

تَعَالَى



مجلة علمية نصف سنوية

الحكمة والمعنوية

السنة الثانية، العدد الخامس، صفر ١٤٤٦ هـ - سبتمبر ٢٠٢٤ م

تصدر مرتين في السنة عن جامعة المصطفى العالمية، جامعة المصطفى الافتراضية (الجمعية العلمية للكلام الإسلامي بالتعاون مع قسم الحكمة والدراسات الدينية و معاونية البحث و الإنتاج)

المدير المسؤول: أ. د. سعيد أرجمندفر

رئيس التحرير: أ. د. حمزة علي إسلامي نسب

المدير التنفيذي: أ. د. حمزة علي إسلامي نسب

هيئة التحرير:

سعيد ارجمندفر	رئيس جامعة المصطفى المفتوحة (إيران)
حمزة علي إسلامي نسب	أستاذ جامعي (إيران)
عباس كنعان	استاذ جامعي (لبنان)
علي احمدي امين	مدير قسم الحكمة ودراسات الاديان في جامعة المصطفى المفتوحة(إيران)
رسول امير قهرمانى	استاذ جامعي (إيران)
توفيق اسداف	استاذ جامعي (إيران)
محمد أكديد	أستاذ جامعي (مغرب)
على پاكپور	مدير قسم الاخلاق و التربية في جامعة المصطفى المفتوحة (إيران)
وفا نصرالله	أستاذة في جامعة بلاد الشام (سوريه)
حميد مريديان	أستاذ في الجامعة والحوزة العلمية (إيران)
سوسن الفضلي	أستاذة جامعية (اليمن)
محمد حسين شريفى	استاذ جامعي (إيران)
احمد شه كلى	مدير قسم الفلسفة في مؤسسة الحكمة والفلسفة لايران (إيران)

صندوق پستى: ٣٧١٣٩١٣٥٥٤

شمارگان: چاپ الكترونيكى

شاپا: ٧٤١٩-٢٤٧٦

نشانی: قم، خیابان ساحلى جنوبى، نرسیده به مصلی، بین كوچه ٤ و ٦

تلفن و نماير: ٣٢٦١٣٨٧٥ - ٣٢١١٤١٣٨

تعداد صفحات: ٢٣١ صفحه

Web: www.mou.ir

Email: research@mou.ir

على أساس الترخيص :

الإدارة العامة لتنظيم ودعم البحوث

المعاونية البحثية لجامعة المصطفى العالمي^{رحمته}

(بتاريخ : ١٤٠١/٠١/٢٥)

بموجب الرسالة رقم ٣٥١٩

هذا المنشور على مستوى المنشورات العلمية – الطلابية

شروط كتابة المقال

١. يجب أن يتضمن المقال ما يلي:
 - ✓ العنوان، والملخص، والكلمات المفتاحية، والمقدمة، والعرض، والنتيجة، وقائمة المصادر.
٢. تخضع المقالات المستلمة للتحكيم العلمي شريطة أن لم تنشر سابقاً، ويتعين على الكاتب التعهد بعدم قيامه بإرسال مقاله إلى مؤسسات أخرى.
٣. يتحمل «الكاتب المراسل» (*Corresponding Author*) مسؤولية صحة المعلومات الواردة في المقال من الناحيتين العلمية والحقوقية.
٤. تحتفظ المجلة لنفسها بحق رفض المقالات أو قبولها.
٥. لا يتم القبول النهائي لطبع المقال في المجلة، إلا بعد موافقة هيئة التحكيم وهيئة التحرير عليه.
٦. يجب عدم تجاوز حجم المقال ٨ صفحات كحد أدنى، و ٣٠ صفحة كحد أقصى، وكل صفحة عبارة عن ٢٥٠ كلمة.
٧. يجوز النقل والإقتباس من المقالات المنشورة الأخرى شرط ذكر المصدر.
٨. يستخدم نوع الخط (*IRLotus*) وحجم الخط (١٤) في طباعة المقال بالعربية.
٩. يتضمن قائمة المصادر المرتبة وفق الحروف الأبجدية ما يلي:
 - ✓ فيما يتعلق بالكتاب: لقب واسم الكاتب (تاريخ النشر). عنوان الكتاب (بخط غامق).
 - اسم المترجم أو المصحح (إن كان). الطبعة. مكان النشر: اسم الناشر.
 - ✓ فيما يتعلق بالمقالة: لقب واسم الكاتب (تاريخ النشر). عنوان المقالة (بخط غامق).
 - اسم المجلة (بخط ايتاليك). الدورة. العدد: مجموع صفحات المقالة.
١٠. تدرج التوثيق المرجعية في النص الأصلي على النحو الآتي (اسم المؤلف، تاريخ النشر: الصفحة).
١١. تدرج التوثيق التوضيحية في هامش الصفحة نفسها، ككتابة المفردة باللاتينية، وشرح المصطلحات... وغيرها.
١٢. على كاتب المقال إرسال مقالة مزوداً بالمعلومات التالية: الإسم واللقب، والمستوى العلمي، والبريد الإلكتروني.

الفهرس

- ٧ كلمه المحرر
- ٩ العلوم الاجتماعيه للبقيع الامام جعفر الصادق (عليه السلام) و دوره العلمى والمعرفى اختيارا
حسين لفته حافظ . ليث عبد الحسين العتابى
- ٤٧ العلم الحضورى للنفس وتأثيره فى الجسم والكون من منظار الحكمة المتعالية
عبدالله عيسى عبدالله الضامن . حمزة على إسلامى نسب
- ٦١ دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا
منير بن عثمان
- ٧٩ دور العقل و الدين فى نظريه كانط الأخلاقية (دراسة نقدية على ضوء آراء العلامة الشيخ مصباح يزدى)
نجاه عاشور عيسى عاشور
- ١٠٥ عقيدة خلق العالم والإنسان بين القرآن والتوراة؛ دراسة مقارنة
سلام عبد الحسن ساجت
- ١٣٣ مصدر الأحكام الأخلاقية عند العلامة مطهرى
فاطمة على صالح أبو حسون
- ١٧٥ تقييم الميتا-أخلاق النسبية على ضوء آراء الشيخ محمد تقى مصباح البيزدى
باقر سلمان . حسن محيطى أردكان
- ٢٠٣ مناهج واتجاهات تفسير (البينات فى تفسير القرآن) للسيد جواد العلوى القزوينى
فتيحة بومجان
- ٢٢٣ العلم الإلهى من منظور علماء الكلام الإسلامى (دراسة مقارنة)
ناهد الشماسى
- ٢٥٥ نقد المكونات الاخلاقية للتراث الايرانى المؤثرة فى الاخلاق العربية من منظور عابد الجابرى
محمد بنردى . السيد محمد طباطبايى
- ٢٦٥ منشأ الشيعة.. شبهات وردود
ناهد الشماسى
- ٢٩٥ الخمينى الكبيرُ و العشق الإلهى
على شمیل پور . روح الله بابانژاد كتابى

كلمة المحرر

باعتبار أن الفلسفة بمعناها العام تتضمن الحكمة النظرية والعملية؛ وهو في الوقت نفسه، وبمعناه الخاص، علم يُشار إليه بـ "علم اللاهوت". وفي الوقت نفسه فإن علم الكلام هو أيضاً علم يثبت الدين في المرحلة الأولى بالمبادئ والأسس والحجج العقلانية، وفي المرحلة التالية يشرح فروع العقائد بالحجج السردية. ولذلك فإن كلا العلمين يتناولان موضوع اللاهوت.

ومن ناحية أخرى، تعتبر المباحث الفلسفية واللاهوتية، بالإضافة إلى وجود تاريخ طويل في تاريخ إيران، من أقدم العلوم الإنسانية في الأوساط العلمية في العالم. كما أن الموضوع الميتافيزيقي نما مع ظهور الإسلام بين علماء المسلمين وما زال يتوسع. ومن هذا المنطلق، حاول مفكرو هذا المجال العلمي استهداف أبسط وأعم الأسئلة الإنسانية في مختلف المجالات الفلسفية والدينية وتزويدها بإجابات عميقة مبنية على حجج عقلانية في ضوء الوحي الإلهي.

تحاول المجلة العلمية نصف السنوية "الحكمة والمعنوية" تناول الموضوعات المهمة في علم اللاهوت والفلسفة من خلال الاستفادة من القدرات العلمية للعلماء والاستعانة بالأساتذة والكتاب الخبراء. ومن المؤمل أن تنال المقالات المقدمة استحسان القراء، وأن يستفيد قسم الحكمة ودراسات الأديان والجامعة الافتراضية من انتقاداتهم وتوجيهاتهم.

د. حمزة علي اسلامي نسب

العلوم الاجتماعية للبقيع الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) و دوره العلمى والمعرفى اختياراً

حسين لفته حافظ^١

ليث عبد الحسين العتابى^٢

الملخص

يمثل موضوع البحث العلوم الاجتماعية للبقيع الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) و دوره العلمى والمعرفى اختياراً. الاسلوب و المنهج المتبع فى هذا المقال هو التحليلى والتوصيفى. يعرفنا البحث على اهم تلاميذ الامام الصادق (عليه السلام) هم هشام بن الحكم، زرارة بن أعين، جابر بن حيان الكوفى، أبان بن تغلب بن رباح الكوفى. و أما أهم الأسس الفكرية لمدرسة الإمام الصادق (عليه السلام) هى المرجعية الرصينة، الاستقلالية (السياسية، و المادية): المعرفة الموسوعية، الشمولية فى علومها و مناهجها، محاربتها للانحراف و التزييف الفكرى و العقائدى، إيمانها بالحوار الموضوعى و عدم تهميش الآخر

أهداف مدرسة الإمام الصادق (عليه السلام) تتجلى فى : ١- نشر العلم و المعرفة فى أرجاء العالم الإسلامى، و ذلك عبر التدوين و التدريس و التأليف ٢- محاربة الانحراف و التزييف الفكرى و العقائدى و ذلك من خلال ٣- وضع الأسس الصحيحة لمنهج إسلامى متكامل فى التفسير و الفقه و الحديث و علم الكلام، مع تدوينها لغرض الدراسة و التعلم، و نشرها لأجل الاستفادة منها

١. مركز دراسات الكوفة، رئاسة جامعة الكوفة

٢. كلية الشريعة، مدرس فى جامعة الكوفة

نشاط الأمام الصادق (عليه السلام) فى مجال التدوين: ١- كون التدوين الأساس لحفظ العلوم ٢- أهمية التدوين فى حفظ العلم ٣- لا حفظ بلا تدوين ٤- التدوين يحفظ العلوم لكل من يحتاجها ٥- التأكيد على القواعد الصحيحة فى العربية عند التدوين، و ذلك ليفهم من يريد القراءة بعد ذلك ما هو مدون. ٦- توضيح الأسلوب الصحيح فى التدوين ٧- توضيح فائدة الكتابة و التدوين ٨- الإنسان مسؤول أمام الله تعالى، و لكل شىء زكاة، و زكاة اليد تدوينها للعلوم و نشرها ٩- تعلم الطريقة الصحيحة فى الكتابة و التدوين، كما إن لكل علم أسلوبه الخاص فى الكتابة

الكلمات المفتاحية : الامام الصادق، العلوم الاجتماعية، البقيع، الدور العلمى، الدور

المعرفى.

المقدمة

قال الله تعالى فى محكم كتابه الكريم: «الَّذِينَ يَبُلَّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَلَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا» سورة الأحزاب، الآية (٣٩).

لا يمكن إنكار الدور الكبير لأنتمه أهل البيت (عليهم السلام) فى الحياة الفكرية للمجتمع الإسلامى، من خلال التأكيد على أهمية العلم، و نبذ الجهل، و تعليم الناس العلوم و نشرها و التأكيد على تعلمها و تعليمها و بثها. فهم (عليهم السلام) أبناء مدرسة الرسول الأكرم (ص)، و الأعلّم بها، و الأقدّر على نشر ما بها من علوم إلهية محمدية أصيلة، بما لهم من مؤهلات قيادية أختصوا بها من قبل الله تعالى، و مؤهلات عقلية فذة ميزتهم عن غيرهم ممن أراد مساواتهم بمن هو دونهم من باقى البشر، و أخرى أصرية كونهم سلالة الدوحة المحمدية، فهم أولاد الرسول محمد (ص) و أحفاده، و أبناء أبنته الرضية المرضية فاطمة الزهراء (عليها السلام)، و هم أولاد ابن عمه ناصر الإسلام بالنفس و النفس الأمام على ابن طالب (عليه السلام)، و هم، و هم، و هم، فأن أردنا سرد مميزاتهم، و فضلهم لطلابنا الكرام، و لتحويل بحثنا هذا إلى بحث حول مناقبهم (عليهم السلام) و كفا بذلك فخرا.

لكن و حرصاً منا على الاستفادة و الإفادة سنركز بحثنا هذا حول غصن من أغصان الشجرة المحمدية الأصيلة، و فرع من فروعها، سوف نتكلم عن كوكب من كواكب آل محمد (عليهم السلام)، أنه الكوكب السادس من كواكب آل محمد (عليهم السلام)، أنه الأمام الصادق (عليه السلام)، و قد حتمت طبيعة المادة ان تقسم الى تمهيد و مباحث متنوعة بسبب تنوع التراث العلمى والفكرى للأمام سلام الله عليه، اما التمهيد فغوانه لمحات من حياة الامام جاء ليلسط الضوء على وجوه مشرقه و مضيئه من تاريخ الامام الصادق عليه السلام و بعدها جاء المبحث الأول ليدرس مميزات عصره و ابرز تلاميذه، اما المبحث الثانى فقد تناولنا فيه أسس بناء مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) الفكرية و بعده جاء المبحث الثالث ليدرس أهداف

مدرسةُ الأمام الصادق (عليه السلام) ودرس المبحث الرابع نشاط الأمام الصادق (عليه السلام) في مجال التدوين، وتناول المبحث الخامس أساليب الامام الصادق (عليه السلام) في نشر العلوم ودرس المبحث السادس تراث الامام الصادق (عليه السلام) العلمى ودوره فى نشر العلوم وأخيراً جاء المبحث السابع ليتناول مميزات تراث الإمام الصادق (عليه السلام).

فسلامٌ عليه يوم ولد، و يوم أستشهد مسموماً مظلوماً، و يوم يبعث حيا.

و الحمد لله ربّ العالمين

التمهيد: شذرات من حياة الإمام جعفر الصادق (عليه السلام)

ولد الإمام جعفر الصادق (عليه السلام) و على أدق الروايات فى اليوم السابع عشر^١ من ربيع الأول سنة ٢(٨٣) هجرى فى المدينة المنورة (الشيخ المفيد، (د.ت): ٣٩٥؛ المجلسى، ١٩٨٣: ٤٧؛ ص ١-٦؛ الطبرسى، (د.ت): ١؛ ص ٥١٤؛ النيسابورى، (د.ت): ٢١٢)، أبوه الإمام محمد الباقر (ع)، و أمه (أم فروة) بنت القاسم بن محمد بن أبى بكر، و أمها أسماء بنت عبد الرحمن بن أبى بكر، و هذا معنى قول الإمام الصادق (عليه السلام): «أن أباً بكر ولدنى مرتين» (عسقلانى، ١٣٢٦، ٢: ص ٨٨).

كنيته؛ أبو عبد الله، و لقبه؛ الصادق، كانت إمامته (عليه السلام) أربعاً و ثلاثين سنة، و كانت شهادته بالسلم^٣ فى الخامس و العشرين من شوال سنة (١٤٨) هجرى (الشيخ المفيد، (د.ت): ٣٩٦)، و دفن بالبقيع مع أبيه و جده و عمه الإمام الحسن (عليهم السلام)، فكان عمره الشريف خمساً و ستين سنة.

كان عدد طلاب مدرسته ممن تتلمذ عليه (عليه السلام) و حسب ما ذكر فى المدونات، و قال به الرواة هو أربعه آلاف طالب (شريف القرشى، (د.ت): ٧٤)، و ألف فى عصره أربعمائه كتاب و التى سميت بالأصول الأربعمائه، و التى جمعت فى الكتب الشيعية الأربعة، و التى هى:

١- التهذيب، للشيخ الطوسى (رحمه الله)، و يحتوى على (١٣٥٩٠) حديث.

٢- من لا يحضره الفقيه، للشيخ الصدوق (رحمه الله)، و يحتوى على (٩٠٤٤) حديث.

٣- الاستبصار، للشيخ الطوسى (رحمه الله) أيضاً، و يحتوى على (٥٥١١) حديث.

١: قيل فى الأول من رجب.

٢: قيل سنة (٨٠)، و (٨٢) و (٨٣) و (٨٦).

٣: على يد أبى جعفر المنصور العباسى.

٤: ذكر منهم المؤلف فى كتابه موسوعة الإمام الصادق (ع) فى الجزء السادس و ما يليه (٣٦٥٢) طالب.

٤- الكافي فى أصول الدين و فروعه، للشيخ الكلينى (رحمه الله) و يحتوى على (١٦١٩٩) حديث.

وقد لخص بعض المحققين بعضا من صفاته و مناقبه و صفاته التى تكاد تفوق عدد الحاصر و يحار فى أنواعها فهم اليقظ الباصر، حتى إن من كثرة علومه المفاضة على قلبه من سجال التقوى صارت الأحكام التى لا تدرك عللها و العلوم التى تقصر الأفهام عن الإحاطة بحكمها تضاف إليه و تروى عنه.

المبحث الأول: مميزات عصره و أبرز تلاميذه

كان من مميزات القرن الثانى الهجرى - و هو القرن الذى عاش فيه الأمام الصادق (عليه السلام) - تدوين و انتشار العلوم الإسلامية من تفسير و فقه و حديث و علم الكلام و أنساب و لغة و شعر و علوم طبيعية و ترجمة و تاريخ و غيرها، إذ يعتبر هذا العصر عصر الإنفراج الفكرى لمدرسة أهل البيت (عليهم السلام) مما مكن الأمام الصادق (عليه السلام) من التصدى لمهمة الحث على تدوين و تبويب العلوم و نشرها، و بالتالى نشر الفقه الإسلامى الصحيح، و تبين القيم الإسلامية الأصيلة الممثلة فى أهل البيت (عليهم السلام) بما لهم من أحقية فى التصدى و الإتياع من قبل المسلمين كافة، و ذلك بما خصهم به الله تعالى على لسان أبيهم و جدهم النبى محمد (ص)، و كذلك التأكيد على أهمية العلم فى مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) ليكون هذا العصر هو عصر نشر علوم آل محمد (ص) فى جميع أرجاء المعمورة، و قد ساعدت عدة أسباب مهمة و رئيسية الأمام الصادق (عليه السلام) فى هذه المهمة الشاقة و الخطيرة ألا و هى:

القرن الثانى الهجرى عصر نشر علوم آل محمد (ص) فى جميع أرجاء المعمورة، و قد ساعدت عدة أسباب مهمة و رئيسية الأمام الصادق (عليه السلام) فى هذه المهمة الشاقة و الخطيرة ألا و هى: ضعف الدولة الأموية فى أخريات حياتها، بداية نشوء الدولة العباسية و

انشغال بنو العباس بتركيز أسس دولتهم، ابتعاد المذهب الشيعى، و بالتالى أئمة أهل البيت (عليهم السلام) و بالخصوص الأمام الصادق (عليه السلام) عن قصور الحكام،

١- ضعف الدولة الأموية فى أخريات حياتها و الذى أبتدى من سنة (٦١) هجرى حتى سقوطها سنة (١٣٢) هجرى، فتورة الأمام الحسين (عليه السلام) كانت الإسفين الذى زعزع أركان الدولة الأموية، و أنذر بسقوطها الحتمى، و شجع المسلمين للثورة عليها بعشرات الثورات التى حصلت، فتورة الحسين (عليه السلام) كسرت حاجز الخوف و الرهبة و القدسية و الشرعية الذى وضعه مؤسس الدولة الأموية معاوية بن أبى سفيان لدولته التى سرعان ما ثار المسلمون عليها و أسقطوها، و كان الفضل فى ذلك كله لأهل البيت (عليهم السلام) فى توعية الأمة و أصلحها قدر المستطاع.

٢- بداية نشوء الدولة العباسية و انشغال بنو العباس بتركيز أسس دولتهم و كيانهم الجديد، و تصفية من بقى من خصومهم و من يواليهم.

٣- ابتعاد المذهب الشيعى، و بالتالى أئمة أهل البيت (عليهم السلام) و بالخصوص الأمام الصادق (عليه السلام) عن قصور الحكام، و عن التدخل فى كل المؤثرات السياسية فكان على الحياد فى الصراع الأموى العباسى لذا لم يخش أحد الطرفين تدخله لعلمهم بموقفه من السلطة و السلطان.

٤- كون الأمام الصادق (عليه السلام) و هو حفيد الرسول الأكرم محمد (ص) الخليفة الشرعى لمدرسة آل البيت (عليهم السلام)، فهو عميد الأسرة النبوية المباركة، و أعلم أهل عصره، فهذه الخصائص و غيرها أهلته ليكون المتصدى لنشر علوم أهل البيت (عليهم السلام)، و يؤسس الجامعة الإسلامية الكبرى التى نشرت العلوم فى العالم أجمع.

٥- انتفاخ السلطة على التدوين بعد المنع الطويل من قبل عمر بن الخطاب و الذى أستمر إلى عهد عمر بن عبد العزيز الأموى، و الذى أمر بتدوين الحديث و بالتالى باقى العلوم، و كذلك ما قام به أبو جعفر المنصور العباسى من الأمر بتدوين الحديث و باقى العلوم، و بما

أن الأمام الصادق (عليه السلام) كان معاصراً لكلا العصرين فقد استفاد كثيراً من هذا الأمر لكي ينشر العلوم الإسلامية الأصيلة و يحث على تدوينها و نشرها علناً، بعد أن كانت العصور السابقة عند الشيعة الأمامية عصور حفظ للأحاديث في ذاكرة المحدثين خوفاً من الضياع، و خوفاً من بطش السلطة الحاكمة التي كانت تمنع تدوين الأحاديث، و بالخصوص أحاديث مدرسة أهل البيت (عليهم السلام).

لذا فمن المعلوم لدى الباحثين من كون الشيعة هم الأقدم في مجال تدوين العلوم على من سواهم (أسد حيدر، (د.ت): ٤: ص ٥٤٦)، إذ لم يتصد لذلك في العصر الأول غير الأمام علي (عليه السلام)، و أولوا العلم من شيعته، و لعل السر في ذلك يرجع إلى اختلاف الصحابة في قضية إباحة كتابة العلم و عدمها، فكرهها عمر بن الخطاب و جماعة آخرون (العسقلاني، (د.ت): المقدمة)، بزعمهم من خشية أن يختلط الحديث بالكتاب (سيوطي، (بي تا): ١: ص ٤: أسد حيدر، (بي تا): ٤: ص ٥٤٣)، بينما أباحها الأمام علي (عليه السلام)، و خلفه السبط الحسن المجتبي (عليه السلام) بل كل أئمة أهل البيت (عليهم السلام) و من تبعهم من الصحابة، حتى كان الانفراج الكبير في عهد الأمام الصادق (عليه السلام).

اما عن اهم تلاميذ الامام الصادق (عليه السلام) من العلماء الذين درسوا على يديه واصبحوا فيما بعد قادة يوجهون الامم نحو العلم وربما كان السبب يعود لمنهج مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) أبلغ الأثر في حث العديد من طلابه على التعلم و الإبداع في العلوم و التخصص فيها و نذكر منهم على سبيل المثال^٢.

١: لقد كان الشيعة الأمامية الأسبق و الأقدم في التدوين، فقد دونت الكثير من العلوم في عهد الأمام علي (ع)، في حين ظلت مدرسة الخلفاء ملتزمة بالمنع حتى عهد عمر بن عبد

العزير المتوفى سنة (١٠١) هجرى.

٢: فطلبه و كما في المدونات قد بلغوا (٤٠٠) طالب، فقد جمع الحافظ ابن عقدة الكوفي (٤٠٠) رجل من الثقات الذين رواوا عن الأمام الصادق (ع)، كما و خصص الشيخ

باقر شريف القرشي الجزء السادس و ما بعده من موسوعة حياة الأمام الصادق (ع) لذكرهم.

العلوم الاجتماعية للبقيع الأمام جعفر الصادق (عليه السلام) و دوره العلمى والمعرفى اختيارا / 17

١- هشام بن الحكم (النجاشى، (د.ت: ٤٣٣)،^١ و هشام بن سالم الجواليقى (المرجع نفسه: ٤٣٤)^٢، و محمد بن على بن النعمان (مؤمن الطاق) (المرجع نفسه: ٣٢٥)^٣، و غيرهم و قد تخصصوا فى (الفلسفة و علم الكلام و مباحث الإمامة).

٢- و زرارة بن أعين^٤، و محمد بن مسلم الطائفى^٥، و إسحاق بن عمار^٦، و أبو بصير، و غيرهم ممن تخصص فى (علم الفقه و الحديث و تفسير القرآن الكريم).

٣- و جابر بن حيان الكوفى، و قد تخصص فى (الكيمياء).

و كان هنالك العديد من تلامذته من أستفاد من الأمام الصادق (عليه السلام) فى توضيح القواعد الصحيحة فى التدوين فبرع فى العلوم و راح يدونها فى كتب و مؤلفات مهمة و من أمثال ذلك.

١- أبان بن تغلب بن رباح الكوفى^٧، و كانت له جملة من المؤلفات منها:

(كتاب معانى القرآن، و كتاب القرآن، و كتاب الفضائل، و الأصول فى الرواية، و غريب القرآن).

قال عنه الأمام الصادق (ع) لما أتاها نعيه: (أما و الله لقد أوجع قلبى موت إبان).

١ : أبو محمد، مولى كنده، كان ثقة فى الروايات، حسن التحقيق بهذا الأمر.

٢ : كان من سبى الجوزجان، ثقة.

٣ : البجلي، الأحول، أبو جعفر، أشهر بمنزلة العلمية و حسن الخاطر.

٤ : هو : زرارة بن أعين بن سنن، أبو الحسن شيخ الأمامية و متقدمهم، فارئ فقيه متكلم شاعر أديب، من أصحاب الأمام الباقر، قال فيه النجاشى : (شيخ أصحابنا فى زمانه، و متقدمهم، و كان قارناً فقيهاً، متكلماً، شاعراً، أديباً، قد اجتمعت فيه خلال الفضل و الدين، صادقاً فيما يرويه) الرجال، ترجمة زرارة بن أعين. و كذلك قال عنه ابن التديم فى ترجمته ص ٣٠٩، و الكنى فى رجاله.

٥ : قال فيه الكنى : (إنه ممن أجمعت العصابة على تصديقه من أصحاب أبى جعفر و أبى عبد الله (ع)، و الاتقياء له بالفقه) رجال الكنى ترجمة محمد بن مسلم.

٦ : بن حيان مولى بنى تغلب أبو يعقوب الصيرفى، شيخ من أصحابنا، ثقة، النجاشى، ص ٧١.

٧ : قال عنه الشيخ الطوسى : (كان قارناً فقيهاً لغويّاً نبلياً، سمع من العرب، و حكى عنهم،...) الفهرست، ص ٤٥.

و كذلك فى الذريعة، ج ١٦، ص ٤٧ / و الجزرى فى غاية النهاية، ج ١، ص ٤ / و ابن التديم فى الفهرست، ص ٣٠٨ / و النجاشى : (أبان بن تغلب بن رباح، أبو سعيد البركى

الجزيرى، عظيم المنزلة لما أتى نعيه للأمام الصادق (ع) قال : (أما و الله لقد أوجع قلبى مت إبان) الرجال، ص ١٠.

٢- محمد بن النعمان البجلي (مؤمن الطاق)^١، و كانت له من المؤلفات:

(كتاب الإمامة، كتاب المعرفة، كتاب إثبات الوصية، كتاب الرد على المعتزلة، كتاب فى أمر طلحة و الزبير و عائشة، كتاب أفعّل و لا تفعل، كتاب المناظرة مع أبى حنيفة).

المبحث الثانى: أسس بناء مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) الفكرية

فى ظل الحكومة الأموية لم تكن الفرصة سانحة لإنشاء مثل هذه المدرسة الكبيرة، لما عرف عن ولاة الأمويين من الحقد الشديد على آل الرسول وعدايتهم العلنى لأشخاص أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، ولكن أقول دولتهم البغيضة وحكومتهم الشائنة على أيدى العباسيين الذين تظاهروا أول الأمر بولائهم لآل البيت (عليهم السلام) أتاح الفرصة أمام الإمام الصادق وأهل بيته وشيعته لتنفس الصعداء، ومن هناك أعلن الإمام الصادق (عليه السلام) عن افتتاح جامعته الإسلامية الكبيرة، لتكون أول جامعة إسلامية بهذا الحجم حيث توافد عليها آلاف الطلبة والتلاميذ للنهل من علوم أهل البيت (عليهم السلام) الذين عرفوا بالعلم والفقاهة والحكمة والدراية الواسعة بالشريعة الإسلامية وأسرارها ولم لا يكونون كذلك وهم ورثة الأنبياء والعلماء، وعدل القرآن وقرينه، وأوصياء النبى الأكرم (صلى الله عليه و اله و سلم) على حاله وحرامه، فى هذه الظروف المواتية نشأت هذه المدرسة وشاعت أصدائها فى مختلف بقاع العالم الإسلامى. و هنا لأبد من الإشارة إلى أهم الأسس الفكرية لمدرسة الأمام الصادق (عليه السلام)، و التى ساهمت فى نجاحها، و بقائها، و ديمومتها. و أهم هذه الأسس هى:

١- المرجعية الرصينة:

و ساعده فى ذلك مكانته الاجتماعية و الدينية، فالأمام الصادق (عليه السلام) وارث أمجاد البيت النبوى الشريف، و حامل مشعل الرسالة المحمدية، و العلم و الحزم العلوى، و الإباء الحسينى، فهو واحد من هذه الشجرة النبوية المباركة و غصن من أغصانها و كوكب من كواكبها المنيرة فى دياجير الظلام.

١: محمد بن النعمان (مؤمن الطاق)، من أصحاب الأمام الصادق (ع)، متكلم جلد، له كتب عديدة منها (الإمامة، الرد على المعتزلة، طلحة و عائشة، المعرفة، و غيرها).

و هذا ما يؤكّد عليه الأمام الصادق (عليه السلام) بقوله: «حديثى حديث أبى، و حديث أبى حديث جدى، و حديث جدى حديث الحسين، و حديث الحسين حديث الحسن، و حديث الحسن حديث أمير المؤمنين، و حديث أمير المؤمنين حديث رسول الله (ص)، و حديث رسول الله قول الله تعالى» (مجلسى، ١٩٨٣، ٢: ص ١٧٨).

و كان الإمام الصادق (عليه السلام) إذا حدث قال: حدثنى أبى محمد الباقر عن أبىه زين العابدين عن أبىه الحسين بن على عن أبىه على بن أبى طالب عن النبى (ص). و هو أصح الأسانيد عند علماء الحديث، و هو الترياق المجرب كما سماه العلماء.

فالأمام الصادق (عليه السلام) - و هو حفيد الرسول الأكرم محمد (ص) - الخليفة الشرعى لمدرسة آل البيت (عليهم السلام)، فهو عميد الأسرة النبوية المباركة، و أعلم أهل عصره، فهذه الخصائص و غيرها أهلتها ليكون المتصدى لنشر علوم أهل البيت (عليهم السلام)، و يؤسس الجامعة الإسلامية الكبرى التى نشرت العلوم فى العالم أجمع.

يقول عمر بن المقدم: (كنت إذا نظرت إلى جعفر بن محمد علمت أنه من سلالة النبيين) (طوسى، (د.ت)، ٢: ص ١٠٤).

٢- الاستقلالية (السياسية، و المادية):

و ذلك الابتعاد عن كل ما يؤثر على عمله من أجل العلم و الأمة، و من هذه المؤثرات (السلطان و ما يتعلق به).

فموقف الأمام الصادق (عليه السلام) السياسى تجاه الحكومة و السلطان ساعد كثيراً على نشوء هذه المدرسة، لأنه (عليه السلام) كان بمعزل عن السلطة و المعترك السياسى آنذاك، مما أعطاه حصانة فى نظر الأمويين و العباسيين، و أبعدته عن الشكوك و الظنون.

فلقد كان لابتعاد الأمام الصادق (عليه السلام) عن قصور الحكام، و عن التدخل فى كل المؤثرات السياسية الدور الكبير بمنح الاستقلالية المطلقة لمدرسته الفكرية، و التى أنتجت النجاح المطلق لهذه المدرسة.

فمن خصائص المذهب الشيعى (الجعفرى) أنه لم تؤسس سلطه، و لم يؤزره حاكم، بل نشأ حراً، و نما و أزهّر رغم ظروف صعبة و معاناة مريرة.

٣- المعرفة الموسوعية:

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «سلوني قبل أن تفقدوني، فإنه لا يحدثكم أحد بعدى بمثل حديثي» (مؤتمر الإمام الصادق (عليه السلام) (١٤١٢ هـ ص ١٩٩٢ م: ٢٤).

يقول عبد الرحمن الشرقاوى: «و خلال هذا العمر المديد أغنى الحياة و الفكر بحسن السيرة، و العلم الغزير، و إشراقته الروحية، و استنباطه العقلى» (الشرقاوى، ١٩٩١ م: ٤٣).

و يقول عبد الرحمن بن محمد الحنفى البسطامى: (جعفر بن محمد، ازدحم على بابه العلماء، و أقتبس من مشكاة أنواره الأصفياء، و كان يتكلم بغوامض الأسرار و علوم الحقيقة و هو ابن سبع سنين) (الحنفى البسطامى، ٢٠٠٨: ١٠٦).

يقول محمد صادق نشأت، الأستاذ بكلية الآداب بجامعة القاهرة: (كان بيت جعفر الصادق كالجامة يزدان على الدوام بالعلماء الكبار فى الحديث و التفسير و الحكمة، فكان يحضر مجلس درسه فى أغلب الأوقات ألفتان و بعض الأحيان أربعة آلاف من العلماء المشهورين، و قد ألفت تلاميذه من جميع الأحاديث و الدروس التى كانوا يتلقونها فى مجلسه مجموعة من الكتب تعد بمثابة دائرة معارف للمذهب الشيعى أو الجعفرى) (قبيسى عاملى، ١٤٠٢، ١٨: ص ٢٢-٢٣).

فلقد أستطاع الإمام الصادق (عليه السلام) أن يجعل من مدرسته المفتوحة على كل الناس، مدرسة تتحرك لتعطى الثقافة الإسلامية أكثر الأساليب و الوسائل شمولاً و سعة، و كان (عليه السلام) قد أخذ من مسجد الكوفة - لفترة زمنية محددة - معهداً للتدريس و منبراً عالمياً، لذا يقول حسن بن على الوشا الكوفى و هو من مشايخ رواة الحديث: (أدركت فى هذا المسجد - أى مسجد الكوفة - تسعمائة شيخ، كلٌ يقول: حدثنى جعفر بن محمد) (نجاشى، د.ت): (٣٠).

لذا كان تراثه (عليه السلام) موسوعياً منفتحاً على كل قضايا الإنسان فى حياته الفردية و الاجتماعية و السياسية.

٤- الشمولية فى علومها و مناهجها:

فلم تقتصر مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) على علم معين بل لها إسهامات كبيرة فى علوم كثيرة منها: -

١- علم الكلام.

٢- علم الطبيعيات و الكيمياء.

٣- علم اللغة و النحو و الصرف.

٤- علم الحديث.

٥- علم الفقه.

٦- علم الأصول.

٧- علم الطب.

فمن ميزات التراث العلمى للإمام الصادق (عليه السلام) شموليته و عدم اقتصره على علم دون آخر، فكان يشمل جوانب متعددة من علوم مختلفة، و إيضاحه لخفايا الحقائق الكونية الغامضة، كل ذلك من أجل قيام حضارة إسلامية متطورة و متعلمة، متميزة بالعلم و الفكر.

يقول عارف ثامر: (إنه أصبح من الواجب العلمى التحدث عن الأمام الصادق (عليه السلام) كعميد لأول مدرسة فكرية، و رئيس لأول مركز لتعليم الفلسفة الباطنية، و موجد علم الكيمياء الذى تكلم عنه جابر بن حيان الصوفى الطرطوسى، و مخرج العقل الإسلامى من نطاقه المحدود إلى فضاء رحيب تسيطر فى أجوائه حرية الفكر العلمى السليم، القائم على الحقيقة و المنطق و الواقع، و ناقل أكبر عدد من المخطوطات إلى اللاتينية، فقد جاء أنه أول شخصية تاريخية ظاهرة اشتغلت فى الكيمياء لظهور عدد لا يستهان به من المخطوطات اللاتينية فى الكيمياء) (جعفر الصادق ملهم الكيمياء: ٣٢).

يقول محمد أبو زهرة عن علم الأمام الصادق (عليه السلام): (... كان قوة فكرية في هذا العصر، لم يكتف بالدراسات الإسلامية، و علوم القرآن و السنة و العقيدة، بل أتجه إلى دراسة الكون و أسرارهِ، ثم حلق بعقله القوى الجبار في سماء الأفلاك، و مدارك الشمس، و القمر، و النجوم... و إنه و إن كان قد درس الكون، و أصل الكون، و خاض خوضاً مع الفلاسفة.. قد عنى عناية كبرى بدراسة النفس الإنسانية، و إذا كان تاريخ الفلسفة يقرر أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الإنسان فالأمام الصادق قد درس السماء، و الأرض، و الإنسان، و شرائع الأديان... (المرجع نفسه: ١٠١ - ١٠٢).

و يقول القرمانى فى تاريخه: (الأمام الصادق كان بين أخوته خليفة أبيه نقل عنه من العلوم ما لم ينقل عن غيره، كان رأساً فى الحديث، روى عنه يحيى بن سعيد، و ابن جريج، و مالك بن أنس، و ابن عيينة، و أبو أيوب السجستاني، و غيرهم) (القرمانى، ١٩٩٢، ١: ص ٥٤١).

لذا فلم تنحصر علومه (عليه السلام) فى علم دون علم، حتى أنه (عليه السلام) كان أستاذ جابر بن حيان فى علم الكيمياء الذى انتقل من خلاله إلى أوروبا.

٥- محاربتها للانحراف و التزييف الفكرى و العقائدى:

فقد كان عصر الأمام الصادق (عليه السلام) عصر اختلاف الأفكار، و ظهور الفرق و الطوائف و التيارات المختلفة انبثق على إثرها شبهات و إشكاليات متعددة جراء تضارب عقائد المسلمين مع عقائد أهل الكتاب و فلاسفة اليونان.

و كان من أبرز الفرق و التيارات التى ظهرت هى: (المعتزلة، الجبرية، المرجئة، الغلاة، الزنادقة، المشبهة، المجسمة، المتصوفة). فبسبب الفتن والاضطرابات التى حصلت نشأت انحرافات فكرية خطيرة، وقد أصبحت تلقى رواجاً بين الناس لاسيما انحرافات الزندقة وأمثالها التى تهدد أهم عقيدة دينية وهى عقيدة (التوحيد)، بالإضافة إلى مسائل فكرية أخرى

(كالإمامة، والعصمة) ونحوهما من العقائد التى صارت محل جدل واختلاف، فتصدى الإمام الصادق (ع) من خلال مدرسته إلى مواجهة هذه الانحرافات بالحجج والبراهين العقلية و النقلية لغرض تنفيذها وإظهار عيوبها ونواقصها.

فكان (عليه السلام) مصداقاً لقول رسول الله (ص): «فى كل خلف من أمتى عدول ممن أهل بيتى ينفون عن هذا الدين تحريف الضالين و انتحال المبطلين» (الهيمتى المصرى، ١٩٩٧، ٢: ص ٤٤١).

كما و كان التفروق و التشرذم و التحارب حتى بين الفرق الإسلامية نفسها، من تكفير و حرب و غيرها، و يمكن توضيح ذلك من خلال أبيات ساخرة للزمخشرى (الحنفى): -

إذا سألوا عن مذهبي لم أبح به و أكتمه.. كتمانها لى أسلمُ

فإن حنفيًا قلت، قالوا بأننى أبيع الطلى و هو الشراب المحرمُ

و أن شافعيًا قلت، قالوا بأننى أبيع نكاح البنت؛ و البنت تحرمُ

و أن مالكيًا قلت، قالوا بأننى أبيع لهم أكل الكلاب و هو همُ

٤- إيمانها بالحوار الموضوعى و عدم تهميش الآخر:

فهى مدرسة كانت تؤمن بالتساهل الدينى، و التعايش السلمى مع غير المسلمين، كما و أنها تؤمن بأن الأمم و القوميات التى دخلت الإسلام لها خلفية فكرية و علمية لا يجوز لأحد بخسها هذا الحق المشروع، كما و أن لكل فرد رأيه الخاص فلا يجبر على شىء.

فقد تميزت مدرسة الإمام الصادق (عليه السلام) عن المذاهب و المدارس الأخرى بحرية الرأى و البحث، فكان هذا السبب من أهم الأسباب التى أدت إلى انتشار المعرف الإسلامية الجعفرية و ذبوعها.

و لم يكن لديه (عليه السلام) عقدة من اللقاء بمن يختلفون معه في المذاهب، و الآراء، فقد كان (عليه السلام) يمثل رحابة العقل و القلب و العلم، حيث كان (عليه السلام) يعيش حرية الفكر، و يعطى للناس الفكر، و يريد لهم أن يتحدثوا بكل شىء، و كان يحاور كل الناس، ليؤكد في سيرته و حديثه و عمله أن على الإنسان العالم أن يفتح عقله و قلبه لكل إنسان يطرح مشكلة أو يثير شبهة أو يؤمن بعقيدة معينة.

لذا يقول الدكتور إبراهيم مذكور بقوله: (ففى حين أن الشيعة يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر و الحيطة) (مذكور، ١٩٤٧، ١: ص ١٠٩).

المبحث الثالث: أهداف مدرسة الإمام الصادق (عليه السلام)

لا شك بأن مدرسة الإمام الصادق(ع) لا تخفى أهدافها على احد لما أنتجته من ثمار كثيرة فى مختلف ميادين العلم، فان هذا النتاج يكشف بكل تأكيد عن أهداف هذه المدرسة المعطاء ومع ذلك يمكن تلخيص أهدافها بما يلى:

١- نشر العلم و المعرفة فى أرجاء العالم الإسلامى، و ذلك عبر التدوين و

التدريس و التأليف.

فبعد أن ابتعد الناس كثيراً - فى تلك الحقبة الزمنية - عن الاهتمام بتحصيل علوم الشريعة نظراً لكثرة الفتن والاضطرابات، وتكالب الناس على السلطة والمال، خصوصاً وان الفرصة قد سحت للإمام الصادق (ع) لإنشاء هذه المدرسة، فقد بادر (ع) لنشر العلم و المعرفة، و الحث عليها من أجل إرجاع الناس إلى روح الإسلام الأصيلة التى ابتعدوا عنها بسبب تسلط من ليس هو أهل على مقاليد السلطة و الدين. لذا فقد حث الأمام الصادق (عليه السلام) أصحابه و طلابه و أتباعه و شيعته على تدوين العلوم، و بالتالى حفظها، و الاستفادة منها، و

العلوم الاجتماعية للبقيع الأمام جعفر الصادق (عليه السلام) و دوره العلمى والمعرفى اختيارا / 25

ذلك لإشاعة الثقافة و الوعى بين المسلمين و قد أرشد طلابه إلى عدة أمور تفيدهم فى كيفية التدوين، و أسلوبه، و ذلك من خلال العديد من الأحاديث المروية عنه (عليه السلام).

قال الأمام الصادق (عليه السلام): «اطلبوا العلم فإنه رأس الفضل، و إياكم أن تتعلموا لتهاذون به، أو تمارون به العلماء، فيكون ربحكم من النار» (ثامر، ١٩٥٧: ٦٣).

و قال (عليه السلام): «يجب على المؤمن أن يتعلم، و أن يعلم، و البشرى لمن يتعلم و يعلم، فإن فى ذلك دلالة واضحة على معرفة الحق من الباطل، و معرفة الفصل من الوصل» (المرجع نفسه: ٦٥).

٢- محاربة الانحراف و التزييف الفكرى و العقائدى و ذلك من خلال:

أ - مناظرة أهل العقائد الفاسدة.

ب - محاربة أهل الإلحاد و الزندقة.

ج - محاربة الظلمة بشدة الإنكار عليهم و توجيه الانتقاد إليهم و التشهير بهم.

قال (عليه السلام): على ابن الخطاب^١ «لعنة الله....» (مجلسى، ١٩٨٣، ٢: ص ٥٨٤).

و قال (عليه السلام): «لعن الله أبا الخطاب، و لعن من قتل معه، و لعن من بقى منهم، و لعن الله من دخل قلبه رحمة لهم» (الشيخ الطوسى، ١٤٠٤: ٢٩٥).

و قال (عليه السلام): «لعن الله أبا منصور^٢، لعن الله أبا منصور، ثلاثاً» (مجلسى، ١٩٨٣، ٢٥: ص ٢٨٢).

و قال (عليه السلام) لبشار الشعيرى^١: «أخرج عنى لعنك الله.....» (المرجع نفسه: ٣٠٧).

١: محمد بن المقلاص الاسدى الكوفى الاجوع (مغال كاذب).

٢: أبو منصور العجلي (مغال كاذب).

و قال (عليه السلام): «لعن الله المغيرة بن سعيد^٢، و لعن الله يهودية كان يختلف إليها يتعلم منها السحر و الشعبة و المخاريق.....» (المرجع نفسه: ٢٨٩).

د - مواجهة الفرق المنحرفة.

٣- وضع الأسس الصحيحة لمنهج إسلامي متكامل في التفسير و الفقه و الحديث و علم الكلام، مع تدوينها لغرض الدراسة و التعلم، و نشرها لأجل الاستفادة منها. فقد كان للأمام الصادق (ع) في هذا المجال أحاديث كثيرة تبين الطرق الصحيحة لكل علم، و طرق التدوين و التأليف و ما شاكل ذلك.

قال الإمام الصادق (عليه السلام) للمفضل بن عمر في كتاب (التوحيد): «... و كذلك الكتابة، التي بها تقيد أخبار الماضين للباقيين، و أخبار الباقيين للآتين، و بها تخلد الكتب في العلوم و الآداب و غيرهما، و بها يحفظ الإنسان ذكر ما يجرى بينه و بين غيره من المعاملات و الحسابات، و لولاه لانتقطع أخبار بعض الأزمنة عن بعض، و أخبار الغائبين عن أوطانهم، و درست العلوم، و ضاعت الآداب، و عظم ما يدخل على الناس من الخلل في أمورهم و معاملاتهم، و ما يحتاجون إلى النظر فيه من أمر دينهم، و ما روى لهم مما لا يسعهم جهله» (الجعفي الكوفي، (د.ت): ٧٩؛ مجلسي، ١٩٨٣، ٣: ص ٨٢).

و قال (عليه السلام): «كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (حر العاملي، ١٤١٤، ١٨: ص ٧٩، ج١٤).

١: بشار الشعيري الدهقان الكوفي (مغال كاذب).

٢: المغيرة بن سعيد المجلي الأثير (مغال كاذب).

فلقد كانت مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) حلقة الوصل بين سلسلة ترتيب المعصومين (عليهم السلام)، فهو (عليه السلام) يروى عن من كان قبله منهم (عليهم السلام)، و يروى أبناءه من الأئمة (عليهم السلام) عنه (عليه السلام).

المبحث الرابع: نشاط الأمام الصادق (عليه السلام) فى مجال التدوين

لقد حثَّ الأمام الصادق (عليه السلام) أصحابه و طلابه و أتباعه و شيعته على تدوين العلوم، و بالتالى حفظها، و الأستفادة منها، و ذلك لإشاعة الثقافة و الوعى بين المسلمين و قد أرشد طلابه إلى عدة أمور تفيدهم فى كيفية التدوين، و أسلوبه، و ذلك من خلال العديد من الأحاديث المروية عنه (عليه السلام) منها:

١- كون التدوين الأساس لحفظ العلوم.

قال أبو عبد الله (عليه السلام) للمفضل بن عمر الجعفى: «اكتب، و بُثَّ علمك فى إخوانك، فإن مُتَ فأورث كتبك بنيك، فإنه يأتى على الناس زمان هرج، لا يأنسون فيه إلا بكتبهم» (الكلينى، ١٤١٤، ١: ص ٤٢ كتاب فضل العلم، باب رواية الكتب، ح ١١؛ مجلسى، ١٩٨٣، ٢: ص ١٥٢، ح ٨٢٧).

٢- أهمية التدوين فى حفظ العلم.

و فى كتاب عاصم بن حميد الحنات، عن أبى بصير، قال: دخلت على أبى عبد الله (عليه السلام) فقال: «دخل على أناس من أهل البصرة، فسألونى عن أحاديث، فكتبوها، فما يمنعكم من الكتاب؟

أما إنكم لن تحفظوا حتى تكتبوا» (الكلينى، (د.ت)، ١: ص ٤٢، ح ٩؛ مجلسى، ١٩٨٣، ٢: ص ١٥٣).

و أوصى (عليه السلام) تلميذه الفقيه عبيد بن زرارة بكتابة العلم، فقال (عليه السلام) له: «إن رسول الله (ص) قال: قيدوا العلم...» (الطوسى، ١٣٧٢: ٩٥).

٣- لا حفظ بلا تدوين.

عن حسين الأحسمي، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «القلب يتكل على الكتاب» (الكليني، (د.ت): ١: ص ٤٢، ح ٨).

٤- التدوين يحفظ العلوم لكل من يحتاجها.

عن عبيد بن زرارة، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «احتفظوا بكتبكم فإنكم سوف تحتاجون إليها» (المرجع نفسه، ١: ص ٤٢، ح ١٠).

٥- التأكيد على القواعد الصحيحة في العربية عند التدوين، و ذلك ليفهم من يريد القراءة بعد ذلك ما هو مدون.

عن سيف بن هارون مولى آل جعدة، قال: قال أبو عبد الله (عليه السلام): «اكتب " بسم الله الرحمن الرحيم " من أوجد كتابك، و لا تمد الباء حتى ترفع السين» (المرجع نفسه، ٢: ص ٤٩٣، كتاب العشرة، ح ١).

٦- توضيح الأسلوب الصحيح في التدوين.

عن الحسن بن السري، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «لا تكتب " بسم الله الرحمن الرحيم لفلان " و لا بأس أن تكتب على ظهر الكتاب (لفلان)» (المرجع نفسه، ٢: ص ٤٩٤، ح ٢).

٧- توضيح فائدة الكتابة و التدوين.

قال الإمام الصادق (عليه السلام) للمفضل بن عمر في كتاب (التوحيد): «... و كذلك الكتابة، التي بها تقيد أخبار الماضين للباقيين، و أخبار الباقيين للآتين، و بها تخلص الكتب في العلوم و الآداب و غيرهما، و بها يحفظ الإنسان ذكر ما يجري بينه و بين غيره من المعاملات و الحسابات، و لولاه لانقطع أخبار بعض الأزمنة عن بعض، و أخبار الغائبين عن أوطانهم، و

درست العلوم، و ضاعت الآداب، و عظم ما يدخل على الناس من الخلل فى أمورهم و معاملاتهم، و ما يحتاجون إلى النظر فيه من أمر دينهم، و ما روى لهم مما لا يسعهم جهله» (الجعفى الكوفى، (د.ت): ٧٩؛ مجلسى، ١٩٨٣: ٣؛ ص ٨٢).

٨- الإنسان مسؤول أمام الله تعالى، و لكل شىء زكاة، و زكاة اليد تدوينها للعلوم و نشرها.

فى كتاب (مصباح الشريعة) المنسوب إلى الأمام الصادق (عليه السلام)، قال: «على كل جزء من أجزاءك زكاة واجبة لله عز و جل... و زكاة اليد: البذل، و العطاء، و السخاء بما أنعم الله عليك به، و تحريكها بكتابة العلوم، و منافع ينتفع بها المسلمون فى طاعة الله تعالى...» (مجلسى، ١٩٨٣، ٩٦: ص ٧).

٩- تعلم الطريقة الصحيحة فى الكتابة و التدوين، كما إن لكل علم أسلوبه الخاص فى الكتابة.

روى عنه (عليه السلام) - موقوفاً عليه - أنه قال: «إذا كتبتهم الحديث فاكتبوه بإسناده» (أبن حجر العسقلانى، ١٣٢٦: ٦؛ ص ٢٢).

١٠- لا بد لمن لا يحفظ من الكتابة.

قوله (عليه السلام) لأبى بصير: «إنك لا تحفظ، فأين صاحبك الذى يكتب لك؟»، ثم أمره (عليه السلام) لرجل فى مجلسه: «اكتب له» (الطبرى، ١٤١٣: ٣٠٨).

١١- التمرين، و ذلك بواسطة التدريب على خلق القدرة العلمية على الاستنتاج من خلال حفظ القواعد العامة، و بالتالى من خلالها أمكانية الإجابة عن كل سؤال و مسألة.

فعن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «إنما علينا أن نلقى إليكم الأصول، و عليكم التفريع» (الأمين، محسن (د.ت)، ١: ص ١٠٤).

١٢- توثيق الرواة الذين يجب الأخذ منهم لا من غيرهم، و تمييزهم عن غيرهم، كونهم من ينقل العلم الصحيح، و متابعة أحوالهم، و الدفاع عنهم أمام الطعن و الشك فيهم.

فعن مسلمة بن أبي حبيبة قال: كنت عند أبي عبد الله (عليه السلام)، في خدمته، فلما أردت أن أفارقه، ودعته، و قلت: أحب أن تزودني، قال (عليه السلام): «إئت أبان بن تغلب، فإنه قد سمع مني حديثاً كثيراً، فما روى لك فاروه عنى».

و ما رواه عبد الله بن أبي يعفور عن الإمام الصادق (عليه السلام) من أنه، قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنه ليس كل ساعة ألقاك، و لا يمكن القدوم، و يجيء الرجل من أصحابنا، و يسألني و ليس عندي كلما يسألني عنه، قال (عليه السلام): «فما يمنعك عن محمد بن مسلم الثقفي فإنه قد سمع من أبي، و كان عنده وجيهاً».

١٣- تشجيع من تخصص من تلامذته من ذوى العلم و الحجى للتصدى و المناظرة و تعليم الناس.

فعن الإمام الصادق (عليه السلام) قال لأبان بن تغلب: «يا أبان ناظر أهل المدينة، فإنى أحب أن يكون مثلك من روايتى و رجالى».

و قوله (عليه السلام) له: «أجلس فى مسجد المدينة، و أفت الناس، فإنى أحب أن يرى فى شيعتى مثلك».

١٤- التشهير بالكذابين و الوضاعين و الغلاة و طردهم و لعنهم.

قال (عليه السلام): على ابن الخطاب^١ «لعنة الله...» (مجلسى، ١٩٨٣، ٢: ص ٥٨٤).

و قال (عليه السلام): «لعن الله أبا الخطاب، و لعن من قتل معه، و لعن من بقى منهم، و لعن الله من دخل قلبه رحمة لهم» (الطوسى، ١٤٠٤: ٢٩٥).

و قال (عليه السلام): «لعن الله أبا منصور^٢، لعن الله أبا منصور، ثلاثاً» (مجلسى، ١٩٨٣، ٢٥: ص ٢٨٢).

و قال (عليه السلام) لبشار الشعيرى^٣: «أخرج عنى لعنك الله.....» (المرجع نفسه، ٢٥: ص ٣٠٧).

و قال (عليه السلام): «لعن الله المغيرة بن سعيد^٤، و لعن الله يهودية كان يختلف إليها يتعلم منها السحر و الشعبة و المخاريق.....» (المرجع نفسه: ٢٨٩).

١٥- وضع القواعد و الموازين الصحيحة لمعرفة سليم الحديث من سقيمه.

قال الإمام الصادق (عليه السلام): «خطب النبى (ص) بمنى فقال: أيها الناس، ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله» (الحر العاملى، ١٤١٤، ١٨: ص ٧٩، ح ١٥).

و قال (عليه السلام): «كل شىء مردود إلى الكتاب و السنة، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف» (المرجع نفسه، ح ١٤).

المبحث الخامس: أساليب الامام الصادق (عليه السلام) فى نشر العلوم

لقد اتبع الامام الصادق (عليه السلام) عدة أساليب مهمة فى سبيل تدوين العلوم المختلفة و نشرها، و من هذه الأساليب المهمة.

١: محمد بن القلاص الاسدى الكوفى الاجوع (مغال كاذب).

٢: أبو منصور العجلي (مغال كاذب).

٣: بشار الشعيرى الدهقان الكوفى (مغال كاذب).

٤: المغيرة بن سعيد العجلي الأيثر (مغال كاذب).

- ١- التدريس المباشر و ذلك بإلقاء علومه على طالبي العلم سواء في مسجد النبي (ص) في المدينة المنورة، أم في مسجد الكوفة أيام وجوده في العراق.
يقول أبو الحسن بن علي الوشاء^١: (أدركت في هذا المسجد - أي مسجد الكوفة - تسعمائة شيخ كلهم يقول حدثني جعفر بن محمد) (آل كاشف الغطاء، (د.ت): ١٠٢).
- ٢- أسلوب الإملاء المباشر على التلاميذ كما فعل مع المفضل في كتاب (التوحيد) المعروف بـ(توحيد المفضل).
- ٣- أسلوب الدعاء في إيصال المعلومات المهمة كما في دعاء السمات المبارك.
- ٤- أسلوب الإجابة على الأسئلة ممن يسأل سواء من طلابه أم من غيرهم.
- ٥- وصاياه لأصحابه.
من أمثال: (وصيته لعبد الله بن جندب، و وصيته لأبي جعفر محمد بن نعمان الأحول).
- ٦- رسائله.
من أمثال: (رسالته إلى أصحاب الرأي و القياس، و رسالته في الغنائم و وجوب الخمس، و رسالته في وجوه معاش العباد و وجوه إخراج الأموال، و رسالته في احتجاجة على الصوفية فيما ينهون عنه من طلب الرزق، رسالته إلى عبد الله النجاشي والى الأهواز، رسالته التي أوردتها الشيخ الصدوق في كتاب الخصال المتضمنة لشرائع الدين).
- ٧- حكمه القصيرة، و هناك كتب مروية عن الأمام الصادق (عليه السلام) جمعها أصحابه مما رووه عنه، فيصح بهذا الاعتبار نسبتها إليه لأن الإملاء أحد طرق التأليف.
و قد ذكر خمسة منها النجاشي، و ذكرها غيره، و هي كالآتي:

١: الحسن بن علي بن زياد الوشاء البجلي الكوفي، أبو عمرو، يكنى بأبي محمد الوشاء، ابن بنت إلياس، من وجوه الطائفة، من أصحاب الأمام الرضا (ع).

أ - نسخة ذكرها النجاشى فى ترجمه محمد بن ميمون الزعفرانى.

ب - نسخة رواها الفضيل بن عياض عنه.

ج - نسخة رواها عبد الله بن أويس بن مالك بن أبى عامر الأصبحى.

د - نسخة رواها سفيان بن عيينه بن أبى عمران الهلالى.

هـ - نسخة يرويه إبراهيم بن الشيبانى.

و - كتاب يرويه جعفر بن بشىء البجلى.

٧- بشكل أحاديث مختصة تحت على طلب العلم و أهمية تدوينه و نشره ١، سواءً

عنه أو عن أبائه المعصومين (عليهم السلام).

لقد كان للأمام الصادق (عليه السلام) الدور الكبير و الفعال فى حثه على تدوين العلوم و نشرها فقد أتبع عدة أساليب مهمة من أجل ذلك، من خلال الحث على التعلم و القراءة و الكتابة و الحفاظ و التدوين، و كذلك الحث على الترجمة و علم اللغات من أجل نقل المدونات من اللغات المختلفة إلى العربية، و نقل المدونات العربية إلى اللغات الأخرى لتعم الفائدة فى سبيل نشر تعاليم الدين الإسلامى لمعتقيه و غيرهم.

كما و إن الأمام الصادق (عليه السلام) أمر بالتدوين فى جميع العلوم، و لم يقتصر التدوين و التعليم و التعلم فى عصره على علم دون آخر، بل أنه (عليه السلام) فتح الباب على مصراعيه أمام جميع العلوم المعروفة و غير المعروفة فى حينها.

فالأساس الذى بنى عليه (بيت الحكمة) - كمثل - كان من خلال استنساخ أفكار الأمام الصادق (عليه السلام) الحائثة على الترجمة و التنوع فى العلوم، و جمع المؤلفات و تصنيفها على أساس نوع العلم و اللغة و المؤلف، و كل ذلك من أجل، ترجمتها، و الاستفادة منها، و تصحيحها، و توضيح المفيد و السقيم منها.

فإن كان العرب قد سبقوا غيرهم في مجال التدوين و الترجمة و جمع المكتبات، و نشر العلوم، فإن الشيعة كانوا الأسبق في ذلك، فالباحث للقرن الثاني الهجري الذي تميز بالتدوين و كثرة العلوم يعلم أن الرائد في ذلك هو الأمام الصادق (عليه السلام).

المبحث السادس: تراث الامام الصادق (عليه السلام) العلمى ودوره فى نشر العلوم

إن التراث العلمى الذى خلفه الأمام الصادق (عليه السلام) تراث عظيم، و غنى، و شامل، فأثرى (عليه السلام) بعلمه و معارفه الفكر الإسلامى بكل ما هو مفيد، و متطور من العلوم التى كانت خافية عن بنى البشر سابقاً و لاحقاً، فقد جلى (عليه السلام) عن العلوم و المعارف خفاياها و أغازها التى كانت تحير العقول البشرية المحدودة، و بذلك أنفتحت أمام العقل البشرى آفاق جديدة كانت مجهولة عليه بالأمس القريب.

و من ميزات هذا التراث العلمى شموليته و عدم اقتصره على علم دون آخر، فكان يشمل جوانب متعددة من علوم مختلفة، و إيضاحه لخفايا الحقائق الكونية الغامضة، كل ذلك من أجل قيام حضارة إسلامية متطورة و متعلمة، متميزة بالعلم و الفكر.

فالممتنع للفترة التى عاشها الأمام الصادق (عليه السلام)، تلك الفترة الحافلة بالاضطرابات السياسية و العسكرية و الفكرية، و بخاصة فترة الضعف الأموى بفعل الثورات، و أفكار الدعاة من بنى العباس، مما أدى إلى انهيار الحكم الأموى، و قيام الحكم العباسى، فكان هذا الحكم الجديد منشغلاً بانتصاراته، و وضع المخططات لترسيخ دولته الجديدة، و كيفية بنائها، و توطيد قواعدها على الصعيد الشعبى و الإقليمى.

و بالتالى أدى كل ذلك إلى تخفيف الضغط الممارس من قبل الحكام على الأمام (عليه السلام)، و على من يتصل به، و يأخذ منه، مما حدى بالأمام الصادق (عليه السلام) إلى إملاء العلوم و تدوينها، و توضيح الغوامض من العلوم و المسائل فى شتى المجالات، و تربية العلماء ممن له القدرة على حمل الأفكار و نشرها بأمانة تامة، كل ذلك من أجل بناء الحضارة الإسلامية التى أسس قواعدها النبى الأكرم (ص).

فالأمام الصادق (عليه السلام) و كما يقول عبد الرحمن الشرقاوى: " و خلال هذا العمر المديد أغنى الحياة و الفكر بحسن السيرة، و العلم الغزير، و إشراقاته الروحية، و استنباطه العقلى " (الشرقاوى، ١٩٩١: ٤٣).

و كما يقول دونالدسن: " أن طريقة الأمام الصادق فى التدريس كانت سقراطية، فهو يأخذ المتعلمين بالحوار و المحادثة و يتدرج عن الموضوعات الساذجة إلى المسائل المركبة و المطالب المعقدة و الأسرار الغامضة " (الأمين، د.ت: ٣٤٧).

فظهر من جراء هذا الكم الهائل من الروايات و الكتب و المؤلفات فى شتى المجالات مصطلح (المذهب الجعفرى) و (الفقه الجعفرى).

و أستاذ هذا الفقه هو الأمام الصادق (عليه السلام) الذى يتمنى الكل - مهما كانت درجته - أن يكون من تلامذته، لذا يقول فى هذا الشأن الكاتب الهندى السيد أمير على: " و لا مشاحة أن انتشار العلم فى ذلك الحين قد ساعد على فك الفكر من عقاله، فأصبحت المناقشات الفلسفية عامة فى كل حاضرة من حواضر العالم الإسلامى، و لا يفوتنا أن نشير إلى أن الذى تزعم تلك الحركة هو حفيد على بن أبى طالب المسمى بالأمام (جعفر) و الملقب ب(الصادق)، و هو رجل رحب أفق التفكير، بعيد أغوار العقل، ملم كل الإلمام بعلوم عصره، و يعتبر فى الواقع أول من أسس المدارس الفلسفية المشهورة فى الإسلام، و لم يكن يحضر حلقاته العلمية أولئك الذين أصبحوا مؤسسى المذاهب فحسب بل كان يحضرها طلاب الفلسفة و المتفلسفون من الأنحاء القاصية " (المرجع نفسه: ٤٧٠).

نعم فقد أنتشر أسم مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) فى جميع الأرجاء، و راح طلاب العلم و عشاق المعرفة يولون وجوههم شطرها قادمين و مرتحلين إليها من كل حدب و صوب.

يقول ابن حجر الهيتمى عن الأمام الصادق (عليه السلام): " نقل الناس عنه من العلوم ما سارت به الركبان، و أنتشر صيته فى جميع البلدان " (الهيتمى المصرى، ١٤١٧: ١٢٠).

كما و قد أترف أبو حنيفة و مالك بن أنس بفضل الإمام الصادق (عليه السلام)، و بالحضور فى مجلس أبحاثه و حضور محاضراته.

يقول أبو حنيفة عن ذلك قولته المشهورة في فضل الأمام الصادق (عليه السلام): «لولا السنن لهلك النعمان» (التحفة الأثني عشرية، ١: ص ١٨١).

و يقول مالك بن أنس عن أستاذه العظيم الأمام الصادق (عليه السلام): «ما رأيت عين و لا خطر على قلب بشر أفضل من جعفر بن محمد الصادق علماً و عبادة و ورعاً» (حياة الأمام الصادق، ١٤١٢: ١: ص ١٤٢).

كما و يقول الجاحظ عنه: «مألاً الدنيا بعلمه» (السندوبي، (د.ت): ١٠٦).

كما و يقول عارف ثامر: «إنه أصبح من الواجب العلمي التحدث عن الأمام الصادق (عليه السلام) كعميد لأول مدرسة فكرية، و رئيس لأول مركز لتعليم الفلسفة الباطنية، و موجد علم الكيمياء الذي تكلم عنه جابر بن حيان الصوفي الطرطوسي، و مخرج العقل الإسلامي من نطاقه المحدود إلى فضاء رحيب تسيطر في أجوائه حرية الفكر العلمي السليم، القائم على الحقيقة و المنطق و الواقع، و ناقل أكبر عدد من المخطوطات إلى اللاتينية، فقد جاء أنه أول شخصية تاريخية ظاهرة اشتغلت في الكيمياء لظهور عدد لا يستهان به من المخطوطات اللاتينية في الكيمياء» (الهاشمي، ١٩٥٠: ٣٢).

لقد كان للأمام الصادق (عليه السلام) دور بارز و فعال في التشجيع على طلب العلم، و الحث على طلبه أينما كان، فهو سبيل النجاة، و أساس الفهم.

١- قال (عليه السلام): «طلب العلم فريضة على كل مؤمن، فاطلبوه و لو في الصين، فإن قليلاً من العلم أفضل من كثير من العبادة» (ثامر، ١٩٥٧: ٦٣).

٢- قال (عليه السلام): «اطلبوا العلم فإنه رأس الفضل، و إياكم أن تتعلموا لتهاذون به، أو تمارون به العلماء، فيكون ربحكم من النار» (المرجع نفسه).

٣- قال (عليه السلام): «العلم حياة القلوب، و مصابيح الأبصار، توصل به الأرحام، و يعرف به الحلال و الحرام، يعطيه الله السعداء، و يحرمه الأشقياء» (مجموعة ورام، (د.ت): ٢: ص ٢٤٥).

٤- و قال (عليه السلام): «يجب على المؤمن أن يتعلم، و أن يعلم، و البشرى لمن يتعلم و يعلم، فإن فى ذلك دلالة واضحة على معرفة الحق من الباطل، و معرفة الفصل من الوصل» (ثامر، ١٩٥٧: ٦٥).

٥- فى يوم من الأيام شاهد (عليه السلام) فتى على ثيابه أثر المداد و هو يستره خجلاً من الإمام، فأنكره (عليه السلام) و قال له:

«لا تجزعن من المداد فإنه عطر الرجال و حلية الكتاب» (العقد الفريد، (د.ت): ٤: ص ٢٥٠).

٦- تصحيحه (عليه السلام) لمؤلفات تلامذته و تقويمها.

فكان (عليه السلام) يصحح ما يكتبه تلامذته من الكتب و المواد العلمية، فقد روى الحلبي أن لعبيد الله كتاباً عرضه على الأمام الصادق (عليه السلام) و صححه، و قرظه عند قراءته: «ليس لهؤلاء فى الفقه مثله» (الكلينى (د.ت)، ٤: ص ٨١).

المبحث السابع: مميزات تراث الإمام الصادق (عليه السلام)

و قد كان من مميزات تراث الأمام الصادق (عليه السلام) العلمى و الذى ساهم فى تميزه، و زاد فى انتشاره عدة أمور منها:

١- التعرف إلى حقيقة الأشياء، و أطالة التفكير فيها، و معرفة الحكمة منها.

كسبب خلق الحواس، و بعض نواحي الجسد، و معرفة حقائق الكون، كل ذلك من أجل أثبات وجود الصانع المقتدر الواحد فى مواجهة المذاهب المادية و الدهرية المتفلسفة فى عصره.

٢- أتساع المعرفة، و تنوعها، و تماسكها، و اتصالها مع كل شؤون الحياة، مع تحصيل الفائدة المرجوة منها.

فالأمام (عليه السلام) يشير إلى ما تولده المعرفة فى النفس الإنسانية من السعادة و الإحساس بطعم الحياة و معرفة أسرارها و معانيها.

فهو القائل (عليه السلام): «لا ينبغي لمن لم يكن عالماً أن يعد سعيداً» (تحف العقول، (د.ت): ٣٠٠).

و قوله (عليه السلام): «العامل على غير بصيرة كالسائر على غير طريق، فلا تزيده سرعة السير إلا بعداً» (المرجع نفسه).

و قوله (عليه السلام): «إياكم و الغفلة، فإنه من غفل فإنما يغفل عن نفسه» (المرجع نفسه).

٣- قوة الصياغة مع إيجازها، بما لا يخل بالمراد، و يؤدى المعنى المراد.

فيقول (عليه السلام) فى ذلك: «ثلاثة فيهن البلاغة: التقرب من معنى البغية، و التبعد من حشو الكلام، و الدلالة بالقليل على الكثير» (المرجع نفسه: ٣١٧).

و قوله (عليه السلام): «و إنما سمى البليغ بليغاً لأنه يبلغ حاجته بأهون سعيه» (المرجع نفسه).

٤- حرية الرأى الفكرى.

فقد تميزت مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) عن المذاهب و المدارس الأخرى بحرية الرأى و البحث، فكان هذا السبب من أهم الأسباب التى أدت إلى انتشار المعرف الإسلامية الجعفرية و ذيوها.

ففى أوربا كانت محاكم التفتيش تجبر الناس على أراء معينة لا يجوز مخالفتها، و أن كل من يخالفها يعدم و يحرق بالنار، فقد نص القانون الصادر عن المجمع الدينى المنعقد عام (١١٨٤) ميلادى، فى مدينة (ورن) على أن جزاء الخارج على الدين الإعدام بالمقصلة... و كانت لهذه المحاكم سلطة واسعة فى التحرى و التفتيش، حتى فى حرم المدارس و الجامعات، و كانت عقوباتها الصارمة فى انتظار أى طالب يجرؤ على توجيه سؤال غير مألوف أو خارج عن قواعد الدين إلى الأستاذ، حتى و لو كان ذلك فى قاعة الدرس و فى حرم الجامعة. و استمرت هذه المحاكم تزاول نشاطها إلى سنة (١٨٠٨) ميلادى (ال على، (د.ت: ١٠٢).

لذا فقد تميز الفكر الشيعى عن غيره بالحريه و الانفتاح الفكرى، ففى حين كانت الفلسفة و العلوم العقلية محرمة عند جمع كثير من المسلمين، لكونها و حسب مدعاهم: تبعد الإنسان عن الدين.

و أجلي الأدلة على ذلك ما قام به الغزالى فى كتابه (المنقذ من الضلال) من تكفير الفلاسفة (الغزالى، (د.ت): ١٠٤).

مما يشير إلى إن نشأة الفكر الفلسفى و التفكير العلقى فى الإسلام كان على أيدي الشيعة و أئمتهم.

و إلى ذلك يشير الدكتور إبراهيم مذكور بقوله: " ففى حين أن الشيعة يتقبلون بقبول حسن كثيراً من الآراء الفلسفية، نرى أهل السنة يقفون من هذه الآراء موقف الحذر و الحيطة " (مذكور، ١٩٤٧، ١: ص ١٠٩).

و بهذا يقول أحمد أمين المصرى: " و لذلك كانت الفلسفة الصق بالتشيع منها بالتسنن " (أمين، ٢٠١٣: ١: ص ١٩٠).

بينما نرى أن مظلومية الشيعة تظل قائمة إلى أبد الأبدى فحتى الفلسفة سلبت منهم و نسبت إلى غيرهم، ممن كان يخاف منها و يحرمها بالأمس القريب.

لذا يقول هنرى كوربان مشيراً إلى تلك النقطة المهمة: " فلقد أهمل العامل الشيعى بكليته تقريباً، مع أنه لا يمكن التفكير بمصير الفلسفة فى الإسلام، و بمعنى الصوفية، بشكل مستقل عن معنى التشيع " (كوربان، (د.ت): ٤٢).

و يقول أيضاً: « فنحن لا نستطيع أن نتعرض لما كان من أمر الحكمة فى الإسلام، سواء من حيث التجربة الروحية، أو من حيث حكمتها الإلهية النظرية التى تجد جذورها فى التعليم الفلسفى الشيعى » (المرجع نفسه: ٣٢).

و يشير الكاتب المصرى عباس محمود العقاد إلى هذه النقطة و يقول فيها: « لأن هذه المسألة بذاتها - مسألة الدراسة العقلية - قد كانت فى طبيعة المسائل التى أشتغل بها الشيعة الأماميون، فمن أفواه الشيعة الأماميين تلقى أساطين الفلسفة الإسلامية كلامهم فى العقل و النفس و فى مذهب الأفلاطونية الحديثة و مذهب أفلوطين منه على التخصيص » (العقاد، ٢٠١٤: ٤٠).

كما عن علم الأمام الصادق (عليه السلام) بالفلسفة يقول محمد أبو زهرة: « إن الصادق كان على علم دقيق بالفلسفة و مناهج الفلاسفة و على علم بمواضع التهافت عندهم، و إنه كان مرجع عصره فى رد الشبهات... » (الأمام الصادق، (د.ت): ٩٩).

و يضيف قائلاً عن علم الأمام الصادق (عليه السلام): «... كان قوة فكرية فى هذا العصر، لم يكتف بالدراسات الإسلامية، و علوم القرآن و السنة و العقيدة، بل أتجه إلى دراسة الكون و أسرارها، ثم حلق بعقله القوى الجبار فى سماء الأفلاك، و مدارك الشمس، و القمر، و النجوم،... و إنه و إن كان قد درس الكون، و أصل الكون، و خاض خوضاً مع الفلاسفة.. قد عنى عناية كبرى بدراسة النفس الإنسانية، و إذا كان تاريخ الفلسفة يقرر أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الإنسان فالأمام الصادق قد درس السماء، و الأرض، و الإنسان، و شرائع الأديان،... » (المرجع نفسه: ١٠١ - ١٠٢).

« و هنا تبرز شخصية الفكر الشيعى بوضوح و جلاء، أكثر من أى موضوع آخر، و يكفى دلالة على هذا، أن ألمع الشخصيات الفلسفية و الرجالات الفكرية كانوا من الشيعة، و عرفوا بميولهم الشيعية فى آرائهم و نظرياتهم.

و من هؤلاء: هشام بن الحكم^١، و جابر بن حيان، و أبو يوسف الكندى، و آل نوبخت... و الفارابى، و أبو زيد البلخى، و أبو بكر الرازى، و ابن سينا... و ابن مسكويه، و البيرونى « (نعمة، ١٩٨٧: ٣٦).

و الكلام يطول عن الأمام الصادق (عليه السلام) و عن ما قدمه فى سبيل خدمة البشرية جمعاء، كما و أننا فى هذه العجالة لا نستطيع أن نقدم أكثر من ذلك، مع إن ما قدمناه ما هو إلا قطرة فى بحر علوم الأمام الصادق (عليه السلام)، لذا نلتمس العذر منه (عليه السلام) ساتلين المولى عز و جل التوفيق لكل ما به الخير و الصلاح، أنه سميع مجيب.

التائج

١: هشام بن الحكم المتكلم الشيعى المعروف، من أصحاب الأمام الصادق (ع)، بلغ باع طويل و شهرة عريضة فى علم الكلام.

أهداف مدرسة الأمام الصادق (عليه السلام) تتجلى فى : ١- نشر العلم و المعرفة فى أرجاء العالم الإسلامى، و ذلك عبر التدوين و التدريس و التأليف ٢- محاربة الانحراف و التزييف الفكرى و العقائدى و ذلك من خلال ٣- وضع الأسس الصحيحة لمنهج إسلامى متكامل فى التفسير و الفقه و الحديث و علم الكلام، مع تدوينها لغرض الدراسة و التعلم، و نشرها لأجل الاستفادة منها

نشاط الأمام الصادق (عليه السلام) فى مجال التدوين: ١- كون التدوين الأساس لحفظ العلوم ٢- أهمية التدوين فى حفظ العلم ٣- لا حفظ بلا تدوين ٤- التدوين يحفظ العلوم لكل من يحتاجها ٥- التأكيد على القواعد الصحيحة فى العربية عند التدوين، و ذلك ليفهم من يريد القراءة بعد ذلك ما هو مدون ٦- توضيح الأسلوب الصحيح فى التدوين ٧- توضيح فائدة الكتابة و التدوين ٨- الإنسان مسؤول أمام الله تعالى، و لكل شىء زكاة، و زكاة اليد تدوينها للعلوم و نشرها ٩- تعلم الطريقة الصحيحة فى الكتابة و التدوين، كما إن لكل علم أسلوبه الخاص فى الكتابة ١٠- لا بد لمن لا يحفظ من الكتابة. ١١- التمرين، و ذلك بواسطة التدريب على خلق القدرة العلمية على الأستنتاج من خلال حفظ القواعد العامة، و بالتالى من خلالها أمكانية الإجابة عن كل سؤال و مسئلة. ١٢- توثيق الرواة الذين يجب الأخذ منهم لا من غيرهم، و تمييزهم عن غيرهم، كونهم من ينقل العلم الصحيح، و متابعة أحوالهم، و الدفاع عنهم أمام الطعن و الشك فيهم. ١٣- تشجيع من تخصص من تلامذته من ذوى العلم و الحجى للتصدى و المناظرة و تعليم الناس. ١٤- التشهير بالكذابين و الوضاعين و الغلاة و طردهم و لعنهم. ١٥- وضع القواعد و الموازين الصحيحة لمعرفة سليم الحديث من سقيم.

و أما أساليب الامام الصادق (عليه السلام) فى نشر العلوم فهى:

١- التدريس المباشر و ذلك بإلقاء علومه على طالبى العلم سواء فى مسجد النبى (ص) فى المدينة المنورة، أم فى مسجد الكوفة أيام وجوده فى العراق.

٢- أسلوب الإملاء المباشر على التلاميذ كما فعل مع المفضل فى كتاب (التوحيد) المعروف ب(توحيد المفضل).

٣- أسلوب الدعاء فى إيصال المعلومات المهمة كما فى دعاء السمات المبارك.

٤- أسلوب الإجابة على الأسئلة ممن يسأل سواء من طلابه أم من غيرهم.

٥- وصاياه لأصحابه.

٦- رسائله.

٧- حكمه القصيرة، و هناك كتب مروية عن الأمام الصادق (عليه السلام) جمعها أصحابه مما روه عنه، فيصح بهذا الاعتبار نسبتها إليه لأن الإماء أحد طرق التأليف.

٧- بشكل أحاديث مختصة تحث على طلب العلم و أهمية تدوينه و نشره، سواءً عنه أو عن أبائه المعصومين (عليهم السلام).

المصادر و المراجع

١. ال على، الدكتور نور الدين (نقله الى العربية) (د.ت)، الأمام الصادق كما عرفه علماء الغرب، قم - ايران: دار الذخائر للمطبوعات.
٢. المجلسى، المولى محمد باقر (١٩٨٣م)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (البهار)، وزارة الارشاد الإسلامى.
٣. أمين، أحمد (٢٠١٣م)، ظهر الإسلام، القاهرة: كلمات عربية للترجمة والنشر.
٤. الأمين، حسن (د.ت)، دائرة المعارف الإسلامىة الشيعية، بيروت - لبنان، مؤسسة الاعلمى للمطبوعات.
٥. الأمين، محسن (د.ت)، اعيان الشيعة، بيروت: دار المعارف للمطبوعات.
٦. ثامر، عارف (١٩٥٧)، الحكم الجغرافية، بيروت، المطبعة الكاثولوكية.
٧. الجعفى الكوفى، المفضل بن عمر، توحيد المفضل (د.ت)، علق عليه كاظم المظفر، بيروت - لبنان: مؤسسة الوفاء.
٨. الحر العاملى، محمد بن الحسن (١٤١٤م)، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الطبعة الثانية، تحقيق مؤسسة ال البيت (عليهم السلام) لاهياء التراث.
٩. الحنبلى، ابن رجب (٢٠٠٦م)، فتح البارى، مكتبة الغرباء الأثرية.
١٠. الحنفى البسطامى، عبد الرحمن بن محمد (٢٠٠٨م)، منهاج التوسل فى مباحج التوسل، تحقيق الدكتور مهدى اسعد عرار.
١١. الدمشقى الشهير بالقرمانى، أبى العباس أحمد بن يوسف بن أحمد (١٩٩٢م)، أخبار الدول و آثار الأول (تاريخ القرمانى)، عالم الكتب للطباعة والنشر.
١٢. الشرقاوى، عبد الرحمن (١٩٩١م)، أئمة الفقه التسعة، دار الشروق.
١٣. الشيخ الطوسى، محمد بن الحسن (١٤٠٤هـ)، اختيار معرفة الرجال (رجال الكشى)، تحقيق مهدى رجائى، تصحيح مير الاستربادى، سنة الطبع.
١٤. الشيخ الكلينى (د.ت)، الكافى، تحقيق: تصحيح وتعليق: على أكبر الغفارى، الطبعة الخامسة.
١٥. الطبرى (١٤١٣)، دلائل الإمامة، قسم الدراسات الإسلامىة، الطبعة الأولى، قم: مؤسسة البعثة.

- ١٦ الطوسي، ابي جعفر محمد بن الحسن (١٣٧٢)، الامالى، تحقيق: بهزاد الجعفرى
وعلى اكبر الغفارى، طهران: دار الكتب الإسلامية.
- ١٧ العسقلانى، أحمد ابن حجر (١٣٢٦هـ)، تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، الهند:
مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- ١٨ العقاد، عباس محمود (٢٠١٤)، التفكير فريضة إسلامية، مؤسسة هندواى.
- ١٩ الغزالي (د.ت)، المنقذ من الضلال، تحقيق سعد كريم الفقى، دار ابن خلدون.
- ٢٠ كوربان، هنرى (د.ت)، تاريخ الفلسفة، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى، بيروت -
لبنان: عوينات للنشر والطباعة.
- ٢١ مذكور، إبراهيم (١٩٤٧م)، فى الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيق، مصر: دار المعارف.
- ٢٢ مؤتمر الأمام الصادق (عليه السلام) (١٤١٢ هـ : ص ١٩٩٢ م)، ومضات من حياة
الأمام الصادق (عليه السلام)، دمشق: الاستشارية الثقافية فى السفارة الإيرانية.
- ٢٣ نعمة، عبد الله (١٩٨٧م)، فلاسفة الشيعة حياتهم واراؤهم، الطبعة الأولى، بيروت: دار
الفكر اللبناني.
- ٢٤ النيسابورى، الفتال (د.ت)، روضة الواعظين، منشورات الشريف الرضى.
- ٢٥ الهاشمى، محمد يحيى (١٩٥٠م)، الأمام الصادق (ع) ملهم الكيمياء، مطبعة النجاح
بغداد.
- ٢٦ الهيثمى المصرى، أحمد ابن حجر (١٤١٧هـ - ١٩٩٧م)، الصواعق المحرقة فى الرد
على أهل البدع و الزندقة، المحقق: عبد الرحمن بن عبد الله التركى - كامل محمد الخراط،
الطبعة الأولى، لبنان: مؤسسة الرسالة.

العلوم الاجتماعية للبقيع الأمام جعفر الصادق (عليه السلام) و دوره العلمى والمعرفى اختيارا / 45

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٤٦

العلم الحضوري للنفس وتأثيره فى الجسم والكون من منظور الحكمة المتعالية

عبدالله عيسى عبدالله الضامن

حمزة علي إسلامي نسب

الملخص:

الله سبحانه وتعالى خلق الكائنات وأودع فيها القوة والعلم وجعلها تسير وفق نظام سماوى محكم كل يقوم بدوره فى هذه الحياة ويسعى للوصول الى الكمال الإلهى من خلال التفاعل بينه وبين الموجودات، بين بعضها مع بعض او بين وجوده الذاتى الذى ينفعل فى نفسه ومع غيره. وفى هذه الدراسة نسعى للإجابة عن تأثير العلم الحضورى للنفس فى الجسم والكون من منظور الحكمة المتعالية وبالخصوص فى فلسفة الفيلسوف الإلهى محمد بن إبراهيم القوامى الشيرازى الملقب بصدر الدين و صدر المتألهين (الملا صدرا)، من خلال تتبع ودراسة بعض المفاهيم كالمعرفة والعلم واقسامه، وبالأخص العلم الحضورى، فنسال ما هو المقصود من العلم الحضورى؟ هل هناك دليل على ان العلم الحضورى للنفس له تأثير على الجسم والكون؟ فى طور هذه الدراسة نشرع باستعراض بعض الشواهد التى يفهم ويستدل منها على ان العلم الحضورى للنفس له تأثيراً فى الجسم والكون. والنتائج هى: العلم الحضورى يكون ملازم للنفس وهو من طبائعها الغريزية الفطرية التى اودعها الله سبحانه وتعالى فيها. النفس هى المحركة والمستخدمه لجسمه فلا يمكن ان يؤدى الجسم دوره ومهامه بدون حلول النفس فيه ولا يمكن الاستفادة من النفس اذا لم يكن فيها علمها الحضورى ولم يكن لها التفات بهذا العلم .

كلمات مفتاحية: المعرفة، العلم، العلم الحضورى، النفس، الحكمة المتعالية، الشيرازى

المقدمة:

لقد تناول العلماء بشكل واسع طرق تحصيل الانسان العلم والمعرفة واثارهما على جميع الاصعدة التى يتفاعل معها هذا الكائن وبالأخص الفلاسفة فقد ميزوا طريقه حصول الانسان على هذه المعرفة كما ميزوا الفرق بين المعرفة والعلم والادراك الذى يشار له فى بعض العلوم على انه يكفى منه حصول المعرفة لدى الانسان، والمعرفة هى التى ساعدت على بناء وتطور الانسان فى مختلف العلوم والمعارف وظهرت اثار العلم والمعرفة على الانسان نفسه وعلى مجتمعه، ومن بين هذه العلوم المهمة فى عصرنا الحاضر علم الطاقة الذى يبين طريقه التفاعل بين الأشياء والتأثير عليها أو التأثير بها، ولكن ينبغى على الانسان المؤمن ان يتأمل ويتثبت من المعارف والمعلومات التى يتعلمها من هذا العلم ولا يندفع بها ويعرضها على العقل والدين .

والهدف من هذه الدراسة هو دراسة تأثير العلم الحضورى للنفس فى الجسم والكون من منظار الحكمة المتعالية، من حيث ان هذا العلم الحضورى للنفس يؤثر بشكل رئيسى على الجسم والكون ويتفاعل معه من دون واسطة أى ان هذا الجسم والكون بحاجة ماسة الى وجود العلم الحضورى للنفس لكى تتم عملها وغايتها التى خلقها الله من اجلها وهذا هو النظام الطبيعى فى الاجسام والكون باسره. ولكى تتضح لنا أهمية وجود العلم الحضورى للنفس وتأثيره فى الجسم والكون قسمنا البحث الى مجموعته من المباحث .

المبحث الأول: تعريف المفاهيم وتعرضنا فيه الى مفهوم المعرفة والعلم واقسامه ومن ثم تناولنا مفهوم العلم الحضورى .

المبحث الثانى: علاقة العلم الحضورى وتأثير النفس .

المبحث الثالث: تأثير النفس فى الجسم .

المبحث الرابع: تأثير النفس فى الكون .

المبحث الأول: تعريف المفاهيم

أولاً: المعرفة

علم المعرفة لم يكن مطروحا فى تاريخ العلوم ولم يعد كونه فرعاً من العلوم الفلسفية، ولكن قيمة المعرفة كانت مطروحة على طاولات البحث وتشكل المحور الأصيل لمسائل علم الفلسفة وكانت مطروحة منذ أقدم مراحل الفلسفة ولعل أول عامل أدى الى اتفات العلماء الى

مسائل المعرفة هو اكتشاف أخطاء الحواس وقصور وسائل المعرفة، مما أدى بالإليائيين الى الاعتماد على الادراكات العقلية بقدر اكبر واعتبروا الادراكات الحسية غير قابلة على الاعتماد، فكثرت الاستدلالات والبراهين المغلوطة حتى انكر السفسطائيين قيمة الادراكات العقلية فطرحت مسألة المعرفة بصورة جديدة حتى دون ارسطو القواعد المنطقية للاستدلال واعتبرت أساس التفكير الصحيح وعليها العمدة الى وقتنا الحاضر، والمعرفة يراد منها مطلق العلم والاطلاع، وتارة يقصد منها التذكر وأخرى تستعمل بمعنى العلم المطابق للواقع الخارجى، والمعرفة هى موضوع علم المعرفة وقد تؤخذ باى من هذه المعانى ولكن من الأفضل ان يكون المقصود هو المعنى الاعم المساوى لمطلق العلم. (اليزدى، ١٤٢٨هـ ج، ١، ص ١٣٦-١٣٧)

المعرفة تحصل فى النفس بطريق الحس، فحصول المعرفة للإنسان يكون من جهة الحواس وادراكه للكليات والجزئيات ونفسه عالمه بالقوة، فالطفل نفسه قوة مستعدة لان تحصل لها الأوائل والمبادئ من غير استعانة بل تحصل له من غير قصد ومن حيث لا يشعر به، وقسموا معارف الانسان الى فطرية وغير فطرية. (جهامى، ١٩٨٨م، ج، ١، ص ٨٠٧)

والمعرفة رسم المعروف فى نفس العارف بحال واحدة وان لم تكن بحال واحدة لم تحصل معرفة، والمعرفة منها ناقصة حاصله بأوائل الازهان ومنها تامة حاصله يامعان النظر والتفكر، والمعرفة يقال لما يشعر به الواحد فى سره مما لا يطلع عليه غيره الا ان يطلعه عليه، والمعرفة تقال على استثبات المحصول المدرك وخصوصا إذا تكرر ادراكه، فإن المدرك إذا أدرك شيئا فحفظ له محصولا فى نفسه ثم أدركه ثانيا وأدرك مع إدراكه له أنه هو ذلك المدرك الأول قيل لذلك الإدراك الثانى بهذا معرفة. (جهامى، ١٩٨٨م، ج، ١، ص ٨١١)

فالمعرفة تقع فى النفس ومن لا نفس له لا معرفة له فالنفس هى التى تنفعل بالمعارف الفطرية وغير الفطرية وهى التى تقر وتسكن عند الحصول على مبتغائها فتراها عند انشغالها لا تهدأ ولا تستقر، كما ورد عن الامام الباقر عليه السلام فى زيارة امين الله الامام على عليه السلام (اللهم اجعل نفسى مطمئنة بقدرك راضية بقضائك مولعة بذكر ودعائك...) وهذه النفس التى تطلب الكمال الإلهى الربانى التى ينبغى على النفس ان تحذو حذوها.

ثانياً: العلم

عرفوا مفهوم العلم على انه أوضح المفاهيم وأشدها بديهية، ولا يمكن تعريفه لأنه لا بد ان يكون المعرف أوضح وأجلى من المعرف ولكي يتم تعريفه لا بد من وجود مفهوم اعرف منه، وما ذكر في الكتب المنطقية والفلسفية فالمقصود منه اما تعيين المصداق او الإشارة الى نظرية صاحب التعريف، والمقصود منه انه ذلك الادراك البسيط الذي لا يقبل التجزئة، ولذلك عرف العلم انه حضور نفس الشيء او صورته عند موجود مجرد. (اليزدى، ١٤٢٨هـ ج١، ص ١٤٠)

فالعلم من صفات الله سبحانه وتعالى فهو علام الغيوب وهو العليم والعالم بكل شيء على حقيقته وكنهه فلا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، يعلم ما في النفوس عالم بما كان وبما يكون، بل العلم عين ذاته سبحانه وتعالى. والعلم في ابسط صورة وتعريف له هو إدراك الشيء على حقيقته، فجعل للإنسان القدرة على التفكير فلذلك هو مستعد لتحصيل العلوم والمعارف، وطرق الحصول على العلم متعددة ومختلفة فمنها ما هو مكتسب بواسطة الحواس مثل السامعة والباصرة وغيرها، ومنها ما هو مفلطور عليه. فالله سبحانه وتعالى أودع في الانسان الفطرة، بل جعلها موجودة في سائر الموجودات على الاطلاق. وكذلك خلق له العقل وهو اله التفكير وبواسطته يكون الانسان قادرا على تحصيل وكسب العلم والتفكير والتحليل والاستنباط. فالعلم اما يتعلق بذات المعلوم بدون واسطة او يتعلق بما يشاهده في الخارج وتنطبع صورته في الذهن للعالم بواسطة، ولأجل ذلك جملة من الفلاسفة المسلمين والمناطق قسموا العلم الى قسمين: العلم الحسولي والعلم الحضوري، ومقصدنا من العلم في هذا البحث هو العلم الحضوري. (المظفر، ١٤٢٧هـ ص ١٣؛ اليزدى ١٤٢٨هـ ج١، ص ١٦٠)

ينقسم العلم كما هو معروف الى علم حصولي وعلم حضوري، ويعتقد الملا صدرا واتباعه ان كل علم حصولي ينتهي ويرجع الى العلم الحضوري بمعنى ان المحكى الذي تحكى عنه الصورة الذهنية حاضرة لدى النفس وليس شيئا خارجا عنها ولذلك ارجع بعض العلماء الى ان الأخطاء الصادرة ترجع أيضا الى العلم الحضوري السبب في ذلك ان كل علم حصولي ينتهي الى علم حضوري والتداخل بينها مما أدى الى الاشتباه بان هذا من العلم الحضوري بينما الذي يدرك بالعلم الحضوري هو شيء بسيط. (الكاظمي، ١٣٩٩ش، ص ٢١)

ثالثاً: العلم الحصىلى

العلم الحصىلى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم وهو العلم الذى يحصل بواسطة الصور الذهنية، وهو الذى ينقسم الى التصور والتصديق. (المظفر، ١٤٢٧هـ ص ١٣، الهامش) فالعلم إذا كان محكياً عن المعلوم الخارجى ومرآة له وانشأته النفس بواسطة حواسها يسمى علماً حصىلياً، ووجوداً ذهنياً وهو حصول صورة الشئ عند النفس محاكياً عنه وهو الوجود ذهنى. نكتفى بهذا القدر اليسير من العلم الحصىلى بالبرغم من أهمية هذا النوع من العلم واثاره الكبيرة فى مختلف العلوم والمعارف لعدم احتياجه فى بحثنا. (أملى، ١٩٩٢م، ص ٥٢٠)

رابعاً: العلم الحصىورى

وهو حضور نفس المعلوم لدى العالم دون واسطة وهو اتحاد بين العالم والمعلوم، وهو حصول العلم من دون واسطة للعالم أى من ذاته كعلم أى واحد منا بذاته بعنوان انه موجوداً مدركا يعلم بذاته وبالشهود الداخلى انه موجود وهو عين العلم، وفى هذا العلم لا يوجد تغاير بين العلم والمعلوم والعالم وهى أكمل مصداق لحضور المعلوم عند العالم، فعلمنا بأرواحنا وبانفعالاتنا وحالاتنا النفسية يحصل بالعلم الشهودى البسيط الذى يتم بلا واسطة وهذا العلم والوعى خاصية ذاتية للروح، وبما ان الروح مجرد وليس مادياً وكل جوهر مجرد هو عالم بذاته وهو من لوازم العلم الحصىورى. لا كالى يحصل للإنسان عند العلم بلون بدنه وشكله الذى يحصل بواسطة الحواس او التجربة الذى هو من لوازم العلم الحصىولى، ومن مصاديق العلم الحصىورى أيضاً علم النفس بقواها المدركة والمحركة فعلم النفس بما لديها من قوة التفكير والتخيل والقوة التى تستخدم أعضاء البدن انما هو علم حصىورى ومن هنا النفس لا تخطئ فى استخدامها ابداً. (اليزدى، ١٤٢٨هـ ج ١، ص ١٦١)

ومن العلم الحصىورى علم النفس بذاتها وبصفاتنا وبأفعالنا وأحاديثنا النفسية، وعلم الله تعالى بنفسه وبمخلوقاته، هو حضور نفس المعلوم بوجوده الواقعى الخارجى عند العالم، والعلم الحصىورى حضور نفس المعلوم لدى العالم وإنما وجود الشئ هو حاضر بذاته دائماً بنفس وجوده، وكذا جميع المخلوقات حاضرة لخالقها بنفس وجودها. (الحيدرى راند، ١٤٢٢هـ ج ١-٣، ص ١٧، الهامش)

خامساً: النفس

النفس هي ذلك الموجود المجرد الذي يشار إليه باننا فهو غير الأشياء المادية من الاجسام التي تدرك بالحواس وتتصف بأحكام وخواص المادة من التغيير والانقسام كأعضائنا الظاهرة المحسوسة بالحواس الظاهرة من البصر والسمع وغير ذلك، فلو كانت النفس مادية لقبلت التغيير والانقسام ومشهودنا بالنفس انها ليس فيها شيء من احكام المادة، وهذا الذي نشاهده بالنفس انما هو أمراً واحداً بسيطاً ليس فيه كثرة من الأجزاء ولا خليط من خارج بل هو واحد صرف، فهي جوهر مجرد عن المادة متعلق بالبدن تعلق يوجب اتحادا ما له بالبدن وهو التعلق التدبيرى. (الطباطبائى، ١٤٣٦هـ ج ١: ص ٣٦٥)

والنفس هو الموجود الذى يكون مبدأ للأفعال المختلفة، وهى حقيقة واحدة مشككة ذات مراتب متفاوتة شدة وضعفا وما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وما به الامتياز عين ما به الاختلاف فهى نفس واحدة لها قوى. (الحيدرى، ١٤٢٤ق، ص ٣٣)

والنفس حقيقة واحدة ولها مراتب متعددة، منها مرتبة القوى الطبيعية ومرتبة القوى النباتية ومرتبة القوى الحيوانية ومرتبة القوى الناطقة وهذه القوى مراتبها مختلفة لكنها لحقيقة واحدة. (الطباطبائى، ١٤٣٦هـ ج ٢، ص ٤٦)

وكل ما يوجد فى مشاعر النفس ومداركها هو موجود فى نفس النفس، لان النفس بعينها عين مشاعرها الادراكية سواء اقترن به حكم او لم يقترن، والصور الحاصلة من الشيء عند العقل او فى العقل او حصول صورة الشيء فيه وكذلك وجودها الذهني أى نفس الصور التي فى العقل كلها حاصلة من النفس. (الشيرازى، ١٤٢٢هـ ص ٥١)

وحد النفس انها كمال للجسم الذى هو أله لها فى الفعل الصادر عنها. وهى جوهر لا جسم جوهرها من جوهر البارى عز وجل، والنفس بسيطة ذات شرف وكمال فاذا فارقت البدن علمت ما فى العالم ولم يخف عنها شيء إذا تطهرت وانصقلت، وصفاء النفس ان تتطهر من الدنس وتكتسب العلم فالنفس كلما ازدادت صفقا زادت معرفتها بالأشياء وعلى حسب جودة صقلها تظهر لها وفيها معرفة الأشياء. (جهامى، ١٩٨٨م، ج ١، ص ٩٠٦)

والنفوس كلما كانت أشرف و أعلى كانت محبوباتها و مرغوباتها أطف و أصفى و أزين و أبهى و الذى ينبهك على هذا الأمر أن القوى النباتية رؤوسها ثلاثة أحدها قوة التغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على أقسام ثلاثة

أحدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدأ شوقها إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه وبقائه فى المتغذى بعد استحالتة إلى طبيعته والثانى يختص بالقوة المنمىة وهو مبدأ شوقها إلى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة فى أقطار المغتذى والثالث يختص بالقوة المولدة وهو مبدأ شوقها إلى تهيئته مبدأ الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه، ومن البين أن هذه الأفاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق أو جزاف بل هى لغايات وأغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبيعتها وكل من تأمل فيها يعلم أنها صادرة عن ميول وقصود فيها فهى إذن عاشقة لتلك الغايات وهى متممة لمبادئها ومكملة لها ومخرجة إياها عن النقص إلى الكمال وعن القوة إلى الفعل. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٧، ص١٦٥)

المبحث الثانى: علاقة العلم الحضورى وتأثير النفس فى الخارج

العلم بالشىء قد يكون بصورة مساوية لماهية المعلوم وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا وعلم البارى جل مجده بالأشياء- عند متأخرى الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى وكل علم صورى فهو كلى وكذا ما يترتب عليه وينشأ منه ولو تخصص بألف تخصيص فإنه أيضا كلى لا يمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين فالعلم إذا حصل بالمبادئ والعلل على هذا الوجه فلا بد وأن يؤدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلى أيضا. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٣، ص٤٠٣)

والعلم الذى يكون حاضرا لدى النفس وبالتفات منها فى جميع قواها وادراكاتها وهو ملازم لها فى كل أن بحيث لا يمكن التغافل عنه للحظة واحدة يدل على ان علاقة العلم الحضورى بالنفس علاقة متلازمة وبدون هذا التلازم لا يمكن ان يتصور حدوث وحصول هذا النوع من العلم فهو العلم الذى يكون بنفس وجوده لا انه يعكس عن الماهيات التى المختلفة التى تحدث للنفس بواسطة فى حصول العلم فأول معرفة للنفس هو علمها بذاتها ثم علمها بقواها والاتها التى هى الحواس الظاهرة والباطنة وهذان العلمان من العلوم الحضورية ثم بعد هذين العلمين ينبعث من ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور هذا الفعل الذى هو استعمال الآلات والتصديق بفائدته كما فى سائر الأفعال الاختيارية الصادرة عنا فى خارج البدن فإن هذا ضرب آخر من الإرادة ليس بالقصد والروية وإن كان غير منفك عن العلم به لكن الإرادة هاهنا عين العلم و فى غيره من الأفعال الاختيارية الصادرة عن النفس مسبوقه بالعلم بها والتصديق بفائدتها و أما الفعل الذى هو كاستعمال النفس القوى و الحواس و نحوها فإنما ينبعث عن ذاتها لا عن رؤيتها، فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات لا بإرادة

زائدة و علم زائد بل النفس لما كانت فى أول الفطرة عالمة بذاتها عاشقة لها و لفعلها عشقا ناشئا من الذات اضطرت إلى استعمال الآلات التى لا قدرة لها إلا عليه فاحتفظ بهذا فإنه علق نفيس. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٦، ص١٦٢)

فالعلم الحضورى للذات ملازم للنفس ومؤثر فيها ولولاه لما كانت النفس فى اول فطرتها عالمة بذاتها عاشقة لها مضطرة الى استعمال قواها باحثه عن كمالها مستعملة لقواها مدركة لها بانفعالها مع نفسها أو غيرها وهذا الانفعال ما هو الا لكى تحقق غاياتها وأهدافها وهذه العلقه يكون تأثيرها فى نفسها او فى الخارج على حد سواء.

المبحث الثالث: تأثير النفس فى الجسم

كل جسم يفعل فعلا خاصا أو حركة مخصوصه ليس بعرض ولا باتفاق أو قسر فإنه بقوة زائدة على الجسميه فهى إما طبع أو إرادة نفسانية متعلقه وعلى التقديرين لا بد أن يكون لتلك القوة تعلق بالجسم- ولا تكون مفارقة عنه بالكلية فإن الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمرا ليس له وهذا باطل كما علمت فإذن إن كان مفارق مشاركا له فى التحريك فإنه يحرك على أحد الوجهين المذكورين لا غير كالحال فى الحركات الفلكية. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٣، ص٤٨)

أن خالق هذه الأبدان ومشكلها ومصورها وغازيها ومنميها ومولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس وقواها المطيعه لإرادة الله وحكمته وهذه النفس تتقلب فى أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره ففى بعض الأطوار شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعانى الإلهية و العلوم الربانية و تصوير المواد والأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما فى الأرحام وفى بعض النشئات شأنها- تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات الحاكية لعالم النور فى عالم الظلام وفى طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات والأوهام، و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بد أن يكون صناعا حكيما و مدبرا عليما. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٨، ص١٢٠)

وعالم المواد لا يمكن إلا بالآلات جسمانية متباينة متخالفة الوضع لأن عالم الجسم عالم التفرقة و الانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعته واحدة عنصرية مبدأ لصفات كثيرة كالسمع و البصر و غيرهما من صفات الإدراك و هيئات التحريك فعوضوا واحد لا يمكن أن يكون سمعا و بصرا و جاذبة و دافعة لنقصان وجوده عن جامعته المعانى - بخلاف جوهر روحانى بحسب وجوده الجمعى النفسانى الروحانى فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الأفاعيل الصادرة عن قواها المتفرقة المتشعبة فى مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية و كذا الذات العقلية بصرفه وحدتها جامعته لجميع الكمالات والمعانى الموجودة فى سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية لكن على وجه أشرف وأعلى وعلى وجه يليق بوجودها العقلى. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٩، ص ٦٤)

فعالم المادة الجسمية متكثر بالآلات متباينة ومتفرقة وكل جسم يحتاج الى قوة تأخذه الى غايته وهدفه وكماله والنفس هى التى ترعى شؤون هذا الجسم المتكثر فالإنسان لديه قوى وآلات كثيرة فآلة للسمع وأخرى للبصر وغيرها فالنفس هى المدبرة والقائمة على هذه القوى والآلات فلو كان الانسان فاتحا بصره وسمعه ولكن نفسه غير ملتفة الى بصره وسمعه وسئل حينها مثلا من هذا الشخص المار وهو يعرفه تمام المعرفة لأجاب مستنكرا ومندهشا بماذا او ما هو السؤال وهذا كله من ان نفسه لم تكن متلتهة الى حواسه وهكذا فان النفس هى التى تعمل وتؤثر فى الجسم من خلال قواها المتعددة .

المبحث الرابع: تأثير النفس فى الكون

الكون نشوء أول وابتداء وله غاية ونهاية إليها يرتقى ولغايتها ثمرة تجتنى فمسقط النطفة كون قد ابتدئ، وغايته الولادة التى إليها المنتهى، ويقال: ما الكون؟ خروج الشىء من القوة إلى الفعل، والكون يقال لحدوث الصورة فى الهيولى بل فى المركب بل لحصول المركب على ما هو عليه بهيولاه (المادة الاولى) وصورته ومن الكون ما هو طبيعى كما تتكون الحيوانات عن النطف والنبات عن البذور، ومنه ما هو صناعى كما يتكون الكرسى عن الخشب. والكون هو حدوث الصورة التى بها هو ما هو، ولفظة (كان) تدل على أمر مضى وليس الآن، وخصوصا ويعقبه قولك ثم، فقد كان كون قد مضى قبل أن خلق الخلق، وذلك الكون هو متناه، فقد كان إذن زمان قبل الحركة والزمان، لأن الماضى إما بذاته وهو الزمان، وإما بالزمان وهو الحركة وما فيها وما معها، والكون اذا تبين ما هو لزم اضطرارا فيما يتكون منه بعضه عن

بعض الى ان ينفعل بعض عن بعض ويفعل بعض فى بعض وكان يلزم اضطرارا فيما ينفعل
بعض عن بعض ان يكون متماسا. (جهامى، ١٩٨٨م، ج١، ص٧٠٤).

فاصعد بخيالك النورى إلى الأفلاك وانظر بنظر باطنك أقدار الأفلاك و كم أقدار كواكبها غير المحصورة فإن كثيرا من الكواكب كل واحد منهما له مقدار أضعاف تمام الأرض لا كما تراها بنظرک الظاهر أضواء صغيرة ضعيفة و انظر حركاتها المتفتنة بعضها إلى المغرب على خلاف التوالى و بعضها إلى المشرق على التوالى و انظر اختلاف حركاتها سرعة و بطئا فبعضها يتم دوره فى سنة و بعضها فى اثنتى عشرة سنة و بعضها فى ثلاثين سنة و بعضها ينتهى فى البطء إلى أن يتم دوره فى خمسة و عشرين ألف سنة وفى مقابلة ما ينتهى فى السرعة إلى أن يتم دوره فى أربعة و عشرين ساعة و بعضها فى غير هذه وانظر ثبات أوضاع الكواكب الثابتة كل مع الآخر دائما و تبدل أوضاع السيارات تبدا منسفا و أنها مظاهر دوام الله و مجالى قدرة الله و تربيته. فهذه الموجودات كل على حسب وجوده و تكونه منذ بدءه الى انتهائه لا ينفك عنه الفيض والعناية الإلهية فى أى آن من الزمان الا وله ومعه لطف من اللطاف الربانية بما اودعه الله سبحانه وتعالى فى أنفسها. (الشيرازى، ١٩٨١م، ج٧، ص١٤٥)

فالكون تارة يراد منه النشوء والابتداء وهذا النشوء والابتداء له غاية وهدف ولا يتم ولا يدرك ولا يصل الى غايته ومبتغاه، الا ان تكون له نفس قادرة على تحركه وقيادته نحو كماله التى خلق من أجلها والكون بدون نفس لا يقدر ان يصل الى مبتغاه والا كان هذا الكون عبثا ولهوا وهذا لا يليق بالخالق جل وعلا، وتارة يطلق الكون على المكان الذى نعيش فيه بما فيه من مخلوقات فهذه الافلاك والكائنات وجميع المخلوقات كلها كون لها نشوء وابتداء ولكل واحد منها هدف وغاية خلق لأجلها ويسعى الى تحقيقها والوصول الى كمالها فالبذرة يكون ها استعدادا لكى تصبح شجرة والشمس لها القوة على الإضاءة فهذه المخلوقات كلها لديها الاستعداد والقوة لتحقيق اهدافها وغاياتها ولا ينقطع عنها لحظة واحدة والا لما استطاعت على السير نحو كمالها فى كل ان وهذا بفضل اللطف الإلهى والعناية الربانية انه افاض على مخلوقاته نفسا تسعى نحو الكمال الإلهى قال تعالى: «وَإِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِ اللَّهِ وَكَانَ لَا تَفَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا» (الاسراء ٤٤) والتسبيح حقيقى قالى لا مجازى، فما من موجود مخلوق الا وهو يشعر بنفسه بعض الشعور يريد بوجوده اظهار نفسه المحتاجة الناقصة ويسعى نحو ربه الكمال المطلق بالتسبيح والتتزيه وما من شىء من هذه الموجودات الا وله حض من العلم على مقدار حظه من الوجود وليس لازم ان يتساوى الجميع من حيث العلم او نوعه او جنسه كالذى عند الانسان بل بمقدار ما يحتاجه الى بلوغ اهدافه وتحقيق غايته. (الطباطبائى، ١٣٦٤ش، ج١٣، ص١١٠)

النتائج:

تبين لنا من خلال هذا البحث انه ما من موجود مخلوق الا وهو يشعر بنفسه بعض الشعور ويريد بوجوده اظهار نفسه وما من موجود الا وله حض من العلم على مقدار حظه من الوجود وان العلم الحضورى يكون ملازم للنفس وهو من طبائعها الغريزية الفطرية التى اودعها الله سبحانه وتعالى فيها ولا يمكن ان يتصور وجود العلم الحضورى بدون ان يكون له علاقة بالنفس بل له علقه التلازم الذى لا يمكن ان تنفك عنها والذى يكون من ذاتها اذ لا يمكن ان يتصور ان النفس لا علم لها بذاتها وكيفياتها ولا تكون ملتفتة الى قواها وادراكاتها ويكون خارج عنها، وأى جسم لا يكون له نفع ولا ضرر بدون حلول النفس فيه، فتكون النفس هى المحركة والمستخدمة لهذا الجسم فلا يمكن ان يؤدى الجسم دوره ومهامه بدون حلول النفس فيه ولا يمكن الاستفادة من النفس اذا لم يكن فيها علمها الحضورى ولم يكن لها التفتات بهذا العلم والكون فى جميع وجوداته الجسمانية والمادية والطبيعية ومنذ بدئه بحاجة الى هذه النفس لأنها هى التى يصدر عنها الافعال والآثار وهذه الموجودات كلها تبحث عن كمالاتها وتسعى ورائه والمعين لها فى ذلك انفسها وما اودعه الله فيها من قوى تعينها فى تحقيق أهدافها.

المصادر:

١. جهامى، جيار، ١٩٨٨م، موسوعه مصطلحات الفلسفه، ج١، مكتبه لبنان.
٢. أملى، حسن زاده، ١٩٩٢م، عيون مسائل النفس، الطبعة الأولى، طهران: دار سبیر للطباعة.
٣. الحيدرى، السيد رائد، ١٤٢٢هـ المقرر فى شرح منطق المظفر مع متنه المصحح، ج١-٣، بيروت - لبنان، دار المحجة البيضاء.
٤. الحيدرى، السيد كمال، ١٤٢٤ق، بحوث فى علم النفس الفلسفى، بقلم الشيخ عبدالله الاسعد، قم - ايران، دار فراقده.
٥. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، ١٩٨١م، الحكمة المتعاليه فى الاسفار العقليه الأربعة، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربى.
٦. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، ١٤٢٢هـ مجموعة رسائل فلسفيه، ط١، بيروت - لبنان، دار إحياء التراث العربى
٧. الطباطبائى، السيد محمد حسين، شرح بداية الحكمة السيد كمال الحيدرى ١٤٣٦هـ ج٢، مؤسسه الامام الجواد(ع)، الكاظمية المقدسه، بقلم الشيخ خليل رزق
٨. الطباطبائى، السيد محمد حسين، ١٣٦٤ش، الميزان فى تفسير القرآن، مؤسسه اسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع
٩. الكاظمى، الشيخ ماجد، ١٣٩٩ش، أصول المعرفة: بحث حول أصول التفكير الصحيح ومباني الاستلال الصحيحه، طهران - ايران، چتر دانش
١٠. المظفر، الشيخ محمد رضا، ١٤٢٧هـ المنطق، دار التعارف للمطبوعات.
١١. اليزدى، محمد تقى مصباح، ١٤٢٨هـ المنهج الجديد فى تعليم الفلسفه، ترجمه محمد عبد المنعم الخاقانى، ج١، بيروت - لبنان، دار التعارف للمطبوعات..

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٦٠

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

منير بن عثمان¹

ملخص المقال :

يمثل موضوع البحث دراسة مقارنة لمبادئ العقلانية في مدرستين فلسفيتين مهمتين ، تمثلان الوجهين البارزين للفلسفة الغربية والإسلامية، وهما المدرسة الحدائيه الكانطيه والمدرسة المتعاليه الصدراتيه، وتعتمد هذه الدراسة على بحث المعيار العقلانى للمدرستين، وأسلوب سير البحث الفلسفى فيهما، والتعرف على المراحل التى يطويها كل منهما لبلوغ معرفه الواقع، وهو ما يقتضى استعراض المباحث الفلسفيه المعتمده لديهما، وصولا إلى الاسلوب والمنهج المعرفى لهما بشكل مقارن ونقدى.

يعرفنا البحث على أن كانط اتخذ موقفا مثاليا استعلائيا يرى أن الوجود الخارجى لا ينتقل إلى الذهن كما هو فى خارج النفس البشرى، وإنما الذهن يقوم بتحويله إلى ما يمكن أن تتحقق به المعرفة، مما يعنى عدم إنكاره للواقعيه كما تنكرها المثاليه الحديثه، وإن كان كانط لا يقبل الواقعيه بالمعنى الذى يتبناه صدر المتاليمين، حيث تكون الواقعيه عنده عبارة عن إدراك الوجود الخارجى كما هو عليه فى الواقع، وأن الإنسان على تماس بالواقعيه بواسطة العلم الحضورى، مما يعنى إنتهاءها إلى اليقين، وبالتالي يكون المنهج الصدراتى رافضا للمثاليه بذلك المعنى.

و الاسلوب المتبع فى هذا البحث، هو الاسلوب التحقيقى النقدى المقارن للفلسفتين الحدائيه والمتعاليه، واتباع الاسلوب الذى اعتمده كل منهما فى بيان الحقيقه، وذلك من خلال النظر فى مصنفاتهما والمقالات التى تقترب من الموضوع وتتعلق بحيشياته، وبالاعتماد

¹ أستاذ فى جامعة المصطفى العالميه، دكتوراه فى الفلسفه الإسلاميه

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٦٢

على المصادر العربية والفارسية ، نظرا لكثرة المصادر المتعرضة لكل من فلسفة كانط وصدر المتألهين فيهما.

الكلمات المفتاحية: العقلانية ، عقلانية الحدائء، العقلانية المتعالية، كانط، صدر المتألهين

البحث الذى بين أيدينا يدور حول عقلانية نظرية تتخذ من العقل أساسا لكل معرفة ممكنة، باعتباره الجوهر الذى يحمل فى ذاته إمكانية التعرف على الأشياء، سواء كان ذلك قبل المعرفة الحسيه أو بعدها، ومحاولة إيجاد حل للمشكلة الأساسية فى تحديد الشروط اللازم توفرها لكي نؤمن العلم أمرا ممكنا، حيث يذهب البعض فى الغرب إلى اتهام النزعة الميتافيزيقية التقليدية، ويرى بانها السبب الأساس للوقوع فى خطأ تشخيص الواقع، وعلى انها نتيجة حتمية لسوء استخدام العقل المحض الخالص، ما يعنى أن هناك استعمالا غير مطابق للعقل تسبب فى حصول خلط للمفاهيم وتحميل العقل مسؤولية ووظيفة ليست من شأنه، ولذلك تمثل نقد كانط فى استعراض مختلف انواع الاحكام القبليّة المسبقة عن كل تجربة، والتحليلية والتركيبيّة، ليميز ما هو ممكن منها من الناحية العلمية وما هو مجرد تخيلات واوهام ميتافيزيقية، وهذا الامر هو الذى جعل فلسفة كانط توجد قادرا هائلا من الحيوية الفكرية والجدل الفلسفى، وتؤثر فى مسار الفلسفة الحديثة، بما قدمته حول حدود كل معرفة إنسانية ممكنة.

وفى مقابل ذلك التوجه الكانطى المتمحض فى نقد العقل وكل ما هو ميتافيزيقى، نقف على توجه آخر، يقودنا إلى إمكانية المعرفة ونفوذها فى كل الوجود، بما فى ذلك المعرفة الميتافيزيقية، وهو ما ذهب إليه صدر المتألهين فى حكمته المتعالية، من حيث تبنيه لفلسفة واقعية معقولة تكشف عن الواقع كشفا تاما، وترى بأن العملية المعرفية تحصل بإنفعال الذهن البشرى، عن طريق استفاضته من العالم العلوى و العقل الكلى الواهب للصور العلمية.

وعليه يكون موضوع بحثنا دائرة مدار عقلانية تميّزت فلسفة صاحبها النقدية بتحقيق إضافات عديدة للفلسفة الغربية الحديثة، وهو الفيلسوف إيمونيل كانط أحد أبرز الفلاسفة الغربيين ، وعقلانية صاغها صاحبها في ما يعرف بفلسفة الحكمة المتعالية، وهو الفيلسوف الإسلامي والحكيم المتأله الآخوند صدرالدين الشيرازي صاحب الإبداعات الكبيرة والإبتكارات المتميزة، وفي هذا محاولة للتمييز بين العقلانية الحدائيه والمتعاليه على ضوء تمييز المنهجين المعرفيين لكل منهما، وتتبع مسيرتيهما الفكرية، والبحث عن نقاط الالتقاء والافتراق فيهما، ومدى عقلانية كل منهما و اقترابها من الواقع، وأى الفلسفتين تمكنت من الكشف التام للواقع كشفا تاما، وأى مدى حققت فيه الاطمئنان بالمعرفة، وحفظت الإنسان من الوقوع في الحيرة والاضطراب أمام تفسير الظواهر، خصوصا الميتافيزيقية منها والمعنوية، مستهلين بالتحقيق في المبادئ المعرفية للحكيمين.

مبادئ العقلانية عند كانط

يأتى الفيلسوف كانط ليخطو خطوة كبيرة ويقوم بعمل مهم على مستوى عالم الفلسفة ، وذلك بسبب النظر في التوترات بين العقلانية والتجريبية التي أثارها هيوم في شأن الضرورة السببية والمعرفة القلبية، حيث كان تفسير هيوم للسببية منبهاً لكانط من غفلته والموقظ له من سباته، كما عبّر عن ذلك بنفسه وقال عنه أنه: " أول شئ قطع سباتى الدوغمائي وأعطى بحوثى في مجال النظرية التأملية اتجاهها مختلفا كل الاختلاف (كانط، ١٩٦٧ م ، ص٩)

تقسيم الاحكام

يعدّ تصنيف كانط للاحكام معيارا مهماً في عملية التحليل الفلسفي، حيث يميّز بين الاحكام القبلية والاحكام البعدية، وهذا التمييز قديم يعود إلى أيام أرسطو، وتقوم الاحكام البعدية على الملاحظة العادية وتتعامل مع الحقائق العارضة، مثل : الهرة جالسة على الحصير، وأما الاحكام القبلية فتكون كلية بحيث لا تقبل الاستثناء و ضرورية بحيث لا يمكن ان تتخلف، مثل الحقائق الرياضية، ، و تنقسم الاحكام أيضا إلى تحليلية وتركيبية، والتحليلية

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

هى أحكام يكون المحمول فيها متضمناً فى الموضوع، مثل: الأعزب غير متزوج، فمفهوم غير المتزوج يتضمنه الأعزب، وأما التركيبية فهى تقدم لنا معرفةً جوهريةً وتتجاوز قضايا تحصيل الحاصل، مثل القول أن كل العزاب أقل طولاً من مترو نصف، فهذا حكم تركيبى لأن مفهوم العزوبية لا يتضمن خاصية الطول أقل من متر ونصف.

ويمثل تقسيم الاحكام إلى هذين النوعين أبرز خصائص التجريبية، وهما متطابقان بحيث يمكن القول ان كل الحقائق القبلية تحليلية، كما انها متناسبة مع المذهب التجريبي وما ذكره هيوم فى " العلاقات بين الأفكار " وكيّتها وضرورتها تنشأ من تحصيل الحاصل (مع بدايتها)، وايضا القضايا التركيبية وهى التى تُقدم معلومات حقيقية عن العالم، بحيث يتوصل إليها بطور بعدى وبواسطة الملاحظة، إلا أنها ليست ضرورية بل عارضة وممكنة (قد تكون حقيقة وقد تكون غير حقيقة).

إلا أن مباني عقلانية كانط تختلف عن التجريبيين تماماً، ذلك أنه يعتقد أن هناك احكاماً تركيبية قبلية حقيقية، مما يعنى وجود قضايا تقدم لنا معلومات عن العالم وهى مع ذلك تتصف بالقبلية والكلية والضرورة، ويستدل على ذلك بالقضايا الرياضية، وأهم مثال إعمده كانط على الاحكام التركيبية القبلية، هو قانون السببية، وأن (لكل حادث سبب) وتعبير كانط: " كل تغير يحدث وفقاً لقانون الرابطة بين السبب والنتيجة (كانط، ١٩٦٧م ، ص ٢٣٢) فلا يعتبر كانط هذه القضية تحليلية، حيث مفهوم التغير لا يتضمن فكرة شئ معلول ومسبب عن شئ آخر، ولكنها قضية حقيقية كلية وضرورية يمكن للعقل الاستدلال عليها، فههدف كانط الأساس يتمثل فى تفسير، كيف تكون الأحكام التركيبية القبلية ممكنة؟

حدود العقل

ومن معايير العقلانية عنده، مسألة حدود العقل ، ووضع عنوان " نقد العقل المحض " لكتابه يبدو فى الوهلة الأولى أنه موقف مصاد للعقلانية، وفعلاً بالنظر إلى الجزء الثانى من الكتاب وتحديدًا فى (باب الجدال) كان يهدف كانط إلى وضع حدّ لادعاءات الميتافيزيقا

العقلانية، بتمكننا من معرفة الواقع النهائي، ويرى أنّ الموضوعات المعرفية الوحيدة التي تكون ممكنة هي الظواهر فقط، وهي موضوعات العالم الطبيعي القابلة للملاحظة التجريبية، حيث يقول: " لاشيئ يعطى لنا حقا باستثناء الادراك الحسى والتقدم التجريبي من هذا الادراك إلى الادراكات الاخرى (كانط، ١٩٦٧م، ص ٥٦) إذن لا يمكن التوصل لحقيقة الشئ كما هو فى ذاته، ومحاولة تجاوز حدود التجربة تؤدي إلى الوقوع فى التناقض، وبهذه الطريقة يقاوم كانط المشروع العقلانى للبحث الخالص، ويرفض الانتقال إلى المعرفة المطلقة بدون توسط التجربة، حيث ينتقد هذه الادعاءات العقلانية، وهو القائل: " إنّ اليمامة الخفيفة، التى تشق الهواء بطيرانها الحرّ، قد تتصور أنّ الطيران مع ذلك سيكون أسهل فى فضاء فارغ (كانط، ١٩٦٧م، ص ٨) فكل ما يمكن توقعه من هذا القبيل هو بلافائدة، لأنّه لا يوجد وصف ممكن للعالم، يجعلنا نستغنى عن التجربة.

ويقوم كانط بنقد التجريبية التى تقوم على صلاحية الانطباعات الحسية بحيث تكون مصدرا للمعرفة، ويقول باستحالة أن يكون الإحساس الصرّف مصدرا لفهم كل شئ، مقتفيا خطى لايبنتس فى أن القوة العقلية الفاعلة

يلزم استخدامها فى فهم جميع الإحساسات مهما كانت بسيطة وساذجة، وإنّما يقوم العقل عند تفسيره للعالم المحسوس بوضعه ضمن بنية محدودة، ويرى أنّ العالم مزود بما يطلق عليه مفهومات الفهم، وهى التى تكون دراسة العالم من دونها مجرد نوع من الادراك الحدسى المباشر و يطلق عليه اسم " الحدس"، ولن تكون دراسة العالم بدون تلك المفهومات تجريبية، وهذا لايلغى دور الانطباعات الحسية وضرورتها فى وصف التجربة بذلك المضمون، كما يعتقد التجريبيون.

فالعقل يمكن ان يتعقل ذاته وحدها، كما يمكن تعقله وهو يعقل المعطيات الحسية، فهو يمكن أن يكون عقلا فى ذاته بدون محتويات، لذلك يقرر كانط حقيقة أنّ: " الأفكار من

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

دون محتويات فارغة، والحدوس^١ من دون المفهومات عمياء (كانط، ١٩٦٧ م ص ٧٥) مما يعنى وجود نوع من الحقيقة غائبة فى كل من الدراستين التجريبيّة والعقلانيّة للمعرفة، فالموقف التجريبيّ لجون لوك واتباعه جعل جميع مفهومات الفهم حسبيّة قبلية للتجربة، والموقف العقلانى للبينتس واتباعه جعل جميع الظواهر عقليّة، فكلاهما فى نظره خالف الصواب، لأنّه لا يمكن للقدرات العقلية والحسيّة أن توفّر الاحكام الصادقة فى ما يتعلق بالأشياء إلاّ بنوع من الاتحاد فيما بينها (كانط، ١٩٦٧ م، ص ٣٢٧)

قبليّة مفهومات المفاهيم (المقولات)

والمسألة المهمّة التى شكّلت محور البحث عند كانط تتمثل فى كيفية إثبات مصدر مفهومات الفهم وصحة موضوعيتها الضرورية لتوليد وإنتاج المعرفة، بعد التسليم بضرورة حياة العقل على تلك المفهومات فى عملية دراسته للعالم، وقد أجاب كانط على هذه الإشكالية بأنّ مفهومات الفهم مستمدة من بعض المقولات كما جاء فى ميتافيزيقا أرسطو، وأنّ مقولات الفهم هى من قبيل مقولتى الجوهر والعلية، وهما مقولتان تمثلان أفكارا قبليّة، ممّا يعنى هنا إتباع كانط فى نظريته للمذهب العقلانى القديم القائل بوجود الافكار الفطرية بشكل مسبق فى الذهن، لكنّه على خلاف مع نظرة ديكارت الذى يرى استقلال هذه الأفكار الفطرية بالكليّة عن التجربة الحسيّة، فكانط يقول بأنّ التجربة تقتضى تلك الافكار بشكل مسبق، وأنّ المقولات التى من قبيل الجوهر والعلية هى بمثابة الشروط الضرورية المسبقة للقدرة على دراسة العالم واختباره، فيلزم ان تكون هناك مطابقة بين ما نفهمه وبين تلك المقولات (جون كوتنغهام، ١٩٩٧ م، ص ١٠٠) وفى هذا الشأن يقول :

إنّ الصحة الموضوعية للمقولات بوصفها مفهومات قبلية تقوم على أنّه بمقدار ما يتعلق الامر بشكل الفكر، لا يمكن أن تصبح التجربة ممكنة إلاّ من خلالها، وهى ترتبط بالضرورة

١ الحدوس ومفرده حدس، (وهو سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب ... والانتقال فيه ليس فيه حركة) القلّب الرواندى فى كتابه (تحرير القواعد المنطقية)

والقبلية وبالتجربة، بسبب أنه لا يمكن التفكير فى أى موضوع من التجربة مهما كان إلا بها
(كانط، ١٩٦٧م، ص ١٢٣)

ويعتقد البعض على أنه بالرغم من اشتهاار كانط بتفسير ثورته المعرفية بما فسّره
كوبرنيكوس الحركات اليومية للشمس والافلاك، وذلك بافتراض أن المشاهد الأرضى هو
الذى يدور، وليس الشمس والافلاك، فإنه يقترح أن تكون مقاربتة فى معرفة العالم،
بالانطلاق من البنية التى يفترضها الفهم نفسه، لا الانطلاق من الخصائص المفترضة للأشياء
فى ذاتها، إلا أن هناك من يرى ان هيوم قد سبق إلى هذه الحركة الكوبرنيكية، وذلك
بتحليله لمفهوم الضرورة السببية على مستوى ميل الذهن إلى فرض إحساساته الذاتية
بالحتمية على الواقع، لاعلى مستوى العلاقة الحقيقية الموجودة بين الاشياء فى العالم، وهو
ماجعل البعض يشكك فى صحة ماقام به كانط، يقول جون كوتنغهام :

هذه الحركة المقارنة باستراتيجية هيوم تثير شكوكا حاسمة فى صحة إجراء كانط، لأن
حركة الاستراتيجية الهيومية عميقة الشك ومدمرة: فلا وجود لضرورة حقيقية فى العالم ،
ولا توجد غير الترابطات العارضة الخالصة، وللذهن ميل آلى إلى نشر نفسه على الأشياء
الخارجية، ولكن الشعور بالضرورة لا ينشأ إلا من تلقينات الذهن، والواقع ليس شيئاً أبعد من
ذلك (جون كوتنغهام، ١٩٩٧م، ص ١٠١)

ضرورة الاحكام العلية وشمولها وقبليتها

دافع كانط عن ثورته المعرفية بالاصرار على ضرورة الاحكام العلية وشمولها وقبليتها،
وحتى يوجه رأيه هذا، قام بإثبات أن للمقولات صحة موضوعية، وليست مجرد أوصاف ذاتية
للفكر ، فقدّم جملة من الاستدلالات المعقدة، وهى التى يسميها " الاستنباط المفارق
للمقولات"، وفى شأن السببية، يقوم بإثبات أن " كل التغيرات تحدث وفقا لقانون العلة
والمعلول" وهى حقيقة ضرورية كلية قبلية، حيث يميّز بين إدراك الأشياء وإدراك الظواهر،
ويرى أنه فى حالة إدراكنا لشيئ بواسطة الحس، فإن هذا الإدراك يشتمل على تصورات

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

مرتبة بطور من الترتيب، وهو قابل للقلب، ومثال ذلك عندما أدرك البيت فإننى أدرك السطح أولاً ثم الجدران ثم الأرضية، وهذا ادراك يمكن ان يحصل عندى بطور معاكس، وألاحظ تلك الأجزاء بطريقة مقلوبة، ولكن إدراك الظواهر يختلف، لأنها ليست قابلة للقلب، كرؤية السفينة تسير باتجاه معين فى البحر، فليس هناك إلا ترتيباً خاصاً لعناصر هذه الظاهرة، إلا أن الترتيب فى الظواهر ليس ذاتياً، لأنه ينتمى إلى الظواهر نفسها وليس لفهم الانسان، ولذلك فإن فى إدراك الحوادث الحسية توجد قاعدة دائمية تجعل ترتيب الإدراكات الحسية أمراً ضرورياً (كانط، ١٩٦٩م، ص ٢٣٨)

حصيلة العقلانية عند كانط ونقدها

ومن هنا يمكن القول إن تعريف العقلانية عند كانط يكمن فى التاليف بين جهتين، جهة تقول بإمكانية المعرفة الموضوعية القبلية وخطأ الصور التجريبية المقتصرة على تلقى المعطيات بطور سلبى، وعدم سماحها بوجود ضرورات حقيقية تتجاوز الاستعدادات الذهنية الخالصة.

وجهة أخرى ترى أن الصحة الموضوعية للمقولات لا تؤدى بنا إلى وقائع معقولة خالصة وراء عالم الظواهر الحسية، ولا تكون المقولات صحيحة إلا بما يمكن ان توضع الشروط التى ينبغى أن تسود إذا كان باستطاعتنا أن نعلم العالم كما نعلمه.

وبذلك تكون عقلانية تقوم على نفوذ المعرفة فى الأمور الزمانية والمكانية فقط، ولا تتعدى إلى ما وراء الطبيعة، ونتيجة ذلك أنها عقلانية ترى فى المعرفة الميتافيزيقية كعلم أمر غير ممكن.

مبادئ عقلانية صدر المتألهين

يتبن مفهوم العقلانية المتعالية فى المسألة الأساسية المتمثلة فى ميزان تأثير العقل فى إثبات الواقع ومسائل المبدأ والمعاد وما بينهما من الأناسى والأكوان، والحدود القصوى التى

يمكن للعقل بلوغها لإثباتها، حيث نلاحظ إهتمام فلسفة صدر المتألهين بالمباحث العقلانية اهتماما بالغا، إبتدا بإقامة البراهين العقلية المحكمة لإثبات وجود الله، وصولا إلى إثبات المعاد الجسماني.

محدودية العقل

يرى صدر المتألهين أنّ العقل البشري يتصف بالمحدودية وبالنقص، ذلك أنّه لم يحظ من معرفة الواقع إلّا قليلا، وأنّ السبيل لتكميل محدودية العقل ونقصه هو الاستعانة بطريق الشهود والسلوك، فالسالك فقط هو الشخص الذي بإمكانه بعد قطعه لمرحل وراء طور العقل ان يكتشف حقيقة الواقع، فالاستدلالات النظرية في نظره ليس لها تلك القدرة الكافية على إدراك الحقائق، ولذلك يلزم أن يصل كل أنسان إلى مقدار من المعرفة للحقائق بمقدار سعته الوجودية، وذلك من جهة أن كل حقيقة هي تجلّ من تجلياته سبحانه وتعالى، مما يعنى ان الكشف والشهود يمثلان أفضل طريق لمعرفة الواقع، وسيأتى المزيد من بيانه.

الجزم واليقين

العقلانية المتعالية ذات نزعة يقينية جازمة، فهي تبتغى الوصول إلى القطع واليقين، فالعلم في إطار هذه العقلانية يتمثل في الإنكشاف التام للحقيقة، ويعتبر فيه أن يكون مساويا للقطع واليقين، بمعنى أنّ القطع واليقين مأخوذ في تعريف العلم. واليقين على ثلاثة مراتب علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين، ويعتبر عين اليقين هو العلم النوراني الحقيقي، وكلما تنزل في المراتب إبتعد عن الحقيقة بمقدار ما يتنزل، متاثرا في ذلك بالمنهج العرفاني والاشراقي، ويتركز لب مدعى هذه العقلانية الحتمية الجازمة في كون معاييرها ثابتة وقطعية، وغير قابلة للإصلاح والتغيير، وأنّ ذات العقل فيها غير قابلة للنقد والإصلاح، كما أنّها تتصف بالديمومة والثبات فلا تقبل التغيير، وقد لا تقبل أحيانا الشرح والتفسير، وحيث إنّ معاييرها قطعية ويقينية، فإنّه يمكن من خلالها الحصول على العلم القطعي الذي لا يقبل الخطأ

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

والاشتباه و التردد ، كما أن معقولية شئ ما، يرجع إلى مدى انسجامه مع هذه المعايير (الشيرازى، ١٩٨١ م ، ص ١١؛ الشيرازى، ١٣٨١ هـ ش، ص ٢٢١)

البساطة والواقعية

والقواعد النظرية التي تركز عليها أنها تقوم على الواقعية البسيطة فيما يتعلق بعالم الذهن والواقع، والتفسيرات التي تقوم عليها واضحة ومنزهة عن الظن و التشكيك، إنها تقوم على الواقعية التي ترى بأن أفكارنا لها منشأ عينياً، كما إن مضمونها يعبر عن حاق الواقعية، وإن المرء فى مقام كسب المعرفة منفعل ومتأثر، وطبقاً لهذه العقلانية تكون العلاقة القائمة بين الذهن والعين من علاقة (المطابقة) وإدراك الحقيقة فيه بمعنى الوصول إلى الحقيقة.

وفى إطار هذه الرؤية الصدرائية لا يُعقل التفكيك بين الظاهرة (الشىء فى نفسه أو المعلوم بالعرض) والظهور (الشىء بالنسبة لنا أو المعلوم بالذات)، وكما تقدّم فإن الواقعية البسيطة تفترض مقدّمات هامة فى مجال طبيعة الواقعية أو الحقيقة، وعلى أساسها يتم نفي التعددية الوجودية والمعرفية.

وبتقسيم صدر المتألهين العلم، إلى العلم الحسولى والحضورى، والعلم الحضورى الذى يمثل العلم بالشىء عين وجود الشىء ذاته، والحسولى الذى هو ان العلم بالشىء مغاير لوجود الشىء، و مثال العلم الحضورى بالفرح والحزن والألم وغيرها، والواقع فى العلم الحضورى حاضر لدى العالم، ولا مجال للشك والترديد فيه، لأنّه لا وجود لواسطة بين العالم والمعلوم، مما يعنى ان لا مجال لاحتمال المطابقة وعدم المطابقة، بل هو علم يقينى لا مجال لاحتمال والشك فيه، كعلم النفس بذاتها وصفاتها وأفعالها، ونتيجة ذلك أن صدر المتألهين يقبل العلم اليقيني الذى لا يقبل التردد بل هو عين الواقع.

ومن جهة أخرى قسم العلم الحسولى إلى نظرى وبديهي والبديهي إلى الأولى والثانوى، والبديهي الأولى قضية تحصل بمجرد تصور الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، موجب

للتصديق واليقين، واليقين دائمى وغير قابل للزوال ، ومثال هذا اليقين استحالة اجتماع النقيضين.

ويعتقد فى مجال العقل والتعقل أن النفس الانسانية مستعدة لأن تتجلى فيها كل الحقائق ، وبالنظر إلى الموارد السابقة يتبين ان صدر المتألهين لا يعد العلم واليقين ممكنا فقط، بل العلم الحضورى والبيدهات الاوليّة التى تمثل المصدق الكامل لليقين.

و الكلام عن المطابقة التى هى شرط آخر للمعرفة الحقيقية وعدم المطابقة، تناوله فى المعرفة الحصولية ، لأنّ العلم الحصولى (عبوديت عبد الرسول، ٢٠١٠م، ج٣ص٢٦٦) صورة عن الشئ فى الذهن والمطابقة وعدم المطابقة صورة الذهن للواقع، ولكن فى العلم الحضورى الواقع يكون حاضرا عند العالم ، وكما أن شرط العلم الحصولى هو الإنطباق فإن شرط العلم الحضورى هو الحضور، ولا تكون الصورة واسطة حتى يمكن طرح المطابقة وعدمها. وإنما العلم عين المعلوم وعين الواقع ، والواقع نفسه لا يمثل صورة ذهنية، والنتيجة ان المعرفة الحضورية هى معرفة حقيقية، وليست مطابقة للواقع فقط، بل تمثل عين الواقع لها مصداق فى داخل ذات الانسان . مع ان العلم الحصولى عند صدر المتألهين يرجع أساسا إلى العلم الحضورى.

محصلة العقلانية عند صدر المتألهين ونقدها

العقلانية عند صدر المتألهين بناء على ما ذكرنا ، تمثل الالتزام بتعاليم العقل المؤيدة بالمكاشفة العرفانية وأحكام الشريعة، وهى تتميز بالواقعية والبساطة وتقوم على اليقين على المستوى النظرى، والجزم بالوصول إلى الحقيقة (صدر الدين الشيرازى، ١٩٨١ م ، ص ١١، صدر الدين الشيرازى ١٣٨١ هـ ش ، ص ٢٢١) مما يجعلها تؤدى إلى اليقين على المستوى النظرى، والصحة على المستوى العملى، والمقدمات و النتائج المترتبة عليها تتمثل فى القول ببساطة الحقيقة، وأنها حقيقة مجردة، خالية من الإبهام والغموض والتعقيد. وذلك يعود

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

لا اعتماد الحكمة المتعالية على الادراك الحضورى وأهميته الكبيرة فى الكشف عن حقائق الأشياء كشفا تاما.

هى عقلانية يكون فيها ذهن الإنسان فى مقام كسب المعرفة، يتصرف على نحو متأثر ومنفعل، ويكون بمنزلة المرآة الصافية الخالية من أى لون أو تقعر أو تحذب، فليس للحقيقة سوى ظهور واحد، وصورة واحدة، وتفسير واحد، وبناء على هذا الأساس، يكون إنكار الحقيقة أو اختلاف الناس بشأنها وتفسيرها ناشئ من الأهواء النفسية أو الانحرافات المعرفية دائما.

النتيجة

حاولت فلسفة كانط أن تكون ذات عقلانية منطقية نقدية، لا تتوقف عند الفهم البسيط الساذج للحقائق، أو المعرفة الجزئية للواقعيات، بل تحاول إطلاق العنان للعقل، ليقوم بالتحقيق الكلى والبحث الواسع والمتعمق لفهم حقيقة الأشياء والظواهر، عقلانية تتبع أسلوب فهم شاملة و كلية للواقعية، يكون العقل فيها فاعلا فى مقام إدراك بناء أسلوب ومنهج معين لأجل معرفة الحقائق.

ولكن فيه ، أن العقل لا يمكن أن يكون فاعلا فقط، فى مجال إدراك بناء الاسلوب المعرفى ومنهجه، واستقلاله التام عن أية قوة أخرى فوقه، عن المعرفة، لأن ذلك سيؤدى بالأمر إلى أن يتوقف العقل فى بيان الحقيقة على ذاته فيلزم الدور وهو باطل، وهو ما يؤدى إلى انسداد باب العلم و تعطيل العقول عن المعرفة، فلزم ان يكون العقل منفعلا وقابلا عن عقل اكمل منه فيه جميع الصور العلمية التى يحتاجها، بانفعال العقول عن العقل الفعال واستفاضتها منه ، وهو مانجد صدر المتألهين قد ذهب إليه واعتمده فى فلسفته المتعالية.

كما هذه العقلانية الحداثوية لكانط ترفض أى أسلوب يتسم بالبساطة والسهولة لبلوغ الحقيقة، وتحاول ان تتجاوز بمعاييرها المعقدة العقلانية الساذجة لفهم الحقائق، والحال ان الكثير من الحقائق الكونية لا تحتاج إلى كل هذا الرفض للبساطة والسهولة، فالكثير منها

بديهي التصور والتصديق، يحصل العلم به بمجرد تصور طرفي القضية من الموضوع والمحمول، وهو من الامور التي اختلفت فيها عقلانية ملاصدرا مع عقلانية كانط، فقد شرعت الحكمة المتعالية بمبحث الوجود، مما يسهل المهمة المعرفية لدى الانسان في تعقل الواقعيات، باعتبار بدهة مفهوم الوجود وبساطته، وكونه من أعرف الأشياء عند النفس .

كما انّ تحديد الاقتصار على دور العقل في تفسير القضايا ومعرفة الواقع، يجعل من عقلانية كانط الاتصاف بعدم الشمول، وهذا يخرج بكانط عن سياق البحث الفلسفي الذي يشترط أخذ العموم والشمول، فاللسفة تحاول دائما الانتقال من المفاهيم الجزئية إلى الكلية ومن ضيق التقييد إلى رحابة الشمول والتعميم.

ولهذا القصور كان صدر المتألهين ملتفتا، ورغم ذلك لم يهمل المباحث العقلية بالكليّة، بل ابتدأ بإقامة البراهين العقلية المحكّمة لإثبات المسائل، وقام بتوظيف العقل ما وجد إلى ذلك سيلا، و بمجرد بلوغه إلى تلك الحدود القصوى للعقل يُعرب عن قصوره، فيفتح باب المكاشفة والشهود، الامر الذي يعني انّ عقلانية ملاصدرا لعلمها بمحدودية العقل البشري وبقينها بنقصه الكبير، وأن العقل لا يؤتي من معرفة الواقع إلى القليل، وبذلك تكون الحكمة المتعالية قد مهدت السبيل لتكميل محدودية العقل ونقصه بالاستعانة بقوة الإدراك الشهودي، فهي ترى انّ السالك فقط هو الشخص الذي بإمكانه بعد قطعه لمراحل وراء طور العقل ان يكتشف حقيقة الواقع، ويكفي في صحه هذا الإدعاء مقدرة البعض على ذلك، وأفضل دليل على الإمكان الوقوع.

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

وعقلانية كانط التي ترى لزوم الاستفادة من القضايا وتقسيماتها في توضيح ذاتها، حيث لا تحتاج إلى منهج لإثباتها، سواء في حالة إثبات هذا المنهج المذكور، والحال أننا نلاحظها عقلانية تقوم على أساس القضايا، وتستفيد من المنهج الاستدلالي الأرسطي، بل يقوم بنيانها على القضايا الضرورية التي لا تقبل الخدش، ومن هنا، فإن أصل وجود العقلانية المنطقية يكون مصحوبا بفئة من القضايا التي تأخذ شكلها من ذاتها بحيث لا يمكن أن يتخلف عن مفادها، ولا اشكال في فطرية هذه القضايا المذكورة ومعقوليتها، مع أن إدعاء كانط هو ضرورة الابتعاد عن القول بأن هذه القضايا تدعى لنفسها المعقولة، حتى يمكن لأي شخص الإدعاء باتخاذها بديلا.

بينما تستفيد العقلانية المتعالية من القضايا وبالمعيار البرهاني الأرسطي، بلا تردد، غاية ما هنالك أنها تتجاوز المنهج الأرسطي إلى الاستعانة بالنقل الوحياني والكشف العرفاني في بعض الحالات التي يتوقف العقل فيها.

ولقد غفل كانط عن أرقى أنواع الادراك وهو الادراك الحضورى لدى الانسان، وقال بأن معرفة حصول الشيء غير ممكنة - كما ذكرنا - وصدر المتألهين يقبل ذلك ايضا، لكنه لا يمانع من حضوره لدى النفس بوجوده لا بماهيته، وحل صدر المتألهين هذه المسألة بالاستفادة من الادراك الحضورى، وبين رجوع العلم الحصولى إليه، وبذلك أبقى على انفتاح باب العلم وعدم اقتصار ذلك على المعرفة الحسية التجريبية، وبالتالي لا يقتصر الأمر على معرفة الظواهر الطبيعية، وإنما يتجاوز معرفة الاشياء بحقائقها وذواتها، علما حضوريا، يكون فيه العلم والمعلوم واقعية واحدة، حيث يصدق العلم على واقعية سواء كانت تلك الواقعية ملاكا لكون الشيء بنفسه عالما بنفسه، او كانت ملاكا لكون واقعية أخرى عالمة به، او ملاكا لكونه عالما بواقعية أخرى او ملاكا لكون واقعية أخرى عالمة بواقعية أخرى، فالمعيار فى العلم الحضورى أن يتحد العلم بالمعلوم ويكونا شيئا واحدا.

وفى إطار هذه الرؤية الصدرائية لا يُعقل التفكير بين الشيء فى نفسه أو المعلوم بالعرض والشيء بالنسبة لنا أو المعلوم بالذات، ولا فرق بين الظاهرة والظهور من حيث الإدراك. والعقل المدرك للنفس الإنسانية المستعدة لأن تتجلى فيها كل الحقائق، له القدرة على ذلك التفكير، والمعلومات الحاضرة لديه بالعلم الحضورى والبديهيات الأولية تمثل المصدق الكامل لليقين الذى هو منتهى غاية المعرفة البشرية.

دراسة نقدية مقارنة لمبادئ العقلانية عند كانط وملاصدرا

قائمة المصادر

١. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، ١٩٨١م، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت،
٢. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، ١٣٨٠ هـ ش، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مركز تحقيقات إسلامي، طهران.
٣. عبوديت، عبد الرسول، ٢٠١٠ م، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، مؤسسه أموزشي وبؤوهشي امام خميني، تعريب على عباس الموسوي طبعه ١، بيروت
٤. كانت، إيماتويل، ١٩٨٨م، نقد العقل الخالص، مركز الإنماء القومي، ترجمة موسى وهبة، الطبعة الأولى، بيروت
٥. كانط، عمانوئيل، ١٩٦٧م، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار الكاتب العربي، القاهرة
٦. كوتنغهام، جون، ١٩٩٧ م، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، الطبعة الأولى، حلب

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٧٨

دور العقل و الدين فى نظرية كانط الأخلاقية (دراسة نقدية على

ضوء آراء العلامة الشيخ مصباح يزدى)

نجاه عاشور عيسى عاشور

الخلاصة

يدور السؤال الأساسى للبحث حول دور العقل والدين فى كل من نظرية كانط الاخلاقية ونظرية الاخلاق الإسلامية من منظور العلامة الشيخ مصباح اليزدى " رض ". تكمن أهمية هذا البحث فى تسليط الضوء على جدلية موقع الاخلاق بين قدرات العقل الكاشفة عن الواجب الأخلاقى وبين الحاجة الى الدين الموجه لطبيعة وحدود هذا الواجب الأخلاقى، وهل يخضع العقل للدين أم العكس؟ لقد فرق كانط فى استعمال العقل بين النظرى (المعرفه) والاستعمال العملى (البحث الاخلاقى). فالعقل فى استعماله النظرى جدلى محض ومعرفته نسبية، لمحدودية قدراته التى لا تتجاوز العالم الحسى ؛ وعليه لا يمكنه أن يتوصل الى معرفة حقيقة الاشياء فى ذاتا كوجود الله وخلود النفس وحرية الارادة.

ولكن كانط الذى قال بامتناع (الاله) بالعقل النظرى، اثبتته كضرورة (اخلاقية) بواسطة العقل العملى الذى يملى علينا ماينبغى ولاينبغى فعله اخلاقيا. وبذلك يعطى كانط للميتافيزيقيا بعدا قيميا اخلاقيا بخلاف النظرة التقليدية . مؤسسا الاخلاق على العقل (عقلنة الاخلاق) جاعلا من الارادة الخيرة الحرة للانسان مصدرا للقانون الاخلاقى المنزه عن اى غاية سوى الالتزام بـ(الواجب الاخلاقى). وعلى الرغم من أن كانط اعطى للنبية الخالصة من كل مصلحة أهمية كبيره فى اداء الواجب الاخلاقى، لم يسبقه بها احد من الفلاسفة كما اشار الى ذلك العلامة اليزدى نفسه، ولكن نجد كثيرا من التناقضات التى تناولتها نظريته الاخلاقية.

العلامة الكبير والفيلسوف المعاصر آية الله محمد تقى مصباح اليزدى فى ابحاثه حول الاخلاق، تناول فلسفته كانط ونظريته الاخلاقية القائمة على مفهومى الواجب الاخلاقى

والخير الاسمى، بالتحليل والنقد من خلال رؤية قرآنية وفلسفة اسلامية سوف يتناولها هذا البحث من خلال استعراض وجهتى النظر، باسلوب تحليلى، وصفى مقارنة وصولا الى نتائج البحث المتوقعة وهى اثبات عدم واقعية التشريع الاخلاقى الذاتى القائم على العقل الخالص كما يدعى الفيلسوف الالمانى ايمانويل كانط : وإثبات أن مصدر التشريع الاخلاقى الواقعى يبتنى على كاشفية العقل وهداية الوحي معا كما يوضحها العلامة اليزدى " رض " من منطلق الرؤية الاسلامية القرآنية.

كلمات مفتاحية : فلسفة الاخلاق، العقل المحض، الدين، الحكمة العملية، الواقعية،
العلامة مصباح اليزدى (رض)، ايمانويل كانط .

المقدمة

هل يصلح العقل المحض أو (العقل الخالص) كما أسماه كانط لأن يشرع بنفسه القانون الأخلاقى، ولماذا؟. وكيف ينظر الاسلام الى العقل من حيث كونه مصدرا معرفيا للأخلاق من منظور العلامة والفيلسوف المعاصر الشيخ محمد تقى مصباح اليزدى "رض". حول هذا التساؤل تدور محاور هذا البحث، لا لأجل المقارنة بين نظرية كانط الغربية والنظرية الاسلامية الربانية، حيث لا صحة للمقارنة بين ما يصدر عن المخلوق مع الخالق، إنما تسلط الدراسة الضوء على جزئية مهمة مشتركة بين المدارس الفلسفية، مع التفاوت الكبير فى الآراء حولها؛ ألا وهى دور العقل كمصدر للإدراك البشرى فى النظريات الفلسفية. لقد صدر كانط على مسائل الميتافيزيقيا فى نظريته الواقعية الوظيفية والقائمة على مفهوم (الواجب الاخلاقى)، وأمن بها على مستوى العقل العملى دون النظرى. بحسب كانط ثمة ترابط بين العقيدة والأخلاق ولكن العقيدة وفقاً له ليست سابقة للأخلاق، وإنما هى عقيدة (ميتا أخلاقية) أى تتطلبها الأخلاق القائمة على أساس العقل. «لا يمكن أن نحضر شيئاً من العالم و حتى خارج العالم فى فكرنا و نعرفه جيداً بدون أى قيد و شرط، إلا النية و إرادة الخير» (كانط، ٢٠١٧، ص ٢٧)؛ لقد أراد كانط قانوناً أخلاقياً ملزماً و حاملاً لشيء حسن فى نفسه دون أى قيد أو شرط (مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٣٩)

تعريف الاخلاق، العقل، الدين

أولاً : الأخلاق لغة واصطلاحاً، وأهم العلوم المرتبطة بها:

كما جاء فى المعجم الفلسفى لجميل صليبا الأخلاق فى الفرنسية *Morale, Ethique* وفى الانكليزية *Morale, Ethics* وفى اللاتينية *Moralis*. الاخلاق فى اللغة جمع خلق وهو العادة، والسجية، والطبع، والمروءة، والدين. وعند القدماء ملكة تصدر بها الافعال عن النفس من غير تقدم روية وفكر وتكلف. فغير الراسخ من الاخلاق لا يكون خلقاً، كغضب الحكيم، وكذلك الراسخ الذى تصدر عنه الافعال بعسر وتأمل، كالبخيل اذا حاول الكرم". "وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فتقول فلان كريم الاخلاق، أو سئ الاخلاق". "وإذا أطلق على الأفعال المحمودة فقط دل على الأدب، لأن الأدب لا يطلق الا على المحمود من الخصال" (صليبا، ١٩٨٢، ج١، ص ٤٩)

تعريف الفيلسوف والمفكر الاسلامى المعاصر آية الله محمد تقى مصباح اليزدى (رض) لمفهوم الاخلاق: «الأخلاق تستعمل تارة بمعنى الملكات الحاصلة للنفس والتي تعنيها عن التروى فى الافعال الارادية، سواء كانت فاضلة أو رذيلة، وتستعمل تارة بمعنى نفس الافعال التى تستحق المدح او الذم، كما انها قد تستعمل بمعنى الافعال التى تستحق المدح فقط. والمراد هنا هو الاصطلاح الثانى، وان كان قد يراد بها كل من الاصطلاحين الاخرين لمسيرة القوم فى مصطلحاتهم» (مصباح اليزدى، دون التاريخ ب، ص ١)

ونجد فى كتاب أسس الاخلاق اشارة مهمة الى الفرق بين الخلق (الحال) و (الملكة) "وعلى الرغم من استعمال الخلق لغة على الصفة الثابتة والملكات النفسانية. وهذا هو المراد من استعماله عادة فى علم الاخلاق، الا ان هذا المصطلح قد يستعمل بمعنى أعم فيطلق حينئذ على مجمل الصفات النفسانية التى هى منشأ الافعال الاختيارية -سواء كانت هذه الصفة ثابتة ملكة أو غير ثابتة حال وبناء على هذا المصطلح فان ما يقوم به البخيل احيانا من عطاء ولومع التكلف يعتبر عملا اخلاقيا ايجابيا" (مجتبى مصباح، ٢٠١١، ص ٢٦)

إن اضافة الافعال التى تستحق المدح أو الذم الى التعريف يخرج حتما الصفات الوراثية والفطرية الصرفة والافعال اللارادية عن مفهوم الاخلاق.؛ يقول د.محمد عبد الله دراز: "العمل اللارادى من الناحية الانسانية (حادث)، وان كانوا يطلقون عليه اصطلاحا: (عمل) لانه - حين نستخدم التعبير القرآنى - لن يكون بعض ماكتسبه أنفسنا "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" آخرالبقرة (دراز، ٢٠٠٦م، ص ١٧٢)

أهم العلوم المرتبطة بالاخلاق فهى :

١. علم الاخلاق :

ويسمى علم الاخلاق LaMorale بعلم السلوك، أو تهذيب الاخلاق، أو فلسفة الاخلاق Ethique، أو الحكمة العملية، او الحكمة الخلقية. والمقصود به معرفة الفضائل، وكيفية اقتنائها، لتزكو بها النفس، ومعرفة الرذائل لتتنزه عنها النفس " (راجع صليبا، ١٩٨٢، المعجم الفلسفى، ج ١، ص ٥٠، عن كتاب تهذيب الاخلاق لمسكويه).

"وموضوعه البحث فى قيمة العمل" (المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١)، وهو من العلوم المعيارية الثلاثة Sciences normatives (المنطق وعلم الجمال وعلم الاخلاق)،

"وموضوعها دراسة مظاهر العقل البشرى من حيث قدرته على تأليف أحكام القيم" (المصدر نفسه)

"يبحث علم الاخلاق فى الصفات الفاضلة، والرذيلة التى يمكن ان يكتسبها الانسان عن طريق الافعال الاختيارية و الارادية، وهذه الصفات هى موضوع علم الاخلاق" (مجتبى مصباح، ٢٠٠٢، ص ١٢).

ان المدرسة الاسلامية تختلف عن المدرسة الوضعية فى تشخيصها لموضوع الاخلاق، فوفقا لفولكلية: " ان الاخلاق هى عبارة عن مجموعة من قواعد السلوك التى بمراعاتها يمكن للانسان ان يصل الى غايته لو عمل بها" (مجتبى مصباح، ٢٠٠٢، ص ١٢). ويعزى هذا الاختلاف الى الأصل الذى تذهب اليه نظرية المعرفة لكل فلسفة فى رؤيتها للانسان والكون والحياة.

٢. فلسفة الأخلاق:

وقد لخصها العلامة اليزدى رض بقوله: " يمكننا تلخيص النتائج الحاصلة من نظرتنا السريعة حول مسائل فلسفة الاخلاق كما يلى : المسألة الاخلاقية قضية مركبة من موضوع يعبر عن فعل اختياري ناشئ عن ترجيح رغبة خاصة من بين الرغبات المتعارضة، ومن محمول يعبر عن علاقة ايجابية او سلبية بين الفعل وبين الغاية المنشودة والكمال المطلوب. ويمكن صوغ تلك القضية فى صيغة انشائية تعبر عن الالتزام بأحد طرفى الفعل والترك" (مصباح اليزدى، دون التاريخ ب، ص ٣٨)

"فلسفة الأخلاق تحقيق فلسفى (عقلى) حول المبادئ التصورية والتصديقية لعلم الأخلاق ويبحث فيه عن المفاهيم الأخلاقية وارتباطه بالواقعيات وكذلك عن الأصول المرتبطة بقبول أو عدم قبول البيانات الأخلاقية" (مجتبى مصباح، ٢٠١١، ص ٢٤).

وقد جاء فى معجم صليبا "أما فى العصور الحديثة فان لفظ الفلسفة يطلق على دراسة المبادئ الاولى التى تفسر المعرفة تفسيرا عقليا كفلسفة العلوم وفلسفة الاخلاق" (صليبا، ١٩٨٢، ج ٢، ص ١٦٠).

ثانيا : العقل لغة واصطلاحا

العقل فى اللغة هو الحجر والنهى، وقد سمى بذلك تشبيها بعقل الناقة، لانه يمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل كما يمنع العقال الناقة من الشرود. والجمهور يطلق العقل

على ثلاثة أوجه (الغزالي، ١٩٦١ م، ص ١٦٢). الاول يرجع الى وقار الانسان وهيئته، ويكون حده انه هيئة محمودة للانسان فى كلامه واختياره وحركاته وسكناته. (راجع صليبا، ١٩٨٢، ج ٢، ص ٨٤). والثانى يراد به ما يكتسبه الانسان بالتجارب من الاحكام الكلية، فيكون حده انه معان مجتمعة فى الذهن تكون مقدمات تستنبط بها الاغراض والمصالح. . والثالث يراد به صحة الفطرة الاولى فى الانسان فيكون حده انه قوة تدرك صفات الاشياء من حسننها وقبحها، وكمالها، ونقصانها. (المصدر نفسه)

أما الفلاسفة فانهم يطلقون العقل على عدة معانى أوجزها فى التالية:

أول هذه المعانى قولهم: ان العقل " جوهر بسيط مدرك للاشياء بحقائقها" (الكندى، رسالة فى حدود الاشياء ورسومها). وثانيها: قولهم ان العقل قوة النفس التى بها يحصل تصور المعانى، وتاليف القضايا والاقيسة. (المصدر نفسه، ص ٨٤-٨٥). أما المعنى الثالث: انه ((قوة (الاصابة فى الحكم)) .وقد اشار (ديكارت) الى هذا المعنى بقوله: ان القاعدة الاولى لطريقته هى ان لا يتلقى على الاطلاق شيئاً على انه الحق، ما لم يتبين بدهاهُ العقل انه كذلك . والمعنى الرابع : انه قوة طبيعية للنفس متهيئةٌ لتحصيل المعرفة العلمية، وهذه المعرفة مختلفةٌ عن المعرفة الدينية المستندة الى الوحي والايمان. (المصدر نفسه، ص ٨٦)

والمعنى الخامس : انه مجموع المبادئ القبلية ((a priori المنظمة للمعرفة كمبدأ التناقض، ومبدأ السببية ومبدأ الغائية. وتتميز هذه المبادئ بضرورتها وكليتها واستقلالها عن التجربة. (المصدر نفسه، ص ٨٦-٨٧.)

أما المعنى السادس للعقل : انه الملكة التى يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. ومع ان (كانت) يعلن ان معرفة هذا العقل المطلق ممتنعة، فان خلفاءه ولاسيما (شيلينغ) يقولون بإمكان معرفته. (المصدر نفسه، ص ٨٧)

ثالثا : الدين لغة واصطلاحا

«الدين فى اللغة المادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأى، والحكم، والطاعة والجزاء... الدين عند الفلاسفة القدماء ويطلق على وضع الهى يسوق ذوى العقول الى الخير. والفرق بين الدين والملء والمذهب، أن الشريعة من حيث أنها مطاعة تسمى دين، ومن حيث أنها جامعة تسمى ملء، ومن حيث أنها يرجع اليها تسمى مذهباً. وقيل الفرق بين الدين، والملء و، والمذهب، أن الدين منسوب الى الله تعالى، والملء منسوبة الى الرسول، والمذهب منسوب الى

المجتهد. وكثيرا ما تستعمل هذه الالفاظ بعضها مكان بعض. ولهذا قيل انها متحدة بالذات، ومتغايرة بالاعتبار» (صليبا، ١٩٨٢، ج١، ص ٥٧٢-٥٧٣).

أما فى الفلسفة الحديثة فللدين عدة معان: (١) الدين جملة من الادراكات والاعتقادات والافعال الحاصلة للنفس من جراء حبها وطاعتها لله تعالى . (٢) والدين ايضا هو الايمان بالقيم المطلقة والعمل بها، كالايمان بالعلم. (٣) الدين الطبيعي (Religion naturelle) اصطلاح اطلق فى القرن ١٨ على الاعتقاد بوجود الله وخيريته، وبروحانية النفس وخلودها، وبالزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئ عن وحى الضمير ونور العقل . (المصدر نفسه)

مفهوم الدين فى الاصطلاح هو الايمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والوظائف الملائمة لهذا الايمان، وذلك فى مقابل أولئك الذين لا يؤمنون بالخالق إطلاقا؛ بل يؤمنون بالصدفة والاتفاق فى خلق الظواهر الكونية. أو أنها مسببة للأسباب المادية والطبيعية. ويتالف الدين من قسمين رئيسيين:

(1) العقيدة التى تمثل الاساس والقاعدة بالنسبة للدين (الاصول).

(2) التعاليم والاحكام العملية المنبثقة من الاسس العقائدية والملائمة لها (الفروع).

(مصباح اليزدى، ٢٠٠٥، ص٩).

ايمانويل كانط (1804 : 1724) Emmanuel Kant رائد فلسفة الاخلاق الغربية

ولد " كانط " فى مدينته " كونجسبرغ " الألمانية عاصمة بروسيا " ألمانيا قديماً تسمى بروسيا " يوم ٢٢ نيسان ١٧٢٤ م فى عائلة فقيرة. كان والده يمارس صناعة السروج، من أصل اسكتلندى "، و أمه امرأة دين سالحة مما دعاها إلى تسجيل ابنها " بمعهد فردريك " الذى بقى فيه لمدة ثمان سنوات قاسية وعنيفه يصفها " كانط " بقوله " إن الخوف والرعدة يغلبانه حين يتذكر تلك الأيام". ماتت أمه وهو فى " الثالثة عشرة " من العمر وتوفى والده حين كان عمره " اثنتين وعشرين "

سنه مما يعنى تحمله لجزء من مصاريف أسرته وإعالتهم. يفسر البعض بهذه النشأة القاسية أنها سبب فى الصرامة والجديّة و الإجتهد التى كانت إحدى سمات هذا الفيلسوف إيمانويل أسمه الأول يعنى بالألمانية " الله معنا " مما يشير إلى نشأة دينية بقى فى " معهد فردريك " لمدة ثمانى سنوات، ثم التحق بعد ذلك بجامعة المدينة فى أيلول ١٧٤٠ م، درس فيها الفلسفة والرياضيات وعلم أصول الدين والفيزياء ثم اضطرت ظروفه المادية الصعبة إلى

طلب الرزق من " مهنة التدريس " تابع دراسته فى حتى حصل فى عام ١٧٥٥ حصل على " شهادة الماجستير " وعمل مدرسا فى الجامعة التى تخرج منها، بعد ذلك حصل على " درجة الدكتوراه فى الفلسفة " سنة ١٧٥٥ م تولى " عمادة كلية الآداب " خمس مرات وكان " مديرا للجامعة " مرتين وفى هذه الفترة أصدر أهم الأعمال الفلسفية " كنقد العقل الخالص " و " نقد العقل العملى " و " ميتافيزيقيا الأخلاق " يعتبر فيلسوف وعالم فى آن واحد برز فى أغلب المجالات " الفيزياء الفلكية " و " الرياضيات " و " الجغرافية " و " علم الإنسان " و " الاخلاق " و أشتهر بالنقد و محاولة تأسيس " علم الأخلاق " و ترسيخ مفهوم السلام بين الشعوب يعتبر أحد أكثر المفكرين المؤثرين فى المجتمع الغربى والأوروبى الحديث والفيلسوف الرئيس الأخير فى عصر التنوير. (راجع عبد الرحمن، ٢٠١٧، ص ٧٤٦).

١. العقل فى الفلسفة الكانطية (العقل المحض والعقل العملى)

" يطلق (كانت) هذين الاصطلاحين على كل ماهو قبلى فى الفكر أى على الملكة المتعالية التى تتضمن مبادئ المعرفة القبلية المستقلة عن التجربة. فاذا نظرت الى العقل من جهة اشتماله على المبادئ العقلية للمدركات العلمية كان عقلا نظريا او تامليا (Raison theorique ou speculative)، واذا نظرت اليه من جهة

اشتماله على المبادئ القبلية لقواعد الاخلاق كان عقلا عمليا. (Raison pratique) وللعقل عند (كانت) معنى أخص، وهو اطلاقه على الملكة الفكرية العالية التى تولد فىنا بعض المعانى المجردة كمعنى النفس، ومعنى العالم، ومعنى الله، وهو بهذا المعنى ليس مقابلا للتجربة، وانما هو مقابل للذهن والفهم ((Entendement) وله ناحية عملية خاصة، وهى ان مسلمات الاخلاق كمعنى الحرية، وخلود النفس، ووجود الله متعلقة به." (صليبا، ١٩٨٢، المعجم الفلسفى، ج٢، ص ٨٩)

"ولان العقل هو القدرة التى تمنحنا مبادئ المعرفة القبلية، فان العقل المحض هو ذاك الذى يتضمن مبادئ معرفه شئ ما على نحو قبلى تماما" (كانط، ١٩٩٠، ص ٥٤) يقول كانط فى مجال الأخلاق فان العقل الإنسانى، حتى عند أقل الناس حظا من الفهم، يمكن أن يصل بسهولة ويسر إلى درجة عالية من الصواب، بينما فى الاستعمال

النظرى الخالص فهو على العكس من ذلك، ديالكتيكى (جدلى) بحث. " (كانط، ٢٠١٧، ص ٢٤)

وبحسب كانط فإن (الله) والحرية والخلود، هى مشكلات العقل المحض التى لامفر منها. والميتافيزيقا هو العلم الذى هدفه النهائى حل تلك المشكلات، ومنهجه دغمائيا، أى يحاول تحقيق الهدف دون ان يتفحص مسبقا قدرة العقل او عجزه امام مشروع ضخم كهذا (كانط، ١٩٩٠، ص ٤٧)

٢. نظرية المعرفة عند كانط Kantian epistemology

"كل معارفنا تبدأ مع التجربة، فانها مع ذلك لاتنبثق بأسرها من التجربة" (كانط، ١٩٩٠، ص ٤٥). لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ الا خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتسبب من جهة، حدوث التصورات تلقائيا، و من جهة أخرى، تحرك نشاط الفهم الى مقارنتها، وربطها أو فصلها، وبالتالي الى تحويل خام الانطباعات الحسية الى معرفة بالموضوعات، تسمى التجربة. اذن يرى كانط أن المعرفة تبدأ مع التجربة . لكن وعلى الرغم من ذلك، فانها لاتنبثق بأسرها منها (المصدر نفسه)

تشكل المعرفة، من وجهة نظر كانط، بواسطة الحاسه والفاهمه والعقل . فالحدوس الحسية التى تزودنا بها الملكة الحاسة تمثل المنشأ الأول للخبرة الحسية التى من خلالها نتلقى الانطباعات الحسية داخل صورتين قبليتين هما الزمان والمكان ، وتحتل ملكة الفاهمة مكانة وسطى متصلة بالحساسية والعقل، أما العقل باعتباره القوة التى تنفصل عن عالم التجربة والحس فيعمل على تنظيم وربط هذه الانطباعات الحسية وصولا الى تكوين مفاهيم. «غير أن هذه المعطيات الحسية لا تكفى فى بناء معرفة صحيحة موسومة بالكليّة والضرورة إنّها تحتاج إلى تنظيم وتأليف وربط ووصل وهو ما يقتضى تدخل العقل العارف أى ملكة المفاهيم والمقولات أى الفهم». (فتح الدين، ٢٠٢١، ص ٢٢٠)

المقولات القبليّة وهى اثنتى عشر مقولة أهمها مقولتا الزمان والمكان وهى تصورات عقلية غير مسبوقه بأى تجربة او خبرة، وهى بحسب كانط مقدمات يقينية موجودة بالعقل، تساعدنا على تنظيم ادراكاتنا الحسية. وبرأى كانط فإن الانسان يحصل على المعرفة، بتربط العقل النظرى والحس؛ فتنتقل الحواس عن العالم الخارجى . وما تستطيع أن تنقله من انطباعات هو فقط ما يكون فى صورتى المكان والزمان القبليين، ثم تنتظم مع غيرها من مقولات العقل، لنحصل على المعرفة. وتكون المعرفة بالموضوع كما يظهر لنا فى شكل مبادئ

العالم المحسوس والعالم المعقول لا كما هو فى ذاته (عبد الرحمن، ٢٠١٧، ص ٧٩٢) وبذلك يكون كانط قد احدث ثورة فى نظرية المعرفة حيث حسم الصراع الذى كان دائرا بين المدرستين العقلية والتجريبية ليجعلها نتاج تظافرها معا .

المعرفة عند كانط : أمبيرية، وقبلية

ويوضح كانط ان طبيعة المعارف القبليّة هى تلك المستقلة تماما عن التجربة بعكس الامبيرية "التي هى ممكنة بعديا وحسب، اعنى بالتجربة" (كانط، ١٩٩٠، ص ٤٦) أما (المحضه) فهى تلك "المعارف القبيلة التى لا يخالطها أى شىء امبيرى البتة. ففضية مثل : كل شىء له سبب، هى قضية قبلية انما ليست محضه. لان التغيير هو أفهوم يمكن أن يستخرج من التجربة وحسب" (المصدر نفسه)

النومين والفينومين phenomena and noumena

لقد قسم كانط الموجودات إلى ماهيات وظواهر، أو عالم الغيب والشهود وهو يعتقد ان إدراك الانسان يقتصر على معرفة الظواهر فقط (phenomena) ، لان معرفة الاشياء فى حقيقتها (noumena) مثل كافة الغيبات كوجود الخالق عز وجل، الجنة والنار.. الخ هى أمور فوق قدرة العقل والتجربة.

"العقل عند التجريبيين ليس لديه صور عقلية قبل التجربة. يفرض قوانينه على الأشياء، والاشكال القبليّة للحواس " المقولات "، و المكان والزمان. والمعرفة نسبية، لأن الانسان لا يستطيع أن يعرف الاشياء فى ذاتها، بل يعرف الظواهر فقط. أى الاشياء كما تظهر لعقلنا من خلال الاشكال" (المصدر نفسه، ص ٤٩)

٣. نظرية الاخلاق عند كانط:

(القانون الاساسى للعقل المحض العملى)

"افعل بحيث يمكن لمسلمة إرادتك أن تصح دائما وفى الوقت نفسه مبدءاً لتشريع عام" (

كانط، ٢٠٠٨، ص ٨٣)

من وجهة نظر كانط، فإن السمّة الوحيدة التى تمنح الفعل قيمة أخلاقية ليست النتيجة التى يتم تحقيقها من خلال الفعل، ولكن الدافع وراء الفعل. وهو يجادل بأن الدافع الوحيد الذى يمكن أن يمنح الفعل قيمة أخلاقية هو الدافع الذى ينشأ من المبادئ العالمية التى اكتشفها العقل. الحتمية القاطعة هى عبارة كانط الشهيرة عن هذا الواجب: "تصرف فقط وفقاً

لهذا المبدأ الذى يمكنك من خلاله فى نفس الوقت أن يصبح قانونا عالميا (Kant)"

Metaphysics (Matt McCormick, Immanuel

ذلك لان جميع هذه الاثار المترتبة على الفعل (مثل الرضى عن النفس، أو العمل على اسعاد الغير) يمكن ايضا ان تنتج عن اسباب اخرى. بحيث لا يكون هناك حاجة الى تحقق (ارادة الخير الاسمى والخير المطلق). من اجل ذلك كان تمثل القانون فى ذاته، لا الأثر المتوقع منه، هو المبدأ المحدد للارادة، ومن أجل ذلك، كان هذا التمثل وحده هو الذى يؤلف ذلك الخير الاسمى الذى نصفه بأنه اخلاقى، ولا يصح لنا ان ننتظره من الاثر الناتج عن فعله (كانط، ٢٠١٧، ص ٥٣).

"يرى كانط ان الاخلاق يجب ان تكون قبلية apriori ، ويبرهن على ذلك من خلال الاعتبارات الثلاثة التالية:

أ- أولا أن كل المعانى (التصورات) الاخلاقية قبلية لا يمكن أن تستخلص من أية معرفة تجريبية ومصدرها العقل.

ب- ان القبليّة المطلقة للتصورات (او المعانى) الاخلاقية بوصفها مبادئ عالية، هى وحدها القادرة على تامين مكانة هذه التصورات وضمّان وظيفتها. لأن كل تجريبى يضاف اليها من شأنه أن يزيل - بالقدر نفسه - من تاثيرها الحق ومن القيمة المطلقة للافعال.

ج - كل القوانين الاخلاقية يجب أن تستنبط من (التصور الكلى لكائن عاقل بوجه عام)، وإن الأخلاق ينبغى أن تقبل التطبيق على كل موجود عاقل بوجه عام . ومن هذا ينبغى أن تعالج بمعزل عن علم الانسان بوصفها فلسفة محضة (ميتافيزيقية) (بدوى، ١٩٧٦، ص ٣٠).

لذا وفقا لكانط فان الضمير هو عقل عملى يملى على الانسان ماينبغى وما لاينبغى .وماهو خير اخلاقيا يفرض نفسه على هذا الضمير دون قيد او شرط، وعلينا ان نصنع الخير لاجل الخير لان الخير الاخلاقى خير فى ذاته . والقانون الاخلاقى لاعلاقة له بالجانب العاطفى فى الانسان كما زعم روسو وبعض مفكرى الانجليز فى النصف الثانى من القرن ١٨؛ بل هو يصدر عن ارادة مسترشدة بالمعرفة، او بما يسميه كانط (المصدر نفسه، ص ٢٥)

يرى كانط بان الانسان هو من يشرع لنفسه هذا القانون الاخلاقى، يقول : " ولكن كيف لى أن أطيع هذا الأمر الصارم المطلق، وكيف أخضع " لينبغى " و " يجب " القاسيتين، وأطرح

كل ميولى ودوافعى، وأغض النظر عن كل منفعة قد تترتب على فعلى بينما أنا فى نفس الوقت كائن حسى كما أنا كائن عاقل؟ إن الجواب الوحيد على ذلك هو فى الحقيقة التى تقول إننى أنا الذى أشرع لنفسى هذا القانون، وإننى أنا الذى أهدد نفسى فى كل فعل أقدم عليه، وإن الاحترام الذى أحمله للقانون الذى أشرعه لنفسى هو وحده الذى يجعلنى أنفذ بالفعل ما يأمر به الأمر الأخلاقى المطلق بالعقل. إننى أعصب عينى عن كل جزاء يمكن أن يترتب عليه، وأزهد فى كل منفعة قد تأتىنى منه، وألغى كل رغبة أو أمل قد يتحقق من ورائه، ولا أقدم على الفعل إلا لأننى أجد أنه فعل صحيح وحق فى ذاته" (كانط، ٢٠١٧، ص ١١)

٤. منشأ الواجب الأخلاقى

ومما سبق نستنتج أن (العقل العملى) هو مصدر الواجب الاخلاقى عند كانط . "الواجب هذه الكلمة السامية العظيمة" كما يقول كانط هو عصب الاخلاق كلها .

لانه الشعور بالالتزام تجاه القيم. وتجسيد السلوك المؤدى الى تحقيق الغايات الاخلاقية والدافع الباطن الى تنفيذ ماتقضى به الاخلاق" (بدوى، ١٩٧٦، ص ١٢٦)

يخبرنا كانط بان فعل الخير ينبغي ان يكون بدافع الواجب الاخلاقى فقط " الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون" (كانط، ٢٠١٧، تأسيس ميتافيزيقيا الاخلاق، ص ٣٥) . فالقانون المجرد فى ذاته هو وحده الذى يمكن أن يكون موضوعاً للاحترام، وبالتالي أمراً أخلاقياً" (المصدر نفسه، ص ٣٦)

ويعتقد كانط " ان فكرة الواجب لايمكن أن تفترض اى قسر غير ذلك الذى يمارسه الانسان على نفسه بنفسه فى التحديد الباطن للارادة" (بدوى، ١٩٧٦، ص ١٢٨)

كما لاحظنا فان ما يضى على الارادة الخيرة صفة الخير ليس النتائج الخيرة بل هو الطابع الالزامى لفعل الخير عندما يأتى مطابقا للقانون الاخلاقى. (ابراهيم، ١٩٦٦، ص ١٦٧)

"ولهذا يقرر كانت ان صدور الفاعل الاخلاقى عن الشعور بالتعاطف او الرحمة او المحبة لايجعل للفعل ادنى قيمة خلقية"! (المصدر نفسه، ص ١٦٩)

٥. الميتافيزيقا والاخلاق عند كانط

يقول كانط عن الميتافيزيقا : نستطيع أن نسمى كل فلسفة تقوم على أسس من التجربة فلسفة مادية، وكل فلسفة تأخذ نظرياتها من مبادئ قلبية فلسفة خالصة. وهذه الاخيرة، حين تكون صورية فحسب تسمى منطقاً، فان كانت مقصورة على موضوعات بعينها من موضوعات

الفهم فتسمى بالميتافيزيقا. على هذا النحو تتكون فكرة الميتافيزيقا مزدوجة، ميتافيزيقا الطبيعية وميتافيزيقا الاخلاق. وهكذا يكون للفيزيقا جانبها التجريبي بالإضافة الى الجانب العقلى ومثل ذلك الاخلاق وان كان من الممكن هنا ان يسمى الجانب التجريبي خاصة بالانثروبولوجيا العملية والجانب العقلى باسم الاخلاق (كانط، ٢٠١٧، ص ٢٥-٢٦).

لقد أخرج كانط الميتافيزيقيا من طابعها التقليدى الموروث آنذاك ليسبغ عليها صبغته عملياً أخلاقية غائبة. وقد هاجم كانط الميتافيزيقيا التقليدية التى تحاول الوصول الى معرفة الاشياء فى ذاتها كما يقول مما يجعلها تقع فى التناقضات. "وبالتالى فإن الميتافيزيقيا بالنسبة لكانط تتعلق بمعرفة مسبقه، أو معرفة لا يعتمد تبريرها على الخبرة؛ ويربط المعرفة المسبقه بالعقل (Ruhlf, 2010, Immanuel Kant).

من جهة أخرى وضح الدكتور أحمد صبحى الفرق بين الاساس الميتافيزيقى فى كل من العقيدة الاسلامية والكانتية كالتالى: «ان المشكلة الاخلاقية فى الفكر الدينى تتباين تماما مع النسق الكانتى فى دراسة الاخلاق، وليس التباين راجعا الى الاختلاف بين الميتافيزيقيا والدين إذ قد تتشابه موضوعاتهما، وإنما يرجع الاختلاف الى أن موضوعات ميتافيزيقا الاخلاق - وجود الله وحرية الارادة وخلود النفس - هى عند كانط مسلمات لا يصادر على التسليم بوجودها الا من اجل اقامة الاخلاق، بينما هذه الموضوعات محل ايمان - فى الاعتقاد الدينى - لغير ضرورة اخلاقية، فليست الاخلاق هى التى تقتضى وجودها إذ أن ذلك الوجود مستقل عن الاخلاق، ويمكن للعقل النظرى أن يستدل على ذاك الوجود» (صبحى، ٢٠٠٦، ص ٢٨) حتى لو استنتجنا أن لدينا واجبات أخلاقية مستقلة عن المعتقد الدينى، لا يزال بإمكاننا الإصرار على مساهمة العقيدة الدينية لعيش حياة أخلاقية. وبعبارة أخرى، قد تدعم الممارسة الدينية حياتنا الأخلاقية بطرق مستقلة عن تحديد كيف يجب أن نتصرف. إن النقطة الواضحة هى أن الخوف من العقاب الإلهى يوفر دافعاً قوياً لفعل الصواب. فإذا كان السبب الوحيد لعدم الخضوع لإغراء القتل هو الخوف من الجحيم، إذاً يمكننا أن نكون سعداء لأن لدينا تلك المعتقدات الدينية (JEFFREY MORGAN, CAN WE HAVE ETHICS WITHOUT RELIGION?, CHAPTER 2, P: 23).

دور العقل والدين فى النظرية الأخلاقية الاسلامية من منظور العلامة الشيخ
مصباح اليزدى "رض"

تمهيد : سيرة العالم الرباني العلامة سماحة الشيخ محمد تقى مصباح اليزدى
ولد سماحة الشيخ محمد تقى مصباح اليزدى عام ١٣١٣ هجرية شمسية (١٩٣٥م) فى
مدينة يزد الصحراوية. سافر الى النجف الاشرف لاكمال دراسة العلوم الاسلامية، و لثائقه
مالية اضطر للهجرة الى قم المقدسة بعد عام واحد. شارك فى دروس الامام الخمينى الراحل
(قدس سره) و فى الوقت ذاته تلقى دروسا فى تفسير القرآن الكريم و الشفاء لابن سينا و
الاسفار لملاصدرا على يد العلامة الطباطبائى (رحمة الله عليه) حضر دروس الفقه لاية الله
بهجت (مد ظله العالى) لمدة ١٥ عاماً بعد توقف دروس الامام الراحل(ره) بسبب نفيه الى خارج
ايران تصدى سماحته لاجراء دراسات متعددة فى المباحث الاجتماعية فى الاسلام منها بحث
الجهاد، كذلك القضاء و الحكومة الاسلامية .

كان لسماحته حضور فعال ايضا فى ساحة المواجهة مع النظام البهلوى البائد تمثلت فى
التعاون مع الشهيد بهشتى و الشهيد قدوسى و حجة الاسلام و المسلمين رفسنجانى، و خلال
ذلك قام باصدار نشرتى (البعثة) و (الانتقام) حتى انه كان متصديا لشؤون الطباعة و التوزيع
للإصدار الثانى. قام برفقة آية الله جنتى، الشهيد بهشتى و الشهيد قدوسى بإدارة مدرسة
المنتظريه للعلوم الدينية بقم المقدسة و ألقى فيها دروساً فى علم الفلسفة، علم الاخلاق، و
علوم القرآن لمدة (١٠) سنوات. بعد انتصار الثورة الاسلامية العظيمة و باسناد و تشجيع من
الامام الخمينى(ره) قام بانشاء عدة مدارس و مؤسسات اهمها قسم التعليم فى مؤسسة فى
طريق الحق و مؤسسة باقرالعلوم (ع). يرأس حالياً مؤسسة الامام الخمينى (ره) للتعليم و
البحث العلمى فى قم المقدسة بتعيين من السيد القائد. انتخب عام ١٣٦٩ هـ ش (١٩٩٠م)
نائبا عن محافظة خوزستان فى مجلس خبراء القيادة، كما انتخب مؤخراً نائبا عن أهالى طهران
فى المجلس المذكور. له مؤلفات و كتب عديدة فى الفلسفة الاسلامية والمقارنة والالهيات
والاخلاق والعقيدة الاسلامية .(راجع موقع أثار حضرة آية الله مصباح اليزدى

<https://mesbahyazdi.ir/node/2801>)

٢. أصول ومباني نظرية الاخلاق فى الاسلام من منظورالعلامة مصباح اليزدى " رض"
أ- الواقعية: «الأصل الأول اللازم لتبيين النظام الأخلاقى فى الإسلام هو فى الحقيقة
أصل معرفى يقول أن القيم الأخلاقية مؤسسة على الواقعيات العينية، فالمفاهيم التى تستعمل

فى الأخلاق كمفاهيم قيمية ليست مستقلة عن المفاهيم النظرية و العينية، أى أنها أيديولوجيا مبنية على الرؤية الكونية» (مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٩٢).

ان المشكله الخلقية مشكله وجودية يواجهها المرء على مستوى الخبرة المعاشه وليست مجرد اشكال نظرى بحث، أو مجرد بحث منطقى لغوى خالص (ابراهيم، ١٩٦٦، ص ١٧) .

فى المذاهب الواقعية الاخلاقية والتي منها المذهب الاخلاقى فى الاسلام، نجد أن العلاقة بين أفعال الانسان الاختيارية الارادية وبين الغايه من هذه الافعال فى القضايا الاخلاقية تسمى علاقته ضرورة او (لزوم)، على خلاف المذاهب اللاواقعية كالمذهب الانفعالى والأمرى والتعاقدى؛ والتي تقوم على الميولات والانفعالات والتعاقدات الاجتماعيه كمنشأ للحكم الاخلاقى . يقول العلامة اليزدى حول الواقعية: «الأصل الأول اللزوم لتبيين النظام الأخلاقى فى الإسلام هو فى الحقيقة أصل معرفى يقول أن القيم الأخلاقية مؤسسه على الواقعات العينية، فالمفاهيم التى تستعمل فى الأخلاق كمفاهيم قيمية ليست مستقلة عن المفاهيم النظرية و العينية، أى أنها أيديولوجيا مبنية على الرؤية الكونية» (راجع مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٩٢)

ومبحث الواقعية واللاواقعية هو القاعده الاساس التى تقوم عليها كافة النظريات حول النسبية والانسبية. (مجتبى مصباح، ٢٠١١، ص ٣٧). «ويتبين مما سبق أن الادراك الاعتبارى ينشأ فى الواقع من حاجات حقيقه وواقعية للانسان هى احساساته الباطنيه القائمه على العلم والادراك ويتوسل به تحقيق غايات واقعية، ومن هنا كان هذا الاعتبار يتوسط بين حقيقتين» (جابر، ٢٠٠٤، ص ١٣٣)

ب - علاقة الضرورة بالقياس وهو أصل فلسفى للعلاقة بين أفعال الإنسان الاختيارية و النتائج الحاصلة منها والتي هى من مصاديق هذه العلاقة، أى ان نتائج الأفعال الاختيارية معلولة للفعل الاختيارى و نسبة الفعل الاختيارى إليها هى على نحو الضرورة بالقياس، و ما "اللزوم" و "عدم اللزوم" الأخلاقى إلا تعبيرات لعلاقة الضرورة بالقياس (راجع مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٩٢)

«مصدر الحكم الاخلاقى هو العقل الكاشف عن توقف الغايه على الفعل الذى يعبر عنه بالوجوب. وهو فى الواقع أحد مصاديق الضرورة بالقياس، ويختص بالطابع القيمي» (مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٤١)

ج - أصالة الروح

يقول مولى المتقين عليه السلام "قرة عينه فيما لا يفنى"، ان هذا الاصل له علاقه بالسيكولوجيا الفلسفية او علم النفس الفلسفى (مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٩٣). إن اهمال البعد الروحى والذى يمثل البعد اللانهائى للانسان كما حدث فى بعض المذاهب الاخلاقية المادية له تبعاته الخطيره على سعادة الانسان. وهذه الروح - الاصيله - لها قابلية واستعداد للتكامل من جهة، و من جهة أخرى هى فى حركة اشتدادية دائمة نحو هذا الكمال «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأَقِيهِ» (الانشقاق/٤٠) فالنفس فى الأساس هى موجود يحمل داخله ميلا نحو الكمال إلى اللانهائية، إلا أنها يمكن أن لا تعرف كمالها هذا» (المصدر نفسه)

وحول مراتب الروح يقول العلامة اليزدى "للروح مراتب طولية وشؤون عرضية، فالنفس و مع أنها موجود واحد بسيط و لكنّها وجود ذو مراتب ...و لها على الأقل فى بعض المراتب شؤوناً مختلفة و يمكن أن يكون فى جميع المراتب كذلك" (المصدر نفسه).

د- دور الاختيار ودور النية فى تكامل الانسان وتناسبها مع شكل العمل «تكامل الروح يحدث إثر الأفعال الاختيارية لها، لأننا كنا قد قلنا أن هناك ميلا إلى الكمال يكمن فى ذات الروح، و هذا الميل يظهر على شكل إرادة، فما يتعلّق بذات النفس ينبع من هذه الإرادة، والكلمات التى تكون من نصيبها تتحقق فى ظلّ هذه الإرادة» (راجع مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٩٤)

نستخلص من هذا الأصل النتيجة التالية وهى أن الأفعال الأخلاقية التى يكون موضوعها الفعل الاختيارى للإنسان و اعتبرت فيها الإرادة فهى تؤدّى إلى كمال الإنسان عن طريق نفس تلك الإرادة، أى أن روح الأفعال الاختيارية هى النية، فدافع النفس للقيام بهذا العمل هو أمر ينبع من النفس، و ذلك الالتفات الذى يصدر عن النفس و يصبح دافعا لأن توظف البدن و يقوم بعمل ما هو نفسه الذى يعطى قيمة للعمل و يجعله مؤثرا لكى يحصل للنفس كمال. (راجع المصدر نفسه، ص ٢٩٩)

تأثير النية حقيقى : «ان ماتركه النية على العمل من تأثير فى تكامل النفس ووصول الانسان الى السعادة تأثير حقيقى وتكويني لا تعاقدى ... فالنية ذات علاقة تكوينية مع ذلك العمل وتمده بالحياة، فالعمل الفاقد للنية جثة ميتة فى الحقيقة، لا تجد ارتباطا مع قلب العامل وروحه ولا تعطى ثمرة للعامل نفسه" (مصباح اليزدى، ٢٠٠٤، ج ١، ص ١١٣). ان الاعمال

التي تنجزها خارجا انما تتحقق علاقتها مع كمال النفس بفضل النية والدافع الذى ينشأ من النفس ويتعلق بذلك العمل، وعليه فالعمل الذى يفقد النية الصالحة لا يستوجب كمالا للنفس، ولذا قال تعالى: « وَمَا تَنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلِأَنْفُسِكُمْ ۖ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ » (البقرة/ ٢٧٢) « (المصدر نفسه، ص ١١٣-١١٤)

٦. نقد العلامة الشيخ مصباح البيزدي "رض" على نظرية كانط الاخلاقية

«نظرية كانط الاخلاقية هى من النظريات الوظيفية لا النظريات الغائية، أى أن كانط يعتقد أن القاعدة القيمة الاخلاقية للاعمال الاختيارية للانسان ليس نتاج ومعلولة نتائجها، بل معلولة استند اليها فاعلمها، وهذه القاعدة لا بد أن تكون ناشئة عن طاعة القانون واحترامه لكى تمنح أعماله القيمة الاخلاقية». (مصباح البيزدي، دون التاريخ، ص ٢٤٤)

١ -مكانة النية فى فلسفه كانط الأخلاقية : أهم مسألة دار حولها نقد العلامة البيزدي هى مسألة النية التى أولاها كانط اهتماما بالغا . يرى كانط أن الفعل الأخلاقى هو الفعل الذى تم القيام به بدافع طاعة حكم قانون العقل. فعلى الرغم من انه أولى لمسألة حسن الفاعل أهمية كبيرة، الا انه ضيع البوصلة فيما يخص متعلق النية، حيث يقول أن متعلق النية هو احترام قانون العقل (المصدر نفسه، ص ٢٥٣-٢٥٤)

كانط جعل نية امتثال الواجب الاخلاقى الصادرة عن ارادة احترام حكم العقل الخالص مصدرا لها، معتبرا عن ان اى نية اخرى مزاحمة لها، ستكون موجبة لاسقاط القيمة الاخلاقية لارادة الخير التى يستمد الفعل الاخلاقى قيمته منها. ولقد كان تعليق العلامة المصباح البيزدي "رض" موافقا لكانط فى مسألة النية الا انه مفارقا له فى مسألة التركيز على نية احترام القانون، حيث أن ارادة وجه الله عز اسمه وابتغاء مرضاته هى فوق ارادة حكم العقل (مصباح البيزدي، دون التاريخ ب، ص ٢٣)؛ وهذا ماكشف عنه كانط نفسه فى فلسفته الاخلاقية، حين عاد ليجعل (الله عزاسمه) علة لا يمكن الفكاك منها بعد أن جعل (الخير الاسمى) هو مصدرا للحكم الاخلاقى ؛ مبررا ذلك بضرورة وجود مسوغ للتضحيات من اجل الواجب المقدس، فبحسب رؤية كانط فان تأدية الواجب والمسؤولية عن تأديته أو عدم تأديته لا معنى له ما لم يكن الإنسان حرا؛ ليختار هذا الواجب ويضحى بكل شئ فى سبيله، ولا معنى فى النهاية لهذه التضحية، إلا فى سعادة كاملة يحصل عليها الإنسان فى حياة أخرى، وهى حياة غير ممكنة

إذا لم يكن الله موجوداً، إن البرهان الأخلاقي على وجود الله فرض لا تستقيم الأخلاق الكانطية إلا به. (الحيدري، ٢٠١٨، ص ٤)

ثم أن وجود بعض النيات (الطولية والعرضية) كما يعبر العلامة المصباح يزيد الفعل الاخلاقي فضيله، فضلا عن انها لا تضر باصل نية احترام قانون العقل «بل نقول بعدم انفكاك هذه عن تلك أبدا» (مصباح اليزدي، دون التاريخ ب، ص ٢٣)

لقد وضع العلامة مصباح اليزدي يده على أهم مفصل في فلسفه كانط الاخلاقيه والتي شكلت نقطه ضعف كبيره في نظريته الاخلاقيه " أن نظريه كانط لاتنطوى على تبيين فلسفي لارتباط النية بالقيمه " (المصدر نفسه، ص ٢٥) ؛ وهذا المفصل الهام يدور حول علاقة كل من النية بقيمه الفعل الاخلاقي، وعلاقة الارادة بالعقل العملي والنظري .

وخلصتها في كلام العلامة اليزدي " رض " : «ان الفعل الارادي لا بد ان تسبقه رغبه فطريه تنبلور في الارادة، وان شأن العقل كقوة مدركه ينحصر في الهداية وإراءة الطريق، وان مجاله غير مجال الارادة ومبادئها. فارادة طاعة العقل لا بد ان وان تنشأ من رغبه فطريه، وهي لاتكون الا الرغبه في الكمال والسعادة. فهذه النية هي الرصيد الاعمق لكل فعل يوّتي به على ضوء العقل» (المصدر نفسه، ص ٢٤)

ويمكننا تلخيص هذا البند كالتالي : ان النية عبارة عن الداعي المشعور به المؤثر في ارادة الفعل، وأن القيمة الخلقية تكمن في الارادة الحرة للجانب الذي يفتى به العقل، وان الارادة مسبوقة برغبه فطريه تنبعث في النفس وتشكل داعيا الى ترجيح جانب خاص من الفعل. وعليه فان للنية سببية ذاتية لحصول القيمة الخلقية في الفعل (المصدر نفسه، ص ٢٦)

٢ - اعتباره أحكام العقل العملي قبلية هو قول باطل: يؤكد كانط أن لدينا مجموعة من

الأحكام البديهية العملية التي لا ترتبط لا بأحكام العقل النظري و لا بالتجربة بحيث تؤخذ من الخارج، بل هي أحكام قبلية و متقدمة . و لكن هل لدينا فعلا أحكاما للعقل العملي مستقلة عن التجربة ؟ ما هو في الأساس الاختلاف بين العقل العملي و العقل النظري ؟ ويستطرد العلامة المصباح : لقد كان حاصل بحثنا أنه

ليس لدينا نوعين من العقل، و إذا جرى الكلام عن العقل العملي و العقل النظري فهو فقط من جهة تعدد مدركات العقل، لهذا فإن أحكام العقل العملي ليست مستقلة عن أحكام العقل النظري . على سبيل المثال ؛ أحد أعم أحكام العقل العملي من حيث المبنى هو حسن

العدل و قبح الظلم، هذين الحكمين من بين الاحكام الأخلاقية الأكثر إطلافا و عموما، فإذا قمنا بتحليل هذين الحكمين سنجد أن مفاهيم العقل العملى ليست مستقلة عن مفاهيم العقل النظرى (مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٥٤-٢٥٥)

٣ -علاقة ارادة الفعل بحكم العقل : واستكمالا للنقطة السابقة علل العلامة المصباح جذور المسألة فى علاقة ارادة بحكم العقل بضرورة حصول العلم (وهى من شئون العقل النظرى) كشرط فى تحقق ارادة (وهى من شئون العقل العملى)، فان العمل الارادى لا يتم بدون العلم التصورى والتصديقى، ولكن ليس للعلم والادراك سوى الكشف والهداية، فليس له دور فى ايجاد الداعى والباعث بحقيقته معنى الكلمة (كما تصور كانط). فالابد من كون الفعل ذريعة لارضاء رغبة كامنة فى النفس تتبلور فى ارادة الفعل على ضوء العلم وهدايته العقل، فلا يكفى حكم العقل - نظريا أو عمليا- لانبعاث الرغبة وتحقق ارادة. (مصباح اليزدى، دون التاريخ ب، ص ٢١)

«والذى نركز عليه أن جميع الافعال الارادية مسبوقه بميول فطرية ومنتبهة الى رغبات كامنة فى النفس تنبعث بنوع من انواع المنبهات الداخلية او الخارجية سواء كانت الرغبة متعلقة بأعضاء البدن أو بقوى الروح» (مصباح اليزدى، دون التاريخ ب، ص ٢١)

4- قيمة الفعل الاخلاقى : وعليه وخلافا لرأى كانط الذى يرى بأن قيمة الافعال الاخلاقية تكمن فى الطابع الالزامى لارادة الخير الصادر عن املاء العقل العملى، يعلق العلامة المصباح: " ان ارادة طاعة العقل ليست الا مظهرا من مظاهر الرغبة فى الكمال والسعادة فلا يصح عددا نية مستقلة وداعيا مؤثرا لوحده فى ارادة الفعل الاخلاقى؛ فضلا عن ان تعد معارضة لنية الكمال، بل ان رصيد القيم

الخلقية الحقيقية هو نية الوصول الى الكمال الانسانى بترجيح الرغبة الخاصة به على سائر الرغبات" (المصدر نفسه، ص ٢٤-٢٥)

وفى العبارة الاخيرة للعلامة "بترجيح الرغبة الخاصة به على سائر الرغبات"، تبرز أهمية عامل الاختيار الحر فى الوصول الى الكمال، عند الترجيح بين رغبات النفس المتصارعة والتى يمتحن فيها الانسان فى الاختيار بين الخير والشر او بين الحسن والاحسن .

والخلاصة، ان ارادة العمل وفق ما يحكم به العقل ناشئ عن رغبة فطرية، وليس فى النفس رغبة خاصة لاطاعة العقل بل هى رغبة فى الكمال الذى يحدده العقل (المصدر نفسه،

ص ٢٥). «والسر في ذلك يكمن في أن قيمة الافعال الاخلاقية ليست ذاتية لنفس العنوانين بل هي معللة بالغايات المترتبة عليها وهذا بدوره يرجع الى عدم استقلال الاحكام العملية عن النظريات» (مصباح اليزدي، دون التاريخ ب، ص ٨)

٥ - أحكام مخالفة للفطرة : وفقا لكانط إذا استوجب قول الصدق قتل الآلاف من الأبرياء فهو عمل حسن و وظيفتنا هي أن لا نتخلف عنه، وهذا الحكم كما هو واضح مخالف للعقل و الفطرة الإنسانية، و قد ادعى كانط نفسه أن أحكام العقل العملي هي أحكام بديهية و جميع الناس يدركونها، و لكننا نعلم جلياً أن جميع البشر يعتبرون الصدق في حالات كهذه التي تؤدى إلى قتل الناس البراء قبيحا ؛ و سرّ المسألة هو أن حسن الصدق ليس مستقلا عن الأحكام النظرية و التجريبية، فالوظائف الكانطية تسوق إلى قبول هذا الحكم اللامعقول و المخالف للفطرة، لهذا، من أجل معرفة الأحكام الأخلاقية للأفعال الاختيارية لا بدّ من معرفة المصالح و المفساد الواقعية و الحقيقية.

٦ - العلاقة بين التكليف و الواقع : وفقا لكانط فإن أحد الشروط اللازمة للفعل الأخلاقي هو أن يكون مطابقا للتكليف و الوظيفة، و لكنّ السؤال هو : ما هي الوظيفة ؟ من أين تنشأ، و كيف يجب تشخيصها ؟ كانط يرى أنّها من بديهيات العقل العملي، فتصورها و التصديق بلزوم اتباع الوظيفة بديهى، يعنى أن الحكم بأنّه "يجب العمل طبقا للوظيفة " هو حكم بديهى، و لكننا إذا دققنا في هذه القضية جيّدا، فهي في الحقيقة قضية حشوية لاتضيف لنا معرفة جديدة (العلامة مصباح اليزدي، دون التاريخ، ص ٢٥٦-٢٥٧). «ليس للعقل حكم بمعنى الامر والالزام، بل انما هو ادراك للرابطة بين الفعل و غايته» (مصباح اليزدي، دون التاريخ ب، ص ٢٥)، فما لم نصل إلى العلاقة بين الفعل الاختيارى و غايته لا نستطيع أن نحكم بحسن أو قبح ذلك الحكم . (مصباح اليزدي، دون التاريخ، ص ٢٥٧ - ٢٥٨)

٧ - عدم كفاية المعيار : «يعتقد كانط أن معيار كون عمل ما أخلاقي هو قابلية تعميم القاعدة التي تم القيام بالعمل على أساسها، في حين أن قابلية تعميم قاعدة ما فى نفسه لا يضمن كونها أخلاقية» (المصدر نفسه، ص ٢٦٠)

٨ - عدم تقديم حلّ لحالات التزاحم: أن الوظائف الأخلاقية بحسب ادعاء كانط مطلقة كلّها و لا تقبل أى استثناء أبدا، في حين هناك حالات تتعارض فيها وظائفنا مع بعضها البعض؛ فلو اتفقنا أن الكذب و نقض العهود خصال غير صحيحة دائما و في كلّ الحالات، و

تحتّم على أحدهم الكذب من أجل الوفاء بالعهد والالتزام به، ماذا عليه أن يفعل؟.... للأسف النظرية الأخلاقية لكانط ليس لديها أى حلّ لمعضلة كهذه (مصباح اليزدى، دون التاريخ، ص ٢٦٠)

٩- ضيق أفقها وان كان هذا النقد ليس نقداً مبنائياً كما يقول العلامة اليزدى نفسه ولكنه يكشف عن أحد الانتقادات المهمة التى يمكن توجيهها للنظرية الأخلاقية لكانط حيث يمكن القول حسب المبنى الكانتى القائم على مبدأ الواجب لاجل الواجب، ان الفعل الاخلاقى سوف يكون قليلاً جداً فى العالم، «هناك اناس قليلون جداً يقومون بافعالهم بدافع اتباع القانون» (المصدر نفسه، ص ٢٥٣-٢٥٤)

١٠- معيار مفرط : يشكل على نظرية كانط الأخلاقية إفراطها فى الأطلاق، فقد كان يعتقد أنّ الأحكام الأخلاقية ثابتة دائماً و للجميع و لا استثناء فيها (المصدر نفسه، ص ٢٥٤). وهذا الإفراط يعود الى قاعدة ان الظروف لاتغير حقيقة حسن الصدق وقبح الكذب (على سبيل المثال) مهما كانت الظروف، اذ علينا اداء تكليفنا الذى يمليه علينا الواجب الاخلاقى كما يدعى كانط ،وهى كما نلاحظ نتيجة طبيعية لنظريته القائمة على الحسن الفاعلى مع غض الطرف عن النتيجة المترتبة على الفعل، مما قد يحولها بلا شك فى ظروف استثنائية من الاخلاقية المثالية المفرطة الى اللااخلاقية بدافع اتباع الواجب الاخلاقى!

«و الحقّ أنّه لا يمكن فهم حسن الصدق و الأفعال الاختيارية الأخرى للإنسان دون الانتباه لنتيجتها و غايتها، فالصدق حسن عندما يحقّق المصالح الواقعية و الحقيقية للفرد و المجتمع، و الكذب قبيح إذا أدّى إلى المفسدة الفردية و الاجتماعية الواقعية و أعاق الإنسان عن الوصول إلى كماله النهائى و الواقعى» (المصدر نفسه، ص ٢٥٧)

من جهة أخرى لخص الدكتور محمد على محيطة اردكان الانتقادات على نظرية كانط فى مقالة مميزة تناقش البعد الانطولوجى لفلسفة كانط الاخلاقية نشرت فى مجلة الدليل - العدد ٣، لسنة الاولى، ٢٠١٨- يقول فيها:

«من اهم الانتقادات الواردة على رؤية كانط فى مجال اللاهوت الفلسفى هى: بقاء الشكوكية، وهبوط مقام العقل النظرى، وعدم القدرة على التبيين الصحيح لمفاهيم من قبيل العلية، والخطأ فى فهم الهليات البسيطة وحكايتها عن الواقع، والاستقراء الناقص لمصادر المعرفة، والخطأ فى تعيين حدود المعرفة الحسية، وعدم ادراك حقيقة العلم الحضورى،

والوقوع فى فخ المثالية، وعدم نجاح فى تفسير المنطقى للعلاقة المعرفية بين النوميون والفينوميون، والفهم ناقص غير الصحيح لبراهين إثبات وجود الإله- بخاصة البرهان الوجودى» (أردكان، ٢٠١٨، ص ٢٩)

صنف الدكتور أردكان الانتقادات على نظرية كانط الى صنفين عام وخاص ؛ أما العام فقد وجه الى النظام المعرفى لنظرية كانط، من حيث انها تشكل الاساس الذى انطلقت منه رؤية كانط الفلسفية .

وحول الانتقادات العامة نجد أن كانط يرى بان النظام المعرفى للانسان يستطيع ادراك ظواهر الاشياء فقط (الفينوميون) « لان لها وجودا فينا (in-us) فيمكن التعرف عليها، بخلاف الاشياء فى نفسها؛ إذ إن وجودا فى نفسها (in- themselves)؛ فلا تقع متعلقا لمعرفة» (أردكان، ٢٠١٨، ص ١٥٧، عن Critique of Pure Reason, 30 62 B= 44 A, Reason, 30 . (A) وعلى اساس هذه الرؤية لا يمكن فى اطار العقل النظرى معرفة الاله حتى لو كان وجودا

خارجيا "لانه من جنس النوميون لا من جنس الفينوميون» (المصدر نفسه)
«إن تأثير هذا التمايز فى التفكيك بين (الدين) و(فهم الانسان للدين) واضح للعيان، فالدين أمر من قبيل (الاشياء فى نفسها)، وهو ليس فى متناول يد المعرفة فلا يمكن الحصول عليه، وان فهم الانسان للدين كظاهرة لا يمكن تقديسها واضفاء الصبغة الالهية عليها باى شكل من الاشكال. ويبدو أن نظريات مثل القبض والبسط فى الشريعة وقعت تحت تأثير فكر كانط أو أشباهه. ويمكن عد الافكار المناوئة للعقل أو تلك التى تقلل من شأنه فى تبين التعاليم الدينية، وكذا النظرة السطحية التى تصور الدين بأنه قضايا فقهية وعبادية صرفة نظرة ناجمة عن إهمال العقل النظرى وتحجيم دوره وهى بالتالى متأثرة بأفكار كانط وأمثاله» (أردكان، ٢٠١٨، ص ١٤٨)

وفى علاقة ماسبق بنظرية المعرفة الكانتية، نجد ان كانط يعتقد بأن العقل يستخدم مفاهيم مثل النفس والاله والعالم والتى لها دور فى توحيد المعارف الانسانية استخداما تنظيميا لا تاسيسيا، فان تصور وجود الاله الاكمل والاكثر حقيقة ناجم عن تحليقات عالية للعقل الانسانى) المصدر نفسه، ص ١٥٨، عن كانط نقد العقل المحض ؛ Kant, Critique of Pure

وكما ذكرنا سابقا، فان كانط يقبل وجود الاله بحكم العقل العملى و يعتقد بان وجود الاله وخلود النفس ووجود العالم الاخر يلازم القبول بالاحكام الاخلاقية واحكام العقل العملى تشمل هذه الاصول بالدلالة الضمنية. وفى ضوء هذه الرؤية فهو يعتقد بان القبول بوجود الاله أمر باطنى قائم على أساس الضرورة الاخلاقية، ولهذا السبب يرى ان الاخلاق ايضا ليست مبنية على الدين، كما ان الانسان لا يحتاج الى الدين من اجل تنظيم سلوكياته) المصدر نفسه،

ص ١٦٤، عن (Kant, Religion within the Limits of Reason Alone, P.3)

أما الانتقادات الخاصة فهى لخصوص البراهين التى قدمها كانط حول وجود الاله .

«لقد اعتقد كانط مخطئا بانه استنفد جميع طرق اثبات الاله التى حصرها فى البراهين الثلاثة (البرهان الوجودى، والبرهان الطبيعى - الكلامى، وبرهان الإمكان) نافيا دور العقل فى معرفة الاله رغم ان هناك عدة صياغات للبرهان الوجودى لاثبات الاله ولاتنحصر البراهين فى الثلاثة المذكورة كما انها لاتنحصر فى صياغات كانط لهذه البراهين . ونتيجة عدم الضرورة المنطقية لقضايا من قبيل الاله موجود ليس هو نفى وجود الواجب؛ لانه على اساس برهان الامكان والوجوب بمجرد الخروج من السفسطة والشك، يثبت واجب الوجود فى الخارج.... وعلى اساس برهان الصديقين الذى طرح فى الفلسفة الاسلامية فان ضرورة وجود الله - سبحانه- هى ضرورة ازلية»(اردكان، ٢٠١٨، ص ١٧٣) .

المصادر:

القرآن الكريم

١. ابراهيم، زكريا، ١٩٦٦، المشكله الخلقية، مشكلات فلسفية ٤، دار مصر للطباعة
٢. اليزدي، العلامة الشيخ محمد تقى مصباح، ٢٠٠٤، الاخلاق فى القرآن، ج ١ ت: كاظم صالحى، بيروت، دار التعارف للمطبوعات
٣. اليزدى العلامة الشيخ محمد تقى مصباح، ٢٠٠٥، دروس فى العقيدة الاسلاميه، بيروت، مكتبة المعارف الاسلاميه، ط ١
٤. اليزدى، العلامة الشيخ محمد تقى مصباح، دون التاريخ ب، كلمة حول فلسفة الاخلاق، مؤسسه در راه حق و اصول دين، مدرسة الشيعة الالكترونية
٥. اليزدى، العلامة الشيخ محمد تقى مصباح، دون التاريخ، نقد وتحليل المذاهب الاخلاقية، قم المقدسه، جامعة المصطفى
٦. بدوى ،د.عبد الرحمن، ١٩٨٤، الموسوعة الفلسفية، الجزء ٢، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط ١
٧. بدوى ،د.عبد الرحمن، ١٩٧٦، الاخلاق النظرية، الكويت، وكالة المطبوعات، ط ٢،
٨. جابر، شيخ على، ٢٠٠٤، ظرية المعرفة عند الفلاسفة المسلمين، ب يروت، دار الهادى، ط ١
٩. دراز، د.محمد عبد الله، ٢٠٠٦، دستور الاخلاق فى القران، مؤسسة الرسالة
١٠. صبحى، د. أحمد، ٢٠٠٦، الفلسفة الاخلاقية فى الفكر الاسلامى العقليون والذوقيون أوالنظر والعمل، القاهرة، دار المعارف، ط ٢
١١. صليبا، د. جميل، ١٩٨١، المعجم الفلسفى، بيروت، دار الكتاب اللبنانى
١٢. عبد اللطيف فتح الدين، ٢٠٢١، فلسفة المعرفة عند كانط: نظرية المكان والزمان، طنجة، دار سليكى أخوين، ط ١
١٣. كانط، ايمانويل، ٢٠١٧، تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوى، المملكة المتحدة، ط ٢

دور العقل و الدين في نظرية كانط الأخلاقية (دراسة نقدية على ضوء آراء العلامة الشيخ مصباح يزدي) /103

١٤. كانط، إيمانويل، ١٩٩٠، نقد العقل المحض، موسى وهبه، بيروت، مركز الانماء القومي

ط١،

١٥. كانط، إيمانويل، ٢٠٠٨، نقد العقل العملي، ت: غانم هنا، بيروت، ط١

١٦. مصباح، شيخ مجتبي، ٢٠٠٢، فلسفة الاخلاق دراسة مقارنة، ترجمة محمد حسن

زراقت، بيروت لبنان، ط١

١٧. مصباح، مجتبي، ٢٠١١، اسس الاخلاق، بيروت، جمعية المعارف الاسلاميه الثقافيه،

ط١

مقالات

١. اردكان، د. محمد على محيطي، ٢٠١٨، دراسة نقدية للآراء النافية لدور العقل في

معرفة الإله.. كانط نموذجاً، مجلة الدليل، دراسات، السنة الاولى، العدد٣.

٢. الحيدري، احسان، ٢٠١٨، العلاقة الجدلية بين الدين والأخلاق في فلسفة كانط

النقدية، الآداب-جامعة بغداد

٣. عبد الرحمن، عايده عبد الحميد، نظرية المعرفة عند كانط، ٢٠١٧، حولية كلية

أصول الدين بالقاهرة، المقالة ٤، المجلد ٣٠، العدد ٣٠ الجزء٢، الصفحة ٧٤١- ٨١٠

مصادر انجليزية

1. McCormick, Matt. Immanuel Kant: Metaphysics, California State University, Sacramento U. S. A: <https://iep.utm.edu/kantmeta/>

2. Rohlf , Michael. 2010, Immanuel Kant, First published, :
<https://plato.stanford.edu/entries/kant/>

3. MORGAN, JEFFREY. CAN WE HAVE ETHICS WITHOUT RELIGION? CHAPTER, 2:

4. <http://klangable.com/uploads/books/Introduction-to-Philosophy-Ethics-1597928612.pdf>

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ١٠٤

عقيدہ خلق العالم والإنسان بين القرآن والتوراة؛ دراسة مقارنة

سلام عبد الحسن ساجت

ملخص:

خلق العالم والانسان هو المعتقد المشترك بين جميع الديانات السماوية وهو تصور فلسفى قديم بأن العالم والكون المتكون من السماوات والارض والانسان أنشأه وإبداعه المولى سبحانه وتعالى. ويعتبر معظم اصحاب الديانات السماوية أن نظرية الخلق لا تتعارض مع الحقائق العلمية .

ومن جهة أخرى اهتم بهذا الموضوع - خلق العالم والإنسان - علماء العلوم الحديثة خصوص في بداية النصف الثانى من القرن العشرين الى الآن . فى مجال علم الأرض <الجيولوجيا> وعلم الإنسان <الأنثروبولوجيا> وعلوم الحياة <البيولوجيا> وغيرها سواء فى العلوم الحديثة وبحوث الجينات، أو فى الدراسات الاسلاميه وما زال هذا الموضوع يشغل العلماء والباحثين الإسلاميين وغيرهم، حيث أن بعض أساتذة الطب والهندسة قد أدلوا بأرائهم فى هذا المجال، حيث أن هذا الموضوع لم يكن يقتصر على الدراسات الإسلامية وعلماء الدين فقط. بل يشمل علماء الطبيعيات والطب وغيرهم.

فى بداية البحث نقوم ببيان الموضوع من خلال عرض بعض أهم الآيات القرآنية التى تناولت الموضوع. وكذلك التوراة وخصوصا سفر التكوين الاصحاح الاول والثانى. ثم بعد عرض هذه النصوص نقوم ببعض التحليلات وربط هذه النصوص فيما بينها والخروج بمقارنة بينهما من خلال ابراز أهم نقاط الاشتراك والافتراق. المنهج المتبع هو المنهج المقارن ولا يخلو البحث من تحليل. سائلا المولى سبحانه وتعالى السدد والتوفيق وقبول ذلك بأحسن قبول.

الكلمات المفتاحية: القرآن ، التوراة، الخلق ، العالم ، الإنسان.

تمهيد:

وقد كُتِبَ في هذا الموضوع ما يقارب أكثر من عشرين كتاب ودراسةً. وهذا يدل على أهمية الموضوع من حيث أهتمام العلماء والباحثين وانشغالهم فيه، ولكن من ناحية أخرى لم يتوصل هؤلاء العلماء الى نتيجة واحدة بحيث لم تجتمع كلمتهم في التفاصيل على رأى واحد، وهو أمرٌ طبيعي في جميع مجالات العلوم، من حيث المبدأ اتفق علماء الدين على خلق العالم والإنسان من قبل المولى سبحانه وتعالى ولكن الإختلاف بينهما في الجزئيات والتفاصيل. حيث اختلف كثير من العلماء والفلاسفة في حقيقة العالم هل هو حادث أم قديم، وكذلك في حقيقة الإنسان من ناحية مادية النفس وروحانيتها ومراتبها. وهذه الاختلاف جاء في فهم النصوص الدينية من قبل العلماء، فالكلام في ذلك يطول ففيه مذاهب ومدارس على اختلاف اصولها ومبانيها فلا يسعه هذا البحث.

المنهج المتبع:

المنهج المقارن.

أهمية الموضوع:

تكمل الأهمية في بيان أهم المشتركات الموضوعية في الديانات السماوية بين القرآن والتوراة في موضوع خلق العالم والإنسان، وبما أن التوراة من الكتب السماوية والذي أنزل على نبي الله موسى × وهو سابق في نزوله على القرآن الكريم، والذي تناول قصة خلق العالم والإنسان، فإن المقارنة بينهما منهمة من خلال جوانب الاتفاق والاشتراك، والافتراق والاختلاف، وتظهر نقاط الزيادة والنقصان. ونحن لن نتعرض هنا لما لحق بالتوراة الحالية من التعديل والتحريف عبر العصور، لكننا نركز على ما يتصل بموضوع خلق العالم والإنسان، بحيث نبين كيف بين التوراة بدأ الخلق مقارنة ما جاء بالقرآن الكريم.

أهداف البحث:

بيان هذه العقيدة في الديانات السماوية من خلال القرآن الكريم والتوراة ، والمقارنة بينهما. وهذا يعنى ان الغاية والهدف من هذا البحث هو بيان نقاط الاشتراك ونقاط الافتراق، ما بين القصة القرآنية في خلق العالم والانسان وبين القصة التوراتية. فالبحث علمي بامتياز للخروج بنتيجة واضحة في خصوص الإجابة عن السؤال الاصلى وهو من أين وفي أين والى أين وهذا مبدأ بعثه الانبياء وتبليغ الرسالة الإلهية القائمة على أصل التوحيد. فالبحث له أهمية علمية في معرفة الخلق وما هو السبب والغاية المبتغاة لخلق هذا العالم من قبل المولى سبحانه. كما لا يخلو البحث من دفع اشكال مقدر للنظرية المادية القائلة بالتطور والطفرة النوعية للانسان كما هو الحال عند دارون.

تعريف مصطلحات البحث:

الخلق: وتأتى بمعنى الإيجاد والأبداع وتشمل الخلق من العدم أو من مادة. الخلق فى كلام العرب على وجهين: الإنشاء على مثال أبداعه، والآخر: التقدير. (الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، دون التاريخ، ج ٢٥، ص ٢٥١).

وقد عرف فى معجم الفقهاء: الخلق: بسكون اللام من خلق بفتح اللام، مخلوقات الله، أنشأها من العدم. على غير مثال بكمال قدرته. (محمد رواس وحامد صادق، معجم لغة الفقهاء، مادة خلق).

وجاء فى الصحاح: الخلقُ التقدير. وَالْخَلِيقَةُ الطَّبِيعَةُ يقال: هم خَلِيقَةُ اللَّهِ وهم خلق الله وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ. (الرازي، محمد بن أبى بكر، مختار الصحاح، مادة خلق).

فيكون الخلق بمعنى الابداع والابداع وكذلك التقدير.

وفى تحقيق حسن مصطفى: ذكر ان الاصل الواحد فى مادة خلق هو ايجاد شىء على كيفية مخصوصة وبما أوجبه ارادته واقتضته الحكمة. والفرق بين الخلق والإيجاد هو ان النظر

فى الإيجاد الى جهة إبداع الوجود فقط، وفى الخلق الى كون الإيجاد على كيفية مخصوصة. وهذه الخصوصية ملحوظة فى موارد استعمال المادة.

ويفرق مصطفوى بين الخلق والتقدير؛ ويدل على أن الخلق غير التقدير والتسوية والتصوير فى قوله تعالى: {وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا} {القرآن: ٢}. و {الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى} {الاعلى: ٢}. و {خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ} {الاعراف: ١١}. فان التقدير قد تحقق بعد الخلق، وكذلك التسوية والتصوير. وعلى هذا يجوز اطلاق الخالق على غير الله المتعال، فان أحداث شىء على خصوصية وصورة معينة من مادة موجودة، ممكن لغيره تعالى. وبهذا اللحاظ صح التعبير بقوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ} {الحجر: ٨٦}. و {فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ} {المؤمنون: ١٤}. و {وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ} {الصافات: ١٢٥}. وأما كونه أحسن الخالقين: مضافا الى قدرته التامة وعلمه وحكمته واحاطته. ثم إن خالقيه إما فى الموضوعات الخارجية {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ...} {البقرة: ١٦٤}. و {خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ...} {النحل: ٤}. و {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ...} {فاطر: ١١}. و {وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ} {النور: ٤٥}. وإما فى الموجودات اللطيفة قال تعالى: {وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ...}، {أَمْ خَلَقْنَا الْمَلَائِكَةَ إِنَاثًا...} {الصافات: ١٥٠}. و {وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ...} {الذاريات: ٥٦}. وإما فى الكيفيات المحسوسة قال تعالى: {خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ} {الانباء: ٣٣}. فان النهار والليل كيفيتان حاصلتان للأرض بواسطة حركتها الوضعية فى قبال الشمس، وخلقهما بواسطة خلق الأرض على كيفية وخصوصية وأطوار معينة. و {خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ} {الملك: ٢}. فان الحياة والموت من أطوار وجود الموجودات الحية، وحالتان مختلفتان لها، وكيفيتان محسوستان فيها.

وأما جهة تقديم الليل والموت فى مقام الخلق: فان الأرض ذاتا ظلامية وكذلك ما خلق منها من الحيوان والنبات، والنور والحيات عارضتان فيها. (انظر: مصطفوى، حسن، تحقيق فى كلمات القرآن، ج ٣، ص ١٢٦-١٣١).

وبهذا يكون الخلق عنده مقدم على التقدير والتصوير، ويكون هذا الخلق بحسب الظهور الخارجى كثيف أو لطيف وبكيفية متعددة.

العالم: وهو كل ما فى العالم ويشمل الارض والسماء وما فيهما من النباتات والحيوانات والانسان والكوكب والنجوم والافلاك.
العَالَمُ: الخلق كله، وقيل: كل ما حواه بطنُ الفلك. والجمع عوالمٌ وعالمُونَ. (المعجم الوسيط، مادة (ع ل م)).

وعن ابن عباس: العَالَمُ: ما يعقل من الملائكة والجن والإنس، ومن ذلك قول الله تعالى: إن فى ذلك لآياتٍ للعالمين. وهنا وأريد به صفة العلم.

وقيل: العَالَمُ: كل ذى روح من عاقل وبهيمة؛ وقيل: العَالَمُ: الدنيا وما فيها، واشتقاقه من العِلْم عند من جعل العَالَمَ لما يَعْقِل، واشتقاقه من العلامة عند من جعله لما يَعْقِل ولما لا يعْقِل، لأن فيه علامة الحدث، وهى مقارنته لأحوال الحوادث التى لم يتقدمها ولم تتقدمه، كالحركة والسكون ونحوهما، وما لم يتقدم المحدث فهو محدث مثله، والدليل على حدث الأحوال وقوعها حالاً بعد حال، لأن الجسم يتحرك ثم يسكن ويسكن ثم يتحرك، ولا يجوز أن يكون متحركاً ساكناً فى حالة واحدة، فلم يبق إلا أنه سَكَنَ بسكونٍ حادث، وتحرك بحركة حادثة. (الحميرى، نشوان بن سعيد، شمس العلوم، مادة عالم).

العَالَمُ سُمى لِاجتماعه. قال الله تعالى: {وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ} (الأنعام: ٤٥)، قالوا: الخلائق أجمعون. (ابن فارس، احمد، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ١١٠).

وفى التعريفات ذكر العالم: لغةً: عبارة عما يعلم به الشئ؛ واصطلاحاً عبارة عن كل ما سوى الله من الموجودات؛ لأنه يعلم به الله من حيث أسماؤه وصفاته. (الجرجاني، على بن محمد، التعريفات، مادة (ع ل م)).

العَالَمُ (فى أصول الكَلَام): كل مَوْجُود سوى الله تَعَالَى. (السيوطى، جلال الدين، مقاليد العلوم، ص ٧٣).

الإنسان: صفة أريد بها الاستئناس أى مما يستأنس به. فيكون اسم للنوع الانسانى أى للطبيعى الانسان من ذكر وأنثى. يعنى ابو البشرية الأول آدم وحواء وكيفية خلقه.

وذكر الراغب ان الإنسانُ سُمِّيَ بذلك لأنه خلق خلقاً لا قوام له إلا بإنس بعضهم ببعض، و لهذا قيل: الإنسان مدنيّ بالطبع، من حيث لا قوام لبعضهم إلا ببعض، و لا يمكنه أن يقوم بجميع أسبابه، و قيل: سُمِّيَ بذلك لأنه يأنس بكلّ ما يألفه، و قيل: هو افعالان، و أصله: إنسيان، سُمِّيَ بذلك لأنه عهد الله إليه فنسى. (الاصفهانى، الراغب، مفردات، ص ٩٤).

لماذا سُمي بهذا الاسم خمس اقوال فيها: الاول للنسيان وقد ذكر فى الفروق: أن اشتقاق الانسان من النسيان وأصله إنسيان فلهذا يصغر فيقال انيسان، والنسيان لا يكون الا بعد العلم فسمى الانسان إنسانا لانه ينسى ما علمه، وسميت البهيمةً بهيمةً لانها أبهمت على العلم والفهم ولا تعلم ولا تفهم فهي خلاف الانسان، والانسانيةً خلاف البهيمةً فى الحقيقة وذلك أن الانسان يصح أن يعلم إلا أنه ينسى ما علمه والبهيمة لا يصح أن تعلم. (ابو هلال، الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، ص ٢٧٤).

الثانى: للانسان اشتقاق الإنسان من الأُنس. حيث ذكر أن وقوع الأُنس على الناس. فاشتقاقه من الأُنس نقيض الوحشة: لأن بعضهم يأنس إلى بعض. وبه أخذ بعض الشعراء فى قوله: وما سُمِّيَ الإنسان إلا لأُنسه ... ولا القلب إلا أنه يتقلَّبُ. (النويرى، احمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب فى فنون الأدب، ج ٢ ص ٦).

والثالث: اشتقاق الإنسان من الإيناس، وهو الإبصارُ والعِلْمُ والإحساسُ، لوقوفه على الأشياء بطريق العلم، ووصوله إليها بطريق الرؤية، وإدراكه لها بوسيلة الحواس، فالإيناس هو فعلهم بمعنى أنهم يؤنسون أى يظهرون ويبصرون بخلاف الجن سماوا جنا لاجتنائهم.

والرابع: اشتقاقه من النّوس وهو التحركُ نوس قال فى البصائر سُمِّيَ بذلك لتحركه فى الأمور العظام، وتصرّفه فى الأحوال المُختلفة وأنواع المصالح. وقال فى العباب الزاخر النّوس والنّوسان: تذبذب الشئ، وقد ناسَ ينوس. وأناسَ الشئ: حرّكه. (رضى الدين، الحسن بن محمد، العباب الزاخر واللباب الفاخر، ص ٢١٤).

الخامس: قالَ مُحَمَّدُ بن عَرَفَةَ الملقب بنفطويه وَكَانَ عَالِماً سَمَّى الْإِنْسِيُونَ إِنْسِيِينَ لِأَنَّهُمْ يُؤْنَسُونَ، أَيْ: يُرَوْنَ، وَسَمَّى الْجِنُّ جِنًّا لِأَنَّهُمْ مُجْتَنُونَ عَن رُؤْيَيْهِ النَّاسِ، أَيْ: مُتَوَارُونَ.

كما فى تهذيب الأزهرى ويقال "أنست الشىء" إذا أبصرتة، قال الله تعالى: {أَنْسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا} أى: أبصر قال فى نهاية الأرب. وذهب أبو عمرو الشيبانى: أنه مشتق من الإيناس، الذى هو بمعنى الإبصار؛ وحجته قوله تعالى: {إِنِّي أَنْسْتُ نَارًا} أى أبصرت نارا. (انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٤، ص ١٥-١٦).

وبهذا يكون الانسان للنسيان أو الانس، بالاجتماع او المعرفة أو الظهور. وهذه كلها كفيات لهذا الانسان .

القرآن: فى اللغة اختلف الى قولين منهم من قال انه اسم علم وليس مشتق من فعل. (انظر: السيوطى، جلال الدين، الإتيقان فى علوم القرآن، ج ١ ص ١٦٩). ومنهم من قال مشتق. والمشتق اختلف الى رأيين مشتق من فعل مهموز <قرأ> بمعنى القراءة والتلاوة. (انظر: الطبرسى، مجمع البيان، ج ١، ص ١٤). أو من فعل غير مهموز <قرن> بمعنى الاقتران بعضه ببعض وجمعه. (انظر: الفراء، ابو زكريا، معانى القرآن، ج ٢ ص ٣٢. والألوسى، تفسير الألوسى، ج ١، ص ٨-٩). وبعض علماء الغرب يرجع الكلمة الى اصل سريانى <قريانا> بمعنى قراءة الكتاب المقدس أو الدرس.

أما اصطلاحاً: كلام الله المنزل على رسوله محمد^٢ المكتوب فى المصاحف وهو الكتاب السماوى الأخير المعجز والذى يدين به جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم.

عرف الغزالى القرآن الكريم "حقيقته ومعناه هو الكلام القائم بذات الله تعالى، وهو صفة قديمة من صفاته. والكلام اسم مشترك قد يُطلق على الألفاظ الدالة على ما فى النفس. الغزالى، محمد بن محمد، المستصفى، ص ٨٠).

عرفه الشهيد الحكيم بأنه "الكلام المعجز المنزل وحيّاً على النبىّ محمد^٢ المكتوب فى المصاحف المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتألوته. (الحكيم، محمد باقر، علوم القرآن، ص ٢٣). ذكر الشهيد الصدر تعريفاً للقرآن الكريم "هو الكلام المعجز المنزل وحيّاً على النبىّ^٢ المكتوب فى المصاحف المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتألوته، وقد اختار الله تعالى لهذا الكلام المعجز الذى أوحاه إلى نبيه أسماء مخالفة لما سمى العرب كلامهم جملة وتفصيلاً وذلك أن

الكلمات الشائنة في الأعراف الجاهلية من الصعب ان تؤدى المعنى الإسلامى بأمانة؛ لأنها وليدة التفكير الجاهلى وحاجاته فلا تصلح للتعبير عما جاء به الإسلام، من مفاهيم وأشياء لا تمت إلى ذلك التفكير بصله. الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، ص ٢٠٩-٢١٠).
الخلاصة إن القرآن الكريم هو وحى الله المنزل على النبى محمد^٣ لفظاً ومعنى وأسلوباً، المكتوب فى المصاحف، المنقول عنه بالتواتر. ومن خواص هذه التعريفات أنها ناظر إلى القرآن بخصائصه وقيده والغرض منها هى:

قيد وحياً من الله، حيث يخرج جميع الناس إلا ما أوحى به الله تعالى إلى رسله وأنبيائه. وقيد النبى محمد^٣ يخرج به جميع الانبياء الرسالات والأديان السابقة، كالتوراة والإنجيل والزبور، لأنها نزلت على سائر الأنبياء. وقيد لفظاً ومعنى وأسلوباً، حيث يخرج به ما ثبت من الحديث القدسى، وهو ما نزل على النبى^٣ ولم يثبت نظمه فى القرآن الكريم، كما خرج بهذا القيد التفاسير، وتراجم القرآن الكريم إلى سائر اللغات، لاختلاف الألفاظ والأسلوب وإن اتفقت المعانى. وبهذا نستغنى عن إيراد قيد (العربية). وقيد المكتوب فى المصاحف، حيث يخرج به ما أوحى الله تعالى به إلى النبى^٣ من الأحكام، وأداها بأسلوبه الخاص، قولاً، مثل (صلاة الفجر ركعتان) و(صلوا كما رأيتمونى أصلى)، و(خذوا عنى مناسككم) وغيرها. وقيد المنقول بالتواتر، أن القرآن نقله قوم لا يتوهم اجتماعهم وتواطؤهم على الكذب لكثرتهم، وتباين أماكنهم، عن قوم مثلهم، وهكذا، إلى أن يصل النقل إلى النبى^٣. (انظر: داود العطا، موجز علوم القرآن، ص ١٧-١٨).

فالقرآن هو وحى الله المنزل على النبى محمد^٣ لفظاً ومعنى وأسلوباً، المكتوب فى المصاحف، المنقول عنه صلوات الله عليه بالتواتر.

التوراة: اسم عبرانى بمعنى الشريعة أو التعليم عند اليهود ويحتوى على الاسفار الخمسة الاولى من الكتاب المقدس (العهد القديم). وينقسم الكتاب المقدس اليهودى إلى ثلاثة أقسام،

التوراة فى قسمه الأول، "ن قئيم" ، والأنبياء؛ وهو القسم المتعلق بالأنبياء، و الكتب "كيتوفيم" ؛ وهو قسم الأدبيات اليهودية.

الكتاب المقدس كما يعتقد اليهود والنصارى هو مجموعة الكتب الموحاة من الله والمتعلقة بخلق العالم ومجموع النبوات والتي تخبرنا عن العهد الذى قطعه الله مع إسرائيل (يعقوب) بواسطة موسى (العهد القديم) والذى أتمه فى المسيح (العهد الجديد). دونت أسفار العهد القديم باللغة العبرانية، وهى لغة سامية تشبه العربية من وجوه كثيرة، وهناك بعض الفصول من العهد القديم كتبت باللغة الآرامية وهى لغة شبيهة بالعبرانية. وأما العهد الجديد فإنه كتب باللغة اليونانية التى كانت شائعة الاستعمال بين اليهود ومتأثرة بالثقافة اليونانية، وتسمى يونانية العهد الجديد «بالكونى» وهى اللغة العامية الممزوجة ببعض الاصطلاحات العبرانية.

المبحث الأول: خلق العالم والإنسان فى القرآن الكريم

أهتم فلاسفة الاسلام فى اثبات خلق العالم وحدثه من اجل اثبات قدم المولى سبحانه وتعالى .ولقد كثر الكلام فيه حيث اشبعوه بحثا وكانت عدة من المدارس الاسلامية تعرضه لذلك امثال المدرسة المشائية لابن سينا والفارابى والكندى وغيرها. ولكن من الواضح ان هذه البراهين والادلة العقلية اخذت مسار طويل ومعقد بعض الشىء بخلاف النظرة القرآنية الواضحة والحسية التى تشير الى التأمل العقلى البسيط فى بيان خلق العالم وكيفية خلقه. حيث بدأ باب التسأل كيف بدأ؟ وكيف خلق العالم؟ ومن أى شىء؟ ماهو المائز بين المخلوقات من حيث الحجم ؟ من أى شىء خلق العالم وكذلك الانسان؟ لأى شىء خلق؟ وهكذا يفتح باب التسائل ثم الاجابة عن هذه التسائلات . ففى هذا البحث نسلط الضوء على معرفه خلق العالم والانسان فى القرآن الكريم . حيث نعقد مطلب عن ذكر آيات من القرآن الكريم فى بيان خلق العالم ومطلب آخر عن ذكر آيات فى بيان خلق الإنسان.

المطلب الأول: خلق العالم في القرآن

يصف الله تعالى نفسه في القرآن الكريم بأنه: {هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (الحشر: ٢٤). فالخالق هو الذى يوجد الكائنات من العدم والبارئ هو الذى ينشئها إنشأً جديداً، وعلى غير مثال، والمصور هو الذى يشكلها فى مختلف الصور.

ويذكر القرآن الكريم أن الله تعالى استأثر وحده بخلق السموات والأرض وما بينهما بما

فيه

الإنسان، دون أن يطلع أحداً على عملية الخلق، كما فى قوله تعالى: {مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ} (الكهف: ٥١). حين رد المولى سبحانه استكبار إبليس وممتاعه عن السجود لآدم. أما خلق العالم فقد تم خلقه فى ستة أيام. كما فى قوله تعالى: {الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ...} (الفرقان: ٥٩، الاعراف: ٥٤، يونس: ٣، هود: ٧، السجدة: ٤). وخلق السموات والأرض فى يوم كما فى قوله تعالى: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ...} (التوبة: ٣٦).

وختلف فى معنى اليوم فى هذه الآيات هل هو الوقت والزمان المعلوم عندنا أو هو يختلف؟ والجواب هو ان اليوم فى التعبير القرآنى يختلف بالنسبة للمواقيت التى بحسابنا والتى بحساب المولى سبحانه. بحيث ان معنى اليوم ليس بمعناه اربع وعشرين ساعة وإنما بمعنى الزمن والفترة الطويلة التى تطول على سنين واعوام. والدليل ما ذكره القرآن الكريم نفسه حيث بين اليوم الإلهى بأنه كآلف سنة. كما فى قوله تعالى: {... وَإِنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ} (الحج: ٤٧). وفى قوله: {يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ} (السجدة: ٥). وفى موضع آخر يقول اليوم مقدار خمسين ألف سنة وهذا فى عروج الملائكة. كما فى قوله تعالى: {تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ} {المعارج: ٤}. وهذا يعنى ان اليوم فى حسابنا يختلف عن اليوم الإلهى والذى

يتمد حسب تقويمنا لآلاف السنين. وبعض المفسير وضح اليوم بمعنى الطور اى فى خلق السماوات والارض فى ستة اطوار . وبعضهم قال ان هذه المواقيت لا تتعدى عالم الارض. (أنظر: الطباطبائى ، تفسير الميزان، ج١٦، ص١٣٠. و مكارم الشيرازى، تفسير الأمثل، ج٩٤، ١٣).

ويوجد بعض الآيات التى تفيد التدبر فى خلق المولى سبحانه وتعالى لأثبات القدرة والربوبية والالوهية التى تفيد التقدير والتدبير لهذا العالم من قبل المولى سبحانه وتعالى فالتدبر بالخلق يثبت ان الموجد والخالق عظيم فى خلقه حكيم فى تدبيره تنفى العثيه عنه سبحانه ، كما فى قوله تعالى {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ } {البقرة:١٦٤}. وقوله: {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ } {آل عمران:١٩٠}.

وفى بعض الآيات ذكرت كيفية خلق بعض المخلوقات فى هذا العالم، كما فى قوله تعالى: {وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ ... } {النور:٤٥}. وفى آيات ذكر فى عدد السموات والارض كما فى قوله: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ ... } {الطلاق:١٢}. وكذلك خلق الشمس والقمر والليل والنهار كما فى قوله: {وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ } {الانبيا:٣٣}. وفى سورة الانبياء يشير المولى سبحانه الى خلق السموات والارض والجبال والشمس والقمر ، قال: {أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ... وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ ... وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَفْهًا ... وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ } {الانبيا:٣٠-٣٣}.

فى هذه الآيات اشارة وضح الى مجموعة من معان اساسية ذات صلة بالنشأة الكونية ففى الآيه الاولى اشارة الى عملية الفتق الكتلى التى كانت بعد الرق. والفتق بمعنى القطع. والرتق بمعنى الكتلة النوعية المتصلة . وفى مصطلح العلم الحديث الذى يعبر عنه الكتلة الغازية التى نشأة منها الكرة الارضية. وذكر فى سورة فصلت: { قُلْ أَنتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ ... وَوَجَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ ... وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَانَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ ... ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ ... فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ } فصلت: ٩-١٢). اشارة الى الكتلة الغازية المستفاد من كلمة الدخان حيث فى العادة يتكون الدخان من قوام غازى. (انظر: جعفر حسن، التوراة والانجيل والقرآن، ص ٤٥٦-٤٥٧).

ومن مجموع ما تقدم، أن الله سبحانه وتعالى خلق السماوات والأرض فى ست دورات متوالية، وإن استغرقت كل دورة من هذه الدورات ملايين أو مليارات السنين، والعلم الحديث لم يبيّن أى أمر يخالف هذا الموضوع. وهذه الدورات - احتمالاً - هى على الترتيب

١- يوم كان الكون فى شكل كتلة غازية الشكل، فانفصلت منها أجزاء بسبب دورانها حول نفسها، وتشكلت من المواد المنفصلة الكرات والأنتجم.
٢- هذه الكرات قد تحولت تدريجاً إلى هيئة كتلة من المواد الذائبة المشعة أم الباردة القابلة للسكنى.

٣- فى دورة أخرى تألفت المنظومة الشمسية وانفصلت الأرض عن الشمس.

٤- فى الدورة الرابعة بردت الأرض وأصبحت قابلة للحياة.

٥- ثم ظهرت النباتات والأشجار على الأرض.

٦- وبالتالي ظهرت الحيوانات والإنسان فوق سطح الأرض. (الشيرازى، مكارم،

الامثل، ج٤، ص ٣٩٢).

وبهذا يتضح ان خلق العالم فى ستة أيام وكذلك التدبير. وبين كيفية التدبر والتقدير لهذا العالم. ثم بين خلق السماء بسبع سماوات والارض مثلها ومقادير الشمس والقمر من الليل والنهار. فكان وجود هذا العالم بهذا الشكل المتكامل والنظام الدقيق دليل على لزوم وجود

خالق له وهذا الخالق يتصف بالعلم والحكمة وغير ذلك من الصفات . ومن خلال التفكير فى آياته الافاقيه فى خلق وبداع هذا العالم اكبر دليل على أثبات وجود الحكيم القدير، والمالك الحقيقى له وحده سبحانه وتعالى.

المطلب الثانى: خلق الإنسان فى القرآن

تختلف النظرية الاسلاميه عن النظرية الماديّة التى تعتقد أن الإنسان موجود مادي بحت كما فى نظرية التحول عند دارون والصدفة وغيرها. ووفق هذه النظرية، يعيش الإنسان عدده تسايلات ولا يجد إليها أوجب !! فإنه لا يعلم المصدر الذى قد جاء منه، وما هى الغاية والهدف التى جاء من أجلها، ولا يعرف المنتهى والى أين يكون المستقر!!! بينما تقوم النظرية الإسلامية، على أن الإنسان مخلوق مركب من جنتين؛ من جسم وروح، أو بدن ونفس. وهما ليس فى مستوى واحد من حيث الإدارة والمنزلة، حيث ان النفس هى التى تتولى عملية الإدارة والسيطرة على الجسم واستخدامه لقضاء حاجاتها، فعندما تتحقق الرؤية بواسطة العين، فإن الرائي فى الحقيقة ليست العين، التى تمثل أحد عناصر الجسم، وإنما الرائي فى الحقيقة هى النفس والروح، والعين مجرد آلة قد استخدمتها النفس لتحقيق عملية الرؤية، وهكذا باقى الحواس .

خلق الإنسان من جنتين الجنبه الماديّة الترايبية والجنبه المعنوية الروحية الملكوتية. وقد ذكر الطريحي: على ان الإنسان مركب من صفات بهيمية و صفات سبعية و شيطانية وربوبية، فيصدر من البهيمه الشهوة والشر والفجور، ومن السبعية الغضب والحسد والعداوة والبغضاء، ومن الشيطانية المكر والحيلة والخداع، ومن الربوبية الكبر والعز وحب المدح، وأصول هذه الأخطا الأربعة قد عجت فى طينة الإنسان عجنا محكما لا يكاد يتخلص منها، وإنما ينجو من ظلماتها بنور الإيمان المستفاد من العقل والشرع، فأول ما يخلق فى الأدمى البهيمية، فيغلب عليه الشر والشهوة كما فى الصبى، ثم يخلق فيه السبعية فيغلب عليه المعادة والمنافسة، ثم يخلق فيه الشيطانية فيغلب عليه المكر والخداع، ثم تظهر بعد ذلك صفات الربوبية وهو الكبر والاستيلاء، ثم بعد ذلك يخلق العقل فيه و يظهر الإيمان، وهو من حزب

الله وجنود الملائكة، وتلك الصفات من جنود الشيطان، وجنود العقل تكمل عند الأربعين ويبدو أصله عند البلوغ، وأما سائر جنود الشيطان تكون قد سبقت إلى القلب قبل البلوغ واستولت عليه وألقتها النفس واسترسلت في الشهوات متابعه لها إلى أن يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب، فإن ضعف جند العقل ونور الإيمان لم يقو على إزعاج جنود الشيطان، فتبقى جنود الشيطان مستقرة في القلب آخرًا كما سبقت إلى النزول فيه أولاً، وقد سلم للشيطان مملكة القلب. (الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج ٤، ص: ٤٨)

وعن امير المؤمنين ×: دواؤك فيك وما تشعر ودواؤك منك وما تبصر وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر. (الديوان المنسوب للإمام علي (عليه السلام) جمع وترتيب عبد العزيز الكرم: ص ٥٧). ويقول الامير × يكون الانسان نسخه من العالم. ولذلك ذكر عن النويري إنما لقب الإنسان بالعالم الصغير، لأنهم مثلوا رأسه بالفلك، ووجهه بالشمس إذ لا قوام للعالم إلا بها كما لا قوام للجسد إلا بالروح، وعقله بالقمر لأنه يزيد وينقص ويذهب ويعود؛ ومثلوا حواسه الخمس ببقية الكواكب السيّارة، وآراءه بالنجوم الثابتة، ودمعه بالمطر، وصوته بالرعد، وضحكه بالبرق، وظهره بالبرّ، وبطنه بالبحر، ولحمه بالأرض، وعظامه بالجبال، وشعره بالنبات، وأعضاءه بالأقاليم، وعروقه بالأنهار، ومغار عروقه بالعيون. (النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الادب، ج ٢ ص ٨).

وقد تعددت الآيات القرآنية التي تحدث عن مكانة الإنسان من حيث الصورة والشكل المادية، والتكريم من حيث الروح والنفخة الإلهية وبها استحق الخلافة وسجود الملائكة. وهذا التفضيل والتكريم الإلهي، ما هو إلا نعمة كبيرة تستوجب شكر المنعم وعبادته.

فتناول القرآن الكريم في خلق الإنسان جانبين أو ناحيتين، الأولى من الناحية المادية فخلق الجسد من طين وهذا الطين لازب ومن حمأ مسنون ومن صلصال ومن ماء ونطفة وهذا يعنى ان خلق الانسان تدرج بمراحل وهذه المراحل عبر عنها في آيات الذكر الحكيم بسلسلة من طين وسلسلة من نطفة. أما الناحية الثانية المعنوية والروحية عبر عنها في آيات

الذكر الحكيم بالفخه والروح والنفس وبها استحق سجود الملائكة الذى أمر به المولى سبحانه وتعالى.

الناحية الاولى: المادية (السلالة من طين و سلالة من نطفة) وفيها مرحلتين وهى كالتالى:

المرحلة الاولى فى خلق الانسان من طين: قال تعالى: {الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ} (السجدة:٧). وقوله: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ} (المؤمنون:١٢). وقوله: {وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ} (الحجر:٢٦). وقوله: {خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ} (الرحمن:١٤). وذكر خلقه من تراب كما فى قوله: {وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ...} (الروم: ٢٠). وكذلك قوله: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً...} (غافر:٦٧). يذكر المولى مرحلة التراب وهى مقدم ثم التى تفيد التراخى والترتيب ذكر المرحلة الثانية من نطفة والمرحلة الثالث من علقته وهى مرحلة الالتقاء نطفة الرجل بيويضة المرأة فتكون علقته فى رحم المرأة اذا حصل التخصيب طبعاً وهذه الاسباب والمسببات جعلها المولى سبحانه وتعالى فى كمال الدقة . حيث ذكر فى آية عملية الزواج كما فى قوله: {وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ جَعَلَكُمْ أَزْوَاجاً وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنْثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِ...} (فاطر:١١). وهنا ذكر النطفة وبعدها ذكر الأزواج اى هذا التلاقى بين الزوجين لتصبح نطفة الرجل مع التخصيب علقته بحيث ان مرحلة العلقه متوقفه على عملية الزواج اى الالتقاء بالمرأة. انظر: (ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٢، ص٢٧٦. وكذلك انظر: الشيرازى، مكارم، تفسير الامثل، ج١٤، ص٣٨). وقوله تعالى: {إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} آل عمران:٥٩. وهذه المرحلة تناولت نشأة الانسان الاول ايبن آدم × وهى بالطبع مقدمة على المرحلة الثانية. وأما خلق أمنا حواء فلا يرد هذا الاسم فى آيات الذكر الحكيم وانما ذكر فى الروايات وكتب السيرة. وليس الاسم مهم وانما كيفية خلقها، فقد ذكر المولى سبحانه انه خلقها من نفس واحده وخلق منها

زوجها كما فى قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً... } النساء: ١. وفى سورة الاعراف ذكر سر الاجتماع والارتباط فيما بينهما حين قال : { هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا... } (الاعراف: ١٨٩). وقد كثر الكلام عند المفسرين فى معنى هذا، وحاصله هو هل ان النفس الواحدة اريد منها الوحدة الشخصية أى آدم × . أو الوحدة النوعية . وختلف فى الوحدة الشخصية هل من جنس آدم × أو من اعضائه. ثم اختلف فى التكاثر فى حال الوحدة الشخصية من حيث كيفية التزويج الحاصل بين أولاد آدم؟! وهل كان حلال ثم حرم بعد ذلك؟ والكلام طويل عند علماء التفسير بحيث الخوض فى تفاصيله الجزئية يخرجنا عن موضوع البحث لذلك نكتفى بهذه الإشارة. ولكن المهم هو أن خلق الإنسان سواء من ذكر او انثى يعبر عنه القرآن فى المرحلة الاولى من سلالة من طين ثم المرحلة الثانية من سلالة من النطفة وهذا شامل الى بقية الحيوانات وليس فقط الانسان كما فى قوله تعالى: { خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْأَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ يَخْلُقْكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَى تُصْرَفُونَ } (الزمر: ٤). وفى تفسير الفرقان ألفتاه جميلة حين يفرق بين الخلق من نفس واحدة وخلق منها زوجها ثم بعد ذلك جعل الزوجية أى قانون الزوجية من الحلال والحرام. (انظر: الطهرانى، محمد الصادقى، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن والسنة، ج٤ ص١٤٧). وذكر فى بعض كتب التفسير وخصوصا عند أهل السنة ان خلق حواء من ضلع آدم وهو غير مذكور فى آيات الذكر الحكيم وإنما نقل من كتب الحديث ، حيث يحتمل أنها نقلته من التوراة وسوف نتكلم عليه فيما بعد. (انظر: الطبرى، جامع البيان، ج ٢١، ص ٢٥٥). ويوجد رأى عند علماء الاجتماع، ان حياة البشر وجدوا فى العالم القديم قبل الإنسان بملايين السنين وانهم كانوا على مستوى متوسط من الوعى الفكرى وقريب من الوعى الحيوانى. ثم بدأ العصر الحديث ما يسمى عصر الآلات واستخدام التطور الزراعى والصناعى فهو لايعرف له تاريخ محدد ولكن يتراوح بين مئة ألف الى مئتين ألف سنة. وفى تاريخ الفكر الاسلامى نجد افكار مشابهة سبقه

فكرة دارون لدى اخوان الصفا وابن مسكويه وابن خلدون فقد ذكروا بوجود أودام سبقوا آدمنا الذى خلقه الله تعالى ليعمر الارض ويعبد الله تعالى ويكون مسؤولاً عن افعاله ومحاسبا عليها . وكذلك فى كتاب "أبى آدم" الذى عكف عليه خمسة وعشرين سنة . حيث فرق بين البشر والانسان فى النص القرآنى ويرى ان البشر مخلوق قبل الإنسان بملايين السنين وإنهم كانوا قريبين من حيث الشكل بالإنسان ومن حيث التصرفات الوحشية بالحيوان. وهذا يناسب ما توصل إليه علماء الحفريات الجيولوجية بوجود مخلوقات شبيهة بالإنسان منذ أكثر من مليون سنة، أما آدم وذريته فلا يتعدى عمرهم على الأرض مئتين ألف سنة. (انظر: عبد الصبور شاهين، أبى آدم، ص ١١٥-١١٧).

ويمكن القول هنا إن البحوث والنظريات الحديثة فى العلوم حول خلق الإنسان ، ومحاولة التوفيق بينها وبين حقائق القرآن الكريم قد تكون أمراً مقبولاً عندما تصل معطيات هذه العلوم إلى درجة من اليقين العلمى المجمع عليه ، وليس فرضيات وتكهنات فهذا مرفوض وهو مخالف للعلم .

المرحلة الثانية فى خلق الإنسان من نطفة: كما فى قوله تعالى: { خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ } (النحل:٤). وقوله: { وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا } الفرقان:٥٤. وقوله: { خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ } الطارق:٦. وقوله: { خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَلَقٍ } (العلق:٢). وقوله: { إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا } (الانسان:٢). وذكرت فى القرآن المراحل التى يمر بها الجنين فى بطن أمه، بعد انعقاد النطفة. علقه ثم مضغه ثم عظام ثم لحما ثم سواه بشرا ذكرا أو انثى. كما فى قوله تعالى: { ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ } (المؤمنون:١٣-١٤). وكذلك غافر:٦٧ و القيامة:٣٧-٣٨. و الحج:٥). وهنا ذكر المولى سبحانه جميع المراحل التى لخلق الإنسان وبالتفصيل وبدقه لا تقبل الشك حيث لا يوجد هذا التطور من العلم الحديث ولا توجد هذه الالات التى تحدد مراحل الجنين فى بطن الأم مثل عصرنا الحاضر.

الناحية الثانية : المعنوية

بدأت هذه الناحية بعد اكتمال الناحية المادية (الجسد) وعبر عنها في آيات الذكر الحكيم بالتسوية أى اكتملت صورته المادية ، نفخ فيه من روحه وبهذه النفخ استحق السجود من الملائكة. كما فى قوله تعالى: { فَأِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ } (الحجر: ٢٩. و ص: ٧٢). وقوله: { ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ } (السجدة: ٩). هنا ذكر المولى سبحانه ادوات المعرفة عند الانسان السمع والبصر والقلوب والنفوس التى من خلالها يستطيع ان يتكامل ويرتقى نحو التكامل المنشود له من قبل المولى سبحانه وتعالى. فبعد اكتمال الصورة المادية استحق النفخة وهى سر الحياة، وبهذا يكون الانسان مركب من جنبتين المادية والروحية والجنبه الروحية اعلا مقاما من الجنبه المادية والدليل على ذلك ؟ هو الامر بسجود الملائكة له بعد النفخة.

استعمل القرآن النفس بعدة معانى منها بمعنى الإنسان بصورة عامة ويكون شامل الى البعدين، الروح والجسد، أو النفس والجسم، كما فى قوله تعالى: { من قتل نفساً بغير نفس } المائدة: ٣٢). وبمعنى الروح، ما يعنى انحصار الاستعمال فى خصوص البعد المعنوى دون البعد المادى، كما فى قوله تعالى: { الله يتوفى الأنفس حين موتها } (الزمر: ٤٢). فإن المقصود من النفس فى هذه الآية الروح كما هو واضح فى قوله تعالى: { فإذا سويته ونفخت فيه من روحي } (الحجر: ٢٩..انظر: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ١٤، ص ٢٨٥-٢٨٦).

مراتب النفس فى القرآن:

ذكر ثلاث مراتب للنفس فى آيات الذكر الحكيم:

الأولى: النفس الأمارة بالسوء، كما فى قوله: { وَمَا أُبْرئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ... } (يوسف: ٥٣).

الثانية: النفس اللوامة، كما فى قوله: { وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ } (القيامة: ٢). وهى نفس المؤمن التى تلومه فى الدنيا على صدور المعصية منه، أو على التناقل فى أداء الطاعة، وهى

تنفع الإنسان في عالم الآخرة، وقد تكون سبيلاً لدخوله الجنة، ويعبر عنها اليوم في العلوم الحديثة بالضمير.

الثالثة: النفس المطمئنة، كما في قوله: {يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ} (الفجر: ٢٧). وهى التى تسكن إلى ربها، وترضى بما رضى إليها، فيشعر صاحبها أنه عبد لله سبحانه، لا يملك لنفسه شيئاً من خير أو شر، أو نفع أو ضرر. (انظر: العلامة الطباطبائي، محمد حسين، الميزان، ج ٢٠، ص ١٠٣).

محتوى النفس فى القرآن:

يمكن الحديث عن قوى النفس وبماذا تمتاز به. حسب التعبير القرآنى ان النفس جمعة بين الغرائز والشهوات وبين العقل والتقوى، كما في قوله: { وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا } (الشمس: ٧-٨). وللنفس أهمية كبيرة فى النظرية الاسلامية حيث أهتم بها العلماء والفلاسفة والعرفاء. وفى معرفتها معرفة المولى سبحانه كما ورد فى الحديث: <من عرف نفسه عرف ربه> (الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، ج ٣، ص ١٨٧٧).

والنتيجة فى هذا المبحث هو ان خلق الإنسان كان أطورا كما فى قوله { وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا } نوح: ١٤. الطور الاول من طين بمراحله <لازب وحمأ وصرصار كالفخار> والطور الثانى من نطفة بمراحله <علقه، مضغه، عضام، لحم> الطور الثالث نفخة الروح. إذن خلق الانسان من طين ونطفة وهذه الجنبه الماديه ومن نفخة الروح وهذه الجنبه الروحيه.

المبحث الثانى: خلق العالم والإنسان فى التوراة

يشمل الكتاب المقدس الى ٧٣ سفر وشارك فى كتابته نحو ٤٠ كاتب ومعناه التعليم وهى اسفار الشريعه التى تضم خمسهُ أسفار وقد كانت سفرا واحدا وتم تقسيمه الى خمسهُ أسفار <التكوين والخروج واللاويين والعدد والتثنيه> اكتتبها موسى النبى. انظر: الموسوعه الكنيسيه لتفسير العهد القديم، مجموعه من الكهنه، ج ١، ص ٣٠. وبما أن موضوع بحثنا على

خلق العالم والانسان والذي يتكلم عنه سفر التكوين حيث يشتمل على مقدمة تأريخ الشعب اليهودي، ونبأ كيفية إيجاد العالم وكيفية خلق الإنسان، وأن الله سبحانه قد خلقه على صورته، وفيه كيفية سقوط الإنسان من الجنة إلى الأرض بسبب الخطيئة، وفيه كذلك بيان لقدرة الله سبحانه وتعالى على إبداعه وخلق البرايا وإحسانه وإتقانه للخلق، وكذلك ترتيب الخلائق بحسبها على ما فصل من خلق كل يوم من أيام الخليقة الستة. ويشتمل سفر التكوين على الفترة الزمنية من آدم × إلى وفاة يوسف بن يعقوب، ويحتوى على خمسين إصحاحاً. ولكن نقتصر في بحثنا هذا على الاصحاح الأول الذى ذكر فيه خلق العالم والكون. وكذلك الاصحاح الثانى الذى ذكر فيه خلق الانسان. فنعتقد فى هذا المبحث مطلبان الاول نتناول فيه خلق العالم والثانى خلق الانسان.

المطلب الاول: خلق العالم فى التوراة

تشير قصة الخلق حسب سفر التكوين للرواية العبرية عن خلق السماوات والأرض فى الأصحاح الأول من سفر التكوين أول أسفار الكتاب المقدس. بدأ الخلق فى ستة أيام ثم استراح فى اليوم السابع حيث قال: "فِي الْبَدْءِ خَلَقَ اللهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ". ثم وضح كيف خلق السماوات والارض قال: "وَكَانَتِ الْأَرْضُ خَرِبَةً وَخَالِيَةً، وَعَلَى وَجْهِ الْعَمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ اللهِ يَرِفُ عَلَى وَجْهِ الْمِيَاهِ". " وَقَالَ اللهُ: «لِيَكُنْ نُورٌ»، فَكَانَ نُورٌ "□. " وَرَأَى اللهُ النُّورَ أَنَّهُ حَسَنٌ. وَفَصَلَ اللهُ بَيْنَ النُّورِ وَالظُّلْمَةِ ". " وَدَعَا اللهُ النُّورَ نَهَارًا، وَالظُّلْمَةَ دَعَاهَا لَيْلًا. وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا وَاحِدًا ". يعنى اول ماخلق النهار والليل وهذا كله فى اليوم الاول ثم خلق السماء من جليد فى اليوم الثانى: " وَقَالَ اللهُ: «لِيَكُنْ جِلْدٌ فِي وَسَطِ الْمِيَاهِ. وَلِيَكُنْ فَاصِلًا بَيْنَ مِيَاهِ وَمِيَاهِ. وَدَعَا اللهُ الْجِلْدَ سَمَاءً. وَكَانَ مَسَاءٌ وَكَانَ صَبَاحٌ يَوْمًا ثَانِيًا ". ثم خلق الارض والنبات فى اليوم الثالث: " وَقَالَ اللهُ: «لِتَجْتَمِعِ الْمِيَاهُ تَحْتَ السَّمَاءِ إِلَى مَكَانٍ وَاحِدٍ، وَلِتُظْهِرِ الْيَابِسَةَ». وَكَانَ كَذَلِكَ. وَدَعَا اللهُ الْيَابِسَةَ أَرْضًا، وَمَجْتَمِعَ الْمِيَاهِ دَعَاهُ بِحَارًا. وَرَأَى اللهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ. ثُمَّ خَلَقَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ فِي الْيَوْمِ الرَّابِعِ: " وَقَالَ اللهُ: «لِتَكُنْ أَنْوَارٌ فِي جِلْدِ السَّمَاءِ لِتَفْصِلَ بَيْنَ النَّهَارِ

وَاللَّيْلِ، وَتَكُونُ لآيَاتٍ وَأَوْقَاتٍ وَأَيَّامٍ وَسِنِينَ". "فَعَمِلَ اللَّهُ الْتَّوْرَيْنَ الْعَظِيمَيْنِ: النُّورَ الْأَكْبَرَ لِحُكْمِ النَّهَارِ، وَالنُّورَ الْأَصْغَرَ لِحُكْمِ اللَّيْلِ، وَالنُّجُومَ". ثم خلق الحيوانات فى اليوم الخامس: "وَقَالَ اللَّهُ: «لِتَفِضِ الْمِيَاهُ زَحَافَاتٍ ذَاتَ نَفْسٍ حَيَّةٍ، وَلَيَطِرْ طَيْرٌ فَوْقَ الْأَرْضِ عَلَى وَجْهِ جِلْدِ السَّمَاءِ". "فَخَلَقَ اللَّهُ التَّنَانِينَ الْعِظَامَ، وَكُلَّ ذَوَاتِ الْأَنْفُسِ الْحَيَّةِ الدَّبَابَةِ الَّتِي فَاضَتْ بِهَا الْمِيَاهُ كَأَجْنَاسِهَا، وَكُلَّ طَائِرٍ ذَى جَنَاحٍ كَجَنَسِهِ. وَرَأَى اللَّهُ ذَلِكَ أَنَّهُ حَسَنٌ". ثم خلق الانسان فى اليوم السادس: "وَقَالَ اللَّهُ: «نَعْمَلُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِنَا كَشَبَهِنَا، فَيَتَسَلَطُونَ عَلَى سَمَكِ الْبَحْرِ وَعَلَى طَيْرِ السَّمَاءِ وَعَلَى الْبِهَائِمِ، وَعَلَى كُلِّ الْأَرْضِ، وَعَلَى جَمِيعِ الدَّبَابَاتِ الَّتِي تَدْبُ عَلَى الْأَرْضِ". "فَخَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ. عَلَى صُورَةِ اللَّهِ خَلَقَهُ. ذَكَرًا وَأُنْثَى خَلَقَهُمْ". (سفر التكوين، الاصحاح الاول: ١-٣١).

تتألف قصة أسبوع الخلق من ثمانية أوامر إلهية نفذت فى ستة أيام وتبعها يوم سابع للراحة وهى كالتالى: اليوم الأول خلق النور : وهذا أول أمر إلهى ثم فصل النور عن الظلمة فسمى النهار والليل. اليوم الثانى : خلق الله الجلد وهذا ثانى أمر <ليكن جلد> ليفصل بين المياه التى تحت الجلد والمياه التى فوق الجلد. سمي الجلد "السماء". اليوم الثالث :أمر الله المياه التى تحت السماء أن تجتمع فى مكان واحد وأن تظهر اليابسة، وهذا الأمر الثالث. سمي "الأرض" و"البحر"، والأمر الرابع عندما أمر الأرض أن تنتج عشباً وبقلاً وأشجاراً ثمر. اليوم الرابع: خلق الله الأنوار أى الشمس والقمر فى جلد السماء <الأمر الخامس> ليفصل النور عن الظلمة وتكون علامات للأيام والفصول والسنين. اليوم الخامس :أمر الله البحار أن "تفيض بزحافات حية" وأن تطير الطيور فى جلد السماء <الأمر السادس>، أى خلق الطيور ومخلوقات البحر وأمرها بالتكاثر. اليوم السادس :أمر الله اليابسة أن تخرج مخلوقات حية <الأمر السابع>، أى خلق البهائم والوحوش والدابات. ثم خلق الإنسان ذكراً وأنثى على صورته وشبهه <الأمر الثامن>. وقال لهم "اثمروا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كل حيوان يدب على الأرض" سفر التكوين 28 : 1 اليوم السابع : بعد إكمال خلق السماوات والأرض "فرغ الله فى اليوم السابع من عمله الذى عمل

فاستراح فى اليوم السابع من جميع عمله الذى عمل. وبارك الله اليوم السابع وقدسه لانه فيه استراح من جميع عمله الذى عمل " (سفر التكوين ٢:٢ - ٢:٣). وهذا ملخص ما ذكر فى التوراة فى سفر التكوين الاصحاح الاول.

نلاحظ فيه : ان بعض العبارات قد تكرر مثل خلق الله، ورأى الله ذلك انه حسن، وكان مساء وكان صباح. وكذلك ترتيب خلق الموجودات فى البدء لم يكن سوى أرض خربة خالية وعلى وجه الغمر ظلام. ثم خلق الله النور فالمياه فاليابسة فالنبات فالعشب فالشجر فالكواكب، فالحيوانات البحرية فالطيور فالحيوانات البرية والبهائم، ثم توجّ عمله بخلق الإنسان على صورته كمثاله ليتسلط على جميع الخلائق أو تسخير الموجودات له. ولم يذكر فى التوراة من أى شىء خلق العالم وما هى المادة التى خلق منها العالم. ولكن ذكر ان المولى خلق العالم بستة ايام وكل يوم خلق شىء من هذا العالم حتى اكتمل فى اليوم السادس الذى خلق فيه الانسان أى المرحلة الاخيرة هى خلق الانسان .

المطلب الثانى: خلق الانسان فى التوراة

ذكر فى التوراة < سفر التكوين الاصحاح الثانى > ذكر كيف خلق الإنسان قال: "وَجَبَلَ الرَّبُّ الإلهُ أَدَمَ تُرَابًا مِنَ الأَرْضِ، وَنَفَخَ فِي أَنْفِهِ نَسَمَةَ حَيَاةٍ. فَصَارَ أَدَمُ نَفْسًا حَيَّةً". (سفر التكوين، الاصحاح الثانى:٧). وهذا يشير الى خلق الإنسان من تراب. وكذلك ذكر نفخ الحياة فيه. ثم بعدها ذكر كيف خلق المرأة قال: " فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإلهُ سُبَاتًا عَلَى أَدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلَاعِهِ وَمَلَأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الإلهُ الضِّلَعِ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ أَدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى أَدَمَ. فَقَالَ أَدَمُ: هَذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هَذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لِأَنَّهَا مِنْ امْرِئٍ أُخِذَتْ. لِذَلِكَ يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونَانِ جَسَدًا وَاحِدًا" (سفر التكوين الاصحاح الثانى:٢٢-٢٥). وهنا ذكر كيف خلق آدم من تراب ثم نفخ فيه الحياة، وبهذا يكون الانسان مركب من جنتيين الاولى المادية والثانية هى النفخ المعنوية. وان لم يفصل التوراة مراحل خلق الانسان كما فى النص القرآنى ولكن يتفق معه من حيث الاصل والمبدأ فى خلق

الانسان. ثم ذكر كيف خلق حواء، حيث صورها التوراة كأنما اجريت عملية لأدم كيف نومه ثم اخرج ضلع من اضلاعه التي خلق منها حواء ويعلل سبب إلتساق آدم الى حواء يرجع لهذا الامر.

المقارن بين القصتين في خلق العالم والانسان بين القرآن والتوراة

ما حاولنا القيام به في هذا البحث فيما يتعلق بخلق العالم والإنسان، الاعتماد على مصدرين اساسيين وهما القرآن والتوراة، دون أن نخلط شيئاً من ذلك بنظريات العلماء المحدثين أو اكتشافاتهم حول هذا الموضوع إلا بعض الاشارات. وليس ذلك تقليلاً من شأنها، أو رفضاً لها، وإنما لأننا حاولنا استخلاص نظرية خلق العالم والإنسان من القرآن والتوراة فقط والمقارنة بينهما وهو ما ينطبق على العنوان. وتوصلنا الى مايلي

- ١- يتفق القرآن والتوراة على أن العالم خلق في ستة أيام وأن الانسان خلق من تراب من حيث المبدأ وهذا يؤكد التواصل بين حلقات الرسالات الإلهية .
- ٢- لم يبين التوراة المقصود باليوم، ويحتمل الفترة الزمنية المحددة وهي ٢٤ ساعة. بخلاف النص القرآن فقد بين المراد من اليوم في عدة آيات، بأنه يعتبر هذه الأيام تعبيراً عن مراحل زمنية طويلة قد تصل المرحلة الواحدة منها الى خمسين ألف سنة أو ألف سنة .
- ٣- أن التوراة قد تضمنت قصة خلق العالم بصورة تفصيلية، يوم بيوم حتى انتهى فى اليوم السابع، بخلاف ما فى النص القرآنى لم يقص خلق العالم بهذا الشكل، ولم يذكر اليوم السابع والاستراحة. وصرح بخلق السماوات والارض وما بينهما فى ستة أيام، بشكل مجمل ثم فصل فى آيات أخرى وهو ديدن النص القرآنى وما يتميز به فى تناول المواضيع وبيانها حيث يعطى صورة عامة عن الموضوع ثم يبين التفاصيل ويعطى المصاديق فى آيات آخر.
- ٤- أن التوراة تضمنت قصة خلق الإنسان بصورة مختصرة جداً. بخلاف النص القرآنى الذى فصل فى خلق الانسان وذكر ادق التفاصيل مع تكريم هذا الانسان.
- ٥- من الملاحظ أن قصة الخلق <العالم والانسان> فى التوراة تخلو تماما من ربط هذا الخلق بالغاية والهدف التى تسعى إليه جميع الخلائق، مثل فكرة معرفة الله تعالى وتوحيده

وفكرة المعاد ويوم الحساب. وان كانت تثبت الخلق له سبحانه، ولكن لاتربط هذا الخلق بالغاية والهدف . بخلاف النص القرآنى الذى يربط هذا الخلق بالهدف ويؤكد عليه كثير، وخير دليل على ذلك اسلوب الوعد والوعيد فى النص القرآن لرفع الغفلة والتذكير بالغاية والهدف.

٦- القرآن الكريم يختلف عن التوراة فى قصة خلق حواء، فالتوراة تشير إلى هذه الواقعة إشارة مادية، فتقول خلق حواء من ضلع آدم أشبه ما يكون بالجراح الذى يقوم بعملية جراحية، ابتدأت بالتخدير والنوم ثم قص ضلع واحد، وملء مكانه باللحم ثم أغلق الجرح. بخلاف ما ذكر فى القرآن حيث ان الله تعالى خلق حواء من نفس آدم من دون ذكر قصة الضلع هذه.

فهذه الفروقات تعتبر نتائج هذا البحث. ولقد أدى عرضنا لعقيدة خلق العالم والإنسان فى القرآن والتوراة إلى استخلاص مجموعة من الأفكار والمبادئ ، يمكن أن نجمها فيما يلى:

١- ان عقيدة خلق العالم والانسان فى التوراة والقرآن تشير الى ان خالقهما هو المولى سبحانه وتعالى، ولكن تختلف فى كيفية خلقهما.

٢- إثبات وجود الله تعالى ووحديته، بل وجميع صفاته الأخرى، بناء على تفردة بالخلق.

٣- إثبات أن الخالق هو الذى يسير خلقه كما يشاء، ويزيد فيه، ويحفظه تبعاً للقوانين والسنن الإلهية، غاية فى الدقة والانتظام .

٤- الإجابة الواضحة والمقنعة عن الأسئلة الوجودية الثلاث، والتي حيرت الإنسان قديماً وحديثاً ، وهى، من أين أتيت ؟ لماذا أنا موجود ؟ ما هو المصير ؟

٥- ان اثبات الخالقية للمولى يعطى رؤية واضحة فى الشعور بالمسؤولية اتجاه الخالق والتمسك بالرسلة والاختذ بتعاليمهم وهو ما أكده النص القرآنى بخلاف النص التوراتى الذى لم يوجد هذا الرباط والشعور بالمسؤولية اتجاه المولى .

هذا وأخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين محمد وعلى آل بيته الطيبين الطاهرين. سائلا المولى قبول هذا اليسير ونكون قد وفقنا فى إعطاء فكرة وجيزة عن الموضوع .

المصادر:

*القرآن الكريم.

- ١- إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، المعجم الوسيط.
- ٢- ابن عاشور، محمد طاهر، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤ م.
- ٣- ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: شهاب الدين أبو عمرو، دارالفكر، بيروت ١٤١٥ هـ.
- ٤- ابن منظور، محمد بن مكرم المصرى، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥ هـ.
- ٥- ابو هلال، الحسن بن عبد الله بن سهل بن مهران العسكري، الفروق اللغوية، التحقيق: محمد ابراهيم، دار العلم، القاهرة.
- ٦- البلاغى، محمد جواد، ألاء الرحمن فى تفسير القرآن، مركز العلوم والثقافة الإسلامية، ط ٢، قم ١٤٣١ هـ / ٢٠١٠ م.
- ٧- الجرجانى، على بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربى، ط ١، بيروت ١٤٠٥ هـ.
- ٨- جعفر حسن عتريسى، التوراة والانجيل والقرآن، دار الهدى، ط ٢، بيروت، ٢٠٠٨ م.
- ٩- جلال الدين السيوطى، عبد الرحمن بن أبى بكر، الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، ط ١، القاهرة ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م.
- ١٠- الحميرى، نشوان بن سعيد، شمس العلوم، التحقيق: حسين العمري، دار الفكر، ط ١، دمشق ١٤٢٠ هـ.
- ١١- ديوان امير المؤمنين، جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، دار ابن زيدون، القاهرة.
- ١٢- الرازى، زين الدين، مختار الصحاح، الدار النموذجية، ط ٥، بيروت ١٩٩٩ م.
- ١٣- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات فى غريب القرآن، دفتر نشر كتاب، ط ٢، قم ١٤٠٤ هـ.
- ١٤- رضى الدين الحسن بن محمد، العباب الزاخر واللباب الفاخر
- ١٥- الريشهري، محمد، وميزان الحكمة، دار الحديث، ط ٢، قم ١٤١٦ هـ.

- ١٦- الزبيدي، ابو الفيض محمد، (دون التاريخ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.
- ١٧- الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف ، دار صادر، ط ١، بيروت ١٤٣١ هـ.
- ١٨- سفر التكوين.
- ١٩- السيوطي، جلال الدين، الإتقان فى علوم القرآن، دار الفكر، بيروت ٢٠٠٨م.
- ٢٠- السيوطي، جلال الدين، معجم مقاليد العلوم فى الحدود والرسوم، مكتبة الادب، ط ١، القاهرة ٢٠٠٤م.
- ٢١- الطباطبائي ، محمد حسين ، الميزان فى تفسير القرآن ، مؤسسه الاعلمى ، ط ١، بيروت ١٤١١ هـ .
- ٢٢- الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان ، مؤسسه الاعلمى للمطبوعات، ط ١، بيروت ١٩٩٥ م.
- ٢٣- الطبرى، محمد بن جرير، جامع البيان فى تأويل القرآن، دار إحياء التراث العربى، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٤- الطريحي ، فخر الدين، مجمع البحرين ومطلع النيرين، تحقيق: احمد الحسينى، ط ٢، طهران ١٤٠٨ هـ .
- ٢٥- الطهرانى، محمد الصادقى، الفرقان فى تفسير القرآن بالقرآن والسنة، ناشر فرهنگ اسلامى، ط ٢، قم ١٤٠٦ هـ
- ٢٦- الطوسى، محمد بن الحسن، التبيان فى تفسير القرآن ، دار إحياء التراث العربى، ط ١، بيروت ١٤٠٩ هـ
- ٢٧- عبد الصبور شاهين، أبى آدم، دار الاعتصام، ١٩٩٨م.
- ٢٨- العقاد، عباس محمود، الإنسان فى القرآن، مؤسسه هنداوى، القاهرة ٢٠١٢م.
- ٢٩- العلامة مصطفى، التحقيق فى كلمات القرآن الكريم، ط ١، طهران ١٣٨٥ هـ.ق.
- ٣٠- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معانى القرآن، الهيئه المصريه، ط ٢، القاهرة ١٤٠٠ هـ

- ٣١- الفراهيدى، خليل بن أحمد، كتاب العين ، مؤسسة الهجرة، ط ٢، قم ١٤٠٩ هـ.
- ٣٢- مجموعة من الكهنه وخدام الكنيسة، المجموعة الكنسية لتفسير العهد القديم، ج ١ تفسير سفر التكوين، مكتبة الناسخ، ط ١، القاهرة ٢٠٠٦ م.
- ٣٣- محمد رواس قلجى و حامد صادق قنبيى ، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس، ط ٢، بيروت، ١٩٨٨ م.
- ٣٤- مكارم الشيرازى، ناصر، الأمثل فى تفسير كتاب الله المنزل ، مؤسسة الأميرة، ط ٢، قم ١٤٣٠ هـ .
- ٣٥- النوبرى، احمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب فى فنون الأدب، دار الكتاب، ط ١ القاهرة، ١٤٢٣ هـ.

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ١٣٢

مصدر الأحكام الأخلاقية عند العلامة مطهرى

فاطمة علي صالح أبو حسون¹

الملخص

يتناول البحث مصادر الأحكام الأخلاقية لدى العلامة مرتضى مطهرى، الذى يعد واحداً من أبرز المفكرين الإسلاميين المعاصرين. تعتمد رؤيته على القيم والمبادئ المستمدة من القرآن والسنة، إلى جانب العقل والضمير. يعتبر العلامة مطهرى أن الأحكام الأخلاقية تتشكل من القيم الإسلامية الأساسية مثل العدل والرحمة، وتهدف إلى توجيه المسلم نحو سلوك إيجابى يتماشى مع تعاليم الدين. يتجاوز مطهرى الفهم التقليدى للأخلاق، مشدداً على أهمية دمج المبادئ الأخلاقية الدينية مع ضمير الفرد وعقله. كما يتطرق البحث إلى دور العقل والحواس فى تحديد السلوك الأخلاقى، مؤكداً ضرورة التوازن بين العقل والفتنة لتحقيق القيم الأخلاقية. كما يناقش البحث الجوانب المتعلقة بالحب الذاتى وعلاقته بالسلوك الأخلاقى، وكيف يمكن أن يؤدى هذا الحب إلى تفاعلات اجتماعية معقدة. يمكن القول أن الأخلاق، عند مطهرى، تُفهم كوسيلة لتحقيق الكمال والسعادة فى الحياة، مما يعزز الوثام والعدالة فى المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الأحكام، الأخلاق، فلسفة، مطهرى، العقل، الفتنة، الأخلاق

المعيارية.

¹ . ماجستير فى فلسفة الأخلاق، جامعة المصطفى المفتوحة

المقدمة

يعتبر العلامة مطهرى من اهم الفقهاء والمفكرين الإسلاميين البارزين المعاصرين وقد اشتهر بكتاباتة فى العقلیات كالمنطق والفلسفة والأخلاق وتشكلت نظرياته الأخلاقية بناءً على المرتكزات الإسلامية القائمة على القرآن الكريم والسنة المطهرة والتي اعتبرها مطهرى الى جانب القرآن الكريم مصادر الأحكام الأخلاقية والتوجيه الأخلاقى واعتبر مطهرى أن القرآن والسنة يحتويان على القيم والمبادئ الأساسية التي يجب أن يسير عليها المسلم فى حياته اليومية باستخدام المنهج الاجتهادى والتفسيرى وقد حاول مطهرى فهم المعانى الأخلاقية الموجودة فى النصوص الدينية وتطبيقها على الظروف المعاصرة ومن خلال كتابات مطهرى تظهر اعتزازه بالنصوص الدينية الأخلاقية الإسلامية التي أكد على انها تحمل مبادئ أخلاقية أساسية مثل العدل والرحمة والصدق والأمانة والإحسان وغيرها التي تحدد بدورها السلوك الأخلاقى المطلوب من المسلم والمتتبع لتراث مطهرى الأخلاقى يجده قد ناقش مفاهيم أخلاقية مثل مفهوم الضمير الأخلاقى ودوره فى توجيه سلوك المسلم الذى عرفه بالقدرة على التمييز بين الخير والشر واتباع الخير كما أكد مطهرى ان تطور الشخص والمجتمع يكمن فى عملية الدمج بين المبادئ الأخلاقية الإسلامية والضمير وقد اخذت مصادر الأحكام الأخلاقية أهميتها الكبيرة عند العلامة مطهرى والتي جعلها فى القرآن الكريم والسنة النبوية الى جانب العقل وفى هذه الدراسة سوف نبحث مصادر الحكم الأخلاقى عند العلامة مطهرى ومقارنتها مع نظرائه المفكرين الغربيين والإسلامى.

المطلب الأول: تبين المسألة

تعتبر الأخلاق الركن الأساسى فى حياة الإنسان لذا فقد اخذت حيزا كبيرا من اهتمام العلماء والفلاسفة مسلمين وغير مسلمين من القدماء والمعاصرين الذين اثار فضولهم حول معرفة مصدر الأحكام الأخلاقية وهل بنيت الاحكام الأخلاقية على أسس دينية أم قوانين وضعية وسوف نتناول فى هذا البحث هذه المسألة وراى الشيخ مرتضى مطهرى فيها.

المطلب الثانى: السؤال الأصى

ما هو مصدر الأحكام الأخلاقية عند الشيخ مرتضى مطهرى؟

المطلب الثالث: الأسئلة الفرعية

السؤال الاول: ما هى ماهية الأحكام الأخلاقية؟

السؤال الثانى: ما هو دور الضمير والعقل فى استنباط الأحكام الأخلاقية عند الشيخ مرتضى مطهرى؟

السؤال الثالث: ما هى اهم أوجه الاختلاف بين رؤية العلامة مطهرى وبقية الفلاسفة العلماء؟

المطلب الرابع: ضرورة وأهمية البحث

تكمّن أهمية البحث فى كونه يتناول تنظيم الانسان لأفعاله فالمصادر الأخلاقية ان كانت منضبطة وعقلانية فان حياته سوف تكون متسقة مع نفسه أولا ومحيطه ثانيا وسوف تخلو من مظاهر الشر والضرر اما ان المصدر الأخلاقى نابع من هوى وقواعد واهية فان حياة الانسان سوف تصبح بائسة مليئة بالشر والعناء.

المطلب الخامس: أهداف البحث

فى هذا البحث سيتم تناول الأخلاق بين العقل والضمير بشكل عام ومن ثم نتوصل إلى رأى العلامة مطهرى فى هذا الأمر، هل يعتبر العقل هو المصدر للأخلاق أم هو الضمير أم أمر آخر وهناك عدة أسباب تجعل البحث عن مصادر الأحكام الأخلاقية هامة وضرورية. إليك بعضها:

١- التوجيه والتوعية

يساعد البحث عن مصادر الأحكام الأخلاقية على إشراك الأفراد بفهم أساسيات القيم والمبادئ الأخلاقية. يمكن لهذا النوع من البحث أن يوجه الناس في اتخاذ القرارات الأخلاقية الصحيحة ومعرفته كيفية تصرف معين يتماشى مع هذه القيم والمبادئ.

٢- تطوير الشخصية

يمكن للبحث عن مصادر الأحكام الأخلاقية أن يساهم في تطوير وتحسين شخصية الفرد. من خلال البحث والدراسة، يمكن للأفراد أن يكتسبوا قدراً أكبر من الوعي الأخلاقي والقدرة على اتخاذ القرارات الأخلاقية السليمة.

٣- إرشاد السلوك

تعمل مصادر الأحكام الأخلاقية كأدلة وإرشادات للسلوك الصحيح والمعياري. بوجود قاعدة أخلاقية صلبة ويستند إليها الفرد، يستطيع أن يأخذ القرارات الصحيحة في الظروف المختلفة، مما يمنح السلوكيات الخاطئة ويساعد على بناء مجتمع أكثر أماناً وسلاماً وعدلاً.

٤- الانتقال إلى مستوى عالمي

يساعد البحث عن مصادر الأحكام الأخلاقية على التواصل والتفاعل مع المعايير والقيم الأخلاقية العالمية. يساهم ذلك في تحقيق التعاون والتفاهم العابر للثقافات والأديان المختلفة والعمل سوياً على تحسين الظروف الاجتماعية والأخلاقية للبشرية ككل.

وبشكل عام، يُعدّ البحث عن مصادر الأحكام الأخلاقية ضرورة أساسية لبناء مجتمع متحضر وأخلاقي. إنه يساعد على تحقيق العدالة والسلام ويؤسس للشخصية الأخلاقية القوية والقادرة على إحداث التغيير الإيجابي في العالم.

المطلب السادس: جانب الإبداع في البحث

الجانب الإبداعي فى بحثنا هو محاولة اكتشاف رأى العلامة مطهرى فى ظل رأى العام للإسلام مع مقارنة الآراء الوضعية كون العلامة يملك فكرا فلسفيا معاصرا مستلهما من روح الإسلام و ان العلامة مطهرى قد توصل أن روح الانسان هى منبع الحس الأخلاقى والدين هو مصدر الأحكام الأخلاقية ويتميز هذا البحث فى ذكر بعض النصوص التى ذكرها العلامة فى مؤلفاته فى الأخلاق سيستفيد منها المهتمين والباحثين فى علم الأخلاق وفلسفة الأخلاق والمهتمين أيضا بأفكار العلامة مطهرى.

المبحث الثانى: كليات و المفاهيم

إن أول ما ينبغى البدء به فى دراسة علم من العلوم هو التعريف به وبموضوعه، ويمكن تعريف علم الأخلاق من حيث البحث عن المبادئ وترتيبها واستنباطها والكشف عن أهميتها للحياة الأخلاقية، مع بيان الواجبات التى يلتزم بها الإنسان ومن التعريفات لهذا العلم ما يتجه به نحو سلوك الإنسان بالنظر إلى مثل أعلى حتى يمكن وضع قواعد عامة للسلوك والأفعال تعين على فعل الخير والابتعاد عن الشر. (أرسطو، ١٩٤٢م: ٨)

المطلب الأول: علم الأخلاق علم معيارى أم وضعى

اتضح لنا من التعريفات الأنفة لعلم الأخلاق أن النظرة التقليدية له تعده علماً معيارياً أى يدرس ما ينبغى أن يكون عليه السلوك الإنسانى فيضع بذلك قوانين الأفعال الإنسانية ومثلها أو المبادئ العليا لها، وكان هذا هو الاتجاه التقليدى "المعتمد بين جمهرة الأخلاقيين فهم هذا العلم وتحديد منهجه. ولكن مدرسة من علماء الاجتماع فى فرنسا قد اتجهت بالأخلاق فى نهاية القرن الغابر ومطلع القرن الراهن اتجاهاً اجتماعياً صورت فيه علم الأخلاق فرعاً من علم الاجتماع موضوعاً ومنهجاً وقد ذهب أتباع هذه المدرسة إلى اعتبار علم الأخلاق علماً وضعياً فهدموا بذلك التصور التقليدى له ولقد فصل ليفى بريل وأستاذه دور كايم علم الاجتماع عن الفلسفة، وأطلقا عليه اسم علم العادات إشارة إلى أن الأخلاق هى دراسة موضوعية تجريبية لقوانين العادات الخلقية عند الإنسان. (جويك، ١٩٤٩م: ١٠)

والحق ان علم الأخلاق من العلوم المعيارية أى لا تقتصر على دراسة ما هو كائن، أو الأوضاع الراهنة ولكن بما ينبغى أن تكون عليه ولذا فإن مهمته هى وضع الشروط التى يجب توافرها فى الإرادة الإنسانية وفى الأفعال الإنسانية لكى تصبح موضوعاً لأحكامنا الأخلاقية عليها. (غوتيه، ١٩٤٥م: ٨٩ - ٩١)

ولعل المحاولات التى حاولت اخراج علم الاخلاق من اطاره المعيارى كانت بواسطة السفسطائين القدماء فى بلاد اليونان حيث إنهم اتخذوا من الفرد مقياساً للأشياء فأصبحت الحقائق وليدة الإحساسات والانطباعات الذاتية الفردية فشككوا فى وجود الحقيقة الموضوعية الثابتة فائر ذلك فى تعاطيهم مع الأخلاق وقد وقف فى وجههم سقراط بشدة رافضاً قبول نظريتهم فى المعرفة والنتائج الأخلاقية لمذهبهم، ورد الحقائق إلى العقل، وأقر بوجود قيم موضوعية مطلقة "لا تختلف باختلاف الزمان والمكان، ولا تتغير بتغير الظروف والأحوال واتفق الفلاسفة التقليديون مع سقراط حيث وضعوا الأخلاق ضمن علومهم المعيارية كما أوضحنا - فأصبح موضوع الأخلاق عندهم هو قيمة الخير ، وبهذا التوضيح يظهر الفرق الأساسى بين النظرية الفلسفية التقليدية للأخلاق وبين النظرية الوضعية أو الوصفية أو التقريرية - التى تناها بعض علماء الاجتماع - حيث أصبحت الأخلاق عندهم هى مجرد "القواعد السلوكية التى تسلم بها مجموعة من الناس فى حقبة من حقب التاريخ". فنزعوا عن القيم الأخلاقية فكرة الثبات والدوام التى عرفناها عند مثل سقراط. (الطويل، ١٩٧٦م)

المطلب الثانى: سقوط فلاسفة اليونان فى التقييم المعيارى

على الرغم من تصدى سقراط للسفسطائيين فى تحديد نوع علم الاخلاق الا ان فلاسفة اليونان الملتزمون بمعيارية علم الاخلاق سقطوا سقوطاً مريعاً فى تطبيق القيم المعيارية فنجدهم يبيحون لشعوب اليونان ما لا يبيحونه لغيرهم من استعباد الآخرين وهضم حقوقهم ونحن فى هذا الصدد نكتفى بشهادة راسل حيث يقول: "لقد أخطأ اليونان خطأ فاحشاً حين أحسوا شعور السيادة على الشعوب البربرية، ولا شك أن أرسلو قد عبر عن فكرتهم

العامه فى ذلك حين قال "إن أجناس الشمال مليئه بشعله الحياه وأجناس الجنوب متحضرة، واليونان وحدهم هم الذين يجمعون الطرفين فشعله الحياه تملؤهم وهم فى الوقت نفسه متحضرون، وأفلاطون وأرسطو كلاهما قد ذهبا إلى أنه من الخطأ أن يتخذ من اليونان عبيد لكن ذلك عندهما جائز بالنسبة للشعوب البربرية. (راسل، ١٩٦٧م: ج١، ٢٥١)

المطلب الثالث: الهدف من دراسة علم الأخلاق

الخلق بضم الخاء فى اللغة يعطى معنى العادة لكنه لا يعنى الأخلاق الحسنه فقط لأنها تحتمل المعنيين الحسن والقبیح، فكيف نكتسب الأخلاق الحسنه ونتخلص من الأخلاق السيئه؟ إن هذا السؤال فى موضعه تماماً لأننا نعتقد أن ثمره العلم العمل، فلا يكفى فى الدراسة الأخلاقية البحث العلمى فى الحياه الخلقية وقوانينها، ولكن يجب أن نهدف إلى الإقناع بأنه فى إمكاننا بواسطه الجهد الدائب أن نرتفع بأخلاقنا إلى المستويات الحسنه وأن نتخلص من الأخلاق السيئه، وهذا ما تنبه إليه علماء الإسلام حيث هدفوا إلى التخلص بالأخلاق الفاضله بالتكلف وكان ابن القيم يرى أن الخلق الكريم يتم على مراحل ويأتى بالتكيف والتمرن، كالتحلم والتشجع والتكرم وسائر الأخلاق، فإذا تكلفه الإنسان واستدعاه صار سجيئه وطبعاً مستنداً فى ذلك إلى الحديث الشريف ومن يتصبر يصبره الله ويقول الراغب الأصفهاني: الإنسان مفطور فى أصل الخلقه على أن يصلح أفعاله وأخلاقه وعلى أن يفسدها، وميسر له أن يسلك طريق الخير والشر ويشير ابن مسكويه الى نفس المعنى حيث يقول ان الاخلاق تهدف إلى رياضه النفس وتقويمها بالتهذيب والصقل حتى تصير الأخلاق ملكه. (ابن مسكويه، ١٣٩٨هـ الراغب الأصفهاني، ١٩٨٣م؛ ابن القيم، ١٩٨٩م)

لذلك تصبح دراسة الاخلاق مساعده على بذل الجهد بعد البحث والدراسة لأنه فى إمكان الإنسان التخلص من الاخلاق الرديئه واكتساب الأخلاق الحسنه فالعلم يقودنا إلى العمل فالهدف إذن من علم الأخلاق كما يحدده ابن مسكويه أن نحصل لأنفسنا خلقاً تصدر

به عنا الأفعال كلها جميلة، وتكون مع ذلك سهلة علينا لا كلفه ولا مشقة ويكون ذلك بصناعة وعلى ترتيب تعليمي.

المطلب الرابع: تعريف القيم

يمكن تعريف القيم والمبادئ بانها هي القضايا الأولية التي تعد نقطة بدء ضرورية لكل بحث مثل مبدأ الحتمية العام في علم الطبيعة ومبدأ الواجب المطلق في الأخلاق وكان من الشعارات التي تمسك بها كثير من فلاسفة الأخلاق في القرون الوسطى بأوروبا هو أنه من الضروري ألا توضع المبادئ موضع الشك أو المناقشة بل ان القديس أوغسطين ذهب إلى أن هذه المبادئ حقائق أبدية ترتبط بالوجود الإلهي والامر ينسحب على المبادئ الأخلاقية لكن في العصر الحديث أصاب المبادئ الأخلاقية ما أصاب باقى المبادئ للعلوم الأخرى وأصبحت موضع تشكيك وذلك نتيجة للملاحظات التي قررتها الفلسفة الحديثة للعلوم بما يتعلق بالتحويلات الأخيرة في العلوم الرياضية والطبيعية وفي العلوم الأخلاقية والسياسية أيضاً ولا يخفى خطورة ذلك الاتجاه الحديث في الفلسفة الذي ظهر في القرن التاسع عشر حيث امتدت فكرة الحقائق النسبية إلى ميدان الأخلاق وغلت في القول بالنسبية في الاخلاق حيث ساوت بين العادات الأخلاقية المتغيرة في كل منطقة وزمان وبين القواعد الأخلاقية الثابتة.

نخلص القول القيم أو المبادئ تشير إلى الثبات والإطلاق لأننا إذا أخضعنا القيم الأخلاقية إلى قوانين التغير والنسبية فسوف يؤدي ذلك إلى بلبلة في الرؤية العامة للأخلاق ولتفادى الوقوع في هذا المأزق ينبغي تحرير الفعل الأخلاقي من التقييد بالزمان أو المكان. (برييه: ٨٩)

المطلب الخامس: تعريف الأحكام الأخلاقية

لابد لكل جماعة تعيش مع بعضها من الالتزام ببعض الواجبات لأن الحياة المشتركة تقوم على أساس الحقوق والتعهدات مما يضمن بقاء الحياة المشتركة ويحول دون حدوث الفوضى والهرج والمرج والتشتت. لذلك اصبح الإلزام والوجوب اصل لا غنى عنه في أى نظام

حقوقى وقد عرف هذا النوع من الالتزامات فى النظام الأخلاقى بالحكم الأخلاقى فالحكم الأخلاقى دون الزام ليس سوى صورة فنية جميلة فارغة عن أى تأثير حقيقى. (مصباح اليزدى، ١٩٨٥م: ٢٢)

المطلب السادس: مفهوم الحكم والإلزام فى اللغة والاصطلاح

إن الحكم والإلزام يعنى فى اللغة تثبيت الشئ واقاراره فى موضعه أو تحميل أعباء على عاتق شخص والزامه به ومن ذلك قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾ أى بمعنى جعله واجباً ولازماً عليه، بحيث لا يمكن الانفكاك والانفصال عنه. (الطباطبائى، ١٣٧٥هـ: ١٣)

وفى الاصطلاح فالإلزام هو الأوامر والنواهى التى تبرز فى الحياة البشرية وتدفع الرغبة والإرادة الداخلية إلى أداء عملٍ ما بحيث تتكون علاقةً تكوينيةً بينه وبين العمل المراد إنجازها مثل العلاقة بين الشعور بالجوع والبحث عن الطعام وفى بعض الاحيين تظهر رغبةً من سلطةٍ عليا قادرةً على اصدار الأوامر وانزال العقوبات وإعطاء الثواب وتعبن عن رغبتها الامرة او الناهية فى شكل وجوب او حرمة. (جوادى الأملى، ١٣٧٥ش: ٥٧)

المبحث الثالث: محاور دراسة الأحكام الأخلاقية

تعامل علماء الأخلاق مع نطاق واسع من مواضيع الأحكام الأخلاقية التى تهدف إلى تحديد القيم والمبادئ الأخلاقية التى يجب على الأفراد اتباعها فى حياتهم وفيما يلى بعض المحاور التى تناولتها الأحكام الأخلاقية التى يعمل علماء الأخلاق على دراستها وتحليلها:

المطلب الأول: محور الخير العام

يعتبر علماء الأخلاق ضرورة العمل من أجل المصلحة العامة والعدالة الاجتماعية، وهم يستخدمون المبادئ الأخلاقية لتقييم السياسات والتصرفات وتوجيه الأفراد والمجتمعات نحو الخير العام واليك ابرز التعريفات التى قرروها فى الخير العام وابرز إشكاليات تلك التعاريف

فالخير هو شيء أو حالة مرغوبة ممتعة، أو ما يُعتبر من الناحية الأخلاقية أفضل من شيء آخر أو من حالة أخرى. والخير هو ضد الشر أيضا. يُعرف الشيء الخَيْر أو حالة الخير دائما بشكل نسبي لأشياء أو لحالات أخرى، وتعريفه هو دائما شخصي ذاتي متعلق بسياق الزمان والمكان والعلاقات بين البشر مثلا: هناك من الناس من يعرف الزواج على أنه خير، لكن هؤلاء الناس أنفسهم يعرفون الزواج على أنه شر إذا كانت أعمار المتزوجين أقل من عمر معين، أو إذا كان أحد المتزوجين متزوجا من شخص آخر أثناء الزواج، أو إذا لم يُعقد حفل الزواج بالطريقة المفضلة بالنسبة لهم.

المطلب الثاني: الخير فى الديانات

يؤمن معتقو الديانات المختلفة أنه عندما يكون الإنسان منتما إلى إطار دينى معين يمكن تعريف أشياء أو حالات معينة على أنها خير بشكل مطلق، وليس بشكل شخصى وموضوعى هذا الادعاء بشأن الخير المطلق يستمد قوته من الادعاء بأن هناك كيانا أعلى يرسم محورا أخلاقيا مطلقا يعرف ما هو خير أو شر وهناك ادعاء مصاحب لهذا الادعاء وهو بأن الدليل على أن مدى الخير والشر هو من الناحية الدينية مطلق وهناك نظام جزاء ربانى لمن يعمل الخير أو لمن يعمل الشر.

المطلب الثالث: الخير قرين المتعة واللذة

هناك تعريف آخر للخير وينص على أن الخير هو ما يثير الإحساس بالمتعة أو بالرضا لدى البشر وبموجب هذا التعريف فإن الخير هو الممتع والمشكلة الأساسية فى هذا التعريف هى أنه من الصعب تعريف الممتع بشكل مطلق لأن أى تعريف من هذا النوع يظل مرتبطا بالظروف دائما. هكذا مثلا تجد ان مقولة ان الطعام خير لأن تناوله يمتع غالبية البشر ليست صحيحة بالنسبة لتلك الشريحة من البشرية التى أنهت للتو تناول وجبة طعامها، وبالنسبة لأولئك الذين يخضعون لبرنامج تنحيف، أو بالنسبة لجميع الذين لا يتفقون مع ما يُعرف على أنه طعام جيد فى نظر الذين عرفوه بهذا الشكل أصلا. بالإضافة إلى ذلك لا يشمل تعريف

الخير على أنه ممتع على نظام تفسير ما يوضح لماذا يكون الممتع خيرا، باستثناء تفسير دائرى على غرار: الممتع هو خير لأن ما هو خير يكون ممتعا.

المطلب الرابع: الخير هو المجدى ذو النفع والفائدة

هناك تعريف ثالث للخير يقوم على الجدوى أى يُعرف الخير بأنه ما يعود بالفائدة وكان جيرمى بنتهام قد عرف المجدى على أنه ما يعود بالسعادة الكبيرة للعدد الأكبر من الناس كما عرفنا فى فلسفته عن الاخلاق ورأى بنتهام أنه يمكن بناء معادلة حسابية تحدد ما هو مدى السعادة التى يحققها كل عمل، وبناء عليه يمكن تحديد مدى الخير الأخلاقى أو الفائدة الكامن فيه ويقوم هذا التعريف للخير على فرضية أن ادراك الشيء الذى يعود بالسعادة الأكبر على أكبر عدد من الناس يكمن بشكل غير ذاتى أى أن هذه المعرفة ليست المعرفة الذاتية بل هى معرفة موضوعية فوق بشرية. هذا الادعاء مساو فى قيمته للادعاء القائل إن لدى بعض الناس القدرة على اكتساب المعرفة الإلهية وهناك فرضية مرافقة للفرضية الأولى وهى أنه ليس فقط أن لدى بعض الناس طريقة لكسب المعرفة الإلهية بل إنهم مزودون بقدرة إلهية على تحقيق هذه المعرفة بحيث يودى تعريفهم للخير والشر إلى تحقيق كمية السعادة الأكبر بالنسبة للعدد الأكبر من الناس.

المطلب الخامس: الخير كخيار شخصى فى مجتمع ديمقراطى

هناك تعريف آخر لمدى الخير ويرى أن الخير هو ما يختاره غالبية الناس فى الواقع باعتباره خيرا أو على الأقل باعتباره الأقل شرا وبموجب دعاء هذا التعريف فإن بنى البشر يختارون فى التصويت الديمقراطى، ولا سيما فى التصويت المباشر، إمكانية معينة تبدو لهم أفضل من غيرها، أو يختارون ممثلا يمثل الخير أفضل مما يمثله ممثلون محتملون آخرون مطروحوون للاختيار ويقوم هذا المفهوم للخير، إلى حد ما على تعريف الموافقة العامة لروسو حيث يقول إنه فى الوضع الطبيعى تجسد الرغبة العامة لجميع بنى البشر الذين يربط بينهم ميثاق اجتماعى مدى الخير المثالى والمطلق إذ إن خيارهم سيجسد ما هو مرغوب جدا لدى

جميع بنى البشر ينطوى هذا المفهوم على مشكلة مركزية وهى أن هذا الوضع الطبيعى لم ينتج وهناك صعوبة ملحوظة فى صياغته تعريف حالة قد ينشأ فيها أو حالة قد تقود إليه. (ويكيبيديا: مفهوم الخير العام)

المبحث الرابع: محور الحقوق والواجبات الأخلاقية

يبحث علماء الأخلاق عن المبادئ الأخلاقية التى تشرع فى حماية حقوق الأفراد وتحدد الواجبات المشروعة للأشخاص تجاه غيرهم. يتضمن ذلك الحقوق كالحق فى الحياة والحرية والأمان والعدالة وحرية التعبير.

المطلب الأول: تعريف الحقوق لغةً

يُعرّف الحق فى اللغة على عدّة أوجه فالحق هو الثبوت وصحة القول والصدق وعندما نقول يحقّ عليك أن تفعل كذا فإنه يدل على وجوب عمل ذلك الشئ فمفهوم الحق فى اللغة يمكن ان يأتى على نحو الالزام او الجواز

المطلب الثانى: الحقوق اصطلاحاً

اما فى الاصطلاح فتعرف الحقوق على أنها قواعد أساسية ومعيارية توضع وفقاً للعادات الاجتماعية أو النظريات الأخلاقية السائدة فى المجتمع أو النظام القانونى لها حيث توضح الأفعال المسموح بها للأشخاص أو المستحقين من الناس فهى بمعنى آخر مبادئ اجتماعية أو أخلاقية أو قانونية للاستحقاق أو لنيل الحرية.

المطلب الثالث: أهمية الحقوق

تستند العديد من التخصصات على التأسيس لمفهوم الحقوق كالأخلاق والقانون، وخاصة نظريات العدالة وعلم الأخلاق، فهى تمثّل أهمية كبيرة لتلك التخصصات، كما يمكن

اعتبارها أساس الحضارات كونها إحدى الركائز الراسخة لأي مجتمع وثقافته حيث شهد كل حق من الحقوق على مر التاريخ صراعات اجتماعية حتى تطور.

المطلب الرابع: أنواع الحقوق

يوجد أنواع للحقوق وهى الحقوق الطبيعية و تمثل الحقوق التى يكتسبها الإنسان بالوراثة وهى أجزاء من الطبيعة البشرية والعقل البشرى فأى فرد داخل المجتمع يكون لديه بعض الحقوق الأساسية والتي لا يمكن لأى حكومة أن تنكرها كالحق فى الحياة وحق الملكية والحق فى الحرية والنوع الثانى هى الحقوق الأخلاقية والتي تمثل محور دراستنا وهى الحقوق التى يكتسبها الإنسان من خلال الوعى البشرى وتعزز بالقوة الأخلاقية وتقوم على أساس سعى الإنسان للوصول إلى الصلاح والعدالة وليس للقانون دور هنا ولا تستطيع الدولة فرضها على الأفراد وفى حال لم يتم أحد الأفراد بتنفيذ تلك الحقوق لا يتم ضده أى إجراء قانونى وتشمل قواعد حسن السلوك والمعاملة ومن الأمثلة عليها حق الأبوة وحق النزاهة اما النوع الثالث فهى الحقوق القانونية وتمثل الحقوق التى تقبلها الدولة وتطبقها لذا يتم فرضها على الأفراد من خلال المحاكم القانونية ويتم معاقبة أى انتهاك لأى حق وهى بذلك تختلف عن الحقوق الأخلاقية كما يمكن تطبيقها ضد الحكومة وضد الأفراد أيضاً ويمكن لأى فرد اللجوء إلى المحاكم لإنفاذ حقوقه القانونية.

المطلب الخامس: ماهية الواجب

يُعرف الواجب فى اللغة بأنه اللازم فنقول وَجِبَ الشَّيْءُ إِذَا لَزِمَ وَثَبَتَ، وقد يأخذ الواجب العديد من الأشكال كالواجب تجاه النفس أو الغير أو العمل أو الوطن وغيرهم من جوانب الحياة. اما فى الاصطلاح فيُعرف على أنه أى شىء يُطلب من الفرد القيام به أو يكون من المتوقع القيام به بدافع من الالتزام الأخلاقى أو القانونى وقد قسم علماء الأخلاق الواجب وفق عدّة تقسيمات، مثل الواجبات الشخصية أى واجبات الشخص تجاه نفسه كالأدب والنظافة والواجبات الاجتماعية والتي تُشير إلى الواجبات المفروضة على الشخص تجاه مجتمعه

ومحيطه كالإحسان والعدل وهنالك الواجبات الإلهية التي تُشير إلى طاعة الله وأداء العبادات وقد أوجد علماء آخرون تصنيفاً آخر حيث قسّموا الواجب إلى قسمين، هما الواجبات المحدودة والواجبات غير المحدودة.

المبحث الخامس: محور الفضيلة والأخلاق الشخصية

يبحث علماء الأخلاق عن الأفعال والسمات الفضيلة التي ينبغي أن يسعى الأفراد لتطويرها في ذواتهم، مثل الصدق، والشجاعة، والكرم، والاحترام، والإيثار. من الناحية العملية، يعتبر العلماء أن ممارسة الفضيلة تساعد الأفراد على تحقيق الحياة السعيدة والنجاح الشخصي.

المطلب الأول: معنى الفضيلة

الفضيلة هي الخلق الطيب، والخلق هو عادة الإرادة فإذا اعتادت الإرادة شيئاً طيباً سميت هذه الصفة فضيلةً وبذلك يكون الفرق بين الفضيلة والواجب واضحاً، فالفضيلة صفة نفسية، والواجب عمل خارجي وقد تطلق الفضيلة على العمل نفسه فيقال: فضائل الأعمال وليس يعنى بها كل عمل أخلاقي بل الأعمال العظيمة التي يستحق فاعلها الثناء الجزيل.

المطلب الثاني: اختلاف الفضائل

تختلف قيمة الفضائل في الأمم اختلافاً كبيراً ذلك لأن ترتيب الفضائل في كل أمة يجب أن يتبع ظروفها المحيطة بها فالفضائل في الأمة المحكومة غير الفضائل في الأمة الحاكمة وفي الأمة المتمدنة غير الأمة البدوية وهكذا فالأمة المهتدة بالحروب ترى الشجاعة أهم فضيلةً والأمة الآمنة المطمئنة ترى العدل خير فضيلةً ويختلف أيضاً مفهوم الفضيلة الواحدة باختلاف العصور فما كان يفهم من الشجاعة عند اليونان غير ما يفهم منه في العصور الحديثة فالعدل تطور مفهومه تطورات عدة حسب تطور الأمم والإحسان إلى الفرد بالتصدق عليه قد كان يعد من أهم الفضائل في القرون الوسطى حتى وضع موضع النقد في العصور الحديثة لأنه لا يفرق بين المستحق وغيره فاستحسن المحدثون إنشاء جمعيات للإحسان

تحسن إليها الأفراد وهى التى تتولى الإنفاق على المعوزين بعد أن تدرس حالتهم وتعرف فقرهم وهكذا الشأن فى كثير من الفضائل، قد هذبها رقى العقل وتقدم المدنية.

المطلب الثالث: أقسام الفضيلة

بعض الفضائل يمكن أن تدخل فى فضائل أشمل منها، كالأمانة، فإنها تدخل فى مفهوم العدل. وكالقناعة فإنها تدخل تحت العفة، وبعض الفضائل يكون مولدا من فضيلتين أو أكثر، كالصبر فإنه ينتج من العفة والشجاعة، وكالحذر، من العفة والحكمة، فما أصول الفضائل التى هى أساس لغيرها؟

المطلب الرابع: أساس الفضائل

ذهب سقراط إلى أنه لا فضيلة إلا المعرفة لان معرفة الإنسان الخير والشر تكفى وحدها لعمل الخير وتجنب الشر فلو علم الإنسان نتائج الشر علما جازما صحيحا لم يقدم عليه فكل الشرور ناشئة من الجهل وعلل سقراط ذلك بأن كل إنسان بطبيعته يقصد الخير لنفسه ويكره لها الشر فمحال أن يفعل ما يضرها وهو عالم بضره وهذا خطأ واضح فكثيرا ما نعلم الخير ونتجنبه، ونعلم الشر ونأثبه، فمعرفة الخير ليست كافية فى الحمل على فعله، بل لا بد أن ينضم إليها إرادة قوية حتى يعمل على وفق ما علم أما أرسطو فكان يذهب إلى أن أساس الفضائل هو خضوع الشهوات لحكم العقل وبعبارة أخرى تسليم زمام الشهوات للعقل ليقودها وهناك طرفان ينبغى تجنبهما الطرف الأول محاولة استئصال الشهوات والطرف الثانى إرخاء العنان لها وقد جر هذا القول أرسطو إلى وضع نظريته الأوساط أى أن كل فضيلة وسط بين رذيلتين فالشجاعة وسط بين التهور والجبن والكرم وسط بين الشرف والبخل وهكذا وقد اعترض على هذه النظرية بأن هناك كثيرا من الفضائل لا يظهر فيها أنها وسط بين رذيلتين كالصدق والعدل فليس هناك إلا صدق وكذب وظلم وعدل وبأن بعض الفضائل ليس وسط الرذيلتين، فإن الشجاعة ليست على بعدين متساويين من التهور والجبن بل هى أقرب إلى التهور وكذلك الكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى البخل.

المطلب الخامس: طرق غرس الفضائل

للفضائل وسائل مختلفة تعين على غرسها ومن تلك الطرق تكوين العادات الصالحة في الطفل منذ صغره وذلك عمل الآباء والمدرسين فهم بالزامهم الطفل أن يكرر عملا صالحا يصبح عادة له كتعويده النظافة وقول الصدق والطاعة ونحو ذلك وإذا تأصلت هذه العادات أصبحت ما يقرب من الطبيعة التي خلق عليها الإنسان، ولذلك قالوا ان العادة طبيعة ثانية والإنسان يكاد يكون مجموع عادات تمشى على الأرض فطريقته في معيشتة تعتمد على عاداته كذلك مما يعين على غرس الفضائل القدوة الصالحة لأنها تثير الشعور وتحى الضمير وتعتمد القدوة في التأثير على أمور منها الصداقة فالإنسان يتأثر يقترب جد القرب من أخلاق من يصادق وكما قال بعضهم خبرني من تصادق أخبرك من أنت كذلك من القدوة الصالحة التي تعين على الفضيلة سير الأبطال ورجال الأخلاق، فالقراءة في كتب تراجم العظماء وقصصهم وأعمالهم في حياتهم يودع في أذهاننا ذخيرة نقلدها في أعمالنا، اما العامل الذي يهمننا في هذه الدراسة مما يعين على غرس الفضائل دراسة علم الأخلاق لكن علم الأخلاق لا يفيدنا ما لم تكن لنا إرادة تنفذ أوامره وتجنبنا نواهيهِ. (أمين، ٢٠١١م: باب الفضيلة)

المبحث السادس: محور الدين والأخلاق

يعتبر كثير من الباحثين ان الأخلاق ذات صلة وثيقة بالدين والقيم الروحية فيدرسون كيف يؤثر الدين على القيم الأخلاقية والمعتقدات الروحية في سلوك الأفراد والقيم التي يسعون لتحقيقها في حياتهم وتتفاوت الآراء والتوجهات الفلسفية بين علماء الأخلاق وهم يعتمدون على المنهجيات والأدلة المعروفة في الفلسفة والأخلاق لدراسة تلك الأحكام واتخاذ قراراتهم الأخلاقية.

المطلب الأول: علاقة الدين بالأخلاق من الوجهة النظرية

هناك نوعان من الدراسة لتناول الصلة بين الدين والأخلاق فهناك دراسة نظرية معيارية تنظر إلى الأشياء كما يمكن أو يجب أن تكون ودراسة واقعية تاريخية تحليلية تنظر إليها كما كانت بالفعل والباحث في علم الاخلاق يجد انه تناول حياة الإنسان على المستوى الشخصى وفى علاقاته المختلفة مع الحق والخلق فالقانون الأخلاقى الكامل هو الذى يرسم للإنسان طريق المعاملة مع السماء كما يرسم طريق المعاملة مع الإنسانية وكذلك لما كان الدين هو الذى يجعل من الخالق مبدأ للخليفة ومصدر تشريع لهم كان القانون الدينى هو الذى لا يقف عند وصف الغايات العليا له وإغراء النفس بحبها وتقديسها بل يمتد الى مختلف التفاصيل فى حياة الانسان فيضع لها المنهج المناسب الذى يجب أن يسير عليه الفرد والمجتمع فالدين بهذا التقديم البسيط يفرد جناحيه على علم الاخلاق وسائر القوانين الوضعية و يجعلها جزءاً متمماً لحقيقته فيصبح اتباع الفضائل الفردية والاجتماعية نوعاً من الطاعة لأوامر الدين وبأباً من أبواب العبادات التى تقربنا الى الله وخالصة القول أن الدين والأخلاق فى أصلهما حقيقتان منفصلتان النزعة والموضوع ولكنهما يلتقيان فى نهايتهما كمثل شجرتين متجاورتين تمتد فروعهما وتتعانق أغصانهما حتى تظلل إحداهما الأخرى.

المطلب الثانى: علاقة الدين بالأخلاق من الناحية العملية

أما من الناحية العملية الواقعية فإننا لا نرى ذلك التماهى بين الدين والأخلاق ففى الحياة الفردية فإننا نشاهد نوعاً من التماهى يبدو واضحاً فى عهد الطفولة والصبأ أما فى المجتمع فإن امتزاج القوانين الدينية والأخلاقية لا تجرى على نسق واحد فى جميع الظروف فكثيراً ما ظهرت نظم أخلاقية لا تستقى تشريعها للفضائل الأخلاقية من السماء بل من قوانين العقل أو وحى الضمير أو سلطان المجتمع أو حسب المصالح والمنافع أو غير ذلك. وكثيراً من الديانات التى ظهرت واعتقدت بوجود القوة الغيبية للسماء اتسمت هى او اتباعها بأفعال لا تمت الى الاخلاق بصله.

المطلب الثالث: تداخل مفردتي الدين والخُلق

بقى علينا أن نتساءل عن العلاقة بين كلمتي الدين والخُلق وهنا نجد ان المفردتين تخضعان للقاعدة اللغوية للمفردات التي قد تختلف في المعنى لكنها دائما تأتي سويا ونجدهما مع بعض كالتوائم السيامية المتلاصقة مثل مفردتي الرأفة والرحمة والبر والتقوى والإيمان والإسلام وغير ذلك فنقول فلان ذو دين وخُلق وجب فالمفردتين تختلفان في المعنى لمن مؤداها واحد بحيث يمكن ان نستغنى عن احدهما للتعبير عن كليهما فنقول فلان ذو دين ونعنى به جانب الايمان والفضيلة معه او نقول فلان ذو خلق فنعنى جانب الفضيلة والايمان معها. (أمين، ٢٠١١م: معنى مفهوم الدين)

الفصل الثاني: المذاهب الفلسفية والاحكام الاخلاقية

المذاهب الواقعية هي توجهات فلسفية تركز على واقعية الأحكام الأخلاقية وعلاقتها بالحقائق المعروفة والواقع الملموس وقد نشأت تلك هذه المذاهب و التيارات في كنف الفلسفة اليونانية لان الصلة بين النظريات الأخلاقية عند اليونان وبين فلاسفة أوروبا المعاصرين لم تنقطع بل نجد ان الفلسفة اليونانية قد القت بظلالها على الحديثة فديكارت مثلا نجده قد تأثر كثيرا بالفلسفة الرواقية حيث اعتبر أن أسمى الخيرات هي ممارسة الفضيلة فالفضيلة تتوقف على الإرادة ولهذا ينبغي على المرء بذل جهده في تغيير رغباته بدلاً من تغيير نظام العالم ولعل كانط قريب من هذا الرأي بل يمكن القول ان الاتجاه الأخلاقي الواقعي الحديث في أوروبا ما هو الا انكاس لما قررته الفلسفة اليونانية في ثوب جديد وسوف نحاول المرور كما ذكرنا على اهم الاتجاهات والمذاهب الواقعية.

المبحث الأول: مذهب اللذة والمنفعة الشخصية

يعتقد أن الأخلاق تركز على تحقيق المتعة وتجنب الألم الشخصي. يعتبر العمل الأخلاقي هو الذي يجلب أكبر قدر من اللذة والمتعة للفرد بشكل فردي، دون النظر إلى العواقب أو الآثار الاجتماعية العامة كما يزعم هذا الاتجاه أن الأخلاق تعتمد على تحقيق

المنفعة العامة والفوائد للكثيرين. يركز على حساب النتائج والعواقب الإيجابية للأفعال وعلى تحقيق أقصى قدر من المنفعة الاجتماعية.

وقد ظهر المذهب النفى فى العصر الحديث مؤكدا على تقرير مبدأ اللذة ولكن مع دخول العقل لتنظيم اللذات التى لو تركت لذاتنا لتحولت تناقض فوضوى وسموا هذا المبدأ بالمنفعة فمعالم المذهب النفى تتلخص فى التقاء مفكره على القول بأن اللذة أو المنفعة هى الخير المرغوب فيه، والألم هو الشر الذى يجب تفاديه، ومن ثم فإن المنفعة عندهم هى مقياس الخيرية. (إبراهيم، ١٩٩٨م: ١٢٢ - ١٢٣)

المطلب الأول: النفعية عند بنثام

يرى بنثام أن الناس بطبائعهم يسعون وراء اللذة ويجتنبون الألم كالحيوانات تماماً، مع امتيازهم عن الحيوان باتباعهم لمبدأ النفعية لاستخدامهم للعقل، لأن العقل هو الذى يحكم على الفعل الخير إذ يعود بلذة مستمرة تفوق فيه اللذة على الألم وبالعكس فإن الفعل الشرير يؤدى إلى زيادة الألم على اللذة ويقاس بنثام بمعايير كالشدة والمدة والثبات وقرب المنال والامتداد الذى يعتبر أهم العوامل فى حساب اللذات والذى يحدده بعدد الأفراد الذين يمكن أن يشملهم الشعور بها فى وقت واحد فالمهم عند بنثام أن تشمل اللذة أكبر عدد ممكن من الأفراد، فالبحث عن لذة الآخرين هو أحسن وسيلة لتحقيق أكبر قسط من اللذة، فالمنفعة الشخصية مرتبطة بالمنفعة العامة لأن المرء عاجز عن الوصول إلى ما هو نافع له من غير الاجتماع بغيره والتضامن مع أفراد المجتمع ولذلك نجد مفهوم الايثار قد ظهر فى فكر بنثام والذى سخر منه واعتبره انانية مغلفة لأن التجربة تدل على أن المرء لا يفعل الخير للغير إلا إذا حصل من ورائه على نفع لنفسه فهو بهذا يخالف خصوم المذهب النفى من العقليين المثاليين الذين استخدموا تعبيرات كالواجب والإلزام والضمير وغير ذلك وهنا تظهر النزعة التجريبية فى مذهب بنثام لأن معيار الأخلاقية عنده مرهون بنتائج الأفعال وآثارها وليست مرتبطة بالدوافع بالبواعث كما يرى الآخرون.

ومن المآخذ التي وجهت إلى مذهب المنفعة عند بنثام قوله بالكم في اللذة والألم وهما في الحقيقة يرجعان إلى كيف ومن ثم يستحيل قياس القيمة الذاتية للذة باعتبار الكم ويبدو أنه قد لاحظ كذلك التضاد بين قوله بشدة اللذة وشمولها للآخرين لأنها إذا كانت قوية لصاحبها فإنها ستضعف بتوزيعها على الآخرين فأصبح شعاره تحقيق أوفى قدر من السعادة. (كرم، ٢٠١٢: ٣٣٣)

المبحث الثاني: مذهب أوجيست كونت (أوغست كومت)

أطاحت الثورة الفرنسية بالنظام الاجتماعي القديم ووجهت إلى الديانة المسيحية ضربة قاصمة واثرت على الكثير من المفكرين ومنهم أوغست كومت الذي كان يرى أنه من العبث البحث في الديانة المسيحية عن أسس للأخلاق لعجزها عن متابعة خطى العلم، وأخذ يبحث عن أساس جديد وهو العلم الوضعي لكي يقيم عليه الأخلاق والدين ، إنه رأى أنه ينبغي على التفكير الفلسفي النظري أن يتجه إلى المشاكل الدينية والاجتماعية وقد تطلع واضع الفلسفة الوضعية إلى تأسيس علم الاجتماع، أو ما سماه علم الطبيعة الاجتماعية الذي سيقضى على سبب وجود اللاهوت والميتافيزيقيا وييسر الانتقال من العلم الوضعي إلى الفلسفة الوضعية فتتحقق بذلك وحدة العقل فيؤدى ذلك إلى الانسجام الخلقى والدينى للإنسانية.

المطلب الأول: نزعة كومت الأخلاقية

رفض كومت مذهب المنفعة كما رفض مذهب الواجب؛ لأن الأول يقر الأثرة وينكر الغيرية الكامنة في طبائع البشر، والثاني يقوم على أسس ما وراء الطبيعة التي لا يقبلها كانط والتي يستحيل بحثها بالمنهج العلمى كما رفض أيضاً مذهب العاطفة لأسباب أخرى وقد أعجب كانط بالأخلاق المسيحية التي تحض على الإيثار وتحث على تقديم العون إلى المحتاج والضعيف ولكنه في الوقت نفسه انتقد المسيحية في عدم قدرتها على مسايرة التقدم العلمى واستبعد كومت المنهج الميتافيزيقي واللاهوتى واستبدل بهما المنهج العلمى على غرار

علماء الطبيعة فاتجه إلى وضع قوانين لتفسير الظواهر الا- أخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها فى دنيانا الحاضرة.

المطلب الثانى: الخصائص الرئيسية للأخلاق عند كومت

تميزت فلسفة كومت الأخلاقية الوضعية بمميزات وخصائص جعلتها محور اهتمام الباحثين والمفكرين وسوف نحاول المرور بشكل سريع على اهم ملامح ومزايا هذا التوجه الأخلاقى فى الفلسفة الوضعية.

المطلب الثالث: الخصوصية الأولى

أن فلسفة كومت الأخلاقية تقوم على أساس العلم الوضعى وتحقق صفاته ولهذا فهى حقيقية أى تقوم على الملاحظة لا على الخيال وتتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل لا على النحو الذى يتخيل أن يوجد عليه.

المطلب الرابع: الخصوصية الثانية

أن الأخلاق نسبية وتستمد نسبتها من نسبية المعرفة وليس لها طابع مطلق و يرى كانط أن العقل البشرى كثيراً ما تمكن من أن يعيش على حقائق نسبية وسياى الوقت الذى يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولاً بالنسبة إلى الأخلاق.

المطلب الخامس: الخصوصية الثالثة

وهى ان تغلب غريزة المودة بين الناس على دوافع حب الذات أى بعبارة أخرى أن تتغلب التبعة الاجتماعية على الشخصية الفردية لذلك نجد كانط يؤكد على وجود الميول الغيرية أى الميول الى الاخر وجوداً فطرياً فى النفس البشرية، ويسمى هذه الميول المودة .

وقد تعرضت فلسفة كومت الوضعية الى النقد بسبب قانون الأطوار الثلاثة الذى قسم به كومت تاريخ الإنسانية حيث يرى كومت أن الفكر البشرى قد مر خلال تطوره التاريخى فى حالات ثلاث المرحلة اللاهوتية التى تعلق الأشياء والظواهر بكائنات وقوى غيبية، والمرحلة

الميتافيزيقية التي تعتمد على الإدراك المجرد، والمرحلة الوضعية التي يتوقف فيها الفكر عن تحليل الظواهر بالرجوع إلى المبادئ الأولى ويكتفى باكتشاف قوانين علاقات الأشياء عن طريق الملاحظة والتجربة الحسية لكن الناقدون وجهوا إشكالات منطقية على الفكرة فقد ثبت أن الصناعات اخترعت في عصر ما قبل التاريخ وبدء العصر التاريخي، كما وجدت مشاهد فلكية وأنواع من العلوم كهندسة إقليدس، وطب أبقراط، وطبيعيات أرسطو في الدور الذي عده دوراً فلسفياً، فإذا انتقلنا إلى الطور الوضعي وهو العصر الحديث فإننا نعثر على كثير من دعاة الأخلاق والدين والتأمل الميتافيزيقي فالأدوار ليست متعاقبة زمانياً بل إنها متعاصرة متجاورة على مر العصور وهكذا تنقلب نظرية كومت رأساً على عقب. (ليفى بريل: ١٩٥٢م: ٣٠٨)

المبحث الثالث: مذهب الوجدان والضمير

الضمير هو مفهوم فلسفي يعبر عن الوعي بالذات والقدرة على الاعتراف بالآخرين وتمييز الخطأ عن الصواب وكثيراً ما تنبثق أفكار وتظهر مذاهب كرد فعل لمذاهب سائدة وإذا طبقنا هذه القاعدة على مذهب الضمير في الأخلاق، جاز لنا القول بأنه كان معدداً ومعارضاً للمذهب الأخلاقي السائد في عصره المعروف بمذهب الحاسة الخلقية، الذي يقول ان الحواس الخمس في الإنسان مهمتها إدراك أغراض المحسوسات ولكن الحاسة الخلقية تتميز عنها بأنها تدرك خيرية الأفعال وشربيتها، وهي قوة باطنية فطرية للإنسان دون الحيوان، وهي تنمو بالتربية والمران، وتضعف بالإهمال وتذوب في البيئة الفاسدة وجاء مذهب الضمير ناقداً لهذا المذهب إذ رأى قصور الحاسة الأخلاقية عن تفسير المقومات الأخلاقية ولكنه يتفق مع أتباع هذا المذهب في رد الأخلاقية إلى باطن الذات كما شاركمهم في معارضتهم لمذهب اللذة والمنفعة حيث رأى أن الإنسان كثيراً ما يتصرف بدوافع لا ترمى إلى تحقيق منفعة أو لذاته، بل إن الأفعال الإنسانية تقصد إلى تحقيق غاية أسمى من سعادة الفرد فإننا نجد عادة من أهل الغيرية والأريحية، ونفر من أولئك الذي يبالغون في القلق على سلامتهم وحاول بطر أن يفلسف الأخلاق وقيمهما على أسس نفسية إلا أنه كان متأثراً باللاهوت في مظاهر ثلاثه المظهر الاول أن العالم من صنع إله معنى بمخلوقاته والطبعة البشرية تنزع إلى تحقيق الغاية

التي هيئت لها والمظهر الثانى أن أوامر الضمير هو صوت الله وأنها تمثل قوانين العدالة الإلهية فجعل بذلك الأخلاقية استجابة لصوت الله أما المظهر الثالث فهو أن الحياة الأخرى كفيلاً بمعالجة النقص البادى فى حياتنا الحاضرة ولكى نعرف دور الضمير فى حياتنا فيجب ان نعرف الصلة بين الطبيعة البشرية والضمير.

المطلب الأول: الطبيعة البشرية والضمير

يعتبر الإنسان موجوداً فاعلاً عاقلاً حراً إذ تصدر أفعاله العقلية والإرادية لتحقيق غاية أو بلوغ قيمة أو أداء واجب وباختصار فإن القوة المحركة للإنسان هو ذلك الإحساس الذى يشعر به الإنسان بين ما يملكه وما يبغي الحصول عليه إن هذا الإحساس هو الذى أعطى للإنسان المعنى الأخلاقى، إذ أنه يراقب أهواءه ونزعاته وميوله ويدفعه إلى مجاهدة غرائزه، وانفعالاته، ودوافعه ويتم كل ذلك بواسطة شيء اسمه الضمير وفى مذهب الضمير تقسم الطبيعة البشرية والعناصر المكونة لها إلى عناصر ثلاثة مؤلفة من الأهواء والمشاعر والشهوات التى تظهر فى حالات مثل الغضب والحسد والجوع فيتجه الإنسان الى اشباعها دون التفات إلى نزوع غيره من الدوافع اما العنصر الثانى فهو عبارة عن باعئين وهما حب الذات الذى يدفع لتحقيق الخير لصاحبه والباعث الاخر هو الإيثار الذى يهدف إلى تحقيق سعادة الآخرين وأخيراً يأتى العنصر الثالث وهو الضمير الذى يسود باقى العناصر.

والضمير ملكة عليا مغروسة فى طبع البشر، وهو واحد بين الناس جميعاً ولا يهديهم فقط للطريق السوى، بل يلزمهم على ذلك أيضاً، وله وظيفتان الوظيفة الأولى التروى والتبصر عند تقييم الأفعال الإنسانية، والتمييز بين الخير والشر والنافع والضار اما الوظيفة الثانية فهى نفوذه وسلطانه على الإنسان، فمع أنه ملكة تعقل وتأمل إلا أنه مع كفاله حرية الإنسان فى التصرف يميل إلى الخير ويغرى بفعله وللضمير قيمة مطلقة وحسبنا أن نلقى نظرة على معظم قواعد البشر الأخلاقية لكى نتحقق من أن الإنسان فى كل زمان ومكان قد أعلى من

شأن الشجاعة ودعا إلى احترام حقوق الغير واعلى من قيم الصدق و السخاء والشهامة ونبيل النفس. (إبراهيم، بدون سنة نشر: ١١٢)

المطلب الثاني: الضمير عند كانط

كان كانط فى مقدمة القائلين بوجهة النظر المثالية، فأراد أن يحرر السلوك الأخلاقى من قيود الميول والأهواء، ولهذا جعل الباعث يقوم فى الإرادة نفسها بما يعرف مبدأ الواجب وقسم الواجبات إلى واجبات نحو أنفسنا وواجبات نحو غيرنا وفى تعريفه للواجب قال بأنه ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون

ومن الواضح ان الإنسان ليس فى حاجة إلى علم ولا فلسفة لكى يعرف ما ينبغى عليه أن يفعل لكى يكون صالحا ومن السهل علينا أن نفرق بين الأفعال التى تصدر عن شعور بالواجب والأخرى التى تتبع عن حرص أنانى على المصلحة.

والسمات الرئيسية للواجب تتحدد وفقا للقواعد الثلاث الأولى أنه تشريع كلى وقاعدة شاملة، وتكمن قيمة الواجب فى صميم الواجب نفسه بصرف النظر عن أية منفعة أو فائدة أو كسب مادى والقاعدة الثانية تقرر أن الواجب منزه عن كل غرض، فلا يطلب لتحقيق المنفعة أو بلوغ السعادة وإنما ينبغى أن يطلب لذاته والقاعدة الثالثة للواجب أنه قاعدة غير مشروطة لفعل، أى أنه قانون سابق، أو حكم أولى سابق على التجربة كما يشترط للواجب شرطين هما الحرية وازدواج الطبيعة البشرية أى القدرة على الاختيار بين الخير والشر ووجود نزعة بشرية تحمل فى طبيعتها بذرة الخير والشر معا فاذا انتفت صفة الحرية بان يصبح الانسان مكره على فعل عمل خير مثلا لا نستطيع استصحاب مبدأ الواجب هنا لان الشخص اصبح الة فاقد للاختيار كذلك اذا انتفت نزعة الخير و الشر معا واصبح الانسان قاصر على احد الصفتين فانه يفقد خاصية الواجب كذلك لانه اصبح مجبولا على صفة واحدة فأما شر مطلق او خير. (كانط، ٢٠٢٠م: ٣٣)

ومما تقدم نجد ان فلسفه كانط ترتكز على فكرة أن الأخلاق الحقيقية تجمع بين الواجب والأخلاقية والاحترام وفى هذا السياق، فإن دور الضمير هنا ينبعث من الواجب الأخلاقى والاحترام، إذ أن استخدام الضمائر المناسبة يعطى الآخرين شعوراً بالاحترام والتقدير وقد أكد كانط على أهمية استخدام الضمائر بشكل صحيح ومناسب، وخصوصاً الضمير الأول شخصاً، وذلك لأن استخدامه بشكل سليم يعبر عن عزم الفرد على القيام بواجبه الأخلاقى، والاحترام الذى يستحقه كفرد. وعلاوة على ذلك، فإن دور الضمير الأول شخصاً ينبعث من الاحترام للشخصية البشرية كما هو موضح فى فلسفه كانط، حيث أن الضمير الأول يعبر عن الإرادة والإدراك الذاتى للفرد.

وبالتالى، فإن استخدام الضمير الأول شخصاً بشكل ملائم يعد واجباً أخلاقياً يعبر عن الاحترام للذات وللآخرين، ويساعد فى نشر القيم الأخلاقية والمثل الحميدة فى المجتمع. ومن هذا المنطلق، يمكن القول إذا بأن دور الضمير فى الأحكام الأخلاقية، على مستوى عام، هو مساعدة الفرد على تنمية شعوره بالاحترام والتقدير للآخرين، وتشجيع الفرد على التصرف بمرونة ولين فى تفاعله مع الآخرين.

المطلب الثالث: الضمير عند روسو

فى فلسفه روسو، يمثل الضمير دوراً مهماً فى الأخلاق والسلوك الإنسانى. وينظر روسو إلى الضمير على أنه قدرة إنسانية طبيعية تنبع من الفطرة التى تساعد الإنسان على تحديد ما هو صحيح وما هو خاطئ فى تصرفاته وأفكاره وتصرفات الآخرين.

توضح فكرة روسو أن الضمير هو هبة إلهية تمنح للبشرية بشكل عام. يدعو الإنسان إلى اتباع طريق الخير وتجنب الخطأ والزلل. إن الضمير هو هبة من الطبيعة التى لا تبخل بها على أى شخص، وهو مصدر كل خير وطمأنينة. يؤكد روسو هذا فى كتابه "أقرار الإيمان" عندما يقول: "كل ما نحسبه جيداً فهو جيد، وكل ما نحسبه سيئاً فهو سوء، والضمير هو أعظم الفقهاء لأنه يحكم فى القضايا الأخلاقية التى تشمل خير الإنسان وتجنبه للشر والزلل".

روسو يقول فى كتابه " دين الفطرة " أن الإنسان يحتوى على عنصرين مختلفين، الأول يجذبه نحو الحقائق الأبدية ويدعوه لحب العدل والفضيلة واستكشاف العالم الروحى الذى ينبض قلب الحكيم. والثانى يربطه بجوانبه الدنيوية ويجعله أسيراً لحواسه ومطيعاً لرغباتها. بناءً على ذلك، يعد الضمير مقياساً للخير والشر ومصدراً للدلائل والبراهين عندما نحتاج إلى توضيح هذه البراهين بالدقة. بعد شرح المفهوم الضمير عند روسو، يجب أن نستوضح مفهوم الضمير عند الآخرين لتحقيق رؤية واضحة ومقارنة الآراء. يُصِف الضمير عمومًا بأنه مجموعة من القيم والمشاعر الروحية المتجذرة فى جوهر الإنسان، وتنطوى على قوانين أمور ترتبط بالحالة الإنسانية نفسها وظروفه.

وفىما يتعلق بدور الضمير فى الأحكام الأخلاقية، فإن روسو يرى أن الضمير يساعد الإنسان على اتخاذ القرارات الصحيحة، وذلك من خلال تمكينه من فهم ما ينبغى القيام به وما يجب تجنبه. وعلاوة على ذلك، يعتبر روسو أن الضمير يعزز القدرة على التعاطف، حيث يتيح للإنسان اكتشاف مشاعر الآخرين وفهمها والتجاوب معها ومن هذا المنطلق، فإن دور الضمير فى الأحكام الأخلاقية يتمثل فى مساعدة الإنسان على تطوير مواقفه الأخلاقية وأن يستجيب وفقاً للمبادئ الأخلاقية الصحيحة. وبفضل هذا الدور، يمكن للضمير ان يودى إلى نشر الفضيلة والخير فى المجتمع والعالم من خلال إشاعة القيم الأخلاقية ودعم السلوك الإيجابى. ومن هذا المنطلق، يعتبر روسو أن الضمير هو الأساس الأخلاقى الذى يحتاجه الفرد والمجتمع لتحقيق التقدم والتطور. (الكعبى، بدون سنة نشر:)

المطلب الرابع: الضمير عند العلامة مطهرى

قد اهتم العلامة مطهرى بدراسة الضمير ودوره فى الأحكام الأخلاقية. وقد تناول موضوع الضمير فى كتبه الأخلاقية مثل الضمير وأهميته الأخلاقية والضمير وتأثيره فى المجتمع وفى ضوء ذلك يعتبر مطهرى أن الضمير له دور مهم فى تحديد الأحكام الأخلاقية للفرد والمجتمع. فهو يساعد الإنسان على التمييز بين الخير والشر، ويحثه على اتباع المبادئ

الأخلاقية والقيم الحقيقية. كما يعتبر الضمير مرجعاً داخلياً يقيم تصرفات الإنسان ويحدد ما يجب عليه القيام به أو تجنبه بالإضافة إلى ذلك، يرى مطهرى أن الضمير يلعب دوراً هاماً فى تشكيل السلوك الأخلاقى للفرد والمجتمع، حيث يعتبره أساساً للمسؤولية الأخلاقية والالتزام بالقيم الأخلاقية السامية وبصفة عامة، يرى مطهرى أن الضمير الحميد هو الذى يساهم فى تقوية ضمائر الأفراد والمجتمعات، وبالتالي يساهم فى بناء مجتمع أخلاقى قائم على القيم والمبادئ السامية. (مطهرى، <القلب والعقل >)

المبحث الرابع: دور العقل فى الأحكام الأخلاقية

العقل عند إيمانويل كانط، الفيلسوف الألمانى المشهور، يعتبر أحد أهم مفاهيمه وتمحورت حوله فلسفته. يعتبر كانط العقل كوسيلة لفهم العالم وتحليله، وهو معتقد لديه أثر كبير على الفعل والتأمل البشرى ويعتبر كانط العقل أداة لإدراك الواقع وفهمه بشكل منهجى ومنضبط. وفى فلسفته النقدية، قام كانط بتمييز بين "العقل العقلى" و"العقل العام". العقل العام يشير إلى القدرة العامة للإنسان على التفكير والاستنتاج والتحليل، بينما العقل العقلى هو القدرة الأعلى للعقل التى ترتبط بالأفكار العامة والقيم والمبادئ الأخلاقية وفيما يتعلق بالأخلاق، يرى كانط أن العقل العقلى هو المصدر الأساسى للأحكام الأخلاقية. يرى أن العقل العقلى لديه القدرة على تحديد مبادئ السلوك الصحيح والخاطى واتباعها. كما يعتبر أن العقل العقلى هو الذى يسمح للإنسان بالتعامل مع القوانين الأخلاقية بشكل حر ومستقل وبالإضافة إلى ذلك، يرى كانط أن العقل العقلى لديه القدرة على تحقيق الأخلاق من خلال السلوك المنطقى والمنضبط. ينظر إلى العقل العقلى كأداة لتقييم وتحليل أفعال الإنسان وتوجيهها بناءً على المبادئ الأخلاقية العامة. إن فلسفة كانط حول العقل تبرز أهمية العقل فى فهم العالم وتحديد الأحكام الأخلاقية. يعتبر العقل العقلى وسيلة للتفكير والتدقيق واتخاذ القرارات الأخلاقية الصائبة، مما يساهم فى بناء مجتمع نزيه وأخلاقى. (كانط، ٢٠١٥م)

المطلب الأول: دور العقل عند هيوم فى الأحكام الأخلاقية

يعتبر هيوم من أبرز رموز الفلسفة الاستدلالية والتجريبية، وهو معروف بسلوكه الفلسفى لاستخدامه الرضى للمبادئ العامة والقواعد الأخلاقية المطلقة وفى فكر هيوم يعتبر العقل البشرى منفصلاً تماماً عن الشعور والعاطفة ويقول هيوم أن الشخص يولد بالرغبة الشخصية والرغبات العاطفية الى جانب الرغبات العاطفية وهى التى تتحكم فى تصرفاته وبناءً على هذا الاعتقاد، يعتبر هيوم أن الأحكام الأخلاقية تعتمد بالكامل على حاجة الإنسان الأساسية ورغباته التى تنبع من العواطف والانفعالات حيث لا يوجد قاعدة أخلاقية عامة أو ثابتة يجب أن يتبعها الجميع وبدلاً من ذلك، يجب أن يقرر الشخص بناءً على الحاجة العاطفية المحددة له ومن هنا يظهر دور العقل فى الأحكام الأخلاقية حيث يمكن للعقل أن يوجه وينظم العواطف والانفعالات حتى يتمكن الشخص من اتخاذ قرار أخلاقى صحيح، لكن فى النهاية فإن العقل لا يتحكم فى قرارات الشخص الأخلاقية إذ يتم تحديدها بواسطة العواطف والانفعالات. (شيدان، ١٣٨٣ش)

المطلب الثانى: العقل عند العلامة مطهرى ودوره فى الأحكام الأخلاقية

فى فكر العلامة مطهرى، يعتبر العقل البشرى أداة مهمة فى فهم وتفسير العقائد والأحكام الأخلاقية ويعتقد مطهرى بأن العقل السليم والقوى قادر على تحليل الأدلة وتقييم الأفعال والتصرفات وتحديد ما هو صواب وما هو خطأ وفقاً لتعاليم الإسلام وبما ان الإسلام يمتلك المصدر السماوى فى التشريع فنجد ان مطهرى يعتقد بان العقل يجب أن يستند ويتعاون مع النصوص الدينية الثابتة مثل القرآن والسنة لتشكيل الأحكام الأخلاقية الصحيحة. وبالتالي يلعب العقل دوراً محورياً فى استنباط الأحكام الأخلاقية وتطبيقها فى الحياة اليومية لذلك يعتبر مطهرى العقل دليلاً هاماً فى تشكيل الأحكام الأخلاقية وتوجيه الإنسان نحو السلوك الصالح والمستقيم وفقاً لتعاليم الإسلام. (مطهرى، < العقل البشرى ومعرفة الله >)

الفصل الثالث: مصدر الاحكام وفلسفة الأخلاق عند الشهيد مطهرى

المبحث الأول: تمهيد

قبل الدخول في البحث حول فلسفة الاخلاق واحكامها عند العلامة الشهيد مرتضى مطهرى لابد من مقدمة تمهيدية حول الاحكام الأخلاقية وفلسفتها بشكل مقتضب.

المطلب الأول: بماذا تتعلق الاحكام الأخلاقية؟

تصدر من الإنسان أحكام كثيرة متنوعة فإذا قال المبتدأ مرفوع فهذا حكم لغوى اما اذا قال الأجسام تتمدد بالحرارة فهذا حكم طبيعى والحكم الأخلاقى هو أن تحكم على الشىء بأنه خير أو شر فالصدق خير حكم أخلاقى، والكذب شر كذلك والحكم الأخلاقى لا يصدر إلا على اعمال ارادية عاقلة قاصدة فما لم تكن إرادة لا يصدر حكم أخلاقى فالفيضانات والعواصف وغيرها من ظواهر الطبيعة المدمرة لا نحكم عليها بأنها شر، إذ لا إرادة ذاتية او تعقل فيها كذلك نزول المطر وانبات الأعشاب لا نطلق عليه خير من المنظور الأخلاقى فالحكم الأخلاقى بالخير والشر متعلقه بالفعل الانسانى هذه رؤية واتجاه فى تعلق الاحكام الأخلاقية وقد ذهب البعض الى ان الاحكام الأخلاقية تتعلق بالظواهر الطبيعية الى جانب الفعل الإنسانى لان مفهوم الخير والشر من المفاهيم المطلقة ولا نستطيع القول بالاستثناء.

المطلب الثانى: اعتبار صدور الاحكام الأخلاقية

ولكن إذا أردنا أن نحكم فهل نحكم على العمل او الظاهرة بالخير او الشر فهل نحكم باعتبار نتائج العمل ام باعتبار الغرض منه؟ فلو قرر جماعة من الأطباء بعد الفحص اجراء عملية بتر لرجل مريض السكر ليحافظوا على حياته او شخص قام بقطع رجل شخص بغرض التشفى فهل يكون الحكم الأخلاقى لعملية البتر واحدا ام يختلف حسب الغرض والنية لمريض وهكذا كثير من الأعمال.

المبحث الثانى: أدوات قياس الحكم الأخلاقى

ولكن بأى مقياس أقيس الشىء فأحكم عليه بالخير أو الشر؟ إن الناس كثيرا ما يختلفون فى نظرهم إلى الشىء الواحد فمنهم من يراه خيرا ومنهم من يراه شرا، بل الشخص

الواحد قد يرى الشيء خيرا في أن ثم يراه شرا في أن آخر، فما هي أدوات قياس الحكم التى بمراعاتها تصدر الحكم؟ وأى شىء يراعيه الناس فيقولون: إنه خير أو شر؟ ولكى نجيب على هذا السؤال نستعرض المقاييس التى تستعمل فى إصدار الاحكام الأخلاقية.

المطلب الأول: مقياس العرف

ونعنى بالعرف عادة الأمة فإذا اعتادت أمة عملا وكان فاشيا فيهم فذلك نطلق عليه عرف فزيارة القبور عند بعض الأمم عادة نشأوا عليها وتعودوا عليها فيرون الخير فيها لكنها عند بعض الأمم عمل منفور فلا نفع ولا فائدة فيها فالناس منساقون إلى تنفيذ ما يقتضيه العرف فهم يحكمون على العمل بأنه خير لموافقته للعرف وشر لمخالفته له ولا يزال كثير من الناس فى كل أمة مهتما بلغت من الحضارة يعملون ما يعملون لا لسبب إلا أنه يتفق وعادات قومهم ويحتنبون ما يحتنبون لأن قومهم لا يعملون به.

المطلب الثانى: مقياس الرأى الشخصى

يلاحظ الذين يدرسون حالة البداوة أن الفرد من القبيلة لا يحس إحساسا قويا تجاه نفسه وإنما يغلب عليه الإحساس بأنه جزء من عشيرته فنجد أن شخصيته اندمجت فى القبيلة وفى هذه المرحلة لا يكون للأخلاق مقياس إلا العرف فليس للفرد رأى شخصى ليحكم على الأفعال بأنها خير أو شر بل ليس له إلا أن يستحسن ما استحسن قومه ويستقبح ما استقبحوه فإذا ارتقى الناس عن هذه المرحلة شعر الفرد بأنه وإن كان عضوا فى مجتمع القبلى ان له شخصيته المستقلة وأن له مصالحه الشخصية كما أن لقومه مصالح وأن عقله يستطيع ألا يخضع للعرف خضوعا أعمى بل فى قدرته أن يزن الأعمال فيحكم عليها بالخير أو الشر وإن خالف العرف اما مقياس العقل والوجدان فسوف نبحثهما بشكل تفصيلى فى طيات هذه الدراسة.

المبحث الثالث: فلسفة الأخلاق فى فكر الشهيد

قارب الشهيد والفيلسوف الشيخ مرتضى مطهرى موضوع الاحكام الأخلاقية تحت المفهوم التوحيدى للعالم ويصور هذا المفهوم أن العالم جاء الى حيز الوجود نتيجةً لمشيئته ربانيةً وأن نظام الوجود يقوم على أساس الخير والرحمة وعلى أساس ان تبلغ الموجودات الكمال الذى من اجله خلقت فهى منه واليه تبارك وتعالى فالموجودات وفق هذه المقاربة تتجه نحو مركز تكامل واحد وفق مجموعة من النظم التى لا تتخلف والتى تعرف بالسنة الإلهية ونحن هنا سنحاول ايراد اهم المقاربات التى قام بها الأستاذ مطهرى لا ندعى أنها قراءات حتمية نهائية؛ لأنه لم تتفق آراء فلاسفة العالم على تشخيص ماهية الفعل الأخلاقى وعلى كون الفعل الفلانى فعلاً أخلاقياً أو لا، واختلفت المدارس الفلسفية اختلافاً كبيراً، فاليك ابرز ملامح فلسفة الاخلاق واحكامها عند الشهيد مرتضى مطهرى.

المطلب الأول: ثبات الأخلاق عند العلامة مطهرى

يمكننا تبيان موضوع الخلود فى الأخلاق والتى نطلق عليه عنوان الحقيقة فمثلاً عندما نقول ان هذا الامر حسن أى حسن فى عينه وكذلك لو وصفناه بالقبح ومعنى ذلك أن الحُسْنَ والقُبْحَ عينيَّان والصفة العينية لا تتخلف ولا تختلف، وسيبقى الحَسَنُ حَسَنًا والقُبْحُ قُبْحًا ما دام العالم. وحكم العقل بإنجاز الحَسَنِ واجتناب القُبْحِ يستند عادةً إلى ذاتية الحُسَنِ والقُبْحِ فى الأشياء. (مطهرى، ٢٠٠٩م)

ويرى الشهيد مطهرى ان الإنسان يشعر بالسمو بحكم ما لديه من شرفٍ وكرامةٍ ذاتيين، وهما جنبه ملكوتيه ونفحة إلهية. فالناس خلُقوا متشابهين فى الكمال على الرغم من اختلافهم فى الأجسام والأماكن، وتغيّرهم فى الحاجات البدنية، ولا بد أن تكون المحبوبات والطيبات والمساوى والمنكرات واحدة دائمة وكنية. ومن هذا الأصل المبين لجميع المحاسن والمساوى، وأنها ناشئة من ارتباط الشيء بكماله، نستكشف أن هذه المحاسن والمساوى مشتركة كنيةً ودائمة. (مطهرى، ٢٠١١م)

المطلب الثاني: مفهوم الأخلاق عند العلامة مطهرى

الاخلاق فعل يشكل حركة الإنسان الاجتماعية ويميز الشهيد مرتضى مطهرى بين الأفعال الأخلاقية والأفعال العادية الطبيعية بأن الفعل الأخلاقى قابلٌ للثناء والمدح، ويضفى الناس قيمةً على مثل هذا الفعل، لكن هذه القيمة ليست من نوع القيمة التى يقيم بها عمل أحد العمال؛ لأن العامل يوجد قيمةً ماديةً، فيستحق مبلغاً من المال أو شيئاً من السلع فى مقابل عمله، بينما الفعل الأخلاقى يتميز بقيمةً تفوق القِيم، بحيث لا يمكن تقويمها بالمال، ولا بالسلع المادية، وتنفرد الأفعال الأخلاقية بقيمةً ثمينه، وهى قيمةٌ لا يستوعبها الذهن البشرى، ولما كان نوع القيمة متفاوتاً فنحن مهتماً رفعا مستوى المعيار والمقياس فإننا لا نستطيع أن نقيس القِيم الأخلاقية بالمعايير المادية. (مطهرى، ٢٠١١: ٥ - ٦)

المبحث الرابع: حب الذات عند الشهيد مطهرى

عالج الشهيد مرتضى مطهرى موضوع كيفية ان تشكل الاخلاق ضوابط اجتماعية وفردية فى ظل وجود الانا وحب النفس وتأتى أهمية هذا التأسيس، الذى يكمن فى سِمَة عامه عند كل البشر، وهى حب الذات أنه يعتبر المحرك الرئيس والباعث الأساس للدافع والإرادة، بل المؤثر الأول فى السلوك الإنسانى.

المطلب الأول: تعريف الذات

هو تكوين معرفى منظم ومتعلم للمدركات الشعورية والتصورات والتقييمات الخاصة بالذات، يبلوره الفرد، ويعتبره تعريفاً نفسياً لذاته. ويتكون مفهوم الذات من أفكار الفرد الذاتية المنسقة، ومحددة الأبعاد عن العناصر المختلفة لكيونته الداخلية والخارجية. وتشمل هذه العناصر المدركات والتصورات التى تحدد خصائص الذات كما تنعكس إجرائياً فى وصف الفرد لذاته نسميها مفهوم الذات المدرك والمدركات والتصورات التى تحدد الصورة عن الآخرين فى المجتمع ويعتقد انهم يتصورونها من خلال التفاعل الاجتماعى مع الآخرين نلق عليه مفهوم

الذات الاجتماعية والمدركات والتصوّرات التي تحدّد الصورة المثالية للشخص الذى يودّ أن يكون عليها نسميها مفهوم الذات المثالى. (زهران، ١٩٨٢: ٨٣)

المطلب الثانى: وظيفة الذات

وظيفة مفهوم الذات وظيفهٌ دافعيةٌ، وكذلك وظيفة تكامل وتنظيم وبلورة عالم الخبرة المتغيّر، الذى يوجد الفرد فى وسطه. ولذا فإنه ينظم ويحدّد السلوك، وينمو تكوينياً كنتاج للتفاعل الاجتماعى، جنباً إلى جنبٍ مع الدافع الداخلى لتأكيد الذات. وبالرغم من أنه ثابت تقريباً، إلا أنه يمكن تعديله تحت ظروف معينة فمفهوم الذات أهمّ من الذات الحقيقية فى تقرير الذات، وكلّ فردٍ يتأثر بالوراثه والبيئه الجغرافية والماديه والاجتماعيه والسلوكيه، ويتأثر بالآخرين المهمين فى حياة الفرد، ويتأثر بالنضج والتعلم، ويتأثر بالحاجات وبالموجّهات. (صالح، ١٩٨٥: ١٨٣)

ويطرح الشهيد مرتضى مطهرى السؤال قائلاً: لماذا ينصح دائماً بمعرفة الذات؟ وإلى أى شىء نصل من خلال معرفة الذات؟ وبعبارةٍ أخرى معرفة الذات تكون مقدّمةً لأى شىء؟ ويجب الشهيد مطهرى إنهم يبحثون عن الذات لهدفين الأول أننا حين ندرك ذواتنا فسوف ندرك اهم مسأله فى حياة الإنسان وتعتبر سر الاسرار وهو معرفة الله اما الهدف الثانى فهو أننا نعرف ذواتنا لكى نعرف ماذا ينبغى لنا أن نفعل فى الحياة والعالم وكيف نتصرّف فى مجال الأخلاق والعمل ولو لم نعرف ذواتنا فسوف لن نعرف كيف يجب علينا أن نوجه أخلاقنا وسلوكنا وما ينبغى ان نكون عليه وهو هدف الاخلاق الأساسى لأن الأخلاق حيث إنها مجموعه من المملكات تعلمنا كيف يجب أن نكون ونتصرّف وهى ما يقودنا بشكل تلقائى إلى مفهوم السلوك. (مطهرى، ٢٠١١م: ١٠١)

المطلب الرابع: مفهوم السلوك

يعرف السلوك بانه نشاط موجه نحو هدفٍ من جانب الفرد؛ لتحقيق وإشباع حاجاته كما يخبرها فى المجال الظاهرى كما يدركه فحب الإنسان لذاته أى حبه للذة والسعادة، ونفوره

من الألم والشقاء غريزة عامّة وقديمة في جميع البشر مما ينعكس على سلوكه وتصرفاته بل يمكننا القول انه لا يمكن تقييم سلوك الانسان بعيدا عن حبه للذة وابتعاده عن الألم ولا يمكن تكليف الإنسان أن يتحمل مرارة الألم، دون شيءٍ من اللذة. (الصدر، ١٩٩٨: ٣٢ - ٣٣)

المبحث الخامس: أثر حبّ الذات على الكيان الداخلي للإنسان

لغريزة حبّ الذات اثر كبير في تشكيل الكيان الداخلي للإنسان وبشكل اعمق في مجاله الإدراكي الذهني، وما يترتب على ذلك من تصوراتهِ وتصديقاتهِ التي تنبثق منها مجموعة أحكام تنعكس بعد ذلك على تشكيل عواطفه و سلوكه الفردي فالقانون الذاتي لحبّ الذات هو العلة التامة لجلب الخير إلى النفس ودفع الشرّ عنها ومن آثار حبّ الذات على الشخصية الإنسانية وعلى التفكير الإنساني بالخصوص، هو أنه يجرد الموضوعية في اتخاذ بعض القرارات بمقدار ما وهذا المقدار في بعض حدوده ضروري ولا يمكن للإنسان أن ينفك عنه فهو دائماً يعيش في إطار ذاته ويعيش في دائرة تفكيره الذاتي مما ينعكس على متوجهه العلمي وتأملاته النظرية مما يؤثّر قطعاً فيها سلباً أو إيجاباً. (الصدر، ٢٠١٣)

المطلب الأول: أثر حبّ الذات في المجتمع

حبّ الإنسان لذاته يخلق لديه الدافع للتفاعل الاجتماعي والتأثير في محيطه لكنه يتفاعل على أساس قاعدة التماثل يفيد الانضمام أي ينجذب إلى كل من وما يتوافق معه في الميول والرغبات والأهداف والأفكار ويتنافر مع من يخالفه هذا التوافق والاختلاف يشكل المجتمع بشكله العام ويطلق عليه في علم الاجتماع بالشعور بالانا الجماعية أي نحن ونحن نتخذ كياناً مستقلاً عن كيانات الافراد وتلبس صفات وخصائص لا يتصف بها أحاد الافراد فنحن لها شخصيتها المستقلة وكيانها المنفصل ولأهمية هذه الخصوصية نشأ علم نفس الجماعة أو الجمهور أو القطيع. ومن أبرز من كتب في هذا المجال غوستاف لوبون في كتابه روح الجماعات و سيكولوجية الجماهير وكذلك كتب فرويد علم نفس الجماهير وغيرها من الكتب فتشكل الجماعة يأتي انعكاساً لحبّ الذات على الجماعة التي تشكل من افراد تشابهت

فى الأهداف والميول وقد تمثل نحن تعصبا لجماعة أو تحزبا لأفكار ونتيجة الاختلاف فى إدراك غريزة حب الذات وفهمها يؤدى تلقائياً إلى اختلاف الأهداف والغايات والآليات بل والمرجعيات المعرفية المعيارية، ومنظومة القيم والمبادئ؛ لأنها كلها تأتى تحت عنوان اللذة والسعادة والألم، وتشكيل الأفكار حول هذه المفاهيم. (الصدر، ٢٠١٣):

المطلب الثانى: مطهرى ومقاربة نقدية لرأى كانط حول اللذة والألم والسعادة

يناقش الشهيد مطهرى نظرية كانط حول عذاب الضمير إذ يقول كانط: ليس فى الدنيا مَنْ قام بفعل غير أخلاقى ولم يشعر بمرارة الندم عليه فالإنسان حينما يرتكب خطأً أو رذيلة أخلاقية فهو فى أثناء القيام بهذا الفعل لا يشعر بأثره الا بعد تجاوزه واستعادة حالته الطبيعية فإنه عندئذٍ يشعر بتأنيب الضمير و الوجدان ويعتبر كانط أن الوجدان الأخلاقى يدعو إلى الكمال لا إلى السعادة لأن السعادة هى اللذة فى خاتمة المطاف، غاية الأمر أنه ليست كل لذة سعادة فاللذة التى يعقبها ألمٌ ليست سعادة والسعادة هى اللذة الخالصة التى لا يشوبها أى ألم أو عذاب وفى مناقشته لرأى كانط حول اللذة والألم والسعادة يقول الشهيد مطهرى إن موضوع الكمال والسعادة مطروح للبحث فى الفلسفة الإسلامية، حيث يعتقدون بعدم الفصل بين الكمال والسعادة وذلك لأن كل كمال هو لونٌ من السعادة وجميع فلاسفة الإسلام يؤكّدون على التلازم بين الأخلاق والسعادة، بل يعدّون مفهوم السعادة رُكنًا للأخلاق، فالكمال لا ينفكّ عن السعادة غاية الأمر أن السعادة ليست محصورةً فى اللذات الحسيّة التى يحصر فيها السعادة وفى معرض رده على كانط يقول مطهرى: عندما يخالف الإنسان ضميره فإنه يشعر بمرارةٍ شديدة فى وجدانه وهذا صحيح، لكننا نتساءل إذا كان الإنسان يشعر بالمرارة عندما يخالف ضميره كما يقول كانط فكيف لا يشعر باللذة والسعادة عندما يطيعه، ويواصل مطهرى تفنيده لكلام كانط قائلاً: حسب رأى كانط يشعر الإنسان بالمرارة أيضاً عندما يطيع أوامر ضميره لأنه يقول بالتفكيك بين هذه الطاعة والسعادة وهذا أمر من الصعب تصديقه فمن المستحيل أن نشعر بالعذاب عندما نطيع أوامر الضمير أو نشعر بالرضا عندما نخالفه بل ونشعر بالعذاب عندما نخالف الضمير والوجدان. (مطهرى، ٢٠٠٩: ٣٣ - ٣٤)

المبحث السادس: أساس التقيّد بالفضائل الأخلاقية

يعتبر الشهيد مرتضى مطهري أن المرتكز الأساس للأخلاق هو معرفة الله حيث تشكّل معرفة الله الأساس للدين والانسانية ولا معنى للإنسانية ولا للأخلاق من دون معرفة الله تعالى ولكن الإشكالية التي تطرح اليوم اننا نشهد بأنفسنا أنه في المجتمعات الغربية كثير من أفراد هذه المجتمعات ليس لهم ارتباط او معرفة بالله لكنهم منضبطون ومنظّمون، ويتمتعون بالأخلاق، ولا يتجاوزون حدودهم، ولا حقوقهم، ولا يتعدّون على حقوق الآخرين وفي المقابل نجد مجتمعات مؤمنة لكنها تعج بالأفعال القبيحة ويقسم الشهيد مرتضى مطهري في معرض إجابته عن هذا التساؤل وهذه الإشكالية الذات وعبادة الذات إلى أقسام:

المطلب الأول: الذات الشخصية

الإنسان التابع والعابد لذاته تارةً يتبع ذاته الشخصية، فهو لا يرى إلا ذاته ونفسه، فهو مركز الدائرة، ومحيطها لا يتجاوز من يدور حول وجودهم الشخصي وبيئتهم الخاصة. فقد رسموا دائرة هم في داخلها، وغيرهم يقع خارجها؛ لأنهم يريدون كل شيء لأنفسهم. وهذا هو النوع الضعيف من عبادة الذات.

المطلب الثاني: الذات العائلية

ولكن في بعض الأحيان تتسع دائرة عبادة الذات قليلاً، حيث يشكّل هذا الفرد العابد لذاته أسرةً، فيكون رجلاً عادلاً في إطار عائلته، ويضحى لأجلهم، فهو يعيش بصفاء مع أسرته، لكنّه بمجرد أن يخرج عن بيئته العائلية فإن كل شيء يريد له عائلته. ولأن جميع الصفات الرذيلة ناشئة من عبادة الذات فإن من يعبد ذاته عندما يخرج عن إطار عائلته إلى بيئة أكبر يشتد حرصه، ويكثر نشاطه، فيمارس كثيراً من الرذائل الأخلاقية؛ لأجل جلب المنفعة لعائلته. وهنا الأصل في ذلك هو عبادة الذات، لكن هنا الذات باتت أكبر، وإن تغيّر المجال، لكن الأصل هو عبادة الذات.

المطلب الثالث: الذات الوطنية أو القوميّة

وتتسع الذات لتشمل ما هو أكبر من العُصبة أو العائلة، لتصبح الذات الوطنية أو القومية، فيكون الشخص بالنسبة إلى شعبه وأُمَّته أميناً نزيهاً صادقاً، فلا يكذب ولا يخون، فهو لا يرتكب السيئات الأخلاقية مع ذاته، إلا أن ذاته هنا قد أصبحت أكبر وأوسع، وهو من أجل شعبه وأُمَّته يرتكب أبشع السيئات الأخلاقية مع غيرها والجدير بالذكر أن الإسلام لا يهدف إلى القضاء على الذاتية وإنما يريد أن يضى سعة على الذات والشخصية، بحيث تصبح متّحدة مع شخصية كل العالم هكذا يرفع الشخصية الإنسانية ويجعلها رقيقةً، لطيفةً ويستطيع الإنسان أن يجاهد ضدّ هذه الذاتية بطريقتين الطريق الأول أن يقوم بإضعاف هذه الذاتية والقضاء عليها وهذا خطأ من وجهة نظر الإسلام.

اما الطريق الثانى أن يقوم بتوسيع حدود الذات لتشمل جميع الناس، بل جميع موجودات العالم، بمعنى أن تلك الذات تصبح دائرة تتسع وتتسع باستمرار لتضمّ داخل حدودها كل شيءٍ ولا يبقى أى شيءٍ خارج حدودها وهذا الجهاد ليس سلبياً ولهذا يوصى الإسلام بالجهاد ضدّ الذات وهو فى نفس الوقت يوجب المحافظة على حقوق الذات وحدودها ويوجب الدفاع عنها لكن المحافظة على الذات مطلوبة إذا لم تُفض إلى الرذائل الأخلاقية. (مطهرى، ٢٠١١: ١٥٤)

النتيجة

وفى ختام رسالتنا هذه والتي لا ندعى انها غطت على كل جوانب الموضوع لتشابهه وتنوع الآراء فيه يمكننا القول ان مصدر الأحكام الأخلاقية عند العلامة مرتضى مطهرى يعتمد على مقارنة الحقائق بالضمير المستنير والتأمل فى العلاقة بين الإنسان وخالقه ويؤمن بأن إصدار الأحكام الأخلاقية يستند إلى قواعد مرنة تتوافق مع طبيعة الإنسان وتعتمد على سلوكياته الفطرية والأخلاقية التى تحقق له السعادة والسلام الداخلى، وتحدد له حدود سلوكية مقبولة تحفظ المجتمع وقيمه وتعزز التعايش السلمى بين أفرادهِ ويتأسس مصدر الأحكام الأخلاقية لدى مطهرى على مفهوم التوحيد فى الإسلام، حيث يؤمن بأن الله الواحد هو مصدر الخير والشر، وأنه من وحى القرآن والسنة يمكن استنتاج الأحكام الأخلاقية، ويعتبر مطهرى أن هدف الإنسان على الأرض هو الوصول إلى الله والحصول على رضاه وأن الرضا المطلق لا يمكن تحقيقه إلا باتباع الأحكام الأخلاقية الصحيحة التى ينص عليها الإسلام ويؤكد مطهرى فى أعماله على أنه لا بد أن يعي الفرد أنه مسؤول عن أفعاله وأنه يجب تقويم سلوكه وفعل الخير وتجنب الشر، وأن هدف الشريعة الإسلامية هو تحقيق الرفاهية والسعادة للإنسان فى الدنيا والآخرة، وهذا لا يتحقق إلا بتحقيق الأحكام الأخلاقية والتزام القيم والأخلاقية والسلوك الحسن كما يعتبر مطهرى أن الإنسان هو المسؤول الأول عن سلوكه وأفعاله، وأن مسؤوليته تمتد لجميع من حوله، وأن التوحيد الإسلامى الحقيقى يحتم علينا العناية بالأخلاق والسلوك وتجنب الشر، وأن تحقيق الأهداف الأخلاقية يحقق الأمن النفسى والاجتماعى والازدهار والتقدم اما على صعيد فلسفة الاخلاق فان العلامة مطهرى يعتقد بأن الأخلاق هى جزء أساسى من الإنسانية وهى موجودة فى جميع الثقافات والأديان وينظر إلى الأخلاق كما هى مبنية على فهم الناس للحرية والمسؤولية والعدالة والحق والخير، وهى تتفاعل مع المجتمع والثقافة الخاصة بها ويعتبر مطهرى الأخلاق مرتبطة بالحرية والتحرر الذاتى، ويهدف إلى تطوير النفس الإنسانية وتحسين العلاقات بين الأشخاص كما يرى مطهرى أن القرارات الأخلاقية معقدة وتتطلب الفهم الجيد للحقيقة والوسطية والحكمة وفى

رؤية مطهرى و يؤمن أيضاً بأن العقل والفطرة يمكن أن يشكلوا مصدرًا مشتركًا للأحكام الأخلاقية. فعلى سبيل المثال، من الممكن استخدام العقل لتقييم العواطف والاندفاعات الطبيعية التى تنشأ من الفطرة، وبالتالي فهم كيفية تطبيق القيم الأخلاقية فى سياق معين وبشكل عام يعتقد مطهرى أن العقل والفطرة يكملان بعضهما البعض فى إيجاد الحقيقة وتحقيق الأخلاق. فالعقل يساعد فى التحليل والتمييز بين الخيارات المختلفة وتقييمها، بينما تعطى الفطرة إشارة بصرية حول القيم الأخلاقية المثلى. بالتالى، عندما يتم استخدام العقل والفطرة بشكل متوازن ومنسق، يمكن للإنسان أن يكون أكثر قدرة على اتخاذ قرارات أخلاقية صائبة وتحقيق الخير فى حياته. (مطهرى <القلب والعقل >)

المصادر

١. إبراهيم، زكريا (١٩٩٨م)، المشكله الخلقية، مكتبة مصر - مشاريع كامل صدقي (الفضالة)، دار مصر للطباعة.
٢. إبراهيم، زكريا (١٩٧٦م)، مبادئ الفلسفة والأخلاق، مكتبة مصر - مشاريع كامل صدقي (الفضالة)، دار مصر للطباعة.
٣. ابن القيم، محمد بن أبي بكر (١٩٨٩م)، عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين، بيروت: مكتبة دار التراث.
٤. ابن مسكويه، أحمد بن محمد، (١٣٩٨هـ)، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
٥. أرسطو، ١٣٤٢هـ / ١٩٤٢م، كتاب علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة: أحمد لطفى السيد، مطبعة دار الكتب.
٦. أمين، أحمد (٢٠١١م)، كتاب الأخلاق، مؤسسة هنداوى.
٧. برييه، إميل (١٩٥٢م)، اتجاهات الفلسفة المعاصرة، ترجمة: محمود قاسم ومحمود القصاص، مصر: دار الكشاف للنشر والطباعة والتوزيع.
٨. جوادى الآملى، عبد الله، ١٣٧٥ش، فلسفه حقوق بشر (فلسفه حقوق الإنسان)، قم: مركز نشر إسرائ.
٩. جويك، سد، ١٩٤٩م، المجمل فى تاريخ علم الأخلاق، ترجمة: توفيق الطويل، الاسكندرية: دار نشر الثقافة.
١٠. راسل، برتراند (١٩٦٧م)، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: د. زكى نجيب محمود ومراجعة: أحمد أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر.
١١. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد (١٩٨٣م)، تفصيل الشائين وتحصيل السعادتين، بيروت: دار مكتبة الحياة.
١٢. زهران، حامد عبد السلام (١٩٨٢م)، التوجيه والإرشاد النفسى، عالم الكتب.
١٣. شيدان حسينعلى، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالى و هيوم (العقل فى الأخلاقيات، من منظور الغزالى وهيوم)، ١٣٨٣ش، پژوهشگاه حوزه و دانش (مركز أبحاث الحوزة والمعرفة).
١٤. صالح، محمود عبد الله، ١٩٨٥م، أساسيات فى الإرشاد التربوى، الرياض - السعودية: دار المريخ للنشر.

١٥. الصدر، السيد محمد (٢٠١٣م)، حبّ الذات وتأثيره فى السلوك الإنسانى، مؤسّسة المنتظر لإحياء تراث آل الصدر، مطبعة وفا.
١٦. الصدر، السيد محمد باقر (١٩٩٨م)، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات.
١٧. الطباطبائى، محمد حسين (١٣٧٥هـ)، الميزان فى تفسير القرآن، إيران - طهران: دار الكتب الاسلامية.
١٨. الطويل، توفيق (١٩٧٦م)، فلسفة الأخلاق - نشأتها وتطورها، دار النهضة العربية.
١٩. غوتيه، ليون (١٣٦٤هـ / ١٩٤٥م)، مدخل لدراسة الفلسفة، ترجمة: محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية.
٢٠. كانطا، ايمانويل (٢٠٢٠م)، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة: عبد الغفار مكاوى، مؤسّسة هنداوى.
٢١. كانطا، ايمانويل (٢٠١٥م)، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبه، دار التنوير للطباعة والنشر.
٢٢. كرم، يوسف (٢٠١٢م)، تاريخ الفلسفة الحديثة، مؤسّسة هنداوى.
٢٣. الكعبى، فلاح عبد الزهرة لازم، الضمير الوجدانى فى فلسفة روسو الأخلاقية، مجلة واسط.
٢٤. لىفى بريل، لوسيان (١٩٥٢م)، فلسفة أوجيست كونت، ترجمة: محمود قاسم، مصر: مكتبة الأنجلو المصرية.
٢٥. مصباح اليزدى، محمد تقى (١٩٨٥م)، تعليقه على نهاية الحكمة، إيران - قم: مؤسّسة فى طريق الحق.
٢٦. مطهرى، مرتضى (٢٠١٢م)، العقل البشرى ومعرفة الله، جمعية المعارف الإسلامية، مركز نون للتأليف والترجمة.
٢٧. مطهرى، مرتضى (٢٠١٢م)، القلب والعقل، جمعية المعارف الإسلامية، مركز نون للتأليف والترجمة.
٢٨. مطهرى، مرتضى (١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م)، سلسلة تراث وأثار الشهيد مرتضى مطهرى، بيروت: الفكر الإسلامى وعلوم القرآن الكريم، دار الإرشاد.
٢٩. مطهرى، مرتضى (١٤٣٢هـ - ٢٠١١م)، سلوك وأخلاق الإسلام، دار الإرشاد.
٣٠. ويكيبيديا، مفهوم الخير العام، بتصرّف.

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ١٧٤

تقييم الميتا-أخلاق النسبية على ضوء آراء الشيخ محمد تقى

مصباح اليزدى

باقر سلمان ١

حسن محيطي أردكان ٢

الخلاصة

لا زالت مسألة الأخلاق تشغل ميادين البحث الفلسفى ومن أهم المسائل التى تطرح فى هذا المجال هو نسبية الأخلاق. والنسبية الأخلاقية الفوقية (الميتا-أخلاق النسبية) هى أحد فروع النسبية الثلاثة وهى نظرية تدعى أن محمولات القضايا الأخلاقية من قبيل الحسن والقبح الخير والشر الصواب والخطأ لا تحمل سمه الإطلاق والشمولية وإنما تتشكل وفقاً لعادات وممارسات وثقافة الشعوب أو تكون ناتجة عن الأحاسيس والمشاعر وعليه لا يوجد معيار أخلاقى مطلق يشمل الجميع ولا يمكن تقييم الأفعال وإصدار الأحكام بحقها لأن جميع هذه المعايير فى مستوى واحد. هذه المقالة بصدد التعريف بشكل مختصر بالنسبية الأخلاقية الفوقية وبيان الأدلة التى قامت عليها والآثار المترتبة على قبولها. وتقييمها على ضوء ما ذهب إليه الشيخ مصباح اليزدى قدس فى منهج تحليلى عبر تتبع أفكاره التى طرحها فى بعض كتبه الفلسفية مثل كتاب "المنهج الجديد لتعليم الفلسفة" وكتبه الأخلاقية مثل "كلمة حول فلسفة الأخلاق" الذى سيتبين فى نتيجته ضعف أدلتها وبيان موضوع الثبات والنسبية فى الأخلاق عند الشيخ محمد تقى المصباح (قدس).

١. ماجستير فى الأخلاق التطبيقية، جامعة المصطفى المفتوحة، baq.qalawi@gmail.com

٢. أستاذ مساعد (عضو الهيئة العلمية) لجامعة المعارف الإسلامية، hekmat313@yahoo.com

الكلمات المفتاحية: النسبية الأخلاقية، الميـتا-أخلاق النسبية، اللواقعية، الذاتية الأخلاقية.

المقدمة

مسألة الأخلاق وحققتها من المسائل التي تمتد جذورها من العصر القديم، حيث شغلت مساحةً من أبحاث الفلاسفة والأديان. فلو أطلقت نظرك لوجدت أن القيم الأخلاقية التي تؤمن بها المدارس والمذاهب المختلفة ليس واحدة لإختلاف مبانيها وعلى ذلك نشأت فكرة كون أن الأخلاق نسبية وليست ثابتة ومطلقة بين كل الشعوب والمجتمعات بل أنها تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة بل حتى الأفراد. والنسبية الأخلاقية بحسب تقسيمها تنقسم الى ثلاث مراحل: النسبية الوصفية، الميـتا-أخلاق النسبية والنسبية المعيارية.

الأولى وهي مجموعة من الادعاءات التي تحمل الطابع الوصفي المجرد، المأخوذة من التجربة، ومفادها أن المجتمعات والأفراد باختلافها لديها طرق مختلفة من التفكير وآليات الاستدلال والقيم والمعايير، فهي تُرجع الاختلافات الأساسية إلى اختلافات فى الأصول العقلية والأفكار نتيجة البيئة والمحيط. هذه الادعاءات تنتهى إلى نتيجة لتقول إن الأحكام الأخلاقية تختلف بين المجتمعات والأفراد، ولا توجد قيمة أخلاقية ثابتة.

وتعد النسبية الوصفية أحد المقدمات التي استندت عليها الميـتا-أخلاق النسبية لإثبات دعوتها فى أنه لا وجود لأخلاق مطلقة، فلأخلاق تختلف تبعاً للأفراد والمجتمعات ترتبط بعوامل الثقافة والزمان وتتعلق بتقاليد وقناعات من يمارسها وقد تكون هناك قيم متناقضة لعدم وجود معيار مطلق.

وبناء على هذه الدعوى للميـتا-أخلاق النسبية كانت النسبية المعيارية التي ترى أنه من الخطأ الأخلاقي إصدار الأحكام الأخلاقية على سلوك وممارسات الأفراد والمجتمعات لأن

كل له شريعته الأخلاقية التي يجب يتصرف وفقها وليس من حق أحد التدخل فى شؤون ذلك الفرد او المجتمع.

إذا فالميتا-أخلاق النسبية هي المرحلة المهمة والرئيسة من مراحل النسبية التي يجب التركيز عليها ومناقشتها فالنسبية الوصفية التي انطلقت منها هي عبارة نتيجة مجموعة من الأبحاث والدراسات أجراها علماء الأنثروبولوجيا والنفس والاجتماع والأناسة والأنواع والحفريات على القبائل والشعوب المختلفة فى أقطار الأرض وهي مجرد توصيف للاختلافات الموجودة بين هذه الشعوب وأن سببها هو تغيير الأصول العقلية والأفكار بتغير الحاجات. والنسبية المعيارية هي نتيجة للميتا-أخلاق النسبية، فإذا ما فندنا أدلتها ضعفت نتائجها.

وعليه كان السؤال الرئيسى فى هذا المقال هو كيف قيم الشيخ المصباح اليزدى هذه المرحلة من النسبية وناقش أدلتها وإلى أى نتيجة انتهى فى ذلك. وللوصول إلى هذا الجواب كان لزاماً أن نجيب على مجموعة من الأسئلة تخص الميتا-أخلاق النسبية حول ماهيتها وأقسامها، والأدلة التي استندت إليها وبيان آثارها ولوازمها عبر منهج وصفى تحليلى.

تعريف الميتا-أخلاق النسبية

أصحاب هذه المرحلة «يرون أن للاختلافات فى الأحكام الأخلاقية دلالة تتجاوز الصواب والخطأ إلى دراسة النظريات التي يمكن رد هذه الأحكام إليها، ودراسة البناء المنطقى لهذه الأحكام، إنما يتبعون الاتجاه القائل بالنسبية فوق الأخلاقية» (الحفنى، ٢٠١٠: ج ٢، ص ١٣٤)، ويرون ان الأحكام الأخلاقية متعلقة بالأفراد وميولهم، أو بالمجتمعات ورغباتهم ورهن الاتفاق عليها فيها.

إذاً الميتا-أخلاق النسبية تبيّن جانباً آخر من النسبية الأخلاقية، وتتناول مسألة ما إذا كانت هناك أخلاق واحدة حقيقية ومطلقة، أو أنها تختلف باختلاف الثقافة والزمان.

يعرف كريستوفر غوانز (Christopher Gowans) هذا النوع من النسبية: «صحة وخطأ الأحكام الأخلاقية وتقييمها ليس مطلقاً، بل هو متعلق بتقاليد وقناعات أو ممارسات مجموعة من الأشخاص».
(Gowans, 2012).

ويقول دايفيد وونغ (David Wong) : «غالباً ما تأخذ الميتا-أخلاق النسبية شكاً لإنكار أى شريعة أخلاقية مطلقة صالحة للكل، وتؤكد دائماً على أن الأحكام الأخلاقية وتقييمها يرتبط بالعوامل الثقافية والزمانية» (Wong, 1993 : P.442).

ويعرفها باول موسر (Paul k. Moser) وتوماس إل كارسون (Thomas L. Carson): «تنص نسبية الميتا-أخلاق النسبية على أن الأحكام الأخلاقية ليست صحيحة أو خاطئة من الناحية الموضوعية، وبالتالي يمكن للأفراد والمجتمعات إنشاء أحكام أخلاقية متناقضة دون أن يخطئ أحد منهم».
(Moser and Carson, 2001 : p.02.)

فلا يمكن اعتبار الأحكام الأخلاقية صحيحة أو خاطئة بالمعنى المطلق، بل إنها مرتبطة بوجهات نظر معينة ضمن إطار معين. فمثلاً عند قول إن العبودية أمر قبيح أو غير عادل قد يكون صحيحاً وغير صحيح؛ لأن معنى المحمول في هذه القضية قد يختلف من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر. ويمكن تبسيط الفكرة في أنه لو ادعى شخص أن السماء تمطر وادعى آخر عكس ذلك، فإذا كانا يقفان في نفس المكان وفي نفس الوقت فلا يمكن أن يكون كلاهما على حق، أما إذا كان الشخصان غير ذلك فممكن أن يكون الاثنان محقين.

فالمجتمعات تختلف في مفاهيم الحسن والقبح والصواب والخطأ، ولا يوجد معيار مطلق، ولا يمكن تفضيل قيم أخلاقية على أخرى، «ولا تقدم النسبية الوصفية، ولا النسبية فوق الأخلاقية أى معيار للصواب أو الخطأ، بل إن النسبية فوق الأخلاقية تنكر إمكان قيام منهج استدلالى أخلاقى له قوة المنهج الاستقرائى ويمكن الركون إليه فى حالة تصادم القيم

واختلاف وجهات النظر الأخلاقية لاستخلاص الحل الذى يمكن أن يقال عنه إنه الحل صحيح نسبياً» (الحفنى، ٢٠١٠: ج٢، ص ١٣٥).

إذاً هذه النظرية تدعى أنه لا يوجد حقائق أو معايير عامة تشمل جميع المجتمعات يمكن من خلالها إطلاق الأحكام الأخلاقية، وإنما هناك قيم ومعايير مختلفة.

يقول الفيلسوف الأمريكى تى إم سكانلون (T.M. Scanlon): «من الضرورى أن تكون الأحكام نسبية؛ ذلك لأن الفضيلة ليست مطلقة، وأنها تابعة لظروف وحالات معينة». (Scanlon, 1995 : P.20.)

فالميتا-أخلاق النسبية ترى أنه لا يمكن الحكم بحسن أو قبح فعل إلا بالنسبة إلى ما يعتقد به الفرد أو المجتمع.

إذاً الميتا-أخلاق النسبية تبين جانب آخر من النسبية الأخلاقية وتتناول مسألة ما اذا كانت هناك أخلاق واحدة حقيقة ومطلقة أو إنها تختلف باختلاف الثقافة والزمان. فلا يمكن اعتبار الأحكام الأخلاقية صحيحة أو خاطئة بالمعنى المطلق بل أنها مرتبطة بوجهات نظر معينة ضمن إطار معين. فمثلاً عند قول أن العبودية أمر قبيح أو غير عادل قد تكون صحيحة وغير صحيحة لأن معنى المحمول فى هذه القضية قد يختلف من مجتمع إلى آخر ومن فرد إلى آخر. ويمكن تبسيط الفكرة فى انه لو ادعى شخص أن السماء تمطر وأدعى آخر عكس ذلك. فإذا كانا يقفان فى نفس المكان وفى نفس الوقت فلا يمكن أن يكون كلاهما على حق أما إذا كانوا غير ذلك فممكن أن يكون الإثنان محقين.

فالمجتمعات تختلف فى مفاهيم الحسن والقبح والصواب والخطأ ولا يوجد معيار مطلق ولا يمكن تفضيل قيم أخلاقية على أخرى، «ولا تقدم النسبية الوصفية، ولا الميتا-أخلاق النسبية أى معيار للصواب أو الخطأ، بل إن الميتا-أخلاق النسبية تنكر إمكان قيام منهج استدلالى أخلاقى له قوة المنهج الإستقرائى ويمكن الركون إليه فى حالة تصادم القيم

واختلاف وجهات النظر الأخلاقية لأستخلاص الحل الذى يمكن أن يقال عنه إنه الحل صحيح نسبياً.» (الحفنى، ٢٠١٠: ج٢، ص ١٥٨).

إذاً هذه النظرية تدعى أنه لا يوجد حقائق أو معايير عامة تشمل جميع المجتمعات يمكن من خلالها إطلاق الأحكام الأخلاقية وإنما هناك قيم ومعايير مختلفة، فالميتا-أخلاق النسبية ترى أنه لا يمكن الحكم بحسن أو قبح فعل إلا بالنسبة إلى ما يعتقد به الفرد أو المجتمع.

أقسام الميتا-أخلاق النسبية

يمكن تقسيم الإتجاهات هنا الى قسمين:

١. الذاتية وهى على قسمين الفردية / الإجتماعية وهو ان يكون أساس الأخلاق مبنى على الفرد أو ثقافته المجتمع وعاداته.

الأول، الفردية بمعنى ان الحسن والقبح يختلف من شخص إلى آخر. بمعنى أن قيمة الفعل يحددها الفاعل نفسه.

والثانى، الإجتماعية أو الثقافية التى تدعى ان القيم الأخلاقية تبنى على المجتمع وثقافته وعاداته وتقاليده، فصحة القيم الأخلاقية راجعة الى ما توافق وتعاهد عليه المجتمع فما هو حسن وقبيح يعتمد على المجتمع الذى يعيش فيه الفرد وصدق وكذب القضية الأخلاقية مرهون باتفاق المجتمع، فالمجتمع له روح وخصائص غير الموجودة فى الأفراد ومن ابرز ممثلى هذا الإتجاه هو الفليسوف الفرنسى اميل دوركهايم (Emile Durkheim) يقول: «أنه عدما توجد الأخلاق، فإنه لا يمكن أن يكون لها صفة موضوعية، إلا إذا كان أمرها متعلقاً بجماعة مؤلفة من عدد من الأفراد يرتبط بعضهم ببعض، أى أنهم يكونون فيما بينهم مجتمعاً». (دوركايم، ١٩٦٦: ص ٧٠).

إذاً فالحسن والقبح راجع إلى ما يأمر به المجتمع والقبح هو ما نهى عنه أى عائد الى آداب المجتمع وعاداته وتقاليده واعرافه.

٢. الإنفعالية، وفيه اعتبار الأحكام الأخلاقية مرتبط بالاحاسيس والمشاعر. وهى لا ترى للأحكام الأخلاقية منشأ واقعى بل ان الأحكام الأخلاقية هى مجرد بيان كاشف عن احاسيس ومشاعر من يطلقها والمصدق الأبرز لها هى الإنفعالية. فالإنفعالية صورة من الامعرفيه الأخلاقية، وهى اتجاه غير واقعى تدعى عدم وجود خصائص/حقائق اخلاقية وأن الجمل الأخلاقية ليست سوى أحاسيس ورغبات للفرد او المجتمع لا يمكن الحكم عليها بالصدق او الكذب. ومن ابرز ممثلى هذا الإتجاه هم الفيلسوف الأنكليزى هيوم (David Hume) الذى يرى «أن الأخلاقيات ترجع بالنهاية إلى الإحساس الأخلاقى لا إلى العقل وإدراكاته». (Copleston, 1994: V5. p.355.) وتعتبر المدرسه الوضعية المنطقية من أهم اتجاهات هذا المذهب من الناحية الأخلاقية. اذا الإنفعالية تجعل معيار القيم والأحكام الأخلاقية تتعلق بالأفراد والرغبات والمشاعر الشخصية.

والفرق الجوهرى بين الذاتية والإنفعالية، أن الذاتية شكل من أشكال المعرفيه الأخلاقية، المعرفيه الأخلاقية هى وجهه النظر القائلة بان الجمل الأخلاقية تكشف عن خصائص ويمكن ان تكون صحيحة او خاطئه بمعنى ان الجمل الأخلاقية هى جمل اخبارية يمكن الحكم اما بصدقها او كذبها تصدر عن معتقدات. وعلى عكس ذلك تكون الامعرفيه الاخلاقية والتي من صورها الإنفعالية، وهى اتجاه غير واقعى تدعى عدم وجود خصائص/حقائق اخلاقية وان الجمل الأخلاقية ليست سوى احاسيس ورغبات للفرد او المجتمع لا يمكن الحكم عليها بالصدق او الكذب.

المعيار الأخلاقى

وبناءً على ما تقدم فى التعريف فان الميتا-أخلاق النسبية تنكر وجود معيار أخلاقى يمكن من خلاله تقييم الأفعال، وعلى ذلك فإن تقييم الأحكام الأخلاقية يكون على أمرين حسب ما طرحه منظرو هذا الإتجاه:

الأول، عدم وجود طريقة أو منهج يمكن من خلاله تقييم الأفعال، يقول وليام فرانكينا (William Frankena):

«إنه لا توجد طريقة سليمة وموضوعية وعقلانية لتبرير الأحكام الأخلاقية ضد بعضها البعض ، وأنه لا توجد طريقة أو مجموعة من القواعد المنطقية لكسب المعرفة الأخلاقية أو لإثبات الصحة العالمية للمعايير» (Frankena, 1973)

الثاني، أنه يمكن أن توجد طريقة ومنهج لذلك إلا أنه لا يمكن تطبيقه على كل الحالات، فهناك بعض حالات النزاع والتعارض لا يمكن الحكم فيها لصالح أحد.

إذاً هناك رأيين حول مسألة تقييم الأحكام الأخلاقية:

الأول، أن هناك بعض الحالات يمكن ان تكون فيها الأحكام الاخلاقية المتناقضة متساوية، اى انه اذا حاولنا تطبيق منهج للحكم بينهما فأن هذا المنهج سيدعم الرأيين بالتساوى. وفى هذا القسم يمكن القول انه توجد طريقة ومنهج للفصل والحكم بين الآراء المتضاربة لكن قد لا نستطيع تطبيقها فى بعض الحالات.

الثانية، انه لا يوجد اسلوب يمكن الفصل فيه والحكم بين الآراء الأخلاقية. وهذين الرأيين يذكرهما أيضاً الفيلسوف الأمريكي ريتشارد براندت (Richard Brandt) (Brandt, 1959: p. 274-275).

يمكن ملاحظة منهجين لتقييم الأفعال فى الميتا-أخلاق النسبية معتدل ومتطرف، المتطرف يرى أن كل القيم الأخلاقية هى صحيحة بمعنى ان جميع الأنظمة الأخلاقية متساوية اما الإتجاه المعتدل وبرز ممثليه الفيلسوفان الأمريكان مايكل والزرر (Michael Walzer) و دافيد وونغ ينكرون ايضا وجود حقيقة واحدة ومعيار مطلق لكنهم يرون انه يمكن تفضيل القيم الأخلاقية.

فمن وجهة نظر وونغ انه يرى أن هناك بعض الصفات فى الطبيعة البشرية وبعض ظروف العيش ومتطلبات الحياة الإجتماعية كل هذه تشكل اساساً مشتركاً لما ما يجب ان

تكون عليه للقيم الأخلاقية. فمثلاً تحديد واجبات رعاية الصغار وتعليمهم أو اشتراط اساليب احترام كبار السن وغيرها من هذه الإحتياجات المشتركة للمجتمعات والتي تتفاوت وتباين فى مفاهيمها لهذه القيم التى ينبغى ان يحققها التعاون الإجتماعى، فيمكن ملاحظة ان بعض المجتمعات قد تركز على القيم التى تتمحور حول المجتمع والتى تتطلب تعزيز وإدأمة حياة مشتركة للعلاقات، وأخرى تأكد على الحقوق الفردية، وغيرها تركز على تعزيز المنفعة، فتختلف تطبيقاتها وأولوياتها لهذه القيم.

أدلة الميتا-أخلاق النسبية

تستند الميتا-أخلاق النسبية على ثلاث أدلة:

١. الدليل الأول: النسبية الوصفية

النسبية الأخلاقية الوصفية هى مجموعة من الإدعاءات التى تحمل الطابع الوصفى المجرى المأخوذة من التجربة الناتجة عن الدراسات التى أجرها علماء الإنثروبولوجيا والنفس والإجتماع والأناسة والأنواع والحفريات ومفادها أن المجتمعات والأفراد يأتلافها لديها طرق مختلفة من التفكير وأليات الإستدلال والقيم والمعايير، فهى «ترجع الإختلافات الأساسية إلى إختلافات فى الأطر والتقاليد الحضارية التى يستمد منها هؤلاء الأفراد قيمهم وتقاليدهم الأخلاقية» (الحفنى، ٢٠١٠: ج ٢) هذه الإدعاءات تنتهى إلى نتيجة لتقول ان الأحكام الأخلاقية تختلف بين المجتمعات والأفراد ولا توجد قيمة أخلاقية ثابتة.

فالنسبية الوصفية هى مجرد ادعاءات وافتراضات لمجموعات ثقافية لها أنماط مختلفة من التفكير ومعايير الإستدلال وهى تقوم فقط بتوصيف هذه الأنماط دون ان تحطى حكماً أو تقيماً حول صحة هذه المبادئ والممارسات.

٢. الدليل الثانى: نسبية المعرفة

تُعرف الحقيقة فى هذا المذهب على أنها «عبارة عن تلك المعرفة التى يقتضيها جهاز إدراكى سالم» (اليزدى، ١٩٩٨: ج ١، ص ٢٣٤).

إذا الحقيقة عند النسبيين هي الصورة الذهنية أو المعرفة التي يحوزها جهاز إدراكي سليم. فالصورة الذهنية التي تأتي لجهاز إدراكي وعصبي سليم هي حقيقة أما إن كان غير سليم فليس بحقيقة لأن القائلين بالنسبية الذاتية يربطون الحقيقة بالجهاز العصبي والإدراكي وحيث ان الجهاز الإدراكي هو المعيار فسلامته تعطى الحقيقة وعدم سلامته تعطى عدم الحقيقة.

هذه الحقيقة كما ذكر في التعريف الأول ليست احادية الطرف بمعنى أن العقل ليس وعاء فارغ وكأنما الحقيقة صبت فيه دون أن يكون له أى دور، أى أنه مجرد متلق محض، بل هناك علاقة ثنائية بين الخارج وعقل الإنسان.

فالحقيقة وليدة ثنائية الواقع والجهاز الإدراكي وليست حلول شىء خالص صاف فى شىء ثان لا يتصرف فيه بل دائما أنت - أى الإنسان - كجهاز إدراكي تتصرف فى الصورة التي تأتيك والذي يظهر فى ذهنك هو النتيجة المتولدة من تصرف الجهاز الإدراكي مع الرسالة التي أرسلها الخارج.

إذا المنطق النسبي يقول أن الذهن يصل إلى شىء موجود فى الخارج لكنه يظهر عندنا محورا معدلاً وعليه فالحقيقة نسبية وليست مطلقا.

هذه الحقيقة بالإضافة إلى تأثيرها بجهازنا الإدراكي فهي تتأثر أيضاً بالظروف الزمانية والمكانية، فمثلاً إذا كنت واقف وقت الغروب تنظر إلى شىء يظهر إليك بشكل مختلف عما إذا كنت تنظر إليه وقت الزوال وإذا كنت واقف وكان الضوء خفيفاً غير إذا كنت واقف والضوء قوى فالظروف الزمانية والمكانية والحالة النفسية والحالة العصبية وجهازك الإدراكي و سلامته الحواس كلها يلعب دور فى وصول المعلومات إليك بطريقة أو بأخرى وهذا هو ما يفسر اختلاف الناس فى الحقيقة الواحدة.

٣. الدليل الثالث: اللاواقعية

اللاواقعية هي عدم القبول بالمنشأ الواقعي للقيم الأخلاقية وتقييد الحكم الاخلاقي بأمور غير واقعية أما بالأوامر والتوصيات أو الأحاسيس والإنفعالات أو التوافق والتعاهد. فالحكم على

فعل ما بالحسن أو القبح مشروط بإما أن شخص قد أمر به أو أن فاعله شعر بإحساس مقبول نحوه أو أن المجتمع قد توافق عليه. «وبناءً عليه وطبقاً لرأى القائلين بالواقعية فإنه لا يوجد أى حكم أخلاقيّ معتبر بلا أى قيد أو شرط، وفى النتيجة يمكن القول إن النسبيّة الأخلاقيّة من لوازم القول باللاواقعية» (مصباح، ٢٠١١: ص ٤٢)

نقد الأدلة

تقييم الدليل الأول

الانبغاء وعدم الانبغاء أو الحسن والقبح أو أحكام العقل فى مجال الأخلاق العملية والقضايا القيمية من القضايا التحليلية البديهية الأولية التى يدركها العقل بشكل تلقائى. فالعقل واحد وجميع مدركاته ترجع الى الإدراكات النظرية والمراد من قول ان العقل يدرك الأحكام القيمية بشكل تلقائى هو ان مفهوم المحمول فى هذه القضايا يمكن الحصول عليه من تحليل مفهوم الموضوع لا أنه شىء مفصول عنه. كإدراك العقل بحاجة المعلول إلى العلة - مبدأ العلية- الذى يعتبر من المبادئ البديهية. فعند قولنا العدل حسن أو العدل واجب، مفهوم الحسن او الوجوب يمكن الوصول اليه من خلال تحليل مفهوم العدل الذى يعنى اعطاء الحق لصاحبه وان الحق شىء لا بد اعطائه لصاحبه. وعلى ذلك يدرك العقل بحسن ووجوب العدل.

ومحمولات هذه القضايا - الأخلاقية والقيمية - اعتبارية الوجوب، اعتبار لكن لها خلفية واقعية. بمعنى لا نجد ان هناك ما بازاء واقعى حقيقى فى الخارج مستقل اى لا نجد هناك ماهيات مستقلة قائمة بنفسها فى الخارج. ولكن لها ارتباط بالوقائع الخارجية وإنما هى فى حقيقة امرها صورة ظاهرية يعبر عنها الذهن بصياغة اخلاقية ولها خلفية وهى عبارة عن المصالح والمفاسد الواقعية. - وسيأتى تحليل القضايا الأخلاقية فى تقييم دليل اللاواقعية.-

ولكن المشكلة لا تكمن فى بيان كون العدل حسن أو لا، فالجميع يتفق فى حكمه بحسن العدل وقبح الظلم لكن الإختلاف يقع فى تعيين مصاديق العدل والظلم فالأصول والمبادئ البديهية عاجزة فى ذاتها فى تعيين المصاديق فمبدأ العلية مثلا لا يمكنه تشخيص

مصاديق العلة والمعلول وكذلك مبدأ العدل. اذا نحتاج الى طريق آخر يشخص لنا المصاديق ثم يضم هذه المصاديق الى القضية الكبرى - العدل واجب- يتحرك الانسان نحو الفعل والعمل.

ولا يمكن تشخيص هذه المصاديق بدون التفات الى العلاقة مع الله ومسألة التوحيد. اى من خلال الهدف الذى يطلبه الانسان وهو الكمال والقرب الالهى تظهر ضرورة فعل او ترك شىء بالقياس الى هذا الهدف فيمكن استنباط وجوبات كثيرة من ذلك لكن يبقى العقل قاصر على تشخيص بعض الموارد لذلك كانت الحاجة الى الشريعة لأنه لا يمكن للعقل وحده ان يكشف عن العلاقة بين افعال الإنسان وكماله النهائى فالوحي هنا يأتى ليساعد العقل لتشخيص المصاديق ومواردها الخاصة

تقييم الدليل الثانى

يرد الشيخ اليزدى على من يدعى الإدراكات والعلوم نسبيةً يتوجبه سؤال لهم وهو هل القضية "لا توجد قضية صحيحة بشكل مطلق وكلى ودائمية" قضية مطلقة وكنية أم نسبية وجزئية؟ فإذا كانت مطلقة دون قيد أو شرط فقد اثبتنا بالحد الأدنى وجود قضية مطلقة وإذا كانت نسبية فهذا يعنى أنها لن تكون صحيحةً وصادقةً فى كل الظروف.

وحول الكلام عن عدم امكانية الإعتماد اطلاقاً لا على الحس ولا العقل ولا توجد معلومة يقينية يرد عليها الشيخ بمجموعة من النقاط: (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص ١٥٢)

١. أنتم تحاولون عبر هذا الدليل أن تثبتوا عدم إمكان الإعتماد على العقل وعلى الحس، فاداً لماذا تتكلمون معنا.

فيقولون حتى ننعكم لكى يحصل عنكم علم بانه لا يمكن الإعتماد على الحس والعقل. اذاً فأنتم الآن بالرغم من قولكم بانه لا يمكن الإعتماد على الحس والعقل تقيمون دليلاً عقلياً وتنتظرون من الطرف الآخر أن يعتمد عليه وهذا يعنى أنكم أنتم لستم جازمين بمقولتكم.

٢. وهى كما طرحها أيضاً العلامة الطباطبائى، تقولون ان عندنا اخطاء كثيرة فى الإدراكات الحسية والعقلية وهذه الأخطاء الكثيرة هى التى دفعتكم لعدم الإعتماد على الحس والعقل فكيف عرفتم لإن الحواس تخطأ فنفس قولكم الحواس تخطأ معناه أنك ادركت ان هناك صورة حقيقة وهناك صورة خاطئة فعندما تقول الحواس تخطأ فقد تضمن كلامك أنها تصيب اى أن هناك شىء معلوم لك مسبقاً والحواس اخطأت عنه.

ويقول الشيخ اليزدى نحن نقر أن الحواس تخطأ وضمائها العقل، والعقل يخطأ فى الأمور النظرية وضمائه الأمور البديهية، والأمور البديهية لا تخطأ. فهناك مجال للخطأ فى العقلية النظرية وفى الحسيات، أما فى العقلية البديهية فلا مجال للخطأ فيها وهو ما يقره المذهب العقلى عموماً، «وأما ما قيل من أن إدراك الخطأ فى إدراك عقلى يؤدى إلى سرياه احتمال الخطأ إلى سائر الإدراكات العقلية فهو غير صحيح، وذلك لأن احتمال الخطأ يقع فى الإدراكات النظرية وأما البديهيات العقلية التى تشكل الأساس للبراهين الفلسفية فهى لا تقبل الخطأ إطلاقاً.» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٥٣) لذلك الشيخ اليزدى حاول ان يجعل قيمة المعرفة مركزها العلم الحضورى وان يرجع البديهيات إلى معلومات حضورية وهو ما سنبينه.

على التعريف المشهور للحقيقة يذكر الشيخ أن الحقيقة هى ما يطابق الواقع أولاً يطابقها أى مجال العلم الحضورى، «وهذه المشكله- اى المطابقة منه عدمها - لا تحصل الا اذا كانت هناك وساطة بين العلم ومتعلق علمه اما اذا لم تكن هناك وساطة وقد نال العالم الوجود العيني للمعلوم فلا يبقى مجال لهذا السؤال.» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٤)

وعليه فإن حجر الزاوية فى المعرفة اليقينية العلم الحضورى لأنى أعلم بذاتى. وهنا لا معنى للمطابقية اصلاً لأنك تعلم ذاتك بواقع ذاتك لا بصورة تطابق الذات أو لا تطابق الذات فموضوع السؤال عن المطابقة منعدم حتى نقول هل هناك احتمال للخطأ فلا يمكن الخطأ فى العلم الحضورى.

والعلم الحضورى على اربعة نواع والمقدار المؤكد والمتفق عليه بين الجميع وهو علم النفس بذاتها وبحالاتها - كالخوف- وبأفعالها وبصورها الذهنية ولا معنى للخطأ فيه. يقول:

«وتلك هي القضايا الوجدانية التي تكون من ناحية متعلق الإدراك ومن ناحية أخرى ندرک الصورة الذهنية الحاكیة عنها بلا واسطة وهذه الضایا هي أولى القضايا التي يتك إثباتها بصورة كاملة وولا يرتفع الخطأ والإشتباه إليها إطلاقاً. « (اليزدی، ١٩٩٨: ج ١، ص ٢٣٦).

إذاً فهو حقيقة وحقیقته ناشئة من وجوده وهذه المجموعة الأولى التي نستطيع من خلالها الولوج الى عالم اليقين.

المجموعة الثانية وهي المعقولات المنطقية أو المعقولات المنطقية الثانية لان هذه موجود في ذهننا فعندما نقول الكلي ينطبق على كثيرين فهذا في الطابق الأول من الذهن حيث تصور الإنسان المفهوم الماهوي، ثم الطابق الثاني للذهن تصور الكلية فنقول هذا المعقول الماهوي كلى اى صالح للإنطباق على كثيرين.

فالمعقولات المنطقية باعتبارها محض ذهنية اى لا لها علاقة بالخارج فلا تنبأ عن واقع خارجي بل تنبأ عن حاله موجودة داخل الذهن لأنك كما يقول الشيخ داخل ذهنك حاضر الكلي، أى الكلي المنطقي فلما تصورت الإنسان في هذا التصور حضرت الكلية عندك. فمفهوم الكلي المنطقي الذى هو مفهوم ينطبق على كثيرين موجود في ذهنك حاضر بنفسه عندك. « ونظير هذا الإشراف نجده في القضايا المنطقية التي تحطى صور ومفاهيم ذهنية أخرى، فصحيح أن الحاكي والمحكى عنه يقعان في مرتبتين من مراتب الذهن ولكنهما حاضران كل بمرتبه عند النفس (أنا المدرك) « (اليزدی، ١٩٩٨: ج ١، ص ٢٣٦)

فاذا هي محاطة لديك بالعلم الحضورى لأن الصور الذهنية الموجودة عند النفس كلها معلومة بالعلم الحضورى، وبناء عليه بما أن علم المنطق والمنطقيات تقوم على تحليل الذهنيات وليس على تحليل الواقع الخارجى فمقولات المنطق مقولات تحكى عن نفس ماهو موجود عنك في العلم الحضورى. وهذه ايضا من اليقينات ويمكن ضمها للمجموعة الأولى.

وحديث الشيخ عن المعقول المنطقي الثانوى وأنه حاضر عند الإنسان بالعلم الحضورى لذلك جعل المعقولات الثانوية المنطقية صادقة باعتبارها حاضرة بوجودها.

فيجب أن نميز بين وجود المعقول المنطقي وبين حكاية المعقول هذا فعندما أقول الكلى ينطبق كثيرين فهذه القضية هل هي قضية حضورية؟ بمعنى هل أن المحكى عنه لهذه القضية حضورية أو المحكى عنه بهذه القضية غير حضورية

الشيخ يقول ما تحكى عنه هذه القضية حضورى لأنك فى واقع ذهنك تصورت الإنسان ولاحظت انه ينطبق على كثيرين فأنت حصل لك واقع الإنطابق على كثيرين فواقع المفهوم المنطبق على كثيرين هذا الواقع موجود فى الذهن. فلذلك قال بأن المعقولات المنطقية محكيها موجود عندك بالعلم الحضورى لذلك كانت مضمونة الصدق فالحاكي والمحكى موجود عندك غاية الأمر انهما فى طابقين كما قلنا الحاكي فى الطابق الثانى وهو المقولات المنطقية والمحكى فى الطابق الأول وهو الماهويات الذى هو فى واقع ذاتك تشعر بانه ينطبق على كثيرين.

والشيخ هنا وان ميز بين الحاكي والمحكى لكن التمييز بين الحاكي والمحكى لا يصير القضية بنظره حصولية لأن الحاكي والمحكى كلاهما موجودان عند بالعلم الحضورى فى الذهن غاية الأمر هما فى رتبتين لذلك عبر عنها بالمعقولات الثانوية المنطقية فى حين عبروا عن تلك بالماهويات بالمعقول الأولى.

ثم يحاول الشيخ ان يضم الى هاتين المجموعتين إلى البديهيات الأولية ليثبت أنها من اليقينية فيقول أن البديهيات الأولية يمكن أن نثبت ضمان صدقها وذلك بتحليل الجانب التصورى منها ثم تحليل الجانب التصديقى.

تحليل الجانب التصورى على سبيل المثال مفهوم العلية التى هى من البديهيات الأولية ومن الأمور المعرفية القبلية فى المذهب العقلى فالنفس تدرك انها اذ ارادت شيئاً فتحصل لها صورة فى ذهنها ثم هذه النفس تترك هذه الصورة والإرادة.

وتلاحظ النفس انها عندما تترك الإرادة تنعدم الإرادة فينشأ الذهن ويتزع صورة عبارة صورة الإحتياج والإستقلال. فالنفس ليست بحاجة الى صورتها الذهنية هذه، إلى إرادتها، إلى

هذا الفعل لكن الفعل محتاج إليها فإذا تخلت عنه انعدم وإذا ارادته تحقق فينتزع الذهن من هذا المشهد الموجود داخل الساحة الحضورية للإنسان مفهوم العلية.

فصورة مفهوم العلية مأخوذة من رفض الفض الذهن بالمشهد الحضورى داخل النفس وبناءً عليه لن نخرج على العلم الحضورى لان منشا انتزاع فكرة العلية التى حصلت عليها حاصله عندى بالوجدان.

فالإنسان يستطيع إثبات منشأ انتزاع مفهوم العلية وسائر المفاهيم الفلسفية الثانوية من نفس ماهو معلوم عنده بالعلم الحضورى.

وعلى مستوى التصديق أى تصديقك بقانون العلية فلو حللنا المعقولات الفلسفية المعقول الفلسفى الثانوى لو حللناه لوجدنا انه يرجع الى نوع القضية التحليلية وليس التركيبية والقضية التحليلية هى القضية التى يأخذ الذهن محمولها من نفس تحليل موضوعها لا يضيف شى من الخارج على الموضوع.

مثلاً المعلول بحاجة إلى علته فكلمة (بحاجة إلى علته) حصل عليها من نفس تحليل الموضوع فلم يأتى بشىء من الخارج حتى يتحدث عن التطابق. «إن جميع هذه القضايا هى من قبيل القضايا التحليلية التى يؤدى تحليل مفهوم الموضوع فيها إلى الحصول على مفهوم المحمول» (البيزدي، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٧).

وبناءً عليه فإن البديهيات الأولية المعقولات الثانية الفلسفية هذه جانبها الصورى تصورى يأخذه الذهن من المشهد الحضورى عنده وجانبها التصديقى يأخذه الذهن من تحليل الموضوع أى ترجع إلى القضية التحليلية والقضية التحليلية لا مجال للبحث فيها لإثبات محمولها.

وعليه فإن عندنا أولاً المعلوم الحضورى، وهذه يقينية.

ثانياً المعقول المنطقى، ترجع الى الأولى لأنها ترجع الى الصور الذهنية الحاضرة عند

النفس.

الثالث المعقول الفلسفى والبيديهيات الأوليه، و تصورهما يرجع إلى المشهد الحضورى وتصديقها يرجعه إلى القضية التحليلية وكلاهما مضمونى الصدق.

هذا هو البناء التحتى المعرفى وبذلك استطاع الشيخ داخل النفس أن يثبت قدراً من اليقينيّات، ويأتى السؤال الآن أن هذا كله داخل النفس فكيف أعرف أن ماهو فى الخارج ايضاً كذلك؟ كيف اعرف العليه فى الخارج

انا بين ذاتى وارادتى بين ذاتى وفعل نفسى بين ذاتى وحالات ذاتى يوجد ارتباط العليه لكن فى الخارج كيف اعرف ذلك خارج اسوار الذات كيف نستطيع أن نعرف فكل ما سبق هو علم حضورى او من شؤون العلم الحضورى وهذه تجربه شخصية لا تخرج خارج اطار الذات. يجب الشيخ اليزدى اننى استطيع اثبات الخارج بأن اقول بأن الإرتباط بين ذاتى وبين آثار ذاتى هذا الإرتباط لا بلحاظ الحاله الماهويه بمعنى لا بلحاظ ماهيه ان ذاتى لها خصوصيه وحالاتها ماهيتها لها خصوصيه والخصوصيه الماهويه هى التى فرضت هذا الإرتباط بحيث جعلت آثار ذاتى محتاجه إلى ذاتى وذاتى مستغنيه عن الآثار وبذلك نشأت العليه، بل انما أخذت هذا المشهد الحضورى بلحاظ الإرتبط الوجودى بين ذاتى وآثاره لا بلحاظ ماهيه ذاتى وآثارها. «صحيح أننا ننتزع مفهوم المعلول من ظاهره خاصه - مثل إرادتنا- ولكن لا من جهه أن لها ماهيه خاصه وإنما من جهه كون وجودها مرتبط بوجود آخر. « (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص٢٣٨).

يعنى نفس الإرتباط الوجودى بين شىء وشىء آخر هو الذى أدى أن يكون شىء معلول لشىء آخر

فالإنتقال من داخل النفس إلى خارج النفس بزعم الشيخ يكون بواسطه عمليه تحليل وهذا التحليل يقول بأن الإرتباط القائم بين الذات وآثارها لا يرجع إلى الجانب الماهوى وإنما يرجع إلى الجانب الوجودى. وإذا كان يرجع إلى الجانب الوجودى فلا يختص بالنفس بل يشمل كل الوجود فأى وجود يثبت أنه محتاج إلى وجود آخر ثبتت العليه.

فخرجت من ذاتى من خلال تجريد هذه الحالة الحالّة بين ذاتى وأثارها حالة الإرتباط والفقر والإحتياج، تجريدها من هويّة الذات وربطها بمطلق الحالة الوجوديّة الإرتباطيّة فحينئذ لا فرق بين ذاتى وماهو خارج ذاتى فأننتقل من ماهو فى ذاتى إلى ماخارج ذاتى . فالشيخ قام بارجاع جميع البنيات التحتيّة للمعرفة اليقينيّة الى العلم الحضورى.

تقييم الدليل الثالث

الموضوع فى هذه القضايا مثل العدل، الصدق، الخيانة. وايضاً نوع آخر وهو ما يسمى فى الأصول بالأحكام الوضعية من قبيل الملكيّة، الماليّة، الزوجيّة، الرقيّة، الحرّيّة. فمثلاً نقول الملكيّة مما ينبغى ان يكون أو الملكيّة لازمة. وعندنا فى المقابل المحمول وهو ينبغى لا ينبغى لا بد ممنوع قبيح حسن الخ. فاذا فى القضايا الاخلاقيّة عندنا قضيه ولها موضوع ومحمول.

واذا نظرنا فى هذه النوع من القضايا لا نجد له ما بازاء مستقل فى الخارج. فمثلاً اذا قلت شخص غاصب فعنوان الغاصب ليس عنواناً اضافياً يضاف على الحقيقة الخارجيّة التى هى الإنسان فعندما تصفه أنه غاصب أو سارق فليس هناك إضافه حقيقة حصلت فى الخارج اى لا يوجد شيء حقيقى حصل فى الخارج وبعبارة اخرى ليست هناك ماهيات وحكاية عن ماهية مستقلة قائمة فى الخارج. «وعندما نلاحظ هذه المفاهيم – الموضوعات والمحمولات – نجد أنها ليست من قبيل المفاهيم الماهويّة وحسب الإصطلاح ليس لها ما بإزاء فى الخارج ومن هنا فهى تسمى اعتباريّة بأحد المعانى» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٨٨).

فعندما نطلق وصف الغصب أو السرقة لا يوجد لهذا الوصف حيثية مستقلة وعنوان مستقل له ما بازاء فى الخارج

كذلك الحال فى عنوان المال فلا يوجد مال افهو على سبيل الفرض إما ذهب أو فضة وإنما نحن نسميه مال فنحن الذى نضفى عليه القيمة وكذلك الأمر فى الورق النقدى ليس له قيمة لكن البشر اعتبروا له قيمة.

ولا يعنى اعتبار له قيمة أن شىء اضافى حصل اسمه المالىة، فالمالية ليس لها وجود وتحقق فى الخرج غير نفس عين الورقة أو نفس الذهب والفضة وإلا الذهب والفضة بعد ان اعتبرناهما مالا لم يتغير على حقيقتهما شىء

فهما هما قبل اعتبارهما مالا وبعد اعتبارهما وكذلك الحال فى الملكية فقبل الملكية وبعد الملكية للكتاب مثلاً الواقع الخارجى واحد، فالملكية لم تضاف حقيقة ما هوية اضافية وعنوان ما هوى إلى الشىء فى الخارج.

إذا فى القضايا الأخلاقية والقيمية لا نجد ان هناك ما بازاء واقعى حقيقى فى الخارج مستقل اى لا نجد هناك ماهيات مستقلة قائمه بنفسها فى الخارج. وهذا نسميه الاعتبار اى نعتبر الملكية نعتبر الزوجية نعتبر السرقة الخ.

تحليل القضية الأخلاقية

○ محمولات القضايا الأخلاقية

ينبغى ولا ينبغى اذا حللناها فهى كما قلنا أنها قضية أخلاقية اعتبارية الوجوب فهى اعتبار لكن لها خلفية واقعية

كأن نقول أنا أمنع السرقة او لا ينبغى السرقة. هنا لا يعبر مطلقها فقط عن رغبته، بل يقول بأن السرقة ممنوعة لان عدمها يوجب الفوضى. فإذاً هناك علة واقعية للمنع. «ولكن الرأى الصحيح هو أن مثل هذه العبارات لا تدل مباشرة على الرغبة والمطلوبية، وإنما قيمة الشىء ومطلوبيته تفهم بالدلالة الإلتزامية ومفادها الأصلى هو بيان علاقة العلية، تلك العلية القائمة بين الفعل والهدف فى الأخلاق أو القانون. « (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص ١٩١).

فعندما نقول ينبغى الصدق لأنك ترى ان خلفية الصدق هو حصول الوثوق والإطمئنان بين الناس وهذا له مردودات ايجابية واقعية خارجية فأنت لأجل هذه المردودات الواقعية يحصل للعقل حكماً بالوجوب ولولا هذا الواقع الخارجى التى استدعى هذا الحكم بالوجوب ما كان جاء الحكم بالوجوب.

وقى ذلك يستشهد الشيخ اليزدى بمجموعة من الأمثلة (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص ١٩١). فيقول: لو سألت القانونى لماذا تعاقب المجرم؟ فيقول لأن عدم معاقبته يلزم الفوضى. ولو سألت المربى الأخلاقى لماذا تعطى هدية للطفل الصغير على صدقه؟ فيقول لأن اعطائه هدية يشجعه على الصدق ولأن الصدق يؤدى إلى سكون نفسى وطمأنينة فى المجتمع.

إذاً ليست محمولات القضايا الأخلاقية محض تعابير ذهنية عن الرغبات الفردية والإجتماعية ومن ثم لا ارتباط لها بالوقائع الخارجية، وإنما هى فى حقيقة أمرها صورة ظاهرية يعبر عنها الذهن بصياغة اخلاقية وقانونية ولها خلفية وهى عبارة عن المصالح والمفاسد الواقعية

بناءً عليه وبهذا المعنى يجب ان نجعل المحمولات فى القضايا الأخلاقية فى المعقولات الفلسفية الثانوية لأننا عندما نقول يجب فالوجوب معلول وعلّة الوجوب المصلحة الفلانية. الحرمة معلولة وعلّة الحرمة هذه المفسدة الفلانية. فهناك واقع خارجى يقول يجب وأنا عندما أقول كلمة يجب فالاعتبار العقلى لكلمة يجب مجرد كشف عن استدعاء الطبيعى للعلّة، فالعلّة كانت تستدعى هذا وأنا عندما أقول يجب اعبر عن ما تريد العلة ان تعبر عنه فبين الوجوب والاعتبارات وبين خلفيتها ومناشأها علاقة علّة ومعلول.

«إذن مفهوم الواجب الأخلاقى والقانونى فى الواقع من قبيل المعقولات الثانية الفلسفية، وإذا ضمنت أحياناً معانى أخرى أو أريد منها شىء يخر فإنها تصبح عندئذ لونا من المجاز أو الإستعارة» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص ١٩١).

إذاً محمولات القضايا الأخلاقية ترجع إلى نظام العلية فهناك وجوب كشفت عنه هذه المصالح فندما أقول ينبغى ولا ينبغى فأنا هنا اتحدث عما استدعته العلة الخارجية من المصلحة الإلزامية أو المفسدة المبعوضة.

«والرأى السديد فى هذا الشأن يتلخص فى القول بأنه: لو كانت هذه المفاهيم اتفافية واعتبارية بمعنى خاص ولكنها ليست مقطوعة الصلة تماماً بالحقائق الخارجية ولاهى خارجة عن نطاق قانون العلية، وقد كان اعتبارها على أساس ما يحتاجه الإنسان للوصول إلى سعادته

وكماله حسب تشخيصه وهذا التشخيص تارة يكون صحيحياً ومطابقاً للواقع وأخرى يكون خطأ ومخالفاً للواقع» (اليزدى، ١٩٩٨: ج ١، ص ١٩١).

○ موضوعات القضايا الأخلاقية

موضوعات القضايا الأخلاقية لها شكل آخر مثل العدل، الظلم والخ. اذا تأملنا قليلاً سنجد فى أغلب الأحيان أن الإنسان كأنما قاس الأمور اى هذه المفاهيم إلى المفاهيم الماهوية وجاء على شكلها بأمر اعتبارى.

على سبيل المثال عندما يستعير الإنسان مفهوم الملكية الحقيقية لله سبحانه وتعالى لمعلولاته ومخلوقاته. ملكية حقيقة لأن تمام هذه المعلولات حاضره عنده وتحت سلطانه فهذا مفهوم ماهوى له واقع خارجى فالإنسان يستعير هذا المفهوم إلى عالم الإعتبار لتنظيم حياته.

اى شبه الإنسان علاقته بالذى يملكه مثلاً بالعلاقة الحقيقية بين المالك والمملوك فانشا مفهوم اعتباريا سماه الملكية

لكن هذه الملكية ليس لها واقع ولكن الذى حصل هو محاكاة المفهوم الماهوى الحقيقى واستفاد منه فى انشاء شبيهه فى عالم الإعتبار والغرض التنظيم وضبط العلاقات الإجتماعية.

فمثلاً مفهوم العدل والظلم جاءت من أمر واقعى فياخذ الإنسان مفهوم الحدود إلى عالم الإعتبار. فالإنسان يستعير من المفاهيم الماهوية الحقيقية ما يجعله يصوغ من خلاله مفاهيم محاكية فى عالم الإعتبار

«ويمكن القول إجمالاً إن أغلبها قد استعير من المفاهيم الماهوية والفلسفية ثم استخدم بسبب حاجات الإنسان العملية فى المعانى الإعتبارية فى المجالات الفردية والإجتماعية. مثلاً بالنظر إلى ضرورة السيطرة على الغرائز والرغبات ورعاية الإنضباط فى السلوك فقد أخذت بعين الإعتبار حدود عاممة يطلق على الخروج عنها اسم الظلم والطغيان، ويطلق على ما يقابله اسم العدل والقسط.» (اليزدى، ١٩٩٨: ج ١، ص ١٩١).

فإذا الموضوعات الأخلاقية من قبيل العدل الظلم وما شابه هي ليست واقعية ولكنها تحاكي شيئاً واقعياً موجود ولها شكل من أشكال الارتباط بالواقع. على عكس النظرية الغربية التي تقول أنها ليست لها علاقة بالواقع بل هي صناعية ذهنية انسانية اى مخترعات ذهنية ليس لها اى ارتباط بالواقع الخارجى وتعبّر عن ما نرغب وما نريد

وهذا ما ذهب اليه الشيخ اليزدى الذى يقول ان لها شكلاً من اشكال الارتباط، فهذه المفاهيم اى موضوعات القضايا الأخلاقية وان كانت سنخ مفاهيم يخترعها الذهن ولكن هذه المفاهيم تعد رموزا لواقعيات خارجية. هي ليست قانون عليه مئة بالمئة وليست محض اعتبارات وتعبير عن الرغبات مئة فى المئة ولكن لها شأن خارجى.

«والحاصل أن هذه المفاهيم وإن كانت تابعة للجعل والإعتبار ولكنها رمز للعلاقات الخارجية والحقيقية بين أفعال الإنسان والنتائج المترتبة عليها وفى الحقيقة فإن تلك العلاقات التكوينية والمصالح الحقيقية تشكل الخلقية لهذه المفاهيم التشريعية والإعتبارية» (اليزدى، ١٩٩٨: ج١، ص١٩٣).

لأن عقل الإنسان يصوغ هذا النوع من الموضوعات والمفاهيم معبراً بذلك عن واقع خارجى استدعاها. فهناك فى ضمن الواقع الإجتماعى واقع يستدعى تحقق الملكية اى هذا المفهوم استدعته الواقعية الخارجية لأن هذا المفهوم لو لم يكن موجوداً ولم نصغه لأدى ذلك إلى مشاكل، فالإنسان لتنظيم الحياة ياتى بمفهوم لملكية، العدل، الظلم الخ.

وهذه المفاهيم وإن كانت اتفاق بشرى وان كانت شكل من اشكال المواضع لكنها تعبر عن اشارات ورموز للواقع الإجتماعى الذى يستدعى وجوده وليست محض تواضع عفوى.

فالحياة الإجتماعية والفردية كواقع خارجى استدعت مثل هذا المفهوم، فالإنسان لم يتواضع بمحض التواضع اى ليست عملية المواضع فوضوية وانما نشأت عن مبررات موضوعية استدعتها الوقائع الخارجية فولد مفهوم الملكية والعدل وما شابه ذلك.

اذا الشيخ اليزدى يقر باعتبارها وبمواضع فيها وإنها اتفاقية ولكن هذا الاتفاق ليس عبثى ليس ناتج عن مجرد رغبة فى ان تتواضع وتتفق على مفهوم الملكية ولو صادف ان

مفهوم ثانى وقع لاتفقنا عليه، بل تواضع له خلفياته الواقعية وبتعبير السيد الشهيد له مبرراته الموضوعية. هذه المبررات الموضوعية لنشوء الموضوعات الأخلاقية هى الواقعيات، فلذلك يقول اعتبارات تواضعية اتفافية ترمز الى واقعيات تستدعيها بشكل من الأشكال.

آثار الإعتقاد بالميتا-أخلاق النسبية

اولا يلزم توضيح أن المقدمة التى أنطلق منها أصحاب هذا الإدعاء وهى أن الشعوب فى المجتمعات المختلفة لها أحكام أخلاقية مختلفة فى القضية أو الموضوع الواحد، هذه لا تعطى النتيجة التى طرحوها وهى عدم وجود قيم مطلقه تحكم الجميع. فهذا لا يمنع وجود قيم بعض القيم المشتركة بين المجتمعات فلا يوجد اثبات على الإختلاف التام فى كل القيم الأخلاقية.

ثانياً: الإعتقاد على الإختلاف كدليل لنفى واقعية وحقيقة القضايا الأخلاقية غير تام. مجرد الإختلاف لا يعطى هذه النتيجة ويمكن الإشارة إلى مجموعة من القضايا فى مجالات مختلفة من العلوم لكن ذلك لم يؤدى إلى نفي حقيقة وواقعية الموضوع المختلف عليه. فمثلاً: مسألة كروية الأرض، وجود الإله، وغيرها من المسائل.

ومن أبرز الآثار التى تترتب على القول من إنكار واقعية الحسن والقبح هو أن كثير من المسائل الإعتقادية يكون لا معنى لها. على سبيل المثال: إثبات الأديان وحقايق دعوى الأنبياء، وصدق الرسالات هذه المسائل لا يمكن إثباتها بالعقل مع نفي واقعية الحسن والقبح.

الأثر الثانى: يمكن ملاحظته من القول بنسبية المعرفة، فتبنى هذا الرأى يدعو إلى التمرد على القوانين والضوابط المعرفية والمنطقية التى وضعت لضبط الحركة الفكرية بمعنى أنه يعطى الحق لكل إنسان من إعطاء رأيه فى أى من العلوم والمعارف الإنسانية والدينية وهذا ما ينتج العبثية والفوضى.

الأثر الثالث: أن القول بأن الأخلاق لا تقوم على منشأ واقعي وإنما هى مجرد رغبات فردية أو توافقات اجتماعية يؤدى إلى عدة أمور:

فيما يتعلق بالرغبات الفردية:

١. عدم القدرة على ايجاد قانون ملزم وموجه لميول الإنسان ورغباته.
 ٢. الفشل في تحديد مفهوم الحسن من القبح، فقد يكون لشخصين حكمين مختلفين في نفس القضية وبالنتيجة الفشل في الحكم في النزاعات بين الأفراد. وايضاً عدم تجريم التعدى على حقوق الغير.
 ٣. التضارب بين الأحكام، بمعنى أن الأحكام الأخلاقية صحيحة بالنسبة لى، لأنها تعكس دائماً مشاعرى وانفعالتى، لكن في نفس الوقت يمكن إيجاد بعض الحالات التى اخطأ فيها بسبب مشاعره وانفعالاته.
 ٤. اذا كانت القضايا الأخلاقية عبارة عن مشاعر وانفعالات أو مجرد رغبات فردية، فلا يمكن حينها النقاش حول أى قضية أخلاقية.
- فالذاتية الفردية نظرية غير صالحة لأنه لا يمكن للمرء أن يعيش حياته بأخلاقه الذاتية التى يؤمن بها فهو بطبيعة الحال يحتاج الى التفاعل مع الآخرين وهذا التفاعل يحتاج لمعرفة ماهو صواب وماهو خطأ ماهو حسن وماهو قبيح. ثم أن افعالنا الفردية لا بد ان تؤثر على الآخرين.
- فيما يتعلق بالتوافقات الإجتماعية يمكن الإشارة إلى مجموعة من اللوازم:
١. عدم القدرة على الحكم ونقد وادانة على افعال وتصرفات المجتمعات الأخرى، حيث انه لكل مجتمع اخلاقه فكل مجتمع تكون افعاله مبررة.
 ٢. علينا التسامح والتعايش مع المجتمعات الأخرى فمن المستحيل ان تختلف مع قيم مجتمع وتكون على حق.
 ٣. يمكن ان تكون الأفعال والسلوكيات متضاربة حتى ولو كان منشأها معتقد واحد، كما ذكرنا فى مسألة تقدير كبار السن.
 ٤. اذا كان لا يمكن الحكم على حسن الفعل اة قبحه لمجرد الإختلاف، فلا يمكن تقييح وتخطئة شن الحروب على المجتمعات الأخرى حيث يعتبر هذا الفعل غير خاطئ بغض النظر عن القيم التى اعتقد بها

٥. على الفرد هنا ان يدافع عن قيم مجتمعه حتى ولو كانت غير أخلاقية بالنسبة له، فمثلا مسألة العبودية يمكن اقرارها من خلال تصويت المجتمع والحقيقة ان المجتمع ليس هو من يجب ان يحل الفعل حسنا او قبيحا اى ان الخلافات الأخلاقية يتم حلها عبر استطلاع الرأى وهذا أمر غير صحيح.

٦. لا يمكن الحكم على الأفعال إلا من خلال الرجوع إلى معايير مجتمعنا. فلا يمكن على سبيل المثال شخص ان يقبل مسألة الإجهاض و آخر يرفضها الذى يجب ان يتناقشوا فيه هو رأى مجتمعهم حول المسألة.

ثم انه تحديد الثقافة حقيقة للمجتمع أمر شبه مستحيل فهل يرجع تحديدها إلى العرق أم إلى الديانة التى تعتنقها أم إلى البيئة التى تعيشها، فلو فرضنا أنك كنت أسوداً ويهودياً وشيوعياً فى ألمانيا فى عهد هتلر. ما هى ثقافتك الحقيقية؟.

النتيجة

ترتكز الميتا-أخلاق النسبية على ثلاث ركائز وهى: النسبية الوصفية، ونسبية المعرفة، واللاواقعية وقد تبين أن هذه الركائز الثلاثة ضعيفة. فالنسبية الوصفية لا ترتقى لأن تكون دليلاً على صحة النسبية. ونسبية المعرفة قد تبين بطلانها من خلال ما بينه الشيخ رحمه الله عبر نقد نقضى وحلى. وأما اللاواقعية فى الجمل الأخلاقية فقد وضح خلافها من خلال تحليله للجمل والقضايا الأخلاقية. وبذلك يكون قد أبطل هذه الركائز التى تقوم عليها هذه انسيبة.

قائمة المصادر

١. دوركايم، إميل، (١٩٦٦م)، علم اجتماع وفلسفة، ترجمة: حسن أنيس، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية.
٢. الحفنى، عبدالمنعم، (٢٠١٠م)، موسوعة الفلسفة والفلسفة، الطبعة الثالثة، القاهرة، مكتبة مدبولي.
٣. مصباح، مجتبي، (٢٠١١م)، أسس الأخلاق المنهج الجديد فى تعليم فلسفة الأخلاق، بيروت، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية.
٤. مصباح اليزدى، محمد تقى، (١٤١٨هـ - ١٩٩٨م)، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبدالمنعم الخاقانى، بيروت، دار التعارف للمطبوعات.

5. Gowans, C. (2012). Moral relativism. In E. N. Zalta (Ed.). The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/moral-relativism>

6. Wong, D. B. (1993). Relativism. In P, Singer (Ed.), A Companion to Ethics. Malden: Blackwell.

7. Copleston, F. (1994). History of philosophy. New York: DoubleDay Image Book.

8. Moser, P. K. and Carson, T. L. (Eds.) (2001). Moral Relativism: A Reader. New York: Oxford University Press.

9. Brandt, R.B. (1959). Ethical Theory: The Problems of Normative and Critical Ethics. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

10. Scanlon, T.M. (1995). Fear of Relativism. In R, Hursthouse, G, Lawrence and W, Quinn. (Eds.), Virtues and Reasons. New York: Oxford University

11. Frankena, W. K. (1973). Ethics (2nd ed). London: Prentice-Hall, INC.

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٢٠٢

مناهج وإتجاهات تفسير (البيّنات فى تفسير القرآن) للسيد جواد العلوى القزوينى

فتيحة بومجان^١

الملخص:

لقد تمّ بذل العديد من الجهود منذ القديم من قِبَل علماء الشيعة فى سبيل تأمين و إحياء التعاليم الحقة لمذهب أهل البيت (عليهم السلام) و ذلك فى مجالات مختلفة من العلوم الدينية، من جملتها: التفسير، الحديث، الفقه، العقائد، علم الرجال، علم الأصول و... فكانت نتيجة هذه الجهود المبذولة هو الحصول على كتب قيّمة؛ بعضها طُبِع بطريقتة مُنمّقة و بعضها لا يزال مهجوراً فى ثنايا المكاتب الخصوصية و العمومية.

من بين هذه الآثار المخطوطة؛ كتاب (البيّنات فى تفسير القرآن) الذى كان نتيجة الحياة المباركة للعالم الجليل المرحوم آية الله السيد جواد العلوى القزوينى.

جاء هذا التفسير بطريقته مزجية، و هو مشتمل على مقدمة مفيدة حول مقدمات التفسير و بعض مسائل العلوم القرآنية كمبحث جواز تفسير القرآن، حجية ظواهر القرآن، معانى التفسير بالرأى، و منشأ إختلاف المفسرين من حيث المناهج التفسيرية. و بما أنّ تفسير البيّنات كان ضمن المخطوطات التى لم تُطبع و لم تُخرج من ثنايا المكتبات؛ كان لى الشرف أن أصحح نسخة من نسخ هذا العالم الجليل و التى كانت بداية التفسير حتى نهاية سورة الحمد و أيضاً سورة العنكبوت و سورة الروم و تسلمت هذه النسخ من ابن المفسر رحمه الله عليه.

فى هذا المقال نحاول أن نتعرف على المناهج و الإتجاهات التفسيرية لهذا المفسر الجليل القدر، فقد تمّ بيان الأساليب التفسيرية التى استفاد منها المفسر مع ذكر مجموعة من الأمثلة.

الكلمات المفتاحية: مناهج التفسير، إتجاهات التفسير، تفسير البيّنات، جواد القزوينى.

المقدمة

يعتبر القرآن الكريم كتاب هداية للبشر، فهو المرجع النَّصِّي الأساسي للمعرفة الإسلامية و لهذا اشتدَّت حاجة المسلمين الى معرفته مقاصده و تفسير دلالاته و كشف القناع عن مرادته بعد وفاة النَّبِيِّ (ص)، فَإِنَّ من عظمته كتاب الله تعالى أن وضع و رسم للمسلمين طريق الهداية و الخير، و جعل لنا تعالى في هذه الطريق مناراتٍ لِنَهْتَدِي بها، فهو الكتاب الذي لا تنقضي عجايبه ولا يَخْلُق و لا يَبْلَى على مرِّ الدَّهور و الأزمنة .

و بحثاً عن الكنوز الموجودة في هذا الكتاب العزيز توجه العديد من العلماء الأجلاء في كلِّ قرنٍ؛ فتابروا و جدّوا و اجتهدوا للبحث و التَّنْقِيب - و ذلك في مجالاتٍ مختلفةٍ - لفهم ما جاء فيه، و استمراراً لهذه الطرق برز في عصرنا الحاضر - و هو القرن الخامس عشر - أحدٌ من العلماء الأعلام لتفسير كتاب الله المجيد و بيان معانيه، بحيث كان يلقي جلساتٍ تفسيريةً على طلابه، فكان هذا المفسرُّ المخضرم آية الله السيّد جواد العلوي القزويني؛ و كان هذا التفسير بعنوان: « البيّنات في تفسير القرآن »

و لكن للأسف لم يُكْمَل المفسرُّ ما بدأ به من تفسير كلِّ القرآن الكريم؛ بل وصل إلى الآية (٣٣) من سورة «مريم» و ذلك لأنَّ الأجل المحتوم على بني البشر قد سبقه قبل إتمام هذا العمل العظيم وواقته المنية في سنة ١٣٨٢ هجري شمسي.

و قبل البدء في دراسة المناهج و الاتجاهات نستعرض نبذة قصيرة عن حياة المؤلف (٥).

السيّد جواد العلوي القزويني

«هو العالم المعاصر الرباني و المحقق في آيات الله المجيد هو السيّد جواد العلوي القزويني - قدس الله نفسه الزكية-»

ولادته و نسبه

السيّد جواد ابن العالم الجليل الحاج آغا بزرگ العلوي القزويني من علماء و أئمة الجماعة المعاصرين في قزوين، ولد في سنة ١٣٠٧ للسنة الشمسية في مدينة قم المقدسة.

أساتذته

درس السيد جواد المقدمات و السطوح فى مدينة قزوين عند والده و أتم دروسه عند العديد من العلماء الأفاضل من بينهم : عمه آيت الله السيد أبو الحسن رفيعى، و السيد محمد تنكابنى.

و فى سنة ١٣٣٥ شمسى الموافق لـ ١٣٧٥ قمرى، توجه السيد جواد إلى مدينة قم المقدسة بحيث درس عند العديد من العلماء الأفاضل فى تلك الديار، فقد شارك فى درس آية الله العظمى البروجردى و آية الله الخمينى و أيضا الحكيم المتأله و الفيلسوف الالهى و المفسر الكبير للقرآن الكريم العلامة الطباطبائى - صاحب تفسير الميزان - و العالم الربانى الحاج الشيخ مرتضى الحائرى و الحاج الشيخ عباسعلى الشاهرودى، و آية الله الأراكى و الحاج الشيخ محمد فكورى اليزدى .

و بعد إكماله للمراتب العلمية رجع السيد جواد العلوى القزوينى إلى مدينته قزوين بحيث انشغل بتدريس العلوم الدينية المختلفة و إقامة صلاة الجماعة فى مسجد السلطانى (مسجد النبى ص) و مسجد مكان إقامته المسمى ب(مسجد شيشه گرها).

من بين آثاره العلمية؛ تقارير لأساتذة الحوزة العلمية فى قم المقدسة.

و من بين ما قام به من الباقيات الصالحات :

بناءه لحسينية سيد الشهداء فى قزوين التى أوقفها المرحوم آغا مير عبد الباقي و ترك توليتها للعلماء من العائلة العلوية. و قد قام السيد جواد بتعمير و إصلاح هذه الحسينية التى توفقت لمدة من الزمن، و الآن هذه الحسينية يستفاد منها لنشر العلوم و المعارف الدينية و تبليغ الدين و ترويح الأحكام و تفسير القرآن الكريم و ذكر أحاديث و مصائب أهل البيت عليهم السلام^١.

و من بين ما ألف السيد جواد تفسير: (البينات فى تفسير القرآن) - النسخة التى تم تصحيحها -

^١ . أخذت سيرة السيد جواد العلوى القزوينى من موقع «راسخون»، بحيث كانت باللغة الفارسية و ترجمتها إلى اللغة العربية بتصريف.

حول تفسير البيئات في تفسير القرآن

تفسير البيئات من بين تفاسير علماء أهل البيت عليهم السلام، فهو تفسير معاصر و متشكّل من ثمانية أجزاء بحيث ابتدأ السيد جواد (ره) كتابةً تفسيره هذا في مكتبته الشخصية بدءاً من سورة «الحمد» إلى أن وصل إلى سورة «مريم» و بالضبط في الآية ٣٣ و التي تقول: ﴿و السّلامُ على يومِ وُلدَتْ و يومِ أموتِ و يومِ أبعثُ حياً﴾، فاضت نفسه الزكية و سلّم الأمانة الإلهية و رحل إلى جوار ربّه - رحمة الله عليه -

جاء هذا التفسير بطريقة مزجّية، و المؤلّف (ره) قام في البداية بوضع مقدّمة مفيدة حول مقدّمات التفسير و بعض العلوم القرآنية؛ كبحث حجّية ظواهر القرآن، و جواز تفسير القرآن، و معانى التفسير و التفسير بالرأى، و المذاهب المختلفة من حيث أسلوب تفسير القرآن و منشأ اختلاف المفسّرين في المناهج التفسيرية، و تفسير القرآن بالقرآن، و أشار إلى كلام أستاذه المرحوم العلامة الطباطبائي القائم على ان الاستفادّة من الأسلوب العلمي و انطباق الآيات على العلوم و الاكتشافات الجديدة للعلوم التجريبية هو أسلوب غير صحيح، ذلك لأنّ لازمه سيؤدّي إلى اختصاص القرآن بطائفة خاصّة من الناس فقط، و هو أمر بالغ الأهمية.

هذا التفسير هو تفسير روائى - كلامى، فالمؤلّف الجليل اعتمد في تفسيره على كتبٍ روائيةٍ معتبرة و تفاسير مأثورة؛ من بينها نور الثقلين، تفسير الصافي، تفسير مجمع البيان، تفسير كنز الدقائق، و تفسير منهج الصادقين في إلزام المخالفين، و في الجدل الثالث من هذا التفسير الذي دام تحريره لعدّة سنوات دقّق و فصلّ في امباحث الاعتقادية و الكلامية من قبيل؛ الاحباط، التكفير، الجبر و التفويض، الكلام النفسى، إعتقاد الحكماء و المتكلمين في الكلام الالهى، كيفية كلام الله تعالى، أسباب الرياء و الشرك، دلائل إعجاز القرآن، دلائل النبوة، بحث الرجعة، المبدأ، المعاد، النسخ و المسخ و ... غيره.

في هذا التفسير ابتدأ المفسر بشرح المعانى للكلمات و من ثمّ يذكر سبب نزول الآيات ثمّ يقوم بتفسير الآيات في ظلّ الروايات الواردة عن المعصومين - عليهم السلام - ممّا هو

ملاحظ من أنّ المفسّر الجليل (ره) استفاد فى الكثير من المواضع من منهج أستاذه المرحوم العلانة الطباطبائى، و فى بعض الموارد كان يستفيد من تفسير القرآن بالقرآن.

و الآن سوف أبدأ باستعراض المناهج و الإتجاهات التفسيرية لهذا المفسر مع بعض النماذج و الأمثلة من هذه النسخة، و لأن النسخة كانت خطية و يتعذر الرجوع إلى الصفحات أشرت إلى رقم الآيات حتى يسهل البحث فيها.

المناهج التفسيرية

قبل أن يبدأ المفسّر فى تفسيره للقرآن الكريم عليه أن يستفيد من عدّة وسائل و مصادر لمعرفة المعنى الحقيقى للآيات الشريفة، و هذه الوسائل تسمى بالمناهج التفسيرية فما هى هذه المناهج؟

"هى الاستفادة من الوسائل و المصادر الخاصة فى تفسير القرآن و التى يمكن من خلالها تبين معنى و مقصود الآية و الحصول على نتائج مشخصة.

وبعبارة أخرى: إنّ كيفية كشف و استخراج معانى و مقاصد آيات القرآن الكريم هو ما يُطلق عليه «منهج التفسير» (الرضائى، دروس فى المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن، ص ١٧). أمّا هذه المناهج فهى كالاتى: منهج التفسير الروائى، تفسير القرآن بالقرآن، التفسير العلمى، التفسير العقلى و الاجتهادى، التفسير الاشارى و التفسير بالرأى.

١- منهج التفسير الروائى:

«يُعدّ منهج التفسير الروائى من أقدم المناهج التفسيرية وأكثرها شيوعاً، وهو أحد أقسام التفسير بالمأثور و التفسير النّقلى.

إنّ المقصود من منهج التفسير الروائى هنا هو استفادة المفسّر من سنة النبى صلى الله عليه وآله وسلم و أهل البيت عليهم السلام، و التى تشمل قولهم و فعلهم و تقريرهم، لتوضيح معانى آيات القرآن و مقاصدها» (مركز نون للتأليف و الترجمة، ٢٠١٢، ص ٩٤).

مثال من تفسير البيّنات: استدل السيّد القزويني في تفسيره المبارك بالعديد من روايات أهل البيت عليهم السّلام، لأنّه يعتبرهم المنهج الأصلي في تفسير آيات الكتاب الحكيم، ففي سورة العنكبوت مثلاً و في الآية (٨)، التي تتحدث عن برّ الوالدين و حسن التّعامل معهم في كلّ شيءٍ ما عدا الأمر بمعصيته تعالى فهذا لا ينبغي الإتياع فيه، لأنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، أمّا طاعة الوالدين في غير الشرك بالله فهي من أكبر الواجبات و لا تُقاس بشيءٍ، كما أورد السيّد هذه الروايات المباركة عن النبيّ (ص) قائلاً:

«روى عن بهر بن حكيم عن أبيه عن جده قال: قلتُ للنبيّ (ص) يا رسول الله من أبرّ؟ قال أمك، قلتُ: ثمّ من؟ قال ثمّ أمك، قلتُ ثمّ من؟ قال ثمّ أباك، ثمّ الأقرب فالأقرب». وعن أنس بن مالك عن النبيّ صلى الله عليه وآله و سلم: « الجنّة تحت أقدام الأمّهات ». عن النبيّ (ص) قال: «إنّ موسى بن عمران قال ياربّ أين صديقي فلان الشهيد؟ قال تعالى في النّار، قال أليس قد وعدت الشهداء الجنّة؟ قال بلى و لكن كان مُصيراً على عقوق الوالدين و أنا لا أقبلُ مع العقوق عملاً».

٢- منهج تفسير القرآن بالقرآن:

« يعتبر منهج تفسير القرآن بالقرآن من أقدم المناهج التفسيرية، وأوّل من اعتمده الرّسول الكريم (صلى الله عليه وآله)، حيث مارس هذا المنهج عملياً، وذلك أنّه كان يستعين على تفسير بعض الآيات بآياتٍ أخرى، وقد تبع الرّسول (صلى الله عليه وآله) في هذا المنهج أئمّة أهل البيت (عليهم السّلام) وبعض الصّحابة، وقسم من التّابعين، واستمرت هذه الطريقة في التفسير وحظيت بإجماع العلماء » (الأزرقى، ٢٠١١م، ص ٣٠٨).

مثال من تفسير البيّنات: استفاد العلامة أيضاً من هذا المنهج و هو تفسير القرآن بالقرآن فنجده في سورة: "الحمد"، في معنى الآية: « صراط الذين أنعمت عليهم ». فبيّن المفسّر و ذلك بالاستدلال بآيةٍ أخرى من هم الذين أنعم الله عليهم، حيث كانوا من النبيّين و الصّديقين و الشهداء و الصّالحين، قائلاً:

« قال الله تبارك و تعالى: «و من يطع الله و الرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين و الصديقين و الشهداء و الصالحين و حسن اولئك رفيقا». فصرط المستقيم هو أتباع الذين أنعم الله عليهم بأن خصهم بالعصمة و احتج بهم على بريته و فضلهم على خليقته و لم يشركوا بالله طرفه عين أبدا».

٣- منهج التفسير العقلى:

« يحظى منهج التفسير العقلى (الذى عرّف بتعاريف كثيرة) بمنزلة خاصة بين مناهج التفسير، و قد اتخذت المذاهب الكلامية (الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة...) بإزاء هذا المنهج مواقف مختلفة، و قد يُطلق عليه فى بعض الأحيان منهج التفسير الاجتهادى، و قد يُذكر كأحد أقسام منهج التفسير بالرأى، و قد يُنظر إليه بنظرة مساوية للاتجاه الفلسفى فى التفسير. المراد من التفسير العقلى الاجتهادى:

لكى يتوضح المقصود من منهج التفسير العقلى الاجتهادى لا بدّ من بيان معنى هاتين المفردتين و هما:

أ. العقل: فى اللغة: هو بمعنى الامساک، و الحفظ، و منع الشىء، وفى الاصطلاح يطلق على معنيين:

١. القوة المستعدة لحصول العلم، و هى نفس ذلك الشىء الذى يفقدانه يرتفع التكليف عن الانسان، و قد ورد مدح العقل فى أحاديث كثيرة.

٢. العلم الذى يحصل عليه الانسان بواسطة هذه القوة، و قد ورد هذا المعنى فى القرآن عندما ذمّ الكافرين بسبب عدم التعقل، و قد استدلّ على هذا المعنى بأحاديث النبى صلى الله عليه و آله و سلم.

ويستفاد مما تقدم أنّ العقل قد يُطلق على القوة المفكرة تارة، و أخرى على مُدركات هذه القوة، أى العلوم المكتسبة.

ولهذا فإنّ العقل ينقسم إلى العقل الفطرى و العقل الاكتسابى، و قد يُقسّم إلى عقلٍ نظرى و عقلٍ عملى. ب. الاجتهاد: المقصود بالاجتهاد هنا هو بذلُ الجهدِ الفكرى و استخدامِ قوةِ العقلِ فى فهمِ آياتِ القرآن و مقاصده، و على هذا فاستعمال الاجتهاد هذا أعمّ من الاجتهاد الاصطلاحى فى علمِ الفقه؛ لأنّه يشمل آيات الأحكام و غيرها، أى أنّ التفسير الاجتهادى يكون فى قبال التفسير النقلى، ففى التفسير النقلى يتمّ التأكيد على النقل أكثر من غيره، أمّا فى التفسير الاجتهادى فيتمّ التأكيد على العقل و النظر» (مركز نون للتأليف و الترجمة، ٢٠١٢، ص ١٣٣-١٣٤).

مثال من تفسير البيّنات: استفاد السيّد القزوينى (ره) من هذا المنهج و هو المنهج العقلى فى بعض الآيات و من بينها الآيات التى تتحدّث عن قدرة الله تعالى على إحياء الموتى وإعادة الخلق من جديد بحيث أعطى سبحانه و تعالى مثلاً على خروج النبات من باطن الأرض، قائلاً:

« و يحيى الأرض بعد موتها؛ و يحييها بالنبات بعد جروبها و انتعاشها و ابتهاجها بالنبات فى الربيع و الصيف بعد جمودها و الخريف و الشتاء.

و كذلك تخرجون: أى كما أحيا الأرض بالنبات بعد موتها كذلك يحييكم و تبعثون و تخرجون من قبوركم بإحياءٍ جديد، و المراد أنّ من يقدر على الابداء فهو قادرٌ على الاعادة.»

٤ - منهج التفسير العلمى:

«مصطلح: (التفسير العلمى للقرآن الكريم)، من المصطلحات الحديثة فى الأوساط العلمىة، وهو يشيرُ إلى تأويل بعض الآيات القرآنيّة أو تفسيرها بما يتفق و بعض النظريات العلمىة أو الاكتشافات الحديثة، و لذلك اختلفت و جهات أنظار العلماء و أبناء المسلمين فيه.

فمنهم من يرى فيه فتحاً جديداً وتجديداً في طريق الدّعوة إلى الله وهداية النّاس، ومنهم من يرى أنّ هذا اللّون من التّفسير يخرج بالقرآن الكريم عن الهدف الذي أنزل من أجله، أو أنّ فيه إقحاماً للتّفسير في مجالٍ متروك العقل البشريّ أنّ يجرب فيه فيخطئ ويصيب وقد أدلى كلّ فريق برأيه وحجته». (عطا عمر، ١٤٢٨ ق).

مثال من تفسير البيّنات: أشار السيّد في تفسير الآية ٨ من سورة الروم: «أولم يتفكروا في أنفسهم...» إلى مسألة علميّة تتحدّث عن رجوع الإنسان إلى نفسه و التّفكّر والنّظر فيها مثلاً إلى كيفيّة هضم معدته للأكل بحيث تحدّث عن كلّ الأطوار التي يتمّ فيها هضم الطّعام قائلاً:

« فخلق للإنسان معدةً فيها ينهضم غذاءه لتقوى به أعضاءه و لها منفذان: أحدهما لدخول الطّعام فيه و الآخر لخروج الطّعام منه، فإذا دخل الطّعام انطبق المنفذ الآخر بعضه على بعض بحيث لا يخرج منه ذرّة و لا بالرشح و تمسكه الماسكة إلى أن ينضج نضجاً صالحاً ثم يخرج من المنفذ الآخر... ».

٥ - منهج التّفسير الإشاري :

« المنهج الإشاري هو أحد المناهج القديمة في التّفسير، وقد عرّف بأسماءٍ متنوّعة، مثل التّفسير الباطني، العرفاني، الشّهودي، والرّمزي، وكلُّ من هذه الأسماء يُشير إلى نوعٍ خاصٍّ من هذا التّفسير. وهناك اختلافٌ كبيرٌ في وجهات النّظر بين المفسّرين والمحقّقين بالنّسبة إلى هذا المنهج وأنواعه، فهناك من ارتضى بعض أقسامه واستفاد منه، ومنهم من رفضه واعتبره من التّأويل والباطن». (مركز نون للتأليف و الترجمة، ٢٠١٢، ص ١٦٢ - ١٦٤).

معنى المنهج الإشاري في التّفسير:

« الإشارة لغةً: بمعنى العلامة والإيماء والذي يعني اختيار أمرٍ من الأمور (من القول أو العمل أو الرأى)، وقد وردت هذه الكلمة في القرآن، كما في الآية ﴿فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ﴾ (سورة مريم، الآية ٢٩) أي اختيار شيءٍ وإرجاع لهم إليه.

أما في الاصطلاح: فالإشارة تعنى أن يُستفاد شيء من الكلام دون أن يكون موضوعاً له. والإشارة قد تكون حسبيّة كما هو الحال في ألفاظ الإشارة مثل: (هذا)، وقد تكون ذهنيّة كالإشارة للمعنى في الكلام، بحيث لو أراد التصريح به للزمه الكثير من الكلام، ثم إن الإشارة قد تكون ظاهرة وقد تكون خفيّة.

وعلى هذا يكون المراد من التفسير الإشاري هو ما يُطلق على الإشارات الخفيّة الموجودة في آيات القرآن، والتي تعتمد على أساس العبور من ظواهر القرآن والأخذ بالباطن، أى استخراج وفهم وتوضيح نكتة من الآية لا توجد في ظواهر الآية عن طريق دلالة الإشارة «(الرضائي، دروس في المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن ، ص ١٩٢).

«وبسبب تعدد أنواع التفسير الإشاري، كالتفسير الرمزي، العرفاني، الصوفي، الباطني، والشهودي، فقد تنوعت التعاريف تبعاً لذلك». (مركز نون للتأليف والترجمة، ٢٠١٢، ص ١٦٢ - ١٦٣).

٦ - منهج التفسير بالرأى :

الرأى: الأصل في معنى هذه الكلمة هو النظر بكل وسيلة، وتشمل النظر بالعين أو بالقلب أو عن طريق الشهود الروحاني أو بقوة الخيال.

وكلمة "الرأى" بمعنى: «اعتقاد النفس أحد التقيضين عن غلبة الظن» (الراغب الأصفهاني، ١٣٦٩ق، مادة: رأى)، ويرى بعض المفسرين أن القرآن والسنة لم يستعملا "الرأى" بمعنى الإدراك العقلي. فإذاً يمكن أن يقال إن معنى "الرأى" هو العقيدة أو الانطباع الشخصي الذي يتكوّن على أساس الظن .

« وخلاصة القول في منهج التفسير بالرأى: إن الشئ المذموم أو الممنوع شرعاً، الذي استهدفه حديث (من فسّر القرآن برأيه..)، أمران:

١- أن يعمد شخصٌ إلى آيةٍ قرآنيَّةٍ، فيُحاول تطبيقها على ما قصده من رأيٍ أو عقيدةٍ أو مسلكٍ، تبريراً لما اختاره في هذا السَّبيل، أو تمويهاً على العامَّة. وهذا قد جعل القرآن وسيلةً لإنجاح مقصوده بالذَّات، ولم يهدف إلى تفسير القرآن في شيء .

٢- الاستبداد بالرأى في تفسير القرآن، محايداً طريقةً العقلاء في فهم معانى الكلام، ولا سيَّما كلامه تعالى، فإنَّ للوصول إلى مراده تعالى من كلامه وسائل وطرقاً، منها: مراجعةً كلام السلف، والوقوف على الآثار الواردة حول الآيات، وملاحظة أسباب النزول، وغير ذلك من شرائط يجب توفُّرها في مفسر القرآن الكريم، فأغفال ذلك كلِّه، والاعتماد على الفهم الخاصِّ، مخالف لطريقة السلف والخلف في هذا الباب. ومن استبدَّ برأيه هلك، ومن قال على الله بغير علم فقد ضلَّ سواء السبيل»

(الرضائي، دروس في المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن ، ص ٢٠٢).

الخلاصة:

للوصل إلى فهم كلام الله عزوجل و المراد منه توجد أساليب مختلفة تتمثل في: الرجوع إلى كلام القدماء، الاستفادة من الروايات الموجودة التي تتحدث عن الآيات الكريمة، البحث في أسباب النزول، و أمور أخرى يجب أن تكون بيد المفسر. لذلك فإنَّ ترك هذه الموارد و الاعتماد على الفهم الخاص، هذا مخالف لأسلوب القدماء و العلماء في هذا المجال، و أى شخص يصير على رأيه الخاص فقد ضلَّ سواء السبيل .

من دراستنا لهذا التفسير الذى بين أيدينا لاحظنا أنَّ المفسر الفاضل (ره) سلَّط الضوء على جميع مناهج التفسير ما عدا منهج التفسير بالرأى - و الذى لا يقبل به أصلاً - و التفسير الإشارى، فهو قد استفاد من المصادر الأساسيَّة في تفسيره كما ذكرها فى مقدّمته المباركة، بحيث اعتمد على نفس القرآن فى تفسيره و على الروايات - من المدرستين الشيعيَّة و السنيَّة - و استفاد أيضاً من العقل - طبعاً بالاستدلال - و أتى ببعض الأمور العلميَّة التى أشار إليها فى بعض الموارد.

الإتجاهات التفسيرية:

الاتجاه التفسيري: «هو تأثير الاعتقادات الدينية، الكلامية، والاتجاهات العصرية وأساليب كتابة التفسير، والتي تتكون على أساس عقائد واحتياجات وذوق وتخصّص المفسّر». (الرضائي، دروس في المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن ، ص ٣٥٨).

و الاتجاهات التفسيرية هي كالاتي: الاتجاه الكلامي، الفقهي، الأدبي، الفلسفي، و الاتجاه الاجتماعي.

١- الإتجاه الكلامي:

الكلام: « في اللغة: بمعنى الحديث.

أمّا في الاصطلاح: فيُطلق على علم العقائد.

أكثر ما يهتمّ به المفسّر في الإتجاه الكلامي هو:

١- الاهتمام بتفسير آيات العقائد (التوحيد العدل النبوة الإمامة المعاد).

٢- الاهتمام بالآيات المتشابهة في القرآن.

٣- إثبات عقائده ونفي عقائد الآخرين عن طريق تفسير الآيات.

٤- إنّ بواعث المفسّر هو الدفاع عن عقائد المسلمين أو الدفاع عن المدرسة الكلامية

التي يتبناها.

٥ - الاستفادة من المنهج الاجتهادي والعقلي في التفسير، وأتباع الطريقة الاستدلالية،

إضافة إلى استخدام الروايات والآيات أيضاً، ولهذا فقد تشتمل التفسيرات الكلامية على مناهج

وأتجاهات متعدّدة». (الرضائي، دروس في المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن ، ص ٣٦٦).

مثال من تفسير البيّنات: هناك بحوث كلامية متعدّدة إستفاد منها المفسّر (ره) في هذا

التفسير نحاول سرد عناوينها - إن شاء الله تعالى - :

سورة العنكبوت :

- مسألة الإحباط و التّكفير: هذا البحث جاء بعد تفسير الآية السابعة، و في نهاية هذا البحث ذكر موضع من مواضع إختلاف المعتزلة مع غيرهم في مسألة الإحباط. بحث حول المعاد. بعد الآية ٣٥ دلائل الوجدانية بالكتب و المعجزات، فائدة و تبصرة عن رؤية الملائكة و أيضاً عن تجسّم جبرئيل و الملائكة و هو بحثٌ غيبيٌ . بعد الانتهاء من تفسير الآية ٤٠، أتى المُفسر (ره) ببحثٍ عنوّته بن (مبدأ تكون علم الكلام)، و هو بحثٌ تاريخيٌ مطوّلٌ حول نشأة علم الكلام و مبدأ تكون المذاهب المختلفة و علّة نشوءها، ثمّ أشار السيّد الفاضل إلى مذهب المعتزلة و الأشاعرة و مذهب الأمر بين الأمرين و تطرّق إلى وجه تسميته هذه المذاهب و عقائدهم مع بيان المذهب الحقّ . بحث حول أفضليّة على عليه السلام على سائر الصحابة. كلام في الشّرك الخفيّ والرياء، بما أنّ الشّرك الخفيّ من المباحث العقديّة فيعتبر بحثاً كلامياً.

حول خلق السّماوات و الأرض بالحقّ . بحث حول إشتباه الرياء بالقربة. الكلام في كونه (ص) أمياً و هذا من معجزاته (ص) . ليس من شرط الرّسالة إظهار المعجزة . القرآن معجزة للنبيّ (ص). دلائل النّبوة و إعجاز القرآن. بحثٌ حول عذاب الله في الدّنيا و بعد الموت. عذاب يوم القيامة. الموت و الرجوع إلى الله بعد الموت .

بحث حول طلب الرزق لا ينافي التّوكّل عليه تعالى. تتحدث عن خالق السّماوات و الأرض. بحث عن رجوع المُشرك إلى الفطرة وقت إنقطاع الرّجاء .

سورة الروم:

بحث عن كيفية النّظر إلى الأنفس لمعرفة الخالق تبارك و تعالى . بداية الخلق و إعادته من بعد الموت و هذا من قدرته تعالى. كيف يكون المُجرم أيساً من رحمة الله التي يفيضها الله تعالى على المؤمنين يوم القيامة .

يوم القيامة يتفرّق الناس إلى فرقتين - المؤمنون و المشركون - مصيرُ كلِّ فرقةٍ من هذين الفرقتين. دليلٌ على البعث بعد الموت. وحدانية الله في الألوهيّة و الرّبوبيّة. الآيات الدالة

على وحدانيته وقدرته تعالى، بحث حول اللطف والهداية الإلهية، بحث عن فطرة الله الحقّة التي خلق الناس عليها. بحث بعنوان: من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر . و ذلك أنّ العبادة و الصلاة لا تؤتى إلا بالإخلاص في التوحيد. بيان من أنّ التوحيد أمرٌ وجدانيٌّ . بيان لتوحيده تعالى. دلائل التوحيد ووحدانيته تعالى، خطاب تسليّة للنبيّ (ص) في تكذيب قومه له مع بيانه (ص) دلائل القدرة و الوحدانيّة. قدرة الله تعالى في الرياح و الأمطار. رحمته الله تعالى و إحياء الموتى. دلائل التوحيد و هذا في كيفية خلق الإنسان و الأطوار التي يمرُّ بها حين خلقه. بيان حول البيع و المعاد و أحوال القيامة. يطبع الله على قلوب الذين لا يعلمون توحيد الله و لا يعرفونه. الآية - ٦٠ و هي آخر آية من سورة الروم يبيّن تعالى أنّه سوف يظهر دينه على سائر الأديان و هذا حقٌ لا بدّ من إنجازه .

(تمّ الكلام في هذا القسم من المنهج الكلامي) .

٢- الإتجاه الأدبي:

«تعتبر اللغة و الآداب العربية أحد المصادر المهمة في تفسير القرآن، و لا يمكن أن يستغنى عنها أي مفسر. إن أكثر ما يهتم به أصحاب هذا الإتجاه، هو المسائل التالية:

- ١ - الاهتمام بالمسائل النحوية و الصّرفية للألفاظ و عبارات القرآن، و في بعض الأحيان، يقوم المُفسّر بإعراب الآيات و دراسة النّواحي الصّرفية فيها.
- ٢ - الاهتمام ببيان المسائل و اللطائف البلاغية و فصاحة القرآن.
- ٣ - الاهتمام بالاعجاز الأدبي و البلاغي، أو إثبات ذلك.
- ٤ - توضيح اللغات الغربية و المشكلة في القرآن.
- ٥ - الاهتمام بجذور الكلمات في اللغة العربية و الثقافات غير العربية، أي تتبّع الكلمات الدخيلة من اللغة العبرية، و السّريانية، و الفارسية و
- ٦ - الاهتمام باختلاف القراءات، و تأثير ذلك في معاني الآيات.

٧ - الاستفادة من أشعار العرب، و خصوصاً الجاهلى منها، كمصدر للتعرّف على معانى القرآن.

٨ - الاهتمام بمباحث الوجوه و النظائر و احقيقه و المجاز». (الرضائى، دروس فى المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن ، ص ٣٨٩).

مثال من تفسير البيّنات: بما أن الاتجاه الأدبى هو ضرورى فى التفسير، فإنّ هذه النسخة التى بين أيدينا لا تخلو من هذا الاتجاه، فنجد السيّد (ره) قد استعمله فى تفسيره فمثلاً فى هذه الآية: " مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ " (٥). من سورة العنكبوت و فى توضيح كلمة: "الرجاء"، استند إلى بيت شعريّ لتوضيحها و هى بمعنى الخوف قائلاً:

« أى من كان يأمل لقاء ثواب الله، و قيل: الرجاء قد يكون بمعنى الخوف كما فى قول الشاعر: إذا لسعتها التحل لم يرج لسعها و خالفها فى بيت نوب عواسل ».

و فى الآية: (٣١) من نفس السورة أورد المفسر (ره) نكتة بلاغية حول إضافة عبارة: " مهلكوا أهل هذه القرية"، بأن هذه الاضافة لفظية تفيد التخفيف و ليس التعريف أو التخصيص، قائلاً:

«و إضافة مهلكوا إلى قرية إضافة لفظية تفيد التخفيف لا التعريف و التخصيص لأنه بمعنى الإستقبال أو الحال القريب منه، لا الماضى».

٣- الإتجاه الفقهى:

«إنّ المفسر إذا إتجاه الفقهى غالباً ما يهتمّ بالعناصر التالية:

- ١- تفسير الآيات التى تتضمن أحكاماً فقهية تخصّ حياة الإنسان.
- ٢- اهتمام المفسر يكمن فى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية عن طريق آيات القرآن.
- ٣- عادةً ما يون المفسر لآيات الأحكام مجتهداً فى الفقه.

٤- عادةً ما يستخدم المفسر في هذا الاتجاه المنهج الفقهي في التحليل ويستفيد من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.
يتنوع التفسير الفقهي تبعاً للمباني التي يختارها المفسر في الفقه والأصول، فإذا ما ذهب المفسر الفقيه إلى حجية الخبر الواحد، أو الإجماع، فإن نتائج التفسير سوف تختلف عن المفسر الذي لا يعتقد بحجيتها.

إن الاتجاه الفقهي للتفسير يختلف تبعاً لاختلاف المذاهب الفقهية، نشير إلى أهم هذه الاتجاهات:الاتجاه الفقهي الشيعي، الشافعي، المالكي، الحنفي، الحنبلي» (مركز نون للتأليف و الترجمة، ٢٠١٢، ص ٢١٧).

مثال من تفسير البيئات: ذكر المفسر (ره) بحثاً حول الخمس في الآية ٣٨ من سورة الروم، و بين فيه أنه لا بد من إعطاء الخمس للفقراء من أهل البيت عليهم السلام، و أشار إلى أن النبي (ص)، لما نزلت هذه الآية أعطى فاطمة عليها السلام فدكاً قائلاً:

«...ليكون مفاد الآية إعطاء الخمس إلى فقراء أهل البيت عليهم السلام، (و المسكين و ابن السبيل)، أي و أعط المسكين الذي لا يقدر على قوت سنته

« أنه لما نزلت هذه الآية على النبي (ص) أعطى فاطمة سلام الله عليها فدكا و سلمه إليها».

٤- التفسير الفلسفي:

«موضوع الفلسفة هو الوجود و أحكامه، و يعتمد الفلاسفة على العقل و الاستدلال في تحليل الوجود، و غالباً ما يكون اهتمام أصحاب هذا الاتجاه بالمسائل التالية:

١ - الالتفات إلى تفسير الآيات المتعلقة بوجود الله و صفاته.

٢ - الالتفات إلى الآيات المتشابهة.

٣ - تأويل ظواهر الآيات، و التوفيق بينها و بين الآراء الفلسفية و الآيات، و اتخاذ الآيات شاهداً على الآراء الفلسفية.

٤٩ - الاستفادة من العقل و البرهان، و اعتماد المنهجين الاجتهادى و العقلى فى التفسير» (الرضائى، دروس فى المناهج و الإتجاهات التفسيرية للقرآن ، ص ٣٧٧).
و ذَكَرَ الدكتور الذّهبي قائلاً: « و الفلاسفة كانت لهم طريقتان للتوفيق بين الدين و الفلسفة:

أ - تأويل النصوص الدينيّة و الحقائق الشرعيّة بما ينسجم مع الآراء الفلسفيّة.
ب - شرح النصوص الدينيّة، و الحقائق الشرعيّة، بما يتفق مع الآراء الفلسفيّة و تحميل هذه الآراء على النصوص، و هذه الطريقة أخطر من الأولى» (الذهبي، ج ٢، ص ٤١٨).
مثال من تفسير البيّنات: و فى توضيحه للآية: ٤٩ من سورة الروم، أشار السيّد (ره) إلى القاعدة العقليّة و الفلسفيّة التى تقول: "الشيء ما لم يجب لم يوجد"، و انطلاقاً من هذه القاعدة بيّن أنّ كلّ حوادث الكون معلولة إلى العلة التامة و هى علة اللعل و هو الله سبحانه و تعالى الذى تنتهى إليه كلّ اللعل، ثمّ ذكر ما يعتقد به (الإلهيون) و (الماديّون) من هذه القاعدة، قائلاً:

«قاعدة: الشيء ما لم يجب لم يوجد..... أنّ حوادث الكون و موجودات عالم الوجود كلّها معلولة لعل تامة بها و جدت و تحققت كما نرى ذلك فى إحراق النّار و.... إلا أنّ الموحدين و أرباب الملل و النحل من (الإلهيون) يعتقدون أنّ هذه الأسباب و اللعل ليست أسباباً وعللاً تامة لظهور الحوادث بل كلّها معدّات وعلل ناقصة و شرائط لوجود المسببات و الحوادث، و أنّ العلة التامة لوجودها و تأثير الأسباب هو مشيئة الله تعالى و إرادته سبحانه، فإذا شاء وأراد يؤثر الأسباب العادية تأثيرها، خلافاً للماديّون) و (الدّهريّون)؛ أنّهم ينسبون الحوادث إلى الأسباب الماديّة و يزعمون أنّها العلة التامة للتأثير...»

٥- التفسير الإجتماعى :

«تأثير ذوق المفسّر وخلفيّاته الاجتماعيّة العصريّة فى عمليّة تفسيره للقرآن وفهم معانيه وبيان مقاصده. أغلب ما يهتمّ به المفسّر فى الاتّجاه الاجتماعى، هو الآتى:

أ- الآيات التي تتناول المسائل الاجتماعية.

ب- الانطلاق من مشاكل الواقع المعاصر إلى القرآن بحثاً عن حلول لها.

ج. الآيات التي تتناول التعاليم التربوية والأخلاقية.

د- إيصال تعاليم القرآن إلى أكبر قدر من الناس.

هـ - الاستفادة من المناهج المختلفة في التفسير، كالمنهج الاجتهادي والعقلي، وتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة» (مركز نون للتأليف و الترجمة، ٢٠١٢، ص ٢٩٠ - ٢٩١).

مثال من تفسير البيّنات: في الآية: ٨ من سورة العنكبوت التي تتحدث عن توصية الله تعالى بالوالدين أشار السيّد (ره) إلى بحث إجتماعي و مهم و هو برّ الوالدين و الذي يعتبر من أوثق و أكبر العلاقات الاجتماعية، بحيث بين كيفية إطاعة الوالدين و عدم عقوقهما و أتباعهما في كلّ شيء ماعدا الشرك بالله تعالى لأنّه غير جائز و لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، قائلاً:

«..و إلى هذا المعنى يشير قوله تعالى: " و إن جاهدك لتشرك... إلخ " ، أى أيّها الإنسان إن جاهدك أبواك و الأزماك وليتفرغا مجهودهما في دعائك الشّرک بی فی العبادة ما ليس لك به علم و ليس لأحدٍ به علم إذ لا معلوم لتعلّق العلم به فلا تطعهما... فأمر سبحانه و تعالى إطاعتهما في الواجبات والمباحات ونهى عن طاعتهما في المحذورات و نفى العلم به، فلا يحسن اعتقاده و فيه ترغيبٌ في رعاية حقوق الوالدين و ترهيبٌ عن عقوقهما و إن كانا كافرين إلاّ في الدّعاء إلى الشّرک».

النتيجة:

من الملاحظ في هذا التفسير أنّه كان تفسيراً شاملاً و جامعاً للاتجاهات التفسيرية، فقد كان تفسيراً اجتماعياً، فقهياً، فلسفياً، أدبياً، كلامياً، و ماشاهدناه أنّ الإتّجاه الكلامي هو السائد و الأكثر استعمالاً في هذه الصّفحات المباركة التي بين أيدينا، ممّا يؤكّد مهارة السيّد الفاضل (ره) في هذا العلم و تمكّنه من تسليط الضوء على المباحث الكلامية - التاريخية منها - فيعتبر تفسيراً اجتهادياً كلامياً.

المصادر:

١ - القرآن الكريم

٢- الأزرقى، أحمد، (٢٠١١م)، منهج فهم القرآن عند الشهيد الصدر، الطبعة الثانية، مطبعة الكوثر، منشورات المحبين.

٣- الرضاى الأصفهانى، محمد على، دروس فى المناهج والإتجاهات التفسيرية للقرآن، الطبعة الأولى، مكتب التخطيط و تدوين المناهج الدراسية - المركز العالمى للدراسات الإسلامية.

٤- الذهبى، محمد حسين، التفسير والمفسرون، بيروت: دار إحياء التراث العربى، بى تا.

٥- بن محمد بن المفضل، حسين (المعروف بالراغب الأصفهانى)، المفردات فى غريب القرآن، بيروت: دار المعرفة .

٦- بن محمد بن المفضل، حسين (المعروف بالراغب الأصفهانى)، ١٣٦٩هـ ترجمه و تحقيق مفردات الفاظ قرآن با تفسير لغوى وادبى قرآن، الطبعة الأولى، ايران، طهران: مرتضى.

٧- عطا عمر، أحمد، (١٤٢٨ق)، المنهج القويم للتفسير العلمى فى القرآن الكريم، بى جا، مركز التفسير للدراسات القرآنية.

٨- مركز نون للتأليف و الترجمة، ٢٠١٢ - ١٤٣٣، دراسات فى مناهج التفسير، الطبعة الأولى ، الإعداد الإلكتروني: شبكة المعارف الإسلامية، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية.

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٢٢٢

العلم الإلهي من منظور علماء الكلام الإسلامي (دراسة مقارنة)

ناهد الشماسي^١

الخلاصة:

إنّ هذه الدراسة التي تحمل العنوان (العلم الإلهي من منظور علماء الكلام الإسلامي دراسة مقارنة)، تُسلط الضوء على تعريف العلم الإلهي عند أكبر عدد ممكن من علماء الكلام الإسلامي القدامى، ومن مختلف المذاهب، من أجل دراستها ومقارنتها، لهدف الوصول إلى نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بينها، كل هذا من أجل إظهار الوحدة الإسلامية، ومدى اتفاقها في المعتقدات الإسلامية، وذلك من خلال الجمع بين آراء علماء الكلام المسلمين في أهمّ البحوث الكلامية المتعلقة بمعرفة الله تعالى وصفاته، فتكون هذه البحوث سداً منيعاً أمام أعداء هذه الأمة الإسلامية العظيمة.

واستنتجت ما يلي: اتفاق علماء الكلام المسلمين على أن صفة العلم الإلهي: هي صفة ذاتية لا تنفك عن ذاته سبحانه، وأنها من صفات الكمال والغنى المطلق، وأن الدليل عليها هو اتقان وإحكام العالم والكون. ولقد وجدت الانسجام والتقارب بين أقوال وآراء علماء الكلام الإسلامي في تعريف صفة العلم الإلهي، وإن الاختلاف بين بعض العلماء لا يتعدى اللفظ دون المفهوم، فجميع علماء الكلام يسعون إلى تنزيه الذات المقدسة من كل نقص. أما ذهاب البعض إلى نفي الصفات عنه تعالى (كالمعتزلة)، أو ذهابهم إلى القول بأن صفاته تعالى زائدة على الذات (كالأشاعرة)، فههدفهم جميعاً تنزيه الذات المقدسة من كل نقص وعيب وحتى لا يتعدد الواجب.

الكلمات المفتاحية: الكلام الإسلامي، العلم الإلهي، الشيعة، المعتزلة، الأشاعرة،

الزيدية، الماتريدية، السلفية.

^١ دكتوراه تفسير مقارن من جامعة المصطفى (ص) العالمية ودكتوراه في علم الكلام الإسلامي من جامعة آل البيت (ع) وجامعة قم المقدسة.

المقدمة

إن دراسة المعتقدات الإسلامية على أساس العقل والمنطق والبرهان، ومواجهة الشبهات التي تُثار حولها، تعتبر من أكثر البحوث العلمية شرفاً وقيمةً، وفي ظلها يكتسب الإنسان الإيمان والعقيدة الصحيحة حول معرفة الله تعالى وصفاته، ومن أهم تلك الدراسات؛ هو علم الكلام الإسلامي. (المصباح اليزدي، دون التاريخ، ص: ٢٣، المقدمة).

وعليه يُعد علم الكلام الإسلامي مقدّم على غيره من الدراسات والعلوم لكونه متعلّقاً بأشرف العلوم وأرقاها، والتي هي أصول الدين، أي معرفة الله ورسوله، والعلم بالله وصفاته. (انظر: خلاصة علم الكلام، الفضلي، ص: ٢٤): حيث يسعى علم الكلام الإسلامي إلى تطوير الفهم الإيماني لدى المسلم، والترقي به من أجل أن يدرك مضمون عقيدته، وذلك من خلال اطلاعه على المفاهيم الاعتقادية التي ترجع إلى الخالق سبحانه وتعالى وصفاته وأفعاله، وكذلك حفظ إيمانه من أن تتسرب إليه الشبهات. (العاملی، ١٤١١هـ، ص: ١٠).

ولقد اهتم علماء الكلام من مختلف المذاهب والنحل بدراسة صفة العلم الإلهي من حيث أنها من صفات الذات، أم أنها صفة زائدة على الذات؟، وكذلك دراسة علمه تعالى بذاته وعلمه بالأشياء قبل الإيجاد وبعد الإيجاد، وغيرها من تلك المباحث المتعلقة بصفة العلم، وعليه فأنا في هذا البحث نتطرق لأهم آراء علماء الكلام المسلمين القدامى حول تعريفهم لصفة العلم الإلهي، والوقوف على نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بينهم وتوجيهها إلى ما فيه الاتفاق، كل هذا من أجل الرد على المتصيدين للإسلام وأهله، وسد أبواب الاختلاف، ومن أجل أن يبقى جسد الأمة الإسلامية واحداً متحداً أمام أعداء هذه الأمة، الذين كل هدفهم هو تمزيق شمل هذه الأمة الإسلامية التي أسسها رسول الله (ص) قبل أربعة عشر قرن.

أهداف البحث:

- ١- التعرف على العلم الإلهي، من خلال البراهين العقلية، والأدلة الروائية.
- ٢- التعرف على آراء علماء الكلام المتقدمين من مختلف المذاهب حول العلم الإلهي.
- ٣- التعرف على أهم نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بين العلماء حول العلم الإلهي.

أهمية البحث:

أهمية البحث تعود إلى أهمية موضوعه ألا وهو (العلم الإلهي)، فالبحث في آراء علماء الكلام الإسلام - ومن مختلف المدارس - حول صفة العلم الإلهي، هو أهم ما يجب البحث فيه، حيث تجعلنا نقف على نقاط الاتفاق بين هؤلاء العلماء، وكذلك معالجة نقاط الاختلاف، وتوجيهها إلى ما فيه الاتفاق، لأن كل ذلك يصب في مصلحة وحدة المسلمين، وسد كل الأبواب أمام المتصدين الذين همهم النيل من معتقدات الأمة الإسلامية.

دراسات سابقة:

لقد اهتم الباحثون بدراسة صفة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي، ومن أهم الرسائل والاطروحات التي تناولت دراسة صفة العلم الإلهي:

١- صفة العلم الإلهي في الفكر الإسلامي، للباحث/ حسن حسين تونجبيك / رسالة ماجستير لعام ١٤٠٣هـ

وقد تناول فيه تعريف صفة العلم الإلهي، وفي قدمه وعمومه، وموضوعه عند المتكلمين والفلاسفة المسلمين.

٢- العلم الإلهي، حقيقته وأحكامه عند الإمام برهان الدين اللقاني، للباحث/ خالد حماد العدوانى، رسالة دكتوراه لعام ١٤٤٠هـ بجامعة الكويت.

وهي دراسة استقرائية تحليلية، لبيان وتوضيح مفهوم وحقيقة العلم الإلهي وأحكامه عند الإمام اللقاني المالكي (ت: ١٠٤١هـ).

إلا أنى لم أجد من تناول دراسة تعريف صفة العلم الإلهي - والتي هي من أهم المعتقدات الإسلامية - في دراسات علماء الكلام المسلمين القدامى، والمقارنة بينها، من أجل الوصول إلى نقاط الاتفاق ونقاط الاختلاف بينهم في تلك الصفة الإلهية.

ولذلك فإن هذا البحث وهذه الدراسة تُركز على استقراء تعريفات علماء الكلام المسلمين القدامى لصفة العلم الإلهي، والمقارنة بينها، والوقوف على أهم نقاط الاتفاق، وتوجيه نقاط الاختلاف.

نوع البحث: وصفى، مقارنة؛ من خلال استقراء، آراء علماء الكلام المسلمين فى تعريف العلم الإلهى، ومقارنتها والوقوف على أهم نقاط الاتفاق وتوجيه نقاط الاختلاف. السؤال الأسمى: ما هو العلم الإلهى من منظور علماء الكلام الإسلامى؟
الأسئلة الفرعية:

١- ما هو تعريف العلم الإلهى؟

٢- ما هى أهم آراء المتكلمين الإسلاميين حول العلم الإلهى؟

٣- ما هى نقاط الاتفاق والاختلاف بين آراء المتكلمين الإسلاميين حول العلم الإلهى؟
الفرضية: تجتمع كلمة علماء الكلام حول العلم الإلهى بأنها من صفات الذات والكمال.
المحتوى العلمى:

والبحث يتكون من ثلاثة مباحث رئيسية، وكل مبحث له عدة مطالب، وهذه المباحث هى كالتالى:

المبحث الأول: تعريف العلم الإلهى:

يتناول هذا المبحث مطلبين رئيسيين، وهما: المطلب الأول: ويُعرض فيه تعريف العلم وتقسيماته، ثم المطلب الثانى: ويُعرض فيه تعريف العلم الإلهى، وأقسامه، وأدلته العقلية والروائية.

المطلب الأول: تعريف العلم:

وفى هذا المطلب نتناول تعريف العلم لغةً واصطلاحاً، وأهم تقسيماته.

١- تعريف العلم لغةً واصطلاحاً:

العلم لغةً نقيض الجهل، قال ابن فارس: ((العين واللام والميم أصل واحد، يدل على أثر بالشىء يتميز به عن غيره، والعلم نقيض الجهل)). (ابن فارس، ١٣٩٩هـ ج٤: ١٠٩، ١١٠، مادة علم).

والعلم يدل على إدراك الشيء بحقيقته، قال الراغب الاصفهاني: ((العلم إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما: إدراك ذات الشيء، والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء وهو موجود له)). (الراغب الاصفهاني، ١٤٣٠هـ ٥٨٠، مادة علم)

والعلم صفةً جماليةً من صفات الله سبحانه وتعالى، قال ابن منظور: ((العلم من صفات الله عز وجل العليم والعالم والعلام)). (ابن منظور، دون التاريخ، ص ٣٠٨٢، ٣٠٨٣، مادة علم).
وتستخدم كلمة (العلم) لغوياً للدلالة على إدراك الشيء بحقيقته والدراية به، أو تلك الحقيقة المخزونة في العقل البشري كاليقين بتلك الحقيقة.. (الحاج يعقوب، ٢٠١١م، ص: ٣، ٤).

أما معنى كلمة العلم اصطلاحاً: فيأتي للدلالة على مجموعة الحقائق والوقائع والنظريات، والمعلومات التي تزخر بها المؤلفات العلمية، كما يُعرف العلم: بأنه نسق المعارف العلمية المتراكمة، أو هو مجموعة المبادئ والقواعد التي تشرح بعض الظواهر والعلاقات القائمة بينها، أو هو مصدر لكل نوع من أنواع المعارف وتطبيقاتها. (الحاج يعقوب، ٢٠١١م، ص: ٤).

وقد ذهب الفلاسفة في تعريفهم (العلم) بأنه مفهوم بديهي، لا يحتاج إلى تعريف، وأن العلم من سنخ الوجود لا من سنخ الماهيات، ليكون محكوماً بقوانينها وأحكامها، بل هو من سنخ الوجود، وعلى هذا يكون تابعاً للوجود بحسب قوانينه العامة، من التشكيك وغيره. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١٠٩، ١١٣).

٢- تقسيمات العلم:

للعلم عدة تقسيمات، منها ما يلي:

التقسيم الأول: انقسام العلم إلى تصور وتصديق:

ينقسم العلم إلى تصور وتصديق، وهذا التقسيم متفق عليه بين العقلاء، (المظفر، ١٤٣١هـ ص: ٨) قال فخر الدين الرازي: ((أن العلم إما تصور وإما تصديق، وهذا القدر المعلوم لا نزاع فيه بين العقلاء)). (الفخر الرازي، ١٤٠٧هـ ج ٣: ١٠٣). وقد وضّح الفخر الرازي بوجود النسبة المخصوصة بين العالم والمعلوم فقال: ((أما القسم الأول: وهو أن يكون العلم والإدراك عبارة عن مجرد نسبة مخصوصة، وإضافه مخصوصة، فهذا قول ذهب إليه جمع عظيم من

الحكماء والمتكلمين، وهو المختار عندنا وهو الحق. وذلك لأن إذا علمنا شيئاً فإننا نجد بين عقولنا وبين ذلك المعلوم نسبةً مخصوصةً وإضافةً مخصوصةً، ولهذا السبب فإنه ما لم يحصل فى مقابلة الشيء الذى هو العالم شيء آخر هو المعلوم، امتنع حصول الأمر المسمى بالعلم، وبالجملة: فحصول هذه النسبة عند حصول الأمر المسمى بالعلم وبالإدراك والشعور، كالأمر المعلوم بالبدئية)). (الفخر الرازى، ١٣٠٧هـ ج٣: ١٠٣، ١٠٤).

التقسيم الثانى: انقسام المعلوم إلى ما بالذات وما بالعرض:

والمراد من المعلوم بالذات: هو الذى يحضر عند العالم، سواء صورةً ذهنيةً أو موجوداً عينياً.

بينما المعلوم بالعرض: هو الوجود العينى للشيء الذى يكون وجوده فى نفسه غير وجوده لمدركه. . (المظفر، ١٤٣١هـ ص: ٨؛ الحيدرى، ١٤٣٢هـ ص: ١٠٩، ١١٣).

التقسيم الثالث: انقسام العلم إلى حصولى وحضورى:

ويراد بالعلم حضورى: هو حضور المعلوم لدى العالم، بنفس وجوده، من غير واسطة، كعلم الإنسان بنفسه، وعلمه بألمه ومرضه.

ويراد بالعلم حصولى: هو حضور المعلوم لدى العالم بماهيته أو مفهومه، كعلم الطبيب بألم المريض، وعليه فإن جميع العلوم الاكتسابية التى يكتسبها الإنسان تسمى بالعلوم الحصولية. (الحيدرى، ١٤٣٢هـ ص: ١٠٩، ١١٣).

المفاد النهائى:

إن العلم لغةً ضد الجهل، ويأتى للدلالة على مجموعة الحقائق والوقائع والنظريات، أو مجموعة المبادئ والقواعد التى تُشرح بها الظواهر والمعارف، ومفهوم العلم مفهوم بديهى لا يحتاج إلى تعريف، ومن أهم تقسيمات العلم؛ هو تقسيم العلم إلى علم حضورى وآخر حصولى.

المطلب الثانى: العلم الإلهى:

نعلم بأن الله تعالى هو العلة الموجدة للكون، وتوجد فيه كل الكمالات الوجودية، وإن كل موجود فإنه يستمد كمالته منه دون أن ينقص من كمالته شيء سبحانه وتعالى. (المصباح البيزدي، دون التاريخ، ص: ٨٦).

ونعلم بيان الصفات التي تُنسب إلى الله تعالى، ما هي إلا عبارة عن مفاهيم إما أن تكون منتزعة من الذات الإلهية؛ مثل صفة: العلم، والحياة، والقدرة، أو مفاهيم منتزعة من العلاقة والرابطة بين الله تعالى ومخلوقاته؛ مثل صفة: الخالقية والرازقية. وعليه تنقسم الصفات الإلهية إلى صفات ذاتية، وأخرى فعلية. والصفات الذاتية هي الصفات الدالة على الكمال المطلق الذي يتصف به الواجب تعالى والتي تندرج جميعها تحت صفة (الغنى) المطلق لله عز وجل، والتي من بينها صفة (العلم). ولقد اهتم علماء الإسلام من مختلف المذاهب والنحل بدراسة وتحليل صفة العلم الإلهي، وهل هي عين ذاته أم صفة زائدة على الذات؟، وكذلك علمه بذاته وعلمه بالأشياء قبل الإيجاد وبعد الإيجاد.

وعليه يمكن القول بأن العلم الإلهي هو عين وجود المبدأ الحق تبارك وتعالى الذي هو وليس زائداً عليه (انظر: فهم الدين، موقع يحيى محمد، تاريخ الرؤية: ٢٤ / ٨ / ٢٠٢٤م)، لأنه تعالى كامل بالذات ومصدر كل كمال، قال الفيض الكاشاني: (إن كل كمال لموجود بما هو موجود، فلا بد وأن ينتهي إلى كامل بالذات في ذلك الكمال، وكل كامل بالذات يجب أن يكون غنياً بالذات في ذاته، إذ لو افتقر في ذاته إلى الغير لافتقر في كماله أيضاً إلى ذلك الغير - وهو ظاهر-. وقد ثبت أن الغنى بالذات في ذاته واحد، فجميع الكمالات ينتهي إليه. فله سبحانه - من كل متقابلين للموجود بما هو موجود - أشرفهما - على وجه يليق بجلاله، وكل متقابلين يكونان كلاهما صفة كمال للموجود - بما هو موجود - فكلاهما ثابتان لهما - عز وجل على الوجه الأكمل، كالتعوت الجلالية والجمالية. ولما كانت كمالته عز وجل ذاتية، فهي جميعاً حاصله له بالفعل دائماً، وإلا لافتقر إلى مخرج لها من القوة إلى الفعل - فلم تكن ذاتية - وللزوم التركب في ذاته عز وجل - من جهتي القوة والفعل، تعالى عنه ويجب أن يكون جميعاً عين ذاته وجوداً وعيناً وفعلًا وتأثيراً، بمعنى أن ذاته تعالى بذاته يترتب عليه آثار جميع الكمالات، ويكون هو من حيث ذاته مبدأً لانتزاعها منه، ومصداقاً لحملها عليه، وإن كانت غيره من حيث المفهوم والمعنى، وذلك لجواز أن توجد الأشياء المختلفة والحقائق المتباينة بوجود واحد. وإنما قلنا بوجود كونها عينه - تعالى - بهذا المعنى لأنها لو كانت زائدة على ذاته

تعالى وجوداً لافتقر إليها في حد ذاته، فلا يكون غنياً بالذات في جميع الجهات - تقدس ربنا عن ذلك - وأيضاً: لو كانت زائدة على ذاته، لزم أن يكون في حد ذاته ناقصاً، فلا يكون غير متناه في التمامية تعالى عنه. وأيضاً لو كانت زائدة على ذاته، فلا تخلو إما أن تكون مستندة إلى غيره - كيف، وليس ورائه شيء؟، أو إلى ذاته - كيف، ومفيض الكمال لا يكون قاصراً عنه؟، وأيضاً: فيضانها من ذاته على ذاته، تستدعي جهة أشرف مما عليه ذاته فيكون ذاته أشرف من ذاته، وهو محال)). (الكاشاني، ١٤١٨هـ ص: ٨٠، ٨٤، باب صفاته العليا).

والذي يدلنا على اتصاف الخالق بصفة العلم، هو اتقان الخلق وانتظام الكون، وهو من قاعدة عقلية قطعية مفادها (أن اتقان المصنوع وإحكامه يدل قطعاً على علم صانعه) (العالمى، ١٤١١هـ ص ٦٧)، وقد قسم العلماء العلم الإلهي إلى قسمين؛ القسم الأول: علمه بذاته، والقسم الثاني: علمه بغيره، وهما كالتالي:

القسم الأول: علم الواجب تعالى بذاته في مرتبة ذاته:

ومن أهم البراهين العقلية والأدلة الروائية على هذا القسم، ما يلي:

١- البرهان الأول: معطى الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له:

وملخص الدليل: أن الإنسان يعلم بذاته علماً حضورياً، فمهما غفل عن شيء، فلا يغفل عن ذاته، ولو شك في كل شيء فلا يشك بوجوده الذي يعبر عنه بـ (أنا) فكيف يجوز أن يكون الله قد زود الإنسان بهذا العلم وهو سبحانه فاقداً له، لو كان ذلك للزم منه أن يكون فاقداً الشيء معطياً له، وهو محال عقلاً، لأن مفيض الكمال وواهبه لا يكون فاقده. وحيث ثبت استناد جميع الممكنات إليه ومنها الذوات العالمة بأنفسها وجب أن يكون الواجب واجداً لهذا الكمال، أى عالماً بذاته علماً يكون نفسه ذاته لا زائداً عليها. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١١٣؛ السبحاني، ١٤٣٠هـ ج: ١: ١١١).

قال صدر المتألهين في هذا الصدد: ((بل أن علم الموجود الحق بذاته أتم العلوم وأشدها نوريةً وجلاءً وظهوراً)). (صدر الدين الشيرازي، ١٤١٠هـ ج: ٦: ١٧٧).

٢- البرهان الثاني: وهو يتألف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الواجب تعالى وجود مجرد.

المقدمة الثانية: كل مجرد فهو عالم بذاته.

النتيجة: أن الواجب تعالى عالمٌ بذاته. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١١٥).

٣- الدليل الروائي على علمه بذاته:

من بين الروايات المنقولة عن الأئمة (ع) والتي تدل على أن علمه سبحانه وتعالى هي عين ذاته، ما روى عن محمد بن سنان أنه قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام: ((هل كان الله عارفاً بنفسه قبل أن يخلق الخلق؟)) قال: نعم، قلت: يراها ويسمعا؟ قال: ما كان محتاجاً إلى ذلك، لأنه لم يكن يسألها ولا يطلب منها، ونفسه هو، وقدرته نافذة، فلا يحتاج أن يسمى نفسه، ولكن اختار لنفسه أسماء لغيره يدعوه بها)). (المجلسي، ١٤٢٩هـ ج ٤: ٨٨، الحديث: ٢٦).

وقد اختار الإمام الرضا (ع) كلمة أن الله سبحانه وتعالى (عارفاً) لا عالماً، لأن عارفاً يدل على العلم الحضورى، بينما عالماً يتناسب مع العلم الحصولى أيضاً. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١١٦)

القسم الثانى: علم الواجب تعالى بالأشياء:

وهذا القسم يتناول البراهين العقلية على علم الله سبحانه وتعالى بالأشياء قبل الإيجاد وبعد الإيجاد، مع الدليل الروائي على علمه تعالى بالأشياء.

١- علمه سبحانه وتعالى بالأشياء قبل الإيجاد:

أ - البرهان الأول: وبيتنى هذا البرهان على مقدمتين:

المقدمة الأولى: الواجب تعالى بسيط: فالواجب تعالى بسيط صرف غير مركب بأى نحو من أنحاء التركيب، لا يخالطه نقص ولا عدم، فما من كمال وجودى إلا وهو واجد له بنحو أعلى وأشرف.

المقدمة الثانية: بسيط الحقيقة كل الأشياء، ولذلك قال صدر المتألهين الشيرازى: ((إن كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد فى وجه الأرض من له علم بذلك)). (الشيرازى، ١٤١٠هـ ج ٣: ٤٠).

بعبارة أخرى: إذا كان الله واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر، يلزم التركيب، وحيث ثبت أن الله سبحانه ليس مركباً بل هو بسيط من كل جهة، إذن بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس شيئاً منها.

وعلى ضوء هذه القاعدة أسس صدر المتألهين لمبدأ علم الواجب تعالى بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد، فقال: ((الواجب تعالى هو المبدأ الفياض لجميع الحقائق والماهيات، فيجب أن يكون ذاته تعالى مع بساطته وأحديته كل الأشياء)). (الشيرازي، ١٤١٠هـ ج: ٤، ٢٤٩).

فالواجب تعالى عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لذاته عقل جميع ما سواه، وعقله لذاته مقدم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أن علمه تعالى بجميع الأشياء حاصل في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه، سواء كانت صورة عقلية قائمة بذاته أو خارجة منفصلة عنها، فهذا هو العلم الكمال التفصيلي بوجهه، والاجمالي بوجهه، وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط. (الشيرازي، ١٤١٠هـ ج: ٤، ٢٤٩، ٢٧١).

وهذا هو البرهان الأول لإثبات علم الواجب بما عداه في مرتبة ذاته قبل الإيجاد، وقد عبّر عنه بالعلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي، وهو مبنى على قاعدة بسيط الحقيقة كل الأشياء، ولا يخفى أن علم الواجب بذاته وعلمه بالأشياء قبل إيجادها في مقام ذاته، وهو علم واحد لا علمان، وبذلك ترجع هاتان المسألتان المسألتان علمه تعالى بذاته وبغيره قبل الإيجاد إلى مسألة واحدة. (١٤٣٢هـ ص: ١٢٢، ١٢٥)

ب - البرهان الثاني: معطى الشيء لا يمكن أن يكون فاقداً له:

وهذا البرهان يبتنى على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن الله سبحانه خالق كل شيء وواهبه كماله الذي يستحقه، قال تعالى: ﴿قَالَ رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (سورة طه: آية ٥٠).

أما المقدمة الثانية: فهي أن معطى الأشياء يستحيل أن يكون فاقداً له، هذه كبرى عقلية يكفي لإثباتها تصور أطرافها. وهكذا يكون أماننا قياس من الشكل الأول، صغراه: أن الله سبحانه معطى كل شيء خلقه، وكبراه، أن معطى الشيء يستحيل أن يكون فاقداً له.

والنتيجة: يستحيل أن يكون الله سبحانه فاقداً لأي شيء، ولو فقد العلم التفصيلي قبل الوجود لكان فاقداً، وإذا كان فاقداً لا يمكن أن يكون معطياً وبالتالي باطل لأنه أعطى، إذن لا بد أن يكون واجداً. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١٢٥، ١٢٦).

مسألة: علمه تعالى قبل الإيجاد إجمالي في عين الكشف التفصيلي:

والمراد بالعلم الإجمالي: ليس المراد بالعلم الإجمالي هو العلم المبهم، لأنه من المحال أن يكون مبهماً ومفضلاً في آن واحد، وإنما المقصود منه هو العلم البسيط غير المركب، والعلم الإجمالي الفلسفي هو علم بسيط فيه جميع تفاصيل العلم التفصيلي، فهو مصدرها ومنبعها الخلاق لها. والعلم الإجمالي الفلسفي هو علم تفصيلي بوجه وإجمالي بوجه آخر. وذلك لأن المعلومات على كثرتها وتفصيلها بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط، فهو الكل في وحدة ((فهذا العلم الواحد البسيط فعال للتفاصيل وهو أشرف منها)) فمع كون هذا العلم الإجمالي بسيطاً، لكنه أشرف من العلم التفصيلي. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١٢٧، ١٢٨).

ج - الدليل الروائي:

عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ((قلت له رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس كان في علم الله؟، فقال: بلى قبل أن يخلق السماوات والأرض)). (الصدوق، ١٤٣٥هـ ص: باب العلم: ١٣٥ الحديث: ٥).

٢ - علمه بالأشياء بعد الوجود:

يمكن الاستدلال على علم الواجب تعالى بالأشياء بعد الوجود، بناءً على ما أثبتته المباحث الفلسفية من أن جميع ما سوى الواجب تعالى من موجودات هي معلولات تنتهي إليه سواء بواسطة أو بوسائط، بناءً على مذهب المشاء، بخلاف مبنى الحكمة المتعالية الذي يذهب إلى أنه تعالى علّة قريبة لجميع الممكنات، وعليه فإن جميع الممكنات روابط متعلقة به تعالى حاضرة عنده بموجوداتها، فالواجب تعالى عالم بها بعد إيجادها، وحيث إن العلم

حضور بمجرد لمجرد آخر ، فتكون الأشياء معلومة له تعالى ، ويسمى هذا السنخ من العلم بالعلم الفعلي الذي هو عين الفعل ، وهو متغير بتغير الفعل ، بخلاف العلم بالأشياء قبل الإيجاد الذي هو علم ذاتي بسيط لا يتغير وهو عين الذات المتعالية. (الحيدري، ١٤٣٢هـ ص: ١٣٠).

المفاد النهائي:

إن العلم الإلهي هو عين وجود المبدأ تبارك وتعالى وليس زائداً عليه، وينقسم إلى قسمين؛ أحدهما: هو علمه بذاته، وذلك من قاعدة فلسفية عقلية بأنه تعالى موجود مجرد، وكل موجود مجرد هو عالم بذاته، والثاني: علمه بالأشياء قبل الإيجاد وبعد الإيجاد، وذلك من القاعدة العقلية بأن فاقد الشيء لا يعطيه.

المبحث الثاني: تعريف العلم الإلهي عند علماء الكلام الإسلامي:

اتفق علماء الكلام على أنه سبحانه وتعالى: عالم، قادر، حي، سميع، بصير، وهذه الصفات هي صفات الذاتية حسب مصطلح المتكلمين، أو صفات ثبوتية كمالية حسب مصطلحي متكلمي الإمامية، وهي في مقابل صفات الفعل - أي ما ينتزع من مقام الفعل لا من مقام الذات - مثل صفة الرزاق، والمميت، والمحیی، وغيرها. (السبحاني، ١٤٢٧هـ ج: ٢، ١٠٢).

إلا أن تُعد مسألة العلم الإلهي والذي يشمل عالم الوجود وذاته المقدسة من أهم صفاته تعالى بعد مسألة التوحيد، فلا يخفى على علمه اللامحدود ذرة من هذا العالم الواسع، وعلمه لا يزال وإلى الأبد، وله إحاطة زمانية ومكانية بالماضي والحاضر والمستقبل، فلا معنى للزمان والمكان لديه، لأنه جميعها متساوية لديه جل شأنه. (مكارم الشيرازي، دون التاريخ، ج: ٤، ٥٩).

وفي هذا المبحث نستعرض تعريف العلم الإلهي من منظور علماء الكلام من بعض المدارس والفرق الإسلامية، من أجل أن نصل إلى أهم نقاط الاتفاق، وتوجيه نقاط الاختلاف بينهم في تعريف تلك الصفة الإلهية.

المطلب الأول: تعريف العلم الإلهي عند علماء الشيعة الإمامية^١:

يعتقد علماء الكلام الامامية أن (العلم الإلهي) من صفاته تعالى الذاتية (أو من صفاته الثبوتية الكمالية)، وأنها عين ذاته، وليست صفةً زائدةً على ذاته، وإلا لتعدد واجب الوجود. (المظفر، ١٣٨٠هـ ص: ٢٥).

ومن أبرز علماء الشيعة الإمامية، والذين تناولوا تعريف صفة العلم الإلهي، ما يلي:

١- الشيخ الصدوق (ت: ٣٨١هـ):

يرى الشيخ الصدوق أن العلم من صفاته سبحانه الذاتية أو الثبوتية، ولذلك قال: ((اعلم أن اعتقادنا في التوحيد: أن الله تبارك وتعالى واحد أحد، قديم، لم يزل ولا يزال سميماً بصيراً عليماً حكيماً)). (الصدوق، ١٤٣٥هـ ص: ٢٠).

وذهب الشيخ الصدوق إلى أن تسمية الله عالمًا فليس ذلك لعلم حادث ولا لعلم زائد على ذاته، فإنه تعالى لا يعلم الأشياء من الأشياء فيكون في علمه مُتَقَرِّراً إلى غيره، حتى يكون لولا غيره لم يكن هو بحال، فيكون في ذاته قوة التغيير و الانفعال، فلم يكن واجب الوجود بالذات، ومن كل جهةً غنياً بريئاً من الإمكان والافتقار، بل الله تعالى يعلم ذاته بذاته، ويعلم من ذاته ما هو سبب له بواسطة أو بغير واسطة، وما من شيء إلا ويستند إليه في سلسلة الأسباب المترتبة عنده والمرتبين إليه، وهو مسبب الأسباب من غير سبب فيحيط بالوجود كله، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض و لا في السماء، وهو بكل شيء محيط، إذ الكل ذاته وصفاته و أفعاله. (الصدوق، ١٤٣٥هـ ص: ٢١، الهامش).

واستدل الشيخ الصدوق على أن عدم محدودية علمه تعالى في كتابه (التوحيد) من روايات الأئمة (ع)، حيث قال: ((حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق، قال: حدثنا محمد بن أبي عبد الله الكوفي: قال: حدثنا موسى بن عمران، عن عمه الحسين بن يزيد النوفلي، عن سليمان بن سفيان، قال: حدثني أبو علي القصاب، قال: كنت عند أبي عبد الله

^١ الشيعة الإمامية: هي بذرة نوية، بذرها النبي (ص)، قبل هجرته إلى المدينة بثمانية أعوام، لتكون قاعدة شعبية تُعين الإمام على (ع) لقيام بهما الإمامة والخلافة، وتعتقد الشيعة الإمامية بإمامة علي وأولاده (ع) بعد رسول الله (ص) وبلا فصل، وأول ظهور سياسي لها كان بعد أحداث السقيفة، وقد تعرضت الشيعة الإمامية إلى أقصى حالات الضغط السياسي في ظل الحكومات الأموية والعباسية. (انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ١٤١٤هـ ج: ١، ١٦٩، ١٨٩ - الإمامة ما بين الكلام الشيعي الإمامي والمعتزلي، الشماسي، ص: ٤٧، ٧٢).

عليه السلام، فقلت: الحمد لله منتهى علمه، فقال: لا تقل ذلك، فإنه ليس لعلمه منتهى)).
(الصدوق، ١٣٨٧هـ ص: ١٣٤).

٢- الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ):

يرى الشيخ المفيد أن علمه سبحانه تعالى صفة ذاتية، ويميزها عن الصفات الفعلية، ولذلك قال في كتابه (تصحيح الاعتقادات): ((صفات الله على ضربين: أحدهما: منسوب إلى الذات، فيقال صفات الذات، وثانيهما: منسوب إلى الأفعال، فيقال صفات الأفعال، والمعنى فى قولنا صفات الذات: أن الذات مستحقة لمعناها استحقاََ لازماً لا معنى سواها، ومعنى صفات الأفعال: هو أنها تجب بوجوب الفعل ولا تجب قبل وجوده، فصفات الذات لله هى الوصف بأنه حى، قادر، عالم، ألا ترى أنه لم يزل مستحقاً لهذه الصفات و لا يزال.. وصفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها ولا خلوها منها، ولا يصح الوصف بالخروج عن كونه حياً عالمًا قادراً)). (المفيد، ١٤١٣هـ ص: ٤١).

٣- الشيخ الطوسى (ت: ٤٠٦هـ):

استدل الطوسى على علمه تعالى من خلال نظام العالم واتقانه، ولذلك قال فى (كتابه الرسائل العشر): ((أن الدليل على أنه تعالى عالم: لأن العالم هو الذى يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على وجه يصح الانتفاع به، وهذا ظاهر فى حقه تعالى، فهو عالم)). (الطوسى، ١٤١٤هـ ص: ١٠٤).

٤- الخواجه نصير الدين الطوسى (ت: ٦٧٢هـ):

ذهب الخواجه نصير الدين الطوسى إلى أن علمه سبحانه وتعالى لا يستدعى صوراً مغايرة عنده، لأن علمه عين ذاته، فقال: ((واستناد كل شىء إليه دلائل للعلم، والأخير عام، والتغاير اعتبارى، ولا يستدعى العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده، لأن نسبة الحصول إليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا، وتغيير الإضافات ممكن، ويمكن اجتماع الوجوب والإمكان باعتبارين، وكل قادر عالم، حى بالضرورة)). (نصير الدين الطوسى، ١٩٩٩م، ص: ١١٧).

٥- العلامة ابن المطهر الحلى (ت: ٧٢٦هـ):

استدل العلامة الحلبي على صفة العلم الإلهي من احكام وانتظام العالم، فقال: ((أنه تعالى فعل الأفعال المحكّمة وكل من كان كذلك فهو عالم؛ أما المقدمة الأولى حسبيّة لأن العالم إما فلكي أو عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيها ظاهر مشاهد، وأما المقدمة الثانية: فضرورية لأن الضرورة قاضية بأنه غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد أخرى)). (الحلي، ١٩٩٩م، ص: ٢٦٢، ٢٦٣).

وقد برهن العلامة الحلبي على أن صفة العلم هي صفة ذاتية، وذلك لأن الله سبحانه وتعالى مجرد، والمجرد عالم بذاته، فالله عز وجل عالم بذاته، ولذلك قال: ((أنه تعالى مجرد، وكل مجرد عالم بذاته وبغيره. أما الصغرى فأنها وإن كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني، و أما الكبرى فلأن كل مجرد فإن ذاته حاصلة لذاته لا لغيره، وكل مجرد حصل له مجرد فإنه عاقل لذلك المجرد لأننا لا نعنى بالتعقل إلا الحصول، فإذا ن كل مجرد فإنه عاقل لذاته، و أما كل مجرد عالم بغيره، فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً و كل ما يمكن أن يكون معقولاً وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره، وكل مجرد يعقل مع غيره فإنه عاقل لذلك الغير، أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل إنما هو المادة لا غير، و أما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فإنه لا ينفك عن الأمور العامة، و أما ثبوت العاقلية حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف إمكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل و إمكان المقارنة هو إمكان الشيء على ثبوته فعلاً، وهو باطل و إمكان المقارنة هو إمكان التعقل و في هذا الوجه أبحاث مذكورة في كتبنا العقلية)). (الحلي، ١٩٩٩م، ص: ٢٦٢، ٢٦٣).

المفاد النهائي:

لقد ذهب علماء الشيعة لإمامية في تعريف صفة العلم الإلهي؛ في أنها صفة ذاتية ببداهة العقل لأن ذاته سبحانه مجردة، والمجرد عالم بذاته، والدليل عليها هو انتظام العالم واتقانه، وهي صفة غني وكمال لله تعالى، وأنها صفة لا حد لها.

المطلب الثاني: تعريف العلم الإلهي عند علماء المعتزلة^١:

ذهبت المعتزلة إلى نفي الصفات عن الذات الإلهية، لأنها تؤدي إلى القول بتعدد القدماء، كما ذهبت المعتزلة إلى أن صفة العلم الإلهي صفة ذاتية، وغير متناهية، (انظر: المنية والأمل، القاضي عبد الجبار الهمداني، ص: ٢٧، ٣٠)، ولذلك قال القاضي عبد الجبار (ت: ٤١٥هـ): ((فلقد رد المعتزلة الصفات - لاعتبارات ذهنية - للذات و حجتهم في ذلك ، أنه لو قامت الحوادث بذات البارى ، لا تصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف بتغير ، والتغير دليل الحدوث ، إذ لا بد من مُغير ، فإذا ما تكلمنا عن الله مثلًا ، لا يجوز أن نعتبر العلم صفة قائمة بذاته تعالى، لأنه إما أن تكون هذه الصفة أزلية كالذات ، و إما أن تكون حادثه ، فإذا كانت أزلية ، فكيف يمكنها أن تحل في الذات ؟ ، و إذا حلت فيها كان هناك أزليان ، و إذا كانت حادثه ، وجلت في الذات لكانت الذات قد تغيرت من حال (حال عدم العلم) إلى حال (حال العلم) ، والتغير دليل الحدوث ، فتكون الذات حادثه في صفاتها ، وهذا ما لا يتفق وكماله تعالى ، وبهذا يتبين السبب الحقيقي في نفي الصفات ، وهو التوحيد الكامل لله)) . (الهمداني، ١٩٨٥م، ص: ٢٧، ٣٠).

لقد كان همُّ المعتزلة هو رد الصفات، ومن ضمنها صفة العلم إلى ذات الله تعالى، وبما أن هذه الذات قديمة لا متناهية ثابتة، فيكون العلم أيضاً قديماً لا متناهياً ثابتاً، ثم أن الله لم يزل يعلم كل الأمور، وإذا كان العالم قديماً بالنسبة إلى علمه تعالى، فإنه يتحقق في الزمان تبعاً لهذا العلم. (الهمداني، ١٩٨٥م، ص: ٢٧، ٣٠).

وقال القاضي عبد الجبار أيضاً في تعريف العلم الإلهي: ((وتعلم أنه عالم فيما لم يزل و لا يزال، ولا تجوز عليه الجهالة، وتعلم أنه عالم بالأشياء كلها، ما كان وما يكون وما لا يكون، أو كان كيف يكون)). (الهمداني، ١٩٩٨م، ص: ٤٨).

وذهب ابن قدامة المقدسي (ت: ٦٢٠هـ) إلى أن صفة العلم الإلهي صفة جمالية وثبوتية، ولذلك قال: ((صفات الله كلها عليا صفات كمال ومدح وليس فيها نقص بوجه من الوجوه،

^١ المعتزلة: هو اسم أطلق على فرقة ظهرت في بداية القرن الثاني الهجري، على يد واصل بن عطاء، والذي أعطى رأيه في مركب الكبيرة، واختلف عن جمهور المسلمين في هذه

المسألة، واعتزل رأيهم، و أدخل مصطلحاً جديداً وهو (المنزلة بين المنزلتين).

(انظر: الشهرستاني، ١٤١٤هـ، ج: ١، ١٥٧: ٣٥، ص: ٣٥).

كالحياء والعلم والقدرة والسمع والبصر والحكمة والعلو وغير ذلك لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ سورة النحل: آية ٦٠. والصفات على قسمين: ثبوتية: ما أثبتها الله لنفسه كالحياء والعلم والقدرة، ويجب اثباتها لله على الوجه اللائق به، لأن الله أثبتها لنفسه وهو أعلم بصفاته، والسلبية: هي التي نفاها الله عن نفسه كالظلم، فيجب نفيها عن الله لأن الله انفأها عن نفسه)). (المقدسى، ١٤٠٤هـ ص: ١٠، ١١).

أى علمه سبحانه صفةً ثبوتيةً، كما ذهب علماء باقى الفرق ولا فرق بين آراءه وآرائهم.

المفاد النهائي:

ذهب علماء المعتزلة إلى نفى الصفات عن الذات الإلهية حتى لا تؤدى إلى تعدد القدماء، ومع ذلك ذهبوا إلى أن صفة العلم الإلهي من الصفات الثبوتية الجمالية (أى أثبتها الله لنفسه)، وأنها عين ذاته، وأنه تعالى لم يزل ولا يزال عالماً.

المطلب الثالث: تعريف العلم الإلهي عند علماء الأشاعرة:

لم يختلف علماء الأشاعرة عن علماء المسلمين فى أن العلم الإلهي صفة ذاتية، ولذلك قال أبو الحسن الأشعري (ت: ٣٢٤هـ): ((العلم صفة ذاتية باتفاق المسلمين، قال شيخ الإسلام: ومن المعلوم باتفاق المسلمين أن الله عليم حقيقة)). (الأشعري، ١٤٣٢هـ ص: ٢١٦).

واستدل الجوينى على علمه بدليل انتظام العالم واتقانه، كما استدل به جمع من العلماء، ولذلك قال أبو المعالى الجوينى (ت: ٤٧٨هـ) فى هذا الصدد: ((صانع العالم: حى عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع المقدرات، فإننا ببداهه العقول نعلم استحالة صدور الأفعال من العاجز عنها، وكذلك يستقين كل لبيب: أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام (وإتقان وإحكام) لا تصدر إلا من عالم بها، ومن جوز صدور منظوم على ترتيب معلوم، من غير عالم بالخط، كان من المعقول خارجاً وفى تيه الجهل والجبأ. وإذا ثبت كون

١ الأشاعرة: هي فرقة إسلامية ظهرت فى أواخر القرن الثالث الهجرى على يد أبى الحسن على بن إسماعيل الأشعري، الذى أعلن برائه من المعتزلة، وأسس مذهب جديد، جمع فيه بين الطريقة العقلية فى التفكير المعتزلى وبين أهل الحديث والحشوية، وقد لاقى مذهبه رواجاً لدى عامة الناس والسلطات الحاكمة، وقد امتازت الأشاعرة بكار أسانذتها؛ كالباقلاوى والجوينى إمام الحرمين، وأبو حامد الغزالي، والفخر الرازى، والآمدى، والابيجى، ويُعد المذهب الأشعري هو المذهب الرسمى لدى أكثر أهل السنة. (انظر: الشهرستاني، ١٤١٤هـ ج: ١٠٦، ١٠٧ - العالمى، ١٤١١هـ ص: ٣٥)

صانع العالم، عالماً، قادراً، فبالاضطرار يعلم كونه حياً، إذ يستحيل أن يتصف بالعلم والقدرة، ميت أو جماد، وتجويز ذلك مراغمه وعناد)). (الجويني، ١٤٠٧هـ ص: ٩٤).

ويرى أبو حامد الغزالي (ت: ٥٠٥هـ) في صفاته تعالى أنه بالموازنة بين صفات المعانى والصفات المعنوية، فصفات المعانى هي: القدرة والإرادة والعلم والكلام والسمع والبصر والحياة، والصفات المعنوية: هي قادر، مريد، عليم، متكلم، سميع، بصير، حى. وصفات المعانى هي صفات أزلية قائمة بذات الله غير منفصلة عنه، وهى صفات وجودية، لأنها متحققه موجودة بذات الله تعالى، وصفات المعانى قائمة بذات الله زائدة على الذات موجبة له حكماً، أما الصفات المعنوية فهى نتاج لصفات المعانى. (الغزالي، ١٤٢٣هـ ص: ٧١، ٧٢).

وقال أبو حامد الغزالي عن صفة العلم الإلهي: ((وإن العالمية ليست إلا إسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه، وبذلك نعلم أن إسناد صفة العلم أو القدرة أو الإرادة إلى الله لا يعنى أبداً استكمالها بغيره، والدليل على ذلك أن الله تعالى أسند إلى ذاته صفة العلم، فقال: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾)) (سورة البقرة: آية ٢٥٥). (الغزالي، ١٤٢٣هـ ص: ٧١، ٧٢).

ويرى أبو حامد عن المعتزلة إن المعتزلة خالفوا أهل السنة فى مسألة صفات المعانى فأنكروا وجود هذه الصفات ، فقال: ((فقالوا : إن الله عالم بدون أن يتصف بصفة العلم ، وقادر دون أن تسند إليه صفة القدرة ، وهكذا ، وقد حملهم على هذا أن إسناد هذه الصفات الذاتية إلى الله تعالى يستلزم تعدد الذوات القدماء بقدر تعدد الصفات ، ومن يعتقد ذلك كافر ، وقالوا : إن عالميته وقادريته واجبة لذاته تعالى فلا يحتاج لوجودها إلى القدرة والعلم ، وقالوا : إن الله كامل بذاته فيلزم إذا قلنا إن عالميته ثابتة بواسطة العلم فيه ، فيكون ناقصاً بذاته مستكملاً بواسطة غيره ، وهذا باطل بالاتفاق ، والواقع أن هذه الأقوال كلها أوهام جسمها المعتزلة ، وذلك لتحميلهم العقل أكثر من طاقته فى هذه المسائل ، فإن المجال فى تعدد القدماء أن تتعدد الذوات القديمة ، لا أن تتعدد الصفات لذات واحدة)). (الغزالي، ١٤٢٣هـ ص: ٧١، ٧٢).

واستدل الفخر الرازى (ت: ٦٠٦هـ) على علمه تعالى من دليل انتظام العالم واتقانه، وأفعاله المحكمة، ولذلك قال: ((أن القائلين: بأن العلم محدث، وأنه إله العالم قادر مختار، احتجوا بدليل الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالماً بالمعلومات، وتقريره أن قالوا: إن أفعال

الله محكمه متقنه، وكل من كان فعله محكماً متقناً وجب كونه عالماً، فيلزم كونه تعالى عالماً بالأشياء)). (الفخر الرازي، ١٤٠٧هـ ص: ١٠٧).

المفاد النهائي:

لم يختلف علماء الكلام الأشاعرة عن علماء المسلمين في أن صفة العلم الإلهي هي صفة ذاتية، وأنها من صفات المعاني، وهي صفة أزلية قائمة بذاته غير منفصلة عنه، واستدلوا على علمه تعالى بدليل انتظام العالم واتقانه.

المطلب الرابع: تعريف العلم الإلهي عند علماء الماتريديّة ١:

ذهب أبو منصور الماتريدي (ت: ٣٣٣هـ) - مؤسس الماتريديّة - إلى تعريف العلم الإلهي بأنه عين ذاته لا تنفك عنه، ولذلك قال: ((إن الله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته، ولا يريد منه نفي الصفات، لأنه أثبت الصفات في جميع مصنفاته، وأتى بالدلائل لإثباتها، ودفع شبهاتهم على وجه لا محيص للخصوم عن ذلك، غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأن ذاته يستحيل ألا يكون عالماً)). (الماتريدي، ١٤٢٢هـ ص: ٢٨).

وقال أيضاً: ((إنه إذا خرج كل الجواهر التي لا يمتحن في مصالح الممتحنين، وخلق كل شيء أريد به البقاء مع خلق ما به بقاءه، علم أنه كان بمن يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش، وأيضاً إن الله سبحانه خلق الخلق خلقاً دل على حدوثه، وعلى أن له محدثاً، وعلى وحدانيّة محدثه، فلو لا أن علم بالخلق، يعلم أنه إذا خلق كان فيه دليل العلم به وبخلقه، لا يُحتمل أن يخرج على ذلك خلقه)). (الماتريدي، ١٤٢٢هـ ص: ١٠٩).

وكذلك قال الشيخ التفتازاني (ت: ٧٩٢هـ): ((الحى القادر العليم البصير الشاقي المريد)، لأن دليل بديهية العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة والنقوش المستحسنه لا يكون بدون هذه الصفات، على أن أضدادها نقائص يجب تنزيه الله منها. وأيضاً قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت

١ الماتريديّة: هم أتباع أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي، والذي كان من اتباع أبي حنيفة في العقيدة والمذهب، وقد حاول عرض آراء إمامه بلغة متكلمية عصره، فصار مذهبه قريباً جداً من مذهب الأشعري، ومن أشهر علماء الماتريديّة: الطحاوي، والنسفي، والصابوني. (انظر: خلاصة علم الكلام، الفضلي، ص: ٢١ - بحوث في الملل والنحل،

الشرع عليها، فيصح التمسك فيها كالتوحيد، بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه)). (الفتازاني، ١٤٣٦هـ، ص: ٥١).

المفاد النهائي:

ذهب علماء الكلام الماتريديَّة إلى أن العلم صفة ذاتية ثبوتية لله تعالى بدليل النظام المحكم، وأنها عين ذاته لا تنفك عنه، وليست هي صفة زائدة عن ذاته سبحانه وتعالى.

المطلب الخامس: تعريف العلم الإلهي عند علماء الزيدية^١:

استدل الامام القاسم (ت: ١٠٢٩هـ) في إثبات صفة علمه تعالى من دليل احكام خلقه فأحكام خلق الانسان يتميز عن إحكام الأنعام، حيث قال في هذا الصدد: ((عالمًا: لأن وجدنا العالم محكمًا رصين على اختلاف أصنافه وتباينها، مميزًا كلاً منها على الآخر أكمل تمييز، نحو إحكام خلق الإنسان وتمييزه بذلك عن نحو إحكام خلق الأنعام، وذلك لا يكون إلا من عالم ضرورة، وليس ذلك إلا الله سبحانه وتعالى. وبذلك يُعرف بطلان دعوة العلية والطبائعية والمنجمة، إذ لا حياة للعلة والطبع لو تعقلا، ولا للنجوم، فضلاً عن العلم والقدرة)). (الامام القاسم، دون التاريخ، ص: ٣٩).

وكذلك تبعه في ذلك العلامة أحمد بن صلاح الشرفي (ت: ١٠٥٥هـ)، فقال: ((اعلم أنا إذا دلنا على اثبات صانع مختار، كفانا ذلك الدليل في أن الله تعالى موجود قديم، قدير، عليم، حي، بحيث لا دليل على هذه الأوصاف التي هي أوصاف الكمال، سوى حدوث العالم، وحاجته إلى محدث، فاعل، مختار، لأنه لا يصح أن يكون فاعلاً مختاراً، ألا هو قادر على ما خلق، وعالم بذلك)). (عدة الأكياس، الشرفي القاسمي، ص: ١٣٧).

وقال الشيخ ابن مرتضى (ت: ١٢٠٨هـ) مثبتاً على أن العلم دليل الإحاطة لله تعالى: ((هذا وأن علام الغيوب المطلع على سرائر القلوب، يعلم ما قصدناه بحكاية ما أودعناه، وهو

١١ الزيدية: هي إحدى الفرق الشيعية المعروفة، وهم القائلون بإمامة علي والحسن والحسين (ع)، وكذلك بإمامة زيد بن علي بن الحسين (ع)، وإمامة كل فاطمي دعا إلى نفسه وهو على ظاهر العدالة، ومن أهل العلم والشجاعة، وكانت يبعثه على تجريد السيف للجهاد. ويعود ظهور الزيدية إلى بدايات القرن الثاني الهجري (القرن الثامن الميلادي)، تبنى الزيدية مسألة الحُسْن والقبح العقليين، ولا تشترط العصمة في الإمام، وتؤمن بالمهدوية. (انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، ١٤١٤هـ، ج: ١، ١٧٩- ويكي الشيعية، مقال (الزيدية)، تاريخ الرؤية: ٨/٢٣/٢٠٢٤م).

الترغيب لا لافتخار، فليكن قلب سامعه سليماً وعلى تحسين الظن بنا مُستقيماً)). (ابن مرتضى، ١٣٦٦هـ ص: ٣٢).

المفاد النهائي:

ذهبت الزيدية إلى أن صفة العلم الإلهي من صفات الكمال للذات الإلهية، وهي دليل الإحاطة، وأن من أهم الأدلة على إثبات ذلك هو احكام الخلق واتقانه وتمايزه.

المطلب السادس: تعريف العلم الإلهي عند علماء السلفية ١:

ذهب ابن خزيمة النيسابوري (ت: ٣١١هـ) إلى أن علمه تعالى صفة زائدة على الذات وليس علمه عين ذاته، ويرى أن هذا القول كفوفاً.

ولذلك قال في هذا الصدد: ((ويزعمون أنهم يقولون: إن الله هو العالم، وينكرون إن الله علماً مضافاً إليه من صفات الذات، قال جل وعلا في محكم تنزيله: ﴿لَا يَكُنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ۚ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ﴾ سورة النساء: آية ١٦٦. فأعلمنا الله أنه أنزل القرآن بعلمه، وخبرنا جل ثناؤه أن أنثى لا تحمل ولا تضع إلا بعلمه، فأضاف الله جل وعلا إلى نفسه العلم الذي خبرنا أنه أنزل القرآن بعلمه، فكفرت الجهمية، وأنكرت أن يكون لخالقنا علم مضاف إليه من صفات الذات، تعالى الله عما يقول الطاعنون في علم الله علواً كبيراً. فيقال لهم: خبرونا عن عالم بالأشياء كلها، أله علم أم لا؟، فإن قال: الله يعلم السر والنجوى وأخفى، وهو بكل شيء عليم، قيل له: فمن هو عالم السر والنجوى، وهو بكل شيء عليم؟، أله علم أم لا علم له؟، فلا جواب لهم لهذا السؤال إلا الهرب)). (ابن خزيمة النيسابوري، ١٤٢٧هـ ص: ٣٥).

يرى ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ) بأن العلم الإلهي الذي يتضمن (إثبات الصانع) ووحديته، وعلمه وقدرته، ومشيتته وحكمته ورحمته ونحو ذلك، إنما يُعرف بالأدلة العقلية والسمعية معاً. (ابن تيمية، ١٣٩٢هـ ج: ١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤).

١ السلفية: تيار إسلامي ظهر على يد ابن تيمية، في القرن السابع الهجري بالتزامن مع سقوط الدولة العباسية على أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ وتدعى السلفية الأخذ بظواهر النصوص، فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنة، ولا نعرض للتأويل، ومن أهم علماء السلفية: الذهبي، وابن القيم الجوزي. (انظر: الشهرستاني، ١٤١٤هـ، ج: ١١٨-١١٩. ويكيبيديا، مقال

وإنه عالم بنفسه وعالم بالموجودات، ولذلك قال في الرسالة التاسعة: ((فأنه سبحانه اعلم بنفسه وبغيره)). (ابن تيمية، ١٣٩٢هـ ج ١: ٣٩٣).

المفاد النهائي:

ذهبت السلفية إلى أن صفة العلم الإلهي صفة زائدة عن الذات، وأنه سبحانه وتعالى عالم بذاته وعالم بمخلوقاته، وأن هذه الصفة الإلهية تُعرف وتثبت بالأدلة العقلية والسمعية معاً.

المبحث الثالث: دراسة مقارنة بين علماء الكلام المسلمين حول تعريف صفة (العلم الإلهي):

المطلب الأول: مقارنة بين علماء الكلام في تعريف الصفات الإلهية:

اتفق علماء الكلام على أن الصفات الإلهية على قسمين وهي صفات ذاتية وأخرى فعلية أو صفات ثبوتية وأخرى سلبية، أو تعريفها بأنها صفات أزلية:

ومن الشواهد على ذلك:

١- من علماء الإمامية:

استدل الشيخ المفيد على ذلك في كتابه (تصحيح الاعتقادات بالصفحة ٤١)، حيث قال: ((صفات الله على ضربين: أحدهما منسوب إلى الذات، وثانيهما منسوب إلى الأفعال)).

٢- من علماء المعتزلة:

استدل ابن قدامة المقدسي على ذلك في كتابه (شرح لمعة الاعتقاد إلى سبيل الرشاد ص ١٠)، حيث قال في هذا الصدد: ((الصفات على قسمين: ثبوتية: ما أثبتها الله لنفسه كالحياة والعلم، وسلبية: هي التي نفاها الله عن نفسه كالظلم)).

٣- من علماء الأشاعرة:

استدل أبو حامد الغزالي على ذلك في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد بالصفحة ٧١)، حيث قال: ((وصفات المعاني هي صفات أزلية قائمة بذات الله، غير منفصلة عنه، وهي صفات وجودية لأنها متحققة بوجود ذات الله)).

٤- من علماء الماتريديّة:

أبو منصور الماتريدي في كتابه (التوحيد، بالصفحة ٢٨)، حيث قال: ((إن الله عالم بذاته، حي بذاته، قادر بذاته...)).

المطلب الثاني: مقارنة بين علماء الكلام في أن لا منتهى للعلم الإلهي:

اتفق علماء الكلام بأن صفة العلم الإلهي صفة غير محدودة ولا منتهية، وذلك تبعاً للذات الإلهية اللامحدودة، فمن الشواهد على ذلك:

١- من علماء الإمامية:

الشيخ الصدوق استدل على أن صفة العلم الإلهي غير محدودة وغير منتهية في كتابه (التوحيد بالصفحة ١٣٤)، من الرواية المنسوبة إلى الإمام الصادق (ع)، حيث قال: عن أبي علي القصاب، قال: ((كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فقلت: الحمد لله منتهى علمه، فقال: لا تقل ذلك، فإنه ليس لعلمه منتهى)).

٢- من علماء المعتزلة:

القاضي عبد الجبار في كتابه (المنية والأمل بالصفحة ٣٠)، حيث قال: ((وبهذا فإن المعتزلة تصل إلى أن علم الله لا منتهى، كما أن الذات لا منتهية)).

المطلب الثالث: مقارنة بين علماء الكلام في دليل العلم الإلهي:

اتفق علماء الكلام على إن الاتقان والإحكام هو الدليل على صفة العلم الإلهي، ومن الشواهد على ذلك:

١- من علماء الامامية:

استدل الشيخ الطوسي على دليل العلم الإلهي في كتابه (الرسائل العشر بالصفحة ١٠٤) حيث قال في هذا الصدد: ((والدليل على أنه تعالى عالم: لأن العالم هو الذي يصدر عنه الفعل المحكم المتقن على وجه الانتفاع به، وهذا ظاهر في حقه، فهو عالم)).

٢ - من علماء الأشاعرة:

استدل أبو المعالي الجويني على دليل علمه تعالى في كتابه (لمح الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة بالصفحة ٩٤) حيث قال: ((أن الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على أحسن ترتيب ونظام (وإتقان وإحكام) لا تصدر إلا من عالم بها)).

واستدل الفخر الرازي على ذلك أيضاً (في كتابه المطالب العالية في العلم الإلهي بالصفحة ١٠٧)، حيث قال في هذا الصدد: ((وأنه إله العالم قادر مختار، احتجوا بدليل الإحكام والإتقان على كونه تعالى عالم)).

٣ - من علماء الماتريديّة :

استدل الشيخ التفتازاني على دليل علمه تعالى في كتابه (شرح العقائد النسفية بالصفحة ٥١)، حيث قال: (((الحى القادر العالم...)) لأن دليل بديهية العقل جازمة بأن محدث العالم على هذا النمط والنظام المحكم، مع ما يشتمل عليه من الأفعال المتقنة، لا يكون بدون هذه الصفات)).

٤ - من علماء الزيدية:

استدل الامام القاسم بن محمد على دليل علمه تعالى في كتابه (الأساس لعقائد الأكياس بالصفحة ٤٩)، حيث قال: ((عالمًا لأن وجدنا العالم محكمًا رصين على اختلاف أصنافه وتباينها، مميزاً منها عن الآخر أكمل تمييز، نحو إحكام خلق الإنسان وتمييزه بذلك...)).

المطلب الثالث: مقارنة بين علماء الكلام في موقع صفة العلم بالنسبة إلى صفات الواجب تعالى:

اتفق علماء الكلام بأن صفة العلم هي من صفات الواجب تعالى الذاتية والتي لا تنفك عنه، وأنها من صفات الكمال والغنى، والتي لا نقص فيها، وهم كالتالي:

١- من علماء الامامية:

استدل الشيخ الصدوق على ذلك في كتابه (الاعتقادات بالصفحة ٢٠) حيث قال: ((وأما تسمية الله عالمًا فليس ذلك لعالم حادث، بل ولا لعلم زائد على ذاته)).

واستدل الفيض الكاشاني على ذلك في كتابه (علم اليقين في أصول الدين بالصفحة ٨٤)، حيث قال: ((لأنها لو كانت زائدة على ذاته وجودًا، لافتقر إليها في حد ذاته، فلا يكون غنيًا بالذات في جميع الجهات)).

٢ - من علماء المعتزلة:

استدل القاضي عبد الجبار على ذلك في كتابه (المنية والأمل بالصفحة ٧٢)، حيث قال في هذا الصدد: ((أن جل هم المعتزلة رد الصفات، ومن ضمنها صفة العلم إلى ذات الله تعالى، وبما أن هذه الذات قديمة لا متناهية ثابتة، فيكون أيضًا العلم قديمًا لا متناهية ثابتًا)).

وقال أيضًا في كتابه (شرح الأصول الخمسة بالصفحة ٦٨): ((وتعلم أنه عالم فيما لم يزل ولا يزل، ولا تجوز عليه الجهالة، وتعلم أنه عالم بالأشياء كلها، ما كان وما يكون وما لا يكون، أو كان كيف يكون)).

واستدل ابن قدامة المقدسي على ذلك في كتابه (لمعة الاعتقاد في الصفحة ٨)، حيث قال: ((وكل اسم من أسماء الله فإنه يدل على ذات الله وعلى الصفة التي تضمنها وعلى الأثر المترتب عليه)).

٣ - من علماء الأشاعرة:

استدل ابو الحسن الأشعري على ذلك في كتابه (الابانة عن أصول الديانة صفحة ٢١٦)، حيث قال: ((العلم صفة ذاتية باتفاق المسلمين)).

واستدل أبو الحامد الغزالي على ذلك في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد بالصفحة ٣٠)، حيث قال: ((قالوا: أن عالميته وقادريته واجبة لذاته فلا يحتاج إلى لوجودها إلى القدرة والعلم، وقالوا: إن الله كامل بذاته، فيلزم إذا قلنا إن عالميته ثابتة بواسطة العلم فيه، فيكون ناقصًا بذاته مستكملًا بواسطة غيره، وهذا باطل بالاتفاق)).

٤- من علماء السلفية:

استدل ابن خزيمة النيسابوري على ذلك في كتابه (التوحيد بالصفحة ٣٥)، حيث قال: ((قال جل وعلا في محكم تنزيهه ﴿لَا يَكُنِ اللَّهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ ۚ أَنْزَلَهُ يَعْلَمِ ۚ﴾ (سورة النساء: آية ١٦٦)، فأعلمنا الله أنه أنزل القرآن بعلمه، فأضاف الله جل وعلا إلى نفسه العلم الذي خبرنا أنه أنزل القرآن بعلمه، فكفرت الجهمية، وأنكرت أن يكون لخالقنا علم مضاف إليه من صفات الذات، تعالى الله عما يقول الطاعنون في علم الله علواً كبيراً)).

٥- من علماء الماتريديّة:

استدل أبو منصور الماتريدي على ذلك أيضاً في كتابه (التوحيد، في الصفحة ٢٨)، حيث قال: ((إن الله عالم بذاته)).

ولنا أن نقول بما يلي:

اتفق معظم علماء الكلام على أن صفة العلم الإلهي هي صفة ذاتية، فعلمه عين ذاته، وحتى الذين قالوا بنفي الصفات عن الله تعالى كالمعتزلة، ذهب كبار علمائها إلى القول بأن الله عالم بذاته، قال القاضي عبد الجبار في كتابه (شرح الأصول الخمسة بالصفحة ٦٨): ((وتعلم أنه عالم فيما لم يزل ولا يزال)).

وقال أيضاً في كتابه (المنية والأمل بالصفحة ٣٠): ((وبما أن الذات قديمة لا متناهية ثابتة، فيكون العلم أيضاً قديماً لا متناهياً ثابتاً)).

وحتى الذين قالوا بأن صفة العلم زائدة على الذات كالأشاعرة، ذهب كبار علمائها إلى القول بأن صفة العلم هي صفة ذاتية لله عز وجل، حيث قال أبو الحسن الأشعري في كتابه (الإبانه في أصول الديانة بالصفحة ٢١٦): ((قلت: العلم صفة ذاتية باتفاق المسلمين)).

وقال أبو حامد الغزالي في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد بالصفحة ٧٢): ((وإن العالمية ليست إلا اسناد صفة العلم نفسه إلى الله، فليس هناك محتاج ومحتاج إليه)).

وهنا نجد أنهم ما اتفق عليه علماء المسلمين القدامى هو تنزيهه سبحانه وتعالى من التركيب ومن تعدد القدماء، وأن العلم هي صفة كمال وغنى، وعليه يمكن أن نقول اختلافهم يقع في اللفظ لا من حيث المفهوم في فهم الحقيقة الوجودية لصفة العلم.

نتائج البحث:

١- من خلال جمع أقوال لعلماء الكلام من مختلف المذاهب؛ كالإمامية والمعتزلة والأشعرية والماتريدي والزيدية والسلفية، وجدنا التقارب الكبير والانسجام بين آراءهم، وأنهم اعتمدوا على البراهين العقلية القطعية في إثبات صفة العلم الإلهي.

٢- اتفق علماء الكلام المسلمين على أن الصفات الإلهية على قسمين: ذاتية، وفعليّة، أو ثبوتية كمالية وأخرى سلبية.

٣- اتفق علماء الكلام المسلمين على أن صفة العلم الإلهي صفة ذاتية، لا تنفك عنه، وأنها من الصفات الثبوتية الكمالية، وأنها غير محدودة ولا متناهية تبعاً للذات الإلهية اللامتناهية.

٤- اتفق علماء الكلام المسلمين على أن دليل صفة العلم الإلهي هو الاتقان والاحكام في نظام العالم والكون.

٥- أن ما وقع من اختلاف بين علماء الكلام في تعريف صفة العلم الإلهي إنما من حيث اللفظ لا من حيث المفهوم، فجميع علماء الكلام يتفقون على ضرورة تنزيه الذات الإلهية من كل نقص، ونفى الصفات حتى لا يتعدد الواجب.

التوصيات:

١- الاهتمام بالبحوث الكلامية التي تصب في وحدة المسلمين.

٢- مطالعة أكثر لمدونات علماء الكلام في العلم الإلهي والوصول إلى نتائج لم أتوفى في الوصول إليها.

المصادر:

القرآن الكريم.

- ١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، ١٣٩٢هـ مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربی، بیروت، الطبعة الثانية.
- ٢- ابن خزيمه النيسابوري، محمد بن إسحاق، ١٤٢٧هـ التوحيد واثبات صفات الرب عز وجل، تحقيق أحمد بن علي القعبلی، كتبه أحمد بن علي بن المثنی، اليمن.
- ٣- ابن فارس، أحمد بن فارس، ١٣٩٩هـ معجم مقاييس اللغة، المحقق عبد السلام محمد بن هارون، دار الفكر.
- ٤- ابن قدامة المقدسی، عبد الله بن أحمد، شرح لمعة الاعتقاد الیهادی إلى سبيل الرشاد، بقلم: محمد صالح العثيمين، مؤسسه الرسالة، بیروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ
- ٥- ابن منظور، محمد بن مكرم، (دون التاريخ)، لسان العرب، تحقيق عبد الله الكبير، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الجديدة.
- ٦- ابن مرتضى، أحمد بن يحيى، ١٣٦٦هـ البحر الذخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار، تعليق القاضي عبد الله بن عبد الكريم الجرافی، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى.
- ٧- الراغب الأصفهانی، الحسين بن محمد المفضل، ١٤٣٠هـ مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، نشر دار القلم الشامیة، الطبعة الرابعة.
- ٨- التفتا زانی، سعد الدين مسعود بن عمر، ١٤٣٦هـ تحقيق علی كمال، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
- ٩- الأشعري، علی بن إسماعيل، ١٤٣٢هـ الابانة في أصول الديانة، تحقيق صالح بن مقبل، مدار المسلم للنشر، الرياض، السعودية، الطبعة الأولى.
- ١٠- الجوينی، عبد الله بن يوسف، ١٤٠٧هـ لمع الأدلة في قواعد عقائد أهل السنة والجماعة، تحقيق فوقيه حسين محمود، دار عالم الكتب، الطبعة الثانية.

- ١١- الحيدري، السيد كمال، ١٤٣٢هـ دروس في التوحيد، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، دار المرتضى، بيروت، الطبعة الجديدة.
- ١٢- السبحاني، جعفر، ١٤٣٠هـ الإلهيات، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، نشر مؤسسة الصادق (ع)، قم، الطبعة السابعة.
- ١٣- السبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، نشر مؤسسة الإمام الصادق، قم المقدسة، ط ١، ١٤٢٧هـ ق.
- ١٤- الشرفي القاسمي، أحمد بن محمد بن صلاح، دون التاريخ، عدة الأكياس في شرح معاني الأساس لعقائد الأكياس للقاسم بن محمد، دار الحكمة اليمانية.
- ١٥- الشماسي، ناهد، ١٤٤٤هـ ق، الإمامة ما بين الكلام الشيعي الإمامية والمعتزلي القديم والحديث، نشر دار الحكيم للنشر والتوزيع، قم المقدسة، ط ١.
- ١٦- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، ١٤١٤هـ ق، الملل والنحل، تحقيق أمير علي مهنا، نشر دار المعرفة، بيروت، ط ٣.
- ١٧- الشيرازي، محمد المعروف بصدر الدين، ١٤١٠هـ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.
- ١٨- الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن، مؤسسة أبي صالح للنشر، باقى المعلومات غير متوفرة.
- ١٩- الصدوق، محمد بن علي، ١٣٨٧هـ التوحيد، تحقيق السيد هاشم الحسيني الطهراني، نشر دار المعرفة للطباعة، بيروت، لبنان.
- ٢٠- الصدوق، محمد بن علي، ١٤٣٥هـ الاعتقادات، تحقيق مؤسسة الهادي، قم، الطبعة الثالثة.
- ٢١- الحلبي، الحسن بن يوسف، دون التاريخ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٢٢- الطوسي، محمد بن الحسين بن علي، ١٤١٤هـ الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية.

٢٣- الطوسي، نصير الدين، ١٩٩٩م، تجريد الاعتقاد، تحقيق عباس محمد حسن سليمان، دار المعرفة الجامعية.

٢٤- العاملي، السيد حسن مكي، ١٤١١هـ ق، بداية المعرفة، نشر مكتبة دار المجتبي، النجف الأشرف، ط ١.

٢٥- الغزالي، محمد، ١٤٢٣هـ الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق انصاف رمضان، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٦- الفخر الرازي، محمد بن عمر، ١٤٠٧هـ المطالب العالي في العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، منشورات الشريف الرضي، نشر دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

٢٧- الفضلي، عبد الهادي، ١٤٢٨هـ ق، خلاصة علم الكلام، نشر مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم المقدسة، ط ٣.

٢٨- القاسم، ابن محمد، دون التاريخ، الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق مكتبة أهل البيت عليهم السلام، اليمن، صنعاء.

٢٩- الكاشاني، محمد حسن، ١٤١٨هـ علم اليقين في أصول الدين، تحقيق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى.

٣٠- الماتريدي، محمد بن محمد، ١٤٢٢هـ كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال اوغلي، دار صادر، بيروت.

٣١- المجلسي، أحمد باقر، ١٤٢٩هـ بحار الأنوار، تحقيق لجنة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى.

٣٢- المصباح اليزدي، محمد تقى، دون التاريخ، دروس في العقيدة الإسلامية، نشر مؤسسة التاريخ العربي.

٣٣- المظفر، محمد رضا، ١٣٨٠هـ عقائد الامامية، النجف.

- ٣٤- المظفر، محمد رضا، ١٤٣١هـ ق، المنطق، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.
- ٣٥- المفيد، محمد بن النعمان، ١٤١٣هـ تصحيح الاعتقادات، تحقيق العكبري البغدادي، نشر المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، إيران، الطبعة الأولى.
- ٣٦- الهمداني، القاضي عبد الجبار، ١٩٨٥م، المنية والأمل، تحقيق عصام الدين محمد علي، دار المعرفة الجامعية، اسكندرية.
- ٣٧- الهمداني، القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، قدمه فيصل بدير عون، مجلس النشر العلمي، ١٩٩٨م.
- ٣٨- يعقوب، محمد الباقر، ٢٠١١م، التصور الإسلامي للعلم وأثره في إدارة المعرفة، مجلة الإسلام في آسيا، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، العدد الخاص.
- ٣٩- ويكيبيديا، مقال (السلفية)، تاريخ الرؤية ٢٤ / ٨ / ٢٠٢٤م.
- ٤٠- ويكي الشيعية، مقال (الزيدية)، تاريخ الرؤية ٢٣ / ٩ / ٢٠٢٤م.
- ٤١- يحيى محمد، مقال (فهم الدين)، موقع يحيى محمد، تاريخ الرؤية: ٢٤ / ٨ / ٢٠٢٤م.

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٢٥٤

نقد المكونات الأخلاقية للتراث الإيراني المؤثرة في الأخلاق العربية من منظور عابد الجابري

محمد بنبردي^١

السيد محمد طباطبائي^٢

ملخص:

تم بحمد الله الانتهاء من دراسة آراء الجابري في المكونات الأخلاقية للتراث الفارسي، و ذلك باستعراض أولا المكونات الخمس، و تحديد مفهوم كل مكون من المكونات. ثم الانتقال الى استعراض منظور الجابري لكل مكون، و الادعاءات الواردة عنه. ليتم الانتهاء بعد ذلك الى نقد كافة الادعاءات، و ذلك اولا بتحليل المكونات كما أوردها الجابري في كتابه العقل الاخلاقي العربي، ثم تحديد جذورها التاريخية الحقيقية، و عدم نسبتها الى الحضارة الفارسية باعتماد كتب ادبية محدودة - كما ذهب الجابري من قبل - و ثانيا بتفصيل و بيان الاخلاق في كل من الحضارة العربية و الفارسية، و توضيح العلاقة الحقيقية بين الحضارتين، و استحضار انجازات الحضارة الفارسية و اسهاماتها في الحضارة العربية . و بالتالي نفى الادعاء العام للجابري في ان الفرس اساس انحطاط العرب، و هي فرضية اعتباطية، لا بد من اعتماد اكثر من منهج لوضعها قبل معالجتها، و ليس الانطلاق من الكتب الادبية المحدودة دون الرجوع الى المنهج التاريخي و باقى المناهج العلمية . ولو سلك الاستاذ الجابري هذا المسلك لوجد ان الحضارة الفارسية عامل اساسي في تقدم العرب و ليس في تخلفهم، و هذا ما تم اثباتها في بحثنا و الله ولي التوفيق.

١ . طالب ماجستير في فلسفة الاخلاق، جامعة المصطفى المفتوحة

٢ . استاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية

مقدمة:

تعتبر الاشكالات الواردة في كتاب الجابري (العقل الاخلاقي العربي) على المكونات الاخلاقية للتراث الفارسي من أهم الادعاءات الواجب الرد عليها، و بيان حقيقتها و حقيقة التراث الفارسي، و هل حقا ماجاء به الجابري له اساس علمي؟ و ما رأى التاريخ فى تلك الادعاءات؟

مكون الطاعة من منظور الجابري

السؤال الذى يطرحه الجابري: متى بدأ الموروث الفارسي يقدم نفسه داخل الثقافة العربية الإسلامية عبر الترجمة والتأليف كخطاب كلى وعالم فى القيم والأخلاق؟

كان ذلك فى أواخر العصر الأموي من خلال فن الخطابة وفن الرسائل (ويسمى الأخيرة بأدب الترسل أى من كتابة الرسائل). فلقد كانت رسائل ملوك بنى أمية خاصة منهم المتأخرين من أهم الرسائل التى استعملوها فى نشر القيم التى كانت تخدمهم، قيم الطاعة خاصة (الجابري، ٢٠٠١: ج ٤ ص ١٣٣)

ويرى الجابري أن الكتاب الأوائل فى الدولة الإسلامية أمثال: " عبد الحميد الكاتب " و " ابن المقفع "، هم الذين ساهموا فى عملية التأسيس للفكر الأخلاقي الإسلامى اعتمادا على الموروث الفارسي، ويقدم لنا الجابري شواهد على ذلك سواء من خلالدرسته لكثير من نصوص أولئك الكتاب، أو من رجوعه إلى بعض النصوص التىوردت عند دارسين آخرين، ويخلص إلى أن أول درس فى الإسلام ارتبطت به "الأخلاق بالسياسة " كان على يد معاوية، وهى تلك الأخلاق، التى كانت حامله للسيوفلم تحمل القلم، وكانت داعية إلى "الجبر"، أما الدرس الثانى الذى يربط " الأخلاقبالسياسة " فهو درس (الأدب) الذى كانت أهم مادة فيه هى " الطاعة "، والأدب كمايقول الجابري هو قلم يقوم مقام السيف، ومن ثم فإن الجبر والطاعة هما عنصرانأساسيان فى " أخلاق الهزيمة"، وتجسد ذلك - فى رأيه - فى الممارسات الأولى للخلفاء الامويين(زروخى، ٢٠٢٠، السنة٥٧: العدد٨ص٥)

إن هذه القيم الأخلاقية حسب الجابري هى التى كانت تمارس فى الحكم الفارسي الكسروي، الذى يكون الحاكم فيه مخدوما من الجميع وهو لا يخدم أحدا منهم،ومن ثم

فهى قيم كسروية كانت تعطى الأولوية للطاعة على المطيع، وفيه ينعدم الإنسان، والمعنى الإنسانى الذى يرتبط به، ويغيب بذلك الفرد كقيمه فى ذاته، والقيمه هى للدولة، وتولد عن هذه الوضعية، ثلاثة أنواع من الأخلاق: أخلاق السلطان التى تقوم على التفرد والتعالى، وأخلاق الخاصة وتقوم

على الخدمة والحذر، وأخلاق العامة، وتقوم على الطاعة والصبر، وعليه فلا سعادة للإنسان فى هذه الدنيا، بل سعادته فى الآخرة. (المصدر نفسه، ٢٠٠١: الجزء ٤، ص 249—
(٢٥٣)

المصادر الحقيقية للطاعة فى الاخلاق العربية

(١) الطاعة فى القرآن:

قول الله تعالى: ((ياأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم))
(النساء: ٥٩)

قال ابن كثير: ((والظاهر -والله أعلم- أن الآية عامة فى جميع أولى الأمر من الأمراء والعلماء. كما يستفاد من الآية الكريمة أن الله سبحانه أوجب على المسلمين طاعة أولى الأمر منهم وهم الأئمة، والأمر بالطاعة دليل على وجوب نصب ولى الأمر. وعطف طاعة ولى الأمر على طاعة الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم لأن أولى الأمر لا يفردون بالطاعة بل يطاعون فيما لا معصية فيه لله ورسوله ومن باب أولى ما هو طاعة لله ورسوله.))

(٢) الطاعة فى السنة النبوية:

عن عبد الله بن عمر عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم قال : ((ومن مات وليس فى عنقه بيعة مات ميتة جاهلية)) (مسلم، ١٩٥٥ م: رقم الحديث: (١٨٥١))

حديث عبادة بن الصامت قال : ((بايعنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على السمع والطاعة فى منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثره علينا وأن لا ننازع الأمر أهله قال إلا أن تروا كفرا بواحا عندكم من الله فيه برهان)) (البخارى، ٥١٤٢٢هـ: رقم الحديث: (٧٠٥٥))

وحديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : ((من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية)) (المصدر نفسه، ١٤٢٢: رقم الحديث: (٧٠٥٤))

٣) الطاعة السياسية (تحريم الخروج على الحاكم):

عن عمر بن الخطاب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ((من أراد بجوذة الجنة فعليه بالجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الأثنين أبعد)) (الترمذى، ١٩٩٦م: رقم الحديث (٢١٦٥))

وعن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ((من خرج عن الجماعة ومات فميتته جاهلية)) (أحمد، ١٩٩٥ م: رقم الحديث (٢٤٨٧))، لهذا فعقيدة أهل السنة تحذر من الفرقة والخلاف والخروج على ولاة الأمر لنهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك وتوعده من فعل ذلك بالوعيد الشديد لأن الجماعة لا تستقيم إلا بإمام تجتمع عليه الكلمة والإمام لا يستقيم له الأمر إلا بالطاعة.

عن عرفة الأشجعي قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من أتاكم وأمركم جميع على رجل واحد يريد أن يشق عصاكم ويفرق كلمتكم فاقتلوه)) (المصدر نفسه، ١٩٩٥م: رقم الحديث (١٨٥٢)).

وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله: ((من أطاعنى فقد أطاع الله ومن عصانى فقد عصى الله ومن يطع الأمير فقد أطاعنى ومن عصى الأمير فقد عصانى)) (المصدر نفسه، ١٤٢٢ه: رقم الحديث (٢٩٥٧))

وأهل السنة يعتقدون أن وقوع الحكام والأمراء فى بعض المعاصى لا يبرر الخروج عليهم، فعن عوف بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((ألا من ولى عليه وال فرأه يأتى شيئاً من معصية الله فليكره الذى يأتى من معصية الله ولا ينزع يدا من طاعة)) (المصدر نفسه ١٩٩٥م، رقم الحديث (١٨٥٥)).

وأهل السنة يعتقدون أن الطاعة واجبة للأمير التقى والأمير الفاجر لكن لا تجوز طاعتهم فى المعصية، عن ابن عمر رضى الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله

وسلم: ((على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب أو كره إلا أن يؤمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة)) (المصدر نفسه ١٩٩٥م: رقم الحديث (١٨٣٩)).

٤) الانحراف عن مقصد الشارع:

أجمعوا العلماء على وجوب طاعة الحاكم المتغلب، وأن طاعته خيرٌ من الخروج عليه، لما فى ذلك من حقن الدماء، ولما فى الخروج عليه من شق عصا المسلمين وإراقة دمائهم وذهاب أموالهم، فإذا استتب له الأمر وتم له التمكين - وإن لم يستجمع شروط الإمامة - صحت إمامته ووجبت بيعته وطاعته فى المعروف، وحرمت منازعته ومعصيته؛ فأحكامه نافذة، ولا يجوز الخروج عليه قولاً واحداً؛ وقد حكى الإجماع على ذلك الحافظ ابن حجرٍ فى الفتح (ابن حجر، ١٣٨٠-١٣٩٠هـ: الجزء ١٣ ص ٧) والنووى فى شرح مسلم (النووى ١٣٤٧ هـ: ج ١١، ص ٢٢٩) و محمد بن عبد الوهاب فى الدرر السنية (علماء نجد، ١٤١٧هـ ج ٧، ص ٢٣٩)

من خرج عن طاعة الحاكم الذى وقع الاجتماع عليه فارق الجماعة الذين اتفقوا على طاعة الإمام الذى انتظم به شملهم، واجتمعت به كلمتهم، فإن مات ميتة جاهلية، فقد أخرج البخارى ومسلم فى صحيحهما عن ابن عباسٍ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ((من كره من أميره شيئاً فليصبر؛ فإنه من خرج من السلطان شبراً مات ميتة جاهلية))، وفى لفظٍ: ((من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر عليه؛ فإنه من فارق الجماعة شبراً فمات إلا مات ميتة جاهلية)) (متفق عليه)؛ ذلك لأن أهل الجاهلية لم يكن لهم إمامٌ يجمعهم على دينٍ ويتألفهم على رأيٍ واحدٍ - كما ذكر الخطابى - بل كانوا طوائف شتى ورفقاً مختلفين، آراؤهم متناقضة، وأديانهم متباينة؛ وذلك الذى دعا كثيراً منهم إلى عبادة الأصنام وطاعة الأرزلام، رأياً فاسداً اعتدوه فى أن عندها خيراً، وأنها تملك لهم نفعاً أو تدفع عنهم ضراً (الخطابى، ١٣٩٩هـ: ص ٥٧)

حقيقة الاخلاق فى الحضارة الفارسية / الإيرانية.

إن دراسة الجانب الأخلاقى من أى حضارة لا بد من دراسة عقيدتها الدينية، لأن الدين هو أساس المبادئ الخلقية، فهذه المبادئ تضبط سيرورة الحياة نحو التقدم والرقى والازدهار والتطور، وبما أننا امام أعظم حضارة ذات تاريخ عظيم غنى بأحداثه

ووقائعه الا و هي الحضارة الفارسية " إيران حاليا. فانه من الملزم تأريخ العقيدة الدينية لدا هذه الحضارة للتعرف على كيانها الأخلاقي.

تعد إيران موطن الفرس القدامى أرضا للقاء الحضارى بحكم موقعها الجغرافى الذى جعل أهلها يخضعون لتأثيرات فكرية متبادلة. (بارندر، ١٩٩٣م: ص ١١٥)

وقد توفر للفكر الفارسى الاحتكاك المباشر بفكر الحضارات الأخرى عبر قنوات عديدة كالتجارة والزراعة " وقد تميزت العقيدة الدينية الفلسفية لدى الفرس بوجود مستويين هما؛ العقيدة الشعبية التى كانت تسمح بعبادة العناصر الأربعة (النار متمثلة فى الشمس والقمر، الهواء والماء والتراب) كما كانت تقدس كل مظاهر الطبيعة، أما المستوى الثانى فتمثله عقيدة خاصة " (النشار، ١٩٩٧م: ص ١٠٧)، فقد كانت الديانات السائدة لدى الفرس هى عبادة قوى الطبيعة وتقديس كل مظاهرها المتمثلة فى النار والماء والهواء والتراب، ومن هذا فقد لعبت قوى الطبيعة تأثيرا كبيرا فى تشكيل عقيدة الفرس لدرجة أنها كانت تأمر بالتضحية بنى الإنسان للتقرب بها إلى الآلهة ثم استبدلت بعد ذلك بالتضحية ببعض الحيوانات.

كشفت الآثار الملكية أن الملوك كانوا يؤمنون ببعض الآلهة الشعبية وسنركز على أهم المفكرين الذين كانوا يمثلون عقيدة الخاصة فى الفكر الفارسى وهو زرادشت. (اختلفت الروايات حول ميلاده منهم من قال أنه ولد فى القرن ١٠ ق.م ومنهم من قال أنه ولد فى القرن عو قد قام جاكسون بدراسة دقيقة حوله فقرر أنه ولد فى النصف الثانى من القرن ٧ ق م وتوفى فى القرن ٤

الزرادشتية :ظهر الدين الجديد وهى الزرادشتية وفى ظل هذه الديانة كان للفرس نظرات حول الأخلاق العملية، فالعقيدة الدينية احتوت على جوانب تعبدية وجانب تشريعى أخلاقى، فقدمت العديد من المسائل وناقشتها والقضايا موجودة فى كتاب " الزند افستا*." (هو الكتاب المقدس لدى الفرس حيث جمع أصحاب زرادشت واتباعه أقواله وادعيته واصل عقيدته التى دعا إليها) وهو الكتاب المقدس لدى الزرادشتيين.

فتعاليم الزرادشتية: أهمها تصوير زرادشت الإله " أهورامازدا "الذى وحد زرادشت بينه وبين الخير توحيدا جعلهما اسميين لمسمى واحد حيث أن " أهورامازدا "الاله الأوحد عند

زرادشت، وهو الذى لم يولد ولن يموت وهو القادر على كل شىء، ومن ثم فعلى الانسان أن يعيد خالقه ويطيعه باعتباره منبع كل الخير ولا يفكر فى الشر أبداً، وعلى هذا فإن الاله "أهريمان" الشيطان مصدر كل الشرور فى العالم، وهو المسؤول عن الامراض والموت. (غلاب، ١٩٣٨م: ص ١٨٤)

بناء على هذا فإن الخير والشر فى صراع دائم والصراع بينهما ليس للمجتمع فقط بل الفرد نفسه فعلى الانسان أن يختار بين فعل الخير والتوجه له بعقله وقلبه وأن يتبع تلك الديانات الزائفة ويتبع الشيطان فى كل تصرفاته، وإذا أراد الانسان الاستقرار الأبدى فعليه أن ينتصر على نوازع الشر.

ركز "زرادشت" فى تعاليمه على ضرورة توحيد قوى الخير لمحاربة قوى الشر وحسب "زرادشت" فإنه يؤمن بمبدأ الثواب والعقاب الأخرى وأن الصالحون المؤمنون لهم أجر حسن سيتقبلهم "أهورامازدا" ويتمتعون فيكنفه بالسعادة الأبدية، وفى إطار هذه الرؤية الدينية الفلسفية للإله وللمصير الإنسانى يؤمن "زرادشت" وأتباعه بضرورة أن يحيى الناس حياة اجتماعية معتدلة يتسق فيها القول مع الفعل والفكر مع العمل وعلى الناس أن يقهروا بعقولهم الشكوك والرغبات السيئة ويقهروا الجشع بالرضا والحسد بالإحسان. (المرجع نفسه، ١٩٩٧م: ص ١٠٧)

انطلاقاً من هذا القول فإن "زرادشت" يؤمن بالحياة بعد الموت وأن الناس الخيرين لهم مصير حسن وأن الناس التى تحمل شراً سيكون لها مصير سىء وسيلقون نصيبهم من العذاب، ويظهر من خلال رسالته وهى رسالة خلقية يهتم بالدعوى إلى الفضيلة وترك الرذيلة وجعل الخير الغاية الأسمى والأرقى، والهدف الذى يجب أن يسعى إليه كل فرد ويجتهد فى تحقيقه، فربطت الزرادشتية بين فعل الخير ونقاء الروح.

نتيجة البحث:

تم بحمد الله الانتهاء من البحث بالخروج بعدة نتائج نذكر فى هذا المقال أهمها، و المرتبطة اساساً بما ذكر فى المقال:

- وقوع الجابرى فى خطأ منهجى و علمى عند محاولته التعرف على الحضارة الفارسية. فاعتمد فى التعريف بالفكر الفارسى على أدب ابن المقفع فى كليله ودمنه والأدب الكبير

والأدب الصغير، وابن قتيبة في عيون الأخبار، وابن عبد ربه في العقد الفريد، ثم الماوردي. اى النص الأدبي و هو المصدر الوحيد للتعرف على الفرس، و هى قاصرة عن ادراك حضارة عريقة كحضارة الفرس، اضافة الى مشروعية التشكيك فى هذه المصادر. و المعلوم ايضا ان حضارة قوم تأخذ من أفواههم، و اعتماد مناهج علمية لادراكها كالمناهج التاريخية.

- اختزال الجابري التصوف فى هذه قيمة الفناء، و اختزال الفكر الفارسى فى قيمة "الطاعة"، و اختزال اليونانى فى "السعادة"، هو نوع من التعميم لا يخلو من مجازفة، وقد يختلف المختلفون فى الأهمية النسبية لـ "الفناء" مثلا، وقد يرى آخرون أن "الصدق مع النفس" هو القيمة الحاكمة فى فكر الصوفية.

مصادر البحث:

١. القرآن الكريم
٢. الجابرى، محمد عابد، العقل الأخلاقى العربى ٢٠٠١، نقد العقل العربى ٤، الطبعة الاولى، مركز دراسات الوحدة العربية
٣. زروخى إسماعيل، ٢٠٢٢، الثقافة العربية و صراع القيم، الحج و العمرة، مجلة تصدر عن وزارة الحج، السنة، ٥٧، العدد ٨
٤. مسلم بن الحجاج، ١٣٧٤هـ_١٩٥٥م، صحيح مسلم، مطبعة عيسى البابى الحلبي و شركاه، القاهرة.
٥. البخارى محمد بن إسماعيل، ١٤٢٢هـ، صحيح البخارى، دار طوق النجاة، الطبعة الاولى، بيروت.
٦. الترمذى محمد بن عيسى، ١٩٩٦م، الجامع الكبير، دار الغرب الإسلامى، الطبعة الاولى، بيروت.
٧. ابن حنبل احمد، ١٤١٦هـ_١٩٩٥م، مسند الامام احمد بن حنبل، دارالحديث، الطبعة الاولى، القاهرة.
٨. ابن حجر احمد، فتح البارى بشرح البخارى، ١٣٨٠_١٣٩٠هـ، المكتبة السلفية، الطبعة الاولى، مصر.
٩. النووى، ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٩م، المنهاج فى شرح صحيح مسلم بن الحجاج (صحيح مسلم بشرح النووى)، المطبعة المصرية بالأزهر.
١٠. علماء نجد، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، الدرر السنية فى الأجوبة النجدية، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم الطبعة: السادسة،
١١. الخطايبى حمد بن محمد، ١٣٩٩هـ، العزلة، المطبعة السلفية، الطبعة الثانية.
١٢. جفرى بارندر، ١٩٩٣م، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة إمام عبد الفتاح، سلسلة عالم المعرفة، الكويت.
١٣. النشار مصطفى، ١٩٩٧م، المصادر الشرقية للفلسفة اليونانية، دار قباء، القاهرة، الطبعة الاولى.
١٤. غلاب محمد، ١٩٣٨م، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة.

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٢٤٤

منشأ الشيعة.. شبهات وردود

ناهد الشماسى^١

الملخص:

إن هذه الدراسة والتي تحمل العنوان (منشأ الشيعة .. شبهات وردود) تهدف إلى التعرف على منشأ الشيعة، والتعرف على الأدلة القطعية التي تدل على أصالة مذهب الشيعة والتشيع، كما تهدف إلى التعرف على الشبهات التي طُرحت حول منشأ الشيعة، والرد عليها بطريقة علمية وموضوعية، وترجع أهمية هذا البحث لأهميته مصلحة الأمة الإسلامية والحفاظ على وحدتها، وإثبات أصالة مذهب الشيعة. وقد امتازت هذه الدراسة بجمع أكبر عدد من الشبهات المثارة حول منشأ الشيعة، والرد عليه من خلال الأدلة القطعية النقلية والوثائق التاريخية، وقد استنتجت ما يلي:

إن منشأ الشيعة هو بذرة نبوية زرعها النبي(ص) عندما أعلن أن علياً وصيه وخليفته من بعده، وأن رواد الشيعة هم الصحابة المعروفون بتفانيهم في نصرته النبي (ص)، وأن الشيعة هي عبارة عن قاعدة شعبية ملتفة حول الإمام لتعيينه على القيام بوظائفه، ووجدت أن الشبهات التي وصفت منشأ الشيعة بأنها ظاهرة طارئة على المجتمع الإسلامي بسبب الأحداث الإسلامية، ما هي إلا شبهات ساقطة أمام الأدلة القطعية النقلية والوثائق التاريخية، وعليه فإن منشأ الشيعة والتشيع هي وليدة العقيدة الإسلامية الأصيلة وامتدادها الحقيقي.

الكلمات المفتاحية: منشأ، الشيعة، شبهات، ردود، الأدلة.

^١ دكتوراه تفسير مقارن من جامعة المصطفى ودكتوراه علم الكلام الإسلامي من جامعة آل البيت (ع) وجامعة قم المقدسة، وأستاذ للدراسات العليا بجامعة آل البيت ع.

المقدمة:

زعم غير واحد من المؤلفين القدامى والمعاصرين بأن الشيعة كسائر المذاهب الإسلامية من إفرازات الصراعات السياسية، في حين يذهب البعض الآخر إلى القول بأنه نتاج الجدال الكلامي والصراع الفكري، فأخذوا يبحثون عن تاريخ نشوئه وظهوره في الساحة الإسلامية، وكأنهم يتلقون الشيعة والتشيع بوصفه ظاهرة جديدة وافدة على المجتمع الإسلامي، وأنه تكون على مر الزمن نتيجة لأحداث وتطورات سياسية أو اجتماعية فكرية أدت إلى تكوين هذا المذهب.

وهذا التصور الخاطئ لمفهوم الشيعة هو ما دفع أصحاب هذه الأطروحات إلى التخبط في فهم حقيقة نشوء الشيعة، فوضعوا نظريات واهية لا تصمد أمام التحقيق والنقد. (السبحاني، ١٤٢٨هـ ج ٦: ٨٣)

ولذلك في هذا البحث نستعرض منشأ الشيعة وأهم الأدلة التي تكشف أصالة الشيعة والتشيع في الإسلام، ثم نستعرض أكبر عدد من الشبهات والتي تناولت مبدأ الشيعة، والتي وصفت الشيعة كظاهرة طارئة على المجتمع ثم الرد عليها مستعينين بالأدلة والوثائق التاريخية التي وثقها العلماء والباحثين والمحققين، أمثال الشيخ جعفر السبحاني في كتابه (بحوث في الملل والنحل) و عبد الرضا الموسوي في كتابه (نشأة التشيع بين الأصالة والاختلاق) وغيرهم ، لنصل إلى أن مذهب الشيعة هو حقيقة وجوه الإسلام، وأنه لا يختلف ولا يتخلف عنه.

أهداف البحث:

١- التعرف على منشأ الشيعة، والأدلة على أصالة الشيعة والتشيع.

٢- التعرف على الشبهات التي طُرحت حول منشأ الشيعة، والرد عليها.

أهمية البحث:

أهمية البحث تنصب في مصلحة الأمة الإسلامية، من أجل الحفاظ على الوحدة الإسلامية، وأن يساهم في تشييد التراث الإسلامي الأصيل، والدفاع عن المذهب الحق، وإثبات أصالة مذهب الشيعة، والرد على ما قيل حول منشأ الشيعة بالأدلة القطعية النقلية والوثائق التاريخية.

سابقة البحث:

تناولت كتب ومقالات كثيرة حول منشأ الشيعة، والرد على النظريات التي تناولت كيفية ظهور الشيعة على أنها ظاهرة طارئة في المجتمع الإسلامي، من بين هذه الكتب:

١- نشأة التشيع بين الأصالة والاختلاق / للسيد فالح عبد الرضا الموسوي.

والذي تناول فيه مبحث تعريف التشيع والشيعة ورواد التشيع، والنظريات الإسلامية في نشأة التشيع والرد عليها بطريقة موضوعية، مستعين فيها بما في كتب العامة.

٢- بحوث في الملل والنحل / للعلامة جعفر السبحاني.

وفيه تناول فيه تعريف الشيعة ومبدأ التشيع والفرضيات الوهمية لمبدأ التشيع والرد عليها.

نوع البحث: نقلي، وصفي.

السؤال الأصلي: ما هو منشأ الشيعة، وما هي الشبهات حوله وما هو الرد عليها؟

الأستئلة الفرعية: ١- ما هو منشأ الشيعة، وما هي الأدلة عليها؟

٢- ما هي الشبهات حول منشأ الشيعة، وما هو الرد عليها؟

الفرضية: أن الشبهات التي طُرحت حول الشيعة هدفها النيل من الإسلام أولاً، ومن الشيعة ثانياً، وأن هذه الشبهات ساقطة أمام الدليل الواضح والكاشف على أصالة مذهب الشيعة والتشيع، وأن مذهب الشيعة له حقيقة واحدة وأنه لم يختلف ولم يتخلف عن الإسلام.

ويتكون البحث من مبحثين رئيسيين:

المبحث الأول: منشأ الشيعة والأدلة على أصالة منشأ الشيعة، ويتناول هذا المبحث تعريف الشيعة لغة واصطلاحاً، وأهم الأدلة التي تثبت أصالة منشأ الشيعة.

المبحث الثاني: شبهات حول منشأ الشيعة، والرد عليها، ويتناول هذا المبحث عدد من الشبهات المثارة حول منشأ الشيعة قديماً وحديثاً، والرد عليه بطريقة علمية وموضوعية. كل هذا لإثبات مذهب الحق والدفاع عنه، ومن أجل الحفاظ على الوحدة الإسلامية.

المحتوى العلمي:

المبحث الأول: منشأ الشيعة والأدلة على أصالة منشأ الشيعة:

المطلب الأول: تعريف كلمة (الشيعة) لغة واصطلاحاً:

كلمة (الشيعة)، هي كلمة لها أصل قرآني في قوله تعالى: ﴿وإن من شيعته لإبراهيم﴾ الصافات: ٨٣، وهي من مادة (شَبَّعَ)، وهي تدل على المعاوضة والتعاون، قال ابن فارس: الشين

والياء والعين أصلاً، يدل أحدهما على معاضدة ومساعدته، والآخر على بث وإشادة والشيعة هم الأعوان والأنصار. (بن فارس، ١٣٩٩هـ ج ٣: ٢٣٥، مادة شيع).

والشيعة هم الناس الذين يتقوى بهم الإنسان، قال الراغب الاصفهاني: الشيعة: من يتقوى بهم الإنسان ويتشرون عنه. (الراغب الاصفهاني، ١٤٣٠هـ ص: ٤٧٠، مادة شيع).

كما أن الشيعة هم القوم الذين يجتمعون على أمرٍ، قال ابن منظور: الشيعة، هم القوم الذين يجتمعون على الأمر، وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة، وكل قوم أمرهم واحد يتبع بعضهم رأى بعض فهم شيعة، وشايعة أى تابعه. (ابن منظور: ٢٣٧٧، مادة شيع).

كما أن الشيعة هم جماعة أو فرقة من الناس جمعتهم معتقدات ورؤى وأهداف واحدة، فأصبحوا كتلة واحدة فى مقابل الجماعات الأخرى المناقضة لها.

ولذلك قال السبحاني:

إن الشيعة هم الجماعة المتعاونون على أمر واحد فى قضاياهم، يقال تشايح القوم إذا تعاونوا، ويرى أن الشيعة يُطلق على مُطلق التابع. (السبحاني، ١٤٢٨هـ، ج ٦: ٧).

أما اصطلاحاً:

فإن كلمة الشيعة تُطلق على اتباع الإمام على (ع)، قال أبو الحسن الأشعري فى كتابه (مقالات إسلاميين): (إنما قيل شيعة لأنهم شايعوا علياً رضوان الله عليه). (الأشعري، ١٤١١هـ، ج ١: ٦٥).

إلا أن الشيخ المفيد حصر مفهوم الشيعة بالفرقة التى تؤمن بإمامة على وإمامة أولاده من وُلد الحسين (ع)، قال الشيخ المفيد: (من دان بوجود الإمامة، ووجودها فى كل زمان، وأوجب النص الجلى والعصمة والكمال لكل إمام، ثم حصر الإمامة فى ولد الحسين بن على

عليهما السلام). فالشيعة عنده لابد أن يلتزم بهذه المعتقدات وإلا يخرج عن دائرة التشيع، فالمحبة بدون الموالاة لأهل البيت لا يكفي في التشيع. (المفيد، ١٤١٣هـ، ص: ٣٨).

وكذلك قال الشيخ السبحاني: (الشيعة هم من شابع الإمام على بن أبي طالب (ع)، وأولاده على أنهم خلفاء الرسول (ص)، وأئمة الناس بعده، نصبهم لهذا المقال بأمر من الله سبحانه وتعالى). وهنا تجد في تعريف الشيعة أن قيد التشيع وهو الاتباع لعلى وأولاده، وأنهم خلفاء النبي بأمر من الله. (السبحاني، ١٤٢٨هـ، ج ٦: ٧).

المطلب الثاني: الأدلة على أصالة منشأ الشيعة:

من أهم الأدلة التي تثبت أصالة منشأ الشيعة، وأنها ليست ظاهرة طارئة على المجتمع، هي:

الدليل الأول: الشيعة بذرة نبوية:

اتفقت كلمة علماء الشيعة على أن منشأ الشيعة يعود إلى عصر النبوة، وأن النبي (ص) هو الذي غرس بذرة التشيع، ولذلك قال الحسن النوبختي (ت: ٣٠٠هـ): (إن أول فرق الشيعة هم فرقة على بن أبي طالب المسمون بشيعة على في زمان النبي). (النوبختي، ١٤٠٤هـ، ص: ١٥).

وقال السيد محسن الأمين: (أنه في عهد رسول الله (ص) كان جماعة يتشيعون لعلى (ع)). (الأمين، ج ١: ٢٣).

وقد بدأت بذرت التشيع قبل هجرة الرسول (ص) من مكة إلى المدينة بثمانية أعوام، و ذلك عندما أوحى إليه: (و أنذر عشيرتک الأقربين) الشعراء: ٢١٤، فجمع النبي (ص) عشيرته و الأقربين، وبعد أن هيا لهم طعاماً، دعاهم إلى مؤازرته، و كانوا نحو ثلاثين رجلاً، فقال لهم: (أياكم يؤازرنى على هذا الأمر، و هو وارثى و وصيى، و يقضى دينى، و يُنجز عداتى، و خليفتى فيكم من بعدى)، فكررها ثلاثاً، فلم يتقدم منهم أحد غير على (ع)، و لما يسس النبي (ص) من جوابهم، قال النبي لعلى: (أنت أخى و وصيى و وارثى و خليفتى من بعدى)

، و من هذا الموقف ظهرت بذرة التشيع ، فما زال النبي (ص) يتعاهد هذه البذرة طوال حياته بأقواله و أفعاله ، حتى نمت و تركزت في نفوس جماعة من المسلمين عرفوا بالتشيع لعلی و موالاته حتى في حياة الرسول (ص). (العسكري، ١٤٢٤هـ ص: ٤١ ، ٤٣).

وقد ذكر العلامة الطبطبائي في كتابه (الشيعة في الإسلام) الأسباب التي أدت إلى ظهور هذه الطائفة، منها:

١- تصريح النبي (ص) بأن أول من يبايعه على هذا الأمر سيكون وصيه من بعده، فكان على أو من تقدم.

٢- وفقاً للروايات المتواترة والمستفيضة عن طريق أهل السنة والشيعة، والتي يصرح فيها النبي الأكرم بأن علياً مصون من الخطأ والمعصية في أقواله وأفعاله، وأن كل ما يقوم به فهو مطابق للدعوة والرسالة.

٣- التضحيات والخدمات التي قدمها الإمام على، كمنامه في فراش النبي ليلة الهجرة، والمشاركة الفعالة في الغزوات التي يخوضها النبي الأكرم.

٤- موضوع غدیر خم، والذي أغلق فيه النبي الولاية العامة لعلی.

كل هذا جعل له مؤيدين ومحبين ومخلصين من صحابة النبي وأنصاره، كما أثارت لدى البعض الحقد والحسد. (الطبطبائي، ١٩٩٩م، ص: ٢٢، ٢٣).

وعليه فاطلاق اسم الشيعة على جماعة خاصة كان قد تم في عصر الرسالة، وهذا لا يعني انشطار المسلمين إلى شطرين: سنة وشيعة، بل يعني وجود جماعة اختصت بعلی ولازمته ورأت أن أقواله وأفعاله تجسيد تام لأقوال وأفعال الرسول، فاتبعوه ووالوه طاعة لرسول الله واقتفاء لأثره. (الكلبائكاني، ١٤٣٠هـ ، ص: ٣٨).

الدليل الثاني: الأحاديث المتواترة عن النبي والتي ذكرها المؤرخون من وثائق تاريخية تكشف وجود الشيعة في عصر النبي:

كان لفظ (الشيعة) يُطلق على طائفة من الصحابة، والذين كانوا شديدي الاتصال بعلي (ع)، منهم: أبو ذر، سلمان، عمار، المقداد، حذيفة بن اليمان. (الموسوي، ١٤٣٨هـ ص: ٣٤).
فمن الأحاديث المتواترة عن النبي (ص) والتي فيها تناول على وشيعته، والتي نقلتها أمهات مصادر أهل السنة:

١- أخرج ابن عساكر عن جابر بن عبد الله قال: كنا عند النبي (ص)، فأقبل علي، فقال النبي (ص): (والذي نفسي بيده إن هذا وشيعته لهم الفائزون يوم القيامة، ونزلت: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ البينة: ٧). (السيوطي، ١٣٦٥هـ، ج: ٦: ٣٧٩- ابن عساكر، ١٤١٥هـ، ج: ٢: ٣٧١).

٢- أخرج الطبراني والخطيب البغدادي وابن عساكر والطبري عن النبي (ص): قوله لعلي: (أنت وشيعتك في الجنة). (الطبراني، ١٤١٥هـ، ج: ٧: ٣٤٣- ابن عساكر، ١٤١٥هـ، ج: ٢: ٣٣٢).
٣- أخرج الديلمي: قال رسول الله: (يا علي إن الله قد غفر لك ولدزيتك ولولدك ولأهلك ولشيعتك، فأبشر فإنك النزع البطين). (الخوارزمي، ١٤١١هـ ص: ٢٩٤- القندوزي، ١٤١٦هـ، ج: ٢: ٤٥٢).

٤- روى الطبري والهيثمي والمتقى الهندي والقندوزي الحنفي، أن النبي (ص) قال مخاطباً علياً: (يا علي، إنك ستقدم على الله أنت وشيعتك راضين مرضيين، ويقدم على الله عدوك غضاباً مقمحين)، ثم جمع يديه إلى عنقه يريهم الإقماح، والمراد بالإقماح هو رفع الرأس وغض البصر. (ابن الأثير، ١٣٦٤هـ ش، ج: ٤: ١٠٦).

فهذه النصوص المتظافرة، والتي هي في مصادر أهل السنة وليست في كتب الشيعة فقط تكشف لنا عدة أمور منها:

١- اختصاص على من بين صحابة النبي بأن له شيعةً وأتباعاً وأنصاراً، وأن النبي كان يشيد بهم ويبشرهم بالفوز، لأنهم يمثلون الإسلام المحمدي الأصيل.

٢- أن النبي هو أول من أطلق كلمة (الشيعة) في الإسلام على جماعة خاصة من أمته، وهي الجماعة المنتسبة لعلى المختص به والمقتفيه أثره والمقتدي به سلوكه، والمهتدي بهديه، والمنقطع إليه في الموالاة، والمبتدئة من أعدائه، المتسلحة بفكره وعقائده.

٣- الشيع لا يختلف ولا يتخلف عن الإسلام، وبالعكس فإن الابتعاد عن على (ع) هو الخروج عن الإسلام والإيمان، ولذلك أورد ابن عساكر عن عبد الله بن جابر: (ما كنا نعرف المنافقين إلا ببغضهم علياً). (ابن عساكر، ١٤١٥هـ ج: ٤٢: ٢٨٧).

٤- مجرد حب على لا يصح إطلاق الشيعة عليه، فلا يقال لمن يحب على أنه من شيعته إلا إذا اقتدى به وتولاه وتابعه وشايعه. (الموسوي، ١٤٣٨هـ ص: ٢٧، ٣٥).

الدليل الثالث: رواد الشيعة في عصر الرسالة:

إن أقوى الأدلة على أصالة منشأ الشيعة، أن رواده الأوائل هم الطليعة الأولى بين المسلمين، والتي عرفت بإخلاصها لصاحب الرسالة، وتفانيها في الوقوف إلى جانبه ونصرة مبادئه الحقّة، ومن أشهر رواد الشيعة الأوائل:

العباس بن عبد المطلب وأبنائه عبد الله والفضل وعبيد الله وغيرهم، وأبناء عمومية النبي (ص) أمثال عبد الله بن الزبير، وأبو سفيان بن الحارث، والطفيل بن الحارث، وغيرهم، وأبو ذر، وسلمان الفارسي (المحمدي)، والمقداد بن عمر، وعمار بن ياسر، وحذيفة بن اليمان، وأبى بن كعب، محمد بن أبى بكر، مالك الأشتر، صابر بن عبد الله الأنصاري، أبو سعيد الخدري، الجناح بن الأرت الخزاعي، البراء بن عازب، عبد الله بن مسعود، سهيل بن عمرو الأنصاري، أبان بن سعيد بن العاص، وغيرهم من المهاجرين والأنصار.

وهؤلاء الثلثة من الصحابة هم الذين تصفهم أكثر مصادر أهل السنة بالزهد والتقوى والورع والإخلاص إلى رسول الله (ص)، وهؤلاء الصحابة عرفوا منذ الصدر الأول بانقطاعهم لعلی ومحبتة ومتابعته ومشايخته دون أن ينقص من إيمانهم شيء، وهم الذين عرفوا بتفانيهم في نصره النبي (ص) والوقوف إلى جانبه والذب عن مبادئه. (الموسوي، ١٤٣٨هـ ص: ٤٢، ٥٢).

الدليل الرابع: كلمات بعض علماء أهل السنة التي تؤكد انتساب الشيعة إلى أهل البيت (ع):

١- الشهرستاني: الشيعة هم الذين شايعوا علياً على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وأن الإمامة ليست قضية مصلحة تناط باختيار العامة، بل هي قضية أصولية، وهي ركن الدين. (الشهرستاني، ١٤٠٢هـ ج ١: ١٤٦).

٢- ابن خلدون: الشيعة يُطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين على أتباع علي وبنيه، وأن الإمامة ليست من المصالح التي تفوض إلى نظر الأمة، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام، وإن علياً هو الذي عينه (ص) بنصوص ينقلونها. (ابن خلدون، ج ١: ١٩٦).

٣- ابن منظور: وقد غلب هذا الاسم - الشيعة - على من يتوالى علياً وأهل بيته، حتى صار لهم اسماً خاصاً، فإذا قيل فلان من الشيعة، عرف أنه منهم. (ابن منظور، ج ٨: ١٨٩).

٤- الجرجاني: الشيعة هم الذين شايعوا علياً، وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج عنه وعن أولاده. (الجرجاني، ١٤٠٣هـ ص: ٩٣).

هذه الأقوال وغيرها من علماء أهل السنة تؤكد انتساب الشيعة إلى أهل بيت النبوة، وانقطاعهم إليهم، الأمر الذي يفسر أصالة الشيعة والتشيع وسلامة منبعه ومأخذه. (الموسوي، ١٤٣٨هـ ص: ٣٩، ٤٠).

الدليل الخامس: الشيعة من أجل إيجاد قاعدة شعبيّة صالحة ملتفة حول علي وأولاده:

إن طريق الوصاية في إمامة أهل البيت وخلافته على كان أمراً ضرورياً لغرض التغيير على مسار التاريخ لعدة أسباب، منها:

١- قصر الفترة الزمنية التي مارس النبي (ص) فيها تربية الأمة، والتي لا تتجاوز عقدين من الزمن.

٢- دخول أعداد كبيرة إلى الإسلام عند فتح مكة، وعليه فإن جزءاً كبيراً من الأمة الإسلاميّة كانت جديدة على الإسلام، والتي لم يتح للنبي أن يتفاعل معهم في الفترة القصيرة التي أعقبت الفتح إلا بقدر ضئيل، وكان جلّ تفاعله معهم بصفة الحاكم الشرعي.

٣- الحياة الفكرية والروحية والدينية والسلوكية التي كانوا يعيشونها أبناء الأمة قبل الإسلام، وما عليه من السذاجة والفراغ والعفوية في مختلف مجالات حياتهم.

٤- إن الإسلام لم يكن عملية تغيير في سطح المجتمع، بل هو عملية تغيير في الجذور للأمة وأبنائها.

٥- الوضع السياسي والعسكري، وما يجري من أحداث وعلى جبهات متعددة، فقد كانت الأمة الإسلاميّة مهددة على الدوام من الخطر الثلاثي: الروم والفرس والمنافقين.

فكان الهدف من الوصاية والخلافه لعلي و أولاده من بعده و الذي كان يسعى إليه النبي (ص) هو إيجاد قاعدة شعبيّة صالحة ، على درجة كبيرة من الانصهار الروحي و الإيمانى بالرسله ، و إحاطة واسعة بأحكامها و مفاهيمها ، و على درجة عالية من الوعي و الموضوعية و التحرر من رواسب الجاهلية ، و الاستيعاب لمعطيات الدعوة الجديدة ، فلا يمكن مواصلة عملية التغيير بدون قائد ، فكان لا بد من نصب و إعداد من يقود الأمة بعد الرسول (ص) ،

وهو الطريق الوحيد المنسجم مع الواقع ومع طبيعة الأشياء ، وهو أن يقف النبي على مستقبل الدعوة بعد رحيله (ص) موقفاً إيجابياً ، و أن يختار بأمر الله سبحانه شخصاً يرشحه عمق وجوده في كيان الدعوة ، فيعده إعداداً رسالي و قيادياً خاصاً لتمثل فيه المرجعية الفكرية و الزعامة السياسية ، و ليواصل بعده (ص) بمساندة القاعدة الشعبية الواعية من المهاجرين و الأنصار قيادة الأمة و بنائها عقائدياً ، و ليؤهلها لتحمل المسؤوليات القيادية ، و لم يكن هذا الشخص الداعية المرشح للإعداد الرسالي القيادي و المنصوب لتسلم مستقبل الدعوة ، و تزعمها فكرياً و سياسياً إلا على (ع)، وقد قال النبي (ص): (إن لكل نبي وصياً ووارثاً، وإن علياً وصي ووارثي). (ابن عساکر، ١٤١٥هـ ج ٤٢: ٣٩٢ - الصدر، ١٤١٤هـ ، ص: ٥٢-٤٤).

فكان وجود القاعدة الشعبية الملتفة حول الإمام على وأولاده (ع) من بعده (ص) ضرورة دينية وأمر عقلاني من أجل أن تعين القائد والإمام على تحمل مسؤوليات الدعوة الإسلامية.

المبحث الثاني: شبهات حول منشأ الشيعة، والرد عليها:

أجرى بعض الباحثين دراسة على منشأ الشيعة والشيعة، ووصفوا هؤلاء الباحثين بأن الشيعة كانت ظاهرة طارئة في المجتمع الإسلامي، ثم تكونت قطاعاً من الأمة الإسلامية عبر الزمن، فالشيعة عند هؤلاء الباحثين عبارة عن نتيجة لأحداث وتطورات اجتماعية معينة، أدت إلى تكون فكري ومذهبي خاص، وإن هؤلاء الباحثين بعد أن افترضوا ذلك، اختلفوا في تلك الأحداث التي أدت إلى نشوء تلك الظاهرة. (الصدر، ١٤١٤هـ ، ص: ١٣، ١٤).

وعليه نستعرض بعض شبهات هؤلاء الباحثين، وتقديم الرد عليها من خلال الأدلة النقلية والوثائق التاريخية:

الشبهة الأولى: الشيعة وليدة أحداث السقيفة:

يرى أصحاب هذه الشبهة أن الشيعة ظهرت في زمن السقيفة، أي بعد وفاة النبي (ص) مباشرة، ولم يكن قبل هذا الوقت نوع من الوجود، قال الدكتور حسن إبراهيم في كتابه تاريخ الإسلام: (اختلف المسلمون إثر وفاة النبي، فيمن يولونه الخلافة، وانتهى الأمر بتوليته أبي بكر،

وأدى ذلك إلى انقسام الأمة العربية إلى فرقتين جماعية، وشيعية). (حسن إبراهيم، ٢٠١٠م، ج ١: ٣٧١).

وقد سبقه بهذا الرأي ابن خلدون في كتابه تاريخ ابن خلدون حيث قال: (كان جماعة من الصحابة يتشيعون لعلى ويرون استحقاقه على غيره). (ابن خلدون، ج ٣: ١٧). وقال أحمد أمين في كتابه ضحى الإسلام: (أن التشيع بدأ من فرقة من الصحابة كانوا مخلصين فى جبههم لعلى بيرونه أحق بالخلافة لصفات رأوها فيه، ومن أشهرهم: سلمان، وأبو ذر، والمقداد). (أحمد أمين، ج ٣: ٢٠٩).

الرد على الشبهة:

والرد على هذه الشبهة هو ما ذكره اليعقوبى: (وتخلف عن بيعة أبى بكر قوم من المهاجرين والأنصار، ومالوا مع على بن أبى طالب، منهم: العباس بن عبد المطلب، والفضل بن العباس، والزبير بن العوام، وخالد بن سعيد، والمقداد، وسلمان، وأبو ذر). (اليعقوبى، ١٤١٥هـ ج ٢: ١٢٤).

فهذا يؤيد أن للشيعة وجوداً سابقاً على وفاة النبى (ص)، وأن هؤلاء كانوا يحملون نظريته موحدة فى الحكم مسبقه، وليست وليده صدفة أو اتفاق، بل الأمر منسجم تماماً مع الروايات المتواترة عن النبى (ص) بإثبات النص عليه والوصاية له، ولذلك علق الدكتور عبد الله الفياض على ما قاله اليعقوبى: (يصعب القول إن هؤلاء كونوا رأيهم فى استحقاق على (ع) للإمامة بدون مقدمات). (عبد الله الفياض، ١٣٩٥هـ ق، ص ٣٦).

الشبهة الثانية: الشيعة صنيع عبد الله بن سبأ:

يرى أصحاب هذه الشبهة أن منشأ الشيعة بدأ مع عبد الله بن سبأ، فهو المؤسس الأول للفكر الشيعى، قال الطبرى فى تاريخه: (إن يهودياً باسم عبد الله بن سبأ المكنى بابن السوداء فى صنعاء أظهر الإسلام فى عصر عثمان، و اندس بين المسلمين، و أخذ ينتقل فى حواضرهم و عواصم بلادهم: الشام، و الكوفة، و البصرة، و مصر، مبشراً بأن للنبي الأكرم رجعة، و أن علياً هو وصى محمد (ص)، كما كان لكل نبي وصى، و أن علياً خاتم الأوصياء

، كما أن محمداً خاتم الأنبياء ، و أن عثمان غاصب حق هذا الوصى و ظالمه ، فيجب مناهضته لإرجاع الحق إلى أهله ... فمال إليه و تبعه جماعات من المسلمين ، فيهم الصحابي الكبير و التابع الصالح من أمثال أبي ذر ، وعمار و محمد بن حذيفة.....، فكانت السبئية تثير الناس على ولايتهم ، و تضع كتباً فى عيوب الأمراء ، وترسل إلى غير مصرهم من الأمصار ، فنتج عن ذلك قيام جماعات من المسلمين بتحريض من السبئيين ، و قدومهم إلى المدينة و حصرهم عثمان فى داره ، حتى قُتل فيها). (الطبرى، ج٣: ٣٧٨).

وقد أتبعه فى ذلك من جاء بعده من المؤرخين وكتاب المقالات القدماء، أمثال ابن الأثير، وابن كثير، وابن خلدون، ومن المتأخرين أمثال محمد رشيد رضا فى كتابه (السنة والشيعه)، وأحمد أمين فى كتابه (فجر الإسلام) وغيرهم. (السبحانى، ١٤٢٨هـ ج٦: ١١١، ١١٢)

الرد على الشبهه:

وهذه الشبهه ماهى إلا أكذوبه هدفهم فيها هو رمى الشيعة، والحط من منزلتهم، وهنا نستعرض الرد على هذه النظرية من عدة زوايا، منها:

١- عبد الله بن سبأ شخصيه وهميه: من أقوال كتاب أهل السنة والعامه حول هذه الشخصيه:

أ - الدكتور طه حسين: حيث قال: (أما أنا فلا أعلل الأمرين - غياب ابن سبأ فى صفين وعن نشأ الخوارج - إلا بعله واحده، هى أن ابن السوداء لم يكن إلا وهمًا). (طه حسين، ١٩٥٣م، ص: ٩٨-١٠٠).

ب - الدكتور سهيل زكار محقق كتاب المنتظم لابن الجوزى: حيث قال: (المرجح أن ابن سبأ لم يوجد بالمره، بل هو شخصيه مخترعه). (ابن الجوزى، المجلد الثالث، الهامش: ٣١).
ومن أقوال علماء الشيعة حول هذه الشخصيه:

أ- السيد أبو القاسم الخوئي: قال الخوئي في كتابه (معجم رجال الحديث): (أن أسطورة عبد الله بن سبأ وأسطورة مشاغباته الهائلة موضوعه مختلقة، اختلقها سيف بن عمر الوضاع الكذاب). (الخوئي، ١٤١٣هـ، ج ١١: ٢٠٧).

ب - السيد مرتضى العسكري: قال السيد العسكري في كتابه (عبد الله بن سبأ): (وخلصه رأينا في الشخصية الأولى - أي عبد الله بن سبأ - أنها لم توجد بتاتا، وإنما اختلقها جناة الزنادقة على التاريخ الإسلامي أولاً، وتقولات العامة ثانياً). (العسكري، ١٤١٢هـ ج ٢: ٢٠٧).

ج - الدكتور أحمد الوائلي: حيث قال: (إننا نرى أن عبد الله بن سبأ شخصية وهمية مخترعة). (الوائلي، ١٤٢٨هـ ص: ١٣٥).

د - الشيخ جعفر السبحاني: قال السبحاني في كتابه (بحوث في الملل والنحل): (إن القرائن والشواهد والاختلاف الموجود في حق الرجل ومولده، وزمن إسلامه، ومحتوى دعوته يشرف المحقق على القول بأن مثل عبد الله بن سبأ مثل مجنون بنى عامر وبنى هلال، وأمثال هؤلاء الرجال والأبطال كلها أحاديث خرافة وضعها القصاصون). (السبحاني، ١٤٢٨هـ ج ٦: ١١٩).

والذي يؤيد ما ذهب إليه الشيعة ولقيف من علماء السنة من القول بأن عبد الله بن سبأ شخصية وهمية وأسطورية لا حقيقة لها ولا وجود لها في دنيا الإسلام هو خلو مصادر المسلمين القديمة المعتبرة من ذكرها، فإن المؤرخين الثقات لم يشيروا في مؤلفاتهم إلى قصة عبد الله بن سبأ، مثل: ابن سعد في طبقاته، والبلاذري في فتوحاته، وابن شهاب الزهري، والواقدي، وعروة بن الزبير، وأبو بكر بن حزم، وموسى بن عقبة، وغيرهم ممن دونوا الحديث والأحداث في أواخر العهد الأموي، ولم يرد ذكره على لسان الأمويين أنفسهم، كمعاوية وأمثاله الذين كانوا يستغلون كل الوسائل من أجل النيل من على وبنيه (ع). (الموسوي، ١٤٣٨هـ ص: ٥٨، ٧٢).

٢- سيف بن عمر فى ميزان الجرح والتعديل: إن أسطورة ابن سبأ ليس لها طريق سوى سيف بن عمر الطبى التميمى (ت: ١٨٣هـ)، والذى له كتابى (الفتوح وحروب الردة) و (الجمل ومسير عائشة وعلى) المحشوة بكثير من القصص والحكايات التى لا وجود لها فى عالم الواقع، والذى عنهما أخذ الطبرى ما فى تاريخه، وكل من جاء بعد الطبرى فعنه أخذ، وعليه اعتمد.

ولبيان زيف هذه الأسطورة نورد كلمات علماء الجرح والتعديل من أهل السنة بشأن سيف بن عمر الراوى الوحيد لهذه الأكذوبه والأسطورة:

قال يحيى بن أئين (ت: ٢٣٣هـ): (ضعيف الحديث فلس خير منه).

وقال أبو داوود (ت: ٢٧٥هـ): (ليس بشيء كذاب).

وقال النسائى صاحب الصحيح (ت: ٣٠٣هـ): (ضعيف متروك الحديث ليس بثقة، ولا مأمون).

وقال ابن حبان (ت: ٣٥٤هـ): (يروى موضوعات عن الأتبات، أنهم بالزندقة، وقالوا كان يضع الحديث).

وقال ابن حجر (ت: ٨٥٢هـ) بعد إيراد حديث ورد فى سنده اسمه: (فيه ضعفاء أشدهم سيف). (العسكرى، ١٤٢هـ-١٣٨٩هـ ج ١: ٧٦، ٧٧- ابن الجوزى، ١٣٨٦هـ ج ١: ٢٢٣).
وقال الصفدى فى كتابه الوافى بالوفيات: (وروى أنه كان يضع الحديث). (الوافى بالوفيات، الصفدى، ج ١٦: ٣٩).

٣- هدف القصة السبائية: عندما تتأمل القصة السبائية تجد فيها ما يلى:

أ- أن القصة تنسب إلى ابن سبأ قدرة اعجازية خارقه بحيث استطاع بهذه الفترة الوجيزة أن يرد الناس إلى أعقابهم ويردهم عن إيمانهم ويشوه عقولهم، فإن الذهاب إلى مثل هذا الرأى هو تسفيهه بالسلف الصالح ونسبهم إلى الجهل وقله العقل والسذاجة.

ب - فى القصه سكوت الجهاز الحكومى القائم عن عبد الله بن سبأ، والذى عُرف عنه بالشدّة مع المناوئين والتنكيل بهم، مثل ما حصل مع أصحاب رسول الله كأبى ذر فى نفيه إلى الربذة، وابن مسعود من التنكيل به وقطع عطاءه من بيت المال، وعمار بن ياسر وما ناله من التعذيب. (القرشى، ١٤٢٢، ج٢: ٢٥٤، ٢٤٣).

فسياسة البطش والتهجير والتعذيب كانت تطال كل من يعارض الحكومه، فكيف تسكت الدوله عن ابن سبأ - على فرض وجوده - وعن عملياته التخريبية والتحريضية فى مختلف بلدان الأمة الإسلامية.

كل هذه المعطيات تكشف عن اختلاق قصة الهدف منها الوقيعه بالشيعة وتحسين صورة الحاكم، فكل من كتب عن الثورة على عثمان بن عفان أمثال ابن الاثير وابن عساكر والصفدى فى كتبهم، ذكر أن الثائرين هم الصحابة من المهاجرين والأنصار، إضافة إلى بعض المصريين والكوفيين والبصريين، ولا أثر للثورة السبئية فى كتبهم. (القرشى، ١٤٢٢، ج٢: ٢٦٦، ٢٧٥ - الموسوى، ١٤٣٨هـ، ص: ٦٦ - ٧٠).

الشبهه الثالثه: الشيعة وليده فكر الخوارج:

ذهب البعض إلى أن أول ظهور للشيعة فى عصر الإمام على كان على أيدي الخوارج، قال فان فلوتن فى كتابه (السياده العربيه والشيعة والاسرائيليات فى عهد بنى أمية): (إن الشيعة تفرعت من ذلك الحزب السياسى الذى قضى عليه الأمويون بحروراء، ثم انتشرت وقامت بحركه دينية واسعة النطاق ضمت إليها جميع العناصر المعادية للأمويين وللعرب جميعاً). (فلوتن، ١٩٣٤م: ٧٤).

الرد على الشبهه:

ويمكن الرد على هذه الشبهه من عدة جهات، منها:

١- إن الخوارج ليسوا من الشيعة، بل هم أعداء الإمام على وشيعته، وقد خرجوا عليه بعد رجوعه من صفين إلى الكوفة وبعد حادثه التحكيم حدوداً، واتخذوا من منطقة حروراء معقلاً لهم، وهم يومئذ اثنا عشر ألفاً أو ثمانية آلاف، وكانوا يقولون (لا حكم إلا لله)، وقد استأصلهم (ع) في وقعة نهروان سنة ٣٩هـ فكيف يدعى أن الشيعة تفرعت من الحزب السياسى للخوارج.

٢- التباين الفكرى وأصح بين الشيعة والخوارج، فالإمامة عند الشيعة منحصرة فى على وذريته بنص من النبى (ص)، وهو صميم الدين، بينما ترى الخوارج أن الإمامة غير واجبة، ولا يلزم تنصيب الإمام.

٣- الخوارج ترى بتكفير على وأتباعه، وأن ابن ملجم محق فى قتله ومأجور على فعله.

٤- القول بأن الأمويين هم الذين قضاوا على الخوارج زلة لا تُغفر، لأن الثابت فى التاريخ أن علياً هو الذى قتل الخوارج واستأصلهم. (اليقوبى، ١٤١٥هـ، ج ٢: ١٩١، ١٩٣ - الموسوى، ١٤٣٨هـ، ص: ٨٧، ٨٩)

الشبهة الرابعة: منشأ الشيعة كان فى يوم الجمل:

حيث ذكر ابن النديم: أن علياً قصد طلحة والزبير ليقاتلهم، فسمى من تبع علياً بالشيعة، وكان على يقول: شيعتى، وسماهم بالأصفياء والأولياء وشرطة الخميس والأصحاب. (ابن النديم، ١٣٤٨هـ ص: ٢٤٣).

الرد على الشبهة:

ولنا أن نرد على هذه الشبهة بما يلى:

١ - أن كلام ابن النديم لا يتفق مع الأدلة والشواهد والتي تؤكد أن سلمان وأبا ذر كانوا من شيعة علي وسامها بالأصفياء، وقد توفيا قبل يوم الجمل. (الكلبيكاني، ١٤٣٠هـ ص: ٥٠).

٢ - من خلال النصوص والروايات والوثائق التاريخية تجد أن وجود الشيعة يعود إلى عصر النبي (المبحث الأول)، وظهوره بشكل واضح بعد وفاته، وهذا قبل حرب الجمل، فالإمام علي وشيعته - بعد خروج الحق عن محوره واستتباب الأمر لأبي بكر- رأوا أن مصلحة الإسلام والمسلمين تكمن في السكوت وعدم جر المسلمين إلى صدام، والعمل لدعم الواجهة السياسية للخلافة الإسلامية. (السبحاني، ١٤٢٨هـ ج٦: ١٤٢).

الشبهة الخامسة: منشأ الشيعة كان في يوم صفين:

زعم بعض المستشرقين أمثال مونتغمري وات أن الشيعة تكونت يوم افتراق جيش علي في مسألة التحكيم إلى فرقتين، فلما دخل على الكوفة وفارقتة الحرورية، وثبت إليه الشيعة، فقالوا: نحن أولياء من البيت وأعداء من عادية. (السبحاني، ١٤٣٨هـ ج٦: ١٤٣).

الرد على الشبهة:

ويمكن الرد على هذه الشبهة بما يلي:

١- هذه الشبهة مبنية على فهم خاطئ لواقعة صفين. (اليقوي، ١٤١٥هـ، ج٢: ١٨٧، ١٩٠).

٢- جيش الإمام علي ليس كلهم شيعة بالمعنى الواقعي للتشيع، بل بعضهم أو أغلبهم انخرط في الجيش لأنه الخليفة لهم، وبايعوه على ذلك.

٣- إن الوجود الشيعي كان أوضح بعد تولى الإمام علي الخلافة، فالتفتوا حوله موالوه من الصحابة والتابعين. (السبحاني، ١٤٢٨هـ ج٦: ١٤٤)

وخلاصة القول إن واقعة صفين كمنظيرتها واقعة الجمل، كان لها أثر عميق فى تعزيز الكيان الشيعى، إلا أنها لم تكن سبباً لظهور الشيعة. (الكلبايكاني، ١٤٣٠هـ، ص: ٥١).

الشبهة السادسة: ظهور الشيعة كان بعد فاجعة كربلاء سنة ٦١هـ

أى ظهرت الشيعة كفرقة سياسية نتيجة أحداث كربلاء التى استشهد فيه الإمام الحسين (ع) واخوانه وأصحابه، وذهب إلى هذا القول الدكتور عبد الله فياض فى كتابه (أحسن التقاسيم، ص ٣٨)، وأيد نظريته بما ذكره المستشرق (فلهوزن) من قوله: (تمكن الشيعة فى العراق ولم يكونوا فى الأصل فرقة دينية، بل تعبيراً عن الرأى السياسى فى هذا الإقليم كله). (السبحانى، ١٤٢٨هـ، ج٦: ١٤٧، ١٤٨).

الرد على الشبهة:

هذه الشبهة كغيرها من الشبهات السابقة و التى لا حجية لها ، وإنما تحاول تثبيت كون الشيعة و التشيع ظاهرة طارئة على الإسلام ، و كل الأدلة العقلية و النقلية تثبت أن الشيعة و التشيع هو نفس الإسلام فى إطار ثبوت القيادة لعلى بعد رحيل النبى بتنصيبه ، و تبنى هذا الموقف منذ بعثه النبى (ص) جملة من الصحابة و امتد ذلك حسب الأجيال و القرون (المبحث الأول)، و ظهر علماء و شعراء و مفكرون و مجاهدون ينتمون للمذهب الشيعى قد شاركوا جميع المسلمين فى بناء الحضارة الإسلامية بجوانبها المختلفة ، كما أن الشيعة متفقين مع جميع الفرق الإسلامية فى أكثر الأصول و الفروع و إن اختلفوا معهم فى بعضها كاختلاف بعض الفرق مع بعضها الآخر. (السبحانى، ١٤٢٨هـ ج٦: ١٤٧-١٥١).

قال السيد محمد باقر الصدر فى نقد هذه النظرية: (والحقيقة أن التشيع لم يكن يوماً من الأيام منذ ولادته اتجاه روحى بحت، وإنما ولد التشيع فى أحضان الإسلام بوصفه أطروحة

مواصله الإمام على للقيادة بعد النبى (ص) فكرياً واجتماعياً على السواء). (باقر الصدر، ١٤١٤هـ ص: ٩١، ٩٢).

نعم، لا شك أن فاجعه كربلاء تشكل منعطفاً هاماً فى الحياة السياسية والروحية للشيعة، والتي انطلقت كتعبير حى عن عقائد الشيعة والتي نشأت فى عصر الرسالة، ثم تطورت على مراحل التاريخ حتى اتضحت معالمها أكثر بعد حادثه كربلاء. (الكلبايكانى، ١٤٣٠هـ ص: ٥٢).

الشبهه السابعة: الشيعة فارسى المبدأ أو الصبغة:

وهذه النظرية اخترعها المستشرقون، فرأى بعض المستشرقين أن الشيعة هو اختراع الفرس لأغراض سياسية ولم يعتنقه أحد من العرب قبل الفرس، والبعض الآخر ذهب إلى أن الشيعة عربى المبدأ، وإن لفيماً من العرب اعتنقوه قبل أن يدخل الفرس فى الإسلام، ولما أسلموا اعتنقوه بصبغة فارسيه لم تكن من قبل. (السبحانى، ١٤٢٨هـ ج: ٦، ١٢٧).

واحتج أصحاب هذه النظرية لإثباتها بعدة وجوه، منها:

١- إن الوصية والوراثة فى مسألة الإمامة كانت رائجة فى الثقافة الإيرانية.

٢- الاحترام الذى يكنه الفرس للأئمة الشيعة بسبب اقتران الإمام الحسين (ع) بشهبان بنت يزيد جرد الثالث، ومنه كان بقيه الأئمة الأطهار (ع).

٣- هزيمة الفرس أمام جيوش الإسلام أثار الحقد فى قلوبهم حيال المسلمين العرب، فأخذوا يتربصون بهم للثأر منهم، وقد حققوا هذا الهدف عبر إظهار عقائد خاصة للشيعة فى الإمامة. (الكلبايكانى، ١٤٣٠هـ ص: ٥٤).

الرد على الشبهه:

هذا التصور مردود لجملة من الأمور:

١- إن رواد التشيع في عصر النبي كانوا كلهم عرباً ولم يكن بينهم فارسي سوى سلمان المحمدي.

٢- كان جيش الإمام علي أثناء خلافته كلهم عرباً، من قبائل قريش والأوس والخزرج وطى وكندة وتميم.

٣- شهادة عدد من الكُتاب والمستشرقين صرحوا بأن العرب اعتنقت التشيع قبل الفرس، أمثال: أحمد أمين بقوله: (الذي أرى - كما يدلنا التاريخ - أن التشيع بدأ قبل دخول الفرس إلى الإسلام). (أحمد أمين: ١٧٦)

وقال المستشرق جولد تسيهر: (إن من الخطأ القول بأن التشيع في نشأته ومراحل نموه يمثل الأثر التعديلي الذي أحدثته أفكار الأمم الإيرانية في الإسلام بعد أن اعتنقته) إلى أن قال: (فالحركة العلوية نشأ في أرض عربية بحتة). (السبحاني، ١٤٣٨هـ، ج ٦: ١٣٠، من كتاب العقيدة والشريعة لجولد تسيهر).

٤- إن من زعم أن التشيع من صنع الفرس مبدأ وصبغته فهو جاهل بتاريخ الفرس، وذلك لأن التسنن كان هو السائد فيهم إلى أوائل القرن العاشر حتى غلب عليهم التشيع في عصر الصفويين. (السبحاني، ١٤٣٨، ج ٦: ١٢٨، ١٣٥).

أما احتجاجاتهم وما تمسكوا بها من أمور، فهي ساقطة لعدة أسباب، منها:

١- الاعتقاد بالوصية في الإمامة يستند إلى أحاديث شريفة ثابتة وردت بشأنها.

٢- إن أهم المناطق الجغرافية التي يستوطنها الشيعة في صدر الإسلام كانت عربية، كالحجاز والعراق واليمن، ولم تكن إيران من ضمنها، كما أن معظم شيعة علي (ع) كانوا من العرب.

٣- تكشف الوثائق التاريخية أن الفرس اعتنقوا الإسلام ذا الاتجاه السني في بداية الأمر، ثم انتشر التشيع في أوساطهم شيئاً فشيئاً لعدة أسباب، منها هجرة الشيعة العرب إليها، لذلك قال محمد أبو زهرة: (إن الفرس تشيعوا على أيدي العرب، وليس التشيع مخلوقاً لهم).

٤- أن الأئمة الإثني عشر للشيعة أصلهم عربي، واحترام الفرس لأم الإمام السجاد (ع) لا يفوق احترامهم لأمهات سائر الأئمة (ع)، بل أن السيدة نرجس (الجارية الرومية) أم الإمام الثاني عشر تحظى احترام أكثر. (الكلبايكاني، ١٤٣٠هـ ص: ٥٤، ٥٥).

الشبهة الثامنة: أن منشأ الشيعة هم البويهيون:

ذهب البعض إلى نسبة التشيع إلى آل بويه عندما تسلموا مقاليد الحكم والسلطة (٣٢٠ - ٤٤٧هـ) في العراق وإيران.

الرد على الشبهة:

نعم راج مذهب الشيعة في عصرهم، واستنشق رجاله الحرية بعد أن تحملوا الظلم والاضطهاد طيلة حكم العباسيين وخصوصاً في عهد المتوكل، غير أن تكون مذهب الشيعة في أيامهم شيء وكونهم مروجين ومعادين له شيء آخر، ولا يمكن الخلط بين الأمرين. (السبحاني، ١٤٣٨هـ، ج٦: ١٤٤ - ١٤٥).

الشبهة التاسعة: أن منشأ الشيعة هم الصفويون:

ذهب البعض إلى أن التشيع مبدأه مع ظهور الدولة الصفوية.

الرد على الشبهة:

قامت الدولة الصفوية على يد أحد أحفاد الشيخ صفي الدين العارف المشهور في أردبيل (ت: ٧٣٥هـ)، وهو الشاه إسماعيل عام ٩٠٥هـ، واستمرت حتى عام ١١٣٥هـ، ثم سقطت

إيران تحت سيطرة الأفغان ، و قد عُرف الصفويون بأنهم كانوا خير الملوك لقلّة شرورهم و كثرة خيراتهم ، وقد راج العلم و الأدب و الفنون المعمارية أثناء حكمهم ، ولهم آثار خالدة إلى الآن في إيران و العراق ، و من يقف على تاريخ الشيعة في فترة حكمهم يرى ازدهار التشيع لا تكونه و مبدأه ، و أن هذه الشبهة كغيرها من الشبهات مبنية على أن التشيع ظاهرة طارئّة على المجتمع بعد عهد النبي. (السبحاني، ١٤٣٨هـ، ج ٦: ١٤٦).

وعليه مما سبق: تبين فساد كل الشبهات السابقة حول منشأ الشيعة، والتي لم تصمد أمام النقد والتمحيص، بل وتحمل بذور سقوطها في ذاتها، وفي ذلك دليل على أصالة مذهب الشيعة، وأنه وليد العقيدة الإسلامية الأصيلة وامتدادها الحقيقي. (السبحاني، ١٤٣٨، ج ٦: ١٢٦).

نتائج البحث:

١- الشيعة هم من شايع علياً وأولاده على أنهم خلفاء النبي (ص)، وأئمة الناس بعده، بأمر من الله.

٢- ما يدل على أصالة منشأ الشيعة، هو ما يلي:

أولاً: أن الشيعة بذرة نبوية، وأن الذي غرس بذرة التشيع هو النبي (ص) عندما أعلن أن علياً وصيه وخليفته من بعده.

ثانياً: أن رواد الشيعة هم الصحابة المعروفون بتفانيهم في نصره النبي، والمعروفون بالزهد والتقوى والورع.

ثالثاً: أن الوصاية هو ضرورة سياسية ودينية، وعليه فلا بد من وجود قاعدة شعبية ملتفة حول الأمام والقائد تعينه على قيادة الأمة وتحمل مسؤوليات الدعوة الإسلامية.

٣- من أشهر الشبهات التي وصفت الشيعة والتشيع على أنها ظاهرة طارئة على المجتمع الإسلامي، هي التي قالت منشأها: أحداث السقيفة، وعبد الله بن سبأ، وخلافه على والفرس.

٤- من أهم الردود على تلك الشبهات:

أولاً: أن عبد الله بن سبأ شخصية وهمية مخترعة، وأشتهر صاحبها بالكذب والوضع، وإنما تم اختراعها من أجل تحسين صورة الحكام والبيعة بالشيعة.

ثانياً: إن القائل بأن الشيعة فارسي المبدأ أو الصبغة جاهل بتاريخ الفرس، فالتسنن كان سائداً حتى أوائل القرن العاشر الهجري.

٥- كل الشبهات التي تناولت منشأ الشيعة واعتبرته ظاهرة طارئة على المجتمع ساقطة ذاتاً أمام الأدلة القطعية النقليّة والتاريخية.

المصادر:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد، دار الفكر، طبعة عام ١٣٩٩.
- ٣- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق: عبد الله الكبير، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الجديدة، لم تذكر سنة الطبعة.
- ٤- ابن خلدون، عبد الرحمن المغربي، تاريخ ابن خلدون، نشر دار إحياء التراث العربى، بيروت، الطبعة الرابعة.
- ٥- ابن عساکر، على بن الحسين، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: على الشجرى، دار الفكر، بيروت، ١٤١٥هـ.
- ٦- ابن الأثير، مجد الدين، النهاية فى غريب الحديث، تحقيق: محمد طاهر الزاوى، قم المقدسة، الطبعة الرابعة، ١٣٦٤هـ ش.
- ٧- إبراهيم، حسن، تاريخ الإسلام السياسى والدينى والثقافى، دار الجيل للطبع والنشر، مصر، ٢٠١٠م.
- ٨- أمين، أحمد، ضحى الإسلام، نشر دار الكتب العلمية، بيروت، غير متوفر سنة الطبعة.
- ٩- اليعقوبى، أحمد بن أبى يعقوب، تاريخ اليعقوبى، دار صادر، بيروت، ١٤١٥هـ ق.
- ١٠ - الفياض، عبد الله، تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة، مؤسسة الأعلمى، بيروت، ١٣٩٥هـ ق.
- ١١- الراغب الاصفهاني، الحسين بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودى، نشر دار القلم الشامية، الطبعة الرابعة، ١٤٣٠هـ.

- ١٢ - الأشعري، علي بن إسماعيل، مقالات إسلاميين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميدى، نشر المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، طبعه عام ١٤١١هـ
- ١٣- السبحانى، جعفر، بحوث فى الملل والنحل، نشر: مؤسسة الصادق (ع)، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ
- ١٤- العكبى (المفيد)، محمد بن النعمان، أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصارى، نشر: المؤتمر العالمى لألفية الشيخ المفيد، مطبعة مهر، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ
- ١٥- الطبطبائى، محمد حسين، الشيعة فى الإسلام، نشر: بيت الكاتب للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٩م.
- ١٦- العسكري، السيد مرتضى، ولاية الإمام على فى الكتاب والسنة، مركز الطباعة والنشر للمجمع العالمى لأهل البيت، قم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ
- ١٧- العسكري، السيد مرتضى، عبد الله بن سبأ وأساطير أخرى، نشر: دار الزهراء للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة السادسة، ١٤١٢هـ
- ١٨- الموسوى، فالح عبد الرضا، نشأة التشيع بين الأصالة والاختلاق، العراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٨هـ
- ١٩- الوائلى، أحمد، هوية التشيع، نشر مؤسسة السبطين العالمية، قم، ١٤٢٨هـ
- ٢٠- الصدر، السيد محمد باقر، نشأة التشيع والشيعة، تحقيق: عبد الجبار شرارة، دار المعارف، نشر: مركز الغدير للدراسات، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ
- ٢١- السيوطى، عبد الرحمن بن أبى بكر، الدر المنثور فى التفسير بالمأثور، بيروت، دار الفكر، ١٣٦٥هـ ق.

٢٢- الطبراني، سليمان بن أحمد، معجم الأوسط، تحقيق: دار الحرمين، دار الحرمين للطباعة والنشر، مكة المكرمة، ١٤١٥هـ.ق.

٢٣- الخوارزمي، الموفق بن أحمد، المناقب، المناقب، تحقيق: الشيخ مالك المحمودي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.

٢٤- الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعارف، بيروت، ١٤٠٢هـ.ق.

٢٥- فلوتن، فان، السيادة العربية والشيعة والإسرائيليات في عهد بنى أمية، ترجمه حسن إبراهيم ومحمد زكي، القاهرة، طبعة ١٩٣٤م.

٢٦- الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرواة، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ.ق.

٢٧- الأمين، السيد محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، غير متوفر سنة الطبعة.

٢٨- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ.ق.

٢٩- الكلبيكاني، علي الرباني، دروس في الشيعة والتشيع، تعريب أنور الرصافي، نشر: جامعة المصطفى العالمية، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ.

٣٠- الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: نخبة من العلماء، مؤسسة الأعلام، بيروت، بدون تاريخ الطبعة.

٣١- حسين، طه، الفتنة الكبرى (علي وبنوه)، طبعة دار المعارف، مصر، ١٩٥٣م.

٣٢- الجوزي، عبد الرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تحقيق: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لم تذكر سنة الطبعة.

٣٣- القندوزى، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوى القربى، تحقيق: السيد جمال أشرف الحسينى، دار الأسوة للطباعة، ١٤١٦هـ

٣٤- الصفدى، خليل بن أيبك، الوافى بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنبوط، دار إحياء التراث، بيروت، بدون تاريخ الطبعة.

٣٥- النوبختى، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٤هـ.ق.

٣٦- ابن نديم، محمد بن إسحاق، الفهرست، القاهرة، ١٣٤٨هـ.ق.

٣٧- القرشى، باقر شريف، موسوعة أمير المؤمنين على بن أبى طالب (ع)، نشر دار الهدى للطباعة، قم، ط٢، ١٤٢٢هـ.ق.

٣٨- ابن الجوزى، عبد الرحمن بن على، الموضوعات، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، القاهرة، ط١، ١٣٨٦هـ

الحكمة والمعنوية، السنة الثانية، العدد الخامس، (سبتمبر ٢٠٢٤ م) / ٢٩٤

الخميني الكبيرُ والعشق الإلهي

على شميل پور^١

روح الله بابانزاد گنابی^٢

المُلَخَّص:

لقد كان الوصول إلى أعلى السلطات المعرفية والكمال الروحي دائماً أحد الأهداف السامية للمتصوفين. وفي رأى هؤلاء الأشخاص أن العشق هو مفتاح الوصول إلى هذه المرحلة من التميز والكمال الروحي، والتي يشيرون إليها في أعمالهم بـ «الحب» و«العشق» و«المحبوب» و«لمعشوق».

العشق ينقسم إلى العشق الحقيقي والعشق الافتراضي. ويرى بعض الخبراء أن العشق الجنسي - أي العشق الافتراضي - هو ضرورة في الحياة. بل إنهم أخذوا بكلام ووجهات نظر بعض المعلمين في علم النفس والتحليل النفسي و... يقول الامام الخميني بالنسبة إلى العشق الحقيقي نحن العشاق نهتدى من أعلى الجبل، الروح القدس يبحث عنا. وبالإضافة إلى أن الإمام (ره) تحدث عن محبة الله ومحبهه في مصنفاته، فإنه ينهى أهل العلم عن إطلاق أحكام غير صحيحة على محبة الله ومحبهه، مما يؤدي إلى الفساد: «ومن الأمور المهمة التي يعاقب عليها» لا بد منه، وعلى إخوان المؤمنين، وخاصة أهل العلم، أن يعلموا أنهم إذا رأوا أو سمعوا كلام بعض علماء النفس وأهل العلم، فلا ينبغي لهم أن يفسدوا ويبطلوا بغير شرع.

مراحل وشروط العشق الحقيقي: (١) اجتناب الشهرة والكبرياء ومحاربة الغرور والنفاق (٢)

الكتمان والحياة في العشق

١ . استاذ في جامعة المصطفى العالمية

٢ . استاذ جامعة المصطفى (ص)rohollahbabanejad0123@gmail.com

الكلمات الرئيسية: الامام الخميني، العشق، الحقيقي، الافتراضى، العشق الالهى

المدخل:

العشق والعرفان هما أفضل سبب لهروب الإنسان إلى عالم الملكوت وأهم سبب لعدم وقوع الإنسان فى الندم والخسارة. أولئك الذين هم بعيدون عن هذه الصفة الإلهية فى حياتهم اليومية، سيعانون من جميع أنواع الأمراض العقلية والقلق الداخلى وانعدام الأمن، وفى النهاية سيعانون من الخسائر. العشق والعرفان أساس العبادة؛ وهو أيضاً عامل الاتصال ودواء الحياة

نعم التصوف يستيقظ، صحوه الإنسان الذى يرى نفسه فى ضوء التعامل مع الروحانية ومن خلال التهذيب والتطهير وضبط النفس من التلوث الداخلى والتأدب والتطهير والانضمام إلى الكثير من الأطهار ويصبح من الملائكة وأيضاً من خلال العبادة. (عبادة الأحرار) وبهذا يكون قد وصل إلى صلة الصديق وخطى فى طريق القرب من الله.

يقول العلامة محمد على الشهابادى (مدرس الامام الخمينى رحمه الله) وله كتب مفيدة فى العلوم الباطنية ومن مؤلفاته شذرات المعارف يقول:

قال الله تعالى إن بعض الناس تضرب الملائكة وجوههم وظهورهم عند الموت، وهم الذين لم يتعلموا فى الدنيا. الملائكة الذين هم حراس العالم يضربونه بشدة على ظهره لأن وقتك فى العالم قد انتهى، اخرج من هنا الملائكة الذين هم حراس هذا العالم يرون هذا الشخص بأيدي فارغة ووجه أسود. إنه قادم، يضربونه على وجهه الذى كنت فيه طوال العمر، لماذا أتيت خالى الوفاض ولماذا لم تهتم بنفسك؟ (جوادى أملى، ١٤١٣ق، ص ١٢٧ و ١٢٩).

إن الاهتمام بالتصوف والروحانية الإسلامية الأصيلة فى شكل عبادة هو إكسير الحياة؛ عبادة أعادت اكتشاف صفتها السماوية فى ضوء المحبة والتصوف. إن الفشل فى هذا المجال هو علامة على قلة المعرفة وأيضاً علامة على عدم الالتزام والإيمان بالواجبات التى رسمها لنا

الرب الحكیم؛ وهذا النقص مضر ومهین للغاية، وینبغی القول دون مبالغة: إن معظم أمراضنا وصوباتنا وتخلفنا سببه هذا الأمر.

«الإیمان بالله» هو الدواء الأكثر فعاليةً فی العلاج النفسی والجسدی للمرضی، ولهذا یکتب الدكتور بول إرنست أدولف، الأخصائی والجراح العام فی جامعته بنسلفانيا:

إن العامل الأهم فی شفاء المریض لیس الفیتامینات والأدویة والفحوصات والجراحة وما إلى ذلك: بل الأمل والإیمان. أدركت هذه النقطة. فی الخطوة الأولى یجب علاج النفس المریضة بتعزیز الإیمان (الدینی) بالله. وثبت لی أيضاً أنه إذا دخل الإیمان والدعاء إلى الله فی العلاجات واعتبارها من عوامل العلاج، حصلت علی نتائج باهرة (جمع من المؤلفین، ص ۲۴۵).

أما البشر فیصبحون أقوى یوماً بعد یوم فی ظل العلم، ولكن بسبب عدم وجود رادع داخلی یصبحون أكثر خطورة؛ لأنه مزود بجميع أنواع أسلحة القتل الجماعی والفردی، ومن ناحية أخرى یفقد أخلاقه وإیمانه وانضباطه الذاتی، ویصاب بالهموم والاکتئاب والقلق فی الحیاة، ویصبح نتیجته لذلك ملجأً للكحول والمخدرات والانتحار تتزاید یوماً بعد یوم. یقول ویلیام جیمس، أستاذ الفلسفة فی جامعته هارفارد وأبو علم النفس الجدید:

الإیمان (والحالات الباطنیة) هو إحدى القوى التي یعیش بها الإنسان، وغیابها التام یعنی سقوط الإنسان (كارنگی، ۱۳۹۴، ص ۱۵۵).

إذا وقع إنسان مؤمن فی ألم ومعاناة یوماً ما، لأنه لیس لديه قلق داخلی، فإن نفس یقین القلب یساعد فی شفاؤه. یقول الدكتور كارل یونج وهو أحد أشهر علماء النفس فی العالم:

ومن بین آلاف الأشخاص الذین أتوا إلى وطلبوا مساعدتی، وجدوا أولئك الذین یلتزمون بمبادئهم أو یؤمنون بدینهم، ویتم شفاؤهم بسرعةً كبیره.

إن ضرورة الاهتمام بالقضايا الصوفية لا تخفى على أحد، ولا يخفى على أحد التعطش للتصوف في العالم، وخاصة بين جيل الشباب سراب التصوف الشيطاني سوف يلعبه الممثلون والأديرة الدينية، الذين لا يمكن إنكار خسائريهم. وفي زيارة أمين الله التي قرأها الامام السجاد (عليه السلام) عند قبر أمير المؤمنين (عليه السلام) الطاهر مكتوب: «... و أفئدة العارفين منك فازعة»؛

نعم إن قلوب المتصوفين مندهشة من الله. وهذه المفاجأة بدورها هي الكمال، وإذا لم يتغذى المتصوفون الذين يريدون المعرفة من توجيهات الحاخامات الصوفية، فسوف يقعون في أيدي بائعين متصوفين محترفين بعيدين كل البعد عن التصوف الحقيقي.

إن من الجوانب المهمة في شخصية الإمام (ره) ومن أفكاره المشرقة والتميزة هو فكره الصوفي الذي كان له بالتأكيد الأثر الكبير في تدبير وقيادة النبي الكريم.

إن الطاعة المطلقة لله تعالى قد رفعت ذلك الإمام إلى مرتبة العبودية، مما اضطر مجموعة كبيرة من الناس إلى الطاعة والتكريس والمحبة لذلك الكائن الإلهي بإخلاص، والذي بتعبير بسيط في تناول فهم الناس وحماسهم وأحيا المحبة في قلوب الشباب النقي الغيور في هذه الحدود والمنطقة وحشدتهم للدفاع عن إيران كلها والثورة الإسلامية. ولا شك أن الطاعة لمنصب الحاكم والسلطة جاءت من روحانية وعميقة تم إنشاء علاقة عاطفية بين الشعب والإمام، وكان هذا الارتباط الروحي العميق هو الذي حشد الملايين من الشعب الإيراني ضد الظلم والطغيان والاستبداد وأتى بالثورة الإسلامية إلى ثمارها. كل هذه الثمار كانت نتيجة روحانية وتصوف الإمام (ره) الذي أسر القلوب كما في خطبه البسيطة، ولكن نابعة من مكانته الروحية العالية وقلبه المتوكل على الله، فإن عيون محبيه تمتلئ بالدموع. وأهل إيران، والشباب يحبون الإمام، وهذا حب إلهي لا نهائية له، يتحدث عن حب الإمام الغامر لله تعالى، كما كان حب أصحاب الإمام الحسين (ع). (لذلك الإمام الذي أصبح مسرحاً ليوم عاشوراء (أعظم حدث في التاريخ).

الثورة الإسلامية في إيران وقصة قيادتها هي إشارة إلى حركة الإمام الحسين (ع)، والإمام الخميني (ره) مثل الإمام الحسين (ع) يقود العشاق المتدينين بعيداً عن شؤون الدنيا إلى لقاء الله والعشيق الأبدى. الذي هو غاية وهدف الكمال كما قال: «لا شيء يقال عن الشهداء، الشهداء شمعاً الأصدقاء، الشهداء في ضحكتهم المخمورة وفي فرحة وصولهم "عند ربهم" وهم من النفوس الواثقة المخاطبة" كما "فأدخل في عبادي وادخلي جنتي" "يا ربى هذا عن العشق، والعشق والقلم في رسمه يقسم نفسه» (الإمام الخميني : ١٣٧٨، ج ٢١، ص ٣٢).

في الفكر العرفاني للإمام (ره) وأبعاد التصوف الإسلامي المختلفة، يحتل «العشق والحب» مكانة عالية.

كما أن «العشق مكانة خاصة من وجهة نظر الإمام الخميني، لدرجة أنه يمكن القول بأن العشق هو محور وأساس جميع أعماله» (الطباطبائي، ١٣٨٨، ١٣: ص ١٣-١٤). العشق أكثر من ١٤٧ مرة في بلاطه والموضوع الرئيسي في سوناته الصوفية مخصص لهذا الموضوع (الطباطبائي، ١٣٨٨: ص ٢٤٢). ومن وجهة نظره فإن المودة والعاطفة والعشق هي بريق الصعود والتألق (الإمام الخميني، ١٣٧٧: ص ٧٦؛ ١٣٧٥: ص ١٢٧). المتصوفون في خراسان ليسوا جماليين، ولكن في اثره العرفاني الأول، مصباح الهداية، وفي اثره الأخير، ديوان، تؤكد قصائده على العشق كثيراً.

ولذلك نحاول في هذا المقال دراسة شعاع من الفكر العرفاني للإمام (ره).

تعريف العشق:

قيلت تعريفات ومعاني مختلفة للعشق. الاهتمام الزائد بشيء ما، الإعجاب بشيء أكثر من المعتاد "حب الشيء اعمى واصم" و...

عدم قابلية تعريف العشق:

لقد تحدث العلماء والمفكرون كثيراً عن العشق وحاولوا شرحه ووصفه بأسلوبهم وذوقهم الخاص، إلا أن معظمهم اعترفوا بأن حقيقة العشق لا يمكن تعريفها منطقياً وكل التعريفات هي أوصاف اسمية. يرى محيي الدين بن عربي أن هناك نوعين من الأشياء التي يمكن فهمها: بعضها محدد وبعضها غير محدد، والعشق هو أحد الأشياء التي لا يمكن تحديدها، ويعرف الإنسان هذه الحقيقة السامية عندما يذوق لذتها. (ابن عربي، ١٤١٨، ٢: ص ٣٢١) ولذلك يعتقدون أن العشق مسألة ذوق ولا يمكن فهم حقيقته، ولا يمكن وصفه والحديث عنه إلا بناءً على ذوقه وإدراكه الشخصي يقول رجل محترم:

«واختلاف الناس في حدة، فما رأى من يقتصر على الجوهر، ولكن لا يتصور مثل هذا الشيء، فما الحد إلا النتائج والآثار والملحقات، وخاصة والارتفاع من الإسناد إلى الله عز وجل»؛ (المرجع نفسه، ص ٣٢٠)

لقد اختلفت آراء الناس في تعريف العشق، ولم أر أحداً يقدم تعريفاً جوهرياً وحقيقياً للحب، لأن مثل هذا التعريف ليس متصوراً للحب، ولكن يمكن الحديث عن آثاره ونتائجه وملحقاته، خاصة الذي وصفه الله بذلك.

ويرى الكلاباذي (ت ٣٨٠هـ) أن العشق لا يمكن تعريفه، وقد وصف كل من تحدث عنه خصائصه أو آثاره أو تصرفات المحبين. (مستهلى النجار، ١٣٦٣: ص ٣٤٩)

كما أن حضرة الإمام رحمه الله متفق مع غيره من أهل العلم الكبار في هذه المسألة ويرون أن العشق والمودة خارجان عن التعريف والتعريف الكامل والشامل لها لا يمكن تصوره.

وصف العشق:

العشق هو أحد القضايا الرئيسية والأساسية للعرفان. لا يمكن العثور على كتاب أو رسالته صوفية لا تقول سطرًا أو سطرًا عن العشق، لكن الحديث والحديث عن موقف العشق أمر صعب وصعب للغاية. العشق بحر لا نهاية له لا يمكن حصر قطراته ولا يمكن سماعها أو سماعها تحدثت عن

العشق موضوع لا القلم يملك القدرة على كتابته، ولا الورقة تسجله، ولا اللغة للتعبير عنه، وقد اعترف بذلك الجميع.

ويرى الإمام الراحل رحمه الله أيضاً أن القلم ليس له القدرة على رسم العشق، وفي رسمه يكسر نفسه. صحيح أن تعريف العشق وطبيعته الحقيقية غير ممكن ومن الصعب للغاية وصفه والتعبير عنه، والحقيقة أن العشق هو أن نتذوقه ولا أن نقوله، وكأس العشق هو أن نشربه ولا نقوله. لا تكون مكتوبة. وفي الوقت نفسه فإن محاربي معركة العقل والعشق والمتصوفين الذين أضعوا قلوبهم واحترقوا في مرجل بحر العشق، لم يسلموا من وصف العشق وتفسيره، ولم يسلم المتعطشون من وصف العشق وتفسيره. غادروا وادى الجنون، وفي كل مكان في كتبهم ورسائلهم أعمال وأثار نتائج وتحدثت ملحقات العشق والغرام ولم يدخروا جهداً في كشف ركن من أركان العشق الخفية ووصفه. وشرح ذلك. يتحدث حضرة الإمام رحمه الله كثيره من المتصوفة عن العشق في كتبه الأخلاقية والصوفية، وخاصة في مؤلفاته الصوفية الأولى والأخيرة، وهي مصباح الهداية وديوان الشعار، وهما أطهر وأنضج. تجارب صوفية يجعل نفسه متاحاً للججمهور. وقد وردت كلمة العشق في ديوان الامام حوالي ١٦٧ مرة مما يدل على أهمية العشق ومكانته في عرفان. وفي هذا الجزء من المقال تتم مناقشة طبيعته العشق ووصفه وتفسيره من وجهة نظر حكماء التصوف والإمام رحمه الله.

وقد فسر كثير من العلماء العشق بأنه حماسة زائدة، وإسراف في العشق.

يقول الخواجه نصير الدين الطوسي:

«الحب إذا افراط سميَّ عشقاً» (ابن سينا، ١٣٨٩، النمط ٨، الفصل ١٨)

الاهتمام عندما يصل إلى الحدود القصوى يسمى عشقاً. يقول أمير سيد علي همداني:
العشق وهذا الإفراط هو العشق. (الهمداني ١٣٦٢: ٤٦)

حضرة الإمام رحمه الله، الذي تعتمد نظراته الصوفية على العشق، قد شرح ووصف العشق في مواضع عديدة في أعماله. وبعد دراسة مؤلفات الإمام رحمه الله، وخاصة ديوان ذلك الجليل، وهو آخر مؤلفاته الشعرية، نخلص إلى أن العشق والمودة من الموضوعات المركزية والأساسية، ويمكن القول أنها أساس جميع أعماله. ويتحدث الإمام رحمه الله عن العشق في ديوانه ويقدم نفسه على أنه ابن العشق وابن جام المتبنى. فهو يعتبر العشق جوهر الوجود الإنساني ويسميه إكسير الحقيقة، ولذلك فهو يتناول جوهر هذا الإكسير وتعريفه.

لا ينبغي للعاشق أن يقوم بالاستعدادات ويحصل على النتائج بطريقة لعبة العشق. حقيقة العشق نار تنبع من قلب العاشق، وينتشر ورقها فوق رأسه علناً وباطناً وظاهراً، فيغطي كيانه كله. ولهذا السبب فإن كل حركات مثل هذا الشخص وكلامه هي رومانسية، لأن ما فيه يخرج من الجرة. وبعد مثل هذا الشخص المفتون بمكانة الوجدانية والمحب لجمال الوجدانية، فإن كل ما يفعله يدل على حبه لحضرة الحق. (الإمام الخميني، ١٣٧٩، ص ١١)

وقال الإمام رحمه الله: العشق والمودة هما بريق الحياة وطيران الارتقاء. (الإمام الخميني، ١٣٧٧: ٧٦) العشق حقيقة جلاله وجماليه و، تهذيب وتشبيه، وهو غير محترق ومخلق للكمال، وهو يتناول أيضاً التهذيب والتفريغ، وفيه التطهير والتحليه، وهو «ليذهب عنكم الرجس» و"يطهركم تطهيراً" محبو الله يلبس من كل الرذائل ويتحلون بكل الفضائل. (طباطبائي، ١٣٨٨، ص ٧٥)

يرى الإمام رحمه الله أن محبة الله لها مراتب كغيرها من الصفات الكاملة، ويرى أن محبة الله من حيث الطهر والطمهارة لها مراتب عديدة أعلاها درجة: نفى أى تعددية تسمى «العشق» التي يتذكرونها. (الإمام الخميني ، ١٣٨٩ ، ٢٩٠)

قال الإمام رحمه الله: العشق لا نهاية له. إنهم يشبهون العشق ببحر لا نهاية له وصحراء لا نهاية لها، ويقولون إنه لا يمكن رسم حدود للعشق.

يقول حضرة الإمام عن الثبات في طريق العشق وألم ومعاناة العشاق:

حبنا يكبر وألمنا يزيد، لم نتقاتل مع المدعى عاكف للمسجد.

العاشق لا يلتفت إلى الصعوبات والمعاناة في طريق محبته، ولكنه مثل حضرة إبراهيم الخليل (عليه السلام) يواجه نار النمرود دون أى خوف أو تردد، وكما كانت نار النمرود برداً وصحةً على إبراهيم (عليه السلام) فإن معاناة العشق وصعوبته ستكون سهلةً ومحتملةً على الطالبين.

ومن وجهة نظر الإمام رحمه الله أن العشق ذو اتجاهين. هناك علاقة محبة بين الإنسان والله، فكل من الإنسان المحب يحب الله والله يحب الإنسان، وهناك سحب منه يجعل المحب يقع في حبه، ولا تنقطع رحمته تجاه الإنسان.

أنواع العشق:

وقد قسم بعض الخبراء العشق إلى نوعين: العشق الجسدى والعشق الروحي. ويقولون: العشق الجسدى يسعى إلى إشباع الرغبات الحيوانية والحسية ويخمد في حالة تحقيق الاتصال وتحقيق الهدف. لكن العشق الروحي هو عشق إنساني وسماوي، وهو من أعظم الكمالات، وبلوغ الهدف يصبح أكثر نارا وأبدياً وثباتاً (النيشابوري: ١٤٠٦، ص ٣٤).

قسم البعض الآخر من أهل نظر العشق إلى عشق افتراضى وعشق حقيقى ويعتقدون أن العشق الافتراضى يجعل القلب مهووساً وأهله ليسوا أكثر من زير نساء، ولن يكونوا أنانيين والشهوانية، والبر الذاتى، والأشخاص الذين يرتكبون الخطيئة ويتمردون على القانون، وخاصة شريعة الله؛ لكن العشق الحقيقى يجعل الإنسان ينتبه إلى العبودية، والخضوع للحق، والاهتمام بجوهر الوحدة، والشعور بالحضور فى الحياة اليومية، وقادة هذه القافلة، إلا الأنبياء والأولياء والعظماء. لن يكونوا إلهيين

وفى إحدى رباعيات الشيخ البهائى نقراً:

أيها القوم الذى فى المدرسه كلما حصلتموه وسوسه
فكركم إن كان فى غير الحبيب ما لكم فى النشأة الأخرى نصيب

ويعرف بعض الخبراء العشق بأنه العشق الأرضى والعشق السماوى، والبعض - كما ذكرنا - العشق بأنه العشق الحقيقى والعشق الظاهرى، والبعض الآخر يعرف العشق بأنه العشق المحمود والعشق المذموم، والعشق الحلال، والعشق الحرام. والعشق المسموح والعشق الممنوع. ولكن الأفضل - عند المؤلف - أن يقال: العشق نوعان: ١. العشق الحقيقى ٢. العشق الافتراضى. والعشق الحقيقى نوعان: العشق الحقيقى (حب الله) والعشق الاعتمادى وغير الحقيقى (عشق غير الله على أمر الله).

العشق عند أهل البيت (عليهم السلام):

هل وردت كلمة "العشق" فى القرآن والأحاديث؟ يقولون: العشق لم يُجل فى القرآن والأحاديث، وأصل هذه الكلمة لم تظهر فى الآيات والأحاديث. عشق حقيقى أم عشق افتراضى؟... كلمة "عشق" أم معناها ومفادها؟ هل كلمة «وَدَّ» «إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (شورى: ٢٣) وكلمة "شغف" "قد شغفها حباً" (يوسف: ٣٠) غير العشق هل هى؟

يحاول القرآن تقوية العشق فى الله ويحاول أيضاً إضعاف غزو العشق الحيوانى.

وقد نهى أمير المؤمنين عليه السلام عن حب الدنيا؛ ومن جملة ما قال: «ولا تنظر إليهم نظرة العاشق» (الأمدي: ١٤١٠، ص ١٢٣).

وقد أشار ذلك الإمام إلى الافتتان بمخلوقات الله دون دافع إلهي بأنه «مرض» وقال: «العشق داء بلا أجر ولا ثواب» (ابن أبي الحديد، ١٣٧٨ق، ج ٢٠، ص ٨٠٧).

العشق (العشق الجنسي، العشق الحر الشهواني) هو نوع من الأمراض التي لا تعطى الإنسان مكافأة.

إن خادم الله الأمين ينال الأجر الإلهي على مرضه؛ لكن مرض العشق ليس هكذا. وقال أيضاً في تصريح آخر:

«العشق شيء ولذة ومرض للقلب، فهو ينظر إلى ما ليس صحيحاً، ويسمع ما لا يسمع؛ وذروة شهوات العقل وموت الدنيا هو القلب» (نهج البلاغة: خطبه ١٠٩).

الإنسان الذي يقع في حب شيء ما تضعف عيناه أمام حقائق الوجود؛ كما يفقد قلبه صحته؛ لا يفكر إلا في حبيبته وخلص، يتصرف بعيون ضعيفة وأذان صماء؛ لقد عطلت الشهوات عقله وقتلت قلبه (فإنه لا يستخدم عقله وجهده إلا في طلب الشهوة والوصول إلى معشوقته).

ولما سألوا الإمام الباقر (عليه السلام) عن العشق (العشق الحيواني والجنسي): قال الإمام (عليه السلام) عن حقيقته العشق والمحبين: «إن القلوب فارغة من محبة الله». يجب الآخر (كرمانشاهی، ج ٢، ص ٣٦٦).

... و قد سئل الصادق عن العشق. قال: «قلوب خلت من محبة الله؛ فأذاقها الله حلاوة غيره». (صدوق، ١٣٨٥ق، ج ١ ص ١٤٠).

وبطبيعة الحال، فإن كلمة «العشق» في الأحاديث ليست مخصصة لحالات العشق الافتراضي (إدانة العشق الجنسي والحيواني)؛ بل يستخدم أيضاً في حالة العشق الحقيقي، وفي

الواقع يستخدم في كلتا الحالتين. لاحظتم في الأحاديث السابقة أن كلمة «العشق» تستخدم في حالة العشق المذموم وغير الشرعي، والآن ننتبه إلى الأحاديث التي تفيد بأن كلمة «العشق» تستخدم في حالات العشق الحقيقي والمحبين الإلهيين. يتم العمل من بين هؤلاء:

وقال النبي الاكرم صلى الله عليه وآله: «*إِنَّ الْجَنَّةَ لَأَعْشَقُ لِسُلْمَانَ*». (الجزايري، ج٣، ص٥٨).

قال الامام الباقر عليه السلام: مر أمير المؤمنين بكر بلاء. فوقف في منطقته تسمى «مقذفان» وقال: هنا قُتل مأتى نبي ومأتى قبيلة من الأنبياء، وجميعهم من الشهداء. (وزاد): هذا المكان هو ساحة العشاق ومحل استشهاد الشهداء الذين لم يسبقهم أحد في الرتب ولن يصل إلى قدميه أحد في المستقبل. «... مصارع عشاق الشهداء...» (احسائي: ١٤٠٣ق، ج٤، ص ١٠١)

لقد اعتبر الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم أجمل العبادات وأفضلها العبادة الرومانسية؛ وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول: «أفضل الناس حب عبادة الأحبة بالقلب، والعبادة بالأجساد والاستمتاع بها. فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا؛ على عصر أو على يسر» (النيشابوري، ١٤٠٦ق: ص ٢٣)

النقطة المهمة أن معنى العشق والعشاق والمحبوته في الأحاديث المذكورة أعلاه ليس إلا العشق الحقيقي والمحبوب والعاشق الذي سُم منه، ولا يمكن الرجوع إلى العشق الافتراضي (العشق الحيواني والجنسي) واعتبرها مهمة في نظر الوحي ومدرسة الأنبياء، وأعطتها صفة إلهية واعتبرتها سلماً لتحقيق العشق الحقيقي.

العشق الحقيقي، العشق الافتراضي:

إن كلمة «المجاز» تستخدم في مقابل كلمة «الحقيقة»، ولأن محبة الخالق متأصلة في الطبيعة البشرية، فهي محبة حقيقية، ومن الواضح أن العاشق الذي يوضع أمام عاشق حقيقي يعتبر عاشقاً افتراضياً، وهذا العاشق الافتراضي هو أحد العوامل التي تبعد الناس عن الاهتمام

بالعشق الحقيقي. هناك نوع واحد فقط من العشق - وهو ما يسمى بالعشق المراثي وحببيه يتمتع بصفة إلهية - يمكن أن يجعل الشخص يهتم أكثر بالعشق الحقيقي.

هل العشق الافتراضي ضروري في الحياة؟

وللإجابة على السؤال أعلاه يمكن القول:

١. ويرى بعض الخبراء أن العشق الجنسي - أي العشق الافتراضي - هو ضرورة في الحياة. بل إنهم أخذوا بكلام ووجهات نظر بعض المعلمين في علم النفس والتحليل النفسي و... وأثبتوا أن العشق ليس فقط ضرورة في حياة الإنسان، بل ينبغي تربيته الأطفال منذ البداية. ويجب أن يكون المجتمع دائماً مثقفاً في الرغبات الجنسية! لقد تصرفوا على عجل لدرجة أنهم تجاهلوا النهاية المؤسفة لعملهم ولم يفكروا إلا في «الحرية الجنسية»!! التقدم في العلوم التجريبية في مختلف المجالات، بما في ذلك مجال العلوم الإنسانية؛ غير مدركين أن مدرسة المسيحية الحقيقية تختلف عن المسيحية؛ ويتجاهلون حقيقة أن النظريات العلمية لا ينبغي اعتبارها الرأي الأخيرة

ومن هنا، إذ يرى المفكرون اليوم المجتمع غارقاً في مستنقع الفساد والدمار الناجم عن كسر زمام العشق، مع تحذيراتهم وتراجعاتهم، ونظرياتهم العلمية الجديدة، على عكس الآراء السابقة الحاضرة؛ لإعادة المياه المفقودة إلى الغلاف الجوي؛

٢. بعض الخبراء الأتقياء والفلاسفة المستنيرين وعلماء الأنثروبولوجيا الخبراء، وكذلك أتباع المدارس الإلهية، لا يعتبرون «العشق الافتراضي» ضرورة للحياة ويعتبرون العشق الحقيقي فقط ضرورة يتذكرونها ومن الواضح أن العشق الحقيقي نوعان: تابع وغير معتمد؛ عدم الاعتماد هو حب الإنسان لطبيعة الله؛ والاعتماد على محبة الإنسان تجاه الناس أو الأشياء التي يحبها الله

وفي هذا الصدد، فإن العشق العائلي، وحب خلفاء الله، وحب المقدسات، وحب الإنسان المتحرر من الشهوات الجنسية (الذي لا يتم إلا من أجل التقرب إلى الخالق) من فئة العشق

الحقيقي يعتمد؛ لقد ذكرناهم أيضاً باسم العشق المرآتى، وهم على بعد أميال من ممارسة العشق على أساس الحالة المزاجية الحسية.

ومن مجموع الأحاديث التي مضت قبل ذلك يتبين أن:

أ. وعشاق العشق الجنسي (الجسدى والحيوانى) هم من فئة الجاهلين بالله

ب. عشاق العشق الحقيقي لا يقعون فى العشق الافتراضى

ج. يمكن علاج مرضى العشق الافتراضى من خلال تقوية العشق الحقيقى

د. إن الغزاة الثقافيين الذين يتحدثون عن الحرية ويتحدثون عن العشق فى هذا الصدد ويدعون جيل الشباب إلى إشباع غرائزهم الجنسية هم أنفسهم الذين وقعوا فى عواقب وخيمة.

لقد أصبح العشق افتراضيا وسقط مجتمعهم فى مستنقع الدمار والفساد وهى «حرية» العشق، ويحاولون تصدير مشاكلهم إلى بلدان أخرى أيضا. وأيضاً هناك من يجهلون كل شىء، يبحثون فقط عن الأساس لاستغلالهم.

ولذلك تجدر الإشارة إلى أن العشق الافتراضى ليس من ضروريات حياة الإنسان أبداً، وما هو أساسى فى الحياة هو العشق الحقيقى فقط.

قال النبى الاكرم صلى الله عليه وسلم: «من رزقه الله حبّ الأئمة من أهل بيتى، فقد أصاب خير الدنيا والآخرة» (متقى هندى، ص ٤٣٣، ح ١٨٧٢)

وهذا العشق والمودة هو الذى أدخل كمكافأة للرسالة: «إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (مجلسى: ١٤٠٣ق، ج ٧٠، ص ٢٥، ح ٢٧).

وأمام العشق الحقيقى هناك العشق الحيوانى (العشق الجسدى) الذى يؤدى فى نظر الدين إلى التمرد والعقاب. وهذا النوع من العشق يسمى «العشق الجسدى الافتراضى». وبطبيعة الحال فإن العشق الافتراضى الذى لا يحتوى على عناصر حسية مقبول عندنا، وكثير

من الصوفيين والفلاسفة الذين يؤمنون بالعشق الافتراضى يعتبرون هذا النوع من العشق الذى يمكن أن يطلق عليه «العشق الافتراضى المسموح به» لتمييزه عن الجزء غير المقبول من العشق الافتراضى. ولم يعتبر إلا العشق الافتراضى الشهوانى والشهوانى غير قانونى

وهذا النوع من العشق هو الذى يسبب الدعارة والفحشاء فى المجتمع، وقلوب بعض الناس المريضة هى الحاوية لهذا النوع من العشق. تنبع منه أعمال شنيعة مثل الزنا والفجور والفجور الجنسى وأى أعمال غير قانونية أخرى.

وهذا النوع من العشق الظاهرى فى كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) مرض فى القلب

وقد ذكر؛ وقال : «العشق مرض ليس فيه أجر ولا عوض» (شورى: ٢٣).

وكان حضرته يقول أيضاً: «جمال الحرّ تجنّب العار» (ابن ابى الحديد: ١٣٧٨، ج ٢، ص ٤٦٠، ح ٤٦).

وتجدر الإشارة إلى أن وعاء العشق الافتراضى (غير الشرعى) هو القلب المحروم من الاهتمام بالعشق الحقيقى. عندما سألوا الامام ما هو العشق؟ رد: «قلوب خلت عن محبة الله، بمحبة غير الله» (غررالحكم: ٣٣٨)؛

لقد وقع العالم فى براثن العشق الافتراضى، والشذوذ فى عالم اليوم هو نتيجة للحريات غير المشروعة والترويج للحب الافتراضى.

ظهرت فى المجتمعات البشرية جرائم وفضائع وشذوذات اجتماعية لا حصر لها من خلال الاهتمام بالعشق الافتراضى؛ وكما نقرأ فى التاريخ السابق، وقع قدار فى حب امرأة اسمها رباب، وطلبت منه رباب أن يعقرناقة صالح. وتصرف بشكل أعمى بسبب أسره فى حب عشق رباب (صدوق: ١٣٨٥ ق، ص ٥٣١، ح ٣).

الترويج للحب الافتراضى (العشق الأَرْضى):

فى هذه الأيام، يتم الترويج لممارسة العشق (الانتباه إلى عوامل الجذب الجنسية للحب الافتراضى الحسى والعشق الجامح وغير المقيد) بين الشباب تحت عناوين مختلفة، وفى بعض الأحيان يتم إجراء الحجج دور أساسى فى حل المشاكل الروحية للإنسان.

وفى مقابل ما سبق تجدر الإشارة إلى أى العشق هو ضرورة الحياة العشق الحقيقى أم العشق الجنىسى الذى من مظاهره الاهتمام بالغرائز الجنسية؟

ومن الواضح أن العشق الحقيقى والاهتمام بمتطلبات الطبيعة أمر ضرورى فى أى عمر وفى أى حالة وفى حالة كل إنسان، والحياة بدونها تفقد روحها وحيويتها الضرورية؛ وهو ما يؤكد الميثاق السماوى: «لَا يَذْكُرُ اللهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (حاكم النيشابورى: ١٤٠٦ق، ج ٣، ص ١٤٣).

يقول الامام الخمينى رحمه الله: نحن العشاق نهتدى من أعلى الجبل، الروح القدس يبحث عنا (رعد: ٢٨)

لكن فيما يتعلق بإشباع الغرائز الجنسية، فالمسألة هى أنه فى سن ١٣-١٤ سنة، وبحسب التنظيم الفسيولوجى الداخلى، يتم إفراز الهرمونات الجنسية بشكل أكبر والسائل الواهب للحياة الذى يسمى «البذور»؛ الذى له استهلاك داخلى للجسم وأكثر من اللازم (فى النوم أو فى اليقظة) ينفجر فى الخارج وليس له أى تأثير سلبى على حياة الإنسان؛ بل إن التأثير الإيجابى لهذا السائل المحيى وافر؛ ومن عدم النضج تشجيع الشباب على إخراج هذا السائل الحيوى من أنفسهم بالطرق المحرمة ومحاربة طبيعتهم بحجة أنها مشبعة بالعشق؛ لأن العمليات غير المشروعة تترك آلاف الآثار المدمرة على روح الإنسان وجسده

قد يقال: إذا كان العشق ليس ضرورة، فلماذا كان الزواج فى نظر الإسلام هو الاهتمام الدقيق عنده وبجانب ذلك العيش منفرداً حرام ومذموم؟

أولاً: العشق له أنواع؛ وينبغي تجنب التعميمات. العشق من ضروريات الحياة، لكن من الضروري أن نرى أى حب؛ العشق الجنسي الحيواني الجامح فى الغرائز الجنسية أم العشق النقي (العشق الحقيقي)؟

ثانياً: للزواج بدوره آثار تربوية وشخصية واجتماعية عديدة، منها الاستخدام الصحيح للغرائز الجنسية، وهذه القضية تختلف عما يتحدث عنه عملاء الغزو الثقافى؛ ويقولون: ينبغي إشباع الغريزة الجنسية بأى وسيلة ومن أى باب، ويبعد عن نفسه ماء الحياة.

إن لعبة العشق وممارسة العشق، التى هى الشغل الشاغل للثقافات الأجنبية - والتى يروج لها هذه الأيام عملاء الغزو الثقافى، ضد الشباب المسلم وأصحاب الثقافة الإسلامية - ليست من العشق الذى يقره الإسلام؛ بل هو العشق الذى يستعيد الحياة ويدمرها ويحرم الإنسان من أى حرية. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من لذة دنيئة، منعت سنن درجات» (خميني: ١٣٧٩ش، ص ٥٦)

وفى حديث آخر قال : «عبدُ الشهوةِ اذلُّ من عبدِ الرِّقِّ» (الأمدي، ١٤١٠ق، ص ٥١٣).

على أية حال، ما يقولونه ليس مثلاً على العشق الواهب للحياة. ولذلك تجدر الإشارة إلى أنه بلا شك فإن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم هو وحده عالم الأنتروبولوجيا الحقيقى دون غيره، وإذا كان السؤال عما يقوله المؤمنون الغربيون فلا شك أن حضرة قد حذرنا منه.ستفعل؛ بل على العكس من ذلك، فقد قال النبى: «نحن الشاب نترك نعيم الدنيا ونعيم الشاب فى طاعة الله إلا أعطاه الله أجر اثنين وسبعين صالحاً»

رأى الامام الخميني رحمه الله:

فى كل مكان فى الكتابات الصوفية وتعليماته، هناك حديث عن العشق؛ وبهتتم قداسته بمسألة أن تقوية العشق الحقيقى يؤدى إلى تثبيط العشق الافتراضى، وهذه المسألة تعتمد على السفر عبر البيوت والسير فى الطرق المذكورة فى الإرشادات الباطنية للإمام الخميني رحمه الله. وقد لوحظ. ونستعرض هنا آرائه

وبحسب حكمة الرب الحكيم فإن للإنسان ثلاث قوى: الخوف، والغضب، والشهوة، والتي تلعب دوراً أساسياً فى بقاء الحياة الشخصية فى الدنيا والآخرة والحفاظ على النوع البشرى. لأن هذه القوى الثلاث هى مصدر كل الممالك الجيدة والسيئة وأصل كل أشكال المملكة الداخلية للإنسان.

الوجه الداخلى للإنسان - والذى يسمى أيضاً بوجه الملكوتى - هو وجه إنسانى فى البداية؛ أما إذا تغلبت عليها صفات الرذيلة، أى الخواص غير البشرية، تغير الوجه الداخلى للإنسان، وتحول إلى وجه جديد.

فمثلاً إذا تغلبت قوة الغضب على الإنسان وعقله وخضع لها، قويت همجيته وشراسته، وأصبح باطنه مثل وجه الحيوان المفترس.

وأيضاً إذا غلبت قوة الخوف على الإنسان، فإن وجهه الباطنى ووجهه الملكى يصبح وجهاً شيطانياً؛ أنه لا يصدر من هذا وذاك إلا الخداع والحيلة والخداع والتدليس والخداع والغيبة. وبالطبع فى بعض الأحيان تكون صورة مزدوجة ومقترنة بالشراسة والأذى لدى الشخص

والظاهر أن الوجه الباطن للإنسان حينئذ لا يشبه أى حيوان؛ وتتحول إلى صورة غريبة

وأيضاً إذا تغلبت قوة الشهوة على الإنسان، فإن ملكوت الإنسان وباطنه أيضاً ليس له مظهر سوى الحيوانية والشهوة. وتجدر الإشارة إلى أن الوجه الداخلى للإنسان يسمى أيضاً «الوجه البرزخى».

عندما يخلع الإنسان ثيابه من العالم، تظهر المملكة والوجه الباطنى الذى ساد عليه، نفس المملكة والوجه الباطنى، فى عالم المطهر. أحياناً يرى الأشخاص الذين «يقومون بالاستبطان» فى العالم الوجه الباطنى للآخرين. والخلاصة أن هذه القوى الثلاث إذا خضعت لسيطرة العقل والإيمان وتخطيط الوحي والفترة السليمة للإنسان، كانت من عوامل سعادة الإنسان وازدهاره؛ وإلا فهم سيب البؤس والشقاوه

ومن الجدير بالذكر أن:

أ. ومن كل قوة من القوى الثلاث المذكورة أعلاه، على شكل الاعتدال والقضاء على التجاوزات، تظهر في النفس البشرية فضائل وصفات مثل الحكمة والشجاعة والعفة والعدل، والتي تعود جميع فروعها إلى هذه الأخلاق الحميدة المختلفة والفضائل الأخلاقية. صفات. ولكن إذا نزعنا إحدى هذه القوى الثلاث إلى الإفراط صارت مصدر الرذائل، ومسببة لجميع الأخلاق غير اللائقة، والصفات القبيحة، والأخلاق السيئة (الأمدي، ١٤١٠، ص ٤٦٨).

ب. وسر رسالة الانبياء يكمن في تعريف الناس بالفضائل ومنعهم من التحول إلى الرذائل (امام خميني، ١٣٧٥، ص ٥١١).

طبيعية العشق:

ويرى الإمام رحمه الله أن الإنسان مخلوق بالعشق، وفي طبيعة المخلوقات كلها يخلق العشق الفطري والعشق الروحي. (الإمام الخميني، ١٣٧٣، ص ٣١٥) وعلى اعتقاده فإن جميع سلاسل الكائنات وجميع ذرات الكون من أدنى مرتبة إلى مرتبة أعلى. أعلى الدرجات، كلهم باحثون عن الحق، والجميع يطلبون الله في كل حاجة. (الإمام الخميني، ١٣٧٩، ص ٩١) عليه ذرات وجود المحب.

ولذلك فإن الإنسان، وهو رائد المخلوقات، يحب الحقيقة بطبيعته، لأن العشق المحبوب الأزلي مغروس في أعماق وجوده منذ بداية الزمن.

يقول الإمام رحمه الله: إن الإنسان لديه معرفة فورية وبديهية بالحقيقة: إن الإنسان بطبيعته يحب الحقيقة، وهي الكمال المطلق، مع أنه هو نفسه لا يعرفها بسبب حجب نور الطبيعة. ولذلك فإن الإنسان غير المواجهة، الذي يعتبر الكمال المطلق حقيقة، وله معرفة مباشرة بالمكانة المقدسة للكمال المطلق، يرى كل ما يخرج منه كاملاً، ويرى جمال الحقيقة وكمالها في جميع الكائنات. . وإذا رأى الذات المقدسة كاملة ومطلقة، رأى صفات الجمال والجلال كاملة. وكذلك راقب الأفعال الصحيحة بصيغته تامة وكاملة، واكتشف أنه «لا ينبغي

أن يكون هناك كمال مطلق بل كامل» بالملاحظة المباشرة. (الامام الخميني، ١٣٧٧، ص١٦٤)

ولكن تجدر الإشارة إلى أن هناك عوائق في طريق الإنسان تمنعه من تحقيق الكمال. وفي التصوف غالباً ما تفسر مثل هذه العوائق على أنها حجاب، ويذكر الإمام نوعين من الحجاب، الفاتح والغامق، ويعتقدون: إذا نزع هذا النوع من الحجاب عن وجه الطبيعة الكريم، ظهر في الإنسان حب الكمال. ويتحقق، ويصل إلى محبة الكمال، ويحصل على الميل إلى كل الخير. (راجع المرجع السابق، ٨٠) وبالطبع فإن موضوع العشق الطبيعي والفطري هو المحبوب المطلق، وغير المطلق لا يمكن أن يكون محبوباً للطبيعة لأنه محدود: «كل الطباع بلا استثناء، العشق هو الكمال المطلق، العشق في الله.» (الإمام الخميني، ١٣٧٨، ج١٤، ص ٢٠٩)

ولا يخفى على صاحب الضمير أن الإنسان بحسب طبيعته الأصلية وفطرته يعشق الكمال المطلق، وقلبه متجه نحو الأجل والأكمل من جميع النواحي؛ وهذه من الفطرة الإلهية التي خلق الله تعالى الجنس البشري لها (امام خميني، ١٣٧٧، ص ١٢٧)

ويقول الإمام رحمه الله: من الأدلة القوية على الكمال المطلق حب الإنسان للكمال المطلق، لأن المحب الحقيقي لا يمكن ولا يستحيل بدون محب حقيقي. (الإمام الخميني، ١٣٧٨، ج١٤، ص ٢٠٥)

ويرى الإمام رحمه الله أن الإنسان له طبيعتان أولية وثانوية. إن طبيعة حب الكمال تسمى الطبيعة الرئيسية المستقلة، وطبيعة تجنب النقص تسمى الطبيعة الثانوية، ويعتقدون أنه مع الطبيعة الثانوية يبتعد الإنسان عما ليس صحيحاً، ومع الطبيعة الرئيسية، فيصل إلى الطبيعة الجميلة والطباع الأخرى الموجودة في الإنسان، ويعود إلى هذين النوعين من الطبيعة

يملك. (الإمام الخميني، ١٣٧٧، ص ١٠٢ و ١٠٣) الإمام الخميني رحمه الله يثبت المبدأ والمعاد بالاعتماد على العشق الطبيعي. (راجع المرجع نفسه، ١٨٢-١٨٤ و ١٨٥)

دفاع الإمام عن خصوصية العشق:

وبالإضافة إلى أن الإمام (ره) تحدث عن محبة الله ومحبته في مصنفاته، فإنه ينهى أهل العلم عن إطلاق أحكام غير صحيحة على محبة الله ومحبته، مما يؤدي إلى الفساد: «ومن الأمور المهمة التي يعاقب عليها» لا بد منه، وعلى إخوان المؤمنين، وخاصة أهل العلم، أن يعلموا أنهم إذا رأوا أو سمعوا كلام بعض علماء النفس وأهل العلم، فلا ينبغي لهم أن يفسدوا ويبتلوا بغير شرع. ولا يظنوا أن أحداً يأخذ بأسماء مراتب النفس وسلطات الأولياء والصوفية ومظاهر الحق والمحبة والمودة ونحو ذلك مما هو شائع عند أهل العلم، هو صوفي أو مروج بدعوى صوفية أو حائك أمامه، ليس له حجة عقلية أو دليل شرعي. «والله نفس الصديق إن الكلمات من نوعها هي تفسير لأقوال القرآن والحديث...» (امام خميني: ١٣٧٥، ص ١٦-١٧)

وهكذا يعتبر الإمام كغيره من الحكماء والفلاسفة أن موضوع العشق والمودة الإلهية هو شرع كامل، وأساسه القرآن والحديث والأئمة، فهل ينتقل إلى شيء آخر؟ هل قرأت المناجاة الشعبانية التي جاءت عن حضرة الأمير وأولاده المعصومين (ع) وقرأتها مراراً وتكراراً...الهي هب لي كمال الانقطاع اليك...هل الحق والحذر من جلالتك بخلاف ذلك الجلال على لسان الأولياء...» ٣ (خميني: ، ص ٩٣٨)

يحاول حضرة الإمام، في شرحه لحالة الانجذاب الروحي والفنا الكامل، أن يمثل حالة المحب في العشق: «إنها مثل حالة الانجذاب الروحي.. هي مثل حالة المحب المفتون به». حركاته الرومانسية، أنه لا ينبغي للحبيب أن يقوم بالترتيبات ويستخلص النتائج في لعبة العشق، بل حقيقة العشق نفسه هي نار تشتعل من قلب العاشق، وتنتشر جاذبيتها إلى الرأس، الجمهور والداخل، والمظهر، ونفس مظاهر العشق في رأس القلب تظهر كألعاب حب من الخارج؛ خارج الجرة هو ما فيه. وبنفس الطريقة ينهر بمقام احاديث وعشق جمال الصمدية وتجليات العشيقة الباطنة وتجليات حبيبة العشيقة التي تتجلى في مملكة ظهوره وتجري في

مملكته ظهوره. استشهاده. لتكن هذه هي خطة الصلاة. وإذا حدث غير هذا الموقف لنبى الخاتم عليه الصلاة والسلام فى هذا الوحي الروحي والتودد المحب، فقد حدث موقف آخر...» (الإمام الخمينى ، ١٣٧٩، ص ٢٨٩-٢٤٤)

ويعتبر الإمام أن العشق ليس مشروعاً فحسب، بل طبيعياً أيضاً: «... اعلم ان ... تعالى... فطر النفوس... على فطره... الى العشق بالكمال المطلق... و بالجمله الانسان بفطرته عاشق الكمال المطلق و بتبع هذه الفطره... فطره اخرى... فالانسان عاشق جمال... و يحن اليه تعالى... فطرناس على هاتين الفطرتين الفطره الاصليه. هي فطره العشق بالكمال المطلق و الفطره الشيعه...» (الإمام الخمينى ، ١٣٧٩، ص ١٢).

يرى الإمام الخمينى (ره) أن الإنسان بطبعه يحب الكمال ويتجنب النقائص، لذلك يسعى دائماً نحو الكمال للتخلص من النقائص.

إن طبيعة الإنسان الأساسية هي حب الكمال المطلق والطبيعة الثانوية هي طبيعة الاشمئزاز وكراهية النقص، بحيث يجعل الإنسان هاتين الطبيعتين المسار اللامع ورفرفه صعوده وبهاتين الجناحين إلى عشه الأسمى. وهو عتبه النبى وهو صديقه وبوابته للطيران (الإمام الخمينى ، ١٣٧٩، ص ١٥٢) «على أساس خلق المحبة الطبيعية فى جميع الكائنات وإكاله السر الكمال والتغرر. -مقامه فى النشوء من الدنيا وله...» إن وجود العشق عند جميع الكائنات، وخاصة عند الإنسان، عند جميع المتصوفين. والفلاسفة مسألة صدفة، فلا يمكن إنكارها.

مراحل وشروط العشق الحقيقى:

العشق كغيره من الأمور والتطورات المادية والروحية، له قمة ووج يجب أن تمر بمراحل للوصول إليها. والمراحل المعبرة للحب هي نفس مراحل السلوك شرعا، ولا يوجد غير ذلك، الاهتمام بالأعمال والواجبات، وترك المحرمات تماما وعمليا، بخطة محكمة.

(١) اجتناب الشهرة والكبرياء ومحاربة الغرور والنفاق:

وفى هذا الطريق ينبغي أولاً محاربة صنم النفس وإذلالها وإزالة أسس الخداع والنفاق والرياء من القلب، وتتجلى هذه المعاني فى كلام الإمام بمجازات جميلة وتستخدم أحياناً وعباءة النفاق وسجادة الصلاة والمدرسة وغيرها... (الإمام الخميني ، ١٣٧٩ب، ص ١٥٤)

ومن الشائع فى هذه المصطلحات المجازية، التى هى طريقة جميع الصوفيين فى الشعر، أن يتم إزالة جميع القيود ومظاهر جميع أنواع الرذائل من الصوفى من خلال التثبث بالحانات والسكر والمعابد والآثار والعباءات الكلام تحت الإشارة والاستعارات، لذلك يقال إن الكناية ابلغ من التصريح، فالبلاغة تقتضى أن ينقل أهل الفن رسالة الله وأسراره وأسراره إلى الأشخاص الذين هم أهل البلاغة، فينبغى أن يقال مثل ذلك وذلك لأنه قيل:

على الإنسان الذى يسعى إلى طريق بحر العشق والمودة الإلهية أن يطهر نفسه من قيود أنه ويتحرر من كل قيود ويتحرر من عبودية أى سيد ومولا حتى تكون العبودية بكل معنى الكلمة من الله وحده الحق فيه، والخالى من النفاق والشرك، وينبغى أن يكون ظاهراً وواضحاً.

إن امتلاك اسم ظاهر وقوة لا تنفع عباد الله هو عائق معروف فى الطريق والسلوك الذى ينبغى اجتنابه، والشهرة الكاذبة من عوائق الطريق. فى طريق الصديق، ينبغى للمرء أن يتجنب كل الارتباطات المادية وجمال البيت والأسرة والمال والأولاد، التى يدينها القرآن باعتبارها محبوباً.

إن التخلص من الشعور بالعزة والكبرياء وعظمة المظهر هو أول خطوة نحو العبودية. هذه المرحلة فى العشق هى المرحلة الأولية، ويتم تحقيق الشاكر الصالحة فى هذه المرحلة.

٢) الكتمان والحياء فى العشق:

الشيخ الرئيس والخواجه الطوسى فى النمط التاسع (مقامات العارفين) اعتبروا العشق العفيف من شروط الوصول إلى الكمال - أى اعتبروا العفة متضمنة فى العشق والتقدم إلى الكمال (الإمام الخمينى: ١٣٧٣، ص ٢٣٠) فمن كما ورد فى التقاليد الإسلامية أن الصوفيين اقترحوا هذه المواضع من خلال تكييف الأحاديث:

«من عشق فعف ثم مات شهيداً» و «من عشق و كتم و عف فمات و هو شهيد» و «من عشق و كتم و عف و صبر غفراً... له و ادخله الجنة» و «ما المجاهد الشهيد فى سبيل... باعظم اجراً ممن قدر فعف»

العفة فى ممارسة العشق هى أحد متطلبات التقدم. وإذا اعتبرنا العفة فى هذه الأحاديث حياً افتراضياً، فإنها ستكون نقطة انطلاق للتقدم والوصول إلى العشق الإلهى الحقيقى، فالستر والعفة والصبر كلها شروط العشق الثلاثة، وإذا توفرت هذه الشروط فى العشق الحيوانى والجسدى، التسلق إلى القمة العشق الحقيقى سيكون سهلاً. إن مقام الاستشهاد، وهو من أعلى المناصب الروحية، يعطى للمحب العفيف الكتوم الصبور. إن إخفاء وتغطية رأس العشق وحزنه لم يكن بعيداً عن اهتمام المتصوفين والفلاسفة.

قال الامام فى كتمان العشق بالفارسية:

غم عشق تو به جان است و نگویم به کسی	که در این بادیه غمزه غمخواری نیست
راز دل را نتوانم به کسی بگشایم	که در این دیر مغان راز نگهداری نیست
سر عشق است که جز دوست نداند دیگر	می نکنجد غم هجران وی اندر گفتار
راز بیهوشی و مستی و خراباتی عشق	نتوان گفت که از راهبران بی خبریم
آنچه در مدت هجر تو کشیدم هیبهات	در یکی نامه محال است که تحریر کنم

٣) حجب طريق العشق:

ومعنى قطع الحجب هو أنه إذا كان الصوفى بين طريقين، وهو الأفضل، كالصعود فى طريق الحق والصمت أو الانخراط فى شؤون الدنيا، فقد ترك الإمام كل القيود ووقف ضد الطاغية، ولذلك يعتبر كل شىء حجاباً.

العشق من الناحية النظرية:

العشق فى المجالين النظرى والعملى له مبادئ أساسية متناثرة فى كلام الصوفيين الجمالين. والمقصود بـ «الأسس النظرية للتصوف الرومانسى» هى نفس أبعاد المعرفة التى تتناول الاعتراف بحقيقة العشق كفته أنطولوجية ونتيجتها زيادة المعرفة بحقائق الوجود، مقابل «أسس سلوكية» التى تركز على العشق كمحور. وهى فعالة فى العملية الصوفية. البعد النظرى للحب يشمل العشق خارج المسار والسلوك، العشق يندرج فى مشهد حياة الصوفى، فى مجال حقيقتها الخارجية، وبعده العملى يشمل العشق فى مشهده الداخلى؛ وهذا يعنى أن الباحث عن الحياة هو فى الميدان. فمثلاً هذا مبدأ نظرى أن: «محبته الله بطبيعتها تتبع من علمه (مصدر المحبة المعرفة)» وأيضاً: «المحبة هى سبب خلق الوجود». يدعى عرفان جمالى أن العالم يولد من العشق. ولالإمام الخمينى أيضاً جملة جميلة فى هذا الشأن: «و لو لا ذلك الحب، لما يظهر موجود من الموجودات و لا يصل أحد إلى كمال من الكمالات؛ فإن بالعشق قامت السموات» (إمام خمينى، ١٣٧٢، ص ٧١). ويعتبر أن سبب خلق الكون هو حب الطبيعة. فالله له معرفة بذاته، ومعرفة ذاته تقتضى محبة الكمالات الإلهية والجماليات، وحب ذاته يقتضى أيضاً ظهور تلك المحاسن، بطرق مختلفة، فى صورة أسماء وصفات وكرامات ونحو ذلك، العشق يأتى من المعرفة والبصيرة، وكلما ارتفعت المعرفة، كان العشق أكثر احترافاً وكمالاً. مثل معرفة الله وحبته لجمال الطبيعة. إن جميع المخلوقات هى مظهر من مظاهر محبة الله للطبيعة، ولهذا السبب يعتبر المتصوفون أن العشق هو الجوهر الأساسى للخلق وسبب الوجود. ويعبر الإمام الخمينى عن هذه الحقيقة بطريقة مختلفة من خلال الحديث الشهير «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكى اعرف». ومن وجهته نظره فإن العشق هو العلاقة بين الذات الخفية والظهور فى الساحة المعينة، ولفظ «ان أعرف»

فى الحديث المذكور يشير إلى الظهور بعد خفى العشق، العشق الإلهى، وظهور جوهر اللذة (امام خمينى، ١٣٧٢، ٢٠: ٢٠)

كما أشار الإمام الخمينى فى كثير من المواقف إلى أن الوجود جميل فى كل وقت، والعشق هو أيضاً طفل الجمال. نقرأ فى مقدمته مصباح الهداية أن حقيقة الوجود المطلقة هى حقيقة العشق والعشق، التى اختزلت إلى أشكال بسيطة غير عنصرية فى شكلها ولباسها الخارجى (إمام خمينى، ١٣٧٢: ١٨). ويقول فى مكان آخر أيضاً: مهما قال العشق، مهما كان العشق (الإمام الخمينى ١٣٧٩: ١٥٠).

وقد ذكر الامام الخمينى فى شرحه لحديث جنود العقل والجهل أن الخلق كلهم ظل حضرة العشيى وخاصة العشيى الذى محبته وشعبيته كلها تعبيرات عن محبته (الإمام الخمينى ١٣٧٧، ص ١٢٧) ، عندما يكون العشق عامل الخلق، يكون الوجود مرادفاً للحب، وكل مخلوق هو ظل للحب، سيكون تدفق الجمال والعشق فى جميع المخلوقات واضحاً: جزئيات وجود المحب مرئية (الامام الخمينى ٢١٢: ١٣٧٩). لا يوجد عالم لا يوجد فيه حب.

ويقول الإمام أيضاً فيما يلى مبدأ المجاز فنظرة الحقيقة الشهيرة:

ويرى الإمام أيضاً أن شيئاً واحداً فقط ينتمى إلى العشق الطبيعى والفطرى: وهو أن المحبوب المطلق فى نظره ليس مطلقاً لأنه محدود، فلا يمكن أن يصبح محبوباً فطرياً لدى الإنسان (إمام خمينى، ١٣٧٥، ص ١٢٧). ويمكن القول أن الإمام لا يخصص مكاناً للمحبة المباحة. وبعد الحديث التفصيلى عن أنواع الطبيعة، يشير إلى أنه إذا وجد الإنسان محبوبته فى كائنات أرضية ناقصة ومحدودة، فإن طبيعته المسكرة مخفية وراء حجاب من الظلام والنور. وهذا التعلق يحرمه من لقاء الله ورؤية الجمال المطلق: «إلا أن يتجاوز هؤلاء العاشقون عتبة المباح وينظرون إلى المحبوب الظاهرى نظرة خاضعة غير مستقلة» (الطباطبائى ١٣٨٨: ٨٢) يمكننا أن ننظر». والإمام على قاعدة المجاز كان يعرف الحق. لكن ما يحصل فى مؤلفات الإمام هو أن الالتزام بهذا المبدأ ليس مؤكداً بشكل واضح. على عكس أمثال أحمد غزالى

وعين القضاة الذين تحدثوا بوضوح عن الأهمية الخاصة للحب الافتراضي وارتباطه بالعشق الحقيقي. ومع أن الإمام يعتقد أن «الجميع يطلبك بكل رغبة ويحبك بكل محبوب» (إمام خميني، ٩١، ص ١٣٧٥)، إلا أنه عملياً لا يعترف بأى حب إلا العشق الإلهي، وسائر الطرق محجوبة ومعيقة حتى بهذه الطريقة يعرف.

، وأيضاً تحت الأقوال الشهيرة أن «كل جميل من جمال الله؛ و ظل الجميل جميل»؛ . إن هذين المبدأين للتصوف الجمالي ليسا بعيدين جداً عن بعضهما البعض، ولهذا السبب سنناقشهما واحداً تلو الآخر أدناه. ويستخدم الإمام الخميني هذا المبدأ، إلى جانب مبدأي «الجمال والعشق يجريان في جميع الكائنات» و«ظل الجميل جميل»، لتفسير وشرح الرضا الرومانسي الذي هو ثمره الإيمان بهذه المبادئ. ومن وجهة نظره فإن الباحث يكتفى بنظام الوجود كله بحسب سطوع وجوده وكماله الأصيل. (الإمام الخميني، ١٣٧٧، ص ١٦٤)

وبحسب الإمام، فإن الباحث الصوفي، بعد وصوله إلى مرحلة معينة من الحدس، يلاحظ سلسلة الوجود بأكملها كمحب وباحث عن العشق (الإمام الخميني ١٣٧٥: ٩١) (في مصباح الهداية، بعد إسناد الخلق إلى النعمة المقدسة والتجلي الأول ونسب هذا التجلي إلى محبة الجوهر، مبنى على أن الله يشهد ذاته في مرآة الصفات ثم تظهر عوالم مختلفة (الإمام الخميني ١٣٧٢: ٦٧).

وبحسب الإمام الخميني، فإن موقف وحدة الوجود الرومانسي والفناء الرومانسي لا يمكن أن يتحقق إلا بجذب الإلهي وشعلة العشق التي تؤدي إلى الحقيقة (الإمام الخميني، ١٣٧٥، ص ٥٩١) ولا يمكن الوصول إليها إلا بالاستفادة من طريق العشق (الإمام الخميني، ١٣٧٥، ص ٥٩١). ووفقاً له، في قانون العشق، لن ينفصل المحبوب المطلق عن العاقبة، ولن يكون بينه وبين محبوبته حجاب. (الإمام الخميني، ١٣٧٧: ص ٢٦٢) يرى النبي (ص) من انقطع عن أفق الكثرة والعزائم ورفض غبار كثرة الأسماء والصفات والأسماء بخطوة. المحبة والمودة، ووصلت إلى مقام ظهور النعمة المقدسة في مقام الهوية الغيبية والوحدة الخالصة (الإمام

الخميني (١٣٧٥، ص ٩٣) لقد مرت كل هذه المستويات ببركة المحبة؛ ومن وجهة نظر الإمام، فإن سلطات السلوك مثل الزهد والتقوى والصبر وما إلى ذلك يمكن أن تتحقق جميعها في ظل العشق (راجع طباطبائي ١٣٨٨، ص ١٠٥-٨٩) وأخيراً الوصول إلى موت خانة العشاق:

وفقاً للإمام الخميني، الإنسان مخلوق بالعشق، وفي طبيعة جميع المخلوقات، تم اختراع حبه الفطري وادعى (الإمام الخميني ١٣٧٣:٢٨٨): وفي مكان آخر، اعتبر الإمام المحب الحقيقي هو الجمال المطلق، الذي يسعى إليه الباحث. يمكن أن تجد بعد اختراق حجب الظلام والرفض فهم اختلافها وغيرها. ثم يعتبر هذه الملاحظة والإدراك "حدس الكمال كله" ويعتبرها وصول الطبيعة إلى محبوبها (الإمام الخميني ١٣٧٧، ص ٢٤٢): لذلك فالعشق من وجهة نظر الإمام عملية طبيعية. ومن وجهة نظرهم، ليس الإنسان وحده، بل كل ذرات الكون خاضعة للمحبة، من يبحث عن الله في أي رغبة (الإمام الخميني ٩١: ١٣٧٥): لأن العشق هو مصدر روحنا (الإمام الخميني، ١٣٧٩، ص ٥٥). عندما يكون سبب الخلق هو العشق الفطري، فإن جميع الخلق يبحثون عن هذا العشق حتى لو لم يدركوا هذه الحقيقة. وطبعاً تجدر الإشارة إلى أن العشق الطبيعي من وجهة نظر الإمام هو حب الكمال المطلق (الإمام الخميني، ١٣٧٧، ص ٨٠) ولكن اعتماد مفهومى الجمال والكمال لا يخفى على أحد، وارتباطه بالجمال. والجمال الذى هو العامل الأساسى للحب. حب الكمال المطلق، أى حب كل الجمال المتكامل فى ذات الله مطلقاً، ولذلك يرى الإمام أن حب الكمال المطلق هو مصدر حب المعرفة المطلقة، القوة والحياة المطلقة والإرادة المطلقة (الإمام الخميني ١٣٧٧، ص ٨٠).

علامات وآثار عشق الإنسان لله:

ومن حيث التعبير عن التعريف وما هو العشق، فقد أصبح من الواضح أن المواضيع والفئات مثل العشق لا يمكن تعريفها ومن الصعب جداً الحديث عن حقيقتها، لأنه لا يمكن فهم حقيقتها، ولا يمكن فهمها إلا من أعماله ونتائجها تكلم وبهذه الطريقة أدرك وجود

المحبة في الناس. ولذلك فإن الحديث عن علامات العشق وآثاره أمر مهم، ويبدو من الضروري التطرق إليه. هناك الكثير من المطالبين بالعشق والمودة في عالم النفاق والخداع، ولكن لا يقبل ادعاء بدون سبب، والعشق ليس استثناء من هذه القاعدة، ولا يمكن إثباته بدون سبب، وادعاء محبة الله يحتاج إلى أساس وعلامة. ويقول الامام الخميني في هذا الصدد: ففي النهاية، لا يُقبل ادعاء العشق لمن لا رؤية له. فلا يمكن أن أكون صديقك ويكون لك مودة وإخلاص، وأتصرف ضد كل نواياك ومصالحك. شجرة العشق ونتيجتها العمل بمقتضاها، وإذا لم يكن لها هذه الثمرة فليعلم أنها لم تكن حباً، بل كانت وهم حب... العشق في حالته الطبيعية، التعبير عن العشق والترنم بكرامه المحبوب، والعمل بأساسيات الإيمان ومحبة الله وقديسيه. [إذا] لم يعمل، فهو ليس مؤمناً وليس لديه محبة. (الامام الخميني، ١٣٧٥، ٥٧٦) ولذلك ينبغي معرفة آثار وعلامات العشق والمودة.

ولا بد من التذكير بأنه لا يمكن النظر في جميع العلامات والأعمال في هذا المختصر، لذا وجب علينا وصف وتوضيح بعضها على قول الإمام رحمه الله.

١. تقديم المحبوب وإيثاره على كل إنسان وكل شيء:

إن وادى المحبة في نظر الإمام رحمه الله هو مقام الأبرار المخلصين، وشرط المشي في هذا الوادى هو أن يكون طاهراً وأن يكون من الأحباب المرابطين (الإمام الخميني، ١٣٧٠: ٥٢) ويرى الإمام الخميني رحمه الله أيضاً أن شرط العشق هو الانغماس في جمال المحبوب، وهو ما يسعى إلى نفي جميع العواطف ويمنع الإنسان من التعبير عنها:

و لا يخفى على العارف انّ من كان في مراتب السير و اصلاً الى فناء الربّ فانيا في ذاته و صفاته يكون خلّته خلّها الله تعالى فخليل الله لا يأبى عن خلّته بخلاف من كان دون ذلك فانّ محبّة المحبوب نفى جميع الاحبه؛ (الامام الخميني، ١٤١٠ق، ص ١١١) وفي موضع آخر يقول: «فانّ العشق المفرط يوجب ان يفدى ما هو احبّ عنده في طريق محبوه، فالاستغراق في جمال المحبوب يمنعه عن ان يعبر» (المرجع نفسه، ١٢٧).

ومن وجهة نظر الإمام رحمه الله فإن قلب المؤمن هو العرش ومقر ملكوت الحق ومقر ذلك الجوهر المقدس، والإلتفات إلى غير الله عز وجل خيانه. للحق، وحب أى شىء غير جوهر الله وخاصته يعتبر خيانه. (الإمام الخمينى، ١٣٧٥، ٤٨٠)

٢. العشق يزيل حُجُب الظلام والنور:

الخطوة الأولى فى الرحلة الروحية هى معرفة الموانع والحجب وكيفية اختراقها. فى الرحلات الفكرية والصوفية الأربع، فإن معرفة حجاب النور والظلام لها مكانة عالية؛ بل يمكن القول بأن الأخلاق والتصوف كله إما أن يكون مقدمة لإزالة الحجاب بين الإنسان والله، أو أنه نتيجة وفروع منه.

فليفتح قلبه فيراها خلف الستار، حتى إذا رآها يألّفه ويحرك العشق سلسلة الإثارة، وبمساعدة العشق وقوة العاشق تفتح الستائر الواحدة تلو الأخرى. واحد؛ فلتحرق أشعة المجد والغيرة وكل شىء، ودعه يجلس فى مكانها فيقع الجميع فى العشق.

يقول حضرة الإمام رحمه الله فى هذا السياق: «يقول أهل العلم: الحق الأعلى يرفع الحجاب لمحبوبته، والله أعلم ما فى هذا الرفع من شرف. وكانت آمالهم وهدفهم النهائى هو رفع الحجاب».

كما يرى الإمام رحمه الله أن:

محبّة بعضكم البعض فى سبيل الله تسبب محبة الله. ونتيجة هذا العشق هو خلع الحجاب كما يقول الصوفيون الشامخين. ومن المعروف أن لهذه الشعبية أيضاً مستويات؛ فإذا كانت محبة الله لها مستويات عديدة من حيث النقاء والطهارة. والطهارة التامة هى أن لا يكون الشوب كثير الأسماء والصفات، وهذا هو سبب العشق الكامل، ولا يمنع المحبوب المطلق من

الارتباط في شريعة العشق، ولا يكون بينه وبينه حجاب. العشيقي. (الامام الخميني، ١٣٧٥، ص ٢٩٠)

وبهذه الطريقة لا يمكن الخروج من المواعيد إلا بخطوة المحبة وإزالة غموض الأسماء والصفات والوصول إلى حضرة المحبوب: (الامام الخميني، ١٣٧٠، ص ١٢٢)

فالعشق يدعو الساعي إلى أصل الوجود والحقيقة مع جميع الكائنات، بدلاً من أن يشغله بالجواهر والمحددات، وهو عالم التعدد.

٣. المحب يريد أن يكون بلا اسم:

يقول حضرة الإمام رحمه الله في أربعين حديثاً:

ويا مدعى المعرفة وجذب السلوك والعشق والفناء! [قال الله على فم نبيه: «وليايى تحت قبايى لا يعرفهم غيرى»؛ إذا كنت من الآباء الصالحين والمحبين والرائعين، فالله أعلم. لا تظهر مكانتك ومكانتك للناس كثيراً، ولا تجعل قلوب عباد الله الضعيفة تتغير من خالقها إلى خلقها، ولا تغضب بيت الله. (الامام الخميني، ١٣٧٥، ص ١٦٢)

٤. عبادة العاشق:

ويرى الإمام رحمه الله أن التواصل مع المحبوب المطلق هو غاية آمال الوالدين ونهاية رغبة أصحاب العلم ورب القلوب، بل هو قرّة عين سيد الأنبياء صلى الله عليه وسلم . (الامام الخميني، ١٣٧٠، ص ٤٣) ويعتبرون الصلاة واسطة مثل هذا الارتباط، ومن الطبيعي أن تكون قبله مثل هذا المرید هي الحاجب المحبوب. (المرجع: ديوان الإمام، ٢٠٧) الصلاة هي معراج للحبيب وتعطيه منزلة الإنسان الكامل. فالعابد المحب لا يعتبر عبادة الحق وصلاة المحبوب المطلق والمحدثة مع مالك الملوك شاقّة وصعبة. ولذلك فهو لا يستبدل لذة الصلاة بالحق والرغبة في لقاء المعشوق بخاصية الوجود، ويمارس العشق بحقه وعبادته. قلوب العشق

والحماس والعاطفة تهيمن على المتصوفين فى العشق، وبخطوة العشق والغرام يخطون فى حضرة البشر، وقلوبهم بتلك العاطفة الغيبية تتغزل بحب الحاضر واحضر بالذكر والفكر الحق حتى نهاية الصلاة. (الامام الخميني، ١٣٧٠، ص ١٢٢)

يقول حضرة الإمام رحمه الله على قول مولى الموحدين:

أبها العزيز، إن عبادة العلى وطاعة الله هى من أوضح فروع العشق الإلهي، وبالطبع فإن عبادة الأحرار هى الثمرة الكاملة لهذه الشجرة، وهى عبادة تتحقق لمحبة العلى وإيجاده. الجوهر المقدس، وليس الخوف من النار أو الرغبة فى الجنة هو الدافع وراءها مثل عبادة الأئمة الأثر عليهم السلام الذين قالوا: عبادتنا عبادة الأحرار (انظر: شرح الأربعين حديث ٥٧ و ٣٢٦).

يرى حضرة الإمام رحمه الله: أن الإنسان بحسب فطرة الله وفطرته الأساسية يكره الدمار والموت ويحب البقاء والحياة. طبيعة العشق هذه مرتبطة بالبقاء المطلق والحياة الأبدية؛ أى بقاء لا فيه هلاك، وحياة لا انحلال فيها. ولأن فى طبيعة الإنسان هذا العشق وتلك الكراهية، فإنه يجد العشق والمودة لما عرف وجوده فيه، وذلك العالم الذى اعتبره عالم الحياة، ويكره العالم المقابل. . ولذلك ينبغى أن نعلم أن كراهيتنا وخوفنا من الموت يرجع إلى أننا لا نؤمن بالدنيا الآخرة، وأن قلوبنا غير متأكدة من الحياة الأبدية والبقاء الأبدى لتلك الدنيا. والعلاج النهائى الوحيد له هو وضع الإيمان فى القلب ليفكر ويتذكر الأعمال الصالحة والعلم ويعمل الصالحات. لكن كمال والمؤمنين الموقنين لا يكرهون الموت مع أنهم يخافونه، لأن خوفهم هو عظمه الحق الأسمى وجلال ذلك الجوهر المقدس. ولهذا السبب شعر أمير المؤمنين عليه السلام بالخوف والرعب الشديد ليلة التاسع عشر، حيث قال: «وَاللَّهِ لَأَبْنُ أَبِيطَالِبٍ أَنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّهِ». ينبض قلب العاشق عند اللقاء فيصبح خائفا مضطرباً، ولكن هذا الخوف يختلف عن المخاوف العادية (الامام الخميني، ١٣٧٥، ص ٣٥٨ و ٣٦١).

ومن وجهة نظر الإمام رحمه الله أن يوم الوفاة هو نهاية الهجرة ويوم التعلق بالمحبوب.

٥. عمر العاشق في بحر الفناء:

ومن صفات العاشق ومن أعظم بركات العشق وثمراته فناء المحب في المحبوب. وقبل أن أبدى رأى الإمام رحمه الله، شرح مختصر عن «الفنائى في الله» وممرات هذا الطريق وجهاته بكلام بعض أشهر تلاميذ مدرسة ابن عربي وأوتقهم. وينبغى الإشارة بشكل خاص إلى داود قيصرى، مؤلف شرح فصوص: يعتقد الصوفيون أن الإنسان، كغيره من الحيوانات، لا يعرف شيئاً سوى الأكل والشرب عند ولادته. ثم تظهر له، تدريجياً، بقية الصفات، كالشهوة، والغضب، والجشع، والحسد، والبخل، وغيرها من الصفات التي تكون نتيجة التكتّم والبعد عن معدن الوجود وصفات الكمال. فالإنسان في هذه المرحلة حيوان مستقيم، تصدر منه أفعال مختلفة بإرادات مختلفة. وبعد ذلك، عندما يستيقظ من نوم الغفلة والجهل، ويدرك أن وراء هذه اللذات الحيوانية، هناك لذة أخرى، وفوق هذه المستويات الأخرى من الكمال، يتوب من الانخراط في المحرمات الدينية ويعود إلى الله عز وجل. ونتيجة لذلك، يبدأ في ترك الكماليات الدنيوية للوصول إلى الكمالات الدنيوية الأخرى. ويعقد عزمه على الهجرة إلى الله من موقع نفسه، ولأن النفس في هذه الرحلة تجد نفسها في غربه من مكان مألوف، فمن الطبيعي أن تحتاج إلى مرشد يكون من كبار الطريق.

إذا لم تحاول، فلن تحصل على أجر إذا كنت تريد طاعة سيدك. فكلما دخل السبيل زاهد واجتنب كل ما يخطر على قلبه ويميله إلى الباطل، ويفعل ذلك في كل أمر ولو أمره بالعبادة، لأن طبيعة النفس هي المحبة الشهوات والملذات، فلا يستحق أن يأمن من تدخله، لأن النفس مظهر من مظاهر الشيطان. وعندما يتخلص الطالب من الأنا ويطهر ويحقق حياة سعيدة بالتمتع بطريق المحبوب يستنير بالفرح وتظهر عليه أشعة أنوار الغيب وينفتح له باب الملكوت. والوحى يحدث له واحدا تلو الآخر. ونتيجة لذلك، فإنه يلاحظ الأشياء غير المرئية في الأمثلة. فإذا ذاق شيئاً من ذلك انجذب إلى الخلوة والخلوّة والذكر والعناية بالطهارة الكاملة

والوضوء والعبادة والتأمل والحساب، وأعرض عن الشهوات، وأفرغ القلب من محبة الحواس والحساب. وهكذا يهتم كلياً باطنياً بالحقيقة. فيجد عنده الفرحة، والسكر، والضمير، والحماس، والمودة، والإثارة، والعشق، وأحياناً يجعله يختفى من نفسه، ويجعله فانياً. وفي هذا الوقت يلاحظ معانى القلب والحقائق الخفية والأضواء الروحية، ويصل إلى مرحلة الفحص والوحي، فتارة يظهر عليه النور الحقيقي وتارة يكون خفياً. وتستمر هذه الكشف من وقت لآخر حتى يتم اختراقها ويتحرر الطالب من الإغراء، وحينها يحل عليه السلام الروحي والطمأنينة الإلهية، ويصبح دخول هذه الأشعة والأحوال ملكة له. فهو في داخل العالم متمكن ويراقب المفردات والأضواء العلوية والمدراء العامين للعالم من الملائكة المقربين والفاردين من محبة الجمال الإلهي، ويتحقق وجوده ويتأكد بنورهم.

وقال الشيخ أكبر محيي الدين ابن عربي: ما المقصود بمحبة الله هذه؟ وكلمة "غرام" مشتقة من جذر يعنى البلية أو البلية العظيمة، التي لاتفك الانسان. هناك حب وعلاقة بين المرأة والشخص الذي يصر على أن يحبها أو إذا أراد أن يسميها "الحب". ووجود علامة العذاب الشديد في جهنم دليل على أنه لن يكون هناك عذاب أكثر أو أقل دائماً. (التفسير الامثل، ١٥١/١٥)

النهاية مؤلمة وحزينة. وعلى قول الشيخ يبدو أنني عاشق للحب وآخر من يحب الحب في أرض الحب، وهذا نتيجة الحب الذي تحقق (ابن عربي، ١٤١٨). (٣٣٤/٢)

ويرى حضرة الإمام رحمه الله أنه العاشق لا يرى الا ما يريد محبوبه. المعجبون بجمال الجميل وعشاقه من العالمين مصطفون والعيون من مناطق حضور بسطة وفيه عز وشرف جمال الله وعنان خانم في حضرة الله واللحظة الذي - التي. هو، ذكر، يتم التخلي عن الأفكار والملاحظات والملاحظات. (آداب الصلاة، ١٠٨) مع تمر الجاذبية الإلهية وجمرها في بيت مظلم وبأقدام تنفر من انفصال الأنانية والأنانية، أسقطت ستائر الظلام والنور في قلبه، تلك هي نهاية طريقه وانتهى هناك. ويوجه بشكل خاص إلى إمام الشهداء:

لكن لأنه إنسان فقد وصل إلى طريق الأنانية وقد تركته الأنانية، وخارجه بيت يبحث عن وجهة أصلية وأسرار ومراحل مواعيد سأنفصل عن كل الخلائق ومخلوقات العالم برأسي ويدي والكواكب. والأقمار والشموس بأفق القلب، أدارت وجوهها نحوك، واتجهت نحوى كشيء آخر، يا إلهي، وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض (الأنعام ٨٠ / ٦) وهو فان في الأسماء والفاعلات والأفعال، ولكن في هذه الحالة إذا كان الله من دون الله، فإنه يصبح إلهاً ويختفى ككل. حدث مع النتيجة، والعمود المطلق، ولكن الحق في الوجود، أو العامل، وبه له حق السمع، وله حق الرؤية، وله يد قادرة على النطق، ولسانه للنطق، وله حق النطق، انطق ومن حقه أن ينطق الأصم والأصم والبكم الذي به نسعى إلى الحقيقة وحيث يخدع الطموح بالجادبية الإلهية وجمر النار. الحب بدين جمر الحب الذي ما زال قريباً منه، مع حق الزئير وبهذا الجذب الإلهي، هو نتيجة الصداقة نفسها، نعم. (شرح اربعين حديث ٥٩٠-٥٩١)

النتيجة:

العشق ينقسم الى العشق الحقيقي والعشق الافتراضى.

مراحل وشروط العشق الحقيقي: (١) اجتناب الشهرة والكبرياء ومحاربة الغرور والنفاق (٢)
الكتمان والحياء فى العشق

ومن مجموع الأحاديث التى مضت قبل ذلك يتبين أن:

أ. وعشاق العشق الجنى (الجسدى والحيوانى) هم من فئة الجاهلين بالله

ب. عشاق العشق الحقيقى لا يقعون فى العشق الافتراضى

ج. يمكن علاج مرضى العشق الافتراضى من خلال تقوية العشق الحقيقى

د. إن الغزاة الثقافيين الذين يتحدثون عن الحرية ويتحدثون عن العشق فى هذا الصدد
ويدعون جيل الشباب إلى إشباع غرائزهم الجنى هم أنفسهم الذين وقعوا فى عواقب
وخيمة.

مراحل وشروط العشق الحقيقى: (١) اجتناب الشهرة والكبرياء ومحاربة الغرور والنفاق (٢)
الكتمان والحياء فى العشق (٣) حجب طريق العشق

علامات وأثار عشق الإنسان لله

١. تقديم المحبوب وإيثاره على كل إنسان وكل شىء ٢. العشق يزيل حُجُب الظلام

والنور ٣. المحب يريد أن يكون بلا اسم ٤. عبادة العاشق ٥. غمر العاشق فى بحر الفناء

المآخذ:

١. القرآن الكريم:
٢. ابن أبي الحديد، (١٣٧٨ق)، شرح نهج البلاغه، مصر
٣. ابن سينا، حسين بن عبدالله، مجموعه رسايل شيخ الريبس ابن سينا، رسالة العشق، قم، آيت اشراق
٤. ابن شهر آشوب، محمد بن علي، (١٤١٢ق)، مناقب آل ابي طالب، بيروت، دارالاضواء
٥. ابوابراهيم، مستملى نجار، (١٣٦٣)، شرح تعرف لمذهب التصوف، انتشارات اساطير، طهران
٦. احسائي، محمد بن علي بن ابراهيم، (١٤٠٣ق)، عوالي اللثالي، قم مطبعة سيدالشهداء
٧. الإمام الخميني، سيدروح الله (١٣٧٢) مصباح الهداية الى الخلافة والولاية، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام الخميني، الطبعة الاولى
٨. الإمام الخميني، سيدروح الله (١٣٧٣) آداب الصلاة، طهران مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام الخميني، الطبعة الرابعة
٩. الإمام الخميني، سيد روح الله (١٣٧٣) محرم راز، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام الخميني.
١٠. الإمام الخميني، سيدروح الله (١٣٧٥) شرح اربعين حديث، طهران مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام الخميني، الطبعة الثامنة
١١. الإمام الخميني، سيدروح الله (١٣٧٧) شرح جنود العقل والجهل، طهران، مؤسسة تنظيم و نشر آثار امام الخميني، الطبعة الاولى

١٢. الإمام الخميني، سيد روح الله (١٣٧٨) صحيفة النور، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام الخميني
١٣. الإمام الخميني، سيدروح الله (١٣٧٩) ديوان الامام، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام الخميني، الطبعة سبعة و عشرون
١٤. الإمام الخميني، سيد روح الله (١٣٧٩) سرالصلوة، طهران مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام الخميني، الطبعة الرابعة
١٥. الإمام الخميني، سيد روح الله (١٣٧٩) طلب والارادة طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام الخميني، الطبعة الاولى
١٦. الإمام الخميني، سيدروح الله، (١٣٧٨ش)، ره عشق،نامه عرفاني الإمام الخميني ناشر مؤسسه تنظيم و نشر آثار الإمام الخميني
١٧. الإمام الخميني، سيدروح الله، (١٣٧٤)، حضور، ش:١٢تابستان طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار امام الخميني
١٨. الأمدى، عبدالواحد، (١٤١٠ق)، غررالحكم و دررالعلم، قم، دارالكتاب الاسلامي
١٩. جوادى أملی، عبدالله، ١٤١٣ق، أسرار العبادة الناشر، بيروت : دار الهدى.
٢٠. حاكم النيشابورى، محمدبن محمد، (١٤٠٦ق)، مستدرک الحاكم، تحقيق يوسف مرعشلى، بيروت دارالمعرفه
٢١. حسنلوا، اميرعلى، (١٣٨٧)، عشق درآيينه عرفان الإمام الخميني ،سایت دانشگاه باقرالعلوم
٢٢. الخميني، روح الله، (١٤١٠)، تعليقات على شرح « فصوص الحكم» و « مصباح الانس»، قم، پاسدار اسلام

۲۳. رودگر، محمد، (۱۳۹۰)، عرفان جمالی در اندیشه های احمد غزالی، قم نشر ادیان چاپ اول

۲۴. رودگر، محمد، (۱۳۹۷)، مبانی نظری الإمام الخمینی در عشق عرفانی و مقایسه آن بامبانی احمد غزالی، پژوهش نامه متین تهران پژوهشکده الإمام الخمینی و انقلاب اسلامی، ش. ۷۹.

۲۵. شفیعی مازندرانی، سیدمحمد، عشق و عرفان از منظر الإمام الخمینی، ناشر مؤسسه تنظیم و نشر آثار الإمام الخمینی، قم ۱۳۸۲

۲۶. طباطبایی، فاطمه، (۱۳۸۸)، سخن عشق، دیدگاه های الإمام الخمینی و ابن عربی تهران پژوهشکده الإمام الخمینی و انقلاب اسلامی چاپ دوم

۲۷. غفارزاده، علی، (۱۳۸۳)، جایگاه عشق در عرفان الإمام الخمینی، منبع پژوهش های فلسفی کلامی شماره ۱۹

۲۸. کارنگی، دیل، ۱۳۹۴، آیین زندگی، ترجمه قدیر گلکاریان، انتشارات طلایه

۲۹. متقی هندی، علاءالدین، (۱۴۰۹ق)، کنز العمال، بیروت مؤسسه الرساله

۳۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، دارالاحیاء التراث العربی

۳۱. نوری طبرسی، میرزا حسین، (۱۴۰۷ق)، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسه آل البيت.ع.

۳۲. همدانی، امیرسیدعلی، (۱۳۶۲)، مشارب الذواق، تصحیح محمدخواجهی، انتشارات عولی تهران

۳۳. همدانی، عبدالله بن محمد، (۱۳۶۴)، عین القضاة، لوائح تصحیح رحیم فرمنش تهران چاپ منوچهری