يتنازل عن حقه الشخصي فيه، لكنه لا يستطيع أن يغض الطرف عن الخطأ العلمي موضوعياً، ويعطينا صورة جميلة عن هذا الاعتراض يمتزج فيها الأدب العلمي مع الإخلاص للحقيقة العلمية.

يقول الصدر في الملحق (5) حول الودائع التي تحصل عليها البنوك الربوية:

«إن الودائع التي تحصل عليها البنوك الربوية ليست في الحقيقة ودائع بالمعنى الفقهي، لا تامة، ولا ناقصة، وإنما هي قروض ولذا تصبح المبالغ التي يتقاضاها المودعون فوائد ربوية على القرض.

ولكن هذا لا يعني استحالة تصوير كونها ودائع فقهيًا، بحيث تخرج الفوائد عن كونها فوائد ربوية على القرض، بل إن هذا التصوير ممكن وإن كان مجرد تصوير نظري.

ومن هنا يتضح أننا لا نتفق مع وجهة نظر بعض الأعلام (دامت بركاته)، إذ أفاد في المقام ما ملخصه أن الودائع المصرفية لا يمكن تصوير كونها ودائع حقيقية بحيث

تخرج فوائدها عن كونها فوائد ربوية على القرض ، لأن الودائع المصرفية بإذن المالك للبنك بالتصرف بها ، ولا يراد بهذا الإذن السماح للبنك بالتصرف مع بقاء الوديعة على ملك صاحبها ، إذ يلزم حينئذ عود الثمن والربح إلى المالك بحكم قانون المعاوضة لا إلى البنك ، بل يراد بالإذن المذكور السماح للبنك بتملك الوديعة على وجه الضمان وهو معنى القرض ، فتكون الفوائد التي يدفعها البنك إلى المودع فوائد ربوية على القرض» (٨٧).

أرأيت معي إلى نقطتين يظهر فيهما «الخلق العلمي» بما ذهبنا إليه؟
- فهو قد قال «لا تنفق» ولم يقل إنه خطأ ، رغم أنه من الناحية الموضوعية ، يحق له أن يقول هذا اللفظ .
- ثم إنه وصف خصمه الفكري - في هذه الحال - بـ «بعض الأعلام» وبعدها لم يكتف بهذا الوصف ، بل دعا له أيضاً «دامت بركاته» . وهو في كل هذا لا يذهب مذهبه في الرأي .

ثم لنستمع إليه وهو يتحدثنا على خطابات الضمان :

«وبما حققناه من المعنى الثالث للضمان وتخريج خطابات الضمان على أساسه باعتبارها تعهدات من البنك بوفاء المقاول بشرطه يظهر الحال فيما أفاده بعض الأعلام من محاولة تطبيق الكفالة بمعناها المصطلح لدى الفقهاء أي : كفالة النفس على خطابات الضمان للبنك ، وكفالاته للمقاولين ثم استشكاله في اقتضاء هذه الكفالة لدفع المال المستحق بدعوى أن أثير الكفالة ينحصر في إحضار نفس (٨٨) المكفول . . .» (٨٩).

وهنا أيضاً :

- «يظهر الحال» بدلاً من تخطئه هذه الحال .
- «فما أفاده» وليس فيما زعمه .

(٨٧) ص ٢١٠-٢١١ البنك .

(٨٨) الصواب : «المكفول نفسه» .

(٨٩) ص ٢٤١ البنك .

- وأخيراً «بعض الأعلام» وليس غير ذلك .

وإذا انتقلنا إلى شخصية يشي عليها «باحثنا» ويبلغ من إعجابه بها أن يلخص نظرية صاحبها في حاشية إذا لم يتسع بحثه لذلك .

ذلكم هو «صدر الدين الشيرازي»، نجد السيد الصدر يكتب عنه وهو في معرض حديثه على «حركة التطور» ومجرى «الحركة الفلسفية» تاريخياً: «وجاء بعد ذلك دور الفلسفة الإسلامية، على يد الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي فوضع «نظرية الحركة العامة» وبرهن فلسفياً على أن الحركة بمفهومها الدقيق الذي عرضناه، لا تمس ظواهر الطبيعة وسطحها العرضي فحسب، بل الحركة في تلك الظواهر ليست إلا جانباً من التطور يكشف عن جانب أعمق، وهو التطور في صميم الطبيعة، وحركتها الجوهرية .

ذلك أن الحركة السطحية في الظواهر، لما كان معناها التجدد والانقضاء فيجب لهذا أن تكون علتها المباشرة أمراً متجدداً، غير ثابت الذات أيضاً لأن علة الثابت ثابتة، وعلة المتغير المتجدد متغيرة متجددة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمراً ثابتاً وإلا لم تنعدم أجزاء الحركة بل تصبح قراراً وسكوناً^(٩٠).

ولم يبرهن الفيلسوف الشيرازي على الحركة الجوهرية فحسب، بل أوضح أن مبدأ الحركة في الطبيعة من الضرورات الفلسفية للميتافيزيقية، وفسر على ضوءه صلة الحادث بالقديم^(٩١)، وعدة من المشاكل الفلسفية، كمشكلة الزمان، ومشكلة تجرد المادة،

(٩٠) يضع الصدر هنا حاشية طويلة سأنقلها مجرداً إياها من الأمثلة: «ويتلخص الاستدلال الرئيسي على الحركة الجوهرية بالأمرين التاليين:

الأول: إن العلة المباشرة للحركات العرضية والسطحية في الأجسام - من الطبيعة والميكانيكية - قوة خاصة بالجسم .

الثاني: إن العلول يجب أن يكون مناسباً للعلة في الثبات والتجدد، فإذا كانت العلة ثابتة كان المعلول ثابتاً، وإذا كان المعلول متجدداً أو متطوراً كانت العلة متجددة ومتطورة» ص ٢٠٢ - ٢٠٣ فلسفتنا والحاشية للصدر .

(٩١) للصدر هنا حاشية لم أنقلها .

وعلاقة النفس بالجسم» (٩٢).

هذه المكانة الطيبة التي يتمتع بها الشيرازي لدى الصدر لم تمنعه من أن ينقله - ومرة ثانية نقول - برفق في حاشية له على نظرية اتحاد العاقل والمعقول، وهو يشرح إرث زكريا لآل يعقوب ومعناه في القرآن الكريم في الآية التالية:

﴿وَأني خفت الموالى من ورائى وكانت امرأتى عاقراً فهب لي من لدنك ولياً يرثنى ويرث من آل يعقوب واجعله ربّ رضياً﴾ (٩٣).

يقول الصدر:

« . . . وامتناع انتقال العلم على نظرية اتحاد العاقل والمعقول (٩٤) وأما إذا اعترفنا بالمغايرة الوجودية بينهما فلا ريب في تجرد الصور العلمية (٩٥) وأنها قائمة بالنفس قياماً صدورياً (٩٦) بمعنى أنها معلولة للنفس، والمعلول الواحد بحسب الذات - لا بمجرد

(٩٢) ص ٢٠٢ - ٢٠٤ فلسفتنا .

(٩٣) الآية ٥ سورة مريم .

(٩٤) و (٩٥) حاشيتان للصدر لم أتقلها .

(٩٦) لا قياماً حلولياً بمعنى كونها أعراضاً لها، وإنما ذهب هذا المذهب بعض الفلاسفة لحل المشكلة التي اعترضت الباحثين عندما أرادوا أن يوقفوا بين أدلة الوجود الذهني وبين ما اشتهر من كون العلم كيفاً . وهي أن الصورة العقلية إذا كانت كيفاً فما تتعقله من الإنسان ليس جوهرراً لأنه كيف وليس إنساناً إذن لأن كل إنسان جوهر وإنما هو مثال . ولما أفلست جميع* الحلول التي وضعت لحل الشبهة من إنكار الوجود الذهني وتقرير مذهب المثالية، واختيار التعدد وكون العلم عرضاً والمعلوم جوهرراً، وتفسير الجوهر بأنه الوجود المستقل خارجاً لا ذهنياً والانقلاب: اضطر الباحثون المتأخرون إلى تقرير أن الصورة العقلية من الجوهر جوهر لا كيف . غير أن الفيلسوف الإسلامي الكبير صدر الدين الشيرازي اختار في الاسفار أنها جوهر بحسب ماهيتها وكيف بالعرض .

ويمكن الاعتراض عليه بأن كل ما بالعرض لا بد أن ينتهي إلى ما بالذات .

وإذن: فلا بد أن نفترض كيفاً حقيقياً متحدداً مع الصورة لتكون كيفاً بالعرض، وتنتهي النظرية حيثئذ بصاحبها إلى أحد أمرين: إما الالتزام بتعدد ما في النفس** أو الاصطدام بالمشكلة الأولى نفسها ولذا كان من الأفضل تقرير أن الصورة المدركة من الإنسان مثلاً جوهر وليست بعرض إطلاقاً، وارتباطها بالنفس ارتباط المعلول بالعلة لا العرض بموضوعه» ص ١٣٤ - ١٣٥ فدك، والحاشية للصدر.

(*) الصواب: ولما أفلست الحلول جميعها .

(**) الصواب: وإما .

الاتصال فقط - متقوم بعلمته ومرتبطة الهوية بها فيستحيل انتقاله إلى علة أخرى ، ولو افترضنا أن الصور المدركة أعراض وكيفيات قائمة بالمدرک قياماً حلولياً ، فيستحيل انتقالها لاستحالة انتقال العرض من موضوع إلى موضوع ، كما برهن عليه في الفلسفة ، سواء أقلنا بتجردها أو (٩٧) بهاديتها ، بأن اعترافنا باشتغال الصور المدركة على الخصائص العامة للمادة من قابلية الانقسام ونحوها .

وإذن فالعلم يستحيل انتقاله في حكم المذاهب الفلسفية الدائرة حول الصور العلمية جميعاً» (٩٨).

إن إجلال باحثنا للشيرازي المتمثل في نعته إياه «بالفيلسوف الإسلامي الكبير» لم يحل بينه وبين «الإعترض عليه» .

وهو قد تخلص بهذا مما يسميه بـ «أورغانونه الجديد» «أوهام المسرح» التي هي واحدة من عقبات أربع تقف في طريق معرفة الحقيقة (٩٩).

وأنعم به من خلق علمي لا يجعل الخصومة «شريفة» وحسب بل و «أخوية» أيضاً .

رابعاً : ملكة النقد والتحقيق :

لعل هذه النزعة أو الملكة تكون ناتجاً لما يتمتع به باحث له هذه العقلية التي

(٩٧) كذا في الأصل والصواب : «أم» .

(٩٨) ص ١٣٤ - ١٣٥ فدك .

(٩٩) أوهام المسرح : هي العائق المعنوي الذي يحيط بالأسماء الكبيرة فيجعل حولها هالة عصية على النقد حتى

لو كانت هذه الأسماء على خطأ

أما بقية هذه العوائق فهي :

- أوهام القبيلة : الميل إلى التعميم الناتج عن التصورات الأسطورية لميل العقل إلى الكسل .

- أوهام الكهف : عطالة العادات والتربية التي تقيد العقل وتأسره كما في كهف أفلاطون .

- أوهام السوق : وهي أوهام اللغة التي لا تتسع للتعبير عما نريد بدقة .

ويراجع للتوسع : «لمحات من الفلسفة الغربية» مقرر السنة الأولى فلسفة - جامعة دمشق ٧٩ - ٨٠

ص ٣٠ - ٣١ وتاريخ الفلسفة لأميل برهية ج ٤ (القرن السابع عشر) فرنسيس يكون ص ٤٦ - ٤٧ .

ذكرناها قبلاً^(١٠٠)، فإن من يملك أن يكون له رأي متميز في النواحي المشار إليها، لا بد أن يكون ذا نظر مخصص مدقق يستبين به غث الآراء من سمينها، فيتبع منها ما يتبع ويعترض على الباقي، متمكناً من أدواته البحثية لكل لون من ألوان التفكير.

نعم، رب قائل يقول هذا وهو محق، لكني - هنا - أريد إبراز هذا بشكل صريح لا ضمني، كيما يكون أشد جلاءً ووضوحاً.

ففي الملحق (٨) الذي يبحث تملك الفرد لعين الماء التي يستنبطها، يكتب محققنا:

«ما مرَّ في هذا الكتاب، من أن الفرد إذا استنبط عيناً بالحفر لا يملكها. . . كان يقوم على أساس وجه يخالف الرأي المشهور القائل بأنه يملكها، ويختص بها اختصاصاً ملكياً، لا حقياً فحسب.

وهذا الرأي المشهور، يجب الأخذ به إذا تم إجماع تعبدي عليه.

وإذا لم يتم إجماع كذلك، فبالإمكان فقهاً المناقشة في الأدلة التي سيقم لإثباته وهي متعددة:

(أ) أن العين نماء ملكه، فالإنسان إذا حفر أرضاً فاكتشف فيها عيناً، كانت العين ملكاً له شرعاً، لأنها نماء الأرض، وما دامت الأرض له، فيكون نؤها له أيضاً.

والجواب: أن عين الماء لا تعتبر من نماء الأرض، وإنما هي ثروة موجودة فيها فالعلاقة بينها علاقة المظروف والظرف، فلا تقاس بالثمرة الطبيعية التي دلت القواعد الشرعية على تملكها، تبعاً للملكية أصلها، كالبيضة بالإضافة إلى الدجاجة، والزرع بالإضافة إلى البذر.

(ب) فحوى النصوص، الدالة على جواز بيع الشرب، كرواية سعيد الأعرج، التي أجاز فيها الإمام بيع القناة ولو لم تكن ملكاً لما جاز بيعها.

والجواب: أن جواز البيع أعم من الملكية، لأن الحقيقة تكفي لتصحيح البيع، فقد ا

(١٠٠) راجع سمة التكامل ص ١٥ من هذا البحث.

يكون بيعها بلحاظ الحق ، الذي يكون للفرد في القناة ، بحيث يتقل هذا الحق بالبيع إلى المشتري ، فيصبح أولى بالقناة من غيره ، كما كان البائع كذلك . وإضافة البيع إلى نفس الأرض^(١٠١) لا تنافي ذلك لأن البيع سواء كان في موارد الحق ، أو الملكية^(١٠٢) إنما يتعلق بالمستحق والمملوك لا بنفس الحق والملكية^(١٠٣) كما هو واضح . فروايات جواز البيع إذا تمت في نفسها لا تدل على أكثر من الحقيقة .

(ج) إن كشف العين ، إحياء للأرض بالسراية .

ويرد عليه : أن نصوص : من أحيى أرضاً فهي له ، إنما تدل على كون الإحياء سبباً لاختصاص المحيي بالأرض ، لا بما تضم من ثروات يصدق عليها اسم الأرض كالماء .

أضف إلى ذلك : أنها لا تفيد أكثر من منح المحيي حقاً في الأرض على رأي الشيخ الطوسي كما عرفت سابقاً .

(د) إن كشف العين حيازة لها ، وكل مال طبيعي يمتلك بالحيازة .

والجواب : هو عدم وجود نص صحيح . يدل على أن كل حيازة سبب للملكية .

(هـ) السيرة العقلائية القائمة على ذلك .

والجواب : أن بالإمكان منع قيام السيرة في أيام الأئمة (ع) على أكثر من الأحقية والأولوية ، ولا أقل من الشك في ذلك .

أضف إلى هذا : أن السيرة ليست حجة بذاتها ، وإنما هي حجة باعتبار كشفها عن إمضاء الشارع لها ، ولا طريق لاكتشاف إمضاء الشارع عادة ، إلا من ناحية عدم الردع ، حيث يقال : بأنه لو لم يمضها لردع عنها .

فلا بد إذن - لدى الاستدلال بالسيرة العقلائية - من الجزم بعدم صدور الردع ليتحقق العلم بالإمضاء .

(١٠١) صواب العبارة من الناحية اللغوية «إلى الأرض نفسها» .

(١٠٢) كذا وردت والصحيح «سواء أكان في موارد الحق أم الملكية» .

(١٠٣) صواب العبارة لغوياً : « . . لا بالحق والملكية نفسها» .

والجزم بعدم صدور الردع لا يتحقق مع وجود ما يحتمل دلالة في الأخبار على الردع، ولو لم يكن تماماً مسنداً، لأن مجرد احتمال وروده يكفي لعدم حصول الجزم بالإمضاء.

فالخبر الضعيف وإن لم يكن حجة ولكنه يكفي - في جملة من الموارد - لإسقاط حجج السيرة والمنع عن الجزم بالإمضاء وهذه نكتة عامة يجب أن تلاحظ في جملة من موارد الاستدلال بالسيرة العقلانية.

وبناء عليها نقول في المقام: إن الروايات العديدة، الواردة تارة بلسان أن الناس شركاء في الماء، وأخرى: بلسان النهي عن منع الماء، وثالثة بلسان النهي عن بيع القناة بعد الاستغناء عنها. تؤدي على أقل تقدير إلى احتمال ورود الردع عن الاختصاص المطلق المسمى بالملكبة^(١٠٤).

ونظرة إلى هذا الشاهد المطول ترينا إلى أن «محققنا» طرح خمسة أدلة لمن يأخذون بخلاف رأيه.

وكان يرد على كل الدليل: الأول والثاني والرابع (أ، ب، د) بجواب واحد ربما طال أو قصر.

بينما نراه يرد في الدليل الثالث والخامس (ج، هـ) بجوابين لكل منهما حينما يقول: «أضف إلى ذلك» ليتناول الرد من وجهة نظر أخرى.

أما إذا انتقلنا إلى الملحق (١٠) الذي يدور حول «إلحاق المعدن بالأرض»^(١٠٥) فسرى «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» يجربنا:

«نعني بذلك: أن المعدن كالأرض من هذه الناحية، لأن دليل الحق أو التملك الثابت في المعدن ليبي، فلا يمكن التمسك بإطلاقه، والاستصحاب يمكن منع جريانه لأكثر من وجه واحد.

(١٠٤) ص ٧٥٦-٧٥٨ اقتصادنا.

(١٠٥) عنوان الملحق.

فإن قيل: إن الأخبار الواردة في خمس المعدن، التي تأمر المستخرج للمعدن بدفع الخمس تدل بالإطلاق أو الالتزام على كون المستخرج مالاً غير الخمس من المعدن، وعليه: يكون الدليل على تملك الفرد للمعدن لفظياً لا ليياً.

قلنا: إن تلك الأخبار ليست في مقام البيان من ناحية حكم المعدن وحق الشخص المستخرج فيه، لئتمسك بها لإثبات ذلك الحق في موارد الشك في ثبوته، وإنما هي بصدد بيان ثبوت الخمس، في مورد يملك الفرد فيه المعدن بالاستخراج، فلا يمكن إثبات نفس الملكة^(١٠٦) بقاء أو* حدوثاً في مورد الشك، ومورد الكلام فيها المادة المستخرجة لا رقة المعدن^(١٠٧).

ويتنقل بنا السيد الصدر هنا، لا من منطقة دفاعه الأول وحسب، ولكن إلى ساحة الرأي المعارض الذي يتنبه له ويصوغه هو قبل أن يصوغه صاحبه، ثم يفنده.
وأداة هذه النقلة هي: «فإن قيل . . . قلنا».

وأخيراً أنقل الكلام التالي، الذي يتمازج فيه التحقيق «التفسيري» بالتحقيق «الفقهي» المترتب عليه من جهة، وبين الاستنتاج الفكري المبني على الآية من جهة أخرى، فالصدر هنا يختار لنا نصاً تشريعياً يراه أروع ما يمثل «المحتوى المذهبي للأساس، والفكرة، والطريقة جميعاً»^(١٠٨) هو الآيتين الواردتين في الفية:

«وما أفاء الله على رسوله منهم، فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسوله على من يشاء، والله على كل شيء قدير * ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى قلله، وللرسول، ولذي القربى، واليتامى، والمساكين، وابن السبيل، كي لا

(١٠٦) الصواب لغوياً: «إثبات الملكية نفسها».

* الصواب: أم.

(١٠٧) ص ٧١٦ اقتصادنا.

(١٠٨) ص ٧٠٤ اقتصادنا.

يكون دولة بين الأغنياء منكم . . . ﴿١٠٩﴾.

ويقدم لنا شرحه عليه :

«ففي هذا النص القرآني قد نجد إشعاعاً بالأساس الذي تقوم عليه فكرة الضمان وهو حق الجماعة كلها في الثروة. (كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم ، وتفسيراً لتشريع القطاع العام في الفيء ، بكونه طريقة لضمان هذا الحق ، والمنع عن احتكار بعض الجماعة للثروة وتأكيداً على وجوب تسخير القطاع العام لمصلحة اليتامى والمساكين وابن السبيل ، ليظفر جميع^(١١٠) أفراد الجماعة بحقوقهم في الإنفاق بالطبيعة التي خلقها الله لخدمة الإنسان»^(١١١).

وموضع شاهدنا هو الحاشية التي سطرها يراع «محققنا» على هذا المتن والتي آثرت نقلها مشفوعة به كيما يكون مدلولها أوضح ، ولم أجتزئها من السياق وهي :

«هناك بعض الروايات يدل على ما يخالف ذلك في تفسير الآية ، كالرواية التي تتحدث عن نزول الآيتين في موضوعين مختلفين :

فالأولى : في الفيء :

والثانية : في الغنيمة أو في خمس الغنيمة خاصة .

ولكن هذه الروايات ضعيفة السند ، كما يظهر بتتبع سلسلة روايتها . ولهذا يجب أن نفسر الآيتين في ضوء ظهورهما في الحديث عن موضوع واحد وهو الفيء .

فالآية الأولى : تنفي حق المقاتلين في الفيء لأنه مما لم يوجفوا عليه بخيل ولا ركاب .

والآية الثانية : تحدد مصرف الفيء ، أي الجهات التي يصرف عليها الفيء ، ومن الواضح أن كون المساكين وابن السبيل واليتامى مصرفاً للفيء ، لا ينافي كونه ملكاً للنبوي والإمام ، باعتبار منصبه ، كما دلت على ذلك الروايات الصحيحة .

فالمستخلص من تلك الروايات بعد ملاحظة الآية معها :

(١٠٩) سورة الحشر آية .

(١١٠) الصواب : « . . . ليظفر أفراد الجماعة جميعهم » .

(١١١) ص ٧٠٤-٧٠٥ اقتصادنا .

أن الفيء ملك المنصب الذي يشغله النبي والإمام . ومصرفه الذي يجب عليه صرفه عليه هو:

ما يدخل ضمن دائرة العناوين التي ذكرتها الآية، من المصالح المرتبطة بالله والرسول وذوي القربى والمساكين وابن السبيل واليتامى . وبتحديد المصرف بموجب الآية الكريمة يقيد عموم قوله «يجعله حيث يجب» في رواية زرارة . فتكون النتيجة: أن الإمام يجعله حيث يجب ضمن الدائرة التي حددتها الآية الكريمة»(١١٢).

والشواهد كثيرة على هذه النزعة النقدية لا يسمح مجال البحث بأكثر مما ذكرنا . لكن هناك ناحية أود أن أعرج عليها قبل أن أغادر السمات الخاصة هي ما أدعوها: «فوائد ولطائف في الإشارات» .

فأثناء البحث قد ترد فكرة يفيد منها القارئ ولا تكون من أهداف البحث الأساسية ومع ذلك يمسها «باحثنا» مسأراً رقيقاً:

١ - فبينما يناقش الصدر «هيوم» في مسألة «الاعتقاد»، يفيدنا حول الأفكار وماهيتها:

«ونحن نميل إلى القول بأن بعض الأفكار ليست نسخاً لانطباعات مباشرة . وإنما هي مفاهيم انتزاعية عن أفكار أخرى، هي بدورها نسخ لانطباعات مباشرة، ومن تلك الأفكار فكرتنا عن الوجود . وسوف أترك الدخول في هذه النقطة وتوضيحها، لعدم صلتها بالهدف الأساسي من بحوث هذا الكتاب»(١١٣).

ونرى فائدة أخرى في إشارة ثانية:

«فالخبر الضعيف وإن لم يكن حجة، ولكنه يكفي - في جملة من الموارد - لإسقاط حججة السيرة والمنع عن الجزم بالإمضاء .

(١١٢) ص ٧٠٥ اقتصادنا - الحاشية .

(١١٣) ص ٩٨ الأسس .

وهذه نكتة عامة يجب أن تلاحظ في جملة من موارد الاستدلال بالسيرة العقلائية» (١١٤).

وبهذا أختتم حديثي عما استطعت من جوانب شخصية «الصدر» الخاصة، والتي يعتبر بها متميزاً فكرياً عن غيره من البحثة، لأبدأ في السمات العامة «المنهجية» التي تشكل سداة البحث ولحمته.

(١١٤) ص ٧٥٨ اقتصادنا، وهذا جزء من الشاهد الأول في سمة «ملكة النقد والتحقيق» السابقة.

السمات العامة

إننا نريد بالسمات العامة تلك التي يتمتع بها الباحث من الناحية المعيارية، أي التي ينبغي أن يسير وفقها، وإن كانت السمات الخاصة التي ذكرناها في «صاحب الأسس» مطلوبة لأي باحث على وجه الاستحسان، فإن السمات العامة مطلوبة على وجه الالتزام والتقيد.

وهذا النوع من السمات التي ستحدث عنها: «تركيبية» أن كلاً منها تتألف من سمات جزئية دونها، تترصف فيما بينها لتشكّل «موشوراً» صغيراً للزاوية المنهجية التي تتركب بدورها لتؤلف الهرم البحثي.

أولاً: الوضوح المنهجي:

يتجلى هذا الوضوح في مظاهر عدة ستكلم عنها كلاً على حدة، حتى إذا ما استكملناها يشكل مجموعها ما ندعوه «الوضوح المنهجي».

أ- تحديد المصطلحات:

يحكي لنا الدكتور علي سامي النشار، وهو يعرض موقف علماء أصول الدين المتكلمين من المنطق الأرسطي، ما يلي:

[يلذكر القفطي (٦٤٦) أن يجيى بن عدي (٣٦٥هـ-٩٧٥م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يوم من الأيام، وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يجيى فرفض يجيى قائلاً: «هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحهم» (١١٥).

لقد لخص يجيى بن عدي - حقاً - في عبارة واحدة مشكلة منهجية هامة هي

(١١٥) ص ٩٦-٩٧ مناهج البحث عند مفكري الإسلام.

مشكلة المصطلح، فقد كان الرجل منطقياً أرسطاطاليسي المشرب، بينما كان المتكلمون يذهبون مذهباً آخر.

وإذ رفض يحيى الحوار فلأنه شعر بأهمية أن «قواعد عباراته» و«اصطلاح المتكلمين» لا لقاء بينهما، وأن لتعريف مفهوم ما، أهمية ووظيفة لدى البحث. فما هي هذه الأهمية؟ وما هي هذه الوظيفة؟

يحيينا السيد الصدر، وهو يبين لنا نقطتين حول «الارتباط العام» (وهو الخط الرابع في قانون الجدول الماركسي):

«التعريف لا يعني في كثير أو قليل تخطي الارتباط العام القائم بين الأشياء وإهماله، وإنما يحدد لنا المفهوم، الذي نحاول الكشف عن روابطه وعلاقاته المتنوعة، ليسهل علينا التحدث عن تلك الروابط والعلاقات ودرسها» (١١٦).

أما غاية شرح المصطلحات فهي كما يقول «باحثنا» في النقطة السادسة من كلمته التي يقدم بها الطبعة الأولى لكتاب «اقتصادنا»:

«جاءت في الكتاب ألفاظ قد يساء فهمها، ولهذا شرحنا مدلولها وفقاً لمفهومنا عنها، خوفاً من الالتباس، كملكية الدولة التي تعنى في مفهومنا:

كل ما كان ملكاً للمنصب الإلهي في الدولة، فهو ملك للدولة. ولن يشغل المنصب وكالة التصرف فيه، وفقاً لما قرره الإسلام» (١١٧).

ومن هذه الألفاظ التي يساء فهمها على حد تعبير السيد الصدر نمثل هنا بمصطلحات، ونرى كيفية اللبس فيها عن طريق تحديدها:

- الأول: الإقطاع:

«توجد في مصطلحات الشريعة الإسلامية فيما يتصل بالأراضي والمعادن كلمة (الإقطاع) فنحن نجد في كلام الكثير من الفقهاء القول بأن للإمام إقطاع هذه الأرض أو هذا المعدن على خلاف بينهم في الحدود المسموح بها من الإقطاع للإمام: [وكلمة (الإقطاع) أشرطت في تاريخ القرون الوسطى - وبخاصة (١١٨) في تاريخ

(١١٦) ص ٢٥٦ فلسفتنا.

(١١٧) ص ٣٥ اقتصادنا.

(١١٨) الصواب أن تأتي «خاصة» ساقطة منها الباء.

أوروبا — بمفاهيم ونظم معينة، حتى أصبحت نتيجة لذلك تثير في الذهن لدى استماعها كل تلك المفاهيم^(١١٩) والنظم التي كانت تحدد علاقات المزارع بصاحب الأرض وتنظم حقوقها، في العصور التي ساد فيها نظام الإقطاع في أوروبا ومناطق مختلفة من العالم.

وفي الواقع: إن هذه الإثارة والإشراط باعتبارهما ناتجاً لغوياً لحضارات ومذاهب اجتماعية لم يعيشها الإسلام ولم يعرفها — سواء عرفها المسلمون في بعض أجزاء الوطن الإسلامي، حينما فقدوا أصالتهم وقاعدتهم واندمجوا في تيارات العالم الكافر، أو لا — فمن غير المعقول أن نحمل الكلمة الإسلامية، هذا النتاج اللغوي الغريب عنها.

ونحن لا نريد ولا يهمننا الحديث عن رواسب الكلمة التاريخية، والتركة التي تحملتها نتيجة لعصور معينة من التاريخ الإسلامي لأننا لسنا بصدد المقارنة بين مدلولين للكلمة، بل لا نجد مبدأ لهذه المقارنة إطلاقاً بين مفهوم الإقطاع في الإسلام، ومفهومه الذي تعكسه النظم الإقطاعية على اللفظ، لانقطاع الصلة بين المفهومين نظرياً كانفصال أحدهما عن الآخر تاريخياً.

وإنما نستهدف في هذا البحث شرح الكلمة من وجهة نظر الفقه الإسلامي، من أجل تحديد الصورة الكاملة لأحكام الشريعة في التوزيع، التي تتحدد وتتبلور خلال عملية الاكتشاف التي نمارسها في الكتاب^(١٢٠).

«وفي هذا الضوء نستطيع أن نفهم دور الإقطاع ومصطلحه الفقهي فهو: أسلوب من أساليب استثمار المواد الخام، يتخذها الإمام حين يرى أن السماح للأفراد باستثمار تلك الثروات، أفضل الأساليب للاستفادة منها في ظرف معين»^(١٢١).

(١١٩) الصواب: «... تلك المفاهيم كلها».

* الصواب: «أم».

(١٢٠) ص ٥٠٨-٥٠٩ اقتصادنا.

(١٢١) ص ٥١١ اقتصادنا. وهناك معنى آخر للإقطاع. فالصدر يقول بعد صفحات أربع: «بقي شيء آخر قد يطلق عليه اسم (الاقطاع) في العرف الفقهي وهو ليس إقطاعاً في الحقيقة، وإنما هو تسليد لأجرة على خدمة».

وموضع هذا الإقطاع هو الأرض الخراجية، التي تعتبر ملكاً للأمة، إذ قد يتفق للحاكم أن يمنح فرداً شيئاً من الأرض الخراجية، ويسمح له بالسيطرة على خراجها». ص ٥١٥ اقتصادنا.

فالإقطاع بوصفه نظاماً ساد أوروبا خلال عصور الظلام، هو غير الإقطاع الإسلامي .

والمصطلح الثاني هو: الموضوعية .

أثناء الكلام عن التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي يقول الصدر مبيناً دلالة مصطلح الموضوعية في هذا المقام :

«ولا نقصد بالموضوعية هنا الموضوعية في مقابل التحيز، مثلاً ما يقال عادة إن هذا البحث موضوعي في مقابل أن يكون بحثاً متحيزاً أو منحازاً!

طبعاً الموضوعية بذلك المعنى مرفوضة في التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي معاً .

ليست الموضوعية بذلك المعنى من مزايا التفسير الموضوعي في مقابل التفسير التجزيئي .

الموضوعية بذلك المعنى : عبارة عن الاستقامة على جادة البحث، تلك الموضوعية مفترضة في كلا الاتجاهين .

وإنما الموضوعية هنا بمعنى أن يُبدأ من الموضوع وينتهي إلى القرآن هذا هو الأمر الأول .

الأمر الثاني : أن يختار مجموعة من الآيات تشترك في موضوع واحد يقوم بعملية توحيد بين مدلولاتها، من أجل أن يستخرج نظرية قرآنية شاملة بالنسبة إلى ذلك الموضوع» (١٢٢) .

أما المصطلح الثالث : الودائع المصرفية

فيكتب عنه الصدر في «قبول الودائع المصرفية» من بحث البنك اللاربيوي : «يقبل البنك في الواقع المعاش الودائع من عملائه، ويضعها من ناحية مدى قدرة المودع على

(١٢٢) ص ٢٨-٢٩ المدونة القرآنية - التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي .

سحبها إلى : ودائع تحت الطلب وهي ما يطلق عليه اسم : «الحساب الجاري» ،
والودائع لأجل ، التي تتسم بطابع الإيداع ، وودائع التوفير .

وتعتبر الوديعة بمختلف أشكالها في مفهوم البنوك الربوية عن مبلغ من النقود يودع
لدى البنوك بوسيلة من وسائل الإيداع ، فينشئ وديعة تحت الطلب أو لأجل محدد
اتفاقاً ويترتب عليه من ناحية البنك الالتزام بدفع مبلغ معين من وحدات النقد
القانونية للمودع أو لأمره لدى الطلب ، أو بعد أجل ، على اختلاف الشكل الذي يتم
الاتفاق عليه للوديعة بين البنك والعميل .

ويطلق على الودائع المصرفية هذه عادة أنها ودائع ناقصة لأن البنك غير ملزم
بدفعها عند الطلب بنفس المظهر^(١٢٣) المادي الذي أودعت به . والعملاء لا يستطيعون
رفض ما يقدم إليهم من النقود ما دامت هذه النقود قانونية .

وأما في مفهوم الفقه الإسلامي : فليست المبالغ التي توضع في البنوك الربوية لا*
تامة ولا ناقصة^(١٢٤) وإنما هي قروض مستحقة الوفاء دائماً أو في أجل محدد .

لأن ملكية العميل تزول نهائياً عن المبلغ الذي وضعه لدى البنك ، ويصبح للبنك
السلطة الكاملة على التصرف فيه . . . وهذا ما لا يتفق مع طبيعة الوديعة .

وإنما أطلق اسم الودائع على تلك المبالغ التي تتقاضاها البنوك لأنها تاريخياً بدأت
بشكل ودائع وتطورت خلال تجارب البنوك واتساع أعمالها إلى قروض ، فظلت تحتفظ
من الناحية اللفظية باسم الودائع وإن فقدت المضمون الفقهي لهذا المصطلح^(١٢٥) .

هكذا نرى أن الوديعة في البنك الربوي غيرها في الفقه الإسلامي الذي يقوم عليه
البنك اللاربوي .

وإذا تبين أن للمصطلح هذه الأهمية ، فما الذي يترتب على تغييره بآخر إن كان
الاثنان يعنيان الدلالة نفسها؟

(١٢٣) الصواب : «بالمظهر المادي نفسه» .

* الصواب : «فليست . . . تامة ولا ناقصة» .

(١٢٤) لاحظ التوسع في ذلك من الناحية الفقهية الملحق رقم (٥) . الحاشية للمصدر .

(١٢٥) ص ٨٣-٨٤ البنك .

يقول «صاحب الأسس» في ملاحظاته على المراد «بالضبط من أن الشيء يحتوي على نقيضه أو ضده» ويطرح معاني ثلاثة طالباً المقصود منها . وفي المعنى الثالث نطالع :

«وهذا النوع من الصراع بين الاضداد شيء مألوف في حياة الناس . وقديم في تصوراتهم الاعتيادية فضلاً عن تصوراتهم الفلسفية ، ولكن لماذا نسمي هذا التفاعل بين النطقة والمواد الطبيعية المكوّنة للبيضة تناقضاً؟

لماذا نسمي التفاعل بين الجنين في رحم أمه وما يستمدّه من غذاء تناقضاً؟

إنها مجرد تسمية وليست بأفضل من أن يقال : إن أحدهما يندمج في الآخر أو يتوحد فيه .

وهب أنا سمينا ذلك تناقضاً . فلن تحل المشكلة بذلك ما دمنا نسلم بأن هذا التفاعل الخاص بين الضدين يؤدي إلى نتيجة أكبر إلى عملية نمو، إلى شيء جديد يزيد على المجموع العددي لهما»^(١٢٦) . ليست القضية لفظية إذن، بل إنها تمس جوهر المضمون في الصميم .

وسنعرض الآن لتنازج من تحديد المصطلحات في المجالات التالية :

١ - الفلسفة :

يعرف لنا الصدر السببية بعد أن يقسمها إلى قسمين العقلية ، والتجريبية •

«إن السببية بالمفهوم العقلي : هي علاقة بين مفهومين من المفاهيم التي تحدث في الطبيعة - كمفهومي (أ) و (ب) - تجعل وجود أحدهما ضرورياً عند وجود الآخر، فالأول هو السبب والثاني هو المسبب . والسببية بالمفهوم التجريبي : هي أن كل (أ) يعقبها أو يقارنها (ب) بصورة مطردة، دون أن يفترض في هذا الإطراد أي ضرورة»^(١٢٧) .

وعن التفرقة بين علاقة الإمكان وعلاقة الاحتمال يكتب صاحب الأسس :

«ونحن إذا فحصنا العلاقة الموضوعية التي تربط بين قضيتين نجد إحدى

(١٢٦) ص ٥٧ موجز في أصول الدين .

(١٢٧) ص ٢٣٠ - ٢٣١ الأسس .

القضيتين قد يكون بينها وبين القضية الأخرى، علاقة لزوم، بمعنى أن صدق قضية يستلزم صدق القضية الأخرى، وقد يكون بينهما علاقة إمكان بمعنى أن إحدى القضيتين لا تستلزم الأخرى ولا تناقضها.

وعلاقة الإمكان بهذا المعنى ليست بمعنى الاحتمال، لأن الإمكان بمعنى الاحتمال ليس علاقة موضوعية قائمة بصورة مستقلة عن الإدراك بل الإمكان هنا معناه: نفي علاقة اللزوم وعلاقة التناقض، ولما كانت علاقة اللزوم وعلاقة التناقض موضوعيتين، فكذلك نفيهما» (١٢٨).

٢- التاريخ:

وفي مجال المصطلح التاريخي نتعرف إلى مدلول «العمل التاريخي» الذي يخضع لقوانين التاريخ:

«العمل التاريخي الذي تحكمه سنن التاريخ: هو العمل الذي يكون حاملاً لعلاقة مع هدف وغاية، ويكون في نفس الوقت» (١٢٩) «ذا أرضية أوسع من حدود الفرد، ذا موج يتخذ من المجتمع علة مادية له وبهذا يكون عمل المجتمع» (١٣٠).

والعمل التاريخي لا يحدث في فراغ. بل في ساحة خاصة به يطلق عليها «باحثنا»: الساحة التاريخية عندما يستنبط السنن القرآنية في التاريخ:

«الساحة التاريخية: عبارة عن الساحة التي تحوي تلك الحوادث والقضايا التي يهتم بها المؤرخون.

أصحاب التواريخ يهتمون بمجموعة من الحوادث والقضايا التي يسجلونها في كتبهم، والساحة التي تزخر بتلك الحوادث التي يهتم بها المؤرخون ويسجلونها هي: الساحة التاريخية» (١٣١).

(١٢٨) ص ١٦٣-١٦٤ الأسس.

(١٢٩) كذا في الأصل والصواب: «... الوقت نفسه...».

(١٣٠) ص ٩٤ المدرسة القرآنية- السنن التاريخية في القرآن الكريم.

(١٣١) ص ٨٦ المصدر السابق.

٣- و تنتقل إلى الحقل الاجتماعي لنعرف ما هو «التكافل العام» وماذا يعني :
«فالأساس الأول للضمان الاجتماعي هو التكافل العام .

والتكافل العام : هو المبدأ الذي يفرض فيه الإسلام على المسلمين كفاية ، كفالة بعضهم لبعض^(١٣٢) ويجعل من هذه الكفالة فريضة على المسلم في حدود ظروفه وإمكاناته ، يجب عليه أن يؤديها على أي حال كما يؤدي سائر فرائضه^(١٣٣) .

كما أن المصدر يأتينا بتعريف جديد هو «الموت الطبيعي للمجتمع» :
«مفهوم الموت لدى القرآن للمجتمعات وللأقوام ولالأمم ، الموت الطبيعي للمجتمع لا الموت المخروم . المجتمع له موتان : موت طبيعي ، وموت مخروم . الموت الطبيعي للمجتمع : يكون عن طريق توسع هذه الفئة الثالثة وازديادها نوعياً وعددياً^(١٣٤) في المجتمع إلى أن تحمل الكارثة فينهار المجتمع»^(١٣٥) .

٤- وأخيراً نأتي إلى الاقتصاد :

ويعرف فيه السيد الصدر (الأساس) وفق منظورين :

«فأس المال بمعناه الموضوعي العلمي :

عبارة عن المال الذي يمكن أن يساهم في عملية إنتاج ثروة جديدة . فوسائل الإنتاج والمواد الأولية مثلاً تعتبر* رأس مال على هذا الأساس ، والكمية الكبيرة من

^(١٣٢) كنا في الأصل والصواب : «بعضهم بعضاً» .

^(١٣٣) ص ٦٩٨ اقتصادنا .

^(١٣٤) يقسم الصدر الفئات الاجتماعية في عملية التجزئة الفرعونية إلى ست طوائف هي :

١- الظالمون المستضعفون . ص ٢٣٠ المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن الكريم .

٢- ظالمون ومتمالقون يشكلون حاشية . ص ٢٣٠ - ٢٣١ المصدر نفسه .

٣- الممّج أو الرعاع . ص ٢٣١ المصدر نفسه .

٤- مستكبرون للظلم لكنهم يهادنونهم ويسكتون . ص ٢٣٤ المصدر نفسه .

٥- الهاريون من مسرح الحياة والمترهبون . ص ٢٣٥ المصدر نفسه .

٦- المستضعفون . ص ٢٣٦ المصدر نفسه .

^(١٣٥) ص ٢٣٤ المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن الكريم .

* الصواب : تعد .

التقود نسبياً تعتبر* رأس مال تقدي لأنها يمكن أن تلعب دوراً في مشاريع إنتاج مختلفة، بيناً الكمية الضئيلة من المال التقدي إذا أخذت بصورة منعزلة، لا تشكل رأس مال بهذا المعنى وإن كانت مالا.

ورأس المال بمعناه المذهبي:

عبارة عن رأس المال المتقدم حينها يتخذ أساساً لتنمية الملكية بصورة منفصلة عن العمل.

أي حينها يصبح رأس المال لأداة في إنتاج الثروة الجديدة فحسب بل في إنتاج الملكية الجديدة للمالكه لقاء ملكيته لرأس المال» (١٣٦) (١٣٧).

أما عن الفرق بين المذهب الاقتصادي، وبين العلوم الاقتصادية، فإن مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي يكتب:

«قلنا في مستهل هذا الكتاب (١٣٨):

إن المذهب الإقتصادي: 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.

وأما العلوم الاقتصادية: فهي دراسة منظمة للقوانين الموضوعية التي تتحكم في المجتمع كما تجري في حياته الاقتصادية.

فالمذهب: تصميم عمل ودعوة.

والعلم: كشف أو محاولة كشف عن حقيقة وقانون.

لهذا السبب كان المذهب عنصراً فعالاً وعاملاً من عوامل الخلق والتجديد، وأما

* الصواب: تعد.

(١٣٦) الصواب: «ملكته رأس المال».

(١٣٧) ص ٢١٢-٢١٣. الإنلام يقود الحياة- الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي.

(١٣٨) للموضع الذي يشير إليه المصدر هو في ص ٢٨-٢٩ من كلمة المؤلف (مقدمة الطبعة الأولى) اقتصادنا.

العلم فهو يسجل ما يقع في مجرى الحوادث الاقتصادية كما هو دون تصرف أو تلاعب» (١٣٩).

بهذه النماذج مختلفة الأنواع من المصطلحات التي أخذناها على سبيل التمثيل لا الحصر - كما قلنا - ننهي حديثنا عن «المصطلح وتحديدته»، لنلج فقرة أخرى من الوضوح المنهجي هي «تحديد المشكلة».

ب - تحديد المشكلة المطروحة: وكل ما يمكن أن يشكل يسمى في الفلسفة مشكلة.

حتى يعالج الباحث موضوعاً ما يحسن به، بل عليه أن يحدد المشكلة التي يود الإجابة عليها ووضع تصوره عنها في البداية.

ونحن إذا مضيئنا إثر هذا التحديد لدى «صاحب الأسس» وجدناه في كل مجال طرقه.

فهو في حديثه عن الإدراك، يبين لنا المسألة الفلسفية الكبرى فيه قائلاً:

«المسألة الفلسفية الكبرى في الإدراك هي: محاولة صياغته في مفهوم فلسفي يكشف عن حقيقته وكنهه، ويوضح ما إذا كان الإدراك ظاهرة مادية، توجد في المادة حين بلوغها مرحلة خاصة من التطور والتكامل، كما تزعم المادية، أو ظاهرة مجردة عن المادة ولوناً من الوجود وراءها وظواهرها، كما هو معنى الإدراك في مفهومه الفلسفي لدى الميتافيزيقية؟» (١٤٠).

كما نجد تحديداً آخر لمشكلة أخرى في الفلسفة هي «الحركة» لدى الكلام على المادة والحركة:

«المادة في حركة مستمرة وتطور دائم، وهذه حقيقة متفق عليها بيننا جميعاً، والحركة تحتاج إلى سبب محرك لها، وهذه حقيقة أخرى مسلمة بلا جدال.

(١٣٩) ص ٢٢٥ اقتصادنا.

(١٤٠) ص ٣١٩ فلسفتنا.

والمسألة الأساسية في فلسفة الحركة هي : أن المادة المتحركة هل يمكن أن تكون هي
علة للحركة وسبباً لها؟

وفي صيغة أخرى : إن المتحرك موضوع الحركة، والمحرك سبب الحركة، فهل يمكن
أن يكون الشيء الواحد، من الناحية الواحدة، موضوعاً للحركة وسبباً لها في وقت
واحد؟ (١٤١).

وفي الشاهدين السالفين لا نرى تحديد المشكلة بشكل عام (كأن يذكرها فقط) بل
زيادة في إظهارها ووضعها في صيغتين في الشاهد الثاني، وشرحها - وليس تعريفها
وحسب - في الشاهد الأول كما يكون الواضح على أشده .

ثم نرى «صاحب الأسس» لا يدخر جهداً في شرح ما يطلق عليه في نظرية
المعرفة : «مشكلة الاستقراء» أو «قفزة الاستقراء» وذلك في الصفحة الثانية من مقدمته
لكتاب «الأسس» الذي جاء ليحل هذه المشكلة، وها نحن نتابعه :
«ومنذ بدأ الإنسان يدرس مناهج الاستدلال والتفكير ويحاول تنظيمها منطقياً طرح
على نفسه السؤال التالي :

هب أن المقدمات التي تقررها في الدليل الاستنباطي أو الدليل الاستقرائي
صحيحة حقاً فكيف يتاح لك أن تخرج بنتيجة، وتتخذ من تلك المقدمات سبباً كافياً
لتبرير الاعتقاد بهذه النتيجة؟

وقد أدرك الإنسان لدى مواجهة هذا السؤال، فارقاً أساسياً بين الاستنباط
والاستقراء، واكتشف على هذا الأساس ثغرة في تركيب الدليل الاستقرائي، لا يوجد في
الدليل الاستنباطي ما يياثلها .

ففي الاستنباط يركز استنتاج النتيجة من مقدماتها - دائماً - على مبدأ عدم
التناقض، ويستمد مبرره المنطقي من هذا المبدأ، لأن النتيجة في حالات الاستنباط
مساوية لمقدماتها أو أصغر منها كما تقدم، فمن الضروري أن تكون النتيجة صادقة إذا

(١٤١) ص ٣٠٦ فلسفتنا .

صدقت المقدمات، لأن افتراض صدق المقدمات دون النتيجة يستبطن تناقضاً منطقياً ما دامت النتيجة مساوية أو أصغر من مقدماتها أي مستبطنة بكامل حجمها في تلك المقدمات.

وهكذا نجد أن الاستدلال الاستنباطي صحيح من الناحية المنطقية، وأن الانتقال فيه من المقدمات إلى النتيجة ضروري على أساس مبدأ عدم التناقض.

وأما في حالات الاستقراء، فإن الدليل الاستقرائي يقفز من الخاص إلى العام لأن النتيجة في الدليل الاستقرائي أكبر من مقدماتها وليست مستبطنة فيها.

فهو يقرر في المقدمات أن كمية محدودة من قطع الحديد لوحظ تمددها بالحرارة ويخرج من ذلك بنتيجة عامة، وهي أن كل حديد يتمدد بالحرارة.

وهذا الانتقال من الخاص إلى العام لا يمكن تبريره على أساس مبدأ عدم التناقض، كما رأينا في حالات الدليل الاستنباطي.

لأن افتراض صدق المقدمات وكذب النتيجة لا يستبطن تناقضاً فبالإمكان أن نفترض أن تلك الكمية المحدودة من القطع الحديدية قد تمددت بالحرارة فعلاً، ونفترض في نفس الوقت^(١٤٢) أن التعميم الاستقرائي القائل: إن كل حديد يتمدد بالحرارة خطأ دون أن نقع في تناقض منطقي، لأن هذا التعميم غير مستبطن في الافتراض الأول.

وهكذا نعرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقي، ويستمد مبرره من مبدأ عدم التناقض.

وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي، فإنه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاص إلى العام، وما تؤدي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي^(١٤٣).

لقد كان الشاهد الأخير الذي يحدد مشكلة الاستقراء طويلاً، ولكن الإجابة عليها

(١٤٢) الصحيح: «الوقف نفسه».

(١٤٣) ص ٦-٧ الأسس.

كانت من الطول بحيث استغرقت كتاباً برمته ، هو - على حد علمنا - من أربع ما خطه
يراع في هذا المجال .

والسيد الصدر لا يقف عند تحديد «مشكلة» أو «مسألة» عامة مثل «الإدراك» أو
«الحركة» أو «الاستقراء» لدى مناقشته المشاكل ، بل إنه يجدد لنا أيضاً «مسألة» يصوغها
عندما يريد تناول الربط بين «المادية الفلسفية» و «المادية التاريخية» . يقول «باحثنا» في
«اقتصادنا» :

«وأنا لا أريد في مجال بحثي هذا أن أتناول المادية الفلسفية ، لأن ذلك ما قمت به
في الحلقة الأولى «فلسفتنا» .

وإنما أقصد أن أدرس هذا الربط الذي تزعمه الماركسية ، أو بعض كتابها ، بين
المادية الفلسفية ، والمادية التاريخية بطرح السؤال التالي :

هل من الضروري على أساس المادية الفلسفية ، أن نفسر التساريخ كما تفسره
الماركسية ونشد عجلته منذ فجر الحياة إلى الأبد بوسائل الإنتاج؟» (١٤٤).

كما نجد ضمن الإطار ذاته (أي طرح مشكلة يصوغها) عن طريقتين يسميها بـ
«التجزئية» و «الموضوعية» في تفسير القرآن الكريم ما يلي :

«لماذا كانت الطريقة التجزئية عاملاً في إعاقة النمو؟

ولماذا تكون الطريقة الموضوعية والاتجاه التوحيدي عاملاً في النمو والإبداع وتوسيع
حركة الاجتهاد؟» (١٤٥).

ثم يمضي بعدها ليجيب عن «المشكلة» التي طرحها .

أما عن النقطة الرئيسية في بحث «البنك اللاربوي في الإسلام» فيكتب الصدر:

«سوف يقع حديثنا عن نظام البنك اللاربوي في فصلين :

أحدهما : في النقطة الرئيسية في البحث وهي :

(١٤٤) ص ٥٤ اقتصادنا .

(١٤٥) ص ١٨ المدرسة القرآنية ، التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي .

طريقة إتقاد البنك المزمع إنشاؤه من التعامل بالربا، والذي يتمثل لدى البنوك القائمة فعلاً بصورة رئيسية في الإيداع لدى البنك بفائدة والاقراض منه بفائدة، والذي يعبر عن المصدر الرئيسي للتناقض بين تلك البنوك وبين أحكام الإسلام» (١٤٦).

والقول التي أخذناها لها ناحيتان :

الأولى : العامة والخاصة : أي من حيث كون موضوع المشكلة مطروحاً ومصوغاً من قبل (وهي الناحية العامة) أو أنه صيغ من قبل «باحثنا» (وهي الناحية الخاصة).

الثانية : متعلق هذه المشكلة : فلسفي ، اقتصادي ، . . . الخ والناحيتان استوفتا تحديدهما على اختلافهما .

جـ- بيان ترتيب مراحل البحث وألوياته (١٤٧):

وبيان هذا الترتيب إن لم يكن واضحاً في ذهن الباحث لم يستطع أن يمتلك زمام بحثه، ومن هنا كان دليلاً على الوضوح .

ولو أخذنا في تلمس هذا الترتيب لدى السيد الصدر لوجدنا من الشواهد ما لا يتسع هنا مقام البحث للإحاطة بها، وإنما نأخذ بعضاً من القول .

يقول صاحب الأسس تحت عنوان فرعي هو «دور البحث العلمي في المرحلة الذاتية» لدى كلامه على المصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي : «ودور البحث العلمي في هذه النقطة، إذا انطلق من التسليم بهذه المصادرة من حيث المبدأ يتلخص في ثلاثة أمور:

الأول: (١٤٨) صياغة المصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية

(١٤٦) ص ١٦ البنك .

(١٤٧) التحديد في مراحل البحث هل يكون وضوحاً أو رسماً لمعالم المنهج؟

الواقع أن الترتيب لمراحل البحث إذا أخذ من الناحية الذاتية فهو يعبر عن الوضوح الذي تجسد في هذا الترتيب .

وإذا نظر إليه من الناحية الموضوعية أي الأسبقية في هذا الترتيب والانضباطية فهو رسم لمعالم المنهج .

(١٤٨) التشديد في: «الأول» و «الثاني» و «الثالث» من الصدر .

لكي يبرر حصول التصديق الاستقرائي في هذه المرحلة على أكبر درجة من درجات التصديق الموضوعي، وهي درجة الجزم واليقين.

الثاني: البرهنة على الشروط اللازم توفرها في هذه المصادرة لكي تكون صحيحة. ولسنا نعني بذلك، أن نبرهن على المصادرة نفسها، ولكننا نبرهن على أن المصادرة تكون كاذبة في بعض الحالات، الأمر الذي يجعلها بحاجة إلى شروط معينة لكي لا يقوم البرهان على كذبها.

الثالث: البرهنة على أن تلك الشروط اللازم توفرها في هذه المصادرة، موجودة فعلاً في المجالات التي درسنا - سابقاً - المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي فيها، فيصبح بالإمكان - في تلك المجالات - للدليل الاستقرائي أن يمارس مرحلته الثانية على أساس توفر الشروط اللازمة للمصادرة التي يحتاجها بالنسبة إلى هذه المرحلة. وبذلك نقدم تفسيراً كاملاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي التي يرتفع فيها التصديق بالقضية الاستقرائية إلى درجة الجزم واليقين^(١٤٩).

وهو عندما يريد تناول «المادية التاريخية» يوضح لنا كيف سيدرسها، فيقول: «وفيا يلي سنتناول المادية التاريخية، بصفتها طريقة عامة في فهم التاريخ وتفسيره، وندرسها:

أولاً: على ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية، التي يتكون منها مفهوم الماركسية عن الكون.

وثانياً: بما هي نظرية عامة تحاول استيعاب التاريخ الإنساني.

وثالثاً: بتفاصيلها، التي تحدد مراحل التاريخ البشري، والقفزات الاجتماعية على رأس كل مرحلة^(١٥٠).

أما في مجال أطروحته عن «البنك اللاربوي في الإسلام» فيكتب:

(١٤٩) ص ٣٣٢ الأمس.

(١٥٠) ص ٥٢ اقتصادنا.

«وسوف نتناول :

أولاً: تنظيم علاقات البنك بالمدعين للودائع الثابتة، والمستثمرين، ونوضح كيف تصاغ بشكل تنشأ فيه الصلة مباشرة بين المدعين والمستثمرين، ويمارس البنك اللاربوي دور الوسيط بين الطرفين .

ثم : نتكلم عن تنظيم علاقات البنك بأصحاب الودائع المتحركة . . ولكن قبل البدء بذلك لا بد أن نحدد ما نقصده من الودائع الثابتة والمتحركة» (١٥١).

هذا على وجه التفصيل، أما على وجه الإجمال، فإن قراءة متأنية واحدة لأي فهرس تحليلي لكتب السيد الصدر تعرفنا على هذا الترتيب بشكل دقيق (١٥٢).

د- إيجاز الطريقة المتبناة في الدليل الاستقرائي :

هذه الفقرة تدرج فيما سبقتها، ونظراً لأهميتها رأينا أفرادها مستقلة .

يقول «صاحب الأسس» في عنوان فرعي هو: «تحديد المنهج وخطواته»: «إن منهج الدليل الاستقرائي، القائم على حساب الاحتمالات يمكن تلخيصه - إذا توخينا البساطة والوضوح - في الخطوات الخمس التالية :

أولاً (١٥٣): نواجه في مجال الحس والتجربة، ظواهر عديدة .

ثانياً: نتقل بعد ملاحظتها وتجميعها، إلى مرحلة تفسيرها، والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضية صالحة، لتفسير تلك الظواهر وتبريرها جميعاً، ونقصد بكونها صالحة لتفسير تلك الظواهر، أنها إذا كانت ثابتة في الواقع فهي تستبطن أو تتناسب مع وجود تلك الظواهر التي هي موجودة فعلاً .

ثالثاً: نلاحظ أن هذه الفرضية، إذا لم تكن صحيحة وثابتة في الواقع، ففرصة

(١٥١) ص ٢٢ البنك، وكتابة الفقرة بهذا الشكل من عندنا وليس كما هو في الأصل .

(١٥٢) نخص بالذكر: فلسفتنا، اقتصادنا، الأسس، البنك .

(١٥٣) التشديد في «أولاً، ثانياً، ثالثاً، رابعاً، خامساً» من الصدر .

تواجد تلك الظواهر كلها مجتمعة ضئيلة جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية، تكون نسبة احتمال وجودها جميعاً، إلى احتمال عدمها، أو عدم واحد منها على الأقل، ضئيلة جداً، كواحد في المئة أو واحد في الألف وهكذا.

رابعاً: نستخلص من ذلك أن الفرضية صادقة ويكون دليلنا على صدقها، وجود تلك الظواهر التي أحسسنا بوجودها في الخطوة الأولى.

خامساً: إن درجة إثبات تلك الظواهر، للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية، تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها^(١٥٤) على افتراض كذب القضية، فكلما كانت هذه النسبة أقل، كانت درجة الإثبات أكبر حتى تبلغ في حالات اعتيادية كبيرة إلى درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية^(١٥٥) (١٥٦).

ولنا تعقيب على هذا الشاهد وهو أن المراحل المذكورة فيه معروفة من قبل الصدر، ولكن تأصيلها على نظرية الاحتمالات تعود إليه وحده بلا منازع، وذلك في كتابه المتفرد «الأسس المنطقية للاستقراء».

هـ- بيان موضوع البحث وهدفه الأساس:

١- فلسفتنا: يقول الصدر في بيان موضوع كتاب «فلسفتنا» وهدفه الأساسي:

«فلسفتنا هو: مجموعة مفاهيمنا الأساسية عن العالم، وطريقة التفكير فيه.

ولهذا كان الكتاب - باستثناء التمهيد - ينقسم إلى بحثين:

أحدهما: نظرية المعرفة، والآخر: المفهوم الفلسفي للعالم»^(١٥٧). وبعد أن يلخص

(١٥٤) نقصد باحتمال عدمها: احتمال عدمها، أو عدم واحد منها على الأقل.

(١٥٥) وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي «لاحظ الأسس المنطقية للاستقراء» ص ٣٥٥ - ٤١٠.

وهاتان الحاشيتان للصدر.

(١٥٦) ص ٢٦ موجز.

(١٥٧) ص ٧ فلسفتنا.

مسؤولية البحث الأول في أمرين هما :

الأول : هو الاستدلال على المنطق العقلي ، مقابل التجريبي وكون العقل أساساً حتى للطريقة التجريبية .

الثاني : درس قيمة المعرفة البشرية في ضوء المنطقين العقلي والديالككتيكي وترجيح قيمة المعرفة في ضوء الأول دون الثاني .

يقول الصدر في هدفه من البحث المذكور:

«وهدفنا الأساسي من هذا البحث ، هو تحديد منهج الكتاب في المسألة الثانية ، لأن وضع مفهوم عام للعالم يتوقف قبل كل شيء على تحديد الطريقة الرئيسية في التفكير ، والمقياس العام للمعرفة الصحيحة ، ومدى قيمتها ، ولهذا كانت المسألة الأولى في الحقيقة بحثاً تمهيدياً للمسألة الثانية» (١٥٨).

وإذا أردنا أن نعرف مقصد «باحثنا» وهدفه من طرح مسألة :

«المادة أو الله» قرأنا :

«وهدفنا الرئيسي من المسألة ، أن نتبين نفس المفارقة في نفس العالم (١٥٩) ، بين مادته الأساسية (العلة المادية) والفاعل الحقيقي (العلة الفاعلية) .

فهل فاعل هذا العالم وصانعه شيء آخر ، خارج حدود المادة ومغاير لها ، كما أن صانع الكرسي مغاير لمادته الخشبية؟ أو أنه نفس المادة (١٦٠) التي تتركب منها كائنات العالم؟» (١٦١).

٢ - الأسس المنطقية للاستقراء :

يحدد صاحب الأسس موضوع بحثه وهدفه في تقديمه بما يلي :

«ونحن في هذا الكتاب إذ نحاول بناء نظرية المعرفة ، على أساس معين ودراسة

(١٥٨) ص ٧ فلسفتنا .

(١٥٩) الصحيح : «المفارقة نفسها ، في العالم نفسه» .

(١٦٠) الصواب : «المادة نفسها» .

(١٦١) ص ٢٨٥ - ٢٨٦ فلسفتنا .

نقاطها الأساسية في ضوء يختلف عما تقدم في كتاب «فلسفتنا» .
وسوف نتخذ من دراسة الدليل الاستقرائي ومعالجة تلك الثغرة فيه أساساً لمحاولتنا
هذه» (١٦٢).

ثم يتابع عارضاً أقسام بحثه :

و «القسم الثالث هو القسم الموسع والأساس من الكتاب . وفي هذا القسم نفسر
الدليل الاستقرائي على أساس الاحتمال .

ويشتمل هذا القسم على بحثين :

أولاً: البحث عن نظرية الاحتمال وصياغتها بالطريقة التي تجعلها صالحة لكي
تكون أساساً للدليل الاستقرائي .

وثانياً : البحث في تفسير الدليل الاستقرائي على ضوء نظرية الاحتمال» (١٦٣).

٣- اقتصادنا : أثناء تلخيص السيد الصدر النتائج التي توصل إليها في بحثه
المذهب الاقتصادي بشكل عام وعلم الاقتصاد من جهة ، وبين المذهب الاقتصادي
والقانون المدني من جهة أخرى يكتب :

«والآن وقد اتفقنا على وجود المذهب الاقتصادي في الإسلام بتمييزه عن * علم
الاقتصاد ، وفرقنا بين المذهب والقانون** مع إدراك نوع العلاقة بينهما ، فلتحدث عن
العملية التي نمارسها في هذا الكتاب بشأن الاقتصاد الإسلامي ، ونحدد نوعيتها
ومعالمها الرئيسية ، ونشرح منهجنا في ممارستها على ضوء المعلومات السابقة عن المذهب
بشكل عام وتمييزه عن العلم والقانون وعلى ضوء نوع العلاقة التي تربط القانون المدني
بالمذهب» (١٦٤).

ولكن هل من توضيح آخِر عن الكتاب وموضوعه؟

(١٦٢) ص ٧-٨ الأسس .

(١٦٣) ص ٨ الأسس .

* الصواب : بتمييزه من .

** الصواب : «بين المذهب وبين القانون» .

(١٦٤) ص ٣٨٨ اقتصادنا .

الجواب نعم وهو في النص التالي :

«على أساس ما تقدم من الضروري أن تدرج عدداً من أحكام الإسلام وتشريعاته التي تعتبر بناءً فوقياً للمذهب في نطاق عملية اكتشاف المذهب، وإن لم تكن داخلة كلها في صميم المذهب ذاته.

ولأجل هذا سوف يتسع البحث في هذا الكتاب لكثير من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق التي تنظم العلاقات المالية بين الدولة والأمة وتحديد موارد الدولة وسياساتها في إنفاق تلك الإيرادات، لأن هذا الكتاب ليس كتاب عرض للمذهب الاقتصادي فحسب، وإنما هو كتاب يحاول أن يمارس عملية اكتشاف لهذا المذهب، ويحدد هذه العملية أسلوبها، سيرها، ومضمونها، ونتائجها.

ولهذا أيضاً سوف نقتطف ونتسق من أحكام الإسلام في المعاملات والحقوق والضرائب ما يعد بناءً علوياً للمذهب، ويلقي عليه ضوءاً في عملية الاكتشاف. وأما الأحكام التي لا تساهم في هذا الضوء، فهي خارجة عن مجال البحث» (١٦٥).

وبهذا الشاهد أختتم كلامي عن سمة «الوضوح المنهجي».

(١٦٥) ص ٣٩٤ اقتصادنا.

التتبع المنهجي

هذه السمة تركيبية تتألف من سمات فرعية هي :

أ- تلخيص المذهب أو الفكرة :

ونميز في هذا التلخيص نوعين :

الأول : يتعلق بها لغيره من الباحثين (السردي) .

الثاني : يتعلق بها يخصه هو (الإنشائي) .

١- في المجال الفلسفي :

لدى الكلام عن تصور هيوم للعلية يكتب «باحثنا» :

«إن كل فكرة بسيطة في رأي هيوم ، هي نسخة من انطباع وفقاً لمبدئه القائل
بأسبقية الانطباعات على الأفكار .

وعلى هذا الأساس كان هيوم يفتش عن الانطباع الذي أمدنا بفكرة العلية بما
تشتمل عليه من ضرورة وحتمية .

وحيثما لم يجئ في انطباعات الحس ما تكون فكرة العلية نسخة منه ، افترض انطباعاتاً
آخر لكي يفسر على أساسه وجود فكرة العلية في ذهننا . وهذا الانطباعات الأخر قد
افترضه هيوم من انطباعات الأفكار ، لا من انطباعات الحس ، إذ زعم أن تكرار اقتران
الحادثتين في الخبرة الحسية يثير في الذهن انطباعاتاً معينة ، وهو تهيؤ الذهن واستعداده
لكي ينتقل من إدراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى .

وفكرة العلية هي نسخة من هذا الانطباع» (١٦٦).

ويقول ملخصاً محاولة كينز إقامة الاحتمال على أساس رياضي :

«وتتلخص محاولة (كينز) في الحصول أولاً على قيمة محددة لاحتمال القبلي للتعميم، وتنمية هذه القيمة وتقريبها باستمرار من اليقين كلما ازدادت الشواهد الاستقرائية، بنفس الدرجة» (١٦٧) التي تقرب فيها قيمة احتمال وجود تلك الشواهد على افتراض كذب التعميم من الصفر» (١٦٨).

٢- في المجال الاقتصادي :

يتابع «باحثنا» ماركس من بداية استدلاله الأخير على جوهر القيمة بالتفرقة بين القيمة الاستعمالية والقيمة التبادلية إلى انتهاء عملية تحليل التبادل والوصول إلى أن العمل هو جوهر القيمة التبادلية، ثم يقارن بينه وبين «ريكاردو»، فيكتب :

«ولأجل هذا أعلنت الماركسية أن قانون القيمة القائم على أساس العمل يتوقف :

أولاً: على توفر المنافسة التامة، فلا يسري على حالات الاحتكار.

وثانياً: على كون السلعة نتاجاً اجتماعياً يمكن إيجادها عن طريق العمل الاجتماعي دائماً، فلا يسري القانون على الانتاج الفردي، كاللوحه الفنية والرسالة الخطية» (١٦٩) (١٧٠).

هذا هو النوع الأول من التلخيص، أعني التلخيص السردى لآراء الأخرين ومذاهبهم.

ولكن التلخيص لا يقف عند هذا النوع، بل يتعداه إلى الجانب البنائي أو الإنشائي أي لدى الباحث نفسه، لدى السيد الصدر:

(١٦٦) ص ١٠٨ الأسس.

(١٦٧) الصواب: «بالدرجة نفسها».

(١٦٨) ص ٢٨٦ الأسس.

(١٦٩) المقصود هنا: الرسالة التاريخية.

(١٧٠) ص ١٩٢ اقتصادنا.

في الفلسفة :

يلخص صاحب الأسس نظريته في الاحتمال بقوله :

«انتهينا الآن من دراسة نظرية الاحتمال على ضوء تعريفنا الخاص للاحتمال ، وقد خرجنا من هذه الدراسة بنتائج في غاية الأهمية سوف يكون لها الأثر الكبير في المرحلة المقبلة من البحث .

أولاً^(١٧١) : إن الاحتمال يقوم دائماً على أساس علم إجمالي ، والقيمة الاحتمالية - لأية قضية - تحددها نسبة عدد الأعضاء التي تستلزم تلك القضية من مجموعة أطراف العلم الإجمالي إلى عددها الكلي .

ثانياً : إن نظرية الاحتمال - على أساس هذا التعريف - تشتمل إلى جانب بديهيات الحساب الأولية^(١٧٢) على خمس بديهيات إضافية وهي :

(١٧١) التشديد في : «أولاً، ثانياً، ثالثاً» من المصدر.

(١٧٢) الصحيح أن يقال : «بديهيات» لا «بديهيات» وهذه البديهيات التي يشير إليها باحثنا فيما ينقله عن برتراند راسل الذي لخصها عن الأستاذ (س . دي . برود) هي :

١ - إذا افترضنا (ل) و (ح) فهناك قيمة واحدة فقط لـ ح/ل ، وعليه نستطيع أن نتحدث عن احتمال (ل) على أساس* (ح) .

٢ - إن القيم الممكنة لـ ح/ل هي الأعداد الحقيقية من صفر إلى واحد ويضمنها العدد واحد والعدد صفر نفسها .

٣ - إذا كانت (ح) تستلزم (ل) كانت ح/ل = ١ ، ويستخدم (١) للدلالة على اليقين .

٤ - إذا كانت (ح) تستلزم لا (ل) كانت ح/ل = صفر . ويستخدم (٠) للدلالة على الاستحالة أي على اليقين بالنفي .

٥ - إن احتمال كلي من (ل) و (ك) في وقت واحد بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ك) بالنسبة إلى (ل) و (ح) . وهو أيضاً احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مضروباً باحتمال (ل) بالنسبة إلى (ك) و (ح) . وهذه تعرف ببديهية**الاتصال .

٦ - إن احتمال (ل) أو (ك) بالنسبة إلى (ح) هو احتمال (ل) بالنسبة إلى (ح) مضافاً إليه احتمال (ك) بالنسبة إلى (ح) مطروحاً منه (ل) و (ك) معاً .

ص ١٣٩ - ١٤٠ الأسس . والتشديدات مني (ن . ج) .

* الصواب : على احتمال (ح) .

** الصواب : «بديهية الاتصال» .

١- إن العلم الإجمالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه .

٢- إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الإجمالي ، دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية ، وإما أن تكون فرعية :

فإذا كانت أصلية كان كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي .

وإذا كانت الأقسام فرعية ، فالطرف عضو واحد .

٣- إذا وجدت قيمتان احتمليتان مستمدتان من علمين إجمالين ، إحداها مثبتة لقضية ، والأخرى نافية لها ، وكانت إحدى القيمتين الاحتمليتين - في إثباتها أو نفيها للقضية - تنفي طرفية تلك القضية للعلم الإجمالي الآخر ، دون العكس ، فهي حاکمة على الأخرى ولا تصلح للتعارض معها .

٤- إن التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الإجمالي ، في قوة عدم التقييد ، وهو يتمثل في كل قيد لا يحدد من انطباقات الشيء المقيد ، لأن جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفر القيد .

٥- كلما كان العلم الإجمالي الشرطي يتحدث عن جزاء غير محدد في الواقع ، فلا يصلح أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد .

ويلاحظ أن البديهية (١٧٣) الإضافية الثانية هي تحديد وتفسير لموضوع البديهية الإضافية الأولى ، أي لأطراف العلم الإجمالي التي ينقسم عليها العلم بالتساوي .

فالبدييات مردهما إلى قضية واحدة ، كما أن البديهية الإضافية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الإضافية الثالثة .

(١٧٣) كذا في الأصل والصواب «البديهية» .

ثالثاً: أنه كلما وجد علمان إجماليان تتعارض بعض القيم الاحتمالية في أحدهما مع بعض القيم الاحتمالية في الآخر ولم تنطبق عليهما البديهية الإضافية الثالثة، فلا بد - لتحديد القيمة الاحتمالية الحقيقية - من ضرب عدد أعضاء كل من العلمين بعدد أعضاء العلم الآخر، لنحصل على علم إجمالي كبير، ونحدد على أساسه القيم الاحتمالية لأعضاء العلمين الأولين.

وهذا ما نسميه بقاعدة الضرب، وهي ليست بديهية، بل مستنتجة من البديهيات السابقة.

هذه هي نظرية الاحتمال التي سوف نفسر - في البحث المقبل - الدليل الاستقرائي باعتباره تطبيقاً بحتاً لها^(١٧٤).

شاهد طويل وليس سهلاً في آن معاً، ومع ذلك فقد نقلناه كاملاً لخطورته وأهميته ليس في مجال نظرية الاحتمال وحسب، وإنما في نظرية المعرفة البشرية برمتها. ثم نرى تلخيصاً آخر هو تلخيص المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية: (١٧٥)

«إن المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها.

ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي:

كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول - ضمن شروط معينة - إلى يقين - فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأى قيمة احتمالية صغيرة تفتى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة.

(١٧٤) ص ٢٢٣ - ٢٢٤ الأسس.

(١٧٥) هذه المرحلة يسميها صاحب الأسس: مرحلة التوالد الذاتي.

وهذا يعني تحول هذه القيمة إلى يقين .

وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلب عليها والتحرر منها، بل إن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي* للمعرفة البشرية، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه، كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البديهية^(١٧٦) للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري^(١٧٧).

٢- الاقتصاد:

وإذا دخلنا مجال الاقتصاد قرأنا في التلخيصات الإنشائية الشواهد التالية:

- يحدد السيد الصدر نظرة الإسلام العامة إلى الأرض بقوله:

«نستطيع الآن أن نستوعب الصورة كاملة، وأن نحدد النظرة العامة، فالأرض بطبيعتها ملك الإمام ولا يملك الفرد رقبته. ولا يصلح أي اختصاص فردي بها، إلا على أساس ما يتفقه الشخص على الأرض من عمل لأجل إعدادها واستثمارها.

وهذا الاختصاص أو الحق الذي يكسبه الفرد نتيجة لعمله فيها لا يمنع الإمام عن فرض الطسق^(١٧٨) أو الضريبة على الأرض المحيية لتساهم الإنسانية الصالحة كلها في الاستفادة منها، ولا يتعارض هذا مع العفو عن الطسق أو الضريبة أحياناً، لظروف استثنائية، كما جاء في أخبار التحليل^(١٧٩).

- وفي تعليل الضمان الاجتماعي في منظوره الإسلامي يكتب صاحب الأسس ملخصاً:

* الصواب: الطبيعي.

(١٧٦) الصواب: الدرجات البديهية.

(١٧٧) ص ٣٣٣ الأسس.

(١٧٨) الطسق: هو الأجر، راجع ص ٥٦١ اقتصادنا.

(١٧٩) ص ٤٨٣ اقتصادنا.

«فالأساس على هذا الضوء هو:

حق الجماعة كلها في الانتفاع بثروات الطبيعة .

والفكرة التي تركز على هذا الأساس هي المسؤولية المباشرة للدولة، في ضمان مستوى الكفاية من العيش الكريم، لجميع الأفراد العاجزين والمعوزين .

والطريقة المذهبية التي وضعت لتنفيذ هذه الفكرة هي، القطاع العام، الذي أنشأه الاقتصاد الإسلامي ضماناً لتحقيق هذه الفكرة، في جملة ما يحقق من أهداف» (١٨٠).

وفي ختام الفصل الذي يعقده لنظرية توزيع ما قبل الإنتاج، يلخص نتائجه النظرية :

«يمكننا أن نستنتج الآن من دراسة النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج مبدئين أساسيين في هذه النظرية :

أحدهما: أن العامل الذي يمارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله، وهي الفرصة العامة للانتفاع بتلك الثروة . ونتيجة لتملك العام هذه الفرصة يكون له الحق في نفس المال (١٨١) تبعاً لما تفرضه ملكيته للفرصة التي أنتجها عمله، ويرتبط حقه في المال بملكيته هذه الفرصة، فإذا انعدمت وزالت الفرصة التي خلقها، سقط حقه في المال .

والمبدأ الآخر: أن ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعية تمنح الفرد الممارس حقاً، يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة منه، ما دام يواصل استفادته منها، ويمارس أعمال الانتفاع والاستثمار، لأن غيره ليس أولى منه بالثروة التي يمارسها لتنتزع منه وتعطى للغير.

وعلى أساس المبدأ الأول: تقوم الأحكام التي نظمت الحقوق في عمليات الإحياء والصيد .

(١٨٠) ص ٧٠٣ - ٧٠٤ اقتصادنا .

(١٨١) الصحيح: «المال نفسه» .

وعلى أساس المبدأ الثاني: ترتكز أحكام الحياة للثروات المنقولة التي وفرت الطبيعة فرصة الانتفاع بها للإنسان .

فخلق فرصة جديدة في ثروة طبيعية، والانتفاع المستمر بثروة توفرت فيها الفرصة طبيعياً، هما المصدران الأساسيان للحق الخاص في الثروات الطبيعية .

والطابع المشترك لهذين المصدرين هو الصفة الاقتصادية، فإن كلاً من خلق فرصة جديدة، أو الانتفاع بثروة على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً، يعتبر ذا صفة اقتصادية، وليس من أعمال القوة والاستئثار» (١٨٢).

وكما أنهى «باحثنا» فصله المشار إليه بهذا التلخيص، نختم نحن فقرتنا في «تلخيص الفكرة أو المذهب» بهذا الشاهد .

ب - بيان الأساس في المذهب :

أي النقطة المركزية التي تصدر منها فكرة ما، أو مدرسة فكرية ما تضم عدة أفكار تكون فيما بينها نسقاً .

والمعنيان كلاهما نقصدهما بلفظ «المذهب» وما يجدد أحد المعنيين في بحثنا هو سياق الحديث (١٨٣).

وسوف نقسم شواهدنا في هذه الفقرة إلى مجموعات خمس :

الأولى : الفلسفية، (من نظرية المعرفة) :

يقول صاحب الأسس مبيناً الأساس الذي قسم بموجبه المنطق الأرسطي إلى تام وناقص :

«والمنطق الأرسطي حين عالج الاستقراء لم يميز - بصورة أساسية - بين الملاحظة والتجربة*، وأراد بالاستقراء :

(١٨٢) ص ٥٥٤ - ٥٥٥ اقتصادنا .

(١٨٣) ولئن كانت دقة البحث تقتضي الإشارة إلى كل من المعنيين في حينه إلا أن ثقتنا بحصافة قارئنا تدعونا إلى إغفال هذه الإشارة .

* الصواب : بين الملاحظة وبين التجربة .

كل استدلال يقوم على تعداد الحالات والأفراد، وعلى هذا الأساس قسم الاستقراء إلى كامل وناقص .

لأن تعداد الحالات والأفراد وفحصها إذا كان مستوعباً لكل الحالات والأفراد التي تشملها النتيجة فالاستقراء كامل .

وإذا لم يشمل الفحص والتعداد إلا عدداً محدوداً منها، فالاستقراء ناقص» (١٨٤).

فسر هيوم العلية تفسيراً خاصاً، يجزئنا السيد الصدر عن أساس هذا التفسير: «وهكذا ينتهي هيوم إلى رفض التسليم بعلاقة العلية كحقيقة» (١٨٥) موضوعية، إذ لا سبيل إلى إثباتها عقلياً ولا تجريبياً .

واتجه على هذا الأساس إلى تفسيرها على أساس ذاتي نفسي . فبدلاً عن * أن تكون الضرورة قائمة بين أكل الخبز والشبع، يتصورها هيوم علاقة قائمة في الذهن بين فكرة أكل الخبز وفكرة الشبع . .» (١٨٦).

ولدى تناول قيمة المعرفة، والمرور بنسبية كان يبين لنا الصدر النقطة الرئيسية في نظريته:

«والنقطة الرئيسية في نظرية (كانت) هي: أن الإدراكات العقلية الأولية ليست علوماً قائمة بنفسها ذات وجود مستقل عن التجربة، بل هي روابط تساعد على تنظيم الأشياء ووصلها بعضها ببعض» (١٨٧) فدورها الوحيد هو أنها تجعلنا ندرك الأشياء التجريبية في إطاراتها الخاصة» (١٨٨).

(١٨٤) ص ١٣ - ١٤ الأسس .

(١٨٥) كذا في الأصل والصواب: «حقيقة موضوعية» .

* الصواب: بدلاً من .

(١٨٦) ص ١٠٦ الأسس .

(١٨٧) الصحيح: «ووصلها بعضها بعضاً» .

(١٨٨) ص ١٣٠ فلسفتنا .

أما في صدد بيان المصدر نظرتة إلى دليل الواقع الموضوعي للعلية في كتاب الأسس ، فهو يقول :

«ولكننا سوف نشرح في القسم الثالث من الكتاب - إن شاء الله - كيف يمكن على ضوء النظرية الجديدة لهذا الكتاب ، أن ندعم احتمال أن العلية واقع موضوعي ، وثبتت هذه القضية بالتجربة والخبرة الحسية ، دون أن نضيف في مجال الاستدلال على تلك القضية أي إضافة أخرى لا يقرها هيوم ، ويتعير آخر: إن البحث المقبل ، سوف يكشف عن إقامة دليل الواقع الموضوعي للعلية على أساس أمرين مجتمعين :

الأول : معطيات الخبرة الحسية التي تبدو فيها الحادثتان مقترنتين مرات عديدة .

والآخر: الاحتمال العقلي المسبق للواقع الموضوعي نتيجة لعجز التفكير العقلي المحض عن النفي والإثبات .

فالخبرة + الاحتمال المسبق = الدليل على الواقع الموضوعي للعلية» (١٨٩)

المجموعة الثانية : من النظرية الرأسمالية :

يبين لنا «باحثنا» الأساس في نظرة الرأسمالية ، في سياق تحليله الاتجاه المادي لها فيكتب :

«ومن الواضح أن النظام الاجتماعي نظام مادي خالص ، أخذ فيه الإنسان منفصلاً عن مبدئه وآخرته ، محدوداً بالجانب النفعي من حياته المادية ، وافترض على هذا الشكل .

ولكن هذا النظام في نفس الوقت (١٩٠) الذي كان مشعباً بالروح المادية الطاغية لم يبنَ على فلسفة مادية للحياة وعلى دراسة مفصلة لها .

فالحياة في الجو الاجتماعي لهذا النظام ، فصلت عن كل علاقة خارجة عن حدود المادة والمنفعة ، ولكن لم يهيا لإقامة هذا النظام فهم فلسفي كامل لعملية الفصل هذه .

(١٨٩) ص ١٠٨ الأسس - والتشديد في (الأول ، والآخر) من المصدر .

(١٩٠) الصحيح : «الوقت نفسه» .

ولا أعني بذلك أن العالم لم يكن فيه مدارس للفلسفة المادية وأنصار لها . بل كان فيه إقبال على النزعة المادية : تأثراً بالعقلية التجريبية التي شاعت منذ بداية الانقلاب الصناعي^(١٩١) وبروح الشك والتبديل الفكري الذي أحدثه انقلاب الرأي، في طائفة من الأفكار كانت تعد من أوضح الحقائق وأكثرها صحة^(١٩٢). وبروح التمرد والسخط على الدين المزعوم الذي كان يجمد الأفكار والعقول، ويتملق للظلم^(١٩٣) والجبروت، وينتصر للفساد الاجتماعي في كل معركة يخوضها مع الضعفاء والمضطهدين^(١٩٤).

فهذه العوامل الثلاثة ساعدت على بعث المادية، في كثير من العقليات الغربية . . .

كل هذا صحيح، ولكن النظام الرأسمالي لم يركز على فهم فلسفي مادي للحياة، وهذا هو التناقض والعجز، فإن المسألة الاجتماعية للحياة تتصل بواقع الحياة، ولا تتبلور في شكل صحيح إلا إذا أقيمت على قاعدة مركزية، تشرح الحياة وواقعها وحدودها، والنظام الرأسمالي يفقد هذه القاعدة فهو ينطوي على خداع وتضليل أو على عجلة وقلة أناة، حين تجمد المسألة الواقعية للحياة، وتدرس المسألة الاجتماعية منفصلة عنها، مع أن قوام الميزان الفكري للنظام بتحديد نظرتة منذ البداية إلى واقع الحياة، التي تؤن المجتمع بالمادة الاجتماعية - وهي العلاقات المتبادلة بين الناس - وطريقة فهمه لها، واكتشاف أسرارها وقيمها^(١٩٥).

والنظرية الرأسمالية تؤمن بالملكية الخاصة، وتقيمها على عناصر يذكرها لنا
الصدر:

«إن الحاجة والفاقة وألوان الفقر والتسكع، لم تنشأ عن السماح بالملكية الخاصة
لوسائل الإنتاج، وإنما نشأت عن الإطار الرأسمالي لهذه الملكية، عن:

١ - اكتساح هذه الملكية لكل وسائل الإنتاج^(١٩٦).

(١٩١، ١٩٢، ١٩٤) ثلاث حواشٍ شارحة لهذه العوامل الثلاثة، لم أنقلها لأن مجال بحثنا لا يسمح لها.

(١٩٣) الصواب: «يتملق الظلم».

(١٩٥) ص ١٦ - ١٨ فلسفتنا.

(١٩٦) الصواب: «لوسائل الإنتاج كلها».

- ٢- وعدم الاعتراف بمبدأ الملكية العامة إلى جانبه .
- ٣- ولا بحقوق ثابتة في الأموال الخاصة للضمان الاجتماعي .
- ٤- ولا بحدود خاصة لتصرفات المالكين في أموالهم» (١٩٧).

المجموعة الثالثة : من النظرية الماركسية :

يقول صاحب الأسس مبنياً المفهوم الأساس الذي شاد عليه ماركس بناءه النظري :

«وقد بدأ (ماركس) دراسته لجوهر المجتمع الرأسمالي ، وقوانين الاقتصاد السياسي البورجوازي ، بتحليل القيمة التبادلية ، بوصفها عصب الحياة في المجتمع الرأسمالي - كما بدأ غيره من الاقتصاديين الذين عاصروه وسبقوه - وجعل من نظريته التحليلية في القيمة ، حجر الزاوية في بنائه النظري العام» (١٩٨).

والمادية التاريخية التي أقامها ماركس بنياناً نظرياً يدرس التاريخ الإنساني برمته من وجهة نظر مادية ، ويفسره على هذا الضوء ، لها مفهوماها الخاص في نظرية المعرفة :

«إن المادية التاريخية لما كانت نظرية فلسفية عامة لتركيب المجتمع وتطوره ، فهي تعالج الأفكار والمعارف الإنسانية عامة ، بوصفها جزءاً من تركيب المجتمع الإنساني . فتعطي رأياً في كيفية تكون المعرفة الإنسانية وتطورها ، كما تعطي رأياً في نشوء سائر الأوضاع السياسية والدينية وغيرها . . . ولما كان الوضع الاقتصادي في رأي المادية التاريخية هو الأساس للمجتمع بكل نواحيه» (١٩٩) ، فمن الطبيعي لهذا أن تفسر الأفكار والمعارف على أساسه ، ولذلك نجد المادية التاريخية ، تؤكد أن المعرفة الإنسانية ، ليست وليدة النشاط الوظيفي للدماغ فحسب ، وإنما يكمن سببها الأصيل في الوضع الاقتصادي .

ففكر الإنسان انعكاس عقلي للأوضاع الاقتصادية ، والعلاقات الاجتماعية ، التي

(١٩٧) ص ٢٢٢- ٢٢٣ اقتصادنا . ووضع العناصر بهذا الشكل وترقيمها من عندنا .

(١٩٨) ص ١٨٦ اقتصادنا .

(١٩٩) الصواب أن يقال : «بنواحيه كلها» .

يعيشها وهو ينمو ويتطور، طبقاً لتلك الأوضاع والعلاقات .

وعلى هذا الأساس، شيدت الماركسية نظريتها في المعرفة، وقالت بالنسبية التطورية، وأن المعرفة ما دامت وليدة ظروفها الاقتصادية والاجتماعية، فهي ذات قيمة نسبية، محدودة بتلك الظروف، ومتطورة تبعاً لها» (٢٠٠).

وتقييم المادية التاريخية أدلة ثلاثة (٢٠١) على ما تذهب إليه، ونحن هنا نأخذ الدليل السيكولوجي «مثالاً» لنرى مع المصدر على أي أساس يبنى:
«نقطة البدء في هذا الدليل هي:

محاولة التدليل على أن نشوء الفكر في حياة الإنسانية، كان نتاجاً لظواهر وأوضاع اجتماعية معينة .

وينتج عن ذلك أن الكيان الاجتماعي، سبق في وجوده التاريخي، وجود الفكر، فلا يمكن أن نفسر الظواهر الاجتماعية في تكوينها الأول، ونشوتها، بعامل مثالي - كأفكار الإنسان - ما دامت هذه الأفكار لم تظهر في التاريخ، إلا بصورة متأخرة عن حدوث ظواهر اجتماعية معينة في حياة الناس . وليس من اتجاه علمي بعد ذلك، لتفسير المجتمع وتعليل ولادته إلا الاتجاه المادي، الذي يطرح العوامل الفكرية جانباً، ويفسر المجتمع بالعامل المادي، بوسائل الإنتاج .

فالنقطة الرئيسية في هذا الدليل - إذن - أن نبرهن على أن الأفكار لم تحدث في عالم الإنسانية، إلا كنتيجة (٢٠٢) ظاهرة اجتماعية سابقة . لكي يستتج - من ذلك - أن المجتمع سابق تاريخياً على الفكر، وناشئ عن العوامل المادية وليس ناشئاً عن الأفكار والآراء» (٢٠٣).

(٢٠٠) ص ٦٤ اقتصادنا .

(٢٠١) هذه الأدلة هي: الدليل الفلسفي ص (٧٠ - ٧٧) .

الدليل السيكولوجي ص (٧٧ - ٨٤) .

الدليل العلمي ص (٨٤ - ٩٤) . اقتصادنا .

(٢٠٢) الصواب: «إلا نتيجة» .

(٢٠٣) ص ٧٧ اقتصادنا .

المجموعة الرابعة : من النظرية الاقتصادية الإسلامية :

حول الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي يكتب الصدر مبيناً أسس هذا الهيكل :
«يتألف الهيكل العام للإقتصاد الإسلامي من أركان رئيسية ثلاثة يتحدد وفقاً لها محتواه المذهبي ، ويتميز بذلك عن سائر المذاهب الاقتصادية الأخرى في خطوطها العريضة .

وهذه الأركان هي كما يلي :

١ - مبدأ الملكية المزدوجة .

٢ - مبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود .

٣ - مبدأ العدالة الاجتماعية» (٢٠٤) .

واكتناز النقد محرم في الإسلام ، وفيما يلي بيان التحريم وأساسه :

«وتقوم الفكرة في حرمة الاكتناز على أساس النظرية الإسلامية عن النقد، فإن الإسلام يؤمن بأن التبادل في الأصل إنما هو تبادل الطيبات أي تبادل سلعة بسلعة كما هي الحال في عصر المقايضة قبل ظهور النقد، لأن هذا هو الأسلوب الوحيد الذي يكفل لكل منتج في المجتمع أن يبادل منتوجه بما يسد حاجته، ولم يكن ظهور النقد للقضاء على هذه المقايضة بل لتيسيرها فبدلاً من المعاوضة بين الحنطة والقطن يبيع زارع الحنطة حنطة بنقد، ويشترى بذلك النقد قطناً، فالمبادلة بين الحنطة والقطن ثابتة، ولكن من خلال عمليتين .

وأما إذا حول النقد إلى أداة اكتناز وأصبح زارع الحنطة يبيع الحنطة ويدخر النقد ولا يشتري به قطناً، فإن هذا يعني أن القطن أو بتعبير أعم أن جزءاً من المنتج الكلي للمجتمع سوف يظل عاجزاً عن دخول السوق وإكمال دورته بالتحويل إلى نقد لكي يستأنف الإنتاج من جديد .

وبالمقابل يخلق الاكتناز للمكتنز قدرات جديدة للاستثمار وغزو السوق لم يكن

(٢٠٤) ص ٢٩٥ اقتصادنا .

بالإمكان أن تتواجد لو استمر تطبيق روح المقايضة بصورة أمينة»(٢٠٥).

والإسلام ينادي بمبدأ الضمان الاجتماعي في مذهبه الاقتصادي ، فعلام يقيم هذا الضمان أساساً؟

«ومبدأ الضمان الإجتماعي هذا يرتكز في المذهب الاقتصادي للإسلام على أساسين :

أحدهما : التكافل العام .

والآخر : حق الجماعة في موارد الدولة العامة .

ولكل من الأساسين حدوده ومقتضياته ، في تحديد نوع الحاجات التي يجب أن يضمن إشباعها ، وتعيين الحد الأدنى من المعيشة التي يوفرها مبدأ الضمان الاجتماعي للأفراد»(٢٠٦).

المجموعة الخامسة : الشواهد النفسية :

من المعلوم أن القضية المتواترة تعد إحدى القضايا التي يعول عليها المنطق الأرسطي فيما يتصل بصدق مضمون هذه القضية ، وعن الأساس الذي جعله يعدها كذلك ، يكتب لنا صاحب الأسس مبيئاً :

«والقضية المتواترة هي الصنف الثالث من القضايا اليقينية الأولية في رأي المنطق الأرسطي ، فتصديقنا بوجود الأشخاص أو الحوادث التي تواترنقلها ، يعتبر - في المنطق الأرسطي - تصديقاً أولياً .

ويعرف المنطق الأرسطي التواتر بأنه : «إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب» .

وكان المنطق الأرسطي يفترض تصديقاً أولياً بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب ، وهذا التصديق هو الذي يشكل الأساس لثقتنا اليقينية بتلك الحوادث ، وهو

(٢٠٥) ص ٢٢٢ - ٢٢٣ الأسس العامة للبنك في المجتمع الإسلامي - الإسلام يقود الحياة .

(٢٠٦) ص ٦٩٧ اقتصادنا .

يشابه تماماً التصديق بأن الاتفاق لا يكون دائماً، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايا التجريبية والحدسية، فكما لا يكون الاتفاق دائماً كذلك لا يكون الكذب دائماً.

فإذا اطرد الاخبار عن شيء معين من عدد كبير من المخبرين، عرفنا أن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها صادقة» (٢٠٧).

السلوك الإنساني معقد، ولكنه يسير لدى كل فرد بمنحى ثابت يجعل من هذا الفرد مميزاً عن غيره، وإذا ما أردنا أن نغير سلوك فرد ما أو نغير منه، فما هي الطريق التي ينبغي علينا أن نسلكها، وعلى أي أساس تقوم؟
يحيينا الصدر:

«فمتى أردنا أن نغير من سلوك الإنسان شيئاً، يجب أن نغير من مفهوم اللذة والمنفعة عنده، وندخل السلوك المقترح ضمن الإطار العام لغريزة حب الذات» (٢٠٨).

ذلك أن الإنسان مسير بذلك السائق العظيم وهو: حب الذات الذي يفرض عليه إتيان كل لذة ومنفعة، والابتعاد عن كل منغص ومضرة، وفق ما تعنيه هذه المفاهيم لديه.

والأمة عندما تساهم في إحداث التغيير في إطار الحركة التاريخية لا بد لها من قاعدة وأساس:

«فالمحتوى النفسي والداخلي للأمة كأمة (٢٠٩)، لا لهذا الفرد أو لذلك الفرد هو الذي يعتبر أساساً وقاعدة للتغيرات في البناء العلوي للحركة التاريخية كلها» (٢١٠).

(٢٠٧) ص ٣٨٧-٣٨٨ الأسس . ويفصح الصدر عن رأيه في القضية المتواترة نفسها فيقول: «والقضية المتواترة في رأينا ليست إلا قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، كالقضايا التجريبية والحدسية، فهي نتيجة للدليل الاستقرائي». ص ٣٨٨ الأسس.
(٢٠٨) ص ٣٤ فلسفتنا.

(٢٠٩) الصحيح أن يقال: «بوصفها أمة» أو «أمة» دون الكاف.

(٢١٠) ص ١٤٢ عناصر المجتمع في القرآن الكريم - المدرسة القرآنية.

وإلى هنا تنتهي جولتنا مع الشواهد التي بينت لنا «الأساس في المذهب».

جـ- بيان الدافع للمذهب :

ونأخذ من الصدر في هذه الفقرة نقلين كلاهما يدور حول الماركسية .
فالماركسية تشد كثيراً من الناس بتقدير وإعجاب لما تطرحه ، لم يحظ غيرها من
النظريات الأخرى بهما .

ويكتب لنا صاحب الأسس في بيان الدافع لهذا الإقبال عليها :

«الواقع أن أروع ما في الماركسية ، وأكثر قواها التحليلية إغراءً واستهواءً إنها هو :
قوة هذا الشمول والاستيعاب الذي تتميز به على أكثر التفاسير الأخرى للعمليات
الاجتماعية أو الاقتصادية ، وتعبّر من خلاله عن ترابط وثيق ، بين مختلف تلك
العمليات ، في كل الميادين الإنسانية .

فليست الماركسية فكرة نظرية محدودة ، أو تحليلاً اجتماعياً أو اقتصادياً فحسب ،
وإنما هي تعبير تحليلي شامل عن كل العمليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كما
تجري منذ آلاف السنين في مجراها التاريخي الطويل ، لتتكون منها في كل لحظة تاريخية
حاسمة ، حالة معينة ، تحدد بنفسها وبطريقة جدلية ما يعقبها من حالات متلاحقة
على مدار الزمن ، تتابع في لحظات تاريخية فاصلة .

ومن الطبيعي أن تستأثر هذه النظرية بتقدير الناس ، وتوحي إليهم بالإعجاب
أكثر من أي نظرية أخرى ما دامت قد زعمت لهم أنها وضعت في أيديهم كل أسرار
الإنسانية وألغاز التاريخ ، وما دامت قد تفوقت على كل النظريات العلمية ، عن
الاجتماع والاقتصاد في نقطة ذات وزن جماهيري كبير وهي ، أنها استطاعت أن تمزج
آمال الناس بالتحليل العلمي ، وأن تقدم لهم أمانهم التقليدية في إطار تحليلي ، قائم
على أسس مادية ومنطقية ، بالمقدار الذي أتيح للماركس أن يصل إليه بينما لم تكن
النظريات العلمية الأخرى في الاجتماع والاقتصاد ، تظفر - على أفضل الأحوال - إلا

* الصواب : تتميز به من .

بعناية حفنة من العلماء والاختصاصيين (٢١١).

والصدر حين يبين لنا كيف وضع ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده، يشير إلى ظاهرة يقول إنها خطيرة، في التحليل الماركسي لجوهر القيمة، التي هي القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي:

«ونود أن نشير قبل كل شيء إلى ظاهرة خطيرة في التحليل الماركسي لجوهر القيمة، وهي أن ماركس اتبع في تحليله واستكشافه لقانون القيمة، طريقة تجريدية خالصة، بعيداً عن الواقع الخارجي، وتجاربه الاقتصادية.

وهكذا بدا فجأة وقد تقمص شخصية (أرسطو) الميتافيزيقية في الاستدلال والتحليل.

ولهذه الظاهرة سببها الذي اضطر ماركس إلى هذا الموقف لأن الحقائق الواضحة عن الحياة الاقتصادية، تعبر دائماً عن ظواهر تناقض تماماً النتائج التي تؤدي إليها النظرية الماركسية.

فإن نتيجة هذه النظرية أن الأرباح المكتسبة تختلف من مشروع إلى آخر تبعاً لاختلاف كمية العمل المأجور المنفق خلاف الإنتاج، دون أن يكون لكمية الآلات والأدوات أثر في ذلك، لأنها لا تضيف على النتائج أية قيمة أكثر مما تفقده، مع أن الربح في الحياة الاقتصادية السائدة يزداد كلما ازدادت الآلات والأدوات التي يتطلبها المشروع. فلم يتمكن ماركس لأجل هذا من التدليل على نظريته بشواهد من واقع الحياة الاقتصادية، فحاول أن يبرهن عليها بصورة تجريدية، حتى إذا أكمل مهمته هذه جاء إلى النتائج المقلوبة في واقع الحياة الاقتصادية، ليؤكد أنها لم توجد مقلوبة نتيجة لخطأ في النظرية التي يؤمن بها، وإنما هي مظهر من مظاهر المجتمع الرأسمالي، الذي يضطر المجتمع إلى الانحراف عن قانون القيمة الطبيعي*، والتكيف

(٢١١) ص ١٠١ اقتصادنا. وإن قراءة أخرى للشاهد تجعله دليلاً على موضوعية الصدر واعترافه بمزايا خصمه، الذي يكون جزءاً من هذه الموضوعية، والتي سنعرض لها بوصفها سمة مستقلة. (*الصواب: الطبيعي).

وفقاً لقوانين العرض والطلب (٢١٢) (٢١٣).

د- ربط الفروع بالأصول:

ولا نريد بهذا ما يعنيه علماء أصول الفقه بمصطلحي الفروع والأصول. فمن الصفات التي تندرج تحت «التتبع المنهجي» هي الكشف عن مدى ترابط كل فكرة مع أصلها، أو بيان ما يترتب على فكرة ما من نتائج.

ونقسم شواهدنا إلى قسمين:

القسم الأول: فلسفي:

يكتب لنا صاحب الأسس في التفسير الأرسطي للدليل الاستقرائي:

«وهذا التفسير الأرسطي للدليل الاستقرائي، القائم على أساس افتراض قضايا عقلية قبلية... يرتبط بموقف المنطق الأرسطي في نظرية المعرفة ورأيه في مصادرها الأساسية.

فإن المنطق الأرسطي يؤمن في نظرية المعرفة: بأن العقل مصدر لمعرفة قبلية مستقلة عن التجربة والاستقراء، وعلى أساس ذلك يكون بإمكانه أن يفسر الدليل الاستقرائي، ويبرر التعليقات الاستقرائية بقضايا عقلية قبلية، من قبيل المبدأ القائل: إن الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرياً، فيكتسب الدليل الاستقرائي طابعه العقلي من تلك القضايا العقلية» (٢١٤).

المذهب العقلي يؤمن بالسببية، ويرتب على ذلك الموقف نتائج يجربنا بها الصدر قائلًا:

«ويؤمن المذهب العقلي لأجل ذلك بقيام علاقة السببية في المعرفة البشرية بين

(٢١٢) رأس المال: ١١٨٥ والحاشية للمصدر.

(٢١٣) ص ١٩٢ - ١٩٣ اقتصادنا. وما قلنا عن القراءة الثانية للشاهد السابق المأخوذ من الصدر، ينطبق هنا أيضاً.

(٢١٤) ص ٣٥ الأسس.

بعض المعلومات وبعض^(٢١٥) فإن كل معرفة إنما تتولد عن معرفة سابقة ، وهكذا تلك المعرفة حتى ينتهي التسلسل الصاعد إلى المعارف العقلية الأولية التي لم تنشأ عن معارف سابقة ، وتعتبر لهذا السبب العلل الأولى للمعرفة .

وهذه العلل الأولى للمعرفة على نحوين :

أحدهما : ما كان شرطاً أساسياً لكل معرفة إنسانية بصورة عامة .

والآخر : ما كان سبباً لقسم من المعلومات .

والأول هو مبدأ عدم التناقض^(٢١٦) .

والنحو الثاني من المعارف الأولية هو سائر المعارف الضرورية الأخرى التي تكون كل واحدة منها سبباً لطائفة من المعلومات .

وبناءً على المذهب العقلي يترتب ما يلي :

أولاً : أن المقياس الأول للتفكير البشري بصورة عامة هو المعارف العقلية الضرورية ، فهي الركيزة الأساسية التي لا يستغني عنها في كل مجال ، ويجب أن تقاس صحة كل فكرة وخطأها^(٢١٧) على ضوءها^(٢١٨) .

وثانياً : 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 موضوعات تجريبية جزئية إلى قواعد وقوانين عامة ، يكون الانتقال والسير فيه من العام إلى الخاص^(٢١٩) .

(٢١٥) كنا في الأصل والصواب «بين المعلومات بعضها بعضاً» ،

(٢١٦) ص ٦٥ فلسفتنا .

(٢١٧) وردت هنا في الأصل والصواب : «أو خطأها» ولعله سهو طباعي .

(٢١٨) ص ٦٥ فلسفتنا .

(٢١٩) ص ٦٦ فلسفتنا . والتشديد في «أولاً» و «ثانياً» من الصدر . وهذا الرأي في الفقرة الثانية يعدل عنه

المؤلف إذ يتبع في «الأسس» طريقاً معاكسة مختلفة عما يذهب إليه هنا كما بصرح هو نفسه في الأسس

ص ٧-٨ .

(*) الصواب : أول .

القسم الثاني: اقتصادي:

وفيه نأخذ مجموعات ثلاثاً:

المجموعة الأولى: من النظرية الماركسية:

مبدأ الملكية شر مستطير تدينه الماركسية، لكن الأخيرة منسجمة مع ذاتها في هذه الإدانة بغض النظر عن مصداقيتها:

«وإنما أدانت الماركسية مبدأ الملكية الخاصة، بكل النتائج التي تمخض عنها المجتمع الرأسمالي . . تجاوباً مع فكرتها الأساسية في تفسير التاريخ القائلة: بأن العامل الاقتصادي، الذي تعبر عنه نوعية الملكية السائدة في المجتمع، هو حجر الزاوية في الكيان الاجتماعي كله .

فكل ما يحدث في المجتمع الرأسمالي، تنبع جذوره الواقعية من القاعدة الاقتصادية، من الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج . فتزايد البؤس، وشبكات الاحتكار، وفضائح الاستعمار، وجيوش العاطلين عن العمل، واستفحال التناقض في صميم المجتمع، كل تلك الأمور نتائج حتمية وحلقات من التسلسل التاريخي، المفروض على كل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة» (٢٢٠).

والارتباط بين نظرية القيمة الفائضة وقانون القيمة عند الماركسية، هو ترابط سببي تكون نتيجته منسجمة على سائر نظريات الاقتصاد الماركسي سلباً وإيجاباً:

«وهذه النظرية (نظرية القيمة الفائضة) تعتبر قبل كل شيء، أن المنبع الوحيد لقيمة السلع هو العمل الذي أهرق فيها . فإذا تسلم العامل كل القيمة* التي خلقها في السلعة، لم يبقَ لغيره شيء يربحه . فيجب لكي يوجد ربح للمالك أن يقتطع نصيباً لنفسه من القيمة التي أوجدها العامل في متوجه .

فنظرية القيمة الفائضة — إذن — تركز بصورة أساسية على قانون القيمة عند

(٢٢٠) ص ٢٠٨-٢٠٩ اقتصادنا .

(*) الصواب: «القيمة كلها» .

الماركسية، وهذا الارتباط بين النظرية والقانون يوحد مصيرهما، ويجعل من فشل القانون علمياً سبباً لسقوط النظرية، وسقوط كل النظريات* في الاقتصاد الماركسي، التي تقوم على أساس ذلك القانون»(٢٢١).

المجموعة الثانية: من النظرية الرأسمالية:

للرأسمالية موقف من الحرية والضمان سلبي، وصاحب الأسس يشرحه لنا ويبين مدى ترابطه مع نظرة الرأسمالية العامة لمجتمعها:

«وأخيراً: فإن موقف الرأسمالية من الحرية والضمان، لثن** كان خطأً فهو في هذا ينسجم مع الإطار العام للتفكير الرأسمالي كل الانسجام لأن الضمان ينطوي على فكرة تحديد حريات الأفراد والضغط عليها، ولا تستطيع الرأسمالية أن تجد لهذا الضغط والتحديد مسوغاً، على أساس مفاهيمها عن الكون والإنسان.

وذلك أن الضغط والتحديد، قد يستمد مبرره من الضرورة التاريخية كما تعتقد الماركسية في ضوء المادية التاريخية، إذ ترى أن دكتاتورية البروليتاريا، التي تمارس سياسة الضغط والتحديد من الحريات في المجتمع الاشتراكي. . تنبع من الضرورة الحتمية لقوانين التاريخ.

ولكن الرأسمالية لا تؤمن بالمادية التاريخية بتسلسلها الماركسي الخاص. وقد يستمد الضغط والتحديد مبرره(٢٢٢) من الإيمان بسلطة عليا، تمتلك حق تنظيم الإنسانية وتوجيهها في حياتها، ووضع الضمانات المحددة لحرية الأفراد، كما يعتقد الدين إذ يرى أن للإنسان خالقاً حكيماً من حقه أن يصنع له وجوده الاجتماعي، في الحياة.

وهذا ما لا يمكن للرأسمالية أن تقره، في ضوء مفهومها الأساسي القائل بفصل الدين عن واقع الحياة، وسحبه من كل الحقول الاجتماعية العامة. وقد يبرر الضغط

(*) الصواب: «وسقوط النظريات... كلها التي».

(٢٢١) ص ٢١٢ اقتصادنا.

(*) الصواب: «إن... فهو».

(٢٢٢) الصواب: «مبرهما».

والتحديد، بوصفه قوة نابعة من داخل الإنسان، ومفروضة عليه من ضميره الذي يفرض عليه قيماً خلقية، وحدوداً معينة لسلوكه مع الآخرين وموقفه من المجتمع.

ولكن الضمير ليس بمفهومه في فلسفة الأخلاق عند الرأسمالية، إلا انعكاساً داخلياً للعرف أو العادات أو أي تحديد آخر يفرض على الفرد من الخارج. فالضمير في نهاية التحليل ضغط خارجي وليس نابعاً من الأعماق الداخلية.

وهكذا تنتهي الرأسمالية إلى العجز عن تفسير الضغط على الحرية عن طريق الضرورة التاريخية، أو الدين، أو الضمير.

وهكذا يرتبط موقفها من الحرية بجذورها الفكرية، ومفاهيمها الرئيسية عن الكون والإنسان، عن التاريخ والدين والأخلاق. وعلى هذا الأساس وضعت الرأسمالية مفهومها السياسي عن الحكومة، ومختلف السلطات الاجتماعية.

فهي لا ترى مبرراً لتدخل هذه السلطات في حريات الأفراد، إلا بالقدر الذي يسمح به الأفراد أنفسهم.

وأما التدخل خارج هذه الحدود، فلا مسوغ له من حتمية تاريخية، أو دين، أو قيم، أو أخلاق.

ومن الطبيعي عندئذ أن تنتهي الرأسمالية من تسلسلها الفكري إلى: التأكيد على الحرية في المجال الاقتصادي، ورفض فكرة قيام السلطة بوضع أي ضمانات أو تحديدات.

هذه هي مفاهيم الرأسمالية في ترابطها العام الذي ينتهي إلى الأسس الفكرية العامة^(٢٢٣).

والفقه القانوني الغربي يعتبر في المجال المصرفي، الحساب الجاري عقداً قائماً بذاته بين البنك والعميل، تفقد الحقوق الفردية بموجب هذا العقد ذاتيتها الخاصة، وهذا التفسير للحساب الجاري مرتبط بنظرة الفقه الغربي إلى المقاصّة:

(٢٢٣) ص ٢٩١-٢٩٢ اقتصادنا.

«فإن الفقه الغربي يعتبر الحساب الجاري، عقداً قائماً بذاته بين البنك والعميل، تفقد الحقوق الفردية بموجبه ذاتيتها الخاصة، وتفسير الحساب الجاري على هذا الأساس يرتبط برأي الفقه الغربي في المقاصّة بين الدينين وموقفه منها الذي مر بتطور بطيء، فقد اعترف الفقه الغربي بالمقاصّة في بادئ الأمر مع إعطائها الصفة القضائية، فكانت المقاصّة تتوقف على التمسك بها أمام القضاء، وكان القاضي يتمتع بسلطة تقديرية تحوله رفض إجراءاتها.

واجتازت بعد ذلك فكرة المقاصّة هذه المرحلة وأعفيت من الارتباط بالقضاء، غير أنها فسرت في بعض أجنحة الفقه الغربي بأنها إجراء يتوقف على إعلان عن الإرادة يصدر من أحد الطرفين، وأعطيت في أجنحة أخرى من هذا الفقه الطابع القانوني ولكنها لم تدرج في النظام العام، وبذلك لم يعترف بوقوع المقاصّة إلا إذا تمسك بها من له مصلحة فيها.

وعلى أساس تصورات الفكر الغربي للمقاصّة، كان تدوير الناحية الذاتية للحقوق الفردية التي تنشأ بسبب التعامل بين البنك وعميله وإفنائها جميعاً في ناتج الحساب-الجاري، يحتاج إلى قرار بشكل من الأشكال لتقع المقاصّة بين الديون المتقابلة»(٢٢٤).

المجموعة الثالثة : من النظرية الاقتصادية الإسلامية :

إن العامل الذي يوجد في مصدر طبيعي ما فرصة تمكنه - ضمن شروط معينة - من استغلال هذا المصدر، ترتب له حقاً خاصاً في استشاره، لا يبلغ التملك، ويكون هذا الحق ملازماً للعمل في المصدر الطبيعي وجوداً وعدمًا :

«وهذا الاكتشاف للترابط بين حق العامل في المصدر الطبيعي، والفرصة التي ينتجها العمل في ذلك المصدر، يترتب عليه منطقياً أن يزول حق الفرد في المصدر إذا تلاشت تلك الفرصة التي أنتجها، لأن حقه في المصدر الطبيعي كان يقوم كما عرفنا على أساس تملكه لتلك الفرصة»(٢٢٥).

(٢٢٤) ص ٨٦ البنك .

(٢٢٥) ص ٥٤٣ اقتصادنا .

ويختتم صاحب الأسس حديثه عن الإطار العام للاقتصاد الإسلامي بهذه الكلمات :

«وفي هذا الضوء نعرف أن الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءاً من تنظيم اجتماعي شامل للحياة، يجب أن يندرج ضمن الإطار العام لذلك التنظيم، وهو الدين، فالدين هو الإطار العام لاقتصادنا المذهبي»^(٢٢٦).

هـ- تبيان الخطأ في أساس المفهوم :

تندرج هذه الفقرة فيما يندرج تحت عنوان «التبعية المنهجية»، وستتناول مجموعات ثلاثاً من الشواهد :

المجموعة الأولى : فلسفية :

كان «لفيلسوفنا» موقفه الخاص في نظرية المعرفة، هذا الموقف الذي أملى عليه أن يكتب بحثاً كاملاً في هذه النظرية، يختلف فيه مع سائر التيارات الفلسفية الكلاسيكية والمعاصرة.

ففي أثناء استعراضه موقف المنطق الأرسطي في الاستدلال على مبدأ العلية يقول :

«وهناك محاولتان تذكيران عادة في بحوث الفلاسفة العقلانيين الأرسطيين للاستدلال على مبدأ العلية.

المحاولة الأولى^(٢٢٧) : إن كل حادثة ممكنة الوجود.

ومعنى (الإمكان) أن الوجود والعدم بالنسبة إليها متساويان ، فلكي توجد الحادثة، لا بد أن يترجح* وجودها على عدمها. ولا بد في رجحان الوجود على العدم من مرجح لاستحالة ترجح** أحد المتساويين على الآخر بلا مرجح^(٢٢٨). وهذا المرجح هو العلة.

(٢٢٦) ص ٣٢٨-٣٢٩ اقتصادنا.

(٢٢٧) خط التشديد في «المحاولة الأولى» و «المحاولة الثانية» من المصدر.

(*): الصواب : يُرَجَّح .

(**): الصواب : رجحان .

(٢٢٨) الأسفار لصدر الدين الشيرازي، جزء ٢ ص ١٣١ والهامية للمصدر.

إذن : فكل حادثة لها علّة .

وهذه الحجّة إذا حللناها بعمق ، نجد أنها لا تزيد على الاستدلال على مبدأ العلية بنفسه ، لأنها تفترض أن الحادثة لكي توجد لا بد أن يكتسب وجودها رجحاناً ، وهذا الرجحان بحاجة إلى مرجح ، ومن الواضح أن القضية القائلة : إن الرجحان بحاجة إلى مرجح هي نفسها تعبير عن مبدأ العلية الذي نحاول الاستدلال عليه . إذ ما لم يثبت مبدأ العلية مسبقاً ، يكون بالإمكان افتراض الرجحان بدون مرجح أي بدون سبب ، وهكذا نجد أن القضية التي يتركز عليها الاستدلال على مبدأ العلية ، تفترض مسبقاً مبدأ العلية .

فالاستدلال إذن خاطيء من الناحية المنطقية .

المحاولة الثانية: وصيغتها كما يلي :

أ- كل ماهية ممكنة بذاتها ، لا توجد ما لم يجب وجودها . فالوجود إذن مساوٍ للوجود .

ب- وكل ماهية ممكنة لا يمكن أن تجب إلا بسبب خارجي . لأن معنى كونها ممكنة أن نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية .
ومعنى الجواب : ترجح نسبتها إلى الوجود .

فما لم يفترض وجود شيء آخر تستمد منه الوجود تظل نسبة التساوي إلى الوجود والعدم ثابتة .

ونستخلص من هذين الأمرين : أنه ما دام الوجود مساوياً للوجود ، وما دام وجود الماهية الممكنة لا يمكن أن ينشأ إلا من سبب خارجي ، فمن الطبيعي (٢٢٩) أنها لا توجد إلا بسبب خارجي (٢٣٠) .

وهذه الحجّة تشتمل على نفس (٢٣١) الخلل المنطقي الذي اكتشفناه في الحجّة

(٢٢٩) الصواب : «الطبيعي» لا الطبيعي .

(٢٣٠) روش وناليسم للسيد الطباطبائي ، ج٣ ص ١٨٠ . والخاصية للمصدر .

(٢٣١) كذا في الأصل والصواب «على الخلل المنطقي نفسه» .

السابقة ، لأننا حين نأخذ الفقرة الأولى في هذه الحجة وهي الفقرة القائلة : «إن الماهية الممكنة لا توجد ما لم يجب وجودها» ونتبع طريقة الفيلسوف الذي ساق تلك الحجة في إثبات محتوى هذه الفقرة ، نجد أنه قد برهن على هذه الفقرة بمبدأ العلية ، بينما هو يستخدمها كجزء^(٢٣٢) من الحجة التي يستدل بها على هذا المبدأ^(٢٣٣) .

لقد كان الخلل المنهجي واحداً في كلتا المحاولتين : محاولة الشيرازي الأولى ، ومحاولة الطباطبائي الثانية ، كما تشير إلى أسمي صاحبيهما حاشيتا الصدر.

وفيا هو يتكلم عن الطريقة التي يتبعها في الموقف من السببية ، متمثلة في أربعة تطبيقات تبعاً لموقفها من السببية ، يكتب في نهاية التطبيق الثاني :

«وهكذا ثبت نقطة غاية في الأهمية وهي : أن نظرية الاحتمال ، بالمعنى الذي تقدم ، بالإمكان تطبيقها لإثبات استحالة الصدفة المطلقة ، وتنمية احتمال السببية العدمية إلى درجة كبيرة على أساس علم إجمالي شرطي .

وبذلك يثبت أن الاعتقاد السائد بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية ، ينطوي على خطأ أدى إليه عجز المحاولات السابقة عن تطبيق نظرية الاحتمال على الاستدلال الاستقرائي بالطريقة التي اكتشفناها^(٢٣٤) .

ومبدأ السببية متلازم مع مبدأ الحتمية التي تسود العلوم التجريبية ، هذا المبدأ التي أتت نظرية هيزنبرغ وعلاقاته في الإرتياب لثير التساؤلات حول مصداقيته واطراده ، الأمر الذي جعل العلماء يصترحون بالشك فيه ، وأن مبدأ العلية إن ساد عالم المرئيات فهو لا ينطبق على فيزياء عالم الصغائر ، هذا العالم الذري الخاص الذي له كيانه المميز وقوانينه المستقلة .

(٢٣٢) صوابها «جزءاً» أو «بوصفها جزءاً» .

(٢٣٣) ص ١٠٣-١٠٤ الأسس .

(٢٣٤) ص ٢٥٨ الأسس . ولعل أهم هذه المحاولات هي محاولة رسل التي يتحدث عنها الصدر في الصفحات ١٧٢-١٧٤ من الأسس .

ويقف الصدر ليرد على هذه الشكوك فيقول في كلام مطول حول الموضوع:
«ولذلك أعلن (هايزنبرغ) العالم الفيزيائي أن من المستحيل علينا أن نقيس،
بصورة دقيقة كمية الحركة، التي يقوم بها جسم بسيط، وأن نحدد - في الوقت عينه -
موضعه في الموجة المرتبطة به، بحسب الميكانيكا الموجبة التي نادى بها (لويس
دوبروغي).

فكلما كان مقياس موضعه دقيقاً، كان هذا المقياس عاملاً في تعديل كمية الحركة،
ومن ثمة في تعديل سرعة الجسم، بصورة لا يمكن التنبؤ بها.

وكلما كان مقياس كمية الحركة دقيقاً، أصبح موضع الجسم غير محدد (٢٣٥).

فالوقائع الفيزيائية في المجال الذري، لا يستطيع قياسها، بدون أن يدخل فيها
اضطراب (٢٣٦)، غير قابل للقياس. ومهما تعمقنا في تدقيق المقاييس العلمية. ابتعدنا
أكثر عن الواقع الموضوعي لتلك الوقائع. ومعنى ذلك أنه لا يمكن فصل الشيء
الملاحظ في الميكروفيزياء عن الأداة العلمية، التي يستعملها العالم لدرسه. كما لا يمكن
فصله عن الملاحظ نفسه. إذ أن ملاحظين مختلفين يعملون بأداة واحدة، على موضع
واحد، سوف يصلون إلى مقاييس مختلفة. ومن هنا نشأت فكرة الاحتمية، التي
تناقض بصفة مطلقة مبدأ العلية، والقواعد الأساسية التي سارت عليها الفيزياء قبل
ذلك. وجرت محاولات لاستبدال العلية الحتمية. بما يسمى (علاقات الارتباب)، أو
(قوانين الاحتمال) التي نادى بها (هايزنبرغ) (٢٣٧) مصرأ على أن العلوم الطبيعية - كالعلوم
الإنسانية - لا تستطيع أن تتنبأ تنبؤاً يقينياً، حيناً تنظر إلى العنصر البسيط، بل إن كل
ما تستطيعه، هو أن تصوغ احتمالاً من الاحتمالات.

والواقع أن جميع هذه الشكوك والارتبابات العلمية التي أثارها العلماء في
الميكروفيزياء، تركز على فهم خاص لمبدأ العلية وقوانينها، لا يتفق مع فهمنا وتحليلنا
الفلسفي له. فنحن لا نريد أن نناقش هؤلاء العلماء في تجاربهم، أو ندعوهم إلى

(٢٣٥) هذه هي الديالكنتيكية ص ١٣٢. والحاشية للصدر.

(٢٣٦) في الأصل (اضطراباً)، ولعله سهو طباعي.

(٢٣٧) الصواب أن يقال: «وجرت محاولات لاستبدال ما يسمى (علاقات الارتباب) أو (قوانين الاحتمال) التي
نادى بها هايزنبرغ بالعلية الحتمية» لأن الباء تدخل على المتروك.

التغاضي عن مستكشفاتنا والتخلي عنها، ولا نرمي إلى التقليل من شأنها وخطورها، وإنما نختلف عنهم في مفهومنا العام عن مبدأ العلية، وعلى أساس هذا الاختلاف، تصبح كل المحاولات السابقة لدحض مبدأ العلية وقوانينها غير ذات معنى.

ومفصل الحديث حول ذلك :

أن (مبدأ العلية) لو كان مبدأ علمياً، قائماً على أساس التجارب والمشاهدات، في حقل الفيزياء الاعتيادية، لكان رهن التجربة في ثبوته وعمومه، فإذا لم تظهر له بتطبيقات واضحة، في ميادين الفيزياء الذرية، ولم نستطع أن نستكشف له نظاماً حتمياً قائماً على مبدأ العلية وقوانينها، كان من حقنا أن نشك في قيمة المبدأ بالذات ومدى صحته أو عمومه. غير أننا أوضحنا فيما سبق أن تطبيق مبدأ العلية على المجالات الاعتيادية للفيزياء، والاعتقاد بالعلية كنظام^(٢٣٨) عام لكون فيها، لم يكن بدليل تجريبي بحث وأن مبدأ العلية مبدأ ضروري فوق التجربة. وإلا لم يستقم علم طبيعي على الإطلاق.

وإذا تبينا هذا، ووضعنا مبدأ العلية في موضعه الطبيعي، من تسلسل الفكر الإنساني، فسوف لا يزعزع به^(٢٣٩) عدم تمكننا من تطبيقه تجريبياً في بعض ميادين الطبيعة والعجز عن استكشاف النظام الحتمي الكامل فيها بالأساليب العلمية.

فإن كل ما جمعه العلماء من ملاحظات، على ضوء تجاربهم الميكروفيزيائية لا يعني. أن الدليل العلمي قد برهن على خطأ مبدأ العلية وقوانينها، في هذا المجال الدقيق من مجالات الطبيعة المتنوعة.

ومن الواضح أن عدم توفر الإمكانات العلمية والتجريبية لا يمس مبدأ العلية في كثير أو قليل. ما دام مبدأ ضرورياً فوق التجربة.

ويوجد عندئذ لفشل التجارب العلمية في محاولة الظفر بأسرار النظام الحتمي للذرة تفسيران :

الأول^(٢٤٠): نقصان الوسائل العلمية وعدم توفر الأدوات التجريبية، التي تتيح

(٢٣٨) الصواب: «نظاماً» أو «بوصفه نظاماً».

(٢٣٩) الصواب: «فسوف لا يزعزعه» أو «لا يخل به».

(٢٤٠) التشديد في «الأول» و «الثاني» من المصدر.

للعالم الإطلاع على جميع الشروط والظروف المادية» (٢٤١)

«الثاني: تأثر الموضوع - نظراً لدقته وضآلته - بالمقاييس والأدوات العلمية تأثراً دقيقاً لا يقبل القياس والدرس العلمي . فقد تبلغ الوسائل العلمية الذروة في الدقة والكمال والعمق ، ولكن العالم - مع ذلك يواجه المشكلة نفسها ، لأنه يجد نفسه إزاء وقائع فيزيائية ، لا يستطيع قياسها ، بدون أن يدخل فيها اضطراباً غير قابل للقياس» (٢٤٢).

كما بين لنا «فيلسوفنا» خطأ المنطق الأرسطي في الاعتقاد بالطابع العقلي القبلي لقضية ليست قبلية هي : «أن الصدفة لا تتكرر على خط طويل» ، وخطأه الآخر في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي إلى مصادرات قبلية ، قائلاً:

«وكل ما تقدم من مناقشة للمنطق الأرسطي حتى الآن ، كان يرتبط بوحدة من القضايا الثلاث (٢٤٣) ، أي التي تقول : إن الصدفة النسبية لا تتكرر على خط طويل . وقد استطعنا أن نعرف أن هذه القضية ليست عقلية قبلية ، وبذلك لا تصلح أن تكون إحدى تلك المصادرات الثلاث التي يفتش عنها المنطق الأرسطي لدعم الدليل الاستقرائي .

وفي رأبي أن المنطق الأرسطي لم يخطيء فقط في الاعتقاد بطابع عقلي قبلي لقضية ليست من القضايا العقلية قبلية ، بل أخطأ أيضاً في الاعتقاد بحاجة الدليل الاستقرائي إلى مصادرات قبلية أيضاً» (٢٤٤).

(٢٤١) ص ٢٦٩ - ٢٧٠ فلسفتنا .

(٢٤٢) ص ٢٧١ فلسفتنا .

(٢٤٣) مشاكل الدليل الاستقرائي عاجلها المنطق الأرسطي كما يلي :

١ - احتمال الصدفة المطلقة عاجلها بافتراض مبدأ السبية .

٢ - احتمال الصدفة النسبية عاجلها بافتراض المبدأ الذي ينفي تكرار الصدفة النسبية على خط طويل .

٣ - احتمال التغير وعدم الإطراد عاجلها بافتراض أن الحالات المتماثلة تؤدي إلى نتائج متماثلة . ص ٦٥

الأسس .

(٢٤٤) ص ٦٦ الأسس .

وعندما ينقل الصدر كلام انجلز التالي عن المثالية، الذي يؤكد القيمة الموضوعية لخلق ظاهرة ما وإنشائها، بوصفه أقوى تنفيذ لكل وهم فلسفي، لا سيما مفهوم الشيء في ذاته الذي قال به «كانت»، نراه يعلق بعد ذلك بثلاث صفحات تعليقا له أهمية في إطار فقرتنا هذه التي تتكلم عن بيان الخطأ في أساس الفكرة أو المذهب، وما نحن نأتي بكلام انجلز ثم تعليق الصدر عليه.

يقول أنجلز فيما يرويهِ الصدر:

[إن أقوى تنفيذ لهذا الوهم الفلسفي، ولكل وهم فلسفي آخر، هو العمل والتجربة والصناعة بوجه خاص. فإذا استطعنا أن نبرهن على صحة فهمنا لظاهرة طبيعية ما، بخلقنا هذه الظاهرة بأنفسنا، وإحداثنا لها بواسطة^(٢٤٥) توفر شروطها نفسها، وفوق ذلك إذا استطعنا استخدامها في تحقيق أغراضنا كان في ذلك القضاء المبرم على مفهوم الشيء في ذاته العصي على الإدراك الذي أتى به (كانت) [٢٤٦].

ويعلق الصدر في حاشية له أثناء نقاشه للديالكتيك الماركسي قائلاً:

«وقد جاء في كلام انجلز السابق التأكيد على ناحية القيمة الموضوعية لخلق ظاهرة وإنشائها، وأن في ذلك الرد الحاسم على النزعات المثالية.

ولا أظن هذا التأكيد حين يصدر من المدرسة الماركسية ينطوي على معنى فلسفي خاص، وإن أمكن للباحث الفلسفي أن يصوغ من ذلك دليلاً خاصاً على إثبات أن الواقع الموضوعي يرتكز على العلم الحضورى، نظراً إلى أن الفاعل يعلم بآثاره وما يخلق، علماً حضورياً، والعلم الحضورى بشيء هو نفس وجوده الموضوعى^(٢٤٧).

فالإنسان إذن يتصل بالواقع الموضوعى لما يعلمه علماً حضورياً. فالمثالية إذا أسقطت من حساب المعرفة الموضوعية العلم الحسولى الذي لا تتصل فيه إلا بأفكارنا، كفى للواقعية العلم الحضورى.

ولكن هذا الدليل يقوم على فهم مغلوط للعلم الحضورى؛ فإن أساس معرفتنا

(٢٤٥) الصواب «بوساطة».

(٢٤٦) لورفينغ فورباخ ص ٥٤. والحاشية للمصدر.

(٢٤٧) الصواب: «هو وجوده الموضوعى نفسه».

للأشياء إنها هو العلم الحسولي . وأما العلم الحضورى فهو لا يعنى أكثر من حضور المعلوم الواقعى لدى العالم ، ولذلك كان كل إنسان يعلم بنفسه علماً حضورياً ، مع أن كثيراً من الناس أنكر وجود النفس . ولا تتسع حدودنا الخاصة فى هذه الدراسة للإفاضة فى هذه الناحية» (٢٤٨).

المجموعة الثانية : اقتصادية :

أما عن هذه المجموعة ، فهى من عالم الاقتصاد .

وللبحث فى علم الاقتصاد لا بد من التمييز بين مفهومين هما :

«علم الاقتصاد» و «المذهب الاقتصادى» .

ففى حين يبحث الأول عن قوانين موضوعية مستقلة فى الاقتصاد ، يبحث الآخر فى طريقة تطبيق هذه القوانين ضمن مفهوم خاص يحدده المذهب ونظرتة إلى هذه القوانين .

ومجذرنا «مكتشف المذهب الاقتصادى الإسلامى» من الخلط بين المفهومين ومجاليهما :

«فكم يخطئ الباحث — على هذا الأساس الذى قدمناه — إذا تلقى المذهب الرأسمالى من العلماء الرأسمالين ، بوصفه حقيقة علمية ، أو جزءاً من علم الاقتصاد السياسى ، ولم يميز بين الصفة العلمية والصفة المذهبية لأولئك الاقتصاديين .

فيخيل له مثلاً ، حين يحكم هؤلاء بأن توفير الحريات الرأسمالية خير وسعادة للجميع : أن هذا رأى علمى أو قائم على أساس علمى ، كالقانون الاقتصادى القائل مثلاً : (إذا زاد العرض انخفض الثمن) ، مع أن هذا القانون تفسير علمى لحركة الثمن كما توجد فى السوق .

وأما الحكم السابق بشأن الحريات الرأسمالية ، فهو حكم مذهبى يصدره أنصاره بوصفهم المذهبى ، ويستمدونه من القيم والأفكار الخلقية والعملية التى يؤمنون بها .

(٢٤٨) ص ١٤٨-١٤٩ الحاشية . فلسفتنا .

فلا تعني صحة ذلك القانون العلمي أو غيره من القوانين العلمية : أن يكون هذا الحك المذهبي صحيحاً وإنما يتوقف هذا الحكم على صحة القيم والأفكار التي أقيم على أساسها» (٢٤٩).

ويأتي الصدر إلى ذكر المبررات الرأسمالية للفائدة (٢٥٠) وينقدها واحداً فواحداً: «وجاءت الرأسمالية أخيراً على يد بعض رجالها بأقوى مبرراتها للفائدة، إذ فسرتها بوصفها تعبيراً عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع المستقبل، اعتقاداً منها بأن للزمن دوراً إيجابياً في تكوين القيمة، فالقيمة التبادلية لدينار اليوم أكبر من القيمة التبادلية لدينار المستقبل، فإذا أقرضت غيرك ديناراً إلى سنة، كان من حقدك في نهاية السنة أن تحصل على أكثر من دينار، لتسترد بذلك ما يساوي القيمة التبادلية للدينار الذي أقرضته، وكلما بعد ميعاد السوفاء ازدادت الفائدة التي يستحقها الرأسمالي تبعاً لازدياد الفرق بين قيمة الحاضر وقيمة المستقبل، بامتداد الفاصل الزمني بينهما وابتعاده.

والفكرة في هذا التبرير الرأسمالي، تقوم على أساس خاطيء، وهو ربط توزيع ما بعد الإنتاج بنظرية القيمة.

فإن نظرية توزيع ما بعد الإنتاج في الإسلام منفصلة عن نظرية القيمة.

ولهذا رأينا أن كثيراً من العناصر التي تدخل في تكوين القيمة التبادلية للسلعة المنتجة، ليس لها نصيب من تلك السلعة في التوزيع الإسلامي، وإنما لها أجور تتقاضاها من صاحب السلعة، نظير خدماتها في عملية الإنتاج. فالتوزيع على الأفراد في الإسلام لا يقوم على أساس القيمة التبادلية، لكي يمنح كل عنصر من عناصر الإنتاج نصيباً يتفق مع دوره في تكوين القيمة التبادلية، وإنما يرتبط توزيع الثروة المنتجة

(٢٤٩) ص ٢٦١-٢٦٢ اقتصادنا.

(٢٥٠) هذه المبررات هي:

١- المخاطرة للدائن.

٢- التعويض عن حرمان صاحب الدين من الانتفاع بالمال المسلف.

٣- حق الرأسمالي في شيء من الأرباح.

٤- الفائدة تعبير عن الفارق بين قيمة السلع الحاضرة وقيمة سلع المستقبل. ص ٦٣٦-٦٣٩ اقتصادنا.

في الإسلام بمفاهيمه المذهبية وتصوراته عن العدالة .

فلا يجب من وجهة نظر الإسلام أن يُدفع إلى الرأسمالي فائدة على القرض حتى إذا صح أن سلع الحاضر أكبر قيمة من سلع المستقبل ، لأن هذا لا يكفي مذهبياً لتبرير الفائدة الربوية التي تعبر عن الفارق بين القيمتين ، ما لم تتفق الفائدة مع التصورات التي يتبناها المذهب عن العدالة .

وقد عرفنا سابقاً أن الإسلام لا يقترُّ من الناحية المذهبية كسباً لا يبرره إنفاق عمل مباشر أو مخزن . والفائدة من هذا القبيل لأنها تبعاً للتفسير الرأسمالي الأخير نتيجة لعامل الزمن وحده دون عمل منفق .

فمن حق المذهب أن يمنع الرأسمالي عن استغلال الزمن في الحصول على كسب ربوي حتى لو اعترف المذهب بدور إيجابي لعامل الزمن في تكوين القيمة .

وهكذا نعرف أن ربط عدالة التوزيع بنظرية القيمة خطأ ، وهذا الخطأ يعبر عن عدم التمييز بين البحث المذهبي والبحث العلمي^(٢٥١) .

وفي مجال بيان أن من الخطأ فهم «ظاهرة الثبات في الملكية» هذا المفهوم الإسلامي على أساس رأسمالي نجد المصدر يقول :

«وقد يخيل للبعض أن هذه الملكية - أي تملك صاحب الصوف لنسيج صوفه واحتفاظ مالك المادة بملكيته لها مهما طرأ عليها من تطوير نتيجة لعمل غيره فيها - تعني أن الثروة المنتجة يستأثر بها رأس المال والقوى المادية في الإنتاج نظراً إلى أن مادة السلعة المنتجة - وهي الصوف في مثالنا - تعتبر من الناحية الاقتصادية نوعاً من رأس المال في عملية الغزل والنسيج لأن المادة الخام لكل سلعة منتجة تشكل نوعاً من رأس المال في عملية إنتاجها . ولكن تفسير ظاهرة الثبات على أساس رأسمالي خطأ ؛ لأن منح مالك الصوف ملكية النسيج الذي نسجه العامل من صوفه ، لا يقوم على أساس الطابع الرأسمالي للصوف ، ولا يعني أن رأس المال يكون له الحق في امتلاك السلعة المنتجة - النسيج - بوصفه مساهماً أو أساساً في عملية إنتاج النسيج .

فإن الصوف وإن كان رأس مال في عملية إنتاج الغزل والنسيج بوصفه المادة الخام

(٢٥١) ص ٦٣٨ - ٦٣٩ اقتصادنا .

لهذا الانتاج ، ولكن الأدوات التي تستخدم في غزله ونسجه هي الأخرى تحمل الطابع الرأسمالي وتساهم في العملية بوصفها نوعاً آخر من رأس المال ، مع أنها لا تمنح صاحبها ملكية الثروة المنتجة ، ولا يسمح لمالك تلك الأدوات أن يشارك مالك الصوف في ملكية النسيج ، وهذا يبرهن على أن النظرية الإسلامية حين تحتفظ للراعي بملكية الصوف بع إنتاج العامل منه نسيجاً ، لا تستهدف بذلك أن تخص رأس المال وحده بالحق في تملك الثروة المنتجة ، بدليل أنها لا تعطي هذا الحق لرأس المال المتمثل في الأدوات والآلات ، وإنما يعبر ذلك عن احترام النظرية للملكية الخاصة التي كانت ثابتة للمادة قبل الغزل والنسج .

فالنظرية ترى أن مجرد تطوير المال لا يخرجها عن كونه ملكاً لصاحبه الأول وإن أدى هذا التطوير إلى خلق قيمة جديدة فيه . وهذا ما أطلقنا عليه اسم ظاهرة الثبات في الملكية» (٢٥٢) .

المجموعة الثالثة : من التاريخ :

تختلف العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية بأن الأولى غير خاضعة للحتمية ذاتها التي تسود الثانية ، مما حدا ببعضهم إلى اعتبارها ليست علوماً بالمعنى الصحيح وأن الحرية التي يتمتع بها الإنسان موضوع هذه العلوم هي السبب في عدم انضباطها بالحتمية التي تنتظم عالم الأشياء .

وبالمقابل قام علماء الإنسانيات بالتأكيد على أن «الإنسانيات» علوم بمعنى الكلمة راديين الاعتراضات التي قدمها القائلون بعدم ارتقائها إلى مستوى كونها «علوماً» بالمعنى الصحيح .

وقالوا إن التاريخ - وهو أهم العلوم الإنسانية التي صبت عليها هذه الإتهامات - يخضع لقوانين عامة ، يفسر وفقها ، وتتنظم حوادثه حسبها . وهنا بالضبط تثور مشكلة يطلق عليها «الحرية والضرورة في التاريخ» .

ملخص هذه المشكلة أنه إذا كان الفعل الإنساني حراً ، فكيف يخضع لقانون

(٢٥٢) ص ٥٩٤ - ٥٩٥ اقتصادنا .

والقانون هو لغة النظام الصارم؟ وإذا كان التاريخ محكوماً بالقانون فأين حرية الإنسان؟

مما دفع إلى موقف يتسم بأنه يقابل بين فكرة «سنن التاريخ» أو قوانينه العامة، وبين مفهوم «حرية الإنسان واختياره».

والصدر، بحث في سنن التاريخ في القرآن الكريم، ولدى بيانه أنواع هذه السنن، بل أشكال السنة التاريخية، تطرق إلى هذه المشكلة ففي الشكل الثاني (٢٥٣) يقول:

«هذا الشكل من السنة التاريخية هو الذي أوحى في الفكر الأوروبي بتوهم التعارض بين فكرة سنن التاريخ وفكرة اختيار الإنسان وإرادته، نشأ هذا التوهم الخاطيء الذي يقول بأن فكرة سنن التاريخ لا يمكن أن تجتمع إلى جانب فكرة اختيار الإنسان لأن سنن التاريخ هي التي تنظم مسار الإنسان وحياته الإنسان* . إذن ماذا يبقى لإرادة الإنسان؟ هذا التوهم أدى إلى أن بعض المفكرين يذهب إلى أن الإنسان له دور سلبي فقط حفاظاً على سنن التاريخ وعلى موضوعية هذه السنن، ضحى باختيار الإنسان من أجل الحفاظ على سنن التاريخ فقال بأن الإنسان دوره دور سلبي وليس دوراً إيجابياً، يتحرك كما تتحرك الآلة وفقاً لظروفها الموضوعية، ولعله يأتي بعض التفصيل أيضاً عن هذه الفكرة.

وذهب بعض آخر في مقام التوفيق ما بين هاتين الفكرتين - ولو ظاهرياً - إلى أن اختيار الإنسان نفسه هو أيضاً يخضع لسنن التاريخ، ولقوانين التاريخ، لا نضحى باختيار الإنسان لكن نقول بأن اختيار الإنسان لنفسه حادثة تاريخية أيضاً.

إذن هو بدوره يخضع للسنن، هذه تضحية باختيار الإنسان لكن بصورة مبطنة، بصورة غير مكشوفة.

(٢٥٣) هذه الأشكال ثلاثة هي:

- ١ - شكل القضية الشرطية . ص ١٠١ - ١٠٢ المدرسة القرآنية - السنة التاريخية في القرآن الكريم .
 - ٢ - شكل القضية الفعلية الناجزة المحققة، ص ١٠٦ - ١٠٧ المصدر السابق .
 - ٣ - السنة التاريخية المصاغة على صورة اتجاه طبيعي في حركة التاريخ لا على صورة قانون حدي صارم . ص ١١١ المصدر السابق .
- (*) الصواب: «مسار الإنسان وحياته» .

وذهب بعض آخر إلى التضححية بسنن التاريخ لحساب اختيار الإنسان، فذهب جملة من المفكرين الأوروبيين إلى أنه ما دام الإنسان مختاراً، فلا بد أن تستثنى الساحة التاريخية من الساحات الكونية في مقام التقنين الموضوعي، لا بد وأن يقال بأنه لا سنن موضوعية للساحة التاريخية حفاظاً على إرادة الإنسان وعلى اختيار الإنسان*.

وهذه المواقف كلها خاطئة، لأنها جميعاً تقوم على ذلك الوهم الخاطيء، وهم الاعتقاد بوجود تناقض أساسي بين مقولة السنة التاريخية ومقولة الاختيار.

وهذا الوهم نشأ من قصر النظر على الشكل الثاني من أشكال السنة التاريخية، أي قصر النظر على السنة التاريخية المصاغة بلغة القضية الفعلية الوجودية الناجزة.

لو كنا نقصر النظر على هذا الشكل من سنن التاريخ، ولو كنا نقول بأن هذا الشكل هو الذي يستوعب كل (٢٥٤) الساحة التاريخية، لا يبقى فراغاً الذي فراغ، لكان هذا التوهم وارداً، ولكننا يمكننا إبطال هذا التوهم عن طريق الالتفات إلى الشكل الأول من أشكال السنة التاريخية الذي تصاغ فيه السنة التاريخية بوصفها قضية شرطية، وكثيراً ما تكون هذه القضية الشرطية في شرطها معبرة عن إرادة الإنسان واختيار الإنسان، يعني أن: اختيار الإنسان يمثل محور القضية الشرطية، شرط القضية الشرطية.

إذن فالقضية الشرطية كالأمثلة التي ذكرناها من القرآن الكريم، تتحدث عن علاقة بين الشرط والجزاء (٢٥٥).

و- النقد في العمق - محاكمة المذهب على أصوله المنهجية :

إن مدى تماسك مذهب ما هو عدم اصطدامه في بنائه الفكري، مع ما يقره مبدئياً من أفكار ينطلق منها في نظره العامة إلى الإنسان والكون والحياة.

ونظراً لخطورة هذا الأمر سيكون تطوافنا في الشواهد التي سنأخذها، طويلاً نسبياً.

ونقسمها بدورنا إلى قسمين :

(٢٥٤) الصواب: «يستوعب الساحة التاريخية كلها».

(٢٥٥) ص ١٠٨ - ١١٠ السنن التاريخية في القرآن الكريم - المدرسة القرآنية.

(*) الصواب: «وعلى اختياره».

القسم الأول : الفلسفة - نظرية المعرفة :

وسبب تركيزنا على نظرية المعرفة ، أنها الركن الأساس الذي يقام عليه البناء الفكري كله لأية مدرسة فلسفية .

المجموعة الأولى : من المدرسة الأرسطية :

«إن المفهوم الأرسطي للبرهان هو: اليقين بثبوت المحمول للموضوع ، عن طريق معرفة العلة الحقيقية لثبوته له .

فكل قضية علم فيها ثبوت المحمول للموضوع وكان ذلك عن طريق معرفة العلة التي من أجلها ثبت المحمول للموضوع ، فهي قضية برهانية .

وهذه العلة قد تكون نفس الموضوع^(٢٥٦) حيث يكون المحمول ذاتياً للموضوع ، وقد تكون شيئاً آخر .

ففي الحالة الأولى تكون القضية من المبادئ الأولى للبرهان .

وفي الحالة الثانية تكون القضية برهانية ثانوية ، يثبت محمولها لموضوعها بعلة معينة .

وأما القضية التي يعلم فيها بثبوت المحمول للموضوع ولا يعلم بعلة هذا الثبوت فليست برهانية ، ولا يمكن أن تدخل في البرهان على أي قضية أخرى^(٢٥٧) .

هذا ما يعتقده المنطق الأرسطي في البرهان والقضية البرهانية .

وعلى هذا الضوء : إذا افترضنا أن النتيجة التي يبررها الاستقراء الكامل لا تؤكد سوى أن كل إنسان يجوع ، دون أن تشير إلى أن الإنسانية أو أي معنى عام محدد هو العلة في الجوع ، فليست هذه النتيجة قضية برهانية . وبذلك ينهار صرح البرهان كله ، لأنه يرتكز على المقدمات الأولية ، أي المبادئ الأولى للبرهان ، وهذه المقدمات والمبادئ تستمد طابعها البرهاني ومبررها المنطقي - في رأي أرسطو - من الاستقراء الكامل . فإذا عجز الاستقراء الكامل عن إنتاج قضية برهانية ، أي الكشف عن العلة الحقيقية لثبوت

(٢٥٦) الصواب : «الموضوع نفسه» .

(٢٥٧) البرهان لابن سينا ص ٢٨ . والحاشية للمصدر .

المحمول للموضوع ، فقدت المقدمات الأولية صفتها البرهانية وضرورتها المنطقية وبالتالي يتداعى البرهان والعلم الأرسطي كله» (٢٥٨).

المجموعة الثانية : من المدرسة التجريبية :

من المعروف أن هذه المدرسة ترد المعرفة البشرية إلى أن التجربة هي الأساس في هذه المعرفة . فما قيمة هذه المقولة؟ وهل هي صحيحة من الناحية المنهجية؟ «ونلاحظ إلى جانب ذلك تهاافتاً منطقياً في إيمان التجريبيين بمذهبهم القائل :

إن التجربة هي المصدر الأساس لكل المعارف البشرية» (٢٥٩) . لأن هذا القول نفسه قضية يعمم فيها الحكم على كل معرفة ، فهل هذه القضية مستمدة من مصدر قبلي بصورة مستقلة عن التجربة؟ أو أنها مستمدة من التجربة كأى قضية أخرى؟

فإن افترض المذهب التجريبي أنها مستمدة من مصدر قبلي ، فقد اعترف على هذا الأساس بكذبها وبوجود معرفة قبلية .

وإن افترض أنها تقوم على أساس التجربة والخبرة الحسية ، فيجب أن يعترف بأنها قضية محتلمة فقط ، ولا يمكنه أن يؤكد لها تأكيداً كاملاً ، لأنه يرى أن أي تعميم لمعطيات الخبرة والتجربة لا يمكن أن يحظى إلا بدرجة احتمالية من التصديق ، وهذا يعني أن التجريبيين يمتلون أن المذهب العقلي على حق» (٢٦٠).

وإذا عدنا إلى فيلسوف التجريبية الأول «هيوم» وتصوره للعلية لرأينا ما يلي :

«إن كل فكرة بسيطة في رأي هيوم ، هي نسخة من انطباع وفقاً لمبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار.

وعلى هذا الأساس كان هيوم يفتش عن الانطباع الذي أمدنا بفكرة العلية بما تشتمل عليه من ضرورة وحتمية .

(٢٥٨) ص ١٨-١٩ الأسس .

(٢٥٩) الصواب : «للمعارف البشرية كلها» .

(٢٦٠) ص ٤٥٣-٤٥٤ الأسس .

وحينما لم يجد في انطباعات الحس ما تكون فكرة العلية نسخة منه، افترض انطباعاً آخر لكي يفسر على أساسه وجود فكرة العلية في ذهننا.

وهذا الانطباع الآخر قد افترضه هيوم من انطباعات الأفكار، لا من انطباعات الحس، إذ زعم أن تكرار اقتران الحادثتين في الخبرة الحسية يثير في الذهن انطباعاً معيناً، وهو تهيؤ الذهن واستعداده لكي ينتقل من إدراك إحدى الحادثتين إلى الأخرى. وفكرة العلية هي نسخة هذا الانطباع.

ونحن حين ندرس تفسير هيوم لتصور العلية نلاحظ.

أن ذلك التهيؤ الذهني للانتقال الذي افترضه انطباعاً من انطباعات الأفكار، قد اكتشفه في الحقيقة بطريقة الاستنباط من مبدئه القائل بأسبقية الانطباعات على الأفكار.

لأن ذلك المبدأ الذي يرفض قبول الفكرة إلا بوصفها نسخة لانطباع، هو الذي جعل هيوم يعتقد بأن فكرة العلية وليدة انطباع، ويفتش عن هذا الانطباع.

وإذا لاحظنا مبدأ الأسبقية نفسه وجدنا أنه يقوم - في رأي هيوم - على أساس الاستقرار لأنه استطاع أن يتبين خلال دراسته للانطباعات والأفكار:

أن الأفكار البسيطة مماثلة للانطباعات البسيطة وتابعة لها، ورغم أن فكرة العلية لم تكن من الأفكار التي شملها الاستقرار خرج هيوم من استقراره بتعميم يشمل سائر الأفكار، بما فيها العلية.

فاستطاع أن يطبقه على فكرة العلية نفسها.

وهكذا نعرف: أن فرضية انطباع تنشأ منه فكرة العلية مستدلة عند هيوم من التعميمات الاستقرائية.

فإذا كان الاستدلال الاستقرائي خلواً من أي قيمة موضوعية، فمن الطبيعي (٢٦١) أن يكون رأي هيوم في تفسير نشوء فكرة العلية كذلك أيضاً.

بل إن الاستقرار الذي اعتمده هيوم، لا يملك الشروط التي يجب توفرها عادة في

(٢٦١) الصواب: «الطبيعي».

الاستقرارات الناجحة لأن التعميم في الاستقراء الناجح لا يمتد إلى الأفراد التي يوجد بينها وبين الأفراد المستقراة فارق نوعي محدد .

فإذا استقرأنا^(٢٦٢) - مثلاً - كل أنواع المعادن^(٢٦٣) باستثناء الذهب، فوجدناها تتمدد بالحرارة، لم يكن بالإمكان تعميم النتيجة للذهب^(٢٦٤) أيضاً، لوجود فارق نوعي بين الذهب والمعادن التي فحصت: من حديد وورصاص، ونحاس .

وإنما تعمم النتيجة على القطعات الأخرى من الحديد، والورصاص، والنحاس، لأننا لا نلاحظ بينها وبين ما فحصنا من قطعات أي فارق نوعي محدد .

وفكرة العلية من قبيل الذهب في هذا المثال :

فهب أننا فحصنا كل أنواع الأفكار الأخرى*، فوجدنا أنها مصاحبة لانطباع وتابعة له، فإن هذا لا يبرر أن نعمم النتيجة على فكرة العلية نفسها، ما دامت فكرة العلية تختلف نوعياً عن الأفكار الأخرى^(٢٦٥).

والمذهب التجريبي يضع نفسه في مأزق معرفي من الناحية المنهجية، حينما يميز بين القضية الرياضية أو المنطقية من جهة، وبين القضية العلمية الطبيعية من جهة أخرى؛ بأن الأولى يقينية والثانية غير يقينية .

«وأما قضايا الرياضة والمنطق، فقد كانت باستمرار تضع المذهب التجريبي أمام مشكلة وهي :

تفسير اليقين المعترف به عادة للقضايا الرياضية والمنطقية، وتبرير الفرق بينها وبين قضايا المعرفة في العلوم الطبيعية، فإن الرأي السائد :

أن القضية المنطقية والرياضية تتمتع باليقين، فإذا كانت المعرفة كلها تقوم على

(٢٦٢) كذا في الأصل والصواب أن يقال: «تقرينا» .

(٢٦٣) الصواب: «أنواع المعادن كلها» .

(٢٦٤) الصحيح: «على الذهب» .

(٢٦٥) ص ١٠٨-١٠٩ الأسس .

(*) الصواب: «أنواع الأفكار الأخرى كلها» .

أساس التجربة والاستقراء، فهذا يعني: أن القضية القائلة: « $2 + 2 = 4$ » أو «أن الخط المستقيم أقصر مسافة بين نقطتين» استقرائية، وإذا كانت استقرائية فسوف تصبح على مستوى قضايا العلوم الطبيعية، ويزول أي فرق بين قضايا المنطق والرياضة وقضايا العلوم الطبيعية.

ومن أجل ذلك يجد المذهب التجريبي نفسه مضطراً إلى اختيار أحد الموقفين التاليين:

فإما: أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاص على قضايا العلوم الطبيعية.

وإما: أن يسلم بعدم وجود أي امتياز بينهما.

وكلا الموقفين محرج بالنسبة إلى المذهب التجريبي: *

أما الموقف الأول: فلأنه لا يمكنه أن يحتفظ لقضايا المنطق والرياضة بامتيازها الخاص ويقينها الذي تتميز به عن قضايا العلوم الطبيعية، ما لم يسلم بأنها ليست استقرائية، ويعترف بأنها قضايا عقلية قبلية.

وأما الموقف الثاني: فالمشكلة تبدأ من إدراك الفرق بين قضايا الرياضة والمنطق، وقضايا العلوم الطبيعية، بصورة لا تسمح باتخاذ هذا الموقف^(٢٦٦).

المجموعة الثالثة: من المدرسة الكانطية النقدية:

«الإدراكات العقلية الأولية عند (كانت) ليست علوماً قائمة بنفسها ومستقلة عن التجربة، بل هي روابط تساعد على تنظيم الأشياء ووصلها بعضها ببعض^(٢٦٧) وفق التنظيم العام لعقولنا»^(٢٦٨).

(٢٦٦) ص ٤٤٥-٤٤٦ الأسس.

(٢٦٧) الصواب: «بعضها بعضاً».

(٢٦٨) ص ١٣٠ فلسفتنا.

(*) الصواب: «مخرج المذهب التجريبي».

«والانسحاق مع المذهب النقدي هذا يؤدي إلى المثالية حتماً، لأن الإدراكات الأولية في العقل إذا كانت عبارة عن روابط معلقة تنتظر موضوعاً لتظهر فيه فكيف يتاح لنا أن نخرج من التصورية إلى الموضوعية؟! وكيف نستطيع أن نثبت الواقع الموضوعي لأحاسيسنا المختلفة - أي ظواهر الطبيعة التي يعترف بموضوعيتها (كانت)؟!»

فنحن نعلم أن طريق إثبات الواقع الموضوعي للإحساس، هو مبدأ العلية الذي يحكم بأن كل انفعال حسي، لا بد أن ينبثق عن سبب أثار ذلك الانفعال الخاص، فإذا رجعت العلية في مفهوم (كانت) إلى رابطة بين الظواهر المحسوسة، فهي عاجزة بطبيعتها الحال عن القيام بأي وظيفة أكثر من الربط بين إحساساتنا وما يبدو فيها من ظاهرات.

ومن حقنا حينئذ أن نسأل (كانت) عن المبررات الفلسفية في نظره للاعتقاد بواقع موضوعي للعالم المحسوس، ما دمنا لا نملك معرفة فطرية كاملة لنبرهن بها على ذلك الواقع، وإنما نملك عدة روابط لتنظيم الفكر والإدراك» (٢٦٩).

المجموعة الرابعة: من المدرسة الماركسية:

الماركسية مذهب مادي في الفلسفة مبني على النظرة المادية في تفسير الكون المستفيدة من العلم، فهي «مادية وعلمية» وهذا ما يميزها من الماديات القديمة التي لم تكن تقوم على العلم:

«وبالرغم (٢٧٠) من إصرار الماركسية على الطابع العلمي لفلسفتها ورفض أي لون من التفكير الميتافيزيقي. نجد أن الماركسية لا تتقيد بالحدود العلمية للبحث، ذلك أن 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

(٢٦٩) ص ١٣٢ فلسفتنا.

(٢٧٠) الصواب: «وعلى الرغم».

من صلاحية الفلسفة العلمية أن تتناول في البحث مسائل ما وراء الطبيعة وتحكم فيها بشكل إيجابي أو سلبي، لأن رصيدها العلمي لا يمسدها في تلك المسائل بشيء، فالقضية القائلة (للعالم مبدأ أول وراء الطبيعة) ليس من حق الفلسفة العلمية أن تتناولها بنفي أو إثبات لأن محتواها خارج عن مجال التجربة.

وبالرغم^(٢٧١) من ذلك نرى أن الماركسية 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^(٢٧٢).

وتدعي الماركسية أن النظرية الداروينية، التي تفسر التطور وفق منظور «ميكانيكي» تؤيدها على الرغم من أن منظورها هي للأشياء كافة، منظور «ديالكتيكي».

يقولنا لصدر في ذلك، وهو يناقش مقولة «الارتباط العام» وهي المقولة الرابعة التي يقوم عليها المنطق الديالكتيكي^(٢٧٣):

«وأما نظرية دارون عن تطور الأنواع وخروج بعضها عن بعض فهي لا تتفق مع قوانين الديالكتيك، ولا يمكن أن تتخذ سنداً علمياً للطريقة الديالكتيكية في تفسير الأحداث، فإن داروين وبعض المساهمين معه في بناء النظرية وتعديلها يفسرون تطور نوع آخر على أساس ما يظفر بعض أفراد النوع القديم من ميزات وخصائص عن طريق

(٢٧١) الصواب: «وعلى الرغم».

(٢٧٢) ص ٩١ فلسفتنا.

(٢٧٣) هذه المقولات هي:

١- حركة التطور.

٢- تناقضات التطور.

٣- قفزات التطور.

٤- الارتباط العام.

راجع ص ١٩٥ فلسفتنا.

صدفة ميكانيكية أو أسباب خارجية محددة، كالبيئة والمحيط، وكل ميزة يحصل عليها الفرد تظل ثابتة فيه وتنتقل بالوراثة إلى أبنائه، وبذلك ينشأ جيل قوي بفضل هذه الميزات المكتسبة، وفي خضم الصراع في سبيل القوت والبقاء بين الأقوياء من هذا الجيل وبين الضعاف من أفراد النوع الذين لم يظفروا بمثل تلك الميزات، يعمل قانون تنازع البقاء عمله فيفنى الضعيف ويبقى الأفراد الأقوياء.

وتتجمع المزايا عن طريق توريث كل جيل مزاياه التي حصل عليها بسبب ظروفه وبيئته التي عاشها للجيل الذي يتلوها، وهكذا حتى ينشأ نوع جديد يتمتع بمجموع المزايا التي اكتسبها أسلافه على مر الزمن.

— ونحن نستطيع أن ندرك بوضوح مدى التناقض بين نظرية دارون هذه وبين الطريقة الديالككتيكية العامة.

فهناك الطابع الميكانيكي للنظرية يبدو بوضوح من خلال تفسير داروين لتطور الحيوان بأسباب خارجية، فالميزات والفروق الفردية التي يحصل عليها الجيل القوي من أفراد النوع ليست نتيجة لعملية تطورية ولا ثمرة لتناقض داخلي، وإنما هي وليدة مصادفة ميكانيكية أو عوامل خارجية بين البيئة والمحيط. فالظروف الموضوعية التي عاشها الأفراد الأقوياء هي التي أمدتهم بعناصر قوتهم وميزتهم عن * الآخرين لا الصراع الداخلي في الأعماق كما يفترض الديالككتيك.

— كما أن الميزة التي يحصل عليها الفرد بطريقة ميكانيكية — أي بأسباب خارجية من الظروف التي يعيشها — لا تتطور بحركة ديناميكية وتنمو بتناقض داخلي حتى تحول الحيوان إلى نوع جديد وإنما تظل ثابتة وتنتقل بالوراثة دون أن تتطور وتبقى بشكل غير بسيط ساكن، ثم تضاف إلى الميزة السابقة ميزة أخرى تتولد هي الأخرى ميكانيكياً بسبب الظروف الموضوعية، فيحصل تغير بسيط آخر، وهكذا تتولد الميزات بطريقة ميكانيكية وتواصل وجودها في الأبناء عن طريق الوراثة وهي ساكنة ثابتة، وحين تتجمع يتكون منها أخيراً الشكل الأرقى للنوع الجديد.

— وهناك أيضاً فرق كبير بين قانون تنازع البقاء في نظرية داروين وفكرة الصراع بين الأضداد في الديالككتيك، فإن فكرة الصراع بين الأضداد عند الديالككتيكيين تعبر عن

(* الصواب: «ميزتهم من».

صراع بين ضدين يسفر في النهاية عن توحدهما في مركب أعلى وفقاً لثالوث الأطروحة، والطباق، والتركيب.

ففي صراع الطبقات مثلاً تشب المعركة بين الضدين في المحتوى الداخلي للمجتمع وهما الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة، وينتهي الصراع بامتصاص الطبقة العاملة للطبقة الرأسمالية وتوحد الطبقتين معاً في مجتمع لا طبقي، كل أفرادها^(٢٧٤) يملكون ويعملون، وأما تنازع البقاء والصراع بين القوي والضعيف في نظرية داروين، فهو ليس صراعاً ديكالكتيكياً لأنه لا يسفر عن توحد الأضداد في مركب أرقى، وإنما يؤدي إلى إفناء أحد الضدين والاحتفاظ بالآخر، فهو يزيل الضعاف من أفراد النوع إزالة نهائية، ويبقى الأقوياء ولا ينتج مركباً جديداً يتوحد فيه الضعفاء والأقوياء، الضدان المتصارعان كما يفترض الديالكتيك في ثالوث الأطروحة والطباق والتركيب.

- وإذا طرحنا فكرة تنازع البقاء أو قوانين الانتخاب الطبيعي بوصفها تفسيراً لتطور الأنواع واستبدلناها بفكرة^(٢٧٥) الصراع بين الحيوان والبيئة الذي يكيف الجهاز العضوي، وفقاً لشروط البيئة، وقلنا إن الصراع بين الحيوان والبيئة - بدلاً عن^(٢٧٦) الصراع بين القوي والضعيف* - هو رصيد التطور كما قرره روجيه غارودي^(٢٧٧).

أقول إذا طورنا النظرية وفسرنا تطور الأنواع في ضوء الصراع بين البيئة والمحيط، فسوف لن** نصل إلى نتيجة ديكالكتيكية أيضاً، لأن الصراع بين البيئة والجهاز العضوي لا يسفر عن التحامها في مركب أرقى، وإنما تظل الأطروحة والطباق دون التركيبي.

فالضدان المتصارعان هنا - البيئة والمحيط - وإن كانا موجودين معاً في نهاية المعركة ولا يضمحل أحدهما خلال الصراع، ولكنها لا يتوحدان في مركب جديد كما تتوحد الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة في مركب اجتماعي جديد.

- وأخيراً: فأين الدفعية وأين التكامل في التطور البيولوجي عند داروين؟

(٢٧٤) الصواب: «أفراده كلهم».

(٢٧٥) كنا في الأصل والصواب: «استبدلنا بها فكرة» لأن الباء تدخل على المتروك.

(٢٧٦) الصواب: «بدلاً من».

(٢٧٧) الروح الحزبية في العلوم ص ٤٣. الحاشية للمصدر.

(*) الصواب: «بين القوي وبين الضعيف».

(**) الصواب: «فلن» أو «فسوف لا».

فإن الديالكتيك يؤمن بأن التحولات الكيفية تحصل بصورة دفعية خلافاً للتغيرات الكمية التي تنمو ببطء، كما أنه يؤمن أن الحركة في اتجاه متكامل وصاعد دائماً، ونظرية داروين أو فكرة التطور البيولوجي تبرهن على إمكان العكس تماماً، فقد بين علماء البيولوجيا بأن في الطبيعة الحية حالات انتقال تدريجية كما أن فيها حالات انتقال بشكل قفزات مفاجئة^(٢٧٨) كما أن التفاعل الذي يحدده داروين بين الكائن الحي والطبيعة ليس من الضروري فيه أن يضمن تكامل الكائن المتطور، بل قد يفقد بسبب ذلك شيئاً مما كان قد حصل عليه من الكمال طبقاً للقوانين التي يحددها في نظريته للتفاعل بين الحياة والطبيعة كالحوانات التي اضطرت منذ أبعاد الآماد إلى العيش في الكهوف وترك حياة النور ففقدت بصرها في رأي داروين بسبب تفاعلها بمحيطها الخاص وعدم استعمالها لعضو الإبصار في مجالاتها المعيشية، وبذلك أدى التطور في التركيب العضوي إلى الانحطاط خلافاً للماركسية التي تعتقد أن العمليات التطورية المترابطة في الطبيعة المنبثقة عن تناقضات داخلية تستهدف التكامل دائماً لأنها عمليات تقدمية صاعدة^(٢٧٩).

وما دمنا في صدد الكلام على التطور لنأخذ هذا النقل الذي نرى فيه الصدر وهو يناقش التناقض في عملية الحركة، يطالب الماركسية بدليل واحد يؤيد ما تذهب إليه: «وإذا كانت الماركسية تريد أن تدلنا على تناقض في عملية الحركة، يتباني مع مبدأ عدم التناقض حقاً، فلتقدم مثلاً للتطور توجد فيه حركة ولا توجد أي يصح فيه النفي والإثبات على التطور معاً. فهل يجوز في مفهومها بعد أن أسقطت مبدأ عدم التناقض، أن يتطور الشيء ولا يتطور في وقت معاً؟!

فإن كان هذا جائزاً فلتدلنا على شاهد له في الطبيعة والوجود، وإن لم يجز فليس ذلك إلا اعترافاً بمبدأ عدم التناقض، وقواعد المنطق الميتافيزيقي^(٢٨٠).

(٢٧٨) الروح الحزبية في العلوم ص ٤٤ . الحاشية للصدر.

(٢٧٩) ص ٢٥٨ - ٢٦٠ فلسفتنا.

(٢٨٠) ص ٢٢٩ فلسفتنا.

ثم إن الديالكتيك الذي هو العمود الفقري في النظرية الماركسية، يقضي على نفسه إذا طبقناه إلى النهاية في المجتمع الشيوعي.

يقول الصدر في ذلك :

«ونحن لا نريد - الآن - أن نناقش الماركسية في تفسيرها الديالكتيكي للمجتمع وتطوراتها، هذا التفسير الذي ينهار طبيعياً، بنقد الديالكتيك كمنطق (٢٨١) عام وتزييفه، كما حققناه في دراستنا هذه، فإن المادية التاريخية سوف نخصها بدراسة نقدية مفصلة في كتاب مجتمعنا أو اقتصادنا (٢٨٢). وإنما نرمي الآن إلى توضيح نقطة مهمة في هذا التطبيق الاجتماعي للديالكتيك يمس المنطق الديالكتيكي نفسه بصورة عامة، وهذه النقطة هي :

أن التطبيق الاجتماعي والسياسي للديالكتيك على النحو الذي تقوم به الماركسية يؤدي إلى نقض الديالكتيك رأساً.

فإن الحركة التطورية للمجتمع، إذا كانت تستمد وقودها الضروري من الصراع الطبقي بين التناقضات، التي يضمها الهيكل الاجتماعي العام. وإذا كان هذا التعليل التناقضي للحركة هو التفسير الوحيد للتاريخ والمجتمع، فسوف تسكن الحركة في نهاية المطاف حتماً، وتصبح فوارق التناقضات، وحياتها الحركية سكوناً وجوداً.

ذلك أن الماركسية تعتبر المرحلة التي تتوفر على إنشائها، وتحاول إيصال الركب البشري إليها، هي المرحلة التي تنعدم فيها الطبقة، ويعود المجتمع فيها مجتمع الطبقة الواحدة. وإذا قضي على التنوع الطبقي في المجتمع الاشتراكي المقترح، انطفاً شعلة الصراع، وتلاشت الحركات التناقضية، وهدم المجتمع على شكل ثابت لا يجيد عنه، لأن الوقود الوحيد للتطور الاجتماعي - في رأي الماركسية - هو أسطورة التناقض الطبقي، التي اخترعها، فإذا زال هذا التناقض، كان معنى ذلك تحرر المجتمع من أسر الديالكتيك، فيتضح الجدل من مقام السيطرة والتحكم في العالم (٢٨٣).

(٢٨١) الصواب أن يقال: «منطقاً عاماً» أو «بوصفه منطقاً عاماً».

(٢٨٢) وقد صدر كتاب (اقتصادنا) وهو يستوعب أوسع دراسة للمادية التاريخية في ضوء الأسس الفلسفية وفي

ضوء المجرى العام لتاريخ الإنسانية في واقع الحياة. الحاشية للمصدر.

(٢٨٣) ص ٢٣٩ - ٢٤٠ فلسفتنا.

المجموعة الخامسة : من الوضعية المنطقية :

الوضعية المنطقية وريثة المذهب التجريبي ، بل إنها صورة متطورة منه ، وقد هاجمت المدرسة الوضعية قضايا الفلسفة بنعوت يلخصها الصدر بأربعة :

١ - لا يمكن إثبات القضية الفلسفية لأنها تعالج موضوعات خارجة عن حدود التجربة والخبرة الإنسانية .

٢ - ولا يمكن أن نصف الظروف التي إن صحّت كانت القضية صادقة وإلا فهي كاذبة إذ لا فرق في صورة الواقع بين أن تكذب القضية الفلسفية أو تصدق .

٣ - وهي لذلك قضية لا معنى لها ، إذ لا نخبر عن العالم شيئاً .

٤ - وعلى هذا الأساس لا يصح أن توصف بصدق أو كذب «(٢٨٤)» .

وينقد الصدر المقولة الأولى والثانية حتى إذا وصل إلى الثالثة قال :

«ولم هنا نجد في الوضعية شيئاً جديداً غير معطيات المذهب التجريبي ومفاهيمه عن الميتافيزيقا الفلسفية ، غير أن الصفة الثالثة تبدو لنا شيئاً جديداً لأن الوضعية تقرر فيها أن القضية الفلسفية لا معنى لها إطلاقاً ولا تعتبر قضية ، بل هي شبه قضية .

ويمكننا القول بأن هذا الاتهام هو أشد ضربة وجهت إلى الفلسفة من المدارس الفلسفية للمذهب التجريبي ، فلنفحص محتواه باهتمام :

ولكي يتاح لنا ذلك يجب أن نعرف بالضبط ماذا تريد الوضعية بكلمة المعنى في قولنا إن القضية الفلسفية لا معنى لها وإن أمكن تفسيرها في قواميس اللغة؟

ويجيب على ذلك الأستاذ آير^(٢٨٥) - إمام الوضعية المنطقية الحديثة في إنكلترا - :

(٢٨٤) ص ٨٦ فلسفتنا ، وللتوسع حول الوضعية المنطقية أحيل القارئ إلى :

- المعجم الفلسفي المختصر - مادة الوضعية الجديدة ص ٥٤١ - ٥٤٣ .

- والموسوعة الفلسفية ص ٥٨٤ - ٥٨٥ .

- وتاريخ الفلسفة المعاصرة ص ٥٤٥ - ٦٠٦ .

(٢٨٥) آير ، الفرد (١٩١٠ -) من الوضعيين الجدد أستاذ الميتافيزيقا بجامعة أكسفورد (منذ عام ١٩٥٩) ،

اكتسب شهرة بكتابه : «اللغة والصدق والمنطق» (١٩٣٦) . وفيه يروج لأراء جماعة فيينا . الموسوعة

الفلسفية ص ٦٩ .

بأن كلمة معنى في رأي الوضعية تدل على المعنى الذي يمكن التثبت من صوابه أو خطئه في حدود الخبرة الحسية ، ونظراً إلى أن القضية الفلسفية لا يمكن فيها ذلك فهي قضية بدون معنى (٢٨٦).

وفي هذا الضوء تصبح العبارة القائلة (القضية الفلسفية لا معنى لها) معادلة تماماً لقولنا (محتوى القضية الفلسفية لا يخضع للتجربة لأنه يتصل بها وراء الطبيعة) ، وبذلك تكون الوضعية قد قررت حقيقة لا شك فيها ولا جدال ، وهي أن مواضيع الميتافيزيقا الفلسفية ليست تجريبية ولم تأت بشيء جديد إلا تطوير كلمة المعنى ودمج التجربة فيها ، وتجريد القضية الفلسفية عن المعنى في ضوء هذا التطوير للكلمة لا يتناقض مع التسليم بأنها ذات معنى في استعمال آخر لا تدمج فيه التجربة في المعنى .

ولا أدري ماذا يقول الأستاذ آير وأمثاله من الوضعيين عن القضايا التي تتصل بعالم الطبيعة ، ولا يملك الإنسان القدرة على التثبت من صوابها أو خطئها بالتجربة كما إذا قلنا (إن الوجه الآخر للقمر الذي لا يقابل الأرض زاخر بالجبال والوديان) .

فإننا لا نملك وقد لا يتاح لنا في المستقبل أن نملك الإمكانيات التجريبية لاستكشاف صدق هذه القضية أو كذبها بالرغم (٢٨٧) من أنها تتحدث عن الطبيعة ، فهل يمكن أن نعتبر هذه القضية حاوية لا معنى لها . مع أننا نعلم جميعاً أن العلم كثيراً ما يطرح قضايا من هذا القبيل على صعيد البحث قبل أن يملك التجربة الحاسمة بصددها ويظل يبحث عن ضوء يسلطه عليها حتى يجده في نهاية المطاف أو يعجز عن الظفر به ، فلماذا كل هذا الجهد العلمي لو كانت كل قضية لا تحمل بيدها دليل صدقها أو كذبها من التجربة خواءً ولغوياً من القول؟

وتحاول الوضعية في هذا المجال أن تستدرك ، فهي تقول إن المهم هو الإمكان المنطقي لا الإمكان الفعلي ، فكل قضية كان ممكناً من الوجهة النظرية الحصول على تجربة هادية بشأنها ، فهي ذات معنى وجديرة بالبحث وإن لم نملك هذه التجربة فعلاً .

ونحن نرى في هذه المحاولة :

(٢٨٦) الصواب : «دون معنى» .

(٢٨٧) صوابها : «على الرغم» .

أن الوضعية قد استعارت مفهوماً ميتافيزيقياً لتكميل بنائها المذهبي الذي شادته
لنفس الميتافيزيقا، وذلك المفهوم هو الإمكان المنطقي الذي ميزته عن (٢٨٨) الإمكان
الفعلي، وإلا فما هو المعطى الحسي للإمكان المنطقي؟

تقول الوضعية: أنه (٢٨٩) التجربة ما دامت غير ممكنة في الواقع، فماذا يبقى
للإمكان النظري من معنى غير مفهومه الميتافيزيقي الذي لا أثر له على صورة الواقع
الخارجي ولا يختلف عن المعطيات الحسية تبعاً له.

أفلم يصبح مقياس الوضعية للكلام المفهوم ميتافيزيقياً في نهاية الشوط، وبالتالي
كلاماً غير مفهوم في رأيها (٢٩٠).

وليست هذه السقطة المنهجية الوحيدة للوضعية، فالمنطق الوضعي يقسم القضايا
الرياضية إلى قسمين:

قضايا الرياضة البحتة التي لا تتصل بالخبرة الحسية مثل: $(1 + 1 = 2)$ ، وقضايا
الرياضة التطبيقية كمبادئ الهندسة الإقليدية مثل: «الخطان المتوازيان يتقاطعان في
نقطة واحدة فقط».

ويعد المنطق الوضعي قضايا الرياضة البحتة قضايا يقينية لكونها تكرارية (٢٩١) لا
تخبر عن شيء أبداً.

بينما قضايا الرياضة التطبيقية هي من قبيل القضايا الإخبارية (٢٩٢) (مثل قضايا
الهندسة الإقليدية).

ولدى نقد الصدر المنطق الوضعي في هذا الجانب يكتب مبيناً عجز هذا المنطق عن

(٢٨٨) الصحيح: «ميزته من».

(٢٨٩) كذا في الأصل والصواب: «إنه» ولعله سهو طباعي.

(٢٩٠) ص ٨٨-٨٩ فلسفتنا.

(٢٩١) القضية التكرارية: هي التي لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً.

(٢٩٢) القضية الإخبارية: هي التي تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً. وحول هذا الأمر يراجع ص ٤٤٩-٤٥١
الأسس.

تفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية ومبدأ عدم التناقض بالذات :

[«ونعلق على هذا الموقف من قضايا الرياضة بما يلي :

أولاً^(٢٩٣): إذا افترضنا أن قضايا الرياضة البحتة تكرارية كلها، فهل يكفي القول بذلك لحل المشكلة، وتفسير الفرق بين القضية الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية على أساس المنطق التجريبي؟

ونجيب على ذلك بالنفي، لأن من حقنا أن نطالب المنطق التجريبي بتفسير الضرورة واليقين في القضايا التكرارية .

ولنأخذ القضية التكرارية النموذجية القائلة: إن «أ» هي «أ». فإن مردّ اليقين بهذه القضية إلى الإيحاء بمبدأ عدم التناقض، وهو المبدأ القائل: «إن النفي والإثبات يستحيل اجتماعهما» .

لأننا لو لم نؤمن بهذا لكان من الممكن أن لا تكون (أ) هي (أ) .

وإنما كانت (أ) هي (أ) على أساس استحالة اجتماع النقيضين في وقت واحد . وإذا عرفنا أن مبدأ عدم التناقض هو أساس الضرورة واليقين في القضايا التكرارية فما هو تفسير الضرورة في نفس هذا المبدأ بالذات^(٢٩٤). ولا يمكن للمنطق الوضعي أن يجيب على ذلك بأن هذا المبدأ يشتمل على قضية تكرارية أيضاً، لأن القضية التي يعبر عنها المبدأ «إخبارية» وليست تكرارية، والاستحالة التي يحكم بها ليست مستبطنة في اجتماع النقيضين، بمعنى أننا حين نقول: «اجتماع النقيضين مستحيل» لا نستخرج هذه الاستحالة من نفس^(٢٩٥) مفهوم اجتماع النقيضين، لأنها ليست من عناصر هذا المفهوم .

ولهذا كان قولنا ذلك يختلف عن قولنا: «اجتماع النقيضين هو اجتماع النقيضين» وهذا الفارق المعنوي بين القولين يبرهن على أن القول الأول ليس مجرد قضية تكرارية .

(٢٩٣) التشديد في «أولاً» من الصدر.

(٢٩٤) الصواب أن يقال: «في البناء الداخلي لهذا المبدأ بالذات» لأن نفس توكيد يأتي بعد المؤكد عليه، أما وقد أكد «المبدأ» بكلمة بالذات فلا ضرورة لكلمة نفس مرة ثانية .

(٢٩٥) الصواب: «من مفهوم اجتماع النقيضين نفسه» .

وما دام مبدأ عدم التناقض قضية إخبارية تركيبية فالمشكلة تعود من جديد لأن المنطق التجريبي مطالب عندئذ بتفسير الضرورة واليقين في هذه القضية الإخبارية .

فإن : زعم أن هذه القضية الإخبارية مستمدة من التجربة كسائر القضايا الطبيعية ، أصبح عاجزاً عن تفسير الفرق بينها وبين القضايا الطبيعية .

وإذا اعترف المنطق التجريبي بأن مبدأ عدم التناقض يعبر عن معرفة عقلية سابقة على التجربة ، ويستمد ضرورته من طابعه العقلي الأصيل كان هذا يعني : هدم القاعدة الأساسية في المذهب التجريبي ، وإسقاط التجربة عن وصفها المصدر الأساس للمعرفة البشرية .

وبكلمة أخرى :

إن* قضية (أ) هي (أ) التي يعترف المنطق الوضعي لها باليقين بوصفها تكرارية .

هل تساوي قولنا : «أ» من الضروري أن تكون (أ) ، أو من المستحيل أن لا تكون** ؟
(أ)؟

أو تساوي قولنا : (أ) هي (أ) فعلاً دون أن نحكم بضرورة الإثبات أو استحالة النفي؟

فإن كانت تساوي القول الأول فهي قضية إخبارية وليست تكرارية لأن الضرورة والاستحالة ليست متضمنة في مفهوم (أ) الذي هو موضوع القضية .

وإن كانت تساوي القول الثاني ، فهذا يعني الاعتراف بتجريدها من عنصر الضرورة ، وجعل القضية القائلة : «الماء هو ماء» على مستوى القضية القائلة : «الماء ينجمد في درجة الصفر» [٢٩٦] .

(*) الصواب : سقوط «إن» .

(**) الصواب : «ألا تكون» .

(٢٩٦) ص ٤٥١-٤٥٣ الأسيس .

المجموعة السادسة : مدارس متفرقة :

في معرض مناقشته للشك العلمي يتطرق «فيلسوفنا» إلى نظريات ثلاث هي :

١- السلوكية .

٢- التحليل النفسي (اللاشعورية) - مذهب فرويد .

٣- المادية التاريخية .

وهو يكتب في محاكمة هذه النظريات كل واحدة منهن على منهجها، على الترتيب: «فنحن هنا إذن لسنا بصدد نقاش تلك النظريات في مجالاتها الخاصة . وإنما سوف نقتصر على الحديث عنها بالقدر الذي يتصل بنظرية المعرفة . ففي حدود العلاقة بين تلك النظريات ونظرية المعرفة نستطيع القول بأن البرهنة ضد المعرفة البشرية وقيمتها الموضوعية بنظرية علمية، تنطوي على تناقض . وبالتالي على استحالة فاضحة، لأن النظرية العلمية التي تقدم ضد المعرفة البشرية ولازالة الثقة بها سوف تحكم على ذاتها أيضاً وتنسف أساسها وتسقط عن الاعتبار . لأنها ليست إلا إحدى المعارف التي تجارها وتشك أو تنكر قيمتها، ولذلك كان من المستحيل أن تتخذ النظرية العلمية دليلاً على الشك الفلسفي ومبرراً لتجريد المعرفة من قيمتها .

- فالنظرية السلوكية تصور الفكر باعتباره حالة مادية تحدث في جسم المفكر بأسباب مادية، لما تحدث حالة ضغط الدم فيه . ولأجل ذلك تنتهي بتجريده من قيمته الموضوعية .

غير أن هذه النظرية ليست من وجهة نظر السلوكية نفسها إلا حالة خاصة حدثت في أجسام أصحاب النظرية أنفسهم، ولا تعبر عن شيء سوى ذلك .

- كما أن نظرية فرويد جزء من حياته العقلية الشعورية، فإذا صح أن الشعور تعبير محرف عن القوى اللاشعورية، ونتيجة محتومة لتحكم تلك القوى في سيكولوجية الإنسان .

فسوف تفقد نظرية فرويد قيمتها، لأنها في هذا الضوء ليست أداة للتعبير عن الحقيقة، وإنما هي تعبير عن شهواته وغرائزه المخبوءة في اللاشعور .

- وقل الشيء نفسه عن المادية التاريخية، التي تربط الفكر بالوضع الاقتصادي

وبالتالي تجعل من نفسها نتيجة لوضع اقتصادي معين عاشه ماركس وانعكس في ذهنه معبراً عن متطلباته في مفاهيم المادية التاريخية، ويصبح من المحتوم على المادية التاريخية أن تتغير وفقاً لتغير الوضع الاقتصادي» (٢٩٧).

وبذا ننهي الكلام عن القسم الأول من فقرتنا «النقد في العمق — محاكمة المذهب على أصوله المنهجية» وهو قسم الفلسفة، لنتقل إلى القسم الثاني.

القسم الثاني : الاقتصاد :

وسنختار في هذا القسم مجموعتين من الشواهد :

المجموعة الأولى : من النظرية الرأسمالية :

يقول صاحب الأسس مستعرضاً أفكار الاقتصادي الرأسمالي الشهير «ريكاردو» :
فـ (ريكاردو) حين آمن بهذه النظرية : (العمل أساس القيمة) ، أدرك أن العمل لا يحدد القيمة في حالات الاحتكار التي تنعدم فيها المنافسة ، إذ أن :
- من الممكن في هذه الحالات أن تتضاعف قيمة السلعة المحتكرة ، وفقاً لقوانين العرض والطلب دون أن تزيد كميات العمل المنفقة عليها .
ولأجل هذا اعتبر المنافسة شرطاً أساسياً ، لتشكيل القيمة التبادلية على أساس العمل . وهذا ما قاله ماركس أيضاً معترفاً بأن النظرية لا تنطبق على حالات الاحتكار .
- ولاحظ (ريكاردو) أيضاً أن العمل البشري يتفاوت في كفايته ، فساعة من عمل الصانع الذكي النشط ، لا يمكن أن تساوي ساعة من عمل الصانع البليد البطيء .
وقد عالج ذلك بافتراض مقياس عام للكفاية الإنتاجية في كل مجتمع .
فكل كمية من العمل إنما تخلق القيمة التي تتناسب معها ، إذا كانت تتوافق مع ذلك المقياس العام .

(٢٩٧) ص ١٨٧-١٨٩ اقتصادنا .

وهذا المقياس نفسه هو الذي عبر عنه ماركس بكمية العمل الضرورية اجتماعياً، إذ قال: إن كل عمل انتاجي يخلق قيمة تناسبه، إذا أنفق بالطريقة المتعارفة اجتماعياً.

- ووجد (ريكاردو) نفسه - بعد وضع النظرية - مضطراً إلى إبعاد غير العمل من عناصر الإنتاج - كالأرض ورأس المال - عن عملية تكوين القيمة ما دام هو الأساس الوحيد لها.

فجاء لأجل ذلك بنظريته الجديدة في تفسير الربح العقاري، التي قلب بها المفهوم الاقتصادي السائد عن الربح، كي يبرهن أن الأرض لا تساهم في تكوين القيمة التبادلية، في حالة المنافسة الكاملة.

فقد كان من عادة الاقتصاديين قبل (ريكاردو)، أن يفسروا ربح الأرض بأنه هبة من الطبيعة تنشأ من (*) اشتراك الأرض مع الجهود الإنسانية في الإنتاج الزراعي، وبالتالي في تكوين القيمة التبادلية المنتجة، وهذا يعني ضمناً، أن العمل ليس هو الأساس الوحيد للقيمة.

فكان من الضروري لريكاردو أن يرفض هذا التفسير للربح، وفقاً لنظريته عن القيمة، ويأتي بالتفسير الذي ينسجم مع النظرية، وهذا ما قام به فعلاً، فقرر أن الربح نتيجة للاحتكار ولا يمكن أن يظهر في حالة المنافسة الكاملة.

فالأشخاص الذين سيطروا على الجزء الأكثر خصباً من الأرض يحصلون على ربح نتيجة لاحتكارهم، واضطرار الآخرين إلى استثمار الأراضي الأقل خصباً.

- وأما فيما يتصل برأس المال، فقد ذكر (ريكاردو) أن رأس المال ليس إلا عملاً متجمعاً، قد أذخر مجسداً في أداة أو مادة، لينفق من جديد في سبيل الإنتاج، فلا مبرر لاعتباره عاملاً مستقلاً في تكوين القيمة التبادلية.

فاللادة التي بذلت في إنتاجها ساعة من العمل، ثم استهلكت في عملية إنتاج جديدة تعبر عن عمل ساعة يضاف إلى الكمية الجديدة من العمل، التي يتطلبها الإنتاج الجديد.

وهكذا ينتهي ريكاردو إلى أن العمل هو الأساس الوحيد للقيمة.

(*) الصواب: «تنشأ عن».

— وكان من المنتظر أن يشجب (ريكاردو) الربح الرأسمالي، ما دام رأس المال لا يخلق قيمة تبادلية جديدة، وما دامت السلعة مدينة في قيمتها التبادلية لعمل العامل فحسب، غير أن ريكاردو لم يفعل شيئاً من هذا، واعتبر (*) من المنطقي أن تباع السلعة بسعر يعود بعائد صافي لمن يملك رأس المال، وفسر ذلك بفترة الوقت التي تمضي بين الاستشمار وظهور المنتجات للبيع. وبهذا اعترف بالزمن بوصفه عاملاً آخر لتكوين القيمة التبادلية.

ومن الواضح أن هذا يعتبر من ريكاردو تراجعاً عن نظريته القائلة: بأن العمل هو الأساس الوحيد للقيمة، وعجزاً عن الاحتفاظ بالنظرية حتى النهاية» (٢٩٧).

المجموعة الثانية: من النظرية الماركسية:

المادية التاريخية هي تفسير الماركسية الظواهر الاجتماعية والتاريخية والعملية التي يجياها الإنسان، والعامل المهيمن الذي يقود الظواهر الإنسانية - على اختلافها - بل وبتنتجها، هو العمل الاقتصادي الذي يسيطر بقية العوامل الموضوعية الأخرى.

«وبالرغم (٢٩٨) من وصول الماركسية إلى هذه النتيجة، في تحليلها الاجتماعي، أبت أن تطبق هذه النتيجة على نظريتها التاريخية نفسها. فنادت بالمادية التاريخية كحقيقة (٢٩٩) مطلقة، وأعلنت عن قوانينها الصارمة، بوصفها القوانين الأبدية، التي لا تقبل التغيير والتعديل، ولا يصيبها شيء من عطل أو عجز في المجرى التاريخي الطويل للبشرية. حتى كان المفهوم الماركسي للتاريخ، نقطة انتهاء للمعرفة البشرية كلها، ولم تكلف الماركسية نفسها، أن تتساءل: من أين نشأ هذا المفهوم الماركسي؟ أو أن تخضعه لنظريتها العامة في المعرفة.

ولو كلفت الماركسية نفسها شيئاً من ذلك - كما يحتمه الحساب العلمي - لاضطرت إلى القول: بأن المادية التاريخية، بوصفها نظرية معينة، قد انبثقت من خلال العلاقات

(*) الصواب: «وعداً».

(٢٩٧) ص ١٨٧ - ١٨٩ اقتصادنا.

(٢٩٨) الصواب أن يقال: «وعلى الرغم».

(٢٩٩) الصواب: «حقيقة» أو «بوصفها حقيقة».

الاجتماعية والاقتصادية . فهي ككل نظرية أخرى ، نابعة من الظروف الموضوعية التي تعيشها .

وهكذا نجد ، كيف أن المادية التاريخية تحكم على نفسها ، من ناحية أنها تعتبر كل نظرية انعكاساً محدوداً للواقع الموضوعي الذي تعيشه . ولا تعدو هي بدورها أيضاً ، أن تكون نظرية قد تبلورت في ذهن إنساني عاش ظروفًا اجتماعية واقتصادية معينة . فيجب أن تكون انعكاساً محدوداً لتلك الظروف ومتطورة تبعاً لتطورها ، ولا يمكن أن تكون هي الحقيقة للتاريخ»^(٣٠٠).

وعندما يتابع المصدر النظرية الماركسية بتفاصيلها ، يصل - بعد أن يسير مع ماركس في وصفه المثير للعمليات التي حدث فيها التراكم الرأسمالي ، ومع شواهد التاريخية على حركة الاغتصاب والتجريد التي حدث فيها التراكم الرأسمالي الأول ، والتي انتزعتها من تاريخ انكلترا فقط - إلى ابراز تناقضات منهجية خطيرة فيما بين النصوص الماركسية :

«إن ماركس في وصفه المثير ، يقتصر على الأحداث التي وقعت في انكلترا خاصة ، ويوضح لدى استعراضه لتلك^(٣٠١) الأحداث :

أن السبب الحقيقي الذي دعا الإقطاعيين إلى استعمال ألوان العنف في طرد الفلاحين من أراضيهم ، هو أنهم أرادوا تحويل مزارعهم إلى مراعي للحيوانات فلم يعد لهم

(٣٠٠) ص ٦٥ اقتصادنا . ونحن ذكرنا هذا الشاهد - بعد أن نقلنا محاكمة المادية التاريخية على منهجها في القسم الأول : الفلسفي - لأمر هي :

١ - في القسم الأول من الشواهد في نظرية المعرفة ، لأن المادية التاريخية كان لها رأي في المعرفة فذكرناه هناك ، مما يتعلق بذهن ماركس الفرد .

٢ - بينما هنا نحن نتكلم عن الجانب الاقتصادي ، بما هو جانب موضوعي مستقل عن الفرد ، وبالتالي هي نظرية موضوعية من حيث متعلق ما تتكلم عنه .

٣ - المادية التاريخية لا يمكن تجزئتها إلى علم اقتصاد ، وتاريخ ، وفلسفة تاريخ ، واجتماع ، إذ أن هذا التقسيم - وفق منظور ماركسي - هو من سمات العلم البورجوازي الذي يفصل هذه العلوم ولا يراها مجتمعاً متفاعلاً حسب القوانين الجدلية التي تتنظم هذه الظواهر المعرفية .

(٣٠١) الصواب : «استعراضه تلك» .

حاجة بهذا الجيش الكبير من الفلاحين .

ولكن لماذا وجد - هكذا وفجأة - هذا الاتجاه العام إلى تحويل المزارع إلى مراعي؟

إن ماركس يجيب على ذلك قائلاً:

«إن الذي فسح المجال بصورة خاصة في إنكلترا لأعمال العنف هذه، هو ازدهار مصانع الصوف في (الفلاندر)، وما نتج عنه من ارتفاع أسعار الصوف»^(٣٠٢).

ولهذا الجواب مغزاه التاريخي الخاص، وإن لم يعره ماركس اهتماماً. لأنه يقرر أن:

١ - ازدهار^(٣٠٣) الإنتاج الصناعي في المدن (الفلمنكية) الصناعية، وفي الجزء الجنوبي من بلجيكا خاصة (الفلاندرز).

٢ - ورواج التجارة الرأسمالية بالصوف، وسائر المنتجات على وجه العموم.

٣ - وظهور أسواق كبيرة لتلك البضائع التجارية.

هو الذي دعا الإقطاعيين الإنكليز إلى الاستفادة من هذه الفرصة وتحويل مزارعهم إلى مراعي، ليتمكنوا من تصدير الصوف إلى المدن الصناعية واحتلال السوق التجارية للصوف، باعتبار ما يتمتع به الصوف الإنكليزي من ميزات جعلته أساسياً في نسج الأقمشة الصوفية الرفيعة^(٣٠٤).

وواضح من سياق الأحداث وتتابعها، أن السبب الذي اعتبره ماركس^(*) الدعامية التاريخية لتكون المجتمع الرأسمالي في إنكلترا (طرد الفلاحين) . . لم ينبع من النظام الإقطاعي نفسه، كما يفرضه المنطق الجدلي للمادية التاريخية، فليس النظام الإقطاعي هو الذي ولّد التناقض الذي قضى عليه، ولا العلاقات الإقطاعية هي التي أوجدت ذلك السبب الذي عني به ماركس، وإنما وجد بسبب ازدهار مصانع الصوف من الخارج، ورواج التجارة الرأسمالية بالأصواف.

فالرأسمالية التجارية هي التي دفعت الإقطاعيين إلى الإلقاء بجماهير الفلاحين في

(٣٠٢) رأس المال: ق ٢، ج ٣، ص ١٠٩٥. والحاشية للمصدر.

(٣٠٣) التقييم من (١ - ٣) من عندنا ولم يرد في النص وكذلك التشديد.

(٣٠٤) التاريخ الإنكليزي، ص ٥٦. والحاشية للمصدر.

(*) الصواب: عده.

أسواق المدينة لا العلاقات الإقطاعية . . .

وهكذا نرى - حتى في الصورة التي قدمها ماركس بالذات - أن التقيض للعلاقات الاجتماعية، قد تكوّنت أسبابه وشروطه خارج حدود تلك العلاقات، ولم تنبع من نفس^(٣٠٥) تلك العلاقات، التي لم تكن لتحقيق تلك الشروط لو عزلت عن العوامل والمؤثرات الخارجية^(٣٠٦).

ولكن هل يفوت ماركس الحصيف هذا المأخذ؟

لا، ولا الصدر يفوته أن ينقل بدوره تصحيح ماركس لهذا التحليل:

«وقد أدرك ماركس بعد ذلك، أن عمليات اغتصاب الطبقة الاقطاعية، لا يمكن أن يفسّر على أساسها التراكم الأولي لرأس المال الصناعي، وإنما تفسّر تلك العمليات فقط: كيف وجد السوق الرأسمالي، العمال القادرين على العمل بأجرة، في أشخاص أولئك الفلاحين الذين لفظهم الريف فنزحوا إلى المدينة.

ولهذا حاول أن يعالج المشكلة من جديد، في الفصل الحادي والثلاثين من رأس المال فلم يكتفِ في تفسير التراكم بظروف الرأسمالية التجارية أو الربوية، التي أدت إلى تجمع ثروات ضخمة لدى التجار والربويين، لأنه لا يزال مصراً على أن أساس التراكم هو اغتصاب وسائل الإنتاج، والشروط المادية من المنتجين.

ولهذا اتجه في تفسير التراكم الرأسمالي إلى القول:

«إن اكتشاف مناطق الذهب والفضة في أميركا، وتحويل سكان البلاد الأصليين إلى حياة الرق، ودفنهم في المناجم أو إبادةهم، وبدايات الفتح والنهب لجزر الهند الشرقية، وتحويل أفريقية لنوع من الجحور التجارية لاصطياد الزنوج، هذه هي الطرائق «الغزلية البريئة» للتراكم الأولي، التي تبشّر بالعهد الرأسمالي في فجره»^(٣٠٧).

ومرة أخرى نجد ماركس يفسّر ظهور المجتمع الرأسمالي بعامل القوة، بالغزو

(٣٠٥) الصواب: «من تلك العلاقات نفسها».

(٣٠٦) ص ١٧٩ - ١٨١ اقتصادنا.

(٣٠٧) رأس المال: ص ١١١٦. والحاشية للصدر.

والنهب والاستعمار بالرغم^(٣٠٨) من أنها عناصر ليست ماركسية بطبيعتها، لأنها لا تعتبر عن قيم اقتصادية، وإنما تعتبر عن القوة السياسية والعسكرية.

ومن الطريف أن تتناقض الماركسية في هذه النقطة، تبعاً لما يفتق ذهنها عنه من أسلوب للتخلص من المأزق؛ فنجد رجل الماركسية الأول بعد أن اضطر إلى تفسير نشوء الكيان الرأسمالي في المجتمع بعامل القوة يقول:

«فالقوة هي المولد لكل مجتمع قديم أخذ في العمل، إن القوة هي عامل اقتصادي»^(٣٠٩).

وهو يريد بهذا التمديد في مفاهيم الأوضاع والتوسع فيها، إعطاء العامل الاقتصادي مدلولاً لا يضيق عن استيعاب كل^(٣١٠) العوامل، التي يضطر إلى الاستناد إليها في تحليله.

ونقرأ للماركسية من ناحية أخرى، نصاً آخر عن عامل القوة، على النقيض من ذلك في كتب أنجلز، علمها الفكري الثاني، فقد كتب يقول عن التطورات الرأسمالية:

«يمكن تفسير هذه العملية بأجمعها، بعوامل اقتصادية بحتة، وما من حاجة قط في هذا التفسير إلى اللصوصية (القوة) (التدخل) الحكومي أو السياسي بأي نوع كان.

لا يبرهن تعبير (الملكية المؤسسة على القوة) في هذا الصدد كذلك إلا على أنه عبارة يجترها مغرور، ليغطي على حرمانه من فهم مجرى الأمور الواقعي»^{(٣١١)(٣١٢)}.

وأحسب الآن أننا — بعد هذا التجوال فيما بين النصوص — استطعنا أن نقدم فكرة بينة عن محاكمة المذهب على أصوله المنهجية أو نقده في العمق.

وإننا أفضنا في ذكر الشواهد لاعتقادنا بخطورة هذه الفقرة وأهميتها.

(٣٠٨) الصواب: «على الرغم».

(٣٠٩) رأس المال، ق ٢، ج ٣، ف ٣١، ص ١١١٩. والحاشية للمصدر.

(٣١٠) الصواب: «العوامل كلها».

(٣١١) ضد دوهرنك، ج ٢، ص ٣٢. الحاشية للمصدر.

(٣١٢) ص ١٨١-١٨٢ اقتصادنا.

ز- ملاحقة الفكرة:

هذه الفقرة هي تنمة للفقرة السابقة، بل هي فرع منها، ولكننا آثرنا إفرادها مستقلة لأنها تنظر إلى الفكرة في سياقها التاريخي والواقعي، وتحاكمها بناءً على هذين المقياسين، بينما الفقرة السابقة «التقد في العمق - محاكمة المذهب على أصوله المنهجية» تحاكم الفكرة بناءً على أصولها ومنطلقاتها النظرية في البناء الفكري الذي تكون هذه الفكرة لبنة فيه، وجزءاً منه.

وستقسم هذه الفقرة إلى:

١- الملاحقة التاريخية:

وهي الملاحقة التي تتابع الفكرة في واقعها التاريخي الذي حدثت فيه أياً كان العصر الذي نتحدث عنه، في الماضي.

- المثالية والمادية من منظور ماركسي:

تؤكد الماركسية أن الفلسفة المثالية (وهي توجه فلسفي مقابل للمادية، ينطلق من أولوية الروح أو الوعي، وينظر إلى المادة على أنها شيء ثانوي مشتق)^(٣١٣)، هي فلسفة الطبقات الحاكمة، والأقليات المستغلة. بينما المادية (توجه فلسفي مضاد للمثالية، ينطلق من أولوية المادة (الطبيعة، الواقع الموضوعي) ويعتبر الوعي صفة لها)^(٣١٤)، فهي على نقيض ذلك أي أنها فلسفة الطبقات المسحوقة.

ويتساءل الصدر:

«هل يصدق التاريخ هذه المزاعم التي تقرها الماركسية عن الاتجاه الطبقي للمادية والمثالية؟»

ويمكننا أن نأخذ مثالين من التاريخ. من تاريخ المادية على الخصوص، أحدهما: (هيرقليطس)، أكبر فيلسوف للمادية في العالم القديم.

والآخر: (هوبز) الذي يعتبر من أقطاب المادية في الفلسفة الحديثة. أما

(٣١٣) ص ٤٠٣ المعجم الفلسفي المختصر.

(٣١٤) ص ٤٠٤ المعجم الفلسفي المختصر.

(هيرقليطس) فهو أبعد إنسان عن الروح الشعبية التي تسلكها الماركسية في جوهر الفلسفة المادية . فقد كان سليل أسرة نبيلة ، لها المنزلة الأولى بين أهل المدينة ، وقد شاء له الحظ أن يندرج في مناصبها الكبيرة حتى أصبح حاكم المدينة المسيطر .

وقد كان يعبر دائماً وفي كل (٣١٥) تصرفاته عن نزعته الأرستقراطية ، وترفعه عن الشعب واستهانته به ، حتى كان يصفه تارة بقوله : (أنعام تؤثر الكلا على الذهب) . وأخرى بقوله (كلاب تنبح كل من لا تعرفه) .

هكذا تجسدت - في العالم القديم - المادية الديالكتيكية في شخص ، يمكن أن يوصف بكل شيء إلا بالروح الديمقراطية ومساندة الحكم الشعبي .

بينما كان إمام المثالية في دنيا اليونان (أفلاطون) يدعو إلى فكرة ثورية؟ تتجسد في نظام شيوعي مطلق ، ويشجب الملكية الخاصة بكل (٣١٦) ألوانها . فأى الفيلسوفين كان أقرب للثورية ، والقيم التحررية في رأي الماركسية؟!

(هوبز) الذي حمل في مطلع عهد النهضة ، لواء فلسفة مادية خالصة ، معارضاً بها ميتافيزيقية (ديكارت) . . . لم يكن أحسن حالاً من (هيرقليطس) . فقد كان معلماً لأمير من الأسرة المالكة في إنكلترا (وهو الذي اعتلى عرش إنكلترا (٣١٧) بعد ذلك باسم ، شارل الثاني (١٦٦٠) ، ويحكم علاقته هذه ، ناهض الثورة الشعبية الكبرى التي فجرها الشعب الإنكليزي ، بقيادة (كرومويل) ، اضطر فيلسوفنا المادي ، إلى الفرار والالتجاء إلى فرنسا ، التي كانت معقلاً قوياً للملكيين .

وهناك استمر في مناصرته الفكرية للملكية المطلقة ، ووضع كتابه (التنين) الذي ضمنه فلسفته السياسية ، وأكد فيه على سلب أفراد الشعب حرياتهم ، وإقامة الملكية على أساس من الاستبداد المطلق . وفي الوقت الذي كانت تؤكد فيه الفلسفة المادية ، هذا الاتجاه السياسي ، على يد (هوبز) ، كانت الفلسفة الميتافيزيقية تقف موقفاً معاكساً ، يتمثل في عدة من أبطالها المفكرين ، الذين عاصروا (هوبز) كالفيلسوف

(٣١٥) الصواب : «في تصرفاته كلها» .

(٣١٦) الصواب : «بالوانها كلها» .

(٣١٧) الواجب أن يعتمد شكّل واحد لكتابة الاسم الأجنبي .

الصوفي الكبير (باروخ سبينوزا) الذي آمن بحق الشعب في انتقاد السلطة وفي الثورة عليها . ودعا إلى الحكم الديمقراطي قائلاً :

«كلما اتسعت مشاركة الشعب في الحكم ، قوي التحابُّ والاتحاد» . فأى الفيلسوفين كانت تسير في ركاب الأرسطراطية والاستبداد؟ فلسفة (هيرقليطس) الأرسطراطي ، أم فلسفة (أفلاطون) واضع كتاب «الجمهورية»؟

فلسفة (هوبز) الاستبدادي ، أم فلسفة (سبينوزا) القائل بحق الشعب في الحكم؟^(٣١٨) .

- الدين :

تفسر الماركسية الدين تفسيراً طبقياً اقتصادياً ، بوصفه بنية من «البنى الفوقية» التي تستند إلى «البنى التحتية» في المجتمع والتي هي العوامل الاقتصادية :

«ولا تكفي الماركسية بتفسير الدين تفسيراً طبقياً اقتصادياً ، بل تذهب إلى أكثر من هذا ، فتحاول أن تفسر تطوره على أساس اقتصادي أيضاً .

فكل شعب حين تطورت ظروفه الاقتصادية ، وأتاح له إقامة مجتمع قوي مستقل ، كانت الآلهة التي يعبدها قومه آلهة قومية ، لا تتجاوز سلطتها حدود الأراضي القومية المدعوة إلى حمايتها .

وبعد أن تلاشت قوميات هذه الشعوب ، بالاندماج في إمبراطورية عالمية هي الإمبراطورية الرومانية ، ظهرت الحاجة إلى دين عالمي أيضاً . وكان هذا الدين العالمي ، هو المسيحية ، التي أصبحت ديناً رسمياً للدولة ، بعد مرور (٢٥٠) عاماً على نشأتها .

وتكيفت المسيحية بعد ذلك بالظروف الإقطاعية ، وحين بدأت تتعارض بشكلها الكاثوليكي مع القوى البورجوازية المتنامية ، ظهرت حركة الإصلاح الديني البروتستانتية^{(٣١٩)(٣٢٠)} .

(٣١٨) ص ١٢٨ - ١٣٠ . اقتصادنا .

(٣١٩) راجع لورفينغ فيورباخ ص ١٠٣ - ١٠٥ . والحاشية للمصدر .

(٣٢٠) ص ١١٦ اقتصادنا .

هذه هي خلاصة تفسير الماركسية لتطور الدين (والمسيحية خاصة)، اقتصادياً.
ويقف باحثنا ليفحص هذا التفسير، ويبحث مصداقيته في ضوء الملاحقة
التاريخية فيكتب:

«ونلاحظ في هذا المجال، أن المسيحية أو البروتستانتية، لو كانت تعبيراً عن
الحاجات الموضوعية المادية، التي تشير إليها الماركسية، لكان من الطبيعي^(٣٢١) أن تولد
المسيحية وتنمو في قلب الامبراطورية الرومانية الأخذة بزمام القيادة العالمية، وأن تنشأ
حركة الإصلاح الديني في أكثر المجتمعات الأوروبية تطوراً من الناحية البورجوازية.
مع أن الواقع التاريخي يختلف عن ذلك تماماً.

فالمسيحية لم تنشأ في نقاط التمرکز السياسي، ولم تولد في أحضان الرومان الذين بنوا
الدولة العالمية، وكانوا يعبرون في نشاطاتهم عنها، وإنما نشأت بعيدة عن ذلك كله، في
إقليم من الأقاليم الشرقية المستعمرة للرومان، ونمت بين شعب يهودي مضطهد، لم
يكن - منذ استعمرة الإمبراطورية على يد القائد الروماني (بمبي) قبل الميلاد بستة عقود -
يحلم إلا بالاستقلال القومي، وتحطيم الأغلال التي تربطه بالمستعمرين، الأمر الذي
كلفه كثيراً من الثورات، وعشرات الألوف من الضحايا، خلال تلك العقود الستة،
فهل كانت ظروف هذا الشعب المادية والسياسية والاقتصادية جديدة بأن تتمخض عن
الدين العالمي، الذي يلبي حاجات الامبراطورية المستعمرة؟

وحركة الإصلاح الديني، التي نشأت عن طلائع التحرر الفكري في أوروبا، هي
الأخرى لم تكن وليدة القوى البورجوازية، وإن حصلت منها البورجوازية على
مكاسب، غير أن هذا لا يعني أنها بوصفها أيديولوجية معينة قد نشأت عن مجرد التطور
الاقتصادي البورجوازي. وإلا لكانت انكلترا أجدر بها من البلاد التي انبثقت عنها
حركة الإصلاح، لأن البورجوازية في انكلترا، كانت أقوى منها في أي بلد أوروبي آخر.
والتطور الاقتصادي والسياسي الذي أحرزته خلال ثورات، منذ عام (١٢١٥)
جعلها في موضع لا تصل إلى مستواه البلدان الأخرى، وبالرغم^(٣٢٢) من ذلك لم يظهر

(٣٢١) الصواب: «الطبعي».

(٣٢٢) الصواب: «وعلى الرغم».

«لوثر» في إنكلترا استجابة للوعي البروجوازي فيها، وإنما ظهر بعيداً عنها ومارس نشاطه ودعوته في ألمانيا .

كما ظهر في فرنسا الزعيم الثاني للحركة في شخص (كالفن) البروتستانتى العنيد، الذي جرت في فرنسا على عهده عدة مذابح واشتباكات مروعة، بين الكاثوليك والبروتستانت، ووقف الأمير الألماني (وليم أورانج) يدافع عن الحركة الجديدة بجيش جرار.

صحيح أن إنكلترا - بعد ذلك - تبنت البروتستانتية رسمياً، ولكنها لم تكن - بحال - من نسيج وعيها البروجوازي، وإنما كانت نتيجة وعي عاش في بلاد إقطاعية .

وإذا أخذنا فكرة الماركسية، عن التطور التاريخي للأديان، لنطبقها على الإسلام، الدين العالمي الآخر، لوجدنا مدى التناقض الفاضح، بين الفكرة والواقع .

فلئن كانت في أوروبا دولة عالمية، تتطلب ديناً عالمياً، فلم تكن في جزيرة العرب دولة عالمية، بل لم تكن توجد دولة قومية، تضم الشعب العربي، وإنما كان العرب موزعين فئات متعددة، وكان لكل قبيلة إلهها الذي تؤمن به، وتتذلل إليه وتصنعه من الحجر ثم تدين له بالطاعة والعبودية .

فهل كانت الظروف المادية والسياسية تدعو إلى انبثاق دين عالمي واحد، من قلب تلك الجزيرة المبعضة، وهي بعد لم تعرف كيف تدرك وجودها كقوم^(٣٢٣) وشعب، فضلاً عن أن تعي وحدة من نمط أرقى تتمثل في دين واحد يوحد العالم برمته؟!

وإذا كانت الآلهة الدينية تتطور من آلهة قومية إلى إله عالمي، تبعاً للحاجات المادية والأوضاع السياسية، فكيف طفر العرب من آلهة قبلية يصنعونها بأيديهم إلى إله عالمي دانوا له بأعلى درجات التجريد؟!^(٣٢٤)

(٣٢٣) الصواب: «قوماً وشعباً» أو «بوصفها قوماً وشعباً» أو «بها هي قوم وشعب» .
(٣٢٤) ص ١١٦-١١٨ اقتصادنا .

ـ التأميم :

ويتلخص مضمون التأميم المذهبي في «محو الملكية الخاصة، وتسيويع المجموع بملكية وسائل الإنتاج في البلاد، ليصبح كل فرد ـ في نطاق المجموع ـ مالكاً لثروات البلاد كلها كما يملكها الآخرون»^(٣٢٥).

ويلاحق لنا الصدر مفهوم التأميم مذهبياً، من خلال النصين التاليين :

«وليس التأميم في الاشتراكية الماركسية حدثاً فريداً في التاريخ، فقد وقعت تجارب سابقة لفكرة التأميم عبر التاريخ، إذ قامت بعض الدول القديمة بتأميم كل^(٣٢٦) وسائل الإنتاج، وحصلت بسبب ذلك على مكاسب تشابه تماماً المكاسب التي حصلت عليها الاشتراكية الماركسية في تجربتها.

ففي بعض الممالك الهلنسية، وفي مصر خاصة اتبعت الدولة مبدأ التأميم، وأخضعت الإنتاج والمبادلة لاشرفائها وتولت بنفسها إدارة معظم فروع الإنتاج، فجلب هذا للدولة فوائد كبيرة، ولكنه حيث كان ينفذ في إطار سلطة فرعونية مطلقة، لم يستطع بعد ذلك أن يخفي جوهره. فإن التأميم في ظل سلطة مطلقة تنشيء الملكية الجماعية لتوسعة الإنتاج لا يمكن أن يؤدي واقعياً إلا إلى تملك السلطة نفسها، وتحكمها في الممتلكات المؤممة. . ولهذا ظهرت في التجربة القديمة خيانة الموظفين، واستبداد السلطة التي كانت تتجسد في شخص الملك، حتى قفز الملك إلى درجة (إله) وأصبحت القوى الهائلة تنفق كلها لحساب هذا الإله الحاكم، وتحقيق رغباته من بناء المعابد والقصور والقبور.

ولم يكن من الصدفة أن تقترن تجربة التأميم في أقدم العهود الفرعونية بنفس الظواهر^(٣٢٧) التي اقترنت بها تجربة التأميم الماركسية في العصر الحديث من التقدم في حركة الإنتاج، وتمتع السلطة بقوة تشتد وتنمو بشكل هائل، وانحرافها واستبدادها بعد ذلك بالثروة المؤممة»^(٣٢٨).

(٣٢٥) ص ٢٣٨ اقتصادنا.

(٣٢٦) الصواب: «وسائل الإنتاج كلها».

(٣٢٧) الصواب: «بالظواهر نفسها».

(٣٢٨) ص ٢٣٩ - ٢٤٠ اقتصادنا.

إذن : حدثت تجربة التأميم في مصر الفرعونية والهلنستية كما يبرزها الشاهد المذكور.

أما النص الثاني ، فهو يصف لنا الإجراءات الاشتراكية - ومن ضمنها التأميم - التي اتخذها عدد من أباطرة الصين القديمة :

«بل إن الأفكار الاشتراكية بلغت قبل ألفين من السنين ، من التضجج والعمق في ذهنية كبار المفكرين السياسيين ، درجة أتاحت لها مجالاً للتطبيق كما يطبقها الإنسان السوفياتي اليوم ، مع بعض الفروق .

فهذا (وو - دي) أعظم الأباطرة الذين حكموا الصين من أسرة (هان) كان يؤمن في ضوء خبرته وتجاربه بالاشتراكية ، باعتبارها النظام الأصلح . فقام بتطبيقها عام (١٤٠ - ١٨٧ ق . م) ، فجعل موارد الثروة الطبيعية ملكاً للأمة ، وأتم صناعات استخراج الملح والحديد وعصر الخمر .

وأراد أن يقضي على سلطان الوسطاء والمضاربين في جهاز التجارة ، فأنشأ نظاماً خاصاً للنقل والتبادل تشرف عليه الدولة ، وسعى بذلك للسيطرة على التجارة ، حتى يستطيع منع تقلب الأسعار الفجائي . فكان عمال الدولة هم الذين يتولون شؤون نقل البضائع وتوصيلها إلى أصحابها في جميع أنحاء البلاد^(٣٢٩) ، وكانت الدولة نفسها تخزن ما زاد من السلع على حاجة الأهلين ، وتبيعها إذا أخذت أثانها في الارتفاع فوق ما يجب ، كما تشتريها إذا انخفضت الأسعار . وشرع يقيم المنشآت العظيمة ، ليوجد بذلك عملاً للملايين الناس الذين عجزت الصناعات الخاصة عن استيعابهم .

وكذلك اعتلى العرش في بداية التاريخ المسيحي (وانج مانج) ، فتحمس بإيمان لفكرة إلغاء الرق ، والقضاء على العبودية ونظام الاقطاع ، كما آمن الأوروبيون في بداية العصر الرأسمالي . .

وألغى الرق ، وانتزع الأراضي من الطبقة الإقطاعية وأتم الأرض الزراعية ، وقسمها قسماً متساوية ووزعها على الزراع وحرم بيع الأراضي وشراءها ليمنع بذلك من عودة

(٣٢٩) الصواب : «في أنحاء البلاد جميعها» .

الأملاك الواسعة إلى ما كانت عليه من قبل، وأمّم المناجم وبعض الصناعات الكبرى» (٣٣٠).

وما يهمننا في النصين الآنفين هو فكرة التأميم وكونها موجودة في التاريخ القديم، دون غيرها.

الظروف التجارية ودور مكة التاريخي :

أما في مجال ملاحقة المصدر هذا الربط بين الظروف التجارية، وبين الدور التاريخي الجبار الذي قامت به «أم القرى» يكتب «باحثنا» من خلال طرح فكرة الوعي الإسلامي لقضايا العدالة الاجتماعية :

«يقولون: إن هذا الوعي، وهذا الانقلاب الاجتماعي، بل هذا المد الإسلامي الهائل الذي امتد إلى تاريخ العالم كله. . . كان نتيجة للنمو التجاري وللأوضاع التجارية في مكة، التي كانت تتطلب إنشاء دولة ثابتة وتدعيمها بكل (٣٣١) متطلباتها الاجتماعية والفكرية التي تلائم الوضع التجاري السائد!!

وحقاً إنه تفسير طريف، أن يفسر هذا التحول التاريخي الشامل في حياة الإنسان كلها بالظروف التجارية لبلدة من بلاد جزيرة العرب.

ولا أدري كيف سمحت الظروف للملكة بهذا الدور التاريخي الجبار، دون غيرها من البلاد العالمية والعربية، التي شهدت مدنيات أضخم وشروطاً مادية أرقى، وكانت تفوق مكة في ظروفها السياسية والاقتصادية؟!!

أفلم يكن من المحتوم في المنطق المادي للتاريخ أن ينبثق التطور الاجتماعي الجديد من تلك البلاد؟!!

(٣٣٠) ص ١٩ - ٢١ المدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر والمشكلة الاجتماعية . وقد سبق أن امشاهدنا بهذا النص في سمة «التكامل» فقرة «العقلية التاريخية» ولكن بقراءة مختلفة له .
(٣٣١) الصواب : «وتدعيمها . . . والفكرية كلها» .

إنسان سوى، بدون تنمية خاصة لجهازه العضوي والذهني، كعمل الحمال. والعمل المركب، هو العمل الذي تستخدم فيه الإمكانيات والخبرة، التي اكتسبت عن طريق عمل سابق كأعمال المهندس والطبيب.

فالمقياس العام للقيمة التبادلية هو العمل البسيط.

ولما كان العمل المركب عملاً بسيطاً مضاعفاً، فهو يخلق قيمة تبادلية أكبر مما يخلقه العمل البسيط المجرد. فالعمل في أسبوع، الذي ينفقه المهندس الكهربائي على صنع جهاز كهربائي خاص، أضخم من عمل أسبوع ينفقه الحمال على حمل الأثقال، نظراً إلى ما يتضمنه عمل المهندس من جهد وعمل سابق، بذل في سبيل اكتساب الخبرة الهندسية الخاصة.

ولكن هل يمكن أن نفسر الفرق بين العمل الفني وغيره على هذا الأساس؟ إن هذا التفسير الماركسي للتفاوت بين عمل المهندس الكهربائي، وعمل العامل البسيط يعني:

أن المهندس الكهربائي إذا أنفق عشرين سنة مثلاً، في سبيل الظفر بدرجة علمية، وخبرة فنية في الهندسة الكهربائية، ومارس العمل بعد ذلك عشرين سنة أخرى.. يحصل على قيمة لمجموع نتاجه الذي أنجزه خلال العقدين، تساوي القيمة التي يخلقها الحمال عن طريق مشاركته في الإنتاج بحمل الأثقال خلال أربعة عقود، وبمعنى آخر:

أن يومين من عمل الحمال الذي يساهم في الإنتاج بطريقته الخاصة، تعادل يوماً واحداً من عمل المهندس الكهربائي، لما يتضمنه هذا اليوم من عمل دراسي سابق.

فهل هذا هو الواقع الذي نشاهده في مجرى الحياة الاقتصادية؟ أو هل يمكن لأي سوق أو دولة، الموافقة على مبادلة إنتاج يومين من عمل العامل البسيط بتاج يوم من عمل المهندس الكهربائي؟!

ولا شك أن من حسن حظ الاتحاد السوفياتي، أنه لا يفكر في الأخذ بالنظرية الماركسية عن العمل البسيط والمركب، وإلا لمتي بالدمار إذا أعلن استعدادة لإعطاء مهندس، في مقابل كل عاملين بسيطين.

ولذلك نجد العامل الفني في روسيا، قد يزيد راتبه على راتب العامل البسيط

بعشرة أضعاف أو أكثر، بالرغم^(٣٣٦) من أنه لم يقضِ تسعة أضعاف عمّر العامل البسيط في الدراسة، بالرغم^(٣٣٧) من توفر الكفاءات الفنية في روسيا بالكمية المطلوبة، كتوفر القوى العاملة البسيطة كذلك.

فمرد الفرق إذن إلى قانون القيمة وليس إلى ظروف العرض والطلب، وهو فرق كبير لا يكفي لتفسيره إدخال العمل السابق في تكوين القيمة^(٣٣٨).

والتناقض الطبقي ليس هو الرئيسي بين أشكال التناقض الاجتماعي، فالصدر بين لنا هذه المقولة، من خلال ملاحظة فكرة التناقض واقعياً، في نص مطول:

صيغ^{٣٣٧} وليس التناقض الطبقي هو الشكل الوحيد من أشكال التناقض، هناك كثيرة للتناقض على الساحة الاجتماعية، وليس التناقض الطبقي هو التناقض الرئيسي بالنسبة إلى تلك الأشكال، وإنما كل^(٣٣٩) هذه الأشكال من التناقض على الساحة الاجتماعية، هي وليد تناقض رئيسي وهو جدل الإنسان، هو الجدل المخبوء في داخل محتوى الإنسان، ذاك هو التناقض الرئيس الذي يفرز دائماً وأبداً صيغاً متعددة من التناقض.

تعالوا نلاحظ ونقارن بين هذه النظرة الضيقة، وبين واقع التجربة البشرية المعاصرة لنرى أي النظرتين أكثر انطباقاً على العالم الذي نعيشه، ونرى ماذا كنا نتوقع؟ ماذا كنا نتظر؟ لو كانت هذه النظرة وكان هذا التفسير للتناقض، لو كان صحيحاً وواقعياً، ماذا كنا نتظر؟ وماذا كنا نتوقع؟

... كنا نتظر ونتوقع أن يزداد يوماً بعد يوم التناقض الطبقي والصراع بين الطبقة الرأسمالية، والطبقة العاملة في المجتمعات الأوروبية الصناعية التي تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً. كان من المفروض أن هذه المجتمعات كانكلترا والولايات الأمريكية المتحدة وفرنسا وألمانيا أن يشتد فيها التناقض الطبقي والصراع يوماً بعد يوم، ويتزلزل النظام

(٣٣٦) و (٣٣٧) الصواب: «على الرغم».

(٣٣٨) ص ٢٠١-٢٠٢ اقتصادنا.

(٣٣٩) الصواب: «... الأشكال كلها».

الرأسمالي المستغل ويتداعى يوماً بعد يوم .

— كنا نترقب أن تتضاعف النعمة ، أن يشتد إيمان العامل الأوروبي والعامل الأمريكي بالثورة وبضرورة الثورة وبأنها هي الطريق الوحيد^(٣٤٠) لتصفية هذا التناقض الطبقي .

هذا ما كنا ننتظره لو صحّت هذه الأفكار عن تفسير التناقض .

لكن ماذا وقع خارجاً؟

ما وقع خارجاً هو عكس ذلك تماماً :

نرى وبكل أسف أن النظام الرأسمالي في الدول الرأسمالية المستغلة ، يزداد ترسخاً يوماً بعد يوم ، ويزداد تمحوراً وعملاقة يوماً بعد يوم ، لا تبدو عليه بوادر الانهيار السريع ، تلك التمنيات الطيبة التي تمنّاها ثوارنا الماديون لانكلترا ، وللدول المتقدمة صناعياً ، تمّنوا لها الثورة في أقرب وقت بحكم التطور الآلي والصناعي فيها ، تلك التمنيات تحولت إلى سراب ، بينما تحققت هذه النبوءات بالنسبة إلى بلاد لم تعش تطوراً آلياً ، بل لم تعش تناقضاً طبقياً بالمعنى الماركسي لأنها لم تكن قد دخلت الباب العريض الواسع للتطور الصناعي من قبيل روسيا القيصرية ، والصين .

من ناحية أخرى ، هل ازداد العمال بؤساً وفقراً؟ هل ازدادوا استغلالاً؟ لا بالعكس ، العمال ازدادوا رخاءً ، ازدادوا سعة ، أصبحوا مدللين من قبل الطبقة الرأسمالية المستغلة ، العامل الأمريكي يحصل على ما لا يطمع به إنسان آخر يشتغل بكدٍّ يمينه ، ويقطف ثمار عمله في المجتمعات الاشتراكية الأخرى .

هل ازدادت النعمة لدى الطبقة العاملة؟

العكس هو الصحيح ، العمال ، الهيئات التي تمثل العمال في الدول الرأسمالية المستغلة تحولت بالتدريج ، أكثر هذه الهيئات تحولت إلى هيئات ذات طابع شبه ديمقراطي ، تحولت إلى أشخاص لهم حالة الاسترخاء السياسي ، تركوا هموم الثورة ، تركوا منطق الثورة ، أصبحوا يتصافحون يداً بيد مع تلك الأيدي المستغلة ، مع أيدي الطبقة الرأسمالية ، أصبحوا يرفعون شعار تحقيق حقوق العمال عن طريق النقابات ، وعن

(٣٤٠) الصحيح : « الطريق الوحيدة » .

طريق البرلمانات، وعن طريق الانتخابات، هذه الحالة هي حالة الاسترخاء السياسي، كل هذا وقع في هذه الفترة القصيرة من الزمن التي نحسها، كيف وقع هذا كله؟

هل كان كارل ماركس سيء الظن إلى هذه الدرجة بهؤلاء الرأسماليين، بهؤلاء المجرمين والمستغلين، بحيث تنبأ بهذه النبوءات، ثم ضاعت هذه النبوءات كلها فلم يتحقق شيء منها؟

هل كان هذا سوء ظن من ماركس لهؤلاء المستغلين؟

هل إن هؤلاء الرأسماليين المستغلين دخل في نفوسهم الرعب من ماركس ومن الماركسية، ومن الثورات التحررية في العالم؟

هل دخل في أنفسهم الرعب فحاولوا أن يتنازلوا عن جزء من مكاسبهم خوفاً من أن يثور العامل عليهم؟

هل إن المليونير الأمريكي يخالج ذهنه أي شبح من خوف من هذه الناحية؟

أشد الناس تفاعلاً بمصائر الثورة في العالم لا يمكنه أن يفكر في أن ثورة حقيقية على الظلم في أمريكا يمكن أن تحدث قبل مئة سنة من هذا التاريخ^(٣٤١).

فكيف يمكن أن نفترض أن المليونير الأمريكي أصبح أمامه شبح الخوف والرعب وعلى أساس هذا الشبح تنازل عن جزء من مكاسبه؟

هل إنه دخلت إلى قلوبهم التقوى فجأة، استنارت قلوبهم بنور الإسلام الذي أنار قلوب المسلمين الأوائل الذين كانوا لا يعرفون حداً للمشاركة والمواساة، والذين كانوا يشاطرون إخوانهم غنائهم وسراءهم وضراءهم؟ هل تحول هؤلاء بين عشية وضحاها إلى مسلمين، إلى قلوب مسلمة؟ لا. . لم يتحقق شيء من ذلك.

لا كارل ماركس كان سيء الظن بهؤلاء، كان ظنه منطبقاً على هؤلاء انطباقاً تاماً.

ولا أن هؤلاء أربعهم شبح العامل فتنازلوا من أجل إسكاته.

ولا أن قلوبهم خفقت بالتقوى، لم تعرف التقوى ولن تعرف التقوى لأنها انغمست في لذات المال وفي الشهوات.

(٣٤١) أقيمت هذه المحاضرة عام ١٣٩٩ هـ (٢٥ جادى ٢).

لم يتحقق شيء من ذلك، إذن ماذا وقع؟ وكيف نفسر هذا الذي وقع؟
هذا الذي وقع في الحقيقة كان نتيجة تناقض آخر عاش مع التناقض الطبقي منذ البداية، لكن ماركس والثوار الذين ساروا على هذا^(٣٤٢) الطريق، لم يستطيعوا أن يكتشفوا ذلك التناقض، ولهذا حصروا أنفسهم في التناقض الطبقي، في التناقض بين المليونير الأمريكي والعامل الأمريكي، بين الغني الإنكليزي والعامل الإنكليزي، ولم يدخلوا في الحساب التناقض الآخر الأكبر الذي أفرزه جدل الإنسان الأوروبي، فغطى على هذا التناقض الطبقي، بل جنده، بل أوقفه إلى فترة طويلة من الزمن.
ما هو هذا التناقض؟

نحن بنظرتنا المنفتحة يمكننا أن نبصر ذلك التناقض، أن نضع إصبعنا على ذلك التناقض، لأننا لم نحصر أنفسنا في إطار التناقض الطبقي، بل قلنا: إن جدل الإنسان دائماً يفرز أي شكل من أشكال التناقض الاجتماعي، ذلك التناقض الآخر وجد فيه الرأسمالي المستغل الأوروبي والأمريكي، وجد فيه أن من طبيعة هذا التناقض أن يتحالف مع العامل، مع من يستغله لكي يشكل هو والعامل قطباً في هذا لتناقض، لم يعد التناقض تناقضاً بين الغني الأوروبي والعامل الأوروبي، بل إن هذين الوجودين الطبقيي تحالفاً معاً وكونا قطباً في تناقض أكبر بدأ تاريخياً، منذ بدأ ذلك التناقض الذي تحدث عنه ماركس.

لكن ما هو القطب الآخر في هذا التناقض؟

القطب الآخر في هذا التناقض هو أنا وأنت، هو الشعوب الفقيرة في العالم، هو شعوب ما يسمى بـ «العالم الثالث»، هم شعوب آسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، هذه الشعوب هي التي تمثل القطب الثاني في هذا التناقض.

إن الإنسان الأوروبي بكل وجوديه الطبقيين تحالف وتمحور من أجل أن يبارس صراعه واستغلاله لهذه الشعوب الفقيرة، وقد انعكس هذا التناقض الأكبر، انعكس اجتماعياً من خلال صيغ الاستعمار المختلفة التي زخرت بها الساحة التاريخية، منذ خرج الإنسان الأوروبي والأمريكي من دياره ليفتش عن كنوز الأرض في مختلف أرجاء العالم، ولينهب الأموال بلا حساب من مختلف البلاد والشعوب الفقيرة، هذا التناقض

^(٣٤٢) الصواب: «هذه الطريق».

غطى على التناقض الطبقي ، بل جمد التناقض الطبقي ، لأن جدل الإنسان من وراء هذا التناقض كان أقوى من جدل الإنسان من وراء ذلك التناقض ، والثراء الهائل الذي تكسب في أيدي الطبقة الرأسمالية في الدول الرأسمالية لم يكن كله ، بل ولا معظمه ، نتاج عرق جبين العامل الأوروبي والأمريكي ، وإنما كان نتاج غنائم حرب ، كان نتاج غنائم غارات ، غارات على هذه البلاد الفقيرة ، على بلاد أخرى استطاع الإنسان الأبيض أن يغزوها وأن ينهبها ، هذا النعيم الذي تغرق فيه تلك الدول ، ليس من عرق جبين العامل الأوروبي ، ليس من نتاج التناقض الطبقي بين الرأسمالي والعامل وإنما هذا النعيم :

هو من نפט آسيا وأمريكا اللاتينية ، هو من ألماس (٣٤٣) تنزانيا ، هو من الحديد والرصاص والنحاس واليورانيوم في مختلف بلاد أفريقيا ، هو من قطن مصر ، هو من تبنك لبنان ، هو من خمر الجزائر ، نعم من خمر الجزائر ، لأن الكافر المستعمر الذي استعمر الجزائر حول أرضها كلها إلى بستان عنب لكي يقطف هذا العنب ويحوّله إلى خمر ليسكر به العمال ، وليشعر أولئك العمال بالنشوة والخيلاء لأنهم يشربون خمر الجزائر ، يقطفون عنب الجزائر فيحولونه إلى خمر!

نعم ذلك النعيم كله من هذه المصادر ، من هذه الينابيع ، سكروا على خمر الجزائر ولم يسكروا على عرق جبين العامل الفرنسي أو الأوروبي أو الأمريكي .

إذن : التناقض الذي جمد ذلك التناقض والذي أوقف ذلك التناقض هو هذا التناقض بين المحور الرأسمالي ككل (٣٤٤) بكلتا طبقتيه وما بين الشعوب الفقيرة في العالم .

من خلال هذا التناقض ، وجد الرأسمالي الأوروبي والأمريكي ، أن من مصلحته أن يقاسم العامل شيئاً من هذه الغنائم التي نهبها مني ومنك ، التي نهبها من فقراء الأرض والمستضعفين في الأرض ، وأن من مصلحته أن يعطي نعمة منها ، أن يسكر هو ويسكر العمال بخمر الجزائر ، أن يتزين بهاس تنزانيا ، ويتزين العامل أو زوجته بهاسة من ماسات تنزانيا .

(٣٤٣) الصواب : «ماس» .

(٣٤٤) الصواب : «كلا» أو «بوصفه كلا» .

ولهذا نرى أن العامل بدأت حياته تختلف عن نبوءات ماركس ، ليس ذلك لأجل كرم طبيعي في الرأسمالي الأوروبي والأمريكي ، وليس التقوى ، وإنما هي غنيمة كبيرة كان من المفروض أن يعطي جزءاً منها لهذا العامل ، والجزء وحده يكفي لأجل تحقيق هذا الرفاه بالنسبة إلى هذا العامل الأوروبي والأمريكي» (٣٤٥).

ونكون بهذا استوفينا ما نريد قوله عن ملاحقة الفكرة بقسميها :
الملاحقة التاريخية ، والملاحقة الواقعية ، اللذين يجمعها حملها على محور الزمن ،
الماضي في الأول ، والراهن في الثاني .

ج - الاستنتاج التحليلي :

يعرض «فيلسوفنا» في كتاب الأسس ، موقف المنطق الأرسطي من الاستقراء الكامل وإيمان هذا المنطق به ، والتأكيد على قيمته المنطقية ، وكونه على مستوى الطريقة القياسية في الاستنباط ، وفي نهاية عرضه هذا ، يخلص إلى النتائج التالية : «والنتائج التي نخرج بها من هذا البحث هي كما يلي :

أولاً : إن الاستقراء الكامل ، لا يدخل في الموضوع الأساس الذي ندرسه في هذا الكتاب .

ثانياً : إن الدليل الاستقرائي إذا قام على أساس الاستقراء الكامل ، يؤدي إلى العلم بالنتيجة ، لأنها لازمة للاستقراء الكامل لزوماً منطقياً .

ثالثاً : الاستقراء الكامل لا يمكن أن يعتبر (٣٤٥) برهاناً بالمعنى الأرسطي لعدم قدرته على اكتشاف العلة .

رابعاً : إن الاستدلال بالاستقراء الكامل ، صحيح من الناحية الصورية منطقياً ،

(٣٤٥) ٢١١ - ٢٢٠ المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن الكريم . ويلاحظ على هذا الشاهد كثرة التكرار في عباراته ، والسبب أنه منقول عن شريط مسجل لمحاضرة من محاضرات ألقاها السيد ، وأفرغت كما هي في «المدرسة القرآنية» .
(٣٤٥) الصواب : يُعَدُّ .

وليس من قبيل الاستدلال على الشيء بنفسه .

خامساً: إن الاستقرار الكامل لا يمكن أن يتوفر في القضايا الكلية في العلوم» (٣٤٦).

الدليل الاستقرائي عند صاحب الاسس له مرحلتان :
- مرحلة التوالد الموضوعي ، وهي (المرحلة الاستنباطية) .
- مرحلة التوالد الذاتي .

ويكتب «فيلسوفنا» عن المرحلة الذاتية ، وكونها تكفل إثبات اليقين الموضوعي
يصل بعد ذلك إلى الاستنتاج التالي :

«وإذا درسنا الدليل الاستقرائي في ضوء ذلك كله ، نجد أن درجة التصديق
للقضية الاستقرائية التي يحددها في مرحلته الاستنباطية : هي درجة موضوعية لأنها
مستنبطة دائماً من درجات موضوعية أخرى للتصديق ، غير أن هذه الدرجة هي أقل من
اليقين دائماً ، لأن درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى
للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي ، لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة
للتصديق وهي الجزم واليقين ، لأن هناك قيمة احتمالية صغيرة دائماً تمثل الخلاف ، فلا
يمكن - إذن - أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية
مستنبطة .

ويبقى أمام الدليل الاستقرائي - لكي يبرر ذلك - أن يفترض أن التصديق
الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية ، أي معطاة عطاءً
مباشراً .

وهذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أي عملية استنباطية لأن أي
دليل استنباطي يتوقف - كما عرفنا سابقاً - على افتراض مصادرة مؤداها :

أن هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة

(٣٤٦) ص ٢٣ - ٢٤ الأسس .

من درجات أخرى» (٣٤٧).

ينقسم الاحتمال قسمين :

الاحتمال الواقعي ، والاحتمال الافتراضي :

ولدى شرح هذين القسمين يكتب صاحب الأسس :

«يمكن التمييز بسهولة بين العبارتين التاليتين :

عبارة نقولها حينما نأخذ عراقياً معيناً ولا ندرى هل هو ذكي أو لا فنقول :

من المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكياً .

وعبارة نقولها : حينما نفترض عراقياً فنقول :

إذا كان الإنسان عراقياً فمن المحتمل بدرجة كذا أن يكون ذكياً .

فالعبرة الأولى تتحدث عن احتمال واقعي وشك حقيقي . . .

والعبرة الثانية تتحدث عن احتمال افتراضي أي عن يقين في صورة شك» (٣٤٨).

«ونطلق على الشك الحقيقي الذي نتحدث عنه العبارة الأولى اسم الاحتمال

الواقعي ، وعلى اليقين المتخذ صورة الشك الذي نتحدث عنه العبارة الثانية اسم

الاحتمال الافتراضي . وعلى هذا الأساس قد ينشأ التصور التالي : وهو أن الاحتمال

الرياضي الذي يستهدف التعريف تفسيره إنما هو الاحتمال الافتراضي دون الاحتمال

الواقعي .

لأن الاحتمال الرياضي بوصفه قضية مستخلصة من المبادئ الرياضية لا بد أن

يكون قضية يقينية ، تكفي تلك المبادئ لاستنتاجها ، والاحتمال الواقعي ليس كذلك

فإنه قضية احتمالية مشكوكة ترتبط بدرجة جهلنا بالظروف ذات الصلة ، فنحن قضية

احتمالية نشير إلى عراقي معين ونقول :

من المحتمل بدرجة $1/2$ أن يكون هذا ذكياً ، نتحدث عن قضية مشكوكة ، ولا

(٣٤٧) ص ٢٣١-٢٣٢ الأسس .

(٣٤٨) ص ١٦٧ الأسس .

يتولد شكنا هذا من المبادئ الرياضية ، بل من طبيعة جهلنا بالظروف ذات الصلة
بالذكاء سلباً وإيجاباً .

وأما الاحتمال الافتراضي فهو قضية يقينية مستتجة من المبادئ الرياضية
وبديهيات^(٣٤٩) نظرية الاحتمال ، استنتاجاً ، ولا ترتبط هذه القضية بأي درجة من
الجهل ، ولهذا يمكن لله - سبحانه - مثلاً أن يقررها كما نقررها .

فالاحتمال الرياضي إذن : هو الاحتمال الافتراضي لا الواقعي ، والتعريف يستهدف
تفسير الاحتمال الافتراضي لا الاحتمال الواقعي .

ولكنني أرى أن الاحتمال الواقعي يشتمل دائماً على قضيتين ، فنحن حينما نشير إلى
فرد عراقي معين ونقول :

من المحتمل بدرجة $1/2$ أن يكون ذكياً ، نقرر في الواقع قضيتين لا قضية واحدة .
الأولى : أن ذكاء هذا الفرد محتمل بدرجة $1/2$.

والثانية : أنه كلما كانت درجة العلم والجهل بالظروف ذات الصلة بذكاء الإنسان
العراقي سلباً وإيجاباً هي درجة علمنا وجهلنا بالظروف ذات الصلة بذكاء هذا الفرد
المعين كانت درجة احتمال ذكائه $1/2$.

والقضية الأولى تقريرية : تنبئ عن شيء في الواقع الخارجي ، وهو ذكاء هذا الفرد
ولكن على سبيل الاحتمال .

القضية الثانية شرطية : لا تنبئ عن ذكاء الفرد وإنما تتحدث عن علاقة معينة بين
الشرط والجزاء ، وهي قضية يقينية كالقضية التي يتحدث
عنها الاحتمال الافتراضي ، وبإمكان الذات الكلية العلم أن
تتحدث عنها كما تتحدث عنها تماماً^(٣٥٠) .

وبعد هذا الشرح يصل إلى الاستنتاج التالي الذي هو في الواقع موضع شاهدنا :

«وما دامت القضيتان على نهج واحد فلكل منهما الحق في تمثيل الاحتمال الرياضي
ولا بد لتعريف الاحتمال أن يشملها معاً ، وكل تعريف للاحتمال لا يشمل الاحتمال

^(٣٤٩) الصواب : «بديهيات» .

^(٣٥٠) ص الأسس .

الواقعي بالقدر الذي يتصل منه بالقضية الشرطية التي ذكرناها يعتبر تعريفاً ناقصاً، فكما أن نسبة تكرار الذكاء في العراقيين - ولنفرضها $1/2$ - تعتبر احتمالاً رياضياً، كذلك العلاقة بين درجة علمنا وجهلنا بظروف هذا العراقي بالذات، وبين احتمال ذكائه بدرجة $1/2$ ، فإن هذه العلاقة كذلك النسبة ليس فيها أي شك، وبإمكان القضية الرياضية أن تؤكداً يقينياً» (٢٥١).

أما عندما يأتي دور «العلم الإجمالي» أثناء الكلام على التعريف الصدري للاحتمال فإنه يقسم إلى قسمين:

الأول: أطرافه متنافية، لا يحتمل أن يجتمع اثنان منها في وقت واحد.

الثاني: أطرافه غير متنافية، من المحتمل اجتماع اثنين منها.

وبعد هذا يستتج الصدر:

«ونحن هنا نريد بالعلم الإجمالي - متى أطلقناه - العلم الإجمالي من القسم الأول الذي يفرض التنافي بين أطرافه، وإذا أردنا أن نعبر أحياناً عن العلم الإجمالي الذي لا يفرض التنافي بين أطرافه، فلن نستخدم للتعبير عنه كلمة العلم الإجمالي.

وفهم مما تقدم أننا نواجه في حالة كل علم إجمالي:

أولاً: العلم بشيء غير محدد (كلي).

ثانياً: مجموعة الأطراف التي يعتبر «كل» عضو فيها ممثلاً احتمالياً للمعلوم أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدد.

ثالثاً: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف، لأن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يحتمل أن يكون هو الممثل للمعلوم، فكل عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الأطراف.

رابعاً: التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف. وقيمة مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في كل علم إجمالي، تساوي قيمة العلم وليست أصغر من قيمة العلم - وإلا

(٢٥١) ص ١٦٨ الأسس.

لكان يعني أن من المحتمل أن تكذب كل (٣٥٢) تلك الاحتمالات ، وهذا الاحتمال غير موجود لأنه يناقض العلم - وليست أكبر من قيمة العلم - لأنها ناتجة منه - .

وإذا فرضنا أن قيمة العلم تساوي واحداً صحيحاً، فقيمة مجموع الاحتمالات تساوي إذن : واحداً صحيحاً .

ويترتب على ذلك أن قيمة كل عضو في مجموعة الاحتمالات تساوي كسراً معيناً هو ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف .

ولما كانت قيمة العلم ثابتة في كل علم ، فلا بد أن تكون قيمة مجموعة الاحتمالات ثابتة في كل علم لأن القضيتين متطابقتان .

ونعرف من ذلك :

أن قلة عدد أعضاء مجموعة الأطراف أو زيادتها لا تؤثر على قيمة مجموعة الاحتمالات ، لأن هذه القيمة ثابتة بثبات قيمة العلم ، وإنما تؤدي كثرة عدد الأعضاء في مجموعة الأطراف إلى ضالة ناتج قسمة قيمة مجموعة الاحتمالات ، أي قيمة العلم على عدد مجموعة الأطراف . وبالتالي إلى ضالة كل احتمال ، لأن البسط إذا كان ثابتاً فإن ناتج القسمة يتضاءل تبعاً لزيادة المقام (٣٥٣) .

وإذا انتقلنا إلى المجال الاقتصادي وجدنا أماننا الشواهد التالية : فبعد أن يعرض «باحثنا» للأرض التي تُضم إلى دار الإسلام بالجهاد يقول :

«ويمكننا أن نستخلص من هذا العرض : أن كل أرض تضم إلى دار الإسلام بالجهاد، وهي عامرة بجهود بشرية سابقة على الفتح . . تطبق عليها الأحكام الشرعية الآتية :

أولاً: تكون ملكاً عاماً للأمة ، ولا يباح لأي فرد تملكها والاختصاص بها .

ثانياً: يعتبر لكل مسلم حق في الأرض ، بوصفه جزءاً من الأمة ، ولا يتلقى نصيب أقربائه بالوراثة .

(٣٥٢) الصواب : . . . تلك الاحتمالات كلها . . .

(٣٥٣) ص ١٧٦ - ١٧٧ الأسس .

ثالثاً: لا يجوز للأفراد إجراء عقد على نفس (٣٥٤) الأرض ، من بيع وهبة ونحوها .
 رابعاً: يعتبر ولي الأمر هو المسؤول عن رعاية الأرض واستثمارها وفرض الخراج عليها عند تسليمها للمزارعين .
 خامساً: الخراج الذي يدفعه المزارع إلى ولي الأمر، يتبع الأرض في نوع الملكية، فهو ملك الأمة كالأرض الفرنسية .
 سادساً: تنقطع صلة المستأجر بالأرض عند انتهاء مدة الإجارة، ولا يجوز له احتكار الأرض بعد ذلك .
 سابعاً: إن الأرض الخراجية إذا زال عنها العمران وأصبحت مواتاً، لا تخرج عن وصفها ملكاً عاماً، ولا يجوز للفرد تملكها عن طريق إحيائها وإعادة عمرانها من جديد .
 ثامناً: يعتبر عمران الأرض حال الفتح الإسلامي بجهود أصحابها السابقين . . .
 شرطاً أساسياً للملكية العامة، والأحكام الأنفة الذكر. فما لم تكن معمورة بجهود بشري معين، لا يحكم عليها بهذه الأحكام» (٣٥٥).

يشتمل المذهب الاقتصادي الإسلامي على جانبين :
 أحدهما : ملىء من الإسلام بصورة ناجزة لا تقبل تغييراً أو تبديلاً .
 والآخر : يشكل منطقة فراغ يملؤها ولي الأمر حسب ما يستجد من ظروف بها يتسق والأهداف العامة للاقتصاد الإسلامي .
 ويستخلص «مفكرنا» من مفهوم «منطقة الفراغ» نتائج ثلاث :
 يقول المصدر:
 «ونريد أن نخلص من هذا إلى النتائج الآتية :
 أولاً: (٣٥٦) أن تقويم المذهب الاقتصادي في الإسلام لا يمكن أن يتم

(٣٥٤) الصواب : «على الأرض نفسها» .

(٣٥٥) ص ٤٥٤ - ٤٥٥ اقتصادنا .

(٣٥٦) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من المصدر .

بدون^(٣٥٧) إدراج منطقة الفراغ ضمن البحث ، وتقدير إمكانيات هذا الفراغ ، ومدى ما يمكن أن تساهم عملية ملئه مع المنطقة التي ملئت من قبل الشريعة ابتداءً . . في تحقيق أهداف الاقتصاد الإسلامي . وأما إذا أهملنا منطقة الفراغ ودورها الخطير، فإن معنى ذلك تجزئة إمكانيات الاقتصاد الإسلامي ، والنظر إلى العناصر الساكنة فيه دون العناصر الحركية .

وثانياً : إن نوعية التشريعات التي ملأ النبي (ص) بها منطقة الفراغ من المذهب بوصفه ولي الأمر . . ليست أحكاماً دائمية بطبيعتها لأنها لم تصدر من النبي بوصفه مبلغاً للأحكام العامة الثابتة ، بل باعتباره حاكماً وولياً للمسلمين .

فهي إذن لا تعتبر جزءاً ثابتاً من المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ولكنها تلقي ضوءاً إلى حد كبير على عملية ملء الفراغ التي يجب أن تمارس في كل حين وفقاً للظروف ، وتيسر فهم الأهداف الأساسية التي توخاها النبي (ص) في سياسته الاقتصادية ، الأمر الذي يساعد على ملء منطقة الفراغ دائماً في ضوء تلك الأهداف .

وثالثاً : إن المذهب الاقتصادي في الإسلام يرتبط ارتباطاً كاملاً بنظام الحكم في مجال التطبيق ، فيما لم يوجد حاكم أو جهاز حاكم يتمتع بنفس^(٣٥٨) ما كان الرسول الأعظم (ص) يتمتع به من الصلاحيات بوصفه حاكماً لا بوصفه نبياً ، لا يتاح ملء منطقة الفراغ في المذهب الاقتصادي ، بما تفرضه الأهداف الإسلامية وفقاً للظروف ، وبالتالي يصبح من المتعذر تطبيق المذهب الاقتصادي كاملاً ، بنحو نقطف ثماره ونحقق أهدافه^(٣٥٩) .

(٣٥٧) الصواب : «دون» أو «من دون» .

(٣٥٨) الصواب : «يتمتع بما كان الرسول الأعظم (ص) يتمتع به من الصلاحيات نفسها» .

(٣٥٩) ص ٤٠٠ - ٤٠١ اقتصادنا .

وحول ملكية المناجم أم عامة أم خاصة في المنظور الاقتصادي الإسلامي، يكتب
الصدر مستخلصاً من النصوص الفقهية - ولدى مختلف المذاهب الفقهية الإسلامية -
حكم الإسلام فيها، ونظرته إليها:

«وفي ضوء ما مر بنا من نصوص فقهية ونظريات عن المناجم، يمكننا أن
نستخلص:

أن المناجم - في الرأي الفقهي السائد - من المشتركات العامة، ولا يُسمح للفرد
بتملك عروقها وبنابيعها المتوغلة في الأرض.

وأما تملك الفرد للمادة المعدنية في الأرض بالقدر الذي تمتد إليه أبعاد الحفرة عمودياً
أو أفقياً فهو موضع خلاف، بين رأي فقهي سائد، واتجاه فقهي آخر.

ففي الرأي السائد فقهيًا: يمنح الفرد حق تملك المعدن في تلك الحدود، إذا كان
المعدن باطنًا مستترًا.

وفي الاتجاه الفقهي المعاكس: يعطي الفرد حق تملك ما يتسخرجه من المادة
المعدنية فحسب، ويعتبر أولى بالاستفادة من المعدن، واستخدام حفرتة في هذا السبيل
من أي شخص آخر» (٣٦٠).

شواهد أخرى:

● استخلاص عدة مفاهيم للإسلام عن الدين والحياة:

المشكلة الاجتماعية هي مشكلة الإنسان اليوم، مثلما كانت مشكلته بالأمس
والأمس البعيد، ويتناول الصدر المشكلة بين مدارس فكرية حاولت حلها إلى أن يصل
إلى تصور الإسلام لها، وخصائص هذا التصور ثم يقول في نهاية حديثه:

«ونخلص من ذلك إلى عدة مفاهيم للإسلام عن الدين والحياة:

— فالمشكلة الأساسية في حياة الإنسان نابعة من الفطرة.

— لأنها مشكلة الدوافع الذاتية في اختلافاتها وتناقضاتها مع المصالح العامة.

(٣٦٠) ص ٥٠٦ اقتصادنا.

- والفطرة في نفس (٣٦١) الوقت تمون الإنسانية بالعلاج .
- وليس هذا العلاج إلا الدين الحنيف القيم ، لأنه هو وحده القادر على التوفيق بين الدوافع الذاتية ، وتوحيد مصالحها ومقاييسها العملية .
- فلا بد للحياة الاجتماعية إذن من دين حنيف قيم .
- ولا بد للتنظيم الاجتماعي في مختلف شعب الحياة ، أن يوضع في إطار ذلك الدين القادر على التجاوب مع الفطرة ، ومعالجة المشكلة الأساسية في حياة الإنسان (٣٦٢) .

أما في مجال سنن التاريخ أو «قوانينه العامة» كما تستخلص من القرآن الكريم ، فيكتب لنا «مفكرنا» موجزاً هذه السنن وكونها حقائق موضوعية :

«الحقيقة الأولى : هي الإطار :

بمعنى أن السنة التاريخية مطردة ، ليست علاقة عشوائية ، وليست رابطة قائمة على أساس الصدفة والاتفاق ، وإنما هي علاقة ذات طابع موضوعي ، لا تتخلف في الحالات الاعتيادية التي تجري فيها الطبيعة والكون على السنن العامة» (٣٦٣) .

«الحقيقة الثانية :

الحقيقة الثانية التي أكدت عليها* النصوص القرآنية ربانية السنة التاريخية إن السنة التاريخية ، ربانية مرتبطة بالله سبحانه وتعالى ، سنة الله كلمات الله ، على اختلاف التعبير .

بمعنى أن كل قانون من قوانين التاريخ ، فهو كلمة من الله سبحانه وتعالى ، وهو قرار رباني» (٣٦٤) .

(٣٦١) الصواب : «في الوقت نفسه» .

(٣٦٢) ص ٣٢٨ اقتصادنا .

(٣٦٣) ص ٧٥ المدرسة القرآنية - السنن التاريخية في القرآن الكريم .

(*) الصواب : أكدتها .

(٣٦٤) ص ٧٧ المدرسة القرآنية - السنن التاريخية في القرآن الكريم .

والحقيقة الثالثة التي أكد عليها القرآن الكريم من خلال النصوص المتقدمة هي حقيقة اختيار الإنسان وإرادة الإنسان» (٣٦٥).

ط التسليم الجدلي :

وتقوم الفكرة في الفقرة على أساس أن هذا التسليم أو التنازل ، هو مسaireة للخصم فيما يدعيه بافتراضه صحيحاً ، حتى لو لم يكن كذلك ، ويبان أن هذه المسaireة بما هي عليه ، لا تخدم برهانه فيما يذهب إليه .

وهذا الأسلوب معروف قبلاً ، ولكننا ندرجه هنا لتبين مكانه من البناء المنهجي «الصدري» .

ونحن نجد الصدر يمشي مع الاتجاه الرمزي في المنطق القائل : إن دخول فئة في فئة هو دالة قضية وليس قضية - رغم عدم الإيوان بصواب هذا الرأي - فيكتب في الحاشية على تنبيهه على وجوب عدم الوقوع في تصور خاطيء انطلاقاً من التمييز بين القضايا ودوال القضايا ، وهو أن الاحتمال الواقعي يتحدث عن قضية ، بينما الاحتمال الرياضي يعبر عن دالة قضية :

«دوال القضايا جمل تحتوي على متغير مثل : (س) إنسان . وهذه الجمل ليست قضايا لأنها لا تتصف بصدق وكذب نتيجة لخلوها من المعنى لأن (س) الذي يعبر عن العنصر المتغير في الجملة مجرد رمز وليس له معنى ، وتصبح قضايا عندما تعين قيمة المتغير أي (س) فنقول مثلاً : سقراط إنسان : إذ تكون عندئذ ذات معنى وتتصف بالصدق والكذب .

وهناك اتجاه تمثل في المنطق الرمزي يؤمن أن الجمل التي تتحدث عن دخول فئة في فئة من قبيل قولنا «العراقيون أذكاء» هي جميعاً دوال قضايا وليست قضايا ، وتميز هذا الاتجاه بين الجملة التي تتحدث عن دخول فرد في فئة ، نحو سقراط إنسان ، وتلك التي تتحدث عن دخول فئة في فئة .

(*) الصواب : أكدها .

(٣٦٥) ص ٨٣ المصدر السابق .

فالأولى : قضية لأنها لا تحتوي على متغير.

وأما الثانية : فهي دالة قضية لأنها تحتوي على متغير.

فقولنا : «العراقيون أذكىء» قول شرطي في الحقيقة مرده إلى أن (س) إذا كان عراقياً فهو ذكي .

ونحن نختلف مع هذا الاتجاه تبعاً للاختلاف في التطورات الأساسية عن الفرد، والكلي، والفئة، واللزوم.

ولكننا في مناقشة التصور الذي أشرنا إليه تحدثنا من وجهة نظر ذلك الاتجاه» (٣٦٦).

وتواجه مشكلة الاستقراء في المنطق الأرسطي مصاعب ثلاث :

«أولاً: يجب على الدليل الاستقرائي أن يثبت أن لكل ظاهرة طبيعية سبباً» (٣٦٧).

ثانياً: لا يمكن للاقتران بين ظاهرتين - مهما تكرر - البرهان على مبدأ السببية بينهما» (٣٦٨).

ثالثاً: إذا أتيح للدليل الاستقرائي البرهنة على السببية العامة، فعليه أن يثبت هذه السابقة بشكل مطرد في المستقبل (٣٦٨).

وقد استطاع المنطق الأرسطي أن يحل الصعوبتين على الصعيد المنطقي وفق منظوره، أما الصعوبة فلم يستطع تذليلها (٣٦٩).

ويقول الصدر في ذلك ممهداً لدراسة الموقف الأرسطي من هذه المشكلة :

«ونحن في دراستنا لموقف المنطق الأرسطي من المشكلة الثانية سوف نفترض صحة المواقف التي اتخذها على صعيد البحث الفلسفي من مبدأ السببية والقضايا المتفرعة

(٣٦٦) ص ١٦١ الأسس .

(٣٦٧) ص ٢٥ الأسس .

(٣٦٨) ص ٢٦ الأسس .

(٣٦٨) ص ٢٧ الأسس .

(٣٦٩) ص ٢٨ الأسس .

عنه . وتغلب بسببها على المشكلتين الأولى والثالثة ، ونتجه في درسنا إلى ملاحظة مدى التوفيق الذي أحرزه على الصعيد المنطقي للتغلب على المشكلة الثانية» (٣٧٠).

تحت عنوان «التجربة والشيء في ذاته» ، يقدم لنا «فيلسوفنا» تصور المادية الجدلية لعلاقة الفكرة بالواقع (تفسير الماركسية للفكر والإدراك بعملية تحول الحركة الفيزيائية إلى نفسية) وعدم كفايته قائلاً :

«وأما المادية الديالكتيكية - التي لا تميز الفصل بين المادة والحركة ، وتعتبر كيفية وجود المادة هي الحركة - فقد حاولت أن تعطي تفسيراً جديداً لعلاقة الفكرة بالواقع الموضوعي على هذا الأساس ، فزعمت أن الفكرة ليست صورة آلية محضاً لذلك الواقع ، بل الواقع يتحول إلى فكرة ، لأن كلاً منهما شكل خاص من أشكال الحركة ، والفرق الكيفي بين أشكال الحركة وألوانها لا يمنع من تحليل الانتقال من شكل إلى آخر ، فالمادة الموضوعية لما كانت في كيفية وجودها شكلاً خاصاً بالحركة ، فتتحول هذه الحركة الفيزيائية للشيء إلى حركة نفسية فيزيولوجية في حواسنا ، وتتحول الحركة الفيزيولوجية إلى حركة نفسية للفكرة» (٣٧١) ، فليس موقف الفكر موقفاً سلبياً ، وليس الانعكاس انعكاساً آلياً كما هو مفهوم الفكر لدى المادية الآلية» (٣٧٢).

ويمهد المصدر لنقد هذا التفسير وبيان الاضطراب والتشويش في النصوص الماركسية التي عاجلت هذه المشكلة بكلامه التالي :

«وهب أن الماركسية نجحت في تفسير الفكر والإدراك ، بعملية تحول للحركة الفيزيائية إلى حركة نفسية ، فهل يعني هذا أن 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 .

(٣٧٠) ص ٢٨ الأمس .

(٣٧١) لاحظ (ما هي المادية) ص ٤٨ ، والحاشية للمصدر .

(٣٧٢) ص ١٥٥ فلسفتنا .

«ومن الواضح أن الاختلاف الكيفي بين شكلي الحركة فيهما، يجعلها غير متطابقين .

فكيف نفترض التطابق بين الفكرة وواقعها الموضوعي؟! (٣٧٣).

المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، تُفسَّر وفق رأي «لابلاس» في محاولة جعل الاستقراء نتيجة من بدهيات نظرية الاحتمال نفسها وحسب .

وقبل أن ينقد صاحب الأسس هذا التفسير اللابلاسي، الذي يعرضه معتمداً على كتاب رسل «المعرفة الإنسانية» (٣٧٤)، يقول :

«ونحن على ضوء استعراضنا لطريقة (لابلاس) في ربط الاستقراء بنظرية الاحتمال، نواجه تفسيراً جديداً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي يختلف عن تفسيرنا في طريقة الاستنباط، وفي القيمة التي يحددها للاحتمال البعدي للتعميم .

وأهم ما يميز هذا التفسير عن تفسيرنا السابق أنه إذا كان صحيحاً فهو يحرر الدليل الاستقرائي من أي مصادر قبلية باستثناء بدهيات (٣٧٥) نظرية الاحتمال، وحتى احتمالات السببية التي كان تفسيرنا بحاجة إليها كمصادر (٣٧٦) للدليل الاستقرائي تصبح غير ضرورية، إذ يكون بإمكان الدليل الاستقرائي أن يسير في مرحلته الاستنباطية - على أسايس تفسير لابلاس - دون أن يفترض مسبقاً أي احتمال للضرورة واللزوم، ويؤدي إلى ازدياد قيمة احتمال التعميم بازدياد التجارب الناجحة، حتى يصل احتمال التعميم - أي احتمال القانون السببي - إلى درجة كبيرة، دون أن نضمّن التعميم أي فكرة عن السببية والضرورة واللزوم» (٣٧٧).

(٣٧٣) ص ١٥٦ فلسفتنا .

(٣٧٤) ص ٢٧١ الأسس - الحاشية، وفيها بين المصدر مصدره في هذا العرض . وهو كتاب المعرفة الإنسانية

لرسل ص ٤٢٥ .

(٣٧٥) الصواب : «بدهيات» .

(٣٧٦) الصواب : «مصادر» أو «بوصفها مصادر» .

(٣٧٧) ص ٢٧٥ الأسس .

ي- بيان الثغرات :

ونتناول هذا البيان في مجالين :

١ - الفلسفة - مشكلة المعرفة :

يلخص لنا «باحثنا» موقف هيوم من مسألة «من أين يستمد الاحتمال حيويته» فيقول :

«إن هيوم يرى أن الفكرة تستمد حيويتها من الانطباع بصورة مباشرة أو غير مباشرة .

فمن أين يستمد احتمال نزول المطر بالأمس حيويته؟

وبالإمكان الجواب على ذلك بأننا حين نحتمل بدرجة ما أن المطر قد نزل بالأمس نربط ذلك بقرائن معينة : من قبيل وجود السحاب ، وطبيعة الجو المعاش بالأمس . وهذه القرائن لما كانت خلال خبرتنا قد اقترن بها المطر في ٧٠٪ من المرات السابقة ، فسوف نحتمل بهذه الدرجة أن المطر قد نزل بالأمس .

وهذا يعني أن فكرة نزول المطر بالأمس قد استمدت حيويتها من فكرتنا عن وجود السحاب ، وعن الخصائص المعينة التي عرفناها عن الجو بالأمس . فإن فكرتنا عن السحاب وعن تلك الخصائص حية على أساس استنادها إلى الانطباع مباشرة ، فتفيض بالحيوية على فكرة نزول المطر .

غير أن علاقة الاقتران بين الحادثتين لما كانت غير مطردة في خبرتنا السابقة باستمرار فإن العادة الذهنية التي تتيح لنا الانتقال من فكرة إلى أخرى ، سوف لن تسمح إلا بإفاضة درجة محدودة من الحيوية على فكرة نزول المطر ، ولهذا تكون فكرة نزول المطر احتمالاً لا اعتقاداً» (٣٧٨) .

ويتابع الصدر بعد أن عرض علينا فكرة هيوم عن الاحتمال :

«ولنفرض أن هذا كله صحيح . غير أن هذا لا يمكن أن يفسر إلا الاحتمالات التكرارية دون الاحتمالات المنطقية .

(٣٧٨) ص ١١٥ الأسس .

ذلك أن الاحتمال على قسمين :

الأول (٣٧٩) : الاحتمال الذي يقوم على أساس نسبة التكرار في الخبرة السابقة من قبيل احتمال نزول المطر بالأمس ، القائم على أساس نسبة نزول المطر في مجموع حالات وجود السحاب بالشكل الذي لاحظناه بالأمس .

الثاني : الاحتمال الذي يقوم على أساس منطقي وعقلي خالص ، ومثاله : الحالات التي تتوفر فيها بيئة كافية لإثبات أن واحدة فقط من ثلاث حالات قد وجدت ، دون يقين تلك الحالة بالضبط . كما إذا أخبرنا عدد كافٍ من الناس بأن واحداً فقط من ركاب الطائرة قد لقي حتفه ، ولنفرض أن ركاب الطائرة (ثلاثة) ، فإن احتمال موت أي واحد من الثلاثة سوف يكون $1/3$ من اليقين . وإذا فرزنا اثنين من الثلاثة فاحتمال أن يكون الميت أحدهما : $2/3$ ، واحتمال أن يكون الميت هو الثالث : $1/3$. وهذه الاحتمالات ليست تكرارية وإنما هي منطقية وعقلية .

وما تقدم من تفسير للاحتمال على أساس فرضيات هيوم ، إذا أمكن أن ينجح في الاحتمالات التكرارية ، فلا يمكن أن ينجح في الاحتمال المنطقي . لعدم وجود أي تكرار (٣٨٠) سابق في الخبرة ، لكي تنشأ على أساسها العادة الذهنية التي هي أساس الاستدلال الاستقرائي في رأي هيوم (٣٨١) .

وللاحتمال اليوم علم قائم بذاته ، في الرياضيات المعاصرة ، ولكن ما هو التعريف الرئيسي للاحتمال ، والذي يفسر القضايا الرئيسية في الاحتمال ؟

[يعرف الاحتمال عادة بما يلي :

إذا كانت النتائج المترتبة - في ظل شروط معينة نرسم إليها بـ (س) - هي (ح) من الحالات ، وكانت هذه الحالات متنافية فيما بينها وذوات فرص متساوية (أو أن قيمها الاحتمالية متساوية بتعبير آخر) ، وفرضنا أن حادثة (ر) تظهر في عدد معين من تلك

(٣٧٩) التشديد في «الأول» و «الثاني» للصدر .

(٣٨٠) كذا في الأصل ولعلها «تكرار» وسقطت الألف سهواً طباعياً .

(٣٨١) ص ١١٥ - ١١٦ الأسس .

الحالات المتساوية نرمر إليه بـ (ل) فإن احتمال حادثة (ر) هو ح/ل بالنسبة إلى (س) [٣٨٢].

لكن هذا الاحتمال يفترض - بصورة مسبقة - احتمالاً آخر:

«ولدى دراسة هذا التعريف للاحتمال نجد أنه يفترض بصورة مسبقة احتمالاً بمعنى آخر، لأنه يفسر الاحتمال بأنه نسبة الحالات الموافقة للحادثة المطلوبة (ر) إلى مجموع الحالات المترتبة بعد افتراض أن جميع (٣٨٣) تلك الحالات متساوية.

وهذا يعني أن هناك قيمة احتمالية للحادثة (ر) ينطبق عليها تعريف الاحتمال، وهناك قيم احتمالية لنفس (٣٨٤) الحالات، بدليل افتراض تساوي جميع الحالات، إذ لا معنى لتساويها إلا التساوي في القيمة الاحتمالية، فلكل حادثة إذن من الحالات الممكنة التساوي قيمة احتمالية، وهذه القيمة الاحتمالية لا يشملها التعريف نفسه، لأن التعريف يفترض بصورة مسبقة التساوي في القيمة الاحتمالية، وما دام المقياس الذي يضعه التعريف للاحتمال يفترض قيمة احتمالية سابقة، فلا يمكن إخضاع تلك القيمة الاحتمالية للمقياس نفسه، وبذلك يصبح التعريف ناقصاً.

وبكلمة أخرى:

إن لدينا احتمالات من مستويين:

أحدهما: احتمالات قيم الحالات الممكنة، كل حالة بمفردها.

فإذا حددنا قيمة كل حالة وفرضنا أن الحالات الممكنة كلها متساوية، انتقلنا إلى المستوى الثاني في الاحتمالات، أي احتمال الحوادث التي تسربط ببعض تلك الحالات الممكنة التي ثبت تساويها في القيمة الاحتمالية على المستوى الأول.

والتعريف المتقدم للاحتمال ينطبق على احتمالات المستوى الثاني ويضع مقياساً لها ولا يحدد احتمالات القسم الأول، لأنه يفترضها ويفترض تساوي قيمتها، وهذا معنى

(٣٨٢) ص ١٥٧ الأسس.

(٣٨٣) الصواب: «إن تلك الحالات جميعها».

(٣٨٤) الصواب: «احتمالية للحالات نفسها».

أن التعريف ناقص لا يشمل الاحتمال بصورة عامة» (٣٨٥).

ويبدو أن بعض المناطق المعاصرين الكبار تنبه إلى هذا القصور في التعريف الرئيس للاحتتمال فحاول أن يثبت الشمول فيه :

[«وهناك محاولة لبرتراند راسل يريد بها أن يثبت شمول التعريف، حتى الاحتمالات من نوع «يحتتمل أن زرادشت كان موجوداً»، وهو يؤكد بهذا الصدد أن تعريف الاحتمال على أساس التكرار يكفي لتفسير كل (٣٨٦) هذه الاحتمالات على شرط أن نسلم مسبقاً بمبدأ الاستقراء - أي المبدأ الذي يبرر تعميم الحكم على الأفراد غير المستقراء - ويوضح ذلك في مثال زرادشت بالبيان التالي :

إن هناك بيئة قامت على وجود زرادشت هي التي أدت إلى احتمال أنه موجود، وهذه البيئة عضو في فئة البيئات التي من نوعها .

ونفرض أننا اختبرنا واستقرأنا (٣٨٧) عدداً كبيراً من أعضاء تلك الفئة من البيئات، فوجدنا أن نسبة معينة منها صادقة، ولنفرضها $1/2$ ، فسوف نعمم هذه النسبة على مجموع أعضاء تلك الفئة على أساس الاستقراء فنثبت استقرائياً أن $1/2$ من مجموع أعضاء تلك الفئة يعتبر صادقاً، وهذا يعني وجود احتمال بدرجة $1/2$ في صالح البيئة الدالة على وجود زرادشت . ويستخلص راسل من ذلك أن كل (٣٨٨) الاحتمالات القابلة للقياس يمكن تفسيرها على أساس هذا التعريف، أي بوصفها تكرارات متناهية على أن نفترض التسليم بمبدأ الاستقراء، وهكذا يصبح احتمال أن زرادشت كان موجوداً مندرجاً في نطاق التعريف رغم أنه يبدو بعيداً عن فكرة التكرار» (٣٨٩).

ويقصد رسل (٣٩٠) بالتكرار الذي ينطبق عليه التعريف في مثال زرادشت : تكرار الصدق في أعضاء تلك الفئة من البيئات، فإن هذا التكرار يسجل نسبة ثم تعمم هذه

(٣٨٥) ص ١٥٧ - ١٥٨ الأسس .

(٣٨٦) الصواب : «لتفسير هذه الاحتمالات كلها» .

(٣٨٧) الصواب : «وتقريباً» .

(٣٨٨) الصواب : «إن الاحتمالات كلها» .

(٣٨٩) المعرفة الإنسانية لبرتراند رسل ص ٣٧٨ - ٣٧٩ . والحاشية للصدر .

(٣٩٠) الواجب اعتياد شكل واحد لترجمة الاسم الأجنبي .

النسبة عن طريق الاستقراء على مجموع أعضاء تلك الفئة، فتحدد بذلك درجة احتمال صدق اليقينة الدالة على وجود زرادشت، وبالتالي تتحدد درجة احتمال أن زرادشت كان موجوداً» [٣٩١].

ولكن هذه المحاولة عليها مآخذ عند «باحثنا» فيكتب:

«ونلاحظ على هذا البيان ما يلي:

أولاً^(٣٩٢): إن احتمال وجود زرادشت احتمال واقعي، ولا يمكن أن تتحدد درجته على أساس التكرار ومبدأ الاستقراء فقط، لأن التكرار ومبدأ الاستقراء يؤديان إلى تحديد نسبة معينة للصدق في مجموع أعضاء تلك الفئة من البيانات، وهذا هو ما أطلقنا عليه سابقاً الاحتمال الافتراضي، ولا يكفي هذا وحده لاستنتاج درجة احتمال صدق اليقينة الدالة على وجود زرادشت ما لم نضف إلى التكرار ومبدأ الاستقراء البدئية^(٣٩٣) التي أشرنا إليها سابقاً وهي التي تقرر: أن درجة الاحتمال للحادثة في عضو معين من فئة يجب أن تطابق نسبة تكرار الحادثة في أعضاء تلك الفئة.

إن هذه البدئية^(٣٩٤) لا يفرضها التكرار ولا مبدأ الاستقراء وبدونها لا نقدر على تحديد درجة الاحتمال الواقعي.

فالقول بأن التكرار ومبدأ الاستقراء يكفيان لتحديد درجة احتمال وجود زرادشت غير صحيح.

وثانياً: إن هذه المحاولة لتفسير احتمالات من نوع احتمال وجود زرادشت على أساس التكرار، لا يمكن أن تنجح في احتمالات من هذا النوع إذا لم تنشأ عن يقينة معينة، بل عن كون المحتمل عضواً في فئة متكاملة.

وأقصد بالفئة المتكاملة: مجموعة تشتمل^(٣٩٥) على الحالات المتنافية التي

(٣٩١) ص ١٧٢-١٧٣ الأسس.

(٣٩٢) التشديد في «أولاً» و«ثانياً» و«ثالثاً» من الصدر.

(٣٩٣) و(٣٩٤) الصواب: «البدئية».

(٣٩٥) كلمة «تشتمل» غير موجودة في الأصل ولعلها سقطت سهواً طباعياً.

لا بد منطقياً أن تكون واحدة منها صحيحة ، ففي مجموعة متكاملة من هذا القبيل ليس من الضروري أن ينشأ احتمال أي عضو في هذه المجموعة من بينة ، وكل نقيضين أي (الوجود والعدم) أو (النفي والإثبات) يتشكل منهما مجموعة متكاملة لأنها متافيان ، ومن الضروري منطقياً أن يكون أحدهما ثابتاً .

وإذا أطلقنا على المجموعة المتألفة من النقيضين اسم المجموعة المتكاملة الثنائية أمكننا القول بأن : كل مجموعة متكاملة ثنائية ينشأ فيها احتمال لكل عضو فيها نتيجة لنفس^(٣٩٦) الضرورة المنطقية التي جعلت منها مجموعة متكاملة ثنائية دون أن نفترض أي بينة على هذا العضو أو ذلك .

وثالثاً : إن مبدأ الاستقراء نفسه يركز على الاحتمال ، وليس الاحتمال الذي يركز عليه الاستقراء تكراراً بل هو نوع آخر رغم أن كل استقراء يشتمل على تكرار ، فنحن حينما نستقرئ^(٤٠٠) عدداً من أعضاء الفئة التي تنتمي إليها البينة الدالة على وجود زرادشت ، ونلاحظ أنها صادقة بنسبة معينة نجد في هذا الاستقراء تكراراً ، ولكن مبدأ الاستقراء الذي يبرر تعميم النتيجة على سائر أعضاء الفئة ، لا يستند إلى الاحتمال بوصفه مجرد تعبير عن هذا التكرار ، بل يستند إلى الاحتمال بمعنى آخر أكتفي الآن بالإشارة إليه ، تاركاً توضيحه إلى ما يأتي ، وإذا كان مبدأ الاستقراء يركز على احتمال غير تكراري ، فلا بد من تعريف للاحتتمال على هذا الأساس^(٣٩٨) .

٢ - الاقتصاد :

تقسم الماركسية التاريخ البشري إلى مراحل تسلم كل واحدة منها إلى الأخرى ، نتيجة للصراع الطبقي المهيمن على سيرورة هذا التاريخ .

(٣٩٦) الصواب : «نتيجة للضرورة المنطقية نفسها» .

(٣٩٧) الصواب : «تقرئ» .

(٣٩٨) ص ١٧٣ - ١٧٤ الأسس .

وأولى هذه المراحل هي الشيوعية البدائية، فالرق، فالإقطاع، فالرأسمالية، فالإشراكية وأخيراً الشيوعية.

وضمن المرحلة الأولى والتي هي الشيوعية البدائية يتفحص «فيلسوفنا» دليل الماركسية عليها:

«وقبل أن نستوعب تفاصيل هذه المرحلة، يعترض البحث سؤال أساسي: ما هو الدليل العلمي، على أن البشرية مرت بدور الشيوعية البدائية حقاً؟! بل كيف يمكن الحصول على هذا الدليل العلمي، ما دمنا نتكلم عن الإنسانية قبل عصور التاريخ المأثور؟!»

وقد حاولت الماركسية تدليل هذه الصعوبة، وتقديم الدليل العلمي على صحة فهمها لتلك المرحلة المغمورة من حياة المجتمع البشري، بالاستناد إلى ملاحظة عدة مجتمعات معاصرة، حكمت عليها الماركسية بالبدائية، واعتبرتها مادة علمية للبحث، عما قبل عصر التاريخ، بوصفها ممثلة للطفولة الاجتماعية، ومعبرة عن نفس (٣٩٩) الحالة البدائية، التي مرت بها المجتمعات البشرية بصورة عامة.

ولما كانت معلومات الماركسية عن هذه المجتمعات البدائية المعاصرة، تؤكد أن الشيوعية البدائية هي الحالة السائدة فيها، فيجب إذن أن تكون هي المرحلة الأولى لكل (٤٠٠) المجتمعات البدائية في ظلمات التاريخ. وبذلك خيل للماركسية أنها وضعت يدها على الدليل المادي المحسوس.

ولكن يجب أن نعلم — قبل كل شيء — أن الماركسية لم تتلقَ معلوماتها عن تلك المجتمعات البدائية المعاصرة، بصورة مباشرة، وإنما حصلت عليها عن طريق الأفراد الذين اتفق لهم الذهاب إلى تلك المجتمعات والتعرف على خصائصها.

وليس هذا فقط، بل إنها لم تأخذ بعين الاعتبار إلا المعلومات التي تتفق مع نظريتها العامة واتهمت كل (٤٠١) المعلومات التي تتعارض معها بالتحريف والتزوير، وبهذا

(٣٩٩) الصواب: «ومعبرة عن الحالة البدائية نفسها».

(٤٠٠) الصواب: «مجتمعات البدائية كلها في ظلمات التاريخ».

(٤٠١) الصواب: «المعلومات التي تتعارض معها كلها».

كانت البحوث الماركسية تتجه إلى انتقاء المعلومات النافعة للنظرية، وتحكيم النظرية نفسها في تقدير قيمة المعلومات والأخبار، التي تقدم عن تلك المجتمعات، بدلاً من تحكيم المعلومات في النظرية، وامتحان النظرية في ضوءها» (٤٠٢).

ويمضي «باحثنا» متتبعا ثغرات هذا الرأي، حتى لو صح - جدلاً -:

«ونستمع بهذه المناسبة إلى كاتب ماركسي كبير يقول:

«وبالقدر الذي نستطيع أن نتوغل في الماضي، نجد أن الإنسان كان يعيش في مجتمعات. وما يسهل دراسة المجتمعات البدائية القديمة، أنه ما زالت تسود ظروف اجتماعية بدائية، حتى عصرنا هذا، بين كثير من الشعوب كما هو الحال بالنسبة لبعض السكان الملونين، في أفريقيا، وبولينيزيا، وماليزيا، وأستراليا، وهنود أمريكا قبل اكتشافها والأسكيمو، واللاجون... الخ.

وأغلب المعلومات الكثيرة التي وصلتنا من هذه المجتمعات البدائية قدمها رجال البعثات التبشيرية الذين حرفوا الحقائق عن قصد أو غير قصد» (٤٠٣).

ولنسلم أن هذه المعلومات التي اعتمدت عليها الماركسية، عن تلك المجتمعات المعاصرة، هي وحدها المعلومات الصحيحة، فمن حقنا بعد ذلك أن نتساءل عن هذه المجتمعات:

هل هي مجتمعات بدائية، يمكن الاعتماد عليها في تصوير البدائية الاجتماعية؟ وبالنسبة إلى السؤال الجديد، لا تملك الماركسية دليلاً واحداً على بدائية هذه المجتمعات المعاصرة للفظ.

بل إن قوانين التطور الحتمي للتاريخ، التي تؤمن بها الماركسية، تقضي بأن تلك المجتمعات قد شملتها عملية التطور الاجتماعي حتماً، فالماركسية حين تزعم، أن الحالة الحاضرة لتلك المجتمعات، هي حالتها البدائية، تبطل قوانين التطور، وتقرر الجمود عبر آلاف السنين» [٤٠٤].

(٤٠٢) ص ١٥٥-١٥٦ اقتصادنا.

(٤٠٣) القوانين الأساسية للاقتصاد الرأسمالي ص ١٠. والحاشية للمصدر.

(٤٠٤) ص ١٥٦-١٥٧ اقتصادنا.

وعندما يبحث «مكتشف المذهب الاقتصادي» المشكلة الاقتصادية في نظر الاسلام، وحلها، نراه يقسم المجتمع ثلاث فئات :

الأولى : غنية مرفهة بما تملكه من مواهب وطاقات فكرية وعملية .

الثانية : عاملة لكنها لا تنتج إلا ما يفي ضرورات معيشتها .

الثالثة : عاطلة عن العمل لنقص أو ضعف بدني أو عقلي (٤٠٥).

ويتفحص لنا موقف الاقتصاد الاشتراكي من هذه الفئة الثالثة، من الوجهة النظرية لا التطبيقية فيقول: «فمن الناحية النظرية: لا يمكن للاقتصاد الاشتراكي الماركسي أن يفسر حق الفئة في الحياة، ويبرر حصولها على نصيب من الناتج العام في عملية التوزيع، لأن التوزيع لا يقوم في رأي الماركسية على أساس خلقي ثابت، وإنما يحدد وفقاً لحالة الصراع الطبقي في المجتمع التي يملئها شكل الإنتاج السائد، ولذلك تؤمن الماركسية:

أن الرق وموت الرقيق تحت السياط وحرمانه من ثمرات عمله . .

كان شيئاً سائغاً في ظروف الصراع الطبقي بين السادة والعيبد .

وعلى هذا الأساس الماركسي، يجب أن يدرس حظ الفئة الثالثة من التوزيع في ضوء مركزها الطبقي، ما دامت حظوظ الأفراد في التوزيع تحدد وفقاً لمراكزهم الطبقيّة في المعترك الاجتماعي .

ولما كانت الفئة الثالثة مجردة عن وسائل الإنتاج وعن طاقة العمل المنتج، فهي لا تندرج ضمن إحدى الطبقتين المتصارعتين (الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة)، ولا تشكل جزءاً من الطبقة العاملة في دور انتصار العمال وإنشاء المجتمع الاشتراكي .

وإذا كان الأفراد العاجزون بطبيعتهم عن العمل منفصلين عن الصراع الطبقي بين الرأسماليين والعمال، وبالتالي عن الطبقة العاملة التي تسيطر على وسائل الإنتاج في المرحلة الاشتراكية، فلا يوجد أي تفسير علمي على الطريقة الماركسية يبرر نصيب هؤلاء من التوزيع، وحقهم في الحياة وفي الثروة التي سيطرت عليها الطبقة العاملة، ما داموا خارج نطاق الصراع الطبقي . . .

(٤٠٥) ص ٣٥٣ اقتصادنا .

وهكذا لا تستطيع الماركسية أن تبرر بطريقتها الخاصة ضمان حياة الفئة الثالثة ومعيشتها في المرحلة الاشتراكية» (٤٠٦).

والآن إلى الفقرة الأخيرة من «التبع المنهجي» وهي «إعادة طرح المسألة».

ك- إعادة طرح المسألة :

وهذه الفقرة تبين أن مسألة مطروحة ليس لها جانب واحد ملزم، بل يمكن أن تحتوي في وجهة نظر أخرى، تصل إلى حد أن تتناقض معها في بعض الأحيان.

وسنأخذ شواهدنا من مجالين كما هو الغالب فيما عرضناه :

أ- الفلسفة - نظرية المعرفة :

يصوغ «باحثنا» مصادرة يفترضها الدليل الإستقرائي في مرحلته الثانية، وبعد ذلك يأتي بالأمثلة على تطبيقها، ففي الطريقة الثانية لصياغتها، يذكر لنا مثالين :

الأول :

[«ومثال ذلك ما إذا ألقيت قطعة النقد عشر مرات، ففي كل مرة من المحتمل أن يظهر وجه الكتابة، ومن المحتمل أن لا يظهر. وهذان الاحتمالان متساويان، بضرب الاحتمالين الممكنين في كل رمية لقطعة النقد بالاحتمالين الممكنين في الرميات الأخرى نحصل على (١٠٢٤) حالة محتملة. وهذه الحالات تشكل مجموعة الأطراف لـ (العلم الإجمالي).

ولو كان هذا العلم منفرداً بالتأثير لوزع قيمه الاحتمالية على هذه الحالات بالتساوي، فمثلاً: حالة أن يظهر وجه الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشر فقط، وحالة أن يظهر وجه الكتابة في جميع (٤٠٧) المرات يجب أن تكونا متساويتين في قيمتهما الاحتمالية ما دمنا نتكلم في نطاق (العلم الإجمالي).

(٤٠٦) ص ٣٥٦-٣٥٧ اقتصادنا.

(٤٠٧) الصواب: «في المرات جميعها».

ولكن رغم ذلك نعلم جميعاً بأننا إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الثانية من هاتين الحالتين فسوف نستغرب ذلك بدرجة كبيرة، بينما لا نجد في نفوسنا أي استغراب إذا لاحظنا فعلاً وقوع الحالة الأولى.

وهذا معنى أن هناك عاملاً آخر يجعل قيمة احتمال الحالة الثانية أصغر من قيم احتمالات سائر الحالات الأخرى.

وهذا العامل هو الذي يمثل تدخل (العلم الإجمالي ٢) في تحديد قيم (العلم الإجمالي ١)، فما هو هذا العامل؟

إن هذا العامل هو الذي دعا المنطق الأرسطي إلى الاعتقاد بأن اجتماع عدد كبير من الصدفة المتماثلة مستحيل، فقد رأى المنطق الأرسطي نفسه يرفض إمكانية تكرار الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من التجارب: فلا يستسيغ - مثلاً - أن يظهر وجه الكتابة في ألف رمية متتابة لقطعة النقد. وهذا ما جعله يتصور:

أن هناك مبدأً عقلياً يحكم بأن تكرر الصدفة بصورة متماثلة في عدد كبير من المرات المتتابة مستحيل.

والمنطق الأرسطي وإن أصاب في رفضه لافتراض ظهور وجه الكتابة - مثلاً - في ألف رمية متتابة، ولكنه أخطأ في تفسير هذا الرفض، فإن استبعاد هذا الافتراض لا يقوم على أساس مبدأ عقلي، كما برهنا عليه في القسم الأول من بحوث هذا الكتاب.

وإنما يقوم على أساس أن حالة ظهور الكتابة في كل (٤٠٨) المرات - وبتعبير أعم: حالة تكرر الصدفة بنحو واحد - تواجه عاملاً خاصاً يضعف بحساب الاحتمالات قيمتها الاحتمالية إلى أبعد حد» [٤٠٩].

وبعد أن يشرح هذا العامل نجده ينتقل إلى المثال الثاني:

[«ولنأخذ مثلاً آخر:

نفرض أننا أقمنا دعوة لخمسين شخصاً من الأصدقاء، وحاولنا مسبقاً أن نتنبأ بلون الملابس التي سوف يرتدونها عند مجيئهم إلى الدعوة فسوف نجد أن قيمة احتمال أن يجيء

(٤٠٨) الصواب: «في المرات كلها».

(٤٠٩) ص ٣٥٨ الأسس.

الجميع صدفة بلون واحد ضئيلة جداً، فهي أصغر من قيمة أي احتمال آخر.

والسبب في ذلك هو السبب في مثال رمي قطعة النقود، فإن اختيار كل واحد من الخمسين للون ملابسه يرتبط عادة بمجموعة من الظروف والملابسات، ونحن نعلم الاختلاف الشديد بين هؤلاء الخمسين في ظروفهم وملابساتهم، وعدم وجود اشتراك في الظروف والملابسات بينهم إلا بقدر ضئيل جداً، فإذا كان هؤلاء سيأتون بلون واحد فهذا يعني:

أن الذي تحكّم في موقف كل منهم هو ذلك القدر الضئيل المشترك من الظروف والملابسات ولهذا اتحد موقف الجميع، ومن الواضح أن افتراض انفراد هذا القدر الضئيل المشترك بالتأثير، وعدم وجود تأثير لسائر الجوانب الأخرى من حياة هؤلاء، لا يملك إلا قيمة احتمالية ضئيلة جداً، وبذلك يصبح احتمال مجيء الجميع بلون واحد ضعيفاً إلى أقصى حد.

وحقيقة الأمر - في كلا المثالين - هي: أن هناك علماً إجمالياً بأن سبب ظهور وجه الكتابة - أو اختيار اللون الأصفر مثلاً - هو إما هذا الجزء من ملابس تلك الرمية - وهذا الشخص - أو الجزء الآخر، أو الجزء الثالث... وهكذا. وعدد أطراف هذا العلم الإجمالي الذي نعبر عنه - (العلم الإجمالي ٢) أكبر كثيراً من عدد أطراف (العلم الإجمالي ١)، لأن (العلم الإجمالي ١) استمد أطرافه من الصور الممكنة لظهور وجه الكتابة إيجاباً وسلباً في المرات العشر مثلاً، وأما هذا العلم فيستمد أطرافه من عدد الملابس والظروف التي تكتنف الرمية الأولى، مضروباً بعدد الملابس والظروف التي تكتنف الرمية الثانية وهكذا إلى الرمية العاشرة.

وحيث أن الظروف والملابسات المتحركة والمتغيرة من مرة إلى مرة أكثر حدة من الظروف والملابسات التي قد يُفترض كونها ثابتة، فمن الطبيعي^(٤١٠) أن تتجمع قيم احتمالية كثيرة جداً من (العلم الاحتمالي ٢) ضد احتمال أن يتكرر نفس الوجه في جميع المرات^(٤١١).

وهكذا نصل في هذا الضوء إلى حقيقة المبدأ الأرسطي القائل:

(٤١٠) الصواب: «الطبيعي».

(٤١١) صواب العبارة: «أن يتكرر الوجه نفسه في المرات جميعها».

«إن الصدفة لا تتكرر بصورة متماثلة ومتتالية».

فليس هذا المبدأ قاعدة عقلية قبلية على مستوى القواعد المنطقية المستقلة عن التجربة، وإنما هو محور لتجمع كبير من القيم الاحتمالية يجعل احتمال تكرار الصدفة بصورة متماثلة ومتتالية أصغر من احتمال أي صورة أخرى من الصور الممكنة»[٤١٢].

والمثالان كلاهما يدلان على صحة ما يذهب إليه المبدأ الأرسطي القائل بعدم تكرار الصدفة بصورة متتالية ومتماثلة، لكن اعتباره قاعدة عقلية غير صحيح من الوجهة المنطقية والقائمة على حساب الاحتمالات.

و «الفيلسوفنا» رأيه الخاص في القضية المتواترة وتفسيرها، يخالف تماماً الموقف الأرسطي من هذه القضية:

[«والقضية المتواترة هي الصنف الثالث (٤١٣) من القضايا اليقينية الأولية في رأي المنطق الأرسطي، فتصديقنا بوجود الأشخاص أو الحوادث التي تواتر نقلها، يعتبر - في المنطق الأرسطي - تصديقاً أولياً.

ويعرف المنطق الأرسطي التواتر بأنه: «إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب».

وكان المنطق الأرسطي يفترض تصديقاً أولياً بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب، وهذا التصديق هو الذي يشكل الأساس لثقتنا اليقينية بتلك الحوادث، وهو يشابه تماماً التصديق بأن الاتفاق لا يكون دائماً، الذي جعله المنطق الأرسطي أساساً للقضايا التجريبية والحدسية، فكما لا يكون الاتفاق دائماً، كذلك لا يكون الكذب دائماً.

(٤١٢) ص ٣١٠-٣١١ الأسس.

(٤١٣) وهذه القضايا هي:

١- الأوليات. ٢- المحسوسات. ٣- التجريبيات. ٤- المتواترات. ٥- الحدسيات. ٦- الفطريات. ص ٣٧٦ الأسس.

والسبب في ذكر هذه القضايا (المتواترات) في الترتيب الثالث أنها تأتي ثالثة في التسلسل الذي يضعه المصدر لبحث هذه المسائل وغيرها وعددها ثمانية. ص ٣٨٢ الأسس.

فإذا أطرده الإخبار عن شيء معين من عدد كبير من المخبرين ، عرفنا أن القضية التي اتفقوا على الإخبار عنها صادقة .

فلو اشترك عدد كبير من الناس في احتفال ، وبعد انتهائه سألنا كل واحد منهم عن الشخص الذي حاضر في ذلك الاحتفال ، فجاءت الأجوبة كلها تؤكد أن فلاناً هو الذي ألقى محاضرة في ذلك الحفل ، كانت هذه القضية متواترة وبقينية الصدق في رأي المنطق الأرسطي ، لأن الكذب لا يكون دائماً .

وموقفنا من التصديق بأن الكذب لا يكون دائماً - أو التصديق بامتناع اتفاق عدد كبير من الناس على الكذب - هو موقفنا من التصديق بأن الاتفاق (الصدفة النسبية) لا يكون دائماً ، فهو في الحقيقة تصديق استقرائي وليس تصديقاً عقلياً أولاً .

ويكفي لنفي كونه تصديقاً عقلياً أولاً نفس^(٤١٤) الحجج والمناقشات التي أثارها في القسم الأول من هذا الكتاب ضد الطابع العقلي المزعوم للقضية القائلة بأن الاتفاق لا يكون دائماً .

والقضية المتواترة في رأينا ليست إلا قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال ، كالقضايا التجريبية والحدسية ، فهي نتيجة للدليل الاستقرائي^[٤١٥] .

ومن مبررات رفض السببية العقلية^(٤١٦) يأتي دور التبرير العلمي الذي يقول «باحثنا» عنه :

«وهناك الاتجاه الذي بدأه بعض علماء الفيزياء الذرية على أساس مجموعة من التجارب العلمية ، وهو اتجاه يميل إلى القول بأن مبدأ السببية - بما تحتوي من حتمية وضرورة - لا ينطبق على العالم الذري .

(٤١٤) الصواب : «الحجج والمناقشات نفسها» .

(٤١٥) ص ٣٨٧-٣٨٨ الأسس .

(٤١٦) هذه المبررات هي :

١- التبرير المنطقي . ٢- التبرير الفلسفي . ٣- التبرير العلمي . ٤- التبرير العملي .

ومن الواضح أن عدم إمكان التوصل إلى تفسير سببي لسلوك الجسيم البسيط أو الذرة لا يعني بحال من الأحوال نفي السببية، وإنما يعني:

أن التجارب العلمية لم تستطع أن تبرهن على وجود سبب لتلك الظواهر التي يارسهما ذلك الجسيم البسيط، ولا أن تفسر اختلافاتها على أساس قانون عام يتيح للعالم أن يتنبأ دائماً بالوضع المستقبل، على ضوء ما يعرفه من ظروف وأحوال، وهذا لا يكفي وحده للبرهنة على نفي مبدأ السببية، بل إنه يؤدي - في حالة عدم وجود مبررات عقلية قبلية للإيمان بهذا المبدأ - إلى الشك في وجود السبب، والشك معناه احتمال مبدأ السببية، وهذا هو كل ما نريده كمصادرة^(٤١٧) للدليل الاستقرائي.

وحتى إذا افترضنا أن العلم استطاع أن يتأكد من عدم وجود أسباب محددة تقوم على أساسها ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط، فهذا لا يمنع من احتمال السببية بالنسبة إلى عالم المركبات وما يضم من ظواهر، وبالتالي نحفظ بالمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي بالنسبة إلى هذا العالم^(٤١٨).

(٤١٧) الصواب: «بوصفه مصادرة»، أو «مصادرة».

(٤١٨) ص ٢٩٦-٢٩٧ الأسس.

والحقيقة أن المصدر يخفف كثيراً من النقد على أصحاب هذا الرأي عندما يقول: «لا يمنع». وإذا ما سايرنا قول هؤلاء، نطرح عليهم السؤال التالي:

إذا كانت اللاحتمية تسود العالم بناءً على معطيات التجارب الذرية (وخاصة تجارب هيزنبرغ). والمركبات في العالم تسودها الحتمية التي هي قوام العلم التجريبي وضمانه قوانينه، وهذه المركبات مؤلفة بدورها من ذرات.

فما هو الحد الذي تتجمع فيه الذرات لتشكيل مركباً، فتنتقل بذلك من عالم اللاحتمية إلى عالم الحتمية أو العكس؟

القضية إذن مشكلة هامة، لكن المصدر هنا يكفي فقط بهذا التعريض ليستخلص «مصادره» حتى بأقل درجات الحجج، من منطق هؤلاء العلماء أنفسهم. ويتبقى من هذه المناقشة النتيجة التالية:

١- إما أن يتخلى هؤلاء عن هذا الرأي (اللاحتمية تسود العالم) كلياً.

٢- وإما أن يقتصروا في عالم الصغائر.

وأغلب الظن أن المصدر فعل ذلك، لأن سياق بحثه لا يجتمل هذه المناقشة، والدليل أنه ناقشها في ص ٢٧٠-٢٧١ فلسفتنا ولكن من منظور آخر نير هذا.

ب - من الاقتصاد :

يلاحظ (غارودي)^(٤١٩) أن عدة علماء قد يصلون إلى كشف علمي واحد، في وقت واحد لأن وسائل الإنتاج هي التي أنتجت هذا الكشف نتيجة لما طرحه على العلماء من قضايا جديدة تدفعهم إلى التفكير في حلها، من خلال تطور الإنتاج.

[ولكن هذا ليس هو التفسير الوحيد الممكن لهذه الظاهرة. بل إن من الممكن تفسيرها عن طريق تشابه أولئك العلماء، في الخبرة والشروط الفكرية والسيكولوجية والمستوى العلمي العام.

والدليل على إمكان هذا التفسير، وجود هذه الظاهرة التي ندرسها، في الحقول العلمية النظرية، البعيدة عن مشاكل الإنتاج وتطوراتها.

فقد توصل مثلاً ثلاثة من علماء الاقتصاد السياسي، في وقت واحد إلى النظرية الحدية، في تفسير القيمة، وهم:

- (جيفونز) الإنجليزي سنة (١٨٧١).

- و(فالمراس) السويسري سنة (١٨٧٤).

- و(كارل منجر) النمساوي سنة (١٨٧١).

ومن الواضح أن النظرية الحدية ليست إلا تفسيراً نظرياً معيناً لظاهرة اقتصادية قديمة في حياة المجتمع الإنساني، وهي القيمة التبادلية.

فلا علاقة للمحتوى العلمي للنظرية، بمشاكل الإنتاج أو تطور القوى الطبيعية المنتجة، ولم تستمد دليلها من هذا التطور.

فما هو تفسير وصول ثلاثة من أقطاب الاقتصاد، في وقت واحد تقريباً إلى وجهة نظر معينة في تفسير القيمة سوى أنهم كانوا متقاربين في شروطهم الفكرية، وقدرتهم التحليلية؟! [٤٢٠].

(٤١٩) يراجع رأي غارودي في ص ١٣٤ - ١٣٥ اقتصادنا، وفيها إحالة إلى «الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم» ص ١١ - ١٢.

(٤٢٠) ص ١٣٨ - ١٣٩ اقتصادنا.

ويتابع «باحثنا» الماركسية في تصورهما عن المجتمع الشيوعي البدائي مناقشاً:
«إن المجتمع الشيوعي البدائي، منذ ولد، كان في رأي الماركسية يخفي في أحشائه تناقضاً أخذ ينمو ويشتد حتى قضى عليه.

وليس هذا التناقض طبقياً، لأن المجتمع الشيوعي طبقة واحدة، وليس فيه طبقتان متناقضتان، وإنما هو التناقض، بين العلاقات الشيوعية في الملكية، وقوى الإنتاج حين تأخذ بالنمو، حتى تصبح العلاقات الشيوعية معيقة لها عن نموها، ويكون الإنتاج عندئذ بحاجة إلى علاقات جديدة، يستطيع أن يواصل نموه ضمنها.

أما كيف، ولماذا تصبح العلاقات الشيوعية معيقة لقوى الإنتاج عن نموها! فهذا ما تشرحه الماركسية قائلة: إن ارتقاء القوى المنتجة، جعل في إمكان الفرد أن ينال من عمله في تربية الماشية والزراعة، من وسائل المعيشة ما يزيد عما يلزمه للمحافظة على حياته، وبذلك أصبح الفرد قادراً على الاكتفاء بالعمل في جزء محدود من الوقت لإعاشة نفسه، دون أن يبذل كل (٤٢١) طاقته العملية. فكان لا بد - لكي تجند كل (٤٢٢) الطاقات العملية لصالح الإنتاج، كما تتطلبه القوى المنتجة في ارتقائها ونموها - أن تخلق قوة اجتماعية جديدة، تضطر المنتجين إلى بذل كل (٤٢٣) طاقاتهم، وحيث أن العلاقات الشيوعية لا يوجد فيها هذه القوة، أصبح من الضروري استبدال تلك العلاقات بالنظام العبودي (٤٢٤) الذي يتيح للأسياد أن يرغموا العبيد على العمل المتواصل.

وهكذا نشأ المجتمع العبودي.

وقد بدأ النظام العبودي أول ما بدأ، باستعباد الأسرى، الذين كانت القبيلة تربحهم في غاراتها، وقد اعتادت قبلاً أن تقضي عليهم، لأنها لم تكن تجد مصلحة في إبقائهم وإعالتهم.

وبعد تطور الإنتاج، أصبح من المصلحة الاقتصادية للقبيلة، استبواؤهم

(٤٢١) الصواب: «طاقته العملية كلها».

(٤٢٢) و (٤٢٣) الصواب: «طاقاتهم كلها».

(٤٢٤) الصحيح أن يقال: «استبدال النظام العبودي بتلك العلاقات»، قالباء تدخل على المتروك.

واسترقاقهم ، لأنهم ينتجون أكثر مما يأكلون وهكذا تحول أسرى الحرب إلى عبيد . ونتيجة لإثراء الذين استخدموا العبيد . أخذ هؤلاء الأثرياء ، يستعبدون أعضاء قبيلتهم ، وانقسم المجتمع إلى سادة وعبيد ، واستطاع الإنتاج أن يواصل ارتقاءه ، خلال هذا الانقسام وبفضل النظام العبودي الجديد .

ونحن إذا دققنا في هذا ، استطعنا أن نتبين من خلال التفسير الماركسي نفسه أن المسألة هي مسألة الإنسان قبل أن تكون مسألة وسائل الإنتاج . لأن نمو القوى المنتجة لم يكن يتطلب إلا مزيداً من العمل البشري ، وأما الطابع الاجتماعي للعمل فليس له علاقة بنموها ، فكما أن العمل الكثير العبودي ينمي الإنتاج كذلك العمل الكثير الحر . فلو أن أفراد المجتمع قرروا جميعاً مضاعفة جهودهم في الإنتاج ، وتقسيم النتاج بعد ذلك بالتساوي . بل لنا الإنتاج كميّاً^(٤٢٥) ونوعياً ، أكثر مما نمارسه العبيد ، لأن العبد يعمل بيأس ، ولا يحاول أن يفكر أو يكسب خبرة في سبيل تحسين الإنتاج ، على العكس من الأحرار المتضامنين في العمل .

فنمو القوى المنتجة إذن لم يكن يتوقف على الطابع العبودي للعمل ، وإنما كان يتوقف على مضاعفة العمل .

فلماذا إذن ضاعف الإنسان الاجتماعي العمل عن طريق تحويل نصف المجتمع إلى عبيد ، ولم يحقق ذلك عن طريق الاتفاق الحر - بين الجميع - على مضاعفة العمل ! إن الجواب على هذا السؤال لا نجده إلا في الإنسان نفسه ، وفي ميوله الطبيعية . فهو ميال بطبيعته إلى الاقتصاد في العمل وسلوك أوفر الطرق راحة إلى غايته . فلا يواجه سييلين أمامه إلى غاية واحدة ، إلا اختار أقلهما جهداً .

وليس هذا الميل نتاجاً لوسائل الإنتاج ، وإنما هو نتاج تركيبه الخاص ، ولذلك ظل هذا الميل ثابتاً بالرغم^(٤٢٦) من تطور الإنتاج خلال آلاف السنين .

كما أنه ليس نتاجاً للمجتمع ، بل إن تكون المجتمع نفسه إنما كان بسبب هذا الميل

(٤٢٥) في الأصل : «كيفية ونوعياً» ، ولعل سهواً طباعياً وقع .

(٤٢٦) الصواب : «على الرغم» .

الطبيعي في الإنسان، إذ رأى أن التكتل أقل الأساليب جهداً لمقاومة الطبيعة واستشارها .

وهذا الميل الطبيعي هو الذي أوحى إلى الإنسان بفكرة استعباد الآخرين بصفته أضمن الطرق لراحته وأقلها تكليفاً له .

وعلى هذا فليست قوى الإنتاج، هي التي صنعت للإنسان الاجتماعي النظام العبودي، أو دفعته في هذا السبيل، وإنما هي التي هيأت له الظروف الملائمة للسير وفقاً لميله الطبيعي .

فمثلها في ذلك، نظير من يعطي شخصاً سيفاً، فينفس هذا الشخص عن حقه ويقتل به عدوه . فلا يمكننا أن نفسر حادثة القتل هذه على أساس السيف فحسب، وإنما نفسرها - قبل ذلك - في ضوء المشاعر الخاصة التي كانت تختلج في نفس القاتل، إذ لم يكن تسليم السيف إليه يدفعه إلى ارتكاب الجريمة لولا تلك المشاعر التي ينطوي عليها» (٤٢٧).

ومبدأ الملكية الخاصة من المقولات التي شنت عليها الماركسية حرباً لا هوادة فيها بوصفه منشأ الشرور الإنسانية التي بلغت قمته في آثام الرأسمالية المطلقة، لكن «باحثنا» يعيد تقويم الأمر:

«إن مبدأ الملكية الخاصة ليس هو الذي نشأت عنه آثام الرأسمالية المطلقة، التي زعزعت سعادة العالم وهناه» .

(٤٢٨) - فلا هو الذي يفرض تعطيل الملايين من العمال في سبيل استثمار آلة جديدة

تقضي على صناعاتهم، كما حدث في فجر الانقلاب الصناعي .

- ولا هو الذي يفرض التحكم في أجور الأجير وجهوده بلا حساب .

- ولا هو الذي يفرض على الرأسمالي أن يتلف كميات كبيرة من متوجاته

(٤٢٧) ص ١٦٠-١٦٢ اقتصادنا .

(٤٢٨) وضع الفقرات بهذا الشكل من عندنا (التي تبدأ بـ N) .

تحفظاً على ثمن السلعة وتفضيلاً للتبذير على توفير حاجات الفقراء لها .
 — ولا هو الذي يدعوه إلى جعل ثروته رأسمال كاسب يضاعفه بالربا ،
 وامتصاص جهود المدينين بلا إنتاج ولا عمل .
 — ولا هو الذي يدفع إلى شراء جميع^(٤٢٩) البضائع الاستهلاكية من الأسواق
 ليحتكرها ويرفع بذلك أثمانها .
 — ولا هو الذي يفرض عليه فتح أسواق جديدة ، وإن انتهكت بذلك
 حريات الأمم وحقوقها وضاعت كرامتها وحريتها . . .
 كل هذه المآسي المروعة^(٤٣٠) لم تنشأ من الملكية الخاصة ، وإنما هي وليدة المصلحة
 المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي ، والمبرر المطلق لجميع
 التصرفات والمعاملات^(٤٣١) . فالمجتمع حين تقام أسسه على هذا المقياس الفردي والمبرر
 الذاتي ، لا يمكن أن ينتظر منه غير ما وقع .
 فإن من طبيعة هذا المقياس تنبثق تلك اللعنات والويلات على الإنسانية كلها ، لا
 من مبدأ الملكية الخاصة ، فلو أبدل المقياس ووضعت للحياة غاية جديدة مهيبة ،
 تنسجم مع طبيعة الإنسان . . . لتحقيق بذلك العلاج الحقيقي للمشكلة الإنسانية
 الكبرى^(٤٣٢) .

وبذا نصل إلى آخر مدى في سمة «التبع المنهجي» .

(٤٢٩) الصواب : «شراء البضائع الاستهلاكية جميعها» .

(٤٣٠) الصواب : «هذه المآسي المروعة كلها» .

(٤٣١) الصحيح : «والمبرر المطلق للتصرفات والمعاملات جميعها» .

(٤٣٢) ص ٧٢-٧٣ المدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية .

اليقظة المنهجية

وتتجلى هذه اليقظة في الفقرات التالية :

أ- بيان التحفظات :

١ - مجال الفلسفة - نظرية المعرفة :

يكتب الصدر عن «حاجة اليقين الموضوعي إلى مصادرة» فيبين أن كون التصديق الموضوعي بحاجة دوماً إلى مصادرة معناه: أن هناك درجة من التصديق الموضوعي بديهية وأولية، ولا يعني أن كل درجة للتصديق لا يمكن استنباطها من الدرجات الأخرى للتصديق هي بديهية وأولية .

يقول «باحثنا» :

«عرفنا سابقاً: أن الدرجة الصحيحة والموضوعية للتصديق قد نتوصل إليها بالاستنباط من درجات صحيحة وموضوعية أخرى لسائر التصديقات، وتكون الدرجة المستنبطة - عندئذ - درجة نظرية، لأنها حددت بالبرهان .

وقد نتوصل إليها مباشرة بأن تكون الدرجة بديهية^(٤٣٣) ومعطاة بصورة أولية . كما عرفنا أيضاً أن التصديق الموضوعي بحاجة دائماً إلى مصادرة فحواها: أن هناك درجات من التصديق الموضوعي بديهية^(٤٣٤) ومعطاة بصورة أولية . وهذه الدرجات البديهية^(٤٣٥) بحكم كونها معطاة بصورة أولية ليست مستنبطة بدورها من درجات أخرى لسائر التصديقات الموضوعية، ولكن هذا لا يعني - بطبيعة الحال - : أن كل درجة للتصديق

(٤٣٣) و(٤٣٤) و(٤٣٥) الصواب: «بديهية» .

لا يمكن استنباطها من الدرجات الأخرى للتصديق هي درجة بديهية^(٤٣٦) ومعطاة بصورة أولية، وبالتالي: تمثل القيمة الموضوعية لذلك التصديق، لأن درجات التصديق الذاتي المنحرف. عن خط التصديق الموضوعي كلها درجات لا يمكن استنباطها من درجات سابقة، وهي مع ذلك ليست درجات موضوعية، ولا تمثل القيمة الحقيقية للتصديق^(٤٣٧).

ومن ناحية أخرى: لا يكفي إنشاء الجسور بين المنطق والعلم الحديث (النظر- العمل) بل لا بد أن يكون هذا الإنشاء صحيحاً.

والصدر يجعلنا نستخلص هذا من خلال استعراض موقف المنطق الأرسطي من التقري الناقص*، والتجربة، والتمييز بينهما من قبل بعض الباحثين الفيلسفين:

«وهناك من يحاول أن يفسر تمييز المنطق الأرسطي هذا بين الاستقراء الناقص والتجربة، بأن المنطق الأرسطي يريد بالاستقراء الذي لا يصلح أساساً للعلم بالتعميم، ملاحظة أشياء جاهزة ناجزة في الطبيعة، من قبيل ما إذا لاحظنا عدداً كبيراً من الغربان فوجدناها سوداء، ففي هذه الحالة ليس من حقنا أن نبني على هذه الملاحظة العلم بأن كل غراب أسود.

وأما التجربة التي تصلح أساساً للعلم فهي تعبر عن عملية فيها شيء من التأثير والتأثر^(٤٣٨)، أو بتعبير آخر: هي عمل إيجابي يقوم به الإنسان من قبيل أن يسلط الحرارة على الحديد في كثير من الحالات، فنستنتج أن كل حديد يتمدد بالحرارة.

وبهذه التفرقة بين الاستقراء والتجربة التي حاولها بعض شراح المنطق الأرسطي نقرب بالتجربة نحو المفهوم العلمي الحديث لها، ونقرب بالاستقراء الناقص نحو ما يسمى بالملاحظة المنظمة في لغة المنهج العلمي الحديث.

(٤٣٦) الصواب: «بديهية».

(٤٣٧) ص ٣٢٩-٣٣٠ الأسس.

(٤٣٨) المنظومة للسبزواري ص ٩٠. والحاشية للصدر.

(*) هذا هو صواب العبارة. «لا الاستقراء» فالفعل تقرأ يتقري تقرياً، واسم المفعول متقري ومتقراة. وما ذكرناه هنا ينطبق على مجمل ما سوف يأتي من أشباهه.

ولكن هذا التفسير للموقف الأرسطي خاطيء، لأن المنطق الأرسطي لم يرد بالتجربة التي اعتبرها أساساً للعلم بالتعميم كما تقدم، إلا نفس^(٤٣٩) الاستقراء الناقص، وكبراه من مبدأ عقلي قبلي ينفي تكرار الصدفة.

فالتجربة لا تختلف عن الاستقراء الناقص في نوعية النشاط الذي يمارسه الإنسان، وكونه نشاطاً إيجابياً فاعلاً أو مجرد ملاحظة، بل تختلف عنه في اشتغالها على مبدأ عقلي ينضم إلى الأمثلة المستقراة، فيتكون من المجموع قياس كامل.

ولهذا يعتبر ابن سينا استقراء مواليد الزوج الذي يدل على أن ابن الزنجي أسود تجربة بالرغم^(٤٤٠) من أنه لا يحتوي على أي تأثير وتأثير أو عمل إيجابي من إنسان المستقري^(٤٤١) (٤٤٢).

والصدر حين يقدم تعريفه الجديد للاحتفال، يثبت بعدها شمول التعريف، لكنه لا يطلق هذا الشمول، وإنما يستثني عدداً معيناً من الاحتمالات لا تنطبق عليها شمولية هذا التعريف الجديد. يقول «فيلسوفنا»:

[«رأينا عندما درسنا الاحتمال على أساس التكرار أنه لا يمكن أن يشمل عدداً من الاحتمالات.

فمثلاً إذا كنا نراجع نتائج احصاءات مؤكدة نعرف نسبة تكرار السل في المدخنين، ونتيجة لعدم وضوح الكتابة لم نستطع أن نعرف هل إن نسبة تكرار السل هي: $1/4$ أو $1/5$. فسوف نواجه هنا احتمالاً يتعلق بالنسبة نفسها لا بالمدخن، وهو أن النسبة تتمثل في أي من الكسرين، وهذا الاحتمال لا يشمل تعريف الاحتمال على أساس التكرار، ولكن بالإمكان أن يشمل الاحتمال بالمعنى الذي عرفناه، لأن هذه الحالة ينشأ فيها علم إجمالي بأن نسبة التكرار هي إما $1/4$ أو $1/5$ ، ومجموعة الأطراف في هذا

(٤٣٩) الصحيح: «الاستقراء نفسه».

(٤٤٠) الصواب: «على الرغم».

(٤٤١) منطق الشفاء، البرهان ص ٤٧. والحاشية للصدر.

(٤٤٢) ص ٣٤-٣٥ الأسس.

العلم تحتوي على * عضوين ، فتكون درجة احتمال أن النسبة هي هذا الكسر بالذات أو ذلك بالذات ١/٢ .

وبصورة عامة : كلما كانت هناك مجموعة متكاملة (وهي المجموعة التي تضم حالات متنافية ولا بد أن تكون واحدة منها ثابتة) فهناك أيضاً علم إجمالي ، وهذا يعني شمول التعريف لاحتمالات أعضاء تلك المجموعة ، وإذا عرفنا أن كل نقيضين - كالوجود والعدم ، والإثبات والنفي - يشكلان مجموعة متكاملة كما تقدم ، استطعنا أن نعرف شمول التعريف لأي احتمال ، لأن كل شيء نحتمله فهو عضو في مجموعة متكاملة ، وبالتالي يكون عضواً في مجموعة أطراف علم إجمالي .

ويجب أن نستثني من ذلك حالة فريدة هي حالة الشك المطلق الذي يمتد حتى إلى مبدأ عدم التناقض وغيره من البديهيات^(٤٤٣) ، فإن الاحتمال الذي يقوم على أساس شك من هذا القبيل ، لا يمكن أن يشمل التعريف ، لأن هذا الشك لا يسمح بوجود علم إجمالي مهما كان نوعه ، وإذا لم يوجد علم إجمالي فلا يصدق التعريف على الاحتمال^(٤٤٤) .

ويقف صاحب الأسس ليتفحص الاستقرارات الفاشلة التي يسوقها برتراند رسل^(٤٤٥) فيصنفها في البدء إلى صنفين :
١ - الاستقراء الفاشل في الحساب .
٢ - الاستقراء الفاشل في ميدان الطبيعة .

وبعد أن يبين خطوات الاستنتاج الرياضي لتمييزه من الاستقراء موضوع البحث ، يسجل تحفظه في النتيجة التالية :

(*) الصواب حذف على .

(٤٤٣) الصواب : « البديهيات » .

(٤٤٤) ص ٢٠٠ - ٢٠١ الأسس .

(٤٤٥) في كتابه المعرفة الإنسانية ، ص ٤٢٠ - ٤٢٢ والحاشية للمصدر ص ٣١٢ في الأسس . وللتوسع في الموضوع أحيل القارئ إلى فقرة « الاستقرارات الفاشلة في ضوء المتطلبات اللازمة » . ص ٣١٢ - ٣١٨ الأسس .

«وهكذا نصل إلى النتيجة التالية وهي : أن الاستقراء الذي يفشل أحياناً ليس هو نفسه الاستقراء الذي ينجح في أكثر الأحيان ، فلا يمكن أن يستخدم ذلك كدليل»^(٤٤٦) على أن الاستقراء ليس مبدأ منطقياً ، بل إن الدليل الاستقرائي إذا استكمل متطلباته اللازمة لممارسة مرحلته الاستنباطية فهو ناجح ، في تنمية احتمال التعميم وإعطائه أكبر قيمة احتمالية ممكنة .

وهذا يعني :

أن الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يبرهن على قيمة احتمالية كبيرة ، وهو في حدود برهنته على هذه القيمة ، وضمن شروطه ومصادراته اللازمة له ، مبدأ منطقي .

ولا يعني هذا :

أن النتيجة التي يبرهن الاستقراء على قيمة احتمالية كبيرة لها ، يجب أن تكون صادقة دائماً من الناحية المنطقية ، وإنما يعني أن القيمة الاحتمالية الكبيرة التي يعطيها الدليل الإستقرائي * للنتيجة ، قيمة منطقية»^(٤٤٧) .

٢- في مجال الاقتصاد :

ونأخذ شواهدنا وفق المجموعات التالية :

المجموعة الأولى : من المبادئ الاقتصادية العامة :

يفصل «باحثنا» بين البحث المذهبي وبين البحث العلمي فصلاً حاسماً ، ولكن هذا الفصل لا يمنع من اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي في بعض الأحيان .

«وهذا الفصل الحاسم بين البحث المذهبي والبحث العلمي * لا يمنع عن اتخاذ المذهب إطاراً للبحث العلمي في بعض الأحيان ، كما في قوانين العرض والطلب ، أو قانون الأجور الحديدي للعمال ، فإن أمثال هذه القوانين تصدق علمياً وتنطبق على

(٤٤٦) الصواب : «دليلاً» أو «بوصفه دليلاً» .

(٤٤٧) ص ٣١٦ الأسس .

(*) الصواب : الدليل التقروي .

الواقع الذي تفسره . . في مجتمع رأسمالي يطبق الرأسمالية المذهبية ، فهي قوانين علمية ضمن إطار مذهبي معين ، وليست علمية ولا صحيحة ضمن إطار آخر ، كما أوضحنا ذلك بكل تفصيل في بحث سابق من هذا الكتاب» (٤٤٨).

إن ضرورة التمييز بين الكيان النظري للمذهب الاقتصادي وبين القانون المدني ، لا يعني قطع العلاقة التي تربط المذهب بالقانون ، بوصفها جزأين من بناء نظري كامل للمجتمع كما يقول «باحثنا» :

«ونحن حين نؤكد على ضرورة التمييز بين الكيان النظري للمذهب الاقتصادي وبين القانون المدني ، لا نحاول بذلك قطع الصلة بينهما ، بل نؤكد في نفس (٤٤٩) الوقت على العلاقة المتينة التي تربط المذهب بالقانون بوصفها جزئين من بناء نظري للمجتمع .

فليس المهم فقط أن ترتفع إلى مستوى التمييز بين المذهب الاقتصادي والقانون* * المدني ، بل لا بد أن ندرك باستيعاب أيضاً الروابط التي تشد أحدهما إلى الآخر باعتبارهما مندجين في مركب عضوي نظري واحد .

فالمذهب الاقتصادي بنظرياته وقواعده يشكل قاعدة لبناء فوقي من القانون ويعتبر عاملاً مهماً في تحديد اتجاهه العام .

وكون المذهب قاعدة نظرية للقانون لا ينفي اعتبار*** المذهب بدوره بناءً علوياً لقاعدة يرتكز عليها ، فإن البناء النظري الكامل للمجتمع يقوم على أساس نظرة عامة ،

(٤٤٨) ص ٢٨٢ اقتصادنا . والموضع الذي يشير إليه المصدر هو كما يكتب في الحاشية على هذا الكلام .

(القوانين العلمية للاقتصاد الرأسمالي ذات إطار مذهبي) . ص ٢٣٧ - ٢٤٤ . ١ . هـ .

والشاهد الذي يمتنا هو الكلام المشدد ، إذ أن المصدر يأخذه بعد كلامه على الرأسمالية بوصفها مثلاً على ما يذهب إليه ، ويطبقه على الإسلام بوصفه مثلاً آخر ، ومن هنا أدرجناه ضمن مجموعة المبادئ الاقتصادية العامة .

(٤٤٩) الصواب : «في الوقت نفسه» .

(*) الصواب : بين البحث المذهبي وبين البحث العلمي .

(**) الصواب : بين المذهب الاقتصادي وبين القانون .

(***) الصواب : عَدَّ .

ويضم طوابق متعددة، يتركز بعضها على بعض، ويعتبر * كل طابق متقدم أساساً وقاعدة للطابق العلوي المشاد عليه .

فالذهب والقانون طابقان من البناء النظري، والقانون هو الطابق العلوي منها الذي يتكيف وفقاً للمذهب، ويتحدد في ضوء النظريات والمفاهيم الأساسية التي يعبر عنها ذلك المذهب» (٤٥٠).

المجموعة الثانية : من المدرسة الماركسية :

القاعدة الجوهرية في النظرية الاقتصادية الماركسية، أن القيمة أساس العمل، وقد أخذ ماركس في مجال تحليل القيمة التبادلية بالنظرية التقليدية التي شادها «ريكاردو» قبله وأعطائها شموليتها (أي ريكاردو)، وآمن بأن العمل هو المصدر العام للقيمة التبادلية :

[«وهذا لا يعني - بطبيعة الحال - أن ماركس لم يصنع شيئاً في حقل هذه النظرية، سوى ترديد الصدى الذي تركه (ريكاردو)، بل إنه - حين أخذ النظرية منه - صاغها في إطاره الفكري الخاص، فأدخل على بعض جوانبها إيضاحات جديدة، وضمتها عناصر ماركسية، وقبل بعض جوانبها الأخرى كما تركها سلفه»] (٤٥١).

والماركسيون الذين نادوا بالشيوعية نظاماً، لما استطعوا تطبيق خطوطه كلها لدى امسآكهم مقاليد الأمور في دولتهم الاشتراكية . لكن عدم التطبيق هذا، لا يمكن فهمه بحال على أن هؤلاء الزعماء مقصرون أو أنهم غير جادين أو غير مخلصين :

«ولكن أقطاب الشيوعية الذين نادوا بهذا النظام، لم يستطيعوا أن يطبقوه بخطوطه كلها حين قبضوا على مقاليد الحكم، واعتقدوا أنه لا بد لتطبيقه من تطوير الإنسانية في أفكارها ودوافعها ونزعاتها، زاعمين : أن الإنسان سوف يجيء عليه اليوم الذي تموت في

(*) الصواب : ويُعدُّ .

(٤٥٠) ص ٣٨٥-٣٨٦ اقتصادنا .

(٤٥١) ص ١٨٧ اقتصادنا .

نفسه الدوافع الشخصية والعقلية والفردية، وتحيا فيه العقلية الجماعية والنوازع الجماعية، فلا يفكر إلا في المصلحة الاجتماعية، ولا يندفع إلا في سبيلها.

ولأجل ذلك كان من الضروري - في عرف هذا المذهب الاجتماعي - إقامة نظام اشتراكي قبل ذلك ليتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحاضرة، ويكتسب الطبيعة المستعدة للنظام الشيوعي.

وهذا النظام الاشتراكي أجريت فيه تعديلات مهمة على الجانب الاقتصادي من الشيوعية:

فالخط الأول: من خطوط الاقتصاد الشيوعي، وهو إلغاء الملكية الفردية قد بدل إلى حل وسط وهو: تأميم الصناعات الثقيلة والتجارة الخارجية والتجارات الداخلية، ووضعها جميعاً تحت الإنحصار الحكومي. وبكلمة أخرى: إلغاء رأس المال مع إطلاق الصناعات والتجارات البسيطة وتركها للأفراد، وذلك لأن الخط العريض في الاقتصاد الشيوعي اصطدم بواقع الطبيعة الإنسانية الذي أشرنا إليه؛ حيث أخذ الأفراد يتقاعسون عن القيام بوظائفهم والنشاط في عملهم، ويتهربون من واجباتهم الاجتماعية، لأن المفروض تأمين النظام لمعيشتهم^(٤٥٢) وسد حاجاتهم، كما أن المفروض فيه عدم تحقيق العمل والجهد مهما كان شديداً لأكثر من ذلك؟ فعلام، إذن يجهد الفرد ويكدح ويجد، ما دامت النتيجة في حسابه، هي النتيجة في حالي الخمول والنشاط؟

ولماذا يندفع إلى توفير السعادة لغيره، وشراء راحة الآخرين بعرقه ودموعه وعصارة حياته وطاقاته، ما دام لا يؤمن بقيمة من قيم الحياة إلا القيمة المادية الخالصة؟؟ فاضطر زعماء هذا المذهب إلى تجميد التأميم المطلق.

كما اضطروا إلى تعديل الخط الثاني من خطوط الاقتصاد الشيوعي أيضاً: وذلك بجعل فوارق بين الأجور، لدفع العمال إلى النشاط والتكامل في العمل، معتذرين بأنها فوارق مؤقتة سوف تزول حينما يقضى على العقلية الرأسمالية، وينشأ الإنسان إنشأاً جديداً.

وهم لأجل ذلك يجرون التغييرات المستمرة على طرائقهم الاقتصادية وأساليبهم

(٤٥٢) الصواب: «تأمين النظام معيشتهم».

الاشتراكية لتدارك فشل كل طريقة بطريقة جديدة .

ولم يوفقوا حتى الآن* * للتخلص من جميع^(٤٥٣) الركائز الأساسية في الاقتصاد الرأسمالي . فلم تلغَ مثلاً القروض الربوية نهائياً ، مع أنها في الواقع أساس الفساد في الاقتصاد الرأسمالي .

ولا يعني هذا كله : أن أولئك الزعماء مقصرون ، أو أنهم غير جادين في مذهبهم ، وغير مخلصين لعقيدهم . . . وإنما يعني أنهم اصطدموا بالواقع حين أرادوا التطبيق ، فوجدوا الطريق مليئاً* * * بالعاكسات والمناقضات ، التي تضعها الطبيعة الإنسانية أمام الطريقة الانقلاية للإصلاح الاجتماعي الذي كانوا يبشرون به ، ففرض عليهم الواقع التراجع آملين أن تتحقق المعجزة في وقت قريب أو بعيد^(٤٥٤) .

المجموعة الثالثة : من المدرسة الإسلامية :

البنك الإسلامي هو بنك لاربوي ، وهو يتحمل تبعات الخسارة وضمان قيمة ودائع عملائه كاملة ، فعليه أن يدخل في حساباته الاحتمالات الناجمة عن ذلك :
«والبنك اللاربوي بحكم تحمله تبعات الخسارة وضمان قيمة الودائع كاملة للمودعين يجب أن يدخل في حساباته الاحتمالات الناجمة عن ذلك ، ويحصن موقفه عن طريق زيادة رأس المال .

ولكن زيادة رأس المال لها حد يفرضه غرض الربح الذي يتوخاه البنك في أعماله ، لأن رأس المال قد يزيد إلى درجة يصبح من مصلحة البنك الربحية أن يستبدل عمله المصرفي بعمل آخر^(٤٥٥) يستثمر به رأس ماله مباشرة ، ويحصل على كل^(٤٥٦) أرباحه^(٤٥٧) .

(٤٥٣) الصواب : «للتخلص من الركائز الأساسية جميعها» .

(٤٥٤) ص ٦٤ - ٦٦ المدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية .

(*) الصواب : إنشاء .

(**) الصواب : «ولم يوفقوا إلى التخلص . . . الرأسمالي حتى الآن» .

(***) الصواب : «مليئة» .

(٤٥٥) الصواب أن يقال : «أن يستبدل بعمله المصرفي عملاً آخر» فالباء تدخل على المتروك .

(٤٥٦) الصواب : «أرباحه كلها» .

(٤٥٧) ص ٧٦ - ٧٧ البنك . وبمقدار ما لهذا الشاهد من دلالة في سياق كلامنا بمقدار ما يكشف لنا عن

الوجه الاقتصادي المتعمق للمصدر .

والأرباح في البنك الإسلامي - كما يطرحه الصدر - يتم قسم نصفها على المبالغ ونصفها الآخر على المدد بغض النظر عن حجمها (باستثناء المدة المعطلة للاستثمار)، إلا أن ذلك لا يعني الاقتراب من مفهوم الفائدة الربوي، وهذا ما نقرؤه في الحاشية التالية، على شاهد مطول:

«ولا يعني هذا الاقتراب من مفهوم الفائدة وتحويل ربح المودع إلى فائدة ربوية على أساس أخذ عامل الزمن . . . وذلك لأن ما عرضناه، هو مجرد طريقة لتقسيم الأرباح على الودائع وليس هو صيغة الاتفاق بين رأس المال والمستثمر.

فالاتفاق بين رأس المال الذي يمثله البنك والمستثمر يقوم على أساس المضاربة ويقدر فيها ربح رأس المال على أساس ما يدره المشروع الذي أنشأته المضاربة وهكذا . . . فتحن حينها نلاحظ المجموع الكلي للربح والمجموع الكلي للمودعين، نجد أن أساس حق هؤلاء المودعين في المجموع الكلي للربح هو المضاربة، وندرك الفارق بين هذا الحق والحق الربوي في الفائدة. وأما حينما نريد أن نعرف حصة كل وديعة وكل مودع بالخصوص من ذلك المجموع الكلي للربح، فلا بأس أن نأخذ بعين الاعتبار عاملي الحجم والزمن معاً عند تقسيم المجموع الكلي لأرباح المضاربات على كل وديعة» (٤٥٨).

٣- فلسفة الحضارة:

وصل التقدم العلمي في أوروبا إلى أوج ازدهاره وتقدمه، ولا يزال يواصل هذه الطريق باطراد، وقد يظن بعضهم أن هذا التقدم، إن هو إلا حصيلة التقدم الاجتماعي المواكب له، ولكن النظر المحصص يرى غير ذلك، فالتفكير العلمي في أوروبا المتقدمة لم يطل الميدان الاجتماعي:

«وهكذا نستطيع بوضوح أن نميز بين طابع النظام الاجتماعي في الحضارة الغربية الحديثة وبين الطابع العلمي.

وندرك أن الاتجاه العلمي في التفكير الذي برعت فيه أوروبا الحديثة . . . لم يشمل حقل التنظيم الاجتماعي، وليس هو الأساس الذي استنبطت منه أوروبا أنظمتها

(٤٥٨) ص ٥٩-٦٠ الحاشية. البنك.

ومبادئها الاجتماعية، في مجالات السياسة والاقتصاد والاجتماع.

ونحن بهذا إنما نقرر الحقيقة، ولسنا نريد أن نعيب على الحضارة الغربية إهمالها لقيمة المعرفة العلمية في مجال التنظيم الاجتماعي، أو نؤاخذها على عدم إقامة هذا النظام على أساس التجارب العلمية الطبيعية، فإن هذه التجارب لا تصلح لأن تكون أساساً للتنظيم الاجتماعي.

صحيح أن حاجات الإنسان يمكن إخضاعها للتجربة في كثير من الأحيان، وكذلك أساليب إشباعها..

ولكن المسألة الأساسية في النظام الاجتماعي ليس هي إشباع حاجات هذا الفرد أوذاك، وإنما هي إيجاد التوازن العادل بين حاجات الأفراد كافة وتحديد علاقاتهم ضمن الإطار الذي يتيح لهم إشباع تلك الحاجات.

ومن الواضح أن التجربة العلمية على هذا الفرد أو ذلك، لا تسمح باكتشاف ذلك الإطار، ونوعية العلاقات، وطريقة إيجاد ذلك التوازن.. وإنما يكتشف ذلك خلال ممارسة المجتمع كله لنظام اجتماعي، إذ تتكشف خلال التجربة مواطن الضعف والقوة في النظام، وبالتالي ما يجب اتباعه لإيجاد التوازن العادل المطلوب، الكفيل بسعادة المجموع» (٤٥٩).

من المعلوم أن أخص خصائص الرسالة الإسلامية هي أنها ربانية مساوية، لا وضعية أرضية من حيث مصدرها.

وإذا كانت الرسالة الإسلامية كذلك، فهل يعني هذا أنها خارجة عن نطاق السببية التاريخية، معلقة بين السماء وبين الأرض لا تسري قوانين التاريخ ومؤثراته عليها عندما تحولت إلى حركة وعمل وواقع ملموس؟

إن «باحثنا» يجيب على ذلك:

(*) الصواب: لعدم.

(٤٥٩) ص ٣٤ - ٣٥ المدرسة الإسلامية - الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية.

«ولا يعني تفسير الرسالة على أساس الوحي، والإمداد من السماء، بدلاً عن (٤٦٠) العوامل والظروف المحسوسة، إلغاء هذه العوامل والظروف عن التأثير نهائياً، بل إنها مؤثرة وفق السنن الكونية والاجتماعية العامة، ولكن تأثيرها هو في سير الأحداث ومدى ما ينجم عنها من مؤثرات لصالح نجاح الرسالة، أو لإعاقتها عن النجاح، فالرسالة - كمحتوى- (٤٦١) حقيقة ربانية فوق الشروط والظروف المادية، ولكنها بعد أن تحولت إلى حركة، إلى عمل متواصل في سبيل التغيير، يصبح بالإمكان ربطها بظروفها وما يكتنفها من ملابس وأحاسيس.

- فإن قيل مثلاً إن شعور الإنسان العربي بالتمزق والضياع، وهو يجسد آلمته ومثله الأعلى في حجر يحطمه في لحظة غضب، أو حلوى يلتهمها في لحظة جوع، جعله يتطلع إلى الرسالة الجديدة.

- أو قيل مثلاً إن شعور البائس والكادح، في المجتمع العربي، بالظلم والتعسف من قبل المرابين والمستغلين دفعه إلى تأييد حركة جديدة، ترفع راية العدالة، وتقضي على رأس المال الربوي.

- أو قيل إن الشعور القبلي، لعب دوراً مهماً في حياة الرسالة، سواء ما كان منها على مستوى محلي، كمشاعر الصراع والتنافس بين قبائل قريش، وما أسبغته انتباء النبي (ص) إلى عشيرته من حصانة وهيبة، حمت من الأعداء، أو* ما كان منها على مستوى قومي كمشاعر جنوب الجزيرة تجاه شياها.

- أو قيل إن ظروف العالم المتداعي، والأحوال المحرجة التي مرت بها الدولتان العظيمتان الرومانية والفارسية على المسرح الدولي وقتئذ، أشغلت هاتين القوتين الكبيرتين بنفسيهما، وحالت دون تدخلها السريع في إجهاض الحركة الجديدة في الجزيرة العربية.

إذا قيل شيء من هذا القبيل فهو أمر معقول، وقد يكون مقبولاً، غير أن هذا إنما يفسر الأحداث، ولا يفسر الرسالة نفسها» (٤٦٢).

(٤٦٠) الصواب: «بدلاً من».

(٤٦١) الصواب: «محتوى» أو «بوصفها محتوى».

(*) الصواب: أم.

(٤٦٢) ص ٨١-٨٢ موجز في أصول الدين.

ب- إزالة توهم الخطأ:

١- في الفلسفة - المعرفة:

إن التوهم في تصور ما من الناحية النفسية، يسبب خطأ في ما سوف يبنى على هذا التوهم، ومن أجل ذلك يأتي «باحثنا» للإزالة توهم يؤدي في النهاية إلى خطأ. ففي سياق التكلم على التعريف الرئيسي للاحتمال ونظرية برنولي يأتي لنا بمثالين، سنأخذ نحن هنا المثال الثاني:

«إذا افترضنا أن احتمال الحادثة $٢/٣$ ، فإن نظرية برنولي تبرهن على أنه في حالة إجراء عدد كبير من الاختبارات نستطيع أن نقول بدرجة قريبة من العلم بأن نسبة تكرار الحادثة في مجموع تلك الاختبارات هي $٢/٣$ أي مطابقة لدرجة احتمال الحادثة. وقد يتصور في البداية أن هذا لا يمكن أن يفسر على أساس العلم الإجمالي، لأننا رأينا أن العلم الإجمالي في المثال الأول تشتمل مجموعة أطرافه على ستة عشر عضواً، وأن توافق الصورة التي تفترض تكرار الحادثة بنسبة $١/٢$ في مجموع الاختبارات الأربعة الأكثر عدداً من توافق أي صورة أخرى: ولهذا سوف تحتل مراكز أكثر في مجموعة أطراف العلم الإجمالي، وإذا ازداد عدد الاختبارات فسوف تزداد أطراف العلم الإجمالي وتظل دائماً توافق الصورة التي تفترض تكرار الحادثة بنسبة $١/٢$ في مجموع الاختبارات أكثر عدداً من توافق أي صورة أخرى، وهذا يفرض من زاوية العلم الإجمالي أن تكون نسبة تكرار الحادثة الأكبر احتمالاً دائماً، ومهما كثرت الاختبارات $١/٢$ ، سواء احتمال الحادثة $١/٢$ أو $٢/٣$ لأن ازدياد درجة احتمال الحادثة لا يؤثر على أعداد توافق الصور التي تتكون منها أطراف العلم الإجمالي، وهذا يناقض نظرية برنولي، فلا بد إذن من استنتاج أن المحدد الأساس لدرجة الاحتمال ليس هو العلم الإجمالي وفقاً للتعريف.

ولكن هذا التصور خاطيء ما دمننا نتكلم عن الاحتمالات التي يمكن تحديد درجتها على أساس نظرية الاحتمال، فإن احتمال الحادثة التي افترضنا أن درجته $٢/٣$ إذا كان من هذه الاحتمالات، فهذا يعني أن درجته قد تحددت وفقاً لعلم إجمالي، وأن الحادثة كانت تحتل ثلثي المراكز في مجموعة أطراف ذلك العلم الإجمالي أي $٢/٣$.

(*) الصواب: أم.

فحينما نقول مثلاً: إن احتمال ظهور وجه الصورة في رمية عشوائية لهذه القطعة من النقد بالذات ٢/٣ يعني بذلك أننا استطعنا بالاستقراء أن نعرف أن عوامل ظهور الصورة في هذه القطعة من النقد بالذات أكثر من عوامل ظهور الكتابة، أي أن هناك عاملين لظهور الصورة، وعاملاً لظهور الكتابة، ففي رمية عشوائية لتلك القطعة نعلم إجمالاً بأن أحد العوامل الثلاثة سوف يتحقق، وبمجموعة أطراف هذا العلم تحتوي على ثلاثة أعضاء، فهو علم إجمالي ثلاثي الأطراف، وظهور الصورة يحتل مركزين في هذه المجموعة ولذلك كانت درجة احتمالها ٢/٣ (٤٦٣).

ويميضي الصدر قدماً في تقديم أدلته على شمول تعريفه الجديد للاحتمال وتذليل المصاعب التي قد تنشأ بسبب من وهم متخيل يحيط، بمستلزمات هذا التعريف، يقول:

«وقد يتصور في البداية أن ما ذكرناه من شمول التعريف يؤدي بنا إلى نتائج غريبة جداً:

- إذ يتيح لنا أن نقول عن شخص نصادفه في الطريق إن هذا إما أن يكون اسمه إحسان وإما أن لا يكون، ونشكل مجموعة متكاملة من هذين النقيضين، ونقيم على أساس ذلك علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على * عضوين، ونستخلص من ذلك أن درجة احتمال أن يكون اسمه إحسان ١/٢ .

- وكذلك يتيح لنا شمول التعريف بالصورة المتقدمة أن نقول عن أي امرأة حامل سوف تلد:

أن هذه المرأة إما أن تلد ذكراً، وإما أن تلد أنثى، وإما أن تلد كائناً مشوهاً (خثى)، ونشكل مجموعة متكاملة من هذه النقائض الثلاثة ونستنتج من ذلك أن درجة احتمال أن تلد المرأة خثى هو ١/٣ .

ولكن هذا التصور خاطيء، فلنأخذ المثالين ذَاتِيهَما لتوضيح ذلك:

(٤٦٣) ص ١٩٨-١٩٩ الأسس .

(*) الصواب حذف على .

ـ أما المثال الأول : فالخطأ فيه ينتج عن إهمال الطريقة التي مرت بنا في البديهية (٤٦٤) الإضافية الثانية لتحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي ، فقد تقدم أن الأعضاء التي تتكون منها هذه المجموعة هي الأطراف التي لا تحتوي على طرف* يتميز بإمكان تقسيمه إلى أقسام عرضية ، وقد أهمل فيه ذلك التقسيم .

وفي هذا المثال يعتبر** أحد الطرفين من هذا القبيل وهو أن لا يكون اسمه «إحسان» لأن هذا يمكن أن يقسم إلى أقسام عرضية بعدد البدائل المحتملة لإحسان من الأسماء ، فلكي نحدد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم بطريقة صحيحة يجب أن نستوعب كل (٤٦٥) الأسماء التي من الممكن أن يكون واحد منها اسماً لذلك الشخص ونشكل منها مجموعة أطراف*** العلم الإجمالي ، ويكون افتراض أن اسم الشخص إحسان واحداً من تلك الأطراف الكثيرة .

ـ وأما المثال الثاني : فقد طبقت فيه طريقة تحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الإجمالي تطبيقاً صحيحاً ، ولكن غرابة النتيجة القائلة : إن احتمال أن تلد المرأة أنثى $1/3$ وخطأها نشأ عن إهمال علم إجمالي آخر أوسع ، وهذه نقطة جوهرية ومهمة جداً ويجب أن نوضحها بدرجة كافية .

إننا في البداية إذا قطعنا أي صلة تقوم من أساس الاستقراء بالعالم الخارجي فسوف نملك في المثال الثاني علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على أعضاء ثلاثة ، وهو العلم الإجمالي بأن المولود إما ذكر ، وإما أنثى ، وإما خنثى .

وإذا حددنا درجة احتمال أن يكون خنثى على أساس هذا العلم فسوف تكون $1/3$ ، ولكننا إذا أخذنا استقراءنا للعالم الخارجي بعين الاعتبار فسوف نلاحظ أن نسبة الخنثى في المواليد مثلاً $1/11$ ، وهذا الاستقراء يتدخل في حساب الاحتمال ، عن طريق إيجاد له لعلم إجمالي جديد**** ، فتتغير درجة احتمال الخنثى وفقاً له .

(٤٦٤) الصواب : «البديهية» .

(*) الصواب : « . . تحتوي طرفاً» .

(**) الصواب : «يُعدّ» .

(٤٦٥) الصواب : «الأسماء كلها» .

(***) الصواب : «إيجاداً علماً إجمالياً جديداً» .

وهذا العلم الإجمالي الجديد الذي يكشفه الاستقراء، يتعلق بالعوامل والأسباب التي تتدخل في جعل المولود ذكراً أو أنثى أو ختّى، فإن ما يدل عليه بالاستقراء من أن نسبة الختّى في المواليد ١/١١ مثلاً، يعني أننا إذا افترضنا (١١) عاملاً لتكوين هوية المولود فعشرة منها في صالح نفي كونه ختّى، وواحد في صالح كونه ختّى.

وبذلك يتشكل في حالة امرأة حامل معينة علم إجمالي بوجود عامل واحد من أحد عشرة عاملاً، وهذا العلم الإجمالي تحتوي مجموعة أطرافه على ** (١١) عضواً، ويحتل كون المولود ختّى مركزاً واحداً في تلك المجموعة، وينتج ذلك أن نسبة احتمال المولود ختّى ١/١١ بدلاً عن (١٦٦) / ٣ (١٦٧).

٢- في التاريخ:

عن التعارض بين السنة التاريخية وإرادة الإنسان، يكتب السيد الصدر أن أساس تصور هذا التعارض هو وهم يجب إزالته:

«إن البحث في سنن التاريخ خلق وهماً، وحاصل هذا الوهم الذي خلقه هذا البحث عند كثير من المفكرين:

أن هناك تعارضاً وتناقضاً بين حرية الإنسان واختياره، وبين سنن التاريخ.

فإما أن نقول بأن للتاريخ سننه وقوانينه، وهذا تتنازل عن إرادة الإنسان واختياره وعن حريته.

وإما أن نسلم بأن الإنسان كائن حر مريد مختار، وهذا نلغي سنن التاريخ وقوانينه نقول بأن هذه الساحة قد أعفيت من القوانين التي لم تعف منها بقية الساحات الكونية.

هذا الوهم، وهم التعارض والتناقض بين فكرة السنة التاريخية أو القانون

(**) الصواب: حذف على.

(١٦٦) الصواب: «بدلاً من».

(١٦٧) ص ٢٠١ - ٢٠٢ الأسس. ولتأبعة المثال ومناقشته الرائعة، أحيل القارئ إلى ص ٢٠٢ - ٢٠٤ الأسس.

التاريخي ، وبين فكرة اختيار الإنسان كان من الضروري للقرآن الكريم أن يزيجه ، وهو يعالج هذه النقطة بالذات» (٤٦٨).

حـ- بيان قصدية اختيار الشاهد :

في مجال الاستدلال على الموضوعية عن طريق الثبات الذي يعني به الصدر: «أنا حينما نكف عن إدراك مشهد حسيّ معين ، ثم نكرّر رؤيتنا في لحظة تالية نجد المشهد نفسه» وبعد أن يذكر خطوات هذا الاستدلال ، ويرد على من يعترض عليه في استدلاله ، يبين لنا «باحثنا» قصدية اختيار الشاهد المذكور وأن حذف بعض مستلزماته ، ليس له قيمة ، لأنها تدخل في طرفي كلتا القضيتين المراد الترجيح بينهما .

يقول «باحثنا» :

«ويجب أن يلاحظ بهذا الصدد : أنا افترضنا :

أن اقتضاء الحالة الجسمية — على تقدير افتراض الموضوعية — للبقاء يساوي البقاء فعلاً ، وهذا يعني :

استبعاد افتراض وجود موانع تمنع عن (٤٦٨) وجود المشهد في اللحظة الثانية ، بنحو يطابق وجوده في اللحظة الأولى ، رغم اقتضاء الحالة الجسمية لذلك (٤٦٩) .

(٤٦٨) ص ٨٣ - ٨٤ المدرسة القرآنية - السنن التاريخية في القرآن الكريم . وقد ذكرنا هذا الشاهد في فقرة «بيان الخطأ في أساس المفهوم» من سمة التبع المنهجي . وقد عرضناه من حيث تعلقه بالشكل الثاني من أشكال السنة التاريخية . ونود أن نشير هنا إلى نقطة هامة :

فالخطأ والصواب قضية منطقية (حكم منطقي) .

بينما الوهم قضية نفسية .

فالوهم هو في أصل الخطأ من الناحية النفسية ، أما الخطأ فهو ما يبنى على هذا الوهم ، أو باللغة المنطقية :

الوهم : تصور ، بينما الخطأ تصديق .

ومن هنا كانت التفرقة في الاستشهاد في كلا الموضوعين .

(٤٦٨) الصواب : «تمنع من» .

(٤٦٩) الصواب : «المشهد نفسه» .

وهذه الموانع وإن كانت محتملة فعلاً، ولكنها، حيث إنها محتملة بصورة متساوية على تقديري الذاتية والموضوعية، فلم ندخلها في الحساب، إذ لا أثر لها في تحديد نسبة القيمتين إحداهما إلى الأخرى - أي قيمة احتمال المشهد المماثل على تقدير الذاتية، وقيمة احتمال بقاء نفس (٤٧٠) المشهد في اللحظة الثانية على تقدير الموضوعية (٤٧١).

د- الفرق بين منفعة العمل والمواد الطبيعية الخام النادرة نسبياً:

يكتب الصدر حول هذا الموضوع:

«ولا يفوتنا أن نلاحظ الفرق بين منفعة العمل، والمواد الطبيعية الخام النادرة نسبياً، كالخشب والمادة المعدنية.

فإنها وإن كانت جميعاً ذات* قيم تبادلية، وفقاً للمقياس العام في القيمة، غير أن منفعة العمل - وهي حالة التعديل التي تحصل في المادة الطبيعية، نتيجة للعمل، كالخشب الذي يصبح سريراً - بوصفها ذات بضاعة ناتجة عن عمل إنساني، تتمتع بعنصر الإرادة والاختيار.

فمن الممكن للإرادة الإنسانية، أن تتدخل في جعل هذه البضاعة نادرة، وبالتالي في رفع ثمنها، كما تقوم به نقابات العمال في البلدان الرأسمالية.

ولهذا يبدو - لأول** وهلة - كأن هذه البضاعة تحدد أثمانها اعتباراً، ووفقاً لمدى القوى السياسية لتلك النقابات، ولكن الواقع أنها تخضع لنفس (٤٧٢) المقياس العام للقيمة، غير أن الإرادة الإنسانية بإمكانها أن تتدخل أحياناً فتجعل المقهاس يرتفع، وتزداد بذلك الأجور» (٤٧٣).

(٤٧٠) ص ٤٢٥-٤٢٦ الأسس.

(٤٧١) الصواب: «رغم اقتضاء الحالة الجسمية ذلك».

(*) الصواب: ذوات.

(**) الصواب: أول وهلة.

(٤٧٢) الصواب: «تخضع للمقياس العام للقيمة نفسها».

(٤٧٣) ص ٢١٧-٢١٨ اقتصادنا.

رسم المعالم المنهجية

وهذه المعالم التي يرسمها الصدر للباحث هي :

أ- افتراض التجرد البدئي في البحث : والعمل بناء على هذا الافتراض .

ونرى هذه الفكرة لدى كلام «باحثنا» في تفسير الاستقراء كلاً، ووجوب افتراض التجرد عن أية معلومات واستدلالات تقوية مسبقة .

ففي سياق مناقشة قيمة احتمال الشيء المنافس الذي يرمز له بـ (ت)، هذا الشيء الذي يحتمل أن يكون سبباً منافساً للعلاقة بين (أ) السبب و (ب) النتيجة نقرأ :

«وقد كنا نفترض حتى الآن :

أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى هو $1/2$ ، ولا بد الآن من دراسة مبررات هذا الافتراض .

إن تحديد درجة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى ، له طريقتان :

أحدهما : (٤٧٤) أن نلاحظ نسبة تكرار (ت) في الحالات المختلفة الماضية ، ونجعل من هذه النسبة درجة تحديد قيمة احتمال وجود (ت) فعلاً خلال التجربة .

وهذا* الطريق لا يمكن افتراضه في المرحلة الحاضرة من البحث لأنه طريق استقرائي يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي .

(٤٧٤) التشديد في «أحدهما» و «الطريق الثاني» من الصدر. والصواب : «إحدهما» و «الطريق الثانية» .
(*) الصواب : «وهذه» .

ونحن إذ نحاول تفسير الاستقرار ككل^(٤٧٥) لا بد أن نفترض التجرد عن أي معلومات واستدلالات استقرائية*، بما فيها الاستدلال على نسبة وجود (ت) فعلاً على أساس النسبة الملحوظة في الحالات السابقة .

والطريق الثاني لتحديد الاحتمال المطلق لـ (ت) هو:

أن نحدد قيمته بصورة مستقلة عن أي معلومات قبلية عن نسبة وجوده في الطبيعة، وهذا هو الطريق الصحيح الذي ينسجم** مع المرحلة الحاضرة من البحث^(٤٧٦)، وعلى هذا الأساس قد يفترض: أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة هي $1/2$ لعدم وجود مبرر للمرحلة المفترضة للبحث. . لترجيح احتمال وجوده أو عدمه في كل تجربة على الاحتمال الآخر، بل يشكل الوجود والعدم مجموعة متكاملة يقوم على أساسها علم إجمالي ينقسم على الافتراضين المحتملين بالتساوي^(٤٧٧).

ثم يبين بعدها الأمور التي يمكن أن تحول دون سلامة تقدير احتمال (ت) الشيء المنافس .

ب- وجوب افتراض مصادرات وبدهيات :

في أساس أي تقويم موضوعي لدرجة التصديق، وذلك ما نراه في المرحلة الثانية للدليل الاستقرائي، وهي مرحلة التوالد الذاتي :

«إن الدرجة الموضوعية للتصديق هي:

تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة، فكما أن قضية من قضايا الرياضة أو المنطق تستنبط من قضايا أخرى، كذلك

(٤٧٥) الصواب: «بوصفه كلاً» أو «كلاً» .

(*) الصواب: «تقوية» .

(**) الصواب: «وهذه هي الطريق الصحيحة التي تنسجم» .

(٤٧٦) المرحلة التي يتكلم عليها الصدر هنا هي: مرحلة التوالد الموضوعي للدليل الاستقرائي .

(٤٧٧) ص ٢٥٠ - ٢٥١ الأسس .

الدرجات الموضوعية للتصديقات تستنبط من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة .
وكما يجب في مجال استنباط القضايا بعضها من بعض أن نفترض بداية غير
مستنبطة ولا مندرجة ضمن قانون أعم وأشمل منها - كمصادر الرياضيات البحتة التي
تشكل البداية والقاعدة لاستنباط كل (٤٧٨) القضايا النظرية في هذا الميدان - كذلك يجب
في مجال استنباط الدرجة الموضوعية للتصديق ، أن نفترض بداية تحتوي على عدد* من
الدرجات لتصديقات معينة ، وتكون هذه الدرجات موضوعية ومعطاة عطاء مباشراً في
نفس (٤٧٩) الوقت ، أي أنها لا تستمد موضوعيتها وصحتها من درجات سابقة .

وهذا يعني :

أن الدرجات الموضوعية للتصديق على قسمين :

أحدهما : الدرجة التي يمكن البرهنة على موضوعيتها - أي على صحتها - عن
طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة .

والآخر : الدرجة التي تكون موضوعيتها - أي صحتها - أولية ومعطاة بصورة
مباشرة .

وفي هذا الضوء نعرف :

أن أي تقييم (٤٨٠) موضوعي لدرجة التصديق يجب أن يفترض مصادرة مفادها :

أن هناك درجات وتقييمات (٤٨١) بدئية (٤٨٢) أولية وغير مستنبطة ، إذا ما لم تكن
هناك درجات تتمتع بالصحة الموضوعية بصورة مباشرة ، لا يمكن أن توجد درجات
مستنبطة (٤٨٣) .

(٤٧٨) الصواب : «لاستنباط القضايا النظرية كلها» .

(*) الصواب : «تحتوي عدداً» .

(٤٧٩) الصواب : «في الوقت نفسه» .

(٤٨٠) و (٤٨١) الصواب : «تقويم» و «تقويات» .

(٤٨٢) الصواب : «بدئية» .

(٤٨٣) ص ٣٢٦ - ٣٢٧ الأسس .

حـ - تحديد نقطة البدء :

ونختار شواهدنا من قسمين :

الأول : الفلسفة - نظرية المعرفة :

يعالج «فيلسوفنا» مسألة بداية المعرفة ، فيحدد لنا نقطة البدء فيها قائلاً :

«وهناك قسمان من المعرفة - على الأقل - يجب أن يشكلا بداية للمعرفة :

أحدهما : المعرفة التي تفترضها بديهيات^(٤٨٤) نظرية الاحتمال .

والآخر : المعرفة بنفس^(٤٨٥) الخبرة الحسية ، لا بموضوعاتها .

فنحن حين نشاهد سحاباً في السماء نعتبر مشاهدتنا خبرة حسية ، والسحاب في السماء هو موضوع هذه المشاهدة ، ومعرفتنا بالمشاهدة نفسها معرفة ابتدائية أولية وليست مستدلة .

وأما معرفتنا بوجود سحاب في السماء ، فهي معرفة مستدلة بطريقة استقرائية ، كما تقدم في الفصل السابق^(٤٨٦) .

ولدى دراسة التجربة بين المثالية والواقعية ، نجد نقطة الانطلاق فيما يلي من بيان الصدر :

«وإذا درسنا المسألة دراسة فلسفية ، نجد أن الإحساس التجريبي لا يعدو أن يكون لوناً من ألوان التصور ، فمجموعة التجارب مهما تنوعت إنما تمون الإنسان بإدراكات حسية متنوعة .

وقد مرّ بنا التحدّث عن الإحساسات في دراستنا للمثالية وقلنا : إنها ما دامت مجرد تصورات فلا تبرهن على الواقع الموضوعي ودحض المفهوم المثالي . وإنما يجب علينا أن

(٤٨٤) الصواب : «بديهيات» .

(٤٨٥) الصواب : «المعرفة بالخبرة الحسية نفسها» .

(٤٨٦) ص ٤٦٦ الأسس .

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» (٤٨٧).

للمذهب التجريبي اتجاهات ثلاثة في تفسير الاستقراء :

- ١ - الاتجاه اليقيني ويمثله جون ستيورت مل .
- ٢ - الاتجاه الترجيحي ويمثله برتراند رسل ، ومن بعده زكي نجيب محمود .
- ٣ - الاتجاه السيكلولوجي ويمثله دافيد هيوم .

وعندما يصل الصدر إلى نقد الاتجاه الثالث - بعد مروره بنقد الاتجاهين السابقين - يتساءل : ما هو الاعتقاد؟ ثم يقول :

«ونقطة البدء التي يجب أن نبدأ منها هي : طريقة هيوم في تفسير الاعتقاد . وتتلخص هذه الطريقة في أمرين :

أولاً: (٤٨٨) إن الفارق بين التصور والاعتقاد ليس في المحتوى ، بل في طريقة إدراكه» (٤٨٩).

ثانياً : إن مرد هذا الفرق بين طريقة ارتسام الفكرة في ذهننا ، إلى ما تتمتع به من قوة ، وما تمتلئ به من حيوية ، فإذا كانت فكرتنا عن الشيء مجدية خافتة ليس فيها قوة وحيوية فهي مجرد تصور .

وإذا كانت زاخرة بالحيوية والقوة فهي اعتقاد» (٤٩٠).

ويتنقل بعدها «باحثنا» ليضع ملاحظاته ونقده لهيوم في ما ذهب إليه من الأمرين اللذين لخص بهما طريقته .

(٤٨٧) ص ١٤٧ فلسفتنا .

(٤٨٨) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» من الصدر .

(٤٨٩) ص ٩٦ الأسس .

(٤٩٠) ص ٩٦ الأسس .

ويعرض صاحب الأسس نظرية المعرفة في ضوء تفسير المذهب الذاتي (انصدري) إياها، فيمهد باستعراض الموقف الأرسطي من المعرفة، فيكتب:

«ولنبداً باستعراض سريع لموقف المنطق الأرسطي من المعرفة البشرية، بصورة عامة، ونجعل هذا الموقف منطلقاً للنقاط التي نريد إثارتها للبحث في ضوء التفسير المتقدم للدليل الاستقرائي» (٤٩١).

الثاني: الاقتصاد: المدرسة الإسلامية:

إن للعمل دوراً في التوزيع، ضمن نظرة الإسلام العامة للمشكلة الاقتصادية وحلها، فكيف نبدأ؟

يجيب «باحثنا»:

«لكي نعرف دور العمل في التوزيع، يجب أن ندرس الصلة الاجتماعية بين العمل والثروة* التي ينتجها.

فالعمل ينصب على مختلف المواد الطبيعية:

فيستخرج المعدن من الأرض، ويقتطع الخشب من الأشجار، ويغوص على اللؤلؤ في البحر، ويصطاد طائراً من الجو. إلى غير ذلك من الثروات والمواد التي يحصل عليها الإنسان من الطبيعة عن طريق العمل.

والسؤال الذي نعالجه بهذا الصدد: ماذا تكتسب المادة من طابع اجتماعي بسبب العمل؟ وما هي علاقة العامل بالثروة التي حصل عليها عن طريق عمله؟» (٤٩٢).

وقبل شرح وجهة نظر الإسلام في المبادلة لا بد من الانطلاق - قبل ذلك - من معرفة رأي الإسلام الأساس الذي جعل من هذه المبادلة أداة استغلال:

(٤٩١) ص ٣٧٥ الأسس. وصواب اللفظة الأخيرة من الشاهد: «التقوي».

(٤٩٢) ص ٣٤٩ اقتصادنا.

(*) الصواب: «بين العمل وبين الثروة».

«ولكي نشرح وجهة نظر الإسلام عن المبادلة لا بد لنا أن نعرف رأي الإسلام في السبب الذي جعل من المبادلة أداة ظالمة للاستغلال، وما هي النتائج التي تمخض عنها، ثم ندرس الحلول التي تقدم بها الإسلام للمشكلة، وكيف أعطى للمبادلة* صيغتها العادلة وقوانينها التي تواكب أغراضها الرشيدة في الحياة؟؟» (٤٩٣).

ويقارن «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» بين الرأسمالية وبين الإسلام مذهبياً، منطلقاً من أولوية التوزيع في الإسلام على الإنتاج، على عكس الرأسمالية. يقول:

«والاقتصاديون الرأسماليون، حين يدرسون في اقتصادهم السياسي قضايا التوزيع ضمن الإطار الرأسمالي. . لا ينظرون إلى الثروة الكلية للمجتمع، وما تضمه من مصادر إنتاج، وإنما يدرسون توزيع الثروة المنتجة فحسب، أي الدخل الأهلي، لا مجموع الثروة الأهلية.

ويقصدون بالدخل الأهلي: مجموع السلع والخدمات المنتجة، أو بتعبير أصرح**:

القيمة النقدية لمجموع المنتج في بحر سنة مثلاً، فبحث التوزيع في الاقتصاد السياسي هو:

بحث توزيع هذه القيمة النقدية على العناصر التي ساهمت في الإنتاج، فيحدد لكل من رأس المال، والأرض، والمنظم، والعامل. . نصيبه على شكل فائدة وريع، وريح وأجور.

ولأجل ذلك كان من الطبيعي أن تسبق بحوث الإنتاج بحث التوزيع لأن التوزيع ما دام يعني تقسيم القيمة النقدية للسلع المنتجة على مصادر الإنتاج وعناصره. . فهو عملية تعقب الإنتاج، إذا ما لم تنتج سلعة لا معنى لتوزيعها أو توزيع قيمتها.

وعلى هذا الأساس نجد أن الاقتصاد السياسي يعتبر*** الإنتاج هو الموضوع الأول

(٤٩٣) ص ٣٦٥ اقتصادنا.

(*) الصواب: «أعطى المبادلة».

(**) الصواب: «أكثر صراحة»، أو لعل اللفظ «أصح» ووقع تصحيف فيه.

(***) الصواب: «يُعَدُّ».

من مواضيع البحث، فيدرس الإنتاج أولاً، ثم يتناول قضايا التوزيع .
أما الإسلام فهو يعالج قضايا التوزيع على نطاق أرحب وباستيعاب أشمل، لأنه لا يكتفي بمعالجة توزيع الثروة المنتجة، ولا يتهرب من الجانب الأعمق للتوزيع، أي توزيع مصادر الإنتاج، كما صنعت الرأسمالية المذهبية، إذ تركت مصادر الإنتاج يسيطر عليها الأقوى دائماً. تحت شعار الحرية الاقتصادية، التي تخدم الأقوى وتمهد له السبيل إلى احتكار الطبيعة ومراقفها .

بل إن الإسلام تدخل تدخلاً إيجابياً في توزيع الطبيعة، وما تضمنه من مصادر إنتاج، وقسمها إلى عدة أقسام، لكل قسم طابعه المميز من الملكية الخاصة، أو الملكية العامة، وملكية الدولة، أو الإباحة العامة . . ووضع لهذا التقسيم قواعده، كما وضع إلى صف ذلك أيضاً القواعد التي يقوم على أساسها توزيع الثروة المنتجة، وصمم التفصيلات في نطاق تلك القواعد .

ولهذا السبب تصبح نقطة الانطلاق، أو المرحلة الأولى في الاقتصاد الإسلامي هي :

التوزيع بدلاً من الإنتاج، كما كان في الاقتصاد السياسي التقليدي، لأن توزيع مصادر الإنتاج نفسها يسبق عملية الإنتاج، وكل تنظيم يتصل بنفس (٤٩٤) عملية الإنتاج أو السلع يصبح في الدرجة الثانية (٤٩٥) .

إن مشكلة الأرض تثير أبحاثاً اقتصادية لدى كل مدرسة اقتصادية مذهبية، والصدور حين يجلي لنا نظرة الإسلام العامة إلى الأرض، يبين لنا من أين نبدأ :
«ولكي نستطيع تجلية الموقف، وفحص المضمون الاقتصادي للنظرة الإسلامية في الأرض وعزله عن سائر العوامل والاعتبارات الأخرى، ذات الصفة السياسية التي سنأتي على ذكرها بعد ذلك .

لكي يتأتى لنا ذلك كله، يحسن بنا أن ننتقل - في تحديد نظرة الإسلام العامة - من

(٤٩٤) الصواب : «يتصل بعملية الإنتاج نفسها» .

(٤٩٥) ص ٤٣٥ - ٤٣٦ اقتصادنا .

(*) الصواب : «سنأتي لذكرها» أو «إلى ذكرها» .

فرضية تساعدنا على إبراز المضمون الاقتصادي للنظرية . مستقلاً عن الاعتبارات السياسية .

فلنفترض أن جماعة من المسلمين قررت أن تستوطن منطقة من الأرض كانت لا تزال غير مستثمرة، فأنشأت في تلك المنطقة مجتمعاً إسلامياً، وأقامت علاقاتها على أساس الإسلام، ولتتصور أن الحاكم الشرعي، النبي (ص) أو (ال خليفة) يقوم بتنظيم تلك العلاقات، وتجسيد الإسلام في ذلك المجتمع بكل (٤٩٦) خصائصه ومقوماته الفكرية والحضارية والتشريعية . . فماذا سوف يكون موقف الحاكم والمجتمع من الأرض؟ وكيف تنظم ملكيتها؟

والجواب على هذا السؤال جاهز، في ضوء التفصيلات التي قدمناها . فإن الأرض التي قدر لها في فرضيتنا أن تصبح وطناً للمجتمع الإسلامي، وتنمو على تربتها حضارة السماء، قد افترضناها أرضاً طبيعية غير مستثمرة لم يتدخل العنصر الإنساني فيها بعد، ومعنى هذا أن هذه الأرض تواجه الإنسان وتدخل في حياته لأول** مرة في الفترة المنظورة من التاريخ .

ومن الطبيعي (٤٩٧) أن تنقسم هذه الأرض في الغالب إلى قسمين :
- ففيها الأراضي التي وفرت لها الطبيعة شروط الحياة والإنتاج من ماء ودفء، ومرونة في التربة وما إلى ذلك، فهي عامرة طبيعياً .
- وفيها الأراضي التي لم تظفر بهذه الميزات من الطبيعة، بل هي بحاجة إلى جهد إنساني يوفر لها تلك الشروط، وهي الأرض الميتة في العرف الفقهي .
فالأرض التي افترضنا أنها سوف تشهد ولادة المجتمع الإسلامي هي إذن :
إما أرض عامرة طبيعياً .
وإما أرض ميتة .
ولا يوجد قسم ثالث (٤٩٨) .

(٤٩٦) الصواب : «بخصائصه ومقوماته . . . والتشريعية كلها» .

(٤٩٧) الصواب : «ومن الطبيعي» .

(**) الصواب : «أول» .

(٤٩٨) ص ٤٨٠ - ٤٨١ اقتصادنا .

د- تحديد لون التفكير:

ينقل لنا «فيلسوفنا» - وهو يكتب عن المثالية والتجربة - قوله جورج بوليتزر التالية [«ليس هناك من يشك في أن الحياة المادية للمجتمع توجد مستقلة عن وعي الناس، إذ ليس ثمة من يتمنى الأزمة الاقتصادية، سواء كان رأسالياً أو* بروليتارياً، رغم أن هذه الأزمة تحدث حتماً) وهذا لون جديد يتخذه الماركسيون للرد على المثالية، ف (جورج) لا يستند في هذا النص إلى حقائق علمية، وإنما يركز استدلاله على حقائق وجدانية، نظراً إلى أن كل واحد منا يشعر بوجوده أنه لا يتمنى كثيراً من الحوادث التي تحدث، ولا يرغب في وجودها، ومع ذلك هي تحدث وتوجد خلافاً لرغبته، فلا بد إذن أن يكون للحوادث وتسلسلها المطرد واقع موضوعي مستقل .

وليست هذه المحاولة بأدنى إلى التوفيق من المحاولات السابقة، لأن 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 عامة، بل المثالية والواقعية متفقتان على :
أن العالم يسير طبقاً لقوانين ومبادئ تجري عليه وتتحكم فيه، وإنما تختلفان في تفسير هذا العالم واعتباره ذاتياً [أو] (٤٩٧) موضوعياً [٥٠٠].

والأدلة التي تستند إليها المادية التاريخية ثلاثة: فلسفي، وسيكولوجي وعلمي (٥٠١).

والصدر بعد أن يناقش الدليل الأول والثاني، يصل إلى الدليل الثالث فيقول :
[«فلنتر» (٥٠٢) - إذن - ماذا يمكن للماركسية* أن تقدمه من دليل علمي بهذا الصدد؟

(*) الصواب: أم .

(٤٩٩) «أو» غير موجودة في الأصل ولعلها سقطت سهواً طباعياً، وإضافتها لها ليستقيم المعنى .

(٥٠٠) ص ١٥١ فلسفتنا .

(٥٠١) راجع ص ٧٠ اقتصادنا .

(٥٠٢) في الأصل «فلنتر» وهو - على الأغلب - سهو طباعي

(**) الصواب: «ماذا يمكن للماركسية . . .» .

إن أول وأهم عقبة تواجه الماركسية* في هذا المجال هي :

العقبة التي تضعها في طريقها طبيعة البحث التاريخي . ذلك أن البحث في المجال التاريخي ، (نشوء المجتمع ، وتطوره ، والعوامل الأساسية فيه) يختلف عن البحوث العلمية في مجالات العلوم الطبيعية ، التي يستخلصها العالم الفيزيائي - مثلاً - من تجاربه العملية في المختبر . فالباحث التاريخي ، والعالم الفيزيائي ، وإن كانا يلتقيان عند نقطة واحدة هي :

أن كلاً منهما يتناول مجموعة من الظواهر - ظواهر المجتمع البشري كالدولة والأفكار والملكية . أو ظواهر الطبيعة كالحرارة والصوت والنور - ويحاولان تنظيم تلك الظواهر بصفتها مواداً^(٥٠٣) للبحث واستكشاف أسبابها والعوامل الأساسية فيها . .

غير أنها يختلفان في موقفهما العلمي من تلك الظواهر موضوعة^(٥٠٤) للدرس ومرد اختلافهما إلى سببين :

فإن الباحث التاريخي الذي يريد أن يفسر المجتمع البشري ونشوءه وتطوره ومراحله في ضوء الظواهر التاريخية والاجتماعية ، لا يستطيع أن يتبين هذه الظواهر بصورة مباشرة ، كما يتبين العالم الفيزيائي ظواهر الطبيعة التي يدرسها في مختبره الخاص ، وإنما هو مضطر إلى تكوين فكرة عنها ، تركز على النقل والرواية ، وشئى المخلوقات العمرانية ، وغيرها من الآثار ذات الدلالة الناقصة .

فالفرق إذن كبير جداً ، بين الظواهر الطبيعية التي يركز عليها البحث العلمي في العلوم الطبيعية بصفتها المواد الرئيسية ، وبين الظواهر التاريخية ، التي يقوم على أساسها البحث التاريخي بصفتها مواد أولية له .

فالمواد في العلوم الطبيعية ظواهر معاصرة للعالم الطبيعي ، موجودة في مختبره يستطيع مشاهدتها ، وتسلط الضوء العلمي عليها ، وبالتالي وضع تفسير كامل لها . .

وعلى العكس من ذلك تماماً المواد التي يملكها الباحث التاريخي ، فإنه لدى محاولة

(*) الصواب : «إن أول عقبة تواجه الماركسية وأهمها . . .» .

(٥٠٣) في الأصل «مواداً» وهو على الأغلب خطأ طباعي .

(٥٠٤) الصواب : «موضوع الدرس» .

استكشاف العوامل الأساسية في المجتمع، وكيفية نشوئه وتطوره، مضطر إلى الاعتماد في تكوين مواد البحث، وفي الاستنتاج والتفسير، على كثير من الظواهر التاريخية للمجتمع، التي لا يستطيع الباحث مشاهدتها، إلا من خلال النقل والرواية، أو من خلال بعض الآثار التاريخية الباقية.

ونذكر على سبيل المثال انجلز، بوصفه باحثاً تاريخياً، حاول في كتابه (أصل العائلة) تفسير الظواهر الاجتماعية علمياً، فاضطر للاعتماد (٥٠٥) - بصورة رئيسية - في استنتاجاته على روايات ومزاعم مؤرخ أو رحالة معين، هو مورغان.

وهكذا يختلف البحث التاريخي، عن البحث الطبيعي من ناحية (الظواهر)، التي يملكها الباحث، وقيم عليها تفسيره واستنتاجه.

ولا يقف اختلافهما عند هذا الحد. فإنها كما يختلفان من ناحية (المادة) كذلك يوجد سبب آخر لاختلافهما، من ناحية (الدليل) الذي يمكن للباحث استخدامه، في سبيل تدعيم هذا التفسير العلمي أو ذلك.

فإن الباحث التاريخي حين يحصل على مجموعة من الظواهر والأحداث التاريخية، لا يملك تجاهها تلك الإمكانيات، التي يملكها الفيزيائي مثلاً، تجاه الذرة وظواهرها، ونواتها وكهاربها وإشعاعاتها. لأن الباحث التاريخي مضطر لأخذ الظواهر والأحداث كما هي، ولا يمكنه أن يطور أو يغير شيئاً منها عن طريق التجربة.

وأما العالم الفيزيائي، فهو يستطيع أن يجري تجاربه المختلفة على المادة التي يعالجها، ويستبعد منها ما يشاء، ويضم إليها ما يشاء.

وحتى في المجال الذي لا تخضع المادة المدروسة فيه للتغير كعلم الفلك، يمكن للعالم الفلكي أن يغير من علاقاته بتلك المادة، بواسطة (٥٠٦) التلسكوب، ومن موقعه واتجاهاته.

وعجز الباحث التاريخي عن القيام بتجارب على الظواهر التاريخية والاجتماعية

(٥٠٥) الصواب: «اضطر إلى الاعتماد».

(*) الصواب: «يمكن العالم».

(٥٠٦) الصواب: «بوساطة».

يعني عدم تمكنه من تقديم دليل تجريبي على نظرياته، التي يفسر بها التاريخ ويستكشف أسراره.

فلا يستطيع - مثلاً لدى محاولة الكشف عن العامل الأساسي لظاهرة تاريخية معينة - أن يستعمل الأساليب العلمية الأساسية، التي يقرها المنطق التجريبي، ويستعملها العلماء الطبيعيون، كطريقتي: الاتفاق والاختلاف^(٥٠٧) الطريقتين الرئيسيتين في الاستدلال التجريبي، لأن هاتين الطريقتين تتوقسان كلاهما^(٥٠٨)، على إضافة عامل بأسره، أو حذف عامل بأسره، لنرى مدى ارتباطه مع عامل آخر.

فلكي يثبت علمياً، أن (ب) هي سبب (أ)، يجمع بينهما في ظروف مختلفة، وهذه هي طريقة الاتفاق.

ثم يعزل (ب) ليرى هل يزول (أ) تبعاً لذلك، وهذه هي طريقة الاختلاف.

ومن الواضح أن الباحث التاريخي، لا يتمكن من تغيير الواقع التاريخي للإنسانية ولا يقدر على شيء من ذلك^[٥٠٩].

وفي هذا الشاهد المطول يتبين لنا مدى أهمية تحديد لون التفكير من خلال مجالين للبحث هما: البحث الطبيعي والبحث التاريخي.

والمعارف في رأي المذهب الذاتي (الصدري) لها أقسام ثلاثة:

- أولية تشكل الجزء العقلي القبلي من المعرفة، وهذا الجزء أساس المعرفة البشرية العامة.

(٥٠٧) راجع القواعد الأربع لم:

ص ٢١٥ - ٢٣٢ ضوابط المعرفة، وفيه بين المؤلف أن هذه القواعد شادها العلماء المسلمون الأوائل، وهي من طرق استخراج علة الحكم في الفقه الإسلامي.

وص ٢٨٣ - ٢٨٨ تاريخ الفلسفة الحديثة، وفيه الإشارة إلى المقارنة بين هذه القواعد وقواعد الأصوليين الفقهاء المسلمين، وللإستزادة حول هذه القواعد الأصولية أحيل إلى ص ١٠٠ - ١٣١ منهاج البحث عند مفكري الإسلام.

(٥٠٨) الصواب: «كلتاها».

(٥٠٩) ص ٨٨ - ٩٠ اقتصادنا.

- ثانوية مستخلصة من السابقة بطريقة التوالد الموضوعي .

- ثانوية مستنتجة من معارفنا السابقة بطريقة التوالد الذاتي^(٥١٠).

وإذا ما تابعنا «فيلسوفنا» في شرح أسس مذهبه حول هذه القضايا، قرأنا عن النوع الثاني؟ المعارف المستخلصة بطريقة التوالد الموضوعي) ما يلي:

[وإذا أخذنا القضايا الثانوية المستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي، ودرسنا طريقة استنتاجها، وجدنا أن قضية من هذا النوع تستند في طريقة استنتاجها إلى فئتين من القضايا:

الفئة الأولى: قضايا ترتبط بإنتاج لتلك القضية المعينة بالذات .

والفئة الثانية: قضايا تقرر بثبوت التلازم بين الفئة الأولى والقضية المستنتجة بالتوالد الموضوعي .

وقضايا التلازم هذه عامة بطبيعتها ولا تختص بإنتاج قضية دون أخرى، ففي مثال: «خالد إنسان وكل إنسان فان» توجد لدينا ثلاث قضايا تولدت منها بصورة موضوعية القضية القائلة: «إن خالداً فان» .

والقضايا الثلاث هي:

أولاً: «خالد إنسان» .

ثانياً: «كل إنسان فان» .

ثالثاً: «كلما كان شيء عنصراً من فئة وكانت كل^(٥١١) عناصر الفئة تتصف بصفة؛ فإن ذلك يستلزم أن يكون ذلك الشيء متصفاً بتلك الصفة» .

والأولى والثانية من هذه القضايا الثلاث تدخلان في الفئة الأولى، لأنها قضيتان مرتبطتان بإنتاج قضية معينة .

وأما القضية الثالثة فهي تدخل في الفئة الثانية، لأنها تقرر تلازماً عاماً بين شكلين من القضايا مهما كان محتواهما .

(٥١٠) راجع ص ١٢٦ الأسس .

(٥١١) الصواب: «عناصر الفئة كلها» .

ونلاحظ في هذا الضوء :

أن الخطأ في إدراك قضية ثانوية مستنتجة بطريقة التوالد الموضوعي ، يستند دائماً إلى الخطأ في إحدى القضايا (المقدمات) التي ساهمت في توليد تلك القضية الجديدة .

فإما أن يكون الخطأ في قضايا من الفئة الأولى .

أو في قضايا التلازم التي تمثل الفئة الثانية .

فإذا قلنا : «النفط سائل ، وكل سائل يتبخر في درجة مائة من الحرارة ، وكلما كان شيء عنصراً من فئة ، وكانت كل (٥١٢) عناصر تلك الفئة تتصف بصفة فإن ذلك يستلزم أن يتصف ذلك الشيء بتلك الصفة» .

واستنتجنا من ذلك :

أن النفط يتبخر في درجة مائة ، كانت النتيجة خطأ لأن القضية الثانية من القضايا الثلاث التي في التوليد خطأ .

وإذا قلنا : «إن خالداً إنسان ، وبعض الناس علماء ، وكلما كان شيء عنصراً من فئة ، وكانت بعض أفراد تلك الفئة تتصف بصفة ، فإن ذلك يستلزم أن ذلك الشيء يتصف بتلك الصفة» .

واستنتجنا من ذلك :

أن خالداً عالم ، كانت النتيجة خطأ ، لأن القضية الثالثة خطأ ، حيث أن* الشكل الأول من القياس لا يستلزم النتيجة إلا إذا كانت الكبرى كلية» .

ودراسة قضايا الفئة الأولى التي ترتبط في مجال الاستنتاج بمحتوى القضية المستنتجة ومضمونها من وظيفة العلوم المختلفة ، فكل عالم يتناول من تلك القضايا ما يندرج في نطاق اختصاصه .

وأما دراسة قضايا التلازم التي تتمثل في الفئة الثانية وترتبط بشكل القضية دون

(٥١٢) الصواب : «وكانت عناصر تلك الفئة كلها» .

(*) الصواب : «إذ أن» .

مضمونها ومحتواها، فهي من وظيفة المنطق الصوري الذي يعتبر* المنطق الأرسطي ممثلاً له، فهو الذي يحدد صيغ التلازم بين القضايا من ناحيتها الصورية الشكلية بقطع النظر عن مادتها ومحتواها»[٥١٣].

هـ- الانطلاق من نقطة متفق عليها ومتابعة الخلافات المذهبية بعدها:

فالصدر في دراسته نظرية الإنتاج، ينطلق من نقطة متفق عليها، بين المذاهب الاقتصادية، والغاية من ذلك: جعل هذه النقطة منطلقاً لدراسة الخلافات المذهبية: «كنا ندرس من نظرية الإنتاج النقطة المتفق عليها مذهبياً، بين مختلف الاتجاهات الفكرية للمذاهب الاقتصادية، بدأنا بها لنجعل منها المحور الذي ننطلق منه لدراسة الخلافات المذهبية وتفاصيلها.

فقد عرفنا أن مبدأ تنمية الإنتاج واستثمار الطبيعة إلى أبعد حد، من المبادئ الأساسية في النظرية الإسلامية، ومن الأهداف التي يتفق فيها الإسلام مع سائر المذاهب.

ولكن هذه المذاهب، بالرغم^(٥١٤) من اتفاقها على هذا المبدأ، تختلف في مواجهة التفاصيل، وطريقة التفكير فيها تبعاً لاختلاف قواعدها الفكرية وإطارها الحضاري العام، ومفاهيمها عن الكون والحياة والمجتمع»^(٥١٥).

و- الدعوة إلى تفهم الموضوع كما يفهمه أصحابه:

يقول «باحثنا» لدى حديثه على مناقشتين تترددان في أوساط خصوم الماركسية من الكتاب، مبيناً عدم استيعابهم لمفهوم الماركسية عن التاريخ: «وتتردد في أوساط الكتاب المناهضين للأفكار الماركسية، مناقشتان للماركسية التاريخية، بوصفها نظرة عامة عن التاريخ:

(٥) الصواب: «يَعُدُّ».

(٥١٣) ص ١٢٧-١٢٨ الأسس.

(٥١٤) الصواب: «رغم».

(٥١٥) ص ٢٦٧ اقتصادنا.

الأولى: إن التاريخ إذا كان محكوماً للعامل الاقتصادي وللقوى المنتجة، وفقاً لقوانين طبيعية تسير به من الإقطاع إلى الرأسمالية مثلاً، ومنها إلى الاشتراكية، فلماذا تبذل هذه الجهود الجبارة من الماركسيين، في سبيل تكتيل أكبر عدد ممكن، لشن ثورة فاصلة على الرأسمالية؟!

ولم لا يدع الماركسيون قوانين التاريخ تعمل، فتكفيهم هذه المهمة الشاقة؟!

الثانية: أن كل إنسان يحس - بالضرورة - أن له دوافع أخرى، لا تمت إلى الطابع الاقتصادي بصله، بل قد يضحى في سبيلها بمصالحه الاقتصادية، وبحياته كلها في بعض الأحيان فكيف يعتبر العامل الاقتصادي هو المحرك للتاريخ؟!

ومن حق البحث العلمي الموضوعي أن نسجل رأينا في هاتين المناقشتين بوضوح. فهما تعبران عن عدم استيعاب المفهوم الماركسي للتاريخ، أكثر مما تعبران عن خطأ المفهوم نفسه» (٥١٦).

ثم يبين المصدر كيف يجب أن يفهم موقف الماركسية على حقيقته فيقول عن المناقشة الأولى:

«ففيما يتصل بالمناقشة الأولى: يجب أن نعرف موقف الماركسية من الثورة.

فإنها لا تعتبر* الثورة والجهود التمهيديّة التي تبذل في سبيلها، شيئاً منفصلاً عن قوانين التاريخ، بل هي جزء من تلك القوانين، التي يجب - علمياً - أن توجد كي ينتقل التاريخ من مرحلة إلى مرحلة أخرى، فالثوريون حين يتجمعون في سبيل الثورة، إنما يعبرون بذلك عن الحتمية التاريخية» (٥١٧).

(٥١٦) ص ١٠٢-١٠٣ اقتصادنا.

(*) الصواب: لا تعد.

(٥١٧) ص ١٠٣ اقتصادنا. وبعدها يورد المصدر بعض النصوص الماركسية التي لم تستطع أحياناً تفهم متطلبات مفهومها العلمي - بوضوح - عن التاريخ ومستلزماته والنصان لستالين وبوليتزر ص ١٠٣ - ١٠٤.

وبعد ذلك ينتقل «مفكرنا» الموضوعي إلى المناقشة الثانية :
«ولنأخذ الآن المناقشة الثانية : إن هذه المناقشة تسرد - عادة - قائمة من الدوافع التي لا تمت إلى الاقتصاد بصلة ، لتفنيد القول بالعامل الاقتصادي ، كعامل (٥١٨) رئيسي .

وليست هذه المناقشة بأدنى إلى التوفيق من المناقشة الأولى . فإن الماركسية لا تعني أن العامل الاقتصادي هو الدافع الشعوري لكل (٥١٩) أعمال الإنسان على مر التاريخ . وإنما تركز على القول : بأنه هو القوة التي تعبر عن نفسها في وعي الناس ، بمختلف التعبيرات .

فالسلك الواعي للإنسان ، يصدر عن غايات ودوافع أيديولوجية قد لا تمت إلى الاقتصاد بصلة ، إلا أنها في الحقيقة ، تعبيرات سطحية عن قوة أعمق لأنها ليست إلا أدوات يستخدمها العامل الاقتصادي ، ويحرك بها الناس ، في الاتجاه التاريخي المحتوم» (٥٢٠) .

ز - بيان الضوابط :

وسنأخذ شواهدنا من عدة مجالات :

١ - الفلسفة - نظرية المعرفة :

للدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية شرطان أو ضابطان كما يجبرنا صاحب الأسس ، فهو يقول ملخصاً ما قد شرحه عن هذين الشرطين أو الضابطين :
«وهكذا نعرف أن نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية ، يتوقف على شرطين :

أحدهما : أن تكون الألفات (٥٢١) فئة ذات مفهوم واحد أو خاصية مشتركة ،

(٥١٨) الصواب : «بوصفه عاملاً رئيسياً» .

(٥١٩) الصواب : «أعمال الإنسان كلها» .

(٥٢٠) ص ١٠٥ اقتصادنا .

(٥٢١) يقصد «بالألفات» هنا : الأسباب المجربة ، بينما نتائجها يعتبرها «باءات» ، أي أن كل (ب) تنتج عن (أ) المقترنة معها تجريبياً .

وليست مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة .

والآخر: أن لا يلاحظ تميز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات في
خاصية مشتركة أخرى» (٥٢٢).

كما يبين لنا «باحثنا» أن أهم فارق بين الدرجات الموضوعية والدرجات الذاتية
للتصديق هو عدم وجود تناقض في الأولى، فهو يكتب عن تحقيق الشرط الأساس
لعلاقات السببية، في المرحلة الاستنباطية:

«قد تأكدنا في ضوء الطريقة العامة التي حددنا على أساسها المرحلة الاستنباطية
من الاستقرار:

أن الشرط الأساس لتمكن الدليل الاستقرائي من ممارسة هذه المرحلة على أساس
تلك الطريقة هو:

أن لا توجد مبررات قبلية تدعو إلى رفض علاقات السببية بمفهومها العقلي
والاعتقاد بعدمها.

ومن أجل ذلك سوف ندرس الآن هذا الشرط، لنرى هل هناك مبررات قبلية
لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي.

ويكفي في حدود إنجاح الطريقة العامة المقترحة للدليل الاستقرائي:

أن لا نجد مبررات للرفض، ولسنا بحاجة إلى مبررات قبلية لإثبات المفاهيم
العقلية عن السببية» (٥٢٣).

وإذا كان الدليل الاستقرائي في النظرية الصدرية في المعرفة، وفي مرحلته الذاتية،
يفترض مصادرة خاصة، فليس من الضروري أن تحدد هذه المصادرة درجة التراكم في
القيم الاحتمالية، وإنما يكفيها تأدية مهمتها:

(٥٢٢) ص ٣١٠ الأسس.

(٥٢٣) ص ٢٩٣ الأسس.

إقرارها من حيث المبدأ أن تراكم القيم الاحتمالية في محور ما يوصلها إلى اليقين وإفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة:

«وهكذا نعرف: أن مرد المصادرة- على ضوء هذا التحليل- إلى أن محوراً معيناً قد يمتص الجزء الأكبر من قيمة علم عن طريق تجمع القيم الاحتمالية التي تمثل ذلك الجزء فيه، وهذا يعني حصوله على قيمة احتمالية كبيرة، وتتحول هذه القيمة إلى يقين-
وأما القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة التي لم يمتصها، فتفنى لضعفها أمام تلك القيمة الاحتمالية الكبيرة.

وتواجه المصادرة المفترضة- بعد هذا- سؤالاً- عن حدود تلك القيمة الاحتمالية الصغيرة التي تفنى:

فما هي درجة الضالة اللازمة لفناء القيمة الصغيرة، وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة إلى يقين؟

ونحن نعرف من واقع ممارسة الإنسان الاعتيادي لليقين الذاتي:
أن الناس يختلفون في هذه النقطة:

فدرجة من تراكم القيم الاحتمالية في محور معين، قد تؤدي عند إنسان إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم إلى يقين وانعدام القيمة الاحتمالية المضادة، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسان آخر إلا إذا بلغ تراكم القيم الاحتمالية في محور معين درجة أكبر.

وليس من الضروري للمصادرة- التي يحتاجها الدليل الاستقرائي- أن تحدد درجة التراكم التي تؤدي إلى تلك النتائج، بل يكفي- لكي تؤدي المصادرة مهمتها- أن تقر من حيث المبدأ:

أن تراكم القيم الاحتمالية في محور، وامتصاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمة العلم، يصل إلى درجة تؤدي إلى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم إلى يقين، وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة، وأن هذه الدرجة موجودة في تراكم القيم الاحتمالية في محور القضية الاستقرائية المتفق على نجاحها»(٥٢٤).

(٥٢٤) ص ٢٣٤-٢٣٥ الأمس.

والفارق الأهم بين الدرجات الموضوعية للتصديق من جهة، وبين الدرجات الذاتية من جهة ثانية - كما ذكرنا قبيل قليل عرضاً^(٥٢٥) - هو: عدم وجود تناقض في الأولى، يقول الصدر في ذلك:

«ونكتفي الآن بالإشارة إلى أن من أهم الفوارق التي تتميز بها تلك الدرجات الذاتية التي يصطنعها التصديق الذاتي المنحرف:

أن كل درجة من تلك الدرجات الموضوعية للتصديق لا تتعارض مع سائر الدرجات الموضوعية للتصديقات الأخرى، أي أن مجموعة الدرجات الموضوعية المعطاة بصورة أولية يجب أن لا يكون بينها تناقض.

وأي مجموعة لوحظ التناقض بين الدرجات المختلفة المحددة ضمنها، فإن هذا التناقض يبرهن على أن هذه المجموعة قد اندست فيها درجات ذاتية للتصديق، وأن هذا هو سبب التناقض.

ومن هنا كان أحد أساليب الكشف عن عدم كون درجة معينة للتصديق درجة موضوعية أولية - أي معطاة عطاءً مباشراً -:

إثبات أنها تناقض درجات أخرى للتصديق الموضوعي لا يمكن التنازل عن موضوعيتها^(٥٢٦).

أما كيف نثبت الموضوعية، عن طريق الثبات، وشرطها الأساس - التفاوت بين قيمتي احتمال الذاتية والموضوعية - فيكتب صاحب الأسس:

[«وبالإمكان الاستدلال على الموضوعية عن طريق الثبات، ونعني به:

(أنا حينما نكن عن إدراك مشهد حسي معين، ثم نكرر رؤيتنا في لحظة تالية، نجد المشهد نفسه) وذلك ضمن الخطوات التالية:

أولاً: ^(٥٢٧) نثبت أن احتمال تكرار مشهد مماثل للمشهد الأول، على تقدير كون

(٥٢٥) في الشاهد الثاني من هذه الفقرة.

(٥٢٦) ص ٣٣٠ الأسس.

(٥٢٧) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من الصدر.

المشهد ذاتياً، ضئيل جداً، لأن المشهد إذا كان ذاتياً فسوف ينعدم بتوقفنا عن إدراكه، وفي اللحظة التالية حينما ينشأ مشهد ذاتي جديد يعتبر* افتراض مماثلته للمشهد^(٥٢٨) الأول تماماً واحداً من آلاف الافتراضات قيمة احتمالية كبيرة لصالح احتمال موضوعية الحادثة .

وهذا البيان - كما رأينا - يتوقف على إعطاء قيمة لاحتمال رؤية نفس^(٥٢٩) المشهد السابق على تقدير افتراض الموضوعية، أكبر من القيمة المعطاة لاحتمال رؤية مشهد مماثل على تقدير افتراض الذاتية .

إذ لو كانت القيمتان متساويتين لكانت الحقيقة المحسوسة - وهي تطابق المشهدين - حيادية تجاه كلتا الفرضيتين .

فالتفاوت بين القيمتين شرط أساس لإنجاح هذا البيان^(٥٣٠) .

٢ - المجال الاقتصادي - المدرسة الإسلامية :

تمثل الاقتصاد الإسلامي مجموعتان من العناصر:

- الثابتة : وهي الأحكام المنصوص عليها كتاباً أو سنة، من الناحية الاقتصادية .

- المتحركة : وهي ما تستمد بناء على العناصر الثابتة، وتتحرك آخذة العناصر الثابتة مؤشراً لها، وغير مصطدمة معها .

وإنما كانت العناصر المتحركة، لتلبي متطلبات الحياة المتطورة دوماً .

وبهاتين المجموعتين يتكامل الاقتصاد الإسلامي .

ولكن ما هي الضوابط لاستنباط العناصر المتحركة من العناصر الثابتة؟

يجيبنا «مكتشف المذهب الاقتصادي الإسلامي» بما يلي :

«وعملية استنباط العناصر المتحركة من المؤشرات الإسلامية العامة تتطلب :

(*) الصواب : يعد .

(٥٢٨) الصواب : «مماثلته المشهد» .

(٥٢٩) الصواب : «المشهد السابق نفسه» .

(٥٣٠) ص ٤٢٣ - ٤٢٤ الأسس .

أولاً^(٥٣١): منهجاً إسلامياً واعياً للعناصر الثابتة، وإدراكاً معمقاً لمؤثراتها ودلالاتها العامة.

ثانياً: استيعاباً شاملاً لطبيعة المرحلة وشروطها الاقتصادية، ودراسة دقيقة للأهداف التي تحددها المؤشرات العامة، وللأساليب التي تتكفل بتحقيقها.

ثالثاً: فهماً فقهياً قانونياً لحدود صلاحيات الحاكم الشرعي (ولي الأمر)، والحصول على صيغة تشريعية تجسد تلك العناصر المتحركة في إطار صلاحيات الحاكم الشرعي وحدود ولايته الممنوحة له^(٥٣٢).

والعناصر المتحركة تشكل «منطقة الفراغ» من الناحية التشريعية الاقتصادية، ولا يمكن أن تبقى هذه المنطقة دون ضوابط أو حدود، وحدودها التي يرسمها لنا «باحثنا» يجبرنا عنها النص التالي:

«وحدود منطقة الفراغ التي تتسع لها صلاحيات أولي الأمر، تضم في ضوء هذا النص الكريم^(٥٣٣):

كل فعل مباح تشريعياً بطبيعته، فأبي نشاط وعمل لم يرد نص تشريعي يدل على حرمة أو وجوبه. . . يسمح لولي الأمر بإعطائه صفة ثانوية، بالمنع، أو الأمر به.

فإذا منع الإمام عن فعل مباح بطبيعته أصبح حراماً، وإذا أمر به أصبح واجباً.

وأما الأفعال التي ثبت تشريعياً تحريمها بشكل عام، كالربا مثلاً، فليس من حق ولي الأمر، الأمر بها.

كما أن الفعل الذي حكمت الشريعة بوجوبه، كإنفاق الزوج على زوجته، لا يمكن لولي الأمر المنع عنه، لأن طاعة أولي الأمر مفروضة في الحدود التي لا تتعارض مع

(٥٣١) التشديد في «أولاً» و «ثانياً» و «ثالثاً» من المصدر.

(٥٣٢) ص ٢٩-٤٠ الإسلام يقود الحياة- صورة عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.

(٥٣٣) هي الآية الكريمة: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» (الآية ٥٨/سورة النساء). وقد أوردتها المصدر قبل كلامه هذا الذي نقلناه.

طاعة الله وأحكامه العامة .

فألوان النشاط المباحة بطبيعتها في الحياة الاقتصادية هي التي تشكل منطقة الفراغ» (٥٢٤).

ولكي يستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي ، لا بد من أخذه كلاً مترابطاً من جهة ، وبوصفه جزءاً من النظرية الإسلامية العامة للحياة من جهة أخرى :

«ويستقيم منهج البحث في الاقتصاد الإسلامي ، حين يدرس الاقتصاد الإسلامي بما هو مخطط ، وبوصفه جزءاً من الصيغة الإسلامية العامة للحياة ، التي تتركز بدورها على التربة والأرضية التي أعدها للمجتمع الإسلامي الصحيح» (٥٢٥).

وفي مقام التفريق بين المذهب والعلم في عالم الاقتصاد ، يقول الصدر ممهداً حديثه عن الرائد والمقياس بين هذا وذاك ، بتعريف كل من هذين المصطلحين :

«المذهب الاقتصادي : يشمل كل قاعدة أساسية في الحياة الاقتصادية ، تتصل بفكرة (العدالة الاجتماعية) .

والعلم : يشمل كل نظرية تفسر واقعاً من الحياة الاقتصادية ، بصورة منفصلة عن فكرة مسبقة أو مثل أعلى للعدالة .

ففكرة العدالة هي الحد الفاصل بين المذهب والعلم ، والعلامة الفارقة التي تميز بها الأفكار المذهبية عن^(٥٢٦) النظريات العلمية ، لأن فكرة العدالة نفسها ليست علمية ، ولا أمراً حسياً قابلاً للقياس والملاحظة ، أو خاضعاً للتجربة بالوسائل العلمية ، وإنما العدالة تقدير وتقويم خلقي .

فأنت حين تريد أن تعرف مدى العدالة في نظام الملكية الخاصة ، أو تصدر حكماً

(٥٢٤) ص ٧٢٦ اقتصادنا .

(٥٢٥) ص ٣٠٩ اقتصادنا .

(٥٢٦) الصواب : «تميز . . . من» .

على نظام القائدة الذي تقوم على أساسه المصارف بأنه نظام عادل أو ظالم . . . لا تلجأ إلى نفس (٥٣٧) الأساليب والمقاييس العلمية التي تستخدمها حينما تريد قياس حرارة الجو، أو درجة الغليان في مائع معين، لأن الحرارة والتبخر ظاهرتان طبيعيتان يمكن إخضاعهما للحس العلمي، وأما العدالة فتلجأ في تقديرها إلى قيم خلقية ومثل عليها، خارجة عن حدود القياس المادي.

فالعدالة إذن ليست فكرة علمية بذاتها، وهي لذلك حين تندمج بفكرة تدمغها بالطابع المذهبي وتميزها عن (٥٣٨) التفكير العلمي (٥٣٩).

ولدى كلام «باحثنا» عن «عملية التركيب بين الأحكام» في إطار عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي يكتب السيد الصدر عن ضوابط هذه العملية وغيرها:

«حين نتناول مجموعة من أحكام الإسلام التي تنظم المعاملات وتحدد الحقوق والالتزامات، لنجتازها إلى ما هو أعمق، إلى القواعد الأساسية التي تشكل المذهب الاقتصادي في الإسلام . . .

— يجب أن لا نكتفي بعرض أو فحص كل واحد* من تلك الأحكام، بصورة منعزلة ومستقلة، عن الأحكام الأخرى، لأن طريقة العزل أو الانفرادية في بحث كل واحد من تلك الأحكام، إنما تنسجم مع بحث على مستوى القانون المدني في أحكام الشريعة، فإن هذا المستوى يسمح بعرض المفردات مستقلة بعضها عن البعض (٥٤٠)، لأن دراسة أحكام الشريعة في مستوى القانون المدني لا تتخطى المجالات التفصيلية لتلك الأحكام وإنما تتكفل بعرض أحكام الإسلام التي تنظم عقود البيع والإيجار والقرض والشركة مثلاً، وليست مكلفة بعد ذلك بعملية تركيب بين هذه الأحكام، يؤدي إلى قاعدة عامة.

(٥٣٧) الصواب: «إلى الأساليب والمقاييس العلمية نفسها».

(٥٣٨) الصواب: «وتميزها من».

(٥٣٩) ص ٣٨١ اقتصادنا.

(*) الصواب: «بعرض كل واحد أو فحصه».

(٥٤٠) الصواب: «مستقلة بعضها عن بعض».

— وأما حين يكون درسنا لتلك الأحكام وعرضنا لها جزءاً من عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي فلا يجدي عرض المفردات فحسب لاكتشاف المذهب، وإن أكثفت بحوث كثير من الإسلاميين بهذا القدر. بل يتحتم علينا أن ننجز عملية تركيب بين تلك المفردات، أي أن ندرس كل واحد منها بوصفه جزءاً من كل، وجانباً من صيغة عامة مترابطة لنتهي من ذلك إلى اكتشاف القاعدة العامة التي تشع من خلال الكل، أو من خلال المركب وتصلح لتفسيره وتبريره.

وأما في طريقة العزل والنظرة الانفرادية فلن نصل إلى اكتشاف^(٥٤١).

والبحث في الاقتصاد الإسلامي له جانبان: موضوعي وذاتي، ولئن كانت الذاتية هي أكبر خطر يحيق بعملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي كما سيمر معنا في فقرة قادمة^(٥٤٢)، أقول إن كانت الذاتية خطراً، فهي تكون ضرورية أحياناً، وعن هذه الضرورة وضوابطها يقول «باحثنا»:

«ويجب أن نشير في النهاية إلى المجال الوحيد، الذي يسمح به للجانب الذاتي، لدى محاولة تكوين الفكرة العامة المحددة عن الاقتصاد الإسلامي وهو: مجال اختيار الصورة التي يراد أخذها عن الاقتصاد في الإسلام، من بين مجموع الصور التي تمثل مختلف الاجتهادات الفقهية المشروعة، فقد مرَّ بنا أن اكتشاف المذهب الاقتصادي يتم خلال عملية اجتهاد في فهم النصوص وتنسيقها، والتوفيق بين مدلولاتها في اطراد واحد، وعرفنا أن الاجتهاد يختلف ويتنوع، تبعاً لاختلاف المجتهدين في طريقة فهمهم للنصوص، وعلاجهم للتناقضات التي قد تبدو بين بعضها والبعض الآخر^(٥٤٣) وفي القواعد والمناهج العامة للتفكير الفقهي التي يتبنونها.

كما عرفنا أيضاً أن الاجتهاد يتمتع بصفة شرعية وطابع إسلامي ما دام يمارس وظيفته، ويرسم الصورة ويحدد معالمها ضمن إطار الكتاب والسنة ووفقاً للشروط العامة التي لا يجوز اجتيازها.

(٥٤١) ص ٣٩٥-٣٩٦ اقتصادنا.

(٥٤٢) هي فقرة «خطر الذاتية» ص من هذا البحث.

(٥٤٣) الصواب: «بين بعضها وبين بعضها الآخر».

ويستج عن ذلك كله ازدياد ذخيرتنا بالنسبة إلى الاقتصاد الإسلامي ، ووجود صور عديدة له ، كلها شرعي ، وكلها إسلامي .

ومن الممكن حيثئذ أن نتخير في كل مجال أقوى العناصر التي نجدتها في تلك الصورة وأقدرها على معالجة مشاكل الحياة وتحقيق الأهداف العليا للإسلام .

وهذا مجال اختيار ذاتي يملك الباحث فيه حريته ورأيه ، ويتحرر عن وصفه مكتشفاً فحسب ، وإن كانت هذه الذاتية لا تعدو أن تكون اختياراً وليست إبداعاً ، فهي تحرر في نطاق الاجتهادات المختلفة ، وليست تحرراً كاملاً^(٥٤٤) .

٣- فلسفة الحضارة :

الضمان العملي لانجاح المنهج الذي يراد للأمة اتباعها إياه - عند السيد الصدر - هو مدى التفاعل بينهما (المنهج والأمة) على ضوء المركب الحضاري للأمة .

يقول «باحثنا» :

«ومن خلال دراسة مقارنة للمذاهب الاقتصادية المتعددة وإمكانات نجاحها عملياً في العالم الإسلامي يجب إبراز حقيقة أساسية يرتبط بها تقدير الموقف إلى درجة كبيرة وهي :

أن حاجة التنمية الاقتصادية إلى منهج اقتصادي ليست مجرد حاجة إلى إطار من أطر التنظيم الاجتماعي تبنيه الدولة فحسب لكي يمكن أن توضع التنمية ضمن هذا الإطار أو ذلك بمجرد تبني الدولة له* والتزامها به ، بل لا يمكن للتنمية الاقتصادية والمعركة ضد التخلف أن تؤدي دورها المطلوب إلا إذا اكتسبت إطاراً يستطيع أن يدمج الأمة ضمنه وقامت على أساس يتفاعل معها .

فحركة الأمة كلها شرط أساسي لإنجاح أي تنمية وأي معركة شاملة ضد التخلف لأن حركتها تعبير عن نموها ونمو إرادتها وانطلاق مواهبها الداخلية ، وحيث لا تنمو

(٥٤٤) ص ٤١٥-٤١٦ اقتصادنا .

(*) الصواب : «تبني الدولة إياه» .

الأمة لا يمكن أن تمارس عملية تنمية، فالتنمية للثروة الخارجية، والنمو الداخلي للأمة، يجب أن يسيرا في خط واحد.

وتجربة الإنسان الأوروبي هي بالذات تعبير تاريخي واضح عن هذه الحقيقة. فإن مناهج الاقتصاد الأوروبي كإطارات^(٥٤٥) لعملية التنمية، لم تسجل نجاحها الباهر على المستوى المادي في تاريخ أوروبا الحديث إلا بسبب: تفاعل الشعوب الأوروبية مع تلك المناهج وحركتها في كل^(٥٤٦) حقول الحياة، وفقاً لاتجاه تلك المناهج ومتطلباتها واستعدادها النفسي المتناهي، خلال تاريخ طويل لهذا الاندماج والتفاعل.

فحين نريد أن نختار منهجاً أو إطاراً عاماً للتنمية الاقتصادية داخل العالم الإسلامي يجب أن نأخذ هذه الحقيقة أساساً، ونفتش في ضوئها عن مركب حضاري قادر على تحريك الأمة وتعبئة كل^(٥٤٧) قواها وطاقاتها للمعركة ضد التخلف، ولا بد حينئذ أن ندخل في الحساب مشاعر الأمة ونفسياتها وتاريخها وتعميداتها المختلفة^(٥٤٨).

المنهج المحرك للأمة إذن: ينبغي أن يبنى على مركب حضاري يتفاعل معها حاضراً وماضياً، وعن ضوابط هذا المركب الحضاري لإنسان العالم الإسلامي يكتب «فيلسوف الحضارة» شارحاً لها، لكننا سنكتفي نحن بذكرها دون الشرح، وهي:

«أ- الإيمان بالإسلام»^(٥٤٩).

«ب- وضوح التجربة والارتباط العاطفي بتاريخها»^(٥٥٠).

«ج- نظافة التجربة وعدم ارتباطها بالمستعمرين»^(٥٥١).

«د- امتصاص المحافظين لحركة البناء الجديد»^(٥٥٢).

(٥٤٥) الصواب: «بوصفها إطارات».

(٥٤٦) الصواب: «في حقول الحياة كلها».

(٥٤٧) الصواب: «قواها وطاقاتها كلها».

(٥٤٨) ص ١٣ - ١٤ اقتصادنا.

(٥٤٩) ص ١٩٣ الإسلام يقود الحياة - منابع القدرة في الدولة الإسلامية.

(٥٥٠) ص ١٩٧ المصدر نفسه.

(٥٥١) ص ١٩٩ المصدر نفسه.

(٥٥٢) ص ٢٠١ المصدر نفسه.

«هـ- التطلع إلى السماء ودوره في البناء» (٥٥٣).

وإن كان الشاهدان الماضيان يتحدثان عن الجانب الإيجابي في عملية الفهم التفسيري للحضارة الإسلامية، فإن النقل التالي يبين لنا عن ضابط سلبي في هذه العملية (٥٥٤)، فأثناء ذكر الخصائص التي تتمتع بها الرسالة الإسلامية، وفي الخبيصة السادسة يكتب الصدر:

«إن هذه الرسالة بنزولها إلى مرحلة التطبيق، دخلت التاريخ وساهمت في صنعه. إذ كانت حجر الزاوية في عملية بناء أمة حملت تلك الرسالة، واستنارت بهادها، ولما كانت هذه الرسالة ربانية، وتمثل عطاءً سهاوياً للأرض، فوق منطق العوامل والمؤثرات المحسوسة نتج عن ذلك:

ارتباط تاريخ هذه الأمة بعامل غيبي، وأساس غير منظور، لا يخضع للحسابات المادية للتاريخ.

ومن هنا كان الخطأ في أن نفهم تاريخنا ضمن إطار العوامل والمؤثرات الحسية فقط، أو أن نعتبره* حصيلة ظروف مادية، أو تطور في قوى الإنتاج.

فإن هذا الفهم المادي للتاريخ لا ينطبق على أمة، بني وجودها على أساس رسالة السماء، وما لم ندخل هذه الرسالة في الحساب كحقيقة (٥٥٥) ربانية، لا يمكن أن نفهم تاريخها» (٥٥٦).

٤ - مجال الحصول على النظريات الأساسية في الإسلام وسبيله:

بعد أن يشرح لنا الصدر التوسع الأفقي والتوسع العمودي للتفسير الموضوعي

(٥٥٣) ص ٢٠٤ المصدر نفسه. هذه هي الضوابط، ولزيد من الشرح أحيل قارئ الكريم إلى الصفحات المذكورة.

(*) الصواب: «أن نعهده».

(٥٥٤) السلب والإيجاب هنا بالمعنى المنطقي.

(٥٥٥) الصواب: «بوصفها حقيقة».

(٥٥٦) ص ٨٧-٨٨ موجز في أصول الدين.

الذي يضعه (التفسير الموضوعي) مقابل التفسير التجزيئي للقرآن الكريم ، يقدم لنا ضابطاً منهجياً هاماً :

«الآن نعود إلى التفسير بما ذكرناه من أوجه الاختلاف بين التفسير الموضوعي والتفسير التجزيئي ، تبينت عدة أفضليات تدعو إلى تفضيل المنهج الموضوعي في التفسير على المنهج التجزيئي في التفسير، فإن المنهج الموضوعي في التفسير على ضوء ما ذكرناه يكون أوسع أفقاً وأرحب ، وأكثر عطاءً باعتبار أنه قادر * على التجدد باستمرار، على التطور والإبداع باستمرار، باعتبار أن التجربة** البشرية تغني هذا التفسير بما تقدمه من مواد .

ثم هذه المواد تطرح بين يدي القرآن الكريم لكي يستطيع هذا المفسر أن يتحصل الأجوبة من القرآن الكريم .

وهذا هو الطريق الوحيد*** للحصول على النظريات الأساسية للإسلام وللقرآن تجاه موضوعات الحياة المختلفة»(٥٥٧) .

٥ - المجال الفكري العام :

يقول «صاحب الأسس» في نهاية تمهيدته للمسألة الاجتماعية ، الذي يستهل به كتاب «فلسفتنا» في معرض حديثه عن الأنظمة الأربعة : الرأسمالية ، الاشتراكية ، الشيوعية ، والإسلام ، كاشفاً لنا عن ضابط عام لدراسة أي مبدأ :

«وبطبيعة الحال إن دراستنا لكل مبدأ ، تبدأ بدراسة ما يقوم عليه من عقيدة عامة عن (٥٥٨) الحياة والكون وطريقة فهمها ، فمفاهيم كل مبدأ عن الحياة والكون تشكل البنية الأساسية لكيان ذلك المبدأ .

(**) الصواب : «لكونه قادراً» .

(***) الصواب : «لكون التجربة» .

(****) الصواب : «وهذه هي الطريق الوحيدة» .

(٥٥٧) ص ٣٢-٣٣ المدرسة القرآنية - التفسير التجزيئي والتفسير الموضوعي . وأذكر مرة أخرى أن أسلوب

التكرار الوارد في النص يمليه كونه درساً قد أفرغ كتابه من شريط مسجل .

(٥٥٨) في الأصل «من» ولعله خطأ مطبعي .

والميزان الأول لامتحان المبادئ هو:

اختبار قواعدها الفكرية والأساسية التي يتوقف على مدى أحكامها وصحتها،
أحكام البنات الفوقية ونجاحها» (٥٥٩).

المذهب الماركسي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمادية التاريخية، وفي التمهيد عن نظرية
المادية التاريخية يكتب المصدر:

[وهذا الترابط الوثيق بين المذهب الماركسي، والمادية التاريخية، سوف ينكشف
خلال البحوث الآتية أكثر فأكثر إذ يبدو في ضوءها بكل وضوح أن الماركسية المذهبية،
ليست في الحقيقة إلا مرحلة تاريخية معينة، وتعبيراً محدوداً نسبياً عن المفهوم المادي
المطلق للتاريخ.

فلا يمكن أن نصدر حكماً في حق الماركسية المذهبية بصفتها مذهباً له اتجاهاته
وخطوطه الخاصة إلا إذا استوعبنا الأسس الفكرية التي تركز عليها، وحددنا موقفنا
من المادية التاريخية، بوصفها القاعدة المباشرة للمذهب، والهيكلي المنظم لقوانين
الاقتصاد والتاريخ، التي تملي - في زعم الماركسية - على المجتمع مذهب الاقتصاد،
وتصنع له نظامه في الحياة، طبقاً لمرحلته التاريخية وشروطه المادية الخاصة.

والمادية التاريخية إذا أدت امتحانها العلمي ونجحت فيه، كانت هي المرجع الأعلى
في تحديد المذهب الاقتصادي، والنظام الاجتماعي لكل مرحلة من تاريخ الإنسان.
وأصبح من الضروري أن يدرس كل مذهب اقتصادي واجتماعي من خلال قوانينها وفي
ضوئها.

كما يجب أن يرفض تصديق أي مذهب اقتصادي واجتماعي، يزعم لنفسه القدرة
على استيعاب عدة أدوار تاريخية مختلفة، كالإسلام، المؤمن بإمكانية إقامة المجتمع،
وعلاقاته الاقتصادية والسياسية على أساسه، بقطع النظر عما طرأ على المجتمع من
تغيير في شروطه المدنية والمادية، خلال أربعة عشر قرناً.

ولأجل هذا يقرر أنجلز - على أساس المادية التاريخية - بوضوح:

(٥٥٩) ص ٤٦ فلسفتنا.

«إن الظروف التي ينتج البشر تحت ظلها، تختلف بين قطر وآخر. وتختلف في القطر الواحد من جيل لآخر.

لذا فليس من الممكن أن يكون للأقطار كافة، وللأدوار التاريخية جمعاء، اقتصاد سياسي واحد» (٥٦٠).

وأما إذا فشلت المادية التاريخية في أداء مهمتها العلمية المزعومة وثبت لدى التحليل أنها لا تعبر عن القوانين الصارمة الأبدية، للمجتمعات البشرية فمن الطبيعي (٥٦١) عندئذ أن تنهار الماركسية المذهبية المرتكزة عليها.

ويصبح من الممكن علمياً عند ذاك، أن يتبنى الشخص المذهب الذي لا تقره قوانين المادية التاريخية، كالمذهب الإسلامي، ويدعو إليه، بل وأن يزعم له من العموم وقدرة الاستيعاب، ما لا يتفق مع منطق الماركسية في التاريخ.

ولهذا نجد لزاماً على كل باحث مذهبي في الاقتصاد أن يلقي نظرة شاملة على المادية التاريخية، لكي يبرر وجهة نظره المذهبية، ويستطيع أن يحكم في حق الماركسية المذهبية، حكماً أساسياً شاملاً» [٥٦٢].

وإذا حللنا كلام المصدر السابق لنستخلص الضوابط المنهجية التي ساقها في النص حول الماركسية المذهبية، والتي تصلح في رأينا لكل بحث من هذا القبيل وجدناها:

- ١ - ضرورة استيعاب الأسس الفكرية التي ترتكز عليها.
- ٢ - مقياس النجاح علمياً هو صلاحيتها العامة لتفسير أي نظام آخر سواها أياً كان.
- ٣ - الشمولية في النظر التي لا بد منها للباحث المذهبي في الاقتصاد.

(٥٦٠) ضد دوهرنك: ج ٢، ص ٥. والحاشية للمصدر.

(٥٦١) الصواب: «فمن الطبيعي».

(٥٦٢) ص ٣٩-٤١ اقتصادنا.

ويقسم «باحثنا» الأدلة على المادية التاريخية إلى ثلاثة هي:

أ- الدليل الفلسفي .

ب- الدليل السيكلوجي .

ج- الدليل العلمي .

وعن الدليل الثالث يكتب:

«يسير التفسير العلمي لظواهر الكون المتنوعة، في خط متدرج . فهو يبدأ بوصفه فرضية، أي تفسيراً افتراضياً للواقع الذي يعالجه العالم، ويحاول^(٥٦٣) استكشاف أسراره وأسبابه .

ولا يصل هذا التفسير الافتراضي إلى الدرجة العلمية، إلا إذا استطاع الدليل العلمي أن يبرهن، وينفي إمكان أي تفسير آخر للظاهرة موضوع البحث، عداه .

فما لم يقم الدليل على ذلك، لا يصل التفسير المفترض إلى درجة اليقين العلمي، ولا يوجد مبرر لقبوله دون سواه من الافتراضات والتفسير^(٥٦٤).

ح- بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث :

يقول «باحثنا» منبهاً إلى أخطاء منهجية لدى البعثة الإسلاميين أثناء تقديمهم الماركسية، حينها يفعلون ذلك مدفوعين أحياناً إلى تبرير واقع الرأسمالية البغيض، لأن كلاً من الرأسمالية والإسلام - على اختلاف النظرة - يؤمن بالملكية الخاصة، وطالما أن الماركسية لا تقر هذا المبدأ، فلا يجدون أنفسهم إلا وهم يدافعون عن الرأسمالية مقابل الماركسية :

«قد يتبادر إلى بعض الأذهان، أننا حين ندرس الملاحظات الماركسية حول المجتمع الرأسمالي، إنما نستهدف من وراء ذلك إلى تزييف* هذه الملاحظات وتبرير الرأسمالية،

(٥٦٣) في الأصل «حاول» ولعله خطأ طباعي .

(٥٦٤) ص ٨٤ - ٨٥ اقتصادنا .

(*) الصواب: « . . . نستهدف من وراء ذلك تزييف» .

نظراً إلى كونها واقعاً معترفاً به في المجتمع الإسلامي ، الذي يؤمن بالملكية الرأسمالية لوسائل الإنتاج ، ويرفض الأخذ بمبدأ الملكية الإشتراكية ، فما دام الإسلام يحتضن الرأسمالية فيجب إذن على المذهبيين الإسلاميين أن يفندوا مزاعم الماركسية حول الواقع الرأسمالي المعاش في تاريخنا الحديث ، ويقدموا الدليل على خطأ التحليل الماركسي ، فيما يبرزه من مضاعفات هذا الواقع وتناقضاته ، ونتائج الفظيعة التي تشد وتتفاقم حتى تقضي عليه . . . قد يتبادر إلى الأذهان شيء من هذا ، ولكن الواقع :

أن الموقف الإسلامي للباحث ، لا يفرض عليه أن ينصب نفسه مدافعاً عن الواقع الرأسمالي المعاش وأنظمتها الاجتماعية ، وإنما يجب إبراز الجزء المشترك بين المجتمع الإسلامي والمجتمع الرأسمالي ، ودرس التحليل الماركسي ، ليتبين مدى علاقته بهذا الجزء المشترك .

- فمن الخطأ إذن ما يتجه إليه بعض المذهبيين الإسلاميين ، من الدفاع عن واقع الرأسمالية الغربية ، وإنكار ما يضح به من أخطاء وشرور ، ظناً منهم بأن هذا هو السبيل الوحيد لتبرير الاقتصاد الإسلامي ، الذي يعترف بالملكية الخاصة .

- كما أن من الخطأ أيضاً - وقد عرفنا أن العامل الاقتصادي ليس هو العامل الأساسي في المجتمع - الطريقة التي اتخذها ماركس في تحليل المجتمع الرأسمالي ، والكشف عن عوامل الدمار فيه ، إذ اعتبر جميع النتائج التي تكشف عنها المجتمع الرأسمالي على مسرح التاريخ ، وليدة مبدأ أساسي لهذا المجتمع ، وهو مبدأ الملكية الخاصة ، فكل مجتمع يؤمن بالملكية الخاصة ، يسير حتماً في الاتجاه التاريخي الذي سار فيه المجتمع الرأسمالي ، ويمنى بنقس^(٥٦٥) النتائج والتناقضات^(٥٦٦) .

ط - خطر الذاتية :

عملية الاجتهاد بما تحويه من أحكام ومفاهيم هي أسس عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي ، ولما كان الاجتهاد ذاتياً ، فاحتمال الخطأ فيه وارد وإن كانت

(٥٦٥) الصواب : «ويمنى بالنتائج والتناقضات نفسها» .

(٥٦٦) ص ٢٠٦ - ٢٠٨ اقتصادنا .

للذاتية ضوابط كما مر معنا(٥٦٧).

وإن أهم خطر وأعظمه هو: هذه الذاتية عينها، وتتبدى لنا عند الباحث - فيما يرسمه الصدر - فيما يلي:

«ولأجل تعاضم خطر الذاتية على العملية التي يارسها، كان لزاماً علينا كشف هذه النقطة بوضوح، وتحديد منابع هذا الخطر، وبهذا الصدد يمكننا أن نذكر الأسباب الأربعة التالية بوصفها أهم المنابع لخطر الذاتية:

أ- تبرير الواقع.

ب- دمج النص ضمن إطار معين.

ج- تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه.

د- اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص»(٥٦٨).

ويشرح «مفكرنا» هذه الأسباب على التوالي، فيكتب عن السبب الأول: «إن عملية تبرير الواقع هي: المحاولة التي يتدفع فيها الممارس - بقصد أو بدون قصد - إلى تطوير النصوص، وفهمها فهماً خاصاً يبرر الواقع الفاسد الذي يعيشه الممارس، ويعتبره ضرورة لا مناص عنها»(٥٦٩).

وعن الثاني:

«وأما عملية دمج النص في إطار معين فهي: دراسة النص في إطار غير إسلامي. وهذا الإطار قد يكون منبثقاً عن الواقع المعاش، وقد لا يكون. فيحاول الممارس أن يفهم النص ضمن ذلك الإطار المعين، فإذا وجده لا ينسجم مع إطاره الفكري أهمله، واجتازته إلى نصوص أخرى تواكب إطاره، أو لا تصطدم به على أقل تقدير»(٥٧٠).

والثالث:

«تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه هو: تمديد للدليل دون مبرر

موضوعي»(٥٧١).

(٥٦٧) راجع ص ٢٥٦ - ٢٥٧ من هذا البحث - بيان الضوابط، المجال الاقتصادي.

(٥٦٨) ص ٤٠٤ اقتصادنا.

(٥٦٩) ص ٤٠٤ - ٤٠٥ اقتصادنا.

(٥٧٠) ص ٤٠٦ اقتصادنا.

(٥٧١) ص ٤٠٩ اقتصادنا.

أما عن الرابع :

«وتقصد باتخاذ موقف معين تجاه النص : الاتجاه النفسي للباحث ، فإن للاتجاه أثره الكبير على عملية فهم النصوص»^(٥٧٢).

هذه هي منابع الخطر في الذاتية ، نقلنا ما يعنيه كل منها لأن الباحث - ونحن نسايره في هذا الاتجاه - أراد أن يوضحها بمزيد من الشرح والتحديد لما يقصده منها .

ي - طريقة دراسة المذهب (كيفية نقد المذهب) :

في سياق كلام «باحثنا» عن المذهب الماركسي بكلتا مرحلتيه : الاشتراكية والشيوعية ، يقدم لنا طريقة عامة لدراسة أي مذهب فكري أو اجتماعي :

«ومن الواضح أن لدراسة المذهب - أي مذهب - أساليب ثلاثة :

الأول : نقد المبادئ والأسس الفكرية التي يرتكز عليها المذهب .

الثاني : دراسة مدى انطباق تلك المبادئ والأسس على المذهب الذي أقيم عليها .

والثالث : بحث الفكرة الجوهرية في المذهب من ناحية إمكان تطبيقها ، ومدى ما

تتمتع به الفكرة من واقعية ، وإمكان آخر من^(٥٧٣) استحالة وخيال .

وسوف نأخذ في دراستنا للمذهب الماركسي ، بهذه الأساليب الثلاثة

مجتمعة»^(٥٧٤).

ك - توجيهات :

بعد أن يبين المصدر الأخطاء المنهجية لدى بعض المذهبيين الإسلاميين من الدفاع عن واقع الرأسمالية الغربية - وقد مرت معنا في فقرة سابقة^(٥٧٥) - يسجل لنا توجيهين

^(٥٧٢) ص ٤١٣ اقتصادنا .

^(٥٧٣) «من» هنا ليست موجودة في الأصل ، وقد وضعناها ليستقيم المعنى ، فلعل هناك خطأ طباعياً وقع .

^(٥٧٤) ص ٢٢٨ اقتصادنا .

^(٥٧٥) راجع ص ٢٦٨ - ٢٦٩ - فقرة : بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث .

جديرين بالوقوف عندهما :

«وهكذا أرى من الضروري، لتصفية الحساب مع موقف الماركسية من المجتمع الماركسي، أن نؤكد دائماً على هاتين الحقيقتين :

أولاً: إن الهدف المذهبي للباحثين المسلمين في الاقتصاد، لا يفرض عليهم أن يصححوا أوضاع المجتمع الرأسمالي، ويتنكروا للحقائق المرة التي تعصف به.

ثانياً: إن الواقع التاريخي للمجتمع الرأسمالي الحديث، لا يمكن أن يعتبر* صورة صادقة لكل مجتمع يسمح بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج.

ولا أن نعمم النتائج التي ينتهي إليها الباحث من درسه المجتمع الرأسمالي الحديث، على كل مجتمع آخر يتفق معه في القول بالملكية الخاصة، وإن اختلفت معه في الإطارات والحدود»(٥٧٦).

وإلى هنا نأتي على نهاية بحثنا في سمة «رسم المعالم المنهجية».

(*) الصواب: «يُعَدَّ».

(٥٧٦) ص ٢٠٨ اقتصادنا.

الموضوعية

يرى الدكتور فؤاد زكريا أن «الموضوعية» هي القيمة الأخلاقية للعالم، فهو يكتب عن شخصية العالم:

(في هذه الناحية بالذات، أعني مظاهر حياة العالم التي تتصل من قريب أو بعيد بعمله العلمي، يشيع تلخيص القيمة الأخلاقية العليا التي يتميز بها العالم في كلمة واحدة هي «الموضوعية».

ولكن «الموضوعية» كلمة شديدة التعقيد، تحتل جوانب وأوجهاً متباينة، ومن المستحيل فهمها على حقيقتها إلا إذا حللنا معانيها وجوانبها المختلفة بمزيد من الدقة (٥٧٧).

ونرى الدكتور زكريا يجللها إلى عناصر ثلاثة هي:

١ - الروح النقدية (٥٧٨).

٢ - النزاهة (٥٧٩).

٣ - الحياد (٥٨٠).

ولئن كنا نتفق مع الأستاذ الدكتور زكريا في ما ذكره من أن الموضوعية هي القيمة الأخلاقية العليا للباحث، وأنها شديدة التعقيد، ولها جوانب وأوجه متباينة، لأننا

(٥٧٧) ص ٢٨٠ التفكير العلمي.

(٥٧٨) ص ٢٨٠ التفكير العلمي.

(٥٧٩) ص ٢٩٠ التفكير العلمي. وهذه السمة نستبقها هنا من تحليل الدكتور زكريا في مجال سياقنا هنا.

(٥٨٠) ص ٢٩٦ التفكير العلمي.

نفترق عنه لدى بحثنا هذه السمة عند السيد الصدر، فتراها تتمثل لدى الصدر فيما يلي:

أ- إنصاف الخصم وإبراز مزاياه:

تؤمن الماركسية بإلغاء كل لون من ألوان الملكية الخاصة للمصادر الطبيعية، ووسائل الإنتاج:

«وإيمان الماركسية بضرورة هذا الإلغاء لا يعني من الناحية النظرية التحليلية:

أن الملكية الخاصة لا مبرر لها في المفهوم الماركسي إطلاقاً، وإنما يعبر عن إيمانها مذهبياً بأن الملكية الخاصة قد استنفدت كل^(٥٨١) أغراضها في حركة التاريخ، ولم يبق لها مجال في تيار التاريخ الحديث، بعد أن فقدت مبرراتها وأصبحت قوة معاكسة للتيار^(٥٨٢).

ويكتب الصدر مفرقاً بين الجدل الداخلي الإنساني، وبين الجدل المادي الذي يعبر عنه التناقض الطبقي:

«هذه هي النظرة المنفتحة الواقعية التي أثبتت التجربة البشرية باستمرار، انطباقها على واقع الحياة، خلافاً للنظرة الضيقة التي فسرت المادية والثوار الماديون التي فسروا بها التناقض.

فإن ماركس على الرغم من ذكائه الفائق، إلا أنه لم يستطع أن يتجاوز حدود النظرة التقليدية للإنسان الأوروبي، كان بحكم كونه فرداً أوروبياً، كان رهين هذه النظرة التقليدية.

الإنسان الأوروبي دائماً يرى العالم ينتهي حيث تنتهي الساحة الأوروبية، أو الساحة الغربية بتعبير أعم، كما يعتقد اليهود بأن الإنسانية هي كلها في إطارهم.

﴿ليس علينا في الأمين سبيل﴾^(٥٨٣).

(٥٨١) الصواب: «استنفدت أغراضها كلها».

(٥٨٢) ص ٥٥٧ اقتصادنا .

(٥٨٣) سورة آل عمران الآية (٧٥) . والتخريج للصدر.

أولئك ليسوا بشرأ، ليسوا أناساً، أولئك أميون، همج، كذلك الإنسان الأوروبي، اعتاد أن يضع الدنيا كلها في إطار ساحته الأوروبية في ساحته الأوروبية، لم يتخلص هذا الرجل من تقاليد هذه النظرة الأوروبية كما أنه لم يتخلص من هيمنة العامل الطبقي الذي لعب دوراً في أفكار المادية التاريخية» [٥٨٤].

وعندما يلاحق السيد الصدر نظرية المادية التاريخية بتفاصيلها، من المجتمع المشاعي الأول، فالعبودي، فالإقطاعي، إلى أن يصل إلى المجتمع الرأسمالي، يذكر لنا نقطة جوهرية في التحليل الماركسي للرأسمالية:

[«وأخيراً بدأ النظام الإقطاعي يحتضر، بعد أن أصبح مشكلة تاريخية وعقبة في وجه الإنتاج، تتطلب حلاً حاسماً.

وكانت الشروط التاريخية قد خلقت هذا الحل ماثلاً في الرأسمالية، التي برزت على المسرح الاجتماعي لتواجه النظام الإقطاعي، بوصفها التقيض التاريخي له الذي نما في ظله، حتى إذا اكتمل نموه قضى عليه وكسب المعركة . . .

وهكذا يصف لنا ماركس نشوء المجتمع الرأسمالي بقوله:

«لقد خرج النظام الاقتصادي الرأسمالي، من أحشاء النظام الاقتصادي الإقطاعي، وانحلال أحدهما أدى إلى انبثاق العناصر التكوينية للثاني» [٥٨٥].

ومنذ يبدأ ماركس بتحليل الرأسمالية تاريخياً، يعلق أهمية كبيرة على (٥٨٦) تحليل ما يطلق عليه اسم: التراكم الأولي لرأس المال.

وهذه النقطة هي بحق * أول النقاط الجوهرية، التي تعتبر * ضرورية لتحليل الوجود التاريخي للرأسمالية» [٥٨٧].

(٥٨٤) ص ٢٠٨ المدرسة القرآنية - عناصر المجتمع في القرآن الكريم.

(٥٨٥) رأس المال ق ٢، ج ٣، ص ١٠٥٣. والحاشية للمصدر.

(٥٨٦) في الأصل «من» ولعله خطأ طباعي.

(*) الصواب: «حقاً».

(**) الصواب: «تعدّ».

(٥٨٧) ص ١٧٣ اقتصادنا.

ب- الأمانة العلمية :

وتبرز الأمانة العلمية لدى «باحثنا» في جانبين :

الجانب الأول : الدقة في المصدر:

أثناء الكلام على الدليل السيكولوجي على المادية التاريخية يورد صاحب الأسس النص التالي لستالين :

«يقال إن الأفكار تأتي في روح الإنسان قبل أن تعبر عن نفسها في الحديث .

وأنها تولد دون أدوات اللغة ، أي دون إطار اللغة .

أو بعبارة أخرى : تولد عارية .

إلا أن هذا خطأ تماماً مهماً كانت الأفكار، التي تأتي في روح الإنسان، فلا يمكن أن تولد وتوجد إلا على أساس أدوات اللغة، أي على أساس الألفاظ والجمل اللغوية . فليس هناك أفكار عارية متحررة من أدوات اللغة أو متحررة من المادة الطبيعية التي هي اللغة .

فاللغة هي السواقع المباشر للفكر، ولا يمكن أن يتحدث عن فكر بدون لغة إلا المثاليون وحدهم» (٥٨٨) .

والحقيقة أن ما يهمننا في سياق حديثنا عن الدقة في المصدر، ليس هو النص، بل الحاشية أو لنقل الإشارة التي أوردها «مفكرنا» في حاشيته على هذا النص، بعد أن أضافه لبوليتزر .

يقول :

[«ونود أن نشير بهذه المناسبة : إلى أن هذا الكتاب ليس من نتاج جورج بوليتزر، وإنما قام بتأليفه كاتبان ماركسيان هما :

(جي ميس) و (موريس كافيج) ومنحا كتابها اسم (بوليتزر) . ولأجل هذا نضيف ما في هذا الكتاب إليه»] (٥٨٩) .

(٥٨٨) جورج بوليتزر - المادية والمثالية في الفلسفة ص ٧٧ ، والحاشية - مجزوءة - للمصدر .

(٥٨٩) ص ٧٨ اقتصادنا . الحاشية .

ويكتب صاحب «البنك اللاربيوي في الإسلام» عن قدرة المودع على سحب وديعته في هذا البنك، في النقطة الرابعة من النقاط الخمس التي تؤخذ بعين الأهمية عند سحب هذه الوديعة :

«د- يفرض البنك على المشاريع التي تم استثمار الودائع الثابتة فيها، الالتزام بدرجة من السيولة النقدية في أوقات محددة من كل عام، وذلك بالنسبة للمشاريع التي لا تتصف بموسمية خاصة في أعمالها .

أما المشاريع التي تتصف بالموسمية، فإن البنك يحدد الأوقات التي تتوفر عادة مثل هذه السيولة فيها، ويشترط على تلك المشاريع أن تودع نقودها في حساب جارٍ لا يقل رصيده الدائم عن المبلغ المحدد والمشرط من قبل البنك في تلك الفترة بالذات .

ويقوم البنك بتوزيع عبء توفير السيولة على بقية المشاريع والمضاربات التي لا تتصف بالموسمية، ويقسم هذا العبء حسب الأوقات والفترات التي لم تغطها سيولة المشاريع الموسمية» (٥٩٠).

ومرة ثانية: الذي يهنا هو ما سطره يراع السيد الصدر من حاشية على هذا الكلام، يقول:

«ويمكن استبدال هذه النقطة التي تقوم على أساس التمييز بين المشاريع الرسمية وغيرها، بإلزام المؤسسة التي تتعامل مع البنك اللاربيوي (٥٩١) على أساس المضاربة بالاحتفاظ بنسبة معينة من القرض على شكل نقدي في البنك اللاربيوي في كل (٥٩٢) الأحوال كحدٍ (٥٩٣) أدنى، بدون تمييز بين المشاريع المؤسسة وغيرها، ولا بين وقت وآخر. . .

ويشابه هذا ما يطلق عليه في البنوك التجارية الأميركية اسم (الأرصدة المعوضة).

وهذا بالفعل ما اقترحه الأستاذ الفاضل الدكتور خليل الشجاع، حينما قام مشكوراً

(٥٩٠) ص ٣٨-٣٩ البنك .

(٥٩١) الصواب أن يقال: «ويمكن استبدال إلزام المؤسسة . . . بهذه النقطة . . .» لأن الباء تدخل على المتروك .

(٥٩٢) الصواب: «في الأحوال كلها» .

(٥٩٣) الصواب: «بوصفه حداً أدنى» .

بدراسة، أطروحة البنك اللاربوي» (٥٩٤).

الجانب الثاني: نقل فكرة الخصم بأفضل صورة ممكنة:

يتساءل صاحب الأسس - وهو يبحث في الدليل الفلسفي للماركسية - قائلاً:

«ما هو السبب الأصيل للمجتمع والتاريخ؟» (٥٩٥).

ويجيب على ذلك بما يلي:

«وليس أمامنا - في هذا الحال - لاستكشاف أسباب الوضع الاجتماعي وتفسيره إلا أحد سبيلين:

الأول: أن نرجع إلى السوراء خطوة، فنكرر الرأي السابق، القائل بتفسير الأوضاع الاجتماعية بمختلف ألوانها السياسية والاقتصادية وغيرها بالأفكار والآراء.

ونكون حينئذ قد درنا في حلقة مفرغة، لأننا قلنا أولاً: إن الآراء والأفكار وليدة الأوضاع الاجتماعية.

فإذا عدنا لتقول: إن هذه الأوضاع نتيجة للأفكار والآراء، رسمنا بذلك خطأ دائرياً، ورجعنا من حيث أردنا أن نتقدم.

وهذا السبيل هو الذي سار عليه المفسرون المثاليون للتاريخ جميعاً.

قال بليخانوف:

«وجد هيجل نفسه، في ذات (٥٩٦) الحلقة المفرغة، التي وقع فيها علماء الاجتماع والمؤرخون الفرنسيون. فهم يفسرون الوضع الاجتماعي، بحالة الأفكار، وحالة الأفكار بالوضع الاجتماعي...»

وما دامت هذه المسألة بلا حل، كان العلم لا ينفك عن الدوران في حلقة مفرغة، بإعلانه:

(٥٩٤) ص ٣٩ البنك.

(٥٩٥) ص ٧٢ اقتصادنا.

(٥٩٦) الصواب: «في الحلقة المفرغة ذاتها».

أن (ب) سبب (أ) مع تعيينه (أ) كسبب^(٥٩٧) لـ (ب)«^(٥٩٨).
والسبيل الآخر - سبيل الماركسية - : أن نواصل تقدمنا في السير والتعليل ، وفقاً
لمبدأ العلية ، ونتخطى أفكار الإنسان وآراءه^(٥٩٩) وعلاقاته الاجتماعية بمختلف
أشكالها ، نتخطاها لأنها كلها ظواهر اجتماعية ، تحدث وتتطور ، فهي بحاجة إلى تعليل
وتفسير.

ولا يبقى علينا في هذه اللحظة الحاسمة من تسلسل البحث ، إلا أن نفتش عن
سر التاريخ خارج نطاق الطبيعة التي يارسها الإنسان منذ أقدم العصور.
إن قوى الإنتاج هذه ، هي وحدها التي يمكن أن تجيب على السؤال الذي كنا
نعالجه :

لماذا وكيف حدثت الأحداث التاريخية ، وتطورت وفقاً للضرورة الفلسفية القائلة :
بأن الأحداث لا تخضع للمصادفة ، وإن لكل حادثة سببها الخاص (مبدأ العلية)؟
وهكذا لا يمكن للتفسير التاريخي ، أن ينجو من الحركة الدائرية العقيمة^(*) في
مجال البحث إلا إذا وضع يده على وسائل الإنتاج كسبب^(٦٠١) أعلن للتاريخ والمجتمع .
هذا هو الدليل الفلسفي . وقد حرصنا على عرضه بأفضل صورة ممكنة . ويعد أهم
كتاب استهدف بمجموعة بحوثه كلها ، التركيز على هذا اللون من الاستدلال : (فلسفة
التاريخ) ، للكاتب الماركسي الكبير بليخانوف وقد لخصنا الدليل الأنف الذكر من
مجموعة بحوثه^(٦٠٢).

وفي الجواب على سؤال : «من أين يستمد الاحتمال حيويته» لدى هيوم ، يجيب
الصدر مدافعاً عن هيوم وفق فلسفة الأخير قائلاً :
«إن هيوم يرى أن الفكرة تستمد حيويتها من الانطباع بصورة مباشرة أو غير

(٥٩٧) الصواب : «تعيين (أ) سبباً» .

(٥٩٨) فلسفة التاريخ : ص ٤٤ ، والحاشية للمصدر .

(٥٩٩) في الأصل : «آرائه» وهو على الأغلب سهو طباعي .

(٦٠٠)

(٦٠١) كذا في الأصل والصواب : «سبباً» أو «بوصفه سبباً» .

(٦٠٢) ص ٧٢-٧٣ ، اقتصادنا .

مباشرة، فمن أين يستمد احتمال نزول المطر بالأمس حيويته؟
وبالإمكان الجواب على ذلك: بأننا حين نحتمل بدرجة ما أن المطر قد نزل
بالأمس، نربط ذلك بقرائن معينة:

من قبيل وجود السحاب، وطبيعة الجو المعاش بالأمس. وهذه القرائن لما كانت
خبرتنا قد اقترن بها المطر في ٧٠٪ من المرات السابقة، فسوف نحتمل بهذه الدرجة أن
المطر قد نزل بالأمس.

وهذا يعني أن فكرة نزول المطر بالأمس قد استمدت حيويتها من فكرتنا عن وجود
السحاب، وعن الخصائص المعينة التي عرفناها عن الجو بالأمس.

فإن فكرتنا عن السحاب وعن تلك الخصائص حية على أساس استنادها إلى
الانطباع مباشرة، فتفيض بالحيوية على فكرة نزول المطر.

غير أن علاقة الاقتران بين الحادثتين لما كانت غير مطردة في خبرتنا السابقة
باستمرار، فإن العادة الذهنية التي تتيح لنا الانتقال من فكرة إلى أخرى، سوف لن
تسمح^(*) إلا بإفاضة درجة محدودة من الحيوية على فكرة نزول المطر، ولهذا تكون فكرة
نزول المطر احتمالاً لا اعتقاداً^(٦٠٣). ولا شك أن مرحلة الدفاع عن الخصم وفق طريقته
ومنهجيه في البحث، هي أبعد مدى من تلخيص عرض دليله، كما رأينا في الشاهد
السابق لهذا الذي فرغنا منه توأماً.

ج- التحرر المذهبي:

ونعني بالمذهب هنا -خلاف ما مرَّ معنا حتى الآن- المذاهب الفقهية الإسلامية
التي تتناول الأحكام الشرعية العملية في الحياة العملية، والقائمة على أساس الشريعة
الإسلامية، وفق وجهات نظر اجتهادية مختلفة، وكل له دليله الشرعي في هذا الموقف أو
ذاك.

وعلى الرغم من أن السيد الصدر ينتمي إلى مذهب أهل البيت - فقهاء - (المذهب

(*) الصواب: «... أخرى، فلن تسفح إلا...».

(٦٠٣) ص ١١٥، الأسس.

الشيعة)، فإننا لا نجد هذا الانتماء عائقاً له أن يأخذ آراء المذاهب الفقهية الأخرى، الشافعي، والحنفي، والمالكي، والحنبلي (مذهب السنة)^(٦٠٤).

«فباحثنا» قد يعرض لما لا يتفق مع اجتهاده، ما دام يعبر عن وجهة اجتهادية أخرى تحمل الطابع الإسلامي، والصفة الشرعية، فهو يقول عن كتاب «اقتصادنا»: «وقد مارس هذا الكتاب في بحوث سابقة، وسيارس في بحوث مقبلة هذا المجال الذاتي، كما ألمعنا إلى ذلك في المقدمة»^(٦٠٥).

فليس كل ما يعرض من أحكام في هذا الكتاب، ويتبنى ويستدل عليه، نتيجة لاجتهاد المؤلف شخصياً.

بل قد يعرض في بعض النقاط لما لا يتفق مع اجتهاده، ما دام يعبر عن وجهة نظر اجتهادية أخرى، تحمل الطابع الإسلامي والصفة الشرعية»^(٦٠٦).

ويذكر السيد الصدر آراء كل من فقهاء: أهل البيت (الشيعة)، والمالكية والأحناف في مسألة إحياء الأرض الموات:

[«وقد ذكر المحقق الثاني في (جامع المقاصد)، أن زوال اختصاص المحيي بالأرض بعد خرابها، وجواز أخذ الغير لها، واختصاصه بها هو المشهور بين الأصحاب والرأي السائد في كلماتهم»^(٦٠٧).

وقال الإمام مالك: (ولو أن رجلاً أحيا أرضاً مواتاً ثم أهملها بعد حتى تهدمت

(٦٠٤) نحن نساير تسمية هذه المذاهب «بالسنة»، رغم أن هذه التسمية توجي أحياناً بغير دلالتها التاريخية، ولا ندري سبب تميزها بذلك؛ فإذا كان استمداد التسمية من السنة النبوية، فإن الشيعة يطبقون السنة أيضاً.

(٦٠٥) كلمة المؤلف، ص ١٠. والحاوية للمصدر.

(٦٠٦) ص ٤١٦، اقتصادنا.

(٦٠٧) هنا حاشية للمصدر حذفها لتفصيل فيها لسنا بصدده، وإذا أراد القارئ الكريم مراجعتها فالحاشية الأخيرة، ص ٤٧٨، اقتصادنا.

آبارها، وهلكت أشجارها وطال زمانها حتى عفت بحال ما وصفت بك، وصارت إلى حالها الأول، ثم أحيها آخر بعده كانت لمن أحيها بمنزلة الذي أحيها أول مرة^(٦٠٨).

وقال بعض فقهاء الأحناف بهذا أيضاً معللين ذلك بأن الأول ملك استغلال الأرض، لا رقبته، فإذا تركها كان الثاني أحق بها^(٦٠٩) [٦١٠].

وفي إنكار ملكية مناجم الحديد والذهب وغيرها، يقول باحثنا:

[«وقد جاء في متن نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج قوله:

(والمعدن الباطن وهو ما لا يخرج إلا بعلاج كذهب وفضة وحديد ونحاس لا يملك بالحفر والعمل في الأظهر)^(٦١١).

وجاء في المغني لابن قدامة الفقيه الحنبلي قوله عن المعادن:

(وإن لم تكن ظاهرة، فحضرها إنسان وأظهرها لم تملك بذلك في ظاهر المذهب، وظاهر المذهب الشافعي)^(٦١٢) [٦١٣].

أما في تحديد مفهوم الإقطاع الإسلامي فينتقل لنا «باحثنا» الآراء الفقهية التالية:

«فالإقطاع كما يحدده الشيخ الطوسي في المبسوط، وابن قدامة في المغني، والماوردي في أحكامه، والعلامة الحلبي هو في الحقيقة:

منح الإمام لشخص^(٦١٤) من الأشخاص، حق العمل في مصدر من مصادر الثروة

(٦٠٨) المدونة الكبرى، ١٩٥/١٥، والحاشية للصدر.

(٦٠٩) الهداية للمرغيناني ١٣٧/٨ والحاشية للصدر.

(٦١٠) ص ٤٧٨-٤٧٩، اقتصادنا.

(٦١١) نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، ج ٥، ص ٣٤٨، والحاشية للصدر.

(٦١٢) المغني لابن قدامة، ج ٥، ص ٤٦٨، والحاشية للصدر.

(٦١٣) ص ، اقتصادنا.

(٦١٤) الصواب: «منح الإمام شخصاً من الأشخاص».

الطبيعية التي يعتبر^(٦١٥) العمل سبباً لتملكها أو اكتساب حق خاص فيها^(٦١٥).

ولكي نستوعب هذا التعريف يجب أن نعرف، أن جميع^(٦١٦) مصادر الثروة الحام^(٦١٧) في الإسلام لا يجوز للفرد العمل فيها وإحيائها ما لم يسمح الإمام أو الدولة بذلك، سماحاً خاصاً أو عاماً، كما سيأتي - في فصل مقبل - عند دراسة مبدأ تدخل الدولة، الذي يتيح لها الإشراف على الإنتاج، وتوزيع العمل والفرص بشكل سليم^(٦١٨).

د- النزاهة في البحث :

وحول الفئة الثالثة في المجتمع الاشتراكي - والتي مرت معنا قبلاً^(٦١٩) يكتب «مفكرنا» بروح نزيهة ما يلي :

«وأنا لا أريد أن أتناول بهذا الصدد موقف العالم الاشتراكي اليوم من الفئة الثالثة،

(٦١٥) فقد كتب الشيخ الطوسي يقول : (إذا أقطع السلطان رجلاً من الرعية قطعة من الموات صار أحق به^(٦١٥)) من غيره بإقطاع السلطان إياه بلا خلاف، وكذلك : إذا تحجر أرضاً من الموات، والتحجير أن يؤثر فيها أثراً لم يبلغ به حد الإحياء مثل أن ينصب فيها المروز أو يحوط عليها حائطاً وما أشبه ذلك من آثار الإحياء فإنه يكون أحق بها من غيره بإقطاع السلطان بمنزلة التحجير). المبسوط للشيخ الطوسي، ج ٣، ص ٢٧٣.

وكتب ابن قدامة يقول : (إن من أقطعه الإمام شيئاً من الموات لم يملكه لكن يصير أحق به كالتحجير للشارع في الإحياء). المغني، ج ٥، ص ٤٧٣.

وكتب الماوردي يقول : (فمن خصه الإمام به وصار بالإقطاع أحق به لم يستقر ملكه عليه قبل الإحياء). الأحكام السلطانية، ص ١٨٤.

وقال العلامة الحلي : (فائدة الإقطاع تصيير المقطع أحق بإحيائه).
والتخريجات أربعتها للمصدر.

(*) الصواب : «يُتَعَدَّ».

(**) الصواب : «أحق بها» ولعله سهو طباعي.

(٦١٦) الصواب : «أن مصادر الثروة الحام جميعها».

(٦١٧) أي الموات التي لم تستثمر بعد. والحاشية للمصدر.

(٦١٨) ص ٥٠٩ - ٥١٠، اقتصادنا.

(٦١٩) ص ٢٠٠، من هذا البحث - الفقرة - ي - بيان الثغرات «سمة التبعية المنهجية».

ولا أحاول أن أكرر المزاعم القائلة :

إن الفرد العاجز عن العمل محكوم عليه في المجتمعات الاشتراكية بالموت جوعاً،
لأنني أريد أن أدرس المسألة من الوجهة النظرية لا التطبيقية . ولا أريد أن أتحمّل
مسؤولية تلك المزاعم التي يرددّها أعداء العالم الاشتراكي عنه» (٦٢٠).

وبذا يكتمل بحثنا في سمة «الموضوعية» كما تبذت لنا عند السيد الصدر.

(٦٢٠) ص ٣٥٦ ، اقتصادنا .

التمييز المنهجي

وتتبدى هذه السمة في الفقرات التالية :

أ- الفرز المنهجي للمشكلات :

- الثابت والمتطور في علاقات الإنسان :

تنقسم الحياة الاقتصادية في الإسلام إلى نوعين من العلاقات :

١ - علاقات الإنسان بالطبيعة .

٢ - علاقات الإنسان بأخيه الإنسان .

وهناك تمايز بين هذين النوعين من العلاقات ، التي يكون أحدها ثابتاً والآخر متطوراً :

«والإسلام - كما نتصوره - يميز بين نوعين من العلاقات .

فهو يرى أن علاقات الإنسان بالطبيعة أو الثروة ، تتطور عبر الزمن ، تبعاً للمشاكل المتجددة التي يواجهها الإنسان باستمرار وتتابع خلال ممارسته للطبيعة (*) ، والحلول المتنوعة التي يتغلب بها على تلك المشاكل .

وكلما تطورت علاقاته بالطبيعة ازداد سيطرة عليها ، وقوة في وسائله وأساليبه .

وأما علاقات الإنسان بأخيه ، فهي ليست متطورة بطبيعتها ، لأنها تعالج مشاكل ثابتة جوهرية ، مهما اختلف إطارها ومظهرها . فكل جماعة تسيطر خلال علاقاتها بالطبيعة على ثروة ، تواجه مشكلة توزيعها ، وتحديد حقوق الأفراد والجماعة فيها ، سواء

(*) الصواب : ممارسة علاقاته مع الطبيعة .

أكان^(٦٢١) الإنتاج لدى الجماعة على مستوى البخار والكهرباء، أم على مستوى الطاحونة اليدوية^(٦٢٢).

ولضرورة التفريق بين منهجي العلم والفلسفة يكتب لنا السيد الصدر، خلال استعراض التجربة والكيان الفلسفي:

«وظلت الفلسفة تسيطر على الموقف الفكري للإنسانية، حتى بدأت التجربة تشق طريقها وتقوم بدورها في حقول كثيرة، وهي تتدرج في المعرفة من الجزئيات إلى الكلّيات، من موضوعات التجربة إلى قوانين أعم وأشمل، فكان على الفلسفة أن تنكمش وتقتصر على مجالها الأصيل وتفسح المجال لمزاحها - العلم - لينشط في سائر المجالات الأخرى، وبذلك انفصلت العلوم عن الفلسفة وتحددت لكل منهما أدواته الخاصة ومجاله الخاص.

فالفلسفة تصطنع القياس أداة عقلية للتفكير.

والعلم يستخدم الطريقة التجريبية ويتدرج من الجزئيات إلى قوانين أعلى. كما أن العلم - كل علم - يتناول شعبة من الوجود ونوعاً خاصاً له، يمكن إخضاعه للتجربة، فيبحث عن ظواهره وقوانينه في ضوء التجارب التي يمارسها.

وأما الفلسفة فتتناول الوجود بصورة عامة دون تحديد أو تقييد، وتبحث عن ظواهره وأحكامه التي لا تخضع للتجربة المباشرة.

فبينما يبحث العالم الطبيعي عن قانون تمدد الفلزات بالحرارة، والعالم الرياضي ع النسبة بين قطر الدائرة ومحيطها^(*).

يدرس الفيلسوف ما إذا كان للوجود مبدأ أول انبثق منه الكون كله، وما هو جوهر العلاقة بين العلة والمعلول، وهل يمكن أن يكون لكل سبب سببٌ إلى غير نهاية؟ وهل المحتوى الإنساني مادي محض أو مزاج من المادية والروحانية؟^(٦٢٣).

(٦٢١) في الأصل «... كان...» وزيادة ألف التسوية من عندنا، وهو الصحيح.

(٦٢٢) ص ٧٢٣، اقتصادنا.

(٦٢٣) ص ٨٣، فلسفتنا.

(*) الصواب: «... نسبة قطر الدائرة إلى محيطها».

وأثناء الرد على موقف هيوم من الاعتقاد يقول «باحثنا» داعياً للتمييز بين موقفين من الاعتقاد:

أ- تفسيري .

ب- تقويمي .

«وفي الرد على هذا القول يجب أن نميّز بين موقفين :

أحدهما: موقف تفسيري للاعتقاد . وهو الموقف الذي نحاول فيه إبراز الفرق الأساس بين التصور والاعتقاد - أي اعتقاد - بقطع النظر عن خطئه^(٦٢٤) وصوابه ، لأن الاعتقاد ، سواء أكان مصيباً أم مخطئاً^(٦٢٥) يختلف اختلافاً جوهرياً عن التصور والموقف الآخر ، هو الموقف التقييمي^(٦٢٦) للاعتقاد ، الذي يراد فيه الكشف عن المقياس الذي نرجع إليه في تقييم^(٦٢٧) اعتقادنا ، والتمييز بين ما هو جدير بثقتنا من غيره . ونحن الآن بصدد الموقف الأول لأننا نريد اكتشاف الفرق الأساس بين التصور والاعتقاد .

وفي حدود ما يتصل بهذه النقطة ، لا بد من تفسير المميز الأساس للاعتقاد تفسيراً ينطبق على كل اعتقاد ، بقطع النظر عن تقييمه^(٦٢٨) وصوابه وخطئه .

فاعتقاد ذلك الشخص بجنيّة تتعقبه ، لا يختلف عن أي اعتقاد علمي في الخصائص التي تميز الاعتقاد عن^(٦٢٩) التصور ، رغم أنه لم يستمد حيويته من أي انطباع .

وهكذا يجب أن نميّز بين موقفنا كمفسرين^(٦٣٠) للاعتقاد على أساس ما تستمده الفكرة من حيوية الانطباع .

وموقفنا كمقيمين^(٦٣١) للاعتقاد حين نقرر - مثلاً - أنه لا يجوز لإنسان أن يدعي

(٦٢٤) في الأصل : «خطأ» ولعله خطأ طباعي .

(٦٢٥) في الأصل : «سواء كان مصيباً أو مخطئاً» .

(٦٢٦) و(٦٢٧) و(٦٢٨) الصواب : «تقويم» لا «تقييم» .

(٦٢٩) الصواب : «من» .

(٦٣٠) الصواب : «مفسرين» أو «بوصفنا مفسرين» .

(٦٣١) الصواب : «مقومين» أو «بوصفنا مقومين» .

وجود كائن فعلي دون استناد الى الخبرة الحسية .

فالاعتقاد بوجود الجنية ، وإن كان اعتقاداً لا مبرر له على أساس المقياس المعطى في الموقف الثاني ، ولكنه اعتقاد على أي حال .

ولكي ينجح التفسير المعطى للاعتقاد في الموقف الأول ، لا بد ان يكون منطبقاً عليه^(٦٣٢) .

ب- بيان المفصل المنهجية :

وشواهدنا التي نأخذها تحت هذه الفقرة تدور في مجالات ثلاثة هي :

١- الفلسفة : نظرية المعرفة

يلخص فيلسوفنا طريقته العامة ، في تطبيقات أربعة مختلفة ، تبعاً لموقفها من السببية ، وذلك أثناء الكلام على البديل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي قائلاً :

«والتطبيقات العديدة التي سوف نقوم بها ، للطريقة العامة التي حددناها ، تختلف في تحديد موقفها القبلي من سببية (أ) لـ (ب) ، فإن كل تطبيق من التطبيقات التي نحاول القيام بها ، سوف ننطلق من موقف قبلي معين تجاه هذه السببية ، يختلف عن الموقف الذي ينطلق منه التطبيق الآخر :

- ففي التطبيق الأول نفترض :

أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و(ب) بالمفهوم العقلي للسببية .

ثانياً: أنا نعلم مسبقاً باستحالة الصدفة المطلقة .

- وفي التطبيق الثاني نفترض :

أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و(ب) بالمفهوم العقلي للسببية ، كما في التطبيق الأول .

(٦٣٢) ص ١٠٠-١٠١ ، الأسر .

وثانياً: الشك المسبق في استحالة الصدفة المطلقة أي نحتمل أن (ب) يمكن أن توجد بدون (*) سبب، كما نحتمل — في مقابل ذلك — أن وجودها بدون (*) سبب مستحيل .

- وفي التطبيق الثالث نفترض :

أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و(ب) (***) بالمفهوم العقلي للسببية ، كما في التطبيقين السابقين .

وثانياً: العلم المسبق بإمكان الصدفة المطلقة لـ (ب) ، أي إمكان وجود (ب) بدون سبب (*) .

- وفي التطبيق الرابع نفترض :

وجود مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بالمفهوم العقلي بين (أ) و(ب) ، فلا يوجد أي احتمال قبل الاستقراء للسببية (***) العقلية ، وإنما يحتمل قبلياً السببية بالمفهوم التجريبي بين (أ) و(ب) (**) الذي يعني التابع المطرد بين (أ) و(ب) .

ولكي نوضح هذه المواقف الأربعة القبلية التي تختلف على أساسها ، لا بد أن نميز بصورة دقيقة بين السببية بمفهومها العقلي والسببية بالمفهوم التجريبي أولاً ، ونميز بصورة دقيقة بين السببية الوجودية والسببية العدمية ثانياً^(٦٣٣) .

كما يقدم لنا «باحثنا» تبريرات أربعة لرفض السببية العقلية ويناقشها واحداً فواحداً ، وهذه التبريرات هي :

١ - التبرير المنطقي^(٦٣٤) .

(*) الصواب : «دون سبب» .

(**) الصواب : «بين (أ) وبين (ب)» .

(***) الصواب : « . . قبل تقري السببية» .

(٦٣٣) ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، الأسس .

(٦٣٤) ص ٢٩٣ ، الأسس .

٢- التبرير الفلسفي (٦٣٥).

٣- التبرير العلمي (٦٣٦).

٤- التبرير العملي (٦٣٧).

وفي سياق مناقشة الثاني منها، يكتب عن الفرق بين التجريبيين غير الوضعيين وبين المناطقة الوضعيين في موقف كل منهما من «القضية» منطقياً:

«والفرق بين التجريبيين غير الوضعيين والمناطقة (*) الوضعيين يتمثل في موقفهما من القضية، التي لا توجد كيفية معينة لاستخدام التجربة والخبرة الحسية من أجل إثبات صدقها.

فهي تعتبر (***) في رأي المناطقة الوضعيين فارغة من المعنى.

وأما التجريبيون غير الوضعيين، فيعترفون بأنها قضية ذات معنى من الناحية المنطقية، لأنهم لا يربطون معنى القضية بكيفية إثبات صدقها ولكنهم يربطون درجة التصديق بها بمدى قدرة التجربة على إثباتها.

فكل قضية لا يمكن للتجربة أن تبرهن عليها لا يمكن قبولها، لأن التجربة والخبرة الحسية، هي المصدر الأساس للمعرفة في رأي المذهب التجريبي (٦٣٨).

ويكتب صاحب الأسس عن دور المرحلة الذاتية في إيجاد اليقين ضمن مرحلة التوالد الذاتي للدليل الاستقرائي مفرقاً بين الأدلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي من جهة، وبين الأدلة الاستنباطية البحتة من جهة ثانية:

[«استطعنا حتى الآن أن نكتشف محتوى المرحلة الأولى من السدليل

(٦٣٥) ص ٢٩٥، الأسس.

(٦٣٦) ص ٢٩٦، الأسس.

(٦٣٧) ص ٢٩٧، الأسس.

(*) الصواب: «وبين المناطقة...».

(**) الصواب: «تعد».

(٦٣٨) ص ٢٩٥، الأسس.

الاستقرائي^(٦٣٩)، وعرفنا أن الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة يعتبر دليلاً استنباطياً، إذا سلمنا بما يتوقف عليه من المصادرات التي تفترضها نظرية الاحتمال .

غير أن هناك فارقاً أساسياً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي والطابع الاستنباطي للأدلة الاستنباطية البحتة، كالبرهان الذي يستنبط «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» من مصادرات الهندسة الاقليدية .

وهذا الفارق يكمن في أن :

الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، فالبرهان الهندسي على «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» يثبت - وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي - هذه المساواة بين زوايا المثلث وقائمتين كحقيقة^(٦٤٠) موضوعية .

وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب)، وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة، التي أنتجها تجمع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية (أ) لـ (ب) .

فالقضية المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي :

درجة من التصديق بقضية «أن (أ) سبب لـ (ب)»، وليست قضية السببية نفسها .

ويامكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر هو :

أن المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس^(٦٤١) قضية السببية - سببية (أ) لـ (ب) - ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين^(٦٤٢) .

(٦٣٩) أي «مرحلة التوالد الموضوعي» .
(٦٤٠) الصواب : «حقيقة موضوعية» .
(٦٤١) الصواب : «قضية السببية نفسها» .
(٦٤٢) ص ٣٢١، الأسس .

٢ - فلسفة التاريخ

تؤكد النصوص القرآنية على أن السنة التاريخية - من بين ما تؤكد لها من صفات - ربانية، أي أنها مرتبطة بالله سبحانه وتعالى، فهي بذلك ذات طابع غيبي، لكن هذا الطابع الغيبي ذاته يوحي بأن التاريخ يفسر تفسيراً إلهياً كما مثلته المدرسة اللاهوتية المسيحية لدى بعض المفكرين في هذا المجال.

والفرق بين الاتجاهين كبير، وإن كان ثمة تشابه ظاهري بينهما:

«وقد يتوهم البعض أن هذا الطابع الغيبي الذي يلبسه القرآن الكريم للتاريخ وللسنن التاريخية يبعد القرآن عن التفسير العلمي الموضوعي للتاريخ، ويجعله يتجه اتجاه التفسير الإلهي للتاريخ الذي مثلته مدرسة من مدارس الفكر اللاهوتي على يد عدد كبير من المفكرين المسيحيين اللاهوتيين، حيث فسروا التاريخ تفسيراً إلهياً.

قد يُخلط هذا الاتجاه القرآني، بذلك التفسير الإلهي الذي اتجه إليه أغسطين وغيره من المفكرين اللاهوتيين، فيقال بأن إسباغ هذا الطابع الغيبي على السنة التاريخية يحول المسألة إلى مسألة غيبية وعقائدية^(*)، ويخرج التاريخ عن إطاره العلمي الموضوعي.

ولكن الحقيقة أن هناك فرقاً أساسياً بين الاتجاه القرآني وطريقة القرآن في ربط التاريخ بعالم الغيب، وفي إسباغ الطابع الغيبي على السنة التاريخية، وبين ما يسمى بالتفسير الإلهي للتاريخ الذي تبناه اللاهوت.

هناك فرق كبير بين هذين الاتجاهين وهاتين النزعتين، وحاصل هذا الفرق هو أن:

- الاتجاه اللاهوتي للتفسير الإلهي للتاريخ، يتناول الحادثة نفسها، ويربط هذه الحادثة بالله سبحانه وتعالى، قاطعاً صلتها وروابطها مع بقية الحوادث، بديلاً عن^(*) العلاقات والارتباطات التي تزخر بها الساحة التاريخية، والتي تمثل السنن والقوانين الموضوعية لهذه الساحة.

- بينما القرآن الكريم لا يسبغ الطابع الغيبي على الحادثة بالذات، لا يتنزع الحادثة التاريخية من سياقها، ليربطها مباشرة بالسواء، لا يطرح صلة الحادثة بالسواء

(*) الصواب: «عقيدية».

(*) الصواب: «بديلاً من».

كبدليل^(٦٤٣) عن أوجه الانطباق والعلاقات ، والأسباب والمسببات على هذه الساحة التاريخية . بل إنه يربط السنة التاريخية بالله ، يربط أوجه العلاقات والارتباطات بالله ، فهو يقرر أولاً ويؤمن بوجود روابط وعلاقات بين الحوادث التاريخية ، هي في الحقيقة تعبير عن حكمة الله سبحانه وتعالى ، وحسن تقديره وبنائه التكويني للساحة التاريخية . إذا أردنا أن نستعين بمثال لتوضيح الفرق بين هذين الاتجاهين من الظواهر الطبيعية ، نستطيع أن نستخدم هذا المثال :

قد يأتي إنسان فيفسر ظاهرة المطر التي هي ظاهرة طبيعية ، فيقول بأن المطر نزل بإرادة من الله سبحانه وتعالى ، ويجعل هذه الإرادة بديلاً عن^(*) الأسباب الطبيعية ، التي نجم عنها نزول المطر ، فكأن المطر حادثة لا علاقة لها ولا نسب لها ، وإنما حادثة مفردة ترتبط مباشرة بالله سبحانه وتعالى ، بمعزل عن تيار الحوادث .

هذا النوع من الكلام يتعارض مع التفسير العلمي لظاهرة المطر .

لكن إذا جاء شخص وقال بأن هذه الظاهرة ، ظاهرة المطر ، لها أسبابها وعلاقتها ، وأنها مرتبطة بالدورة الطبيعية للماء مثلاً ، الماء يتبخر فيتحول إلى غاز ، والغاز يتصاعد سحباً ، والسحاب يتحول بالتدريج إلى سائل نتيجة انخفاض الحرارة ، فينزل المطر . إلا أن هذا التسلسل السببي المتقن ، هذه العلاقات المتشابكة بين هذه الظواهر الطبيعية ، هي تعبير عن حكمة الله وتديره ، وحسن رعايته .

فمثل هذا الكلام لا يتعارض مع الطابع العلمي والتفسير الموضوعي لظاهرة المطر ، لأننا ربطنا هنا السنة بالله سبحانه وتعالى ، لا الحادثة مع عزلها عن بقية الحوادث وقطع ارتباطها مع مؤثراتها^(**) وأسبابها .

إذن : القرآن الكريم حينما يسبغ الطابع الرباني على السنة التاريخية لا يريد أن يتجه اتجاه التفسير الإلهي في التاريخ ، ولكنه يؤكد أن هذه السنن ليست هي خارجه ، ومن وراء قدرة الله سبحانه وتعالى ، وإرادته وحكمته في الكون ، لكي يبقى الإنسان دائماً

(٦٤٣) الصواب : «بديلاً» .

(*) الصواب : «بديلاً من» .

(**) الصواب : «ارتباطها بمؤثراتها» .

مشدوداً إلى الله ، لكي تبقى الصلة الوثيقة بين العلم والإيمان ، فهو في نفس^(٦٤٤) الوقت الذي ينظر فيه إلى هذه السنن نظرة علمية ، ينظر أيضاً إليها نظرة إيمانية^(٦٤٥) .

والساحة التاريخية : أي المجال الذي تجري فيه الحوادث التاريخية ، تختلف عن بقية الساحات الأخرى التي يزخر بها الكون من علمية وغيرها ، الأمر الذي يجعل للقرآن فيها دوراً هاماً ، يقول «باحثنا» عنه :

«لماذا ننتظر من القرآن الكريم أن يعطينا عموميات ، أن يعطينا مواقف ، أن يبلور له مفهوماً علمياً في سنن التاريخ على هذه الساحة من ساحات الكون ، بينما ليس للقرآن مثل ذلك على الساحات الأخرى؟

ولا حرج على القرآن في أن لا يكون له ذلك على الساحات الأخرى ، لأن القرآن لو صار في مقام استعراض هذه القوانين ، وكشف هذه الحقائق لكان بذلك يتحول إلى كتاب آخر نوعياً ، يتحول من كتاب للبشرية جمعاء إلى كتاب للمتخصصين يدرس في الحلقات الخاصة .

قد يلاحظ بهذا الشكل على اختيار هذا الموضوع ، إلا أن الملاحظة رغم أن الروح العامة فيها صحيحة ، بمعنى أن القرآن الكريم ليس كتاب اكتشاف ، ولم يطرح نفسه ليجمد في الإنسان طاقات النمو والإبداع والبحث وإنما هو كتاب هداية .

ولكن مع هذا يوجد فرق جوهري بين الساحة التاريخية وبقية ساحات الكون ، هذا الفرق الجوهري يجعل من هذه الساحة ومن سنن هذه الساحة ، أمراً مرتبطاً أشد الارتباط بوظيفة القرآن ككتاب^(٦٤٦) هداية ، خلافاً لبقية الساحات الكونية والميادين الأخرى للمعرفة البشرية ، وذلك أن القرآن الكريم كتاب هداية ، وعملية تغيير ، هذه العملية التي عبّر عنها في القرآن الكريم بأنها إخراج للناس من الظلمات إلى النور^(٤٦٧) .

(٦٤٤) الصواب : «الوقت نفسه» .

(٦٤٥) ص ٧٨ - ٨١ ، المدرسة القرآنية ، السنن التاريخية في القرآن الكريم .

(٦٤٦) الصواب : «يوصفه كتاب هداية» .

(٦٤٧) ص ٤٦ - ٤٧ ، المدرسة القرآنية - السنن التاريخية في القرآن الكريم .

ويختلف عمل الفرد عن عمل المجتمع تاريخياً، من حيث الأبعاد التي يمتد إليها كل منهما .

والأبعاد الثلاثة للعمل الذي يكون موضوعاً لسنن التاريخ هي :

١ - العامل أو الفاعل .

٢ - الهدف .

٣ - امتداد الموج .

كما يجللها لنا «فيلسوفنا» في النص التالي :

(«إذن فهناك سجلان :

هناك سجل لعمل الفرد، وهناك سجل لعمل الأمة .

وعمل الأمة هو عبارة عما قلناه من العمل الذي يكون له ثلاثة أبعاد :

- بعد من ناحية العامل ، ما يسميه أرسطو بـ «العلة الفاعلية» .

- بعد من ناحية الهدف ، ما يسميه أرسطو بـ «العلة الغائية» .

- بعد من ناحية الأرضية وامتداد الموج ، ما يسمونه بـ «العلة المادية» .

هذا العمل ذو الأبعاد الثلاثة هو موضوع سنن التاريخ، هذا هو عمل المجتمع» (٦٤٨) .

وللتمييز بين هذين النوعين من العمل يقول صاحب الأسس :

«عمل الفرد هو العمل الذي يكون له بعدان .

فإن اكتسب بعداً ثالثاً كان عمل المجتمع ، باعتبار أن المجتمع يشكل أرضية له ، يشكل علة مادية له . يدخل حينئذ في سجل كتاب الأمة الجاثية بين يدي ربها .

هذا هو ميزان الفرق بين العملين» (٦٤٩) .

(٦٤٨) ص ٩٨ ، المدرسة القرآنية -

(٦٤٩) ص ١٠٠ ، المدرسة القرآنية -

٣- الاقتصاد :

للوصول إلى المذهب الاقتصادي هناك طريقان ، ينبغي التمييز بينهما :

- عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي .

- وعملية تكوين هذا المذهب .

والفارق جوهرى بين السيلين ، وهو ما يحدد لكل من الباحثين الإسلامى وغيره ، معالم الطريق ونوع العملية التى على الباحث أن يمارسها .

فبعد أن يبين مجموعة من الضوابط الهامة ، التى على الباحث الإسلامى التزامها ، يكتب مكتشف المذهب الاقتصادى الإسلامى :

«وعلى هذا الأساس يمكن القول :

بأن العملية التى نمارسها هي عملية اكتشاف . وعلى العكس من ذلك المفكرون المذهبيون الذين بشروا بمذاهبهم الرأسمالية والاشتراكية ، فإنهم يمارسون عملية تكوين المذهب وإبداعه .

ولكل من عملية الاكتشاف ، وعملية التكوين خصائصها ومميزاتها التى تنعكس فى البحث المذهبي الذى يمارسه المذهبيون الإسلاميون ، والمبدعون الرأسماليون والاشتراكيون ، وأهم تلك الخصائص : تحديد سير العملية ومنطلقها :

- ففي عملية تكوين المذهب الاقتصادى ، وعندما يراد تشييد بناء نظري كامل للمجتمع ، تأخذ الفكرة اطرادها وسيرها الطبيعى ، فتأرس بصورة مباشرة ، وضع النظريات العامة للمذهب الاقتصادى ، وتجعل منه أساساً لبحوث ثانوية وأبنية علوية من القوانين التى ترتكز على المذهب ، وتعتبر طابقاً فوقياً بالنسبة إليه ، كالقانون المدنى الذى عرفنا سابقاً تبعيته للمذهب وقيامه على أساسه .

فالتدرج فى عملية تكوين البناء تدرج طبيعى من الأساس الى التفريعات ، ومن القاعدة إلى البناء العلوي .

وبكلمة أخرى :

من الطابق المتقدم فى البناء النظرى العام للمجتمع إلى طابق أعلى منه .

- وأما في عملية الاكتشاف للمذهب (*) الاقتصادي، فقد ينعكس السير ويختلف المتطلق، وذلك حينما نكون بصدد اكتشاف مذهب اقتصادي لا نملك له أو لبعض جوانبه صورة واضحة، ولا صيغة محددة من قبل واضعيه.

كما إذا كنا نعرف أن المذهب يؤمن بمبدأ الملكية العامة، أو مبدأ الملكية الخاصة، أو لا نعرف الأساس النظري للملكية الخاصة في المذهب، هل هو الحاجة، أو العمل أو الحرية؟

ففي هذه الحالة، ما دمنا لا نملك نصاً محدداً لوضعي المذهب الذي يراد اكتشافه، يبدد الغموض الذي يكتنف المذهب . .

فلا بد من الفحص عن طريقة أخرى لاستخدامها في اكتشاف المذهب أو النواحي المظلمة منه .

وهذه الطريقة يمكننا تحديدها في ضوء علاقة التبعية التي شرحناها سابقاً بين المذهب والقانون، فما دام القانون المدني طابقاً فوقياً بالنسبة إلى المذهب يرتكز عليه ويستمد منه اتجاهاته .

فمن الممكن اكتشاف المذهب عن طريق القانون، إذا كنا على علم بالقانون الذي يرتكز على ذلك المذهب المجهول .

وهكذا يصبح من الواجب على عملية الاكتشاف أن تفتش عن إشعاعات المذهب في المجال الخارجي، أي عن أبنيته العلوية وآثاره التي ينعكس ضمنها في مختلف الحقول، لتصل عن طريق هذه الإشعاعات والآثار إلى تقدير محدد لنوعية الأفكار والنظريات في المذهب الاقتصادي، الذي يختفي وراء تلك المظاهر.

وبهذا يتعين على عملية الاكتشاف أن تسلك طريقاً معاكساً للطريق الذي سلكته عملية التكوين، فتبدأ من البناء العلوي إلى القاعدة، وتنطلق من جمع الآثار وتنسيقها إلى الظفر بصورة محددة للمذهب، بدلاً من الانطلاق من وضع المذهب إلى تفريع الآثار.

وهذا تماماً هو موقفنا من عملية الاكتشاف التي نمارسها من الاقتصاد الإسلامي،

(*) الصواب: . . . عملية اكتشاف المذهب . . .

أو من جزء كبير منه بتعبير أصح ، لأن بعض جوانب المذهب الاقتصادي في الإسلام ، وإن كان بالإمكان استنباطها مباشرة من النصوص ، ولكن هناك من النظريات والأفكار الأساسية التي يتكون منها المذهب الاقتصادي ليس من الميسور الحصول عليها في النصوص مباشرة ، وإنما يتعين الحصول عليها بطريق غير مباشر^(*) ، أي على أساس اللبنة الفوقية في الصرح الإسلامي ، وعلى هدى الأحكام التي نظم بها الإسلام العقود والحقوق .

فنحن ننتقل من الطابق العلوي وندرج منه إلى الطابق المتقدم لأننا نمارس عملية اكتشاف .

وأما أولئك الذين يمارسون عملية التكوين ويحاولون تشييد البناء لا اكتشافه ، فهم يصعدون من الطابق الأول إلى الثاني ، لأنهم يمارسون عملية بناء وتكوين ، والطابق الثاني لا يكون في عملية البناء إلا أخيراً^(٦٥٠) .

ولا يفوت «باحثنا» وهو في إطار عملية الاكتشاف أن يضع ضابطاً لهذا التمييز حين يقول :

«وهذا هو الذي يجعل عملية الاكتشاف التي يمارسها المفكر الإسلامي تظهر أحياناً بشكل مقلوب ، بل قد يبدو أنها لا تميز بين المذهب والقانون^(**) المدني ، حين تستعرض أحكاماً إسلامية في مستوى القانون المدني ، وهي تريد أن تدرس المذهب الاقتصادي الإسلامي .

ولكنها في الواقع على حق ما دامت تستعرض تلك الأحكام بوصفها بناءً علوياً للمذهب قادراً على الكشف عنه ، لا باعتبار أنها هي المذهب الاقتصادي والنظريات الاقتصادية نفسها»^(٦٥١) .

(*) الصواب : «غير مباشرة» .

(٦٥٠) ص ٣٨٩ - ٣٩١ ، اقتصادنا .

(**) الصواب : «بين المذهب وبين القانون» .

(٦٥١) ص ٣٩٢ ، اقتصادنا .

للاقتصاد - بما هو علم - قوانينه العلمية ، وهذه القوانين على نوعين هما :

١ - القوانين الطبيعية .

٢ - قوانين الاقتصاد السياسي التي تتدخل فيها إرادة الإنسان .

وحول هذا الموضوع نقرأ للسيد الصدر :

«إن القوانين العلمية للاقتصاد تنقسم إلى فئتين :

إحداهما : القوانين الطبيعية ، التي تنبثق ضرورتها من الطبيعة نفسها - لا من الإرادة الإنسانية - كقانون التحديد الكلي القائل :

إن كل إنتاج كان يتوقف على الأرض وما تشتمل عليه من مواد أولية ، محدود طبقاً للكمية المحدودة للأرض ومواردها الأولية .

أو قانون الغلة المتزايدة القائل :

إن كل زيادة في الإنتاج تعوض على المنتج تعويضاً أكبر نسبياً مما زاده في الإنفاق ، حتى تبلغ الزيادة إلى درجة خاصة فتخضع عندئذ لقانون معاكس ، وهو قانون الغلة المتناقضة الذي ينص على أن :

زيادة الغلة تبدأ بالتناقض النسبي عند درجة معينة .

وهذه القوانين لا تختلف في طبيعتها وجانبها الموضوعي عن سائر القوانين الكونية التي تكشف عنها العلوم الطبيعية ، ولذلك فهي لا تحمل شيئاً من الطابع المذهبي ولا تتوقف على ظروف اجتماعية أو فكرية معينة .

بل لا تختلف في نشأتها أبعاد الزمان والمكان ، ما دامت الطبيعة التي يتعلق بها الإنتاج هي الطبيعة في كل زمان ومكان .

والفئة الأخرى : من القوانين العلمية للاقتصاد السياسي ، تحتوي على قوانين (*) للحياة الاقتصادية ذات صلة بإرادة الإنسان نفسه ، نظراً إلى أن الحياة الاقتصادية ليست إلا مظهراً من مظاهر الحياة الإنسانية العامة ، التي تلعب فيها الإرادة دوراً إيجابياً

(*) الصواب : «تحتوي قوانين» .

في مختلف شعبها ومناحيها .

فقانون العرض والطلب مثلاً - القائل :

إن الطلب على سلعة إذا زاد، فإن ثمن السلعة لا بد وأن (*) يرتفع - ليس قانوناً موضوعياً، يعمل بصورة منفصلة عن وعي الإنسان، كما تعمل قوانين الفيزياء والفلك، وكما تعمل القوانين الطبيعية في الإنتاج التي عرضناها في الفئة الأولى . . وإنما يمثل قانون العرض والطلب ظواهر الحياة الواعية للإنسان . فهو يوضح أن المشتري سيقدم - في الحالة التي ينص عليها القانون الآنف الذكر - على شراء السلعة بثمن أكبر من ثمنها في حالة مساواة العرض للطلب (**). وإن البائع سيمتنع في تلك الحالة عن البيع إلا بذلك الثمن» (٦٥٢).

وبعد أن يبين «باحثنا» خطأ ارتكبه بعض المفكرين في بداية ولادة الاقتصاد السياسي مفاده أن تدخل الإرادة في هذا النوع من القوانين يلغي عنها طابع الحتمية بوصفها (أي الحتمية) المقابل المنطقي للإرادة، ويصحح هذا الخطأ عندما يعالج المسألة بقوله إن وجود القوانين الطبيعية لا يعني حتميتها مقابل الإرادة الإنسانية، وإنما يعني تفسير كيف يستخدم الإنسان حريته في المجال الاقتصادي .

أقول: بعد هذا، يضع يده على نقطة خلاف منهجية بين قوانين الفئة الثانية، وبين قوانين الكون الأخرى والتي تندرج الفئة الأولى ضمنها :

«ولكن هذه القوانين الاقتصادية تختلف عن القوانين العلمية في مناحي الكون الأخرى في نقطة، وهي :

أن هذه القوانين نظراً لى علاقتها بإرادة الإنسان تتأثر بكل (٦٥٣) المؤثرات التي تطرأ على الوعي الإنساني، وبكل (٦٥٤) العوامل التي تتدخل في إرادة الإنسان وميوله .

(*) الصواب: «لا بد أن . . .» .

(**) الصواب: «العرض الطلب . . .» أو «العرض والطلب» .

(٦٥٢) ص ٢٦٤ - ٢٦٥، اقتصادنا .

(٦٥٣) الصواب: « . . . تتأثر بالمؤثرات كلها» .

(٦٥٤) الصواب: «وبالعوامل . . . وميوله، كلها» .

ويدهي أن إرادة الإنسان التي تعالجها تلك القوانين تتحدد وتتكيف وفقاً لأفكار الإنسان ومفاهيمه ، ولنوعية المذهب السائد في المجتمع ، ولنوعية التشريعات التي تقيد سلوك الأفراد .

فهذه العوامل هي التي تملي على الإنسان إرادته وموقفه العملي ، وحين تتغير تلك العوامل يختلف اتجاه الإنسان وإرادته . وبالتالي تختلف القوانين العلمية العامة التي تفسر مجرى الحياة الاقتصادية .

فلا يمكن في كثير من الأحيان ، إعطاء قانون عام للإنسانية في الحياة الاقتصادية بمختلف إطاراتها الفكرية والمذهبية والروحية^(٦٥٦) .

وإذا كان الاقتصاد الإسلامي - كما يقول صاحب الأسس - يهتم بالإنتاج ، ويتفق بذلك مع سائر المذاهب الاجتماعية الأخرى ، فإنه يختلف معها كلها في الإنتاج وتنميته تقوياً ومنهجاً :

« إن الاقتصاد الإسلامي يتفق مع كل^(٦٥٧) المذاهب الاجتماعية الأخرى في ضرورة الاهتمام بالإنتاج وبذل كل^(٦٥٨) الأساليب الممكنة في سبيل تنميته ، وتمكين الإنسان الخليفة على الأرض من السيطرة على المزيد من نعمها وخيراتها .

ولكن الإسلام حين يطرح تنمية الإنتاج كقضية^(٦٥٩) يجب السعي اجتماعياً لتحقيقها ، يضعها ضمن إطارها الحضاري الإنساني ووفقاً للأهداف العامة لخلافة الإنسان على الأرض .

ومن هنا يختلف عن المذاهب الاجتماعية المادية في التقييم^(٦٦٠) ، والمنهج اختلافاً كبيراً .

(٦٥٦) ص ٢٦٥-٢٦٦ ، اقتصادنا .

(٦٥٧) الصواب : « . . مع المذاهب الاجتماعية الأخرى كلها » .

(٦٥٨) الصواب : « . . الأساليب الممكنة كلها » .

(٦٥٩) الصواب : « قضية » أو « بوصفها قضية » .

(٦٦٠) الصواب : « التقييم » .

- فالنظام الرأسمالي مثلاً يعتبر (*) تنمية الإنتاج هدفاً بذاتها .

- بينما الإسلام لا يرى تجميع الثروة هدفاً بذاته، وإنما هو وسيلة لإيجاد الرخاء والرفاه (**). وتمكين العدالة الاجتماعية من أن تأخذ مجراها في حياة الناس، وشرطاً من شروط تحقيق الخلافة الصالحة على الأرض وأهدافها الرشيدة في بناء مجتمع التوحيد^(٦٦١).

وفي نهاية هذه الفقرة نقدم الشاهد التالي، الذي يظهر فيه «مفكرنا» متلمساً بالتميزات في موضوع البحث، والدقة البحثية، لدى كلامه عن علاقة العلم وفتوحاته بالحاجة الاجتماعية:

«وقد يتفق للعلم أن يسبق بفتوحه الحاجة الاجتماعية إذا استكمل الشروط الفكرية للفتح الجديد.

فالقوة المحركة للبخار هي من حاجات المجتمع في رأي الماركسية، ولكن العلم قد اكتشفها - بالرغم^(٦٦٢) من ذلك - في القرن الثالث الميلادي^(٦٦٣) قبل أن تظهر طلائع الرأسمالية الصناعية على مسرح التاريخ بأكثر من عشرة قرون.

صحيح أن المجتمعات القديمة لم تستثمر هذه القوة البخارية، ولكننا لا نتحدث عن مدى قدرة المجتمع على الاستفادة من العلوم. وإنما نبحت الحركة العلمية نفسها، وندرس ما إذا كانت تعبيراً عقلياً عن الحاجة الاجتماعية المتجددة بدورها، أو حركة أصيلة لها شروطها السيكلوجية وتاريخها الخاص^(٦٦٤).

(*) الصواب: «يعد».

(**) الصواب: «الرفاهة» أو «الرفاهية».

(٦٦١) ص ٩٣، الإسلام يقود الحياة - خطوط تفصيلية عن اقتصاد المجتمع الإسلامي.

(٦٦٢) الصواب: «رغم ذلك».

(٦٦٣) الروح الحزبية في الفلسفة والعلوم، ص ١٢. والحاشية للمصدر.

(٦٦٤) ص ١٣٧، اقتصادنا.

ج - التفريق بين العملي وبين النظري :

وعن ملكية الأرض التي صالح أهلها الدولة الإسلامية، أو دخلوا الإسلام وهم مالكون لها، يكتب «فيلسوفنا»، وهو في صدد العنصر السياسي في ملكية الأرض، بعد أن يوسع مفهوم العمل السياسي ليشمل الأمة الإسلامية كلها:

«وفي هذا الضوء نعرف: أن المجال الأساسي للملكية الخاصة لرغبة الأرض في التشريع الإسلامي. . هو ذلك القسم من الأرض الذي كان ملكاً لأصحابه، وفقاً لأنظمة عاشوها قبل الإسلام، ثم استجابوا للدعوة ودخلوا في الإسلام طوعاً، أو صالحوها، فإن الشريعة تحترم ملكياتهم وتقترنهم على أموالهم.

وأما في غير هذا المجال، فالأرض تعتبر ملكاً للإمام، ولا تعترف الشريعة بتملك الفرد لرقيتها، وإنما يمكن للفرد الحصول على حق خاص فيها عن طريق الإعمار والاستثمار، كما مرّ في رأي الشيخ الطوسي. وهذا الحق وإن كان لا يختلف عملياً في واقعنا المعاش عن الملكية، ولكنه يختلف عنها نظرياً.

لأن الفرد ما دام لا يملك رغبة الأرض، ولا ينتزعهها من نطاق ملكية الإمام، فللإمام أن يفرض عليه الخراج، كما قرره الشيخ الطوسي، وإن كنا غير مسؤولين فعلاً عن هذا الخراج من الناحية العملية، لأجل أخبار التحليل التي رفعت بصورة استثنائية مع اعترافها به نظرياً.

فالشريعة على الصعيد النظري إذن لم تعترف بالملكية الخاصة لرغبة الأرض، إلا في حدود احترامها للملكيات الثابتة في الأرض، قبل دخولها في حوزة الإسلام طوعاً وصلحاً» (٦٦٥).

وأثناء استعراض مفهوم «الحرية الإنسانية» يقسمها «باحثنا» إلى:

١ - الحرية الطبيعية: التي تعني أن الإنسان مركب عضوياً ونفسياً بالشكل الذي يتيح له أن ينفرد عن غيره بين الكائنات بإمكانية مقاومة غرائزه أو الانسياق وراءها..

(٦٦٥) ص ٤٨٩ - ٤٩٠، اقتصادنا.

٢- الحرية الاجتماعية : التي يوفرها مجتمع ما ويكتسبها الفرد من المجتمع الذي ينتمي إليه .

وتنقسم الحرية الاجتماعية بدورها إلى قسمين هما :

١- الحرية الاجتماعية الجوهرية : وتعتبر عن المحتوى الحقيقي للحرية .

٢- الحرية الشكلية : وهي الشكل الظاهري للحرية .

«أما الحرية الاجتماعية الجوهرية : فهي القدرة التي يكسبها الإنسان من المجتمع على القيام بفعل شيء معين ، وتعني هذه القدرة : أن المجتمع يوفر للفرد كل^(٦٦٦) الوسائل والشروط التي يتطلبها القيام بذلك الفعل»^(٦٦٧) .

«وأما الحرية الشكلية : فهي لا تتطلب كل^(٦٦٨) ذلك ، بل قد يكون الفعل مستحيلاً بالنسبة إلى الفرد ، ك شراء سلعة بالنسبة لمن لا يملك ثمنها . .

ولكنه بالرغم^(٦٦٩) من ذلك يعتبر^(*) حراً اجتماعياً من الناحية الشكلية ، وإن لم يكن لهذه الحرية أي محتوى حقيقي»^(٦٧٠) .

والفارق بين الاثنتين هو فكرة «الضمان» الذي يكون روح الحرية الجوهرية والذي يقدمه المجتمع لأفراده بغية ممارستهم لحياتهم^(**) المعطاة شكلياً لهم .

ويكتب صاحب الأسس :

«فالحرية الشكلية ليست إذن خاوية دائماً ، بل هي أداة لاستثارة القوى والطاقات لدى الأفراد ، وتعبئتها في سبيل الوصول إلى مستويات أعلى وإن لم تقدم شيئاً من ضمانات الفوز والنجاح .

(٦٦٦) الصواب : «الوسائل كلها» .

(٦٦٧) ص ٢٨٣ ، اقتصادنا .

(٦٦٨) الصواب : «ذلك كله» .

(٦٦٩) الصواب : «رغم ذلك» .

(*) الصواب : «يُعدُّ» .

(٦٧٠) ص ٢٨٤ ، اقتصادنا .

(**) الصواب : «ممارستهم لحياتهم» .

وفي هذا الضوء نعرف :

أن الحرية الشكلية ، وإن لم تكن تعني القدرة فعلاً ، ولكنها شرط ضروري لتوفر هذه القدرة^(٦٧١) .

د- التفريق بين المرحلي وبين المنهجي

بعد إحياء الأرض الميتة في قطاع الدولة وسيلة تملك لهذه الأرض ، دون إذن خاص من ولي الأمر (الحاكم) على رأي بعض الفقهاء ، بينما لا يرى آخرون ذلك صحيحاً ، ما لم يأذن ولي الأمر بعملية الإحياء هذه :

« - وعملية الإحياء في قطاع الدولة حرة ، يجوز لكل فرد ممارستها دون إذن خاص من ولي الأمر ، لأن النصوص الآتية الذكر أذنت لجميع^(٦٧٢) الأفراد بالإحياء دون تخصيص ، فيعتبر^(***) هذا الإذن نافذ المفعول ، ما لم ترّ الدولة في بعض الأحيان المصلحة في المنع .

- وهناك من الفقهاء من يرى أن الإحياء لا يجوز ، ولا يمنح حقاً . ما لم يكن بإذن خاص من ولي الأمر ، ولا يكفي الإذن الصادر من النبي (ص) في قوله : «من أعمار أرضاً فهو أحق بها» .

لأن هذا الإذن صدر من النبي بوصفه حاكماً ورئيساً للدولة الإسلامية ، لا باعتباره نبياً ، فلا يمتد مفعوله مع الزمن ، بل ينتهي بانتهاء حكمه^(٦٧٣) .

المسألة إذن مرحلية من حيث أن النبي (ص) ولي أمر ، فهي تدخل تحت المتغيرات في تشريعات النبوة ، لا الثابتة كالسنن المؤكدة مثلاً ، وهي بهذا مرهونة بمدة حكم النبي (ص) بما هو حاكم .

(٦٧١) ص ٢٨٥ ، اقتصادنا .

(٦٧٢) الصواب : «للأفراد جميعهم» .

(***) الصواب : «فيعد» .

(٦٧٣) ص ٤٦٨ ، اقتصادنا . ولا حاجة لنا للقول إن السيد الصدر يميل إلى الرأي الثاني ، وإلا لما كان هناك

مبرر لاستشهادنا به ، راجع الملحق الرابع ، ص ٧٤٤-٧٤٧ ، اقتصادنا .

في مجال النقد واكتنازه: يحرم الإسلام الاكتناز ويمنعه، خلاف المذهب الرأسمالي: «والواقع أن منع الإسلام من اكتناز النقود ليس مجرد ظاهرة عرضية، في التشريع الإسلامي».

بل إنه يعتبر عن أحد أوجه الخلاف الخطير بين المذهب الإسلامي والمذهب الرأسمالي، ويعكس الطريقة التي استطاع الإسلام بها أن يتخلص من مشاكل الرأسمالية الناجمة عن شذوذ الدور الرأسمالي للنقد الذي يؤدي إلى أخطر المضاعفات، ويهدد حركة الإنتاج، ويعصف بالمجتمع الرأسمالي باستمرار.

ولكي يتضح الخلاف الخطير بين المذهبين في هذه النقطة، يجب أن نميز بين الدور الأصيل للنقد، والدور^(*) الطارئ الذي يمارسه في ظل الرأسمالية، ونذكر اختلاف هذين الدورين في نتائجهما وآثارهما على حركة الإنتاج وغيرها^(٦٧٤).
ويبين لنا الصدر دور النقد قائلًا:

«وهكذا نعرف أن الدور الأصيل الذي وجد النقد ليمارسه هو دور المقياس العام للقيمة، والأداة العامة للتداول»^(٦٧٥).

وقد انحرفت وظيفة النقد من كونه أداة تداول إلى أن صار أداة اكتناز بصورة طارئة على مهمته الأساسية:

«وقد لعب هذا الدور الطارئ للنقد كأداة^(٦٧٦) اكتناز، أخطر لعبة في ظل الرأسمالية، التي شجعت الادخار، وجعلت من الفائدة أكبر قوة للإغراء بذلك، فأدى هذا إلى اختلال التوازن بين الطلب الكلي والعرض الكلي لمجموع السلع الإنتاجية والاستهلاكية، بينما كان هذا التوازن مضموناً في عهد المقايضة التي تقوم على أساس المبادلة المباشرة للمنتجات»^(٦٧٧).

(*) الصواب: «ويين الدور».

(٦٧٤) ص ٦٥٩، اقتصادنا.

(٦٧٥) ص ٦٦٠، اقتصادنا.

(٦٧٦) الصواب: «أداة اكتناز» أو «بوصفه أداة اكتناز».

(٦٧٧) ص ٦٦٠، اقتصادنا.

وفي مجال التفرقة بين الطريقة والفكرة اللتين تشكلان القاعدة لأي مبدأ، يختم صاحب الأسس تمهيده لكتاب فلسفتنا، بعد أن يبين لنا أن المراد بالطريقة هو: طريقة التفكير أو (نظرة المعرفة).

- والمقصود بالفكرة هو: المفهوم الفلسفي للعالم.

وهما ما سوف يعرضه في بحثه.

أقول يختم «فيلسوفنا» تمهيده بهذه الكلمات:

«ويحسن بالقارئ العزيز أن يعرف قبل البدء أن المستفاد من الإسلام بالصميم: إنها هو الطريقة والمفهوم.

أي: الطريقة العقلية في التفكير، والمفهوم الإلهي للعالم.

وأما أساليب الاستدلال وألوان البرهنة، فلسنا نضيفها جميعاً إلى الإسلام، وإنما هي حصيلة دراسات فكرية لكبار المفكرين من علماء المسلمين وفلاسفتهم»^(٦٧٨).

ويهذا النقل الذي يفرق بين الوسيلة (الأداة المعرفية)، وبين الغاية (الهدف الفكري) من حيث المصدر، تأتي على نهاية فقرتنا الأخيرة من سمة «التمييز المنهجي».

(٦٧٨) ص ٤٧ ، فلسفتنا.

الإلتزام المنهجي

يدور الكلام في هذه السمة على محورين :

أ- الوحدة المنهجية :

وتكون شواهدنا وفق المجالات التالية :

١- المجال الفلسفي :

يقول السيد الصدر وهو يشرح كيفية الاستدلال العلمي لإثبات الله تعالى : «إن ما يأتي سيوضح بدرجة كافية، أن منهج الاستدلال على وجود الصانع الحكيم، هو المنهج الذي نستخدمه عادة لإثبات حقائق الحياة اليومية، والحقائق العلمية، فما دمنا نتق به لإثبات هذه الحقائق، فمن الضروري أن نتق به بصورة مماثلة لإثبات الصانع الحكيم، الذي هو أساس تلك الحقائق جميعاً»^(٦٧٩).

ثم نراه يقول بعد إثبات وجود الصانع الحكيم، بالمنهج الاستقرائي العلمي، ينتقل إلى إثبات نبوة الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وسلم :

«كما ثبت الصانع الحكيم بالدليل الاستقرائي^(*)، ومناهج الاستدلال العلمي، كذلك تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وآله، بالدليل العلمي الاستقرائي^(*)، وينفس المناهج^(٦٨٠) التي نستخدمها عادة في الاستدلال على الحقائق المختلفة في حياتنا

(٦٧٩) ص ٢٥، موجز في أصول الدين.

(٦٨٠) الصواب : «وبالمناهج نفسها».

(*) الصواب : «الدليل التقري» أو «دليل التقري».

«والإسلام يختلف عن كل من المذهبيين، في طريقة علاجه للموضوع فهو ينادي بمبدأ الملكية المزدوجة أي ذات الأشكال المتنوعة، ويرى أن الملكية العامة، والملكية الخاصة، شكلان أصيلان للملكية في مستوى واحد، ولكل من الشكلين حقله الخاص.

أفليس هذا الموقف الإسلامي، يعبر عن وجهة نظر إسلامية على مستوى المدلول المذهبي، للموقف الرأسمالي والموقف الاشتراكي؟
فلماذا يكون مبدأ الملكية الخاصة ركناً من أركان المذهب الرأسمالي، ويكون مبدأ الملكية العامة ركناً في المذهب الاشتراكي الماركسي، ولا يكون مبدأ الملكية المزدوجة - أي ذات الشكل العام والخاص - ركناً في مذهب اقتصادي إسلامي؟^(٦٨٧).

أما المثال الثاني فيختاره «مفكرنا» فيما يتعلق بالكسب الذي يدخل ضمن مفهوم التوزيع، فيتناول - كما فعل في المثال الأول - موقف الرأسمالية، والاشتراكية، والإسلام، من الفائدة، وأجرة صاحب الطاحونة لطاحونته. ويبين أن الرأسمالية تسمح بالفائدة وبأجرة الطاحونة معاً، نظراً لما تقرره من مذهب الحرية الاقتصادية.

والاشتراكية، لا تسمح بالاثنتين (الفائدة، وأجرة الطاحونة) لأن العمل عندها هو مبرر الكسب الوحيد، فلا الرأسمالي، عندما أقرض ماله، ولا صاحب الطاحونة، حين أجر طاحونته، قد أنجز عملاً.

بينما يقرر الإسلام، مشروعية أجر الطاحونة، وعدم مشروعية تقاضي الفائدة، استجابة لنظريته العامة في التوزيع.

يقول السيد الصدر معقياً على هذا المثال:

«مواقف ثلاثة مختلفة، تبعاً لاختلاف وجهات النظر العامة في التوزيع. فلماذا يوصف الموقف الرأسمالي والماركسي، بالطابع المذهبي ولا يقال ذلك عن الموقف الإسلامي؛ مع أنه يعبر عن وجهة نظر مذهب اقتصادي ثالث، يختلف عن كل من المذهبيين؟»^(٦٨٨).

(٦٨٧) ص ١٩٦، المدرسة الإسلامية - ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي.

(٦٨٨) ص ١٩٨، المدرسة الإسلامية - ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي.

وفي الشاهد التالي يطبق السيد الصدر معطيات حساب الاحتمال على أطروحته في البنك اللاربوي، فهو حين يقترح للمودع نسبة مئوية لا تقل عن الفائدة التي يتقاضاها نظيره في بنك ربوي، يستحسن منذ البدء تحديد فكرة تقريبية عن نسبة الربح إلى رأس المال، بل يجب أن تزيد هذه النسبة للمودعين في الربح، ليتساوى عرض البنك اللاربوي، والبنك الربوي، في قوة الإغراء وجذب رؤوس الأموال.

ثم يقول إن قدر هذه الزيادة تحدده درجة احتمال عدم الربح التي تختلف بدورها من ظرف لآخر.

وما يهمنا نحن هنا، هو الحاشية التي يسطرها «باحثنا» عن احتمال عدم الربح هذا:

«لا نريد باحتمال عدم الربح أن لا تبرح كافة^(٦٨٩) المشاريع نهائياً، لأن هذا الاحتمال قد لا يكون نظرياً، لأن الربح المطلق موجود لكل وديعة على أي حال.

وإنما هناك احتمال أن تقل النسبة المقررة للمودع من الربح عن الفائدة الربوية،

إما: نتيجة لظروف موضوعية عامة لعمليات الاستثمار أوجدت هبوط أرباحها.

وإما: لأن البنك لم يستطع أن يوظف كامل حجم الوديعة، فيبقى جزء منه غير مستثمر، وبالتالي ينقص مجموع الربح عما كان مقدراً.

فهناك إذن مخاطرتان:

- مخاطرة ناتجة عن الظرف العام للاستثمار.

- ومخاطرة ناتجة عن عدم التوظيف الكامل للوديعة من ناحية الحجم أو المدة.

وحين أخذ هاتين المخاطرتين بعين الاعتبار، وتقييمهما^(٦٩٠)، بالطريقة المنسوبة عنها^(٦٩١) أعلاه، فتكون حصة المودع من الربح عندئذ مساوية للمعادلة الآتية:

الفائدة + الفائدة × مخاطرة عدم الحصول على ربح كاف نتيجة للظرف العام +

(٦٨٩) الصواب: «المشاريع كافة».

(٦٩٠) الصواب: «وتقييمها».

(٦٩١) الصواب: «المنته بها».

الفائدة x مخاطرة عدم التوظيف الكامل = حصة المودع^(٦٩٢).

ب- تطبيق قواعد النقد ومراحله على المفهوم المقدم لحل المشكلة :

في كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» يقدم لنا السيد الصدر في الفصل الأول من القسم الثالث، وفي مرحلة التوالد الموضوعي للسدليل الاستقرائي، دراسة كاملة عن نظرية الاحتمال، بيدهياتها، وحساباتها.

ويستعرض التعريف الرئيس للاحتمال ليعين مشاكله، منطلقاً من هذه الثغرات فيه ليضع تعريفاً جديداً للاحتمال، الذي نقترح تسميته :

«التعريف الصدري للاحتمال» .

ويعدها يبحث صاحب الأسس كون تعريفه الجديد وافياً بيدهيات الاحتمال وتذليل الصعوبات التي يواجهها، مستخدماً المقياس ذاته، الذي اعتمده في نقد التعريف الأساس للاحتمال في النظرية الكلاسيكية، عارضاً تعريفه الجديد على المحكّات التالية التي كانت روائز للتعريف الأساس للاحتمال وسقط فيها :

١- الانسجام مع الجانب الحسابي من الاحتمال^(٦٩٣).

٢- مبدأ الاحتمال العكسي^(٦٩٤).

٣- مثال الحقائق الخمس^(٦٩٥).

٤- نظرية بيرنولي في الأعداد الكبيرة^(٦٩٦).

مدللاً على صمود تعريفه الجديد لهذه المحكّات، ومروره بنجاح وانسجام عبرها. ولم نشأ عرض هذه الروايز لأنها لا يمكن أن تجتزأ، فضلاً عن أنها في مواضع مطولة من

(٦٩٢) ص ٣٥، البنك .

(٦٩٣) ص ١٩٢، وقد عرض هذه الفكرة في ص ١٤١، الأسس .

(٦٩٤) ص ١٩٣، الأسس . وقد عرض الفكرة في ص ١٤٤ .

(٦٩٥) ص ١٩٥، الأسس . وقد عرض الفكرة حين نقله التعريف الرئيسي للاحتمال ص ١٤٦، الأسس .

(٦٩٦) ص ١٩٦، الأسس . وقد عرضها حين نقله التعريف الرئيسي للاحتمال ص ١٤٦، الأسس .

جهة، ومتفرقة من جهة أخرى في «الأسس» مما يستلزم لفهما - عرضها كاملة ومفصلة، وليس هذا من غرض البحث.

وإلى هذا الحد نكون قد وصلنا النهاية في سمة الالتزام المنهجي آخر مواضيع هذا البحث.

الغائمة

بعد هذا التطواف الذي صحبنا فيه السيد الصدر، يقفز إلى الذهن سؤال يفرض نفسه هو:

تحت أي منهج نستطيع أن نصنّف الصدر؟

والمتتبع لكتب الصدر الفكرية يرى أن هذا المفكر:

يناقش المنطق الأرسطي وله عليه مأخذ، كما أنه يبنى نظريته في الاستقراء على التجربة في بعض مراحلها، لكنه يختلف مع هيوم والتجريبيين بشكل كبير.

وينطلق في تحليل التاريخ من موقف جدلي هو: التناقض الإنساني، رغم ما يأخذه على ماركس من تفسيره التاريخ، وحصره ضمن التناقض الطبقي، الذي هو أحد وجوه الجدل الأكبر والأعمق، أعني الجدل الإنساني.

وعندما يسלט الضوء على دور الفرد في المجتمع والتاريخ نراه يخرج عما هو معروف في مناهج علم النفس، وعلم الاجتماع الذائعة، فيبين لنا أن سبيل التغيير على صعيد الفرد: هو ان يتغير لديه مفهوم اللذة والمنفعة، كما لا يتجاهل دور هذا الفرد اجتماعياً بوصفه واحداً من كلي اجتماعي يشكل هو أحد أطرافه، معطياً الصيغة الرابطة بينهما وهي الإيمان بالله، الذي يجعل الفرد يتحرك صوب مصلحة المجتمع عندما يسعى إلى مصلحة نفسه، لأن دافع المجالين هو: رضى الله سبحانه وتعالى.

والصدر له نظريته الخاصة في الاحتمال، على الرغم من أننا لا نجد واحداً من كبار المناطقة الذين اعتمدوا هذه النظرية - ما قبل الصدرية - يسلم من ملاحظات الصدر النقدية، وبيان مثالب نظريته وأخطائها، كيرنولي، ولابلاس، ورسل.

وعندنا أن الإجابة على السؤال الذي طرحناه حول أي عنوان ينضوي تحته فكر الصدر هي :

أن منهج الصدر، منهج قائم بذاته، لا يقع تحت أي من المناهج المعروفة . فهو حتى في الفقه وأصوله، له رأيه المتميز الذي قد يختلف أحياناً مع آراء الأعلام الكبار لهذين العلمين .

قل الشيء ذاته عن الوجهة الموضوعية في التفسير، والناحية الاكتشافية في الاقتصاد .

إننا نلمس في تأليف الصدر دعوة لتركيب منهج جديد .

هذا المنهج الذي لا يعني أن كل ما فيه جديد . فإن الجدة لا تعني الخلق من عدم والابتكار من لا شيء .

فهب أنك أخذت من كل بناء حجراً قوياً - بعد أن هجر - وبنيت لك صرحاً خاصاً على النحو الذي تتفرد فيه، ثم دهته باللون الذي يروقك . هذا كله لا يمنع من القول: إن طريقة بناء الأحجار وإعادة تصميمها - لونها أم لا - هي طريقة خاصة بك .

ومن جهة أخرى: هل يعني فعلك أنك قد «رفعت» بناءك ولم تأتِ بجديد، بل أخذت تلك الأحجار، ورصفتها جانب بعضها بعضاً، ولا يزيد إبداعك - من الناحية التقويمية - على عملية الرصف؟
لا هذا . . . ولا ذاك .

وكذلك تماماً «المنهج الصدري» - ونحن نؤثر أن نسميه هكذا - فليس هو خلقاً من عدم، ولا هو تلفيقاً أو توفيقاً بين آراء متعددة أوتي جامعها القدرة على مصالحتها فيما بينها .

إنه تلاقح هذه الآراء والاتجاهات وتفاعلها ليظهر منها مركب جديد متميز، لا ترى فيه خصائص مكوناته مستقلة إلا بما هي ضمن النظرة الكلية إليه .
وأنا سأضرب مثلاً له دلالة كبيرة :

فلطالما ساءلت نفسي عندما قرأت «الأسس» عن مسألتين هامتين في هذا السفر المعرفي الذي يبسط فيه مفكرنا نظريته في الاحتمال، جاعلاً إياهما أساساً للدليل الاستقرائي بكلتا مرحلتيه، التوالدية الموضوعية، والتوالدية الذاتية.

هاتان المسألتان اللتان يضيفهما الصدر إلى بناء النظرية الاحتمالية الكلاسيكية هما:

١ - مفهوم العلم الإجمالي . .

٢ - بدهية الحكومة .

وَعِنْدَمَا شَغَلَنِي أَمْرُهُمَا، بَحِثْتُ لِأَجْدَ أَنْ أَصِلَ هَاتَيْنِ الْمُقُولَتَيْنِ يَعُودُ إِلَى التَّرَاثِ الْأَصُولِيِّ الْفَقْهِيِّ لِلْمَذْهَبِ أَهْلِ الْبَيْتِ (الشَّيْعَةِ).

وَالْمَدَّقُ فِي كِتَابِ «الْأَسْسِ» سِيرَى مَا لِلْمَسْأَلَتَيْنِ الْمَذْكُورَتَيْنِ مِنْ شَأْنِ خَطِيرٍ فِي نَظَرِيَةِ الْإِحْتِمَالِ الَّتِي يَقْدِمُهَا الصَّدْرُ، وَالتَّانِ شَكْلٌ إِغْفَالُهُمَا فِي النَظَرِيَةِ الْكَلَّاسِيكِيَّةِ أَخْطَاءٌ قَاتِلَةٌ .

لَقَدْ وَفَّقَ صَاحِبُ الْأَسْسِ - وَبِشَكْلِ تَفَاعُلٍ خِلَاقٍ - بَيْنَ عَقْلِيَّتَيْنِ كَانَتْ يَنْتَلِقُ الْبَحْثُ مِنْهُمَا مَتَبَاعِدَتَانِ .

فَمَا الَّذِي يَجْمَعُ نَظْرَةَ أَصُولِ الْفَقْهِ (الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ)، وَنَظَرِيَةَ الْإِحْتِمَالِ (الرِّيَاضِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ)؟ .

هَذَا مَا أَعْنِيهِ تَمَاماً حِينَ أَقُولُ: إِنَّ الْمَنْهَجَ الصَّدْرِيَّ مِنْهَجٌ تَرْكِيْبِيٌّ مُمْتِزٌ. وَأَنَا حِينَ أَذْكَرُ فِكْرَتِي الْحُكُومَةَ وَالْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ أُوَدُّ أَنْ أَلْفِتَ النَّظَرَ إِلَى نَاحِيَةِ مَغْرَبِيَّةٍ وَجَدِيدَةٍ بِالْبَحْثِ هِيَ:

مَتَابَعَةُ هَاتَيْنِ الْفِكْرَتَيْنِ، ضَمَّنَ بَحْثَ آخَرَ مِثْلًا هُوَ «مَصَادِرُ الصَّدْرِ التَّكْوِينِيَّةِ». وَإِنِّي لِأَرْجُو مِنْ تَلَامِذْتِهِ الْبُرَّةِ، وَمَنْ إِخْوَتِهِ الْعُلَمَاءِ الْأَعْلَامِ أَنْ يَتَابَعُوا هَذَا خِدْمَةً لِلْعِلْمِ وَأَدَاءً لِلْأَمَانَةِ الَّتِي هِيَ غَالِيَةٌ عَلَيْنَا جَمِيعًا .

نَعَمْ إِنَّ «الْمَنْهَجَ الصَّدْرِيَّ» مِنْهَجٌ تَرْكِيْبِيٌّ أَصِيلٌ لَا تَضْيَعُ فِيهِ الْجَزْئِيَّاتُ عَلَى حِسَابِ الْخَطُوطِ الْعَامَّةِ فِيهِ .

ولدارسي علم المناهج أن يسموه «المنهج الصدري» أسوة بغيره من أصحاب
المناهج المعروفة .

وسؤال آخر جدير أن نقف عنده :

هل المنهج الصدري - الذي أبرزنا ملامحه - تامٌ وخالٍ من الأخطاء؟
ونحن - من الناحية المبدئية - لا نعتقد أن عملاً - غير معصوم - يخلو من نقص .
وهذا ما نتركه للبحث العلمي . . ليقول فيه كلمته .

المصادر والمراجع

- أ -

- الأسس المنطقية للاستقراء: محمد باقر الصدر - دار التعارف - بيروت . الطبعة الرابعة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .
- الإسلام يقود الحياة: محمد باقر الصدر - وزارة الإرشاد الإسلامي - الجمهورية الإسلامية الإيرانية - دون تاريخ .
- اقتصادنا: محمد باقر الصدر - دار التعارف - بيروت - الطبعة السادسة عشرة ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م .

- ب -

- البنك اللاربيوي في الإسلام: محمد باقر الصدر - دار التعارف - بيروت ، الطبعة الثامنة ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

- ت -

- تاريخ الفلسفة الحديثة: قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية - كلية الآداب - جامعة دمشق ، ١٤٠١ - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ - ١٩٨٢ م .
- تاريخ الفلسفة المعاصرة: قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية - كلية الآداب - جامعة دمشق ، ١٤٠١ - ١٤٠٢ هـ - ١٩٨١ - ١٩٨٢ م .
- التفكير العلمي: الدكتور فؤاد زكريا - سلسلة عالم المعرفة ، رقم (٣) - المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت ، ١٣٩٨ هـ - ١٩٧٨ م .

- ض -

- ضوابط المعرفة: عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني - دار القلم - دمشق - بيروت - الطبعة الأولى ، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م .

- ف -

- فـدك في التاريخ : محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، طبعة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م .
- فلسفتنا : محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات - بيروت ، الطبعة الثالثة عشرة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م .

- م -

- مباحث الأصول : السيد كاظم الحسيني الحائري - مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران ، الطبعة الأولى - ربيع الأول ، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م .
- المدرسة الإسلامية : محمد باقر الصدر - دار الكتاب الإيراني - طهران - طبعت في بيروت ، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م .
- المدرسة القرآنية : محمد باقر الصدر - دار التعارف للمطبوعات ، بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الإسلامي الحديث عند كل من الإمام محمد عبده ومحمد إقبال : عطية سلمان عودة أبو عاذرة - دار الحدائث - بيروت - الطبعة الأولى ، ١٩٨٥م .
- معجم علم الأخلاق : إشراف : إيغور كون ، ترجمة توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو - ١٩٨٤م .
- المعجم الفلسفي المختصر : ترجمة توفيق سلوم - دار التقدم - موسكو - ١٩٨٦م .
- ١ - مناهج البحث عند مفكري الإسلام : الدكتور علي سامي النشار - دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثالثة ، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م .
- ١ - موجز في أصول الدين (المرسل ، الرسول ، الرسالة) : محمد باقر الصدر - دار التعارف - بيروت ، ١٤٠١هـ - ١٩٨١م .
- الموسوعة الفلسفية : بإشراف : م . روزنتال - ب . يودين ، ترجمة سمير كرم . دار الطليعة - بيروت - الطبعة الرابعة - كانون الأول (ديسمبر) ، ١٩٨١م .

الدوريات

- الحوار السياسي العدد المزدوج (٢٨ - ٢٩) السنة الرابعة - رجب - شعبان ١٤٠٥هـ / نيسان - مايس ١٩٨٥ م . إصدار المركز الإسلامي للأبحاث السياسية - قم - إيران .
- الحوار الفكري والسياسي (بعد أن تغير اسمها منذ العدد المزدوج الذي يحمل الرقم ٣٠ - ٣١) . العدد المزدوج (٣٠ - ٣١) ، السنة الرابعة - رمضان - شوال - ذو القعدة ١٤٠٥هـ / حزيران - تموز - آب ، ١٩٨٥ م .
- صوت الوحدة الإسلامية العدد (٨٦) ، رجب ١٤٠٧هـ / نيسان (أبريل) ١٩٨٧ م . إصدار مؤسسة الفكر الإسلامي - طهران - إيران .

مجلة التوحيد - العدد ٤٤ - ك ١٩٨٩

يشكل السيد محمد باقر الصدر منعطفاً حاسماً في الفكر الإسلامي المعاصر، انتقل بعده هذا الفكر إلى تمثل أدوات معرفية جديدة برزت فيما خلفه من كتب متعددة المواضيع، سواء أكان على الصعيد المعرفي أم على الصعيد التطبيقي المتصل بالحياة. والقارئ الباحث يرى في فكر الصدر نزعة شمولية تسعى إلى إحكام الجانب التركيبي البنائي فضلاً عن الجانب التحليلي الذي يسبق الأول في محاولة لإعادة صياغته. إن الإنجاز المائل في فكر الصدر هو: طريقته المنهجية في بحثه العلمي المتشعب الأطراف.

ونتيجة لهذه الشمولية، فقد اتسم فكر الصدر بسمة أخرى فرضتها هذه الشمولية، وذلك عند تطبيقها على فكرة مقابلة للتصور الإسلامي، رأسمالية كانت أم ماركسية. . الخ. فرضت هذه الشمولية أن يكون اللقاء مع هذه الفكرة صدامياً، لكنه صدامي واع (وذلك بعد امتلاكها معرفياً)، يركز على هذه الشمولية والإحاطة بالفكرة موضوع البحث، منطلقاً من أحقية الفكر الذي يمثله في تسيّد الساحة الفكرية.

موقع الشمولية بين التكامل والوحدة المنهجية:

الفرق بين النزعة الشمولية التي نتكلم عليها هنا، وكل من سمتي التكامل^(١)، والوحدة المنهجية^(٢) هو أن هذه السمة نراها في محورين:

(١) - الحسن، نزيه: السيد محمد باقر الصدر... دراسة في المنهج. مجلة الثقافة الإسلامية الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق - العدد الثاني والعشرون - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م - جمادى الأولى - جمادى الثاني - ص ص ٢٤١ - ٢٦١.

(٢) - الحسن (المصدر السابق). هذا الفصل من الفصول المتأخرة في البحث، فانتظر نشره في مجلة الثقافة الإسلامية. إن شاء الله.

الأول: الإحاطة بالفكرة المطروحة موضوع البحث .

الثاني: وضع هذه الفكرة في مكانها المناسب من البناء الفكري بمجمله لإعطاء نظرة شاملة تكون هي (الفكرة) ضمنها .

أما التكامل: فهو يلاقي بين عقليات مختلفة الموضوع لتكوين «كل» مشترك متفاعل هو حصيلتها كلها .

وعندما يبحث الصدر في الطابع المذهبي للموقف الاقتصادي الرأسمالي، والماركسي والاسلامي، فهو يريد توحيد المقياس الذي يوزن به كل من هذه المواقف بشكل عام، دون استثناء أي منها^(٣) .

كما أنه (الصدر) يطبق نتائج حساب الاحتمال على أطروحة «البنك اللاربوي» في الإسلام^(٤)، فهو يبحث عن الضابط العام والجوهر المشترك بين الاحتمال من جهة، وحل جانب من مشكلة اقتصادية هي: البنك الإسلامي اللاربوي، من جهة أخرى .

والمثالان هنا إذرا ما أخذنا من حيث الشكل (بالمعنى المنطقي) فهما يعبران عن الشمولية

وإذا أخذنا من حيث المضمون فهما يعبران عن الوحدة المنهجية . كما لو أخذت (محمولاً) ونسبته إلى (موضوع) .

فهما من حيث الشكل: «قضية» .

بينما من حيث المضمون هما: «حكم» .

هذه الشمولية التي تمثل حدوداً للمسألة المطروحة، إنما هي محاولة تتطلب المزيد باستمرار عبر علاقة تغني كلما طبقت على موضوع جديد .

ونحن إذا ما نظرنا إلى الأمثلة المختارة التالية من بحوث الصدر تجلّت هذه الشمولية

(٣) - الصدر، محمد باقر: المدرسة الإسلامية - دار الكتاب الإيراني للطباعة والنشر والتوزيع - طهران - ١٤٠١هـ / ١٩٨١م . ص ص ١٩٥ - ١٩٨ .

(٤) - الصدر، محمد باقر: البنك اللاربوي في الإسلام - دار التعارف للمطبوعات - بيروت - الطبعة الثامنة - ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م . ص ٣٥ .

فيا نطلق عليه : «المستوى الإرجاعي إلى أصل واحد» :

١ - «أهل البيت ، تنوع أدوار ووحدة هدف» وهذا الكتاب محاضرات جمعت تدور حول الدور الريادي الذي قام به الأئمة وفق ناظم هو مصلحة الشريعة الغراء ، وإن بدا ظاهرياً أن مواقفهم متخالفة الواحد عن الآخر ، والعنوان معبر بذاته^(٥)

٢ - ربط الفرد بالمجتمع وحركة كسل من خلال نصب مثل أعلى هو رضى الله سبحانه^(٦) .

٣ - التفسير الموضوعي للقرآن الكريم : وهو محاولة غير مسبقة - على حد علمنا - في تناول أي الكتاب العزيز التي تدور حول موضوع واحد ومحاورتها عن طريق ما يحدث لنا من مشكلات لاستخلاص حلول لها^(٧) .

٤ - المذهب الاقتصادي الاسلامي مأخوذ من مذاهب فقهية متعددة^(٨) .

٥ - كما ان السيد الصدر له كتابان مفقودان ، هما من أخريات ما خطه يراعه ، يذكرهما السيد الحائري ، يشف عنوانا هما عن هذا المستوى الإرجاعي ، ليس فيما يخص الأمور المذهبية (بالمعنى الفكري) ، وإنما يتعداها إلى البشرية عموماً :

- «كتاب فلسفي معمق بين آراء الفلاسفة القدامى والفلاسفة الجدد» .

- بحث «تحليل الذهن البشري» ، لكنه لم يتم^(٩) .

(٥) - الصدر، السيد محمد باقر: أهل البيت . . تنوع أدوار ووحدة هدف - دار التعارف للمطبوعات - بيروت - (د. ت).

(٦) - الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنية - دار التعارف للمطبوعات - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠١هـ / ١٩٨١ م . ص ١٤٥ (و) ص ص ٢٠٧ - ٢٠٨ .

(٧) الصدر (المصدر السابق) ص ص ٢٥ - ٣٣ .

والجددير بالذكر أننا قدمنا محاولة للسير قداماً بهذا المنهج في مقال : «الحج . . وطواف الفكر» سينشر في مجلة التوحيد . إن شاء الله .

(٨) الصدر، محمد باقر: اقتصادنا - دار التعارف للمطبوعات - الطبعة السادسة عشرة - ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢ م . ص ص ٣٤ - الفقرة «٢» .

(٩) - الحائري ، السيد كاظم الحسيني : مباحث الأصول - مطبعة مركز النشر - مكتب الإعلام الإسلامي - قم - إيران - الطبعة الأولى . ١٤٠٧هـ / ١٩٨٧ م . ص ٦٣ .

وهناك نكتة تفهم في هذا الضوء هي : أن كتابيه «موجز أصول الدين»^(١٠) أو «المرسل، الرسالة، الرسول»، و«نظرة عامة في العبادات»^(١١) دليل آخر على ما نذهب إليه من المستوى الإرجاعي ذي الأصل الواحد:

فالأول منها هو مقدمة لبحثه الفقهي «الفتاوى الواضحة» بينما يكون الثاني خاتمة هذا الكتاب .

هذا المستوى الإرجاعي الذي ذكرته يبدو جلياً إذا ما علمنا أن في مقدمة «الفتاوى» التي تشكل بحجمها ونوعها كتاباً، شرحاً قريب المتناول للدليل الاستقرائي^(١٢) الذي يطبقه على إثبات وجود الباري تبارك وتعالى، والرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)، ومواضيع الطبيعة التجريبية .

وإذا علمنا كذلك أن العبادات التي يبحثها الصدر، يربطها بالاستجابة المركوزة في النفس الإنسانية للجانب الغيبي الذي يوحدنا جميعاً، رغم أن لها مدلولاتها المحسنة .

والصدر يحاول أيضاً أن يبحث عن السنن التاريخية في القرآن الكريم^(١٣)، في ما

(١٠) - الصدر، محمد باقر: موجز في أصول الدين (المرسل - الرسول - الرسالة) - دار التعارف للمطبوعات - بيروت - الطبعة غير مذكورة - ١٤٠١هـ / ١٩٨١م

(١١) - الصدر، محمد باقر: نظرة عامة في العبادات - دار التعارف للمطبوعات - بيروت - الطبعة الثالثة ١٤٠١هـ / ١٩٨١م .

(١٢) - الصدر، محمد باقر: موجز في أصول الدين (المصدر السابق). وفيه شرح لمراحل الدليل الاستقرائي الخمس . والشيء الذي يسترعي الانتباه هو أنه في الخطوة الخامسة، يضع حاشية تفصيلية مهمة، تبلغ صفتين ونصف الصفحة (ص ص ٤٣ - ٤٦)، يجيل فيها إلى كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» .
والمرات التي يجيل فيها الصدر إلى «الأسس» في هذا البحث هي :

(١) - في ص ٢١

(٢) - في ص ٢٤

(٣) - في ص ٢٧

(٤) في ص ٢٨

(٥) - في ص ص ٤٣ - ٤٦ . (وقد ذكرنا هذه الإحالة أعلاه) .

وهذه الإحالات وردت كلها لدى الحديث على إثبات وجود الصانع سبحانه وتعالى، أخطر قضية

وأهمها في بناء العقيدة الإسلامية، مما يدل على مدى أهمية كتاب «الأسس» .

(١٣) - الصدر، محمد باقر: المدرسة القرآنية (المصدر السابق). ص ص ٣٩ - ١٢١ .

يسمى اصطلاحياً «فلسفة التاريخ» أو تفسير «معنى التاريخ».

ونحن لا نقول إن غير المصدر لم يكتب في هذا المبحث، وإنما نسجل له هنا من جهة التفرد في هذه الخطوات المبدئية والمهمة في هذا المجال، على صغر حجمها، ومن جهة أخرى نؤكد ما ذهبنا إليه من الشمولية، والمستوى الإرجاعي.

وأخيراً تتجلى هذه النزعة في شمول «نظرية الاحتمال الصادرة» مقتضيات نظرية الاحتمال الكلاسيكية^(١٤).

وفي ضوء هذا نستطيع أن نرى إلى كتبه الثلاثة: «فلسفتنا»، و«اقتصادنا» و«الأسس»، فلا بُدَّ من التركيز على «فلسفتنا» لأن فيه جذور فكرة «الأسس»^(١٥)، كما ترتبط المادية الجدلية بالمادية التاريخية، ذلك أن المادية التاريخية تبني مفهومها الاجتماعي على مفهومها للعالم الذي تعبر عنه المادية الجدلية. وفي المعنى نفسه يبني «اقتصادنا» على المفهوم الإلهي للعالم الذي يقرره «فلسفتنا» بوصف الأول المتابعة العملية لمستلزمات هذا المفهوم، وكما كان «فلسفتنا» مقابلة نظرية للمادية الجدلية، فإن «اقتصادنا» مقابلة للمادية التاريخية.

وهذا ملاحظ مما يقوله المصدر في مقدمة كل من الكتابين، فقد ربط المفهوم الإلهي للعالم^(١٦) بالحركة الحضارية^(١٧)

وإذا ارتبط «اقتصادنا» بـ «فلسفتنا» و «فلسفتنا» بـ «الأسس»، أدركنا مدى الترابط في هذه الكتب الثلاثة، من جهة، ومدى التطور الفكري الذي كان يتنامى لدى المصدر مع الزمن، من جهة ثانية.

(١٤) - المصدر، محمد باقر: الأسس المنطقية للاستقراء - دار المعارف للمطبوعات - بيروت - الطبعة الرابعة - ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م. ص ص ١٧٤ - ٢٢٤.

(١٥) - الحسن، نزيه: (المصدر السابق) ص ص ٢٤١ - ٢٤٤.

(١٦) - المصدر، محمد باقر: فلسفتنا - دار المعارف للمطبوعات - بيروت - الطبعة الثالثة عشرة - ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م - ص ٤٥ وخاتمة «الأسس» ص ص ٤٦٩ - ٤٧٠.

(١٧) - المصدر، محمد باقر: اقتصادنا (المصدر السابق). ص ١٣. وص ٢٢. وص ٢٤.

حول «الأسس المنطقية للاستقراء» :

يعد كتاب «الأسس المنطقية للاستقراء» الصورة الأخيرة المكتملة لفكر الصدر، وهو لا يمثل إنجازاً على مستوى الفكر المذهبي أو الإسلامي بشكل عام فحسب، بل يتعدى ذلك كله إلى الفكر البشري برمته، ليسد ثغرة فيما عرف فلسفياً، في نظرية المعرفة، بأنها «قفزة الاستقراء» أو «مشكلة الاستقراء»، هذه المشكلة - وكل ما أشكل في الفلسفة يطلق عليه مشكلة - تتلخص فيما يلي :

كيف يسوغ لنا منطقياً إصدار أحكام على أشياء وظواهر لم تحدث بناءً على قوانين أخذت من ظواهر وحوادث وقعت في الماضي بجامع اشتراكها في ظروف مشابهة؟ وقد بقيت محاولات الإجابة عن هذه المشكلة منذ عهد أرسطو، غير شافية إلى أن أتى الصدر فقدم نظريته في الاحتمال، التي ضمنتها كتاب «الأسس» مجيباً عنها بشكل رياضي دقيق .

ولئن كان كتابا «فلسفتنا» و «اقتصادنا» قد أبرزوا الصدر مفكراً مذهبياً^(١٨) فإن «الأسس» قد أبرزه مفكراً عالمياً، ذلك أن نظرية المعرفة هي من الأمور العقلية التي لا تخص إنساناً ما بعينه، جماعة أو فرداً، بل العقل الذي يلتقي على صعيده البشر كلهم، على اختلاف الزمان والمكان، وهو القاسم المشترك الأعظم بينهم، والذي بلغ من تشریف الإسلام إياه أن جعله مناط التكليف .

وكتاب «الأسس» يتناول الدليل الاستقرائي بشرح مفصل ودقيق في محاولة لبيان خطواته ومراحل توالده، هذا الدليل الذي اعتمده الصدر - كما ذكرنا - في إثبات وجود الخالق تعالى، ونبوة الرسول الأعظم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وهم أخطر الحقائق الكونية، إلى جانب ظواهر الطبيعة التجريبية المحسوسة، وقد ذكر الصدر في كتابه «موجز في أصول الدين»، المراحل الخمس لهذا الدليل بصورة مبسطة، وأحال من يريد التعمق بشكل دقيق إلى «الأسس» .

وإذا أخذنا هذه النقطة بعين الاهتمام، أدركنا ما لقيمة كتاب «الأسس» من مركزية في عطاء الصدر الفكري .

(١٨) - المقصود هنا بالمذهبية مفهومها الفكري لا الفقهي .

وليس في نيتي هنا أن أستعرض هذا الكتاب الصعب^(١٩) الذي يحتاج إلى تركيز واطلاع على نظرية الاحتمال، التي هي نوع واقٍ من العطاء الرياضي الحديث، ولكنني سأعرض هنا أشد النقاط المفصلية أهمية فيه:

آ- جانب موضوعي:

وهو الاستفادة من مقولتي: «الحكومة» و«العلم الإجمالي» اللتين هما في الواقع ليستا من ابتكار المصدر (وهذا ما عنيته بالجانب الموضوعي).

هذان المفهومان يرجعان بأصلهما إلى التراث الأصولي الفقهي لمذهب أهل البيت.

فالحكومة هي - حسب ما يقول الشيخ محمد رضا المظفر - مبحث من مبتكرات الشيخ الأنصاري^(٢٠) بشكله المتبلور وإن لم يغفل عنه أساطين الفقه قبله، حتى صاحب جواهر الكلام^(٢١) لم يذكره^(٢٢).

ويقول في حدها: «إن الذي نفهمه من مقصودهم في الحكومة هو: أن يقدم أحد

(١٩) - المصدر نفسه يقول بصعوبته. راجع: موجز في أصول الدين (المصدر السابق). ص ص ٢٧-٢٨.

(٢٠) - الأنصاري: (١٢١٤-١٢٨١هـ = ١٨٠٠-١٨٦٤م) هو العلامة الإمام الشيخ مرتضى، بن المولى محمد أمين الأنصاري الدزفولي النجفي. انظر ترجمته في:

- الزركلي، خير الدين: الأعلام، دار العلم للملايين - بيروت - الطبعة الخامسة - أيار (مايو) ١٩٨٠ -

ج ٧ - ص ٢٠١.

و- الطهراني، آغا بزرك: السريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء - بيروت - الطبعة السادسة -

١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م - ج ١ - ص ٨٧.

(٢١) صاحب جواهر الكلام:

الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٠٠ أو ١٢٠٢ - ١٢٦٦هـ):

هو (محمد حسن) بن الشيخ باقر بن الشيخ عبد الرحيم بن آغا محمد الصغير.

والاسم الكامل لكتابه:

«جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام».

انظر ترجمته في:

مقدمة «جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام» دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة السابعة -

١٩٨١م.

(٢٢) - المظفر، الشيخ محمد رضا: أصول الفقه - دار المعارف للطبوعات - بيروت - الطبعة الرابعة -

١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م - ج ٢ - ص ١٩٤.

الدليلين على الآخر تقديم سيطرة وقهر من ناحية أدائية، ولذا سميت بالحكومة، فيكون تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم ليس من ناحية السند ولا من ناحية الحجية، بل هما على ما هما عليه من الحجية بعد التقديم، أي أنهما بحسب لسانها وأدائها لا يتكاذبان في مدلولهما فلا يتعارضان. وإنما التقديم - كما قلنا - من ناحية أدائية بحسب لسانها، ولكن لا من جهة التخصيص، ولا من جهة (الورود)^(٢٣) الآتي معناه.

فأي تقديم للدليل على الآخر بهذه القيود فهو يسمى (حكومة)^(٢٤).

ومقولة «العلم الإجمالي» كما يستفاد من الصدر، هي:

«علم بأحد الأمرين وشك في هذا، وشك في ذلك»^(٢٥).

«ويؤمن الرأي الأصولي السائد في مورد العلم الإجمالي - لا بثبوت الحجية للعلم بأحد الأمرين فحسب - بل بعدم إمكان انتزاع هذه الحجية منه أيضاً، واستحالة ترخيص الشارع في مخالفته بترك الأمرين معاً، كما لا يمكن للشارع أن ينتزع الحجية من العلم التفصيلي ويرخص في مخالفته وفقاً لما تقدّم في بحث القطع من استحالة صدور الردع من الشارع عن القطع»^(٢٦).

(٢٣) - وبهذا البيان لمعنى الورود يتضح الفرق بينه وبين الحكومة، فإن ورد أحد الدليلين باعتبار كون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر حقيقة لكن بعناية التعبد، فيكون الأول وارداً على الثاني.
أما الحكومة فإنها لا توجب خروج مدلول المحكوم وجداناً، وعلى وجه الحقيقة، بل الخروج فيها إنما يكون حكماً وتنزيلياً، وبعناية ثبوت المتعبد به اعتباراً. (المصدر نفسه) ص ١٩٨.

(٢٤) - (المصدر نفسه) ص ١٩٥.

(٢٥) - الصدر، السيد محمد باقر: دروس في علم الأصول. دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة - بيروت - الطبعة الثانية - ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م، مجلدان ص ١٢٢.
وللمزيد حول العلم الإجمالي ارجع إلى (المصدر نفسه) في:
أ - مجلد ١ - ص ص ١٢٠ - ١٢٩.
ب - مجلد ١ - ص ص ٣٦٠ - ٣٧٠.
ج - مجلد ١ - ص ١٥٨.
د - مجلد ٢ (الحلقة الثانية) ص ص ٥٤ - ٩٩.
ومن أجل تعريف العلم الإجمالي وأقسامه في الأسس. راجع ص ص ١٧٤ - ١٧٧.

ولننظر الآن كيف استفاد الصدر من هاتين المقولتين في «الأسس» .

فبعد ذكر مجموع قيم لاحتمالات وقوع كل من قطعة نقدٍ على أحد وجهيها، وقطعة مؤلفة من ستة أوجه (مكعبة) مرقمة من (١ إلى ٦) يقول الصدر: «ونعرف في هذا الضوء أن كلاً من العلمين الإجماليين الصغيرين قد أستطاع من خلال الضرب وتكوني العلم الإجمالي الثالث أن يؤثر على القيم الاحتمالية للعلم الآخر، ويسبب انخفاضاً في بعضها، وهذا ما أطلقنا عليه سابقاً اسم قاعدة الضرب في العلوم الإجمالية .

ولكن هذه القاعدة لا تنطبق على بعض الحالات، ففي بعض الحالات التي نواجه فيها علمين إجماليين ونجد تعارضاً بين بعض القيم الاحتمالية، تحدد كلها بموجب أحد هذين العلمين دون الآخر، وهذا يعني أن أحد العلمين سوف يستأثر وحده بإعطاء القيم النهائية، وفي حالة من هذا القبيل لا مبرر للضرب، بل تصدق بدلاً من قاعدة الضرب، قاعدة أخرى نطلق عليها اسم:

حكومة بعض العلوم الإجمالية على بعض»^(٢٧)

وتوظيف الصدر هاتين المقولتين في «نظرية الاحتمال الصدرية» هو تفاعل خلاق بين هذا المعطى (معطى تراث أصول الفقه) من جهة، وعبقرية الصدر الذاتية، من جهة أخرى .

ب - جانب ذاتي :

ويشمل هذا الجانب وضع تعريف جديد للاحتمال (بصيغتيه) معتمداً على العلم الإجمالي، وبيان عناصره الأربعة «وهي :
أولاً: العلم بشيء غير محدد (كلي) .

ثانياً: مجموعة الأطراف التي يعتبر كل عضو فيها ممثلاً احتمالياً للمعلوم؛ أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدد .

(٢٧) - الصدر: «الأسس المنطقية للاستقراء» (المصدر السابق) ص ٢٠٧ .
ولاستيضاح أكبر في أهمية بدهية «الحكومة» في نظرية الاحتمال الصدرية، أحيل إلى «الأسس» ص: ٢٣٨ وص ٢٦٠ .

ثالثاً: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف، لأن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يحتمل أن يكون هو الممثل المعلوم، فكل عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الاحتمالات.

رابعاً: التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف [وحسابات قيمها]»^(٢٨)

كما يشمل الإسهام الصدري الهائل حول بيان كيفية فناء القيمة الصغرى للاحتمال: أي أن الاحتمالات المتساوية في البدء، يمكن أن تتجمع قيمها الاحتمالية في محور يتنامى باستمرار في علم إجمالي أول، على حساب قيمة احتمالية في علم إجمالي ثانٍ، تأخذ في التضاؤل كلما سرنا صعباً بعدد مرات الاحتمال، فيكون محور اليقين الذي تمثله قيم العلم الإجمالي الأول، متعاطفاً متزايداً، على حساب محور الشك الذي تمثله قيم العلم الإجمالي الثاني، المتناقص باطراد في جهة عكسية مقابلة لمحور اليقين^(٢٩).

وبعد:

فقد كانت هذه مقارنة لفكر الصدر أكثر منها محاولة شرح، بغية إثارة الحوار حول المسائل التي قدمها هذا المفكر الأصيل^(٣٠).

(٢٨) - الصدر: (المصدر نفسه) ص ص ١٧٦ - ١٧٧، وما بين المعقوفتين مني.

(٢٩) - الصدر: (المصدر نفسه) ص ص ٣٦٨ - ٣٧٠.

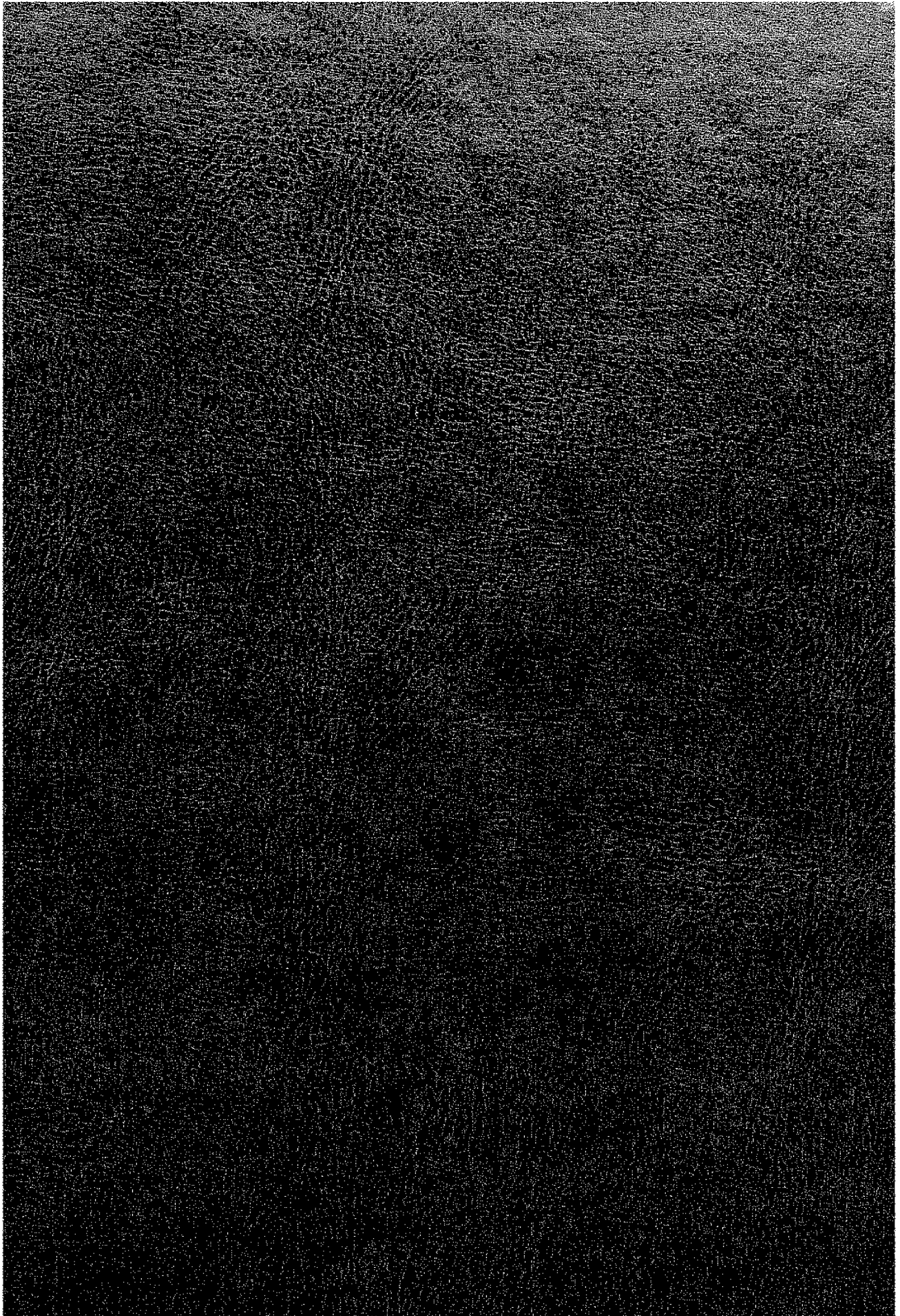
(٣٠) - ليست هذه الكلمة وصفاً أدبياً وحسب، بل إن لها مضموناً فكرياً حاولنا بيانه، راجع: مجلة الثقافة الإسلامية الصادرة عن المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق. العدد الثالث والعشرين - ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م - رجب - شعبان - ص ص ٢٦٩ - ٢٧٤.

الفهرس

٥	مقدمة
١٥	توارسح بارزة فف حفا السفء الصءر
١٩	القسم الأول : الساء الخاصة
١٩	١- التكامل
١٩	أ- العقلفة الفلفسفة
٢٢	ب- العقلفة الاقءصاءفة
٢٣	ج- العقلفة التارفسفة
٢٧	ء- العقلفة الاجءاعفة
٣٠	هـ- العقلفة الفففة
٣٣	و- العقلفة الحفوقفة
٣٤	ز- العقلفة الأصوففة
٣٨	ح- العقلفة التفسرففة
٤٠	٢- الأصالة
٤٠	أ- من ففء طرفه مسائل ففءفة لم تكن معروفة من قبل
٤٣	ب- من ففء معالءفه موضوعاً معروفاً، ولكن بمنظور ففء
٤٦	٣- الخلق العلمف
٥١	٤- ملكة النقء والفففق
٥٩	القسم الثاني : الساء العامة
٥٩	- الفصف الأول : الوضوح المنهفف :٥
٥٩	أ- ففءفء المصءلءاء

٦٨	ب- تحديد المشكلة المطروحة
٧٢	ج- بيان ترتيب مراحل البحث وألوياته
٧٤	د- إيجاز الطريقة المتبناة في الدليل الاستقرائي
٧٥	هـ- بيان موضوع البحث وهدفه الأساسي
٧٥	١- فلسفتنا
٧٦	٢- مهمة كتاب «الأسس»
٧٧	٣- منهج كتاب «اقتصادنا»
٧٩	- الفصل الثاني، التبع المنهجي
٧٩	أ- تلخيص المذهب
٨٦	ب- بيان الأساس في المذهب
٩٥	ج- بيان الدافع النفسي للمذهب
٩٧	د- ربط الأصول إلى الفروع
١٠٣	هـ- بيان الخطأ في أساس الفكرة «المذهب»
١١٥	و- النقد في العمق - محاكمة المذهب على أصوله المنهجية
١٤٠	ز- ملاحظة الفكرة
١٥٦	ح- الاستنتاج التحليلي
١٦٦	ط- التسليم الجدلي
١٧٠	ي- بيان الثغرات
١٧٩	ك- إعادة طرح المسألة
١٩١	- الفصل الثالث : اليقظة المنهجية :
١٩١	أ- بيان التحفظات
٢٠٣	ب- إزالة توهم الخطأ
٢٠٧	ج- بيان قصدية اختيار الشاهد
٢٠٨	د- الفرق بين منفعة العمل والمواد الطبيعية النادرة
٢٠٩	- الفصل الرابع : رسم المعالم المنهجية :
٢٠٩	أ- افتراض التجرد البدئي في البحث
٢١٠	ب- وجوب افتراض مصادرات وبدهيات

٢١٢	ج- تحديد نقطة البدء
٢١٨	د- تحديد لون التفكير
٢٢٤	هـ- الانطلاق من نقطة متفق عليها ومتابعة الخلافات المذهبية بعدها
٢٢٤	و- الدعوة إلى تفهم الموضوع كما يفهمه أصحابه
٢٢٦	ز- بيان الضوابط
٢٤١	ح- بيان الأخطاء المنهجية العامة في اتجاه البحث
	ط- بيان خطر الذاتية من خلال عملية الاكتشاف الاقتصادي على
٢٤٢	أساس الاجتهاد
٢٤٤	ي- طريقة دراسة المذهب
٢٤٤	ك- توجيهات
٢٤٧	الفصل الخامس : الموضوعية :
٢٤٨	أ- إنصاف الخصم وإبراز مزاياه
٢٥٠	ب- الأمانة العلمية
٢٥٤	ج- التحرر المذهبي
٢٥٧	د- النزاهة في البحث
٢٥٩	الفصل السادس : التمييز المنهجي :
٢٥٩	أ- الفرز المنهجي للمشكلات
٢٦٢	ب- بيان المفاصل المنهجية
٢٧٧	ج- التفريق بين النظري والعملي
٢٧٩	د- الفرق بين المرحلي والمنهجي (الجوهري والعرضي)
٢٨٣	الفصل السابع : الالتزام المنهجي : ونعني به :
٢٨٣	١- الوحدة المنهجية :
	٢- تطبيق قواعد النقد ومراحله على المفهوم المقدم لحل المشكلة
٢٨٨	واختبار كفايته
٢٩١	الخاتمة :
٢٩٥	المصادر والمراجع :
٢٩٩	ملحق :



To: www.al-mostafa.com