دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر
كتاب اقتصادنا أنموذجا

الاستاذ المساعد الدكتور
أحمد ناجي الغريري
جامعة الكوفة / كلية الاداب

دراسات في الفكر الإسلامي المعاصر

كتاب اقتصادنا أنموذجا

الاستاذ المساعد الدكتور
أحمد ناجي الغريري
جامعة الكوفة / كلية الاداب

مدخل معرفي :

يعد كتاب " اقتصادنا " ، معلماً واضحاً من معالم تطور الفكر الإسلامي في تاريخه المعاصر ، استناداً لما تضمنه من طروحات ، ناهزت في مضامينها ومحتواها ، الطروحات الفكرية التي تباهى بها الغرب ، على أساس أنها القاعدة التي يجب أن تنطلق منها الشعوب لتطوير إمكاناتها ، ولتحظى بمستوى حضاري معين . ووجدنا إن الإفصاح عن المؤثرات الفكرية وعوامل تفعيل الفكر ، تكمن في كثير من الأحيان فيما أفرغه المفكرون في مؤلفاتهم ، بغية ترجمته إلى ارض الواقع متى ما تهيأت الظروف لذلك . فليس غريباً القول بأهمية كتاب "اقتصادنا " ، على انه الكتاب الوحيد الأوسع والاشمل الذي تصدى لدراسة الاقتصاد في العالم الإسلامي . ليعد مصدراً مهماً تعول عليه المؤسسات العلمية في العالم العربي والإسلامي . وفي هذا السياق من أهميته ، ظهرت ترجمات كاملة ومجتزأة لهذا الكتاب في عدد من اللغات ، بما فيها اثنتان في الفارسية ، درُسّت أحداهما في الحوزات العلمية الإيرانية قبل الثورة سنة ١٩٧٩ [١]. فضلاً عن صدور ترجمات في التركية والألمانية والإنكليزية . وتمثل الترجمة الألمانية للجزء "الإسلامي" من إعداد "اندرياس ريك" Andréa's Reek، الجهد الأفضل والأكثر تفصيلاً عن هذا الكتاب ، في حين أن الترجمة الإنكليزية للجزء الأكبر منه ، والمنشورة في طهران سنة ١٩٨٢ ، ضعيفة ولا يعتمد عليها [٢] . ونشرت ترجمة إنكليزية أخرى لبعض فصول الكتاب مسلسلة في الدورية الشيعية " الصراط[٣] . أما في العالم العربي ، فقد نشر ملخص للكتاب في بيروت ، في أربعة كتيّبات[٤]. على أن هذا الملخص لا يضيف شيئاً جديداً يذكر ، إلا أن الجهد الذي بذل في هذا الصدد ، دليل على مكانة الكتاب في الدوائر الإسلامية . وقد أضاف استخدام هذا الكتاب في عدد من جامعات المغرب العربي ، بعداً وأهمية أخرى ، بوصف مؤلف الكتاب من المذهب الشيعي ، وقد اعتمدته مؤسسات علمية سنية . وفي سياق بيان أهمية مؤلف هذا الكتاب ، كتب عميد كلية دار العلوم في جامعة القاهرة آنذاك " علي النجدي ، تمهيداً لكتاب السيد الصدر " الفتاوى الواضحة " . والى ذلك ، أبرزت الصحف القاهرية الرئيسية ،إعدام السيد الصدر سنة ١٩٨٠ [٥]. وعلى الرغم مما يعترض مسألة تقييم فكر الصدر من صعوبات ،إلا أن تدريس آرائه في جامعات عربية كان مألوفاً حتى ما قبل الثورة الإيرانية ، كما توحي الإشارات المتكررة إليها

في أي كتابات فارسية أو عربية عن الاقتصاد الإسلامي ، بأن سمعة الباحث العراقي راسخة في هذا المجال . ومع ذلك ، فأن عدداً من الكّتاب ، وجّه انتقاده لكتاب اقتصادنا ، إذ ابرز هؤلاء المنحى الشيعي في تضامينه ، كما هو الحال فيما كتبه يوسف كمال وأبو المجد حرك ، في كتابيهما " الاقتصاد الإسلامي بين فقه الشيعة وفقه السنة : دراسة نقدية في كتاب اقتصادنا " ونشر في القاهرة سنة ١٩٨٧/ ١٤٠٨ . وأمام كل ما قيل من انتقاد ، وهو بالتأكيد رأي يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، فأن كتاب " اقتصادنا " يعد فريد من نوعه ، بغياب أي نعرة طائفية شيعية ظاهرة عن تحليله ومصادره . وإذا كانت الكتابات الدستورية للصدر وعملية تطبيقها على مؤسسات الدولة الإيرانية بعد الثورة ، متأثرة جداً إلى حد بعيد بتراث شيعي صرف ، كما هو الحال في الجزء الأول من الكتاب ، فأن قراءة " اقتصادنا " توحي بأن الأسس العلمية المعتمدة للأبحاث في مسائل الاقتصاد تجاوزت الأعراف الشيعية ، إذ استعان السيد الصدر ، من دون تحفظ بمراجع شيعية وسنية على السواء ، ومن الصعب إيجاد أي إشارة تنم خصيصاً عن انحيازات طائفية ، حتى ولو أن الإشارات إلى الفقهاء الشيعة هي الأكثر والأبرز أجمالا في الكتاب ، لكن الشافعي (مؤسس المذهب الشافعي) ومالك (مؤسس المذهب المالكي)وسرخسي (من المذهب الحنفي) وابن حزم (من المذهب الظاهري) وغير ذلك ، كلها مصادر معتمدة في الكتاب . والى جانب ذلك ، فانه كان شديد الحذر من الانزلاق في مسألة الطائفية من خلال التزامه بعدم إبراز رأي تفضله المصادر الشيعة في مسألة الاقتصاد على رأي آخر للطائفة السنية ، بقدر الاستشهاد بها ولا شيء غير ذلك .

ومن مفيد القول : أن المسار المنهجي المحدد للاقتصاد الإسلامي عند السيد الصدر ، أوجز الاختلاف في منحى التفكير بين علماء الاقتصاد الإسلامي وبين اقتصاديين آخرين ،فأن الباحث في الاقتصاد الرأسمالي والاشتراكي ، من شأنه أن يقيم علاقة ذهنية مع كتابات العلماء في هذا المجال ، دون أن يجهد نفسه كما في حالتي آدم سميث[٦] وديفيد ريكاردو [٧]، مثلاً ، بوجهات نظرهم القانونية ، تجد أن نقطة الانطلاق للباحث الإسلامي ترتكز على منهج مختلف . وفي الواقع ان الخيار المتاح للعالم الإسلامي ليس واسعا، لأن الإسلام لا يتمتع بكتابات اقتصادية كلاسيكية، ولأن المنهجية القائمة على المثال القرآني للحلال والحرام ، تتطلب استدلالات مستخرجة من البنية الفوقية ، أي القانون ، إلى البنية التحتية التي هي الاقتصاد . والى جانب ذلك ، فقد اهتم السيد الصدر ، وفي سياق تصديه لتاريخية الاقتصاد ، بالحقل المصرفي ، على الرغم من شحة ما يمكن أن تستقى منه من مادة في هذا المجال . فأصدر كتابه " البنك اللاربوي في الإسلام " وفيه محاجّة واضحة مع معادلة الربا بالفائدة أو ضدها ، إذ حاول وصف الأسلوب الذي يمكن للمصرف من العمل بدون أي تعامل ربوي . ولا تزال دراسته متميزة بالإتقان والتعمق . وقد أكدت نظريات الصدر عن البنك اللاربوي ، معالم هامة في النهضة الفقهية الإسلامية في الشرق الأوسط ،في حين أن التطابق بين النظرية والممارسة الفعلية قد يكون أصعب إدراكا واقل استقطاباً من

نظـائره فـي القـانون الدسـتوري ، إلا أن صـعوبة فهـم الاقتصـاد مـن داخـل المـأثور الإسلامي ، ليست خاصّة فريدة من نوعها في دنيا المعرفة[٨] .

كتاب اقتصادنا : دراسة تحليلية

لقد مر الفكر الإسلامي في تاريخه الحديث والمعاصر بمرحلة صـراع ، قياساً وما أبرزته الدوائر الفكرية عند الغربيين ، سواء في الكتلتين الشرقية أو الغربيـة من توجهات . فهناك الفكر الماركسي بنظريته التي استوعبت شعوباً وامتدت إلـى دول ، إلى جانب النظرية الرأسمالية التـي غزت العـالم المتحضـر ، وهمت بالاستحواذ علـى شعوبه بفلسفتها المادية . وأمام ذلك ، بقي المواطن العربي والمسلم على السواء ، يمر بحالة فراغ وذهول أمام تلك النتاجات الفكرية ، فغدا من جراء ما مر بـه من سبات ، في حالة تبعية وانقياد لكلتا النظريتين ، فمنهم من انحاز إلى الفكر الماركسي واعتنقه ، بعد أن اسقط فـي يديـه مـا يعتقده مـن سمو الأفكـار وارتقائهـا إلـى أعلـى مستوى من الماركسية وكذا الحال بالنسبة للرأسمالية . وأمام هذا الفراغ ، انبرى المفكر محمد باقر الصدر ، يصارع هذا الكم من الأفكار والنظريات ، وراح جاهداً نفسه لسنوات طـوال ، يفكر ويبحث فـي عمق هاتين النظريتين ، فكـان مـن نتيجـة ذلك ، مؤلفيـه الفكريين الضخمين (فلسفتنا) و (اقتصادنا) بما حملاه من نظريـات فكريـة أوحت للآخـرين ، أن ثمـة نظريـات للإسـلام يمكـن مـن خـلال فهمهـا وتفعليهـا ، تفنيـد النظريـات الوضـعية الأخرى . فكان أن دخل في حوار وجدل فكري مـع تلك النظريـات ، وبأسلوب علمـي وفلسفي ، تمكن من أن يؤمّن للمسلم ، مستقبله الفكري ، وان يؤكد أن الفكـر الإسـلامي لما يزل واقفاً يسمو فوق كل النظريات الأخرى . واستنادا لما كان عليه هذين المؤلفين ، وأخرى غيرها من مستوى فكري متقدم عما يمتلكه المسلم والعربي من فكـر ، فليس من المستغرب أن يحدث تقاطع بين هذين المستويين . وعندها نظـر السيد بحيـرةٍ إلـى هذه الإشكالية ، كيف يتسنى للإنسان العادي أن يعي ما تحمله هذه المؤلفات من فكر ؟ وأنى له أن يقف بشموخ أمام الغزو الثقافي الغربي بمفاهيمه التي أريد بهـا تغيير واقـع المسلم ، إلى واقع يسهل عليهم غزو العالم الإسلامي وتغييب أدواره فـي قيـادة نفسـه ، ليتسنى لهم من ثم السيطرة والاستغلال ؟ ومن ذلك نشأت فـي ذهنـه فكـرة التنظير لفكـرة (المدرسـة الإسـلامية) وهـي محاولـة لوضـع الفكـر الإسـلامي فـي مسـتوى مدرسـي" ، ضـمن حلقـات متسلسـلة تسـير فـي اتجـاه مـواز للسلسـلة الفكريـة للإسـلام الرئيسية (فلسفتنا) و (اقتصادنا) تشترك معها في حمل الرسالة الفكرية للإسلام . وفـي سياق هذه الرؤيـة ، عمد الـى طـرح محاولـة لمعالجـة نطـاق فكري أوسـع مـن المجـال الفكري الذي تباشره (فلسفتنا) و (اقتصادنا) لأنها لا تقتصر على الجوانب الرئيسية في الهيكل الإسـلامي العـام ، بقدر تناولـه النـواحي الجانبيـة من التفكير الإسـلامي ، التـي تعالج شتى الموضوعات الفلسفية أو الاجتماعيـة أو التاريخيـة أو القرآنيـة المؤثرة فـي تنمية الوعي الإسلامي . فتناول موضوع (الإنسان المعاصر وقدرته على حل المشكلة الاجتماعية) وراح يتساءل عن النظام الذي من شـأنه إصـلاح الإنسـانية فتسـعد بـه فـي

حياتها الاجتماعية ؟ [٩] مسلطاً الضوء على مشكلة النظام الاجتماعي التي وجدها متجذرة ومؤكداً أنها كانت وراء جهاد الإنسان وصراعه من اجل خلق فكر مدرك لواقع الشعوب المعاش . فتناول الإنسانية ومعالجتها لهذه المشكلة ، ملتفتاً إلى النظريات والأفكار المطروحة في العالم، وهو يعي قيمة ما قدمته تلك النظريات من طروحات فكرية لحل هذه المشكلة ، مشيراً إلى ما قدمته الماركسية من طروحات بهذا الشأن ، وموضحاً نظرتها إلى الإنسان وآلالة ، على ان الإنسان في هذا المجتمع ، هو فرد عامل ينتمي إلى الطبقة العاملة ، مستنتجاً بوضوح ، أن إدراك هذا النظام أو ذاك بوصفه النظام الأصلح، ليس صنيع لهذه الوسيلة من وسائل الإنتاج ، أو تلك . وفي هذا السياق نوه برأي المفكرين غير الماركسيين ، حين وجدهم يقررون : أن قدرة الإنسان على إدراك النظام الأصلح تنمو عنده من خلال التجارب الاجتماعية التي يعيشها [١٠] . وعلى وفق ما يعنيه التعريف بالمذاهب الاجتماعية بما فيها : النظام الديمقراطي الرأسمالي والنظام الاشتراكي والشيوعي والنظام الإسلامي من أهمية ، أكد أن المذاهب الثلاثة الأولى تمثل ثلاث وجهات نظر بشرية جوابا على السؤال الأساسي : ما هو النظام الأصلح ، مشيراً إلى أنها أجوبة وضعها الإنسان للرد على هذا السؤال ، وفقاً لإمكاناته وقدراته المحدودة والمعروفة . في حين وجد النظام الإسلامي ، يعرض نفسه على الصعيد الاجتماعي ، بوصفه ديناً قائماً على أساس الوحي وعطاءاً إلهيا ، لا فكراً تجريبياً منبثقاً عن قدرة الإنسان وإمكاناته . وتعزيزاً لمبدأ المساواة وعدم التفريط بحقوق الأفراد ، نظر الى (الديمقراطية الرأسمالية والاقتصادية) أو ما عرف بالحريات الأربع في هذا النظام، وحاورها مؤكداً على علاقتها ببعضها ، الى جانب التأكيد على أثرها في المجتمع الغربي ، منوهاً بالخط الفكري العريض لهذا النظام ، وهو أن مصالح المجتمع مرتبطة بمصالح الأفراد. فالفرد هو القاعدة التي يجب أن يرتكز عليها النظام الاجتماعي ، والدولة الصالحة هي الجهاز الذي يسخر لخدمة الفرد وحسابه ، والأداة القوية لحفظ مصالحه وحمايتها [١١] . وفي سياق استقرائه الدقيق لمفردات تلك الأنظمة ، عمد إلى بيان موضع الأخلاق من الرأسمالية ، منوهاً بأن هذه الأخلاق قد أقصيت من حساب هذا النظام ، ولم يلحظ لها وجود ، بل أن جل المفاهيم والمقاييس تبدلت فيها ، وأعلنت الشخصية كهدف أعلى ، والحريات كوسيلة لتحقيق تلك المصلحة ، وهو ما جر على العالم حسبما يقرر ، من ويلات ومآسي انبثقت عن هذا النظام بما فيها تحكم الأكثرية في الأقلية[١٢] . وهو شر الشرور ، إذا ما اقر في بلد أنه بالتأكيد سيؤدي إلى هضم حقوق آخرين ، بذريعة أنهم يشكلون أقلية . وفي رؤيته الماركسية ، يؤكد أنها تصوغ الإنسان في قالب خاص، من حيث لون تفكيره ، ووجهة نظره إلى الحياة وطريقته العملية فيها ، ومنوهاً بأن الفلسفة المادية وكذلك الطريقة الديالكتيكية ليستا من بدع المذهب الماركسي وابتكاراته ، إنما ترقى هذه الأفكار لمراحل موغلة بالقدم تصل إلى مرحلة السفسطة[١٣] والإنكار المطلق ، وكذا الحال بالنسبة للطريقة الديالكتيكية ، رافضاً أن يكون لكارل ماركس أي جهد في ابتكارها ، انما تبناها وحاول تطبيقها على جميع ميادين الحياة من خلال

تحقيقين: تفسيره التاريخ تفسيراً مادياً خالصاً بطريقة ديالكتيكية، فضلاً عن زعمه اكتشاف تناقض رأس المال والقيمة الفائضة التي يسرقها صاحب المال من العامل ، محددا ما يفترق فيه الشيوعيين عن الاشتراكيين في الخطوط الاقتصادية الرئيسية ، معترفاً لما للاقتصاد الشيوعي من خطوط ارتكز إليها . وأمام ذلك ، لم يغفل الصدر أن يحدد الانحراف عن العملية الشيوعية ، وهو أمر يمكن تلمسه ، من خلال ما نادى به أقطاب الشيوعيين من الالتزام بهذا النظام حين قبضوا على مقاليد الحكم . وهذا ما أوحى إليه بأن الشيوعية تستهدف من الناحية السياسية في نهاية شوطها الطويل ، محو الدولة من المجتمع ، حين تتحقق المعجزة وتعم العقلية الجماعية كل البشر . وواضح ان السيد الصدر يؤشر ثمة مؤاخذات على الشيوعية من خلال محو الملكية الفردية وغير ذلك ، مما فت في عضد هذا النظام ، إذ لم يتمكنوا من علاج هذا التهاوي الذي جر على البلدان الشيوعية الويلات والمآسي . إلا أنه يستدرك ليقول : أن تلك المآسي ، لم تكن في مبررات وجودها ، مقتصرة على إلغاء الملكية الفردية (الخاصة) ، بل هي وليدة المصلحة المادية الشخصية التي جعلت مقياساً للحياة في النظام الرأسمالي ، والمبرر المطلق لجميع التصرفات والمعاملات . أما نظرته للإسلام والمشكلة الاجتماعية ، فيقدم تعليلاً منطقياً لتلك للمشكلة ، مؤشراً ما تضمنته من فكرة خاطئة كانت أساسا لتداعي نظام الحياة الاجتماعي . وتحدث عن التفسير المادي المحدود للحياة الذي أشاد عليه الغرب ، صرح الرأسمالية الجبار ، بعد أن أشار إلى أخطارها [١٤] . اما حلول تلك المشكلة فيراها تتموضع في محورين : أن يبدل الإنسان غير الإنسان ، أو التزام النهج الإسلامي بعد أن وعى بعمق ، رسالة الإسلام الحقيقي) [١٥].
ومن اجل بيان رسالة الدين التي لا يضطلع بأعبائها إلا من خلال الدين نفسه ، وبالتعامل مع أسسه وقواعده ، فهو يربط بين المقياس الخلقي الذي يضعه للإنسان ، وحب ألذات المرتكزة في فطرته . ويرى أن الدين هو الذي يضع للإنسان نظامه الدقيق المتوازن . وان الموازنة بين الخطين ، تتحصل بأسلوبين أشار إليهما مؤكداً : أن الميزة الأساسية للنظام الإسلامي تتمثل في ما يرتكز عليه من فهم معنوي للحياة وإحساس خلقي بها . ومن جهة أخرى فهو ينظر بعمق إلى اثر الدولة في إقرار الرسالة من خلال الدين بوظيفتين : تربية الإنسان على القاعدة الفكرية ، فضلاً عن مراقبته من الخارج وإرجاعه إلى القاعدة الفكرية إذا انحرف عنها عملياً [١٦] . ومن اجل إلغاء ما قيل عن ضيق نظرة الدين الإسلامي إزاء الحرية والضمان ، فهو يحدد معنى الحرية بنفي سيطرة الآخرين ، على أنها النقطة المركزية في الفكر الرأسمالي ، على أن فكرة الضمان ، تعد المحور الرئيسي في النظام الاشتراكي والشيوعي . ومن خلال دراسة مقارنة أجراها بين الحرية في الإسلام والحرية في مفهوم الديمقراطية الرأسمالية ، أتضح له الفروق الجوهرية بين الحرية التي عاشها المجتمع الرأسمالي ونادت بها الرأسمالية ممثلة بغلبة الجوانب المادية وتقولب الحياة في إطارها ، وما نتج عن ذلك من تداعيات في الجوانب الأخلاقية والإنسانية ، وبين الحرية التي حملها الإسلام وعدها نظاماً يرفل به المجتمع ، مقرراً أن كلا النمطين من الحرية ، يحمل في

ذاته طابع الحضارة التي تنتمي إليها ، وتلتقي مع مفاهيمها عن الكون والحياة ، وتعبر بصدق عن الحالة العقلية والنفسية التي خلقتها تلك الحضارة في التاريخ ومن جانب أخر ، وجد ان ثمة أوجه اختلاف ، وقعت فيما يتعلق بالضمان في الإسلام ومثله في الماركسية . ولكي يحدد جوانب هذا الاختلاف ،أشار إلى الضمان الاجتماعي في الإسلام وكيفية تطبيقه ، مع التأكيد على أن هذا الضمان في الإسلام لا يختص بفئة دون أخرى بل هو وظيفة الأفراد والدولة معاً ، في حين في المفهوم الماركسية ، يكون حكرا على الدولة وحدها . وزيادة في ترصين ما تعنيه المدرسة الإسلامية ، تساءل الصدر عن أهمية الاقتصاد الإسلامي ، وما إذا كان مذهباً أو علماً ، مستفسرا عما يشار إليه بالمذهب الاقتصادي ؟ ومؤكداً في الوقت نفسه على ضرورة تصحيح الخطأ ، بالتمييز بين المذهب والعلم ، ومشيراً إلى ما بينهما من فروق . وأمام هذا التوضيح تساءل الصدر عما إذا كان للإسلام من اقتصاد ؟ مؤكداً أن الإسلام قادر على أن يمد العالم بموقف ايجابي غني بمعالمه التشريعية وخطوطه العامة . وأحكامه التفصيلية التي يمكن أن يصاغ منها اقتصاد كامل ، يمتاز عن سائر المذاهب الاقتصادية بإطاره الإسلامي ، ونسبه السماوي ، وانسجامه مع الإنسانية ، بأشواطها الروحية والمادية وأبعادها الزمكانية [١٧] . ولكي يوضح بجلاء الإجابة على التساؤل المطروح ، عمد إلى دراسة المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد بصورة عامة ، فضلاً عن تناوله بالبحث الفرق بينهما مستعينا بعدد من الأمثلة ، لغرض التمييز بين وظيفة العلم ومهمة المذهب بين الاكتشاف وبين التقويم . ليعرج بعد ذلك إلى بيان ملامح علم الاقتصاد والمذهب ، على أنهما يقتربان من ملامح التاريخ والأخلاق [١٨] . وكذا الحال في تأكيده بأن علم الاقتصاد كسائر العلوم ، ولكن الفارق بينهما يكمن في المهمة لا في الموضوع . ومع ذلك يرى ، أن المذهب يمكن أن يكون أطارا للعلم ، وهو بذلك يحاول الربط بين المذهب بوصفه الواقع الاقتصادي ، وبين العلم بوصفه الإطار الذي فيه يتحرك هذا المذهب ، وعلى وفقه ينمو . على انه يخلص إلى نتيجة مؤداها : أن علم الاقتصاد والمذهب الاقتصادي يختلفان في مهمتيهما الأساسية . وان علم الاقتصاد يبحث في الإنتاج والتوزيع معاً ، وان قوانين علم الاقتصاد في الإنتاج تعبير عن حقائق ثابتة في مختلف المجتمعات مهما كان نوع المذهب الاقتصادي المطبق عليها . وأمام كل ذلك يخرج الصدر بنتيجة تقول : أن المذهب الاقتصادي لا يمكنه ، ما دام يدرس القضايا من زاوية العدالة والحق ، أن يكتفي بأساليب البحث العلمي ، بل لابد له أن يستلهم الطريقة التي يفضلها في تنظيم الحياة الاقتصادية ، من خلال تصوراته الذاتية للعدالة ، وقيمه ومثله التي يؤمن بها ، ونظرته العامة إلى الحياة [١٩] . وفي سياق اهتماماته بالمذهب الاقتصادي ، عمد إلى إخراج حلقة من البحوث، اشتملت في محتواها على إثارة تساؤل واحد مفاده : هل يوجد في الإسلام مذهب اقتصادي ؟ فالمذهب في رؤيته هو طريقة للتنظيم وفقاً لتصوره للعدالة ، على أن العلم يدرس نتائج هذه الطريقة، حين تطبق على المجتمع ، مؤكداً أن الاقتصاد الإسلامي مذهب ، لان الإسلام دين ، وهو طريقة لتنظيم الحياة . ويرى أن هذا الدين

قادر على إيجاد موقف ايجابي غني بمعالمه التشريعية ، وخطوطه العامة وأحكامه التفصيلية التي يمكن من خلالها أن يصاغ اقتصاد كامل ، يمتاز عن سائر المذهب الاقتصادي بإطاره الإسلامي[٢٠] . ويوضح الاقتصاد المصنف ضمن الدين الإسلامي من من خلال فهمه لواقع المذهب الاقتصادي وعلم الاقتصاد ، وتأشير الفوارق بينهما . منوهاً بعدد من الأمثلة لتأكيد ما يذهب اليه من طروحات ، ومقرراً أن الفكرة المذهبية ، ليست منظاراً للواقع ، بل هي تقدير خاص للموقف ، على ضوء تصورات عامة للعدالة . فالعلم يقول : هذا هو الذي يجري في الواقع . والمذهب يقول: هذا هو الذي ينبغي أن يجري في الواقع . وللسيد رؤية مستقلة ازاء علاقة التاريخ بالاقتصاد في خطه العلمي العام ، والبحوث الأخلاقية ، كالمذهب الاقتصادي ، في التقييم والتقدير ، اذ يرى أن علم التاريخ يصف السلوك والحادثة الاقتصادية ، وكذلك علم الاقتصاد ، يصف أحداث الحياة الاقتصادية ، مؤكداً انه كسائر العلوم . فالعالم الاقتصادي ، يكتشف من ناحيته ، قوانين الظواهر الاقتصادية ، طبيعية أو اجتماعية ، بمعنى أنهم يكتشفون لا يقيمون [٢١] . ويرى أن الفارق بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي ، ينبع من اختلافيهما في المهمة . موضحاً أن ذلك ، هو الأساس في إدراك الخطأ في المحاولات التي ترمي إلى التمييز بينهما ، من ناحية الموضوع . ويقرر أن المذهب قد يكون أطارا للعلم ، بغية تحديد العلاقة بين القانون وإطاره ، فالقانون علمي وإطاره مذهبي [٢٢] . على أن هذا المذهب كما يفهمه ، لا يستعمل الوسائل العلمية ، بمعنى : أن المذهب لا يمكنه ما دام يدرس القضايا من زاوية العدالة والحق ، أن يكتفي بأساليب البحث العلمي ، بل لابد له ، أن يستلهم الطريقة التي يفضلها ، في تنظيم الحياة الاقتصادية ، من تصوراته الذاتية للعدالة ، وقيمه ومثله التي يؤمن بها ، ونظرته العامة إلى الحياة [٢٣] . وفي سياق رؤيته للنظرية الاقتصادية ، كشف عن ملامح الاقتصاد الإسلامي كما يؤمن به ويتمناه ، حين أشار إلى أن الاقتصاد الإسلامي ، في حال وصفه بالمذهب الاقتصادي ، فان ذلك ، سيذلل أمام رقيه اكبر العقبات ، التي تحول دون الاعتقاد بوجود اقتصاد في الإسلام . مشخصاً اكبر العقبات التي نشأت من عدم التمييز بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي . ووجد : أن الشريعة ، شاملة ومستوعبة لجميع مجالات الحياة ، مستنداً في تأكيد ذلك على ما رواه بعض ألائمة الأطهار (ع) بهذا الخصوص ليخلص إلى نتيجة مفادها : أن من يؤمن بالشريعة ومصادرها ، يمكن أن يستنتج علاج الشريعة للأمور الاقتصادية وتنظيمها للحقل الاقتصادي ، وأكد أن المذهب الاقتصادي الإسلامي ، بحاجة إلى صياغة . مشيراً إلى بعض الأفكار والطروحات التي هي في طرحها تزيد من رصانة المذهب ، فمثلاً تحرير الإسلام للاستثمار الرأسمالي ، وتحريمه تملك الأرض بدون إحياء وعمل وغير ذلك ، إنما تكون الفكرة عن موقف الإسلام ، من الحرية الاقتصادية [٢٤] . ويختلف السيد الصدر مع من يرى ان المذهب الاقتصادي في الإسلام ، ما هو سوى تعاليم أخلاقية ،مؤكداً أن واقع الإسلام ، وواقع الاقتصاد الإسلامي ، لا يتفق إطلاقا مع هذا التفسير ، الذي ينزل بالاقتصاد الإسلامي عن مستوى مذهب ، إلى مستوى

نصائح وأوامر أخلاقية . مشيراً إلى أن الإسلام يختلف عن المذهبين الرأسمالي والماركسي في طريقة علاجه الموضوع الاقتصادي ، وهو ما تجلى له واضحا حين استوعب طبقة المذهب الاقتصادي في الإسلام ومقارناً مفرداته مع مفردات المذهبين ومؤشراً الفروقات بينهم ، ومرجحاً إياه على هذين المذهبين . وفي كل هذه المناظرات الفكرية وجدناه يعتمد منهجاً اقتصادياً في تعامله مع اكبر النظريات الاقتصادية التي شهدها العالم في تاريخه الحديث والمعاصر ، وقد ارتسمت بالاستناد إليها ، التوجهات الاستعمارية في العالم إبان تاريخه الحديث والمعاصر . فأصدر كتابه " اقتصادنا [٢٥] وفيه حاول جاهداً تهيئة أرضية للبحث من منطلق ضرورة التنظيم المنهجي، مع التركيز على العلاقة المتبادلة الضرورية بين تربة الحياة الاجتماعية وصيغتها العامة . وهذه الأرضية مؤلفة من تمازج عناصر ثلاثة : العقيدة والمفاهيم والعواطف والأحاسيس . فهو يقول (أن الأمة الإسلامية وعلى الصعيد الإسلامي ، تعيش جهادها الشامل ضد تخلفها وانهيارها ، وتحاول التحرك السياسي والاجتماعي نحو وجود أفضل وكيان ارسخ واقتصاد أغنى وارفه . وسوف لن تجد أمامها عقب سلسلة من محاولات الخطأ والصواب ، إلا طريقاً واحداً للتحرك ، هو التحرك في الخط الإسلامي ولن تجد إطارا تضع ضمنه حلولها لمشاكل التخلف الاقتصادي ، سوى إطارا للنظام الاقتصادي في الإسلام) [٢٦] . وقد جاء كتابه "اقتصادنا " مبنياً على أساس التوزيع، وعلى السبل التي تمكن الإسلام عبرها من تنظيم التوزيع لإيصال الثروة الاقتصادية إلى حدها الأعلى ،من خلال استغلال الإنسان للموارد والثروات الطبيعية . وهو بذلك يؤلف مفهوم إشكال التوزيع، الجزء الأكبر من الاقتصاد الإسلامي الذي يحلله السيد الصدر ، حين جعل القسم الرئيسي من الكتاب موزعاً بين التوزيع قبل الإنتاج والتوزيع بعد الإنتاج[٢٧] . ولا شك ان من يتتبع جهد الصدر في هذا المجال سيلمس ان جل مطارحاته لكبار المفكرين ، تتضح من خلال تمحوره حول نقطة معينة في دراسته ، تدور حول اكتشاف النظرية الاقتصادية للإسلام ومدى تأثيرها على المجال الاستنسابي للحاكم[٢٨]. وبما أن الغاية من سعيه ، هو إبراز الفكر الإسلامي أمام النظريات الفكرية العالمية ، فأن الشريعة هي السبيل المفضل للتوصل إلى هذا الاكتشاف ، وهو ما يدعو إلى تمحيص ما يقدمه الفقهاء من طروحات ، إزاء الاقتصاد بتفصيل منهجي أعمق ، لاسيما وأن الأمر الأساسي والرئيسي في منهج اقتصادنا ، هو العلاقة بين الاقتصاد والشريعة . فقد ألم السيد بتجربة العالم الإسلامي في تاريخه الحديث ، وأدرك بوضوح تام جولته مع التوجهات الاستعمارية المقيتة التي وضعت القيود في يديه حتى غدا تابعاً لسياسة تلك الدول من خلال ثلاثة أشكال متعاصرة ، أولها التبعية السياسية ،التي تمثلت في ممارسة الشعوب الأوربية الراقية اقتصادياً وحكم الشعوب المتخلفة بصورة مباشرة ، وثانيهم التبعية الاقتصادية وثالثها التبعية في المنهج . ووجد أن التجارب الحديثة للبناء الاقتصادي في العالم الإسلامي ، تواجه شكلين من تجارب البناء الاقتصادي في الحضارة الغربية الحديثة ، هما الاقتصاد الحر الرأسمالي والأخر الاشتراكي ، ليبقى السؤال أي من هذين الشكلين ،

يمكن إتباعه من قبل العالم الإسلامي ؟ وهو ما جعل السيد يوضح ماهية كل اتجاه على حدة مع إشارته لمدى ملائمة ظروف العالم الإسلامي واتفاقه مع مفردات كل واحد منهما محددا مهمة كتابه " اقتصادنا " لإقرار دراسة مقارنة في بعض أجزائه لكلتا النظامين الاقتصاديين ومقارنة ذلك بالاقتصاد الإسلامي . وفي هذا السياق ، وجه انتقاداً لاذعاً لبعض الاقتصاديين لما ارتكبوه من أخطاء ، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار ، درجة إمكان تفاعل شعوب تلك البلاد مع هذه المناهج ومدى قدرتها على الالتحام مع الأمة . ووجد أن هذه التوجهات ، كانت بمثابة حافز لعدد من التكتلات السياسية في العالم الإسلامي ، لتفكر في اتخاذ القومية ، فلسفة وقاعدة للحضارة وأساسا للتنظيم الاجتماعي ، لتقديم شعارات منفصلة عن الكيان الفكري للاستعمار ، انفصالاً كاملاً لتات من ثم فكرة الاشتراكية وهي تحمل من قبل معتنقيها هموم التغيير وكيفية التعامل ، إلا أن المهمة الصعبة تكمن أمام دعاة الاشتراكية العربية في كيفية التمييز بين الفوارق الأصلية بين اشتراكية عربية واشتراكية فارسية واشتراكية تركية ، لا أن يفسروا : كيف تختلف الاشتراكية بمجرد إعطائها هذا الإطار القومي أو ذاك . وحين تغلغل الاستعمار في ارض العرب ، برزت المواجهة بين المناهج الاقتصادية المرتبطة بالقارة المستعمرة وبالمنهج الإسلامي المرتبط بتاريخ الأمة العتيد. فضلاً عن وضوح التناقض بين هذه المناهج والعقيدة الدينية التي يعيشها المسلمون . ويرى السيد أن العقيدة الدينية للمسلمين ، بما فيها الفكر الذي أنضجته عبر مئات السنين ، لا يمكن أن يتهاوى ، لمجرد أن يتقاطع مع تيار أقوى واشد ، وان هذا الأمر أيضا لا يعني بناء أرضية قوية وصلبه للمستعمر على ارض بلاد المسلمين . مؤكداً أن لكل امة أخلاقيات واضحة ومحددة لا تتلاءم إلا مع المجتمع الذي ولدت وبرزت فيه تلك الأخلاقيات . وهي إشارة منه إلى عدم تقبل العرب المسلمين في أرضهم ، الأفكار الاقتصادية بما فيها الرأسمالية والاشتراكية وغيرها، إلا أن ما شهدته القارة الأوربية من صراع حول القوى والاقتصاد ، لا شك كان دافعاً لغزو استعماري لباقي البلدان . وهذا ما أدى إلى بروز أهمية الاقتصاد الإسلامي ، بوصفه المنهج الاقتصادي القادر على الاستفادة من أخلاقية إنسان العالم الإسلامي ، لإيجاد تخطيط سليم للحياة الاقتصادية . وسعى السيد الصدر إلى إعطاء صورة واضحة نسبياً عن الاقتصاد الإسلامي كما يفهم اليوم من مصادره وينابيعه ، بما في ذلك بياناً واضحاً لمعنى الاقتصاد وما يعنيه علم الاقتصاد وما يعنيه أيضا المذهب الاقتصادي للمجتمع . وواضح ان كتاب " اقتصادنا " الذي جعله تمحوراً حول الاقتصاد الإسلامي منه واليه باتجاه المذاهب الاقتصادية الأخرى ، اراد منه مناقشة النظرية المادية التاريخية (الماركسية) ، من خلاله افراز العلاقة الوثقى بين المذهب الماركسي والمادية التاريخية ، حين أكد أن الماركسية المذهبية لم تكن سوى مرحلة تاريخية معينة ، وأنها تعبير محدود ونسبي عن المفهوم المادي المطلق للتاريخ . ولكي يعطي صورة واضحة لطبيعة تلك العلاقة ، عمد إلى دراسة مستفيضة لعلم الاقتصاد والتاريخ الماركسي فضلاً عن دراسته مذهب الماركسية في الاقتصاد . وتطرق إلى نظريات

العامل الواحد ، للقول بأحادية الفكرة الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ حين اعتمدت الجانب الاقتصادي ، بوصفه العامل الأساس في هذه الحركة. وفي هذا السياق ، وجدناه يعرج على المذاهب الأحادية التفسير في حركة التاريخ ، بما فيها نظرية الجنس والعامل الجغرافي والديني ، مؤكدا أن آخر المحاولات التي جنحت إلى تفسير التاريخ والإنسان بعامل واحد ، هي المادية التاريخية التي أعلنها كارل ماركس ، ليخلص إلى القول : بعدم اتفاقها وتوائمها وما يذهب إليه الإسلام في نظرته إلى التاريخ . أما رؤيته العامل الاقتصادي أو المادية التاريخية ، فيرى ان الماركسية تعتقد : أن الوضع الاقتصادي لكل مجتمع ، هو الذي يحدد أوضاعه الاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية [٢٩] . ولكي يجعل من نفسه محاوراً للماركسية فيما يتعلق بمفهومها للاقتصاد وأثره في حركة المجتمعات ، تساءل عن ماهية وسائل الإنتاج ؟ وكيف نشأت عنها الحركة التاريخية والحياة الاجتماعية كلها ؟ [٣٠] مؤكداً انه كان ملماً كل الإلمام بماهية الفكرة الماركسية ، وما تنظر إليه بإزاء اثر العامل الاقتصادي في حركة التاريخ ومستوعباً لتاريخانية هذه الحركة من خلال استيعابه لانسيابية القوى المنتجة ، وتدرجها البطيء عبر ألاف السنين حتى وصلت إلى مرحلتها التاريخية الحاضرة ، إذ أن مفردات هذه القوى من الإنتاج ، هي التي تصنع للإنسان حاجاته المادية . ويرجح ان (علاقات الإنتاج) التي تقوم بين الناس وطبيعة صراعها مع الطبيعة ستبقى مسايرة ومتابعة المراحل التي تمر بها اللوحة التاريخية لنمو وتعاظم قوى الإنتاج ، حتى تحكم علاقات الملكية القديمة ويتغير الوجه الاقتصادي للمجتمع ومع ذلك ، فهو يرى أن هذا الحد لا يعني التوقف إنما ستبرز طبقة اجتماعية جديدة تتفق مصالحها مع النمو الجديد في قوى الإنتاج ومتطلباته الاجتماعية ، في حين تبقى القوى التي كانت حليفة لقوى الإنتاج ، خصماً لها منذ تلك اللحظة ، وبذلك يتهيأ النقيض لتستمر عملية الصراع الضرورية لحركة المجتمع [٣١] . وبعد ذلك يحاول بيان الصفة الواقعة للمادية التاريخية ، حين أكد نقلاً عن الماركسيون ، أن المادية التاريخية هي الطريقة العلمية الوحيدة لإدراك الواقع الموضوعي التي قفزت بالتاريخ إلى مصاف العلوم البشرية الأخرى . وأشار لما فسره الماركسيون وأكدوه ، من أن أعداء المادية التاريخية ، يعارضون هذه الفكرة ، محاولة منهم للتشكيك في الجانب الموضوعي للتاريخ ، ليتساءل : (وهل أن أعداء المادية التاريخية ، يعني حقاً التشكيك في وجود الحقيقة خارج شعور الباحث وإدراكه وإنكاره ؟) [٣٢] ، مؤكداً انه لم يستشف مثل هذه المزاعم ، لان الماركسيين كانوا يصرون على (أن المادية هي وحدها الاتجاه الواقعي في مضمار البحث الفلسفي ، أنه اتجاه قائم على أساس الأيمان بالواقع الموضوعي للمادة) [٣٣] . ويرى (أن الأيمان بالحقيقة الموضوعية للمجتمع ولأحداث التاريخ ، لا ينتج الأخذ بالمفهوم المادي ، فهناك واقع ثابت لأحداث التاريخ ، وان كل حدث في الحاضر أو الماضي ، قد وقع فعلاً بشكل معين خارج شعورنا به ، وان ذلك ليس من مزايا المادية التاريخية فحسب ، بل يؤمن به كل من يفسر أحداث التاريخ ، بالأفكار أو بالعامل الطبيعي كما تؤمن به الماركسية[٣٤]. ويرى أن الفكرتان

الأساسيتان لكل بحث علمي في تفسير التاريخ يرجع إلى الأيمان بالحقيقة الموضوعية لأحداث التاريخ والاعتقاد بأنها تسير وفقاً لمبدأ العلية . وأمام كل ذلك ، يكون السيد الصدر قد اضطلع بصورة واضحة لما يجب أن يكون عليه الاقتصاد الإسلامي، حين يؤكد أن الإسلام جاء لينظم الحياة الاقتصادية بدلاً عن كشفها ، وان يضع التصميم الذي ينبغي أن تنتظم به هذه الحياة ، على وفق تصوراته عن العدالة ،مشيراً الى ان حالة عدم التمييز بين علم الاقتصاد وبين المذهب الاقتصادي ، أنما هي أهم العقبات التي تعترض نمو الاقتصاد الإسلامي ورقية [٣٥] ، بل أن شمول الشريعة واستيعابها ، يمكن أن يذلل تلك العقبات مستشهداً بنصوص وردت تأكد ذلك ، وهي نصوص مروية عن الأمام الصادق (ع) . على انه يرى أن التطبيق ، يعد دليل أخر على تجاوز العقبات في طريق نمو الاقتصاد في الإسلام . ومع ذلك ، فهو لا يلغي ، أن ثمة ثغرات طالت هذا المذهب الاقتصادي ، فهو بحاجة إلى صياغة بعض النصوص وجعلها تتلاءم ومتطلبات الحياة ، مؤكداً على أخلاقية الاقتصاد الإسلامي ، لان واقع الإسلام وواقع الاقتصاد فيه ، لا يتفقان إطلاقا مع التفسير المادي الذي ينزل به عن مستوى مذهب ، إلى مستوى نصائح وأوامر أخلاقية . معززاً رؤيته للمذهب الإسلامي ، على انه يرقى إلى مستوى المذاهب الأخرى ، بأمثلة برهنت على أن الإسلام أعطى آراءه على نفس المستوى الذي عالجته المذاهب الاقتصادية .وبعد أن أشار إلى أساسيات الفكرة التاريخية ، واعتبار الفكرة الماركسية كغيرها ممن فسرت التاريخ استناداً للعامل الواحد ، فانه يجعل من تلك الفكرة طريقة عامة في فهم التاريخ وتفسيره ، وراح يدرسها في ضوء الأسس الفلسفية والمنطقية ، التي يتكون منها مفهوم الماركسية العام عن الكون ، فضلاً عن القناعة بأنها نظرية عامة ، تحاول استيعاب التاريخ الإنساني ، آخذا بنظر الاعتبار كل تفاصيلها التي تحدد مراحل التاريخ البشري والقفزات الاجتماعية على رأس كل مرحلة . فتحدث عن النظرية الماركسية في ضوء المادية الفلسفية [٣٦] ، منوهاً بما قاله انجلز بهذا الخصوص ، ليخلص إلى القول : أن الاتجاه المادي في الفلسفة ، الذي يفسر الإنسان والطبيعة تفسيراً مادياً ، لا يحتم مفهوم الماركسية على التاريخ ، ولا يفرض النزول بالإنسان إلى درجة ثانوية في السلم التاريخي ، واعتباره عجينة رخوة، تكيفها أدوات الإنتاج كيفما تشاء ، فالمسالة التاريخية إذن ، يجب أن تدرس بصورة مستقلة عن المسالة الفلسفية للكون [٣٧] . والى جانب ذلك ، نظر صوب النظرية الماركسية في ضوء قوانين الديالكتيك التي تفسر كل تطور وصيرورته بالصراع بين الأضداد في المحتوى الداخل للأشياء ، فكل شيء يحمل في صميمه جرثومة نقيضة ، ويخوض المعركة مع النقيض ، ويتطور طبقاً لظروف الصراع [٣٨] . وهنا يقف الصدر من هذا الطرح ، محاوراً وموضحاً مدى التوفيق الذي أحرزته الماركسية في ديالكتيكها التاريخي إذ يقول : أن الماركسية ، استطاعت أن تجعل من طريقتها في التحليل التاريخي ، طريقة ديالكتيكية إلى حد ما ، ولكنها تناقضت في النتائج التي انتهت إليها مع طبيعة الديالكتيك ، وبهذا كانت ديالكتيكية في طريقتها ولم تكن كذلك في مضمونها النهائي ، ونتائجها الحاسمة .

ليعطف على صفة ديالكتيكية الطريقة ويؤكد أن الماركسية لم تقتصر على الطريقة الديالكتيكية في البحث التاريخي ، انما اتخذتها شعاراً لها في بحوثها التحليلية لكل مناحي الكون والحياة . وهي بنفس الوقت تعترف بالعلة والمعلول ، وتفسير هذه الظاهرة وتلك ، بأسباب خارجية ، مؤكداً أن هذا التذبذب ، انعكس على التحليل التاريخي ، حين بقيت الماركسية تصر على وجود تناقضات جذرية في صميم كل ظاهرة اجتماعية . ويرى أن الماركسية أدركت موقفها المتأرجح بين التناقضات الداخلية وقانون العلية ، محاولة منها للتوفيق بين الأمرين، وهو ما أوحى لان تعطي العلة والمعلول مفهوماً ديالكتيكاً ، رافضة مفهومها الميكانيكي . وهنا فان السيد يؤكد فشل الماركسية في تفسير الحدث التاريخي بالطريقة الديالكتيكية ، وهو ما اضطرها على ما يبدو إلى تفسير التطور الاجتماعي والأحداث التاريخية في تلك الحالات ، تفسيراً ميكانيكياً . ومن ذلك ، يظهر التزييف الماركسي للديالكتيك التاريخي ثم إلى الاشتراكية ، مستنداً لما يقوله ماركس عن ملكية المصانع الخاصة لوسائل إنتاجه [٣٩] . وعليه فأنه يحاول أن يظهر لنا، أن النتيجة تناقض الطريقة ((فان طريقة الماركسية في التحليل التاريخي ديالكتيكية ، ولكن مضمون الطريقة يناقض الديالكتيك ، لان الماركسية تقرر من ناحيتها أن التناقض الطبقي ، هو الأساس الرئيس الوحيد للصراع داخل المجتمع ، وليست التناقضات الأخرى ،النابعة منه)) [٤٠] . ويحاول هنا إرجاع كل مفردات النظرية الماركسية في تفسيرها لحركة التاريخ إلى العامل الاقتصادي ، بحيث يفرغ محتواها من التوجهات الإنسانية التي لها شأن كبير في توجيه حركة التاريخ . فهو يرى أن المادية التاريخية تعد الأساس الواقعي للمجتمع بكل نواحيه . ومن ذلك ، فمن الطبيعي أن تفسر الأفكار والمعارف على أساسه ، مما أدى بالمادية التاريخية إلى تأكيد : أن المعرفة الإنسانية ، ليست وليدة النشاط الوظيفي للدماغ فحسب ، وإنما يكمن سببها الأصيل في الوضع الاقتصادي ، ففكر الإنسان انعكاس عقلي للأوضاع ألاقتصاديه والعلاقات الاجتماعية التي يعيشها [٤١] .

وبعد هذا الاستعراض لمفردات مهمة وأساسية للنظرية الماركسية يعمد السيد الصدر الى استعراض النظرية بوصفها نظرية عامة تستوعب بتفسيرها حياة الإنسان ، وتاريخها الاجتماعي كله ، وذلك من خلال عدة أسئلة يطرحها ، تكون الإجابة عليها، بمثابة كشف عن طبيعة هذه النظرية وبالتالي تأثير موقعها من النظريات الأخرى . وأمام ذلك يقفز تساؤل يبحث عن نوع الدليل الذي يمكن تقديمه لإثبات الفكرة الأساسية في المادية التاريخية ؟ وما هو المقياس الأعلى الذي يمكن أن توزن به النظريات العملية ؟ وما هو موقف هذا المقياس من النظرية الماركسية عن التاريخ ؟ وأخيرا التساؤل عن إمكانية المادية التاريخية ، لتملأ بتفسيرها الافتراضي كل الشواغر في التاريخ الإنساني ؟ وفي أجابته عن تلك التساؤلات ، أكد انه يمكن تلخيص الأدلة التي تستند إليها المادية التاريخية ، وتتمحور حول الدليل الفلسفي والدليل السيكولوجي والدليل العلمي . ومن اجل بيان طبيعة تلك الأدلة ، استرشد بما ذكره منظروها ، من أمثال بليخانوف صاحب الدليل الفلسفي وكذا الحال فيما ذكره

انجلز الذي أكد على الضرورة الفلسفية ، الى جانب مفاهيم العلة والمعلول . في حين استرشد في حديثه عن الدليل السيكولوجي بما قاله ستالين ، حين ربط بين الفكر واللغة ، واعتبر اللغة أساسا لوجود الفكر ، وما ذكره الكاتب الماركسي جورج بولتزير إزاء ذلك .

ولكي يكون أكثر وضوحاً في عرضه لطروحاته ، فانه عمد إلى إعطاء فكرة مبسطة عن آراء بافلوف[٤٢] وعن طريقته في تفسير الفكر ، تفسيراً فسيولوجياً[٤٣]. و تحدث عن الدليل العلمي ، حين وجده يتقاطع مع ما ذهبت إليه النظرية الماركسية من تفسيرها لقيام الدولة أو الحكومة ، فهو لا يرى في هذا التفسير أية قيمة علمية ، إلا اللهم إذا أفلست كل التفاسير ، التي يمكن أن يبرر بها نشوء الدولة في المجتمع البشري ، سوى كونها أداة سياسية للاستغلال الطبقي[٤٤] .وقد أفصح عن أمثلة تاريخية جسدت بحق ما يذهب اليه من طرح .

أما عن تساؤله عن إمكان إيجاد مقياس أعلى لاختبار صحة النظرية الماركسية ، فانه أشار إلى ما ذكره ماوتسي تونغ حول نظرية المعرفة في المادية الديالكتيكية . وكذلك ما قاله جورج بولتزير بإزاء اختبار صحة نظريتهم . وأمام ذلك ، راح يتساءل عما إذا كانت الماركسية قد استوعبت التاريخ ؟ . في الوقت الذي يقر أن النظرية الماركسية ، هي تعبير شمولي وتحليلي لمجمل العمليات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، ورأى أن هذا الأمر قد حببها إلى الناس فاستقطبت الكثير منهم ، إلا أن هذه الفكرة تبقى مثار جدل وحوار بين المفكرين . أو هل أن التاريخ محكوماً للاقتصاد؟ ، ثم كيف يعد العامل الاقتصادي ، المحرك للتاريخ ؟ وكان السيد في إجابته عن هذين السؤالين ، قد نفى أية علمية يمكن أن تكون الماركسية قد استندت إليها في تفسير حركة التاريخ ، فهو ينفي أن تكون الماركسية قد تفهمت بوضوح ، متطلبات مفهومها العلمي عن التاريخ ومفرداته واستشهد على ذلك بما أشار اليه ستالين : ((أن المجتمع غير عاجز أمام القوانين ، وان في وسعه عن طريق معرفة القوانين الاقتصادية ، وبالاستناد إليها ، أن يحد من دائرة فعلها ، وان يستخدمها في مصلحة المجتمع ، وان يروضها ، مثلما يجري حيال قوى الطبيعة وقوانينها [٤٥] .
وأشار إلى جانب ذلك لما كتبه بولتزير ، ليخلص إلى القول : أن الماركسية لم تصل إلى حد السيطرة على قوانين المجتمع ، وأنها لا تستطيع أن تفسر في ضوء المادية التاريخية [٤٦]، عدد من النقاط الجوهرية في التاريخ ، مثل تطور القوى المنتجة والماركسية والفكر والماركسية بما فيها الدين والفلسفة والعلم . ومن خلال تلك الموضوعات ، وجدناه ذا باع طويل في تلك الميادين ، وانه لم يشأ أن يناقش أي طرح أو فكرة إلا وقد أورد حيالها ثوابت تاريخية مقابلة لدحضها أو لتثبيت رقيها ،فهو يقول ((ونحن إذا لم نؤمن للحركة العلمية بأصالتها وتطورها ، وفقاً لتراكم الأفكار وتفاعلها ، وشروطها السيكولوجية والفكرية الخاصة، فسوف لن يجد هذا الكشف العلمي ، ولا العلم بوجه عام ، تفسيره الكامل في قوى الإنتاج والأوضاع الاقتصادية)) [٤٧] .
وواضح ان من النقاط الجوهرية في محاورات الصدر في هذا السياق ، هو الطبقة

الماركسية[٤٨] ، بوصفها النقطة الجوهرية الثالثة في التاريخ ، إذ أعطى مفهوماً واضحاً عن النقاط الجوهرية في الماركسية بما فيها الطبقية وكيف بنيت على أساسها هذه النظرية لينفذ منفذاً خطيراً يتناول فيه جانباً كبيراً من النظرية الماركسية التي عولت على العامل الاقتصادي في تفسير التاريخ ،مؤكدا ، أن قيام الطبقة الإقطاعية في أوربا الغربية ، جاء نتيجة للفتح الجرماني ، إذ أن مقام قادة الفتح ناتج عن مقامهم الاجتماعي وامتيازا تهم العسكرية والسياسة الخاصة ، بوصفهم غزاة فاتحين دخلوا أرضا واسعة وتقاسموها . فكانت الملكية أثرا ولم تكن العامل المؤثر . ومن ذلك فهو يقر بوجود عناصر غير ماركسية ، تنتهي إلى نتائج غير ماركسية لدى تحليل كثير من التركيبات الطبقية في المجتمعات البشرية المختلفة ، ليخرج من دراسته للتحليل الماركسي للطبقة بنتيجتين خطيرتين احديهما : أن من الممكن قيام الطبقات في المجتمع ، حتى وان انعدمت فيه الملكية الخاصة بصورة قانونية . في حين تقول النتيجة الثانية : أن الصراع في المجتمع ، لا يجب أن يعكس القيم الاقتصادية ، التي يقررها جهاز التوزيع في المجتمع ، فالناحية الاقتصادية من حيث تمثيل الدخل ، لا تعني فرض الصراع ، و حتى جبهات الصراع فهي غير مقسمة على أساس تلك الدخول والقيم الاقتصادية [٤٩] . واشار الى جانب ذلك الى ما يعد من نواقص النظرية الماركسية ، عندما أكد إغفال هذه النظرية لأثر العوامل الفيزيولوجية والسيكولوجية والفيزيائية في حركة التاريخ .

وبعد هذا العرض لماهية النظرية الماركسية بوصفها نظرية عامة ، عرج على دراسة تفاصيلها من خلال استعراض مراحلها التاريخية بما فيها الشيوعية البدائية حين طرح عدد من الأسئلة من ضمنها : ما الدليل العلمي على البشرية البدائية ؟ وما هو نقيض المجتمع الشيوعي ؟ منتهياً إلى القول : بان الشيوعية لا تصلح للطبيعة الإنسانية ، ويقدم دليلاً على أن ما حصل من مضاعفات مشابهة لذلك ، خلال محاولة الثورة الحديثة في روسيا لتطبيق الشيوعية تطبيقاً كاملاً ، لم يكن نتيجة للأفكار الطبقية والذهنية والرأسمالية المسيطرة على المجتمع كما يدعي الماركسيون ، وإنما كانت تعبيراً عن واقع الإنسان ودوافعه ومشاعره الذاتية التي خلقت معه قبل أن تولد الطبقية ، وتناقضاتها وأفكارها [٥٠]. وتطرق إلى المرحلة الثانية في مفهوم الماركسية لحركة التاريخ العالمي وهي مرحلة العبودية أو المجتمع العبودي مؤكداً على دور التناقض الطبقي بين طبقتي السادة وطبقة العبيد . وفي خضم حواره مع هذه الطروحات خلص إلى القول : ((أن هذه الفكرة أدت إلى اعتبار العامل السياسي ، عاملاً أساسيا والعامل الاقتصادي عاملاً ثانوياً منبثقاً عنه ، أنه يفترض أن المكانة السياسية، التي كان القواد ورجال الدين والرؤساء يتمتعون بها في المجتمع الشيوعي اللاطبقي ، هي التي شقت لهم هذا الطريق إلى الإثراء وإيجاد ملكيات خاصة ، فالظاهرة الطبقية – إذن – وليدة الكيان السياسي ، وليس العكس كما تقرر المادية التاريخية [٥١] وحاور ما يعرف بالمجتمع الإقطاعي ،مشيراً إلى ما أغفلته الماركسية من نقاط ، منها أن المجتمع الروماني حين تحول من النظام العبودي إلى الإقطاع ، لم

يكن تحوله ثورياً منبثقاً من صراع الطبقة المحكومة وان هذا التحول ، لم يسبقه أي تطور في القوى المنتجة ، فضلاً عن أن الوضع الاقتصادي ، في رأي الماركسية ، لم يكن في حركته ، معبراً عن مرحلة تكاملية من تاريخه ، بل أصيب بنكسة خلافاً لمفاهيم المادية التاريخية . وحين أوحت النظرية الماركسية ، بأن المادية التاريخية تؤكد أن التاريخ يزحف في حركته إلى الأمام دائماً ، فانه رد على هذا الطرح من خلال إقراره بثوابت ثلاثة توصل إليها هي : أن التحول لم يكن ثورياً ، وانه لم يسبق التحول الاجتماعي أي تجدد في قوى الإنتاج الى جانب ان الوضع الاقتصادي لم يتكامل . ولتأكيد نقضه لبعض الطروحات الماركسية ، لجأ إلى ما عرف بـ (اعتراف ماركس)) لبيان تفسيره ظهور المجتمع الرأسمالي، بفعل عامل القوة (الغزو والنهب والاستعمار) على الرغم من أنها عناصر ليست ماركسية بطبيعتها ، لأنها لا تعبر عن قيم اقتصادية ، إنما تعبر عن القوة السياسية والعسكرية [٥٢] . وأشار إلى قوانين المجتمع الرأسمالي من وجهة نظر مادية تاريخية ، مؤكداً أن هذا التوجه ، يحتاج إلى إبراز الوجه الاقتصادي للماركسية ، وهو بذلك يحاول إبراز توجه الفكر الماركسي الذي يؤكد على وجود تناقضات في أعماق النظام الرأسمالي ، تتراكم وفقاً لقوانين المادية التاريخية لتدفع بهذا النظام إلى قبره المحتوم في لحظة حاسمة من لحظات التاريخ [٥٣]. وناقش ما يعرف بـ (القيمة أساس العمل) ليجد أن ماركس لم يضع شيئاً أساسيا في مجال تحليل القيمة التبادلية بل ، اخذ بالتقليدية القائلة بان العمل البشري ، هو جوهر القيمة التبادلية . ومع ذلك فهو يطرح تساؤلاً مفاده البحث عن الكيفية التي وضع فيها ماركس القاعدة الأساسية لاقتصاده ، ليعمد من ثم إلى نقد القاعدة الأساسية للاقتصاد الماركسي أو قانون القيمة عند ماركس ، مؤكداً : أن هناك مشكلة تواجه قانون القيمة عند ماركس ، لا يمكن للقانون أن يتغلب عليها، لأنها تعبر عن تناقض هذا القانون مع الواقع الطبيعي الذي يعيشه الناس ، مهما كان الطابع المذهبي والسياسي لهذا الواقع ، فلا يمكن أن يكون هذا القانون تفسيراً علمياً للواقع الذي يناقضه[٥٤]. ويعرض من ثم إلى ما عمدت إليه الماركسية من نقد، للمجتمع الرأسمالي : موجزاً ذلك بنقطتين : أنها تخلط بين الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، وواقعها الرأسمالي المتميزة بطبيعة اقتصادية وسياسية وفكرية معينة ، وان مضاعفات هذا الواقع الفاسد ، نتائج حتمية لكل مجتمع يسمح بالملكية الخاصة ، فضلاً عن أن هذه الآراء ، على خطأ في الأسس العلمية الاقتصادية المزعومة ، التي تستمد منها الماركسية طابعها العلمي ، في تحليلها لتناقضات المجتمع الرأسمالي وتطوراته التاريخية [٥٥] . وفي هذا السياق ، يلتفت السيد الصدر إلى ما تضمنته الرأسمالية من تناقضات بادرت الماركسية إلى إبرازها حسبما تحمله من مفهوم ، لاسيما ما يحدث من تناقض أو ربح يدره الإنتاج بالأجرة ، على الرأسماليين من مالكي وسائل الإنتاج . وقد أسهب في إعطاء صورة واضحة لمراحل التحليل الماركسي للرأسمالية[٥٦] ، فكان ذلك تمهيداً لبحث وتحليل هذه النظرية حسبما يفهمه السيد الصدر ، مستندا بذلك إلى دراساته السابقة لها . وفي رؤيته للمذهب الماركسي ، أفصح عن ماهية المذهب

الاقتصادي ، والكيفية التي من خلالها ، تم الفصل بين المادية التاريخية والمذهب الماركسي ،مميزاً بين مصطلحي الاشتراكية والشيوعية ومعرفاً بدقة ما تعنيه (الاشتراكية) ومفرداتها الأساسية، ومؤكداً أن دراسة أي مذهب يقتضي أساليب ثلاثة، تعد غاية في الأهمية لأنها تستظهر جوهر المذهب وبيان رصانته . وهذه الأسس الثلاثة هي : نقد المبادي والأسس الفكرية للمذهب ، ثم دراسة مدى انطباق تلك المبادئ والأسس على المذهب الذي أقيم عليها . وعمد إلى تطبيق هذه المنهجية في دراسته (الماركسية) حين نقد المذهب بصورة عامة ، لينتهي إلى القول : أن الماركسية المذهبية قد خسرت برهانها العلمي ، وفقدت طابع الضرورة التاريخية الذي كانت تستمده من قوانين المادية التاريخية والأسس الماركسية في التاريخ والاقتصاد . وبعد أن تنزع الفكرة المذهبية عنها الثوب العلمي ، تبقى في مستوى سائر الاقتراحات المذهبية .

وحين حاور مفهوم الاشتراكية ، فضّل أن يتناولها بشيء من التفصيل ، مناقشا محور الطبقية ، على اعتبار الظروف الطبقية التي تؤدي إليها المرحلة الاشتراكية الماركسية ، يمكن أن تفسر ألوان التناقض والصراع على الصعيد السياسي في العالم الاشتراكي [٥٧] . في حين يرى في (السلطة الدكتاتورية) ممثلة للمرحلة الثانية في المرحلة الاشتراكية . فالرأسمالية كما يفهم منها ، تحبذ التخطيط الاقتصادي المركزي ، الذي يفرض على السلطة السياسية طبيعة دكتاتورية إلى حد بعيد ، والشيء الطبيعي كما يذهب إلى ذلك السيد الصدر ، أنها غير مهمة ، فليس مهمة تصفية الجو من التراث الرأسمالي ، هي وحدها التي تفرض هذا اللون السياسي من الحكم [٥٨] . وحين يلتقي مفهوم التأميم ، يؤكد أن فكرته تقوم على أساس تناقضات القيمة الفائضة التي تكشف عنها الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في رأي ماركس .مؤكداً أن هذه الفكرة من المراحل الثلاثة المؤسسة للنظرية الماركسية ستصطدم بالواقع السياسي للاشتراكية الذي يتجسم في طبقة ، تتمتع بحكم دكتاتوري مطلق في أجهزة الحزب والدولة ، فلا يكفي في هذه الحال إلغاء الملكية الخاصة قانونياً ليعلن عن الملكية العامة ، محدداً التناقض الحاصل في التعبير الماركسي عن مراحله بقوله (فان الملكية بجوهرها الواقعي ، ليست إلا السلطة على الثورة ، والقدرة على التمتع بها بمختلف الأساليب . وهذا الجوهر هو الذي تتمتع به القوى السياسية ، المهيمنة على كل كيانات المجتمع . وهذا المالك الجديد ، لا يستطيع أن يعترفا بملكيته قانونياً ، لان ذلك يناقض طبيعة موقفه السياسي [٥٩] . وحاور ما يعد الركن الأخير من الاشتراكية والمتمثل بمبدأ التوزيع القائل (من كل حسب طاقته ، ولكل حسب عمله) وهو مبدأ يرتكز من الناحية العلمية على قوانين المادية التاريخية ، مشيراً الى أن هذا المبدأ يأخذ بالتناقض مع الطبيعة اللاطبقية للمرحلة الاشتراكية ، منذ أن يوضع موضع التنفيذ . وامام ما يطرحه السيد الصدر من طروحات ازاء الاشتراكية ، يرى أن الحكومة في المرحلة الاشتراكية الماركسية ، لا محيد لها عن احد أمرين : فإما أن تطبق النظرية ، كما يفرضه القانون الماركسي للقيمة ، فتوزع على كل فرد حسب

عمله ، وتخلق بذرة التناقض الطبقي من جديد ، وإما أن تنحرف عن النظرية في مجال التطبيق ، وتساوي بين العمل البسيط والمركب ، والعامل الاعتيادي والموهوب، فتكون قد اقتطعت من العامل الموهوب القيمة الفائضة ، التي يتفوق بها عن العامل البسيط ، كما كان يصنع الرأسمالي تماماً في حساب المادية التاريخية[٦٠].

وتناول الصدر موضوع الشيوعية ، بوصفها المرحلة النهائية التي يولد فيها المجتمع الشيوعي . محدداً الركنان الرئيسيان فيها : محو الملكية الخاصة ، ومحو السلطة السياسية وتحرير المجتمع من الحكومة بصورة نهائية . وراح يتحاور مع مفردات هذه الفكرة بقوله : ((وأخيرا : فلنجنح مع الماركسية في أخيلتها ، ولنفترض : أن المعجزة قد تحققت وان المجتمع الشيوعي قد وجد ، وأصبح كل شخص يعمل حسب طاقته ويأخذ حسب حاجته ، أفلا يحتاج المجتمع إلى سلطة تحدد هذه الحاجة ، وتوفق بين الحاجات المتناقضة ، فيما إذا تزاحمت على سلعة واحدة ، وتنظم العمل وتوزعه على فروع الإنتاج . أفلا تستغرب أن من ضرورات المرحلة الاشتراكية قيام حكومة دكتاتورية مطلقة السلطان (دكتاتورية البلوريتاريا)[٦١] فكيف إذن ستصبح هذه الدكتاتورية المطلقة مقدمة لتلاشي الحكومة واضمحلالها نهائياً ؟ وكيف يمهد استفحال السلطة واستبدادها إلى زوالها واختفائها ؟))[٦٢] . وحين يقف أمام مفهوم الرأسمالية، تناول الرأسمالية المذهبية في خطوطها الرئيسية ومنها الأخذ بمبدأ الملكية الخاصة بشكل غير محدود وفسح المجال أمام كل فرد لاستغلال ملكيته وإمكاناته على الوجه الذي يروق له ، فضلاً عن ضمان حرية الاستهلاك لينتهي إلى دراسة مقارنة بين المذهبين الماركسي والرأسمالي بخصوص نظرتهما للفرد والمجتمع ، مؤكداً ان الوقود الذي يعتمد عليه المذهب الماركسي ، هو نفس الدوافع الذاتية والفردية التي تتبناها الرأسمالية . فكل من المذهبين يتبنى إشباع الدوافع الذاتية وينميها ، وإنما يختلفان في نوع الأفراد ، الذين تتجاوب دوافعهم الذاتية والأنانية مع هذا المذهب أو ذاك[٦٣] وفي سياق حديثه عن الرأسمالية المذهبية ، تطرق إلى التاريخ العلمي للاقتصاد موضحاً ما ساد الفكر الاقتصادي يوم ذاك من أفكار عرض إليها ، مؤكداً أن صحة القيم والأفكار التي أقيم عليها المذهب ، تعد ميزاناً لنجاحه [٦٤] . ويرى أن القوانين العلمية في الاقتصاد الرأسمالي ، دائماً تكون ذات إطار مذهبي . ولكي يدلل على صحة ما يذهب إليه راح يلقي بالضوء على طبيعة القوانين الاقتصادية التي يدرسها الاقتصاد الرأسمالي ، مشيراً إلى فئتي الاقتصاد العلمي وهما : القوانين الطبيعية التي تنبثق ضرورتها من الطبيعة نفسها ، فضلاً عن قوانين الحياة الاقتصادية ذات الصلة بإرادة الإنسان نفسه .ولعل أروع ما عمد إليه السيد الصدر ، هو إجرائه الدراسة المقارنة بين طبيعة الاكتفاء والثراء عند الفرد المسلم ، ومثله عند الفرد في المجتمع الرأسمالي ، وهو بذلك يلغي ما قد يثار من وجود رأسمالية في النظام الإسلامي ، بقدر ما تشترك معها ببعض الجوانب ، تتمثل بحرية الفكر والرأي في اختيار السلوك الاقتصادي بحيث لا يتجاوز ما وضعته الشريعة السماوية من حدود وثوابت . وهو بذلك يبغي إدراك وتشخيص الدور الايجابي الفعال للإسلام في تغيير

مجرى الحياة الاقتصادية وقوانينها الطبيعية ، بتغير الإنسان نفسه ، فنوه إلى أن الهيكل العلمي العام للاقتصاد الرأسمالي ، ذو إطار مذهبي خاص ، وليس له قدسية القوانين العلمية المطلقة . وهذا الأمر دفع به إلى دراسة الرأسمالية المذهبية في أفكارها وقيمها الأساسية [٦٥] ، ليؤكد أنها بمجملها كانت تمثل وسيلة لتحقيق المصالح العامة وأنها سبب لتنمية الإنتاج والثروة العامة ، فضلاً عن أنها تعبير أصيل عن الكرامة الإنسانية وحق الإنسان في الحياة ،مستعرضاً تلك الغايات، بعد أن تجلى أمامه مسالة وضع الضمانات المحددة لحريات الأفراد ، كما يعتقد الدين ،مؤكداً: إن للإنسان خالقاً حكيماً ، من حقه أن يضع له وجوده الاجتماعي ويحدد طريقته في الحياة . وهذا بلا شك لا يمكن للرأسمالية إقراره في ضوء مفهومها الأساس القائل : بفصل الدين عن الدولة (واقع الحياة) ، وبالتالي إزالته عن كل الحقول الاجتماعية العامة[٦٦] .

وبعد أن استقرأ النظريات الاقتصادية الكبرى في العالم ، يعود إلى النظرية الإسلامية الاقتصادية فيناقشها من خلال ثوابت معينة وجدها أساسية يتشكل منها الاقتصاد الإسلامي في معالمه الرئيسية . فتحدث عن الهيكل العام للاقتصاد الإسلامي ، مشيراً إلى أركانه الثلاثة : مبدأ الملكية المزدوجة ومبدأ الحرية الاقتصادية في نطاق محدود ، فضلاً عن مبدأ العدالة . وهو بذلك يهدف إلى الإقرار بأن الإسلام لا يقتصر في مذهبه وتعاليمه ، على تنظيم الوجه الخارجي للمجتمع وإنما ينفذ إلى أعماقه الروحية والفكرية ، ليوفق بين المحتوى الداخلي ، وما يرسمه من مخطط اقتصادي واجتماعي . ولا يكتفي في طريقته ، أن يتخذ أي أسلوب يكفل تحقيق غاياته ، وإنما يمزج هذا الأسلوب بالعامل النفسي والدافع الذاتي ، الذي ينسجم مع تلك الغايات ومفاهيمها .

ويرى السيد الصدر أن الاقتصاد الإسلامي ، يعد جزءا من كل . فهو يقر أن هذا الاقتصاد مترابط في خطوطه وتفاصيله ، فهو مرتبط بالعقيدة وبمفاهيم الإسلام عن الكون والحياة ومرتبط أيضا بما يبثه الإسلام في البيئة الإسلامية من عواطف وأحاسيس وانه إلى جانب ذلك مرتبط ببحث تصنيف السياسة المالية كجزء من برنامج المذهب الاقتصادي للإسلام . وان للسلطات ، صلاحيات اقتصادية كبرى تتصرف بها طبقاً لاجتهادها . وهناك أيضا ارتباط بين إلغاء رأس المال ألربوي وأحكام الإسلام الأخرى في المضاربة والتكافل العام ، والارتباط بين بعض أحكام الملكية الخاصة في الاقتصاد الإسلامي وأحكام الجهاد التي تنظم علاقات المسلمين بغيرهم في حالات الحرب ، هذا إلى جانب الارتباط بين الاقتصاد والتشريع الجنائي في الإسلام[٦٧]

وتناول فضلاً عن ذلك ، مفهوم الإطار العام للاقتصاد الإسلامي الذي أكد انه يمتاز عن غيره من المذاهب الاقتصادية ، بإطاره الديني العام ، وهو ما يجعله دائم النجاح لان ما بين المصالح الاجتماعية والدوافع الذاتية ، توائم وتفاهم ولا يوجد تناقض فيما بينهما . وهذا ما يؤكد أن الإنسانية بحاجة إلى دافع يتفق مع المصالح الاجتماعية العامة ، كما وجدت المصالح الطبيعية ، الدافع الذاتي حليفاً لها [٦٨] . ثم يتساءل إذا كانت تلك هي المشكلة الاجتماعية المستعصية ، فهل أن العلم كفيلاً بحلها ؟ وهو سؤال كثير ما تكرر ، ولكن الشيء الذي يجب أن يقال : هو كيف يمكن أن نفرق بين

اكتشاف الحقيقة العلمية ، والعمل في ضوئها على إسعاد المجتمع. فالعلم إنما يكشف الحقيقة بدرجة ما ، وليس هو الذي يطورها . ويحاور في محل أخر ، بيان ما عمدت إلى قوله الماركسية بان المشكلة الاجتماعية ، تكمن في أن قوانين التاريخ ، من شأنها أن تجد لها حلولاً في يوم من الأيام [٦٩] . إلا أن السيد الصدر يرى غير ذلك تماماً ، حين يؤكد على دور الدين في حل تلك المشكلة اذ يقول: ((أن الاقتصاد الإسلامي بوصفه جزءاً من تنظيم اجتماعي شامل للحياة ، يجب أن يتدرج ضمن الإطار العام لذلك التنظيم ، وهو الدين . فالدين إذن : هو الإطار العام لاقتصادنا المذهبي)) [٧٠]. وان وظيفة الدين بوصفه أطارا للتنظيم الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام ، أن يوفق بين الدوافع الذاتية والمصالح الخاصة من ناحية ، والمصالح الحقيقية العامة للمجتمع الإنساني من وجهة رأي الإسلام من ناحية أخرى [٧١] . وفي هذا السياق من تناوله طبيعة وتوجه الاقتصاد الإسلامي يؤكد الصدر ، أن المذهب الإسلامي لا يزعم لنفسه الطابع العلمي كالمذهب الماركسي ، فهو دين يتكفل الدعوة إلى تنظيم الحياة الاقتصادية ، كما يعالج سائر نواحي الحياة، وليس علماً اقتصادياً على طراز علم الاقتصاد السياسي . ويرى أن علم الاقتصاد الإسلامي لا يمكن ولادته من جديد إلا إذا تجسد هذا الاقتصاد في كيان المجتمع ، بجذوره ومعالمه وتفاصيله ، ودرست الأحداث والتجارب الاقتصادية التي يمر بها دراسة منظمة [٧٢] . وفي بحثه معالم الاقتصاد ، عرج على بيان علاقات التوزيع بوصفها منفصلة عن شكل الإنتاج [٧٣] ، فجاء إلى دراسة مقارنة بين المفهومين الماركسي والإسلامي لهذه المسالة ، لينتهي إلى القول : بان الحياة الاجتماعية وفي ضوء الإسلام ، ليست بأشكالها نابعة من الأشكال المتنوعة للإنتاج ، إنما هي نابعة من حاجات الإنسان نفسه[٧٤] . وفي أخر اهتمام له ، بهذا المسعى ، راح يعرض لماهية المشكلة الاقتصادية في نظر الإسلام . وحلولها ليتفرغ إلى الرد على تينك المفهومين من وجهة نظر إسلامية مستعيناً بعدد من الآيات البينات . ومن ثم يأتي إلى بيان مظالم الإنسان على الصعيد الاقتصادي فيتحدث عن دور العمل والحاجة إلى التوزيع ، فضلاً عن تأكيده الحاجة في نظر الإسلام ، والشيوعية في نظر الإسلام والاشتراكية الماركسية والحاجة في نظر الإسلام والرأسمالية ، لينتهي إلى الحديث عن الملكية الخاصة من وجهة نظر إسلامية ، مؤكداً أنها أداة ثانوية للتوزيع . في حين وجد أن التداول (المبادلة) يعد احد الأركان الأساسية في الحياة الاقتصادية ، بوصفها واسطة بين الإنتاج والاستهلاك محدداً شكليها : المبادلة على أساس المقايضة والمبادلة على أساس النقد[٧٥] . وبعد ان بحث وبصورة تفصيلية في طبيعة وتاريخية المذهب الاقتصادي العالمي ، عمد السيد إلى البحث في العلاقة بين المذهب الاقتصادي والإسلام . ولكنه ابتدأ بحثه ببيان معالم هذا المذهب ، بالتطرق إلى معنى كلمة المذهب ، وما هو الفرق بين المذهب الاقتصادي وبين عالم الاقتصاد ، ثم ما هي المجالات التي يمكن ان تعالج مذهبياً ، وكان في كل ذلك ملتزماً بما يقره الشرع : ((وإذا كانت كل ألوان النشاط في الحياة الاقتصادية ، خاضعة لقضية الحلال والحرام ، بما تعبر عنه هذه القضية من قيم ومثل ، فمن حق البحث في الإسلام ، أن

يدعونا إلى التفكير في استخلاص وتحديد المذهب الاقتصادي الذي تعبر عنه قضية الحلال والحرام ، بقيمها ومثلها ومفاهيمها))[٧٦] ثم يأتي إلى الحديث عن العلاقة بين المذهب والقانون ، فيؤكد على الفرق بينهما ، منوهاً بمعنى المذهب ، على انه مجموعة نظريات أساسية تعالج الحياة الاقتصادية ، في حين ان القانون المدني هو : التشريع الذي ينظم تفصيلات العلاقات المالية بين الأفراد وحقوقهم الشخصية والعينية . ولان عملية الاكتشاف تسبق في وجودها عملية التكوين ، فان السيد الصدر كان يؤكد ان لكلٍ من عمليتي الاكتشاف والتكوين، خصائصها ومميزاتها ، التي تنعكس في البحث المذهبي ، والذي يمارسه المكتشفون الإسلاميون ، والمبدعون الرأسماليون والاشتراكيون . ومن ذلك ، فانه يقر أن عملية الاكتشاف تسلك غير ذلك الطريق الذي سلكته عملية التكوين ، لتبدأ من البناء العلوي إلى القاعدة ، وتنطلق من وضع المذهب إلى تفريغ الآثار . وهذا ما يشير اليه الصدر في اكتشاف المذهب الاقتصادي الإسلامي.

ولأجل بيان الملامح الحقيقية لهذا المذهب ، يستعين السيد بما يتضح من معالم هذا المذهب المنعكسة في لبنات فوقية من الصرح الإسلامي . فيشير إلى النظام المالي كالقانون المدني[٧٧] والى عملية التراكيب بين الأحكام والمفاهيم التي تساهم في العملية وهي أكثر من مفهوم ، أو وجهات نظر وتصورات إسلامية في تفسير الكون وظواهره أو المجتمع وعلاقاته أو أي حكم من الأحكام المشترعة ، ليؤكد ان تلك المفاهيم تقوم بدور الإشعاع على النصوص التشريعية العامة ، أو بدور تموين الدولة بنوعية التشريعات الاقتصادية ، التي يجب ان تملأ بها منطقة الفراغ . أو ما أشار إليها بمنطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي ، مؤكداً إن منطقة الفراغ في التشريع الاقتصادي ، يمثل جانباً مهماً من المذهب الاقتصادي في الإسلام . وفي حال إهمال هذا الأمر ، فمعنى ذلك تجزئة إمكانيات الاقتصاد الإسلامي وإضعافه . وعليه ، أولى السيد الصدر هذا الجانب عناية خاصة وكذا الحال بالنسبة لنوعية التشريعات التي ملأ النبي (ص) بها تلك المنطقة من الفراغ ، بوصفه ولي الأمر [٧٨] .

ولأنه نذر نفسه لاكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام ، فقد أكد السيد الصدر ((إن الذخيرة التي نمتلكها في عملية اكتشاف المذهب الاقتصادي في الإسلام هي : الأحكام والمفاهيم))[٧٩] ، فعمد إلى استحضار نصوص القرآن الكريم والسنة بهذا الصدد لجمع العدد الكافي من الأحكام والمفاهيم ، التي تصل في نهاية الشوط إلى النظريات المذهبية العامة ، وهذا ما أجمله في موضوع "عملية الاجتهاد والذاتية" ، مؤكداً في خلاصة ما توصل اليه : ولأجل تعاظم خطر الذاتية على العملية التي يمارسها ، كان لزاماً كشف هذه النقطة بوضوح وتحديد منابع هذا الخطر الذي تتمحور حوله أربعة أسباب هي : تبرير الواقع ودمج النص ضمن إطار خاص وتجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه ، فضلا عن اتخاذ موقف معين بصورة مسبقة تجاه النص . وإزاء إثبات ضرورة الذاتية ، فهو يستشف حاجتها ، أو هو يلتزم بما قيل وللضرورة أحكام بقوله ((فمن المتفق عليه بين المسلمين اليوم : أن

القليل من أحكام الشريعة هو الذي لا يزال يحتفظ بوضوحه وضرورته وصفته القطعية)) [٨٠] مؤكداً ان ذلك ، هو كل ما يمكن إنجازه في عملية الاكتشاف للاقتصاد الإسلامي عندما يعجز الاجتهاد الشخصي للممارس ، عن تكوين النقطة المناسبة للانطلاق ولأنه يعي ، ان الواقع النظري هو ليس الواقع التطبيقي ، فقد أشار إلى خداع الواقع التطبيقي [٨١] لأنه كان يعلم ان الكثير من النصوص التشريعية للنظرية الاقتصادية ، مبنية على تصوير المذهب من الواقع التطبيقي ، لان التطبيق نص تشريعي في ظرف معين قد لا يستطيع ان يعكس المضمون الضخم لذلك النص . وفي سياق مناظراته للمذهب الاقتصادي ، يرى ان نظرية توزيع ما قبل الإنتاج بما فيها الأحكام والنظرية والملاحظات ، جلها تلزم توزيع الثروة ، وعلى مستويين ، توزيع المصادر المادية للإنتاج وتوزيع الثروة المنتجة ، إلى جانب ضرورة تحديد مصادر الإنتاج بما فيها المصدر الأصيل قبل الطبيعة ورأس المال والعمل ، فضلاً عن بيان ما حصل من اختلاف في المواقف المذهبية من توزيع الطبيعة . وناقش موضوع أدلة الملكية الخاصة ، من خلال التفريق بين الملكية العامة والخاصة ، محاولة لإقرار ما أقرته الشريعة الإسلامية من مبادئ وأصول تعامل ، تحدد حقوق الفرد والمجموع . فتحدث عن الأرض الميتة حال الفتح فضلاً عن إشارته إلى الدليل على ملكية الدولة للأرض الميتة على أنها من الأنفال مستشهداً بما جاء في الآية الكريمة " يسألونك عن الأنفال قل الأنفال لله والرسول فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين " [٨٢] ، إلى جانب ما رواه الشيخ الطوسي في (التهذيب) بشان نزول هذه الآية . ومع ذلك فهو يلمح نتيجة اختلاف شكلي الملكية ، العامة وملكية الدولة ، محددا الفرق بين الشكلين بجملة أمور أشار إليها ثم تطرق إلى دور الأحياء في الأراضي الميتة ، فالشريعة لا تمنح الفرد حقاً خاصاً في رقبة الأرض العامرة حال الفتح ، ولو جدد عمرانها بعد خراب . ولم يغفل الإشارة إلى موضوع الأرض المسلمة بالدعوة ، حين أكد على أصولها وأساس اكتسابها هذا الاسم وأقسامها ، محدداً الفرق بين الأرض الميتة والمسلمة بالدعوة ، مع بيانه معنى ارض الصلح وما تلزم من يسكن عليها. وتحدث إلى جانب ذلك، عن أراض أخرى للدولة ليخلص إلى ان اختصاص الفرد بالأرض والحق الشخصي فيها ينشأ من احد أسباب ثلاثة :إحياء الفرد لشيء من أراضي الدولة ، او إسلام أهل البلاد ، أو دخول الأرض في دار الإسلام .وقد استشهد بروايات ، جاء بها بعض الثقاة من الرواة والمجتهدين ، منتهياً إلى القول ((إن الاختصاص بالأرض – حقاً أو ملكاً – محدد بإنجاز الفرد لوظيفته الاجتماعية في الأرض فإذا أهملها وامتنع عن اعمارها حتى خربت ، انقطعت صلته بها ، وتحررت الأرض من قيوده ، وعادت ملكاً طليقاً للدولة ، إن كانت مواتاً بطبيعتها ، وأصبحت ملكاً عاماً للمسلمين ، إن كان الفرد الذي أهملها وسقط حقه فيها ، قد ملكها بسبب شرعي ، كما في الأراضي التي اسلم عليها أهلها طوعاً [٨٣]. ومن اجل توضيح نظرة الإسلام العامة إلى الأرض ، جاء بفرضية مفادها : إقامة مجتمع إسلامي فوق ارض استوطنها المسلمون ، متسائلاً عما سيكون موقف الحاكم والمجتمع من الأرض ؟

وكيف تنظم ملكيتها ؟ [٨٤] مؤكداً أنها ملكاً للدولة وان إحياءها من قبل الأفراد جائز مبدئياً وثالثاً إن للفرد حق في الأرض التابعة للدولة ، إن عمل على إحياءها ، وعلى الأمام ان يتقاضى خراجاً من الفرد الذي أحيا الأرض ثم عمد إلى تمييز هذا الحق عن ملكية رقبة الأرض . وكان من الطبيعي ان يكون للعامل السياسي دور واضح في إبراز تلك الأرض وتكوين المجتمع فوقها . فأومأ إلى أهمية العنصر السياسي في ملكية الأرض ، وكأنه يبحث عن اثر العامل السياسي المرادف للعامل الاقتصادي في كثير من الأحيان في حركة التاريخ . ومع انه يقر إن العمل السياسي يقوم بدور بارز، في النظرة الإسلامية العامة إلى الأرض ، إلا انه يستدرك ليقول : وهذا لا يعني انه يمكن الإبقاء على طابع الفردية ، بل إذا كان العمل جماعياً ، تشترك فيه الأمة بمختلف ألوان الاشتراك ، كالفتح ، تصبح الأرض عندئذ ملكاً عاماً للأمة ، لاسيما وانه القي نظرة تشريعية على الأرض ، في ضوء بعض المواقف الفقهية الخاصة من النصوص[٨٥] . في حين يعتمد منهجاً مادياً ليبحث في المواد الأولية في الأرض ، أي المواد التي تحويها الطبقة اليابسة في الأرض والثروات المعدنية الموجودة فيها ،مشيراً إلى تقسيم الفقهاء للمعادن بما فيها المعادن الظاهرة والمعادن الباطنية وأصنافهما وأهميتهما ، وما يقره الشرع الإسلامي وتعليماته بإزاء المعدن ومكانه ودرجة وجوده وإمكان تملك الفرد لهذا المعدن ، بحيث لا يسبب في هذا التملك ضرراً اجتماعياً ، وهو أمر يهدف إلى تحديد ما للفرد وما للدولة من حقوق في بواطن الأرض ، وكيفية استثمارها خدمة للمجتمع . ولكي يضفي شرعية على ما تقره النظرية الإسلامية من التزامات بإزاء المعادن في الأرض ، ليطرح تساؤلا مفاده : هل تملك المعادن تبعاً للأرض ؟ وفيها يميز بين ما يمكن ان يملكه الفرد على الأرض التي يتملكها ، وما لا حق له بتملكها ، لان ذلك يعود للدولة ([٨٦]) . وبحث موضوع الإقطاع في الإسلام مشيراً الى ماهية هذا المصطلح ومن ثم البحث في جذوره التاريخية ، مؤكداً إن الإسلام لم يعتبر يوماً ، ان الإقطاع سبباً لتملك الفرد المقُطع ، المصدر الطبيعي . ثم ناقش الإقطاع في الأرض الخراجية ، إذ يرى إن الفرد المقطع ، يملك الخراج ، لتقديمه خدمة عامة للأمة [٨٧] .

وناقش مسألة المياه الطبيعية التي حددها بقسمين : المصادر المكشوفة التي أعدها الله للإنسان على سطح الأرض فضلاً عن المصادر المكنوزة في أعماق الطبيعة ، كمياه الآبار التي يحفرها الإنسان ليصل إلى ينابيع الماء [٨٨] . مشيراً إلى بقية الثروات الطبيعية التي وصفها بالمباحث العامة مثل الثروات التي يباح للافراد الانتفاع بها وتملكها . وأكد أنها لا تملك ملكية خاصة بدون العمل .

وجرياً لمعرفة معالم النظرية الاقتصادية ، فان السيد الصدر يستعرض جوانبها بالتتابع ، فيبحث في الجانب السلبي منها ويتحدث عن البناء العلوي . وكذا الحال في حديثه عن الجانب الايجابي من النظرية وعن بناء العمل العلوي . مؤكداً ان العلاقة بين العمل والحقوق الخاصة بشكل عام ، هو المضمون المشترك لكل تلك الأحكام والعنصر الثابت فيها [٨٩] . أما عن تقييم العمل في النظرية ، فقد بحث ذلك ،

حين تطرق إليه في بنائه العلوي ،قائلا : وفي ضوء هذا البناء العلوي ، وإشعاعه الخاص من القاعدة المذهبية ، نستطيع ان ندرك معالم النظرية ، وبالتالي ، ان نجيب على الأسئلة التي قدمناها سابقاً . مؤكداً في محل أخر على ان العمل الاقتصادي أساس الحقوق في النظرية ، فالنظرية كما يرى تميز بين نوعين من الأعمال ، الانتفاع والاستثمار إضافة إلى الاحتكار والاستئثار ، منوهاً إلى إن مصدر الحقوق الخاصة في النظرية ، هو العمل الذي ينتمي إلى النوع الأول ، كاحتطاب الخشب من الغابة ، ونقل الأحجار من الصحراء . ومع ذلك فهو يؤكد إن الحيازة للملك ، ذات طابع مزدوج [٩٠]، بمعنى إن الصفة الاقتصادية للعمل ، شرط ضروري في إنتاجه للحقوق الخاصة ، فلا يمكن للعمل ان يكون مصدراً لتملك المال ، ما لم يكن بطبيعته من أعمال الانتفاع والاستثمار [٩١] وحينذاك ، يصل السيد إلى نتيجة يؤكد فيها ان النظرية تميز بين الأعمال ذات الصفة الاقتصادية . ومع ذلك فهو يعمد إلى توضيح إمكانية قيام الحقوق الخاصة على أساس العمل موضحاً بجلاء أساس التملك في الثروات المنقولة ودور الحيازة في هذا الأمر ليشير إلى فهم معين يضيفه إلى ما تقدم من النظرية ، مفاده:إن كل عامل يملك نتيجة عمله ، مبدأ جديداً وهو : إن ممارسة الفرد للانتفاع بثروة يجعل له حقاً فيها ، ما دام مواصلاً لانتفاعه بتلك الثروة . ويضيف انه ما دامت الحيازة في مجال الثروات المنقولة عملاً من أعمال الانتفاع ، فهذا المبدأ سيستوعبها ، ويقيم على أساسها حقاً للفرد في الثروة التي حازها [٩٢]. ويأتي السيد الصدر لتعميم المبدأ النظري للحيازة حين يؤكد انه لا ينطبق على الثروات المنقولة بل على المصادر الطبيعية ، إذا مارسها الفرد كعمل من أعمال الانتفاع ، ليصل مع هذا الطرح ، إلى ان العامل الذي يمارس شيئاً من ثروات الطبيعة الخام يملك نتيجة عمله ، وان ممارسة الانتفاع بأي ثروة طبيعة ، تمنح الفرد الممارس حقاً يمنع الآخرين عن انتزاع الثروة فيه ، ما دام يواصل استفادته منها . وهو بذلك يقر ما عرف إن الأرض لمن يزرعها ، وان الثمر لمن أجهد نفسه ، وانه يبغي من وراء ذلك تهيئة فرصة اقتصادية على أساس الفرصة المتاحة طبيعياً . وبعد ان أتم دراسة النظرية من جوانبها المتعددة ، لجأ إلى دراسة مقارنة لتلك النظرية ، محاولة لوضع النظرية الإسلامية في مكانها الطبيعي بين النظريات التي حازت على الأولوية في الاهتمام . فتحدث عن رأيه بما تقره الشريعة الإسلامية من اكتساب الحقوق الخاصة فيما يتعلق بالمصادر الطبيعية . ولكي يقارن بين النظرية الإسلامية والماركسية مقارنة صحيحة ، اشترط من اجل ذلك ، التعرف لمبررات الملكية الخاصة في النظرية الماركسية ؟ وكيف فقدت هذه المبررات في عصر الإنتاج الرأسمالي ؟ . وبعد ذلك أسهب في مكاشفة الماركسية حين وجدها تربط بين العمل وبين القيمة التبادلية ، وإنها فضلاً عن ذلك ، تربط بين القيمة التبادلية والملكية . أشار أيضا إلى المبررات الماركسية للملكية الخاصة إذ لخصها بقضيتين تمثلتا : بان القيمة التبادلية مرتبطة بالعمل وناتجة عنه ، وان ملكية العامل مرتبطة بالقيمة التبادلية التي يخلقها عمله . ومع ذلك ، فهو يتقاطع مع هذا الرأي مدلياً بدلوه في هذا المجال حين أكد ان الفرق الرئيسي بين المبدأين ،

هو مصدر كل الاختلافات ، القائمة بين الإسلام والماركسية في توزيع ما بعد الإنتاج [٩٣] . وتناول ما عرف بظاهرة (الطسق) فيفسرها نظرياً ، بأنها حصة يأخذها الأمام من الفرد إذا أحيا أرضا وانتفع بها ، موضحاً مبررات ومسوغات النظرية لهذا الظاهرة "الطسق" مؤكدا إن هذا الأمر يمكن تفسيره على أساسين : النظرية العامة في التوزيع نفسها ، أو أن يفسر الطسق بصورة منفصلة عن النظرية العامة للتوزيع [٩٤] . أما التفسير الخلقي للملكية في الإسلام ، فيراها محاولة لاستقراء النظرية العامة لتوزيع ما قبل الإنتاج . ولكنه قبل ذلك يحاول تحديد الفرق بين المعنى بين مفهوم الخلافة التي استعارها من تفصيلات التفسير ،الخلقي ليقارن بينه وبين النظرية العامة في التوزيع ، حين أكد أن الخلافة تضفي طابع الوكالة على الملكية الخاصة وتجعل من المالك أمينا على الثروة . ويتدرج السيد في إعطاء معانٍ عدة لمصطلح الخلافة مسترشداً بآيات محكمات ليتوصل إلى إقرار ، بان الخلافة هو التزام أمام الله تعالى ، بصون ما تسيد عليه ، لأنه هو المالك الحقيقي لجميع الأموال[٩٥]. وجاء من ثم إلى التحديد الزمني للحقوق الخاصة ،حين يقر بان هذا التحديد هو القاعدة ، وان السماح بالثلث لمختلف سبل الخير والمصالح العامة ، إنما هو استثناء فرضته أغراض ترتبط بجوانب أخرى من الاقتصاد الإسلامي [٩٦] . وعلى وفق ما يراه من أهمية توضيح طبيعة نظرية توزيع ما بعد الإنتاج ، أشار إلى الأساس النظري للتوزيع على عناصر الإنتاج مؤكداً على البناء العلوي له ، ومستعيناً بما أورده عدد من الفقهاء والمحققين من روايات بشأن هذا الموضوع ، كما هو الحال فيما جاء به المحقق الحلي في كتاب الوكالة من (الشرائع) وما جاء في كتابه (التذكرة) و (القواعد) فضلاً عن إشارته لعدد من المصادر الفقهية مثل (التحرير) والإرشاد والإيضاح وما قاله أبو حنيفة [٩٧] بصدد الاستدلال وما أكده المحقق الاصفهاني[٩٨] في كتاب الإجارة .

ولكي يدعم افتراضه للنظرية الإسلامية ، ارتأى تقسيم بحثه عنها لمراحل ثلاث : نموذج للنظرية من الاقتصاد الرأسمالي والنظرية الإسلامية ومقارنتها بالرأسمالية فضلاً عن استنتاج النظرية من البناء العلوي [٩٩] ، فضلاً عن بيان أوجه الفرق بين النظرية الإسلامية والماركسية . فجاء إلى البناء العلوي من (الجواهر) للمحقق ألنجفي وكتاب المساقاة من(الجواهر) . وأشار أيضا إلى ظاهرة إثبات الملكية في النظرية . وفيها تمكن من تلخيص الفرق بين النظرية الإسلامية وبين النظرية الماركسية في نقطتين جوهريتين ، أسهمت في شرحها وخلص من خلاله إلى القول : إن رأس المال والقوى المادية هي المساهمة في الإنتاج ، لأنها بهذا الوصف لا ينظر إليها[١٠٠] إلا باعتبارها خادمة للإنسان ، الذي هو المحور الرئيس في عملية الإنتاج . ونوه إلى نقطة اختلاف هامة بين النظريتين الماركسية والإسلامية ، تمحورت حول فصل النظرية للملكية عن القيمة التبادلية ، مستنتجاً النظرية من البناء العلوي ، إذ من خلالها أدرك بوضوح مدى الفرق النظري بين التفسير الإسلامي لمنح صاحب المادة الأولية في الإنتاج ، ملكية الثروة المنتجة ، وبين تفسيرها على أساس وجهة نظر رأسمالية، ملتفتاً بعد ذلك إلى بيان القانون العام لمكافأة المصادر المادية للإنتاج ،

فبحث في بنائه العلوي مشيراً إلى انه وبتحديد نوع المكافأة التي يسمح لمصادر الإنتاج الحصول عليها ، نعرف المدى الذي سمح به الإسلام من الكسب نتيجة ملكية احد مصادر الإنتاج وما هي المبررات النظرية في الإسلام لهذا الكسب القائم على أساس ملكية تلك المصادر [١٠١] . ليعمد من ثم إلى الإشارة لتنسيق البناء العلوي مستخلصاً النتائج العامة التي يؤدي إليها . وبعد ذلك جاء إلى توحيدها في مركب نظري مترابط [١٠٢] ، مشيراً إلى ان الكسب يقوم على أساس العمل المنفق إذ يقول : إن لهذه القاعدة مدلولها الايجابي ومدلولها السلبي ، فهي تقرر من ناحية ايجابية : إن الكسب على أساس العمل المنفق جائز ، وتقرر من ناحية سلبية : إلغاء الكسب على أساس إنفاق عمل في المشروع [١٠٣] . أما الناحية الايجابية من القاعدة ، فهي تنعكس في أحكام الإجارة – الفقرتين (١ و ٢) في حين يرى المدلول السلبي ، الذي يلغي كل كسب لا يبرره عمل منفق خلال العملية ، فهو يتضح في النصوص والأحكام ، لا سيما في النص التشريعي (ح) من الفقرة الثانية عشرة . ومن ثم يأتي إلى محاولة ربط حرمة الربا بالناحية السلبية ، مبرراً عدم اشتراك وسائل الإنتاج في الربح ، منتهياً إلى ان استقراء الحالات التي سمح فيها المالك بتملك الناتج والربح ، كما في المزارعة والمضاربة والمساقات ونحوها ، يدعم صحة التفسير الذي نتقدم به لهذه الملكية ، لان جميع تلك الحالات تشترك في ظاهرة واحدة هي : إن المادة التي يمارسها العامل ، ملك لصاحب المال بصورة مسبقة [١٠٤] . وتحدث الصدر عن دور المخاطرة في الاقتصاد الإسلامي، والتي يفهمها بأنها شعور الإنسان بحالة تغمره وهو يحاول الإقدام على أمر يخاف عواقبه ، فأما ان يتراجع انسياقاً مع خوفه ، وإما ان يتغلب على دوافع الخوف ويواصل تصميمه ، فيكون هو الذي رسم لنفسه الطريق . ليستدرك بإزاء هذا المعنى ، ويحذر من ان المخاطرة في الأمور الاقتصادية يقود في كثير من الأحيان إلى الكارثة وقد أعطى نماذج عدة على أنواع المخاطرات التي يلجأ إليها بعض أصحاب الرساميل والتجار . ليشير إلى المبررات الرأسمالية للفائدة ونقدها [١٠٥] [١٠٥] ، مؤكداً ان ربط عدالة التوزيع بنظرية القيمة خطأ ، وهذا ما يعبر عن عدم التمييز بين البحث المذهبي وبين البحث العلمي [١٠٦] . ولأنه يبحث في النظرية الاقتصادية في الإسلام ، فقد أكد على ضرورة الالتزام بالشرع حين التعامل بهذه النظرية ، ومنها التحديد من سيطرة المالك على الانتفاع [١٠٧] . وحين ناقش نظرية الإنتاج ، بحث في صلة المذهب بالإنتاج مؤكداً ان عملية هذا الإنتاج لها جانبان موضوعي وذاتي ، مشيراً إلى ان كل مجتمع يمتلك وجهة نظر خاصة بعملية الإنتاج وتقييمه لتلك العملية على أساس تصوراته العامة ، وطريقته المذهبية في تحديد الدوافع وإعطاء المثل العليا للحياة . وتحدث أيضا عن تنمية الإنتاج، منطلقاً من مبدأ تنمية الإنتاج الذي آمن به الإسلام ، وفرض على المجتمع الإسلامي السير وفقاً له ، في حين أشار إلى الوسائل الكفيلة في تنمية الإنتاج في الإسلام التي حددها بنوعين : وسائل مذهبية أو فكرية أو وسائل من ناحية تشريعية منوهاً ببعض تلك التشريعات والأحكام[١٠٨] ، متسائلا لمن ينتج الإنسان ، فيحاكي بتساؤله هذا ، جوانب عدة من

حياة وأحاسيس هذا الإنسان . فهو يرى ان الثروة في الحضارة المادية هدف أصيل ، وان نمو هذه الثروة في المفهوم الرأسمالي ، يقاس بازدياد مجموع الثروة الكلية في المجتمع . ويؤكد : ان المشكلة الاقتصادية تنبع من ندرة الإنتاج ، ليكون علاجها الأساسي تنمية المشروع ، إلى جانب رؤيته بان الإسلام لا ينظر إلى نمو الثروة بشكل منفصل عن التوزيع ، وعلى أساس الثروة الكلية مفصلاً الموقف الإسلامي بإزاء الإنتاج ، وموضحاً مفهوم الإسلام عن الثروة وربط تنمية الإنتاج ، فضلاً عن بيانه الصلة التي تربط بين الإنتاج وبين التوزيع ، وهو ما نوه إليه ، على انه سؤال اختلف في الإجابة عليه ، المسلمون والماركسيون اختلافاً ، أساسيا على الصعيد المذهبي للاقتصاد[١٠٩] . وقد نقله هذا الحديث ، الى التطرق لخاصية توجيه الإسلام للإنتاج لضمان عدالة التوزيع ، مشيراً إلى الفكرة في هذه الصلة وعلى أساس نقاط عدة أشار إليها مؤكداً ان الصلة المذهبية في الإسلام بين الإنتاج والتوزيع ، كانت قد نشأت على وفقها . ليخلص إلى القول : ان مبدأ تدخل الدولة الذي يسمح لها بتوجيه التطبيق ، هو القاعدة التي ضمن بها الإسلام صلاحية قواعده العامة في التوزيع ، وانسجامها مع تصوراته للعدالة الاجتماعية في كل زمان ومكان [١١٠] .

وبيان الصلة بين الإنتاج والتداول ، جاء إلى تعريف الإنتاج ومن ثم تعريف (التداول) والغاية من بحثه إذ عبر عنه بمجموعة عمليات التجارة التي تتم عن طريق عقود المقايضة ، من بيع ونحوه . وفي هذا السياق ، أشار إلى مفهوم الإسلام لمعنى التداول ، مؤكداً ان هذا المفهوم ، سوف نلمحه في عدة نصوص وأحكام ، يتفق تماماً مع قصة التداول تاريخياً ونشوئه والحاجات الموضوعية التي ولدته . ولم يكتف السيد بإيراد هذا المفهوم فحسب ، إنما جاء إلى ما أوردته النصوص المذهبية للإسلام، ومجموعة الأحكام والتشريعات التي يضمها البناء العلوي للشريعة ، مشيراً إلى الاتجاه التشريعي الذي يعكس هذا المفهوم ، مدعياً إن الأحكام والتشريعات التي تعكس المفهوم الإسلامي في التداول ، يمكن ملاحظتها في عدد من النصوص التشريعية والآراء الفقهية التي أشار إليها بالتتابع وما ذكر بهذا الشأن . ويتساءل من ثمة عن عائدية الإنتاج ولمن ينتج ؟ محاولة لإبراز موقف الرأسمالية من الإنتاج ، عبر مقارنة الموقف الإسلامي به ، بغية إعطاء الجواب من وجهة نظر إسلامية، بملامحه المحددة وسماته المميزة ، مشيراً إلى الموقف الرأسمالي من هذا الأمر ، ومنتهياً إلى نقد هذا الموقف. فكان ذلك تمهيداً ، لبيان الموقف الإسلامي بإزاء الإنتاج والغاية من إنتاجه ، ملخصاً رأيه بنقاط عدة أكد من خلالها ، انه إذا تمت للدولة الهيمنة على الصناعات الاستخراجية وإنتاج المواد الأولية الخام ، كان لها بالتالي السيطرة وبصورة غير مباشرة ، على مختلف فروع الإنتاج في الحياة الاقتصادية لأنها تتوقف غالباً على الصناعات الاستخراجية ، وإنتاج المواد الأولية . فيمكن حينها ، لولي الأمر أن يتدخل في مختلف تلك الفروع بصورة غير مباشرة ، عبر طريق هيمنته على المرحلة الأولى والأساسية من الإنتاج ، أي إنتاج المواد الطبيعية [١١١] . ولبيان العلاقة التوافقية بين الفرد والدولة في المجتمع الإسلامي ، كان عليه الإفصاح عن الضمان الاجتماعي

، وما يعنيه في المفهوم الإسلامي ، مقرراً ان هذا الضمان يمثل مبدأ يرتكز في المذهب الاقتصادي للإسلام على أساسين استمد مبرراته المذهبية منهما ، هما : التكافل العام وحق الجماعة في موارد الدولة العامة ، ليشير من ثم إلى الأساس الأول والثاني لهذا الضمان [١١٢] . وينظر الى التوازن الاجتماعي ،من خلال معالجة الإسلام لهذه المسالة ، بغية صنع مبدأ للدولة في سياستها الاقتصادية ، منطلقاً من حقيقتين احدهما كونية والأخرى مذهبية ، ومؤكداً على ما وفرته الدولة في الإسلام ، لكي تمارس تطبيقها لمبدأ التوازن الاجتماعي . وقد أجمل تلك الإمكانات بأمور ثلاثة هي فرض ضرائب ثابتة وإيجاد قطاعات عامة فضلاً عن طبيعة التشريع الإسلامي ، موضحاً المغزى من تدخل الدولة ومسوغات وضعها لمنطقة فراغ تقوم على أساس : إن الإسلام لا يقدم مبادئه التشريعية للحياة الاقتصادية بوصفها علاجاً موقوتاً أو تنظيماً مرحلياً ، يجتازه التاريخ بعد فترة من الزمن إلى شكل أخر من أشكال التنظيم ، وإنما يقدمها باعتبارها الصورة النظرية الصالحة لجميع العصور[١١٣]. ويؤكد في محل أخر إن منطقة الفراغ لا يمكن بأي حال أن تعد نقصاً ، منوهاً إلى الدليل الشرعي على إعطاء ولي الأمر صلاحيات ملء منطقة الفراغ [١١٤] .

هوامش البحث

[1]نشر كتاب " اقتصادنا " باللغة الفارسية سنة ١٩٧١ ، المجلد الأول ، ترجمة محمد كاظم موسوي ، وسنة ١٩٧٨ أي بعد عشر سنوات من صدور أول طبعة له بالعربية ، ونشر المجلد الثاني ، بترجمة عبد العلي اصبهبوذي ، للمزيد عن هذا الموضوع ، انظر :

M . fisher, from Religious Dispure to Revolution , p. 157

[2]ترجم كتاب اقتصادنا إلى الانكليزية في طهران ، في أربعة مجلدات ، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٤

[3]الترجمة في جزء منها ، لـ Howard . I ، تضمنتها مقالات متعاقبة في Serat– AI(الصراط) بعنوان **The Islamic Economy l -vll**

[4]محمد جعفر شمس الدين ، ، اقتصادنا ، تلخيص وتوضيح ، أربعة مجلدات ، بيروت ، ١٩٨٦

[5]شبلي الملاط ، تجديد الفقه الإسلامي ، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم ،بيروت ، ١٩٩٨ ،، ص١٩٠

[1] آدم سميث (١٧٢٣-١٧٩٠): فيلسوف واقتصادي اسكتلندي من القرن الثامن عشر، ومن أشهر أعماله "غنى الأمم ." وتقسيم العمل والنظام للحرية الطبيعية والعمل والتجارة ، العدل والاحسان التجارة الحرة فضلاً عن المجتمع والمنفعة الفردية

[2] جاء ديفيد ريكاردو(١٧٧٢- ١٨٢٣) سنة ١٨١٧ ليواصل تطوير أفكار آدم سميث انطلاقاً من مفهوم " الميزة النسبية " سواء تمثلت الميزة النسبية في جانب انخفاض تكلفة إنتاج السلعة أو المستوى النوعي للمنتج السلعي .

[1] الملاط ، المصدر السابق ، ص١٤٩

[9]) الصدر ، محمد باقر ، المدرسة الإسلامية ، دت

[2] المصدر نفسه ، ص٢٢ .

[11])المصدر نفسه ، ص٤٠ .

[1] المصدر نفسه ، ص٥٠ .

[3] السفسطة أو السفسطائيون : هم معلمو خطابة وفلسفة جوالون في اليونان قديما ،سادوا في القرن الخامس قبل الميلاد . ولم يكوّنوا مدرسة ، لكنهم يشتركون في بعض الاراء العامة . فهم يرفضون الدين ويفسرون الظواهر الطبيعية تفسيرا عقلانيا وينادون بالنسبية في المسائل الاخلاقية والاجتماعية . وقد تركز اهتمامهم على مشكلات المعرفة . ولجؤا في المجادلات إلى مناهج عرفت فيما بعد بأسم السفسطة ، وكان هذا التيار بصفة خاصة، قويا بين السفسطائيين .

[1] الصدر ،الرسالة ، ص٦٥ وما بعدها .

[2] المصدر نفسه ، ص٧٤ .

[16])الصدر ، محمد باقر ، المدرسة الإسلامية، ص٨٠ .

[17])الصدر ، محمد باقر ، المدرسة الإسلامية، ص١١٩ .

[1] المصدر نفسه ، ص١١٩

[2] المصدر نفسه ، ص١٤٠ .

[20]) الصدر ، ، ماذا تعرف عن الاقتصاد الإسلامي ، ط٤ ، ١٤٢٤هـ ، ص١٢ .

[1])الصدر ، المدرسة الإسلامية، ص٣١ .

ا[2] المصدر نفسه ، ص٣٥ .

[3]،المصدر نفسه ، ص٤٣

[1])الصدر ، المدرسة الإسلامية، ص٥٤ .

[1] تحمل أقدم طبعة من كتاب "اقتصادنا " على الأرجح تاريخ ١٩٦١، وانه ثمرة جهد قام به السيد الصدر ، اواخر الخمسينات .وحسبما نعلم ، فأن أول مجلد نشر للكتاب في النجف ، كان ايضاً سنة ١٩٦١ ، وان الطبعة الأصلية كانت في مجلدين ، في قسم المطبوعات والمخطوطات الخاصة بالشرق في المكتبة البريطانية (لندن) ، الا أن هذا المجلد قد اختفى من تلك المكتبة فيما بعد . وكانت طبعة سنة ١٩٦٨ في بيروت قد ضمت المجلدين في مجلد واحد .

[1])الصدر ، محمد باقر ،اقتصادنا ، ج١ ، النجف ، ٢٠٠٣ ، ص٥ .

[27-2] هناك دراسة تحليلية وافية لكتاب اقتصادنا ، ضمن كتاب الملاط ، تجديد الفقه الإسلامي

[28]الصدر ، اقتصادنا ، ص١٦٦

[29]) الصدر ، محمد باقر ، اقتصادنا ، ص٥٦ .

(٣٠) المصدر نفسه ، ص٥٧ .
(٣١)المصدر نفسه ،ص٦١ .
(٣٢)الصدر ، المدرسة، ص٦٢ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ص٦٢ .
(٣٤)الصدر ، المدرسة ، ص٦٣ .
(٣٥)الصدر ، محمد باقر ، اقتصادنا ، ص١٤٢ .
(٣٦)المصدر نفسه ، ص٦٥ .
(٣٧) الصدر ، فلسفتنا ، النجف ، مطبعة أنصار الله، ١٤٢٤هـ ، ص١٧٤-٢٤٢ .

(٣٩) الصدر ، اقتصادنا ، ص٧١ .
(٤٠)،الصدر ، اقتصادنا ، ص٧٤ .
(٤١)المصدر نفسه ، ص٧٤ .
(٢) (١٨٤٩- ١٩٣٦) فسيولوجي روسي واستاذ بالاكاديمية الطبية الحربية . حصل على جائزة نوبل سنة ١٩٠٤ عن بحوثه في الاجهزة الهضمية ، اشتهر بدراساته الانعكاسية الشرطية ، انشأت له الدولة تمثالاً سنة ١٩٣٥ ، من أهم كتبه ، الانعكاسات الشرطية ، صدر سنة ١٩٢٦
(٢) الصدر ، اقتصادنا ، ص ٨٩ .
(٣)لمصدر نفسه ، ص ٩٣ .
(٤٥) ستالين ، دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع ، بيروت ، د ت ، ص٢٢ .
(٢) جزء الماركسية اللينينية . وهي العلم الذي يدرس القوانين العامة للتطور الاجتماعي وأشكال تحققه في نشاط الناس التاريخي
(٣) الصدر، اقتصادنا ، ص ١٤٠ .
(٤٨)المصدر نفسه ، ص ١٤١ .
(٤٩)المصدر نفسه ، ص١٤٦ .
(٥٠)الصدر ، اقتصادنا ،ص ١٦٠ .
(٥١)المصدر نفسه ، ص ١٦١ .
(٥٢)الصدر، اقتصادنا ص ١٧٦ .
(٥٣)المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨ .
(٥٥)المصدر نفسه ، ص ٢٠٠ .
(٥٦)المصدر نفسه، ص ٢٠٨ وما بعدها .
(٥٧)الصدر، اقتصادنا ، ص٢٢٤ .
(٥٨)المصدر نفسه ، ص ٢٢٦ .
(٥٩)المصدر نفسه ، ص٢٢٨ .
(٦٠)المصدر نفسه ،، ص ٢٣٣ .
(٢) دكتاتورية الطبقة العاملة
(٦٢)الصدر، اقتصادنا، ص ٢٣٨ .
(٦٣)المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .
(٦٤)المصدر نفسه ، ص ٢٥٠ .
(٦٥)المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ .
(٦٦) الصدر ، اقتصادنا ، ص ٢٧٦ .
(٦٧)المصدر نفسه ، ص ٣٠١ .
(٦٨)المصدر نفسه ، ص ٣٠٧ .
(٦٩)الصدر، اقتصادنا، ص٣١٠ .
(٧٠) انظر للاستزادة عن هذا الموضوع : الوسائل ، ج١١ ، ص٤٠٧ ، ٥٢١ ، ٥٩٩ .
(٧١)الصدر ، اقتصادنا ، ص٣١٣ .
(٧٢)المصدر نفسه ، ص ٣١٩ .
(٧٣)المصدر نفسه، ص٣٢١ .

(٧٤)المصدر نفسه، ، ص٢٣٢ .
(٧٥)المصدر نفسه ، ص٣٥٠ وما بعدها .
(٧٦)المصدر نفسه ،، ص٣٦٥ .
(٧٧)المصدر نفسه ، ص٣٧٣ .
(٧٨)المصدر نفسه ، ص٣٨٢ .
(٧٩)المصدر نفسه ،، ص٣٨٢ .
(٨٠)المصدر نفسه، ، ص٣٩٥ .
(٨١)المصدر نفسه ص ٤٠١ .
(٨٢) الانفال /١
(٨٣)الصدر، اقتصادنا، ص٤٥٦ .
(٨٤)المصدر نفسه ، ص٤٥٧ .
(٨٥)المصدر نفسه ، ص٤٦٣ .
(٨٦)المصدر نفسه ، ص٤٨٣.
(٨٧)المصدر نفسه، ص٤٩٣ .
(٨٨)المصدر نفسه ص٤٩٥ .
(٨٩)المصدر نفسه ، ص٥٠٥ .
(٩٠)المصدر نفسه، ص٥١١ .
(٩١) انظر ، الروضة في شرح اللمعة ، ج٧ ، ص١٣٥ و (جواهر الكلام) ، ج٣٦ ، ص٢٠٣-٢٠٤ .
(٩٢)،الصدر ، اقتصادنا ، ص٥٢٥ .
(٩٣)المصدر نفسه ، ص٥٣٣ .
(٩٤)الصدر، اقتصادنا ، ص٥٣٥ .
(٩٥)المصدر نفسه ، ص٥٤٠ وما بعدها .
(٩٦)المصدر نفسه ، ص٥٤٥ .
(١)هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي بن ماه الكوفي . ان هذه الشخصية العراقية الأصيلة، مثل معظم الشخصيات العراقية في الفترة العباسية، قد قام المستشرقون الغربيون ومعهم للأسف جوقة من المؤرخين العراقيين والعرب ، بسلخه عن هويته العراقية واحتسابه بكل بساطة على(الموالي الأعاجم)!! وقد اعتمدوا في تشويههم هذا على عبارة واحدة قيلت عنه بأن أصل جده من(كابل) أي(كابول) في أفغانستان الحالية. بينما تم التغاضي تماما عن المصادر الأخرى والكثيرة التي تقول أن جده من(بابل) وليس من(كابل)، او من(الانبار) !! وفي كل الأحوال ان هذا المثقف الكبير والفقيه الأصيل، كان عراقيا كوفيا بمولده هو ومولد أبيه وأمه وتربيته وثقافته، ثم انه دفن في بغداد(منطقة الاعظمية)، وحتى مذهبه(الحنفي) أطلق عليه(مذهب أهل العراق) أدرك أبو حنيفة أربعة من الصحابة، وكانت ولادته سنة ثمانين للهجرة، أو إحدى وستين، في الكوفة.تتلمذ على يد الإمام جعفر الصادق(ع). لهذا فأن المذهب الحنفي يعتبر من اقرب المذاهب السنية قربا للمذهب الجعفري الشيعي. ولاستناد هذا المذهب على(الاجتهاد)، فأن العديد من رجال الصفوة الدينية يضفون على مذهبه صفة(الديمقراطية)، لقوله : ما جاء عن الرسول ((ص)) فعلى الرأس تكون، وما جاء عن الصحابة اخترنا وما كان ذلك، فهم رجال ونحن رجال. ومن ميزات هذه الإمام الصالح، انه رفض تماما التواطؤ مع الظلم رغم كل الإغراءات والضغوطات التي تعرض إليها، ورفض بصورة قاطعة ان يلبي طلب الخليفة(أبو جعفر المنصور) ليصبح قاضيا، حتى غضب عليه هذا الخليفة وسجنه ومات في السجن، سنة خمسين ومائة للهجرة، وقيل بل خرج ثم مات في بغداد.
(٢) السيد ابوالحسن الموسوي الاصفهاني ـ قدس سره ـ ولد في قرية من قرى مدينة فلاورجان التابعة لأصفهان في سنة ١٢٧٧ أو ١٢٨٤ هـ، تربى وترعرع في ظل والده السيد محمد الذي كان من العلماء الأفاضل، أما جده فهو السيد عبد الحميد الذي كان من طلاب آية الله الشيخ محمد حسن النجفى (صاحب الجواهر). ينتهي نسب العائلة بواسطة اثنين وثلاثين عقبا إلى الإمام موسى بن جعفر الكاظم عليهما السلام .
(٩٩)الصدر، اقتصادنا ، ص٥٥٩
(١٠٠) المصدر نفسه ،ص٥٦٧ .
(١٠١)،المصدر نفسه، ص٥٨٥ .
(١٠٢)المصدر نفسه، ص٥٨٥ .
(١٠٣)المصدر نفسه ، ص٥٨٩ .
(١٠٤)المصدر نفسه ،، ص٦٠٠ .

(١٠٥)المصدر نفسه ، ص٦٠٤ .
(١٠٦)المصدر نفسه ، ص٦٠٦ .
(١٠٧)المصدر نفسه ، ص٦٠٩ .
(١٠٨)الصدر، اقتصادنا، ص٦٢٥ ، وما بعدها .
(١٠٩)المصدر نفسه ،ص٦٣٥ ومابعدها .
(١١٠)المصدر نفسه ، ص٦٤٤ .
(١١١) الصدر، اقتصادنا، ص٦٦١ .
(١١٢)المصدر نفسه ، ص٦٦٥ وما بعدها .
(١١٣)المصدر نفسه ، ص٦٨٦ .
(١١٤)المصدر نفسه ، ص٦٨٩ .

قائمة المصادر والمراجع

المراجع العربية

ستالين ، دور الأفكار التقدمية في تطوير المجتمع ، بيروت ، د ت
شبلي الملاط ، تجديد الفقه الإسلامي ، محمد باقر الصدر بين النجف وشيعة العالم ،بيروت ، ١٩٩٨ ،
محمد جعفر شمس الدين ، ، اقتصادنا ، تلخيص وتوضيح ، أربعة مجلدات ، بيروت ، ١٩٨٦
محمد باقر الصدر :
فلسفتنا ، النجف ، مطبعة أنصار الله، ١٤٢٤هـ
اقتصادنا ، النجف ، ٢٠٠٥

مراجع أجنبية

M . fisher,from Religious Dispure to Revolution