

نوصوص معاصرة

فصلية تعنى بالفکر الديني المعاصر
العدد الثامن والخمسون، السنة الخامسة عشرة،
دبيع ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

البطاقة وشروط النشر

- ٤ نوصوص معاصرة، مجلة فصلية تعنى - فقط - بترجمة النتاج الفكري الإسلامي إلى القارئ العربي.
- ٤ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفكر الإسلامي المعاصر، والتاريخ، والأدب، والتراجم، ومراجعات الكتب، والمناقشات.
- ٤ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد أُشرت أو أُرسلت للنشر في كتابٍ أو دورياتٍ عربيةٍ أخرى.
- ٤ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى أصحابها، أُشرت أم لم تنشر.
- ٤ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة، منفصلة أو ضمن كتاب.
- ٤ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.
- ٤ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتباراتٍ فنية بحتة.

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

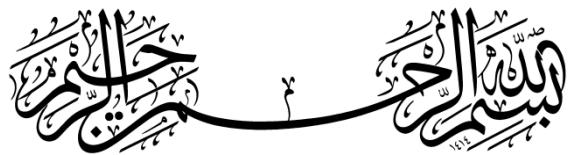
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

زكي الميلاد السعودية
عبدالجبار الرفاعي العراقي
كامل الهاشمي البحريني
محمد حسن الأمين اللبناني
محمد خيري قيرباش أوغلو تركي
محمد سليم العوا المصري
محمد علي آذرشنب الإيراني

تنضيد و إخراج

papyrus



فصلية فكرية

معنى الفك الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - صر. ب: ٣٢٧ / ٢٥

البريد الإلكتروني: info@nosos.net | الموقع الإلكتروني: www.nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحة كساب، خلف
المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطفية، تلفاكس: ٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: delta@terra.net.lb

وكالات التوزيع □

- ♦ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، ستر
فضل الله، ط٤، ص. ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (٩٦١٢٢٧).

♦ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (٩٧٣١٧).

♦ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٢٧٤٣٦٥ (٢٠٢٧٧).

♦ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (٩٧١٤٢٦٦).

♦ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة
سجلماسة.

♦ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (٩٦٤٧٩٠). ٢. مكتبة
العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨١٦ (٩٦٤٧٧٠). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب
المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق العوishi، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (٩٦٤٧٨٠).

٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق العوishi، هاتف: ٧٥٠١٦٨٥٨٩ (٩٦٤٧٥٠). ٦. دار الكتب
للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمرقد ابن فهد الحلي،
هاتف: ٧٨١١١٠٤٢١ (٩٦٤٧٨١١١).

♦ سوريا: مكتبة دار الحسنين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٣٥ (٩٦٤٩٣٢).

♦ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٤٢٥٤٣ (٩٨٢٥٣٧). ٢. مؤسسة البلاغ، قم،
سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تبليغات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف:
٧٧٤٢١٥٥ (٩٨٢٥٣٧٧).

♦ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٤٣٨٢١ (٢١٦٩).

<http://www.neelwafurat.com> ♦ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات:
<http://www.arabicebook.com> ♦ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت:
United Kingdom ♦ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع:
London NW1 1HJ. Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتويات

العدد الثامن والخمسين، ربيع ٢٠٢٠ م. ١٤٤١ هـ

كورونا والمسألة الدينية والشرعية

- ٥ حيدر حب الله

ملف العدد

العلاقة بين الفقه والأخلاق

العلاقة بين الفقه والأخلاق

- الشيخ محمد عالم زاده نوري ١٧

توسيعة الفقه لاستيعاب الأخلاق، الضرورة والآثار

- السيد جعفر صادقي فدكي / د. الشيخ كاظم قاضي زاده ٣٠

تبعية الأخلاق للدين، دراسة وتحليل

- د. الشيخ هادي فتائي ٥٦

ضعف الثقافة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية، وتأثير فصل الفقه عن الأخلاق

- د. الشيخ محمد هدايتي ٨١

الإنشاءات الطَّلبَية وكيفيَّة فهم القضايا الأخلاقيَّة في القرآن

الشيخ حسن سراج زاده ١٠٤

دور النية في الاختلاف الجَدِّي بين الفقه والأَخْلَاق، دراسة في ضوء الكتاب والسنَّة

د. الشيخ محمود متولَّ آراني ١٢٧

وحدة مبدأ الإلزام بين الأحكام الأخلاقية والفقهيَّة، دراسة وتحليل

د. صدِيقَة مهدوَي كَنْيَي ١٤١

□ دراسات

التدِّين: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعالمه، دراسة دينية اجتماعية / القسم الأول

د. الشيخ مهدي مهريزي ١٧٣

تحديد هوية الدِّين، مقارباتٌ موضوعية

د. علي رضا شجاعي زند ٢٥٤

شرعية الرياضات الروحية وحدودها، دراسة في ضوء مواقف أهل البيت واحتياجاتهم

د. السيد أبو الفضل الموسوي / د. محمد فنائي الإشْكُوري ٢٩٢

□ قراءات

نظرة في كتاب «الحديث النبوي بين الرواية والدرایة»

د. السيد حسن إسلامي ٣٢٠

كورونا

والمسألة الدينية والشرعية

جدير بحب الله

تهييد —

أكتب هذه الورicات (٥ - ٣ - ٢٠٢٠م) وأنا شبه حبيسٍ في منزلي منذ أكثر من أسبوعين، أخرج فقط للضرورة؛ بسبب فيروس كورونا المستجد، الذي غزا العالم - بعد الصين - في مدة بسيطة جداً. أعيش في مدينة قم الإيرانية هذه الأيام، والتي أُصبت. ككثيرٍ من مدن وبلدان العالم - بهذا الضيف غير المدعو، الذي حول حياة كثيٍرٍ من الناس إلى جحيم، وأريك آخرين.

لم يخطر في بالي خطوراً جاداً من قبل أن فيروساً من هذا النوع كان يمكنه أن يتسبّب بجدلٍ دينيٍّ - دينيٍّ من جهةٍ؛ ودينيٍّ - لا دينيٍّ من جهةٍ ثانية. كنتُ - ويشاركني في ذلك كثيرون - أتوقع أن أي عارضٍ يتصل بسلامة الإنسان الفرد أو الجماعة من الطبيعي أن يكون دفعه أو رفعه من أولويات الإنسان والدين والدولة والأمة، لكنَّ ضيقنا هذا سبب لنا مشاكل، وعزَّزَ لنا في الوقت عينه قناعاتٍ راسخةً، كنّا نؤمن بها، وكشف حضوره عنها جلياً.

لقد شهدتُ موقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) ومواقع التواصل الاجتماعي، وخاصةً حيث نعيش حالياً، جدلاً وقيلاً وقلاً، انعكست أصواته على شخصياتٍ ورموز تدخلت فيه سلباً أو إيجاباً. وما سأعلق عليه في هذه الورicات هو جزءٌ أساس من المشهد الذي نراه الآن، والفيروسُ قابعٌ على صدور الجميع، يحصد يومياً الأرواح، وينهك بعدها إلى الخلود في أسرّة المستشفيات، ويعطل الحياة يوماً بعد آخر.

كورونا والجرح العاطفي العقائدي

أولُّ الظواهر وأهمُّها هو ما أعتبره جُرحاً عميقاً عقائدياً وعاطفيّاً أصاب شريحة من الناس، ومعهم بعض قليل من رجال الدين. لقد جاء هذا الأمر عقب قيام السلطات الدينية والرسمية في إيران والعراق بحملة تعقيم للمرقد الدينية وضبط لحركة زيارتها، إلى حد الحديث عن إغلاقها المؤقت، كما فعلت الملكة العربية السعودية مع البيت الحرام في موسم العُمرَة الرَّجَبيَّة. لقد تسبّب هذا الأمر في ظهور صورة تقول: إنَّ المرقد الدينية هي أحد أهم مراكز انتشار الوباء؛ نظراً لطبيعة انتشاره عبر بقائه على الأسطح، وعلينا - للحد من انتشاره - أن نقوم بإجراءاتٍ صارمة قدر الإمكان.

هذا الأمر، الذي يفترض أن يمر دون ضجيج، تسبّب بمشكلة عميقه لدى بعض الناس، نشأت من أنَّ المرقد الدينية والمزارات تعتبر ملجاً الناس للعلاج من مشاكلها حيث يعجز الأطباء، فكيف يعقل أن تتحول إلى بؤرة لإضرار الناس وقتلهم وغير ذلك؟! إنَّ الناس عندما تيأس من الطب تلجأ إلى الإمام الكاظم؛ لطلب منه علاج نفسها من أمراض مزمنة، فكيف يعقل أن يكون الطبيب - وهو الأئمَّة وأمثالهم - هو الضارُّ المؤذن؟! كيف يعقل أن يلحق أهل البيت النبوي الضرر الكبير بشيعتهم عبر تحميлем هذا الوباء إلى بلدانهم التي رجعوا إليها من الزيارة؟! فهل يعطون زائرهم السُّم القاتل؛ لينشروه بين الشيعة في لبنان والعراق والبحرين والكويت والإمارات وقطار السعودية وسلطنة عُمان وغيرها، أو هم الشافِيَّة المعاوِيَّة والملجأ والرُّكن الحصين وحُماة الديار؟!

على خطٍ آخر شُير بعض الروايات والأحاديث إلى أنَّ مدينة قم هي البلد الآمن، والملجأ من المخاوف حيث تكون سائر البلدان في خُوفٍ وانعدام للأمن والسلامة، فain ذهبت تلك الروايات حين تحولت قم - على ما قيل - إلى البؤرة الأخطر المصدّرة للفيروس إلى جميع المحافظات الإيرانية، ومن ثمَّ العراقية وسائر دول المنطقة؟!

هذا المشهد تسبّب بردئي فعل:

ردة الفعل الأولى: وهي ردّ فعل الساخرين، من بعض اللادينيين والملحدين وأمثالهم، ممَّن تحولت السخرية المحملة بفيروس التكُّر والتعالي إلى شعارٍ أخلاقيٍ

لهم، وصاروا يُعرّفون بها وَتُعرّف بهم. هؤلاء كتبوا في أنّ الفيروس لم يَطُلْ إلاّ المتدينين، الذين يَدْعُون أنّ اللّه معهم، وأنّ كُلّ أحadiتهم الدينية ومنظومتهم المذهبية هي منظومةٌ خُرافيةٌ أسطوريةٌ باسّة، لم تتمكن من مواجهة فيروسٍ، كشف عورتها وفضح سترها.

بل زاد هؤلاء تقدّم الساخر عندما كتبوا بأنّ رجال الدين، الذين طالما دعوا الناس إلى المراقد الدينية وإحياء المناسبات المذهبية، وزعموا أنّ المراقد شفاءً من كُلّ داء، ها هماليوم يهربون من المدينة المقدّسة عندهم، ويفرون بأرواحهم، ويتخلّون عن عقائدهم الزائفة، مما يكشف عن زيفهم وتضليلهم وكذبهم على الناس البسطاء. بل ذهب بعضهم إلى أكثر من ذلك، عندما اتّهم رجال الدين وطلاب العلوم الدينية بأنّهم بهربهم من المدينة المقدّسة نشروا الفيروس في مختلف المحافظات والبلدان، فهم في الحقيقة فيروسٌ ضارٌ يُلْحِق الأذية حيث حلّ، وهم يتحمّلون بسلوكهم غير الأخلاقيّ هذا (خروجهم من المدينة) مسؤولية إلّاّ الحق الضّرر المادي والمعنوي بالبلاد.

ومع هؤلاء كانت بعض الأطراف المذهبية في العالم العربي تكتب أيضاً بالطريقة نفسها، لكن مسجّلة تقدّها على المنظومة المذهبية الشيعية، وليس على الدين كُلّه.

ردة الفعل الثانية: وهي ردّة فعل شريحة متديّنة كُمَا قلنا، رفضت كُلّ هذه المعطيات الواقعية، ودعت إلى وقف تحميل المزارات مسؤولية الوباء، وأصرّت على كون أهل البيت هم مرکز الشفاء، وأنّ علينا الذهاب بـشكلٍ طبيعيٍ إلى المراقد، وأنّ تعطيل المراقد هو مأساة تدعو لذرف الدموع، وهو تخلٌّ عن أهل البيت وحيدين في الشدائـد، وغير ذلك مما قيل وما يزال، عبر نسج مشهدٍ تراجيديٍّ حزين.

لن أبحث عقدياً وفقهياً وحديثياً وغير ذلك في هذه الأمور، فليس هدّيـة هو ذلك، بل ما أُريد أن أُشير إليه هو: لماذا وصلنا إلى هذا المشهد؟ وكيف ظهر فريق دينيٌّ يفكـر بهذه الطريقة؟

أولاً: ليس لدينا في الفكر الإسلامي شيء يقول بأنّ اللّه لا يُلْحِق المصائب والصعوبات بالمؤمنين، فليس عند اللّه شعبٌ مختار بهذا المعنى، وإذا كان قد خلـص

اليهود من ظلم فرعون فهذا لا يعني أنه سيخلصهم دائمًا . وفي كل لحظة . من جميع أنواع الظلم. لقد شهد اللاهوت الديني اليهودي في الحرب العالمية الثانية وما بعدها واحدةً من أكثر الإشكاليات الدينية ألمًا في تاريخه، فبعد ما حلّ باليهود في أوروبا وألمانيا ظهر سؤال جريح يقول: أين هو الله الذي خلصنا من فرعون عبر البحر مع موسى، واعتبرنا شعباً مختاراً، يهتم لأمرنا دوماً ويرعى شؤوننا؟ كيف تركنا لحرق ونباد بوحشية كبيرة، دون أن يرف له جفن؟

كان وقع هذا السؤال عظيماً على الروح اليهودية آنذاك، وظهرت قراءاتٌ لاهوتية متعددة في سياق الجواب عنه؛ والسبب هو أن العقل الديني اليهودي تربى على أن الله معه بوصفهم الأمة الموحدة المختارة، ورأى أن نظام الكون يسير بهذا الاتجاه، ولما افتقد الله في لحظة حرجة أصيّب بحرجٍ نرجسيٍ عظيم جدًا.

ما معنى أن الله مع المؤمنين؟ وهل يعني ذلك أنهم سيكونون بلا مشاكل، ولا صعوبات، ولا مصائب، ولا بلايا، تعصف بهم؟ هل في العقل الكلامي والفلسفي عند المسلمين شيءٌ من هذا؟ لقد حددتنا القرآن عن أنبياء قتلوا، ولم يكن لهم حول ولا قوة؛ ليدفعوا القتل عن أنفسهم، وعن مؤمنين أحربوا في الأخدود، وعن حروب النبي التي غلب فيها المسلمون وغلبوا، وعن المؤمنين الذين يقتلون ويُقتلون، وحدّثنا عن البلاء بالخوف والجوع ونقص من الأنفس والثمرات، مبشرًا الصابرين. ماذا تعني كلُّ هذه المنظومة، وغيرها كثير، وخاصة التاريخ الديني عبر العصور؟ إنها تعني أن الإيمان والصلاح لا يوقفان كلَّ بلاء أو مصيبة، ولا يغيران قوانين الطبيعة دوماً.

لكن في الوقت عينه نجد نصوصاً دينية تقول بأن الإيمان والصلاح يمكنهما فعل شيء، ورفع العذاب، وأن الكفر والضلالة يمكنهما إلهاق العذاب والمصائب ب أصحابهما.

قراءتي الشخصية . بتعابيري الخاص عن هذا كلَّه . هو أن الدنيا ليست مسرحاً للحلول النهائية المطلقة، كما يتصورها الكثيرون. لو صرفا النظر عن فكرة المخلص في خصوص آخر الزمان عند الأديان الإبراهيمية الثلاثة فليس هنا حلٌ نهائية؛ حتى نبحث عنها، ونصاب بانتكاسةٍ عندما لا نجدها، أو نفتَّ بصوابنا عندما

نصل إلى حلٌ في قضيّة ما، ليكون الحلّ شاهدًا صدق إيماننا بالضرورة... كلُّ هذه المنظومات التفكيرية خاطئةٌ بتقديرى، وكلُّ ما قاله الدين من خلال قراءة مجموع نصوصه هو أنَّ الإيمان يمكن أن ينفع أحياناً في رفع بلايا ومصائب، والكفر يمكن أن يُلحق ب أصحابه مصائب وعدايات، وأنَّ فكرة الحلّ النهائي تتحلّص ضمن مفهوم العاقبة)، في قوله تعالى: ﴿...وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص: ٨٣؛ والأعراف: ١٢٨). فالصورة النهائية هي في القيامة (و قضيّة مخلص آخر الزمان).

وإذا أُصيب المؤمنون أحياناً بمصائب فلا يعني ذلك تخلي الله عنهم؛ ليقول المحدث بأنَّ ذلك تأكيدٌ لخرافية فكرة الله؛ فإنَّ المحدث بهذه المداخلة يفكِّر بالطريقة الشعبية نفسها مع الأسف، عندما يتصرّف أنَّ الله معي فلا أحد يمكنه أن يهزمني دائمًا وأبداً. ليس هناك كلياتٌ مطلقة، ولا توجد حلولٌ نهائية، ولا معادلات ذات لونٍ واحد، إلَّا بالطريقة التي شرحناها، أيٌّ ضمن مفهوم العاقبة، وهو المفهوم النسبيٌّ على طول الخطِّ الزمنيٍّ، لكنه في نهاية الدنيا يأخذ إطلاقاً.

إنَّ نظام الوجود قام على الأسباب والسببيات الطبيعية التكرارية، وليس على نظام المعاجز والخوارق، ولا حتَّى حياة المتدلّين قائمة على ذلك، بل ولا الأنبياء أنفسهم؛ فالخوارق والتدخلات الغيبية حالاتٌ استثنائيةٌ في ما هو المنكشف لنا قياساً بحجم حضور الأسباب الطبيعية التكرارية، دون أن يعني ذلك نفي المعاجز أو الكرامات إطلاقاً. وهذه النتيجة قررها الفلاسفة والمتكلّمون المسلمين في سياق معركةٍ تاريخيةٍ طويلة، استمرّت حقباً زمنيةً في تحليل مفهوم العجزة وعلاقته بنظام التكوين العلوي.

ثانياً: إنَّ سبب هذا الجرح العاطفياليوم عند كثيرين - هو في تقديرى - شيءٌ من الخلل القائم في بعض زوايا الخطاب الديني، والذي يتسامح في تناول القضايا العقدية والمفهومية والعاطفية، لكنه يتشدد في تناول مباحث الاستبراء والاستجاء! لقد غرَّتنا الروايات الضعيفة في متونها وأسانيدها ومصادرها، واعتمدنا أحياناً على الخطابة الشعبية في تكوين القناعات الإيمانية، وبيننا في عقول الناس أهرااماً من مفاهيم دينية ليست مُحكمةً، وأحياناً بحجة أنَّ أيٌّ مفهوم يمكنه أن يخدم علاقة

الناس بأهل البيت فهو مبرر، وتناقلنا بكل تسامح قصص الكرامات المنسوبة إلى أشخاصٍ أو أماكن، وركبنا روابط منطقية بين حوادث لا يوجد ترابطٌ منطقيٌ بينها، وتجاهلنا جيوشاً من الخطباء والمنبريين والمتكلمين هنا وهناك يصوغون وعيًّا شعبيًّا، وبعضاً ساكتٌ؛ لسببٍ أو آخر! وانتقدنا أولئك الذين كانوا يدعون دوماً للتعامل العلمي المنطقي مع كل هذه الأمور، كما نتعامل بدقةٍ وعلميةٍ وباحترافٍ مع القضايا الفقهية وغيرها. وكانت النتيجة أن ظهرت مثل هذه الأفكار غير العلمية. ففي أي كتابٍ أو سنته أو عقلٍ دليلٍ على أن المساجد والمرقد الدينية لا يمكنها أن تكون سبباً ناقلاً لفيروسٍ من هذا النوع؟ من أبنانا بهذا من الغيب؟ فهذه المرقد كسائر الديار تعرضاً القوانين المادية، وإن أفلأ تُسخن بسبب الزائرين؟! فلماذا نكلف لجاناً لتنظيمها؟! كيف لا يزيل صاحب المقام الشري夫 النجاسة عن مقامه المقدس؟! أليس في ذلك إهانة لها؛ حيث مرقد الموصومين لا يصح أن نصفها بأنها تُسخن؟! بل ألا توضع الحماية الأمنية أمام المرقد وفيها؟! هل في ذلك إهانة؟!

إن قداسة مكانٍ واحترامه لا يعني أنه لا تعرضه العوارض المادية العادلة؛ فالأنبياء والأوصياء تعرضاً للمرض والموت كباقي الناس، ولم يغير ذلك من قداستهم واحترامهم ومكانتهم. فخلط الأمور ببعضها لا داعي له، واحتراز أدلةٍ تكفيّة التفافية. وهو مسيرة له تاريخ في الحياة الدينية. يفترض أن نتوقف عنه.

إن من أسباب ذلك كله هو تساهلنا. أحياناً - مع التكوين المفاهيمي والعاطفي والعقدي للناس؛ لظهور شريحة تتكلم بهذه الطريقة التي لا تستند إلى معطىً كلاميًّا أو عقديًّا أو فقهيًّا، معتمدةً التأويلات الغريبة عن منطق البحث العلمي في الفكر الديني والوضعي معاً. فالتاريخ الفقهي عند الشيعة مليء بالفتاوی التي ترکز على حفظ النفس وعدم إلحاق الضرر بالنفس والآخرين، وترکز على فقه الوباء والطاعون. وهناك شبه اتفاقٍ إماميٍّ، إن لم أقل: إنه اتفاقٌ تامٌ. على التعامل بعقلانيةٍ تامٍ مع هذه الأمور، وإحالة القضية إلى أهل الخبرة، من علماء الطب وغيرهم. بل بتقديرى - والمقام ليس مقام التفصيل - إن الفقه الشيعي في مساره الزمني متقدّم في بعض الخطوات على فقه سائر المذاهب، التي لديها بعض الآراء الغربية في مواجهة

الأوبيَّةِ.

وحتى اليوم، فقد دعا العديد من الفقهاء والمراجع والعلماء . على انتماءاتهم وأطيافهم المتعددة المتتوعة . للتعامل بعلمية مع هذا الحدث الجلل، والالتزام بما تقوله الجهات الصحية في بلدانهم، وضرورة مراعاة ذلك، ولو على حساب بعض الضيق في إحياء المناسبات وصلوات الجمعة والجماعات. وهذا هو الموقف الصحيح الذي يُعرف عن الكثير من الفقهاء عبر التاريخ.

ولا أنكر أن بعض فقهاء الشيعة في بعض الفترات الزمنية، مثل: العصر القاجاري، واجهوا ظواهر الوباء، وتمت الدعوة لإغفال المرافق، لكنهم في تلك الفترة اعتبروا ذلك محاولة من السلطات لمواجهة الدين، فلم يصدقُوهم في زعمهم انتشار الوباء، بل كانت لهم قراءتهم السياسية للموضوع، وهي قراءة . رغم أن الزمان آنذاك كشف عن خطئها . تظلّ تُعتبرَ أمراً آخر غير ما نحن فيه هنا.

إن الشريعة بُنِيتْ على التخفيف من الأمور العبادية والمسؤوليات الملقاة على عاتق الإنسان عندما يكون في ذلك خطر، وخرجت عن ذلك في بعض الحالات الاستثنائية، كالجهاد ضدَّ المعدين. ولهذا كان الخطر موجباً لسقوط كبرى الفرائض، كالحجّ والصوم، فكيف لا يوجب سقوط بعض الممارسات العبادية الأخرى، كزيارة المرافق وإقامة الجماعات وإحياء المناسبات الدينية، التي يُعدُّ بعضها أيضاً من المستحبات. لقد رحَّصَ الله للإنسان بالنطق بكلمة الكفر عند تقية الخوف، كما ورد في أسباب نزول آية التقية (آل عمران: ٢٨) في قصة عمّار بن ياسر، مع كون القلب عامراً بالإيمان، فـأيُّ مشكلة في زيارة الأئمة والأنبياء عن بُعد، وهي تحقق المفهوم، وتمثّل بدلاً اضطرارياً في هذه الحال؟! وأيُّ مشكلة في تكوين أنشطة عبادية من هذا النوع عبر الشبكة العنكبوتية، بحيث يبقى البُعد الجماعي قائماً في ممارسة هذه الأمور؟! وهل قضية الزيارة اليوم في تعطيلها عن قرُبٍ لبضعة أيام أو شهور تمثل مؤامرة، الهدف منها محاربة أصل وجود أهل البيت والإسلام والتشيُّع، أو أن الهدف من ذلك هو حماية أتباع الإسلام وأهل البيت أنفسهم؟! وخاصة أن في التراث ما يفيد . بحسب رأي كثرين . أنَّ أهل البيت النبوي كانوا يذمّون بعض أصحابهم عَنَّا؛ بهدف حمايتهم من

جَوْرُ السَّلَاطِينَ. فَحُمَّاِيَةُ الْأَتَابَعِ مَسْؤُلِيَّةٌ تَقْعُدُ عَلَى عَاتِقِ الْإِمَامِ وَالنَّبِيِّ نَفْسِهِ، وَقَدْ وَصَفَهُ الْقُرْآنُ بِأَنَّهُ الْحَرِيصُ الْوَدُودُ الرَّؤُوفُ بِالْمُؤْمِنِينَ (الْتَّوْبَةُ: ١٢٨).

ثَالِثًا: إِنَّ الْأَصْلَ وَالْغَايَةَ مِنْ مَفْهُومِ الْعِبَادَةِ وَالْمُسْتَشْفَى هُوَ شَفَاءُ الْقُلُوبِ وَالْأَرْوَاحِ، فَهَذَا هُوَ الْمَقْصِدُ الْأَوَّلُ، وَلَمْ تَوْضُعِ الْمُزَارِاتُ بِهَدْفِ أَنْ تَصْبِحَ بَدِيلًا عَنِ الْأَنْشَطَةِ الْطَّبِيَّةِ أَوِ الصَّحِّيَّةِ أَوِ مَقَابِلًا لِجَهُودِ الْبَشَرِ فِي عَلَاجِ أَنْفُسِهِمْ وَوَقَايَتِهِمْ مِنَ الْأَمْرَاضِ. وَهَذِهِ النَّصُوصُ الْدِينِيَّةُ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنْنَةِ، إِلَى جَانِبِ السِّيَرِ الْمُتَشَرِّعَةِ فِي الْقَرْوَنِ الْأُولَى، بِبَابِنَا تَشَهِّدُ عَلَى ذَلِكَ؛ وَلَهُذَا نَلَاحِظُ أَنَّ نَصُوصَ الْذَّهَابِ نَحْوَ الْمَسَاجِدِ وَالْمَرَاقِدِ وَالْأَماَكِنِ الْدِينِيَّةِ هِيَ فِي غَالِبِتِهَا السَّاحِقَةُ تَتَّجَهُ لِبَنَاءِ تَرْبُوَيْ وَرُوحِيٍّ وَعَقْدِيٍّ وَاجْتِمَاعِيٍّ، يَكُونُ فِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ بِنَفْسِهِ فَاعِلًا فِي سَلَامَةِ الْمُجَمَعِ، وَعَنْصِرًا مَسَاعِدًا أَسَاسِيًّا فِي بَنَاءِ مَجَمِعٍ صَالِحٍ عَلَى مُخْتَلِفِ الصَّعُودِ، وَمِنْهَا الصُّعُودُ الْمَادِيَّةُ وَالْبَدِينِيَّةُ وَغَيْرُهَا.

لَكِنَّ بَعْضَ الْمُتَقَافَاتِ، الَّتِي يَدْعُو إِلَيْهَا بَعْضُهُنَّ، تَجْعَلُ النَّاسَ وَكَائِنَهَا تَتَرَبَّى عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْأَماَكِنِ الْدِينِيَّةِ هِيَ لِتَطْلُبِ الْحَوَاجِنِ الْمَادِيَّةِ، وَكَائِنَهَا بَدِيلٌ عَنِ الْمُسْتَشْفَىاتِ وَالْعَوَامِلِ الْمَادِيَّةِ، أَوْ كَائِنَهَا إِذَا عَجَزَتِ الْمُسْتَشْفَىاتُ فَهِيَ حَمَّاً سُوفَ تَعْالَجُ وَدَائِمًا. وَهُوَ قَوْلٌ فِي الْكَثِيرِ مِنَ الرَّجُمِ بِالْغَيْبِ، وَنَحْنُ لَا نَعْرِفُ أَسْرَارَ اللَّهِ فِي فَعْلِهِ كُلَّهَا. فَالْدُّعَاءُ نَفْسُهُ . وَهُوَ أَكْبَرُ مَفْهُومٍ يَقْدِمُهُ الدِّينُ فِي مَوَاجِهَةِ التَّحْدِيَّاتِ . لَا يَقُولُ بِأَنَّهُ بَدِيلٌ عَنِ الْأَسْبَابِ الْطَّبِيعِيَّةِ، وَلَا يَضُعُ نَفْسَهُ مَنَافِسًا لِهَا، أَوْ دَاعِيًّا لِتَجَاهِلِهَا، وَلَا كُلُّ الْأَدْعِيَّةِ بِالَّتِي تُسْتَجِبُ، فَلَوْ غَضَبَنَا الْطَّرْفُ عَنْ تَحْصِيلِ النَّتَائِجِ الْمَادِيَّةِ مِنَ الدُّعَاءِ أَوْ غَيْرِهِ؛ نَتْيَاجَةً شَرُوطٍ رُبَّمَا يَفْتَقِدُهَا الدَّاعِيُّ أَوْ الزَّائِرُ أَوْ غَيْرُهُمَا، كَمَا وَرَدَ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِ الْأَسْتِشْفَاءِ بِالْتَّرْبِيَّةِ الْحَسِينِيَّةِ...، فَإِنَّ الدُّعَاءَ . كَمَا التَّوْكُلُ، وَكَمَا الْمُزَارِىَّةُ . لَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْ فَقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ . عَدَا جَدِيلٍ قَدِيمٍ كَانَتْ عَرَفَتُهُ بَعْضُ الْأَوْسَاطِ الصَّوْفِيَّةُ وَالْأَخْلَاقِيَّةُ . بِأَنَّهُ قَائِمٌ مَقَامَ الْأَسْبَابِ الْمَادِيَّةِ . فَهَلْ سَمِعْنَا يَوْمًا أَنَّ فَقِيهَا مِنْ فَقَهَاءِ الْإِمَامِيَّةِ الْكَبَارِ طَالِبٌ بِإِغْلَاقِ الْمُسْتَشْفَىاتِ وَوَقْفِ عِلُومِ الْطَّبِّ وَالصَّيْدِلَةِ وَالْعَقَاقِيرِ وَغَيْرِهَا؛ بِحَجَّةٍ كَفَايَةٍ الدُّعَاءُ وَالْمُزَارِىَّةُ وَالْتَّرْبِيَّةُ الْحَسِينِيَّةُ الشَّرِيفَةُ بِقَوْلٍ مُطْلَقٍ؟!

إنّ هذا الجَدَلاليوم يذكُرني بجَدَالاتٍ عُرِفتْ في القرون الأولى وطواها التاريخ...، جَدَالاتٍ حول جَدُوى الأخْذ بالأسْبَاب الطَّبِيعيَّة، والذِّي فَهَمَهُ بعْضُهُمْ عَلَى أَنَّهُ ينْلِيَّ التَّوْكِل عَلَى اللَّهِ، والثَّقَة بِإِجَابَتِه لِلَّدَعَوَاتِ. وَهُنَّا يَأْتِي مَفْهُومُ «اعْقُلُهَا وَتَوَكُّلُّهُ» (صحيح ابن حَبَّان٢: ٥١٠).

فَعَلِينَا بِالْتَّدَاوِيِّ الطَّبِيعيِّ، وَالشَّفَاء مِنَ اللَّهِ وَحْدَهُ. هَذَا كُلُّهُ لَا يَعْنِي أَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاء لَا دَوْرٌ لَهَا، بَلْ لَهَا دَوْرٌ. وَلَعْلَّ أَدْوَارَهَا مَشْرُوَطَةٌ بِشُرُوطٍ قَدْ تَتَحَقَّقُ وَقَدْ لَا تَتَحَقَّقُ. كَمَا أَنَّ هَذِهِ الْأَدْوَار لَمْ يَظْهُرْ مِنَ النَّبِيِّ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الدُّعَوَة لِجَعْلِهَا بَدِيلًا عَنِ الْأَسْبَابِ الطَّبِيعيَّة. وَهَذِهِ الرَّوَايَاتُ التَّارِيْخِيَّةُ وَالْحَدِيثِيَّةُ طَافِحَةٌ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى هَذَا الْأَمْرِ. فَمَنْ أَيْنَ جَاءَتْ فَكْرَةُ أَنَّ هَذِهِ الْمَرَاقِدُ هَدْفُهَا تَطْبِيبُ النَّاسِ مَادِيًّا، بِحِيثُ إِذَا لَمْ تَحْقِقْ هَذَا الْهَدْفُ تَكُونْ قَدْ حَقَّقَتْ نَقِيَّضَ وَجُودِهَا، وَهَدَمَتْ فَلَسْفَةَ وَجُودِهَا فِي قِيمَتِهَا الْمَعْنَوِيَّةِ وَالرُّوحِيَّةِ وَالْتَّرَبُوَيَّةِ وَالْعَقْدِيَّةِ؟! وَإِذَا كَانَ لَهَا مِنْ تَأْثِيرٍ جَانِبِيٌّ مَادِيٌّ لَا نَمَانٍ وَجُودِهِ إِطْلَاقًا، فَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ هَذِهِ الْجَانِبَ الْفَرْعَعِيَّ مِنْ فَلَسْفَةِ وَجُودِهَا يَهْدِي مِنْهُ إِلَغَاءِ الْأَسْبَابِ الْمَادِيَّةِ الطَّبِيعيَّةِ أَوْ تَجَاهِلِهَا.

وَهُنَا يَهْمُنِي أَنْ أَقُولُ أَيْضًا بِأَنَّ قِيَامَ بعْضِ الْمُتَدِيْنِ فِي هَذِهِ الظَّرُوفَ بِتَصْرُفَاتٍ مَرْفُوضَةٍ عَقْلَانِيًّا وَفَقْهَيًّا وَدِينِيًّا، وَأَخْذُ أُولَادَهُمْ عَمَدًا؛ لِكَيْ يَقْبِلُوا الْعَيْنَاتِ وَالضَّرَائِحِ؛ نَكَايَةً بِفَكْرَةِ الْاحْتِيَاطِ مِنَ الْعَدُوِّ...، هَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ أَسَاسَ بُرْكَةِ هَذِهِ الْأَماَكِنِ الْدِينِيَّةِ مَرْفُوضٌ أَوْ أَنَّهَا غَيْرُ مَقْدَسَةٌ. فَقَدْ تَكُونُ لَهَا دَوْرٌ مَادِيٌّ فِي الشَّفَاءِ، لَكِنَّ هَذَا لَا يَعْنِي كَوْنُهَا بَدِيلًا عَنِ الْأَسْبَابِ الطَّبِيعيَّةِ وَالْأَخْذِ بِهَا. فَنَحْنُ نَرْفَضُ سَلْبَ قَدَاسَةِ هَذِهِ الْأَماَكِنِ، وَفِي الْوَقْتِ عَيْنُهُ نَرْفَضُ هَدْرَ الْأَسْبَابِ الْمَادِيَّةِ؛ بِحَجَّةِ قَدَاستِهَا وَطَهْرِهَا.

وَفِي الْخَتَمِ أَضْمَ صَوْتِيِّ الْمُتَوَاضِعِ لِكُلِّ صَوْتٍ دُعَا لِالْتَّابُعِ سَبِيلِ الْعِلْمِ وَالْمَعْرِفَةِ فِي تَنَاوِلِ هَذِهِ الْقَضَايَا، وَضَرُورَةِ الْإِهْتِمَامِ بِالرِّعَايَةِ الصَّحِيَّةِ، وَالْتَّزَامِ مَا يَقْدِمُهُ الْخَبَرَاءُ فِي هَذِهِ الْمُضْمَارِ، وَعَدْمِ هَدْرِ ذَلِكَ كُلُّهُ، مَمَّا نَحْنُ مَسْؤُلُونَ عَنْهُ شَرِعًا؛ بِحَجَّةِ بَعْضِ الْمَفَاهِيمِ الَّتِي لَمْ يَقُمْ عَلَيْهَا أَيُّ دَلِيلٍ عَلَمِيٌّ أَوْ دِينِيٌّ ثَابِتٌ. وَقَائِعٌ مَا حَدَثَ فِي الْأَيَّامِ الْأُخِيرَةِ أَكَدَّ لِي أَنَّ شَرَائِحَ عَدَّةً مِنْ مجَمِعَاتِنَا الْمُسْلِمَةِ، وَلَوْ كَانَتْ مَحْدُودَةً، بِحَمْدِ اللَّهِ، لَمْ تَدْخُلْ فِي عَصْرِ الْعِلْمِ بِمَا لَهُ مِنْ مَفْهُومٍ بَعْدُ؛

فالعقل العلمي لم تعرفه حتى الآن، بما له من مستلزماتٍ ونتائج ومساراتٍ وما لات، وإنها ما تزال أكثر أنساً بما أسميه: عصر العاطفة والانفعال الوجداني، بعيداً عن تسمية بعضٍ له بعصر التفكير الأسطوري.

كورونا والطب الإسلامي

في سياق القضية نفسها، ظهرت أيضاً خلال الأيام الماضية موجة من يدعى أن العلاج من فيروس كورونا موجود في الطب الإسلامي. وأخذ كل واحد يقدم لنا وصفة طيبة، لا أظنه هو نفسه جربها على أحدٍ من مصابي كورونا وأعطت نتيجة! لا أريد هنا أن أقحم نفسي في قضية الطب الإسلامي؛ فهي موضوعٌ طويل، أخذ خلال السنوات الأخيرة مجالاً لنقاشٍ واسع، وشغل بعض التحبيب الدينية والثقافية، وخاصةً في إيران، وبالاخص بعد أن أقدم من يصفه بعض محببيه بأنه (أبو الطب الإسلامي)، وهو الشيخ عباس تبريزيان، بحرق أحد كتب الطب الحديث المعروفة، في تصويرٍ على صفحات الإنترنت، وأثار ضجةً كبيرةً وانتقاداتٍ واسعةً، وخاصةً أن هذا الشخص سبق أن حورب في الحوزة العلمية في قم، بصرف النظر عن أن طريقة محاربته كانت صحيحةً أو لا، شريفةً أو لا، وبصرف النظر عن منطلقات محاربته عند هذا الفريق أو ذاك.

هذه الموجة العارمة تحت اسم الطب الإسلامي. وهي موجة تأتي في سياق حمى أسلمة العلوم - تميل إلى جعل الأمور المادية مرتبطةً بالنص أكثر مما هي مرتبطة بالعقل والتجربة البشرية... هذه الموجة تظهر اليوم مع كورونا بعلاجاتها الخاصة، وتصر على عدم احترام قواعد الإثبات العلمي، وهي لا تقدم نفسها في مجال التجربة والاختبار العلمي، وبهذا تؤكد لنا أنها خارج سياق تبني المعرفة الطبيعية المعاصرة. الغريب أن بعضهم يصف علاجاً لكورونا في حين أن الروايات لم تتكلم عن كورونا، ويقدم بعضهم نفسه خيراً في الطب وهو لم يدرسه؛ في الوقت الذي يمانع هؤلاء من إقدام أي باحثٍ أو مفكِّرٍ على الحديث عن قضايا الفقه الإسلامي؛ بحجة أنه ليس بمتخصصٍ!

ليس لدينا مانعٌ من تكوين مدرسةٍ صحيحةٍ طبّيةٍ عالميةٍ مختلفةٍ عن العلوم القائمة اليوم، فهذا حقٌّ طبّيعيٌّ لأيٍّ باحثٍ، والمدرسة القائمة اليوم ليست وحيناً مُنذلاً، لكنْ منْ ي يريد أن ينافس عليه أن ينافس بالمنطق وقواعد الإثبات، لا بغيرهما.

وأغضضُّ الطرف الآن عن مسألة الطبّ الإسلامي لأتكلّم بأمرٍ عامٍ أختتم به، وهو أنَّ من أهمِّ الأركان الأخلاقية الإيمانية عدم قول ما ليس للإنسان به علم. ونحن مع الأسف غرَّتنا في العقود الأخيرة ظاهرة القول بلا علم، ولا تثبتُ، فنطلق الآراء والمواقف والتحليلات في مختلف الأمور، ونحن لا علم لنا، ولا بينة، ولو أغلقنا أفواهنا لأرَّحنا واسترَّحنا. فتتجدد بعضنا في بداية أزمة كوفورونا كان يقول بأنَّ الله أرسله عقاباً للصينيين على تعذيب المسلمين. ولا أدرى ماذا سيقول الآن؟! كما لا أدرى منْ أخبره بذلك من قبل؟! أوَحْيٌ نزل عليه أعلمته بأسرار الفعل الإلهي أوَّ خبرٌ جاءه منْ غيري؟! وهكذا. إنَّ الوقف عن قول ما لا علم لنا به والوقف عن الكذب أساسان كباران في حياة الإنسان والمجتمع، وإذا لم يعتبر القول بغير علم من الكذب في وجهة نظر بعض الفقهاء فهما معاً ضرورة لتحقيق الأمان الفردي والاجتماعي.

كلمةُ أخيرة—

وختاماً أدعو نفسي وكلَّ إخواني وأخواتي للعمل على التقييد بما يقدمه أهل الاختصاص والمعرفة في هذه الأمور، وعدم الاستهتار بشيء منها، ولا تجاهلها بحججٍ دينية أو غير دينية واهية؛ لأننا مُحاسبون ليس على الإضرار بأنفسنا فقط، بل قد نضر بغيرنا، من خلال نقلنا العدوى له من حيث لا نشعر. إننا مُطالبون أيضاً أن نرتقي ونرقى بمجتمعاتنا؛ كي تصبح مجتمعاتٍ علميةً منضبطةً واعيةً، تعامل مع الأمور بوعيٍّ واحترافية، بدأً أن نخوض (المحاكمات بيزنطية) في قضايا جانبيّة، والوباء يحصد بالأرواح والأرزاق. إنَّ ارتقاءنا لمستوى الوعي هذا، وأخذنا بسبل الاحتياط؛ لمنع إيذاء أنفسنا والآخرين، هو في حدّ نفسه عبادةً، لو قصدنا به وجه الله سبحانه.

إننا من موقعنا الإيماني نعمل بالأسباب، لكننا في لحظات المصائب الكبيرة هذه لا ننسى الله ونحن نأخذ بهذه الأسباب الطبيعية، علينا أن نرفع في أنفسنا

إحساس التوحيد لله سبحانه أكثر من أي وقت مضى، وأن نرجع إليه ونتضرع له وحده تبارك وتعالى أن يخلصنا مما نزل بنا، أنزله بنا عن غضبه منا أو ابتلاء واحتباراً وامتحاناً. إن إيماننا يدعونا للتوجه الدائم إلى الله، ولا سيما في هذه النوازل، ولكن لا يرمينا في غيبة عن الأسباب الطبيعية والعقلانية، فالعنصران معاً هما مركب خلاصنا بوصفنا مؤمنين.

إن ما يجري من حولنا له مداعاة وفرصة لاستذكار الموت، ونحن نسمع أخباره هنا وهناك؛ لنقترب أكثر من الله سبحانه، ونعتبر ونعرف كم هي هشاشة هذه الإنسانية؟! وكم هو هذا الإنسان أشبه بكارتون متكبر؟! ما هو فيروس بسيط يهز الكورة الأرضية، ويشغل بها؛ علينا نستفيد منه لبناء نفوسنا وأرواحنا، وتحقيق المزيد من خضوع الإنسان أمام الله سبحانه. إنها فرصة مراجعة في البيوت؛ للعودة إلى الله، وتحقيق التخلية والتصفية الكاملة.

العلاقة بين الفقه والأخلاق

الشيخ محمد عالم زاده نوري^(*)

ترجمة: مرقال طاشم

المقدمة —

إن لعلم الفقه والأخلاق . بوصفهما علمين متوازيين ومعترفاً بهما رسمياً، بناء على التفسير المعروف للحديث القائل: «إنما العلم ثلاثة...»^(١) . مصادر مشتركة وهواجس مختلفة^(٢) . وفي ما يلي سوف نشير إلى بعض خصائص هذين العلمين في الحالة الراهنة. وقد أخذنا الفقه في هذه الدراسة بمعناه العلمي المصطلح . أي فهم الأحكام الشرعية التكليفية من المصادر الدينية والأدلة التفصيلية .، وأخذنا الأخلاق بمعنى العلم الذي يتكفل ببيان منظومة القيم الإنسانية. وعلى هذا الأساس يمكن القول في المقارنة بين هذين العلمين ما يلي:

الاختلاف في الموضوع: إن علم الفقه يتحدد عن فعل المكلف (الاختياري وغير اختياري)، وأما علم الأخلاق فيتحدد عن الملة والفعل اختياري (للمكلف أو غير المكلف)؛ وبذلك فإنهما يشتركان في الأفعال اختيارية للمكلفين.

الاختلاف في المحمول: إن القضية الفقهية والقضية الأخلاقية تشتراكان في الجانب القيمي، ولكنهما تختلفان في المحمول؛ وذلك لأن المحمول في القضايا الفقهية هي الأحكام التكليفية الخمسة: (الوجوب والاستحباب والإباحة والكرابة والحرمة)، والمحمول في القضايا الأخلاقية هو الحسن والقبيح، وما ينبغي ولا ينبغي، والصائب وغير الصائب.

الاختلاف في المنشأ: إن للقضايا الفقهية جعلاً واعتباراً شرعياً من قبل الله

(*) أستاذ مساعد في مجال الأخلاق في مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية.

سبحانه وتعالى، وإن الفقيه يعمل على اكتشاف هذا الجعل الشرعي من خلال التفقة؛ في حين أن القضايا الأخلاقية لا تتطوّي على إنشاءٍ قانوني إلهي أو جعلٍ واعتبارٍ شرعي، وإنما هي تقوم على مجرد الحُسْن والقُبُح الواقعيين. إن منشأ مشروعية الأحكام الفقهية هو الإرادة التشريعية للشارع، والتي يتم إنشاؤها على شكل جعلٍ واعتبارٍ قانوني شرعي، وهي تقوم - بطبيعة الحال - على المصالح والمفاسد التكوينية والداتية، في حين أن منشأ الأحكام الأخلاقية مجرد الإرادة التكوينية للخالق تعالى فقط؛ بمعنى أن الحكم الأخلاقي يعمل على بيان العلاقة التكوينية بين الفعل أو الصفة وبين الكمال الإنساني. ونحن في علم الفقه إنما نسعى إلى الكشف عن الوظيفة الإلهية، في حين أننا في علم الأخلاق بقصد البحث عن الوظيفة الواقعية العقلانية أو العقلانية^(٢).

وبذلك يكون الإلزام والواجب الفقهي مختلفاً عن الإلزام والواجب الأخلاقي؛ فالإلزام الفقهي حكمٌ شرعي، والحكم الشرعي يستتبع استحقاقاً للثواب والعقاب؛ وأما الإلزام الأخلاقي فيحمل هاجس السعادة، دون استحقاق الثواب والعقاب؛ وعلى هذا الأساس قد لا يكون الشيء ملزماً من الناحية الفقهية، ويكون جائزاً، ولكنه من الناحية الأخلاقية يكون قبيحاً، وينطوي على إلزام بالترك؛ بمعنى أنه - بناءً على بعض المصالح - لم يُرْضَد له عقاب، ولكنه مع ذلك يشكل مانعاً دون وصول الإنسان إلى السعادة والكمال.

وإن الفقهاء بدورهم يستعملون مصطلح «الحكم الأخلاقي» في مقابل «الحكم الإلزامي والوجوب الفقهي»، ويعملون على توظيفه حيث لا وجود للوجوب والحرمة الشرعية، وإنما يُفهم منه نوعٌ من التوصية والإرشاد. ويُستشفّ من كلماتهم أن الأمر الأخلاقي متعلق بالآداب، أو أنه أمر إنساني يُعدّ من وجهة نظر العقل أمراً حسناً.

وفي امتداد الجعل الشرعي والاعتبار القانوني يقع موضوع الامتثال ورفع التكليف، ومن هنا فإن الفقيه يحمل هاجس الامتثال، والبراءة، ورفع التكليف، والمنجزية، والمعذرية، والطاعة، والعصيان، وتبعاً لذلك يحمل هموم الخلاص من العقاب؛ في حين أن عالم الأخلاق يحمل هاجس السعادة، والكمال، والتعالي،

والتكامل الروحي، والارتقاء الوجودي، والفلاح في الأبعاد الفردية والاجتماعية؛ ومن هنا فإن عدم امتثال الأحكام الفقهية يُعد إثماً وعصياناً، إلا أن عدم امتثال الأحكام الأخلاقية إنما يحول دون الوصول إلى الكمال، ولا يُعد تمرداً على الباري تعالى.

وبالالتفات إلى أن الحلال والحرام الفقهي ناشئٌ من المصالح والمفاسد الواقعية، وأن نظام التشريع تابعٌ لنظام التكوين [الواجبات الشرعية ألطاف في الواجبات العقلية]، يمكن من بيان الواجب والحرام اكتشاف الحُسْن والقُبْح الواقعي. وبعبارة أخرى: هناك بين «الواجب والمستحب» وبين «الحسُن»، وكذلك بين «الحرام والمكروه» وبين «القُبْح»، نوعٌ من الاستلزم. إن كلّ قضية فقهية تدلّ بالدلالة المطابقية على الأحكام التكليفية، وبالدلالة الالتزامية على الحُسْن والقُبْح الأخلاقي والمصالح والمفاسد الواقعية.

وإن نفس اعتبار وجعل القانون تابعًّا لبعض المصالح. فقد يكون الشيء حسناً أو قبيحاً من الناحية التكوينية، ولكن بناء على بعض المصالح . من قبيل: مصلحة التسهيل أو الترخيص . يُرْصَدُ له اعتبارٌ شرعيٌّ. وفي مثل هذه الحالة يكون لذلك الموضوع حكمٌ أخلاقيٌّ، ولكن ليس له حكمٌ فقهيٌّ، أو أن يكون له . بحسب البيان الأصولي . حكمٌ إرشاديٌّ، ولكن ليس له حكمٌ مولويٌّ^(٤). وعلى هذا الأساس لن يستتبع من الحُسْن والقُبْح الأخلاقي حكمٌ فقهيٌّ، ولن يستتبع من المباح الفقهي حُسْنٌ وقُبْحٌ أخلاقيٌّ، وإن الجواز الفقهي أعمٌ من الجواز الأخلاقي. وفي مقام الحصول على الحكم الفقهي لا يكون اكتشاف المصالح والمفاسد الواقعية كافياً. ويجب بذلك جُهُدٌ آخر للكشف عن الاعتبار الشرعي والاستناد القطعي إلى الشارع.

وباختصار فإننا في الأخلاق نسعى إلى اكتشاف التأثير الواقعي لـ «السلوك» أو الأوصاف الاختيارية للإنسان على كماله»؛ بمعنى أننا حتى عندما نبحث في النصوص الدينية إنما نبحث عن التوصيفات والتحليلات الذاتية، دون الجعل والإنشاء الشرعي. كما يمكن في هذا المسار . خلافاً للأحكام الفقهية . الاستعانة بالعقل والتجربة إلى حدٍ كبير، حتى أن الإمام الخميني حَفَظَهُ اللَّهُ قد اعتبر مجال المعرفة والأخلاق من مختصات العقل وحقوقه الصرفة. ومن هنا يمكن القول:

أولاً: إن القضايا الوحيانية في الأحكام الأخلاقية . وفي جميع الموضوعات التي تقتضي معرفة كشفية . تلعب دوراً إرشادياً ومحركاً .

وثانياً: إن الاستلزمات العقلية معتبرة وجديرة بالاهتمام ، وأما في الفقه فإن اعتبار الاستلزمات إنما يكون في الحدود المعروفة .

وثالثاً: إن الأحكام الأخلاقية إنما تبيّن العلاقة بين الفعل وغايته (كمال الإنسان) ، وليس النسبة بين الفعل والbari تعالى .

كما أن هذا الاختلاف الرئيس بين الفقه والأخلاق يستلزم بدوره موضوعين آخرين ، وهما :

أولاً: إن الجعل الشرعي والاعتبار القانوني العام يحتاج إلى تعيين الصيغة والحدود والإطار التنفيذي . إن البحث عن قوالب وصورة الأعمال الشرعية يقع على عاتق الفقه ، والبحث عن أصل العدم . دون لحاظ شكله العملي . يقع على عاتق الأخلاق؛ فإن كون «الارتباط بالله وذكره أمر حسن» مثلاً أمر أخلاقي ، وأما أن يكون هذا الارتباط بالله على شكل الصلاة بشرائطها الخاصة فهو موضوع فقهي . وبذلك يكون الفقه تجسيداً وتطبيقاً للأصول الأخلاقية .

وثانياً: إن الأحكام الفقهية حقائق قيمية تواطؤية ذات حددين؛ فهي تدور مدار وجود وعدم الموضوع (الأسود والأبيض ، والصفر والواحد)؛ بمعنى أن الحكم الفقهي هو بالنسبة إلى موضوعه إما موجود أو غير موجود . فالموضوع الفقهي إما واجب أو غير واجب ، وإما حرام أو غير حرام . وهكذا الأمر بالنسبة إلى المستحب والمكره الفقهي أيضاً . فإن الصلاة من وجهة النظر الفقهية واجبة ، وكلما كانت كيفية الصلاة أحسن لن يؤثر ذلك في تشديد وجوهاها ، كما لا يمكن القول بأن الصلاة الواجبة أصبحت مستحبة أو أشد استحباباً! أي إن الحكم الفقهي لا يشتدد ، وإنما مع زيادة الكيفية يكون إلى جانبه موضوع جديد ، وله بطبيعة الحال حكم جديد .

أما الموضوعات الأخلاقية فهي مفاهيم تشكيكية ، وإن الأحكام الأخلاقية تحتوي على مراتب طولية . بمعنى أن لها سلسلة من مراتب الحُسْن والقُبُح . حيث يُدعى الأفراد أبداً من المرتبة التي هم فيها إلى الارتفاع نحو المراتب الأعلى: «حسنات الأبرار

سيّات المقربين». ومن هذه الناحية فإن للأحكام الفقهية عمومية أكبر، ولا ترتفع إلا في حالات الاضطرار؛ إذ يجب تدوين القانون بشكل عام، وأما القيم الأخلاقية فهي ذات طبيعة فردية وخاصة، وتناسب مع الأفراد والظروف. إن عمومية الأحكام الفقهية يتم ضمانها بتغليب المصلحة والمفسدة في الحد الأقصى؛ فإذا كانت هناك مصلحة غالبة كان الحكم واجباً أو مستحبأً، وإذا كانت المفسدة هي الغالبة كان الحكم حراماً أو مكروهاً، وعلى هذا الأساس ما لم تبلغ المصلحة والمفسدة حد النصاب وتجاوزت حدّاً ما لا يصدر حكم فقهى. سواء أكان إلزامياً أو غير إلزامي .. وأما في الأحكام الأخلاقية فإن نفس المصلحة والمفسدة تشكل دليلاً على الاقتضاء أو المانعية في مسار الكمال، وحيث إن الأخلاق تتجه إلى السعادة الأخيرة، والمرتبة العليا من الكمال، فليس فيها حد توقف عنده، بمعنى أن الحكم الأخلاقي موجود في درجة ومرتبة يتم فيها اكتشاف التأثير الواقعي. ونعلم . بطبيعة الحال . أن الأخلاق لا تعدد أحكاماً عامة، كما لا يعدم الفقه من بعض الأحكام الخاصة، إلا أن لسان الفقه هو لسان القانون العام، ولسان الأخلاق هو لسان السعادة الخاصة. إن الحكم الأخلاقي يصدر بما يتاسب ونوع الشخصية والظروفيات الفردية، وأما الحكم الفقهى فيصدر بشكل واحد على الجميع، وفيه كافة الأعصار والأمسار. وفي الأخلاق يتم الالتفات إلى الخصائص الشخصية للأفراد، وأما في الإطار الفقهي فلا يتم الالتفات إلى هذه الاختلافات. إن هذا الموضوع يُحدّث اختلافاً ماهوياً في أسلوب الاجتهاد الأخلاقي والفقهي؛ وذلك لأن التعقيدات الظاهرية للنصوص الدينية في مجال الأخلاق أكثر بكثير من الأحكام الفقهية.

وبالالتفات إلى هذه الاختلافات بين الفقه والأخلاق فإن الاجتهاد . بطبيعة الحال . سيكون على نوعين؛ فأحياناً نسعى في العمليات الاجتهادية إلى التشريع الإلهي؛ وفي بعض الأحيان نعمل على اكتشاف مطلوبية أو عدم مطلوبية شيء، دون أن نتوصل إلى الجعل والتشريع الإلهي. وقد مثل الشيخ جوادى الأملى للاجتهاد من النوع الثاني بمسيرة يوم القدس العالمي، وأسبوع الوحدة، ويوم التشجير. إن هذا الاجتهاد من النوع الثاني هو اجتهاداً أخلاقياً، أو هو من فقه الأخلاق^(٥).

ما وراء الحلال الفقهي —

لو افترضنا أن أمراً ما كان حلالاً من الناحية الفقهية يبقى هناك متسع للسؤال عن حُسْنه وقُبْحه؛ وذلك لأن الواجبات والحرامات الأخلاقية تفوق الحلية والحرمة. وعلى هذا فإن اكتشاف حد الحلال والحرام الفقهي في موضوع ما لا يمثُّل نهاية الدراسة الإسلامية له، ولا يعني كفاية الأبحاث فيه. ومن ذلك مثلاً أن ارتداء قطعة صغيرة من الثياب يُعدّ من الناحية الفقهية ساتراً للحد الشرعي الواجب؛ ولكن لا يمكن أن يوصى بهذا النوع من الساتر، والترويج له بشكّل عام؛ وكذلك المرأة في بيت زوجها غير مكّلفة بالقيام بأي شأنٍ من شؤون المنزل، بما في ذلك إرضاع طفلها، ويجوز لها أن تأخذ أجراً على هذه الأمور، ولكن لا يجب الأمر والترويج لهذا الأمر «الجائز». وعلى هذه الشاكلة لا يمكن الاكتفاء بالرسائل العملية في مقام بناء الثقافة والمجتمع والترويج لأسلوب الحياة الإسلامية، ويجب الانتقال من الحدود الفقهية إلى التعاليم والقيم الأخلاقية.

إن مراعاة الواجب والحرام الشرعي هو حد الإسلام، وهو أقل ما يتوقعه الله تعالى من المؤمنين، ولا يعني الكمال، وإنما غايتها نجاة الإنسان من عذاب الجحيم، وهذا يشبه حصول الطالب على درجة نجاح متديّنة، ولا يستتبع عقاباً، ولكن مع ذلك يستحق اللوم والتأنيب. إن حلية الشيء لا يلزمه إسلاميته. إن المثال والنموذج في السلوك الإسلامي أخص من المثال والنموذج الحلال الذي نجده عادة في الرسائل العملية. وعليه إذا أردنا أن نقيم مجتمعاً إسلامياً علينا الترويج لمفاهيم أوسع من الحدود الفقهية، ولا يمكننا الاكتفاء بالرسائل العملية.

وباكتشاف حكم الإباحة لا يمكن اعتبار البحث الإسلامي منتهياً، وإن كان البحث الفقهي يُعدّ منتهياً. هناك في دائرة المباحثات الفقهية ما هو حسنٌ وقبيح أيضاً؛ بمعنى أنه حيث لم يجعل حكم فقهي - إلزامي أو ترجيحي - فإن المؤمن يشعر بقيودٍ تُثقل كاحله على أساس المعايير الأخلاقية. وفي الأساس إن شطراً من الأخلاق (الحسن والقبيح) يختص دائرة المباحثات الفقهية ومنطقة فراغ الأحكام الشرعية.

النماذج—

ليس هناك قانونٌ في موارد الجعل الشرعي؛ ولكن يمكن تصوّر الحُسْن والقُبُح الأخلاقي. ومن ذلك مثلاً أن الأفعال غير الأخلاقية الصادرة عن الأطفال غير البالغين لا تتطوّي - من وجهة نظر بعض الفقهاء - على حكم قانوني شرعي حتى على مستوى الكراهة، في حين أنها قبيحة دون أدنى شكٍ.

وفي بعض الموارد يكون وجود الحكم الشرعي مشكوكاً، بمعنى أنه لا يمكن إحراز الجعل القانوني بضرسٍ قاطع. ومن ذلك مثلاً أنه لا يمكن الادعاء بأن الأمور أدناه مستحبة بشكلٍ مؤكّد، ولكن يمكن القول: إنها أفعالٌ حسنة، ومن ذلك: إعراض أمير المؤمنين عليه السلام عن عمرو بن العاص وبُسر بن إرطأة بعد الكشف عن سوأئلهم في معركة صفين، وعدم شرب أبي الفضل العباس الماء بعد أن ورد العلقمي. الأمر الذي يعبر عن شدة مروءته ووفاته..، ومعرفة النفس وبناء الذات، وأكل الأطعمة المقيدة، والتعرّف يومياً على أحدث المستجدات السياسية، والاستراحة لعدّ من الساعات في اليوم والليلة، واكتساب صفة الشجاعة، وتوفير الكتب النافعة وجعلها في متناول الجميع، رفع الإمكانيات وتعلم الفنون، وممارسة الرياضة، وإعداد مستلزمات الحياة، وإطفاء الأجهزة الكهربائية في ساعات الدّرّوة، والاحتفاء بصور العلماء الريّانيين، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

وكذلك إذا افترضنا أن ذكر بعض الخصائص المذكورة في الروايات لبعض الأطعمة إنما هو من باب الإرشاد وبيان الواقع لا يفهم منه الحكم بالاستحباب الشرعي المستلزم للثواب والعقاب.

وعلى هذه الشاكلة لا يمكن الادعاء صراحةً وبضرسٍ قاطع أن الأفعال أدناه مكروهٌ، بيد أن إثبات عدم صوابيتها - دون ادعاء وجود حكم شرعي قانوني - ليس صعباً: عدم امتلاك الشخص لبرنامج في الحياة، وخلع الثياب في عزاء الإمام الحسين عليه السلام، وإزجاء الوقت في الألعاب الإلكترونية، وإخراج النفايات من البيت إلى الشارع في غير الأوقات الخاصة، والحضور في الحفلات الموسيقية، وبناء الأبراج في المدن، ورياضة الملاكمه، والدعائية للبضائع الاستهلاكية، واحتلّاق الموضات الحديثة

من أجل مفاقمة الظاهرة الاستهلاكية، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى.

العناوين الحاكمة —

في ما يتعلّق بالآبحاث الفقهية من أجل الكشف عن حكم موضوع ما . ولا سيّما الموضوعات الجديدة . يتمّ البحث عن العناوين الكلية الحاكمة على ذلك الموضوع. إن الأحكام الفقهية يتمّ حملها على العناوين الكلية والعامّة، ويقع كلّ موضوع مصداقاً لعنوانٍ أو عدد من العناوين الكلية. يُقال عادةً: إن تشخيص مصدق العناوين الفقهية يقع على عاتق المكلّف. إن هذا التشخيص للمصدق يكون على قسمين: فأحياناً يكون شخصياً وجزئياً بالكامل، بمعنى أنه لا يصدق في الحياة إلا على شخصٍ واحد أو عددٍ محدود من الأشخاص، ولا يتحقق نوعاً ما بالنسبة إلى الآخرين؛ ويكون في بعض الأحيان كلياً واجتماعياً، بمعنى أنه يقع لجمهور الناس ويكون أمراً شائعاً. ومن ذلك . على سبيل المثال : إذا أردنا أن نستبطن الحكم الفقهي لـ «ممارسة الرياضة» يجب علينا أن نكتشف العناوين العامّة والكلية الحاكمة عليها، ومن ذلك مثلاً أن الحفاظ على الصحة والحيولة أو الوقاية من تضرّر الجسم واجبٌ، ولما كان هذا العنوان منطبقاً على الرياضة، بمعنى أن «الرياضة» تعمل على تحقيق هذا العنوان وتشكّل مصداقاً له، فسوف تكون الرياضة واجبةً . وهذا التطبيق يكون على نوعين: فتارةً يكون شخصياً وفردياً بالكامل، كأن تكون الرياضة مصداقاً للحفاظ على السلامة والوقاية من الأمراض بالنسبة إلى شخصٍ واحد فقط، عندها تكون الرياضة واجبةً على هذا الشخص وحده فقط، دون الآخرين؛ وتارةً تكون عامةً؛ ففي العصر الراهن مثلاً: بالالتفات إلى قلة نشاط الأشخاص، تكون الرياضة نافعةً لعامّة الناس، حيث تحول دون الأضرار المحتملة بالنسبة إليهم. وعندما تكون هناك ملازمةً غالبة بين العنوان الفقهي للواجب (الحفاظ على الصحة الجسدية أو الوقاية من الأمراض) وبين الرياضة.

وعليه هل يمكن للفقيه الآن أن يحكم بوجوب الرياضة شرعاً بالنسبة إلى الناس الذين يعيشون في المدن أم لا يزال تشخيص الموضوع في هذا المورد عائداً إلى

المُكَلِّفُ

لو أمكن إثبات التأثير الكامل لهذه الموضوعات بالنسبة إلى تلك الشعوب (العلية التامة) لما تردد الفقيه في الإعلان عن الحكم القطعي لهذه الموضوعات؛ إلا أن المشكلة تكمن في أن هذه الموضوعات المعقّدة إنما تلعب دور المقتضي في ظهور تلك الشعوب، بمعنى أنها تحتوي على تلك الآثار لولا المانع وبصورة نوعية، وأنها لا تؤدي في بعض الموارد إلى تلك الآثار، أو إذا كان لها علية فعليتها غير قابلة للإثبات.

كما يُردد ذات هذا السؤال حول توظيف النساء في المجتمع، وامتلاك القنوات الفضائية، والترويج للموسيقى، وإقامة دور للعَجَزة، ورفع أعداد مراكز اللهو واللعب، والإنتاج الكبير للأفلام الساخرة، ورصد الجوائز المليونية، والدعائية للأطعمة الضارة، وبناء المطابخ المفتوحة في المنازل، وبناء الأبراج وناطحات السحاب، وما إلى ذلك أيضاً. فإن هذه الأمور وإنْ كانت مباحةً في حد ذاتها، إلا أنها لا تتطوّي في الحياة الراهنة على نتائج اجتماعية إيجابية؛ فإن امتلاك الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية مثلاً. ربما يكون ملزماً للوقوع في الحرام بمقدار ٨٠٪؛ وإن ممارسة النساء للعمل في المجتمع قد يؤدي إلى تأخير الزواج حتى أعمار متقدمة، الأمر الذي يتنافى مع الوظائف الأسرية؛ وإن بناء دور العَجَزة وكبار السن يؤدي بشكلٍ عام إلى الجفاء والإجحاف بحق الوالدين؛ وإن وضع الجوائز المليونية يؤدي إلى التشجيع على الطمع وتعزيز ظاهرة حب الدنيا، وما إلى ذلك.

وكما نلاحظ فإن أمم الفقه الراهن طریقاً شاقاً حتی إصدار الحكم الإلهي لهذه الموضوعات، في حين أن إحراز حُسْنها وقُبْحها بالالتفات إلى المصالح والمفاسد النوعية لا ينطوي على عناء. وبعبارة أخرى: إن علماء الدين ينصحون بهذه الأحكام دون ادعاء وجود حكمٍ شرعيٍ واعتبار قانونيٍ يستلزم الثواب والعقاب الإلهي؛ وذلك لأن هذه الأمور هي في الغالب في مظانِ الوصول إلى المستحبات الشرعية، وأنها بشكلٍ عامٍ تمهدُ السبيل لتحقيق الغايات الدينية. إن هذه الملازمة الغالبة إنما تكتشف من خلال الأبحاث العقلائية أو التحقيقات الموضوعية المختصة، وقد تتغير بحسب الشرائط باختلاف الأزمنة.

وبعبارة أخرى: في الظروف العادلة يكون لكل حكم في مقام التطبيق على الموضوعات . ولكل مفهوم في مقام التطبيق على المصاديق . ثلاث حالات: فإذاً أن يتطابق مع الموضوع على نحو القطع واليقين؛ أو لا يتطابق مع الموضوع على نحو القطع واليقين؛ أو لا يكون الحكم واضحاً، وشك في تطابق وعدم تطابق الحكم مع الموضوع . ويطلق على هذه الطائفة من الموضوعات مصطلح «المصاديق الرمادية»، كما يطلق على هذا الشك والتردد مصطلح «الشبهة المصداقية» . ومن ذلك . مثلاً . أن مفهوم «الماء» يصدق يقيناً على ماء الإسالة المنزلية، وماء النهر، وماء الحوض، ولا يصدق يقيناً على العصير والكحول وماء الرمان، كما أن صدق عنوان «الماء» على الماء القليل المشوب بشيء قليل من الطين موضع شك وتردد .

وفي الورقة الأولى لا يبدو للنظر احتمال آخر غير هذه الاحتمالات الثلاثة، ولكن مع شيء من التدقيق وإمعان النظر يمكن لنا أن نشاهد مصاديق أخرى ضمن تضاعيف هذا الطيف أيضاً، فمثلاً: في ما يتعلق بالموارد التي هي ليست من مصاديق ذلك الحكم على نحو القطع واليقين، ولا هي من غير مصاديقه على نحو القطع واليقين، بل هي من مصاديقه غالباً، أو أنها تصبح من مصاديقه بعد عدة مرات من التكرار، فمثلاً: لا يمكن القول: «إن إقامة مراكز اللهو واللعب» هي على الدوام من مصاديق عناني الحرام أو المكرور؛ بيد أننا نعلم أن كثرة هذه المراكز وإمكان الوصول السهل إليها يؤدي بالتدريج إلى تبلور ظاهرة الاعتياد على القصف والمتعة، ويبتلي الكثير من الشباب بهذه الآفة؛ في حين أن تأسيس المراكز العلمية، والمنتديات الفتية، والمؤسسات التعليمية النافعة، وما إليها، يزيد بالتدريج من الدوافع والحوافر العلمية، وتنتج عادات إيجابية جيدة، وتهدي نسبة كبيرة من الشباب إلى مسار العلم والكمال . وعليه لا يمكن إثبات صدق هذا العنوان دائماً، ولا يمكن نفيه دائماً وبشكل مطلق، وإنما يثبت مجرد نوع من الاقتضاء، بحيث يكون صادقاً . عند عدم المانع . بنسبة ٨٠٪؛ حيث يحظى هذا الأثر طويلاً الأمد والتدريجي بالاهتمام في الأحكام الأخلاقية، في حين لا يكون له موضع في الرؤية الفقهية الراهنة . يمكن بيان هذا السؤال بلغة فقهية أيضاً؛ بمعنى أن القيام ببعض الأعمال يرفع

من احتمال الوقوع في الحرام، فهل تكون هذه الأعمال محرمة؟ كما أن القيام ببعض الأعمال يرفع من احتمال وقوع المكره، أو يقضي على فرصة القيام بأمر مستحب، فهل يمكن اعتبار هذه الأعمال مكرهه؟ وفي المقابل هناك ظواهر أو نماذج تزيد من المحافظة على الواجب أو المستحب الشرعي فهل يمكن اعتبارها واجبة أو مستحبة؟ ومن ذلك أن ارتداء العباءة السوداء - مثلاً - مفید جداً في الحفاظ على الواجب الشرعي للحجاب على النساء، ويرفع من احتمال تحققه؛ بمعنى أنه يشكل وسيلة وأسلوباً للضمان النسبي للالتزام بالواجب، رغم أنه من الممكن أن يكون له بديل أيضاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إخراج النفايات من البيت في تمام الساعة التاسعة ليلاً، فإنه يتحقق أو يضمن بعض التعاليم الشرعية، من قبيل: استحباب رعاية النظافة، أو وجوب اجتناب إيذاء الآخرين، فهل يمكن بيان الحكم الشرعي بالوجوب أو الاستحباب عليه؟ يبدو أننا إذا قلنا باستحباب ارتداء العباءة السوداء للنساء أو إخراج النفايات في تمام الساعة التاسعة ليلاً نكون قد أضفنا قيوداً إلى الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن هذه الأحكام ليست عامةً، ويمكن أن يكون لها بديل، بمعنى أنها مجرد أساليب وطرق تنفيذية ونمط من الالتزام بالحكم الشرعي، وهي قابلة للتغيير.

النتيجة -

كان ما تقدم سعياً في إطار بيان الاختلاف بين علم الفقه وعلم الأخلاق. ومن الممكن أن لا يقبل شخص بهذا الرأي، ويرى أن الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي ذات طرفين؛ بمعنى «كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل، وكلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع»^(١)، وفي مثل هذه الحالة فإن كلّ حكم أخلاقي يتم اكتشافه على أساس المصلحة أو المفسدة الواقعية يعبر مباشرةً عن وجود مستحب ومكره أو واجب وحرام فقهي، وإن جميع الأحكام الإرشادية سوف تغدو مولوية أيضاً. كما يمكن أن يكون الشخص موافقاً على هذا الرأي، ولكنه يُعدّ الموارد الباقية للأخلاق - أي الموارد التي لم يجعل فيها الحكم الشرعي - قليلة جداً واستثنائية وغير جديرة بالاهتمام.

فما الذي يجب قوله على أساس هذين الافتراضين؟ والحقيقة أننا لا ننكر الظرفية الكبيرة للفقه في الحصول على نظام قيمي إسلامي، إلا أنه لا يمكن لنا من ناحية أخرى -أن ننكر أن «الفقه الراهن» لم يعمل في هذا الشأن حتى الآن بشكلٍ كامل، وكان في الغالب ناظراً إلى الأحكام الإلزامية. لو أن الفقه يرتقي إلى المكانة الجدير بها، ويمارس مهمته في الكشف عن المستحبات والمكرهات، وكذلك درجات استحبابها وكرامتها، بشكلٍ كامل، فإن النظام القيمي للإسلام سوف يتجلّى بشكلٍ أكبر، وتتجلى الكثير من الإبهامات. ومن هنا نقترح أن يتواصل العمل على استباط المكره والمستحب الفقهي، والكشف عن القيم الأخلاقية بشكلٍ تخصصي، والاهتمام بهذا الشأن بشكلٍ مستقل.

وبطبيعة الحال فإن الأبحاث والتحقيقات التخصصية الموضوعية في الكشف عن القيم الأخلاقية سوف تشكل مقدمة لإصدار الحكم الفقهي الشرعي، بمعنى أن هذه الدراسات التجريبية والأحكام العقلانية تشكل مقدمة للاجتهداد الفقهي، ويقوم عليها استباط الحكم الشرعي. وعلى هذه الشاكلة سوف يتبلور علم الأخلاق الإسلامية في أحضان «الفقه المنشود»، وسوف يتسع دور العقل في الفقه، وسوف يتم الاعتراف رسميًا بالواجبات والمحرمات الأخلاقية وأحكام العقل العملي، وسوف يصبح العقل واحداً من مصادر الفقه حقيقةً، وليس بحسب التسمية فقط.

المواضيع

- (١) انظر: السيد روح الله الخميني، شرح چهل حديث (الأربعون حديثاً) ٢٤: ٣٨٥، مركز نشر فرهنگی رجاء، ١٣٦٨هـ.ش؛ محمد صالح المازندراني، شرح الكافي ٢: ٢٦، تحقيق وتصحيح: أبو الحسن الشعراواني، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢هـ؛ محمد محسن الفيض الكاشاني، الوافي ١: ١٣٤، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليؑ، ١٤٠٦هـ؛ صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، شرح أصول الكافي ٢: ٣٧، مركز أبحاث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، طهران، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٢) للمزيد من الاطلاع انظر: محمد هدایتی، مناسبات فقه وأخلاق در گفت وگوی آندهیش وران

(العلاقة بين الفقه والأخلاق، في حوار مع المفكرين)، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، ١٣٩٢هـ.ش؛ مهدي أحمد پور، فقه وأخلاق إسلامي: مقاييسه إي علم شناختي (الفقه والأخلاق الإسلامية، مقارنة معرفية)، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ١٣٩٢هـ.ش؛ محمد تقى إسلامي، أخلاق إسلامي وكاربست قاعده تسامح در أدله سنن (الأخلاق الإسلامية وتطبيقات قاعدة التسامح في أدلة السنن): ١١٥ - ١٣٠، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ١٣٩٠هـ.ش. (مصادر فارسية).

(٣) انظر: السيد محمد الصدر، فقه الأخلاق: ١: ٧، أنوار الهدى، ١٣٨٠هـ.ش.

(٤) للمزيد من الاطلاع انظر: الآخوند الخراساني، فوائد الأصول: ١٢٧ - ١٢١، سازمان چاپ وانتشارات وزارة إرشاد إسلامي، طهران، ١٤٠٧هـ؛ محمد حسين الثنائي، فوائد الأصول: ٣: ٦٠ - ٦٤، تحرير: محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤٠٩هـ.

(٥) انظر: عبد الله جوادى الأملى: ٥١ - ٥٣، ١٣٩١هـ.ش.

(٦) انظر: محمد رضا المظفر، أصول الفقه: ١: ٢٣٦ - ٢٤٠، انتشارات إسماعيليان، قم، ١٣٧٥هـ.ش.

توسيعة الفقه لاستيعاب الأخلاق

الضرورة والآثار

السيد جعفر صادقي فدكي^(*)

د. الشيخ كاظم قاضي زاده^(**)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

لقد انشعبت العلوم والمعارف الإسلامية، منذ بداية ظهورها وتأسيسها، إلى مختلف المجالات والعلوم، ومن بينها: العقائد، والأخلاق، والفقه، والتاريخ، وما إلى ذلك. وعلى أساس هذا التقسيم يتم بحث كلّ قسم من الموضوعات والمسائل التي يحتاجها المجتمع في أحد هذه العلوم، وانتهت بوصفها موضوعات ومسائل لذلك العلم، وتمّ حظر العلوم الأخرى من الدخول والتحقيق في تلك المسائل والمواضيع.

ومن بين هذه العلوم علما الفقه والأخلاق، اللذان ظهرا منذ بداية تشعب العلوم الإسلامية وانقسامها، حيث حمد المسلمون إلى تخصيص كلّ من هذين العلمين بموضوعات ومسائل خاصة به؛ فعلم الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، والذي كان يُطلق في بادئ الأمر على الفهم العميق لجميع المسائل والمعارف الدينية، ثمّ تمّ تحديده لاحقاً وبالتدريج مع حلول عصر تدوين العلوم الإسلامية، وانحصر شأنه بفهم واستنباط الأحكام الخاصة بالفروع العملية. وأما الأخلاق فهي علم تهذيب النفس، حيث يبحث أعمال الأفراد وسلوكياتهم من حيث دورها في تهذيب النفس أو تدنيسها.

(*) باحث في العلوم الدينية.

(**) أستاذ مساعد في كلية علوم الحديث.

وعلى هذا الأساس لا يُبحَث في علم الفقه سوى الموضوعات المرتبطة بالفروع العملية، وهي في الفقه الشيعي أبحاث خاصة، تبدأ بباب الطهارة وتنتهي بباب الدييات. وقد اكتفى عموم فقهاء الإسلام - باستثناء النَّزَرِ القليل منهم - ببحث هذه الأبواب من زاوية الفقه والتَّكْلِيف فقط. كما تمَّ بحث ذات هذه الأبواب - مع تغيير طفيف - في فقه أهل السنة أيضاً. وفي المقابل يتمَّ في علم الأخلاق بحث الموضوعات التي تلعب دوراً في تهذيب أو تدنيس النفس، من قبيل: التوبه، والصدق، والأمانة، والكذب، والغيبة، والتجسس. وقد عمد عامة علماء الأخلاق - سوى القليل منهم - إلى بحث هذه الموضوعات من زاوية الأخلاق فقط، وبحثوا دور هذه الموضوعات في تهذيب النفس. هذا، في حين أن الرؤية التشريعية والفقهية للقرآن والسنة الإسلامية - حتى في ضوء المصطلح الراهن للفقه - لا تقتصر على الموضوعات السائدة في فقه الشيعة وأهل السنة؛ بل تشمل موضوعات أخرى، مثل: الكثير من الموضوعات والمسائل المبحوثة في علم الأخلاق أيضاً؛ حيث نجد شرح وبيان هذه الموضوعات في الكثير من الآيات والروايات من زاوية الفقه والتَّكْلِيف. ومن هنا، كما بحث الفقهاء الموضوعات السائدة في الفقه من زاوية الشرع والتَّكْلِيف، يمكنهم كذلك توسيع دائرة الفقه، لتشمل الأخلاق أيضاً، وأن يعملا على بحث الموضوعات والمسائل المطروحة في علم الأخلاق من زاوية التشريع والتَّكْلِيف، وتناول هذه الأبواب بالبحث والتحقيق في أبواب خاصة من الكتب الفقهية، أو في مؤلفات مستقلة تحت عنوان: «فقه الأخلاق».

وبطبيعة الحال إن اتساع دائرة الفقه لتشمل الأخلاق، والنظر إلى الأبحاث الأخلاقية من زاوية فقهية، لا يعني إلغاء علم الأخلاق، وإدخال جميع الأبحاث الأخلاقية ضمن مجال الفقه، وبحثها من زاوية التَّكْلِيف فقط؛ بل إن معنى هذه التوسيعة هي أن علم الفقه: من خلال دخوله إلى دائرة الأخلاق، يتکفل بالناحية الحقوقية والتَّكْلِيفية للموضوعات الأخلاقية، ويبين الوظيفة الشرعية للأفراد في كلٍّ من هذه الموضوعات، مع الإبقاء على الناحية القيمية لهذه المسائل وتهذيب النفس في موضعها الخاص المتمثّل بعلم الأخلاق. ومن ذلك - مثلاً - أن الغيبة تُعدّ من المسائل الأخلاقية، إلا أن لهذه المسألة ناحيتين: إحداهما: الناحية الفقهية والحقوقية؛ والأخرى:

الناحية القيمية والأخلاقية. إن الفقه من خلال دخوله في مجال الأخلاق إنما يبحث الناحية الحقوقية والتكليفية لهذا الموضوع، وبالاستناد إلى الآيات والروايات يحكم بحرمة الغيبة في أغلب الموارد، وأن على المكلّف أن لا يرتكب الغيبة، وقد تجوز الغيبة أو تجب في بعض الموارد؛ حيث يقوم المكلّف باغتياب شخصٍ في جميع المواطن أو عند بعض الأشخاص، إلا أن الناحية القيمية للغيبة وارتباطها بتهذيب النفس يبقى داخلاً في علم الأخلاق، وإن علماء الأخلاق يواصلون بحث هذه الظاهرة ودراستها من الناحية الأخلاقية، من قبيل: إن الغيبة من الرذائل الأخلاقية، وإنها تدخل ضمن الأمراض النفسية التي تؤدي إلى تدنيس النفس، وتحول دون تكامل الإنسان، ويعملون على بيان ما هي الآثار والتداعيات المترتبة على الغيبة؟ وما هي الطرق التي تؤدي إلى ترك الغيبة وعلاجها؟ إن هذا الأمر، بالإضافة إلى أنه يؤدي إلى زيادة وعي الأفراد بال موقف الدقيق للإسلام في ما يتعلق بالموضوعات الأخلاقية، يشتمل كذلك على الكثير من الفوائد الأخرى للأفراد والمجتمع، وسوف نشير إلى هذه الفوائد لاحقاً. ولكن قبل الدخول في هذا البحث، والتعرض للآراء المذكورة في هذا الموضوع، نجد من الضروري بيان تعريف مصطلحه: الفقه؛ والأخلاق؛ لتحديد الموضوع مورد البحث والدراسة في هذه المقالة.

تعريف الفقه والأخلاق –

إن الفقه لغةً يعني الفهم؛ فقد ورد في المصباح المنير: «الفقه فهم الشيء»^(١). وقد ورد استعمال هذه الكلمة في القرآن بهذا المعنى أيضاً، كما في قوله تعالى: «قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا تَفْقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ» (هود: ٩١)، و«لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا» (الأعراف: ١٧٩).

وقد ذهب الراغب الإصفهاني في تعريف الفقه قائلاً: «الفقه هو التوصل إلى علمٍ خائب بعلمٍ شاهد؛ فهو أخصُّ من العلم»^(٢).

كما قيل في التعريف الاصطلاحي للفقه: «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلة التفصيلية؛ لتحصيل السعادة الأخروية»^(٣).

وقال آخرون: «الفقه هو مجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الوظائف المجنولة من قبيل الشارع، أو العقل عند عدمها»^(٤).
والأُخْلَاقُ: جمع «خُلُقٌ» و«خُلُقٌ» بمعنى الطبيعة والسببية^(٥).

وعلى حد تعبير الراغب الإصفهاني فإن الخلق والخلق من جذر وأصل واحد، مع فارق أن الخلق يعني الهيئة والشكل والصورة الظاهرة التي يراها الإنسان بعينه، وأما الخلق فيعني القوى والسمجايا والصفات الداخلية التي ترى بال بصيرة والعين الباطنة^(٦).

وأما في المصطلح فيستعمل الفقه في مختلف المعاني، ومن أهمها:

أ. **الملائكة والصفات النفسية الثابتة**: يُراد بالأخلاق في بعض الأحيان الصفة التي تتحول في نفس الإنسان إلى ملائكة. وتطلق الملائكة على الصفة التي تترسخ في ذات وروح الفرد، بحيث تعكس من تلقائها على أفعاله، دون تأمل أو ترثٍ^(٧).

ويمكن للملائكة النفسية والثابتة أن تكون حسنةً أو قبيحة؛ وهي الملائكة التي تشكل مصدراً لظهور الأفعال الحسنة، وتسمى بالملائكة الفاضلة؛ والملائكة التي تكون منشأ للأعمال القبيحة، ويطلق عليها اسم الأخلاق القبيحة، والملائكة الرذيلة^(٨).

وفي تقسيم آخر عمد علماء الأخلاق إلى تقسيم **الخُلُقيَّاتِ** والصفات الروحية والنفسية للإنسان إلى قسمين، وهما:

١. **الخُلُقيَّاتِ الفطرية والطبيعة**: حيث تطلق على الصفات والغرائز والقابليات المُودعة في طبيعة الإنسان، ولا دخل للعمل والاختيار فيها أبداً، من قبيل: غريزة البحث عن الله، والمطالبة بالحق، والعدالة، والعزّة والكرامة، وغريزة حب البقاء، وحب الكمال، وقوّة العقل، والشهوات، والغضب، وأمثال ذلك.

٢. **الخُلُقيَّاتِ المُكتسبة والاختيارية**: وهي التي تطلق على الأخلاق والصفات التي يكون للإنسان دور في تحصيلها، حيث يعمل على إيجادها بفعله و اختياره، من قبيل: صفة مملكة التواضع، والصدق، والسخاء، والبَدْلُ والكَرَمُ، وما إلى ذلك^(٩).

ب . **الأفعال والسلوكيات الحسنة أو القبيحة**: تطلق مفردة الأخلاق في بعض الموارد على الآثار العملية والأفعال الناشئة من الصفات النفسية أيضاً؛ فالذى تظهر

عليه آثار الغضب دائماً يتم وصف سلوكه بالقبح، ويُقال عنه: إنه صاحب أخلاق قبيحة، وبعكسه من يُعرف عنه البذل والسخاء، حيث يُقال عنه: إنه يمتلك حُلماً حسناً^(١٠).

ج - الأفعال والصفات الحسنة: والمراد من هذا المصطلح الثالث في مفردة الأخلاق هو مجرد الحالات أو المَلَكَات الحَسَنَة والصالحة. كما في قولنا: الكذب مخالف للأخلاق، حيث تعتبر الأخلاق هنا مجرد الأعمال الصالحة والحسنة^(١١). اتضح من مجموع التعريف والمسائل المتقدمة بشأن الأخلاق أن للأخلاق أقساماً ومصطلحات متعددة؛ ولكن المراد في هذه الدراسة - من بين تلك الأقسام المتقدمة في المرتبة الأولى وبشكل مباشر - هو خصوص الأفعال والسلوكيات الأخلاقية الحسنة والقبيحة، ويشمل في المرتبة الثانية وبشكل غير مباشر المَلَكَات والأخلاق المكتسبة والاختيارية أيضاً؛ وبذلك تكون المَلَكَات والأخلاق الفطرية والطبيعية خارجة عن محل بحثنا؛ ببيان: إن الأفعال والسلوكيات الأخلاقية الصادرة عن الإنسان بشكل مباشر تقع متعلقاً للتكليف، وإن الفقه من خلال دخوله إلى دائرة الأخلاق يستطيع تعين الحكم الشرعي لهذه الأفعال الأخلاقية. وإن المَلَكَات والأخلاق الثابتة والمكتسبة، وإن كانت لا تقع متعلقاً للتكليف بشكل مباشر، إلا أن التكليف في هذا القسم من الأخلاقيات يتعلق بالمقاديم وما يكون سبباً في ظهور أو زوال هذه المَلَكَات أو آثار وثبيعات هذه المَلَكَات. وإن الفقه من خلال دخوله إلى دائرة الأخلاق يستطيع أن يُدخل هذا القسم من الأخلاقيات - من هذه الناحية - ضمن دائرة الأبحاث الفقهية. بيد أن الأخلاقيات الفطرية والطبيعية؛ حيث لا تقع تحت سلطة اختيار المَكْلَف، لا يمكن لدائرة الفقه أن تتوسع لتشمل المساحة الأخلاقية أيضاً.

الأقوال والأراء -

هناك رأيان وقولان رئيسان بين العلماء والفقهاء بشأن تشرعيف وجعل الموضوعات والأبحاث الأخلاقية فقهية: القول الأول: إن الأخلاق بحث مستقل ومنفصل عن الفقه، ويجب أن يتم بحث الأخلاق في مجالها التخصصي الخاص بها؛ والقول الثاني: جواز

توسيع دائرة الفقه لتشمل الأُخْلَاقِ أيضًاً؛ ونسعى في هذه الدراسة إلى تأييد وإثبات هذه النظرية الثانية.

أ. نظرية عدم جواز توسيع دائرة الفقه وشمولها للأُخْلَاقِ —

إن الرأي الأول والرئيس المذكور في هذا الشأن هو أن كلاً من الفقه والأُخْلَاقِ عملٌ مستقلٌ، ويحتوي على موضوعاتٍ ومسائل منفصلة عن مسائل وموضوعات الآخر. ومن هنا لا نستطيع بحث الموضوعات والمسائل الأخلاقية من زاوية الفقه والتكليف. ويجب عدًّ أكثر العلماء - الأعمّ من علماء الفقه والأُخْلَاقِ -، الذين لم يدخلوا كلاً من الموضوعات والمسائل الفقهية والأُخْلَاقية في العلم الآخر، بل بحثوها بشكلٍ منفصل وفي المصادر المستقلة، في عداد القائلين بهذه النظرية. وقد ذكروا الكثير من الأدلة لإثبات هذا القول. ويمكن تلخيص الأهمّ منها في الدليلين التاليين:

أ. اختلاف الفقه عن الأُخْلَاقِ: إن من بين الأدلة التي ذُكرت لإثبات هذه النظرية هو الاختلاف والتفاوت بين الفقه والأُخْلَاقِ؛ بمعنى أن الفقه والأُخْلَاقِ علماً مستقلان عن بعضهما، وأن بينهما اختلافاً ماهوياً. ومن هنا لا يمكن إدراج كلاً هذين المفهومين ضمن علم واحد، والنظر إليهما معاً من الزاوية الفقهية. ومن بين الاختلافات التي ذُكرت لهذين المفهومين:

١. دائرة الأُخْلَاقِ هي الأعمال الجوانحية والداخلية والباطنية، الخارجة عن دائرة التكليف؛ وأما دائرة الفقه فهي الأعمال الجوارحية والخارجية، التي تقع متعلقةً للتکلیف^(١٢).

٢. إن مصدر الأحكام الفقهية هي النصوص الدينية فقط؛ أما القوانين الأخلاقية فيمكن الحصول عليها من غير المصادر الدينية أيضًاً^(١٣). وقد ذكر البعض هذا الاختلاف بشكلٍ آخر، وقال: إن علم الفقه يستند إلى الكتاب والسنّة، وتأخذ مادّتها من نصوص الشريعة؛ في حين أن الأُخْلَاقِ تقوم على تحسين وتنبيح العقل، وكذلك على فهم الشريعة^(١٤). وجاء في عبارة ثالثة: إن الأحكام الأخلاقية بحيث تقترب دائمًاً بالفطرة الأخلاقية للإنسان، وإن لدى العاديين من البشر مقدرةً إدراكية

ومعرفية عالية في ما يتعلّق بالحسن والقبح والأحكام الأخلاقية، ولذلك لا حاجة إلى بيان وتوضيح الأحكام من قبيل الشارع. وبالمناسبة فإنّ هذا هو ما أكّد عليه القرآن في عددٍ من الآيات الكريمة، ومنها: قوله تعالى: «بِلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ◆ وَلَوْ أَنَّقَنِي مَعَذِيرَةٌ» (القيامة: ١٤ - ١٥)، و«وَنَفْسٌ وَمَا سَوَّاهَا ◆ فَأَلَّهُمَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (الشمس: ٧ - ٨).^(١٥)

٣. إن الضامن التنفيذي لقوانين الأخلاق هو الوجдан؛ في حين أن الضامن التنفيذي للأحكام الفقهية هو المكافأة والثواب والعقاب الآخرولي^(١٦). وقال آخرون: إن الأخلاق ليس لها من ضمانة تنفيذية سوى الإيمان، الذي هو أمرٌ داخلي وشخصي؛ في حين أن الأحكام الفقهية قد تكون لها - بالإضافة إلى الضمانة التنفيذية الداخلية - ضمانة تنفيذية حكومية وخارجية أيضاً^(١٧).

٤. إن المسائل الأخلاقية هي أمورٌ نزلت من قبيل الباري تعالى؛ لغرض العمل على تهذيب النفس والتعالى الروحي، وذلك ليغدو بإمكان الإنسان أن يبني ذاته، وينفتح أمامه الطريق إلى تهذيب الأخلاق، والتصفية من الأدناس والأدران. ولذلك فإنه إذا لم تتوفر مثل هذه الخصائص في الأخلاق، ولن نصل إلى هذه النتيجة، لن تكون هناك أخلاق؛ وأما المسائل الفقهية فلا شأن لها بهذه الناحية، وإن الفقيه لا يبحث عن نتائج وأثر الحكم، بمعنى أن الأحكام الفقهية يجب الإتيان بها حتى إذا لم تؤدّ إلى النتيجة المطلوبة؛ إذ من وجهة نظر مشهور الفقهاء لا تلعب فلسفة الأحكام وحدها دوراً في تحكيم الأحكام.

٥. إن الفقه في حالة تحولٍ مستمرٍ؛ حيث يتغيّر بتغيير شرائط الموضوع والحكم. وهكذا الأمر في القوانين؛ حيث لا يمكن لأيٍ قانونٍ أن تكون له صفة الدوام والاستمرار؛ وأما الأخلاق؛ وحيث هي من قبيل: القيم، فإنها تتّصف بالدوام. فالكذب - مثلاً - هو كذبٌ أبداً، وكذلك الحسد والظلم وما إلى ذلك، ولا يمكن لهذه الأمور أن تتّصف بالحسن أبداً^(١٨).

ب - تضليل الأخلاق والفقه: وهناك من ذهب في تأييده لنظرية فصل دائرة الأخلاق عن دائرة الفقه إلى أبعد من مجرد ذكر الاختلافات القائمة بين هذين

العلمين، وقال بضرورة عدم إدخال الفقه في دائرة الأخلاق؛ زاعماً أن هذا الأمر يضر بالأخلاق، ويؤدي - في الوقت نفسه - إلى عدم الوثوق بالشريعة. وقال بعض هؤلاء الأشخاص في تأييد هذه الرؤية: «إن توسيع دائرة الفقه لتطال حريم الأخلاق ليس له من معنى سوى سلب الحرية والإرادة عن المتشرعين؛ وذلك لأن مجال الأخلاق هو مجال إرادة و اختيار و حرية الأشخاص، وأما مجال الفقه فهو بشكل عام مجال الإلزام والإجبار القانوني والشرعي، حيث يتم سلب الاختيار عن المكلفين، بناءً على بعض الضرورات. إن التجاوز على حريم الأخلاق تحت عنوان (أحكام الشريعة) و(جعل المسائل الأخلاقية فقهية)، دون إثبات عقلائي لضرورة هذا التحول وتغيير الماهية، لا يؤدي إلا إلى الإخلال بتطابق الشريعة مع الفطرة الإنسانية. وإن تحقق هذا الطرفان والانحراف هو الذي أدى و يؤدي إلى اضمحلال وفنا الإيمان والاعتماد على الشرائع. وإن قضية الحق والتكليف وظاهره محورية التكليف السائدة في الاتجاه الفقهي لشهر الفقهاء إنما تنشأ من دخول الفقه إلى دائرة الأخلاق»^(١٩).

الإجابة عن أدلة المخالفين -

ما تقدم ذكره كان من أهم الأدلة التي ذكرت لإثبات فصل الأخلاق عن الفقه، وعدم اتساع دائرة الفقه؛ لتشمل الأخلاق أيضاً.

يُبَدِّلُ أن هذه الأدلة غير مقنعة، ولا يمكنها أن تحول دون توسيع الفقه ليطال مجال الأخلاق أيضاً؛ وذلك للأسباب التالية:

أ. ما قيل من أن دائرة الأخلاق تتعلق بالأعمال الجوانحية، والفقه يتعلق بالأفعال الجوانحية، ومن هنا لا يمكن للمسائل الأخلاقية أن تدرج ضمن دائرة الفقه والتكليف، غير صحيح؛ وذلك أولاً: لأن الأخلاق لا تتعلق بالأعمال الجوانحية فقط، بل هي - مثل الفقه - قد تشمل بعض الأفعال الجوانحية أيضاً، من قبيل: الكذب، والغيبة، والتهمة، والأمانة، والإتفاق، والكثير من أعمال البر الأخرى، التي هي من فعل جوارح الإنسان. وثانياً: إن تلك المجموعة من المسائل الأخلاقية، ومن بينها: التكبير، والحسد، والحب، وما إلى ذلك مما يدرج ضمن الأفعال الجوانحية

والداخلية، يمكن أن تكون متعلقاً للحكم والتكليف أيضاً. ببيان: إن متعلق التكليف والخطاب الشرعي في هذا النوع من المسائل هو مقدمات هذه الملّكات، التي تؤدي إلى ظهور التكبير والحسد والمحبة، أو آثارها ونتائجها الواقعة تحت اختيار الإنسان، وليس نفس ملكة التكبير أو الحسد أو المحبة. وعلى هذا الأساس فإن الإشكال بعدم اختيارية المسائل الأخلاقية وعدم تعلق التكليف بها لن يكون صحيحاً.

٢. وفي ما يتعلق باختلاف مصدر الأخلاق يجب القول: أولاً: رغم أن الأخلاق تنشأ - بالإضافة إلى الشّرع - عن مصادرٍ، وهما: الفطرة؛ والعقل، أيضاً، بيّن أن فطرة الإنسان وعقله لا يستطيعان لوحدهما، ومن دون معاونة من الشّرع، أن يحصلان على معرفةٍ جامعه وتفصيلية، ومن دون خطأ، في جميع التعاليم والمسائل الأخلاقية. ومن هنا فإن جميع الناس يحتاجون إلى مصدرٍ أسمى وأكمل؛ كي يهديهم إلى التعاليم والسلوكيات الأخلاقية بشكلٍ جامع ومناسب، وليس هذا المصدر سوى الشّرع، بمعنى القرآن والسنة. وثانياً: إن محل بحثنا في هذا الموضوع إنما هو ذلك القسم من المسائل والمواضيع الأخلاقية التي تتبّع عن مصدر الوحي، والتي يرشد إليها القرآن والسنة، وعلى أساس الرأي المنظور يمكن للفقه أن يدخل هذه المساحة من التعاليم الأخلاقية، ويبحث هذه المسائل من زاوية التكليف والمسؤولية.

٣. في ما يتعلق بالقول: إن الأخلاق لا تمتلك ضمانةً تفديّية، في حين أن الفقه يحتوي على مثل هذه الضمانة، يجب القول أيضاً: هناك أحكامٍ فقهية كثيرة، مثل: الصلاة والصوم وأمثالهما، ليس لها من ضمانةٍ تفديّية سوى الإيمان والوجودان؛ حيث لا يتم في الخارج تعقب الشخص بسبب ترك هذه الأحكام، أو بسبب عدم اهتمامه وتهاونه بها. كما أن بعض التعاليم الأخلاقية، من قبيل: خيانة الأمانة، والافتراء على الآخرين، يمكن أن يفرض عليها ضمانة تفديّية خارجية، ومطاردة الأشخاص بجريرة ترك هذه المعايير الأخلاقية. وعلى هذا الأساس فإن القول باختلاف المسائل الأخلاقية عن المسائل الفقهية من هذه الناحية لا يشكل سبباً للاختلاف والقول بالفصل بين هذين العلمين.

٤. وفيه ما يتعلّق بما قيل من أن المسائل الأخلاقية قد تمّ تشريعها من قبّل الشارع بغية تهذيب النفس، إلاّ أن المسائل الفقهية لا شأن لها بهذه الناحية، يجب القول: أولاً: إن الأمر ليس كذلك؛ إذ لا يعدم الفقه تماماً من الدعوة إلى تهذيب النفس؛ لأن الغاية من الإتيان بالتكاليف الشرعية هي الأخرى تهذيب النفس وابتعاد الإنسان عن الأدران والمخاسد. وقد بين القرآن الكريم أن الغاية من تشرع حكم الزكاة هو تطهير النفس وتزكيتها، قال تعالى: **«حُذْ حُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيْهِمْ بِهَا»** (التوبه: ١٠٣)، وإن من بين الحكم الأصلية لتشريع الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر؛ إذ يقول تعالى: **«وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ»** (العنكبوت: ٤٥).

وثانياً: صحيح أن الغاية الأساسية في الأخلاق هي تهذيب النفس، وأن المقصود في الفقه غالباً هو رفع التكليف والإتيان بالوظيفة، إلاّ أن هذا الأمر لا يمنع من بحث المسائل الأخلاقية في الفقه، ولذلك فإن المسائل الأخلاقية . كما ذكرنا آنفاً. عندما تدخل في دائرة الفقه فإن الفقيه إنما يبحث هذه المسائل من زاوية التكليف والوظيفة، ويترك بعد تهذيب النفس إلى مجاله الخاص، أي علم الأخلاق. وبعبارة أخرى: إن الفقه إنما يهتم بالجانب الحقوقي والتکلیفی من الموضوع، ولا يتدخل في المجال والجانب القيمي والأخلاقي لهذه المسائل، وهو المجال المتمثل بتهذيب النفس.

٥. كما أن القول باختلاف الأخلاق عن الفقه من حيث ثبات القيم الأخلاقية، وتغيير القوانين الفقهية، لا يصح على إطلاقه؛ إذ كما يوجد في الفقه بعض الأحكام المتغيرة، كذلك نجد في الأخلاق بعض التعاليم والقوانين المتغيرة أيضاً، من قبيل: الآداب والتقاليد الاجتماعية التي تتغير بتغيير المجتمع. فقد يكون المفهوم الأخلاقي ذات قيمة عند مجتمع، ولا يكون كذلك في مجتمع آخر، بل قد يُعد مخالفًا للقيم.

بـ . في ما يتعلّق بالإشكال الثاني، حيث قيل: «إن توسيع دائرة الفقه لتشمل مجال الأخلاق يؤدي إلى سلب حرية وإرادة المشرعين، والإخلال بتطابق الشريعة مع الفطرة، وأض migliori الإيمان والاعتماد على الشريعة»، فهو كلامٌ مجانبٌ للصواب؛ وذلك للأسباب التالية:

أولاً: إذا كان إدخال التعاليم الأخلاقية إلى الفقه، وتحديد الإنسان بواسطة دخول الفقه إلى مجال الأخلاق، ينطوي على مثل هذه التداعيات فيجب عدم حصر هذه التَّبَعَة في محدودية الإنسان ضمن هذه الدائرة فقط، بل يجب تعميمها على كل مورب يتم تحديد الإنسان بواسطة الواجبات والمحظورات بغير العقل والفطرة، حيث يجب أن ينطوي على مثل هذه التَّبَعَة أيضاً. ومن بين الموارد وال المجالات التي يتم فيها تحديد أفعال وسلوك الإنسان بواسطة الواجبات والمحظورات هو مجال الفقه والقوانين التي يتم تشريعها في مورد الفروع العملية؛ إذ تعمل هذه القوانين والأنظمة في الكثير من الموارد على تحديد ميول ورغبات الإنسان. وعليه هل يمكن القول باختلال تطابق الفطرة والشريعة الإلهية في هذه المورد؛ حيث تم تحديد حرية وإرادة الإنسان؟

ثانياً: إن دخول الفقه في مجال الأخلاق إنما يحول دون الحرية والإرادة المنشقة عن الأهواء النفسية والميول الشيطانية، التي لا تجدي الإنسان نفعاً في الدنيا والآخرة، ويضع الإنسان في المسار الحقيقي للعقل والفطرة، ولا شأن له بالحرية والإرادة المنشورة والنافعة للإنسان.

ثالثاً: ليس توسيع دائرة الفقه ل تستوعب الأخلاق غير مُحِلٌ بتطابق التشريع مع الفطرة فحسب، بل يؤدي إلى إحياء نداء الفطرة وانتشالها من مأزق النسيان والفناء؛ وذلك لأن جميع أحكام الدين والشريعة الإلهية إنما جاءت في إطار نداء الفطرة والعقل. وإن هذا الأمر هو أحد أهم الأدلة على إرسال الأنبياء؛ كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فبعث [الله] فيهم رسلاه، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأذوهم ميثاق فطرته، ويدركوهم منسيّ نعمته، ويتحجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول»^(٢٠).

رابعاً: إن اتساع الفقه ليشمل الأخلاق لن يستتبع التداعيات المذكورة آنفاً، بل سينطوي على الكثير من الفوائد للأخلاق - الأعم من الفردية والاجتماعية - أيضاً، وسوف نشير إلى الفوائد الهامة المرتبطة على ذلك في ختام هذه الدراسة.

ب. نظرية جواز توسيع دائرة الفقه لتشمل الأخلاق

الرأي الآخر في هذا الشأن يقول بجواز توسيع دائرة الفقه؛ لتشمل مجال

الأُخْلَاقِ أَيْضًاً. وَيُمْكِنُ اعْتَبَارُ تَلْكَ الطَّائِفَةِ مِنَ الْفَقَهَاءِ - الَّذِينَ تَأَوَّلُوا بَعْضَ الْأَبْحَاثِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي كَتَبِ الْأَحْكَامِ وَالْمَصَادِرِ الْفَقِيَّةِ الْخَاصَّةِ، وَبِحُثُّهُمَا مِنْ زَوْيَةِ الْفَقَهِ وَالْتَّكْلِيفِ. ضَمِّنَ أَنْصَارُ هَذِهِ الرَّؤْيَا.

وَيُعَدُّ عَبْدُ اللَّهِ دَرَّازٌ - وَهُوَ مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ السَّنَّةِ - مِنَ الْقَائِلِينَ بِهَذِهِ النَّظَرِيَّةِ؛ حِيثُ انتَقَدَ الْفَقَهَاءِ فِي مَعْرِضِ إِشَارَتِهِ إِلَى هَذَا الْمَوْضُوعَ، آخِذًا عَلَيْهِمْ تَجَاهِلَهُمُ الْأَوَامِرُ وَالنَّوَاهِي الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي الْمَسَائِلِ وَالْمَوْضُوعَاتِ الْفَقِيَّةِ، وَعَدَمِ إِدْرَاجِهِمْ لَهَا ضَمِّنَ أَبْوَابِ خَاصَّةٍ^(٢١).

كَمَا قَالَ الْفَزَالِيُّ - مِنْ عُلَمَاءِ أَهْلِ السَّنَّةِ - فِي هَذَا الشَّأنَ: «عِرْفَةُ آفَاتِ الْأَعْمَالِ قَدْ انْدَرَسَتِ فِي هَذِهِ الْأَعْصَارِ؛ فَإِنَّ النَّاسَ كُلُّهُمْ قَدْ هَجَرُوا هَذِهِ الْعِلُومَ، وَاسْتَغْلَلُوا بِالْتَّوْسُطِ بَيْنِ الْخَلْقِ فِي الْخُصُومَاتِ الْثَّائِرَةِ فِي اتِّبَاعِ الشَّهَوَاتِ، وَقَالُوا: هَذَا هُوَ الْفَقَهُ، وَأَخْرَجُوا هَذَا الْعِلْمَ الَّذِي هُوَ فَقَهُ الدِّينِ عَنْ جَمْلَةِ الْعِلُومِ، وَتَجَرَّدُوا لِفَقَهِ الدِّينِ الَّذِي مَا قَصَدَ بِهِ إِلَّا دُفْعَ الشَّوَّاغِلَ عَنِ الْقُلُوبِ؛ لِيَتَفَرَّغُ لِفَقَهِ الدِّينِ، فَكَانَ فَقَهُ الدِّينِ مِنَ الدِّينِ بِوَاسْطَةِ هَذَا الْفَقَهِ»^(٢٢).

إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ مِنَ الْفَزَالِيِّ وَإِنْ كَانَ يُنْطَوِيُّ - مِنْ بَعْضِ الْجَهَاتِ - عَلَى بَعْضِ الشَّسْطَطِ، وَمِنْ ذَلِكَ اعْتَبَارِهِ الْفَقَهُ مِنْ عِلُومِ الدِّينِ، وَلَكِنَّهُ يُشَيرُ فِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ إِلَى هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ صِرَاطَةً، وَيَقُولُ: يَجُبُ عَلَى الْفَقَهَاءِ أَنْ لَا يَكْتَفِيُوا بِالْأَبْحَاثِ السَّائِدَةِ فِي الْفَقَهِ فَقَطُّ، بَلْ عَلَيْهِمْ، بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، أَنْ يَهْتَمُّوا بِالْمَسَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ - ذَاتِ الْأَهْمِيَّةِ الْأَكْبَرِ - أَيْضًاً.

وَقَدْ عَدَ السِّيِّدُ مُحَمَّدُ الصَّدَرُ - مِنْ فَقَهَاءِ الْإِمامَيَّةِ الْمُعاصرِيَّنَ - إِلَى بَحْثِ جَانِبِ مِنَ الْمَسَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ مِنْ زَوْيَةِ الْفَقَهِ فِي كَتَابٍ مُسْتَقْلٍ بِعِنْوَانِ: «فَقَهُ الْأَخْلَاقِ».

كَمَا ذَهَبَ مُفَكِّرٌ مُعَاصِرٌ آخَرُ - ضَمِّنَ إِشَارَتِهِ إِلَى بَعْضِ الْاِخْتِلَافَاتِ بَيْنِ الْأَخْلَاقِ وَالْفَقَهِ - إِلَى اعْتَبَارِ هَذِهِ الْاِخْتِلَافَاتِ سَبَبًا فِي عَدَمِ اتِّسَاعِ الْفَقَهِ لِدَائِرَةِ الْأَخْلَاقِ، قَائِلًا: «إِنَّ هَذِهِ الْمَسَائِلَ [الْاِخْتِلَافَاتِ بَيْنِ الْفَقَهِ وَالْأَخْلَاقِ] لَا تَقْتَضِي عَدَمِ إِدْرَاجِ الْمَسَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ ضَمِّنَ الْأُطْرُ الْقَانُونِيَّةِ، أَوِ الْعَمَلِ عَلَى تَبْوِيبِ وَتَفْصِيلِ الْمَسَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ مِنْ هَذِهِ الْزَّاوِيَّةِ. كَمَا تَدْرِجُ بَعْضُ الْمَسَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ بِشَكْلٍ مُلْحُوظٍ فِي الْأَحْكَامِ الْفَرْدِيَّةِ

والاجتماعية، ويبحثها الفقهاء بشكلٍ عامٌ أو خاصٌ، ويدخلونها في بحث الاستباط. وبالتالي فإن تلك المحدودية التي فرضت على آيات الأحكام - وحضرتها ضمن عددٍ قليل جدًا يتراوح ما بين مئتين أو ثلاثمائة أو خمسمئة أو تسعمئة آية، على اختلاف الآراء - أخذت تحسّر، وبدأت تسعّ لموضوعات أوسع؛ وذلك لأن القرآن إذا كان كتاب حياة وبيان لطريق السعادة فإن كلّ نقطةٍ فيه تمثّل تأسيساً لمبنيٍّ، وتبياناً لحكمٍ من الأحكام.

وعلى هذا الأساس فإن المسائل الأخلاقية يمكن أن تقدم حلّاً في هذا الشأن، ويتخلّل الجانب التوصيّي والقيمي فيها إلى دستورٍ وحكمٍ، وتدرج ضمن إطارها الخاصة في مختلف أبواب الأحكام الفردية والاجتماعية والسياسية، ويخرج الفقه من حصار الأبواب الضيق إلى رحابٍ جديدة أوسع^(٢٢).

كما شكا محققٌ آخر - من محدودية الفقه واقتصره على أبواب خاصة، وعدم دخوله في مجالات المعارف الدينية الأخرى، ومن بينها: مجال الأخلاق - وقال في هذا الشأن: «لقد تم تقليل دائرة الاجتهاد منذ أمدٍ بعيدٍ من حدود الفقه الشامل = الفقه العلمي (المعتقدات والأراء الدينية) والفقه العملي (الأحكام والأخلاق)؛ ليقتصر على مجال الأحكام فقط. كما تم تضييق دائرة الاجتهاد والتفقه في مجال الأحكام؛ لتفتقر على دائرة التكاليف الفردية والعبادية. وبذلك لم يُعدْ يجري كما ينبغي في قسم الآراء الدينية (العقائد)، والسلوكيات الدينية (الأخلاق)، والتربية الدينية. كما لا نجد سرياناً لفقه المجتمع والسياسة، حيث لا وجود لاستباطٍ طليعيٍّ فعالٍ في هذا الشأن. ويكتفي لإثبات هذا المدعى أن نجري مقارنةً كمية وكيفية بين أبحاث ومسائل الأبواب المعدودة لفقه العبادات وبين الأبواب ذات العناوين العريضة والحجم المقتضب لفقه المجتمع والسياسات والقضاء»^(٢٣).

الأدلة على إثبات نظرية جواز اتساع الفقه لدائرة الأخلاق -

يمكن إقامة مختلف الأدلة وال Shawāhid على تشريعية الموضوعات والمسائل الأخلاقية، وجواز توسيع دائرة الفقه لتشمل الأخلاق أيضًا. ومن أهم تلك الأدلة ما يلي:

١. الاشتراك في الموضوع والمساحة والهدف —

إن من بين الأدلة التي يمكن على أساسها إضافة الفقه إلى مجال الأخلاق، وبحث الموضوعات والمسائل الأخلاقية من زاوية الفقه، هي أن الموضوعات والأبحاث الأخلاقية وإنْ كانت تختلف عن الفقه من ناحية، ولكنها تشارك معه من جهات متعددة. وذات نقاط الاشتراك هذه تصلح أن تكون دليلاً على طرح هذه الأبحاث في دائرة الفقه. ومن بين نقاط الاشتراك بين هذين العلمين اشتراكهما في الموضوع والمساحة والهدف، ببيان:

١. إن موضوع الفقه والأخلاق مشتركٌ من جهةٍ أي كما أن موضوع الفقه هو أفعال المكلفين من حيث الجواز والحرمة فإن موضوع الأخلاق من جهةٍ هو السلوك العملي والاختياري لأفراد البشر^(٢٥)، بمعنى أن هذا العلم يبحث فيه عن الأفعال الجائزة والحسنة التي يجب على المكلفين أن يقوموا بها، والأفعال القبيحة التي يجب عليهم تركها. وعليه حتى إذا نظرنا إلى الفقه بمعناه المصطلح فإن هذا المعنى سوف يكون شاملًا للسلوكيات والأفعال الأخلاقية للإنسان أيضًا.
٢. ويشارك الفقه والأخلاق في المساحة أيضًا، حيث يشتمل كلّ واحدٍ منهما على ثلاثة أنواع من العلاقات، وهي: علاقة الإنسان بخالقه؛ وعلاقته بنفسه؛ وعلاقته بالآخرين وببيئته. وكلّ هذين العلمين يحدد نوع تعامل الفرد مع كلّ واحدٍ من هذه العلاقات الثلاث^(٢٦).
٣. ويشارك هذان العلمان من حيث الهدف أيضًا؛ فكما أن غاية الفقه هي إصلاح الفرد والمجتمع؛ وصولاً إلى السعادة الأخروية^(٢٧)، كذلك فإن غاية الأخلاق هي تقويم سلوك الإنسان وإصلاح الفرد والمجتمع؛ من أجل الوصول في نهاية المطاف إلى الفلاح والسعادة الأخروية^(٢٨).

وعليه؛ حيث يشارك هذان العلمان في هذه الجهات الثلاثة، فإن الفقه عندما يدخل في دائرة الأخلاق إنما يدخل في الواقع في دائرة موضوعاته، لا أنه يتجاوز حدوده ويدخل في حدود خاصة بالأخلاق. ومن هنا نجد السيد محمد الصدر، في كتاب فقه الأخلاق، يقول، بعد بيان أربعة وجوه من موارد الاشتراك بين هذين العلمين: «إن هناك

علاقةً وثيقة وحميمة بين علمي: الفقه؛ والأخلاق؛ حتى كاد أن يكون أحدهما عين الآخر، بمعنى اعتبار الفقه أخلاقاً والأخلاق فقهًا، وإن الاختلاف بينهما إنما أن يكون من جهة القصور؛ أو من جهة التقصير؛ أو إن الاختلاف بينهما يأتي من جهة النظر إلى كلّ واحدٍ من هذه الموضوعات^(٢٩).

٢. وحدة سياق القرآن في الموضوعات الفقهية والأخلاقية —

الدليل الثاني على جواز تشريعية الموضوعات الأخلاقية هو سياق وأسلوب بيان القرآن الكريم في الموضوعات الأخلاقية، ببيان: إنه عند المقارنة بين أسلوب ولحن بيان القرآن في مورد المسائل الأخلاقية والمسائل الشائعة في الفقه نشاهد أنه لا يوجد هناك أيُّ اختلافٍ في هذين الموردين أبداً، بل نجد في بعض الموارد أن اللحن التشريعي والحكمي للقرآن في الموضوعات الأخلاقية أشدّ بكثيرٍ من بيان القرآن في بعض الموضوعات الفقهية. ومن ذلك أن القرآن - على سبيل المثال - كما أمر المسلمين بالصلة في قوله: **﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَهْوِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾** (العنكبوت: ٤٥)، أو أوجب عليهم الصيام بقوله: **﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾** (البقرة: ١٨٣)، قد أمر المسلمين بالعدل والإحسان وتقديم العون لذوي القربي بذات اللحن والبيان؛ إذ يقول: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾** (النحل: ٩٠)، وأمرهم بأداء الأمانة بقوله: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾** (النساء: ٥٨). بل ويعمد في بعض الموارد إلى بيان أهمية المسائل الأخلاقية. من قبيل: الإحسان إلى الوالدين -.، بحيث يؤكد عليها مراراً وتكراراً، بل ويقرنها بأهم رسالات الأنبياء، أي العبادة التوحيدية ونفي الشرك؛ إذ يقول تعالى: **﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَلْعَنَنَّ عَنْدَكَ الْكَبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاهُمَا فَلَا تَقْلُلْ لَهُمَا أُفْ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾** (الإسراء: ٢٣).^(٣٠) وكما نهى القرآن المسلمين عن الصلاة في حالة السكر والجناة، في قوله: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرِبُوا الصَّلَاةَ وَأَنَّمُّ سُكَارَى حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبَيلٍ حَتَّىٰ تَفْتَشِلُوا﴾** (النساء: ٤٣)، أو نهاهم عن قتل بعضهم بعضاً، واعتبر

قتل المؤمن عن عدم سبباً للخلود في النار، بقوله: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً... وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَرَأَهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا» (النساء: ٩٢ - ٩٣)، فقد منع المسلمين كذلك من الاستهزاء ونبز بعضهم بالألقاب القبيحة، ونهاهم عن سوء الظن، والتجسس، واغتياب بعضهم، بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخِرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنْ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَتَابِرُوا بِالْأَنْقَابِ يُشَّمَ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتَبَّعْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ◆ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَبِرُوا كَثِيرًا مِّنَ الظُّنُّ إِنَّ بَعْضَ الظُّنُّ إِلَّمْ وَلَا تَجَسِّسُوا وَلَا يَغْتَبْ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُّحُبُّ أَخْدُوكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِيَّتًا فَكَرِهُتُمُوهُ» (الحجرات: ١١ - ١٢)، واعتبر أن عاقبة بعض الرذائل الأخلاقية هي السقوط في الدرك الأسفل من الجحيم، قائلاً: «وَإِلَّا لِكُلِّ هُمَّةٍ لَمَزَّ ◆ الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَدًا ◆ يَحْسَبَ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ◆ كَلَّا لَيَبْدَئَ فِي الْحُطْمَةِ ◆ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطْمَةُ ◆ نَارُ اللَّهِ الْمُوْفَدَةُ» (المزة: ١ - ٦).

كما نلاحظ في الكثير من الموارد أن القرآن الكريم يقرن بين المسائل الأخلاقية والفقهية ضمن سياق واحد، كما في الأمر بالخشوع أثناء الصلاة، والابتعاد عن الذنوب، ودفع الزكاة، ورعاية العفاف، وأداء الأمانة، واحترام العهود والمواثيق، والمحافظة على الصلاة، كما في قوله تعالى: «فَدَأْفَلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ◆ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاسِعُونَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ الْلَّغْوِ مُعْرِضُونَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ لِلرِّزْكَاءِ فَاعْلَوْنَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ◆ إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ◆ فَمَنِ ابْتَغَ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ◆ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ» (المؤمنون: ١ - ٩).

وهكذا الأمر بالصلاه، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم التكبر، والاعتدال في الحياة، وعدم رفع الصوت؛ إذ يقول تعالى: «يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَنْهِ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأَمُورِ ◆ وَلَا تُصْعِرْ حَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحَاً إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَحُورٍ ◆ وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتِ الْحَمِيرِ» (لقمان: ١٧ - ١٩).

فعلى هذا الأساس؛ وبالنظر إلى هذه الوحدة في السياق والأسلوب، فكما أن الله قد أمر بالصلوة والصيام، وعدم الصلاة في حالة السكر أو الجنابة، في الآيات الأنف ذكرها، وتم بحثها ودراستها في الفقه، كذلك أمر الله تعالى بالعدل والإحسان وأداء الأمانة، ونهي عن الخيانة والغيبة والتكبر، حيث تُعد في الآيات المذكورة من التشريعات الإلهية، ويمكن بحثها في مصادر آيات الأحكام والفقه أيضاً.

٣. وحدة أسلوب وسياق الروايات في الموضوعات الفقهية والأخلاقية —

الدليل الآخر على تشريعية الأوامر والتعاليم الأخلاقية هو الروايات الواردة في المصادر الإسلامية؛ فإن أسلوب الموصومين في بيان الموضوعات والمسائل الأخلاقية يشبه أسلوبهم في بيان الموضوعات الشائعة في الفقه. فالبيان في كلا الموردين هو التشريع والتكليف، وقد أمر النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه وأهل البيت صلوات الله عليه وآله وسلامه عموم المكلفين بفعل أو ترك المسائل الأخلاقية صراحةً، أو أنهم قد استعملوا فيها تعبيرات هي في حكم الأمر والنهي، ويُستفاد من بعضها أحد الأحكام التكليفية الخمسة، أي: الوجوب، أو الحرمة، أو الاستحباب، أو الكراهة، أو الإباحة، من قبيل: التعبير بالوجوب في مورد رد جواب السلام والكتاب: «رد جواب الكتاب واجب، كوجوب رد السلام»^(٣١)؛ وإبداء الحب والودة لأولياء الله، وبغض أعداء الله: «وحب أولياء الله . عز وجل . واجب، وكذلك بغض أعدائهم والبراءة منهم ومن أئمتهم»^(٣٢)؛ والأمر بأداء الأمانة: «أدوا الأمانة إلى من آتتكم عليها، برأ أو فاجرا»^(٣٣)؛ والأمر بحسن الخلق: «عليكم بحسن الخلق»^(٣٤)؛ والأمر بالتواضع: «عليكم بالتواضع»^(٣٥)؛ وكذلك النهي عن الحسد والحرص والتكبر: «أنهاك عن ثلث خصال: الحسد والحرص والتكبر»^(٣٦). والذى يؤيد تشريعية هذه الموضوعات أسلوب ومنهج بعض المحدثين الإمامية؛ حيث عمدوا إلى جمع هذه الروايات في الكتب الروائية الخاصة بالروايات الفقهية، وأصدروا الأحكام التكليفية على أساسها. ومن هؤلاء المحدثين يمكن لنا أن نذكر الشيخ الحر العاملي، حيث جمع في كتاب وسائل الشيعة الكثير من الأحاديث

الخاصة بالمسائل الأخلاقية في أبواب خاصة، واستنبط من هذه الروايات أحكاماً فقهية، من قبيل: «باب استحباب التفكير في ما يوجب الاعتبار»، و«باب استحباب التخلق بمحاسن الأخلاق»، و«باب وجوب التوكل على الله»، و«باب وجوب الخوف من الله»، و«باب استحباب كثرة البكاء من خشية الله»، و«باب وجوب حُسْن الظن بالله وتحريم سوء الظن به»، و«باب وجوب الصبر على طاعة الله»، و«باب استحباب الصبر في جميع الأمور»، و«باب استحباب التواضع»، و«باب تحريم طلب الرئاسة مع عدم الوثوق بالعدل»، و«باب تحريم طلب الرئاسة مع عدم الوثوق بالعدل»، و«باب وجوب تسكين الغضب عن فعل الحرام»، و«باب تحريم الحسد ووجوب اجتنابه دون الغبطة»، و«باب تحريم الكبُر»^(٣٧)، و«باب تحريم حب الدنيا المحرمة ووجوب بُغضها»، و«باب استحباب الرُّهْد في الدنيا، وحد الرُّهْد»، و«باب كراهة الحِرْص على الدنيا»، و«باب كراهة حب المال والشَّرَف»، و«باب كراهة الطمع»^(٣٨).

٤. سيرة ومنهج الفقهاء ومفسري آيات الأحكام —

لقد بحث الكثير من الفقهاء . من الفريقيين . في كتبهم الفقهية الخاصة وأيات الأحكام بعض الأبحاث الأخلاقية والمسائل المرتبطة بتهذيب النفس من جهة التشريع والتکلیف . ويمكن أن نذكر من بين الكتب الفقهية الخاصة كتاب «سبل السلام»، مؤلفه: محمد بن إسماعيل الكحلاني . من علماء أهل السنة .، حيث عمد . بعد الخوض في بعض الأبحاث الشائعة في الفقه، ومنها: بحث الطهارة، والصلوة، والصوم، والزكاة وما إلى ذلك . إلى التعرُّض في المجلد الرابع من هذا الكتاب إلى بعض الأبحاث الأخلاقية، من قبيل: السلام وإلقاء التحيية وآدابها، وآداب الأكل والشرب، والإحسان وصلة الرحم، والزهد والورع، والذكر والدعاء، والتوبة، والحسد، والغضب، والبُخل، والرِّياء وأنواعه، والنفاق، والتکبُر، وإيذاء المسلمين، والتواضع، وما إلى ذلك^(٣٩).

كما قام الشيخ وهبة الزحيلي . وهو الآخر من فقهاء أهل السنة أيضاً . ببحث بعض المسائل الأخلاقية والاجتماعية، ومنها: بحث التوبية، في كتابه «الفقه الإسلامي

وأدلة»^(٤٠).

كما بحث الشيخ الأنصاري - من فقهاء الإمامية - بدوره الكثير من المسائل الأخلاقية من زاوية الفقه أيضاً، ويمكن الإشارة من بينها إلى: سبّ المؤمن، والكذب وأنواعه، واللهو واللعب، والمديح والتملق، والإعانة على الظلم والمعصية، والغيبة، والنسمة، والغش في المعاملة، وهجاء المؤمن^(٤١). كما ألف الشيخ الأنصاري رسالة مستقلة في موضوع العدالة من الزاوية الفقهية أيضاً^(٤٢).

كما يمكن أن نذكر من علماء الشيعة الآخرين: جدّ الشيخ البهائي، والسيد المرتضى^(٤٣)، والسيد محمد البجنوردي، حيث ألف كلّ منهم رسالةً مستقلةً في موضوع التوبة من الزاوية الفقهية^(٤٤). هذا وقد بحث المحقق الكركي ثلاث مسائل، وهي: الغيبة، والسلام والتحية، والعدالة، في رسائل مستقلة من زاوية الفقه أيضاً. وقد ذكر الآغا بزرگ الطهراني، في كتابه القيم «الذریعة»، ما يقرب من عشرة كتب ورسائل مستقلة في موضوع العدالة^(٤٥)، كما ذكر ما يقرب من عشر رسائل في موضوع الغيبة، حيث تم تأليفها من قبل علماء الشيعة من زاوية فقهية^(٤٦).

ومن بين كتب آيات الأحكام التي تناولت هذه المسائل يمكن لنا أن نشير إلى «تفسير أحكام القرآن»، مؤلفه: محمد خزائلي، حيث تعرّض إلى بحث بعض المسائل الأخلاقية، ومنها: الفضائل والرذائل المرتبطة بالملذّات والمشاعر والعواطف والإرادة واللغة وال العلاقات الإنسانية مع العالم الخارجي، في جزء من هذا التفسير تحت عنوان: «الأحكام النفسانية»^(٤٧). وقد كتب في مستهلّ مسأله الأخلاقية ما يلي: «إن هذا النوع من الأحكام التي اخترنا لها عنوان: الأحكام النفسانية، ونسعى هنا إلى بيانها، يطلق عليه في المصطلح العام عنوان: الأحكام الأخلاقية، ولا ينبغي من بعض الجهات اعتبارها من الأحكام الفقهية؛ ولذلك لم يتعرّض لها عامة مؤلفي أحكام القرآن. وأما من وجهاً نظر كاتب السطور فإن هذا النوع من الأحكام يجب تسميته بـ «الأحكام النفسانية»؛ لأن المراد منها هو إيجاد المَلَكَات الفاضلة والعادات الفردية والاجتماعية الحَسَنة. ففي مقابل كلّ واحدةٍ من المَلَكَات الفاضلة يمكن تصوّر رذيلة أو رذائل من شأنها أن تتحول إلى مَلَكَات نفسانية. ولا شكّ في أن كلّ واحدةٍ من هذه المَلَكَات،

تشكّل دافعاً لصدور الأفعال الحسنة أو القبيحة؛ إذ يترتب عليها الثواب والعقاب، وحيث إن الفقهاء يدرجون الأفعال المندوبة والأفعال المكرورة . وحتى الأمور المباحة . ضمن الأحكام التكليفية يمكن اعتبار الأحكام النفسانية . بلحاظ منشئتها للأعمال والأحكام . في عداد الأحكام الفقهية^(٤٨) .

ومن بين المفسّرين المعاصرين منْ تعرّض بدوره في تفسيره «فقه القرآن» إلى بعض المسائل الأخلاقية من زاوية فقهية أيضاً، ومن بين المسائل التي تناولها بالبحث يمكن لنا أن نذكر: النفاق، والافتراء، والغيبة، والتهمة، والكذب، والسب، والتوبة والاستغفار، والتوكّل والشفاعة، والرزق، والآداب الاجتماعية، والدعاء والتضرع^(٤٩) .

إن منهج وأسلوب هذه الطائفة من الفقهاء ومفسّري آيات الأحكام، الذين تناولوا المسائل الأخلاقية بالبحث من زاوية فقهية، يؤيّد هذه المسألة، وهي أن الفقه يمكن إقحامه في دائرة المسائل الأخلاقية، والعمل على بحث وتحليل هذه المسائل والمواضيعات من زاوية الفقه والتکلیف.

فوائد وأثار توسيعة الفقه وشموله للأدلة —

إن توسيع دائرة الفقه لتشمل الأخلاق، ودراسة المسائل والمواضيعات الأخلاقية من زاوية التکلیف، يعود بالكثير من الفوائد على الأفراد والمجتمع، وإن وجود هذه المنافع يستدعي جواز - بل وضرورة - بحث المواضيعات الأخلاقية من زاوية علم الفقه والتکلیف. وإن أهمّ هذه الآثار والفوائد هي:

1. إن اتساع الفقه لدائرة الأخلاق ينشئ الأفعال والأخلاق الفردية والاجتماعية للناس من الهرج والمرج، وعدم القيود المحددة، ويعود إلى إندراج الموازين الأخلاقية ضمن أطّرها الشرعية الصحيحة. ويعود السبب في ذلك إلى أن الأخلاق عندما تستند إلى المصادر المختلفة، والأفهams المتفاوتة، والمدارك المتّوّعة، والآداب الاجتماعية المتضاربة، فإن كلّ شخص سوف يعمل على تفسير الأخلاق والموازين الأخلاقية، وي العمل على تطبيقها استناداً إلى كلّ من تلك المصادر المختلفة، وهذا بدوره يؤدي إلى ظهور أشكال متعدّدة من الأخلاق في المجتمع، وربما تكون متضاربةً أحياناً؛ وأما

عندما يتم بحث الأخلاق من قبل المختصين في الدين - الذين هم الفقهاء ..، ويتم استباط الإرشادات واستخراج التعاليم الأخلاقية من مصادرها الأصلية والكاملة، وعني بذلك القرآن والسنة، فإنه يمكن لها أن تكون أخلاقاً صحيحةً ومستندة إلى موازين الشرع والدين. وبالتالي فإن أخلاق الأفراد في جميع المجتمعات والأماكن سوف تكون واحدةً، ذات حدود واضحة ومتعينة.

٢. الفائدة الثانية التي تترتب على بحث الأخلاق فقهياً تكمن في تعرف أفراد المجتمع على وظائفهم بشكلٍ دقيق؛ ببيان: إنه في بحث التعاليم والمفاهيم الأخلاقية فقهياً يتم تحديد مقدار اعتبارها بشكلٍ دقيق، ويتبين ما إذا كان كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم والتعاليم الأخلاقية هو من النوع الواجب أو الحرام أو المكروه أو المستحبّ أو المباح. وقال أحد المحققين المعاصرين في هذا الشأن: «إن الفائدة التي تجني من بحث المسائل الأخلاقية على المستوى الفقهي هي أنها سوف تتمثّل ببيان قاطع ومحدد؛ فإن الفقه حيث يفيد حدوداً مختلفة، ويبين لكلّ واحدٍ من الأمور حدّاً معيناً، فإنه يُحدّث مثل هذه الخصائص في المسائل الأخلاقية. وبعبارة أخرى: إن بحث المسائل الأخلاقية فقهياً سوف يُخرج المكّلف من حالة الحيرة وانعدام التكليف؛ حيث يتبيّن له بشكلٍ قاطع ما الذي يجب عليه فعله؟ وما الذي يجب عليه عدم فعله؟»^(٥٠).

٣. الفائدة الثالثة من هذه التوسيعة هي أن الأخلاق تكتفي في الغالب بالإرشادات والتوصيات العامة، ولا تبدي رأياً في مورد الجزئيات وفروع الموضوعات المختلفة؛ وأما في الفقه فيتم بحث جميع جهات كلّ من الموضوعات الابتلائية، بواسطة الاستعانة بالأدلة الواردة في ذلك الموضوع بشكلٍ عامٍ أو خاصٍ، ثم يتمّ بيان حكم تلك المسألة. سواء في المورد العام لذلك الموضوع أو في كلّ واحدٍ من جزئياته ..، وهذا يؤدي بالأفراد إلى التعرّف على وظائفهم في مقابل كلّ واحدٍ من الجهات والأنحاء المختلفة للمسائل الأخلاقية. وقال مؤلّف «فقه پژوهشی قرآنی» في هذا الشأن: «إن التعاليم الأخلاقية تحتاج في بعض الأحيان - بسبب اختلاف حالات الإنسان في التعاطي معها - إلى البحث والتحقيق في مختلف جوانب وشروط الموضوع والحكم. ومن ذلك أن القرآن الكريم يُشير في قوله تعالى: «إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَاقْسَحُوا يَفْسَحَ اللَّهُ لَكُمْ»

(المجادلة: ١١) إلى عملٍ استحبابي، وهو التفسُّح لِلآخرين في المجالس، إلَّا أن ذات عملية التفسُّح لها شرائط مختلفة. ولا شكَّ في أن الأشخاص والحالات تختلف؛ كأن يكون الشخص في دعوة أو لا يكون في دعوة، أو يتاسب التفسُّح مع حضوره أو لا يتاسب، فهذه أمورٌ وحالات مختلفة. فقد لا يكون هناك معنىً لهذا «التفسُّح» في بعض الموارد، ويؤدي إلى إرباك المجلس، وتعمّ الفوضى بين الحاضرين، وربما ينطوي عدم التفسُّح في بعض الأحيان على إهانةٍ أو إيذاءٍ أو استهزاءٍ، وبذلك يكون هذا العمل محرّماً. فيجب مراعاة جميع هذه الحالات في هذه المسألة الأخلاقية. وإن رعاية جميع جهاتها، وبيان أحكام كلٍّ واحدٍ من هذه الوجوه المختلفة، وموضع بحث جميع هذه الموارد والحالات، إنما يكون في علم الفقه»^(٥١).

٤. أما الفائدة الرابعة المترتبة على بحث المفاهيم الأخلاقية فقهياً فهي إيجاد الحافز والمزيد من الاهتمام والعمل بهذه المفاهيم. إن هذه الحافز والاهتمامات يتم إيجادها على بُعددين: **البعد الأول**: انتساب التعاليم الفقهية إلى الوحي والإله؛ بمعنى أن الأحكام والقوانين الفقهية - خلافاً لجميع التعاليم الأخلاقية - تنشأ من الدين والوحي الإلهي. وعلى هذا الأساس عندما يدرك الأفراد في المجتمع أن هذا التكليف الذي تم بيانه يمثل الوظيفة الدينية وكلام الله يحصل لديهم دافعٌ أكبر للقيام به وامتثاله؛ **والبعد الثاني**: وجود الثواب والعقاب في التكاليف الفقهية. ومن هنا عندما يعلم المكلَّف أن القيام بالفعل الأخلاقي أو تركه يعود عليه بمثل هذه النتائج فإن الحافز لديه إلى العمل بهذه التعاليم الأخلاقية سوف يتضاعف.

٥. والمنفعة الأخرى المترتبة على بحث المسائل الأخلاقية فقهياً، والتي يمكن عدُّها من أهم فوائد دخول الفقه إلى دائرة الأخلاق، هي أن توسيع الفقه ليشمل الأخلاق يؤدي إلى العمل بال تعاليم الأخلاقية للدين، وعدم تجاهل هذه التعاليم الأخلاقية؛ والسبب في ذلك أن الكثير من المسائل الأخلاقية يتم تجاهلها ولا تحظى بالاهتمام الكافي؛ بحجّة أنها مجرد مفاهيم أخلاقية، وأن امثالتها أو تركها لا يستتبع غير الشاء أو الشجُبُ الأخلاقي، ولكن عندما يتم ربط هذه التعاليم بالشرع والدين، ويندرج كل منها تحت عنوانٍ من الأحكام الشرعية الخمسة، من الوجوب والحرمة

والاستحباب والكرابة والإباحة، فإن الأشخاص المتشرّعين - في الحدّ الأدنى - سوف يُبدُون تجاهها ذات الاهتمام الذي يُبُدُونه تجاه الصلاة والصوم ونظائرهما من التكاليف الشرعية، ويعملون بها. وبذلك فإن هذا الأمر سوف يُدخل التعاليم والمفاهيم الأخلاقية إلى مسرح الحياة العملية للناس. يُضاف إلى ذلك أن الضمانة التنفيذية الموجودة في الإلزامات الفقهية، وعدم وجود مثل هذه الضمانة بالنسبة إلى المسائل الأخلاقية، يشكّل مؤيّداً آخر يمكنه أن يوجب الاهتمام والمزيد من العمل من قبل الأفراد بال تعاليم الأخلاقية في مثل هذه الحالة.

النتيجة -

إن النتيجة التي يمكن الحصول عليها من مجموع ما تقدّم هي أن موضوعات ومسائل الأخلاق العملية التي تدرج ضمن حدود اختيار وإرادة الإنسان، كما يمكن أن تبحث في مجال الأخلاق، ويمكن لعلماء الأخلاق دراستها وبحثها من مختلف الجهات والأبعاد الأخلاقية، كذلك يمكن بحثها من زاوية الفقه أيضاً. وإن الفقهاء يمكنهم - من خلال إثارة هذه الأبحاث في تفاسير آيات الأحكام والكتب الفقهية الخاصة - بيان الحكم الشرعي في مورد كلّ واحدٍ من هذه الموضوعات. وإن الطريقة العملية إلى تحقيق هذه الغاية تكمن في انتهاج ذات سيرة وأسلوب بعض الفقهاء الذين أدرجوا بعض المسائل الأخلاقية في كتب الفقه وآيات الأحكام؛ وإضافة أبواب وكتب جديدة إلى الفقه والمصادر الفقهية، وأن يتمّ بحث الموضوعات والمسائل الأخلاقية، بشكلٍ تفصيلي، من زاوية الآيات والروايات وسائر الأدلة الأخرى، كما هو الشأن في الأبحاث المتداولة في علم الفقه. وبذلك، وبالإضافة إلى حصول الفرد والمجتمع على الفوائد المتقدّمة، سوف يتحرّر الفقه من الضيق والمحدودية التي يعاني منها حالياً، ويدخل من الناحية العملية في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية للبشر؛ حيث تمسّ الحاجة المُبرّمة إلى بيان رؤية الشرع بشأنها.

المواضيع

- (١) الفيومي، المصبح المنير: ١ - ٢، ٤٧٩، منشورات دار الهجرة، قم، ١٤٠٥ هـ.
- (٢) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٥، دار المعرفة، ط٥، بيروت، ١٤٢٨ هـ . م٢٠٠٧.
- (٣) انظر: المحقق الكركي، جامع المقاصد: ١٢، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليها السلام، قم، ١٤٠٨ هـ؛ الشهيد الأول، الذكرى: ١، ٢٨٩، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليها السلام، قم، ١٤١٩ هـ.
- (٤) محمد تقى الحكيم، الأصول العامة لفقه المقارن: ٤١، مؤسسة آل البيت عليها السلام للطباعة والنشر، قم، ١٩٧٩ م.
- (٥) انظر: الفيومي، المصبح المنير: ١٨١.
- (٦) انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٢٩٧.
- (٧) انظر: محسن غرويان، فلسفه أخلاق (فلسفه الأخلاق): ٢٥، مركز تحقیقات إسلامی، قم، ١٣٧٩ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٨) انظر: ناصر مکارم الشیرازی، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن): ٢٤، مدرسة الإمام أمير المؤمنین عليها السلام، قم، ١٣٧٧ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر: محمد رضا مهدوی کنی، نقطه های آغازین در أخلاق عملی (المناشئ الأولى في الأخلاق العملية): ١٣ - ١٤، دفتر نشر فرهنگ إسلامی، قم، ١٣٧٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: مکارم الشیرازی، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن): ٢٤ - ٢٥.
- (١١) انظر: محسن غرويان، فلسفه أخلاق (فلسفه الأخلاق): ٢٥.
- (١٢) انظر: محمد علي إیازی، فقه پژوهشی قرآنی (بحث الفقه القرآني): ٤١٨، انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٣٨٠ هـ.ش؛ حسن نقی زاده، جایگاه قرآن کریم در فرایند استنباط فقهی موقع القرآن الكريم في مسار الاستنباط الفقهي): ٣٩٦، نشر دانش شرقی، مشهد، ١٣٨٦ هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (١٣) انظر: محمد فتح علی خانی، آموزه های بنیادین علم أخلاق (التعالیم الجوهریة لعلم الأخلاق): ٣٩، مرکز جهانی علوم إسلامی، قم، ١٣٧٩ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤) انظر: حسن نقی زاده، جایگاه قرآن کریم در فرایند استنباط فقهی (موقع القرآن الكريم في مسار الاستنباط الفقهي): ٣٩٦.
- (١٥) انظر: محمد علي إیازی، فقه پژوهشی قرآنی (بحث الفقه القرآني): ٤٤١ - ٤٤٢.
- (١٦) انظر: محمد فتح علی خانی، آموزه های بنیادین علم أخلاق (التعالیم الجوهریة لعلم الأخلاق): ٣٨.

- (١٧) انظر: السيد إبراهيم الحسيني، فقه وأخلاق (الفقه والأخلاق)، مجلة قبسات، العدد ١٣: ١٠٨، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشهٔ اسلامی، قم، ١٣٧٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٨) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشی قرآنی (بحث الفقه القرآنی): ٤٢٠ - ٤٢١.
- (١٩) أحمد قابل، أخلاق بر فقه أرجح است (رجحان كفة الأخلاق على كفة الفقه)، صحيفة اعتماد ملي، العدد ١٧٧١: ٧، ١٣٧٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٠) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.
- (٢١) انظر: محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم: ٨، تحقيق: عبد الصبور شاهين، دار الكتاب الإسلامي، قم، ١٤٢٢ هـ.
- (٢٢) أبو حامد الغزالی، إحياء علوم الدين: ٤، ٤٠١، دار المعرفة، بيروت.
- (٢٣) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشی قرآنی (بحث الفقه القرآنی): ٤٢٢.
- (٢٤) علي أكبر رشاد، المجلة الفصلية (كتاب نقد): ٧، پژوهشگاه فرهنگ و آندیشهٔ اسلامی، قم، ١٣٧٣ هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٥) انظر: محمد جواد مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ١٢، دار العلم للملايين، بيروت.
- (٢٦) انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدله: ١، ١٤٠، دار الفكر، دمشق، ١٤١٨ هـ؛ محمد فتح علي خاني، آموزه های بنیادین علم أخلاق (التعاليم الجوهرية لعلم الأخلاق): ٢٠.
- (٢٧) انظر: الشهید الأول، الذکری: ١: ٤٠.
- (٢٨) انظر: محمد فتح علي خاني، آموزه های بنیادین علم أخلاق (التعاليم الجوهرية لعلم الأخلاق): ٢٤.
- (٢٩) السيد محمد الصدر، فقه الأخلاق: ١٤، أنوار الهدى، ١٣٨٠ هـ.ش.
- (٣٠) وانظر أيضاً: النساء: ٣٦.
- (٣١) الكليني، أصول الكافي: ٢، ٦٧٠، تحقيق علي أكبر غفاری، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣ هـ.ش.
- (٣٢) الحرّ العاملی، وسائل الشیعه: ١٦، ١٦٩، تحقيق ونشر: مؤسّسة آن‌البیت ع لإحياء التراث، قم، ١٤١٤ هـ.
- (٣٣) الكليني، أصول الكافي: ٢: ٦٣٦.
- (٣٤) الحرّ العاملی، وسائل الشیعه: ١٢: ١٥٢.
- (٣٥) المتقي الهندي، كنز العمال: ٣، ١١١، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩ هـ.
- (٣٦) الحرّ العاملی، وسائل الشیعه: ١٥: ٣٦٧.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق: ١٥: ١٩٥ - ٣٧٦.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق: ١٦: ٨ - ٧٦.

- (٣٩) انظر: محمد بن إسماعيل الكحالاني، *سُلْطُنُ السَّلَامِ* ٤: ١٤٨ . ٢٢٧ ، مكتبة مصطفى البابي، القاهرة، ١٢٧٩هـ.
- (٤٠) انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٧: ٥٥٣٩ . ٥٥٧٤ .
- (٤١) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٥١ . ٢٨٧ ، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي لإحياء الذكرى السنوية المئية على رحيل الشيخ الأنصاري، قم، ١٤٢٠هـ.
- (٤٢) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، رسائل فقهية: ١، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، ١٤١٤هـ.
- (٤٣) انظر: الطهراني، الذريعة ٤: ٣٨٥ . ٤٧٦ ، دار الأضواء، بيروت، ١٢٨٩هـ.ش.
- (٤٤) انظر: السيد محمد حسن الجنوردي، القواعد الفقهية ٧: ٣٢٥ ، تحقيق: مهريزي ودرابي، الهادي، قم، ١٤١٩هـ.
- (٤٥) انظر: آغا بزرگ الطهراني ، الذريعة إلى تصنیف الشیعه ١٥: ٢٢٤ .
- (٤٦) انظر: المصدر السابق ١٦: ٧٣ . ٨٣ .
- (٤٧) انظر: محمد خزائلي، أحكام القرآن: ٦٧٦ . ٧٢٩ ، سازمان انتشارات جاوید، طهران، ١٣٦١هـ.ش.
- (٤٨) المصدر السابق: ٦٧٧ .
- (٤٩) انظر: محمد اليزدي، فقه القرآن ٢: ١٥١ . ٣٨٨ ، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، قم، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٥٠) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشی قرآنی (بحث الفقه القرآني): ٤٢٦ . ٤٢٧ .
- (٥١) انظر: المصدر السابق: ٤٤٦ .

تَبَعِيْةُ الْأَخْلَاقِ لِلَّدِيْنِ

دراسته وتحليل

د. الشیخ هادی فنائی^(*)

ترجمة: مرقال هاشم

١. بيان المسألة —

لقد كان التفكير البشري في مواجهته مع الدين قد اتّخذ في بعض الأحيان مواقف سلبية، وصلت في بعض المراحل إلى حد اعتبار الدين أفيون الشعوب والمجتمعات، في حين سلمت الأخلاق من هذه التوجهات، حيث كان يُنظر إلى الأخلاق على الدوام بوصفها أصلًا مقبولاً وموضع اهتمام جميع المجتمعات التي تبحث عن السعادة البشرية.

ويفي مقابل هذه الرؤية ذهب بعض إلى القول بفصل الأخلاق عن الدين، وأنكر وجود أي ابتكاء للأخلاق على الدين. ويستدلّ هؤلاء المفكرون على ذلك بالقول: إذا أمكن لنا من الناحية المنطقية أن ثبت أن الأخلاق جزء لا يتجزأ من الدين فإن كل تزلزل في أركان الدين سوف يؤدي - في مثل هذه الحالة - إلى انهيار الأخلاق، وعليه يجب صبّ كلّ الجهود الفكرية على خلود وبقاء الأخلاق؛ إذ من دون الأخلاق لا تبقى هناك إمكانية لمواصلة الحياة والتعايش السلمي، وإن أي نوع من أنواع الارتباط المعرفي بين الدين والأخلاق سوف يؤدي إلى انفراط عقد الأخلاق.

(*) أستاذ مساعد في جامعة الإمام الخميني الدولية، وحاصل على دكتوراه في الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي.

تهدف هذه المقالة إلى إثبات أن الأخلاق غير مستقلة عن الدين. وعلى افتراض استقلال الأخلاق عن الدين لا تكون هناك ضمانة لتمسك الأشخاص بالأخلاق؛ لأن الدين من أهم الدعائم المعرفية والابستمولوجية، وخير ضمانة تفديزية وقدسية للأخلاق. ونحن نسعى في هذه المقالة إلى شرح وتفصيل أنواع حاجة الأخلاق إلى الدين، ومن بينها: الاحتياجات المعرفية؛ والإجابة عن السؤال القائل: هل يمكن للإنسان أن يدرك جميع القضايا الأخلاقية استناداً إلى مجرد عقله المتأصل، ويرسم لنفسه طريقة حياته؟ يمكن لنا أن نتصور أنواعاً مختلفة في مورد الارتباط بين الأخلاق والدين، مما تم بحثه ودراسته من قبل فلاسفة الدين والأخلاق. والذي نسعى إليه في هذه المقالة هو بحث تبعية حاجة الأخلاق إلى الدين. ويمكن لدراسة الأسئلة التالية، والإجابة عنها، أن تساعدنا في هذا الشأن:

- هل يمكن للإنسان أن يتوصل إلى الأخلاق دون الرجوع إلى الدين؟
- هل الأخلاق مستقلة عن الدين أو تابعة له؟
- هل يتم الحصول على القضايا الأخلاقية من النصوص الدينية؟
- هل تحتاج الأخلاق إلى الدين في مقام التحقق والتطبيق؟
- هل يمكن التمسك بالقيم الأخلاقية دون المعتقدات الدينية؟
- ما هو مقدار ارتباط الأخلاق بالدين؟

٢. الجذور التاريخية للبحث —

إن ارتباط حاجة الأخلاق إلى الدين من المسائل الهمة التي شغلت أذهان المفكّرين على الدوام، ودفعتهم إلى التأمل والتفكير في هذه المقوله. والسؤال الأهم الذي شغل أذهان المفكّرين في مجال الدين والأخلاق هو السؤال القائل: هل الأخلاق من ثمار ونتائج الوحي وال تعاليم السماوية للأنبياء والأوصياء الإلهين أم هي - مثل سائر المجالات المعرفية، من قبيل: علم النجوم والفيزياء والرياضيات وغيرها - علم بشري لا يحتاج إلى الدين، وله هوية مستقلة، ولا يستند أو يقوم على العقائد الدينية؟

لقد كان أغلب المفكّرين قبل عصر النهضة يقولون بـ **تبعية الأخلاق للدين**؛

وكانوا في هذا الإطار يعتبرون الكتب المقدّسة والنصوص الدينية مصدر إلهام للقيم الأخلاقية، وكانوا يسعون إلى استخراج المفاهيم الدينية من الكتب المقدّسة؛ ومن هنا كان يُنظر إلى الأخلاق بوصفها مجالاً من العلوم الدينية، وأنها تحظى بالقداسة، ويتم الحديث عنها في بعض الأحيان بعنوان الأخلاق المسيحية أو أخلاق المسيح، وإن كنا لا نستطيع أن ننسب منظومةً أخلاقية منسجمةً وكمالةً إلى المسيحية، واعتبار ما ورد في الكتب المقدّسة بوصفه سلسلةً من النصائح الأخلاقية^(١).

كما تطوي هذه النقطة على أهمية، وهي أن العلماء المسيحيين - قبل عصر النهضة -، من أمثل: أوغسطين وتوما الأكويني، كانوا يستقيدون من أفكار فلاسفة الإغريق؛ من أجل التأسيس للأخلاق المسيحية، وأن يقيموا الأخلاق المسيحية على أساس تراث الفلسفة اليونانية. بيد أن الإيمان بالله، وخلود النفس، والجزاء والعقاب والثواب الأخروي، قد حافظ على مكانته الأصلية في الأخلاق. بيد أنه في أعقاب تهاوي سلطة أرباب الكنيسة، وانسحاب الدين من ساحة السيطرة الشاملة للعلم، بدأ ارتباط الأخلاق بالدين ينحسر بالتدريج، وأخذت صبغتها الدينية تجذن نحو الخطف والهوان.

وفي القرن الثامن عشر للميلاد، مع ظهور النهضة التوينية، تعزّزت فكرة الاكتفاء بالعقل والتجربة في جميع مجالات العلوم. وفي ظلّ هذه الظروف ظهر اللاهوت الطبيعي والريوبيه والديانة الطبيعية^(٢). وبعد ظهور هذا النوع من الأفكار والاتجاهات الإلحادية توفرت الحاضنة لفكّ الارتباط بين الأخلاق والدين، وتمّ اعتبار جميع أنواع استناد الأخلاق إلى الدين أمراً مرفوضاً وغير علمي. وهكذا أصبحت الأخلاق مستقلةً عن الدين. وقيل بشأن الدليل الرئيس لهذا التفكير: «إن سيطرة الدين على العلوم ومظاهر التفكير الإنساني من علامات العصور الوسطى ومرحلة انحطاط الفكر البشريّ، وكان ازدهار العلوم نتيجة لاستقلالها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الأخلاق أيضاً. يمكن للإنسان أن يتّصف بالفضيلة دون أن يكون متدیناً. لقد شاع هذا الرأي في العصر الحديث، وأدى انتشار المذاهب المُنكرة للدين - مثل: الشيوعية، والنفسانية، والوجودية - إلى تقوية وتعزيز هذه الرؤية»^(٣).

إن هذا النوع من الرؤية للارتباط بين الأخلاق والدين كان هو النوع الغالب. يُبَدِّل أنه قد ظهر حتّى في تلك المرحلة مَنْ عارض هذا النوع من النّظرة للأخلاق، وكان إصرارهم يقوم على أن الأخلاق لا يكتب لها التحقق دون دين^(٤).

٣. الإسلام ومسألة انفصال الأخلاق عن الدين —

شهد القرن الأول من تاريخ الإسلام جَدَلاً كبيراً حول ماهية وحقيقة الإيمان؛ فقال الخوارج بـكفر مرتكب الكبيرة؛ وذهب المعتزلة إلى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، ولا كافراً، بل هو في منزلة بين الكفر والإيمان، وعبرّوا عن ذلك بـ«المنزلة بين المنزليْن»؛ وظهرت في البين فرقاً أخرى. عُرِفَتْ بالمرجئة. قالت بأن حقيقة الإيمان ليست سوى الإقرار باللسان (قول بلا عمل)، وقام الاعتقاد عندهم على قولهم: «لا تضرّ مع الإيمان معصية، كما لا تفع مع الكفر طاعة»^(٥).

وكان هذا التفريط في التفكير في حقيقته ردّاً فعلّ في مقابل الإفراط الفكري لدى الخوارج؛ حيث مثلّ نوعاً من الإباحية في الأخلاق والعمل؛ لاعتقادهم بكفاية مجرد الاعتقاد بالدين لتحقيق السعادة، دون الحاجة إلى الأخلاق والأعمال الدينية؛ إذ لم يكونوا يعتبرون العمل ملاكاً في الإيمان، ومن هنا فقد قالوا بفصل الإيمان عن الأخلاق والعمل، وجعلوا لكلّ منها هوية مستقلة. وعلى أساس هذا الاعتقاد لم تَعُدْ الأخلاق والأفعال بحاجة إلى الدين؛ إذ لا حاجة لدى الإنسان في سعادته إلى الأخلاق؛ إذ الإيمان والدين من مقوله الاعتقاد، وبذلك لا يكون له دور في سعادة الإنسان، وليس له أي تَبَعِيَّةُ للدين.

وقد حَظِيَ هذا الاعتقاد بترحيبٍ من قِبَلِ الأمويين، وكان الحجاج بن يوسف الثقفي يدعم هذه العقيدة، ويحيط الشخصيات السياسية المؤيدة لهذه العقيدة باهتمامٍ واحتفاء خاص. وقد أصبح هذا الاعتقاد وسيلةً لقوى النظام الأموي. وكانت هذه الفرقـة تتمتّع باعتبارٍ كبيرٍ ما دام الأمويون في السلطة، وكانت تكتسب اعتبارها ومكانتها من الدولة الأموية^(٦).

نقدٌ ومناقشة —

تُجمِعُ الفرق الإسلامية كُلُّها على أن الإيمان الكامل لا يتحقّق إلَّا بالعمل الصالح والأخلاق الحَسَنة، وأن المؤمن الحقيقي هو الإنسان العامل، وأن حقيقة الإيمان مقرّونةٌ بالعمل الصالح. وهكذا نجد أن القرآن الكريم حيثما تحدّث عن الإيمان قرنه بالحديث عن الأعمال الصالحة أيضًا. كما تعرّض الأئمة الأطهار عليهم السلام في كلماتهم إلى هذه المسألة أيضًا؛ فقد سُئل الإمام علي عليه السلام عن الإيمان؟ فقال: «الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان»^(٧).

إذن فالإيمان والعمل الصالح والأخلاق الحَسَنة شرطٌ في تحقّق الفلاح والسعادة. كما اعتبر فكر المرجئة شديد الخطورة على المسلمين، وأكَّد على ضرورة أن يربّي المسلمون أولادهم على التعاليم والمعارف الدينية، بحيث لا يقعوا في حال المرجئة. وقد رُوي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «بادروا أولادكم بالحديث، قبل أن يسبقكم إليهم المرجئة»^(٨).

٢. أبعاد حاجة الأخلاق إلى الدين —

أ. الحاجة المعرفية —

لا شكٌ في أن أحد أهمّ الأوصاف التي تشدّ الإنسان إلى الدين في مجال الأخلاق هو الحاجة المعرفية. إن للحكيم عبد الرزاق اللاهيجي في هذا الشأن استدلالٌ هامٌ، يتوقف على المقدّمات التالية:

١. لقد خلق الإنسان من أجل تحصيل الكمال الوجودي، وإن مناط كمال الإنسان واقتناء نفسه الناطقة (بعد الحصول على الحكمة النظرية) يكمن في تحصيل مَلَكَة العدالة.
٢. إن مَلَكَة العدالة تعني رعاية الاعتدال في جميع الأفعال، بحيث لا تميّل إلى جهة الإفراط، ولا إلى جهة التفريط.
٣. إن الحصول على مَلَكَة العدالة يتوقف على معرفة مقدار التأثير في كُلّ عمل (من الناحية الكميّة والكيفيّة) على النفس، وهذه المعرفة غير مقدورةٌ للبشر، والله

الخالق للإنسان هو وحده الذي يعلم مكمن كمال نفس الإنسان، وكيف تؤثر أعمال الإنسان في نفسه؟

ومن هنا يعمل الله سبحانه وتعالى على وضع القوانين العامة والشريائع؛ كيما يعلمه كيفية السير في هذا الطريق. كما أن إبلاغ هذه القوانين والشريائع إنما يتم من خلال بعث الأنبياء وإرسال الرسل؛ كي يحصل الإنسان في ضوء هذه التعاليم على ملائكة العدالة وتهذيب النفس. وعليه فإن تحصيل ملائكة العدالة وتهذيب النفس والأخلاق يتوقف على وجود الأنبياء ودلائلهم وهدايتهم^(٤).

إن هذا البرهان يشير إلى موقع وتبعية الأخلاق للدين في البعد المعرفي.

١. حاجة الأخلاق إلى الدين في ماهية وتعريف المفاهيم الأخلاقية —

إن المفاهيم الأخلاقية التي هي من قبيل: الحُسْن والقُبُح، والمحبوب والمكره، والفضيلة والرذيلة، وأمثال هذه المفاهيم، وإن كانت تبدو للوهلة الأولى واضحة، ولكن عند التأمل والتدقيق فيها نجد الكثير من الغموض والاختلاف في الآراء بشأن هذه المفردات.

والسؤال الأساس هنا يقول: ما هو معيار الحُسْن والقُبُح، والمحبوب والبغوض، وما إلى ذلك من المفاهيم؟ فعندما يتصف فعل ما أو حالة بهذه المفاهيم ما هي الضوابط التي يجعل منه فعلًا أخلاقياً؟ وما هو المعيار والملالك الذي يجعل من أفعال الناس أفعالًا أخلاقية أو مخالفة للأخلاق؟

لقد ذهبت كل نظرية أخلاقية إلى وضع ضابطة للحسن والقبح، والرذيلة والفضيلة، وما إلى ذلك من المفاهيم، بما يتاسب مع الأهداف التي تراها للفعل الأخلاقي، وبالتالي فقد حدّدوا بذلك معياراً وملالكاً للفعل الأخلاقي، كما قدّموا تعريفاً وبياناً خاصاً للمفاهيم الأخلاقية. وبعبارة أخرى: «هناك آراء مختلفة وممتعدة بشأن مفهوم الحُسْن والقُبُح بعد المدارس والمذاهب الأخلاقية المتنوعة التي ظهرت على طول تاريخ الفكر البشري. وإن من أهمّ أسباب ظهور المدارس هو الفهم المختلف للحسن والقبح»^(١٠).

يمكن الادّعاء بأن الإدراك الدقيق والكامل للمفاهيم الأخلاقية يحتاج إلى تعریفٍ وتوضیح من ناحیة الدين. وبطبيعة الحال إن هذا الكلام لا يعني أن العقل عاجزٌ عن فهم وإدراك هذه المفاهيم، وتقديم تعریفٍ لها دون الرجوع إلى النصوص الدينية بالمطلق، بل المراد من ذلك أن الإدراك والفهم الدقيق والكامل الواضح لهذه المفاهيم يحتاج إلى توضیحٍ وتعریفٍ من الناحیة الدينیة؛ لكي يعمل الدين بواسطة التعالیم السماویة على بيانها وإیضاحها. وإن الدين من خلال إیضاح وبيان هذه المفاهيم يعمل على إزاحة الإبهام والغموض الموجود في تعریفها، ويحدّد المعيار الصحيح في أخلاقیة هذه الأفعال.

الأمر الآخر: إن تعریف وبيان المفاهيم الأخلاقية وإیضاح معيار الأفعال الأخلاقية رهنٌ بتعريف الإنسان لها. فإذا كان تعریف الإنسان بحيث يجعل حياته محدودةً بهذه الدنيا فإن تعریفه للمفاهيم الأخلاقية ومعیارها سيكون متناسباً مع الحياة الدينیة والمادية؛ وأما إذا كان تعریف الإنسان بحيث لا يحصر حياته بالدنيا، وإنما ينظر إلى الحياة في هذه الدنيا بوصفها مقدمةً للحياة في الآخرة، فإن تعریف هذه المفاهيم الأخلاقية ومعیار وملامکات الأفعال الأخلاقية سيكون مختلفاً. كما أن للعقيدة ونوع النظرة إلى الوجود تأثیراً وتدخلاً خاصاً في تعریف المفاهيم الأخلاقية، وفي تعيین المعيار والملامک في اتصاف الأفعال بالأخلاقيّة.

والأمر الآخر: إن لنوع الرؤية والنظرة إلى الإنسان والعالم دوراً ملحوظاً في تعریف المفاهيم الأخلاقية، وتعيين المعيار في أخلاقية الأفعال^(١١)؛ حيث إن للدين بوصفه مصدراً غنیاً ومسئلّهماً من الوحي مكانةً خاصةً في هذا المجال. يمكن الإذعان بأن السرّ في اختلاف النظريات الأخلاقية حول تعریف المفاهيم الأخلاقية والمخالفة للقيم، وتحديد المعيار في أخلاقية الأفعال، يعود إلى الاختلاف في الرؤية والنظرة إلى العالم ونوع الرؤية إلى الإنسان والحياة.

٢. الحاجة المعرفية في تعيين ملوك أخلاقية الأفعال —

إن الوجود . طبقاً ل تعالیم الأديان الإلهیة . لا يقتصر على عالم المادة والطبيعة،

نحو ص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٢ . م ١٤٤١ هـ

وإن حياة الإنسان ليست منحصرة بالحياة في هذا العالم وهذه الدنيا فقط، وإنما هي مقدمة للوصول إلى حياته الأبدية، وإن الدنيا بمنزلة المزرعة للأخرة، وإن أعمال الناس وعقائدهم وطريقة حياتهم هي التي تصوغ شكل حياتهم الأبدية في الآخرة، وتؤدي بهم إما إلى السعادة أو الشقاء. إن الإنسان يُعد العدة لجميع مقدمات حياته الأبدية من خلال أعماله في هذه الدنيا، ولذلك يكون هناك ارتباطٌ وثيق بين الأفعال الاختيارية والواعية للإنسان وبين سعادته وكماله الحقيقي.

إن العقل البشري في الكثير من المسائل لا يستطيع وحده، ومن دون الاستعانة بال تعاليم الدينية، أن يكتشف الارتباط بين الأفعال الاختيارية ونتائجها، ويحتاج إلى الدين في هذا الشأن. كما أنه غير قادر على تشخيص سعادته وكماله الحقيقي دون مساعدة من الوحي. ومن هنا فإن الدين يهدي الإنسان إلى سعادته القصوى وكماله الواقعي، ويبين له ما الذي يتعمّن عليه فعله أو تركه؛ للوصول إلى السعادة والكمال؟ وما هو المعيار والملاك في اصطف الأفعال بالأخلاق؟

وبذلك يمكن تعريف المفاهيم الأخلاقية، وتحديد الملاك في أخلاقية الأفعال، والقول: إن الحُسن والخير والفضيلة والأمور المدودحة تعني تلك الأشياء التي تكون نافعة في سعادة الإنسان وكماله. وفي المقابل هناك القبيح والمكره والشرّ، بمعنى ما يكون مضرًا بسعادة وكمال الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن الحُسن والقُبح، والقيمة وما يخالف القيمة، إنما تكتسب معناها ومفهومها في سياق المقارنة مع كمال الإنسان وسعادته. وبذلك يتضح ملاك أخلاقية الأفعال أيضًا: لأن ملاك أخلاقية فعل ما رهن بالتأثير الذي يتركه على كمال وسعادة الإنسان. وعليه فإن كل فعل يوصل الإنسان إلى الكمال الواقعي والسعادة القصوى. ونعني بذلك القرب من الله سبحانه وتعالى. يكون فعلًا أخلاقياً وقيميًا، وكل فعل يحول دون وصول الإنسان إلى الكمال الحقيقي والسعادة القصوى يكون فعلًا مخالفًا للأخلاق، ومجانباً للقيمة.

ومن البديهي أننا إذا أردنا أن نتوصل إلى مثل هذا العنصر في تعين الملاك في أخلاقية الأفعال يجب علينا التماس ذلك من الدين؛ لأن القرآن الكريم قد أشاد بفعل أولئك الذين تشمل أفعالهم على جميع الخصائص الآتية ذكرها، ورصد لهم أجراً

وثواباً آخر وياً جزيلاً، ومما قاله على لسانهم: «إِنَّمَا تُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَرَاءً وَلَا شُكُوراً» (الدهر: ٩).

وكمما سبق أن ذكرنا فإن سعادة الإنسان وكماله هما ملوك الأفعال الأخلاقية للإنسان، حيث تتبلور هذه الأفعال على أساس القضايا الأخلاقية، كما أن السر في تبعية الأخلاق للدين من الناحية المعرفية يكمن في ضعف العقل وعجزه عن اكتشاف القضايا الأخلاقية؛ إذ بناءً على الأديان الإلهية والتعاليم السماوية لا ينحصر الوجود بعالم الطبيعة والعالم المادي فقط، وإن حياة الإنسان غير محدودة بالحياة المادية والدينية في هذا العالم، بل إن الحياة الدنيا مقدمة للوصول إلى الحياة الأبدية. إن الأفكار والعقائد والأعمال والسجيات والأخلاق وطريقة حياة الناس هي التي تشكل حياتهم الأبدية، ونتيجةً لذلك تؤدي به إلى السعادة أو الشقاء.

ومن ناحية أخرى فإن العقل البشري إنما يستطيع التوصل إلى مجرد المفاهيم العامة والكلية في ما يتعلق بالأفعال الاختيارية والكمال النهائي، وهذه المفاهيم لا تكفي وحدها في تعين مصاديق التعاليم الأخلاقية. فالعقل . على سبيل المثال . يدرك أن العدل حَسَنٌ، وأما ما الذي يتقتضيه العدل في كلّ مورِّد من الموارد؟ وما هو السلوك العادل؟ فهذا ما لا يَضَعُ في الكثير من الموارد، ولا يمكن للعقل من تلقائه أن يدركها. ومن ذلك، على سبيل المثال: هل يجب أن تكون حقوق النساء والرجال متساوية في المجتمع؟ وإذا كان البناء على وجود تفاوتٍ بين حقوق الجنسين فما هو مقدار هذا التفاوت؟ وما هي موارد الاختلاف؟ إن العقل إنما يمكنه تشخيص مثل هذه الموارد إذا كان محيطاً بجميع الروابط القائمة والموجودة في الأفعال الاختيارية، والنتائج المرتبطة عليها، والتأثيرات الدينية والأخروية للأعمال، بشكلٍ كامل. ولا شك في أن مثل هذه الإحاطة متعددة على العقل البشري الاعتيادي.

وهنا تتجلى ضرورة الرجوع إلى الدين في المصاديق الخاصة من التعاليم الأخلاقية. إن الوحي يعمل على بيان المفاهيم الأخلاقية في كلّ مورِّد بحدوده الخاصة، وبشروطه، ولو الزمته. ولا شك في أن العقل لا يستطيع وحده الاضطلاع بمثل هذا الأمر^(١٢). وبطبيعة الحال إن هذا الكلام لا يعني إنكار دور العقل في دائرة الأخلاق؛

إذ لا يمكن إنكار دور العقل - بحكم فطرته الخاصة . في إدراك بعض القضايا الأخلاقية. ويدرك الأصوليون في بحث المستقلات العقلية، تحت عنوان: الحُسْن والقُبْح العقليان، أن الإنسان في وجدانه يدرك الخير والشر، والحسن والقبح، وأن الله سبحانه وتعالى هو الذي ألمه هذا الفهم والإدراك، ومن ذلك قوله: **﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾** (الشمس: ٨).

وعليه: بسبب عجز العقل وضعفه في الكثير من الموارد، فإنه يقرب بوجوب الرجوع إلى الدين من أجل الكشف عن القضايا الأخلاقية، والوصول إلى السعادة النهاية. ومن خلال الرجوع إلى الوحي واتباع تعاليم المعصومين عليهم السلام نصل إلى طريق الهدایة، ونحصل على ما نحتاج إليه من زاد الطريق.

وبمعزل عن حكم العقل، فإن القضايا النقلية . ومن بينها: القرآن الكريم . تتبّه إلى عجز العقل. ومن ذلك: قوله تعالى:

﴿وَمَا أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥).

. **﴿وَعَسَى أَن تَكُرْهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾** (البقرة: ٢١٥).

٣. الحاجة إلى الوحي في اكتشاف العلاقة بين الأفعال الأخلاقية وغايتها —

لا يكفي العقل وحده في اكتشاف الارتباط بين الأفعال الاختيارية وتداعياتها، وإن الوحي هو الذي يعمل على بيان هذا الارتباط بشكل كامل، كما أن الدين هو الذي يبيّن الغاية من الأخلاق أيضاً.

ويعود منشأ الاختلاف في تعريف المفاهيم الأخلاقية في بعض الأحيان إلى عدم تمييز العلاقة والارتباط القائم بين الأفعال الاختيارية والكمال النهائي بشكل جيد. لا يوجد في هذا الافتراض جهل في ما يتعلق بغاية الخلق والكمال النهائي، بيد أنه ليس هناك في البين معرفة صحيحة بالتداعيات والتبعات التي تترتب على الأفعال، وبنوع التأثير الذي يتركه كل فعل في وصول الإنسان إلى الكمال المطلوب، بمعنى أن الإنسان لا يعلم ما هو التأثير الذي يتركه كل فعل في الوصول إلى غايته السامية؟ وما

إذا كان هذا الفعل مبعداً عن الكمال أو مقرّباً منه أو محصلاً له؟ من قبيل: المرجئة، الذين لم يكن لديهم فهم وإدراك صحيح عن تأثير الأفعال في كمال الإنسان، ولم يكونوا يعتبرون الأفعال مؤثرة في تحصيل الغاية.

والمثال المعاصر لهذه المسألة تجرب بعض المسلمات من الحجاب؛ حيث يغفلن عن تأثير السفور في ابتعاد الإنسان عن الكمال المطلوب، ومن هنا فإنهن لا يرئن في السفور وعدم الحجاب أمراً قبيحاً ومنافيًّا للقيم الأخلاقية، بل يرئنه أمراً ممدوحاً، ويعتبرنه نوعاً من الكمال والجمال بالنسبة لهنّ.

ب. حاجة الأخلاق إلى الدين في تأييد القضايا الأخلاقية الناتجة عن العقل —

إن مصدر بعض القضايا الأخلاقية هو العقل وفطرة البشر، حيث يمكن اكتشافها بالتأمل العقلاني، ومن دون الاستعانة بالدين. يُبَدِّلُ أن النصوص الدينية (الكتاب والسنّة) تعمل على تقديم القضايا الأخلاقية . التي تم التوصل إليها بتأملٍ وتدقيقٍ كبير من قِبَلِ فلاسفة الأخلاق .. وتضعها أمام الناس بكلٍّ يُسْرٍ وسخاء. وبالإضافة إلى ذلك فإنها تعرض على البشر قضايا أخلاقية أخرى لا يمكن للإنسان أن يصل إليها أبداً. ويكون دور الدين في هذا النوع من القضايا دوراً «تأسيسياً»، كما يكون دور الدين في تلك المجموعة من القضايا الأخلاقية . التي تمتّ بجذورها في عقل وفطرة البشر، ويقوم الدين ببيانها أيضاً . دوراً «كشفيّاً». يعمل الدين في هذا النوع من الموارد على مساعدة العقل، وإن ما يقوم ببيانه يُطلق عليه في علم أصول الفقه مصطلح «الأوامر والنواهي الإرشادية»، يُبَدِّلُ أن متعلق الأمر والنهي في الفقه هو الأحكام الشرعية لله سبحانه وتعالى، ومتعلّق الأمر والنهي في هذا البحث هو الأحكام الأخلاقية.

وبالإضافة إلى إرشاد ومساعدة الدين للعقل، فإن بيان هذه القضايا على لسان الدين إنما هو في الواقع إمضاء لها، وَتُعَدُّ هذه القضايا من «القضايا الإمضائية»، وإن إمضاء الشريعة يمثّل تأييدها لصحة ما تتمكن العقل من التوصل إليه. إن ما يتمّ بيانه على لسان الدين هو العلم الصحيح والحكمة الصائبة والبعيدة عن الاختلاف

والتفاوض، وتحظى بانعكاس كلّ الحقيقة والمحيط على المعلوم. إن هذا الأمر على درجةٍ كبيرة من الأهمية بالنسبة إلى الإنسان؛ إذ قد يحصل الإنسان على أمرٍ من عقله أو ضميره الباطن، ومع ذلك يشكُّ في صحته وواقعيته، فإذا سمع بذات هذا الأمر من الدين أيضاً سوف يجد صوت الشريعة متماهياً مع نداء الباطن؛ فلا يبقى هناك مجال للشكُّ والتردّيد بعد ذلك.

إن الدين الذي يتمُّ بيانه على لسان حملة الوحي يمثل حياة العلم، وموت الجهل والشكُّ: «هم عيش العلم، وموت الجهل»^(١٢).

وعلى هذا الأساس فإن من بين خدمات ونفع الدين على البشرية، والتي هي من الألطاف الإلهية الخاصة على الناس، تأييده للاستنتاجات العقلانية والوجودانية والإرشاد إليها. وإن العبارة المشهورة على ألسنة الفقهاء في قولهم: «الواجبات الشرعية ألطافٌ في الواجبات العقلية» ناظرةٌ إلى هذه المعنى.

ونجد المؤمنين بالأديان الإلهية على طول التاريخ لا يلتجأون في بحثهم عن القضايا الأخلاقية والسلوك الأخلاقي إلى مصادر غير النصوص الدينية، وكانوا على الدوام يأخذون المسائل الأخلاقية من المصادر الدينية ومن حملة الوحي والدُّعاء إلى الدين، وانحصرت كلُّ جهودهم في أن يتخلّقوا بالأخلاق التي يوصي بها الدين. أفلا يدلُّ ذلك على أن المُتديّين في طمأنينةٍ من أن الوصايا الأخلاقية الصادرة من قبل الدين تمثل الحقيقة الخالصة، ولا يوجد أدنى شكٌّ في صحتها واشتمالها على السعادة؟

كما أن آراء المفكّرين الغربيين في هذا الشأن جديرة بالاهتمام؛ إذ يرون أنه «يمكن للمُتديّين أن يعتقدوا على نحوٍ وجيه أن الله هو منشأ الحقيقة الأخلاقية، وأن هذه الحقيقة الأخلاقية معتبرةٌ وموثوقة»^(١٤).

وفي ما يتعلّق بالحصول على الحقيقة الأخلاقية المستندة إلى الدين هناك ثلاثة أساليب مختلفة، وهي:

الأسلوب الأول: يذهب أغلب المُتديّين إلى القول بأن الله قد بلغ الحقائق الأخلاقية بواسطة الوحي المكتوب (الكتاب المقدّس والقرآن الكريم). وإن الوحي المكتوب مصدرٌ هامٌ للغاية في معرفة الأصول الأخلاقية التي يريد الله لنا أن نحيا على

أساسها.

الأسلوب الثاني: هناك من المتدلين من ينتمي إلى التراث القائم على «القانون الطبيعي» لـتوما الأكويني؛ حيث يرون أن العقل البشري قادر على كشف الحقيقة الأخلاقية الإلهية. ومن هذه الناحية يكون الله هو المصدر الأخير لمجمل المعرف الأخلاقية، وهو الذي يؤمن للتباين النهائى والحاصل بين الحُسْن والقُبْح، إلَّا أننا نحن البشر قد خلقنا على صورة الله، ومن هنا أصبحنا واجدين لهذه القابلية العقلية، حيث ندرك أبعاداً من هذا المعيار الأخلاقي الذي تجلّى في الطبيعة.

كما أن المنظرين التومائين (الفائلين بالقانون الطبيعي) ينوهون إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن الوصول إلى الحقيقة الأخلاقية لا ترجيح فيه لهذا النوع من التأملات الأخلاقية على الوحي المكتوب. وفي حالة التعارض يجب تقديم الوحي المكتوب. ويؤكدون على أن الوحي المكتوب يكفي بطبيعة الحال في الحصول على الأصول الأخلاقية.

الأسلوب الثالث: هناك من المتدلين من يدعى أن بعض الحقائق الأخلاقية الدينية فطرية، وأننا قد خلقنا على صورة الله، وبشكلٍ خاصٍ على صورته الأخلاقية. ومعنى هذا الكلام أن شهوداتنا الأخلاقية الأساسية هي في حد ذاتها صورة عن المفاهيم الأخلاقية الأساسية لله، بيد أن الإدراك الوعي لهذا النوع من الشهادات الفطرية يحتاج إلى إيضاحاتٍ خارجية. ومن ذلك أننا على سبيل المثال - لكي ندرك قبح قتل الأطفال نعمل في بداية الأمر على إدراك معنى الطفل والقتل، ولكننا لا نصل بهذا الأسلوب إلى جميع الأصول الأخلاقية، وإنما نحتاج في ذلك إلى الوحي المكتوب، وإن كانت بعض الأصول الأخلاقية لا تحتاج إلى التعلم، وإننا بوصفنا مخلوقات الله قد جئنا إلى الدنيا مجبولين على هذه الأصول^(١٥).

يذهب أتباع أغلب الأديان إلى الاعتقاد - بصدق - أنهم قد توصلوا إلى الحقيقة الأخلاقية من طريق العقل والفطرة والوحي المكتوب^(١٦). إن التَّبَعِيَّة للوحي المكتوب هي مورد الأسلوبين الأوَّلين واضحة، وإن المنظرين التومائين - كما سبق أن ذكرنا - يذهبون إلى الاعتقاد بأن الإنسان يستطيع أن يكتشف الأصول الأخلاقية الأساسية لله

سبحانه وتعالى، وأن يدركها في حياته اليومية^(١٧). إلا أن هذه الطريقة بدورها إذا لم تقترب بالرجوع إلى الوحي المكتوب لن تؤدي إلى نتيجة، وذلك للأسباب التالية: أولاً: إن هذا النوع من الكشف لا يتأتى لآحاد الناس بسهولة، بل لا يحصل عليه إلا أصحاب الرأي والتنظير والتحقيق، وذلك بعد جهود مُضنية تستغرق منهم الكثير من الأعوام في التدقيق والتأمل، مثل: أرسطو الذي أحصى الكثير من الفضائل الأخلاقية في كتاب (الأخلاق إلى نيقوماخوس). كما ذهب صدر المتألهين بدوره إلى الاعتقاد بأن حكماء اليونان قد استفادوا من تعاليم أنبياء عصرهم في اكتشاف هذه الحقائق، وجلسوا على سمات الوحي^(١٨).

وثانياً: إن حجم الأخطاء في هذه المعطيات ليس قليلاً، وسوف يبقى هذا السؤال قائماً أبداً: من أين لنا أن نعلم أن هذه الأخلاق إلهية، وأن رضا الحق تعالى يكمن في التخلق بها، وأنها توصلنا إلى السعادة والكمال النهائي؟

ومن هنا فإن الاعتقاد والاطمئنان إلى هذه المعطيات الأخلاقية لا يدعو إلى التفاؤل كثيراً. بل، إن لهذه الأمور - بوصفها كاشفة عن بعض القضايا في مجال الأخلاق - قيمة معرفية، وذلك إذا لم تتعارض مع الوحي المكتوب، كما ينصب بذلك القائلون بالقانون الطبيعي؛ حيث يكون الوحي المكتوب في موارد التعارض متقدماً، بل هي كافية لاكتشاف هذه الأصول الأخلاقية^(١٩).

وعلى هذا الأساس عندما يقوم الدين بتأييد القضايا الحاصلة من العقل والوجود والفطرة فإنها تتحول إلى حقائق أخلاقية خالصة، ويصل الاعتماد والاطمئنان بآدائها إلى السعادة مرحلة اليقين. وتكون كيفية إحراز تأييد الدين لهذه القضايا من خلال بيانها على لسان الدين.

ج. حاجة الأخلاق إلى الدين في مقام التحقق والضمانة التنفيذية —

يحتاج الإنسان في التزامه ومراعاته لل تعاليم والأوامر الأخلاقية إلى التشجيع والتحذير بمختلف الوسائل والطرق. ومن ناحية أخرى تطالب الحكومات بمجتمع أخلاقي، ومواطنين يتحلّون بالمسؤولية؛ من أجل خفض مستوى الجرائم والخيانات،

الأمر الذي يخفّف عليها أعباء إدارة الدولة.

إذا قبلنا بهذه النظرية القائلة بأن الأخلاق مستقلة عن الدين، بمعنى أننا لا نحتاج إلى الدين والتعاليم العقائدية في معرفة الأفعال الأخلاقية والمخالفة للأخلاق والفضائل والرذائل، وفي مقام تشخيص القيم الأخلاقية يكفي العقل والوجدان والفطرة ومصادر أخرى من هذا القبيل، يبقى هذا السؤال قائماً: هل يمكن للإنسان أن يكون أخلاقياً بمجرد معرفة القيم الأخلاقية، ويلتزم بجميع الواجبات والمحظورات الأخلاقية، ويصبح من أصحاب الفضيلة؟

يمكن القول، دون أدنى تردد: إن معرفة الأفعال الأخلاقية والفضائل والرذائل لا يكفي وحده في التخلُّق بالأخلاق، والحصول على سلوكٍ أخلاقي؛ فإن معرفة القواعد والأصول الأخلاقية إنما تمثل جانباً من الأمر، ويجب أن تتضمَّن إلى ذلك عناصر أخرى: لنحصل على أخلاقٍ ناجعة، وإنْ كان هناك بعض الأشخاص الذين يُصفون بجميع الفضائل اعتماداً على مجرد العلم بالأمور الحسنة والقبيحة، ولمجرد شَفَقَهم بالحقيقة، بيَدَ أن عدد هؤلاء الأشخاص قليلٌ جدًّا، ولا يمكن اعتبار هذه الظاهرة سيرةً عامَّة وشائعة. وعلى هذا الأساس لا يُدْعَ من وجود عناصر من قبيل: الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، والاعتقاد بضرورة الدُّور الرقابي والإشراف الإلهي على أفعال الناس، وسائل التعاليم الدينية، ليعمل الناس بما يعلمون. إن الدين من خلال بيانيه أرقى وأجمل أنواع الوعود والثواب على الأفعال الأخلاقية، وأقسى أنواع الوعيد والعقاب على الأفعال اللاأخلاقية، يزرع أهمَّ الدوافع والحوافز لدى الإنسان، ويدفعه إلى التسليم والإذعان لل تعاليم الأخلاقية. إن هذه العناصر من الأهمية بحيث إن أكثر الناس من دونها لا يُؤْدُون ميلًا إلى القيام بالأمور الأخلاقية وترك الأمور غير الأخلاقية. وهناك بين أتباع الأديان الإلهية الكثير من الناس الذي يرخصون للأعمال الأخلاقية، ويتقىّدون بالأفعال الحسنة، ويتركون الأفعال القبيحة: شَوْفًا إلى الجنة ونعيها؛ أو حَوْفًا من النار وعذابها.

وعلى هذا الأساس لا يمكن إنكار الحاجة إلى الدين بوصفه ضمانةً أخلاقية. وقلَّما نجد هناك منْ ينكر ضرورة الدين في هذا الشأن، حتى قال الروائي الروسي

الشهير فيودور دوستويفسكي في روايته (الإخوة كaramazov): «إذا لم يكن الإيمان بالله موجوداً سوف يصبح كلّ شيئاً مباحاً»^(٢٠).

أجل، كيف يمكن الالتزام طوال الحياة بالقوانين الأخلاقية، دون الاعتقاد بالله وبعض التعاليم السماوية، من قبيل: تسجيل جميع أفعال الناس في المحكمة الإلهية في يوم القيمة والحساب؟!

«لا يمكن للأخلاق أن تتحقق دون تتحقق العقائد. وإن الأفعال والسلوكيات إنما تنشأ عن العقيدة. إن العقيدة والإيمان واليقين الذي يشكل أساساً لطمأنينة النفس ضروري للعمل والسلوك. إن الأخلاق لا تطلق على كلّ عمل، وإنما هي العمل الصادر على أساس من الاعتقاد؛ بمعنى أن الإيمان القلبي يحرّك الإرادة، والإرادة تستثير السلوك وتستدعي الفعل. وفي الحقيقة إن الأخلاق ثمرة الشجرة، والدين بمنزلة الجذع لتلك الشجرة، وإن ضرورة استعانة القيم الأخلاقية بالدين أمر لا يمكن اجتنابه»^(٢١).

إن الأخلاق من دون الإيمان بالله ويوم القيمة سوف تنتهي إلى الأنما وحبّ الذات، وبالتالي سوف شهد الفوضى والهرج والمرج في الأخلاق. إن النقطة الهامة التي تجعل من الأخلاق غير المستددة إلى الدين أمراً مجتنباً ليس له قرار ولا أساس هي أن رعاية الأصول الأخلاقية، من قبيل: العفاف، والأمانة، والصدق، والصواب، والإيثار، ومساعدة المساكين، تكون في الكثير من الأحيان مصحوبة بسلسلة من حالات الحرمان المادي والافتقار إلى اللذة، وليس هناك من سبب يدفع شخصاً إلى تحمل الحرمان دون سبب وجيه أو دافع روحي أو معنوي يشجّعه على ذلك، إلا إذا كان مؤمناً بأن هذا الحرمان سوف يتحول في العالم الآخر إلى ثواب ونعم، أو أن التدنس بهذه المُّئَع اللاأخلاقية وغير المشروعة سوف يتربّب عليه عقاب شديد.

إن القواعد الأخلاقية وجميع المشاريع التربوية إنما تكون بناءً ومُجدية إذا كانت تمتلك ضمانة تفعيلية متينة وقوية؛ إذ عند طغيان الغرائز وطوفان الشهوات واستئثار الرغبات النفسية سوف تنهار الخطوط الدفاعية، وتتسقط كواكب الوجдан الأخلاقي والنفس اللوّامة، وتمس الحاجة إليها إلى قوّة أكبر من الوجдан والنفس

اللّوّامة؛ كي تعمل على ضبط الإنسان وتکبح جماحه، وتعيده إلى حالة الاعتدال. إن الاعتقاد بالثواب والعقاب في يوم القيمة يمثل عنصراً رادعاً وكابحاً قوياً للغاية؛ إذ يمكنه أن يشكل دعامةً ناجعة لتطبيق الأصول الأخلاقية؛ حيث الإيمان بالله المطلّ على ظاهر وباطن الإنسان، والذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي يكون هو الحكم في يوم القيمة، حيث يتم فتح سجل أعمال الإنسان المكتوب بأقلام الملائكة الذين لا تخفي عليهم خافية. ولا يكتفى بذلك فقط، وإنما تتجسّم أعمال الإنسان أمامه على صورة حقيقة وملموسة. إن من شأن هذا الاعتقاد الراسخ أن يمثل خير دعامةً أخلاقية، وأفضل ضمانةً إجرائية وتنفيذية للأصول والقواعد الأخلاقية.

د. حاجة الأخلاق إلى الدين في قداسة القضايا الأخلاقية الحاصلة من العقل —

إن بعض القضايا الأخلاقية تمتدّ بجذورها في عمق العقل والوجدان. يبُدُّ أن هذه القضايا؛ حيث تكون جذورها بشريةً ودنيوية، تخلو بطبيعة الحال من القدسية والالوهية. ومن هنا فإن الإنسان في مقام العمل إما يعمل على ترك أوامر العقل دون رغبة؛ أو يرضخ إلى العمل بها كُرْهًا وبلا رغبة. والحال لو تم تأييد هذه القضايا الأخلاقية الناشئة عن العقل والوجدان من قبل الدين أيضاً فإنه، بالإضافة إلى حصول الإنسان على اليقين بصحّتها، سوف يعمل بها بطمأنينةً ورغبةً أكبر، وسوف تتطوّي نظرة الإنسان إلى هذه القضايا بوصفها أموراً سماوية، وسوف تحظى بذلك بقدسيةً سامية. وبعبارة أخرى: «إن استناد الأمور الأخلاقية إلى الواقع والتجربة يقضي على قداستها وتعاليمها؛ إذ لا يمكن للمبادئ الأخلاقية أن تتبّق عن الطبيعة البشرية الناشئة عن الميول والرغبات والغرائز القائمة على جلب النفع ودفع الضرر. وإن امتناعها بالأحكام النظرية والعقل الصّرْف لا يرفع من قيمتها، ولا يحمل ضمانةً تنفيذية لتطبيقها والعمل بها»^(٢٢).

وعلى هذا الأساس إذا كانت التعاليم والأوامر الأخلاقية ناشئةً من العقل والوجدان والإحساس ونظائر هذه الأمور فقط فإنها سوف تكون في مثل هذه الحالة

مجرد أوامر جافة وخلية من القداسة؛ لأن النظرة إليها سوف تكون نظرة دنيوية وبشرية بالكامل، ويتم العمل بها بشكلٍ ميكانيكي. ولكي تغدو الأخلاق ذات روح وحيوية ومشجعة، وليس مجرد مجموعة من العادات الجافة والميكانيكية، تحتاج إلى منشأ ميتافيزيقي وإلهي، وإلى رؤية متعلية. وعليه لكي تكتسب القضايا الحاصلة من العقل البشري على قداسةٍ من المناسب أن يتمّ بيان هذه القضايا من ناحية الدين أيضاً؛ كي تعمل على تعزيز وتنمية الجوانب العملية من الأخلاق.

هـ. حاجة الأخلاق إلى الدين في تقديم النموذج الأخلاقي –

قُلْمَا نجد هناك منْ ينكر تأثير النموذج والأسوة في شخصية الإنسان وتربيته الأخلاقية. إن الناس من خلال ملاحظتهم لسلوك الشخص الذي يَتَّخذُونه أسوةً لهم يعملون على بلورة حياتهم الأخلاقية، ويُطْبِقُون النصائح الأخلاقية على أنفسهم. إن النماذج الأخلاقية تعمل بسلوكها وأخلاقها إلى دفع الناس نحو الفضائل من جهة؛ وتردعهم عن ارتكاب الرذائل من جهة أخرى. وإن الأديان السماوية لم تكن لتكتفي بمجرد بيان القيم الأخلاقية فقط، وإنما تبيّن للبشرية في كلّ عصرٍ نموذجاً؛ ليجعل الناس من سلوكه وأخلاقه محوراً لأعمالهم.

يطلق على النموذج والمثال في لغة القرآن الكريم مصطلح «الأسوة». وإن الله سبحانه وتعالى قد عرَّفَ بالأئمَّةِ بوصفهم أسوةً للناس، ومن ذلك: قوله تعالى: «قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالْمُّنْبِينَ مَعَهُ» (المتحنة: ٤).

كما أن النموذج السلوكي يجب أن يكون شخصاً كاملاً ومتقدماً، وأن يكون موضع ثقة ومحبة الناس، وأن يكون ممتازاً من ناحية العلم والعمل، وأن لا يعني من أيّ نقصٍ علميٍّ وعمليٍّ، وإلاًّ ففي غير هذه الحالة لا يمكن له أن يلعب دور النموذج والأسوة على النحو المطلوب. ولن يكون هذا السلوك الخطير إلاًّ إذا تمّ ضمان اكتمال الشخص الأسوة من جميع الجهات من قِبَل مبدأ موثوقٍ لا يمكن التشكيك فيه، ولا يمكن لهذا الشخص إلاًّ أن يكون من الأنبياء والأولياء وخلص أصحابهم، المبرئين من جميع الرذائل الأخلاقية، والمتّصفين بجميع الفضائل الأخلاقية. وقد عمل

الّذین علی الکشوف عن جمیع الزوایا المتعدّدة من حیاة هؤلاء الأشخاص؛ کیما
یتمکن الناس من التأسی بهم فی جمیع أفعالهم وسلوکیاتهم.
وبالإضافة إلى الأنبياء والأوصیاء الذين یُصنفون بالعصمة، هناك رجال
صالحون ونساء صالحات على طول التاریخ، تلقّوا تربیةً صالحة على ید الأنبياء،
وأصبحوا أهلاً لیکونوا أسوةً للناس. وقد تمت الإشارة في القرآن الكريم إلى سیرة
بعضهم، وقد أمر الله نبیه بآن یبین للناس قصصهم؛ کی یعمل الناس على تنظیم
وتصویب أخلاقهم وأعمالهم ومواقفهم على أساس سیرتهم العملية.

و. حاجة الأخلاق إلى الدين في تعیین الأهداف —

ما هي الغایة من الأخلاق؟ وما هي الأهداف التي یُشدّها الناس من خلال
الأفعال الأخلاقية؟

لقد ذکرت المدارس الأخلاقية بعض الأهداف والغايات للأخلاق والأفعال
القيمية والأخلاق الحسنة. وإن مطالعتها ودراستها تثبت أنها بحکم الإنصاف ليست
أهداها سامية ومتعلّية، وأنها تحتوي على النقص من جهاتٍ متعدّدة؛ والسبب في ذلك
يعود إلى أن هذه الأهداف قد تم تحدیدها على أساس رغبات وأفکار البشر. وإن هذه
الأهداف قد اکتسّبتْ. بسبب بشریّتها والمحدوّیات التي یعاني منها التفكیر البشري
وأفق رؤیة الإنسان. صبغةً بشریة بالکامل، وأضحت مفتقرةً للقيم المتعالیة^(٣٣). إن هذه
الأهداف هي بشکلٍ عامٍ أهداف غير ثابتة وناقصة، وتشتمل على مصالح فعلیة
وعاجلة للناس، ولا تأخذ المصالح الآجلة والثابتة للناس بنظر الاعتبار.

کما أن أهداف وغايات المدارس الأخلاقية مختلّةً أيضاً. ففي الأنظمة الذاتية
یتم السعی على الدوام للحصول على المقدار الأکبر من اللذة والمصلحة لشخصها، وإن
ما هو مهمٌ للشخص هو حیّره ومصلحته الشخصية، ولا یکون هناك من هدفٍ في
البين سوى اللذة والمنفعة الشخصية والفردية. طبقاً لهذه الأنظمة الأخلاقية یُعدّ کلّ
 فعلٍ ینتهي لمصلحة الفاعل أمراً حسناً، وما كان على خلاف ذلك یُعدّ أمراً سیئاً
وقبیحاً. وأما في الأنظمة الدينية فغاية الأخلاق ترتبط ارتباطاً وثیقاً بمعرفة الإنسان

والعقيدة. إن الغاية القصوى من خلق الإنسان في الأديان الإلهية هي الوصول إلى مقام القرب الإلهي، وهذه هي الغاية الأسمى المنظورة في المسار التكاملى للإنسان. وهناك بطبيعة الحال مراتب نازلة ومتوسطة أيضاً، وكل منها يُعدُّ غايةً بُنحوِ من الأنحاء. لا بدَّ من توفرُ عنصرين للوصول إلى مقام القرب الإلهي، وهما: المعرفة؛ والعمل. فمن البديهي أنَّه لا يمكن الوصول إلى هذا المقام دون معرفة الله وأساس الدين؛ إذ كيف يمكن لنا التحرُّك نحو الكمال دون معرفة الغاية والطريق الذي يؤدِّي إليها، ودون أن نحمل الزاد الضروري في هذا الطريق؟! ورد في كلام الإمام علي عليه السلام قوله: «أول الدين معرفته»^(٢٤). وعليه يجب معرفة الله قبل كلِّ شيء، ثمَّ العمل بعد ذلك على بلوغ مقام القرب من خلال العمل وطريقه.

وبالإضافة إلى عنصر المعرفة يُعدُّ العمل بالأحكام الدينية في مجال الفقه والأخلاق من اللوازم الأساسية للقرب والكمال، وإن مجرد معرفتها لا يوصل السالك إلى الغاية والمقصود.

٥. تماهي الدين والفطرة في اكتشاف القضايا الأخلاقية —

إن مصدر الكثير من الأخلاق هو الفطرة والوجdan، وإن الإنسان من خلال رجوعه إلى فطرته يدرك أن بعض الأمور حَسَنَة، ويجب فعلها ويميل إليها؛ وبعضها الآخر قبيح، ويجب تركه وينفر منه.

إن الله سبحانه وتعالى قد أودع في الإنسان قوَّةً غير العقل والعاطفة، تلهمه التكليف وتتصدر له الأوامر والتواهي من داخله. ولا علاقة لهذه القوَّة بالعقل؛ لأن العقل غالباً ما يكون مكتسباً، بينما هذه القوَّة أمرٌ فطري. إن هذه القوَّة، التي سُمِّيَّت بـ«الوجدان»، تُلهم الإنسان في الكثير من المسائل التي تعتبرها من الأمور الأخلاقية، وتقول له: «افعلْ هذا، واترُكْ هذا»^(٢٥).

كما يفهم من الآيات القرآنية أنَّ الإنسان يمتلك مجموعةً من الإلهامات الفطرية، ويدرك جمال وقبح بعض الأمور، بعيداً عن مختلف أنواع التعليم والثقافات. فيدرك في دخилته . على سبيل المثال . أن الصدق، والوفاء بالعهد، وحفظ الأمانة،

ومبادلة الإحسان بالإحسان، حسن وممدوح؛ كما يشعر بأن كلّ ما يخالف هذه الأمور - من قبيل: الكذب، ونقض العهود، وخيانة الأمانة، والرّد على الإحسان بالإساءة - قبيح ومذموم. إن الإنسان في هذه المعرفة والحكم لا يحتاج إلى معلم أو مرشد، بل لا يتأخر في إصدار الحكم عليها بالخير أو الشر بمجرد ملاحظة نفس الموضوع. فأين مكمن هذا النوع من المعرفة والحكم لدى الإنسان؟

لقد تحدّث القرآن الكريم عن المنشأ الفطري لهذه المعرفة، وقال: إن الله قد هدّاه إلى معرفة الخير والشر، والحسن والقبيح، وعرّفه عليها. ومن هذه الآيات:

١. **﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلُّ شَيْءٍ خَلْقَهُ تُمَّ هَدَى﴾** (طه: ٥٠).

٢. **﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ◆ وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى﴾** (الأعلى: ٢ - ٣).

إن الهدایة في هاتين الآيتين تشمل جميع الكائنات، إلا أن الهدایة التکوینیة في الإنسان تحتوي على معنی أوسع من الهدایة في سائر الموجودات؛ فالهدایة التکوینیة في غير الإنسان تختص ب النوع الحیاۃ والتسلسل وما إلى ذلك من الأمور، وأما في الإنسان؛ حيث الهدف من الخلق يکون متعالیاً، فإنها تشمل حتی الهدایة الروحیة والمعنویة ومعرفة الفضائل والرذائل أيضاً.

٣. **﴿وَتَنْسِي وَمَا سَوَّاها ◆ فَأَنْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاها﴾** (الشمس: ٧ - ٨).

٤. **﴿لَكِنَّ اللَّهَ حَبِّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَرَبَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرُ وَالْفُسُوقُ وَالْعِصْيَانُ﴾** (الحجرات: ٧).

يُتّضح من هذه الآيات أن الإنسان يدرك الفسق والفسور، وي Mizّهما من الحُسن والطُّهُر، وأنه محب للخير ومبغض للشر، وإن كانت هذه الفطرة الداعمة الداخلية قد تصاب بالضعف والانهيار التدريجي؛ نتيجة للاحتكاك بالأجواء والأماكن الموبوءة، فلا يعود مالکاً للانجذاب الداخلي والفتري نحو الخير.

٥. **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِلْمِ وَالْعُدُوانِ﴾** (المائدة: ٢).

نقل العلّامة الطباطبائي، في هامش تفسير هذه الآية في الميزان، رواية تقول: «عن وابصة قال: أتيت رسول الله ﷺ وأنا لا أريد أن أدع شيئاً من البر والإيمان إلا سأله عنه؛ فقال لي: يا وابصة، أخبرك بما جئت تسأل عنه أم تسأل؟ قلت: يا رسول الله،

أخبني، قال: جئت لتسأل عن البر والإثم، ثم جمع أصابعه الثلاث، فجعل ينكت بها في صدري، ويقول: يا وابصه، استفنت قلبك، استفنت نفسك. البر ما اطمأن إليه القلب واطمأن إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٢٦).

٦. **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾** (الأنبياء: ٧٣).

قال العلامة في تفسير هذه الآية: «يدل [هذا] على تحقق الفعل، أي إن الوحي تعلق بالفعل الصادر عنهم، أي إن الفعل كان يصدر عنهم بوجي مقارن له، ودلالة إلهية باطنية، هو غير الوحي المشرع الذي يشرع الفعل أولاً، ويترتب عليه إتيان الفعل على ما شرع»^(٢٧). كما تثبت هذه الآية أن الإنسان على دراية بالحسنات وأفعال الخير؛ لأن الله قد أودع ذلك في طبيعته وجبلته.

٧. **﴿أَلَمْ تَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ◆ وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ◆ وَهَدِيَّنَاهُ التَّجْدِيدَنِ﴾** (البلد: ٨ - ١٠).

يُستفاد من هذه الآيات أن الإنسان يدرك من داخله قبح وجمال أعماله وأعمال الآخرين، ويعرف الخير والشر، ويميز طريق الكمال من طريق الانحراف. وعلى هذا الأساس فإن الله سبحانه وتعالى قد أودع الأصول العامة للأخلاق في جبلة الإنسان، وبين تفصيلاتها على لسان الوحي. وبعبارة أخرى: إن الله قد كتب الأخلاق وسائل المعارف بقلمين، وهما:

١. قلم التكوين (الهداية التكوينية)، وهي عبارة عن الفطرة والوجودان.

٢. قلم التشريع (الهداية التشريعية)، وهي عبارة عن الوحي والنبوة.

لقد دعا الله الإنسان في بعض آياته إلى الخيرات، ومنعه من ارتكاب الموبقات، وإن هذا النوع من الأمر والنهي متفرع عن علم الإنسان ومعرفته لتلك الخيرات والموبقات؛ إذ لم يرد تعريفها وشرحها في أي موضع من القرآن الكريم، وإنما قام الاعتماد والتعويل فيها على معرفة الإنسان وإدراكه لتلك المفاهيم، مع التأكيد على ضرورة التحلي بتلك الفضاء واجتناب تلك الرذائل، من قبيل: قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٩٠).

وهناك آياتٌ أخرى تدلّ على أنّ في وجdan الإنسان قوّةً ترحب بكلّ ما يتّاسب مع طبّعها، وتتّفرّ من كلّ ما لا تراه مناسباً وفطرة الإنسان، من قبيل: قوله تعالى: **﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ الْلَّوَامَة﴾** (القيامة: ٢).

وعلى هذا الأساس فقد تمّ إيداع **كليّات الأصول الأخلاقية** في جبلة الإنسان وفطرته، يَبْدِأ أن هذه **الكليّات** غير كافيةٍ لصيغة الإنسان شخصاً أخلاقياً. وكما سبق أن ذكرنا فإن الشريعة قد عملت على تطوير وتعيين مصاديق هذه **الكليّات** بالتفصيل.

٦. النتيجة —

إن الحكم بانفصال الأخلاق عن الدين لا يستطيع أن يضمن المجتمعات البشرية ويحصّنها من حيث الأخلاق والسعادة؛ لأنّ هذا الاتجاه في الأخلاق يستند إلى المعرفة والإدراك البشري؛ وتعاني المعرفة البشرية من النقص في قيامها البحث على العقل والحسّ أو الوجdan؛ إذ إن هذه القوى بدورها تعاني من المحدودية، وتحتّل أيضاً باختلاف الظروف والأزمنة، الأمر الذي يؤدّي إلى صدور أحكامٍ ناقصة ومتغيرة، بل ومتّارضة في بعض الأحيان. ثمّ إن الشهوات والنظر إلى المصالح الشخصية والنفسانية يفاقم من عدم جدوايّة هذا النوع من الإدراك والمعرفة.

وعليه يجب أن تكون الأخلاق وليدة أعلى وأسمى مصادر المعرفة في مجال السعادة والشقاء، والخيرات والشرور، والمصالح والمفاسد، وأكثّرها واقعية؛ ضماناً لسعادة الإنسان الحقيقية. ولا يمكن لذلك أن يتحقّق إلّا من الناحية الدينية.

المواهش

- (١) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٦٨، نشر بين المللي، طهران، ١٣٦٤هـ.ش. (مصدر فارسي): أسدییر مک إنتایر، تاریخجه فلسفه أخلاق (تاریخ فلسفه الأخلاق): ٥٨، ترجمه إلى الفارسية: إِنْ شَاءَ اللَّهُ رَحْمَتِي، نشر حکمت، طهران، ١٣٧٩هـ.ش.
- (٢) الربوبية أو الدين الطبيعي (deism): الاعتقاد بأن العقل البشري قادرٌ وحده أن يؤمن بوجود الله والعلم به، دون الاستناد إلى الوحي أو الانتماء إلى دين. وكانت هذه الرؤية موجودةً حتى في مؤلفات الإنسانية في عصر النهضة، بل وقبلها أيضاً. (ایان باربر، علم ودين (العلم والدين): ٢٥، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٤هـ.ش).
- (٣) انظر: ریتشارد بابکین واسترول آروم، کلیات فلسفه (کلیات الفلسفه): ٩٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال الدين مجتبوي، نشر حکمت، طهران، ١٤٠٢هـ.
- (٤) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٩٥.
- (٥) انظر: جعفر السبحاني، بحث في الملل والنحل: ٦٥، لجنة إدارة الحوزة العلمية، قم، ١٣٦٢هـ.ش.
- (٦) انظر: جواد مشکور، فرهنگ وفرق إسلامی (الثقافة والفرق الإسلامية): ٤٠٤ - ٤٠٦، ١٣٧٤هـ.ش.
- (٧) نهج البلاغة، ح ٢١٨.
- (٨) الكليني، الأصول من الكافي: ٦، ٤٧، دار الكتاب الإسلامية، طهران، ١٣٦٦هـ.ش.
- (٩) انظر: عبد الرزاق اللاهيجي، گوهر مراد (جوهر المراد): ٦٨٧، تصحیح وتقديم: زین العابدين قرباني، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامی، طهران، ١٣٧٨هـ.ش.
- (١٠) مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٧٠.
- (١١) انظر: مرتضى مطهري، مسألة شناخت (مسألة المعرفة): ١٣، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٧هـ.ش؛ مصباح اليزدي، دروس فلسفه أخلاق (دروس في فلسفه الأخلاق)، مجلة قبسات، العدد ١٣: ١١٩، ١١٦: ١١٩هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (١٢) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٩٨.
- (١٣) نهج البلاغة: ٢٢٩.
- (١٤) بيترسون وآخرون: ٢٢٨، ٢٢٧هـ.ش.
- (١٥) انظر: المصدر السابق: ٢٤٠ - ٢٤١.
- (١٦) انظر: المصدر السابق: ٤٤٢.
- (١٧) انظر: المصدر السابق: ٤٤١.
- (١٨) انظر، صدر الدين الشيرازي (صدر المتألهين)، الرسائل: ٦٨ - ٦٩، مكتبة المصطفوي، قم.

-
- (١٩) انظر: المصدر السابق: ٤٤١.
- (٢٠) انظر: مرتضی مطهّری، فلسفه وأخلاق (الفلسفة والأخلاق): ٢٩٦، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢١) جعفر السبحاني، حاکمیت دین بر أخلاق یا تقدُّم أخلاق بر دین (حاکمیة الدين على الأخلاق أو تقدُّم الأخلاق على الدين)، مجلة کلام إسلامي التخصصیة، العدد ٣٢: ١٤، عام ١٣٧٨هـ.ش.
- (٢٢) ریتشارد بابکین واسترول آروم، کلیات فلسفة (کلیات الفلسفه): ٨٨.
- (٢٣) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفه الأخلاق): ١٨٢.
- (٢٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩.
- (٢٥) انظر: مطهّری، فلسفه وأخلاق (الفلسفة والأخلاق): ٥٣ - ٥٤.
- (٢٦) السيد محمد حسين الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن: ٥، ١٩٠، منشورات جماعة المدرسین، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢٧) المصدر السابق: ٣٠٥: ١٤.

ضعف الثقافة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية

وتأثير فصل الفقه عن الأخلاق

د. الشيخ محمد هدایتی^(*)

ترجمة: وسیم حیدر

المقدمة —

لقد عملت الثقافة الدينية على مراكمة العناصر الأخلاقية في تضاعيف أحكامه وتعاليمه، وإن حيّزاً كثيراً من الحضارة الإسلامية الفنية زاحرًّا بآيات القلب السليم، التي تتجلى على شكل القيم الأخلاقية. وحيث إن التعاليم الدينية تعمل على رسم المنهج الصحيح لحياة الإنسان في مختلف الأبعاد، وترشده إلى السعادة في كلا الدارين، وتقوم بتنظيم حياته الطيبة، المقونة بإظهار جمال قوالب وظواهر الأعمال، تتمثّل بروح حسنة ومنزّهة وعاءمة بالقوى. والشاهد على ذلك يتمثّل بسيرة الربيان الأول لفلك الدين والفرد الأكمل فيه، وتعني به الوجود المقدّس للنبي الأكرم ﷺ، فهو على الرغم من كونه يمثّل النموذج العملي الأكمل في الدين، لم يخرج في أمر الدين والدعوة إليه وسلوكيه مع الناس. عن دائرة الأخلاق أبداً، بل قام بدعوة الناس إلى الدين، مسلحاً بالخلق العظيم، والرحمة الواسعة، والمرونة الكبيرة، والعفو الجمّ، وذلك في مجتمع تسوده الوحشية والقسوة والرذائل النفسانية والمعرفية. ودفع جميع الأفراد في هذا المجتمع إلى الاعتقاد بالله، وأحدث فيهم تحولاً في فترة قياسية، حتى حلّتُ الفضائل الأخلاقية محلَّ الرذائل؛ وقضى على ظاهرة قتل الإخوة وتقطيع

(*) أستاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

الأرحام، وتحول العنف والقسوة والتشدد إلى مدارء وسلام ووئام وصلاح مع النفس والذات^(١).

وعلى الرغم من ذلك، بدأنا نشهد بالتدريج . ولا سيما بعد الانحراف الذي حصل في منظومة الخلافة . انخفاضاً في الاهتمام بالأخلاق التي كانت موجودة في بداية الإسلام، وأخذت الآداب الأخلاقية تفقد رونقها وجاذبيتها، وصارت الحياة الأخلاقية تتوجه نحو الأفول والاضمحلال، ولم تحصل حتى الآن على موقعها الموجّه والواقعي في مجال العلم والعمل^(٢).

إن النظرة الناقدة إلى هذا المسار النزولي للثقافة الأخلاقية، وتشخيص الآفات الأخلاقية لدى المدينين، يظهر لنا الكثير من العلل والأسباب. ومن بين هذه الأسباب سوف نسعى في هذا المقال إلى بحث أربعة عناصر علمية ومعرفية. ويبدو أن هذه العوامل، التي هي من النوع الديني والمعريفي، ولها مكانة في مصادرنا الثقافية وتعاليمنا الدينية، قد بدأت بالتدريج تترك تأثيرها على الأسس الفكرية للحضارة الإسلامية في مجال الأخلاق، وعرضت الحياة الأخلاقية الإسلامية . التي كان من شأنها أن تتحول إلى نموذج علمي وعملي دائم وكمال في الثقافة العالمية . إلى النقص والأفول.

أ. الموقف التجميلي والزائد للأخلاق —

ورد التعبير في بعض الروايات عن تلك الأعمال الدينية التي تحظى بالضرورة الأكبر بـ «الفرضية»، وعن تلك الأعمال التي لا تبلغ تلك الأهمية بـ «الفضيلة»، من قبيل: ما ورد عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، عن آبائه^{عليهم السلام}، عن أمير المؤمنين^{عليه السلام} أنه قال: «السُّنْنَةُ سُنْنَةٌ فِي فِرِيْضَةٍ، الْأَخْذُ بِهَا هُدًى، وَتَرْكُهَا ضَلَالٌ؛ وَسُنْنَةٌ فِي غَيْرِ فِرِيْضَةٍ، الْأَخْذُ بِهَا فَضِيْلَةٌ، وَتَرْكُهَا إِلَى غَيْرِ خَطِيْئَةٍ»^(٣).

وعلى هذا الأساس فقد تم اعتماد التقسيم إلى الفرض والفضل في الكتب الفقهية وغيرها^(٤). وقد قيل في شرح هذا الحديث: إن الفرضية تعني القيام بالواجبات وترك المحرّمات؛ حيث يكون الإتيان بها مستوجبًا للحصول على الثواب، وتركها

مؤدياً إلى العقاب. وأما الفضيلة فقد تم إيضاحها بالأخلاق والمستحبات؛ حيث يؤدي القيام بها إلى تحصيل الثواب، ولكن تركها لا يستتبع عقاباً^(٥). وكما يلوح من كلمة «الفضل»، فإنها تدل على شيءٍ زائد وفضلةٍ بالقياس إلى الأصل.

فعلى هذا التفسير يكون الأصل عبارة عن الأعمال التي يجب القيام بها، ولا تتطوي على رخصةٍ في تركها، ولا ينبغي التهاون فيها أو الغفلة عنها. والذي يتکفل ببيان هذه الأمور الضرورية والإلزامية هو علم الفقه. وإذا أراد شخصٌ أن يصل إلى مرتبة أعلى من الكمال، ويحصل على امتيازٍ أكبر، فإنه يتوجه نحو الأخلاق. فعلى الرغم من عدم وجوب هذا الأمر عليه^(٦)، ولكنه مع ذلك يكون مستحقاً للثواب عن قيامه به. وبذلك ينفصل الفقه عن الأخلاق، ويندرج كلُّ منها ضمن مجالٍ خاصٍ؛ حيث يقوم أحدهما على أساس الواجبات والضرورات، والآخر على أساس الأولويات والحسنات. وحيث يكون الفقه بصدق بيان الضرورات والاحكام الإلزامية، ويروم إثبات أداء التكليف والامتثال بالحجج الشرعية، والخروج من عهدة التكليف، ويدفع العقاب عن المكلفين، فإنه يعمل في أسلوب الاستباط وتشخيص الأحكام بشكلٍ دقيق ومنضبط، ولكن الأخلاق؛ حيث تسعى إلى بيان الكمال، لا تُمارس تلك الندب والاستحباب، وينظر إليها بوصفها من شؤون الكمال والزينة، لا تُمارس تلك الدقة في التعاطي مع الأدلة والروايات الصحيحة والمعتبرة وتشخيص الحجة، ولا يتم هنا إعمال تلك الدقة المتناسبة مع علم ما، وإنما يتم التعاطي هنا بشيءٍ من التسامح والتساهل. وهنا تتبلور قاعدة «التسامح في أدلة السنن»، حيث يُقال: «إذا روينا في الحلال والحرام شدّنا، وإذا روينا في الفضائل تساهلنا»^(٧).

يبعد أن هذه القاعدة، التي هي من التراث الفقهي لأهل السنة^(٨)، سواء في حد ذاتها أو من حيث انطباقها على الأخلاق، مخدوشةٌ وغير تامة.

أما من الناحية الأولى فإن ما نريد نسبته إلى الشريعة . الأعم من الأحكام أو العقائد أو الأخلاق . يجب أن يقوم على أساس الحجة . وإن التراث الأخلاقي عندما يريد أن يطرح نفسه بوصفه من التعاليم الدينية، وأن يبيّن جانباً من المعارف الإسلامية، يجب أن يتطابق مع الفرضيات والمتبنّيات العلمية وأبحاث الحجة بما يتماهى ويتاغم مع

ظرفیات أصول الاستباط، ولا يمكن الاعتماد بشأنها على الأدلة والروايات الضعیفة^(٤).

وأما من الجهة الثانية فإنما هناك مجرد جانبي من الأخلاق يرتبط بالأولويات والأمور المندوبة أو المکروهه، وأما الجانب المهم الآخر - الذي تتم الغفلة عنه عادة في الاتجاه المتداول - فهو ضروري بشأن الصفات والسلوكيات الازمة والضرورية؛ حيث إن القيام بها أوجب من الكثیر من الأحكام العملية في الفقه، وإن تركها سوف يستوجب المزيد من العقاب والسلط^(١٠).

بـ. فصل موضوع الأخلاق عن العلم الرسمي للفقه —

في إطار تبويب العلوم، وفي تقسيم معروف داخل الدائرة الدينية، والذي لا يزال قائماً، حيث يتم تقسيم علوم الدين إلى ثلاثة أقسام، وهي: العقائد؛ والأخلاق؛ والأحكام، وقد تم التأسيس لل تعاليم والمعارف الدينية على أساس من هذا التقسيم، قد تبلور كل من هذه الأمور بوصفه علمًا مستقلًا ومنفصلاً، له بنية شاملة لأجزاء العلوم، أي: الموضوع والمبادئ والمسائل.

إن موضوع العلم أحد المعايير التي يمكن أن يشكل مبنيًّا للفصل والتمايز بين العلوم، ويجمع مسائل ذلك العلم حول محوره. وفي مورد موضوع علم الأخلاق كان اهتمام أكثر العلماء المتقدمين ينصب على الصفات^(١١).

هذا في حين أنهم قد اعتبروا موضوع علم الفقه في الغالب « فعل المکلف»؛ من حيث اشتتماله على حكم من الأحكام الشرعية أو كان يقتضي حكمًا شرعاً^(١٢)، وإن كان المراد من فعل المکلف الأعم من الامتنال والترك^(١٣)، يُبَدِّل أن موضوع هذا العلم قد اتجه بالتدريج إلى الانحصار بالفعل.

إن الفقه؛ بناءً على غايتها الجامعة والمتمثلة في رسمه للمنهج الصحيح لحياة الإنسان في مختلف الأبعاد بما يضمن سعادته في الدارين، يهـب لمساعدة الحجة الداخلية للإنسان، ونعني بذلك العقل، ويعمل على تنظيم حياته الطيبة من خلال بيان الحلال والحرام وإرادة الله، ويهـديه بواسطة بيان المناسك والعبادات إلى العبادة والقرب

والرضوان الإلهي. ومن هذه الناحية يتمتع بمكانة هامة وموقع قييم في الحضارة والثقافة الدينية^(١٤). وهنا سوف نترك الحديث عن موضوع علم الكلام إلى موضع آخر، ونواصل بحث موضوع علم الفقه الذي يلعب الدور الأكبر في بناء الحضارة ونقصانه الأخلاقي.

أولاً: عناصر الانحصار التدريجي لموضوع الفقه في السلوك —

يعود انعقاد مصطلح الفقه إلى عصر بداية الإسلام ونزول القرآن الكريم وحياة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه. لقد تم استعمال كلمة الفقه، من خلال الاقتباس من التعبير القرآني القائل: «لَيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (التوبه: ١٢٢)، في معنى الفهم الخاص لجميع التعاليم الدينية، الأعم من الاعتقادية والأخلاقية والاحكام العملية، وأخذتً منذ ذلك الحين تشتهر بالتدريج في هذا المعنى: أي الفهم الشامل لجميع الدين، ويستعمل بشأن جميع أصول الدين وفروعه.

وقال العلامة الطباطبائي في هذا الشأن: «إن المراد بالتفقه تفهم جميع المعرف الدينية من أصولٍ وفروع، لا خصوص الأحكام العملية، وهو الفقه المصطلح عليه عند المتشرّعة؛ والدليل عليه قوله تعالى: «وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ» (التوبه: ١٢٢)؛ فإن ذلك أمرٌ إنما يتم بالتفقه في جميع الدين. وهو ظاهر»^(١٥).

إن هذا المعنى الجامع للفقه، والمرتبط ببداية القرن الأول من الإسلام، أخذ يتجه شيئاً فشيئاً ليكتسب نوعاً من التخصيص المفهومي^(١٦)، وبدأ يتعلّق - من بين مجموع المعرف الدينية الشاملة للعقائد والأخلاق والاحكام العملية - بخصوص الأحكام العملية فقط.

وفي ما يلي نشير إلى العناصر والأسباب التي كان لها دور في الاهتمام العلمي الخاص بالاحكام العملية للدين من بين المعرف الدينية:

١. الشعور بالزائد من الحاجة إلى السؤال عن الأعمال الشرعية —

لقد كان الناس في بداية عصر الإسلام؛ بفضل مصاحبتهم للنبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه

نحوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٢ . م ١٤٤١ هـ

وأقربهم من عصره وسماعهم لكلامه ومشاهدتهم لسيرته من جهةٍ، وقلة الأحداث والخلافات وسهولة الرجوع إليه أو إلى الذين سمعوا أجوبة المسائل المحدودة في ذلك العصر من النبي **الأكرم ﷺ** وثقاته من جهةٍ أخرى، كانوا يستوعبون التعاليم الدينية وفق مسارٍ طبيعيٍّ واضحٍ^(١٧). فكانوا يتعلّمون مسائل العقيدة مع النزول التدريجي لآيات البشارة والإنذار على النبي **الأكرم ﷺ**، كما كانوا في الأخلاق والأداب يحصلون على تهذيبٍ عميقٍ من خلال السيرة العملية للنبي **الأكرم** وخلقه العظيم ومواعظه البليغة، وكانوا يمتّلون بآحكام العملية، مثل: الصلاة والصوم والحج والجهاد، بالاقتداء به أو سؤاله عنها. وبعد الابتعاد التدريجي عن الوحي كثُرت الآراء والأقوال المختلفة وتعددت الأفهام من جهةٍ، واتسعت دائرة البدع واتّباع الأهواء النفسية من جهةٍ أخرى، وعلى الرغم من ذلك، ومع تناقض الناس في المباني الأولى والأصلية للعقائد، ووضوح القضايا المعرفية لديهم، لم يكن هناك ما يستوجب حساسية جادة للخوض المستقل والمنفصل في هذا الجانب. وعلى الرغم من أن الاختلافات الكلامية والعقائدية في الصفات الإلهية، ومسائل من قبيل: الجبر والاختيار والقضاء والقدر، ولا سيما في عصر الإمامين الصادقين **عليهم السلام**، وانتشار ثقافة الترجمة، كانت تدفع الطرفين إلى اتّخاذ المواقف في بعض الموارد بشدةٍ، ولكن لم تكن هذه المسائل تُعد في حينها من أصول العقائد والمباني الأولى. لقد كان هذا النوع من الأبحاث خارجاً عن طاقة عامة الناس، وكانت تُطرح بوصفها من الأبحاث التخصصية في الغالب، ولم يكن لها دورٌ فاعلٌ وجادٌ في الحياة المعرفية للناس.

وإذا اشتغلت بعض الروايات المأثورة عن أئمّة الهدى **عليهم السلام** على أسئلة بعض الناس في هذا الشأن فهي في الغالب تعود إلى الحساسية التي كان يثيرها المجتمع العلمي الوليد في هذا القسم؛ وإنّ فإن العقائد في حدودها العامة لم تكن لتبقى موضعاً للجهل والشُّبهة والاستفهام، بل كانت أمراً بسيطاً يمكن للذهن أن يستوعبه ويدركه. ومن خلال تقوية الإيمان كانت مكانة العقيدة تزداد عمّقاً ورسوخاً. كما أن قوّة الإيمان إنما كانت تحصل في الغالب من خلال التسلّيم للتعاليم الدينية والقيم بالأعمال العبادية. وفي الحقيقة الواقع إن رسوخ العقائد واستحكامها يعود إلى

الإصرار الجاد على امتثال الأحكام العملية والعبادية^(١٨). كما أن الأبحاث المرتبطة بالإمامية . بسبب حضور أهل البيت عليه السلام ، والاستفادة من المصادر الأولية، وإظهار المسار الصحيح . لم تكن تؤدي إلى التركيز الخاص على المسائل الاعتقادية. كما لم يكن يبدو هناك إجمالٌ وغموضٌ في الأخلاقيات أيضًا^(١٩). وإن تشخيص الوجдан وحكم العقل بحسن الفضائل وقبح الرذائل، والتطابق مع الفطرة، وكذلك الفضاء البسيط لذلك العصر، وعدم الشعور بوجود صدام بين الأخلاق والأحكام العملية، كان يزيد من انسيابيتها. إن الثورة الأخلاقية التي ظهرت ببعثة النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسالم عليه وظهور الإسلام بين الناس في ذلك العصر كانت تزداد قوًّا على الدوام بتأثير من التعاليم النورانية للأئمة الأطهار والأصحاب وأتباعهم الحقيقيين. كما أن امتداد خوان مواعظ الأصحاب والتابعين وتعاليم وسيرة أهل البيت كانت على الدوام تغنى عن الخوض بشكلٍ خاصٍ في هذا القسم من المعارف الدينية. كما أن النصائح القرآنية والروائية كانت تؤكد على الارتباط العميق والراسخ بين العبادات والوظائف الشرعية واستقامة الأخلاق وإصلاح النفس وازدهار الفضائل^(٢٠).

والذي كان من أكثر الأمور مورداً للجهل والتشكيك ومثاراً للسؤال هو كيفية الأعمال والسلوكيات العبادية؛ حيث كان قد تم تشريعها بكيفية جديدة وطريقة توقيفية من قبل الإسلام؛ وكذلك ماهية الأحكام التي أُعلن عنها الشارع بشأن بعض المعاملات . بالمعنى الأعم ، من قبيل: الرزق الحلال والزواج بشكلٍ تأسيسي. إن هذا الأمر كان يرفع من حساسية المكلفين تجاه صحة وسلامة سلوكياتهم، ويشغل أذهانهم ويدفعهم إلى الاستئناس العلمي تجاه جزئيات وتفاصيل هذه السلوكيات^(٢١).

٢.الحاكمية والتناسب مع إنتاج الأحكام السلوكية —

إن السلطات التي كانت تحكم المجتمعات الإسلامية في المراحل السابقة، وكان بعضها يدعى الدفاع عن الدين والتبغية لأحكام الشريعة، كان الفقه يمثل هاجسها الرئيس في هذا الشأن؛ لتمكن من تعزيز وثبتت سلطتها في المجتمع، من

خلال وضع القوانين المتعلقة بأرواح الناس وأموالهم وأمنهم^(٢٢)، وتعمل على توسيع نفوذها وتأثيرها من خلال الاستاد الروحي والمعنوي إلى التعاليم والأحكام الشرعية. وكلما ابتعدنا عن القرن الهجري الثاني، وأصبح الفقه وسيلة لإدارة الحكم وتنظيم السلطة، كلما تعزز الاتجاه الأحادي إلى الأحكام العملية، وأصبح علم الفقه يُطرح بوصفه العلم الديني الوحيد الذي تمس الحاجة إليه في المجتمع. وكان الإن躺ج الواسع للفروع الفقهية والازدهار المنفرد لهذه الفروع في الواقع استجابة للاقتضاء الناقص الذي اقتضته الحاجة الاجتماعية؛ بسبب الإدارة غير الكفؤة للحكومات^(٢٣).

٣. الشريعة ودعوى انحصرها بالأحكام العملية —

إن الشريعة في مصطلح الفقهاء تطلق في الغالب على قسم الأحكام العملية من الدين^(٢٤). وقد أدى هذا الاستعمال بالتدريج إلى تعزيز التوهُّم لدى البعض بأن الشريعة تتحصر في هذا القسم من أحكام الدين^(٢٥)؛ بحيث عندما يتم الحديث عن وجوب الاهتمام بالشرع والحفظ على الشريعة والتمسُّك بالأحكام الشرعية والتوصية بهذه الأمور لا يرد إلى الذهن شيءٌ سوى المسائل الفقهية المصطلحة والأحكام العملية^(٢٦)؛ في حين أن الشريعة وإن كانت أخص من مطلق الدين^(٢٧)، إلا أنها تتطابق مع جميع التعاليم الدينية التي قام الله بتشريعها للناس^(٢٨).

٤. الثواب والعقاب ومنزلة العمل —

إن من بين أسباب الاهتمام بالعمل وأحكامه الاهتمام بمسألة الثواب والعقاب، وتصوُّر انحصرهما في الأفعال الظاهرة. نشاهد في عُرف المتشرّعة هذا التصور بكثرة؛ حيث يعتبرون الطاعة والمعصية والأجر والثواب أمراً خاصاً بالأعمال والسلوكيات الظاهرة، ولربما قالوا بأن الاتجاه العام في وصايا أئمّة الدين يركّز على هذا الأمر^(٢٩)؛ وأما الأخلاق فهي مرتبطة بمحال الفضائل والرذائل والحسن والقبح والمدح والذم. في حين أن الثواب والعقاب موجود في الأخلاق وأوصاف الفضيلة والرذيلة أيضاً^(٣٠).

٥. أهمية الحلال والحرام وانحصارهما في الأعمال —

لقد تم تعريف «الحلال» بأنه الشيء الذي لا يستتبع القيام به عقاباً. وحيث أجازه الشرع فلا مانع من فعله؛ وأما «الحرام» فهو الذي يترتب العقاب على فعله؛ لأن الشرع قد منعه ونهى عن فعله^(١). ومن خلال إطلاعه تاريخية نلاحظ أن الحلال والحرام الذي يحظى في الإسلام بأهمية كبيرة^(٢) يختص تدريجياً بالأفعال والأعمال^(٣)، وبشكل متزامن ينحدر البحث عن هذين المفهومين الجوهريين ومصاديقهما مع الفقه^(٤).

٦. مفردة التكليف وثقل مسؤولياتها في الأحكام العملية —

كما سبق أن ذكرنا في بحث الفرض والتألل فإنهم يذهبون في الغالب إلى اعتبار الفقه مرتبطاً بذلك القسم من الدين الذي يستوجب عدم القيام به عقاباً؛ في مقابل الأخلاق التي لا يترتب على فعلها غير الثواب. وحيث توجد في الفقه مواجهة وسؤال وعقاب فإن الأحكام الفقهية تثقل كاهل المكلف، الذي يسعى للخلاص ورفع المسؤولية عن نفسه، ويبحث عن النجاة من العقاب. والذي يتاسب في البين مع المسؤولية وامتثال التكليف أكثر من غيره هو الأعمال^(٥). ومن هنا فقد قام الفقه على مدار التكليف، وإن الفروع الفقهية قد تم تفصيلها وتبويتها على أساس هذا التنساب^(٦).

إن الفقيه يبحث في مساعيه الفقهية والاستباطية عن الأدلة التي تبين الحكم وتعمل على التعريف بالتكليف. فحيثما استشم وجود حكمٍ وجوب التأمل بشكلٍ كامل، والعمل على استخراج الفرض والتوكيل من صلبه، ويجب السعي إلى العمل به؛ من أجل التخفف من ثقل المسؤولية، والتخلص من العذاب والعقاب باحتياطٍ كامل. وقد تبلغ الحساسية تجاه ظاهر العمل في بعض الأحيان بحيث يتم التخلّي عن الجوانب التربوية والازدهار الداخلي، وكذلك العلاقة الشعورية والعاطفية الودودة بين العبد والموالي. وقد يقع التناقض أحياناً بين الأحكام الفقهية وروح الشريعة والمقاصد الأخلاقية والقيمية^(٧). وكان هوية سعادة الإنسان بأجمعها وحياته الطيبة تحبس في

کوّة التکلیف، ولا يتم التعریف بالحیة الدينية والتکلیف الديني بشکلٍ کامل.

٧. البساطة وامکانیة الوصول إلى الأعمال الظاهرية —

إن الأعمال العبادية والقوالب العملية لأحكام الدين؛ حيث تكون أقرب إلى المحسوسات، وتحظى بظواهر ملموسةٍ بالنسبة إلى الفهم، فإنها تحظى باهتمامٍ واقبالٍ أكبر^(٣٨). ومن ناحيةٍ أخرى. كما تقدم في بيان عنصر السيادة والسلطة. فإن إصلاح أمور المعاش، والنظم في الأمور المادية والأحكام، والنظام الجمعي في الحياة الدينية، يظهر تطبيق النقد والوصول إلى العمل بشکلٍ أوضح. إن الاتجاه إلى هذه الخصوصية بحيث ذهب البعض إلى تصور الفقه مرتبطاً بالدنيا من الأساس^(٣٩).

يبدو أن العقائد والفقه والأخلاق في النظام المعرفي الديني العام ليست نتائج مستقلة عن بعضها، ولا تنتهي إلى مستوياتٍ متفاوتة أو لثلاث طبقات من المخاطبين أو مجالاتٍ ثلاثة، وإن منظومة التفکه قد تم بيانهما . بشهادة القرآن والسنة^(٤٠). مع بعضهما بشکلٍ ممترج دون بيان حدٍ خاصٍ بين العقيدة وبين الأحكام العملية والأخلاق. إن هذا التماهي يجب ملاحظته في مسار التعيينات المعرفية وبيان حدود العلوم الذي يتم بمقتضى تقسيم العلوم وتبنيها، أو في الحد الأدنى في مرحلة الحكم والنتيجة.

ثانياً: عدم إمكان تعلق التکلیف بالصفات —

هناك منْ يذهب إلى الاعتقاد بأن وجود الصفات النفسانية في الإنسان؛ حيث لا تكون اختيارية، فإن تعلق التکلیف بها يكون من باب التکلیف بما لا يُطاق، وبالتالي لا يتم البحث عنها في الفقه المرتبط بأفعال المکلفين الاختيارية^(٤١).

ويفي مثل هذه الحالة عندما يُقال: ليس لدينا في الأخلاق صفاتٍ واجبة وأخرى محرّمة قد يُستفاد من ذلك أنه يجب أن نضع هذه الصفات جانباً، ونقصر الاهتمام على الواجبات والمحرّمات، التي من شأنها أن تدخل الإنسان إلى الجنة أو النار. وبذلك يتم تهميش الأخلاق، وتتعرّض سعادة الفرد والمجتمع إلى الخطر. هذا في حين أن

الكثير من الصفات اكتسابيةٌ، يحصل عليها الفرد بالتمرين والتكرار أو التفكير والاعتقاد^(٤٢)؛ وبعضها ذاتيٌّ، ولا يتنافى مع اختيار وإرادة الإنسان، التي هي أحد شروط التكليف؛ وذلك لأن تطهير النفس من الصفات القبيحة أو تزيينها بالصفات الحسنة أمرٌ واقع تحت قدرة واختيار الإنسان، وإن إرادته لم تُسلب منه في ما يتعلق ببقاء هذه الصفة أو تعزيزها أو إلغائها أو إضعافها، ويمكنه أن يَخُذ القرار في هذا الشأن^(٤٣).

ج. الشريعة السُّمحة والابتلاء العام بالصفات الرذيلة —

يقوم الرأي لدى بعضٍ على أن الصفات النفسية المرذولة - حيث يُبْتَلِي بها عامة الناس، وقلما يؤمن شخصٌ من الابتلاء بها - فإن المؤاخذة عليها والتكليف بتطهير النفس منها لا يوافق الشريعة السهلة السُّمحة، وإن اللطف الإلهي ورحمته الواسعة تقتضي عدم الحديث عن التكاليف النفسية^(٤٤). يَبْدُأُن الالتفات إلى نقطتين قد يؤدي إلى عدم تمامية هذا الرأي؛ فأولاًً: هناك الكثير من الروايات الواردة في باب «أهمية الأخلاق» حول الإبقاء على طهارة النفس من الرذائل، وقد تم التأكيد على هذا الجانب بشكلٍ أكبر من الاهتمام بالأحكام الفقهية؛ والنقطة الثانية بشأن تبويب مراتب الرذائل، والقول بتشكيكيتها؛ إذ توجد بين الأفعال الأخلاقية والسلوكية بعض الأعمال التي تحظى بأهمية أكبر، ولها تأثيرٌ أوسع وأشمل^(٤٥)، حيث يمكن العثور على صفاتٍ جوهرية وجذرية تقع على قمة الهرم القيمي، وتكون مصدراً للصفات والسلوكيات الأخرى. وقد تم التعبير في الروايات عن هذه الصفات الخطيرة والمصيرية في قسم الرذائل بمعاهيم من قبيل: «أدنى^(٤٦)، وشر^(٤٧)، وأقبح^(٤٨)، وأبغض^(٤٩)، وأسوأ^(٥٠)، وأذمّ الأخلاق^(٥١)»، و«علامة الشقاء^(٥٢) والهلاك^(٥٣)»، وأركان^(٥٤) وأصول^(٥٥) ودعائم^(٥٦) ورأس الكفر^(٥٧)، و«جماع الشر^(٥٨)»، وأعظم الخطايا^(٥٩)، و«المهلكات^(٦٠)»؛ حيث إن تعلق الأحكام التكليفية بها ليس غير بعيدٍ عن الرحمة الإلهية فحسب، بل هي عين اللطف الإلهي الخاص في التنظيم العملي لنظام المصلحة. وكما سبق أن أشرنا فإن الخطور القلبي والميل الطبيعي إلى هذه

الصفات لا يقع مورداً للمؤاخذة، إلاّ أنه في مرحلة القصد وعقد القلب على الفعل الذي لا يخرج عن الاختيار والإرادة قابلً للمؤاخذة والتكليف.

وعلى الرغم من أن أغلب الكتب الفقهية تخلو من الخوض في الصفات الأخلاقية من حيث بيان الحكم الفقهي، إلاّ أن بعض الفقهاء لم يغفلوا عن هذا الأمر الهام، ودخلوا في بحثها على نحوٍ جزئي أو مستوفٍ؛ كما أفتى بعضهم بحرمة الحسد^(١٢)، والعجب^(١٣)، وبغض المؤمن^(١٤)، والكبير^(١٥). وقد عمد الشيخ الحر في أبواب «جهاد النفس» من مجموعته الروائية، إلى إضافة حكمٍ تكليفي في الكثير من الموارد حول الصفات الأخلاقية بعد اختيار عنوانٍ خاصٍ بكلٍّ من تلك الأبواب^(١٦)؛ كما أفتى المقدّس الأردبيلي بالحرمة في الكثير من الصفات الأخلاقية المرذولة^(١٧).

د. الإباحة وظن الترخيص في الغلاف

يذهب الظن ببعضهم إلى أن الشّرع، بعد حكمه بالإباحة في الكثير من الأمور، وعدم بيان التكليف بوجوبها أو حرمتها، يخلق منطقة فراغٍ واسعةً للناس، وإثر الترخيص وعدم الإلزام يتم تجاهل الكثير من الأحكام الأخلاقية من الناحية العملية، مع أن هناك من الناحية الأخلاقية أمراً ونهيًّا في كلٍّ مورِّدٍ من موارد الفضائل والرذائل، وحتى في الأولويات يتم الإلزام بالأحسن بالنسبة إلى الحُسن، والقبح بالقياس إلى الأقبح. كما أن الدين؛ من خلال وعده بالعفو والشفاعة والتشجيع على التوبة والثواب الكثير على بعض الأعمال وادعاء التكفير وجران الكثير من الأخطاء والقبائح بذلك^(١٨)، يُسقط المهابة عن القبح، و يجعل المتدينين متهاونين تجاه رعاية الأحكام الأخلاقية^(١٩). والإشكال الآخر الذي يمكن بيانه من هذه الزاوية، والذي يتمثل بتصوّر ضعف الثقافة الأخلاقية، هو أن بعضهم قد فهم من بعض النصوص الدينية أن التمسُّك والاعتقاد بالدين يُسْترِّ القبح، ويُعَلَّمُ على جبرانه؛ بحيث إنه مع وجود الإيمان لا يمكن لأيٍّ سيئةً أن تكون مضرّةً^(٢٠)، أو يتم وعد الشيعة بأن ولاية الإمام العادل حسنةٌ لا تضرّ معها سيئةً، وأنهم إذا تولّوا الإمام العادل لن تتم مسائلتهم على ما اقترفوا من سيئاتٍ^(٢١).

ولكنْ يبدو أن التوبة والبشاره بالغفرة لا يعني تشجيع المذنب على ارتكاب المعاصي والذنوب، وإنما يُراد منها عدم إغلاق باب العودة على المجرمين^(٧٧). كما أن التوبة الصحيحة والتصوّح إنما تكون بالرجوع الحقيقى عن الذنوب، وتقترن بالإيمان والعمل الصالح والندم الصادق، وإنّ مجرد الاستغفار الشفهي والندم اللفظي لا يمكن عدّه توبّة. وإن الغاية الأصلية من التوبة والوعود بالغفرة والأجر تتطوّى على هدایةٍ وتربيّة. إن الله سبحانه وتعالى يفتح صدره برحمته ولطفه للجميع، ويصدر أمراً بالصَّفح والغَفْو عنهم، شريطة أن يعودوا إلى أنفسهم، ويفيّروا من سلوكهم، وأن يثبتوا صدق توبتهم على المستوى العملي.

النتيجة —

تستمدّ الحضارة الإسلامية تعاليمها الدينية من ثلات شُعُب رئيسة، وهي: العقائد؛ والأخلاق؛ والفقه. وقد أدى انحصر الاهتمام الرئيس في البين بالفقه؛ بوصفه علماً رسمياً في مجال الدين من جهة؛ واعتبار الصفات الأخلاقية خارجةً عن دائرة التكليف وموضع علم الفقه من جهة أخرى، إلى أن يكون واحداً من الأسباب والعناصر المهدّة لاضمحلال ثقافة الأخلاق، وعدم جدوايّة علم الفقه. ويبدو أن القيم الأخلاقية إذا أُريد لها الإزدهار في أحضان الثقافة، وأن تنتشر في ربوع الحضارة الإسلامية الشيعية، فإن من اللوازم الجادة والناجعة والمصيرية في هذا الشأن العمل على رفع الغموض الجوهرى الكامن في العلاقات العلمية القائمة بين هذين المجالين. وفي مسار تقييم العلم، وإن ارتبط الاعتقاد بعلم الكلام، والعمل بعلم الفقه، والصفة بعلم الأخلاق، وتم فصل كلّ من هذه المجالات ضمن دائرة خاصة به، يَبْدُ أن هذه العلوم الثلاثة ممتزجة بعضها في المنظومة المعرفية للدين، وتُعدّ أجزاءً لمجموعة واحدة من العلوم المتجلّسة والمتجاورة في إطار العمل على صلاح وإصلاح البشر، ولا توجد بينها أيّ حدودٍ من هذه الناحية. ويبدو أن التفّقُه الحقيقى واللازم يجب أن يقوم على أساس ملاحظة هذا الامتزاج والارتباط الوثيق بين هذه المفاهيم الثلاثة.

المفهوم

- (١) لقد ذكر الشيخ البلاخي الأمر الأخلاقي بوصفه واحداً من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم (انظر: محمد جواد البلاخي، آلاء الرحمن في تفسير القرآن ١: ١٢ - ١٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت)؛ وقد ورد في الرواية النبوية أن أساس البعثة والغاية منها قائمٌ على تميم المكارم الأخلاقية: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». (الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان ١٠: ٨٦؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ ٢: ١٢٨، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٧هـ).
- (٢) يمكن للمصادر والنماذج التالية أن تكون شاهداً على تجاهل الأخلاق والمسار التدريجي لأفولها:
١. غوستاف لوبيون، تمدن إسلام وعرب (حضارة العرب - النسخة العربية): ٤٤٢، تعریف: عادل زعیتر، والنسخة الفارسية: ٥٣٥، ترجمة إلى الفارسية: هاشم حسینی، نشر إسلامیة، طهران، ١٣٥٨هـ.ش: «ومن يطف قليلاً في العالم، ويدرس أحوال الناس في غير الكتب، يرَ الدين أمراً مستقلاً عن الأخلاق استقلالاً تاماً، ولو كان بين الدين والأخلاق سببٌ لكان أكثر الأمم تديناً أكثرها أخلاقاً، مع أن العكس هو الواقع».
 ٢. أحد فرامرز قراملکی ومساعدوه، أخلاق حرفه إي در تمدن إسلام وایران (الأخلاق الاحترافية في الحضارة الإسلامية وایران): ٢٨ - ٢٢، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی واجتماعی، طهران.
 ٣. جلال رفیع، أخلاق پیامبر وأخلاق ما (أخلاق النبي الأکرم وأخلاقنا): ١٤، ٤١٩.
 ٤. علی میر سپاسی، أخلاق در حوزه عمومی: ١١، نشر ثالث، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.
 ٥. عباس قلی غفاری فرد، تاریخ پژوهی در آسیب شناسی أخلاقی ایرانی ها (بحث تاریخی في معرفة الآفات الأخلاقية لدى الإیرانیین): ٢١ و ٦٥، نشر دلت، طهران، ١٣٩٢هـ.ش.
 ٦. محسن رناتی، چرخه های أ Fowler أخلاق واقتصاد (عجلات Fowler الأخلاق والاقتصاد): ١٦، نشر طرح نو، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.
 ٧. رضا داوری اردکانی، أخلاق در عصر مدرن (الأخلاق في عصر العداثة): ١٠، نشر سخن، طهران، ١٣٩١هـ.ش.
- وانظر أيضاً: المقدس أحمد الأردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٣٧٤، مؤسسة التشریع الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ؛ یوسف البحراني، العدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٠: ٦٤، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٠هـ؛ محمد صالح المازندراني، شرح جامع أصول الكافی ٨: ٢٨٩، ٢٤٣، المکتبة الإسلامية، قم، ١٤٤٢هـ.ش.
- (٢) الكلینی، الكافی ١: ٧١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤) انظر على سبيل المثال: عبد الله الزيلعی، نصب الرایة لأحادیث الهدایة: ٥٤، دار الحديث، ١٤١٥هـ؛ ابن حزم، المُحَلَّ ٥: ٥٧، دار العجیل، بيروت.
- (٥) انظر: المازندراني، شرح جامع أصول الكافی ٢: ٤٣٣، ١٣٤٢هـ.ش؛ الفیض الكاشانی، الوافی ١:

نحویں معاصرہ۔ السنة الخامسة عشرة۔ العدد الثامن والخمسون - ربیع ٢٠٢٢م، ١٤٤١ھ

- (٢٠٢) مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، ١٤٠٦هـ؛ صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي ٢: ٣٨٥، پژوهشگاه علوم إنساني وطالعات فرهنگی، ١٣٨٣هـ.ش.
- (٦) «...إذ إدراك الكمال غير واجب في الشرع». (الفيض الكاشاني، المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ٧: ١٨، مؤسسة النشر الإسلامي، قم).
- (٧) العسقلاني، القول المسدّد في الذّب عن المسند للإمام أحمد: ١١، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ٤١٤٠٤هـ؛ الشيخ محمود أبو رية، أضواء على السنة المحمدية: ١١١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت؛ محمد ناصر الدين الألباني، تمام الملة: ٣٠١، دار الرأية ١٤٠٩هـ.
- (٨) انظر: محمد هدایتی، مناسبات أخلاق وفقه در گفتگوی آنديشه وران (الأخلاق والفقه في حوار المفكرين): ٢٨٦، پژوهشگاه علوم وفرهنگ إسلامی، قم، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر في هذا الشأن: تبرير المقدس الأربيلی، حيث يتّجه . خلافاً للكثرين من الذين أفتوا عمرهم في الفقه والأحكام العملية . إلى الأخلاقيات والأدعية، ويرى اجتناب الفقه والفتوى من مقتضيات الورع والتقوى. (انظر: المجلسي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار ٤: ١٠٤، دار إحياء التراث العربي، بيروت).
- (١٠) انظر في هذا الشأن: الأربيلی، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣٧٤؛ البحراني، العدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٠: ٦٤؛ المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٨: ٢٨٩؛ محمد الغزالی، إحياء علوم الدين ١: ٤٠، الهلال، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (١١) ومن ذلك، على سبيل المثال: يقول الفيض الكاشاني: «وليس عبارة عن الفعل؛ فربّ شخص خلفه السخاء ولا يبذل؛ إما لفقد المال أو لمانع آخر. وربّما يكون خلقه البخل، وهو يبذل؛ لباعثٍ أو رباء». (محمد محسن الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق: ٥٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ؛ المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء ٥: ٩٥).
- (١٢) انظر بشأن موضوع علم الفقه: العلامة الحلي، منتهي المطلب في تحقيق المذهب ١: ٧: «أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير». (ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية: ٣٤؛ العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدین: ٢٩).
- (١٣) انظر: محمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- (١٤) انظر: العلامة الحلي، منتهي المطلب في تحقيق المذهب ١: ٧، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٨٧هـ.ش؛ العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤١؛ العاملي، منية المرید في أدب المفید والمستفید: ٣٧٤، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١٥) العلامة الطباطبائی، الميزان في تفسیر القرآن ٩: ٤٠٤، إسماعيليان، قم، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٦) قال الغزالی في هذا الشأن: «إن لفظ الفقه تصرّفوا فيه بالشخصيّة، لا بالنقل والتحويل؛ إذ

- خُصُّصوه بمعرفة الفروع الغربية في الفتاوى، والوقوف على دقائق عَلَّهَا... ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً...» (الغزالى، إحياء علوم الدين ١: ٥٣).
- (١٧) انظر في هذا الشأن: محمود شهابي، أدوار فقه (مراحل الفقه) ١: ٤٦، ٤٩٩، وزارت فرهنگ وارشاد، طهران، ١٣٦٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٨) قال الإمام علي عليه السلام: «لأنس بن الخطاب نسبه لم ينسبها أحد قبله: الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق، والتصديق هو الإقرار، والإقرار هو الأداء، والأداء هو العمل». (نهج البلاغة: ١١٤٤، الحكمة رقم ١٢٠).
- (١٩) يذهب بعض الكتاب إلى الاعتقاد بأنه على الرغم من وجود القوانين الأخلاقية الدقيقة بين العرب في عصر الجاهلية (قبل ظهور الإسلام)، لم يكن الصواب والخطأ والحسن والقبح يقوم على أساس نظرية ثابتة ومتناغمة، ولم يكن يشتمل على ملائكة واضح. (انظر: توشيهيكو إيزوتسو، مفاهيم أخلاقي ديني در قرآن (المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن): ٨٧، ترجمه إلى الفارسية: فريدون بدريه إي، نشر فرزان، طهران، ١٣٨٨هـ.ش). ولكن بعد بعثة النبي الأكرم عليه السلام، ورفع الحجب عن دفائن العقول، أخذ هذا التشخيص يتضح في حدوده. وفي ما يتعلّق بوجود الصفات الأخلاقية بين العرب في العصر الجاهلي وجود فضائل، من قبيل: المروءة، والكرم، والوجود، ومواجهة الإسلام لرذائل، من قبيل: العصبية والتلاخر والتنازع بالألقاب، انظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ٤: ٥٧٤، الشريف الرضي، قم، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٢٠) من قبيل: ما ورد بشأن الصوم: «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة: ١٨٣)، وبشأن الصدقة: «تُطَهِّرُهُمْ وَتُرْكِيمُهُمْ بِهَا» (التوبه: ١٠٣)، وبشأن الصلاة: «تَهْمَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ» (العنكبوت: ٤٥). وللوقوف على الروايات المأثورة في هذا الشأن انظر: الحُرُّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ٤ (حول الصلاة)، وج ٩ (حول الزكاة والصدقة)، وج ١٠ (حول الصوم)، وج ١١ (حول الحج). وانظر أيضاً: محمد عبد الله دراز، آيین أخلاق در قرآن (دستور الأخلاق في الأدلة): ٣٤٠، ترجمه إلى الفارسية: محمد رضا عطائي، به نشر، مشهد، ١٣٨٧هـ.ش.
- (٢١) ومن ذلك، على سبيل المثال، أن ابن هشام يذكر في سيرته عن كعب بن مالك قوله: «خرجنا في حجّاج قومنا من المشركين، وقد صلينا وفقهنا...» (ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٤٣٩، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٥م). أو عندما أراد الخليفة الثاني تحديد مهْر النساء بما لا يزيد عن أربعين درهم اعترضت عليه امرأة، وأثبتت بطلان فتواه؛ استناداً إلى قوله تعالى: «وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ رَوْجَ مَكَانَ رَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِطْلَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُوهُ بِهُنَّا نَّا وَإِنْمَا مُبِينًا» (النساء: ٢٠)، فذهل عمر، وقال قوله الشهيرة: «كلّ الناس أفقهه منك يا عمر، حتى ربّات الحجّال». (انظر: المفید، مصنّفات الشیخ المفید، ٩، رساله في المهر: ٢٧، آفیة الشیخ المفید، قم، ١٤١٣هـ؛ ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف ٢: ١٨٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،

١٤٢٠هـ).

(٢٢) «...والحقوق المالية تحفظ بالفقه، وتطلب بأحكامه، ولذلك ظنوا أن احتياجهم إلى الفقه أشد

من علم الأخلاق». (مازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٨: ٢٨٩).

(٢٣) انظر: الفزالي، إحياء علوم الدين ١: ٥٣.

(٢٤) «وصار علم الشريعة على صفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، [ألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك]؛ وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المواجهة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طرقها، وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك». (مقدمة ابن خلدون (ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر) ١: ٦١٣، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٨هـ).

(٢٥) ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه طبقاً لرواية الشيخ المفيد فإن عدداً من أصحاب المأمون الذين دخلوا مع الإمام الجواد عليه السلام في مناظرة علمية قد عبروا عن هذا القسم من أحكام الدين بـ«فقه الشريعة». (انظر: المفيد، الإرشاد ٢: ٢٨٢).

(٢٦) «أما علم الشرائع فهو علمٌ بكيفية العبادة المنشورة... والعلم بالأحكام المحمودة من الحلال والحرام في المكاسب والمعاملات... والعلم بأداب الأكل والشرب واللباس والتحية والضيافة والطيب والكلام والمؤاخاة والمعاشرة والسفر والحقوق، إلى غير ذلك». (محمد محسن الفيض الكاشاني، الحقائق في محسن الأخلاق: ١٤).

(٢٧) قال العلامة الطباطبائي في بيان الفرق بين الشريعة والدين: «الشريعة هي الطريقة المهدّة للأمة من الأمم أو لنبيٍّ من الأنبياء... والدين هو السنة والطريقة الإلهية العامة لجميع الأمم». (الميزان في تفسير القرآن ٥: ٣٥٠).

(٢٨) «ومراد بعلم الشريعة ما جاء به النبي ﷺ من عند الله تعالى، وبيّنه في مدة عمره، وأودعه عند أهله. وهذا العلم ينقسم إلى أقسام: فمنها: ما يتعلّق بالمبداً الأول تعالى شأنه وبصفاته وأفعاله؛ ومنها: ما يتعلّق بأحوال المعاشر وتفاصيلها؛ ومنها: ما يتعلّق بأفعال المكفّفين وما يتبعها من تقويم الظواهر بسياسات البدنية؛ ومنها: ما يتعلّق بأحوال القلب وتطهيره عن الرذائل وتزيينه بالفضائل. وكل هذه الأقسام محمود شريف، طالبه محبوب الله تعالى. لكنّ بينها تفاوتاً: إذ بعضها واجبٌ عيناً، وبعضها واجبٌ كفایةً، وبعضها مستحبٌ». (مازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٢: ١٤، وانظر أيضاً: عبد العظيم شرف الدين، تاريخ تشريع الإسلام وأحكامه الملكية والشفعية والعقد: ٢٣، جامعة قار يونس، بنغازي، ١٩٩٣م).

(٢٩) قال السيد الصدر، في توضيح أسباب تصور انفصال الفقه عن الأخلاق: «إن الاهتمام لدى المشرّعة إنما هو بالفقه؛ من حيث إن مآلاته إلى الثواب والعقاب الأخرويين، وليس في الأخلاق وجهة

من هذا القبيل، فهو لا يستحقّ مثل هذا الاهتمام. بل قد نجد أنّ الأئمّة المعصومين نحّوا هذا النحو، بحيث نجد أنّ هذا الاهتمام المتشرّعي إنما هو ناتجٌ من تربيتهم وتركيزهم؛ وذلك أنّهم ركّزوا على جانب الطاعة والمعصية والثواب والعقاب، وهي الجوانب المرتبطة بالفقه أكثر من الجوانب المرتبطة بالأخلاقيات». ثمّ بحث في توجيه هذا الإشكال، واعتبره جائزًا في الأخلاق الصفاتية، وغير جائز في الأخلاق العملية والسلوك الظاهري؛ بل يرى أنّ اهتمام الأئمّة بالأخلاق السلوكية مقدمٌ على الفقه.

(انظر: محمد الصدر، فقه الأخلاق ١: ٨، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٩هـ).

(٢٠) سوف نحصل في الصفحات القادمة على بيان لهذا الأمر، على هامش أبحاث تعلّق الأحكام التكليفيّة بالأوصاف والأفعال الأخلاقية.

(٢١) «الحرام هو القبيح المنوع بالنهي عنه، والحلال الحسن المطلق بالإذن فيه». (الطوسي، التبيان في تفسير القرآن ١١: ٢٦٦، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣١هـ).

(٢٢) انظر: البرقي، المحاسن: ١٥٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٩هـ؛ الكليني، الكافي ١: ١٧٨٨. وانظر بشأن أهميّة الحلال والحرام: الصدوق، الخصال: ٦٤٣، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٢٣) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٧، ٢٤٨.

(٢٤) إن الروايات التالية يمكن أن تكون شاهدًا على التصور التدريجي لهذه المساواة. - عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «تفقّهوا في الحلال والحرام، وإنّ فأنتم أعراب». (البرقي، المحاسن: ١٥١).

- عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «ليت السياط على رؤوس أصحابي حتّى يتقدّمُوا في الحلال والحرام». (المصدر السابق: ١٥٢).

- عنه عليه السلام أنه قال: «منْ حفظ عنّا أربعين حديثاً من أحاديثنا في الحلال والحرام بعثه الله يوم القيمة فقيهاً عالماً، ولم يعذّبه». (الصدوق، الخصال: ٥٤٢).

(٢٥) ورد في الحديث عن الإمام الكاظم عليه السلام: «أولى العلم بك ما لا يصلح لك العمل إلا به، وأوجب العلم عليك ما أنت مسؤولة عن العمل به...» (أحمد الحلي، عدّة الداعي أو نجاح الساعي: ٧٧، دار المرتضى، بيروت، ١٤٠٧هـ). وقد عمد المخر الرازي في تفسيره إلى تقسيم العلوم الدينية إلى قسمين: علم العقائد والأديان؛ وعلم الأعمال. وقال بشأن القسم الثاني: «واما علم الأعمال فهو إما أن يكون عبارة عن علم التكاليف المتعلقة بالظواهر، وهو علم الفقه...؛ وإما أن يكون علماً بتصفية الباطن ورياضية القلوب». (تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب) ٦: ٨٣، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٦هـ).

(٢٦) وكما سبق أن ذكرنا فإنّهم يرون علم الفقه علمًا يبحث في التكليف، وقلّلوا بأنّ موضوعه هو أفعال المكلّفين. ومن ذلك مثلاً أن العلامة الحلي قال في إثبات تأثّر علم الفقه عن العلوم الأخرى:

نحو ص معاصراً. السنة الخامسة عشرة. العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٣ م ١٤٤١ هـ

«أما تأخُرِه عن علم الكلام فلأن هذا العلم يبحث عن كيفية التكليف، وهو لا شك مسبوق بالبحث عن معرفة التكليف والمكلَّف... موضوع هذا العلم هو أفعال المكلَّفين من حيث الاقتناء والتخيير». (منتهي المطلب في تحقيق المذهب ١: ٦ - ٧، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٨٧ هـ). وإن كان التحقيق في ظهور مفردة التكليف بوصفها حدًّا أولياً للفقه ومنشأ ظهوره يحتاج إلى تحقيق مستقل.

(٣٧) إن هذه الحساسية قد تبلغ مقداراً بحيث يتم الإعلان في أمر الاجتهد رسمياً أن الذي يجب أن يكون سندأ هو النصّ المبين للمقاصد. (انظر: علي دوست، فقه ومقاصد شريعت، مجلة فقه أهل بيت، العدد ٤١: ١٥٢، ربيع عام ١٣٨٤ هـ).

(٣٨) انظر: المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٨: ٢٨٩.

(٣٩) انظر: المصدر السابق ١٠: ٨٧؛ الغزالى، إحياء علوم الدين ١: ٥٣.

(٤٠) ففي سور القرآن الكريم، من قبيل: البقرة: ٢٢٩، ٢٤٢، النساء: ١٩، والطلاق: ٢، ٦، والأحزاب: ٤٩ (حول الطلاق والزواج وحدود العلال والغرام الإلهي، مصحوباً بالسلوك اللائق)، والتوبية: ١٠٣، والمجادلة: ١٢ (حول الأمر بالصدقة وتحصيل الطهارة)؛ والفرقان: ٦٣ - ٦٤، والمؤمنون: ٢ (حول الصلاة والخشوع والتواضع)؛ والنور: ٣٠، والأحزاب: ٥٣ (حول النظر إلى الأجنبية والمواطنة على الطهارة والبراءة من الذنوب)؛ وكذلك البقرة: ٧ - ١٠، ٩٠ (حول مرض القلب والابتلاء بالحسد وارتباطه بالكفر).

وفي الروايات، من قبيل: نهج البلاغة: ٣٢٨، الخطبة رقم ١٠٩ (حول امتراج الصلاة والزكاة والجهاد بصلة الرحم والصدقة وأفعال البر)؛ والمصدر السابق: ١٠٢٢، الكتاب رقم ب (شأن الصلاة والتعامل الرحيم مع الآخرين)؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٠٠ (حول الصلاة ومداراة الناس)؛ والمصدر السابق: ٢٨٠ - ٢٨٥ (حول الوضوء والصلاحة والحضور في المساجد وعدم اغتياب الآخرين)؛ والمصدر السابق: ١٣: ٣٨٠ (حول ترك الطواف الواجب وقضاء حاجة الآخرين).

(٤١) وأشار الأغا ضياء العراقي في تعليقه على فوائد الأصول إلى هذه المسألة قائلاً: «بعدما لا يكون سوء السريرة تحت الاختيار لا يوجب قبُحاً في أمر اختياري آخر». (محمد علي الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول ٣: ٤٩، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤ هـ). وقال السيد الخوئي، مناسبة الحديث عن شرط الإخلاص في الوضوء، واجتناب الرياء والعجب: «إن تعلُّق الحكم الشرعي بمثل هذه الصفة إنما يمكن تصوُّره من خلال المنع من حدوث هذه الصفة في النفس أو إزالتها عن النفس فقط، ولا يستفاد وجوب هذا الأمر من الروايات». (موسوعة الإمام الخوئي ٦: ٢٠، مؤسسة الخوئي الإسلامية، قم، ١٤١٣ هـ).

(٤٢) قال العلامة المجلسي ضمن تعريف الأخلاق الصفاتية: «الخلق . بالضم . مَكَّةَ للنفس يصدر عنها الفعل بسهولة . ومنها: ما تكون خلقية؛ ومنها: ما تكون كسبية، بالتفكير، والجهاد، والمارسة، وتمرين النفس عليها. فلا ينافي وقوع التكليف بها». (بحار الأنوار ٦٧: ٣٧٢).

المازندرانی: «وقد توهّم أن الأخلاق كلّها خلقيّة؛ فيكون التكليف بها تكليفاً بما لا يُطاق. وهذا التوهّم فاسدٌ؛ لأن الأخلاق قد تتغيّر وتتبدل، كما هو المشاهد في الكثير من الناس، فإنهم يزاولون ويمارسون حتّى يصير مَكَّة». (شرح جامع أصول الكافي: ٨: ١٧٤).

(٤٢) ذهب صدر المتألهين في المشهد الخامس عشر من مفاتيح الغيب إلى اعتبار هذا البحث من الأمور الغامضة، التي لا تُتّضح إلّا من خلال الإحاطة التفصيلية بأعمال القلب. (انظر: مفاتيح الغيب ١: ٣٥٦، بنیاد حکمت إسلامی صدرا، طهران، ١٣٨٦هـ.ش؛ الغزالی، إحياء علوم الدين ٣: ٥٣).

(٤٤) قال الشیخ السبھانی في هذا الشأن: «وأما السبب في عدم مؤاخذة أحٍ على صفاته النفسية الرذيلة، وعدم إصدار حکم فقهیٍ في حقّه؛ فلأن الأحكام الإسلامية سمحّة وسهله، وتقوم على أساس أفعال الظاهر. فإذا كان الشخص بخيلاً في واقعه فلا شأن للأحكام الإسلامية به، ما دام كابحاً لصفة البخل في نفسه، ولا تظهر عليه في أفعاله؛ والا لو صار البناء على محاكمة الناس على طبق ما يجول في أنفسهم وضمائرهم فلن يسلم أحدٌ من النار، ويبقى الإمام على وحشه». (انظر: هدایتی، مناسبات أخلاق وفقه در گفتگوی اندیشه وران (الأخلاق والفقه في حوار المفكرين): ١٠٤؛ وانظر أيضاً: الهمداني، مصباح الفقیه: ٢: ٢٤٧، مؤسّسة المهدی الموعود، قم، ١٤١٨هـ؛ السيد مصطفی الخمینی، تحریرات في الأصول ٦: ٧٣ - ٧٢، مؤسّسة تنظیم ونشر آثار الإمام الخمینی، طهران، ١٤٢٧هـ).

(٤٥) يتم التعبير في نصوصنا ومصادرنا الدينية عن هذه الأعمال الهامة والأساسية في مجال الرذائل بالكثير [انظر: الكلینی، الكافی: ٢: ٢٧٦، من قبیل: قتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا ومال اليتيم، وقذف المُحْصَنات]؛ والأعمال المحبطة والمبطلة [هود: ١٦، (الإقبال على الدنيا): الحجرات: ٢، (عدم رعاية الأدب في رفع الصوت عند النبي الأکرم ﷺ): إلى مفاهیم من قبیل: «الأخسرين أعمالاً» [الکهف: ١٠٣ - ١٠٤] **﴿فُلْ هَلْ تُنْبَكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيْهِمْ فِي الْجَيَّأةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسِبُوْنَ أَنَّهُمْ يَحْسِبُوْنَ صُنْعًا﴾]، «أعظم الخطایا» [ابن شعبه الحرّانی، تحف العقول عن آل الرسول: ١٥٢ (اقتطاع مال امرئ مسلم بغير حقّ)]؛ «أبغض الأعمال» [الکلینی، الكافی: ٢: ٢٩٠، (الشرك بالله... قطیعه الرحم... الأمر بالمنکر، والنهی عن المعروف): «شرّ الناس»، [المصدر السابق: ٣٢٧ (الذین یکرمون اتقاء شرّهم): المتّقی الهنّدی، کنز العمال: ٢: ٢٢٧ (دو الوجهین): «مفتاح الذنوب»، «أشدّ الناس عذاباً» أو «ندامة» [الکلینی، الكافی: ٢: ٣٠٠ (منْ وصف عدلاً وعمل بغيره): المتّقی الهنّدی، کنز العمال: ٢: ٢٠٤: رجلٌ باع آخرته بدنيا غيره]: «ما أخشع (أخاف) عليکم» [الکلینی، الكافی: ٢: ٣٣٥ (طول الأمل واتّباع الهوى): الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ١٧٠ (كلّ ذلك اللسان منافق الجنان): المصدر السابق: ٢٢٣ (مقارنة قرین السوء)].**

كما يتم التعبير في المقابل عن الفضائل بمفاهیم من قبیل: «من حقائق الإيمان»، «أشرف الأعمال» [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ١١٣ (الطااعة)؛ «أفضل المعروف» [المصدر السابق: ١١٤

- (إغاثة الملهوف): «خير الأعمال» [المصدر السابق: ٢٢٧]؛ (ما زانه الرفق): «خير المكارم» [المصدر السابق: ٢٢٧] (الإيثار)؛ و«أجمل الخصال» [الكليني، الكافي: ٢: ٢٤٠] (وقار بلا مهابة، وسماح بلا طلب مكافأة، وتشاغل بغير متعة الدنيا) [١].
- (٤٦) لقد تم التعبير عن هذه الصفات الرذيلة والمتدينية بـ«السفساف» أيضاً: «إن الله يحب معايي الأخلاق، ويكره سفسافها». (المقى الهندي، كنز العمال: ٦: ٢)؛ ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ١٥٩ (الكذب)، إذا كان المراد حالة صفة الكذب: وتحفظوا من الكذب فإنه من أدنى الأخلاق قدرأً، وهو نوع من الفحش وضرب من الدناءة [٢].
- (٤٧) الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٩٣ (النفاق والكذب)؛ ٢٩٤: «شر الشّيْم الكذب».
- (٤٨) المصدر السابق: ١١٢ (أقبح الشّيْم الطمع، أقبح الخلق التّكّبُر)؛ ١١٥ (أقبح الشّيْم العداون)؛ ١١٨ (أقبح الأخلاق الخيانة).
- (٤٩) الكليني، الكافي: ٢: ٤٦ (الاستكبار).
- (٥٠) الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ٦٨ (الكذب).
- (٥١) العاملي، الدرّة الباهرة من الأصادف الطاهرة: ٤٣ (البخل).
- (٥٢) الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٤: ٢٦٠ (قساوة القلب وبُعد الأمل).
- (٥٣) الكليني، الكافي: ٢: ٢٩١ (ذهاب الحياة).
- (٥٤) المصدر السابق: ٢٨٩ (الرغبة والرهبة والسخط والغضب).
- (٥٥) المصدر السابق (الحرص والاستكبار والحسد).
- (٥٦) المصدر السابق: ٣٩١ (الشك والشّيّه).
- (٥٧) الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٦٣ (الخيانة).
- (٥٨) المصدر السابق: ٢٢٢ (الاغترار بالمهل والاتكال على الأمل).
- (٥٩) المصدر السابق: ١١٨ (حبّ الدنيا).
- (٦٠) الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٤: ٢٦٠ (شحّ مطاع، وهو متبّع).
- (٦١) كما يتم التعبير عن الصفات الأخلاقية الهمامة في قسم الفضائل بمقاهيم من قبيل: «مكارم الأخلاق» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة: ١٥: ١٨٠، ح ١: ١٩٨، ح ٦: ١٧٤، ح ٧: ١٢] (البيقى والقناعة والصبر والشك والحلم وحسن الخلق والسخاء والغيرة والشجاعة والمرءة...)؛ «معالي الأخلاق» [الصحيفة السجادية: ١٢٩]؛ «محاسن الأدب» [المصدر السابق: ١١٧]؛ «أعلى منازل الإيمان» [ابن فهد الحلي، عدّ الداعي: ٢٢٨] (أن ينتهي بسريرته في الصلاح إلى أن لا يبالي بها إذا ظهرت، ولا يخاف عقباها إذا استترت) [٣]؛ «أوثق عُرْى الإيمان» [الصدوق، مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٤: ٢٦٢] (الحبّ في الله والبغض في الله) [٤]؛ «أفضل الشّيْم»، [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٣] (الكرم)؛ ١٢٣ (السخاء)؛ «أحسن الشّيْم» [المصدر السابق: ٤٨] (الحياة)؛ ١٩: الصفح) [٥]؛ «أذين

الشیئم» [المصدر السابق: ١١٩ (العلم والعفاف)]; «أکرم الأخلاق» [المصدر السابق: ١٢٢ (السخاء)]; «أحسن المکارم» [المصدر السابق: ١١٤ (الجود)]; «رأس الفضائل» [المصدر السابق: ٢٦٣ (ملك الغضب وإماتة الشهوة)]; «تاج المکارم» [المصدر السابق: ١٩ (العفو)]. وبطبيعة الحال فإن التوصل إلى إدراكٍ جامعٍ وشاملٍ لمراتب القيم يحتاج إلى الفحص والتحقيق بشأن جميع الموارد مورداً. كما أن بعض الموارد لا تدرج دائماً ضمن عنوان عامٍ، من قبيل: صفة دفع السيئة بالتي هي أحسن، التي تم التعبير عنها في القرآن الكريم يقوله تعالى: **«وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا لَذَّوٌ حَظٌ عَظِيمٌ»** (فصلت: ٣٥).

(٦٢) انظر على سبيل المثال: محمد باقر السبزواری، کفایة الفقه ٢: ٧٥٢، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢١هـ.

(٦٣) انظر: الشريف حبیب الله الكاشانی، منتقد المنافع في شرح المختصر النافع ٢: ٤٩، بوستان کتاب، قم، ١٤٢٩هـ.

(٦٤) انظر: الحلی، قواعد الأحكام ٣: ٤٩٥؛ السبزواری، کفایة الفقه ٢: ٧٥٢.

(٦٥) انظر: السیوی، نضد القواعد الفقهیة على مذهب الإمامیة: ٢٧٥؛ الأردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣٦٤؛ الحرّ العاملی، وسائل الشیعیة ١٥: ٣٧٤.

(٦٦) من قبیل: استحباب ملازمة الصفات الحميدة، واستحباب الصبر، والحلم والتواضع، وکراهیة الحرص وحبّ المال، والطمع، والتفاخر والکسل، ووجوب الإخلاص، والتقوی، والورع والعلفة، وحرمة التکبُر، والحسد، وسوء الخلق، وقساوة القلب. (الحرّ العاملی، وسائل الشیعیة ١٥ - ١٦). كما تعرّض في الجزء ١٢ من ذات هذه الموسوعة في أبواب «أحكام العیشرة» إلى بيان استحباب الحیاء، وكظم الغیظ، ولین العریکة.

(٦٧) انظر: الأردبیلی، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣٤٣ فما بعد.

(٦٨) مما ورد في شأن التوبه، على سبيل المثال: «ولیس علاج ودواء لأمراض النفس أحسن وأنفع وأفید من التوبه؛ إذ بها يطهر القلب عن الرذائل، ويحفظ سلامته، وبها يخرج عن الحیوانیة والبهیمية. وربما يحصل له مرتبة شامخة من الولاية التکونیة». (انظر: الزمر: ٥٣). وبطبيعة الحال فإن التوبه لا تعي شجعی المذنب على ارتكاب المعصیة واقتراف القبیح، بل يُراد منها عدم إغلاق باب الرجوع والإیاب على المجرمین. (الصدق، ثواب الأعمال: ٣١٩).

(٦٩) قال بعض المستشرقین في هذا الشأن: «إن أقدم الديانات لم تتصّ على أصول الأخلاق، وإن النصّ على مبادئ الأخلاق لم يكن في غير أديان الهندوس وأديان موسى وعیسی و محمد، وإن هذه الأديان لم تصنع أكثر من تأییدها لما كان معروفاً، وإن هذا التأیید قام على الأمل في الثواب والخوف من العقاب في اليوم الآخر، وإن خوف العقاب لم يكن مهیناً على أكثر الناس، وما جعلت تلك الأديان غفران الذنوب أمراً سهلاً». (غوستاف لوبون، تمدن إسلام وعرب (حضارة العرب - النسخة العربية):

نحویں معاصرة۔ السنة الخامسة عشرة۔ العدد الثامن والخمسون - ربیع ٢٠٢٣م، ١٤٤١هـ

٤٤١، تعريب: عادل زعيتر؛ والنسخة الفارسية: ٥٢٥، ترجمه إلى الفارسية: هاشم الحسيني). ولكن صرّح مستشرق آخر في كتابه بخلاف هذا التقرير. (انظر: جون دونبوري، عذر تقسيم به بيشگاه محمد وقرآن (اعتذار لمحمد صلوات الله عليه وسلم والقرآن): ١٣٩، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا سعیدی، نشر اطلاعات، طهران، ١٣٨٨هـ.ش).

(٧٠) عن الإمام الصادق عليه السلام: «لا يضرّ مع الإيمان عملٌ، ولا ينفع مع الكفر عملٌ». (الكليني، الكافي ٤٦٤: ٢).

(٧١) انظر: الكليني، الكافي ١: ٣٧٥، ح ٣ - ٤.

(٧٢) انظر في هذا الشأن: الزمر: ٥٣ - ٥٥؛ النحل: ١١٩.

الإنشاءات الطَّبِيعَةُ

وَكِيفِيَّةُ فَهْمِ الْقَضَائِيَّاتِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ

الشيخ حسن سراج زاده^(*)

ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

إن القضايا الأخلاقية في القرآن، طبقاً لأحد التعريفات، هي القضايا المُؤلفة من موضوع محمول، وموضوعها هو الإنسان وأبعاده الوجودية، ومحمولها هو المفاهيم الأخلاقية من: الحَسَن والقَبِح، والواجب والمُحرَّم، والصواب والخطأ، والوظيفة^(١). إن الجزء الأهم من القضية الأخلاقية هو محمولها، الذي يبيّن المفاهيم الأخلاقية. وكلّما ورد استعمالٌ واحدٌ من هذه المفاهيم في محمول قضيّةٍ ما كانت القضية الأخلاقية قابلاً للتشخيص. يمكن لنا أن نستفيد من الإنشاءات الطبيعية المفاهيم والأحكام الأخلاقية «الوجوب والحرمة»، ونستفيد في بعض الأحيان «الحسَن والقَبِح» أيضاً. إن الإنشاء الطبيعي - سواء أكان صريحاً أم غير صريح، سواء أكان إلزامياً أم غير إلزامي - إن دلّ على أحد المفاهيم الأخلاقية دلالةً معتبرةً يمكن الاستعانة به لفهم القضية الأخلاقية.

نشاهد القضايا الأخلاقية في القرآن الكريم تارةً في إطار الكلام الإنسائي؛ وتارةً على شكل الكلام الخبري. وبالالتفات إلى كثرة استعمال الإنشاءات في القرآن الكريم، وبيان الكثير من القضايا الأخلاقية في هذا الإطار، من الضروري تقييم

(*) عضو الهيئة العلمية ومدير مجموعة الأخلاق في مركز الدراسات الإسلامية في إصفهان.

مختلف أشكال استعمال الإنشاء، من خلال بيان وتوضيح الإنشاءات؛ ليتضح بواسطة أيٌّ من أقسام الإنشاء يمكن اكتشاف القضايا الأخلاقية في القرآن. وبعبارة أخرى: نريد أن نعلم أيّ قسمٍ من أقسام الإنشاء يدلّ على الوجوب والحرمة، وأيّها يدلّ على الحَسَنَ والقَبِحَ أو سائر المفاهيم الأخلاقية؛ لنعمل بعد ذلك على تشخيص القضية الأخلاقية. وبهذه الطريقة سوف نتعرّف على أحد أساليب التعريف بالرؤى الأخلاقية للقرآن الكريم، ونستفيد من إرشاداتِه وهدایاته في بناء الإنسان.

وفي ما يلي سوف نعمل . ضمن تعريف الإنشاء وأقسامه . على بيان نماذج من الآيات التي ورد فيها استعمال أنواع من الإنشاءات الطلبية، والتي تبيّن مفاهيم الحَسَنَ والقَبِحَ، والواجب والحرام، وتساعدنا على معرفة القضايا الأخلاقية.

الكلام الخبري والإنشائي —

من الضروري أن يشتمل الكلام على وجود نسبةٌ تامةٌ يصحّ السكوت عليها. فكلما كانت هناك . بغضّ النظر عن التكلُّم . واقعية للنسبة القائمة في الجملة، بحيث تتطابق معها نسبة الكلام أم لا ، فإن هذا الكلام يُسمَّى حَبَرًا ، حيث يقبل الاتّصاف بالصدق والكذب بذاته، من قبيل: قوله تعالى: ﴿غَلَبْتَ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَطُلُّونَ﴾ (الروم: ٢ - ٣)؛ وأما إذا لم تكن للنسبة الموجدة في الجملة واقعية . بغضّ النظر عن التكلُّم . ففي هذه الحالة يُسمَّى هذا الكلام إنشاءً، حيث لا يقبل الاتّصاف بالصدق والكذب، من قبيل: قوله تعالى: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (الروم: ٤٢) ، حيث لا شيء بغضّ النظر عن اللفظ، وإنما يتحصل معناها بمجرد القول: ﴿سِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾^(٢). وحيث إن محور هذه المقالة هو الإنشاءات الطلبية لا يتم البحث في الكلام الخبري، وإنما يقتصر على بحث الكلام الإنسائي وأقسامه فقط.

أقسام الإنشاء —

إن الكلام الإنسائي أو الإنشاء على قسمين، وهما: الإنشاء الطلبي؛ والإنشاء

غير الطلبـيـ.

وـيـفـيـ الإـنـشـاءـ الـطـلـبـيـ يـعـدـ المـتـكـلـمـ إـلـىـ المـطـالـبـ بـمـطـلـوبـ غـيرـ حـاـصـلـ وـقـتـ الـطـلـبـ،ـ مـثـلـ:ـ قـوـلـهـ:ـ «ـاـضـرـبـ زـيـداـ»ـ.

وـيـفـيـ الإـنـشـاءـ غـيرـ الـطـلـبـيـ يـكـوـنـ الـكـلـامـ إـنـشـائـيـاـ،ـ وـلـاـ يـقـبـلـ الـاـتـصـافـ بـالـصـدـقـ وـالـكـذـبـ،ـ إـلـاـ أـنـ المـتـكـلـمـ لـاـ يـطـالـبـ بـمـطـلـوبـ،ـ مـنـ قـبـيلـ:ـ صـيـغـةـ الـبـيـعـ (ـيـعـتـ).

وـيـفـيـ التـقـسـيمـ الـمـشـهـورـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ إـنـشـاءـ الـطـلـبـيـ -ـ بـطـبـيـعـةـ الـحـالـ -ـ إـلـىـ أـقـسـامـ،ـ مـنـ قـبـيلـ:ـ الـأـمـرـ،ـ وـالـنـهـيـ،ـ وـالـاسـتـفـهـاـمـ،ـ وـالـتـمـنـيـ،ـ وـالـنـدـاءـ (ـالـدـعـاءـ).

وـيـفـيـ إـنـشـاءـ غـيرـ الـطـلـبـيـ يـنـقـسـمـ بـدـوـرـهـ إـلـىـ أـقـسـامـ،ـ مـنـ قـبـيلـ:ـ أـفـعـالـ الـمـدـحـ وـالـذـمـ،ـ وـالـتـعـجـبـ،ـ وـالـقـسـمـ،ـ وـالـرـجـاءـ،ـ وـصـيـغـةـ الـعـقـوـدـ.

وـيـفـيـ تـقـسـيمـ أـخـرـ يـنـقـسـمـ إـلـىـ أـقـسـامـ،ـ وـهـمـاـ:ـ الـطـلـبـ الـمـحـضـ؛ـ وـالـطـلـبـ غـيرـ الـمـحـضـ.ـ وـيـفـيـ الـطـلـبـ الـمـحـضـ يـدـلـ الـلـفـظـ عـلـىـ الـطـلـبـ صـرـاـحـةـ،ـ وـيـشـمـلـ الـأـمـرـ وـالـنـهـيـ وـالـدـعـاءـ.ـ وـيـفـيـ الـطـلـبـ غـيرـ الـمـحـضـ يـفـهـمـ الـطـلـبـ مـنـ فـحـوـيـ الـكـلـامـ،ـ وـيـشـمـلـ:ـ الـاسـتـفـهـاـمـ،ـ وـالـتـمـنـيـ،ـ وـالـرـجـاءـ،ـ وـالـعـرـضـ،ـ وـالـحـضـ^(٣)ـ.

وـيـفـيـ مـاـ يـلـيـ نـقـتـصـرـ فـيـ الـبـحـثـ عـنـ خـصـوـصـ أـقـسـامـ إـنـشـاءـ الـطـلـبـيـ فـقـطـ.

أـقـسـامـ إـنـشـاءـ الـطـلـبـيـ -

يـنـقـسـمـ إـنـشـاءـ الـطـلـبـيـ يـفـيـ تـقـسـيمـ مـشـهـورـ إـلـىـ خـمـسـةـ أـقـسـامـ،ـ وـهـيـ:ـ الـأـمـرـ،ـ وـالـنـهـيـ،ـ وـالـاسـتـفـهـاـمـ،ـ وـالـتـمـنـيـ،ـ وـالـنـدـاءـ؛ـ وـذـلـكـ لـأـنـهـ تـمـ يـفـيـ تـقـسـيمـ التـعـبـيرـ عـنـ الـعـرـضـ وـالـتـحـضـيـضـ بـوـصـفـهـمـاـ مـنـ أـقـسـامـ الـطـلـبـ (ـغـيرـ الـمـحـضـ)،ـ وـالـحـقـوـهـمـاـ بـهـذـاـ الـقـسـمـ أـيـضاـ؛ـ وـبـذـلـكـ سـوـفـ نـبـحـثـ يـفـيـ الـمـجـمـوـعـ سـبـعـةـ أـنـوـاعـ مـنـ إـنـشـاءـ الـطـلـبـيـ.ـ وـهـذـهـ الـأـقـسـامـ عـبـارـةـ عـنـ:ـ الـأـمـرـ (ـطـلـبـ الـفـعـلـ)ـ؛ـ وـالـنـهـيـ (ـطـلـبـ التـرـكـ أـوـ الـامـتـاعـ)ـ؛ـ وـالـاسـتـفـهـاـمـ (ـطـلـبـ الـفـهـمـ)ـ؛ـ وـالـتـمـنـيـ (ـطـلـبـ الشـيـءـ الـمـحـبـوـبـ)^(٤)ـ؛ـ وـالـنـدـاءـ (ـطـلـبـ التـفـاتـ وـإـقـبـالـ الـمـخـاطـبـ)ـ؛ـ وـكـذـلـكـ الـعـرـضـ (ـطـلـبـ الـقـيـامـ بـشـيـءـ أـوـ تـرـكـهـ بـرـفـقـ وـلـيـنـ)ـ؛ـ وـالـتـحـضـيـضـ (ـطـلـبـ الشـدـيدـ بـفـعـلـ شـيـءـ أـوـ تـرـكـهـ).ـ إـذـاـ أـمـكـنـ فـهـمـ أـمـرـ أـخـلـاقـيـ مـنـ كـلـ مـنـ هـذـهـ الـأـقـسـامـ،ـ وـدـلـلـ عـلـىـ حـسـنـ وـقـبـحـ،ـ أـوـ وـجـوبـ وـحـرـمـةـ،ـ كـانـ دـاـخـلـاـ يـفـيـ مـوـضـعـ الـبـحـثـ.

— ٦٢ —

«الأمر» يشمل الأمر بالصيغة والأمر بالمأدة، والأمر الصريح وغير الصريح، والأمر المولوي والإرشادي. وكلّها من أقسام الإنشاء الطلبـي. إن الأمر عبارة عن: «طلب القيام بالفعل الصادر من العالـي إلى الدـاني». فإذا كان الطلب من الدـاني إلى العالـي سـمـيـ دعـاء، وإذا كان من المساـوى إلى المساـوى كان «التمـاسـاـ».

والامر على اربع صيغ، وهي:

١٧- فعل الأمر: **«اصنِعْ عَلَى مَا يَقُولُونَ»** (ص: ١٧).

٢. الفعل المضارع المفروض بلام الأمر: **وَلَيَعْفُوا وَلَيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ** (النور: ٢٢).

٣. اسم فعل الأمر: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ﴾** (المائدة: ١٠٥)، أو **﴿عَلَيْكُمُ الصِّدْقَ﴾**، أي: **﴿الَّذِينَ صَدَقُوا﴾**.

٤. المصدر النائب عن فعل الأمر: **﴿فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضْرِبُوا الرِّقَابَ﴾** (محمد: ٤)، أو **«صِرَاً عَلَى الْمَكَارِهِ»**، أي: **«اصْسِرُوا عَلَى الْمَكَارِهِ»**^(٥).

إن المعنى الأصلي للأمر هو طلب الفعل من المخاطب، على نحو الاستعلاء (طلب العلو)، مقترباً بالإلزام. إلا أن الأمر في الكثير من الموارد؛ بالنظر إلى سياق الكلام

واقتضاء المقام، يخرج عن معناه الأصلي، ويُراد منه معانٍ أخرى، من قبيل:

الدعاء: الطلب من الداني إلى العالى: **«رَبِّ أَوْزَعْنِي أَنْ أَشْكُرْ نِعْمَتَكَ»** (النمل:

١٩: الأحقاف:

الالتماس: الطلب من المساوي إلى المساوي في الرتبة، كأنْ تقول لمن يساويك في الرتبة: «أَعْطِنِي القلم أَهُوَ الْأَخْرَى».

الإرشاد: الطلب من دون تكليفٍ والزام. والغاية منه النصيحة والإرشاد: ﴿إِذَا
ثَدَأْيْنَمْ بِدَيْنَ إِلَى أَجْلٍ مُسَمًّى فَأَكْثِبُوهُ وَلِيُكْتَبْ بِيَتَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

التكريم: **﴿اذْخُلُوهَا بِسْلَامٍ آمِنِينَ﴾** (الحجر: ٤٦).

الامتنان: **﴿فَكُلُّوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمُ اللَّهُ﴾** (النحل: ١١٤).

الإباحة: حيث يتوهم المخاطب الحظر، فيرد الأمر للدلالة على الإذن والترخيص، وإن أمكن الترك: **﴿وَكُلُّوا وَاشْرُبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْحَيْطُ الأَيْيَضُ مِنَ الْحَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾** (البقرة: ١٨٧).

التمني: يستعمل في مورد غير العاقل؛ كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا إنجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

الاعتبار: **﴿اَنْظُرُوا إِلَىٰ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾** (الأنعام: ٩٩).

الإذن: يُقال لمن يطرق الباب: «دخل».

التخيير: عندما يتم تحثير المخاطب بين أمرين لا يستطيع الجمع بينهما: «تزوج هنداً أو أختها».

التعجب: **﴿اَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَال﴾** (الإسراء: ٤٨؛ الفرقان: ٩).

التسخير: **﴿كُوْنُوا قَرَدَةً حَاسِيَّنَ﴾** (البقرة: ٦٥؛ الأعراف: ١٦٦).

الإخبار: الإخبار بهيئة الأنساء: **﴿وَقَالَنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾** (الإسراء: ١٠٤)؛ ومن قبيل: قول رسول الله ﷺ: «من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»، المراد: «يتبوأ مقعده».

التهديد: الطلب المشتمل على وعيه وتهديه: **﴿اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾** (فصلت: ٤٠).

التعجيز: الطلب من المخاطب أن يأتي بما يستحيل عليه؛ لغرض إثبات عجزه

وضعفه: **﴿فَأَنْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مُثْلِهِ﴾** (البقرة: ٢٣)^(١)؛ وقول الشاعر: «أولئك آبائي فجئني بمثلهم».

التسوية: **﴿فَاصْبِرُوا أُو لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ﴾** (الطور: ١٦).

الإهانة والتحقير: **﴿كُوْنُوا حِجَارَةً أَوْ حَوْيِدًا﴾** (الإسراء: ٥٠).

ومن بين المعاني المختلفة التي ذكرت لصيغة الأمر لا يدخل في بحثنا سوى المعنى الأصلي، وبعض المعاني الفرعية التي يمكن لنا أن نستفيد منها مفهوماً أخلاقياً. وعلى

هذا الأساس فإن مفاهيم: الالتماس والإذن والتخيير والامتنان والإخبار والتسوية؛ حيث لا تتطوّي على دلالة على معنى أخلاقي (الحسن والقبيح والواجب والحرام) لا تكون داخلة في محل بحثنا. وفي المقابل يمكن أن نفهم من معنى الدعاء حُسْنُ الشيء المطلوب به، شريطة أن يكون ذلك الدعاء قد ورد في القرآن الكريم على لسان شخصية قيّمية، أو لم يرد الردّ والمنع عنه. كما يمكن الكشف من معنى الإرشاد والإكرام والتمني لزوم أو حُسْنُ الفعل أو الشخص، أو من معنى التعجب والتسخير والتهديد والتعجيز والتحقير لزوم الترك (الحرمة) أو قبح الفعل أو الشخص.

وفي غير صيغة الأمر يمكن أن نستفيد معنى الوجوب والوظيفة من مادة الأمر أيضاً، كما في قوله تعالى: **﴿فُلِّ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينُ وَأُمِرْتُ لَأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ﴾** (الزمر: ١١ - ١٢). يمكن أن نفهم من مادة الأمر الوارد في هذه الآية أن النبي في ارتباطه مع الله يجب أن يأتي بالعبادة الخالصة، وأن يكون أول المسلمين لإرادة الله سبحانه وتعالى؛ أو كما ورد في قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى...﴾** (النحل: ٩٠).

وبالإضافة إلى صيغة الأمر ومادته يمكن لنا أن نستفيد مفهوم الوجوب والإلزام من مفرداتٍ أخرى تقييد معنى الطلب مما ورد في القرآن الكريم أيضاً، من قبيل: «كتب على»، و«حَقّاً على»، و«حَقِيقٌ على»، و«وَصَّيْ»، و«أَوْصَى»، و«قَضَى»، و«شَرَعَ لَكُمْ»، و«فَرَضَ»، و«أَخْذَ مِيثَاقَ»، و«فَتَوَى»، و«أَوْحَى»، وغير ذلك من المفردات الأخرى، كما في قوله تعالى:

ـ . ﴿كُتُبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهَةٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوْ شَيْئًا وَهُوَ حَيْرَ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦).

ـ . ﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالرَّكَأَةِ مَا دُمْتُ حَيَاً﴾ (مريم: ٣١).

ويُفهم من كلمة «كتب عليكم» و«أوصاني» وجوب الزكاة والصلوة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى قوله تعالى:

ـ . ﴿حَقِيقٌ عَلَى أَنْ لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾ (الأعراف: ١٠٥).

ـ . ﴿وَلِمُطْلَقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقّاً عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١). طبقاً للرأي

السائل: إن «حقٌ على» تعني «واجب»^(٧).

وكل ذلك الأمر بالنسبة إلى الآيات التالية:

ـ **﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيَّاقَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ لَثَبَيْثَةَ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُنُمُونَهُ...﴾** (آل

عمران: ١٨٧).

ـ **﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحْلِلَةً أَيْمَانَكُمْ﴾** (التحريم: ٢).

ـ **﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَالَمِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَفَةُ قُلُوبُهُمْ وَيَنْهَا الرِّقَابُ وَالْغَارِمِينَ وَيَنْهَا سَبِيلُ اللَّهِ وَابْنُ السَّبِيلِ فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ...﴾** (التوبه: ٦٠).

ـ **﴿شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ تُوْحِدًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَنْفَرُقُوا فِيهِ كَبُرٌ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ...﴾** (الشوري: ١٣).

ـ **﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالَّدَيْنِ إِحْسَانًا﴾** (الإسراء: ٢٣).

ـ **﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكمُ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ...﴾** (النساء: ١٣١).

ـ **﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفِرُ بِهَا وَيُسْتَهْزِئُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّى يَعْوُضُوا فِي حَدِيثِهِ غَيْرَهُ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ...﴾** (النساء: ١٤٠).

ـ **﴿وَيَسْتَقْتُلُوكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتَكِمُ فِيهِنَّ﴾ ... وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقُسْطِ﴾** (النساء: ١٢٧).

ـ **﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِرِينَ﴾** (الأنبياء: ٧٣).

النهيـ

إن المعنى الأصلي لـ «النهي» هو مطالبة المخاطب بترك شيء، على نحو الاستعلاء، المقرر بالإلزام؛ بمعنى أن الشخص الذي يحتل مرتبة عليا يطلب من الشخص الذي يحتل المرتبة الدنيا أن يترك شيئاً ما، من قبيل: قوله: «لا تشرب الخمر». وأما إذا أردنا أن نعرف النهي بمعناه المطابقي، دون معناه الالتزامي، فالأصح

هو القول: «إن النهي يعني الردع والمنع من الفعل»؛ بمعنى أن يقوم الشخص الأعلى بمنع وردع الأدنى عن فعل شيء. ففي قولنا: «لا تشرب الخمر» يكون النهي بمعنى «يحرم عليك شرب الخمر»، في حين أنه على المفهوم السابق كان يعني «يجب عليك عدم شرب الخمر».

وعلى أي حال فإن النهي يشتمل على ثلاثة صيغ، وهي:

١. صيغة الفعل المضارع المترون بـ«لام»، النهي الجازم، كما في قوله تعالى: «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (الإسراء: ٣٧؛ لقمان: ١٨).

٢. أسلوب التحذير والاستبعاد، من قبيل: قوله: «إِنَّكَ أَنْ تَكْذِبْ».

٣. الجملة الخبرية التي يقصد بها الإنشاء والنهي (إنشاء «النهي» بصيغة الخبر)، كما في قوله تعالى: «وَلَيْلٌ لِلْمُطَفَّفِينَ» (المطففين: ١)^(٤).

وفي الكثير من الموارد خرج النهي عن معناه الأصلي، وأريد به معانٍ أخرى، من قبيل: المعاني التالية:

الدعاء: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِيْنَا أَوْ أَخْطَأْنَا» (البقرة: ٢٨٦).

الالتماس: كأن يقول لمن هو في مرتبتك: «أَيْهَا الْأَخُ لَا تتوانَ فِي عَمَلِك».

الإرشاد والهداية: «لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءِ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْؤُكُمْ» (المائدة: ١٠١)؛ و«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» (الإسراء: ٣٦).

التيئيس: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ إِنَّمَا تُجْزَوْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ» (التحريم: ٧).

التميي: «يَا لِيْلَةُ الْأَنْسِ لَا تَقْضِي».

التهديد: عندما تقول لخادمك: «لا تمثل أمري، ثم انظر ما يقع عليك».

التحقيير: «لَا تَمْدَنْ عَيْنِيْكَ إِلَى مَا مَتَعْنَا بِهِ أَرْوَاجَأَ مِنْهُمْ» (الحجر: ٨٨؛ طه: ١٣١).

التوبيخ: «وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْثُمُوا الْحَقَّ وَأَشْمَمْ تَعْلَمُونَ» (البقرة: ٤٢).

إن ما لا يدلّ من المفاهيم السابقة على المعاني الأخلاقية، مثل: الالتماس والتيئيس، لا يدخل في محل بحثنا، إلا أن سائر المعاني الأخرى، من قبيل: الإرشاد

والتهديد والتحذير، مما يدلّ على الردع والنهي والتحريم والأمر بالترك يدخل في موضع بحثنا. ومن ذلك . على سبيل المثال : يُستفاد من الآية الأخيرة أن الذي يلبس الحق بالباطل، ويعمل على كتمانه، يكون قد اقرف عملاً قبيحاً، ويجب عليه أن لا يرتكب مثل هذا العمل؛ وذلك لأن الله قد ردع عنه بشدة.

وبالإضافة إلى صيغة النهي، يمكن اكتشاف المفاهيم السلبية من مادة النهي وكلّ ما يفيد معنى النهي والمنع والترك أيضاً، من قبيل: «حرّم»، و«لا يحلّ»، و«اجتنب»، و«أعرض»، و«احذر»، وما إلى ذلك من المفردات الأخرى، كما في قوله تعالى: **﴿قُلْ إِنِّي نُهِيَّ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾** (الأنعام: ٥٦؛ غافر: ٦٦)؛ حيث يُستفاد من مادة النهي في هذه الآية أن النبي الأكرم ﷺ قد نهى عن عبادة الأصنام، وعليه أن يجتنب عن عبادتها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى قوله تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبُغْيَ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٩٠).

وهكذا الآيات التالية:

ـ **﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَمَ رَبِّ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بَغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ شَرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾** (الأعراف: ٣٣)؛ حيث يُفهم من كلمة «حرّم» النهي ولزوم الترك في ما يتعلّق بالأفعال القبيحة والمعاصي والظلم وما إلى ذلك.

ـ **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحْلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْبُو النِّسَاءَ كَرْهًا...﴾** (النساء: ١٩).

ـ **﴿وَاجْتَبِيُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾** (الحج: ٣٠).

ـ **﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخْوُضُونَ فِي آيَاتِنَا فَاعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخْوُضُوا فِي حَدِيثِ غَيْرِهِ﴾** (الأنعام: ٦٨).

ـ **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾** (التغابن: ١٤).

وفي الآيات الثلاثة الأخيرة تم النهي عن العمل بصيغة وهيئة الأمر، ولكن حيث يُفهم منها النهي عن الفعل . الذي هو المعنى الأصلي . أيضاً فقد ذُكرت ضمن مصاديق

النهي أيضاً.

كما يستفاد مفهوم النهي والحرمة من القضايا الإخبارية أيضاً، وهو ما يتم التعبير عنه بـ«إنشاء (النهي) بصيغة الإخبار»، من قبيل: قوله تعالى: ﴿الَّرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالَّرَّانِي لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانِ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٣٠).

الاستفهام —

الاستفهام طلب معرفة شيء لم يكن معروفاً (طلب الفهم أو طلب العلم بالجهول)^(١١)، سواء أكان غير المعلوم اسمه أو حقيقته أو عدده أو الصفة الملحة به. وفي معرض طلب معرفة شيء يتم استعمال أسماء وحروف الاستفهام. وأسماء الاستفهام عبارة عن: مَنْ، وَمَا (مَنْ ذَا، وَمَا ذَا)، وَمِنْ، وَأَيّْانْ، وَكِيفْ، وَأَيْنْ، وَأَنْ، وَكِمْ، وَأَيْ. وحروف الاستفهام عبارة عن: الهمزة (أ)، وهل. إن جميع أدوات الاستفهام، باستثناء الهمزة (أ) وهل، إنما هي لطلب التصور (إدراك المفرد): وأما كلمة هل فهي لطلب التصديق (إدراك النسبة): وإما الهمزة - التي هي أصل أدوات الاستفهام - فهي لطلب التصور والتصديق معاً^(١٢). وتستعمل «مَنْ» للاستفهام عن العاقل^(١٣) [غالباً]، كما تستعمل «مَا» للاستفهام عن غير العاقل [غالباً] (السؤال عن حقيقة الشيء أو صفة الشيء)، سواء أكان ذلك الشيء عاقلاً أو غير عاقل^(١٤).

وقد تم وضع «مَنْ» و«أَيْانْ»^(١٥) للدلالة على الزمان، مع فارق، وهو أن «مَنْ» تستعمل للدلالة على الماضي والمستقبل؛ وأما «أَيْانْ» فلا تأتي إلَّا للسؤال عن المستقبل، وهي تفيد معنى التهويل (الخوف) والتضخيم، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (القيامة: ٦).

وتحتاج «كيف» لبيان الحال: ﴿فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدِهِ﴾ (النساء: ٤١).

كما تُرِدُّ «كيف» في بعض الأحيان في غير معناها الأصلي - الذي هو السؤال

عن حالة الشيء .. حيث تستعمل بمعنى التعجب، كما في قوله تعالى: «**كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحِينِكُمْ ثُمَّ تُرْجَعُونَ**» (البقرة: ٢٨). وترتدي في بعض الأحيان بمعنى التوبيخ، كما في قوله تعالى: «**وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ شَتَّى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِي كُمْ رَسُولُهُ**» (آل عمران: ١٠١). وتشتمل في بعض الأحيان على معنى النفي والإنكار، كما في قوله تعالى: «**وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ**» (الأنعام: ٨١)؛ أو «**كَيْفَ أَفْعُلُ مِثْلَ هَذَا الْفَعْلَ السَّيِّئَ؟**»^(١٦).

و«أين» لتعيين المكان^(١٧)، قال تعالى: «**فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَمَا تَكُونُوا يَأْتِي بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا**» (البقرة: ١٤٨).

وأما «أى» إذا كانت استفهامية فتكون على عدة معانٍ، فتارةً تردد بمعنى «كيف»، كما في قوله تعالى: «**أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْبَةِ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَىٰ يُحِينِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهِ...**» (البقرة: ٢٥٩)؛ وترتدي «أى» أحياناً بمعنى «أين»، كما في قوله تعالى: «**كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَا الْمُحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرِيمُ أَىٰ لَكِي هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...**» (آل عمران: ٣٧)؛ وترتدي أحياناً بمعنى «متى»، كما في قوله: «**رُزِّنِي أَىٰ شَيْئًا**»^(١٨).

و«كم» لتعيين العدد المبهم^(١٩)، كما في قوله تعالى: «**قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَيَشْتَمِّ قَالُوا لَيَشْتَمَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ**» (الكهف: ١٩).

و«أي» يُسأل بها عن العاقل وغير العاقل؛ ولتمييز واحدٍ من شيئين يشتركان في أمرٍ عامٍ، وغالباً ما تأتي مضافةً ومعريةً، كما في قوله تعالى: «**قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَامًا وَأَحْسَنُ نَدِيًّا**» (مريم: ٧٣)؛ أو قوله تعالى: «**فَبِأَيِّ حَدَبٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ**» (الأعراف: ١٨٥)؛ المرسلات: ٥٠. ولو أضيفت «أي» إلى الزمان أو المكان أو الحال أو العدد أو العاقل أو غير العاقل سيكون لها معنى المضاف إليه^(٢٠).

وفي الكثير من الموارد يخرج الاستفهام عن معناه الأصلي (السؤال عن الشيء من أجل معرفته). فعلى الرغم من وجود العلم بالشيء، وبالالتفات إلى سياق الكلام والقرائن، يُراد من الاستفهام أغراضٌ ومعانٌ أخرى، من قبيل: المعاني التالية:

الأمر: **﴿فَهَلْ أَتَتْمُمْ مُنْتَهُونَ﴾** (المائدة: ٩١)، بمعنى: «انتهوا».

النهي: **﴿أَتَخْشَوْهُمْ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾** (التوبه: ١٣)، بمعنى: «لا تخشوه، فالله أحق أن تخشوه».

التسوية: **﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَنْدَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾** (البقرة: ٦).

النفي: **﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾** (الرحمن: ٦٠)، بمعنى: «ما جزاء الإحسان إلّا الإحسان».

الإنكار: **﴿أَغَيْرُ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾** (الأنعام: ٤٠)^(١).

الحضر والتشجيع: **﴿هَلْ أَدْلُكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ شُجِّيْكُمْ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾** (الصف: ٤٠).

الاستئناف: **﴿وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى﴾** (طه: ١٧)، و**﴿لَا تَحْزُنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾** (التوبه: ٤٠).

القرير: **﴿أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرُكَ﴾** (الانشراح: ١).

التهويل والتخويف: **﴿الْحَاجَةُ ◆ مَا الْحَاجَةُ ◆ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاجَةُ﴾** (الحافة: ١).

^(٢)

الاستبعاد: **﴿أَنَّ لَهُمُ الذِّكْرَ وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ﴾** (الدخان: ١٣).

التعظيم: **﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾** (البقرة: ٢٥٥).

التحقيق: «أهذا الذي مدحه كثيرا؟».

التعجب: **﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾** (الفرقان: ٧).

التهكم والاستهزاء: **﴿قَالُوا يَا شَعِيبُ أَصَلَّتْكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تُنْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾**

^(٣) (هود: ٨٧).

الوعيد: **﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾** (الفجر: ٦).

الاستبطاء: **﴿مَتَى نَصْرُ اللَّهِ﴾** (البقرة: ٢١٤)؛ و**﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾** (الحديد: ١٦).

التبيه إلى الخطأ: **﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ حَيْرٌ﴾** (البقرة: ٦١).

التبيه إلى الباطل: **﴿أَفَأَتَتْسْمِعُ الصُّمُّ أَوْ تَهْدِي الْعُمَى﴾** (الزخرف: ٤٠).

التبيه إلى الضلال: «فَأَيْنَ تَدْهَبُونَ» (التكوير: ٢٦).

التحسُّر: من قبيل: قول شمس الدين الكوفي: «ما لِمَنَازِلِ أَصْبَحَتْ لَا أَهْلُهَا أَهْلِي وَلَا جِيرَانِي

التكثير: من قبيل: قول أبي العلاء المعري: «هَذِي قَبُورُنَا تَمَلَّا الرَّحْبَ فَأَيْنَ الْقَبُورُ مِنْ عَهْدِ عَادِ؟

العَرْض: وهو طلب الشيء برفق ولين، من قبيل: قول بعضهم: «أَلَا تَقُولُ لَمَنْ لَا زَالَ مُنْتَظِرًا مِنْكَ الْجَوابَ كَلَامًا يَبْعَثُ الْأَمَلًا

التحضيض: وهو طلب الشيء بعنفٍ وشدة، من قبيل: قولك: «أَلَا تواظِبُ عَلَى الْحَضُورِ إِلَى الْمَدْرَسَةِ؟!»^(٢٢).

إن الاستفهام بمعناه الأصلي لا يدل على أيّ معنىً أو مفهوم أخلاقي، وأما المعاني الأخرى للاستفهام، من قبيل: الموارد التي تستعمل فيها أداة الاستفهام بمعنى الأمر والتشجيع والعرض والنفي والنفي والإنكار الإبطالي والإنكار التوبيني والتهويل والاستبعاد والتحثير والتعجب والوعيد والاستبطاء والتبيه على الخطأ والتبيه على الباطل والتبيه على الضلال والتحسُّر والتحضيض؛ حيث يُستفاد منها المفهوم الإلزامي الدال على الوجوب أو الحرمة والمفهوم الأخلاقي للحسن والقبح، فيمكن الاستعانة بها في اكتشاف القضايا الأخلاقية. ومن ذلك - على سبيل المثال - يُستفاد من همزة الاستفهام الوارد في الآية التالية توبیخ الله لأولئك الذين يدعون الناس إلى أفعال الخير وينسون أنفسهم، وكذلك نستفيد منها تقرير أولئك المفترضين إلى التفكير القويم؛ إذ يقول تعالى: «أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ» (البقرة: ٤٤)؛ حيث يُستفاد من الشطر الأول من الآية أن الإنسان (ولا سيما العالم) يجب عليه إذا لم يكن عاملًا بالبر أن لا يدعو الآخرين إلى العمل به، كما يتضح من الشطر الأخير منها؛ حيث يشجب عدم التعقل، أن عدم التعقل أمرٌ قبيح، ويجب أن لا يتصرف الفرد السليم بهذه الصفة. وفي استفهام الإنكار الإبطالي، كما في قوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًّي» (القيامة: ٣٦)، تبيّن هذه الآية أن الذي يتصرّف أنه قد ترك دون هدفٍ أو غاية إنما يذهب في ذلك إلى تصوّر خاطئ، ومن ناحية البعد

المعرفة يجب على الإنسان أن لا يذهب إلى مثل هذا التوهم والتصور المجانب للصواب.

التمني —

التمني هو طلب شيء محبوب، دون أن يكون هناك أمل في الحصول عليه، ولا يتحقق حصوله أيضاً؛ وذلك لأنه إما مستحيل التحقق وغير ممكן، والإنسان بطبيعته يتعلّق بال الحال ويطلبه، من قبيل: قول الشاعر: «ألا ليتَ الشَّابَ يَعُودُ يَوْمًا»؛ أو أن وقوعه قد يكون ممكناً، ولكنه مُسْتَبْدَدٌ جدًا وصعب المنال والتحقق، كما في قوله تعالى، حكايةً عن قوم موسى عليه السلام: «يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلًا مَا أُوتِيَ قَارُونُ» (القصص: ٧٩). والكلمة الأصلية لبيان التمني هي «ليت»، ولكن قد يتم إظهار التمني باللفاظ أخرى، من قبيل: «هل»، و«لو»، و«لعل»، و«هلا»، و«ألا»^(٣٣)، كما في قوله تعالى: «هَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُونَا لَنَا» (الأعراف: ٥٣).

«فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (الشعراء: ١٠٦)^(٣٤).

وكلما في قوله: «لعلّي أحجّ فأزورك»، أو كما في قول الشاعر:
ألا عمر لي مستطاع رجوعه فيرأب ما أثأب يد الغلات^(٣٥)

إن التمني إذا أُفِيدَ من قِبَلِ شَخْصٍ مَتَّعَالٍ فَإِنَّهُ يَدْلِلُ عَلَى أَخْلَاقِيَّةٍ وَحُسْنٍ ذَلِكَ الشيءُ الَّذِي تَمَنَّاهُ. كَمَا أَنَّ أَدَاءَ التَّمَنِي إِذَا اسْتَعْمَلَتْ فِي مَعْنَى الْحَسْرَةِ^(٣٦) وَالنَّدَمِ فَإِنَّهَا تَدْلِلُ عَلَى بَطْلَانِ الشَّيْءِ الَّذِي أَدَى إِلَى نَدَمٍ وَحَسْرَةِ الشَّخْصِ، وَصَوَابِيَّةِ الشَّيْءِ الَّذِي تَمَنَّاهُ. وَمِنْ ذَلِكَ - عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ - يُسْتَفَادُ مِنْ «يَا لَيْتَنِي» فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَيَوْمَ يَعْصُمُ الظَّالِمُ عَلَى يَدِيهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي أَتَحَدَّثُ مَعَ الرَّسُولِ سَيِّلًا» (الفرقان: ٢٧) أَنَّ عَدَمَ اتِّبَاعِ أَثَرِ النَّبِيِّ وَالدِّينِ فِي الدُّنْيَا أَمْرٌ مَجَانِبٌ لِلصَّوَابِ، وَلَا يَنْبَغِي لَذَلِكَ أَنْ يَكُونَ؛ لِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَنْقُلُ عَنِ هَذَا الظَّالِمِ لِنَفْسِهِ أَنَّهُ يَتَحَسَّرُ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَيَعْصُمُ أَصَابِعَ النَّدَمِ؛ بِسَبِبِ عَدَمِ اتِّبَاعِ النَّبِيِّ وَالسَّيِّرِ عَلَى سَبِيلِهِ، وَلَذَلِكَ فَإِنَّهُ يَتَمَنَّ لَوْ أَنَّهُ قَدْ سَلَكَ هَذَا الطَّرِيقَ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا. كَمَا يَمْكُنُ أَنْ يَفْهَمُ مِنْ عَبَارَةِ: «يَا لَيْتَنِي» أَنَّ مَا يَتَمَنَّاهُ أَمْرٌ صَحِيفٌ، أَيْ إِنَّ اتِّبَاعَ سَبِيلِ النَّبِيِّ وَالدِّينِ عَمَلٌ صَائِبٌ، وَيَجِدُ عَلَى الإِنْسَانِ أَنْ يَقُولَ بِهِ؛ إِذَاً إِنَّ الَّذِي لَمْ يَتَّبِعْ أَثَرَ النَّبِيِّ يَتَمَنَّ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَوْ أَنَّهُ كَانَ قَدْ اتَّبَعَهُ وَسَارَ عَلَى أَثْرِهِ.

النداء

النداء هو طلب الالتفات والإقبال من قبل المتكلم (المنادي) للمخاطب (المنادى). ويتحقق النداء بواسطة أحد حروف النداء، وهي: «الهمزة»، و«أي»، و«يا»، و«أي»، و«أيا»، و«هيا»، و«وا»، حيث تحل هذه الحروف محل قولك «أنادي». وعلى هذا الأساس فإن عبارات النداء هي في الأصل عباراتٌ خبرية، تحولت إلى إنشائية. وإن «الهمزة» و«أي» لنداء القريب، وسائل الأدوات الأخرى لنداء البعيد. وإن أداة النداء «يا» من أكثر أدوات النداء استعمالاً. ولنداء لفظ الجلالة «الله» يتم الاقتصار على استعمال «يا»؛ للإشارة إلى علو مرتبة الباري تعالى؛ حيث نقول: «يا الله»؛ و«اللهم»؛ حيث تأتي الميم المشددة في موضع «يا». وفي بعض الموارد إذا جاء حرف النداء «يا» قبل المنادي المضاف والعلم وأيّها يمكن حذفها لفظاً، لا تقديرأ، كما في قوله تعالى:

«رَبُّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ» (الصافات: ١٠٠).

«يُوسُفُ أَغْرِضْ عَنْ هَذَا» (يوسف: ٢٩).

«سَنَفِرُ لَكُمْ أَيْهَا التَّقَلَّبِ» (الرحمن: ٣١).

وفي بعض الموارد يخرج النداء عن معناه الأصلي، ويُراد منه معانٍ أخرى، كما في الموارد التالية:

التجُّعُ (إظهار الوجع): «يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثُرَاباً» (النبا: ٤٠).

الإغراء (الحث): كما في قولك: «يا مظلوم»، حيث يتم حث المخاطب بهذا النداء لأخذ حقه من الظالم.

الاستغاثة (التظلم): كما في قولنا: «يا لله للمؤمنين».

النَّدَبَةَ (النوح والنسيج): «يَا حَسْرَتَا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنَبِ اللَّهِ» (الزمر: ٥٦).

الذِّكْرُ: كقول الشاعر:

أيا مَنْزَلِيْ سَلَمْ عَلَيْكَما
هَلْ الأَزْمَنُ الْلَّاتِيْ مَضِيَّنَ رَوَاجُ

الرَّجْرُ وَالرَّدْعُ: كقول الشاعر:

أَفَوَدَاهِيْ مَتَّسِيْ المَتَابِ الْمَّا
تَصْنُحُ وَالشَّيْبُ فَوْقَ رَأْسِيْ الْمَّا

التعجبُ: «يَا لِلْعَشَبِ وَلِلْمَاءِ»^(٧٧).

وفي النداءات القرآنية؛ حيث يكون الله سبحانه وتعالى هو المنادى والمخاطب، ويتم طلب شيء منه في إطار الدعاء من قبل أشخاص صالحين، مثل: الأنبياء، ولم يرد ردّ أو منع منه، يمكن لنا أن نستفيد من ندائهم حُسْن الطلب، وحُسْن الشيء المطلوب من الله تعالى، كما في قوله تعالى: **﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجْنُوْهُ قَالُوا رَبُّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبَرًا وَتَبَّتْ أَقْدَامَنَا وَأَنْصَرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾** (البقرة: ٢٥٠). وبذلك يتضح أن طلب الصبر والثبات والاستقامة والانتصار على الكافرين من الله سبحانه وتعالى هو أمر حَسَنٌ، ومن الحسن أن يتَّصف الإنسان بالصبر والاستقامة، وأن يتَّجَلَّ فيه ذلك في ساحة القتال والجهاد في سبيل الله.

وبالإضافة إلى المعنى الأصلي للنداء، يمكن أن نستفيد كذلك بعض المعاني غير الأصلية، من قبل: التوجُّع والتَّحسُّر والتَّدَبُّر والرَّجْر أيضًا، كما يمكن أن نستفيد معنى الحُسْن أو التَّبُّح أيضًا.

العرض والتحضيض —

العرض: الطلب والتشجيع على فعل شيء أو تركه برفق ولين؛ والتحضيض: طلب الفعل أو الترك بشدَّةٍ. ويُكمن الفرق بين العَرْض والتحضيض في نبرة الصوت وطريق أداء الكلمات. وفي كلتا الحالتين يجب أن تأتي بعد هذه الحروف جملة فعلية فعلها مضارع، أو ما يتم تأويله إلى مضارع؛ إذ المراد من الطلب والتشجيع هو القيام بفعلٍ أو تركه في المستقبل. وبطبيعة الحال لو جاء بعد هذه الحروف فعلٌ ماضٍ لن يكون بمعنى التشجيع، وإنما يكون بمعنى التوبية والعتاب على ترك الفعل في الماضي، كما في قوله: **﴿أَلَا أَكْرَمْتَ زِيَادًا﴾**، أي: «لماذا لم تكرم زيدًا؟» (كان يجب عليك إكرامه).

وحرروف العَرْض عبارة عن:

ألا: **﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾** (النور: ٢٢).

أما: **﴿أَمَا تَرِيدُونَ أَنْ تَنْجُحُوا فِي أَعْمَالِكُمْ﴾**.

لو: **﴿لَوْ تَحَدَّثَنَا قَلِيلًا﴾**.

لولا: **﴿لَوْلَا أَخْرَنَتِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾** (المنافقون: ١٠).

وحرروف التحضيض عبارة عن:

ألا: **﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكْثَوْا أَيْمَانَهُمْ﴾** (التوبه: ١٣).

ألا: **﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا كَافِرِينَ﴾**.

هلا: **﴿هَلَا تَقُومُ بِوَاجِبٍ﴾**.

لوما: **﴿لَوْمَا تَأْتَنَا بِالْمُلَائِكَةِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾** (الحجر: ٧).

لولا: **﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِنْكُمْ مُبِينٌ ◆ لَوْلَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شَهَادَاتٍ﴾** (النور: ١٢).

إن لكلّ واحدٍ من الحروف السابقة معاني مختلفة، ومن بين تلك المعاني:
التحضيض أو العَرْض. وفي ما يلي سوف نعمل على ذلك باختصارٍ:

ألا: حرف تحضيضٍ وعَرْض.

التحضيض من قبيل: **﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكْثَوْا أَيْمَانَهُمْ﴾** (التوبه: ١٣)، أي: **«لِمَاذَا لَا تَقَاتِلُنَّهُمْ؟»** (يجب عليكم مقاتلتهم).

وحرف العَرْض، من قبيل: **﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾**

(النور: ٢٢)؛ و**﴿فَرَاغَ إِلَى أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعِجْلٍ سَمِينٍ ◆ فَقَرَرَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾** (الذاريات: ٢٦ - ٢٧)، بمعنى: **«لِمَاذَا لَا تَأْكُلُونَ؟»**.

ألا: حرف تحضيضٍ وعَرْض.

لولا: حرف تحضيضٍ وعَرْض.

فالتحضيض من قبيل: قوله تعالى: **﴿لَوْلَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾**

(النمل: ٤٦)، أي: **«لِمَاذَا لَا تَسْتَغْفِرُونَ اللَّهَ مِنْ عَمَلِكُمُ الْقَبِحَ، لَعَلَّ اللَّهُ يَعْفُو وَيَصْفِحُ عَنْكُمْ وَيَرْحَمُكُمْ؟»**، بمعنى: يجب عليكم أن تستغفروا الله من عملكم القبيح؛ أو

ذم الله لسکوت المُوحِّدين والعلماء في مواجهة المُنْكَرات والأعمال القبيحة التي تصدر

عن الناس في عصرهم: **﴿لَوْلَا يَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ**

السُّحْنَ لَيُئْسَنَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ٦٣).

والعَرْض من قبيل: التشجيع والتحثّ على الاجتهد وفهم الدين، كما في قوله

تعالى: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» (التوبه: ١٢٢)؛ و«وَأَنْفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخْرَتْنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصْدِقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ» (المنافقون: ١٠). فيُتَضَّحُ مِنْ عِبَارَةٍ: «رَبِّ لَوْلَا أَخْرَتْنِي» أَنَّ عَلَى الْإِنْسَانِ أَنْ يَغْتَمِ فَرْصَةَ حَيَاتِهِ، وَأَنْ يَفْكُرَ فِي قَضَاءِ حَوَاجِجِ الْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ، قَبْلِ أَنْ يَحِينَ أَجْلَهُ . وَيُنَبَّهُ إِلَى أَنَّ الْفَعْلَ الْمَاضِي بِمَعْنَى الْمَضَارِعِ لِأَنَّ الْمَرَادَ مِنْهُ هُوَ الْمُسْتَقْبَلُ . كَمَا تَرَدُ «لَوْلَا» فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ عَلَى الْأَشْكَالِ الْتَّالِيَّةِ: مَعَ الْفَعْلِ الْمَضَارِعِ الْمُقْدَرِ: «لَوْلَا اللَّهُ تَسْتَغْفِرُونَهُ»، وَمَعَ الْجَمْلَةِ الْأَسْمَيَّةِ: «لَوْلَا الْإِنْتَصَارُ حَلِيفُكَ».

هَلَّا: حَرْفٌ تَحْضِيَضٌ كَلَمًا جَاءَ بَعْدَهُ فَعْلٌ مَضَارِعٌ: «هَلَّا تَقُومُ بِوَاجْبِكَ»؛ وَكَلَمًا جَاءَ بَعْدَ اسْمٍ مَرْفُوعٍ يَكُونُ فَاعِلًا لِفَعْلٍ مَحْذُوفٍ يُفَسَّرُهُ مَا بَعْدَهُ: «هَلَّا زِيدٌ يَتَعَلَّمُ» (بِتَقْدِيرٍ: هَلَّا يَتَعَلَّمُ زِيدٌ يَتَعَلَّمُ).

أَمَا: حَرْفٌ عَرْضٌ، كَمَا فِي قَوْلِهِمْ: «أَمَا تَرِيدُونَ أَنْ تَجْحُوا فِي أَعْمَالِكُمْ؟». لَوْ: حَرْفٌ عَرْضٌ، حِيثُ يَكُونُ الْفَعْلُ الْمَضَارِعُ بَعْدَ لَوْ مُقْدَرًا مَنْصُوبًا، كَمَا فِي قَوْلِكَ: «لَوْلَا تَحْدَثَتَا قَلِيلًا»، بِمَعْنَى: «نَرْجُو أَنْ تَحْدَثَتَا قَلِيلًا»؛ أَوْ مِنْ قَبْلِكَ: «لَوْ تَنْزَلَ عَنْدَنَا فَتَصِيبَ خَيْرًا»، أَيْ: «أَرْجُو أَنْ تَأْتِنَا فَتَحْصُلَ عَلَى خَيْرٍ»^(٢٨) . وَمِنْ بَيْنِ حُرُوفِ الْعَرْضِ وَالْتَّحْضِيَضِ تَمَّ اسْتِعْمَالُ حُرُوفٍ مِثْلِ: «أَلَا»، وَ«لَوْلَا»، و«لَوْ مَا» فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ؛ فَإِنْ أَمْكَنَ لَنَا أَنْ نَسْتَفِيدَ مِنْهَا مَفَاهِيمٌ أَخْلَاقِيَّةٌ فَإِنَّهَا سُوفَ تَجْدِي فِي فَهْمِ الْقَضَايَا الْأَخْلَاقِيَّةِ، كَمَا فِي الْآيَةِ ١٣ مِنْ سُورَةِ التُّوْبَةِ، وَ٦٤ مِنْ سُورَةِ النَّمَلِ، وَ٦٣ مِنْ سُورَةِ الْمَائِدَةِ، وَ١٢٢ مِنْ سُورَةِ التُّوْبَةِ، وَ١٠ مِنْ سُورَةِ الْمَنَافِقِ.

النتيجة —

اتَّضَحَ مَا تَقْدَمَ أَنَّهُ بِالالْتِفَاتِ إِلَى كَثْرَةِ اسْتِعْمَالِ إِنْشَاءَتِ الْطَّلَبِيَّةِ فِي الْقُرْآنِ يُمْكِنُ أَنْ نَسْتَفِيدَ مَفَاهِيمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، وَلَا سِيَّما الْوَجُوبُ وَالْحَرْمَةُ، بِوَاسْطَةِ هَذِهِ إِنْشَاءَتِ الْوَارِدَةِ بِصِيَغَةِ الْأَمْرِ، وَالنَّهِيِّ، وَالْاسْتِفَهَامِ، وَالدُّعَاءِ، وَالْتَّمَنِيِّ، وَالْعَرْضِ، وَالْتَّحْضِيَضِ، وَالْعَمَلِ بِذَلِكَ عَلَى بَيَانِ الْقَضَايَا الْأَخْلَاقِيَّةِ مِنْ طَرِيقِ مَحْمُولِ تَلْكَ

القضايا. يُضاف إلى ذلك . وكما لاحظنا سابقاً . أنه بالالتفات إلى المعاني المختلفة الموجودة لكلٍ من الإنشاءات الطلبية لا يمكن أن تستفيد المفاهيم الأخلاقية من جميع تلك المعاني. وبعبارة أخرى: يمكن الادعاء بأن هناك نوعاً من نسبة العموم والخصوص المطلق بين الإنشاءات الطلبية والمفاهيم الأخلاقية، أي إنه على الرغم من أن المفاهيم الأخلاقية، ولا سيما منها مفهوم الوجوب والحرمة، يمكن فهمها من الإنشاءات الطلبية، ولكن ليس كل إنشاءٍ طلبيٍ يفيد المفاهيم الأخلاقية؛ إذ من الممكن أن يكون هناك طلبٌ، ولكنه غير مستعملٍ في معناه الأخلاقي.

الهوامش

(١) من بين المفاهيم الأخلاقية أعلاه يُسمى مفهوماً «الحسن والقبح» بالمفاهيم القيمية، أو أحكام القيمة الأخلاقية، أو الأحكام الناظرة إلى الفضيلة؛ وأما المفاهيم الخمسة الأخرى، وهي: «الواجب والحرّم، والصواب والخطأ، والوظيفة» فهي تُسمى بالمفاهيم الإلزامية أو أحكام الإلزام الأخلاقي أو الأحكام الناظرة إلى الفريضة. وبطبيعة الحال يُطلق أحياناً على جميع المفاهيم الأخلاقية (القيمية والإلزامية) . في مقابل المفاهيم غير الأخلاقية . مصطلح المفاهيم القيمية. [انظر: الأستاذ محمد تقى مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٠٥، شركت چاپ ونشر بين الملل، ط١، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ وليم فرانكتا، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٢٦، ترجمه إلى الفارسية: هادي صادقى، نشر كتاب طه، ط٢، قم، ١٣٨٢هـ.ش؛ مجتبى مصباح، بنیاد أخلاق (أصول الأخلاق): ٧٢، مركز انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی إمام خمینی، ط٤، قم، ١٣٨٥هـ.ش]. ومن بين هذه المفاهيم السبعة يتم استعمال مفهومي الواجب وغير الواجب في الفقه أيضاً، بمعنى أن هذين المفهومين حكمان أخلاقيان، كما هما حكمان فقهيان. وهناك اختلافٌ في وجهات النظر بين العلماء والمفكرين حول وجه التمايز بين الواجب والمحظور الأخلاقي والفقهي. ويقوم الافتراض في هذا التحقيق على أن الواجب الأخلاقي إنما يستعمل حيث تعلم الصفة أو الأفعال الاختيارية على إيصال الإنسان إلى الغاية من الأخلاق، وتعنى بذلك الكمال الحقيقة المتمثلة بـ«القرب من الله»، والمحظور الأخلاقي إنما يستعمل حيث تحول الصفة أو الفعل الأخلاقي دون وصول الإنسان إلى الكمال. وعلى هذا يمكن القول: إن التعاليم الدينية والعبادات التي يتم بيانها في بعض الأحيان ضمن إطار الواجب (والمحظور) الفقهي؛ حيث إنها تكون نازلةً لغرض الوصول إلى ذات هذه الغاية (القرب إلى الله) تكون بهذا الاعتبار أخلاقية أيضاً. وبعبارة أخرى: يمكن للنظام الحقوقي والفقهي في الإسلام أن

يندرج في صلب النظام الأخلاقي للإسلام، وحتى غير العبادات إذا جيء بها بنية التقرب من الله يمكن أن تدرج ضمن الأمور الأخلاقية. [انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، فلسفة أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٦٤؛ محمد تقى مصباح اليزدي، نقد وبررسى مكابح أخلاقي (نقد ومناقشة المدارس الأخلاقية): ٣٤٤].

(٢) انظر: سعد الدين التفتازاني، المطول: ٣٧، مكتبة الداوري، ط٤، قم، ١٤١٦هـ.

(٣) في ما يتعلّق بأقسام الإنشاء ومعانٍ كُلٌّ منها انظر: التفتازاني، المطول: ٢٢٤؛ التفتازاني، مختصر المعاني: ١٢٧، انتشارات دار الفكر، ط٨، قم، ١٤٢٨هـ. ش: أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة: ٦٥، تحقيق وتنظيم: مجموعة من أساتذة الحوزة العلمية، انتشارات مركز إدارة الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٤٢٩هـ. ش: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (الكلمة ذات الصلة)، نشر استقلال، ط٦، طهران، ١٤٣١هـ.

(٤) التمّي: طلب شيءٍ محبوب لا يُرجى حصوله. وإذا كان هناك أملٌ بحصول شيءٍ محبوب نسبياً إلى طلبه سُمي ذلك رجاء. وبالالتفات إلى أن الرجاء قد ورد في التقسيم المشهور ضمن الإنشاءات غير الطلبية، لم نعد إلى ذكره ضمن الإنشاء الطلبي.

(٥) انظر: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب: ١٥٢، ١٤٢١هـ؛ عبد الهاادي الفضلي، تهذيب البلاغة: ١٢٠، المجمع العلمي الإسلامي، ط٢، طهران، ١٤٠٩هـ.

(٦) وانظر أيضاً: يونس: ٣٨.

(٧) انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مفردة «الحق»، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٢٠هـ؛ ابن منظور الأفريقي، لسان العرب: ١٠: ٥١، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ. ش.

(٨) «الفتوى» في الأصل تعني الحكم الدقيق والصحيح في المسائل المعقّدة. وبالالتفات إلى أن قوله تعالى: «وَأَنْ تَقُومُوا...» عطفٌ على «فيهنَ» (يعنى: «الله يفتكم أن تقوموا...») فإن القيام بالقسط من أجل اليتامي يُعدّ فتوى وحكمًا إلهيًّا.

(٩) انظر: الفضلي، تهذيب البلاغة: ١٢٤.

(١٠) هناك رأيان في هذه الآية: فقد ذهب بعضُ إلى اعتبار الآية حكماً إنشائياً وشرعياً، واستناد منها حرمة الزواج من الزاني والزانية؛ إلا أن بعضاً آخر قال بأن الآية تخبر عن واقعية عينية وخارجية، وهي أن الأشخاص المدنسين وغير المطهرين إنما يمليون أبداً إلى أمثالهم ونظائهم من المدنسين، وعلى هذا لا تكون الآية مرتبطة بالحكم الشرعي. وبذهب المشهور من علماء الإمامية بشأن الزواج من الزاني والزانية إلى الجواز على كراهةٍ. [انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام: ٢٩: ٤٤١، دار الكتاب الإسلامي، طهران]. ولكن من الواضح - بطبيعة الحال - أن الشخص المؤمن يجب عليه من الناحية الأخلاقية أن لا يتزوج من الزانية والمشركة، وكذلك يجب

- على المؤمنة أن لا تترنّج من الزاني والمشرك؛ رغم أنه إذا تم الاقتصر في النظر إلى هذه المسألة من الزاوية الفقهية فقط قد يصدر الحكم على ذلك بالجواز على كراهةٍ.
- (١١) انظر: ابن هشام الأنباري، مغني اللبيب عن كتب الأعرايب: ١٧، مكتبة سيد الشهداء، ط٥، قم، ١٤٠٦هـ؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٣ - ٧٩.
- (١٢) انظر: الفضلي، تهذيب البلاغة: ٥١؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٣.
- (١٣) تستعمل «من» الاستفهامية في بعض الأحيان بمعنى النفي الإنكارى، كما في قوله تعالى: **«وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ»** [آل عمران: ١٢٥]، أي: «لا يغفر الذنوب إِلَّا اللَّهُ». كما تستعمل «من» - بالإضافة إلى الاستفهام - شرطيةً، وموصولةً، ونكرةً موصوفة أو زائدةً أيضاً. [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة من)].
- (١٤) إن لـ «ما» - غير الاستفهام - عشرة استعمالات أخرى، مثل: الشرطية، والموصولة، والتعجبية، والمصدريّة، وغير ذلك أيضاً. [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة ما)].
- (١٥) وتأتي «أين» بمعنى الشرطية أيضاً؛ حيث تستعمل للدلالة على المستقبل، وتجزم مضارعين، كما في قولنا: «أَيَّانٌ تَرْزُنِي تَجْدِنِي». [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أين)].
- (١٦) كما ترد «كيف» على صورة الشرطية أيضاً، وتكون كيف الشرطية اسم شرطٍ جازم، شريطة أن يتحقق فعل الشرط وفعل الجواب في اللفظ والمعنى، ولا تقترب بـ «ما» الزائدة، كما في قوله: «كيف تَعْمَلُ أَعْمَلُ». [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة كيف): ابن هشام الأنباري، مغني اللبيب عن كتب الأعرايب: ٢٧٠].
- (١٧) كما ترد «أين» على صورة الشرطية أيضاً؛ حيث تكون ظرف مكان وتتضمن الشرط، وتجزم مضارعين، وقد تتحققها «ما» الزائدة أحياناً، ولا يتغير حكمها، كما في قوله تعالى: **«أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةً»** [النساء: ٧٨]. [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أين)].
- (١٨) ترد «أى» في بعض الأحيان - بالإضافة إلى المعنى الاستفهامي - بمعنى الشرطية حيث تكون بمعنى «أين»، من قبيل: قوله: «أى تجلس أجلس». كما ترد «أى» في بعض الأحيان - بطبيعة الحال - على شكل ظرفٍ يتضمن الشرط أو الاستفهام، بمعنى «كيف» أو «متى» أو «حيث» أو «من أين»، كما في قوله تعالى: **«نَسَأُوكُمْ حَوْثَ لَكُمْ فَأَتُوا حَوْثَكُمْ أَىٰ شَيْئٌ»** [البقرة: ٢٢٢]. [الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٨؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أى)].
- (١٩) كما ترد «كم» - بالإضافة إلى الاستفهام - على شكل إخبار، بمعنى «ما أكثر» أيضاً. [انظر: ابن هشام الأنباري، مغني اللبيب عن كتب الأعرايب: ٢٤٢].
- (٢٠) وردت «أى» - بالإضافة إلى الاستفهام - على أربعة أشكال أخرى أيضاً، وهي:
١- شرطية (بمعنى «أى واحد»)، كما في قوله تعالى: **«فُلُ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيَا مَا تَدْعُوا**

فَهُوَ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (الإسراء: ١١٠).

٢. موصولة (بمعنى الذي)، كما في قوله تعالى: «ثُمَّ لَنْتَزَعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيَعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُ عَلَى الرَّحْمَنِ عَيْتَيْنِ» (مريم: ٦٩).

٣. وصلية (حيث تقع في موضع المنادى)، وتكون متصلةً أبداً بهاء التبيه، وتستعمل على شكل صلة للنداء المعرف بـ (ال)، كما في قولنا: «يَا أَيَّهَا الطَّالِبُ ادْرِسُ».

٤. كمالية، بمعنى الاسم الدال على بلوغ الكمال والغاية في الحُسْن أو السُّوء، أو تقع بعد النكارة وتأخذ إعراب الصفة، كما في قولنا: «زَيْدُ رَجُلٌ أَيْ رَجُلٌ»، بمعنى أنه كامل الصفات بين الرجال، أو يَرُدُّ بعد المعرفة حيث يعرب في موضع الحال، كما في قولنا: «مَرْرَتُ بِزَيْدٍ أَيْ مَهْدِيًّا». [انظر: ابن هشام الأنباري، مغني الليبب عن كتب الأعارات: ١٠٧؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أي)].

(٢١) في ما يتعلّق بهمزة الاستفهام التي هي بمعنى الإنكار؛ تارةً يكون الإنكار بمعنى التكذيب (الإنكار الإبطالي)؛ وتارةً أخرى بمعنى التوبیخ (الإنكار التوبیخي). وما يأتي بعد الهمزة في الإنكار الإبطالي غير واقع، ويكون مَنْ يَدْعِيهِ كاذبًا، كما في قوله تعالى: «أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنَ وَاتَّخَذُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَّكُمْ لَتَكُوْلُونَ قُوْلًا عَظِيْمًا» (الإسراء: ٤٠)؛ وقوله تعالى: «أَيَحْبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلْ لَعْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرَهْتُمُوهُ» (الحجرات: ١٢)؛ وقوله تعالى: «أَيْحَسْبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًّي» (القيمة: ٣٦). وأما ما يَرُدُّ بعد الاستفهام في استفهام الإنكار التوبیخي فهو واقع، ولكن الفاعل يقع مورداً للذم بسبب ما فعله، كما في قوله تعالى: «قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْجُونَ» (الاصفات: ٩٥)؛ وقوله تعالى: «فُلْ أَرَأَيْتُكُمْ إِنْ أَتَكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَكُمُ السَّاعَةُ أَغَرِّ اللَّهَ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (الأعاصم: ٤٠). ولا بدّ من الالتفات إلى أن همزة الاستفهام الاستكاري إذا استعملت في جملة موجبة فإنها تحول معناها إلى النفي، كما في قوله تعالى: «أَفِي اللَّهِ شَكٌ» (ابراهيم: ١٠)، أي: «لَا شَكٌ فِيهِ»؛ وإن استعملت في جملة سالية حولت معناها إلى الإيجاب، كما في قوله تعالى: «أَلَيْسَ اللَّهُ يَكْفِيْ عَبْدَهُ» (الزمر: ٣٦)، بمعنى: «إِنَّ اللَّهَ كَافِيْ عَبْدَهُ»؛ وقوله تعالى: «أَلَمْ تَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (الانشراح: ١)، بمعنى: «شَرَحْنَا»؛ لأن نفي النفي إثبات. [انظر: ابن هشام الأنباري، مغني الليبب عن كتب الأعارات: ٢٤؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٨].

(٢٢) انظر: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة استفهام).

(٢٣) يقول السكاكبي: «كأن حروف التنديم والتحضيض وهي: هلا وألا - بقلب الهاء همزة - ولولا ولوما مأخوذةً منها، وخبر كأن منها، أي كأنها مأخوذة من هل ولو اللتين للتمني حال كونهما (مركبتين مع ما ولا المزيدتين لتضمينهما) علة لقوله: مركبتين. والتضمين جعل الشيء في ضمن الشيء، تقول: ضمنت الكتاب كذا كذا إذا باباً إذا جعلته متضمناً لتلك الأبواب يعني أن الغرض المطلوب من هذا التركيب والتزامه هو جعل هل ولو متضمنتين (معنى التمني ليتولد) علة لتضمينهما، يعني أن

الغرض من تضمينهما معنى التمني ليس إفاده التمني، بل أن يتوارد (منه) أي من معنى التمني المتضمنتين بما إياه (في الماضي التديم، نحو: هلا أكرمت زيداً)، أو (لو ما أكرمته) على معنى (ليتك أكرمته)، قصداً إلى جعله نادماً على ترك الإكرام؛ (وفي المضارع التحضيض، نحو: هلاً تقوم)، ولو ما تقوم على معنى (ليتك تقوم)، قصداً إلى حثه على القيام]. [انظر: التفتازاني، المطول: ٢٢٥؛ التفتازاني، مختصر المعاني: ١٢٠].

(٢٤) هناك من يقول: إن «لو» إذا وقعت بعد فعل يفيد التمني تكون بمعنى «ليت»، وتفيد التمني، كما في قوله تعالى: **﴿وَدُوا لَوْ تُدْهِنُ فَيَدْهِنُونَ﴾** (القلم: ٩). [انظر: التفتازاني، المطول: ٢٢٥].

(٢٥) انظر: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب: ١١٨، ٢٢٦ (كلمة التمني): ابن هشام الأنصاري، مغني الليب عن كتب الأعرب: ٣٧٥؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٨٤؛ التفتازاني، المطول: ٢٢٥.

(٢٦) إن «الحسرة» تقع في مقابل «التمني». والحسرة تعني الندم والحزن على فقدان شيءٍ وضياعه، بحيث لا تُرجى عودته أو جبرانه؛ بحيث يندم الإنسان على فعله. [انظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: حَسَرٌ؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة: حَسَرٌ].

(٢٧) انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٦؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب: ١١٨، ٢٢٦ (كلمة النداء): الفضلي، تهذيب البلاغة: ٦٨.

(٢٨) في ما يتعلّق بحروف العَرْض والتَّحْضِيْض انظر: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب؛ ابن هشام الأنصاري، مغني الليب عن كتب الأعرب؛ مغني الأديب (الكلمات ذات الصلة).

دور النية في الاختلاف الجذري بين الفقه والأخلاق

دراسة في ضوء الكتاب والسنة

د. الشيخ محمود متوصّل آراني^(*)

ترجمة: وسیم حیدر

بيان المسألة —

لقد عمد علماء الإسلام إلى تقسيم المعرفة الدينية إلى ثلاثة أقسام، وهي: «العقائد؛ والأخلاق؛ والأحكام»، وسعوا إلى تطبيق هذا التقسيم على بعض الروايات أيضاً^(١)، ومن بينها هذه الرواية، التي تقول: «دخل رسول الله ﷺ المسجد، فإذا جماعة قد أطافوا برجلي، فقال: ما هذا؟ فقيل: علامة، فقال: وما العلامة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب وووئعها، وأيام الجahليّة، والأشعار العربية، فقال النبي ﷺ: ذاك علم لا يضر من جهله، ولا ينفع من علمه... ثم قال النبي ﷺ: إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة، وما خلا هنّ فهو فضل»^(٢).

وقال الشيخ مرتضى المطهري بشأن هذه الرواية: «إن العلوم الدينية - طبقاً للتقسيم الذي يعود إلى القرون الأولى من تاريخ الإسلام تقربياً - تتقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي: العلوم العقائدية؛ والعلوم الأخلاقية؛ والعلوم الفقهية. وقد طبقوا مضمون هذه الرواية على هذه الأقسام الثلاثة، ببيان: إن المراد من «الآية المحكمة» الآيات التكوينية، والمقصود من ذلك هو التوحيد بما هو بمنزلة الأساس لأصول الدين. والمراد من «الفرضية العادلة» علم الأخلاق؛ إذ المراد من الفرضية هي الفرضية العقلية.

(*) عضو الهيئة العلمية في مجال المعرفة الإسلامية في جامعة العلوم الطبية في طهران.

وكلمة عادلة تعني رعاية الاعتدال والحد الوسط بين طرق الإفراط والتفریط. والمراد من «الستة القائمة» الأحكام العملية»^(٣).

ثم استطرد سماحته قائلاً: «ولكن يتضح بأدنى تأمل أن هذا لم يكن هو المراد للنبي الأكرم ﷺ. بل المراد من «الأية المحكمة» تعلم معاني الآيات الإلهية، وإدراك وفهم القرآن. كما أن المراد من «الفرضة العادلة والستة القائمة» تعلم فرائض وسنن النبي الأكرم. وفي الحقيقة فإن الحديث يريد أن يقول: إن طريق علم الدين ينحصر بتعلم آيات القرآن الذي هو كلام الله، واستيعاب تعاليم رسول الله، وهي تقسم إلى: الفرائض؛ والسنن. وكما نعلم فإن مصطلح الواجب المستحب. ولا سيما مصطلح المستحب. مصطلح مستحدث، والذي كان يستعمل قديماً هو الفرضة والستة»^(٤).

ومن ناحية أخرى فإن الثابت هو أن هذا التقسيم لم يكن متداولاً في صدر الإسلام، وإن الذي كان القرآن الكريم يدعو المسلمين إليه أمران، وهما: الإيمان؛ والعمل الصالح. وكان يتم ذلك على نحو الإجمال تارة، كما في قوله تعالى: «والذين آمنوا وعملوا الصالحات، أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون» (البقرة: ٨٢)؛ وتارة أخرى على نحو التفصيل، كما في قوله تعالى: «لَيْسَ الْبَرُّ أَنْ تُؤْلِمُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبَرُّ مَنْ أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّنَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ يَعْهُدُونَ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبُأْسَاءِ وَالضُّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ» (البقرة: ١٧٧)، حيث اعتبر الإيمان بالله و يوم القيمة والملائكة والأنبياء والكتب السماوية في هذه الآية بوصفها من متعلقات الإيمان، كما اعتبر الإنفاق على المساكين وإقامة الصلاة وأداء الزكاة والوفاء بالعهد والصبر في الشدائدين من مصاديق العمل الصالح.

وفي معرض دراسة الآيات التي تبيّن مصاديق العمل الصالح بالتفصيل نجد أنها لا تفصل أو تميّز بين التعاليم الأخلاقية وبين الأحكام الفقهية، وأن القرآن يضعهما في مرتبة واحدة، دون إعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر. وبالإضافة إلى الآية السابقة فإن الآية ٨٢ من سورة البقرة تؤيد هذا المعنى أيضاً، إذ يقول تعالى: «وَإِذَا أَخْذَنَا مِئَاقَ

بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنَا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِثْكُمْ وَأَثْمُمْ مُغْرِضُونَ».

إن المفهوم الأخلاقي المتمثل بالإحسان إلى الوالدين، في هذه الآية وفي ثلاثة آيات أخرى، قد ورد ذكره بعد التوحيد مباشرةً، بل حتى تحسين القول مع الناس قد ورد ذكره قبل الصلاة والزكوة.

ومع اتساع رقعة العلوم الإسلامية، وضرورة تبويبيها وتنظيمها؛ لغرض التعليم والتدريس، تم تبوييب جانب من المعارف الدينية تحت عنوان: (الفقه)، وجانب آخر منه تحت عنوان: (الأخلاق)، وتم الفصل بينهما على هذا الأساس، وعمد العلماء المتخصصون في كلٍّ منهما إلى تعيين حدودهما.

وقد صدرت حتى الآن عدّة مقالات في بيان الاختلاف بين الفقه والأخلاق، حيث تعرّضت إلى بيان العديد من وجوه الاشتراك والافتراق بين هذين العلمين على مستوى الموضوع والمساحة والغاية^(٥). وأما موضوع هذه المقالة فهو التفاوت والاختلاف الجوهرى بين الدين والأخلاق، حيث نبحث فيها مصادر الدين الأصلية، أي القرآن والروايات والنصوص الفقهية والأخلاقية لعلماء الإسلام، بأسلوب تحليلي؛ ليتبّع الحد الفاصل بين الفقه والأخلاق، والاختلاف الجوهرى بينهما.

وقد قامَتْ أغلب أبحاث هذه المقالة على بيان دور النية في الاختلاف الجذري بين الفقه والأخلاق، والإجابة عن السؤال القائل: ما هو حجم ومقدار تأثير النية والقصد في الفصل والتمييز بين الفقه والأخلاق؟

دور النية في الفقه والأخلاق

يبدو أن الاختلاف الأهم بين الفقه والأخلاق الإسلامية يكمن في موضوع النية والدافع لدى الفاعل؛ حيث نجدها في الفقه واردة في أبواب العبادات فقط، بعنوان: «قصد القيام بالأفعال أمثلاً الله»؛ بمعنى أنه لو لا أمر الله لما قام المكلف بامتثالها؛ وأما في الأخلاق فإن الأصلة في جميع الأعمال العبادية وغير العبادية تكون للدافع؛

وذلك أيضاً بعنوان: «القصد إلى العمل بما يوجب مرضاه الله»، بمعنى أنه حتى لو لم يأمر الله بها؛ فحيث إنها تقع مورداً لرضا الله سبحانه وتعالى تكون ممدودة، وموجبة لرضاه، ويجب القيام بها.

إن أخلاقية كل فعلٍ رهنٍ باختياريه. إن جميع الأنظمة الأخلاقية قد اتفقت على أن اختيار الإنسان يعتبر بوصفه أصلًا موضوعياً. ولكن يبدو أن اختيارية الفعل في الفقه وفي الأخلاق مختلفة إلى حدٍ ما. فإذا ورد في الفقه اشتراط الاختيار، إلى جانب العقل والبلوغ، بوصفه شرطاً في التكليف فهو بمعنى أنه لا يجب أن يكون في القيام بالتكليف ذرْرٌ للإجبار والإكراه وغيرهما من عوامل الضغط الخارجي، وأنه يجب أن يصدر الفعل عن المكلف باختياره وإرادته. وأما في الأخلاق فالاختيار لا يكون في مقابل الإجبار والإكراه فقط، بل يكون كذلك في مقابل جميع أنواع الإلزام والتكليف، سواءً كان هذا الإلزام إلزاماً اجتماعياً أو تكليفاً؛ بمعنى أن تكون الدوافع الداخلية هي الحافز إلى القيام بالفعل، دون أن يكون للإلزامات الخارجية دورٌ في ذلك.

وبعبارة أخرى: إن إقامة الصلاة امثلاً للتكليف أمرٌ فقهي، ولا تتطوّي على قيمةٍ أخلاقية؛ لأن الدافع إليها هو رفع التكليف الشرعي، ولربما اقتربت بإكراه داخلي أيضاً. وإذا جاء المكلف بالصلاحة بداع شكر الباري تعالى، بمعنى أنه حتى إذا لم تكن هناك جنة أو نار، ولم تكن هناك عقوبة على ترك الصلاة، مع ذلك كان العبد يخشى بين يدي الله ويهوي إلى الركوع والسجود، فسوف يكون هذا النوع من التعاطي مع التكليف - بالإضافة إلى التكليف الشرعي - ذا قيمةٍ أخلاقية أيضاً. ويؤثر عن الأولياء أنهم كانوا يأتون بالصلاحة على هذه الشاكلة.

روي عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «إن قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار؛ وإن قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد؛ وإن قوماً عبدوا الله شكرًا فتلك عبادة الأحرار»^(١).

وعندما سُئل النبي الأكرم ﷺ: «يا رسول الله، لم تُتعَب نفسك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأْخِر؟» فقال: «ألا أكون عبداً شكوراً؟»^(٢).

وقال الفقيه الأخلاقي الفيض الكاشاني، في كتابه «المحة البيضاء»، في هذا الشأن: «أما الصلاة فالفقيه يفتى بالصحة إذا أتي بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، وإنْ كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها، مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير. وهذه الصلاة لا تفع في الآخرة كثير نفع، كما أن القول باللسان في الإسلام لا ينفع، ولكنّ الفقيه يفتى بالصحة، أي إن ما فعله حصل به امثال صيغة الأمر... وأما الخشوع وإحضار القلب، الذي هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر، لا يتعرّض له الفقيه، ولو تعرّض له لكان خارجاً عن فنه»^(٨).

وفي الأساس إن المفاهيم التي وردت في القرآن الكريم وفي الروايات . من قبيل: «الصبر»، و«الشكر»، و«الرضا»، و«التوكل»، و«التسليم»، مما يُعدّ من خصائص الأولياء والمقربين . فلا شيء منها يدخل في دائرة التكاليف الشرعية، ولا يتم تناولهما في الفقه؛ لأن هذه الأمور تحتاج إلى دوافع وحوافز داخلية سامية، ولا يمكن الحصول عليها بواسطة التكاليف الخارجية.

لقد أشار القرآن الكريم في سورة الإنسان إلى حادثة إطعام اليتيم والمسكين والأسير، وتم الثناء على إيثار أهل البيت عليه السلام وتحضيرتهم . ولكن هل الإيثار والتضحية من التكاليف الشرعية أم هو من المفاهيم الأخلاقية؟ وإذا كان من الأمور التكاليفية فلماذا كلّ هذا الثناء من الله عليه؟ فلا الإجبار الخارجي له دور في التضحية والإيثار، ولا الإلزامات الفقهية والاجتماعية، بل يقوم الشخص بها بسبب دوافع داخلية بالكامل، ولا يتوقع أي مكافأة من الآخرين . وقد قال تعالى عن لسان أهل البيت في إيثارهم: «إِنَّمَا تُطْعَمُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا» (الإنسان: ٩).

إن المفردات في القرآن الكريم قبل أن يكون لها ثقل تكليفي تحمل قيمةً أخلاقية؛ فإن مفردات من قبيل: الخير، والبر، والمعروف، والإحسان، والإنفاق، والحسنة، هي مفردات أخلاقية عامة كثيرة الاستعمال في القرآن الكريم، وقد تم الثناء فيه على الأولياء والصالحين، من خلال وصفهم بالأخيار والأبرار والمحسنين^(٩). وعليه إذا اعتبرنا فعل المكلف موضوعاً لعلم الفقه يجب أن نعتبر نية المكلف

موضوحاً لعلم الأخلاق؛ إذ لا يكفي الحُسْن الفعلي، ويُعدّ الحُسْن الفاعلي شرطاً أخلاقياً في الفعل. ومن الواضح أنه لا يوجد تلازمٌ بين الحُسْن الفعلي والحسُن الفاعلي. ويمكن لنا أن نتصوّر في ذلك أربع صور على النحو التالي:

١. أن يكون الفعل حَسَنًا، ويكون الفاعل قاصداً لفعل حَسَنٍ بنيةً خالصة.
٢. أن يكون الفعل حَسَنًا، دون أن تكون نية الفاعل خالصةً، من قبيل: أن يعمل شخصٌ على بناء مدرسة أو مشفى بقصد الرياء، فالمحرومون ينتفعون بعمله، ولكنه لا يستفيد شيئاً، بل ويُعرض الله عنه؛ بسبب ريائه، ويكون هذا العمل وبالأعليه، برغم حُسْنه الظاهري.
٣. أن يكون الفعل قبيحاً، ولكن الفاعل يقصد به خيراً، كأن يكذب لإنقاذ شخصٍ بريء من القتل.
٤. أن يكون الفعل قبيحاً، وتكون نية الفاعل وغايته قبيحةً أيضاً. وهذا القسم خارجٌ عن موضوع بحثنا.

إن حكم الفقه والأخلاق في الصورتين الأولى والرابعة واحدٌ؛ وأما في الحالة الثانية فإن الفقيه يرى أن النية الخالصة لازمة في العبادة فقط، ومن هنا إذا اضطرَّ شخصٌ إلى بيع داره بنصف قيمتها، مجبِراً على ذلك؛ بسبب إفلاسٍ أو مرض، كان عقد البيع صحيحاً من الناحية الفقهية، وإنْ كان من الناحية الأخلاقية يجب تقديم المساعدة إلى المضطرب دون الإجحاف بحقه، لا أن تستغل حاجة بهدف كسب المصلحة الشخصية.

وفي الحالة الثالثة يبدو أن الفعل القبيح إذا كان قابلاً للتطبيق على أساس قاعدة «الأهم فالأهم» و«دفع الأفسد بالفاسد» أمكن الحكم بأخلاقيته، كما هو الحال في هذا المثال، حيث يكون الحفاظ على روح البريء أهم من قول الكذب؛ وأما إذا كان ارتكاب الفعل القبيح ينطوي من الناحية الفقهية على أحكامٍ من قبيل: التعزير والحد، كما لو كان الشخص قد ارتكب السرقة، فإن الفقيه يعمل على تنفيذ الحكم، دون الالتفات إلى قصد الفاعل ونيته؛ إلا إذا ثبت له ذلك بالشواهد والقرائن.

إن التجري وقصد المعصية في ترك المحرمات لا يُعد حراماً من الناحية الفقهية، ولا ترتب عقوبة على ذلك. ومن هنا لو قام شخص بقتل شخص عمداً بداع الحقد والعداوة الشخصية، ثم تبين أنه مهدور الدم، لم يكن على القاتل قصاص، ولا دية^(١٠). يُيدَّ أن هذا الشخص يبقى مستحقاً للتقرير والملامة من الناحية الأخلاقية؛ لأن دافعه إلى ارتكاب القتل كان قبيحاً ومذموماً^(١١).

وقال الشيخ الأستاذ مصباح اليزدي في بيان منزلة النية في الأخلاق: «إن أساس القيمة في الأخلاق الإسلامية يقوم على النية والدافع الذي يدفع الإنسان إلى القيام بالفعل. ويمكن القول: إن هذا من خصائص النظام الأخلاقي في الإسلام، حيث تكون «النية» أساساً للقيمة الأخلاقية، ومنشأ للحسن والقبح. وهذا يمثل اختلافاً جوهرياً بين النظرية الأخلاقية في الإسلام وسائر النظريات الأخلاقية الأخرى؛ إذ في أغلب المدارس الأخلاقية لا يتم الالتفات إلى القصد والنية، وإن المدرسة الوحيدة التي تؤكد على النية بوصفها أساساً للقيمة، ويتم التعريف بها على هذا الأساس، هي المدرسة الكانتية، ولكن لا بد من الالتفات إلى أن النية المنشودة لإيمانوئيل كانت بوصفها ملاكاً ومعياراً للتقييم هي نية إطاعة حكم العقل واحترام القانون، وهذا أمرٌ مختلف عن الرؤية الإسلامية»^(١٢).

وفي ما يتعلّق بالسؤال القائل: هل الفعل الأخلاقي - الذي يكون صالحًا وحسناً في حد ذاته، ويشتمل على حُسْنٍ فعلي - ينطوي على حُسْنٍ فاعلي أيضاً أم أنه يشتمل على قيمةٍ أخلاقية، أيًّا كانت النية والدافع إلى فعله؟ أجاب سماحته قائلاً: «يجب القول في الجواب: لكي يكتسب الفعل قيمةً أخلاقية لا يكفي الحُسْنُ الفعلي وحده فقط، بل لا بدَّ من الحُسْنُ الفاعلي أيضاً؛ وذلك لأنَّ آثار الفعل الأخلاقي - أي كمال وسعادة الإنسان - إنما ترتب على امتلاك النية الصحيحة»^(١٣).

طبقاً لرؤيه إيمانوئيل كانت لا يكون الفعل الاختياري مشتملاً على قيمة أخلاقية إلا بشرطين، وهما: أولاً: أن يكون متطابقاً مع الوظيفة الأخلاقية؛ وثانياً: أن يُؤتى به بنية العمل بالوظيفة. وإن كل فعل لا ينطوي على أحد هذين الشرطين لا يكون حسناً. ولكي نتعرّف على الوظيفة يجب علينا الرجوع إلى «الأمر المطلق»؛ فإنْ

طابقه وجب علينا القيام بالوظيفة على أساس ذلك، وليس بالنظر إلى النتيجة أو دوافع أخرى.

طبقاً للنظام المعرفي لإيمانوئيل كاينت تكون «الواجبات» قابلةً للاستنتاج من «الموجودات»، ولا يمكن إثبات الأحكام الأخلاقية على أساس بعض القضايا التي لا تكون أخلاقيةً بـأجمعها. يذهب إيمانوئيل كاينت في إثبات الأحكام الأخلاقية إلى القول بـبيادة حكم أخلاقي، ثم يسعى إلى استباط سائر الأحكام الأخلاقية منه. يذهب كاينت إلى الاعتقاد بأن هناك أصلاً أخلاقياً يحدد جميع وظائفنا الأخلاقية: «اعملْ وـكأنَّ مذهبك السلوكي سوف يتحول بإرادتك إلى واحدٍ من قوانين الطبيعة العامة»^(١٤).

إنه يُطلق على هذا الأصل البديهي عنوان «الأمر المطلق»، وقد عمد إلى تحريره في مؤلفاته وأثاره بصور مختلفة. وهو يرى أنه كما يكون الأمر المطلق متحرراً من جميع القيود فإن جميع الوظائف الأخلاقية التي تستخرج منه مطلقةً أيضاً، وأنها ثابتة على الجميع في جميع الحالات، دون استثناء.

إن نظرية كاينت - بالإضافة إلى الانتقادات المعرفية بشأن نفي الارتباط بين «الواجب» وـ«الموجود» - لا تجيب عن موارد التزاحم بين الوظائف الأخلاقية. يذهب كاينت إلى الاعتقاد بأن الوفاء بالوعد واجتناب الكذب قاعدتان أخلاقيتان عاممتان لا تقبلان الاستثناء؛ في حين لو أنك وعدت شخصاً بحفظ السرّ، ثم اضطررتك الظروف إلى الكذب من أجل الوفاء بالوعد، لم يقدّم كاينت طريقةً لحلّ المسألة وتحديد الوظيفة، وما هو الذي يجب ترجيح كفته؟ وما الذي يجب فعله في مثل هذه الحالة؟^(١٥).

منزلة النية في القرآن -

لم تردُ الكلمة «النية» في القرآن الكريم، إلا أن هناك الكثير من الآيات التي تبيّن نيةً ودعاوى المؤمنين وغير المؤمنين من الناس:

١. المؤمنون: وهم الذين يبذلون كلّ ما يسعهم من أجل تحقيق مرضاه الله عن

إِخْلَاصٍ وَتَسْلِيمٍ، كَمَا يَقُولُهُ تَعَالَى:

- **﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَسْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةَ اللَّهِ﴾** (البقرة: ٢٠٧).
- **﴿وَمِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةَ اللَّهِ...﴾** (البقرة: ٢٦٥).
- **﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ حَيْرٍ فَلَا نَفْسٌ كُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهَ اللَّهِ﴾** (البقرة: ٢٧٢).

٢. ﴿فَآتَيْتَ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمُسْكِنَى وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ حَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٨).

- **﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَتَحْنُنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾** (البقرة: ١٣٩).
- **﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرٌ عِنْدَ رَبِّهِ﴾** (البقرة: ١١٢).
- **﴿وَمَنْ يُرِدُ تُوَابَ الدُّنْيَا تُؤْتُهُ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدُ تُوَابَ الْآخِرَةِ تُؤْتُهُ مِنْهَا﴾** (آل عمران: ١٤٥).

٣. ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَشُكُرِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٢).

٢. ضعاف الإيمان أو الكافرون: وهم الذين يسعون من خلال دوافعهم النفسية واللادبية من أجل الوصول إلى المقاصد الدينية، كما يقُولُهُ تَعَالَى:

- **﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَرَيَّنَتْهَا تُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا﴾** (هود: ١٥).
- **﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾** (الفتح: ١٥).
- **﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمٌّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾** (الصف: ٨).
- **﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ...﴾** (النساء: ٣٨).

تُكْفِي هذه الموارد لندرك أن «النية» تمثل الأساس في قيمة العمل، وهو ما أكَّدَ عليه القرآن الكريم كثيراً.

كما أن الروايات في هذا الشأن كثيرة أيضاً، وفي ما يلي نشير إلى جانب منها:

مَنْزَلَةُ النِّيَّةِ فِي الرِّوَايَاتِ —

لقد احتل عنوان «النية» باباً مستقلاً في المصادر الروائية، وقد وردت عشرات

الروايات في هذا الشأن. وقد خصَّ العلَّامة المجلسي، في كتابه القيم «بحار الأنوار»، ٦٥ صفحة من الجزء السابع والستين؛ لذكر ما يقرب من سبعين رواية حول النية والإخلاص، وأورد بحثاً هاماً وجديراً بالتأمل والتمعّق حول ماهية النية، الأمر الذي يثبت مدى دقة واهتمام هذا العالم الكبير بهذا المفهوم. ومن بين الروايات الكثيرة اكتفينا بذكر الروايات التي تبيّن أصالة النية. وسوف نقدّمها ضمن أربع مجموعات:

١. الروايات التي تعمل في المقارنة بين النية والعمل على تأصيل النية —

قال رسول الله ﷺ: «النية أساس العمل»^(١٦).
 عن النبي ﷺ، قال: «الأعمال ثمار النيات»^(١٧).
 قال رسول الله ﷺ: «لا عمل لمن لا نية له»^(١٨).
 عندما بلغ النبي ﷺ أن بعض المسلمين يريدون المشاركة في الحرب؛ بقصد أخذ الغنائم والأنعام، قال: «إنما الأعمال بالنيات، ولكلّ امرئٍ ما نوى؛ فمن غزا ابتغاء ما عند الله، عزّ وجلّ، فقد وقع أجره على الله؛ ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلاً ما نوى»^(١٩).

٢. الروايات التي تفضل النية على العمل —

روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نية المؤمن خيرٌ من عمله، ونية الكافر شرٌّ من عمله، وكلّ عاملٍ يعمل على نيته»^(٢٠).
 وقد فسر الإمام الباقر هذه الرواية قائلاً: «نية المؤمن خيرٌ من عمله؛ وذلك لأنَّه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شرٌّ من عمله؛ وذلك لأنَّ الكافر ينوي الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه»^(٢١).

وقد سُئل الإمام الصادق ﷺ: كيف تكون النية أفضل من العمل؟ فقال: «لأنَّ العمل ربّما كان رياً للمخلوقين، ونية خالصةٌ لربِّ العالمين»^(٢٢).
 وقال الإمام الصادق ﷺ، في تفسير وبيان قول الله سبحانه وتعالى: «لَيَأْتُوكُمْ

أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً (هود: ٧؛ الملك: ٢): «لِيْسَ يَعْنِي أَكْثَرُ عَمَلًا، وَلَكِنْ أَصْوِبُكُمْ عَمَلًا، وَإِنَّمَا الْإِصَابَةُ خَشْيَةُ اللَّهِ وَالنَّيَّةُ الصَّادِقَةُ وَالْحَسَنَةُ». ثُمَّ قَالَ: الْإِبْقَاءُ عَلَى الْعَمَلِ حَتَّى يَخْلُصَ أَشَدُّ مِنَ الْعَمَلِ؛ وَالْعَمَلُ الْخَالِصُ الَّذِي لَا تَرِيدُ أَنْ يَحْمِدَكَ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ.. وَالنَّيَّةُ أَفْضَلُ مِنَ الْعَمَلِ. أَلَا وَإِنَّ النَّيَّةَ هِيَ الْعَمَلُ. ثُمَّ تَلَاقَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»، يَعْنِي عَلَى نِيَّتِهِ»^(٢٣).

٣. الروايات التي ترتب الثواب على النية حتى إذا لم تقترب بالعمل —

قال الإمام الكاظم عليه السلام لأحد أصحابه، وهو علي بن حمزة: «رحم الله فلاناً، يا علي، لم تشهد جنائزه؟ قلت: لا، قد كنتُ أحب أن أشهد جنائزه مثله، فقال عليه السلام: قد كُتب لك ثواب ذلك بما نويت»^(٢٤).

وَعَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ الْعَبْدَ الْمُؤْمِنَ الْفَقِيرَ لِيَقُولَ: يَا رَبِّ ارْزُقْنِي حَتَّى أَفْعُلَ كَذَا وَكَذَا مِنَ الْبَرِّ وَجُوْهِ الْخَيْرِ، إِذَا عَلِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، ذَلِكَ مِنْهُ بِصَدِيقٍ نَيَّةٌ كَتَبَ اللَّهُ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مَا يُكْتَبُ لَهُ لَوْ عَمِلَهُ؛ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ كَرِيمٌ»^(٢٥).

وهنالك رواية أخرى تبيّن سُنَّةَ إِلْهِيَّةٍ وَقَاعِدَةَ كَلِيَّةٍ عَلَى النَّحْوِ التَّالِيِّ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى - جَعَلَ لَآدَمَ فِي ذَرِيَّتِهِ أَنْ مَنْ هُمْ بِحَسَنَةٍ وَلَمْ يَعْمَلُهَا كَتُبْتُ لَهُ حَسَنَةٌ؛ وَمَنْ هُمْ بِحَسَنَةٍ وَعَمَلُهَا كَتُبْتُ لَهُ عَشْرًا؛ وَمَنْ هُمْ بِسَيِّئَةٍ وَلَمْ يَعْمَلُهَا لَمْ تُكْتَبْ عَلَيْهِ [سَيِّئَةٌ]؛ وَمَنْ هُمْ بِهَا وَعَمَلُهَا كَتُبْتُ عَلَيْهِ سَيِّئَةً»^(٢٦).

وَبِطَبِيعَةِ الْحَالِ لَوْ اسْتَمَرَ الْقَصْدُ إِلَى الْمُعْصِيَةِ وَالْتَّمَرُّدِ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُوجِبُ خَبْثَ الْبَاطِنِ وَالسُّرِيرَةِ، وَسُوفَ يَتَجَسَّمُ ذَلِكَ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ عَلَى شَكْلِ نَارٍ، وَيَسْتَوْجِبُ الْخَلُودُ فِي الْجَحِيمِ، وَهُوَ مَا سُوفَ نُشِيرُ إِلَيْهِ فِي الرِّوَايَاتِ الْقَادِمَةِ.

٤. الروايات التي تعتبر النية أساساً لحساب الأعمال والخلود في القيامة —

رُوِيَ فِي حَدِيثٍ عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢٧).

وَقَالَ فِي رَوَايَةٍ أُخْرَى: «إِنَّمَا حُلِّدَ أَهْلُ النَّارِ فِي النَّارِ لِأَنَّ نِيَّاتِهِمْ كَانَتْ فِي الدُّنْيَا

لو خُلُدوا فيها أَن يَعْصُوا اللَّهَ أَبْدًا؛ وَإِنَّمَا خُلُدَ أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ لَأَنْ نِيَّاتَهُمْ كَانَتْ فِي الدِّينِ لَوْ بَقَوْا أَنْ يَطِيعُوا اللَّهَ أَبْدًا مَا بَقَوْا. فَالنِّيَّاتُ تَخْلُدُ هُؤُلَاءِ وَهُؤُلَاءِ. ثُمَّ تَلَّ قَوْلُهُ تَعَالَى: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»، قَالَ: عَلَى نِيَّتِهِ»^(٢٨).

إن التدقير في هذه الروايات يُثبت بوضوح أن المراد من النية في كلام الأئمة لا يقتصر على النية في العبادات فقط؛ إذ ليس للكافر عبادة، فيمكن مقارنة نيته إلى العمل بها بنية المؤمن، بل المراد هو الروحيات والصفات والملائكة النفسانية التي تعمل على بلورة شاكلة كل إنسان، وتُعد الأرضية لظهور مختلف السلوكيات والأفعال من الأشخاص. وبهذا المعنى لا يصدر أي عمل من دون نية. وعلى هذا الأساس يجب أن نكون على الدوام بقصد العمل على إصلاح نوایانا ودواجهنا؛ كيما نصل إلى الأهداف والغايات المعنوية من الأمور المادية، كما أوصى النبي الأكرم ﷺ أبا ذر الغفارى، بقوله: «يَا أَبَا ذَرٍ، لِيَكُنْ لَكَ فِي كُلِّ شَيْءٍ نِيَّةٌ صَالِحةٌ، حَتَّى فِي النَّوْمِ وَالْأَكْلِ»^(٢٩).

النتيجة —

إن الفقه الإسلامي يعمل على بيان أدنى ما يتوقعه الدين من المؤمنين؛ لكي تتمكن جميع طبقات المجتمع - بمَنْ فيهم ضعاف الإيمان وأصحاب المستويات الفكرية المتدنية . من استيعاب طاقة إدراكه وامتلاك القدرة على القيام به. إن الفقه يمثل الصفت الأولى لحركة الإنسان نحو الله والتقرُّب منه، وعلى هذا الأساس فإنه يكتفي من بيان الأحكام والتكاليف بذلك الشيء الذي يمكن لجميع الناس - من شباب وياقون وكهول وشيوخ - أن يعملا به. كما أنه بطبيعة الحال يعمل على بيان المستحبات . بالإضافة إلى الواجبات . أيضاً؛ وذلك تمكيناً لمن يرغب بالدخول إلى الصفوف العليا.

إن أفعال المكلفين في رؤية علم الفقه مشمولة لأحد الأحكام الخمسة، وهي: الوجوب، والحرمة، والاستحباب، والكرابة، والإباحة. بيَّنَ أن الحقيقة هي أن الحجم الأكبر من سلوكيات وأفعال الناس اليومية تدرج ضمن منطقة الفراغ الفقهي (المباحات)، وإن الإنسان يمتلك حرية في الفعل والترك، وكذلك في تحديد كمّها

وَكَيْفَهَا أَيْضًاً. وَلَا يَمْكُنُ القُولُ بِأَنَّ الدِّينَ سَاكِنٌ فِي هَذِهِ الْمَوَارِدِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَرْصُدْ بِرَنَامِجًا مُتَوَاصِلًا لِحَصُولِ النَّاسِ عَلَى الْكِمالِ الْمَنْشُودِ.

إِنَّ الْأَخْلَاقِ الْإِسْلَامِيَّةِ تَعْمَلُ - فِي إِطَارِ مَشْرُوعِ الْفَقْهِ، وَمِنْ مَوْقِعِ الْمُتَمَّمِ لِعِلْمِ الْفَقْهِ - مِنْ خَلَالِ بَيَانِ مَلَائِكَةِ وَمُعَيَّارِ عَامٍ عَلَى تَوْجِيهِ جَمِيعِ أَفْعَالِ وَسُلُوكِيَّاتِ الْإِنْسَانِ فِي جَمِيعِ مَجَالَاتِ الْحَيَاةِ . الْأَعْمَمُ مِنَ الْحَيَاةِ الْفَرْدِيَّةِ وَالْأُسْرِيَّةِ وَالْجَمْعِيَّةِ .. وَهَنَّ فِي الْعَمَلِ بِالْوَاجِبَاتِ وَالْمُسْتَحِبَّاتِ أَيْضًاً، فِي سِيَاقِ تَعَالِيهِ وَتَكَامِلِهِ. وَمِنْ خَلَالِ تَجاُزِ قَشْرِ وَظَاهِرِ الْأَعْمَالِ وَتَأْصِيلِ النَّوَايَا وَالْدَّوَافِعِ فِي تَقْيِيمِ الْأَعْمَالِ يَتَمُّ تَمَهِيدُ الْأَرْضِيَّةِ لِرُقِيَّ وَتَقْدُمِ النَّاسِ، وَارْتِقَائِهِمْ فِي مَدَارِجِ الْكِمالِ وَالْمَعْنَوَيَّاتِ، وَتَحْوِيلِ جَمِيعِ حَيَاةِ الْإِنْسَانِ إِلَى مَهْدٍ لِلتَّقْرُبِ مِنَ الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ.

المُواضِعُ

- (١) انظر: الفيض الكاشاني، المَحْجَّةُ الْبَيْضَاءُ فِي تَهْذِيبِ الْإِحْيَاءِ ١: ١٣٤، مَكْتَبَةُ الصَّدُوقِ، طَهْرَان، ٦١٤٠هـ؛ الإِمامُ الْخَمِينِيُّ، شَرْحُ چَهْلِ حَدِيثٍ (الْأَرْبَعُونَ حَدِيثًا)؛ ٣٩١، مَؤَسِّسَةُ تَنظِيمٍ وَنَسْرَ آثارِ الإِمامِ الْخَمِينِيِّ، طَهْرَان، ١٢٧٠هـ.ش.
- (٢) الْكَلِيْنِيُّ، الْكَافِيُّ ١: ٣٢، دَارُ الْكِتَبِ الْإِسْلَامِيَّةِ، طَهْرَان، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٣) مُرْتَضَى مَطَهَّرِيُّ، مَجْمُوعَهُ يَادِدَاشْتَهَا (سَلِسْلَةُ الْمَذَكُورَاتِ) ٦: ٣٥٩، اِنْتِشَارَاتُ صَدْرَا، قَم، ١٣٨٨هـ.ش. (مَصْدَرُ فَارْسِيٍّ).
- (٤) الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ.
- (٥) انظر، عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ: دَاوُدُ إِلَهَامِيُّ، فَقْهٌ وَأَخْلَاقٌ: درْسَهَايِيُّ أَزْ مَكْتَبِ إِسْلَامٍ (الْفَقْهُ وَالْأَخْلَاقُ، دُرُوسُ فِي الْعَقِيْدَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ)؛ ٤٦٧ - ٤٧٠؛ السَّيِّدُ مُصْطَفَى حَسَنِيُّ رُوْدَبَارِيُّ، فَقْهٌ وَأَخْلَاقٌ، مَجَلَّةُ مَرْبِيَّانِ، الْعَدْدُ ٤؛ السَّيِّدُ إِبْرَاهِيمُ الْحَسَنِيُّ وَعَنْيَةُ اللَّهِ شَرِيفِيُّ، فَقْهٌ وَأَخْلَاقٌ، مَجَلَّةُ قَبْسَاتِ، الْأَعْدَادُ ١٣ وَ١٥ وَ١٦. (مَصَادِرُ فَارْسِيَّةٍ).
- (٦) الْحَرُّ الْعَالَمِيُّ، وَسَائِلُ الشِّعْيَةِ ١: ٦٣، مَؤَسِّسَةُ آلِ الْبَيْتِ الْمُكَرَّبِ لِإِحْيَاءِ التَّرَاثِ، قَم، ١٤٠٩هـ.
- (٧) الْمَجْلِسِيُّ، بِحَارُ الْأَنْوَارِ ٦٧: ٦٩، دَارُ الْوَفَاءِ، بَيْرُوْتُ، ١٤٠٤هـ.
- (٨) الفَيْضُ الْكَاشَانِيُّ، المَحْجَّةُ الْبَيْضَاءُ فِي تَهْذِيبِ الْإِحْيَاءِ ١: ٥٦.
- (٩) لَقِدْ تَمَّ اسْتِعْمَالُ كَلْمَةِ الْخَيْرِ وَالْخَيْرَاتِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مَا يَقْرُبُ مِنْ عَشْرِينَ مَرَّةً؛ وَاسْتَعْمَلَتْ

- كلمة الأبرار عشرين مرة تقريباً؛ وتم استعمال كلمة المعروف ما يقرب من أربعين مرة؛ وتم استعمال كلمة الإحسان والمحسنين لأكثر من ستين مرة.
- (١٠) انظر: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزيدي، حاشية المكاسب ١: ٣٤، مؤسسة اسماعيليان، قم، ١٤٢١هـ.
- (١١) انظر: محمد رضا مهدوي کني، نقطه های آغاز در أخلاق عملی (نقاط الانطلاق في الأخلاق العملية): ٣٩٥، سروش، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٢) محمد تقی مصباح اليزيدي، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن) ١: ١١٢، مؤسسة الإمام الخميني، قم، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٣) المصدر السابق: ١١٣.
- (١٤) بروس أونی، نظریه أخلاقی کانت (النظرية الأخلاقية لإیمانوئیل کانت): ٥٥، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا آل بویه، انتشارات دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٣٨١هـ.ش.
- (١٥) انظر: مجتبی مصباح اليزيدي، بنیاد أخلاق (أسس الأخلاق): ١٤٥، مؤسسة الإمام الخميني، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٦) عبد الواحد التميمي الأدمي، غرر الحكم ودرر الكلم: ٩٣، دفتر تبلیغات إسلامی، قم، ١٣٦٦هـ.ش.
- (١٧) المصدر نفسه.
- (١٨) المصدر نفسه.
- (١٩) المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ٢١٢.
- (٢٠) المصدر السابق: ١٨٩.
- (٢١) المصدر السابق: ٢٠٦.
- (٢٢) الكليني، الكافي ٢: ١٦.
- (٢٤) الحر العاملي، وسائل الشيعة ١: ٥٢.
- (٢٥) المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ١٩٩.
- (٢٦) الكليني، الكافي ٢: ٤٢٨.
- (٢٧) المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ٢٠٩.
- (٢٨) المصدر السابق: ٢٠١.
- (٢٩) الحسن بن أبي الحسن الديلمي، أعلام الدين: ١٩٥، مؤسسة آل البيت للتراث، قم، ١٤٠٨هـ.

وحدة مبدأ الإلزام بين الأحكام الأخلاقية والفقهية

دراسة وتحليل

د. صديقة مهدوی کنی^(*)

ترجمة: سردمد علي

المقدمة —

إن مسألة الارتباط بين الأخلاق والحقوق هي من الموضوعات الهمة في فلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق. وبالإضافة إلى امتلاكهما لآلية اجتماعية واحدة، فإن طريقة بيان الحقوق والأخلاق، والشكل الظاهري لقضاياهم، واحدة أيضاً، وكلاهما مرتبط بالأفعال الاختيارية للإنسان، وكلاهما يعكس العلاقة بين الفعل والغاية المنشودة منهما. ولكن هناك في الوقت نفسه وجه امتياز بينهما أيضاً، وبذلك يمكن القول بالفصل بينهما. وهناك منْ قال بأن الاختلاف في الأهداف هو من أهم تلك الوجوه^(١)؛ إذ الهدف العام للقواعد الحقوقية هو تحقيق السعادة الاجتماعية، إلا أن الهدف النهائي للأخلاق هو تحقيق السعادة الأبدية والكمال النهائي للإنسان، الذي هو فوق غاية الحقوق، وهو من حيث المورد أكثر سعةً، ويشمل المسائل الفردية أيضاً. وهناك منْ قال بأن التفاوت الأساسي يكمن في الدافع إلى العمل، ومال إلى الاعتقاد بأن المراد في الأحكام الحقوقية هو فعليّة الوصول العملي، أيًّا كانت النوايا والدوافع إلى العمل بها، وأما في الأحكام الأخلاقية فالوصول إلى المقصود لا يكون إلا بقصد ونية الفاعل^(٢). وذهب بعض العلماء إلى تخصيص الحقوق بالحياة المادية، وخصصوا

(*) أستاذ مساعد في علوم القرآن والحديث في جامعة الإمام الصادق(عليه السلام).

موضوع الأخلاق بالمعنيات^(٣). وذهب الكثير من العلماء إلى الاعتقاد بأن وجه الامتياز يكمن في نوع الضمانة التتفيدية^(٤)، وذهب آخرون إلى أن هذا الامتياز يكمن في منشأ الوضع والإلزام. ونحن نسعى في هذه المقالة . من خلال بحث ضرورة الإلزام ومشئه في الأحكام الأخلاقية . إلى بيان عدم تميزه من الأحكام الحقوقية للقرآن الكريم من حيث الوجوب والإلزام.

٢. ضرورة الإلزام والوجوب —

إن كل جماعة أو طائفة تعيش مع بعضها لا يمكن لها الاستغناء عن الالتزام ببعض الواجبات؛ لأن الحياة المشتركة لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الحقوق والتعهُّدات. إن هذا المفهوم يضمن بقاء الحياة المشتركة بين الناس، ويحول دون حدوث أي نوع من أنواع الفوضى والهرج والمرج والتشتت. وكما أن الإلزام والوجوب هو أصل يقيني في النظام الحقوقي، كذلك يتم طرحه وتسويقه بوصفه أحد الأسس والعناصر الأساسية والأصلية في النظام الأخلاقي أيضاً. إن قوام الحكم الأخلاقي يكون أوّلاً بالإلزام والإيجاب؛ وثانياً: بكونه يستوجب التعهُّد، بمعنى أنه لا يمكن أن يكون الحكم أخلاقياً ولا ينطوي على إلزام بالفعل أو إلزام بالترك^(٥). إن القاعدة الأخلاقية دون إلزام وإيجاب إنما هي مجرد قيمة فنية. إن القيمة الأخلاقية جميلة ورائعة بالنسبة إلى جميع الناس، ولكن لا يمكن الاكتفاء بها بوصفها العنصر والعامل المحرّك الوحيد. إن مجرد الجمال والفن لا يستوجب العمل بالخير والقيم الأخلاقية^(٦). ومن ناحية أخرى فإن الإلزام والإيجاب ليس شرطاً أساسياً في إيجاد المسؤولية، وإن المسؤولية دون إلزام ليس لها أي مفهوم. وفي حالة الافتقار إلى المسؤولية لن تتحقق العدالة، وحيث إن العدالة من أكثر المفاهيم محورية في الأخلاق فإن عدمها سوف يؤدي إلى انهيار النظام الأخلاقي.

٣. مفهوم الإلزام والإيجاب —

إن الإلزام يعني . لغة . تثبيت الشيء وإقراره في موضعه، أو الإلقاء بأعباء عملٍ ما

على عاتق شخص وإيجابه عليه. ومن ذلك: قول الله سبحانه وتعالى: **«وَكُلُّ إِسَانٍ أَرْمَنَاهُ طَائِرَةً فِي عُنُقِهِ»** (الإسراء: ١٣)، بمعنى جعله واجباً ولازماً عليه، بحيث لا يمكن الانفكاك والانفصال عنه^(٧). وأما اصطلاحاً فالإلزام هو الأوامر والنواهي التي يتم إظهارها وإبرازها في الحياة البشرية بنحو من الأنحاء. وفي بعض الموارد تؤدي الرغبة والإرادة الداخلية إلى عملٍ؛ بمعنى أن الشخص يحرز بشكلٍ تكويني وجود علاقة إلزامية بينه وبين عملٍ ما، ويسعى إلى تحقيق ذلك العمل^(٨)، مثل: الإنسان الجائع الذي يكتشف علاقة إلزامية بين تناول الطعام ورفع الجوع. وفي بعض الموارد ينشأ إظهار الرغبة من سلطةٍ علياً متمكنةً من إصدار الأمر والنهي، وقدرة على إرزا العقوبة وإعطاء الثواب. إن هذه السلطة تعمل في إطار بيان هذه الرغبة. على اعتبار الحكم، ولكي تعلن عن هذه الحكم في مختلف القضايا تعمل على توظيف مفاهيم مختلفة، من قبيل: الوجوب، والحرمة، والوظيفة، والواجب، والحرام، والضرورة، أو تستفيد من مادة وهيئة الأمر.

٤. ماهية الإلزام والإيجاب —

إن الإلزام قانونٌ، ومن خصائص القانون فرض القيود والحدود. وإن الإلزام الأخلاقي قانونٌ طبيعيٌ وعلقيٌ وإلهيٌ، وليس من قبيل: الاعتبار والتواضع. فهو طبيعيٌ بمعنى أن الإنسان مدنيٌ بالطبع، وأنه في المدنية تابعٌ للمسائل الأخلاقية، وأن الحاجة إلى الأخلاق لا تفرض عليه من الخارج؛ إذ وجود هذا القانون لا يمكن اجتنابه والاستفباء عنه. كما أنه عقليٌ لكونه يصدر الأوامر بشكلٍ مجردٍ من العواطف والضغوط والاحتياجات؛ وإلهيٌ لأن الله هو خالق الطبيعة والوجود والعقل. وهو ليس اعتبارياً؛ لأنه لا يصدر من مجرد الإرادة الإنسانية والاعتبارات والعقود الاجتماعية. وعلى هذا الأساس فإن كل قانونٍ يتحدث عن العدل ويأمر به يكون قانوناً طبيعياً وعلقياً وإلهياً^(٩).

ولكي تُوضح ماهية الإلزام بشكلٍ أكبر يجب الالتفات إلى أن القضايا الإلزامية تقترب عادةً بآلفاظ من قبيل: «يجب». إن كلمة «يجب» في بعض القضايا

الأخلاقية تشتمل على مفهوم مستقل، وتبين علاقة الضرورة النسبية بين الفعل و نتيجته^(١٠)، و تستعمل بمعنى الواجب والضروري واللازم. وفي هذا النوع من العبارات يمكن استبدال الكلمة «يجب» والعبارات ذات الظاهر الإنساني، من قبيل: «يجب تناول هذا الدواء من أجل العلاج»، بعبارات ذات ظاهر إخباري، من قبيل: «إن تناول هذا الدواء أمر لازم». في هذا النوع من القضايا تحكم علاقة ضرورية؛ وأما في بعض القضايا الأخلاقية الأخرى فلا تحتوي الكلمة «يجب» على معنىً مستقلًّ، بل يكون بواسطة اقتراحه بالفعل بديلاً عن هيئة وصيغة الأمر والنهي، وعبرًا عن العلاقة الاعتبارية والوضعية بينها، وهي علاقة تقوم على أمرٍ حقيقيٍ وعَيْنِيٍّ.

وهنا - سواء توصلنا إلى علاقة ضرورية (علية / معلولية) أو إلى علاقة اعتبارية / لزومية، تقوم على الواقعية الذاتية، يمكن لنا . من خلال إثبات الاشتراك في منشأ الإلزام . أن نقترح ذات الطرق التي اقترحها الفقهاء لتطبيق الأحكام الفقهية بالنسبة إلى الأحكام الأخلاقية أيضاً (ولكن مع ملاحظة الاختلافات بطبيعة الحال).

٥. منشأ الإلزام في القضايا الأخلاقية —

ما الذي يدفع الإنسان إلى القيام بالتكاليف المشتملة على المصالح؟ ومنْ هو المُلزّم؟ وأين يكمن منشأ هذا الإلزام؟ في معرض الإجابة عن هذه الأسئلة تم تقديم آراء متعددة. وفيما يلي نذكر بعضها باختصارٍ:

١. المجتمع: يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن الأحكام الأخلاقية إنما تقوم على مجرد الآداب والتقاليد^(١١)؛ وأما البعض الآخر منهم فهو . بالإضافة إلى القول بتأثير العامل الاجتماعي . يرى منشأ آخر للإلزام أيضاً، من أمثال: هنري برجسون^(١٢)، حيث اعتبر قوّة الضغط الاجتماعي وقوّة الاتجاه الداخلي الجدّاب للممتازين من الأشخاص الذين يستمدّون من الله أساساً للإلزامات الأخلاقية^(١٣). فقد اعتبر ضغط المجتمع مصدراً للأخلاق؛ كما ذهب في الوقت نفسه إلى الاعتقاد بأن النموذج الأخلاقي للمجتمع يجب أن يكون عبارةً عن قواعد أسمى، تتبّع عن مصدر أعلى، بالنسبة إلى تقاليد الجماهير، وتمتّزج في كلّ عصرٍ مع العادات الاجتماعية.

وأما في نقد هاتين الرؤيتين فيجب القول: لا يمكن اعتبار مجرد الآداب والتقاليد أو الضغط الاجتماعي هي المعيار؛ وذلك أولاً: لأن هذه القواعد تتغير على أساس العادات الاجتماعية، وفي حالة مقاومتها لحركة المجتمع أو العدول عن مساره فإن الناس سوف يعودون إلى ذات حركة ومسار المجتمع، بإصرارٍ دون ترددٍ، وإن الاستناد إليها يؤدي إلى عدم ثبات الأخلاق. إذن لا يجب الاستناد إلى مجرد العادات الاجتماعية^(١٤). وثانياً: لأن هذه القواعد على خلاف الحقيقة والواقعية التي تحدث عنها الكتب السماوية^(١٥)، ومنها: قول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحُكُمُ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣).

٢. الوجдан: يذهب جان جاك روسو إلى القول بأن المعيار والمنشأ في جميع القيم الأخلاقية يكمن في مطابقتها أو مخالفتها للوجدان الأخلاقي للإنسان. فهو يرى أن كلّ شيء يقبله الوجدان الأخلاقي فهو حسنٌ، وكلّ ما لا ينسجم مع الوجدان الأخلاقي للناس، ويؤدي إلى إيذاء هذا الوجدان وتعذيبه، فهو قبيحٌ. وقد ذهب روسو إلى الاعتقاد بأننا نجد التعاليم الأخلاقية - التي رسمتها الطبيعة بخطوط ثابتة لا تقبل الزوال - مطبوعة في قلوبنا. إن روسو يفصل بين العقل والوجدان، ويرى أن العقل قد يخدعنا أحياناً، ولذلك يتبع علينا أن لا نقبل بأدله^(١٦).

٣. العقل: ذهب بعض العلماء الآخرين إلى الاعتقاد بأن العقل وحده هو الداعمة والطريق الأول للإلزام والإيجاب المعرفي^(١٧)، إلى الحد الذي ذهبوا معه إلى القول ببساطة أن يعمل العقل على إدخال الإلزام في البيئة الأخلاقية. وهذا هو العقل الذي لا يتعلّق بأي شخصٍ أو جماعة، ولا يتأثر بالبيئة، بمعنى أن الذي خلقه الله سبحانه وتعالى وخطبه بقوله: «وَعَزَّتِي وَجَلَّتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَحْسَنَ مِنْكَ، وَلَا أَطْوَعُ لِي مِنْكَ، وَلَا أَرْفَعُ مِنْكَ، وَلَا أَشْرَفُ مِنْكَ، وَلَا أَعْزَّ مِنْكَ»^(١٨) هو العقل المتحرر من جميع الضغوط والقيود، والذي يمتلك القدرة على التمييز بين الخير والشرّ، ويصدر أوامره إلى الناس وتعاليمه بشأن فعل أو ترك الأشياء^(١٩).

إن القوّة العاقلة هي الوجه المميّز للإنسان من الحيوان والنبات، وهي تتجلى تارةً

على شكل متفرّج؛ وتارةً أخرى على شكل لاعب ومؤثر. وبعبارةً أدقًّ: إن العقل النظري يلعب دور الكاشف، ويعمل على تعلُّم القضايا الخبرية، ويمارس إحراز الملاك؛ وأما العقل العملي فإنه يعمل في القضايا الإنسانية على وضع واعتبار حكمٍ يتاسب مع ذلك الملاك، وعلى أساس المصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال. ومن وجهة نظر بعض العلماء والمفكّرين فإن العقل - بوصفه جوهر الإنسان - يحتوي على ناحيتين: ناحية نظرية تتجه إلى الأعلى؛ حيث تعمل على اكتشاف الحقائق؛ والناحية الأخرى تتجه إلى الأسفل، بمعنى أنها تتجه نحو البَدَن، وبواسطة هذه الناحية تعمل على تدبير وإدارة شؤون البَدَن^(٣٠). إن هذه الجوهرة الوجودية الثمينة تعمل على إدراك حقيقة الأفعال بنحوين؛ ففي بعض الأمور لا يحكم بشيء على نحوٍ مستقلٍ، وإنما ينجح في اكتشاف المصلحة أو المفسدة في فعلٍ ما بواسطة حكمٍ واعتبار آخر، كما هو الحال بالنسبة إلى الكثير من الأحكام العبادية؛ ولكن في بعض الأمور يكون ملاك الحكم ذاتياً في الفعل، ويعمل العقل العملي على إصدار حكمٍ في ما يتعلّق بهذا الفعل، ويقول باعتبار حُسْنِه أو قُبُحِه.

أما القائلون بهذا الرأي فعليهم - لإثبات نظرتهم القائلة بأن العقل هو منشأ هذا الإلزام - أن يجيبوا عن أسئلة، من قبيل: هل القيمة في حد ذاتها تتطوّي على حُسْنٍ وقُبُحٍ؟ وإذا قبلنا بذاتية القيمة فهل يمكن للعقل أن يدرك حُسْنَ الأفعال وقُبُحَها بشكلٍ مستقلٍ، ودون الاستعانة بتعليمٍ وبيان الشارع؟ وهل يحقّ للإنسان - بعد حصوله على مثل هذا الإدراك دون حكمٍ وإرشادٍ من الشارع - أن يعمل على طبق مُدرَّكاته العقلية؟ يُقال في الجواب عن هذه الأسئلة: إن بعض الأفعال الاختيارية تتطوّي على حُسْنٍ وقُبُحٍ ذاتيٍّ وقيمةً عقليةً، وتتصف في نفسها بالحسنة أو القبح، من قبيل: الظلم والعدل، والعلم والجهل؛ لأن العدل من حيث هو عدلٌ يتّصف دوماً بأنه حَسَنٌ، وإن الظلم من حيث هو ظلمٌ يتّصف أبداً بأنه قبيحٌ. وأما بعض الأفعال الأخرى فلا تتّصف في ذاتها بأيٍّ من هاتين الصفتين، بل تكون تابعةً لانطباق أحد الأفعال التي هي في ذاتها حَسَنةً أو قبيحةً؛ فإن احترام الصديق - مثلاً - ما دام يصدق عليه عنوان العدل فهو حَسَنٌ وممدوح، وعند عروض عنوانٍ آخر يدخل ضمن عنوان القبيح.

وكما هو واضح هناك اختلافٌ بين الأشاعرة والعدلية في هذا الشأن. وإن محل النزاع فيما بينهم حول مسألة الحُسْن والقُبْح بمعنى استحقاق المدح والذم. وحيث لا يذهب الأشاعرة إلى الاعتقاد بالحُسْن والقُبْح الذاتي للأفعال فإنهم يذهبون إلى القول بأن العقل لا يستطيع إدراك حُسْن الأفعال وقُبْحها بشكلٍ مستقلٍ، دون الاستعانة ببيان الشارع، واعتباره مستحقةً للمدح أو الذم. إلا أن الكثير من علماء الإمامية يقولون بعقلية الحكم بحُسْن وقُبْح هذه الأفعال، ويعتقدون بأن العقلاً من حيث هم عقلاً يستطيعون الحكم بشأن الكثير من الأعمال الاختيارية، دون الاستعانة بإلهام من الشارع، ويحكمون بقُبْحها أو حُسْنها^(٢١)، بمعنى أن العقل الذي يحكم بوجود المبدأ والشارع الحكيم يمكنه كذلك أن يدرك أنه - على سبيل المثال - يعقوب عبده القادر بسبب ظلمه لعبدٍ عاجزٍ آخر، أو بسبب امتناعه عن رد الأمانة، وأن يثيب العبد القادر بسبب عطفه على الضعفاء. وفي الحقيقة، إنه بعد حكم العقل النظري بالحُسْن الفعلي لهذا الفعل يكون هذا العمل من وجهة نظر العقل العملي محكوماً على الدوام بالحُسْن، ويكون ممدواً، وإن كان قد لا يقع مورداً للمدح من الناحية الفاعلية. ومن ذلك - على سبيل المثال - أنه لا أحد يستطيع القول بعدم حُسْن الصدق، ولكن في مورد الصدق الضار، عندما يؤدي إلى قتل إنسانٍ بريء، يتم تقبیح فاعله، دون تقبیح الصدق^(٢٢).

وفي هذا المقام يذهب القائلون بالحُسْن والقُبْح العقلي إلى الاعتقاد بأن العقل النظري يدرك في الفعل شيئاً يحكم العقل العملي على أساسه بحُسْنٍ أو قُبْحٍ. هناك آراء مختلفة بشأن ماهية هذا الملاك، ولكن يبدو أن أفضلاًها الرأي الذي يمكن استباطه من تضاعيف كلمات فلاسفة وحكماء المسلمين؛ حيث يعتقدون أن ملاك حكم العقل بشأن حُسْن أو قُبْح فعلٍ ما^(٢٣) إنما هو كمال الفعل وإفاضته الوجود للنفس أو نقصانه ودفعه الوجود عن النفس. وفي هذا المورد يمكن القول: حيث إن نفس الإنسان تسعى بذاتها إلى طلب الكمال المطلق، وإنها تحب البقاء بفطرتها، وإن كل ما يكون سبباً في زيادة بقائه يكون محبوباً بالدليل العقلي، إذن يجب على الإنسان أن يسعى إلى تحصيل الكمال، وإن تحصيل هذا الكمال بدوره ضرورة

عقلية، إذن تكون مقدماته وكلّ ما يقرّبنا من الكمال ضروريًّا أيضًا. إن بعض الأفعال تستدعي في حد ذاتها الكمال والوجود للنفس الإنسانية، ولذلك بعد إحراز إضفاء الوجود من قبل العقل النظري يحكم العقل العملي بحسُّها. وعلى هذا الأساس فإن ملوك الأحكام الإلزامية للعقل العملي هو إنتاج الفعل للكمال والوجود للنفس أو استجلابه للنقص أو عدم الوجود بالنسبة إلى النفس. كما أن نفس الأعمال التي هي من الأمور الواقعية والخارجية يكون تأثيرها أمراً واقعياً أيضًا؛ وعليه فإن استجلاب فعلٍ ما للكمال أو عملٍ ما للنقص يكون هو الأثر الواقعي والتکويني للأعمال. ومن ذلك . على سبيل المثال. أن العقل النظري يكتشف أن الصدق يوجب كمال النفس، والعقل العملي يحكم بوجوب امثال كلّ ما يستوجب كمال النفس، إذن يجب أن يكون صادقاً. وعلى هذا يمكن القول: إن القائلين بالحسُّ والقُبُح العقلية يعتبرون العقل منشأً للإلزام والإيجاب.

ويجدر بنا أن نتساءل هنا ونقول: هل نحن ملزمون - من دون حكم الشارع - بتطبيق أحكام العقل العملي؟ عندما يكتشف العقل النظري أن عملاً ما يستوجب الكمال للنفس، ويحكم العقل العملي . بالالتفات إلى كون هذه القضية عقلانية . بوجوب تطبيقه، فإن كلّ عاقل سوف يعتبر ذلك العمل واجب التطبيق. وبذلك سوف يتم إحراز موافقة الشارع . بوصفه رئيس العقلاة . على نحو القطع واليقين. إذن يتعمّن على الشارع أن يحكم على طبق ما يحكم به العقلاة من حيث هم عقلاة. ولاكتشف موافقة الشارع على هذا الإلزام لا تحتاج إلى وجود دليل لفظي، وإنْ كان الدليل اللفظي موجوداً أيضًا^(٢٤). (كلّ ما حكم به العقل حكم به الشرع). فمثلاً: يمكن لنا أن نعلم من حكم العقل بلزوم العدل أن الشارع يحكم بذات هذا الحكم أيضاً، حتى إذا لم يرد في القرآن قوله: ﴿أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَأَتَقْوُا اللَّهُ﴾ (المائدة: ٨). والقائلون بهذا الرأي يعتبرون هذا الأمر من الشارع أمراً إرشادياً.

٤. الاعتبار: إن جميع قضايا العالم إما من نوع القضايا الكشفية أو من نوع القضايا الاعتبارية. والقضايا الكشفية إنما تقدم لنا خبراً من العالم الخارجي، ومن هنا فإنها تقبل الاتّصاف بالصدق والكذب من حيث انطباقها وعدم انطباقها على

الواقع. وأما مفاد القضايا الاعتبارية فهو لا يخبر عن الواقعية، وإنما يتم إيجاد مفادها لدى المخاطب^(٢٥).

في ما يتعلّق بالقضايا الأخلاقية في علم الأخلاق هناك رأيان، وهما: القضايا الأخلاقية الوصفية^(٢٦) (الكشفية)^(٢٧)؛ والمعيارية^(٢٨) (الاعتبارية)^(٢٩) :

أ. النظرية الوصفية: إن القائلين بالنظرية التوصيفية يعتقدون بوجود خصائص خبرية وتقريرية عن عالم الواقع في القضايا الأخلاقية، وبغضّ النظر عن اللفظ يرؤُتها مشتملةً على حقيقة ثابتة، مثل: «طلب العلم فضيلة»، و«الاحتقار قبيح». وعلى الرغم من أنّ مظاهر هذه القضايا يتمّ بيانه في بعض اللغات بلفظ «الكينونة»، ولكن في بعض الموارد؛ حيث يكون مفادها معبراً عن علاقة لزومية (عليه / معلولية) بين شيئين، تمّ الاستفادة من صيغة «الوجوب». عندما يقول المعلم لתלמידه: «يجب عليك أن تكتب درسك» فإنه بذلك يقيم علاقة عليه / معلولية بين التعلم وكتابة الدرس، وعندما يقول معلم الأخلاق: «يجب عليك أن تفدي بوعدك» فإنه يقيم علاقة بين الوفاء بالوعد وبين الغاية الأخلاقية. وعلى أساس هذا التحليل؛ وبالنظر إلى العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، يمكن تفسير آلية «الوجوب». ومن ذلك . على سبيل المثال :- إذا كان الإنسان يريد بلوغ السعادة والكمال، وكان بعلم (سواء من طريق الشرع أو العقل) أن وجود الغاية إنما يكون ممكناً من خلال فعلية عملٍ خاصٍ، فإنه يحكم بأنّ بين هذين الأمرين علاقة ضرورية. وفي هذه الحالة يمكن بيان هذه الضرورة على صيغة الوجوب. ولكن يبدو أنه إذا لم يتمّ تأييد مطلوبيته . لا من قبل الشارع ولا من قبل العقل . فإنه يكون قد تمّ مجرد الكشف عن ضرورته، ويجب إثبات لزوم القيام به. وهنا تمسّ الحاجة إلى حكمٍ معياريٍّ اعتباريٍّ.

ب . النظرية المعيارية: إن القائلين بالنظرية المعيارية يعتقدون بإنشائية هذه القضايا، واعتبروا مفادها هو الطلب والإلزام والمعاييرة والقاعدة، ولا يرؤون صدقها وكذبها صحيحاً، من قبيل: «كُنْ صادقاً، ولا تُخْنِ». إن صيغة هذا النوع من القضايا في بعض اللغات هي «الوجوب». وحتى إذا تمّ بيان هذا النوع من القضايا على شكل إخبار، إلا أنه يُرى جوهرُها وروحُها هو الإنشاء والخطاب^(٣٠)، من قبيل: أن يقول

الشارع في مقام الأمر: «إن المسلم لا يكذب»، فإن هذه القضية وإن تم ببيانها بصيغة الإخبار، إلا أن الشارع إنما كان في مقام التشريع، ومعنى ذلك أن المسلم يجب أن لا يكذب. وفي بعض الأحيان تكون هذه الصيغة الخبرية لقضية ما أبلغ في الدلالة على الضرورة من الصيغة الإنسانية للأمر والنهي، فمثلاً في العبارة المذكورة يقوم الافتراض على أن المسلم من الصالح بحيث إنه في الحقيقة لا يكذب أبداً، وإن عدم قول الكذب مأخوذ في هذه العبارة بوصفه أمراً واقعاً ومتتحققاً، وتقوم هذه القضية بالإخبار عن هذا الواقع. وعلى هذا الأساس فإن الأمر والنهي غير الإنساني لا يساوق القضايا الإخبارية دائمًا^(٣١).

ينقسم القائلون بمعيارية القضايا الأخلاقية إلى قسمين: فبعضهم - مثل: الأشاعرة . ينكر جميع الأبعاد المعرفية في الأحكام الأخلاقية، ويررون دوره منحصرًا في إنشاء الأمر والنهي فقط^(٣٢) ، ومن بين المفكرين الغربيين كان ديفيد هيوم^(٣٣) أول من أبدى هذه النظرية بشأن الأخلاق، فقد رأى أن أفعال الإنسان بعض النظر عن حكم الله لا تتطوّي على أي اقتضاء للحسن والقبح. ويمكن لنا أن نشاهد نموذج هذا الرأي في حوار سقراط وأثيرون أيضًا^(٣٤) . لا شك في أن هذا الرأي لا يمكن القبول به من وجهة نظر الإمامية بشكل مطلق.

وأما بعضاهم الآخر فيرى أن الأحكام الأخلاقية أمور اعتبارية، إلا أنه يراها قائمة على حقائق عالم الوجود والإنسان والمصالح والمفاسد الذاتية في إطار الوصول إلى الكمال المنشود. ويمكن وضع العلامة الطباطبائي ضمن هذه المجموعة^(٣٥) ، فهو يرى أن مبدأ ظهور المفاهيم الاعتبارية يكمن في احتياجات الإنسان، وقال بأن هذه المفاهيم لم تنشأ من ذاتها، ومن دون الاستناد إلى الواقع والعالم الخارجي، وليس موضوعة من دون اعتبار أو ملاك. وقد ذهب إلى الاعتقاد بأن القوانين السائدة بين الأفراد وإن كانت من الأمور الوصفية والاعتبارية التي تمت فيها رعاية مصالح المجتمع الإنساني، إلا أن العلة التي تستوجب اعتبار هذه القوانين هي الطبيعة الخارجية للإنسان، والتي تدعو الإنسان إلى تكميل النقص ورفع الاحتياجات التكوينية. وقال في تعريف الاعتبارية: إن المعنى التصوري أو التصديقي - الذي ليس له

تحقق في خارج ظرف العمل. ليس سوى استعمال المفاهيم الذاتية، واستعمالها في مورد أنواع الأعمال^(٣٦). إن مراد العلامة من تحقق المفاهيم في ظرف العمل هو أن الشيء الذي ليس له مصداق في عالم الخارج نعمل على جعل مصداق لذلك المفهوم في أذهاننا^(٣٧). طبقاً لهذه النظرية هناك بين الطبيعة وغاياتها علاقة من نوع الوجوب والضرورة، وهو وجوب وضرورة عينية وتكوينية وفلسفية قائمة بين كلٍّ علةً ومعلول. إن الإنسان يقيم ذات علاقة الوجوب العيني - الموجودة في الطبيعة في مقابل الإمكان والامتناع. في عالم الاعتبار بين شيئين لا تقوم بينهما أي علاقة في الواقع. وكما يعطي حد الأسد للرجل الشجاع كذلك في القيام بالأعمال يعطي حد الوجوب الموجود في الطبيعة العينية للواجبات التي يخلقها الذهن لتلك الأفعال^(٣٨).

وحتى ما قبل العلامة الطباطبائي لم يكن المتقدمون يذهبون إلى الاعتقاد بالأمر والإنساء، وكانوا يقولون بأن الإنسان يقوم أولاً بتصور فائدة الشيء، ثم يعمل على تصديقه، ثم يحصل له ميل إليه، وتكون المرحلة الأخيرة هي مرحلة الإرادة. عقيب داع دركنا الملايماء شوقاً مؤكداً إرادة سما^(٣٩)

بيد أنه . بالإضافة إلى هذه المقدمات . يقول بالاعتبار والحكم الإنساني قبل الفعل. ومراده بطبيعة الحال هو الحكم الذي تقوم به النفس، وليس الحكم على شكل الحكم النظري (التصديق بالفائدة)، على ما كان يقول به المتقدمون. إنه يقول بأن هناك . على الدوام . لكل فعل اختياري في مرحلة الصدور عن الفاعل حكماً إنسانياً واعتبارياً^(٤٠)، وإن «الواجب» هو الذي يدفع الإنسان إلى السعي وراء الغاية الطبيعية، وما لم يتحقق ذلك لن تكون هذه الأمور مجدية. فما أكثر الأشخاص الذين يدركون فائدة شيء ولكنهم لا يعملون به! فما لم يكن هناك إذعان بوجوب مطلق الفعل فلن يصدر الفعل^(٤١). وبذلك في الحقيقة هو من جهة لا يرى الإدراكات الحقيقية كافية للتحفيز، ومن جهة أخرى لا يرى الاعتباريات التي لا تقوم على أي واقعية أموراً ملزمة^(٤٢). وعلى الرغم من تعذر فهم عبارات العلامة الطباطبائي في هذه الأبحاث، واحتتمال بعضها على الإشكال، يمكن لنا أن ندرك أن نظريته وإن كانت تأتي في إطار الغاية الفلسفية (تحليل التكثرات الإدراكية)، إلا أنها تشتمل على

تداعياتٍ هامةٍ بالنسبة إلى علم الأخلاق. وهذا يقوم - بطبيعة الحال - على أن هذه المقالة لا تنظر إلى المُدرَّكَاتِ الجزئيةِ وعملِ الفرد؛ إذ إن بعضهم يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ ظاهرَ كلامِه وإنْ كان يدلُّ على اعتباريةِ الأحكامِ الخاصةِ بِالْحُسْنَ وَقُبْحِ الفعلِ، إلاَّ أنَّ تصريحاته المتكلّمةُ والمبنيةُ الراسخةُ في تفكيرِه الديني تثبتُ أنَّ هذا الوجوب يمكن تصوُّره في مرحلتين: المرحلة الأولى: في مقام صدورِ الفعلِ، الذي يقعُ واسطةً في تحققِ العملِ، وله ماهيةٌ اعتباريةٌ؛ والمرحلة الأخرى: ما يمتلكُه الفعلُ في صلبِ الواقعِ، ويُمثّلُ أساساً لصلاحِ العملِ أو عدمِ صلاحِه^(٤٣). وكما صرَّحَ العلَّامُ الطباطبائيُّ نفسهُ، في نهايةِ بحثِ الاعتبارياتِ: «في مرحلة صدورِ الفعلِ عن الفاعلِ لا شَكَّ في أنَّ الوجوبَ الذي يذكرهُ الفقهاءُ في أقسامِ الأحكامِ لا يربطُ لهُ بهذا الوجوب»^(٤٤). بَيْدَ أنَّ عباراتِ العلَّامِ في العديدِ من كتبِه تؤيِّدُ أنه يقولُ بالاعتبارِ حتَّى في ذاتِ الفعلِ (في صلبِ الواقعِ) أيضًا، وكما يستطردُ قائلاً: «لأنَّ الوجوبَ في هذه المرحلة هو نسبةٌ وصفةٌ للفعلِ في مرحلة الصدورِ عن الفاعلِ، وهو عامٌ، ولكنَّ الوجوبَ الذي يذكرهُ الفقهاءُ في الأفعالِ هو صفةٌ للفعلِ في نفسهِ وخاصٌّ». وعلى الرغمِ من أنه مثلُ الوجوبِ العامِ اعتبارٌ عمليٌّ، وهو من نتائجِ نشاطِ الإنسانِ، بَيْدَ أنَّ اعتبارَه متَّحِّرٌ عن اعتبارِ الوجوبِ العامِ^(٤٥). ويقولُ في موضعٍ آخرٍ: «إنَّ الْحُسْنَ، مثلَ الوجوبِ، على قسمين، وهما: الْحُسْنُ الذي هو صفةُ الفعلِ في نفسهِ؛ والْحُسْنُ الذي هو صفةٌ لازمةٌ عن الفعلِ الصادرِ، مثلَ الوجوبِ العامِ»^(٤٦). على الرغمِ من أنه يقيِّدُ هذا الوجوبَ بالأحكامِ الفقهيةِ، بَيْدَ أنَّ الموضوعَ موردَ البحثِ في هذهِ المقالة هو اعتبارُ كلِّ نوعٍ من أنواعِ الفعلِ الاختياريِّ في صلبِ الواقعِ، حيثُ إنَّ الفعلَ الأخلاقيَّ بدورِه واحدٌ من هذهِ الأفعالِ أيضًا. وهذا ما تؤيِّدُه عبارةُ قالَها الأستاذُ الشهيدُ الشیخُ مرتضىُ مطهريُّ؛ إذ يقولُ: إنَّ العلَّامَ الطباطبائيَّ كان يقولُ بنوعينِ من الاعتبارِ، وهما: الاعتبارُ الثابتُ، من قبيلِ: حُسْنَ العدلِ وَقُبْحَ الظلمِ؛ والاعتباراتُ المتغيرةُ والجزئيةُ والتَّسْبِيَّةُ، وتكونُ متغيرةً بالنسبة إلى الأفراد^(٤٧).

أما المسألةُ الأخرىُ التي يمكنُ فهمها من خلالِ نظريةِ الاعتبارياتِ التي يقولُ بها العلَّامُ الطباطبائيُّ فهي أنه يرى أنَّ جميعَ الاعتبارياتِ مأخوذٌ من الحقائقِ، بمعنى

أن الاعتباريات ما دامت غير متصلةٍ مع واقعيةٍ ما اتصالاً وجودياً لا يمكنها أن تخلق صورةً لها، ولا يمكن لها أن تبدع من ذاتها وتلقائها^(٤٨). ومن ذلك أن الملكية . على سبيل المثال - أمرٌ اعتباري، فإن الذهن ما لم يكن قد أدرك حقيقة الملكية في موضع آخر لا يمكن له أن يصوغ مفهوماً للملكية الاعتبارية^(٤٩). وبالالتفات إلى أن كلّ ما هو متعلق بالحكمة العملية فإنه يراه متعلقاً بعالم الأفكار الاعتبارية^(٥٠) فإن الأخلاق بدورها تمثل جزءاً من الإدراكات الاعتبارية؛ بيد أن هذه المدرّكات لا يمكن أن يتم اعتبارها دون أي مقدماتٍ، إذن يجب أن تقوم على حفائق العالم، أي الإدراكات الفطرية والعقلية. ومن ذلك . مثلاً . أن العدل وإنْ كان مفهوماً أخلاقياً، ولكنه ليس بحيث لا يكون موجوداً في العالم حقيقةً، وإنْ مجرد مخلوقٍ للذهن البشريّ، بل هو مقتبسٌ من عالم الخلق، ومنتهٌ من الأمور التكوينية^(٥١).

٦. منشأ الإلزام في القضايا الفقهية —

لقد ذهب بعضٌ إلى القول بأن الفطرة والعقل والمصالح والعدل هي مصدر الإلزام في الأحكام والقوانين الشرعية^(٥٢). ومن خلال دراسة آراء الأصوليين في مجال غير المستقلات العقلية ندرك أنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأن العقل وحده لا يستطيع الحكم بالإلزام الشرعي للقضايا الفقهية. وتوضيح ذلك: إن الفقيه في استبطاط الإلزام في حكمٍ فقهيٍّ يعمل على تشكيل قياسٍ، يستخرج صغراه من حكم الشارع، وكبراًه عبارةً عن حكم العقل النظري بإيجاب أمر الشارع للكمال، ثم يحكم العقل العملي . من خلال الالتفات إلى حكم العقل النظري . بكون العمل بأمر الشارع إلزامياً:

١. أقيموا الصلاة. الصغرى (حكم الشارع).

٢. إن ما يكون مورداً لأمر الشارع يوجب كمال النفس. الكبرى (حكم العقل النظري).

إذن الصلاة توجب كمال النفس.

١. إن الصلاة توجب كمال النفس. الصغرى (حكم العقل النظري).

٢. إن ما يوجب كمال النفس يجب القيام به. الكبرى (حكم العقل العملي).
إذن يجب الإتيان بالصلوة.

ومن هنا يبدو أن العقل والفطرة وإن كانا يلعبان دوراً أساسياً في إدراك الاحتياجات وحقائق الأفعال، ولكن لا يمكن الوصول إلى هذه الأمور دون الاستناد إلى الوحي والشرع. إن الله سبحانه وتعالى؛ وعلى أساس من علمه ولطفه ونظره إلى المفاسد والمصالح، يضع بعض القوانين التي تضمن السعادة في الدنيا والآخرة، وإن كل إنسان يتّصف بالفطرة الطاهرة والسليمة يدرك ضرورة ووجوب التبعية لهذه القوانين.

٧. القول المختار

ذكرنا فيما تقدّم أن البعض يرى أن المعيار والمنشأ في جميع القيم الأخلاقية هو مجرد المطابقة أو المخالفة للوجودان أو العقل. ولكن يبدو أنه لا يمكن اعتبار كل واحدٍ من هذه الأمور وحده معياراً مناسباً للإلزامية في القضايا الأخلاقية. ولذلك سوف نعمل في هذا المقال قبل كل شيء على نقد ومناقشة هذه المعايير، وفي الختام سوف ننتقل - بعد بيان أوجه الانسجام فيما بينها - إلى ذكر الرأي المختار.

وقد تقدّم أن العلماء، ومن بينهم: بعض المفكّرين الإسلاميين^{٥٣}، قد أبدوا اهتماماً ملحوظاً بموقع وأهمية الوجودان، ولكن هل يمكن الادّعاء في الواقع بأننا قد حصلنا على جميع التكاليف الأخلاقية من طريق الرجوع إلى الوجودان؟ وهل يمكن لإدراكاتنا الفطرية أو الوجودانية أن تجib عن مثل هذا التكاليف؟

إن الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بواحدٍ من المسائل المعرفية الهامة، حيث يكون لحلّها تأثيرٌ مباشر في هذه المسألة، وهي: هل الإنسان يدرك مفهوماً أشأه ولادته؟ وهل خلقت جيل الإنسان وطينته منذ بداية وجوده مقرونةً بالمفاهيم الذاتية والفطرية؟ وهل يمكن العثور على إنسان قد حصل على هذه المفاهيم قبل وصوله إلى البلوغ العقلي؟ هناك آراءً متفاوتة في هذا الشأن. فقد ذهب أفلاطون إلى الاعتقاد بأن الإنسان يعلم كل شيء منذ ولادته؛ فقد سبق له أن تعرّف قبل ولادته على جميع

الحقائق في عالم المثل، ولكنّه يكون قد نسيها في هذا العالم، وبذلك فإنه يحتاج إلى استذكارها^(٥٤). وفي المقابل يذهب آخرون، من أمثال: أبيقور^(٥٥)، وجون لوك^(٥٦) - من فلاسفة التجربيين والحسينيين - إلى القول بأن ذهن الإنسان مثل: اللوحة البيضاء، التي تطبع فيها الأشياء بفعل التماس مع الموجودات الخارجية. وقد خالف هؤلاء نظرية الفطرة بشدة، واعتبروا أدلة غير كافية. كما ذهب الكثير من حكماء المسلمين^(٥٧) إلى عدم القول بأن هذه المفاهيم مكونة في فطرة الإنسان، وإنما هي مسبوقة بالحواس الظاهرة والباطنية، وقالوا: من غير الممكن أن تكون لدينا مُدرَّكَاتٌ نعجز عن إدراكها حتى ما قبل فترة البلوغ العقلي.

والحق هو أن الإنسان عندما يضع قدمه في هذا العالم تكون صفحة قلبه حالية، مثل: اللوحة البيضاء، ليس فيها شيء، وهي فارغة من جميع أنواع العلم الحصولي، وفي ذلك يقول الله تعالى: **«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئَدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»** (النحل: ٧٨). ومع ذلك فإن هذا الإنسان قد جُبِلَ بطينة خاصة: **«فَأَقْمِمْ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَتَّىٰ فَطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْرُيئَ لَحْقَنِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ»** (الروم: ٣٠). ولكنّه يولد ورأس ماله العلم الحضوري بذاته ورؤيته الشهودية إلى خالقه^(٥٨)، ويمتلك استعداداً للرقي والتكامل^(٥٩)، قال تعالى: **«فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»** (الشمس: ٨). إن هذه الإمكانيات تنمو وتزدهر، وتصل إلى مرحلة الفعلية؛ بالالتفات إلى الشرائط الاكتسائية والبيئية بمساعدة العقل. ومن خلال الاستعانة بهذه الإمكانيات والشرائط البيئية تغدو هذه المفاهيم قابلة للإدراك. ولكن لا يمكن إدراك جميع المفاهيم بحكم الفطرة، وإن تلك السلسلة من القواعد الضاربة بجذورها الفطرية في وجدان الإنسان إنما تبلغ مرحلة الفعلية بمساعدة من العقل. ومن هنا فإن ما يتم طرحه تحت عنوان الفطرة أو الوجدان لا يمكنه وحده أن يكون هو منشأ الإلزام. إن من بين المعايير والمصادر الأخرى التي ذكروها للقضايا الأخلاقية هو العقل. بيّن أن المقطوع به في جميع الأفعال هو أن العقل لا يستطيع إدراك الحُسْن والقُبْح. وإنما في حال كون ملائكة حكم العقل ذاتياً في الأفعال يكون العقل قادراً على الإدراك.

والحكم بحسن تلك الأفعال وقبحها. وأما حيث لا يكون هذا الملاك ذاتياً في الفعل، من قبيل: الحكم بحسن الحج، وقبح شرب الخمر، لا يكون بمقدور العقل إدراك ذلك، رغم أن العقل سوف يصادق على ذلك بعد صدور الحكم من قبل الشارع. ويذهب بعض المعتزلة إلى الاعتقاد بأن العقل في الموارد التي يكون فيها ملاك الحسن والقبح ذاتياً لا يكون قادراً على الإدراك في بعض الموارد. وهذا لا يعني - بطبيعة الحال - أن هذه القضايا مخالفة للعقل، وإنما بمعنى أنها طاردة، وأن العقل وحده غير قادر على إدراكتها، ويحتاج في ذلك إلى وجود حكم في الخارج.

وبعد هذا البيان يمكن الادعاء أن القضايا الأخلاقية لا تقوم على مجرد الوجودان، ولا على العقل المحسن فقط، بل هي - بالإضافة إلى الناحية الداخلية والوجودانية - تحتوي بما لديها من القيمة والفضيلة على ناحية عقلية أيضاً. إن الشيء الذي تؤيده الفطرة يعمل العقل بدوره على تأييده، وإدراك حقيقته أيضاً. وفي هذه الحالة يرد هذا السؤال القائل: هل يمكن للشيء - الذي تكون هناك ضرورة لتأكيده الأخلاقية وتحصيله من وجهة نظر العقل - أن لا تكون له ضرورة من وجهة نظر الشرع، ولا يكون للشارع أي حكم بشأنه؟ هناك إمكان أن يحكم الشارع بشيء ولا يكون العقل قد أدرك ضرورته، ولكن لا شكًّا قطعاً في أن الموضوعات الأخلاقية التي يحكم بها العقل يحكم بها الشرع المقدس أيضاً. إذا كانت القيم والأخلاق ضرورية من أجل سعادة الإنسان أفلم ينبه الشرع أو يُشرِّر إلى تحصيلها؟! وإذا كان العقل والشرع كلاهما قد نبهما إلى جميع هذه الأمور فكيف يكون الشيء حسناً ولا يكون في الوقت نفسه ضرورياً؟ وبهذا البيان يمكن الادعاء أن الإرادة الإلهية - بالإضافة إلى العقل والفطرة - قد تعلقت بهذه القيم والأخلاقيات.

ولو قيل: حتى لو افترضنا وجود دليل لفظي شرعي متطابق مع حكم العقل فإن هذا الحكم سوف يكون حكماً إرشادياً مستحبّاً، وليس حكماً تأسيسياً ومولوياً، والحكم الإرشادي لا يؤسس لأي مسؤولية، ولا يتربّ عليه ثواب أو عقاب. فإننا نقول في الجواب: يمكن لنا أن نستنتج مما تقدّم أن الحكم الموجود في الأحكام الأخلاقية هو مثل الأحكام الفقهية - سواء الإرشادية منها أو المولوية -، تدلّ

على الطلب من دون شكٌ. وأما في الجواب عن السؤال القائل: هل هذا الطلب وجوبٌ أو استحبابٌ؟ فيمكن القول: إن الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين: أحدهما: يتعلّق بحسن وقبح الأفعال؛ والآخر: يكون في مورد تحسين وتقبیح الفاعلين لتلك الأفعال. لو أن العقل حكم بتحسين فاعلٍ فإن ذلك يفهم منه تحسين جميع العقلاء بمن فيهم الشارع على نحو القطع واليقين. إن المراد من تحسين الشارع هو الثواب المتعلق بذلك العمل، وإذا حكم العقل بتقبیح عملٍ ما فإن ذلك سيفهم منه الحكم بتقبیح جميع العقلاء بمن فيهم الشارع بالملازمة. وإن تقبیح الشارع عبارةٌ عن عقابه. وعليه فإن الأحكام الإرشادية تستتبع مسؤوليةً أيضاً، وإن على الإنسان أن يجيب عن أعماله في هذا الشأن أيضاً.

إذا كان منشأ هذه القضايا - الأعمّ من الأخلاقية والفقهية - هي الفطرة والعقل والإرادة الإلهية فكيف تكون مختلفةً عن بعضها، من حيث الإنشاء والإخبار والإلزام وغير الإلزام؟ وحقاً ما هو الفرق من حيث صيغة الإخبار والإنشاء بين قوله تعالى: **﴿أَوْفُوا بِالْعُهُودِ﴾** (المائدة: ١) وقوله تعالى: **﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾** (الإسراء: ٣٤)؟ فإن أحدهما - طبقاً لقول المفكّرين المسلمين - يبيّن حكمًا فقهياً، ويدلّ على الوجوب، والآخر يشتمل على حكمٍ أخلاقيٍ، ويدلّ على الاستحباب^(١٠). فهل يمكن عدم اعتبار حكم إلزامي في ظاهره دالاً على الإلزام دون أي دليل؟ إن كلّ حكمٍ يكون في ظاهره أمرٍ، أو كان يدلّ على أمرٍ، ولم يقُم دليلاً على خلافه، فهو إلزاميٌّ. قد لا يكون للوفاء بالعهد أثراً إلزاماً حقوقياً، ولا يمكن مؤاخذة شخصٍ على ترك ذلك المورد، ولكنه ملزمٌ من الناحية الأخلاقية، وتترتب عليه مسؤوليةٌ؛ قال تعالى: **﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُلَةً﴾** (الإسراء: ٣٤)، ويستتبع الثواب والعقاب في الآخرة^(١١)، ولا يمكن أن يقع الشيء مورداً للسؤال ولا يكون القيام به واجباً^(١٢). كما لا يتناهى هذا البيان مع الأبحاث المذكورة من قبل بعض الفقهاء أيضاً^(١٣)؛ قال تعالى: **﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾** (الأنفال: ٥٦).

هل يمكن لنا أن نعتبر حكم الشارع في الكثير من الأحكام الفقهية والحقوقية - حيث لا يكون للعقل في بعض الموارد أي طريقٍ إليه. أمراً مولوياً وإلزامياً،

ونعتبر الحكم الذي أقامه الشارع على أساس الحقائق الموجودة في العالم وعلى حكم العقل والفطرة حكماً إرشادياً واستحبابياً؟ ولو سلمنا إرشادية هذه الأحكام وعدم وجوب امثالها أفلن يتربّ أثرٌ وضعيٌ وتكوينيٌ على عدم هذا الامتثال؟ ليس للعقل أيٌّ طريقٌ في بعض الأحكام الفقهية والحقوقية، فهل يمكن اعتبار حكم الشارع في هذا النوع من الموارد أمراً مولوياً وإلزامياً؟ وهل يمكن اعتبار الحكم الذي يقيمه الشارع على الحقائق الموجودة في العالم، ويقوم على حكم العقل والفطرة، حكماً إرشادياً واستحبابياً؟ وعلى افتراض إرشادية الموارد المذكورة، وفي حالة عدم امثالها، كيف سيكون الأثر التكويني والوضعي المترتب على ترك هذه الموارد؟

لو أن الشارع قد أمر بحكم، وكان العقل يمنحه التأييد والاعتبار، فإن هذا الحكم أمرٌ إرشادي، ولكن لا يمكن لنا أن نستنتاج الاستحباب منه؛ إذ قد لا يكون الأمر مولوياً، ومع ذلك لا يكون استحبابياً. فلا الملوية في أمرٍ تدلّ على الوجوب، ولا الإرشادية تدلّ على الاستحباب^(٦٤). إذا كان المراد من الإرشاد هو الإرشاد إلى المفاسد التي يمكن للشخص أن يتخلص منها، ولا يتعرض لها من دونه، لا يكون وجوبها معلوماً^(٦٥)؛ ولكن إذا كان المراد هو الإرشاد إلى حكم العقل، ولم يكن الواجب العقلي مقدمةً للواجب الشرعي، كان الإنسان ملزماً بامتثاله عقلأً. وإن تركه بالذات يستتبع عقاباً آخررياً، ولكن إذا كان مقدمةً لواجبٍ آخر فإن العقاب عليه يكتسب معناه تبعاً للواجب الشرعي.

وعلى هذا الأساس؛ بالالتفات إلى حاجة الناس إلى تفعيل الاستعدادات الفطرية وتحصيل الكمال، فإننا كما نقول بوجوب ولزوم تنفيذ الكثير من الأحكام الفقهية لا مندوحة لنا من القول بلزوم تنفيذ الأحكام الأخلاقية، سواء كان المراد من اللزوم هو اللزوم العلّي / المعلولي أو الإلزام العقلي أو التشريعي. وكما ذكرنا في البحث عن ماهيته الإلزامية فإن جميع أفراد البشر يعملون في الأمور الأخرى على امثال ذلك العمل من أجل تلبية حاجاتهم، دون أن يصدر أمرٌ من أحدٍ. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الشخص عندما يشعر بالظلم فإنه سوف يسعى إلى تحصيل الماء، دون أن يكون

لديه أمرٌ بذلك، بمعنى أنه يحرز علاقةً تكوينية وعلاقةً لزومية بينه وبين العمل. وفي بعض الموارد من الممكن أن يكون هناك معتبرٌ يعتبر هذا التكليف على الآخرين ويعلن عنه، أو أن يكون هناك شخصٌ آخر يرشده إلى هذا الأمر، فإذا تم إثراز هذه العلاقة والمصلحة الموجودة فيها فإنه بالالتفات إلى قاعدة الطف يجب على الله الحكيم أن يقوم ببيان الطريق الموصى إلى هذه النقطة. لا فرق بين أن يقوم الشارع ببيان طريق الوصول بواسطة الاعتبار أو أن يضع بين أيدينا طرقاً لاكتشافه. وفي القضايا الأخلاقية يكفي أن نكتشف هذا المدار من العلاقة اللزومية حتى يكتسب امتناله الضرورة والإلزام، رغم أنه من الممكن أن لا يرى الجميع أنفسهم مكلفين بالتَّبَعَيَّةِ بمجرد المواجهة مع اللزوم العلَّي / المعلول. وبالالتفات إلى هذه النقطة فإن الاعتقاد يقوم على أن الاستعدادات الموجودة لدى الإنسان بشكلٍ فطريٍّ، دون أن يكون لها أيٌّ اقتضاء، إنما تكتشف بمساعدة العقل، ويثبت لها الاعتبار بالإرادة الإلهيَّة. وهو الاعتبار القائم على الفطريات والعقلانيات وبناء العقلاة، بمعنى أن الإرادة الإلهيَّة تتعلق بلزوم تطوير وازدهار هذه الاستعدادات. إن هذا اللازم هو أمرٌ اعتبريٌّ وتواصعيٌّ بين الله والمكلفين، وهو يحتوي - كما تقدم أن ذكرنا - على منشأٍ حقيقيٍّ؛ يكون في بعض الأحيان ذاتياً؛ ويكون له في بعض الأحيان منشأً تفعيٍّ ومصلحيٍّ.

قد يُقال: إن البحث هنا عن البُعد الملكتوي، واعتبار الإنسان خليفة لله، وإن بناء مثل هذا الإنسان يتناهى مع الإلزام؛ فإن الإنسان الذي يمتلك شيئاً بداعٍ من الخوف لا يمكن بناؤه. إن التربية ما دامت تتطوّر على لطفٍ تكون مؤثرة، وتوصل الإنسان إلى المراتب العليا، ولكنْ عندما تكتسب صبغةً تكليفية لا يكون لها التأثير المطلوب. إن الأخلاق عبارةٌ عن امتيازٍ، وليسَ وظيفةً أو تكليفيًّا. ليس من اللازم أن يكون كلَّ ما انطوى على نتيجةٍ جيَّدة لازماً ومطلوباً. إن التأثير الذي ينطوي عليه العمل المستحب لا ينطوي عليه الفعل الواجب، ومن هنا قد يكون تأثير صلاة الليل أكبر من تأثير صلاة الصبح؛ فإن التعالي إنما يكمن في الاختيار.

ويمكن القول في الجواب: أولاً: إنه في حالة القبول بهذا الافتراض يجب أن لا يكون هناك أيٌّ بيانٌ إلزاميٌّ في الدين والأحكام الشرعية؛ لأن هذا الاستدلال يصدق

في مورد الواجبات الأخرى أيضاً. إن المراد من الواجب ليس هو الإكراه والإجبار؛ فحتى في الواجبات يجب محاربة النفس أيضاً. كما أن الوجوب لا يتناهى مع التكامل، فالاختيار الذي يؤدي إلى تعالي الإنسان إنما يكون في مرحلة التكوين، وليس هناك أي شك في هذه المسألة. وثانياً: لم يتم الفصل في هذا البيان بين مقام الإثبات ومقام الشبه، في حين يجب بحث هذين المقامين بشكل مستقل.

لا شك في أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان لغاية: قال الله تعالى: **﴿وَأَنَّ إِلَيْ رَبِّكَ الْمُتَّهِي﴾** (النجم: ٤٢)، وهو في مقابل هذه الغاية متعهدٌ ومسؤول: **﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾** (الإسراء: ٣٦)، ويجب أن تكون هناك مقدمات من أجل الوصول إلى هذه النقطة. إن هذا إنما يمكن عندما تصبح القيمة الأخلاقية عمليةً، بيد أن مخالفتهم إنما هي مع هذا النحو من الإلزام والإجبار. لقد أثبتنا في بحث **الحسن والقبح العقلي** في مقام الشبه وعالم الواقع أن الإنسان **كائنٌ يُعتبر الحصول على الكلمات ضروريًا بالنسبة إليه**، بيد أن الاختلاف يكمن في مقام الإثبات وطريقة البيان والدافع للقيام بذلك. لو قبلنا بضرورة تحصيل الكلمات، وقبلنا تبعاً لذلك بالمقدمات والطرق الموصلة إلى ذلك في مقام الشبه، فهل يمكن للشارع في مقام الشبه أن لا يقدم لنا أي طريق للوصول إلى المطلوب؟ هذا أولاً. وثانياً: ما هي المرحلة التي يعتبر الوصول إليها ضروريًا بالكامل من بين المراحل الممكنة؟ أو ما هي المقدمات التي توصلنا إلى هذا الحد من الكمال؟ إن هذا من الموضوعات التي يجب العثور على جوابها من القرآن الكريم. لقد قام الشارع من أجل الوصول إلى ذلك - بتناول المسائل في القرآن من مختلف الحيثيات؛ فتارة يضفي عليها صبغة حقوقية، ويتحدد عن العقاب والثواب الدنيوي والأخروي؛ وفيه موضع آخر يقتصر على تناول الثواب والعقاب الأخروي فقط. وبالتالي إذا أرادت القضية أن تكون أخلاقيةً فما هي الطريقة الأفضل لبيانها؛ لتتطوّي على تأثير أكبر؟ إن رعاية المسألة الأخلاقية إنما تكون ممكناً بسبب قيمتها؛ وتارة أخرى بسبب وجود عقوبة عليها؛ أو لأنها تمنح الإنسان شخصية واعتباراً؛ وربما تكون أحياناً بسبب رعاية حال الناس؛ وتارة بسبب الخوف من الشرطة. وبالالتفات إلى الدوافع المختلفة في رعاية المسائل

الأخلاقية يجب اختيار نبرة ولحن مختلف. إن البحث في مقام التثبوت هو بحثٌ عن عالم القيم، القيم التي تتطوي على حُسْنٍ والقيم القبيحة، والقيم التي يجب مراعاتها والقيم التي ليس هناك إلزامٌ في رعايتها، والقيم المشتملة على مصلحةٍ مُلزمه والقيم التي لا تتطوي على مصلحةٍ مُلزمه.

ويقع مقام الإثبات يمكن توظيف لحنٍ مختلف؛ من أجل الوصول إلى هذه المصالح، من قبيل: لحن الوعظ والإرشاد، ولحن العتاب، ولحن الخطاب. ولكن كلّ لحنٍ يحتوي على تأثيرٍ أكبر في المخاطب، ويرفع لديه الدافع نحو القيام بالفعل، سوف يكون مطلوباً بشكلٍ أكبر. لا شكًّ في أن لزوم تنفيذ هذه القيم في مقام التشريع، أو في مقام الإرشاد، قد تمّ بيانه بلغةٍ ولسان مختلف عن الإلزامات الحقوقية. وإن الشارع المقدّس قام في القرآن الكريم. بالالتفات إلى إحراز المصلحة أو المفسدة في موضوع ما. بالإرشاد إلى هذه الموضوعات أو اعتبارها من أجل تنفيذ الأحكام الأخلاقية. إذن فكما نحن في الأحكام الفقهية من القائلين بوجوبها وعدم وجوبها، كذلك يمكن لنا الوصول في الأحكام الأخلاقية إلى مثل هذه الإلزامات أيضاً. وهذه الإلزامات قد تختلف عن الإلزامات الفقهية من حيث الاعتبار والتشريع أو لحن البيان. إن هذا الأمر الهام إنما يمكن الوصول إليه من خلال دراسة آيات القرآن وأسلوب ولحن بيانها. ويمكن تقسيم هذه الآيات إلى عدة مجموعات، وذلك على النحو التالي:

١. إن القرآن الكريم، من خلال بيان مصالح ومفاسد الأفعال والنتائج المؤثرة في تعالي وتكامل شخصية الإنسان، عمد إلى تشريع مبني وملاءك إلزامية الأحكام الفقهية، واعتبر أن نتبيتها تؤدي إلى أمرٍ أخلاقي. إن الكثير من الأمور الأخلاقية تدرج ضمن الأهداف الفقهية والحقوقية، وإن دورها يتمثل في المساعدة على تطبيق مباني هذه الحقوق، وإذا لم يكن في البين من هدفٍ للفقه والحقوق لن تشتمل مبانيه على تلك الضمانة التنفيذية. وإن الكثير من هذه الأمور، من قبيل: العدالة، تُعد في زمرة مباني الفقه والحقوق، ويكون العمل بها واجباً، وتركها محرماً^(١٦).

قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ أَمَّنْ وَأَنْتَ كُتُبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتُبَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» (البقرة: ١٨٣).

٢. إن القرآن الكريم من خلال ذكره لعاقبة المسيئين والثيغات الأخروية التي ستطالهم يمهد الأرضية لإلزام الأشخاص بالعمل بالقوانين الأخلاقية. قال تعالى: **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبَرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدُوَانِ وَأَنْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَرِيدُ الْعِقَابِ﴾** (المائدة: ٢).

وبالتزامن مع التذكير بالتداعيات والثيغات الأخروية تعرّض إلى بعض النتائج المترتبة في هذه الدنيا على الاتجاه والنزوح إلى الأخلاق والإعراض عنها؛ كي يُعدّ الأرضية لتحقيق الإلزام الداخلي بالمباني الأخلاقية من خلال اللجوء إليها.

قال تعالى: **﴿إِنَّمَا جَرَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادُوا أَنَّ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْرِبِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلَافٍ أَوْ يُنْفَوْ مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خَرْزٌ هُوَ الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** (المائدة: ٣٣).

٣. إن القرآن الكريم، بالالتفات إلى الحضور الشامل والكلي لله سبحانه وتعالى وإشرافه الدائم على أفعال وتصرّفات الإنسان، إنما يوفر الأرضية للتخلّق بالأخلاق والتمسّك بالإلزامات السلوكية.

قال تعالى: **﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَثْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُثُّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ ثَفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْرِبُ عَنْ رِيْكَ مِنْ مُثْقَلٍ ذَرَّةً فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْفَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾** (يونس: ٦١).

وقال أيضاً: **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسِّعُ بِهِ نَفْسُهُ وَتَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾** (ق: ١٦).

٤. لقد اهتم القرآن الكريم بالقضايا الأخلاقية والفقهية على السواء، واهتم بهما بشكلٍ خاص، دون الفصل بينهما.

قال تعالى: **﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَا عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعْظُمُ لَعْلَكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾** (النحل: ٩٠).

لقد وضع الله تعالى في هذه الآية كلاً من العدل والإحسان في مرتبة واحدة، وأمر بهما في عبارة واحدة، وفي سياق واحد. وعلى الرغم من استعمال كلمة «يأمر»، ولكن في بيان هذه الآية تم الحكم بوجوب العدل واستحباب الإحسان^(١٧). وحتى إذا

قينا عقلاً بجواز استعمال لفظٍ واحدٍ في أكثر من معنىً يبيّن أن الفهم العُرفي لا ينسجم مع مفهومين مختلفين، ومن المستبعد جداً أن يستوعب لفظٍ واحدٍ مفهومي الواجب وغير الواجب (الوجوب والحسن) في خطابٍ واحدٍ^(١٨). وعليه لا يمكن في آية واحدة ذات سياقٍ واحدٍ القول بوجوب موضوعٍ فقهيٍ واستحبابٍ موضوعٍ أخلاقيٍ.

٥. الأفعال الأممية: هناك اختلافٌ بين علماء الأصول حول ظهور صيغة الأمر في الوجوب، وكيفية هذا الظهور. فقد ذهب السيد المرتضى إلى القول بأنه مشترك لفظي بين الوجوب والاستحباب؛ وهناك منْ قال بأنه مشتركٌ معنويٌ بين الوجوب والندب والإباحة؛ وقد ذهب مشهور الأصوليين إلى القول بأن الأمر حقيقةٌ في الوجوب، فإذا لم تكن هناك قرينةٌ على الخلاف فهو ظاهرٌ في الوجوب، وما لم يأذن المولى بالترك فإن العقل يحكم بوجوب صدوره^(١٩). لقد ذكر الأصوليون هذه القاعدة لاستباط الأحكام الشرعية. ولكنَّ هذه القاعدة كليلةً وعامةً وتصلح لفهم جميع الأقوال والنصوص، هذا أولاً. وثانياً: إن القرآن عند نزوله لم يفرق بين الأحكام الفقهية والأحكام الأخلاقية، ولذلك فإن القواعد الأصولية قابلةً للتوظيف في جميع الآيات القرآنية على وتيرة واحدة.

لقد ورد محمول القضايا الأخلاقية في القرآن الكريم على أشكال مختلفة. ومن بينها: الشكل الأممي؛ حيث ينطوي هذا الشكل على الشبهة الأكبر مع المحمول في القضايا الفقهية في القرآن. وكما سبق أن ذكرنا فإن لفعل الأمر ظهوراً في الوجوب، وليس هناك أيُّ فرقٍ من هذه الناحية بين مختلف القضايا في القرآن الكريم. وبالالتفات إلى عدم وجود قرينةٍ قائمةٍ على الاستحباب - بل على العكس فإن مجموع الآيات وأسلوبها وسياقها يحمل قرينةً قويةً على الوجوب - فإن الكثير من هذه الآيات يدلُّ على الضرورة واللزوم. قال تعالى:

• **﴿وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾** (الإسراء: ٢٣).

• **﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا﴾** (طه: ٤٤).

• **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالنَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدُوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَرِيكُ الْعِقَابِ﴾** (المائدة: ٢).

٦. **﴿وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾** (المائدة: ٩٣).

إن الآيات الإخبارية الدالة على الطلب لها ظهور في الوجوب. ويشاهد هذا الأسلوب في القضايا الأخلاقية كثيراً. وكلما كانت القضايا الإخبارية في مقام طلب شيء ما فإنها ستكون - مثل فعل الأمر - ظاهرة في الوجوب. من قبيل قوله تعالى: **﴿وَوَصَّيْنَا إِلِّيْسَانَ بِوَالَّدِيْهِ حَسَنَا﴾** (العنكبوت: ٨).

إن ملاك ومعيار ظهور الأمر في الوجوب واحد؛ إذ كلما ثبت أن المولى قد طلب العمل بشيء، بأي لفظٍ وبيان، فإن العقل يحكم بوجب الامتثال والطاعة، ما لم يأذن المولى نفسه بالترك. كما وردت توصيات في هذه الآيات، وهي وإن لم ترد بصيغة الطلب؛ ضماناً للمزيد من التأثير، ولكنها واردة في مقام الطلب والمطلوب للمولى. وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن هذا الأسلوب في مقام الطلب أبلغ من القضايا الأمريكية؛ لأنها في الحقيقة تخبر عن وقوع وتحقق الفعل، وكان الامتثال قد صدر عن المكلف^(٧٠). لا شك في أن لحن المسائل الأخلاقية المفروض بالوعظ، والذي يرد في مقام الطلب، من شأنه أن يؤثر بشكل أكبر. وعلى هذا الأساس تكون مسألة الإلزام في مجال السلوك الإنساني أمراً متحققاً، وإن الآيات التبشيرية والتحذيرية تسير باتجاه تحقيق هذه الغاية.

النتيجة -

إن الأخلاق، بالإضافة إلى بناء الثقافة وإثبات الهوية للفرد والمجتمع، توفر الأرضية المناسبة لتطبيق التكاليف الشرعية والقانونية. الأعم من العبادات والمعاملات والأحكام والقوانين المدنية والاجتماعية.. وإن المجتمع الإنساني إذا فقد الأخلاق سوف يكون مجرداً وعارياً من الهوية الإنسانية، ولا تكون هناك إمكانية لتطبيق القيم بشكل نسبي إلا بالقوة والرعب والعنف. لو نظرنا إلى الأخلاق من هذه الزاوية عندها لن يمكن أن نعتبر الأخلاق أمراً حسناً، وسوف يكون اعتبارها خارجاً عن دائرة المسؤوليات الإلزامية. كيف يمكن اعتبار ما يشكل أساساً للحياة الاجتماعية الإنسانية خارجاً عن دائرة الضرورات، وإدراجه ضمن المستحبات؟ وطبقاً للتحليل

المقدم نجد أن القرآن الكريم يعتبر وجوب امتثال الأخلاقيات على غرارسائر التكاليف الإلزامية، ولكن حيث تكون روح الإنسان مجالاً أصلياً لها فقد أقيمت مسؤوليتها في هذه الدنيا على عاتق وجдан الفرد، حيث يمكن محاكمتها في محكمة الوجدان المتمثل بالنفس اللوامة، وتم إيكال أمرها في يوم القيمة إلى الله سبحانه وتعالى. فإذا التزم الإنسان بهذه القواعد يكون قد مهد السبيل إلى الارتفاع بإيمانه، وأما إذا تجاوز ذلك فسوف يكون مستحفاً للبعد والحرمان من القرب الإلهي. إذا كان الكثير من الأخلاقيات غير قابل للمتابعة الحقيقة فإن السبب في ذلك لا يعود إلى عدم مسؤولية الإنسان تجاه هذا الأمر، بل لأن المسائل الروحية أبعد من مجال التكاليف الاجتماعية والحقوقية. إن المجتمع السعيد والناجح هو المجتمع الذي يتمسّك بالمسؤوليات والوازمن الأخلاقية، بالإضافة إلى مسؤولياته الحقوقية أيضاً. وحيث ينشأ النظام الحقوقي والنظام الأخلاقي للإسلام من مصدر الوحي والعقل والفطرة، ويستقيان من معينٍ واحد، ويشتراكان في تنظيم الأفعال الاختيارية للإنسان، وفي تكامله الروحي والمعنوي، وضمان أمن وسعادة المجتمع، تجب دراستهما بوصفهما نظاماً واحداً يتمثل قوام أحكامه بالإلزام. وعلى الرغم من أن لسان بعض آيات القرآن في إبلاغ القيم والأخلاقيات هو لسان الوعظ والنصيحة، وقد تمَّ بيانها بصيغة عاطفية؛ ضمناً للمزيد من التأثير على القلوب، إلا أن هذا لا يدلّ. كما تصور بعضُ . على عدم إلزاميتها. هل يمكن لله سبحانه وتعالى . الذي أعلن صراحةً عن أن غايته منبعثة وإرسال أنبيائه تزكية النفوس وتهذيب الأخلاق. أن لا يرى إلزامية الوصول إلى هذه الغاية؟!

قال تعالى: «هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَأْتُو عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ وَيُرَزِّكُهُمْ وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (الجمعة: ٢).

إن القرآن الكريم في إطار حّله للناس على فعل الخير عمد إلى بشارتهم وتشجيعهم على تهذيب النفس؛ ليصلوا من خلال ذلك إلى الفوز والسعادة والفلاح. قال تعالى:

«قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَكَّا هَمَا» (الشمس: ٩).

- ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٧١).

هذه هي الغاية المطلوبة والأخيرة في حياة الناس، ويجب العمل على تحقيقها.

المواضيع

- (١) انظر: محمد تقى مصباح اليزدي، تعلیقہ على نهاية الحکمة: ٣٩٣، نشر در راه حق، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٢) انظر: محمد رضا مهدوي كني، نقطه های آغاز در أخلاق عملی (نقاط الانطلاق في الأخلاق العملية): ٢٩٥، دفتر نشر فرهنگ إسلامی، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣) انظر: ناصر کاتوزيان، فلسفه حقوق (فلسفة الحقوق) ١: ٤٠٤، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤) انظر: ولیم کی فرانکتا، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٢١ - ٢٢، ترجمه إلى الفارسية: هادی صادقی، انتشارات طه، قم، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٥) انظر: مصباح اليزدي، تعلیقہ على نهاية الحکمة: ٢٢.
- (٦) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن: ٢١، ترجمه إلى العربية: عبد الصبور شاهین، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٣م.
- (٧) انظر: محمد حسين الطباطبائی، المیزان في تفسیر القرآن: ١٢: ٥٥، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
- (٨) انظر: عبد الله جوادی الاملي، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ٥٧، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر: محمد جواد مغنية، فلسفه الأخلاق في الإسلام: ٦٢، دار التیار الجديد، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٠) انظر: مصباح اليزدي، تعلیقہ على نهاية الحکمة: ٦٦ - ٥٨.
- (١١) انظر: إيميل دورکهایم، قواعد روش جامعه شناسی (قواعد مناهج علم الاجتماع): ٤٧، ترجمه إلى الفارسية: علي محمد کارдан، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (١٢) هنری برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١م): فیلسوف فرنسي، حائز على جائزة نوبل للآداب.
- (١٣) انظر: هنری برجسون، در سرچشمہ أخلاق و دین (مصدر الأخلاق والدين): ٦٥، ترجمه إلى الفارسية: حسن حبیبی، شرکت انتشار، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.
- (١٤) انظر: کاتوزيان، فلسفه حقوق (فلسفة الحقوق) ١: ٣٨٨.
- (١٥) انظر: دراز، دستور الأخلاق في القرآن: ٢٣.

- (١٦) انظر: جان جاك روسو، أميل يا آموزش وبرورش (ال التربية والتعليم): ٢٠١، ترجمه إلى الفارسية: غلام حسين زيرك زاده، انتشارات چهره، طهران، ١٣٦٠هـ.ش.

(١٧) انظر: نديم الجسر، القرآن في التربية الإسلامية: ١٠٤، منشورات دار الخلود، بيروت، ١٩٦٩م.

(١٨) الصدوق، الخصال: ٤٢٧، محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ١٠٧، ٤٠٤هـ.

(١٩) انظر: مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ٧٥.

(٢٠) انظر: مرتضى مطهري، آشنائی با علوم إسلامی (مدخل إلى العلوم الإسلامية): ٣٠٩، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.

(٢١) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تحرير الاعتقاد: ٤١٧ . ٤٢٠، تصحیح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده الاملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٢٢هـ؛ محمد رضا المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢٠ . ٢٢٤، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٣هـ.ش.

(٢٢) يذهب بعض إلى الاعتقاد بأن أنصار الحُسْن والقُبْح العقلي وإن كانوا يتحدثون عن العقل، إلا أن مرادهم من ذلك هو العقل الوج다ـي، دون العقل الاستدلالي. إنهم يرون وضـوح حُسْن الإحسان وقُبـح الظلم، دون حاجة إلى دليل وبرهـان بالنسبة إلى الإنسان السوي والسلـيم، وإنـهم في الحقيقة إنـما يعطـون الأصلـة للوجـدان. (انظر: ناصر مـكارم الشـيرازـي، أخـلاق در قـرآن (الـأخـلاق في القرآن): ١: ٦١، مـدرـسة الإمام عـلـيـ بنـ أبيـ طـالـبـ، قـمـ، ١٢٨٠هـ.شـ). وهـنـاكـ فيـ المـقـابـلـ مـنـ لاـ يـرـىـ أيـ اختـلافـ بـيـنـ العـقـلـ وـالـوـجـدانـ. (انـظـرـ: مـحمدـ تقـيـ مـصـبـاحـ الـيـزـديـ، نـقـدـ وـبـرـسـيـ مـكـاتـبـ أـخـلاقـيـ (نقـدـ وـمـنـاقـشـةـ مـارـدـارـسـ الـأـخـلاقـيـةـ): ٢٢٥ـ، تـحـقـيقـ وـتـدوـينـ: أـحـمـدـ حـسـنـ شـرـيفـيـ، مـؤـسـسـهـ آـمـوزـشـيـ پـژـوهـشـيـ إـمـامـ خـمـيـنـيـ، قـمـ، ١٢٨٤هـ.شـ).

(٢٣) يذهب البعض إلى الاعتقاد بأن العقل النظري في بعض الموارد؛ حيث يرى عملاً ما متطابقاً مع العادات والتقاليد السائدة لدى نوع البشر (انظر: إيميل دوركهايم، قواعد روش جامعة شناسـيـ (قواعد مناهج علم الاجتماع): ٤٧ـ، تـرـجمـهـ إـلـىـ الـفـارـسـيـةـ: عـلـيـ مـحـمـدـ كـارـدـانـ، ١٣٦٨هـ.شـ)، فإنـ العـقـلـ الـعـلـمـيـ سـوـفـ يـصـدـرـ حـكـمـاـ مـتـنـاسـبـاـ مـعـهـ. وهـنـاكـ مـنـ يـرـىـ الـوـجـدانـ وـالـحـسـنـ الدـاخـلـيـ (انـظـرـ: جـانـ جـاكـ رـوـسـوـ، أـمـيلـ ياـ آـمـوزـشـ وـبـرـورـشـ (الـتـرـبـيـةـ وـالـعـلـمـ): ٢٠١ـ، ٢٠٢ـ، تـرـجمـهـ إـلـىـ الـفـارـسـيـةـ: غـلامـ حـسـنـ زـيرـكـ زـادـهـ، اـنـتـشـارـاتـ چـهـرـهـ، طـهـرـانـ، ١٣٦٠هـ.شـ). وبـعـضـهـمـ يـرـىـ موـافـقـةـ العـوـاـطـفـ وـالـمـشـاعـرـ (انـظـرـ: ايـ. جـ آـيـرـ، حقـيقـتـ وـمـنـطـقـ (الـحـقـيقـةـ وـالـمـنـطـقـ): ١٢٧ـ، تـرـجمـهـ إـلـىـ الـفـارـسـيـةـ: بـزرـگـهـرـ، جـامـعـةـ صـنـعـتـيـ شـرـيفـ). وـتـرـىـ جـمـاعـهـ المـوـافـقـةـ معـ الـأـغـرـاضـ وـالـمـالـصـالـحـ هيـ الـمـلـاـكـ فيـ حـكـمـ الـعـقـلـ بـحـسـنـ وـقـبـحـ الـأـفـعـالـ. وـأـمـاـ الـآـدـابـ وـالـتـقـالـيدـ وـالـعـوـاـطـفـ وـالـأـحـاسـيـسـ وـالـأـغـرـاضـ وـالـمـالـصـالـحـ فـهـيـ مـنـ الـأـمـورـ الـتـيـ تـغـيـرـ باـخـلـافـ الـشـرـائـطـ، وـلـهـاـ درـجـاتـ مـقـاـوـةـ باـخـلـافـ الـأـفـرـادـ، وـعـلـيـهـ لـاـ يـمـكـنـ لـهـاـ أـنـ تكونـ هـيـ الـمـلـاـكـ بـالـنـسـبـةـ إـلـىـ الـأـحـكـامـ الـعـقـلـيـةـ، وـأـنـ تـكـونـ قـوـاـعـدـهـاـ هـيـ الـحـاـكـمـةـ عـلـىـ الـمـجـمـعـ. يـضـافـ إـلـىـ ذـكـرـ أـنـ النـاسـ فـيـ هـذـهـ الـمـلـاـكـاتـ إـنـمـاـ يـحـكـمـونـ بـحـسـنـ عـمـلـ مـاـ أوـ قـبـحـهـ، لـاـ مـنـ حـيـثـ هـمـ عـقـلـاءـ،

وإنما من حيث امتلاكهم للعادات والتقاليد والعواطف والمشاعر.

(٢٤) انظر: المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢٩.

(٢٥) انظر: سعید رجحان، مبانی استباط در حقوق اسلامی وحقوق موضوعه (أسس الاستباط في الحقوق الإسلامية والحقوق الوضعية): ١٧، انتشارات جامعه الإمام الصادق عاشق، طهران، ١٣٨٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(26) Descriptive.

(27) Discovery.

(28) Normative.

(29) Invention.

(٣٠) انظر: عبد الله جوادی الامی، تفسیر تسنیم (تفسیر التسنیم) ٢: ٣٥٦، مرکز نشر إسراء، قم، ١٣٧٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣١) انظر: مهدی الحائری اليزدی، کاوش های عقل عملی، فلسفه أخلاق (أبحاث العقل العملي، فلسفه الأخلاق): ٥١، مؤسسه پژوهشی حکمت وفلسفه ایران، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٢) انظر: مطهّری، آشنائی با علوم اسلامی (مدخل إلى العلوم الإسلامية) ٢: ١٤٦ - ١٧٤؛ جعفر السبّحانی، حُسْن وَقُبْح عَقْلِی، پایه های أخلاق جاودان (الْحُسْنُ وَالْقُبْحُ الْعُقْلِی)، أسس الأخلاق الحالدة): ٨.

(٣٣) دیفید هیوم (١٧١١ - ١٧٧٩): فیلسفهٔ واقعی واقتصادی ومؤرخ اسکنندی.

(34) Pojman, Louis. P. 1987, ed "Morality and Religion", Plato in philosophy of Religion: An Anthology, (u.S.a: wadsworth) p. 496 – 497.

(٣٥) إن الاعتباريات على نوعين: الاعتباريات الذاتية، التي هي عبارة عن كلّ شيء يُنْتَزَعُ من الحقائق العينية للأشياء وحقائق الوجود، دون أن يكون له ما بِإِذَاء؛ وذلك لأنّ منشأ انتزاعه أمرٌ حقيقيٌّ وواقعيٌّ، ويُطْلُقُ على هذه الأمور مصطلح الأمور العقلية المعتبرة التي تقع في مقابل الأمور العقلانية المعتبرة، من قبيل: الفوق، بالالتفات إلى أن ذات الفوق موجود، إلاّ أن الفوقيّة ليس لها وجودٌ عينيٌّ؛ والاعتباريات المحسنة، حيث تُطلّقُ على كلّ شيء ليس له مبدأً ومنشأً حقيقيًّا وعيّنيًّا، وتمّ اعتباره في ظلّ ظروف وشروط خاصة.

(٣٦) انظر: محمد حسین الطباطبائی، نهاية الحکمة ١: ٥٠، مؤسسه النشر الإسلامي، قم.

(٣٧) انظر: محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن ٨: ٥٣، ١٤١٧ هـ؛ فارنونک، فلسفه أخلاق در قرن حاضر (فلسفه الأخلاق في القرن الراهن): ١٣٦، ترجمة وتعليق: صادق لاریجانی، مرکز ترجمة ونشر کتاب، ١٣٦٨ هـ.ش.

(٣٨) انظر: مرتضی مطهّری، نقدی بر مارکسیسم (نقد على المارکسیة): ١٩٣، نشر صدرا، طهران،

نحویں معاصرة، السنة الخامسة عشرة، العدد الثامن والخمسون - ربیع ٢٠٢٣ م. ١٤٤١ هـ

- (٤٣) هادي السبزواری، شرح المنظومة ٣: ٦٤٦، تصحیح: حسن حسن زاده الامی، نشر ناب، طهران، ١٤١٣هـ. (مصدر فارسی).
- (٤٤) انظر: مطهّری، نقدی بر مارکسیسم (نقد علی المارکسیة): ١٩٣.
- (٤٥) انظر: محمد حسین الطباطبائی، رسائل سیعه: ١٥٨، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، قم، ١٣٦٢هـ. (مصدر فارسی).
- (٤٦) وقد تمّ إيراد بعض الاعتراضات على هذا الرأی الصادر عن العلامة الطباطبائی، ومن أهمّها: بحث النسبیة. بیّد أنّه من خلال بحث ومطالعة جميع مؤلفاته تتّضح لنا مخالفته لهذه المسألة بشكل جلّی.
- (٤٧) انظر: عبد الله جوادی الامی، فلسفه حقوق بشر (فلسفه حقوق الإنسان): ٢٠١ . ٢٠٢، ١٣٧٥هـ. (مصدر فارسی).
- (٤٨) محمد حسین الطباطبائی، اصول فلسفه وروش رئالیسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ٢: ١٩٩، ١٣٦٨هـ. (مصدر فارسی).
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) (٤٧) انظر: مطهّری، نقدی بر مارکسیسم (نقد علی المارکسیة): ٢٠١.
- (٥١) انظر: محمد حسین الطباطبائی، اصول فلسفه وروش رئالیسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ٢: ١٦٠.
- (٥٢) انظر: مرتضی مطهّری، شرح مبسوط منظومة (الشرح التفصیلی للمنظومة) ١: ٣٢٤، نشر حکمت، طهران، ١٣٦٩هـ. (مصدر فارسی).
- (٥٣) انظر: مرتضی مطهّری، جاودانگی وأخلاق (الخلود والأخلاق) (تذكرة الأستاذ الشهید مطهّری): ٣٨٦، تحت إشراف: عبد الكريم سروش، سازمان انتشارات وأموزش انقلاب إسلامی، طهران، ١٣٦٠هـ. (مصدر فارسی).
- (٥٤) انظر: جوادی الامی، فلسفه حقوق بشر (فلسفه حقوق الإنسان): ١٩٩.
- (٥٥) انظر: جعفر جعفری لنگرودی، مقدمه علم حقوق (مقدمه علم الحقوق): ٣٠، گنج دانش، طهران، ١٣٧٥هـ. (مصدر فارسی).
- (٥٦) قال العلامة الطباطبائی في تفسیر قوله تعالی: «وَجَعَنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهُدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعْلَ الْحُكْمَاتِ» (الأنبیاء: ٧٣): إن الله لم يقل: (وأوحينا إليهم أن افعلن الخيرات)، فيكون التكليف بالفعل عندها تکلیفاً شرعیاً، وإنما قال: «وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعْلَ الْحُكْمَاتِ»؛ بمعنى أننا ألهمنا فعل الخير إلى القلب؛ لكي يقوم الناس بأخذ الأمر من القلب في القيام بأفعال الخير. (انظر: محمد

حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٠٥.

إن الإنسان يشعر ببعض الأمور في وجدانه بوصفها تكليفاً وأمراً ونهياً فطرياً. إن هذه الأمور هي في الحقيقة مجموعة من الأوامر التي تم إيداعها في وجدان الإنسان بحكم الفطرة، وفي الحقيقة إن الوجودان هو الذي يأمر الإنسان (انظر: المصدر السابق: ٣٠١). ولكن يبقى هذا السؤال قائماً: هل المراد من الفطرة أن الإنسان يستطيع الوصول إلى وجود التكليف الأخلاقي بحكم العقل الفطري دون الحاجة إلى تحصيل المقدمات الاستدللية، أم المراد من فطرية هذه التكاليف هو حكم فطرة القلب، بمعنى أن الإنسان لا يمتلك أي دليل على الميل والاتجاه إلى التكاليف الأخلاقية سوى التركيبة الروحية والجسدية الخاصة؟ إن المراد من الوجودان في هذا المقال هو فطرة القلب، بمعنى أن هناك قوة مودعة في وجودان كلّ إنسان؛ كي يعمل على تحسين الفضائل والمحاسن التي يدركها، ولا يشعر معها بالحاجة إلى وضع قانون أو استعمال القوة. (انظر: مرتضى مطهري، سيري در سیره ائمه (جولة في سيرة الأئمة): ٢٦٠، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧٣ هـ.ش؛ محمد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ٥: ٧٣). والمراد من فطرة العقل هو ذات البيان الذي تقدّمت مناقشته في مبحث العقل. ولكن يبدو أن التفكيك والفصل بين هذين الأمرين غير صحيح؛ إذ سوف نرى من خلال تحليل مسألة الوجودان أن الوجودان الأخلاقي في الناحية المرتبطة بمعرفة الحسن والقبح هو ذات العقل؛ لأنّه الإدراك والمعرفة من مهام العقل وشؤونه.

(٥٤) انظر: فرديريك كابستون، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة) ١: ١٧٨ - ١٩٢، ترجمه إلى الفارسية: جلال الدين مجتبوي، انتشارات علمي وفرهنگی سروش، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش.

(٥٥) انظر: المصدر السابق: ٤٦٢ - ٤٦٣.

(٥٦) انظر: المصدر السابق: ٨ - ٨٥، ٩٢ - ١٢٧ هـ.ش.

(٥٧) انظر: ابن سينا، الشفاء (كتاب البرهان): ١٠٦، تصحّح: أبو العلاء عفيفي، مكتبة المرعشى النجفي، قم، ١٤٠٤ هـ؛ الفخر الرازي، التفسير الكبير (مفائق الغيب) ٢٠: ٧٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٢٠ هـ.

(٥٨) انظر: عبد الله جوادى الآملى، تفسير قرآن كريم، توحيد در قرآن (تفسير القرآن الكريم، التوحيد في القرآن) ٢: ١٢١، مركز نشر إسراء، قم، ١٣٨٣ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥٩) انظر: محمد رضا مهديي كني، نقطه های آغاز در أخلاق عملی (نقاط الانتلاق في الأخلاق العملية): ١٤.

(٦٠) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ٤: ٢٢٣، ١٤١٢ هـ.

(٦١) يقول الشعراي: «لو وعد شخصاً شخصاً، فائلاً: اشتري بيّناً وسأدفع ثمنه، أو افترض مالاً أسدّه عنك، وجب عليه الوفاء بوعده؛ فقد نهت آيات القرآن الكريم عن التخلف عن الوعود بشكلٍ بليغ، واعتبرتُه من قبائح الأعمال. إن الوفاء بالوعد هو شعار المسلم، فهو واجبٌ تكليفي، والخلف عنه

يستوجب غضب الله والعقاب في الآخرة، ولكن لا يتربّط عليه حقٌّ مالي دينويٌّ أو مؤاخذة في هذه الدنيا؛ بحيث يتم رفع قضایا من هذا النوع في المحاكم بسبب قطع الوعود، ومطالبة مضمون ذلك من الذين يقطعن الوعود على أنفسهم، وإذا لم يقم الشخص بما وعد يتم تجميد أمواله وحبسه». الشيخ أبو الحسن الشعراوی، ترجمة وشرح تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ٢: ٤٠، منشورات إسلامية، طهران، ١٤١٩هـ.

(٦٢) انظر: الفاضل المقداد السعدي، التنتقيق الرائع ٢: ١١٦.

(٦٣) لقد ذهب الكثير من الفقهاء إلى القول بأن الوفاء بالعهد والشرط إنما يكون واجباً إذا كان ضمن عقدٍ لازم آخر، ولكنهم لم يقولوا بأن العمل بالشرط الابتدائي واجبٌ تكليفي، وقالوا بالإجماع في عدم لزومه (انظر: مرتضى الأنصاري، المكاسب ٦: ٥٦، ١٤١٥هـ)، وإنما رأوه أمراً أخلاقياً، ووضعوه في مقابل الواجب التكليفي (انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ٤: ٢٢٣). في حين ييدو أن هذا الإجماع إنما هو إجماعٌ على عدم المطالبة، وليس إجماعاً على عدم اللزوم، بمعنى أن الفقهاء كانوا يصبّون اهتمامهم على البُعد الحقوقي منه، ويرؤون هذا البُعد قابلاً للاتّباع، ولكنهم لا ينفون البُعد القيمي والأخلاقي. إن النظام الإسلامي في الكثير من المسائل يبدي اهتماماً بالناحية القيمية والأخلاقية، بالإضافة إلى اهتمامه بالناحية الحقوقية. كما أن الأحكام الإسلامية، بالإضافة إلى رعاية النّظم ورعاية وضع الآخرين أو الكرامة الإنسانية. المتمثلة بالبُعد الحقوقي منها ..، تهتمّ كذلك بالناحية القيمية للحكم، والتي لها تأثير في كمال الإنسان أيضاً. (انظر: مهدوي كني، الأبحاث المطروحة شفهياً). إلا أن الشيخ النراقي ذكر في كتاب عوائد الأيام ما يخالف هذا البيان؛ بتأثر من آرائه الأخلاقية. فإنه استناداً إلى الكثير من الروايات، ومنها: «المؤمنون عند شروطهم»، قد اعتبر هذا الحكم إنسانياً، وقال بوجوب ولزوم العمل به. (انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام من قواعد فقهاء الأعلام: ١٢٥، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ؛ ابن البراج الطرابلسي، المذهب: ٤٢٠، ١٤١١هـ؛ هادي السبزوياري، شرح المنظومة ١: ١٧١، تصحیح: حسن حسن زاده الاملي، ١٤١٣هـ). وإن البعض على الرغم من اعتباره أن الروايات الموجودة في هذا الشأن كثيرة، إلا أنه يرى أن التخلف عن الوعد بحكم العقل والعقلاء موجبٌ لسقوط الشخص عن الاعتبار بين الناس، ولكنّه بسبب الاشتئار بين الفقهاء والسيرة القطعية للمتشرّعة ذهب إلى القول بالاستحباب في هذه المسألة (انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ١: ٣٩٣)، واعتبرها مخالفةً للأخلاق (انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ٤: ٢٤١).

(٦٤) انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ٦: ٢٨.

(٦٥) انظر: الحسيني الجرجاني ١: ١٩٢، ٤١٤٠هـ.

(٦٦) انظر: جوادی الاملي، فلسفة حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ٥٧.

(٦٧) الرازی، التفسیر الكبير (مفاتیح الغیب) ٧: ٢٦١.

(٦٨) مهديي كني، نصّه هاي آغاز در أخلاق عملي (نقاط الانطلاق في الأخلاق العملية): ٥٣٦.

(٦٩) انظر: عوائد الأيام من قواعد فقهاء الأعلام ١: ١٣٦؛ المظفر، أصول الفقه ١: ٧٣.

(٧٠) انظر: المظفر، أصول الفقه ١: ٧٤.

التدین: مفهومه وخصائصه ومؤشراته ومعالجه

دراسة دينية اجتماعية

القسم الأول .

د. الشیخ مهدی مهریزی^(*)

ترجمة: وسیم حیدر

الفصل الأول: الکلیات —

ا. بیان المسألة —

إن الدين عبارة عن مجموعة متكاملة من بيان الحقائق والعقائد والأمور المعنوية والروحية والقيم الأخلاقية والوصايا والتكاليف والشعائر والمناسك. فما هو حظ كل من هذه الأمور في الدين؟ وما هو الدور الذي يؤديه كل منها في كمال الإيمان وإتمام الدين؟ يتوق كل مسلم إلى معرفة ما هو التأثير الذي يتركه كل من هذه القيم وال تعاليم الدينية المتقدمة في تدينه.

كما يمكن لنا أن نطرح هذا السؤال بصيغة أخرى، فنقول: ما هي الخصائص والصفات التي يُعرف بها الشخص المُتدين أو المجتمع والحكومة الدينية؟ إن هذه الأسئلة تعود في الحقيقة إلى بیان أهم القيم التي يتحقق الدين بوجودها، وينعدم بانعدامها.

وإذا أردنا أن نبيّن هذه المسألة بعبارة عصرية أمكن لنا القول: ما هي نسبة التأثير الذي تتركه القيم وال تعاليم الدينية في الدين؟ هل تحتوي جميع هذه الأمور

(*) باحث مشهور، وأستاذ في الحوزة والجامعة. له مساهمات فكرية متعددة في مجال الفكر الإسلامي وعلوم القرآن والحديث.

على نسبة واحدة ومتقاربة من التأثير والأهمية أم أن بعضها نسبة تأثير وأهمية أكبر من غيرها من الأمور الأخرى؟

لا شك في أن التعاليم والقيم الدينية ليست على درجة واحدة من التأثير والأهمية، وهذا ما يمكن التوصل له بسهولة من خلال النظر في المصادر والمراجع الدينية. وإن التفريق بين الإسلام والإيمان، أو التعريف ببعض القيم بكونها أصلاً وأساساً وركيضاً، يشير إلى هذا الاختلاف والتفاوت في الدرجة والرتبة بينها.

كما نرى هذا التفاوت والاختلاف في كلام بعض المفكرين في الإسلام أيضاً. ومن ذلك أن العلامة الشعري قد رأى - في كتاب له بعنوان (نشر طوبى) - فرقاً بين المتشريع والمتدين؛ إذ قال: «إن الدين في الاصطلاح الصحيح والدقيق يختلف عن الشرع؛ فالشرع عبارة عن القوانيين الفقهية، وأما الدين فهو عبارة عن سائر المسائل الأخرى، من قبيل: الأصول والعقائد والأخلاق»^(١).

وعلى أساس هذا التفاوت عمد سماحته إلى فصل المتدين عن المتشريع بقوله: «كما أن الناس يختلفون بدورهم في التمسك بالدين أو الشرع، فكل شخص يبني تشبيهاً أكبر بأسوأ الدين يبني بطبيعة الحال عناء أكبر في العمل بالشريعة والأحكام الفقهية أيضاً، وإن الذي يبني أهمية أكبر بالعمل يقنع بمجرد مطابقة أعماله على ظواهر الشرع فقط، ولا يبني سعياً كبيراً لسعادته في الآخرة. فلو سافر في شهر رمضان، وسقط عنه وجوب الصوم، كان ذلك بالنسبة له خيراً من الإقامة والصوم وإدراك سعادة الصيام في شهر رمضان... وفي المعاملات تحصر همتة بصحّة المعاملة، دون أن يعبأ بحرمتها. وقد ذكر الله سبحانه وتعالى في القرآن جماعة من القراء الذين جاؤوا إلى رسول الله ﷺ وسألوه أن يُعَدُّ لهم ما يركبون عليه للمشاركة في القتال، فلم يتمكن النبي من إجابتهم إلى سؤالهم، فسقط عنهم jihad ذلك، ولكنهم مع ذلك حزنوا حزناً شديداً، حتى أخذت الدموع تجري من ماقفهم، وذلك حيث يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَا أَتُوكَ لِتَحْمِلُهُمْ قُلْتَ لَا أَجُدُ مَا أَحْمَلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَكُّلُوا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَرَنَا أَنْ لَا يَجِدُوا مَا يُنفِقُونَ﴾ (التوبه: ٩٢). في حين لو أنهم كانوا مجرد مشرّعة لشعروا بالسعادة أن سقط jihad عنهم بحسب ظاهر

أحكام الشرع. إلا أنهم كانوا متدينين، ولذلك شعروا بالحزن؛ بسبب حرمانهم من سعادة المشاركة في الجهاد ونيل ثواب الآخرة. أما الذي يسعده سقوط الجهاد عنه فليس له نصيب من الثواب»^(٢).

وإذا أردنا رسم صورة أوضح للمسألة أمكن لنا القول: إن الدين يتألف من عناصر وتعاليم يمكن اعتبارها بوصفها مقومة للدين أو التدين. فإذا عمل شخص على الاتصاف والتزيين بهذه التعاليم سمي متديناً. وحيث إن تحقيق الجانب الأهم من هذه التعاليم أمر داخلي، ولا يمكن مشاهدته، فإن له علامات واضحةً وملموسة، نطلق عليها مصطلح العناصر المقومة، كما نطلق على تلك العلامات الواضحة والملموسة مصطلح الشاخص والخصائص.

إن هذه الدراسة تسعى من جهة إلى بيان العناصر الرئيسة المؤلفة والمقومة للتدين؛ كما تسعى من ناحية أخرى إلى بيان شواخص وخصائص التدين، التي تعتبر في الحقيقة من أهم التعاليم والقيم الدينية.

عندما ننظر إلى التعاليم الدينية ندرك أن جزءاً منها يتألف من المفاهيم العقائدية، من قبيل: التوحيد والآخرة والنبوة والإمامية؛ وأما الجانب الآخر من التعاليم الدينية فيعمل على تبيان المفاهيم الأخلاقية المشيرة إلى الصفات المدحولة والمذمومة لدى الإنسان، والتي تتجلى في الغالب من خلال العلاقة بين الإنسان وحاليه، ومن خلال العلاقة بين الناس أنفسهم، من قبيل: الرضا، والتسليم، والصدق، والعفو، والإحسان إلى الآخرين؛ والجزء الثالث من التعاليم يختص ببيان وتفسير المناسك والشعائر الدينية، من قبيل: الصلاة، والصوم، والزيارة، وإقامة المأتم؛ والقسم الرابع يختص ببيان الحقوق وحدودها بين الناس، حيث نجد الجزء الرئيس من الفقه من هذا القبيل. والآن يطرح هذا السؤال نفسه: أي هذه الأقسام الأربع أو أجزائها تعتبر من الشواخص والخصائص الرئيسة في التدين؟

· القيام بالأعمال الخارقة للعادة، من قبيل: التتبؤ، واكتشاف بواطن الناس ودحائتهم، والخيرة المطابقة للواقع.

· التوفيق للبكاء والتضرع عند المناجاة والتوكيل، وإقامة المأتم والتعازي.

- التوفيق للقيام بالأعمال العبادية الكثيرة، من قبيل: الصلاة، والصوم، والزيارات، وإقامة المأتم، وختم القرآن الكريم، وحفظ القرآن.
- التوفيق لرؤيه صاحب الأمر والشرف بلقائه.
- التوفيق للشهادة في سبيل الله.

أو غير ذلك من الأمور، من قبيل: أداء الحقوق، ورعاية الأخلاق، والملائكة الرئيسة في التدين.

كما يطرح هذا السؤال نفسه في مجال علم الاجتماع الديني، والمجتمع المتدين أيضاً، أي: ما هي الملائكة الرئيسة للتدين في المجتمع؟ وهل يمكن اعتبار الموارد التالية من علامات التدين؟

١. تعدد المساجد والصومام^(٣).

٢. الأسماء الدينية^(٤).

٣. زيارة العتبات المقدسة (الإمام الرضا في مشهد، وأخته السيدة فاطمة المعصومة في قم المقدسة، وأخوه السيد أحمد بن الإمام موسى بن جعفر_{عليه السلام} المعروف بـ(شاه چراغ) في مدينة شيراز، والسيد عبد العظيم الحسني في الرى، وكذلك الحج، وزيارة كربلا المقدسة، والنجف الأشرف، وغيرها من البقاع المقدسة الأخرى^(٥).

٤. النشاطات القرآنية^(٦).

٥. النذور والأوقاف^(٧).

٦. مراقد السادة من أبناء الأئمة الأطهار_{عليهم السلام} والأماكن المقدسة^(٨).
كما أن التحلي بالأخلاق واحترام الحقوق في دائرة الحياة الاجتماعية يُعدّ بدورة من أهم المؤشرات على التدين.

ولا بأس هنا بطرح السؤال على نحو آخر. لو كنا نعيش في مجتمع يراعي فيه المواطنون جميع مظاهر التدين السابقة، وكانت الأمثلة والنماذج على التدين، من قبيل: المساجد والمرقد والأسماء الدينية، موفورة في المجتمع بشكلٍ كبير، بيد أننا نواجه في هذا المجتمع مشاكل جادة على مستوى الحقوق والأخلاق والرفاه والأمن، فهل يمكن اعتبار هذا المجتمع . في مثل هذه الحالة . مجتمعاً دينياً؟ كما لو كان

المجتمع مشتملاً على المظاهر التالية إلى حدٌ كبير:

١. تجاوز إنتاج النفايات ضعفي الحجم المسموح به عالمياً^(٩).
٢. استهلاك الطاقة بمقدار أضعاف المستهلك عالمياً^(١٠).
٣. استهلاك الدواء بمقدار أضعاف المستهلك عالمياً^(١١).
٤. ارتفاع نسبة الإقبال على جراحة التجميل إلى أضعافها عالمياً^(١٢).
٥. استهلاك مستحضرات التجميل بمقدار أضعاف المستهلك عالمياً^(١٣).
٦. تبذير الخبز بمقدار ثلث الطحين المستهلك^(١٤).
٧. استهلاك الماء في إيران بمقدار ضعف المستهلك عالمياً^(١٥).
٨. ارتفاع نسبة خسائر حوادث السير إلى أضعاف أمثالها عالمياً^(١٦).
٩. الإحصائية العالمية للمخالفات المرورية^(١٧).
١٠. ارتفاع نسبة الارتشاء إلى ضعف المعدل العالمي^(١٨).
١١. ارتفاع نسبة الغش إلى ضعف المعدل العالمي^(١٩).
١٢. التطفيف في العمل في الدوائر قد بلغ أضعاف المعدل العالمي^(٢٠).
١٣. ارتفاع إحصائية المخالفات الإدارية^(٢١).
١٤. سونامي الشيكات الفاقدة للرصيد والاعتبار^(٢٢).
١٥. ارتفاع نسبة الطلاق إلى ضعف المعدل العالمي^(٢٣).
١٦. ارتفاع مستوى ظاهرة الفحشاء^(٢٤).
١٧. إحصائية الشجار والعراك في الشوارع أكثر من المتعارف عالمياً^(٢٥).
١٨. إحصائية ونسبة القتل والانتحار أكثر من المعدل الطبيعي^(٢٦).
١٩. نسبة الإدمان أكثر من المعدل الطبيعي^(٢٧).
٢٠. نسبة هروب العقول أكثر من المعتاد^(٢٨).
٢١. الإحصائية السنوية للقراءة دون المستوى المطلوب^(٢٩).
٢٢. معيار فساد المسؤولين^(٣٠).
٢٣. تناول المشروبات الكحولية^(٣١).
٢٤. التدخين^(٣٢).

٢٥. إحصائية الملفات القضائية^(٣٣).
٢٦. مصاديق الجرم في البلد^(٣٤).
٢٧. إحصائية العش والاحتياط^(٣٥).
٢٨. ارتفاع حالات الغرق في بحيرة قزوين إلى ٤٤٪.^(٣٦)
٢٩. إحصائية الفقر^(٣٧).
٣٠. إحصائية البطالة^(٣٨).
٣١. إحصائية السجناء^(٣٩).

وفي الختام نستعرض ما ذكره السيد القائد^(٤٠)، في كلمته التي ألقاها في حشود من شباب محافظة خراسان الشمالية، حيث استعرض فيها إلى حد ما هذا النوع من المشاكل. ومن ذلك: قوله: لو أخذنا التقدم الشامل بمعنى بناء الحضارة الإسلامية الحديثة . وبالتالي هناك مصداق ملموس وخارجي للتقدم بالمفهوم الإسلامي، ولننقل: إن غاية الشعب الإيراني وهدف الثورة الإسلامية يتمثل بإقامة الحضارة الإسلامية الحديثة، وبذلك تكون قد وضعنا الأمور في نصابها الصحيح . فإن لهذه الحضارة شقين: **الشق الأول**: هو الشق الآلي؛ **والشق الآخر**: هو الذي يمثل الشق الصلبي والأصلي والأساسي. ويجب الاهتمام بكل الشقين.

فما هو الشق الآلي؟ إن الشق الآلي عبارة عن القيم التي يُنظر إليها اليوم بوصفها مؤشرًا على تقدم بل ما، من قبيل: العلم، والمخترعات، والصناعات، والسياسة، والاقتصاد، والقدرة السياسية والعسكرية، والاعتبار الدولي، والدعوة، وأدوات الدعوة. فهذه الأمور بجمعها تُعد من أدوات الحضارة، أو من وسائل الحضارة بعبارة أخرى. وقد حققنا في هذا الشق بطبيعة الحال. الكثير من التقدم في بلدنا.

وأما الشق الحقيقي فهو عبارة عن تلك الأمور التي تشكل صلب حياتنا، والذي هو عبارة عن نمط وشكل الحياة الذي تقدم أن ذكرته. إن هذا الشق يمثل الجانب الحقيقي والأصلي من الحضارة، من قبيل: شؤون الأسرة، وتقالييد الزواج، ونوع السكن، وشكل الملبس، ونماذج الاستهلاك، وأنواع الطعام، وطرق الطبخ، وأنواع التسلية، وأساليب الخط والكتابة، وظاهرة اللغة، وأساليب الكسب والتجارة

والعمل، وسلوکنا في مكان عملنا، وسلوکنا في الجامعة، وسلوکنا في المدرسة، وسلوکنا في النشاط السياسي، وسلوکنا في الرياضة، وسلوکنا في وسائل الإعلام التي نمتلكها، وسلوکنا تجاه آبائنا وأمهاتنا، وسلوکنا مع زوجاتنا، وسلوکنا مع أولادنا، وسلوکنا مع الرئيس، وسلوکنا مع المرؤوس، وتعاملنا مع أفراد الشرطة، وتعاملنا مع رجال الدولة، وأسفارنا، ونظافتنا وطهارتنا، وسلوکنا مع أصدقائنا، وسلوکنا مع أعدائنا، وتعاملنا مع الأجانب والغربياء. إن هذه الأمور تمثل الجوانب الأصلية من الحضارة؛ إذ تمثل صلب حياة الإنسان.

...فلو أتانا لم نحرز تقدماً في هذا الشق الذي يمثل صلب الحياة فإن جميع أنواع التطور والتقدم في الشق الأول لن تجلب لنا السعادة، ولن تمنحنا الأمان والرخاء والطمأنينة... وبطبيعة الحال فإننا في الثورة لم نحرز تقدماً ملحوظاً في هذا الشق، ولم نقم بذلك المقدار من النشاط الذي قمنا به في الشق الأول. إذ علينا أن نجري دراسة توصلنا إلى اكتشاف مواطن الخلل؛ لنعرف ما هي الأسباب التي أعادتنا عن التطور والتقدم في هذا الجانب؟

...من هنا علينا أن نكتشف مواطن الداء والآفات، بمعنى الاهتمام والالتفات إلى الأضرار الموجودة في هذا الشأن، ونبحث عن أسبابها وعللها. وبطبيعة الحال فإننا لا نريد هنا أن نعتبر المسألة منتهيةً، وإنما نعمل على مجرد عرض قائمة بها على النحو التالي:

لماذا نجد ثقافة العمل الجماعي في مجتمعنا ضعيفة؟ هذه إحدى الآفات. فعلى الرغم من أن العالم الغربي قد سجل هذه الحسنة (العمل الجماعي) باسمه، ولكن الإسلام قد سبق الغرب في بيان هذه الحقيقة بمئات السنين؛ إذ نجد الله تعالى يقول في محكم كتابه الكريم: «وَعَاوَوْا عَلَى الْبَرِّ وَالْتَّقْوَى» (المائدة: ٢)، و«وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرُّوا» (آل عمران: ١٠٣)، بمعنى أنه يجب علينا العمل بشكل جماعي حتى في التمسك بحبل الله، وعدم التفرق عن بعضنا في هذا الشأن.

لماذا تشهد بعض المدن في بلادنا حالات طلاق متزايدة؟

لماذا يقبل شبابنا في بعض أجزاء الوطن على تعاطي المخدرات؟

لماذا لا نراعي الضوابط الإسلامية والإنسانية في علاقتنا مع جيراننا؟

لماذا أمست صلة الأرحام بيننا ضعيفة؟

لماذا لا نلتزم بثقافة قيادة السيارات في الشوارع بشكل كامل؟

هذه آفاتٌ إن التردد في الشوارع أصبح واحداً من مشاكلنا، وليس هي بالمشاكل الـهـيـنةـ، بل هي مـسـأـلـةـ جـوـهـرـيـةـ تـعـلـقـ بـأـرـواـحـ النـاسـ.

ما هي ضرورة السكن في الشقق بالنسبة لنا؟ وما هو مدى الصوابية في ذلك؟

ما هي الضوابط التي تجب مراعاتها في هذا الشأن؟ وما هو حجم مراعاتنا لتلك الضوابط؟

ما هو نوع التسلية السليمة والضرورية؟

ما هو نوع العمارة والبناء في مجتمعنا؟

وبذلك يمكن لنا أن ندرك حجم وتنوع المسائل والمفردات الشاملة لجميع نواحي الحياة التي تكمن في مقوله «أسلوب الحياة»، الذي يعني هذا الجانب الرئيس وال حقيقي والواقعي من الحضارة، والمتمثل بسلوكياتنا.

ما هو مدى ت المناسب نوع العمارة الراهنة مع حاجاتنا؟ ما هو مقدار المنطقية والعقلانية فيه؟

كيف هو الشأن بالنسبة إلى شكل ثيابنا وأزيائنا؟ ما هو الشأن بالنسبة إلى اتخاذ الزينة بين رجالنا ونسائنا؟ ما هو المقدار المعقول والمنطقي منها؟ وما هو مقدار الفائدة المترتبة عليها؟

هل نحن صادقون في تعاملنا مع بعضنا في الأسواق وفي الإدارات وفي العلاقات اليومية بشكل كامل؟ ما هي نسبة انتشار الكذب بيننا؟ لماذا نتحدث عن الآخرين بالسوء في غيابهم؟

هناك من يمتلك القدرة على القيام بعمله، ولكنه يتهرب من أداء المسؤولية الملقاة على عاتقه، فما هو السبب في ذلك؟

هناك في البيئة الاجتماعية من يثير صاحباً لا مبرّ له، فما هو السبب الذي يدفع البعض منا إلى إثارة الضجيج والصخب، ولا يتحلى بالحلم والصبر والحكمة؟

ما هو مدى رعايتها لحقوق الآخرين؟ كم يبلغ حجم مراعاتها لهذه الحقوق في الإعلام وفي موقع التواصل الاجتماعي والعالم الافتراضي؟
ما هو مستوى احترامنا للقانون؟ ما هو السبب في ابتلاء بعض الناس بالتهرب من القوانين؟ إن هذا التهرب يمثل ظاهرةً مرضية خطيرة؟
ما هو حجم الوجдан الأخلاقي تجاه الأعمال والوظائف في مجتمعنا؟
ما هو مستوى الانضباط الاجتماعي في مجتمعنا؟
ما هو مقدار الإتقان في الإنتاج؟
ما هو حجم الاهتمام المبذول من أجل التحسين الكيفي في مختلف القطاعات؟
لماذا تبقى بعض الكلمات الجيدة والأراء الحسنة والأفكار الصالحة في حدود الألماني، ولا تأخذ طريقها إلى التطبيق والتنفيذ العملي؟
لماذا تقول لنا التقارير: إن ساعات العمل المفيدة في مؤسساتنا الإدارية منخفضة جدًا؟ إن ثمانى ساعات من العمل الإداري يجب أن تتطوّى على فائدٍ بمقدار ثمانى ساعات، فلماذا تتحفظ نسبة العمل المفید إلى نصف ساعة أو ساعة واحدة أو ساعتين على أحسن التقديرات؟ أين هو مكمن المشكلة؟
لماذا تشيع ثقافة الاستهلاك بين الكثير من أبناء شعبنا؟ فهل يُعد الاستهلاك مادًّا للتفاخر؟ إن الثقافة الاستهلاكية تعني أن ننفق كل ما نحصل عليه في أمور لا تُعد جزءاً من ضروريات الحياة.
ما الذي يتعين علينا فعله كي نستأصل آفة الربا من مجتمعنا؟
ما الذي يتعين علينا القيام به كي نؤدي حق شريك حياتنا، من الزوج والزوجة والأولاد؟
ما الذي يتعين علينا فعله كي لا تشيع ظاهرة الطلاق وانهيار دعائم الأسرة على نحو ما هو شائع في البلدان الغربية؟
ما الذي يجب علينا فعله لكي تجمع المرأة في مجتمعنا بين الحفاظ على كرامتها وعرّتها وكيانها الأسري وبين أدائها لمسؤوليتها الاجتماعية، بحيث تجمع بين الحقوق الاجتماعية والحقوق الأسرية؟ فما الذي يمكننا فعله كي لا تضطر المرأة

إلى اختيار إحدى هذه المسؤوليات فقط؟ إن هذه الموارد تمثل جزءاً أساسياً من مشاكلنا.

ما هو مقدار التنازل والإنجاب في مجتمعنا؟ لقد أشرتُ إلى أننا قد اتخذنا قراراً زمنياً يحتاج إلى مقطع زمني، ثم نسينا زمانه! كان يُقال لك: أيها السيد، اترك حنفية الماء مفتوحة لساعة واحدة فقط، ثم تفتح صنبور الماء وتتصرف! لقد انصرنا وطوطتنا الغفلة والنسيان لعشر سنوات أو أكثر، لنصحو بعد ذلك على صوت تقاريرنا تقول لنا: إن مجتمعنا في المستقبل القريب سوف يعاني من الشيخوخة، وإن مجتمعنا سيفقد نصرة الشباب وغضاربه. فما هو مقدار التنازل عندنا؟
لماذا تقام في بعض المدن الكبرى منازل للعزبيين؟ كيف تسلل هذا الوباء الغربي إلى مجتمعنا؟

ما هي الكماليات؟ هل هي شيء قبيح؟ هل هي شيء حسن؟ ما هو المقدار القبيح منها؟ ما هو المقدار الحسن منها؟ ما الذي يتعمّن علينا فعله كي لا نتجاوز الحدود الحسنة في الحصول على الكماليات، فلا تصل إلى الحدود القبيحة؟
هذه جوانب متعددة من مسائل أشكال وأنماط الحياة، وهناك عشرات المسائل من هذا القبيل، ومنها ما هو أهم من الأمور التي ذكرتها. إن هذه الأمور تمثل قائمة بأسماء الأشياء التي تكون هيكل الحضارة. وإن الحكم على حضارة ما يستند إلى هذه الأمور^(٤١).

٢. المفاهيم الرئيسية ذات الصلة —

نعمل في هذا الفصل إلى تقديم شرح مجمل للمفردات الرئيسية ذات الصلة بعنوان البحث، ونسعى - ضمن الشرح الإجمالي - إلى تحديد المعنى المراد منها، ودور كل منها في هذا البحث.

الدين: تستعمل مفردة الدين بمعنىين: أحدهما: مجموع القضايا الشاملة للعقائد والأخلاق والآحكام؛ والآخر: الدين بمعنى التدين.
الدين: التحلّي والالتزام بالتعاليم الدينية في مختلف أبعاد العقيدة والأخلاق

والأحكام، وبعبارة أخرى: تجسيد الحياة الإسلامية، والعيش على طبق تعاليم الإسلام.

المعيار والشخاص: إن للمعيار والشخص استعمالين؛ فهو إما بمعنى قياس النسبة بين أمرين أو شيئين؛ أو بيان كثرة وحجم الشيء في بيئه محددة عبر بيان نسبة المؤدية أو الألفية، وعليه يكون الشخص وسيلة وأداة قياسٍ نسبية.

ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه يتم قياس المسافات بالمتراو الكيلومتر (الأمر الذي يُعدّ شخصاً ومعياراً بالنسبة لنا)، حيث نحسب الفواصل بين منطقتين بالأمتار أو الكيلومترات. وبحسب الحاجة أو الظرف الذي نعيشه نلجأ إلى استعمال المعايير والأشخاص.

إن الشخص يمثل في الحقيقة متغيراً يتم استعماله وتوظيفه في تقييم الشرائط والظروف، والمقارنة بين الأمكانة والمواقعيات، وكذلك تقييم الشرائط والاتجاهات في ما يتعلّق بالأهداف والغايات، وتوفير المعلومات المنبهة، والتي تشير إلى التكهن والتبيؤ بما سيكون عليه الواقع في المستقبل. إن هذه المعلومات تعتبر في بعض أبعاد اتخاذ القرار في غاية التأثير والأهمية، وعلى هذا الأساس يمكن توظيفها في وضع الخطط والمشاريع وتطبيقاتها وتقييمها. كما أنها في الوقت نفسه. حيث توفر إمكانية للمقارنة - يمكن من خلالها المقارنة بين واقعنا الراهن وما كان عليه الوضع في الأزمنة الماضية، وتوقع ما سيكون عليه الأمر في المستقبل.

يقول (أوبرت إنشتاين) في تعريف الشخص والمعيار: «إن الشخص والمعيار عبارة عن شيء يساعدنا على إدراك ومعرفة موقعنا من الوجود. فهو يساعدنا على تحديد الاتجاه الذي يتعيّن علينا سلوكه، وما هي المسافة التي تفصلنا عن بلوغ المقاصد والأهداف والغايات؟ إن الشخص الجيد، إذا تم اختياره بشكلٍ صحيح، سيعمل على إنذارنا قبل فوات الأوان، وسوف يساعدنا على تلبية حاجاتنا، والعمل على وضع الحل للمشكلة»^(٤٢).

التعابير التركيبية للشخص: شخص الشعور بالفساد، وشخص التمية البشرية، وشخص البورصة، وشخص الأسهم، وشخص الأنواء الجوية.

المقْوَم: بمعنى الأجزاء الرئيسية التي تشكل الحقيقة المركبة.

المكْوَن: بمعنى الأجزاء التي تدخل في تأليف الحقيقة المركبة.

جوهر الدين وصادف الدين (= **لب الدين وقشور الدين**): يطلق مصطلح جوهر أو مخ أو لب وحقيقة الدين على التعاليم المعرفية والأخلاقية من الدين، وأما الصَّدَف أو القشور فتطلق على الشرائع والأحكام أو المنسك. لقد كان هذا التقسيم والتبويب مطروحاً بين المسلمين منذ القديم، وهو الذي أدى إلى اندلاع المواجهات بين الصوفية والفقهاء؛ إذ كان الصوفيون والعرفاء - على ما يبدو - يسعون للبحث عن جوهر ولب الدين، بينما اقتصرت همة الفقهاء في البحث عن الأصاف والقشور أو الشريعة والأحكام.

وقد أشار (الشيخ عبد الله جوادي الآملی). ضمن التزامه بهذا التعريف لجواهر الدين وأصادفه . قائلاً: «عليه إذا تم التعبير عن الشريعة بالصادف لا بد من الالتفات إلى أن وظيفة الصَّدَف تتألّخ في الحفاظ على ذلك **اللب والجوهر**، كما هو الحال في السراج والكواة أو المصباح والزجاجة؛ حيث تعمل الزجاجة على حماية المصباح والشعلة من الانطفاء، فلو لم يكن هناك مصباح، ولا زجاجة، فإن الشعلة ستختبو عندها أول نسمة تعصف بها، ولن يستطيع المرء أن يهتدي إلى الطريق وسط الظلام الدامس. وإذا تم تجاهل الشريعة فإن ذلك سيؤدي إلى التخلّي عن أصل الدين والتوحيد... إذا أردنا التعبير عن أصول الدين بـ (جوهر الدين)، وعن فروع الدين بـ (أصادف الدين)، يجب علينا الالتفات إلى أن الأصول الاعتقادية في الدين تؤدي إلى تبلور فروع الدين، وفروع الدين هي التي توفر أرضية الحفاظ على أصول الدين وتعزيزها. وعلى هذا الأساس إذا كان الشخص مؤمناً بوجود الله ويوم القيمة يجب أن يكون من الملتزمين بالصلة والعبادة والطهارة، وعليه أن يتجنّب اقتراف المعاصي، وأن يكون مطيناً للذات الريوبوبيّة المقدّسة، حتى يؤدي ذلك إلى إنشاع وازدهار أصول الدين، بحيث إن هذه الأعمال هي التي تؤدي إلى تقوية وترسيخ الرؤية التوحيدية لدى الإنسان»^(٤٣).

وجود الدين وماهية الدين: إن المراد من وجود الدين هو ذلك الشيء الذي يتحقق في الخارج، وعلى الصعيد التاريخي والزماني، وهو الذي يشكل للباحث والطالب مادةً

وموضوعاً لدراسة علم الاجتماع. وأما ماهية الدين فهو المضمن والمحتوى الداخلي وتعاليم الدين ومعارفه التي تخضع للتحليل والدراسة من قبل المتكلمين والفقهاء. وأحياناً يتم التعبير عن هذين المفهومين بـ (الروح والجسد) أيضاً؛ حيث يمثل الجسد المظهر الخارجي من الدين، وأما الروح فيتمثل بالرسالة التي حملها الرسول إلى الناس^(٤٤).

ذاتيات الدين وعرضيات الدين: إن الأمور الذاتية للدين هي الأمور التي يأتي بها النبي في كل بيئه يبعث إليها بالضرورة؛ وأما الأمور العرضية فهي الأمور التي يقتضيها نوع البيئة والظروف الزمانية والتاريخية والثقافية. ومن ذلك . مثلاً : اللغة العربية؛ فإنها بالنسبة إلى الدين الإسلامي تمثل عرضاً من أعراضه؛ لأنها ظهر في بيئه عربية، وكان الناس في تلك البيئة يتكلمون اللغة العربية بطبيعة الحال^(٤٥).
ويمكن بيان المفاهيم الثلاثة الأخيرة على النحو التالي:

ينقسم الدين إلى:

١. ماهية الدين.

٢. جوهر الدين (الوجود التاريخي والخارجي للدين).

وتتقسم ماهية الدين إلى:

أ. الذاتي.

ب. العرضي.

وينقسم الذاتي بدوره إلى: الجوهر؛ والأصادف (اللباب والقشور).

٢. جولة حول المصادر—

إن مسألة معايير التدين أو شواخص وخصائص التدين من الموضوعات والمسائل الجديدة في العالم المعاصر؛ حيث تبلورت بعد ظهور علوم النفس والمجتمع، وبيّنها علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني في العالم الغربي، وتم طرحها في البلدان الإسلامية وإيران أيضاً. ولكن هناك شح كبير وملحوظ في المؤلفات الإيرانية في هذا المجال.

وإن الآثار ذات الصلة الإجمالية بهذا الموضوع إنما تم تأليفها غالباً في المرحلة التي أعقبت انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وفي ما يلي نقدم تعريفاً موجزاً بهذه الآثار والتحقيقات، بحسب تاريخ نشرها وصدرها:

١. نگرشها ورفتارهای دینی نوجوانان ودلالت های آن بر نظریه سکولار شدن^(٤٦)، بقلم: الدكتور السيد حسين سراج زاده، الأستاذ في جامعة (تربيه معلم). وهذا البحث عبارة عن دراسة تحقیقیة، وقد نُشر تقریر عنها في مجلة (نمایه پژوهش)، العددان ٧ و ٨، لعام ١٣٧٧ هـ.

وقد جاء هذا التحقيق للإجابة عن السؤال القائل: ما هو نوع الآراء والسلوكيات الدينية للطلاب والللاميد؟

يقوم أسلوب التحقيق في هذه الدراسة على البحث والتنقيب والعثور على أدوات جمع المعلومات والمعطيات للإجابة عن السؤال مورد البحث. إن المجموعة التي شكلت إحصائية هذه الدراسة هم من تلاميذ الثالث الإعدادي في طهران. وقد تم اختبارهم على شكلٍ عشوائي عبر مرحلتين. وكان عدد الطلاب الذين خضعوا للاختبار يتكوّن من ٣٩١ طالب. وقد استعان الأستاذ (سراج زاده) في هذا التحقيق لقياس التدين بأسلوب (غلاك) و(ستارك)، ولكن بسبب مقتضى خاصية مجموعة التحقيق (وهم طلاب الصف الثالث الإعدادي) لم يأخذ الكاتب بعده العلم الديني بنظر الاعتبار. والسبب الرئيسي في ذلك يكمن في أن التعليم الديني في إيران يمثل جزءاً من التعليم الإجباري في نظام التربية والتعليم الرسمي في البلاد، وغالباً ما يكون مقدار الوعي الديني للطلاب - بغضّ النظر عن الانتماء الديني - تابعاً لمستوى نجاحهم الدراسي. ولذلك من الممكن أن يحصل الطلاب الأذكياء والمُجدون على درجاتٍ عالية في مادة الدين، رغم ضعف تديّنهم. والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أن هناك طلاباً رغم شدة تديّنهم، ولكن مستوى ذكائهم المتدني أو تكاسلهم لا يسمح لهم بالحصول على درجاتٍ عالية في مادة الدين. ولذلك عمد كاتب هذه الدراسة إلى تجاوز هذا الجانب، واعتبر التدين شاملاً لأربعة أبعاد، وهي: البعد الاعتقادي، والبعد العاطفي (التجريبي)، والبعد الظاهري، والبعد المناسكي.

إن معطيات هذا التحقيق تثبت أن الطلاب الذين خضعوا للاختبار يتحلّون بنسبة عالية من التدین، بحيث إن ٤٤,٢٪ منهم فقط يعانون من ضعف التدین، وإن ٤٥,٨٪ منهم من متوسطي التدین، وأن ٥٠٪ منهم على درجة عالية من التدین. والنتائج الأخرى تشير إلى أن المجتمع الإيراني - بخلاف المجتمعات والبلدان الغربية - يكون فيه تدین الطبقات الفقيرة أشدّ منه بين الطبقات الثرية. والعكس صحيح أيضاً.

والنتيجة الأخرى التي تم الحصول عليها هي أن درجات تدین المجبين عن الأسئلة في مختلف أبعاد التدین متفاوتة، وقد حصل المجبون عن الأسئلة على أعلى الدرجات في بُعد العقائد.

إن تحقيق الأستاذ (سراج زاده) يُعدّ واحداً من التحقيقات التي عملت على توظيف الأساليب الغربية لقياس مستوى التدین.

٢. بررسی اعتقادات دینی وجهت گیری سکولاریستی وبنیادگرائی در بین جوانان دانشگاه^(٤٧)، بقلم: السيد هادي مرجائي، العضو في اللجنة العلمية في مؤسسة التحقيق والتخطيط للتعليم العالي، سنة ١٣٧٩هـ.

إن المحقق يسعى في هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال القائل: ما هو واقع التدین والعقائد الدينية بين طلاب الجامعات؟

لقد تم إنجاز هذه الدراسة على نحو البحث والتنقيب، وتم الحصول على المعطيات الالزامية من طريق طرح الأسئلة. وقد تم اختيار المجموعة الإحصائية لهذه الدراسة من بين جميع الطلاب المشغليين بالدراسة وطلب العلم في مختلف جامعات طهران. الأعمّ من الحكومية والأهلية ..، وذلك في العام الدراسي ١٣٧٩ - ١٣٨٠هـ.

وقد رصد حجم النموذج من طريق أسلوب الاختبار العنقودي متعدد المراحل لما يقرب من ٦٠٨ طالب. إن هذه الدراسة، إلى جانب قياس العقائد الدينية للطلاب في جامعات طهران استناداً إلى البُعد الفردي للتدين، عمدت إلى دراسة التوجهات الدينية للجامعيين في إطارٍ مثاليٍ شائي، يشمل التوجهات الأصولية والتوجهات العلمانية.

إن معطيات هذا التحقيق تشير إلى أنه من بين الذين خضعوا للاختبار في ما يتعلّق بالمعتقدات الدينية هناك ٧٨٪ يندرجون في المستوى المتوسطّ بما فوق، بيّد أن

هناك تفاوتاً ملحوظاً في قسم التوجهات. وقد حصلت أربعة عناصر في هذا القسم، وهي: عنصر التعااطي بين الدين والسياسة، والدين والدنيا، والدين وعلماء الدين، والتعددية المنهجية، وحجم التوجهات العلمانية لدى الجامعيين، على النسب التالية على التوالى: ٤٣,٥٪، ١٦٪، ٤٨,٦٪، ٣,٦٪.

تدرج هذه الدراسة ضمن التحقيقات التي لا تعتمد على أسلوب محدد، والتي تستند في تقييم التدين إلى مجرد الشاخص والحوار فقط.

٢- بررسی فرایند جامعه پذیری دینی جوانان^(٤٨). لقد قام بهذه الدراسة (السيد أحمد غیاثوند)، في أطروحته الجامعية على مستوى الماجستير من جامعة طهران، سنة ١٣٨٠هـ. وقد سعى في هذه الأطروحة إلى الإجابة عن عدة أسئلة، وهي:

ما هو واقع وأبعاد التدين بين الجامعيين؟

ما هي العناصر والعوامل المؤثرة على واقع وأبعاد التدين بين الجامعيين؟

إن الأسلوب المتبّع في هذه الأطروحة يقوم على البحث والتقييم وأدوات جمع المعلومات من خلال طرح الأسئلة.

إن المجموعة الإحصائية في هذه الأطروحة تتألف من جميع الطلاب والطالبات على مستوى البكالوريوس في المرحلة اليومية في جامعات طهران للعام الدراسي ١٣٧٩- ١٣٨٠هـ، في مجال العلوم الإنسانية، والفن، والعلوم الأساسية، والهندسة. ويقوم أسلوب الدراسة والتحقيق في هذه الأطروحة على اختيار النماذج العنقودية ذات المراحل المتعددة، حيث خضع لهذه الدراسة ما يقرب من ٢٦٣ طالب وطالبة.

وقد عمد (غياثوند) بعد دراسة أبعاد الدين من وجهة نظر (واتش)، و(دواس)، و(كمال المنوبي)، و(غلاك)، و(ستارك)، إلى اتّباع أسلوب (غلاك) و(ستارك) في قياس وتقييم التدين.

وقد أظهرت نتائج هذه الدراسة أن للأسرة والجامعة والأصدقاء تأثيراً مباشراً على تقبل المجتمع الديني. كما يتمتع ٥٦٪ من الجامعيين على درجة تدين قوية، و٢٠٪ منهم على درجة تدين متوسطة، و١٩٪ منهم على مستوى إيماني ضعيف. وفي ما يتعلّق بأبعاد التدين يدرس الباحث خمسة أبعاد، وهي: الاعتقادي؛ والعاطفي؛ والمعرفي؛

والسلوكي؛ والمناسكي. وقد حصل الطلاب في بُعد المناسك الدينية . ولا سيما منها المناسك الجماعية . على أدنى الدرجات.

وفي نهاية المطاف يتوصّل (غياثوند) إلى نتيجة مفادها: وجود نوع من انعدام شكل التدين بين الجامعيين. وهي ظاهرة تعبّر عن نفوذ المعتقدات والقيم الجديدة في الدين، وازدهار المؤسّسات الدينية الحديثة إلى جانب المؤسّسات التقليدية. كما استعان (السيد غياشوند) في تحقيقه لقياس وتقدير التدين بالأسلوب الغربي.

٤. تهيه وساخت آزمون جهت گيري مذهبی با تکيه بر إسلام^(٤٩)، بقلم: مسعود آذربایجانی، پژوهشکده حوزه ودانشگاه، سنة ١٣٨٢ هـ، في ١٧٢ صفحة.

إن هذا الكتاب . الذي تمّ تنظيمه ضمن خمسة فصول تحمل العناوين التالية: الكلّيات والمباني النظرية، وأسلوب التحقيق، وتطبيق البحث، والتحليل الإحصائي لمعطيات البحث، والتحليل النهائي وتفسير المعطيات . يسعى من خلال إظهار عناصر التدين إلى بيان الطرق العلمية والكميّة في دراسات البحث الديني، عبر الاستفادة من أحدث المعطيات العلمية.

يرى مؤلّف هذا الكتاب أن الغاية الرئيسة منه تكمن في تقديم معيار يمكن من خلاله تقييم العناصر الدينية بشكل عامّ، ولا سيما على أساس المعايير المستفادة من الدين الإسلامي، والعمل على تحديد مراتب أو درجات ذلك^(٥٠).

وفي فصل الكلّيات يتتناول تعريف المفردات وأهداف البحث والتحقيق. والفصل الثاني . الذي هو من أكثر فصول الكتاب تفصيلاً . يتتناول تعريف الدين والمذهب، والتعريف بهيكل وعناصر الإسلام، وإمكانية القيام باختبارات دينية وأنواع الاختبارات الدينية، وتاريخ القيام بهذه الاختبارات في إيران.

والالفصل الثلاثة الأخيرة تتناول إعداد الاختبار على أساس عناصر الإسلام وتحليل وتقدير نتائج هذا الاختبار.

يُعدّ هذا الكتاب أفضل وأمنّ كتاب في مجال تقييم التدين في مجال الإسلام باللغة الفارسية.

٥. بررسی وضعیت دین داری کاربران اینترنت^(١). قام بكتابة هذه الدراسة السيد مهدي مهدوی، کاظروحة على مستوى الماجستير في جامعة طهران، سنة ١٢٨٣هـ. وقد سعى الباحث في هذا الكتاب إلى الإجابة عن الأسئلة التالية: هل النموذج المتداول في تقييم التدین، وهو أسلوب (غلاك) و(ستارك)، مناسب لدراسة الدين الإسلامي؟

إذا لم يكن هذا الأسلوب مناسباً فما هو الجرح والتعديل الذي يجب إدخاله عليه؟

ما هي المسائل التي يجب الاهتمام بها في إطار عملة مفاهيم وأبعاد التدین؟

هل إن المجموعة الخاصة للاختبار والتحقيق في ما يتعلق بتقييم التدین وطريقة الحوار والاستطاق مؤثرة؟

ما هو واقع التدین في العالم الافتراضي؟

لقد تم إنجاز هذه الدراسة على أسلوب البحث الإلكتروني، وشملت إحصائياته ٤٠٨ مستخدم لإنترنت. وقد عمد السيد (مهدي مهدوی) بعد دراسة أساليب، من قبل: أسلوب (آلبوت) (فاج) (دي جانغ) (كينغ) (هانت) (هيميل فارب) (كانيغهام) (بيتشر) (مارائل) (بروئين) (بوان) (هوغ)، وأسلوب تقييم التدین المتبعة من قبل (غلاك) و(ستارك)، إلى الأخذ بنظر الاعتبار نموذجاً سداسي الأبعاد للتدین مطروحاً من قبل: (دي جانغ) (فالكند) (أورلند)، مُستلهماً من أسلوب تقييم التدین لـ (غلاك) و(ستارك).

إن الأبعاد المنشودة للسيد (مهدي مهدوی) في تقييم التدین على النحو التالي: المعتقدات الدينية، والتجربة الدينية، والمناسك الدينية، والمحرمات الدينية، والعلم الديني، والتأثيرات الدينية. وقد عمد السيد مهدي مهدوی في معرض الاستنتاج إلى الإجابة عن الأسئلة المطروحة؛ حيث يرى أن نموذج (غلاك) و(ستارك) يناسب دراسة الدين الإسلامي بعد إجراء بعض الجرح والتعديل عليه. وقد أضاف السيد مهدي مهدوی بعد المحرمات الدينية على أسلوب (غلاك) و(ستارك) لعام ١٩٦٥م. يذهب السيد (مهدي مهدوی) إلى الاعتقاد بأن النموذج الخماسي لـ (غلاك) و(ستارك) وإن

كان جاماً لتقدير التدين، إلا أن هذا النموذج قائم على أساس النظريات والفرضيات الخاصة للاختبار، كما أن نموذج التحقيق المشتمل على دين وفرقة خاصة قابل للتغيير.

إن معدل البعد الاعتقادي في هذا البحث والتحقيق هو بدوره - مثل سائر التحقيقات المُنجَزة على أرض الواقع - مرتفع. وفي المقابل فإن معدل بُعد التَّبعات الدينية بالقياس إلى سائر الأبعاد منخفض. ويعزو المحقق سبب ذلك إلى السيادة والسلطة الدينية.

لقد اعتمد هذا التحقيق في تقدير التدين على الأسلوب الغربي، رغم سعيه، من خلال إضافة بُعد المحَرّمات الدينية، إلى أقلمة أسلوب (غلاك) و(ستارك) إلى حد ما.

٦. مطالعه ميزان وأنواع دين داري دانشجویان^{٥٢}. قام بهذه الدراسة السيد محمد ميرسندسي، كأطروحة له على مستوى الدكتوراه من جامعة (ترييت مدرس)، سنة ١٣٨٣هـ. وكان السؤال الرئيس الذي تناولته هذه الأطروحة على النحو التالي: ما هي أنواع التدين في المجتمع الإيراني المعاصر؟

يقوم أسلوب التحقيق في هذه الأطروحة على البحث، كما أن طرح الأسئلة يمثل أداة في جمع المعطيات. والمجموعة الإحصائية الخاصة لهذه الدراسة تتألف من الطلاب الجامعيين من مختلف جامعات طهران، حيث شمل الاستطلاع ٤١٧ طالب جامعي.

لقد عمد السيد (ميرسندسي) إلى تقسيم التدين إلى مستويين، وهما: المستوى المحوري؛ والمستوى القطري. حيث تقوم الطبقة المحورية على الأبعاد الأصلية من الدين (وهي: المناسب، والمعتقدات، والتجربة الدينية)؛ وأما الطبقة القططية فتشتمل على أنواع التدين الأيديولوجي وغير الأيديولوجي، والتدين الرسمي وغير الرسمي، والتقليدي والحداثي، والتدين المباشر وغير المباشر.

إن الإطار النظري لهذه الدراسة والأطروحة يتمثل في نظرية (برغر) (لاكمان). وقد سعى الباحث من خلال هذه النظرية إلى تحليل أنواع التدين في إطار واقعية الحياة اليومية.

٧. بررسی تغییر نکرش ها و رفتارهای دینی جوانان. قامت بهذا التحقیق السیدة مریم زارع؛ للحصول على شهادة الماجستير، في شهر خرداد سنة ١٣٨٤هـ، من جامعة طهران. وقد سعَت في هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال القائل: ما هو دور الجامعة . بوصفها إحدى الأدوات الحديثة . وتأثيرها في تدین الجامعین؟

وقد عمدت السیدة زارع، في إطار الإجابة عن هذا السؤال، إلى المقارنة بين مجموعتين من الطلاب الجامعین وغير الجامعین. يقوم أسلوب التحقیق في هذه الأطروحة على البحث، كما أن طرح الأسئلة يمثل أداة في جمع المعطیات. والنمونج الإحصائی لهذه الدراسة يتألف من ٢٢٩ طالب جامعی، و١٧٤ من الشباب غير الجامعی.

وقد قامت الباحثة في هذه الدراسة إلى تقسیم التدین إلى ثلاثة أبعاد، وهي: البُعْد الاعتقادي؛ والبُعْد الرؤیوی؛ والبُعْد السلوکی. والبُعْد الرؤیوی یشمل الرؤیة الحديثة والتقلیدیة. والبُعْد السلوکی ینقسم إلى قسمین، وهما: بُعْد السلوک الفردی؛ و بُعْد السلوک الجماعی. و بُعْد السلوک الجماعی ینقسم بدوره إلى قسمین، وهما: بُعْد السلوک الجماعی الرسمی؛ و بُعْد السلوک الجماعی غیر الرسمی.

وقد أثبتت نتائج هذه الدراسة أن معدّ الاختلاف في البُعْد الاعتقادي ضئیل جدّاً، وأن أكثر الأشخاص في البُعْد الاعتقادي كانوا في حدود المتوسط فما فوق. وفي بُعْد السلوک الديني یقوم أكثر من نصف الأشخاص بأعمالٍ وسلوکیات فردیة في حدود المتوسط وأکثر من الحدّ المتوسط.

وفي بُعْد السلوک الجماعی غیر الرسمی هناك اختلافٌ ذو مغزی، بمعنى أن غير الجامعین یشارکون في هذه المراسم أكثر من الطلاب الجامعین، كما أن مشارکة غير الجامعین في السلوک الجماعی الرسمی أكثر بكثیر من مستوى مشارکة الطلاب الجامعین.

وفي بُعْد الرؤیة الدينیة تشير النتائج إلى أن الطلاب یمیلون في الغالب إلى الرؤیة الحديثة، بينما یمیل غير الجامعین إلى الرؤیة التقليدية. ومن النتائج الأخرى التي تمُضّت عنها هذه الدراسة أن الجامعة بوصفها إحدى

المؤسسات الحديثة قد أدّت إلى فردانية التدین، وهذا ما تؤیّد بعض الحوارات التي تم إجراؤها في هذه الدراسة.

إن هذه الدراسة التي قامت بها الباحثة مریم زارع تُعدّ من بين الدراسات التي لم تُتبع أسلوباً خاصاً في دراسة ظاهرة التدین.

٨ مبانی نظری مقیاس های دینی^(٥٣)، بقلم: محمد رضا سالاری فر، ومسعود آذربایجانی، وعباس رحیمی نجاد، من مرکز ابحاث الحوزة والجامعة، سنه ١٣٨٤ هـ، ش، ٧٠٤ صفحه.

يحتوي هذا الكتاب على شانٍ وعشرين مقالة مختارة من مؤتمر (المبانی النظرية والنفسية للمعايير الدينية)، الذي أقيم من قبل عددٍ من المؤسسات العلمية والثقافية، بتاريخ: شهر إسفند سنه ١٣٨٢ هـ.

وقد تم تنظيم هذه المقالات الثمانية والعشرين ضمن أربعة فصول. ونحن نقدم قائمةً بعناوين وكتاب هذه المقالات على النحو التالي:

١. تدوین ملاک های ارزیابی رفتار دینی فرد مسلمان وپرسش نامه های پیشنهادی آن / نزار العانی.

٢. بنیاد کمی سازی ودين ورزی / حسن بلند.

٣. درآمدی بر نقش حدیث در ساخت مقیاس های دینی / عباس پسندیده.

٤. کارکردهای دین از منظر مدل تحلیل ایمان دینی / محمد رضا خاکی فراملکی.

٥. ساختار اسلام ومؤلفه های تدین به آن / محمد داوری.

٦. تفاوت های فردی در دین داری و منحنی توزیع آن در یک جامعه دینی / محمد رضا سالاری فر.

٧. مؤلفه های دین داری از منظر خود دین / علی نقی فقیهی.

٨. مفهوم دین در بستر آزمون های روان سنجی / علی مصباح.

٩. دین و معنویت نگاهی دینی - روان شناختی / رحیم ناروئی نصرتی.

١٠. روانشناسی دین از دیدگاه فروید و یونگ / مسعود آذربایجانی.

۱۱. روان شناسی و مذهب، از چالش های نظری تا تحولات روش شناختی / هادی بهرامی احسان.
۱۲. نگاه مولوی به دین و دین داری / محمد بهشتی.
۱۳. گزارشی از مفهوم و ساختار دین از نگاه امام محمد غزالی / بهروز رفیعی.
۱۴. جستجوی مبانی نظری سنجش ویژگی های معنوی درمان جویان در تعامل با درمان گران / حسین لطف آبادی.
۱۵. مذهب در نگرش نظریه پردازان و در گستره پژوهش (تحلیلی روانشنختی از مذهب) / عبد الله معتمدی.
۱۶. دین، دین داری و شاخص های آن از نگاه علامه طباطبائی ره / محمد حسین مهوری.
۱۷. بررسی روائی و پایایی پرسش نامه خودگردانی مذهب (SRQ-R) / محبوبه آلبزی.
۱۸. گستره پژوهش های داخلی در زمینه ساخت مقیاس های دینی / محمد خدایاری فرد.
۱۹. ملاحظات روانسنجی سنجش مفاهیم و سازه های مذهبی در عرصه روانشناسی / عباس رحیمی نجاد.
۲۰. سنجش دین داری و ارزیابی مدل اندازه گیری آن / محمد رضا طالبان.
۲۱. تعیین ضابطه ها، ملاک ها، اعتبار و پایایی پرسش نامه / حسن عبد الله زاده.
۲۲. مقیاس تجربیات معنوی / باقر غباری بناب.
۲۳. نکاتی چند درباره معیارهای مقیاس سازی دینی / ولی الله فرزاد.
۲۴. ساخت و هنگاریابی مقیاس سنجش رشد اعتقادی دانش آموزان مقطع متوسطه شهر تهران / داود معنوی پور.
۲۵. محدودیت ها و مشکلات سنجش دین داری / مسعود آذربایجانی.
۲۶. آسیب شناسی سنجش دین داری از منظر قرآن کریم / محمد علی حاجی

ده آبادی.

٢٧. پژوهش های کیفی و سنجش دین داری / سید محسن فاطمی.

٢٨. تأملی در پیش فرض ها و محدودیت های سنجش دین داری / سید محمد تقی موحد ابطحی.

٩. شاخص های دین داری در روایات، بقلم: مهناز قدرتی، وهي أطروحة على مستوى الماجستير، كلية أصول الدين، سنة ١٣٨٦هـ، الأستاذ المشرف: مهدي مهريزي.

تمّ السعي في هذه الأطروحة . من خلال البحث في أربع مفردات رئيسة، وهي: الدين، والإيمان، والتشيع، والإسلام، في الروايات والأحاديث الشيعية . إلى بيان ماهية مقومات التدّين. لقد عملت الباحثة من خلال استخراج المتغيرات الإيجابية والسلبية في هذه المفردات، وترتيب النتائج، على التقييم وإعطاء الدرجات. ومن بين أربعة وستين عنصراً إيجابياً تمّ وضع العقل والتقوى والصبر والصدق في المراتب الأربع الأولى، وفي العناصر السلبية . التي بلغت واحداً وأربعين عنصراً . كانت المراتب الأربع الأولى من نصيب: الكذب، وعدم التعقل، والتعلق بالدنيا ، وسوء الظن بالآخرين. تكمن أهمية هذا البحث في سعيه إلى بيان الأولويات والترجيحات الدينية على أساس التعاليم الدينية.

١٠. بحث مكانة العقيدة والعمل والأخلاق في التعاليم الشيعية، بقلم: أحمد رضا عالم، وهي أطروحة على مستوى الماجستير، في جامعة الأديان والمذاهب. الأستاذ المشرف: مهدي مهريزي.

لقد سعى الباحث في هذه الدراسة إلى بيان منزلة ومكانة العناصر الثلاثة، وهي: العقيدة، والأخلاق، والعمل، في ضوء التعاليم الشيعية، على أساس كتاب (الكایی)؛ بوصفه أقدم وأشمل مصدر للروايات الشيعية. وقد عمل الباحث؛ من أجل استخلاص النتائج، على توظيف أربعة عشر أسلوباً، من قبيل: المفردات الرئيسية المتمثّلة ب: الإيمان، والدين، والتشيع والإسلام، والغاية من البعثة، وعناصر اكتساب الفضائل، وما إلى ذلك، في ضوء قاعدة الحصر والمقدمة وذي المقدمة، ومن خلال

تحليل ما يقرب من مئتي رواية تم ترتيب الأخلاق بنسبة ٦٤٪، والعمل بنسبة ٢٧٪، والعقيدة بنسبة ٩٪.

ويكمن امتياز هذه الأطروحة في تحليل هذه المسألة من خلال رؤية دينية.

ومن بين هذه الدراسات العشرة تختص الدراسات رقم: ١ و ٢ و ٣ و ٥ و ٦ و ٧ بالأبحاث الميدانية، ورقم: ٤ و ٨ بالأبحاث النظرية، ورقم: ٩ و ١٠ بالأبحاث الجوهرية والدينية؛ لتعيين المعايير والشواخص.

٤- إمكان وجوائز استخراج الشواخص

هل يمكن لنا تعيين شواخص للتدین؟ وهل يجوز ذلك؟ وهل تم القيام بهذا الأمر من قبل الدين؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يمكن الإشارة إلى الأساليب والنماذج المشابهة.

وعندما عرَّف الشهيد السيد محمد باقر الصدر، في كتابه (المدرسة القرآنية)، الحاجة الراهنة للمجتمعات العلمية الإسلامية بضرورة تقديم الأنظمة الدينية قال في الجواب عن السؤال القائل: لماذا لم يبادر الدين إلى القيام بذلك؟: «... وقد يُقال: ما الضرورة إلى البحث لتحصيل هذه النظريات الأساسية واستخلاصها في النبوة مثلاً، أو في سنن التاريخ، وفي التغيير الاجتماعي، أو في الاقتصاد الإسلامي وغيرها، في حين أننا نجد أن النبي ﷺ لم يُعطِ هذه القضايا على شكل نظرياتٍ محددة، وبصيغة عامة، وإنما اقتصر على القرآن بهذا الترتيب لل المسلمين، وبهذا الشكل المتراكם؟

والجواب: إن هناك اليوم ضرورة أساسية لاستخلاص وتحديد هذه النظريات، ولا يمكن أن يفترض الاستغناء عن ذلك؛ إذ إن النبي ﷺ كان يعطي هذه النظريات، ولكن من خلال التطبيق، ومن خلال المناخ القرآني العام الذي كان يبيّنه في الحياة الإسلامية، كان كلّ فرد مسلم في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية، ولو فهماً إجماليًا ارتكازياً؛ لأن المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي رسمه النبي ﷺ كان قادرًا على أن يعطي النظرة السليمة والقدرة السليمة على تقييم المواقع والمواضع والأحداث. أما حيث لا يوجد ذلك المناخ وذلك الإطار تكون الحاجة

إلى دراسة نظريات القرآن والإسلام حاجة حقيقة ملحة، خصوصاً مع بروز النظريات الحديثة، من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي بكلّ ما يملك من رصيد عظيم ومن ثقافة متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية، حيث وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظريات كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان لا بدّ؛ لكي يحدد موقف الإسلام من هذه النظريات، أن يستطع نصوص الإسلام، ويتوغل في أعماق هذه النصوص؛ لكي يصل إلى مواقف الإسلام الحقيقة، سلباً وإيجاباً؛ لكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية الذكية في مختلف مجالات الحياة^(٥٤).

ومن بين العلوم الإسلامية [الكلام والأخلاق والفقه] نشاهد نماذج من الاجتهد في الموارد المشابهة، من قبيل: التقسيمات التالية:

- أصول الدين وفروع الدين.
- أصول الدين وأصول المذهب.
- الذنوب الكبيرة والذنوب الصغيرة (الكبائر والصغرائر).
- أركان الصلاة وواجبات الصلاة.

ويفي جميع هذه الموارد عندما نراجع المصادر الأولى، المتمثلة بالقرآن والسنة، لا نجد هذا التقسيم، أو إذا كانت هناك من إشارة إلى هذا الأمر، كما في قوله تعالى: «إِنْ تَجْتَبِيُوا كَبَائِرَ مَا تُهْوِنَ عَنْهُ ثُكَّفْرُ عَنْكُمْ سَيِّئَاتُكُمْ» (النساء: ٣١)، لا نجد تعريفاً لذلك، ولا تحديداً لمصاديقه. وإنما توصل العلماء المسلمين إلى هذه التقسيمات من خلال اجتهداتهم.

ويفي ما يلي نقوم بجولة على بعض هذه الموارد، وذلك على النحو التالي:

أ. أصول الدين وفروع الدين —

لم يرد مصطلح «أصول الدين» في مقابل مصطلح «فروع الدين» - وهو مشهوران بين المسلمين غاية الشهرة - في القرآن الكريم، ولا في السنة الشريفة عند الفريقيين. فلا نرى في هذين المصادرين ما يدلّ على ذلك.

فقد تم وضع هذا المصطلح من قبل المتكلمين في القرون الإسلامية الأولى. وإن أول من استعمل هذا المصطلح في خصوص الأصول الخمسة هم المعتزلة، وأول من استعمله منهم هو أبو الهذيل العلاف (حوالي ٢٢٠هـ).

والشاهد على عدم وجود هذا المصطلح في المصادر القرآنية والروائية مخالفة ابن تيمية له. فقد أعرب عن مخالفته هذه في عدد من مؤلفاته، ومن ذلك: قوله: «والفرق في ذلك بين مسائل الأصول والفروع، كما أنه بدعة محدثة في الإسلام، لم يدل عليها كتاب، ولا سنة، ولا إجماع، بل ولا قالها أحد من السلف والأئمة، فهي باطلة عقلاً؛ فإن المفترقين بين ما جعلوه مسائل أصول ومسائل فروع لم يفرقوا بينهما بفرقٍ صحيح يميز بين التوين»^(٥٥).

إن الغرض من نقل كلام (ابن تيمية) ليس هو تصحيف رأيه، وإنما هو مجرد الإشارة إلى أن هذا التقسيم ليس له جذور منصوص عليها في المصادر الإسلامية الأولى، بل هو مجرد اجتهادٍ من المتكلمين، الذي هو في محله أمرٌ صائب، ويمكن إيجاد المبررات له في الأدبيات الإسلامية.

وفي ما يلي نشير إلى نماذج من هذا التقسيم في الكتب الكلامية:

لقد ذكر العلامة الحلي هذا المصطلح في كتاب (الباب الحادي عشر)، وقد عرّفه الفاضل المقداد قائلاً: «علم الأصول: وهو ما يبحث فيه عن وحدانية الله تعالى وصفاته وعلمه، ونبوّة الأنبياء والإقرار بما جاء به النبي، وإمامية الأئمة، والمعاد... وسمّي هذا الفن أصول الدين؛ لأنّ سائر العلوم الدينية - من الحديث والفقه والتفسير - مبنية عليه»^(٥٦).

وقد ذهب الميرزا القمي إلى القول بأنّ أصول الدين هي: التوحيد والنبوّة والمعاد، وقال في بيان الوجه في تسميتها: «وتسمى هذه الأمور بأصول الدين من جهة أنّ الأصل عبارة عن الجدر والأساس وكلّ ما يبني عليه، مثل: أساس الجدار وجذور الأشجار وأمثال ذلك. وإن سائر العبادات ومسائل الحلال والحرام فروع الدين، أي مثل الجذع والأغصان والأوراق. عليه فإنّ أصل كلّ شيء إذا كان ثابتاً سيكون الفرع قائماً عليه، وإن لم يكن الأصل ثابتاً لن يكون هناك بقاءً وثبات للفرع. فكلّ من كانت

أصول دينه صحيحةً كان له أملٌ ورجاءً بالنجاة، وإنْ كانت فروعه غير سليمة وأعماله غير لائقة، ومهما بلغت بعد الاحتراق كثرةً. وكلّ منْ كانت أصول دينه متداعيةً لن تنفعه فروع الدين وأعماله وعباداته الشكلية، مهما بالغ في قيام الليل وصوم النهار»^(٥٧).

بـ. أصول الدين والمذهب —

كما أن مصطلح أصول الدين والمذهب بدوره هو من اجتهدات المتكلمين؛ حيث استبطوه من المصادر الدينية.

يرى العلامة الحلي في كتاب (الباب الحادي عشر) أصول الدين في أربعة أمور؛ وذلك إذ يقول: «الباب الحادي عشر: في ما يجب على عامة المكلفين من معرفة أصول الدين... أجمع العلماء كافةً على وجوب معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصحّ عليه وما يمتنع عنه، والنبوة، والإمامية، والمعاد»^(٥٨).

والمفت أنّ الشيخ الطوسي يذهب في كتابه (الاقتصاد) إلى اختزال أصول الدين في أمرين، وهما: التوحيد؛ والعدل.

ويفي عبارات هذه المرحلة لا يوجد كلام حول مصطلح (أصول المذهب)، وإنما شاع هذا المصطلح في المراحل المتأخرة، حيث تمت إضافته إلى المصطلحات الكلامية الشيعية.

قال الميرزا القمي في كتابه (أصول الدين): «اعلم أن أصول الدين ثلاثة، وهي: التوحيد؛ والنبوة؛ والمعاد. وأما العدل والإمامية فهما من أصول المذهب. وعليه فإن منْ أنكر الأصل الأول من هذه الأصول الثلاثة كان كافراً، لا تحلّ ذبيحته، وتجري عليه سائر أحكام الكفر. وأما إذا أقرّ بهذه الأمور الثلاثة، وأنكر العدل أو الإمامية، لم يكن كافراً، ولكنه . في الوقت نفسه . لا يكون شيعياً، وهو من أصحاب النار قطعاً»^(٥٩).

جـ. الذنوب الكبيرة والذنوب الصغيرة (الكبائر والصغرائر) —

ليس هناك نص في تقسيم الذنوب إلى: كبائر؛ وصغرائر، وإنما هو من

نحوص معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٠ م ١٤٤١ هـ

استنباطات الفقهاء والمجتهدين.

قال السيد محمد كاظم - مؤلف كتاب (العروة الوثقى) - في تعريف المعصية الكبيرة المذكورة في القرآن والسنة: «المعصية الكبيرة هي كلّ معصيةٍ ورد النصّ بكونها كبيرةً، كجملةٍ من المعاصي المذكورة في محلّها؛ أو ورد التوعيد بالنار عليه في الكتاب أو السنة، صريحاً أو ضمناً؛ أو ورد في الكتاب أو السنة كونه أعظم من إحدى الكبائر المنصوصة أو الموعود عليها بالنار؛ أو كان عظيماً في أنفس أهل الشر»^(٦٠).

د. أركان الصلاة وواجبات الصلاة —

يتمّ تقسيم أجزاء الصلاة الواجبة إلى: أركان؛ وغير أركان. وقد ذكر صاحب كتاب (العروة الوثقى) في بيان واجبات الصلاة وتقسيمها إلى: ركنٍ؛ وغير ركنٍ ما يلي: «واجبات الصلاة أحد عشر: النية، والقيام، وتكبيرة الإحرام، والركوع، والسجود، والقراءة، والذكر، والتشهد، والسلام، والترتيب، والموالة. والخمسة الأولى أركان، بمعنى أن زيادتها ونقصتها عمداً وسهوًّا موجبة للبطلان. لكن لا يتصور الزيادة في النية بناءً على الداعي. وبناءً على الإخطار غير قادحةٍ. والبقية واجباتٌ غير ركينةٍ، فزيادتها ونقصتها عمداً موجبٌ للبطلان، لا سهوًّا»^(٦١).

وقال السيد الخوئي في بيان الركينة: «إن مفهوم الركن متقوّم بما يعتمد عليه الشيء، بحيث يوجب فقده زوال ذلك الشيء. وأما الإخلال من حيث الزيادة فلا مدخل له في صدق هذا المفهوم، ولم يرد لفظُ الركن في شيءٍ من الأخبار، وإنما هو مجرد اصطلاح متداول في ألسنة الفقهاء»^(٦٢).

وقال أيضاً: «أما الزيادة والنقيصة في تكبيرة الإحرام فهما وإنْ كانوا متصورين فيها، إلا أن الأقوى - كما عرفت - عدم بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام سهواً. وعليه فلا تكون التكبيرة من الأركان بمعنى المصطلح، وهو ما يكون زиادته ونقصته عمداً وسهوًّا موجباً للبطلان. نعم، هو ركنٌ بمعنى اللغوي،

وهو ما يوجب نقصه البطلان، ولو سهواً. وأما الإخلال من حيث الزيادة فلا دخل له في كونه ركناً، إلاّ من جهة الاصطلاح، وحيث إن كلمة الركن لم ترد في آية، ولا رواية، فلا مانع من عدم التكبير ركناً بلحاظ المعنى اللغوي».

إن جميع هذه الأنشطة العلمية قد جاءت بداعي الإحساس بالضرورة في مقام التعليم أو العمل. وشبّه بهذه الضرورة تطرح نفسها حالياً في مسألة معايير وخصائص التدين. فقد تم التوصل اليوم - في العالم المعاصر وفي ظل التجربة والعلم البشري في مختلف نواحي الحياة - إلى ملّاكات ومعايير للتقييم والقياس، وعلى المسلمين بدورهم أن يهتمّوا بهذه المسألة في مجال بيان التعاليم الدينية أيضاً.

٥. ضرورة وفائدة استخراج الشواخص والملّاكات —

يمكن لتعيين شواخص وعناصر التدين أن يكون نافعاً في الموارد الثلاثة

التالية:

١. قياس حجم التدين.
٢. تحديد الأولويات في مقام العمل.
٣. التعرف على الفهم الخاطئ للتدين.

ويمكن بيان الشرح الإجمالي لهذه الفقرات الثلاث على النحو التالي:

أ. قياس حجم التدين —

إن الفائدة الأولى تترتب على تحديد الشواخص في قياس التدين عند الفرد والمجتمع والدولة. إن هذا القياس مفيد للمقارنة بين سائر الثقافات من جهة؛ والمقارنة بالوضع المنشود للتدين من جهة أخرى. يمكن للإنسان المسلم أن يعمل على تقييم نفسه، ويترعرّف على واقعه الراهن، ويحدّد المسافة القائمة بينه وبين الحالة المنشودة والمثالية، ويختلط لتقليل المسافة إلى حدّ مَحْوَها نهائياً والوصول إلى الغاية المطلوبة. إن الأوامر الكثيرة الموجودة في التعاليم الدينية، والتي تدلّ على وجوب محاسبة النفس ومراقبتها، إنما تؤكّد في الحقيقة على هذا الإدراك الفطريّ والعقليّ لهذا

الأمر. فقد رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وزنوها قبل أن تُوزَّنوا، وتجهزوا للعرض الأكبر»^(٦٣).

ب. تحديد الأولويات في مقام العمل —

عند التعرف على الأولويات، وما هو الأهم والمهم، يمكن للشخص العامل عند التزاحم بين الأعمال المختلفة أن يقوم باختيار الأفضل؛ فإن التخطيط والقيام بالأعمال العشوائية والاعتباطية يؤدي بنا إلى الكثير من الأضرار والخسائر. وهذا الأمر يصدق بشأن الفرد والدولة والمجتمع بشكل كامل. وقد رُوي عن الإمام علي عليه السلام في هذا الشأن أنه قال: «يُستدَلَّ على إدبار الدول بأربع: تضييع الأصول، والتمسُّك بالغرور، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفضل»^(٦٤).

وقد وصف عليه السلام المجتمع الجاهلي، على ما أثر عنه في نهج البلاغة، قائلاً: «بأرضِ عالمهم مُلجمٌ، وجاهلُهم مُكْرِمٌ»^(٦٥).

ج. التعرف على الفهم الخاطئ للتدين —

إن الفائدة الثالثة المترتبة على تحديد الشواخص والمعايير تكمن في الوصول إلى الأفهام الخاطئة في التدين. وكما سررى فقد تبلورت على طول تاريخ الإسلام مختلف الاتجاهات والتىارات المتّوّعة في التعريف بالدين. ويمكن لهذا البحث أن يكون مفيداً في تقييمها.

كما تحقق هذا الأمر من قبل أئمّة الدين أيضاً.

وما نشاهد في تاريخ التشيع في ما يُعرف بعرض العقائد على الأئمّة يمكن أن يكون ناظراً إلى هذه المسألة^(٦٦).

وكذلك الروايات التي تأمر بعرض الحديث على القرآن وسنته النبيّ الأكرم ﷺ تؤكّد على هذه الحقيقة أيضاً.

٦. الأصول الموضعية (الاعتبارية) والفرضيات المسبقة —

في ما يتعلّق بمسألة استباط الشواخص والمعايير من المصادر هناك أصول

موضوعة وفرضيات مُسبقة، يكمن موضع إثباتها في العلوم الإسلامية الأخرى، من قبيل: علم الكلام، والعلوم القرآنية، وعلم الحديث، وأصول الفقه، وما إلى ذلك. إن هذه الفرضيات المُسبقة منها: ما هو عامٌ، ويتم الاستناد إليه في جميع الأبحاث الدينية؛ ومنها: ما هو خاصٌ بالمسألة مورد البحث فقط.

ويُفي ما يلي يتم التذكير بأهم الأصول الموضوعة، والفرضيات العامة والخاصة، مع إعادتها إلى مكانتها الأصلية.

١. إن القرآن الكريم يمثل المصدر والمستند الأول لمعرفة الدين. وأما السنة بمفهومها الواسع والعربي فتمثل المصدر الثاني، وهي تستند إلى القرآن في أصل الحجية وإحرازها. ومن هنا لو حدث التعارض بين القرآن والسنة . مع عدم إمكان الجمع . كان القرآن الكريم هو المتقدم، ويجب حينها ترك العمل بالحديث، والتوقف عند مفاده ومضمونه^(٦٧).

٢. إن الأحاديث والروايات تواجه الكثير من الآفات التي فرضتها عليها الظروف الثقافية والسياسية والمذهبية، وهي آفاتٌ من قبيل: الوضع والأخلاق^(٦٨)، والنقل بالمضمون^(٦٩)، والتصحيف، والتحريف، والتقطيع، والضياع، والتفرق، وتبعة المضامين للأجزاء الخاصة، وما إلى ذلك من الآفات الأخرى.

إن وجود هذه الآفات في الجملة يدعو . في مقام الاستناد إلى الأحاديث . إلى العمل أولاً على تحصيل الاطمئنان بصدورها. ثم القيام بعد ذلك بدراسة ألفاظها وتعبيراتها من الناحية الفنية؛ كي نرى ما هو مقدار إمكانية الاستناد إلى عين الألفاظ الواردة فيه؟ وما إذا كان بالإمكان الاكتفاء بالمضمون الإجمالي للرواية. وفي المرحلة الثالثة لا بدَّ من العمل على كشف مراد المتكلّم، من خلال توظيف القواعد الخاصة بفقه الحديث، من قبيل: الفحص والبحث من أجل التأكُّد من أن الأحاديث تنتهي إلى مجموعة واحدة^(٧٠)، والاطمئنان من ثبات ودوم المضمون، وعدم اختصاصه بشرائط وظروف خاصة أو أشخاصٍ بعينهم.

٣. الأمر الآخر الذي يجب أخذُه بنظر الاعتبار؛ بوصفه أصلًا موضوعاً، هو مكانة السنة العملية وسيرة الأنمة الأطهار^(٧١)، التي تمثل تفسيرًا ودعاً للسنة

القولية، أو بياناً لشرائطها. وقد تم تجاهل هذا الأصل في مجال المعرفة الدينية إلى حد كبير، ولم يتم الاهتمام به في العلوم الآلية والتمهيدية، مثل: علم الحديث وأصول الفقه، إلا بشكل باهت جداً، في حين أن من شأن استخراج وتحليل السنة العملية أن تلعب دوراً كبيراً في إحراز صحة وعدم صحة السنة القولية، والكشف عن مراد المتكلم أيضاً.

٤. إن تاريخ كل حادثٍ وظاهره يُخبر عن كيفية وقوعها، ويكون بمنزلة الهوية التي تحدُّ الأجيال الآتية عن هويتها.

وإن السنة (قول وفعل وترير المقصوم) تشمل على التاريخ أحياناً. فإن كل حديث إنما صدر لتلبية حاجة، أو الإجابة عن سؤال، أو في مقام بيان حقيقة، أو لبيان حالة خاصة في بعض الأحيان. وبعبارة أخرى: إن لكل حديث أو رواية شأن نزول يساعد التعرُّف عليه في فهم الحديث بشكلٍ أفضل. وإن أول فقيهٍ تبَّأ إلى هذه المسألة بشكلٍ جاد، والتزم بها في منهج الاستباط وأسلوب التدريس، هو الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي؛ حيث ذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «إن لأحاديثنا شأن نزول، وقد صدرت في أجواء تهيمن عليها أقوال ونظريات كبار فقهاء أهل السنة. وقد كانت أحاديث وكلمات أهل البيت عليه السلام ناظرة إلى هذه الفتاوى. فكانت كلماتهم ردًّا على نظرية أو إثباتها. وعليه لا بد من الوقوف على أجواء المسألة الفقهية؛ كي نفهم المراد الحقيقيّ من الرواية»^(٧١).

وقد ذهب السيد الشهيد محمد باقر الصدر إلى اعتبار تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه^(٧٢) إحدى آفات الاجتهداد في النصوص الدينية، وعمد إلى توضيح ذلك في قسمين، وقال في قسم منه: «وأما الشكل الآخر من عملية التجريد في دليل التقرير فهو ما يتفق عندما ندرس سلوكاً معاصرًا لعهد التشريع حقاً، ونستكشف سماح الإسلام به من سكوت الشريعة عنه، فإن الممارس في هذه الحالة قد يقع في خطأ التجريد، عندما يجرد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع عن خصائصه، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلاً في السماح به، ويعمم القول بأن هذا السلوك جائزٌ وصحيحٌ إسلامياً في كل حالٍ! مع أن من الضروريّ لكي يكون الاستدلال بدليل

التقرير موضوعياً، أن ندخل في حسابنا كلّ حالة من المحتمل تأثيرها في موقف الإسلام من ذلك السلوك. فحين تغير بعض تلك الحالات والظروف يصبح الاستدلال بدليل التقرير عقيماً... فمن الخطأ إذن أن نعزل السلوك المعاصر لعهد التشريع عن ظروفه وخصائصه، ونعم حكم ذلك السلوك بدون مبرر لـكلّ سلوك مشابه، وإن اختلف في الخصائص التي قد يختلف الحكم بسببها»^(٧٣).

وقد بيّن الأستاذ السيد جعفر مرتضى العاملی ضرورة العلم بتاريخ صدور الحديث وفوائده في الدراسات الدينية، قائلاً: «عليكم أن لا تتجاهلوا دور معرفة التاريخ والعلم بالواقع التاريخية في فهم الروايات والنصوص الدينية؛ فإن جميع الأحداث إنما تتحقق في إطارها التاريخي. وهناك ارتباطٌ متبادلٌ بين الإنسان والزمان، بمعنى أن كلّ واحدٍ منهما يؤثّر في الآخر ويتأثّر به»^(٧٤). ومن هنا فإن الإدراك الصحيح للكثير من النصوص يحتاج إلى معرفةٍ كاملةٍ بالزمان والمكان والشروط التي صدر الحديث في أجواهها. علينا أن نتعرّف على البيئة وردود أفعالها في مواجهة النصوص الصادرة. إن معرفة هذه الأمور تساعدننا على فهم حدودها وقيودها، وإدراك إشاراتها ودقائقها. وقد كان لنا مثل هذه النظرة في كتابنا (السوق في ظلّ الدولة الإسلامية)... إن هذا الكتاب - رغم صغره - يمكنه أن يبيّن حجم تأثير معرفة الحقائق الخارجية في إدراك طبيعة النصوص الصادرة وأهدافها وغاياتها، ويكشف بوضوح أن هذه المعرفة تمنحنا فضاءً واسعاً لفهم النصوص على نحوٍ أفضل، والاستفادة منها بشكلٍ أكبر»^(٧٥).

٥. إنما تكون الدلالة والسنن - في ما يتعلّق بالمسائل الاعتقادية والأصولية - إذا أدى ذلك إلى الاطمئنان؛ وإلاّ وجب التوقف، وعدم إبداء رأيٍ على أساس ذلك باسم الدين. وهذا ما يؤكد عليه علماء الأصول والفقهاء والمفسرون أيضاً. أجل، إن كثرة وتعدد النقل والأسانيد الكثيرة من شأنها أن تورث القطع واليقين بشأن السنن، وأما الدلالة فهي تحتاج إلى شواهد وقرائن تفوق مجرد الظهور (ظاهر النص). كما يمكن لفهم علماء الدين أن يشكّل قرينةً على الدلالة، إلاّ أن ذلك إنما يكون إذا لم يكن هناك شاهدٌ على الخلاف، وإلاّ وجب تخطئة ذلك الفهم. ومن ذلك - على سبيل المثال -

أن الفقهاء كانوا يعتقدون على مدى قرونٍ بأن ماء البرِّ داخلٌ في مفهوم الماء القليل، رغم دلالة صحيحة إسماعيل بن بزيع - الموجودة في المصادر الروائية - على اعتقاد ماء البرِّ.

وفي ما يلي سنذكر بعض الأمثلة في هذا الشأن:

لقد ذهب الشيخ النائيني إلى القول: «في ما يتعلق بأصول العقائد لا يُعْتَنَ بالظنّ، بل لا بدَّ من تحصيل العلم. وحيث ينسدَ باب العلم يمكن الاعتقاد على نحو الإجمال، بمعنى الاعتقاد بالواقع كما هو»^(٧٦).

وإن للسيد الخوئي كلاماً تفصيلياً، نسوق خلاصته على النحو التالي: «إذا كانت الغاية في مجال أصول العقائد هي المعرفة فإنها لن تحصل بالظنّ، سواء أكانت الغاية من المعرفة عقلية أم شرعية. وبطبيعة الحال لا مانع من عقد القلب والانتقاد للظنّ المعتبر. وأما في الأمور التكوينية والتاريخية فالظنّ المطلق ليس حجة، ويجوز الظنّ الخاصّ. (باعتبار الإخبار عن المتعلق). طبقاً لسلوك الطريقة، وأما طبقاً لسلوك المنجزية فلا يجوز حتى هذا المقدار»^(٧٧).

وعليه فالنتيجة هي أنه لا يمكن إثبات شيءٍ بخبر الواحد المعتبر في أصول العقائد والتاريخ والأمور التكوينية. وفي ما يتعلق بالعقائد - بطبيعة الحال - يمكن الاعتقاد على أساسها، وأما في الأمور التكوينية والتاريخية فلا يمكن سوى الإخبار، ولا يمكن الحصول على معرفةٍ بالواقع.

يقول العلامة الطباطبائي: «إن الخبر إنْ كان متواتراً أو محفوفاً بقرينةٍ قطعية فلا رَيْبَ في حجيته، وأما غير ذلك فلا حجيّة فيه، إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعي، فإن له حجيّة؛ وذلك أن الحجيّة الشرعية من الاعتبارات العقلائية، فتتبع وجود أثرٍ شرعيٍّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي. والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجيّة فيها: لعدم أثرٍ شرعيٍّ، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعييد الناس بذلك»^(٧٨).

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه المسألة في الكثير من مواضع تفسيره

القيِّم، وفي تعليقته على كتاب (بحار الأنوار)^(٧٩).

وقال الميرزا جواد الطهراني في هذا الشأن: «في العقائد يجب الاستناد إلى الوثائق المعلومة (من ناحية الصدور والدلالة). ولا ينبغي الاعتقاد بأمرٍ أو الإخبار القطعي بالواقع اعتماداً على خبر الواحد غير معلوم الصدور، أو تأويل المشابهات على طبق أمرجتنا وأهوائنا دون إرجاع إلى المحْكَمات... يجب ردّ وتكذيب كلّ حديثٍ مخالفٍ لمحْكَمات القرآن الكريم أو الروايات المتواترة قطعية الدلالة، أو مخالفٍ للعقل الفطري السليم. أما الحديث الذي لا ينطوي على تلك المخالفة (الموجبة لطرحه وتكذيبه)، ولا يرقى إلى مستوى الحديث معلوم الصدور والدلالة (الموجب للأخذ والالتزام بمضمونه)، يجب وضعه في خانة الإجمال والاحتمال، وبعبارةٍ ثانية: يجب التوقف فيه، وبعبارةٍ أخرى: إن هذا الحديث المنسوب إلى أهل البيت^{عليهم السلام} يجب إرجاع علمه إلى أهل البيت أنفسهم، حتى إذا كان هناك في كتب الروايات آلاف الروايات من هذا القبيل في مختلف الموضوعات، فلا ينبغي طرحه وتكذيبه، ولا التعبد بظاهره على نحو الالتزام القطعي، ولا فرضه بشكلٍ قطعي؛ بسطوة التأويل والتبرير على إحدى نظريات مفكِّر أو مجموعة من المفكِّرين... وعليه فإن كلّ موردٍ يكون ظاهر الكلام فيه مخالفًا لضروريات ومسالمات العقول الفطرية السليمة سيكشف ذلك عن أن هذا الظاهر لم يكن مرادًا، أو أنه لم يصدر أساساً، إلا إذا كان معلوم الصدور، وفي هذه الحالة يجب التصرُّف في المعنى الظاهر^(٨٠).

وهذا الكلام يسري بشأن السند، كما يسري بشأن الدلالة أيضاً، بمعنى أن الدلالة إنما تُقبل إذا كان النص (الديني محكماً ومتواتراً)، ولا يُحتمل فيه الخطأ والخلاف. فلا يمكن لنا أن نعتمد على كلّ ظهورٍ أو خبرٍ صحيحٍ في نسبة بعض النتائج إلى الدين في المقولات الأصولية؛ إذ لا يوجد هناك في هذا المجال تعبدٌ، لا من قبيل الشرع، ولا من قبيل العقلاه.

فعلى سبيل المثال: لو أن شخصاً ورعاً ومتعبداً وزاهداً (منزهاً عن الكذب، وكان بحسب مصطلح علماء الرجال متصفاً بالضبط والوثاقة) قد تمكَّن من حل مسألة رياضية، وقال: إنه قد حلّها بشكلٍ صحيح، فإن هذا الكلام منه لا يورث

القطع واليقين، ولا يمكن أخذه بعين الاعتبار، بل لا بد من الاختبار للتأكد من صحة حل لتلك المسألة الرياضية. في حين أن ذات هذا الشخص إذا نقل لنا خبراً يتعلّق بالحياة اليومية فإننا سنصدقه ونقبل ذلك منه؛ اعتماداً على مجرد وثاقته. والسر في ذلك أننا في الحالة الأولى نسعى وراء تحصيل الواقع، حيث لا تبعد للعقلاء والشارع فيه؛ وأما في الحالة الثانية فإن العقلاء في ما يتعلّق بالأمور الاعتبارية وشؤون الحياة اليومية يعتمدون على الاعتبار والتعبد، وقد أمضى الشارع هذه السيرة منهم إن هذه الروايات يجب إما أن تكون متوافرة ونصًا في الدلالة، أو أن تقوم في سندتها ودلالتها قرائن مورثة لليقين؛ كي نتوصل من خلالها إلى استباط الأحكام. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني تجاهل الخبر غير المتواتر، ونسارع إلى نسبته إلى الوضع والأخلاق. فلا يسوغ نبذ الروايات غير المتواترة وغير النص إذا لم تكن مخالفة للدليل العقلي القطعي، كما لا يمكن التوصل من خلالها إلى رؤية الدين.

٦- عند حصول التعارض بين القرآن والستة، أو بين السنة اللفظية والعملية، أو بين مجموعتين من السنن اللفظية، يجب عندها إعمال قواعد باب التعارض.

٧- أسلوب البحث

هناك أمران يجب التأكيد عليهما بوصفهما منهاجاً للبحث، وهما:

- ١- إن هذا البحث ينبع من صلب الدين، بمعنى أن العثور على الجواب في هذا الشأن يجب العثور عليه من خلال الرجوع إلى المصادر الدينية الأصيلة [القرآن والستة]. وبعبارة أخرى: إن الحصول على المعايير، وما هو المهم والأهم من الأمور الدينية؟، ليس بالأمر الذي يمكن الحصول عليه من الخارج، أو عبر التحليلات الخارجية، بل لا بد من اكتشافه واستخراجه من خلال التتبع وتحليل معطيات المصادر الأولى والأصيلة.
- ٢- إن أسلوب هذا البحث اجتهادي وتحليلي، بمعنى أنه يجب الوصول إلى هذا الكشف والاستباط من خلال توظيف قواعد الفهم وإحراز النصوص الدينية. وبعبارة أخرى: إن هذا البحث متواصل، على غرار جهود الفقهاء والمجتهدين في استباط الأحكام الشرعية. وبعبارة ثالثة: يجب العمل على دراسة وتحليل هذا الموضوع من

خلال الاستفادة من قواعد أصول الفقه، وقواعد علم الحديث، وكذلك توظيف قواعد العلوم القرآنية والتفسير.

٨. مساحة البحث

إن بحث واستخراج المعايير يتم من خلال ثلاثة مجالات، وهي: مجال حياة الفرد المسلم والمتدين؛ ومجال المجتمع المتدين؛ ومجال الحكومة الدينية، بمعنى أنه يجب العثور على أجوبة الأسئلة التالية:

· منْ هو المتدين؟

· ما هو المجتمع الديني؟

· ما هو نوع الحكومة الدينية؟

· ما هي العناصر والمعايير التي يتكون منها المجتمع الديني والحكومة الدينية؟
وعليه فإن مساحة البحث عبارة عن:

١. الفرد المتدين.

٢. المجتمع الديني.

٣. الحكومة الدينية.

إن الذي يتم طرحة أثناء استخراج المعايير إذا لم يكن له قيدٌ وخصوصية سيكون له معنى عامٌ، وإذا كان له علامةٌ وقرينةٌ على الاختصاص بإحدى المساحات الثلاثة سيتّخذ معنى محدوداً. وبطبيعة الحال عند استخراج المعايير يتم الإتيان بموارد خاصة ومستقلة.

الفصل الثاني: الاتجاهات نحو التدين

المدخل

نسعى في هذا الفصل إلى بيان الاتجاهات نحو التدين، بمعنى: كيف يتم تبويب التعاليم الدينية من قبل المفكّرين المسلمين؟ وبعبارة أخرى: ما هو الجزء الأهم وما هو الجزء المهم من الدين من وجهة نظرهم؟ أو ما الذي اعتبروه أصلًا وما الذي اعتبروه

فرعأ؟ إذ إن فهم الكلمات الإنسانية تبعاً لاتباع التعاليم الدينية ليس على و蒂رة واحدة؛ فهناك من يرى الحصول على الكرامات والقيام بالأمور الخارقة للعادة كاماً؛ وهناك من لا يرى ذلك. وبطبيعة الحال فإن هاتين الرؤيتين تختلفان في النظر إلى أهداف الدين والتدين. وعلى سبيل المثال: يمكن النظر إلى النماذج التالية: إن العلامة الأميني، من خلال تأليفه لكتاب الغدير، كان قد وصل إلى كراماتٍ، بحيث كان يشمله الفيض الإلهي^(٨١).

إن هذا الكلام بحسب الظاهر يعتبر الحصول على الكرامة نتيجةً للوصول إلى المقامات المعنوية؛ ولكن في المقابل هناك آراء أخرى لا تحمل مثل هذه النظرة إلى الكرامة:

جاء في «رسالة في السير والسلوك»، المنسوبة إلى السيد بحر العلوم: «...ثم ينبغي عدم الاغترار بظهور خوارق العادة، وبيان دقائق الأمور، وإظهار الخفايا الأفاقية والأنفسية، وتبدل بعض حالاته؛ إذ إن الإشراف على الخواطر، والاطلاع على الدقائق، والعبور على الماء والنار، وطي الأرض والهواء، واستحضار المستقبل، وأمثال ذلك، إنما يحصل في مرحلة المكافحة الروحية، وإن الطريق من هذه المرحلة إلى المنزل المقصود لا نهاية له، ويجب أن تطوى إليه منازل بعدها منازل، ومراحل بعدها مراحل. وما أكثر الذين تجاوزوا هذه المرحلة، ثم سقطوا بعدها في أودية اللصوص والأبالسة! وما أكثر الكفار الذين حصلت لديهم القدرة على الكثير من هذه الأمور!»^(٨٢).

وقال المصطفوي في شرح هذا النص: «...وقد اتّضح ضمناً أن المكافحة الروحية، والاطلاعات الغيبية، والإخبار عن الماضي والمستقبل، واجترار خوارق العادات، والقيام بالأمور المخالفة للطبيعة، وما إلى ذلك من الحالات والأمور العجيبة، لا يدلّ أيّ منها على الكمال، والقرب من العبودية الحقيقة، والإخلاص الكامل، ومقام المرجعية في السلوك»^(٨٣).

وممّا يُؤثّر عن أبي سعيد أبي الخير أنه قيل له: «إن فلاناً يمشي على الماء!» فقال: هذا ما تفعله بعض الصفادع أيضاً. فقيل له: «وانه يطير في الهواء!» فقال: هذا ما يفعله الذباب أيضاً. ثم قيل له: «إنه ينتقل من مدينة إلى أخرى برمثة عينٍ!» قال:

الشيطان أيضاً ينتقل من المشرق إلى المغرب في لحظةٍ واحدة... ثم قال: لا قيمة لهذه الأمور أبداً، إنما العبرة في أن يقيم الرجل بين الناس ويجالسهم وينام ويستيقظ ويأكل ويشرب ويدخل الأسواق ويمارس البيع والشراء وأن يتواصل مع الناس، دون أن يغفل عن ذكر الله لحظةٍ واحدة»^(٨٢).

وعن الخواجة عبد الله الأنصاري أنه قال: «إن طرط في الهواء فأنت برغشة، وإن سررت على الماء فأنت قشة، كُنْ صاحبَ قلبٍ؛ لتكون شيئاً يُذكر»^(٨٣).

وكان الشيخ عبد العلي الطهراني يقول: «إن الكرامات طمت الرجال»^(٨٤).

لبيان هذه الاتجاهات يجب قبل كل شيءٍ إيضاح أجزاء وعناصر الدين، كما يجب بيان أبعاد ومساحة التعاليم الدينية. ومن هنا فقد تم تنظيم مسائل هذا الفصل ضمن ثلاثة مقالات، على النحو التالي:

المقالة الأولى: تقوم بتعريف أبعاد وأجزاء التعاليم الدينية، وتعمل على بيان آراء علماء الدين في هذا الشأن.

المقالة الثانية: تعمل على تعريف الاتجاهات، وتقوم ببيان الآراء المختلفة للعلماء والمفكرين الإسلاميين في بيان ما هو الأهم والمهم من الأجزاء وال تعاليم الدينية؟

المقالة الثالثة: تختص بذكر نماذج وأمثلة من الأسئلة المطروحة في المرحلة المعاصرة في مجال تقييم التدين. وفي الحقيقة فإن المقالة الثالثة تبيّن بعض الاتجاهات المبيّنة في المقالة الثانية بشكلٍ عينيٍّ ومصداقٍ.

المقالة الأولى: نظرٌ إلى أبعاد ومساحات التعاليم الإسلامية

بالالتفات إلى مساحة التعاليم الإسلامية كان علماء الإسلام يسعون منذ القرون الأولى إلى تقديم هيكليةٍ وتبسيطٍ جامعٍ نسبياً لل تعاليم الدينية. وفيما يلي نقوم بجولة على آراء بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين:

١.رأي أبي حامد الغزالى (٤٥٠،٥٥٥ هـ) —

إن أقدم تبسيط في هذا الشأن يعود إلى أبي حامد الغزالى؛ حيث رأى في كتاب

نحوص معاصرة، السنة الخامسة عشرة، العدد الثامن والخمسون - ربىع ، ٢٠٢٠ م ١٤٤١ هـ

(إحياء علوم الدين)^(٨٧)، وكتاب (كيمياء السعادة)^(٨٨)، أن علوم الدين وشرائط الإسلام في الأمور التالية: «ماهية المسلم تُعرف من خلال بعض العناوين، وهي كالتالي... العنوان الأول: أن يعرف نفسه على حقيقتها. والعنوان الثاني: أن يعرف الله تعالى. والعنوان الثالث: أن يعرف حقيقة الدنيا. والعنوان الرابع: أن يعرف الآخرة... وأما أركان التعامل الإسلامي فهي أربعة: اثنان منها يتعلقان بالظاهر؛ واثنان بالباطن. وللذان يتعلقان بالظاهر هما: **الركن الأول**: امتحان أوامر الله، وهي العبادات؛ **والركن الثاني**: الاتصاف بالأدب في الحركات والسكنات والمعيشة، وهي المعاملات. وللذان يتعلقان بالباطن فهما: **الركن الثالث**: تطهير القلب من الصفات الرذيلة، من قبيل: الغضب، والبخل، والحسد، والتكبر، والرياء، وهي التي تُسمى بـ(المُهلكات) والعقبات الماثلة في طريق الدين؛ **والركن الرابع**: التحلّي بالأخلاق الفاضلة، من قبيل: الصبر، والشکر، والمحبة، والرضا، والرجاء، والتوكّل، وهي التي تُسمى بـ(المنجيات)^(٨٩).

لقد عمد الغزالي بعد ذلك إلى بيان وشرح هذه المعرفات الأربع بالتفصيل، وبين كلًا من هذه الأركان ضمن عشرة أصول:

أركان الإسلام —

١. ركن العبادة —

١. العقائد. ٢. طلب العلم. ٣. الطهارة. ٤. الصلاة. ٥. الزكاة. ٦. الصوم. ٧. الحجّ.
٨. تلاوة القرآن. ٩. الأذكار والدعوات. ١٠. الأوراد وأوقات العبادة.

٢. ركن المعاملة —

١. آداب الطعام. ٢. آداب النكاح والزواج. ٣. آداب الكسب والتجارة. ٤. طلب الحلال. ٥. آداب الصحبة. ٦. آداب العزّلة. ٧. آداب السّفر. ٨. آداب السّماع والوَجْد.
٩. آداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ١٠. آداب الولاية.

٣. ركن رؤية عقبات الطريق —

١. رياضة النفس.
٢. علاج شهوة الفرج والبطن.
٣. علاج آفات اللسان.
٤. علاج آفات الغضب والحدق والحسد.
٥. علاج حب الدنيا.
٦. علاج حب المال وآفة البُخل.
٧. علاج حب الجاه والجحشة.
٨. علاج الرياء والنفاق.
٩. علاج التكبر والعجب.
١٠. علاج الغرور والغفلة.

٤. ركن المنجيات —

١. التوبة.
٢. الصبر والشکر.
٣. الخوف والرجاء.
٤. الفقر والزهد.
٥. الصدق والإخلاص.
٦. المحاسبة والمراقبة.
٧. التفكير.
٨. التوحيد والتوكّل.
٩. المحبة والشوق.
١٠. ذكر الموت وأحوال الآخرة.

إن هذا التبوب وإنْ كان مستوعباً لساحةً واسعةً من التعاليم الإسلامية، إلا أنه تناول في الأعمّ الأغلب الأخلاقيات، والعبادات إلى حدّ ما. وإن القسم العقائدي منه، بالقياس إلى تعاليم الإسلام والقرآن، لا ينطوي على تناسبٍ متعادل.

٢. رأي الميرداماد (٩٦٩-١٠٤٠) —

لقد ارتضى الميرداماد تبوبياً معروفاً لتعاليم الإسلام، وصار هذا التبوب هو المعتمد من قبل الكثير من علماء الإسلام بعده. فقد اعتمد في هذا التبوب على أساس الحديث المأثور عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه: «إنما العلم ثلاثة: آية مُحكمة، أو فريضة عادلة، أو سُنة قائمة»؛ فقال: الآية المُحكمة: معرفة الله والكون والأنبياء والمعاد، وهذا هو الفقه الأكبر. والفربيضة العادلة: العلم بالشريعة، وهي السنن والقواعد والحلال والحرام، وهذا هو الفقه الأصغر. والسُّنة القائمة: علم تهذيب الأخلاق، وتكامل آداب السفر إلى الله، ومعرفة المُهلكات والمنجيات^(٩٠).

وبعده قام صدر المتألهين (٩٧٩ - ١٠٥١هـ) بذكر هذا التقسيم في شرح هذا الحديث. وقال، بالنظر إلى تبوب أبي حامد الغزالى في كتاب (إحياء علوم الدين): تقسم العلوم الدينية إلى: علوم معاملة؛ وعلوم مكافحة. وهذا الحديث يبيّن علوم

المعاملة. والعلوم الدينية المفيدة للإنسان في آخرته تدرج إما في مجال أصول العقائد؛ أو تعود إلى الفروع العملية. وهذه الثانية إما ترتبط بالأعمال الجسدية؛ أو بالأعمال القلبية. وهذا الحديث يسلط الضوء على هذه الأقسام الثلاثة. فالآية المُحْكَمَة تشير إلى أصول العقائد، والفرضية العادلة إلى الواجبات والمحرمات، والستة القائمة تشير إلى الأخلاق الفاضلة والحسنة^(٩١).

وذات هذا الشيء قاله الفيض الكاشاني، عند شرح هذا الحديث، مع فارق أنه اعتبر الأخلاق هي الفرضية العادلة، واعتبر أن الحلال والحرام هو الذي يمثل السنة القائمة؛ وذلك إذ يقول: «كَانَ الْآيَةُ الْمُحْكَمَةُ إِشَارَةً إِلَى أَصْوَلِ الْعِقَادَيْنِ... وَالْفِرْسِيَّةُ الْعَادِلَةُ إِشَارَةً إِلَى عِلْمِ الْأَخْلَاقِ... وَالسَّنَّةُ الْقَائِمَةُ إِشَارَةً إِلَى شَرَائِعِ الْأَحْكَامِ وَمَسَائِلِ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ...»^(٩٢).

وقد خص الإمام الخميني رض (١٢٧٩ - ١٣٦٨ هـ) الحديث الرابع والعشرين من كتابه (الأربعون حديثاً) بشرح هذا الحديث النبوى، ناقلاً كلام أبي حامد الغزالى وصدر المتألهين أيضاً، مع نقدهما؛ وذلك إذ يقول: لقد تم تقسيم العلوم في هذا الحديث إلى ثلاثة أقسام... فاتضح أن علوم الشريعة تحصر بهذه الأقسام [الثلاثة]، بحسب البشر والمقامات الثلاثة الإنسانية^(٩٣).

كما ارتضى الشهيد المطهرى هذا التقسيم، قائلاً: «إن الإسلام دينٌ جامع وواقعي. فقد لاحظ الإسلام جميع أبعاد الحاجات الإنسانية، الأعمّ من الدينوية والأخروية، والجسدية والروحية، والعلقانية والفكرية، أو الحسية والعاطفية، أو الفردية والاجتماعية».

إن مجموعة التعاليم الإسلامية تشتمل بلحاظ آخر على ثلاثة أقسام، وهي:

١. أصول العقائد: وهي الأمور التي يجب على كلّ فردٍ أن يسعى ويجهد نفسه في طلب الحصول عليها، والتحقيق بشأنها في ما يتعلّق بعقيدته. وإن الذي يجب على المكلّف في هذا الشأن هو من نوع العمل التحقيقي والعلمي.
٢. الأخلاقيات: بمعنى الخصال والصفات التي يجب على كلّ مكلّفٍ مسلمٍ أن يتحلّ بها، وأن يجترب ويبتعد عن أضدادها. وإن ما يقوم به الفرد في هذا الشأن هو

من نوع مراقبة النفس وتهذيبها.

٣. الأحكام: بمعنى الأوامر والتكاليف المرتبطة بالنشاط الخارجي والعيوني للمكَلَف، الأعمّ من النشاطات المتعلقة بالمعاش والمعاد أو الأنشطة الدينية والأخروية أو الفردية والاجتماعية^(٩٤).

وهذا التبويب ينطبق على التقسيم المشهور، وهو: أصول الدين؛ وفروع الدين؛ والأخلاق. إن هذا التبويب جامعٌ ومعياريٌّ تقريرياً، ولذلك سوف نعمل على اعتماده وتوظيفه.

٣. رأي الأستاذ مصباح اليزدي —

إنه^(٩٥)، بعد نقده للتبويبات الأخرى للتعاليم والمعارف الإسلامية، رأى أن التبويب والتقسيم المطلوب يقوم على أساس محور الله، وذلك على نحوٍ طوليٍّ (لا عَرْضِي)، وذلك ضمن عشر طبقات، بمعنى أن معين المعرف القرآنية بمثابة النهر الجاري من منبع الفيض الإلهي، وأنه يسقي كلّ مرحلة يصل إليها بعدّب مائه (اقتباس من الآية ١٧ من سورة الرعد). وقال سماحته في ترجيح هذا التقسيم: «...من الأفضل أن نجعل الله محوراً لجميع التعاليم القرآنية؛ إذ ينسجم ذلك مع روح تعاليم القرآن بشكلٍ كامل. وندخل قبل كلّ شيء في مسائل معرفة الله والإنسان، ثمّ نبحث بعد ذلك سائر المسائل الإنسانية من طريق التدبر الإلهي للإنسان، وبذلك سوف نحصل على منظومةٍ منسجمةٍ ومتاغمةٍ من التعاليم، يكون محورها أصلٌّ حقيقةٍ واضحةٍ مترابطةٌ الحلقات»^(٩٦).

معارف القرآن —

١. معرفة الله —

معرفة الله، والتوحيد، وصفات الله، وعامة أفعال الله.

٢. معرفة الكون —

خلق الكون، الظواهر المناخية (الرعد والبرق والمطر وما إلى ذلك)، والظواهر

نحوها معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٢ . م ١٤٤١ هـ

الأرضية (الجبال والبحار وما إلى ذلك)، والعرش والكرسي والملائكة والجن والإنس.

٣. معرفة الإنسان —

خلق الإنسان، والمنزلة والكرامة، وخصائص الروح، والمسؤولية والاختيار، والمعاد والمصير الأخير، والعلم والمعرفة.

معرفة الطريق —

العلم الحصولي، والعلم الحضوري، والعلم الاستثنائي (الوحْي والإلهام)، وضرورة إرسال الأنبياء والرسل، والنبوة والإمامية العامة.

معرفة الهدى —

تاريخ الأنبياء، وكتب الأنبياء، وتاريخ حياة الأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام، والقرآن كتاب النبي.

معرفة القرآن —

كيفية نزول القرآن، وجمع القرآن، وإعجاز القرآن، وعلوم القرآن، وأسلوب البيان، ورسالة القرآن.

معرفة الأخلاق —

تهذيب النفس وبناء النفس، وكمال الإنسان وسعادته القصوى، وأسلوب التربية والتزكية القرآنية، ودور الإيمان والعمل الصالح.

التعاليم العبادية في القرآن —

الصلوة، والصوم، والحجّ، والدعاء، والتضحية، والاعتكاف، ومراعاة الحلال والحرام.

الأحكام الفردية في القرآن —

الطعام والشراب، والثياب، والصيد والصياد، والعلاقة مع الآخرين.

الأحكام الاجتماعية —

أحكام الأسرة، والقوانين المدنية والاقتصادية والقضائية والجزائية والسياسية والدولية.

؛ رأي بعض المحققين —

عمد سماحة الأستاذ الدكتور مسعود الأذريجاني، في كتاب (تهيه وساخت آزمون جهت گیری مذهبی با تکیه بر اسلام)^(٩٧). بعد الإشارة إلى عدد من تبوييات التعاليم الدينية. إلى القول: «حيث إن كلّ واحدٍ من هذه التبوييات المتقدّمة لا يتاسب مع هذه الدراسة، فعليها . كما تقدّم ذكره . أن نعمل من خلال الاستفادة من التجارب المتقدّمة على تقديم تبويي ي يكون من جهةٍ جامعاً نسبياً ومنطبقاً على مجموع التعاليم الإسلامية في مورد التدّين؛ وأن يكون من جهةٍ ثانية قابلاً للتحول إلى أسلئلة أو اختبارٍ نفسيّ.

دراسة الآيات والروايات: كما تقدّم أن ذكرنا في الفصل الثاني، حيث أشرنا إلى مبني ذلك، فإن بالإمكان تبوييب الآيات والروايات المرتبطة بالتدّين بشكّلٍ رئيسٍ حول موضوع الإيمان وأوصاف وخصائص المؤمن. وعليه طبقاً للتبويب المقبول في الفصل الثاني سوف نشير هنا إلى مضمون الآيات والروايات. إن هذه المجموعة قد شكلت أساساً لبناء الاختبار، حيث مستودع قائمة الأسئلة المخبرية، ويتم تقديمها ضمن عشر مقولات منفصلة:

١. الله والإنسان: المعرفة، والاعتقاد، والتوكّل، والأمل، والمحبة، والعبادة، والذكر، والشكر، والتلاوة والتدبّر في آيات الله، والشعور المعنوي والروحي، وحسن الظن بالله.
٢. الإنسان والآخرة: الاعتقاد بالحياة بعد الموت، وترجح كفة السعادة

الأخروية، والاعتقاد بنتائج الأعمال، وخلود الروح، والشُّوّق إلى الجنة والخوف من النار.

٢. أولياء الدين: المحبة، والاعتقاد بالنبوة والإمامية، والتأسيي، والطاعة، والتَّوَسُّل والارتباط.

٤. الإنسان والدين: شعائر الدين، والأماكن المقدسة، والتاريخ المقدسة، والأشياء المقدسة، والاستقامة، والتقييد بالحدود الشرعية، والاعتقاد بالكتب السماوية للجماعات المؤمنة.

٥. الجسد والقوة الحيوية: الحفاظ على سلامة النفس، وتعديل الغرائز، ورعاية النظافة والطهارة، والاعتدال والاقتصاد في المعاش.

٦. الأمور الاقتصادية: البناء، والاعتدال في التملك واكتاتاز الثروة، والمال الحلال، والعمل الحلال، ومساعدة الفقراء والمساكين، والجد والإخلاص في العمل، وإنقان العمل.

٧. العلاقات الاجتماعية: الصدق، والوفاء، والصبر، والأمانة، والالتزام بالعهود والمواثيق، والعرفة والطهارة، والدعوة إلى الخير، ومعاصرة الناس، ومراعاة حقوق الآخرين، والشعور بالمسؤولية، وتجنب سوء الظن، أو احتقار وإيذاء الآخرين، والرفق وحسن المعاملة والمخالطة.

٨. الأسرة: احترام الوالدين والتعبير عن المحبة لهم، وتكوين الأسرة، والأسرة مضمار التربية والاختبار، والقول اللين واللائق، ومراعاة حقوق الآخرين، وصلة الرَّجم.

٩. الإنسان والطبيعة: الاعتناء بالطبيعة، والاستفادة الصحيحة منها، وإعمار البيئة والمحافظة عليها، وعدم الإضرار بالحيوانات.

١٠. الأخلاق الفردية: القوى (ضبط النفس وكبح جماحها)، والمراقبة، والتوبية، والمحاسبة، وعزّة النفس، والصبر والاستقامة، والإخلاص، وتجنب العجب والبعد عن حبّ الذات والآنا^(٤٨).

٥. الرأي المختار

إذا استثنينا هذه التبوييات الأربع المتقدم ذكرها يمكن الحصول على تقسيماتٍ أخرى من خلال تضاعيف تبويب المحدثين. فإن كلاً من: ثقة الإسلام الكليني، والفيض الكاشاني، والعلامة المجلسي . على سبيل المثال .. قد أقاموا كتبهم المشتملة على التعاليم الدينية على أساس تمثل تبويباً لل تعاليم الدينية المنشودة ^(٩٩) لهم .

ويبدو أنه رغم فائدة التقسيمات المطروحة لل تعاليم الدينية على طول التاريخ على مستوى التعليم والتعلم، ولكن يجب أن لا نقيد أنفسنا بحصرية هذه التبوييات؛ لأن من شأن اعتبار حصرية هذه التبوييات أن يقطع الطريق على الفهم الحديث؛ فإننا إن تقيدنا بحصرية تقسيمات العقائد والأخلاق والفقه بالمعنى المتداول قد نواجه بعض المشاكل في التعاطي مع التقسيمات والأطروحات الجديدة.

ومن هنا نرى ضرورة القيام ببعض التغييرات والإصلاحات على التقسيمات المعروفة، وذلك على النحو التالي:

أ. في مجال العقائد يجب العمل على إعطاء الاستقلالية لبعض التعاليم، فما يرتبط بدائرة التعلُّم والتفكير إنما يشكل في الحقيقة أساس ومبني التدِّين أو العقائد التي تم التأكيد عليها في التعاليم الدينية كثيراً . عليه يمكن إدراج هذا النوع من التعاليم الدينية ضمن دائرة التفكير أو العقلانية أو التعبير الأخرى المستقلة عن العقائد.

ب . يجب تقسيم التعاليم الفقهية بدورها إلى قسمين: الأول: المناسب والشائع الدينية؛ والآخر: الحقوق، ونعني بها الأعمّ من الحقوق بين الأفراد أو بين الحكومة والأفراد، أو حقوق الله. وبطبيعة الحال فإن الطرف المقابل للحق هو التكليف. ومن هنا يمكن التعبير عنها من زاوية التكليف بالأحكام، يُبَدِّل أن الأولوية والأرجحية تكون لكتفة الحق.

ج - إن شطراً مما يتم طرحة ضمن عنوان الأخلاق يعود في الواقع إلى الحقوق؛ فإن أداء الأمانة ليس أمراً أخلاقياً، وإنما يندرج ضمن دائرة الحقوق. ومن هذا القبيل:

البهتان وما إلى ذلك.

ومن هنا لو قسمّنا الأخلاق إلى عدّة حلقاتٍ وطبقاتٍ ستكون الطبقة الأولى والسفلى - في واقع الأمر - جزءاً من الحقوق، فالأخلاق هي الأمور التي تعتبر رعايتها من الكرامة والفضيلة.

د . هناك قسمٌ آخر من التعاليم الدينية يتّأرجح بين الفقه والأخلاق؛ فتارةً يُبحَث في الفقه بوصفه من الأمور المندوبة والمستحبة؛ وتارةً يتمّ بحثه في كتب الأخلاق، في حين أنها في الحقيقة ليست من الأخلاق، ولا من الفقه، بل تعود إلى التقاليد والأعراف الفردية والاجتماعية، التي حظيت باهتمام التعاليم الدينية، من قبيل: آدابزيارة وصلة الأرحام، وآداب الثياب، والمشي، والأكل، وما إلى ذلك.

فنحن نعُبر عن هذه الأمور بالأداب والتقاليد، سواء كانت بتأسيسٍ من الدين أو إمضائه لما كان سائداً بين الناس.

ه - إذا تجاوزنا الأمور المتقدّمة نواجه قسماً آخر من التعاليم هي في واقعها توصيفٌ وتفسيرٌ لعالم المادة أو أجزائه، من قبيل: ما نراه في كتب الحديث من خصائص بعض الأطعمة أو الأحجار أو المعادن وما إلى ذلك، والتي ذكرها العلامة المجلسي تحت عنوان: «كتاب السماء والعالم [الطبيعتين]»، من قبيل: الأفلاك والعناصر والحيوانات والأمكنة وغير ذلك.

و . القسم الأخير الذي نراه في المصادر الدينية الأولى عبارةً عن روایاتٍ عن التاريخ المتقدّم أو المرحلة الإسلامية الأولى، والتي يمكن التعبير عنها بالتاريخ والسيرة. وعلى هذا الأساس فإن التبويب والتقطیم الأوضح، والناظر إلى ما ورد في المصادر، يمكن بيانه على النحو التالي:

١. التفكير والتعقل.
٢. الأمور العقائدية.
٣. الأمور الطبيعية والتکوینية.
٤. الأخلاق.
٥. الحقوق.

٦. الشعائر والمناسك.
٧. الآداب والتقاليد.
٨. التاريخ والسيرة.

هذه هي رؤوس التعاليم الدينية. ولا يخفى أن القسم الثالث (الأمور الطبيعية والتقوينية)، وكذلك القسم الثامن (التاريخ والسيرة)، ليس لهما - بطبيعة الحال - موضوعية ذاتية، بل يمكن لهما أن يشكللا أرضيةً للمبانى الاعتقادية والسلوكية.

المقالة الثانية: اتجاهات التدين —

لم تكن رؤية وفهم المفكّرين المسلمين للمصادر الدينية طوال التاريخ الإسلامي على نسقٍ واحد. وهذا ما يثبته ظهور مختلف الفرق المذهبية والتيارات الدينية العقلانية والنصيّة. كما يمكن إثبات هذه الحقيقة من خلال جميع الموضوعات الإسلامية. ويعود سرُّ ذلك إلى اختلاف العقول والأفهام والقابليات. كما يمكن تتبع هذه المسألة في موضوع شواخص ومقومات التدين . في تاريخ التفكير الإسلامي أيضاً. وفي هذه المقالة سوف نسعى إلى استخراج اتجاهات العلماء والمفكّرين المسلمين إلى مقومات وشواخص التدين .

وبعبارة أخرى: سوف نعمل في هذا المقال على بيان مختلف التفاسير والقراءات التي ظهرت في التاريخ والحياة تجاه التدين. إن دراسة تاريخ المسلمين تكشف اللثام عن الكثير من الاستقطابات والفرق والجماعات، من قبيل: الشيعي والسنّي والأشعري والمعتزي، والفقيhe والصوفي والأخباري والأصولي، وما إلى ذلك.

يُبيّد أن الذي نذكره هنا هو الذي يُشير إلى فهم التدين لدى الفرد والمجتمع، ويكون له حضور في خارج الذهن، ولا يكون مجرد تبويه علمي. ثم إن الكثير من هذه الاصطفافات تدرج في نهاية المطاف ضمن تبويهٍ أعمّ، فالأشعري والمعتزي . مثلاً . يعودان إلى الرؤية الكلامية.

إن دراسة التاريخ تثبت أن هذه الاتجاهات قد تبلورت على نحوٍ تدريجيٍّ تحت تأثيرٍ من العوامل الثقافية والجغرافية والفردية. وعليه لا يمكن اعتبار فهم المسلمين في

غرب العالم الإسلامي مماثلاً لفهم المسلمين في الشرق. فلم يكن فهم ابن حجر مماثلاً لفهم ابن حزم. كما أن فهم السود للإسلام يختلف عن فهمه من قبل سائر الأعراف الأخرى.

لقد ذكر الأستاذ عبد المجيد الشريفي^(١٠٠)، في كتابه «الإسلام والحداثة»، ثلاثة مستويات للإسلام؛ وذلك إذ يقول: «وعلى صعيد آخر يجدر الانتباه إلى أن عبارة «إسلام» تعني - بالإضافة إلى مدلولها المعجمي الخالص - مستوياتٍ ثلاثة، يؤدي عدم التمييز بينها إلى كثيرٍ من الالتباس وسوء التفاهم، وهي:

١. الإسلام باعتباره مجموعةً من القيم التي نصَّ عليها القرآن. وهذه القيم الدينية والأخلاقية وإن اشتغلت على مبادئ تشتراك فيها كلُّ الأديان (تحريم القتل والسرقة والكذب والرِّزْنَى، حبُّ الخير للآخرين، إعانة الضعيف والمحتاج...) فإنها تؤكِّد على بعض الأبعاد، دون أخرى. فالمحبة - مثلاً - قيمةٌ موجودةٌ في القرآن، ولكنها ليست محوريةً فيه، كما هو الشأن في المسيحية، بينما يركِّز على الرحمة تركيزاً لا نعثر على شبيهٍ به في الكتب المقدسة الأخرى^(١٠١). وهي قبل كلِّ شيءٍ قيمةٌ وجودية، أي إنها تضفي معنىً على الحياة، وتتوفر حلاً لعطلات المبدأ والمصير. فهي من هذا الوجه قيمٌ خالدة، تتجاوز الظرف الذي بُلُغَتْ فيه إلى الناس، ويحصل معها التجاوب عبر الزمان والمكان، وبعبارة أخرى: هي تمثل جوهر الإسلام، وما جاء من أجله من التوحيد والهداية.

إلاً أنَّ القرآن لم يَحْتُو على هذه القيم مجردةً فحسب، وإنما احتوى إلى جانبها على العديد من القصص المقصود بها الاعتبار، وعلى توجيهات في حلِّ القضايا العلمية التي تُعَرَّضُ المسلم في حياته الاجتماعية، وبالخصوص ما يتعلَّق بالحياة العائلية وبأسس المعاملات الاقتصادية. والآيات التي تخصُّ هذه التوجيهات هي التي عُرِفتْ بآيات الأحكام.

إنَّ هذا المستوى الأوَّل من الإسلام - ولنسمهُ المستوى القرآني^(١٠٢) - ليس فقط المستوى المشترك بين المسلمين كافيةً، وإنما هو كذلك مستوىً ذو وظيفةٍ مرجعية هامةً جدًّا، أي إن طريقة فهمه وتأويله تكيف إلى مدىٍ بعيدٍ السلوك الذي يسعى إلى

الوفاء لل تعاليم الإسلامية، وتحدد بال التالي - المستوى الثاني للإسلام.

٢. المستوى الثاني هو إذن مستوى الممارسة التاريخية. فلقد أصبح المسلمون منذ انقطاع الوحي يعيشون ما يُسمى بـ «الوضع التأوليلي»^(١٠٣). وأدى هذا الوضع إلى قيام مؤسسات غايتها تطبيق الدين في مختلف أوجه الحياة، مثلما أدى إلى نشوء نَمَطٌ متميّز من المعرفة هو ما عُرف بالعلوم الإسلامية.

ويتعيّن في هذا الصدد إبداء الملاحظات التالية:

أ. إن أجيالاً عديدةً متعاقبة من المسلمين كانت تعتقد جازم الاعتقاد أن هذا الإنتاج المادي والمعنوي ليس إنتاجاً حضارياً وثقافياً إسلامياً فحسب، وإنما هو الإنتاج الإسلامي بتأمّل معنى الكلمة، ومعنى ذلك أنها لم تكن واعيةً بمسافة التي تفصل - بالضرورة - التطبيق التاريخي لقيمة ما عن تلك القيمة ذاتها، كما لم يخامرها الشك في أن النص القرآني قد يقتضي غير ما فهمته منه.

ب. إن سرعة انتشار الإسلام؛ إثر حركة الفتوح، أدّت إلى دخول عناصر بشرية مختلفة في الدين الجديد، ولم يكن هناك مناص من أن تحمل هذه العناصر معها عند دخولها عقائد وحساسيات ونظرة إلى العالم تختلف عمّا كان سائداً عند العرب عامةً، وعند المسلمين الأوّلين خاصةً، فتؤثّر بذلك في توجيهه الممارسة الإسلامية، وتترك بصماتها على المؤسسات التي اضطُرّ المسلمين إلى استحداثها بصفة تدريجية^(١٠٤)، مستوحين من التقاليد العربية السابقة للإسلام ومن نُظم الفرس والروم.

ج - إن العديد من المواقف التي وقفها العلماء المسلمين كانت متأثرة بالوضع السياسي السائد، وكثيراً ما كان الحكام يوعزون بها، بصفة مباشرة أو غير مباشرة؛ لتبrier سلوكهم، وصيغة بصبغة الشرعية الدينية. وبصفة عامة، ورغم التناقض الجلي في مواطن عديدة بين مصلحة الحكام ومصلحة علماء الدين^(١٠٥)، فقد كان يوجد تضامن عضوي بين الطرفين؛ لانتسابهما إلى نفس الفئة الاجتماعية المستأثرة بالمعرفة والنفوذ، في حين تقصى عنهما النساء والعيّد والعامّة، أي أوفر الأصناف الاجتماعية عدداً.

د - لعب رجال الدين، من فقهاء ومحدثين ومسرّين ومتكلّمين، دوراً سلطة

الكنسية المحددة للإيمان القويم، والمشهورة بالمخالفين^(١٠٦). وقد أوكلوا لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله، وأسبغوا على آرائهم ومقالاتهم صفة القدسية، فاعتبروا مثلاً القوانين التي سُنّوها أحكاماً إلهية؛ حجّتهم في ذلك أنها أحكام شرعية؛ لأنها مُسْتَبْطَة من الأصول الإسلامية، وبالأخصّ من القرآن والسنة النبوية، وانعقد عليها الإجماع.

هـ - إن تواصل السنة الثقافية الإسلامية على نفس النّمط تقريرياً حتّى عصر النهضة العربية الحديثة، وخلال فترات الازدهار الحضاري والانحطاط على السواء، مردّه أساساً إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغيّر بصفة جذرية، إلا بظهور الحضارة الصناعية، وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زللت أركان النّمط العربي التقليدي، فحلَّ الوَعْيُ التاريخي محلَّ الضمير الأسطوري، وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، والعقلي والاستفهامي في علوم الإنسان على حساب الثقة في نظريات المتقدمين والاكتفاء بحفظ النصوص وشرحها.

والنتيجة التي يمكن الخروج بها من هذه الملاحظات أنه لا حرج من إخضاع الممارسة التاريخية للإسلام للنقد والمراجعة والتقييم، وأن القدسية التي أضافها عليها الزمن ينبغي أن لا تحجب طبيعتها البشرية، وبالتالي ما تَسْمَّ به - بحكم بشريتها - من نقصٍ وحدودية، وحتّى من زيفٍ وانحراف عن المبادئ التي أرادت أن تكون لها وفيةً.

وهكذا يتّسّى وضع «الإسلام» التاريخي بأكمله موضع التساؤل، من حيث هو جملة المؤسّسات التي عرفتها الدول المتعاقبة التي حكمت الأمة الإسلامية (خلافة أو إمامية، وزارة، إمارة، قضاء، مظالم، حسبة، إلخ)، والتراث الذي أنتجه المفسّرون والمحدثون والتكلّمون والفقهاء والمفتون والوعاظ والمؤرّخون وغيرهم.

٣ـ أما المستوى الثالث من الإسلام فيتعلّق بالبعد الفردي في الإيمان. وغنيّ عن القول: إن عملية الاستبطان للقيم والمبادئ الإسلامية تتأثّر بالشخصية الأساسية والشخصية الفردية معاً. لذا تختلف عقيدة المتصوّفة عن عقيدة الفلسفه أو الفقهاء مثلاً. وفي نطاق كلّ صنفٍ من هؤلاء يختلف إيمان كلّ متصوّفٍ وكلّ فيلسوفٍ وكلّ فقيهٍ عن نظيره. وإذا كانت عبارة: «إيمان العجائز» تعني الإيمان البسيط، الذي لا

يعتري صاحبه الشكُّ، فإنَّ عنصر البداهة الذي يتميَّز به، والذي هو علامة الاندماج الاجتماعي الناجح، لا يتوفَّر لدى جميع الناس، في جميع الظروف والأعمار والمستويات الذهنية، مما يجعل الإسلام في هذا المستوى مستعصياً على التحليل والتصنيف. ولا يسع الباحث إزاءه إلَّا متابعة آثاره، وتبيَّن مدى الثراء الذي يمكن أن يحدُّثه الدين في النفوس، على اختلاف أمزجتها ومشاربها، وكيف يكون بحثاً قيَّماً عند بعضهم، وتسلیماً مطمئناً عند آخرين، ومصدر معاناة عند صنفٍ، وبليساً شافياً عند آخر، ومزيجاً متفاوتاً من هذه المواقف، بكلِّ الفروق الممكنة والدرجات، حسب شخصية المؤمن الذاتية وثقافته وبيئته^{٦١٧}.

ولكي يثبت هذه المستويات عمد الأستاذ عبد المجيد الشريف بنفسه إلى الإشراف على إعداد سلسلة تحت عنوان: «الإسلام واحداً ومتعدداً»، وقد نشر منها إلى الآن ما يزيد على عشرين عنواناً. وبعض عناوين هذه السلسلة كما يلي: «إسلام الفقهاء»، و«إسلام الفلسفه»، و«إسلام المتكلمين»، و«الإسلام الأسود»، و«الإسلام الحركي»، وما إلى ذلك. وهذه السلسلة تشير إلى المستوى الثاني والثالث من الإسلام في العالم المعاصر. فحيث يعمَّل على تعريف إسلام العلماء المسلمين، من أمثل: الفقهاء، والفلسفه، والمتكلمين، والتصوفة، فإنه يشير إلى المستوى الثاني من الإسلام. وحيث يتحدث عن إسلام الأعراق والطوائف الاجتماعية يُشير إلى المستوى الثالث من الإسلام.

وبعد هذه المقدمة نرى أنَّ بمقدورنا - بعد تجاهل بعض الأفهams ودمجها ببعضها -

اختزال مجموع الأفهams والاتجاهات ضمن المحاور التالية:

١. الشريعة (الإسلام الفقهي).
٢. المعنويات والأخلاق (إسلام العرفاء والتصوفة).
٣. الولاء (الإسلام الولائي).
٤. التوحيد والعدل والمحبة.
٥. السياسة (الإسلام السياسي).
٦. الله، والآخرة، والهدف من بعث الأنبياء.

٧. الصلاة والعدالة (صفتان من صفات المجتمع القرآني).

٨. العقلانية والمعنوية.

عند التعريف بكلّ واحدٍ من الاتجاهات نشير قبل كلّ شيءٍ إلى مَهْد ظهوره، لنتقل بعد ذلك إلى تبيين مَدْعَاه، ومراحله التاريخية، وفي نهاية المطاف نقف عند ذكر الشواهد على هذا الاتجاه.

ولكنْ قبل الدخول في بيان هذه الاتجاهات نجد من الضروري التبيّه إلى النقاط التالية:

١. إن المنظور في التعريف بهذه الاتجاهات هو التيار الغالب فيها، فلا نقصد منها الأفهام المنحرفة المتبلورة على هامش كلّ من هذه الاتجاهات، والتي قد تعمل على إساءة الاستغلال أحياناً. ومن هنا عندما نتحدث عن الاتجاه المعنوي والروحي يجب أن لا ينصرف الذهن إلى التيارات التي تدعى العرفان والتصوف. وعندما نتحدث عن الاتجاه المتمحور حول الشريعة لا نعني به موارد التوظيف السيئ للفقه والشريعة.

٢. إن غايتها في هذه المرحلة تحصر بتقرير الآراء والاتجاهات، وترك أمر نقدّها وتقييمها إلى مرحلة لاحقة.

٣. إن هذه الاتجاهات تتلقى وتدخل في بعضها، ولكنّها، حيث تتحقّق في الخارج منفصلة، يجب بحث كلّ منها على انفرادٍ.

ومن ناحيّة أخرى؛ حيث يكون مصدراً لها هو الإسلام والتعاليم الإسلامي، يكون هذا التداخل أمراً طبيعياً.

- يتبع -

المواهش

(١) العلّامة الشعراي، نشر طوبى ١: ٢٧١.

(٢) المصدر السابق ١: ٢٧٢.

(٣) القائمة التالية (١) تعود إلى سنة ١٣٧٥هـ، وهي تبيّن عدد الأماكن الدينية والمذهبية في إيران، ونسبتها المئوية:

المساجد: ٥٧٦٣٥٪ / ٧٣٪.

المصلٰى: ٤٥٣٪ / ٦٪.

المزارات والمراقد المقدسة: ٦٠٤٨٪ / ٧,٧٪.

الموافق والمشاهد: ١١٨٥٪ / ١,٥٪.

مزارات سائر كبار الشخصيات الدينية: ١٣٣٤٪ / ١,٧٪.

التكايا الثابتة: ٨٧٥٢٪ / ٢,٣٪.

الحسينيات: ٨٧٥٢٪ / ١١,١٪.

الفاطميات: ٢١٩٪ / ٠,٣٪.

المهديات: ١٦٢٪ / ٠,٢٪.

الزینبیات والحیدریات: ٣٩٠٪ / ٠,٥٪.

الخواقین: ١٢٠٪ / ٠,١٪.

سائر الأماكن العبادية: ٨٠٣٪ / ١٪.

المجموع: ٧٨٩٠٨٪ / ١٠٠٪.

(٤) في عام ١٣٨٩هـ، بلغت إحصائية عدد المواليد الإناث: ٦٣٤٩٣٣ نسمة. وقد احتلت المراتب الخمسين الأولى الأسماء المذكورة فيما يلي بحسب التسلسل ما نسبته ٥٨٪ من مجموع هذا العدد من المواليد، حيث يمكن بيان هذا التسلسل على النحو التالي:

١. فاطمة: ٥٢٠٤٩٪.

٢. زهراء: ٣٣٤١١٪.

٣. ستايش: ٣١٣٥٦٪.

٤. هستي: ١٤٥٤٩٪.

٥. زینب: ١٣٩١٣٪.

٦. نازین (زهراء): ١٠٧٧٧٪.

٧. ریحانة: ١٠٤٢٤٪.

٨. مريم: ٨٩٢٩٪.

٩. مبینا: ٨٥٤٤٪.

١٠. نرجس: ٧٣٠٥٪.

١١. کوثر: ٦٨٢٠.

١٢. معصومه: ٦٨٠٣.

١٣. فاطمة الزهراء: ٦٣٨٥.

١٤. رقیة: ٦٣٢٠.

١٥. مائدۃ: ٦١٦٥.

١٦. سارینا: ٦١٤٧.

١٧. بستا: ٦١٢٦.

١٨. محدثة: ٦٠٦١.

١٩. مهسا: ٥٠٠٣.

٢٠. نیايش: ٥٤٥٢.

٢١. ثناء: ٤٩٤٠.

٢٢. سارة: ٤٨٧١.

٢٣. أسماء: ٤٧٤٢.

٢٤. آتنا: ٤٦٥٧.

٢٥. یگانه: ٤٦١٦.

٢٦. مهدیة: ٤٥٥١.

٢٧. عسل: ٤٤٨٥.

٢٨. مليكة: ٤٤٥١.

٢٩. إسراء: ٤٢٩٤.

٣٠. هانة: ٤٢٥٣.

٣١. يلدا: ٤١٩٨.

٣٢. إلينا: ٣٨٦٦.

٣٣. حدیث: ٣٨٣٩.

٣٤. هلیا: ٣٧٩٣.

٣٥. نازنین: ٣٧٨٥.

٣٦. محیا: ٣٧٨٢.

٣٧. رها: ٣٦٧٩.

٣٨. غزل: ٣٦٦٦.

٣٩. آیناز: ٣٤٦٠.

٤٠. حنانة: ٣٣٨٦.

٤١. کیانه: ٣٣٦٢.

٤٢. باران: ٣٣٥٣.

٤٣. إنماز: .٣٠٠٤
٤٤. آيدا: .٢٩٨٥
٤٥. سوگند: .٢٩٧٠
٤٦. مهديس: .٢٩٥٢
٤٧. صبا: .٢٨٩٩
٤٨. بريا: .٢٨٨٦
٤٩. حدثة: .٢٨٢١
٥٠. فائزه: .٢٨٠٢

مجموع الرتب الخمسين الأولى: .٣٦٦٨٨٧

مجموع عدد المواليد: .٦٣٤٩٣٣

وفي السنة ذاتها بلغ عدد المواليد الذكور ٦٧٠٠٢٢ نسمة. وقد احتلت المراتب الخمسين الأولى الأسماء المذكورة فيما يلي بحسب التسلسل ما نسبته ٦٢٪ من مجموع هذا العدد من المواليد، حيث يمكن بيان هذا التسلسل على النحو التالي:

١. أمير علي: .٢٣٠٨٤
٢. أبو الفضل: .٢٨٤٨٥
٣. أمير حسين: .٢٤٠١٩
٤. علي: .٢١٨١٧
٥. محمد: .١٩٨٠٢
٦. أمير محمد: .١٩١٨٢
٧. مهدي: .١٧٦٩٥
٨. حسين: .١٥٢٧٤
٩. محمد مهدي: .١٣٥٢٠
١٠. محمد رضا: .١١٨٧٠
١١. أمير رضا: .١١٦٨٤
١٢. محمد طه: .١١٦٥٢
١٣. علي رضا: .١٠٤٤٣
١٤. رضا: .١٠٢٧٤
١٥. محمد أمين: .٩٦٥١
١٦. محمد حسين: .٨٣٨٣
١٧. أمير مهدي: .٨٣٤١
١٨. بنiamين: .٦٨٨٧
١٩. بارسا: .٦٧٥٠

-
٢٠. طه: ٦٧٥٠.
 ٢١. علي أصغر: ٦٢٩١.
 ٢٢. ياسين: ٦٠٩٢.
 ٢٣. أمير عباس: ٦٠٩٠.
 ٢٤. إيليا: ٦٠٠٥.
 ٢٥. محمد جواد: ٥٨٨٨.
 ٢٦. متین: ٥٤٨٥.
 ٢٧. عرفان: ٥٣٧٢.
 ٢٨. علي رضا: ٥٠٩١.
 ٢٩. دانيال: ٤٦١٧.
 ٣٠. ماهان: ٦٥٩١.
 ٣١. سينا: ٤١٧٠.
 ٣٢. نیما: ٤١١٠.
 ٣٣. سجاد: ٤٠٣٢.
 ٣٤. يوسف: ٣٨٩٨.
 ٣٥. آرمین: ٣٦٩٨.
 ٣٦. عرشیا: ٣٦٣٥.
 ٣٧. إحسان: ٣٥٠٢.
 ٣٨. سبحان: ٣٦٧٢.
 ٣٩. مبین: ٣٤٤٥.
 ٤٠. برهام: ٣٢٩٨.
 ٤١. عباس: ٣١٧٧.
 ٤٢. محمد بارسا: ٣١٣٥.
 ٤٣. سهیل: ٣٩٤٠.
 ٤٤. حمید رضا: ٣٠٠٦.
 ٤٥. آرش: ٢٩٤١.
 ٤٦. محمد متین: ٢٩٢٩.
 ٤٧. آرین: ٢٩٢٥.
 ٤٨. أمیر حافظ: ٢٩٠٢.
 ٤٩. علي أكبر: ٢٨٦٨.
 ٥٠. شایان: ٢٨٦٧.
 مجموع الرتب الخمسين الأولى: ٤١٨١٤٥.

مجموع عدد المواليد: ٦٧٠٠٢٢.

(٥) طبقاً لتقرير الناطق باسم العتبة العباسية المقدّسة (علي الصفار)، المنشور عبر الموقع الرسمي (شيعة أونلاين الأخباري)، إذ قال: طبقاً للإحصائية الأولى فقد بلغ عدد الزائرين الذين وصلوا إلى كربلاء المقدّسة ١٦ مليون زائر. (موقع الغدير الأخباري).

- لقد تحدّث المدير العام للتراث الثقافي والصناعات اليدوية والسياحة في محافظة خراسان الرضوية عن دخول مليونين ومئتين وخمسين ألف وثلاثمائة وستة وستين سائحاً إلى محافظة خراسان الرضوية في النصف الثاني من شهر مرداد. (موقع شبستان الأخباري، بتاريخ: ٧ / ٦ / ١٤٩١ هـ.ش).

- يتشرّف في كلّ عام ما يقرب من مئة ألف زائر بحجّ بيت الله الحرام؛ لأداء فريضة حجّ التمتع. كما أنّ بلدنا يحتلّ المرتبة الأولى في أداء العمرة المفردة عالمياً؛ بحيث يمكن مشاهدة الزائرين الإيرانيين طوال أداء العمرة المفردة في كلّ من: المسجد الحرام ومسجد النبي الأكرم ﷺ في كلّ مكان، وبأعداد كبيرة، حيث يتشرّف كلّ عام ما يقرب من ثمانمائة ألف زائر إيراني لأداء العمرة المفردة.

كما يبلغ عدد الزائرين المتوجّهين إلى العتبات المقدّسة ما يقرب من مليون ونصف المليون زائر (وبطبيعة الحال فإنّ هذه الأرقام تستند إلى الإحصائيات الرسمية، وإنّ فإنّ أعداد الزائرين الحقيقية؛ بالنظر إلى الأشخاص الذين يذهبون إلى العتبات المقدّسة بشكلٍ هرديّ، ترقى إلى أكثر من ذلك بكثير).

وعلى الرغم من أنّ السفر إلى سوريا يواجه حالياً بعض العقبات، إلا أنّ السنوات السابقة كانت تشهد سنوياً سفر ما يقرب من ٦٠٠ ألف إلى ٧٠٠ ألف زائر، وأما حالياً فقد انخفضتْ هذه الأعداد إلى أدنى مستوياتها؛ بسبب الفتنة المُحتلقة هناك، حيث اقتصر السفر إلى دمشق على الرحلات الجوية فقط.

إن الأعداد المرتفعة للمواطنين الإيرانيين في ما يتعلّق بالسياحة الدينية لا تقتصر على السفر إلى خارج إيران، بل هناك الملايين من الإيرانيين الذين يتوجّهون إلى السياحة الدينية الداخلية والسفر إلى العتبات والمزارات في داخل إيران، مثل: مشهد وقم وسائر المدن الأخرى، التي تضم مراقد السادة من أبناء وأحفاد الأئمّة الأطهار عليهم السلام. (الموقع الرسمي لممثلي الولي الفقيه في شؤون الحج والزيارة، بتاريخ: ٥ / ٢ / ١٤٩١ هـ.ش).

- إن المراد من النشاط الديني في تحقيق النشاط والاستهلاك الثقافي هو (الحضور في مجالس الأفراح والأحزان الدينية، ومجالس المأتم والتعازي، والمحاضرات الدينية، وجلسات تلاوة القرآن الكريم، وصلاة الجمعة، وزيارة القبور، والبقاء المقدّسة، وأداء الأعمال المستحبّة، وعيادة المرضى، والاعتكاف، وما إلى ذلك). وفي ما يتعلّق بالتحقيق في موضوع الثقافة العامة تمّ طرح أسئلة بشأن سلوك الأفراد وأرائهم حول: الصلاة، وصلاة الجمعة، ومجالس المأتم والتعازي، وزيارة العتبات والبقاء المقدّسة. وفي ٦,٩٩٪ من الأسر النموذجية في نشاط الاستهلاك الثقافي يتمّ القيام بأحد الأنشطة المشودة دينياً من قبل أحد الأعضاء، وفي تحقيق مقدار ونمط ملء أوقات الفراغ يتمّ تخصيص ما معدّله ٣٦ دقيقة من أوقات الشباب للقيام بهذا النوع من النشاطات.

وطبقاً لنتائج التحقيق ودراسة الأوضاع الثقافية العامة كان ٣٠٪ من الذين شملهم الاستطلاع لا يحضرون في صلاة الجمعة، و٢٤٪ منهم يشاركون فيها بشكل نادر جداً، و٤٤٪ يشاركون في صلاة الجمعة في الغالب. وإن ٥٢٪ من الذين شملهم الاستطلاع يذهبون إلى زيارة العتبات المقدسة في قم ثلاث مرات أو أكثر في كل شهر، وإن ما يقرب من ٤٢٪ يقصدون زيارة البقاع المقدسة في الحد الأدنى مرة واحدة في الشهر. كما صرّح أكثر الذين شملهم الاستطلاع، وقد شكلوا ما نسبته ٦٧,٥٪ في الحد الأدنى، بأنهم طوال السنة الماضية أقاموا الكثير من مجالس العزاء والمأتم وجلسات تلاوة القرآن الكريم في منازلهم. إن نتائج هذا الاستطلاع التحقيقي تشير إلى النشاط الثقافي أيضاً، بحيث أعلن ما نسبته ٦٨٪ من الأسر أنهم قد أقاموا في منازلهم المراسيم الدينية، من قبيل: تلاوة القرآن الكريم، والدعاء، والتغزية، والمواليد، وما إلى ذلك. (شبكة الحوزة، مقالة بعنوان: مصرف كالي فرهنگی در قم (باللغة الفارسية)).

أعلن المدير العام للإعلام الإسلامي في محافظة إصفهان عن بداية افتتاح تدريس فرع المدائن والمراثي في الجامعة العلمية - التطبيقية.

قال (حجّة الإسلام حسین بهشتی نجاد)، في حوار له مع وكالة مهر، من خلال الإشارة إلى الجهود الكثيرة في إطار تدريس فرع المدائن والمراثي، بوصفه مجالاً جامعياً: بالتعاون مع الجامعة العلمية - التطبيقية سوف يتم تدريس اختصاص المدائن والمراثي في هذه الجامعة، وبذلك سوف يضاف هذا الاختصاص إلى سائر الاختصاصات والفرع التي يمكن تدريسيها في الجامعة.

وأضاف قائلاً: لقد وضعنا بطبيعة الحال مقدّمات تأسيس كلية المدائن والمراثي، بيد أننا لم نحصل بعد على المصادقة على هذا المشروع من قبل وزارة العلوم. وفي حال تأسيس كلية المدائن والمراثي سوف يتم تدريس المقاتل والأحكام وتاريخ الإسلام، بالإضافة إلى الأنعام والمقامات وما إلى ذلك، في هذه الكلية بشكلٍ تخصصي. (تاريخ: ١ / ٧ / ١٣٩١ هـ.ش، موقع نصف جهان نت).

وقد ورد في إحصائية الصلوات . على موقع الصلوات . من أجل تعجّيل في إمام العصر والزمان ﷺ، ما عدده: ١٤٦,٦٥٤،٤٦٧ ذكرأً.

وأما في إحصائية الاعتكاف لعام ١٣٩٠ هـ.ش فقد بلغ عدد المعتكفين مليون معتكف، حيث اعتكروا في ستة آلاف مسجدٍ جامع في كافة محافظات ومدن البلاد. وقد شهدت مساجد العاصمة طهران وحدها حضور مئة ألف معتكف. وكان عدد المساجد التي ضمت هؤلاء المعتكفين ٥١٥ مسجداً، وقد كان ما نسبته ٨٠٪ من المعتكفين تتراوح أعمارهم ما بين ١٨ إلى ٣٥ سنة.

وفي عام ١٣٨٩ هـ.ش أُعلن ٣٧١ مسجداً جامعاً عن استعداده لإقامة شعيرة الاعتكاف في كافة أنحاء البلاد. وقد شارك ٨٤٠ ألف معتكف في مجموع البلاد، حيث تواجدوا في المساجد الجامعية المذكورة أعلاه، وكان هناك ٤٦٦ مسجداً جامعاً في طهران وحدها تستقبل المعتكفين من شتى الأعمار، وقد بلغ عدد المعتكفين في العاصمة طهران وحدها ٦٦٥٠٠ معتكفاً. وكان ٦٥٪ من المعتكفين من النساء، و٣٥٪ من الرجال. وقد أقيمت مراسم الاعتكاف في ٤٠٥ من مدن البلاد.

وفي عام ١٣٨٨ هـ.ش بلغ عدد المعتكفين في المساجد الجامعية في البلاد خمسين ألف معتكف. وقد شهد

نحو صفات معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٣ . هـ ١٤٤١

٣٢٤٠ مسجداً من مساجد البلاد الجامعة حضور المعتكفين في هذه المناسبة، وكان ما نسبته ٦٦٪ من الشباب، بينما كانت نسبة ٣٤٪ من المعتكفين من الذين تجاوزت أعمارهم الثلاثين سنة. وقد احتضن هذا الاعتكاف من قبل ٣١٢ مدينة، وكان معدل المشاركين في كلٌ من تلك المدن في العام المنصرم ١٥٦٦ معتكفاً. وكان ما معدله ١٨٥ من المعتكفين في كلٍ واحدٍ من المساجد. وتعد الإحصائية الأخيرة إلى العام ١٣٨٨هـ.ش، وهي على النحو التالي: لقد شارك في هذه المراسم العبادية والروحية (الاعتكاف) ٦٥٠٧٨ من الحائزين على شهادة الدبلوم، ٧٢٨٧١ من حملة شهادة البكالوريوس، ٢١٠٩٩ من حملة شهادة الماجستير وما فوقها.

وكان ما يقرب من ١٠٥٥٩٣ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٥ - ٢٠ سنة، و١١٨٦٢٥٥ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٢٠ - ٢٥، و١٠٣٦١٠ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٢٥ - ٣٠، و٨٨١٧٦ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٣٠ - ٣٥، و٧٧٦٦٦ من الذين تتراوح أعمارهم الأربعين سنة. وكان هناك ١٥٣١٢٣ معتكفاً من الذين يشاركون في الاعتكاف لأول مرة، و١٢٩٩٦٤ من الذين يشاركون للمرة الثانية، و٩٦٦٩٠ من الذين يخوضون تجربة الاعتكاف للمرة الثالثة، و١١٢٨٣٩٦ من الذين شاركوا لأكثر من ثلاثة مرات، الأمر الذي يعكس تزايداً مطرداً في أعداد المشاركين في هذه الشعيرة العبادية الروحية.

كما شارك في هذه الشعيرة ٨٢٨٦٢ موظفاً، ٧٠٥٤٧ طالباً، و٦٥٢٨٤ عاماً، و٦٧٣٣٩٦ متقدعاً، و١٥٤٦٥٥ ربّة بيت، و٤٧٧٠٠ من سائر أرباب الحرف والمشاغل والمهن. كما شارك في هذه الشعيرة ٣٣٠ ألف من البنات، و١٦٤٣٦ من البنين. (موقع برسمان، بتاريخ: ١١ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش).

- (٦) إحصائية نهضة تعليم القرآن المقامة من قبل منظمة (دار القرآن الكريم).
- تعليم أكثر من مليوني شخص في إطار دروس القراءة والترتيل وإدراك المفاهيم القرآنية.
 - إعداد أكثر من أربعة عشر ألف معلم ومدرس للقرآن الكريم.
 - إقامة مهرجانات اختيار النماذج المفضلة لتدريس القرآن الكريم.
 - تعليم القرآن الكريم لثمانية عشر ألف وثمانمائة وسبعين وتسعة من الأطفال واليافعين والشباب من خلال مشاركة المنظمة الوطنية للشباب.
 - الدعم والإسهام في تأسيس تسع مراكز ل التربية وإعداد المعلمين لتدريس القرآن الكريم.
 - دعم وحماية أكثر من ألف ومتئتي مؤسسة ومركز ودار عامة للقرآن الكريم.
 - دعم عشرة عناوين لإنتاج وسائل إعلامية لتعليم القرآن والأبحاث القرآنية العامة.
 - طباعة وتوزيع أكثر من مليون نسخة واضحة للقرآن الكريم.
 - العمل على ما يزيد على ثلاثين مورداً من الموارد التبليغية في ما يتعلق بتوسيع الأجراء القرآنية في المجتمع، وتشجيع الناس وحثّهم . ولا سيما منهم الشباب واليافعين . على تعلم القرآن الكريم.
 - إقامة أربعة مؤتمرات عالمية واقليمية في إطار نهضة تعليم القرآن، والعمل على دعم واسناد إقامة أربعة مؤتمرات قرآنية من قبل المنظمات والتكتلات الأخرى.

- الاشتراك مع تلفزيون القرآن في تنفيذ المشاريع الوطنية ١٤٤١ و ١٤٤٢، وإعداد وتوزيع البرامج القرآنية.
- القيام بما يزيد على خمسة عشر ألف تحقيق ميداني وتطبيقي وتأسيسي في مجال نهضة تعليم القرآن.
- القيام بمرحلتين في إطار العمل على إطلاق الدعوة العامة عبر مختلف الوسائل الإعلامية في إطار الاستفادة من المقتراحات العامة.
- إقامة وتنسيق ٢٦ جلسة للجان التنسيق في نهضة تعليم القرآن في عموم البلاد. (موقع تلاوت دات كام).
- (٧) لقد أعلنت العلاقات العامة في هيئة أمناء (حسينية أعظم) عن الإحصائية الكاملة بالنذور المهدأة إلى هذا المكان المقدس من قبل المواطنين، وهي تتوّزع ما بين الذبائح والأموال النقدية. وفي ما يلي نقدم بياناً بهذه الإحصائية على النحو التالي:
الإحصائية الكاملة بالنذور والأعمام والأموال النقدية المهدأة من قبل الخيرين لحسينية أعظم في مدينة زنجان في عشرة محرم الحرام من سنة ١٣٨٨هـ.ش:
 - ١. الخراف الحية المنذورة: ٣٤٣١ رأس.
 - ٢. نقود مخصصة لشراء الخراف: ٧٨٤٨ رأس.
 - المجموع: ١٢٦٨٠ رأس.
 - ٣. الأعمام المذبحة نذراً (من الأبقار والإبل والخراف): ١٤٠١ رأس.
 مجموع الأموال المستحصلة من النذور النقدية وبيع الأعمام: ١٤,٠٧٠,٧٢٥,٥٥٠ ريال إيراني. ما يعادل: مiliار وأربعين وسبعين ملايين وألفين وخمسين تومان إيراني. (موقع حسينية أعظم في زنجان).
- (٨) أعلنت وكالة أنباء العمل الإيرانية (إيلنا) قبل ثلاثة أسابيع . نقاً عن أحد الخبراء في التراث الثقافي . عن وجود ما لا يقل عن عشرة آلاف مرقد للسادة الأشراط من أبناء وأحفاد الأئمة الأطهار عليهم السلام في إيران، وإن ألفين من أصحاب هذه المرافق فقط يمتلك سندًا وشجرة تثبت تسلسليه إلى أحد الأئمة الأطهار. وكان قد أضاف قائلاً: إن هذه المرافق تنتشر في ما يقرب من ثمانية آلاف بقعة (مزار) في كافة أنحاء الأرض الإيرانية، وإن بعض هذه المزارات يحتوي على أكثر من مرقد. وفي شهر مارداد من عام ١٣٩٠هـ.ش صرّح حسن ربيعي . الناطق الرسمي باسم مؤسسة الأوقاف والشؤون الخيرية . بأن عدد مراقد أولاد وأحفاد الأئمة يقرب من أحد عشر ألفاً، وأضاف أن عدد هذه المرافق قد ارتفع إلى سبعة أضعاف قياساً إلى السنة الأولى من انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية. وفي عام ١٣٥٧هـ.ش لم يكن عدد هذه المرافق في إيران يتجاوز ألفاً وخمسين مرقداً. وكان السيد حسن ربيعي، في حوار له مع صحيفة الشرق، قد عرّف جميع هذه المقامات بأنها تعود إلى أولاد وأحفاد الأئمة الأطهار من أهل بيته الأكرم عليهم السلام، وأنه قد زار هذه المقامات المقدسة في

عام ١٣٨٩هـ.ش (أكثر من مئة مليون زائر). (موقع بي بي سي الفارسي، بتاريخ: ١٤ / دي / ١٣٩١هـ.ش).

(٩) قال رئيس الشورى الإسلامي لمحافظة طهران (العاصمة): إن المواطنين في طهران ينتجون يومياً ما معدله ثمانية آلاف طن من النفايات.

وأضاف السيد شمران: لقد ارتفع إنتاج النفايات في طهران إلى أكثر من الحد المتعارف، الأمر الذي يضطر معه عمال النظافة في بلدية طهران إلى جمع النفايات ثلاث مرات يومياً. وأضاف قائلاً: هذا في حين يتم جمع النفايات فيسائر مدن العالم في ثلاثة أيام من الأسبوع فقط.

كما أضاف رئيس الشورى الإسلامي لمحافظة طهران: إن استهلاك الماء والكهرباء يفوق الحدود المتعارفة في كافة أنحاء البلاد، وأنه يفوق الحدود المسموح بها عالمياً. وقال السيد شمران: إن غياب الثقافة الصحيحة في استهلاك الطاقة يُعد أحد أهم مشاكل الاستهلاك المفرط للطاقة . ولا سيما الكهرباء . في قطربنا. وإن وسائل الإعلام، ولا سيما الإذاعة والتلفزيون وأعضاء اللجان الاستشارية، تلعب دوراً رئيساً في نشر ثقافة إصلاح النمذج الاستهلاكي، ويتبع على هذه المؤسسات أن تعمل على توعية الناس: كي تتم السيطرة على الاستهلاك، وإيصاله إلى المستويات المعقوله. (موقع irinn_ir بتاريخ: ٦ / ٦ / ١٣٨٩هـ.ش).

(١٠) قال الرئيس التنفيذي لشركة توزيع الكهرباء في محافظة تبريز: على الرغم من كل التأكيدات والنصائح الدينية والعرفية الموجودة في ثقافتنا وأديبياتنا الدينية يحتل قطربنا المرتبة الأولى عالمياً، كاسراً بذلك الرقم القياسي في استهلاك الطاقة. (موقع عصر إيران، بتاريخ: ٨ / خداد / ١٣٩١هـ.ش).

(١١) صرَّح المدير المُشرف على شؤون استهلاك الدواء والمخدّرات في جامعة العلوم الطبية في من خلال مقارنة مقدار الدواء ومعايير استهلاكه في الداخل والخارج، قائلاً: إن معدل استهلاك الدواء في إيران، ولا سيما بواسطة التزريق والحقن، يصل إلى أربعة أضعاف معدل الاستهلاك العالمي. (موقع عصر ما، بتاريخ: ٢٢ / أردیبهشت / ١٣٩١هـ.ش).

(١٢) لقد دخلت الجراحة البلاستيكية إلى إيران قبل نصف قرن؛ لفرض علاج العاهات الناجمة بفعل الحوادث والحرائق وما إلى ذلك. إلا أنه بعد مضي قترة شاعت ظاهرة إقبال الشباب على هذا النوع من الجراحات؛ بغية الحصول على شكل أكثر جمالاً. شهد هذا النوع من العمليات الجراحية إقبالاً بلغ ٨٠٪ في عقدي السبعينات والثمانينات، الأمر الذي رفع إيران إلى المرتبة الأولى عالمياً، لتنافس البرازيل في حجم الجراحات التجميلية. (موقع همشري أونلاين، بتاريخ: ٢ / مهر / ١٣٩٠هـ.ش). وقال الدكتور مجید أبهري، المتخصص في العلوم السلوكية: إن ٦٥٪ من الجراحات التجميلية لا ضرورة لها، وإن حجم هذه الجراحات في إيران يبلغ سبعة أضعاف ما يشابهه عالمياً. (موقع بارسينه، بتاريخ: ٦ / خداد / ١٣٩١هـ.ش).

(١٣) أعلنت منظمة الإحصاء الأوروبية (TMBA) عن أن إيران تستهلك ٢٠٪ من مستحضرات التجميل في منطقة الشرق الأوسط، معلنةً بذلك أن إيران تقع في الترتيب السابع من بين البلدان

المستهلكة لهذه المستحضرات في العالم.

وفي تقرير لقناة الجزيرة الفضائية بشأن انتشار وانتعاش تجارة المستحضرات التجميلية في إيران جاء ما نصّه: إن إيران تحتل المرتبة السابعة في استهلاك مستحضرات التجميل في العالم. (موقع فردا، بتاريخ: ١٩ / أرديبهشت ١٣٨٩ هـ.ش).

(زنان برس): إن النساء الإيرانيات يشكّلن ثاني أكبر مستهلك لمستحضرات التجميل، بعد نظيراتهن في المملكة العربية السعودية. على الرغم من أن خبراء الاقتصاد يذهبون إلى الاعتقاد بأن إيران؛ حيث تستهلك مستحضرات تجميلية رخيصة الثمن، يمكنها أن تخطف قصب السبق من المملكة العربية السعودية، ويرتفع رصيد الاستهلاك في إيران لهذه البضاعة. حتى يبلغ استهلاك مستحضرات التجميل فيها إلى ثلاثة أضعاف المستهلك في المملكة العربية السعودية.

وقد بلغ تهريب مستحضرات التجميل إلى إيران حداً خرج معه عن سيطرة المتصدّين لمكافحة التهريب وإدخال البضائع من الخارج إلى إيران بشكل غير شرعي، الأمر الذي دعا المسؤولين - في اجتماع - إلى الحديث عن بلوغ حجم المستحضرات التجميلية المهرّبة إلى داخل إيران ما قيمته ٨٠٠ مليون دولار. وعلى الرغم من التحذيرات المتكرّرة من قبل العاملين في المجال الصحي والعلجي والمتخصصين في الأمراض الجلدية والتجميل في البلاد من مغبة استعمال المستحضرات التجميلية الفاقدة للصق الرقاقة والإشراف من قبل وزارة الصحة، والتأكد على مخاطر استعمال هذه المستحضرات، يبدو أن هذه المستحضرات، التي تتمتّع بتنوع أكثر من المحاصيل المسموح بها، كما أنها أرخص قيمةً بالمقارنة إلى البضاعة المسموح بها، والمرروضة في الصيدليات والأسواق، والتي تحمل الملاصق الشرعي الصادر عن وزارة الصحة، لا تزال هذه المستحضرات غير الشرعية تتمتّع بشعبيةً واسعة، حتى بلغ حجم استهلاك المرأة الإيرانية لمستحضرات التجميل ما قيمته حوالي مليار ومائتي مليون دولار من التجارة البالغة ١٦٠ مليار دولار من محاصيل مستحضرات التجميل في العالم، والتي يشكّل منها ما قيمته مليار وأربعين مليون دولار من هذه التجارة هي من حصة البضاعة المهرّبة.

النساء الإيرانيات ثانية أكبر مستهلك لمستحضرات التجميل في العالم، بعد النساء في المملكة العربية السعودية: تحتلّ المملكة العربية السعودية المركز الأول من حيث استهلاك مستحضرات التجميل، وأمام إيران فتحتلّ المركز الثاني، على الرغم من أن خبراء الاقتصاد يذهبون إلى الاعتقاد بأن إيران؛ حيث تستهلك مستحضرات تجميلية رخيصة الثمن، يمكنها أن تخطف قصب السبق من المملكة العربية السعودية، ويرتفع رصيد الاستهلاك في إيران لهذه البضاعة. حتى يبلغ استهلاك مستحضرات التجميل فيها إلى ثلاثة أضعاف المستهلك في المملكة العربية السعودية. وعلى أيّ حال؛ حيث لا تزال إيران تحتفظ بحصتها البالغة أكثر من ٢٠٪ من استهلاك مستحضرات التجميل في منطقة الشرق الأوسط، فإنها لا تزال تحتفظ بالمركز السابع عالمياً من حيث استهلاك مستحضرات التجميل، على مدى أعوام طويلة.

تفق أربعة عشر مليون إيرانية مليار دولار على مستحضرات التجميل سنوياً: انتشر تقرير في العام الماضي، مطبوع في إحدى الصحف الإسبانية، وتمّ تعيمه على الصفحات الافتراضية في إيران، يقول:

نحو ص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٢ م ١٤٤١ هـ

طبقاً للتحقيق المنجز في مؤسسة (TMBA) للتحقيقات هناك ما يقرب من ١٤ مليون من النساء الإيرانيات، اللائي تتراوح أعمارهن ما بين ١٥ - ٤٥ سنة، واللائي يُقمن في المدن الكبرى في إيران، ينفقن ما معدله ٧,٥ يورو شهرياً على شراء مستحضرات التجميل. هذا، في حين يتراوح معدّل الرواتب ما بين ٤٩٠ - ٥٧٠ يورو. إن النساء الإيرانيات: بسبب الحجاب، يولين اهتماماً خاصّاً بمظهرهن؛ حيث تمضي الواحدة منهن ما يزيد على الساعه أمام المرأة ووضع الزينة. فإذا كان الناس في أوروبا يرجّحون الظهور بمظهر طبيعي يُؤثّر الشباب الإيراني الظهور بمظهر مُفعّم بالتجميل والزينة.

ينفق الإيرانيون سنوياً ما يقرب من ١٦٢٠ يورو على مستحضرات التجميل، وأكثر هذه المستحضرات يتم استيراده من الخارج، وأكثر هذه المستورّدات يأتي من الطرق القانونية. ويدّهّب أكثر الخبراء إلى الاعتقاد بأن حجم البضائع المهرّبة وغير القانونية يتراوح سعره ما بين ٥٧٠ - ٦١٠ مليون دولار. (موقع زنان پرس، بتاريخ: ٢٠ / آذر / ١٣٩٠ هـ).

(١٤) في المؤتمر الرابع للخبراء المختصين في صناعة الأغذية تم الإعلان عن أن ٢٠٪ من القيمة المضافة حالياً إلى قسم التصنيع يختص بصناعة الأغذية، يبيّن أن ما يقرب من ٣٠٪ من المواد الغذائية في إيران يتم تبديره للأسف الشديد، وهذا المقدار يكفي لإشباع ١٥ مليون شخص. وعلى هذا الأساس، طبقاً للإحصائية الموجودة، إذا كان متوسّط عدد أفراد كل أسرة يتّّلّف من خمسة أشخاص تقريباً يمكن القول: إن كل أسرة إيرانية تتلف من الطعام ما يكفي لإشباع واحدٍ من أعضائها. يتم سنوياً إتلاف ١٥٠ ألف طن من الخبز في طهران وحدها، حيث تبلغ القيمة التقريرية لهذا الكم مئة مليار ریال إیرانی. وإذا أضفنا إلى ذلك الخبز الذي يتم إتلافه في سائر المدن الإيرانية الأخرى سنوياً فإننا سنصل إلى ما مقداره ٦٠٠ ألف طن من الخبز الجاف، الذي يتم إتلافه، وتبلغ قيمته التقريرية ٤٠٠ مليار ریال إیرانی.

وعلى الرغم من الكلفة الشديدة التي تقع على عاتق الدولة في دعمها لتسعيره الخبز لا يصل الخبز إلى المستهلك بالجودة المطلوبة. ويتم تبديه وإتلاف ما يقرب من ٣٠٪ منه، وهو يساوي ٥,٢ مليون طن من القمح، وهو ذات المقدار المقطوع سنوياً، والذي يتم استيراده من الخارج بزيادة إنفاق العملة الصعبة. (موقع پیام زن، العدد ٥٨: ٨٧، بتاريخ: شهر دی / ١٣٧٥ هـ).

إن أهمية الخبز واستهلاكه إنما تُّضَّح إذا علمنا أن الإحصاءات الرسمية تشير إلى أن استهلاك الخبز في إيران يبلغ أكثر من الخبز المستهلك في البلدان الأوروبيّة، مثل: فرنسا وألمانيا، بضعف أو ثلاثة أضعاف. يبيّن أن هذا الحجم المرتفع لا يعود إلى الاستهلاك الحقيقي للخبز في إيران، وإنما يعود سببه إلى أن هناك كمية كبيرة من الخبز تأخذ طريقها إلى القمامات، وتبديره بعد شرائه. تذكر الكثير من الأسباب حول تدنيّ جودة الطحين، إلى خبزه بشكل غير مناسب، إلى تحويله إلى المستهلك، ليقوم بعد ذلك بتبديره. ومع ذلك فقد أكّد أصحاب العلاقة من المسؤولين على أن إصلاح أساليب إنتاج واستهلاك الخبز من شأنه أن يوفّر في المخزون السنوي من الدقيق ما مقداره مليوني إلى ثلاثة ملايين طن.

وقال وزير التجارة: إن ما قيمته أربعة آلاف وستمائة مليار تoman يتم إنفاقها على دعم الخبز في البلاد سنوياً، وإن ما يقرب من ٣٠٪ من هذا الدعم ينفق في الخبز التالف، والذي يتم تهريبه على شكل دقيق أو خبز.

ويأتي هذا التأكيد من وزير التجارة في المؤتمر الوطني للخبز، حيث أضاف قائلاً: طبقاً للخطة التحقيقية التي أُنجزت في أربع محافظات من البلاد فإن خبز (اللواش) (البربرى) يسجل الحجم الأكبر من الخبز التالف، بينما سجلت أنواع الخبز الأكبر حجماً أدنى مستوى من التلف والتبذير. وأضاف قائلاً: إننا بحاجة إلى إنتاج خمسة أطنان من الخبز الصناعي؛ كي نتمكن من إيقاف التلف إلى الحد الأدنى، وفي المقابل نصل بمستوى الخبز المقاوم للفساد والتلف إلى الحدود القصوى.

وقال وزير التجارة أيضاً: إن الاستهلاك العام للخبز في البلاد يبلغ ١٦٠ كيلوغراماً، في حين يبلغ هذا المعيار في الولايات المتحدة الأمريكية ٢٠ كيلوغراماً، وفي المكسيك ٣١ كيلوغراماً، وفي فنلندا ٤٠ كيلوغراماً، وفي الجمهورية التشيكية ٥٠ كيلوغراماً، وفي روسيا ٦٠ كيلوغراماً، وفي هولندا ٦٠ كيلوغراماً؛ حيث تثبت هذه المعايير أنه بعد إصلاح دورة إنتاج الخبز يجب أن يبلغ القمح المستهلك في البلاد ثمانية ملايين طن. (موقع تابنك، بتاريخ: ١٥ / أردیبهشت ١٣٨٩ ه.ش).

(١٥) يذهب الخبراء إلى الاعتقاد بضرورة أن يستهلك كل فردٍ من الماء في اليوم والليلة ما مقداره ١٥٠ لترًا من الماء في الحد الأدنى. وعلى الرغم من ذلك يصرّ المسؤولون في الدولة أن الإيرانيين يستهلكون ضعف المعدل من الماء المستهلك سنوياً.

طبقاً لوكالة أنباء مهر: اعتماداً على إعلان البنك العالمي لنمذجة استهلاك ماء الشرب يحدد لكل فردٍ ما مقداره متراً مكعباً سنوياً، وللغسل والتنظيف ما مقداره ١٠٠ متر مكعب سنوياً. في حين يبلغ هذا المقدار في إيران - بسبب الاستهلاك الخاطئ -؛ إذ يتم استعمال الماء الصالح للشرب في غسل السيارات وفي تنظيف الجسم وسقي العدائق والمزارع وغسل الثياب والأواني، ما مقداره ٧٠٪ إلى ٨٠٪ أكثر من المعدل العالمي.

إن متوسط الماء المستهلك عالمياً حوالي ٥٨٠ متراً مكعباً لكلّ شخص سنوياً، بيد أن هذه الكمية تبلغ في إيران حوالي ١٣٠٠ متراً مكعب، الأمر الذي يشير إلى مدى الهدر في مصادر المياه والتبذير الكبير في هذه الشروة الحيوية. (موقع بيمانه اقتصاد إيران، بتاريخ: ٢١ / أردیبهشت ١٣٩١ ه.ش).

(١٦) دادنا: صرّح رئيس جامعة العلوم الطبية في محافظة فارس قائلاً: تحلّ إيران أعلى إحصائيات حوادث السيّر؛ حيث يبلغ عدد الخسائر البشرية في هذه الحوادث ضعف الإحصائيات العالمية في هذا الشأن.

وطبقاً لتقرير فارس: صرّح محمد هادي إيماني، بعد ظهر هذا اليوم، في المؤتمر العالمي للحوادث المرورية (التحديات والحلول)، قائلاً: طبقاً لإحصائية سنوات الحرب المفروضة كان معدل الشهداء يقدر بخمسة وعشرين ألف شهيد سنوياً، في حين أن الإحصائية الراهنة لحالات الوفيات بسبب حوادث السيّر يبلغ ثلائين ألف قتيل سنوياً.

وأضاف قائلاً: لقد صرّح رئيس جامعة العلوم الطبية في محافظة فارس: تحلّ إحصائية الوفيات

- بسبب حوادث السير المرتبة الثانية للخسائر البشرية في إيران، وإن أكثر الذين يتعرضون للموت بسبب هذه الحوادث لا تتجاوز أعمارهم العقد الرابع. (موقع دانا، بتاريخ: ١٤ / إسفند ١٣٨٩هـ.ش.). وقال مدير قسم التحقيقات في مؤسسة الضمان، مشيراً إلى ارتفاع نسبة الخسائر البشرية في حوادث السير: إن حجم الخسائر المباشرة وغير المباشرة لهذه الحوادث يزيد على ٧٪ من الإنتاج الوطني. وأضاف قائلاً: طبقاً للإحصاءات تحتل إيران المرتبة ١٨٩ من حيث انعدام الأمان المروري من بين ١٩٠ يلداً، حيث كانت (سيراليون) وحدها هي الأسوأ على الإطلاق (تليها إيران في المرتبة الثانية). وقال أيضاً: إن معدل الوفيات العالمي بسبب حوادث السير يبلغ من ١٤ إلى ١٥ شخصاً من بين كل مئة ألف شخص، في حين أن معدل الوفيات في إيران بسبب حوادث السير يبلغ ٣٠ حالةً من بين كل مئة ألف شخص، وهذا يعني أن الخسائر البشرية بفعل حوادث السير في إيران تبلغ ما يقرب ضعف ما عليه الخسائر عالمياً. (موقع تصادف، بتاريخ: ١٦ / أرديبهشت ١٣٩١هـ.ش.).
- (١٧) صرَّح رئيس المركز التنفيذي لشرطة المرور: لقد تم تسجيل مليونين وتسعة وخمسين ألف مخالفة مرورية في أيام النوروز من هذا العام، وكان منها ما نسبته أكثر من ٥٦٪ من نوع المخالفات التي تؤدي إلى حوادث مرورية، من قبيل: السرعة المفرطة، والسباق غير القانوني، والقيام بالحركات الاستعراضية، وما إلى ذلك. (موقع آفتاب، بتاريخ: ١٧ / فروردین ١٣٨٩هـ.ش.).
- (١٨) طبقاً لمنظمة الشفافية العالمية في ما يتعلَّق بالفساد والرشوة حصلت إيران، من بين ١٧٦ يلداً في العالم، على ٢٩ علامة من ١٠٠ علامة. وقد حصلت الصين على ٣٩ علامة: لتحتل التسلسل ٨٠ في القائمة، وحصلت مصر على ٢٢ علامة: لتحتل التسلسل ١١٨. وهذا يعني أن إيران تقع في التسلسل التالي لـ (١٢٠). (موقع طلا نيوز، بتاريخ: ١٦ / آذر ١٣٩١هـ.ش.).
- والمفت أن كبار رجال الدولة يشهدون على ذلك إجمالاً. فعلى سبيل المثال: قد صرَّح الشيخ أحمد جنتي، ظهر يوم الثلاثاء، في مراسم إحياء الذكرى السنوية لشهداء السابع من شهر تير، والتي أقيمت في مهدية رشت، قائلاً: إن أعداء الإسلام يعادون قائد الثورة الإسلامية العظيم كما كان أعداء الإمام علي عليه السلام يعادونه في صدر الإسلام.
- وأضاف رئيس شورى صيانة الدستور - مشيراً إلى أن على جميع أبناء الشعب أن لا يسمحوا بسلط الشياطين على رقابهم - قائلاً: إن الرُّشا والرِّبا المُعلن والمستور في المجتمع قد بلغ أرقاماً قياسية، بيد أن الله هو الحامي والداعم للمجتمع الإسلامي. (موقع شفاف، بتاريخ: ٦ / تير ١٣٩١هـ.ش.).
- (١٩) لقد صرَّح المدير التنفيذي لشركة التأمين في إيران: إن الفشل موجود في كل مكان من العالم في ما يتعلَّق بإحصائيات تأمين السيارات وشركات الضمان، ولكن الإحصائيات الإيرانية في هذا الشأن قد بلغت مؤخراً أرقاماً مقلقة. (موقع بيمه إيران، بتاريخ: ١٥ / بهمن ١٣٨٥هـ.ش.).
- (٢٠) إن الموظفين الإيرانيين لا يعلمون حتى بمقدار عمل الباكستانيين والأفغان: طبقاً لخلاصة نتائج مشروع إحصاء الطاقات العاملة في عام ١٣٩٠هـ.ش، الصادر عن مركز الإحصاء الإيراني، فقد بلغ حجم العمل النافع في اليابان ٢٤٢٠ ساعة، وفي كوريا الجنوبية ١٩٠٠ ساعة، وفي الصين ١٤٢٠ ساعة، وفي الولايات المتحدة الأمريكية ١٣٦٠ ساعة، وفي تركيا ١٣٣٠ ساعة، وفي ألمانيا

١٧٠٠ ساعة، وفي باكستان ١١٠٠ ساعة، وفي أفغانستان ٩٥٠ ساعة، وفي المملكة العربية السعودية ٧٢٠ ساعة، وفي الكويت ٦٠٠ ساعة.

في حين بلغت نسبة العمل المفید في إیران ٨٠٠ ساعة، الأمر الذي يعني أن العمل النافع في الدوائر الإيرانية لا يرقى حتى إلى ما هو عليه الواقع في باكستان وأفغانستان. (موقع فرارو، بتاريخ: ٣٠ / أردیبهشت / ١٣٩١ هـ).

(٢١) طبقاً لتقرير وكالة مهر فقد أشار (جلال الدين حیدری)، عصر يوم الأربعاء، في مؤتمر المفتشين للحیلولة دون الارتشاء والفساد الإداري ومكافحة هذه الظواهر في وزارة الشؤون الاقتصادية والمالية، إلى تفعيل منظومة إلكترونية في دوائر الدولة، وقال: منذ تفعيل هذه المنظومة، في السنوات الثلاث المنصرمة وحتى الآن، تم تسجيل أكثر من مليون وستمائة ألف مراجعة وتقرير بشأن مخالفات الموظفين في دوائر الدولة، ومن خلال متابعة الأمر تم إيقاف بعض المفسدين، والعمل على الحد من تفويذهم وتأثيرهم.

وأضاف قائلاً: منذ السنوات الثلاث الماضية تم فتح خمسة آلاف وتسعمائة واثنين وأربعين ملفاً بمخالفات الموظفين، الأمر الذي يعكس المتابعة الجادة من أجل اجتثاث المخالفات في المنظومات الإدارية.

وأضاف السيد حیدری قائلاً: إن من بين الأسباب الرئيسية لنفسی هذا الظاهر في المنظومة الإدارية وجود بعض المشاكل الاقتصادية، ولكنه استدرك قائلاً: إلا أن التعاليم الإسلامية لا تبيح للإنسان أن يقترب مثل هذه المخالفات والموبقات مما كانت الظروف. (موقع آفتاب نیوز، بتاريخ: ١٩ / مهر / ١٣٩١ هـ).

(٢٢) تشير الإحصاءات الرسمية للبنك المركزي إلى هبوط معيار الثقة والاعتبار في السوق الإیرانی؛ إذ تحکی هذه الإحصاءات عن ارتفاع نسبة الشیکات والصکوک الفاقدة للأرصدة التي يتم تداولها ضمن المنظومة المصرفية في إیران، بحيث شهدت الأشهر الثلاثة المنصرمة من هذا العام ما يقرب من ٦٤ مليار ریال سندأً مصرفیاً خالیاً من الرصید. وفي ربيع هذا العام شهدت العاصمة طهران وحدها أكثر من ١١٨ مليار تومان من الصکوک والشیکات التي تم رفعها إلى فروع وشعب المحاکم في طهران.

كما تشير أحدث الإحصاءات في المصرف المركزي إلى أن المستوى الاقتصادي في إیران شهریاً قد بلغ حجماً مربعاً، بحيث بلغت نسبة الصکوک الفاقدة للرصید، والتي تم إرجاعها في الغرف الموازية للوثائق المصرفية في طهران، في شهر خرداد من هذا العام، قیاساً إلى العام المنصرم، من حيث العدد ١٣٢,١٪، ومن حيث المبلغ ٤٧٪. وطبقاً لإحصائية البنك المركزي في شهر خرداد من هذه السنة، قیاساً إلى الشهر السابق له، فقد بلغ شاخص أعداد الوثائق المرجوعة في الغرف الموازية للوثائق المصرفية في طهران قد ارتفعت إلى ١٢,٥٪، ومن حيث المبلغ ١٤,٦٪. (موقع خبر أونلاین، بتاريخ: ١٧ / مرداد / ١٣٨٩ هـ). وفي شهر خرداد من عام ١٣٩١ صرّح المدیر العام لمقررات التراخيص المصرفية ومكافحة غسل الأموال في البنك المركزي (السيد أمیر حسین أمین آزاد) قائلاً: إن ١٢,٥٪ من

الصكوك الصادرة في عام ١٣٩٠هـ. قد تم إبطالها، وهو أمرٌ بالغ الخطورة، ومثيرٌ للقلق. كما أضاف قائلًا: لقد اتّخذت نسبة الصكوك والشيكات الفاقدة للرصيد والاعتبار في السنوات الماضية مساراً تصاعدياً، الأمر الذي يخل بالأمن والسلامة الاقتصادية للبلاد، ولا يمكن اعتباره مؤشّراً إيجابياً في الاقتصاد، حيث سيؤدي الأمر إلى سلب الثقة بين المعاملين مع هذه المؤسسة. (وكالة أنباء مهر، بتاريخ: ١١ / ٣ / ١٣٩٠هـ.ش).

(٢٢) موقع شفقنا - قدس أولاين :- ذكرت (السيدة محبوبة علي بور) أن وسائل الإعلام قد تحدثت في الآونة الأخيرة، نقاً عن (السيدة معصومة آباد)، الأمينة العامة للسلامة في شورى محافظة طهران (العاصمة)، عن أن إيران تحتل المرتبة الرابعة عالمياً من حيث ارتفاع نسبة الطلاق.

وقالت هذه السيدة، العضو في شورى مدينة طهران، في اجتماع دراسة (مشروع تعزيز أركان الأسرة وتعليم مهارات الحياة المشتركة بين الزوجين قبل تسجيل الزواج)، في إطار الإشارة إلى أن مدينة طهران تحتل المرتبة الأولى، ومحافظة خراسان الرضوية المرتبة الثانية. بوصفهما أكبر مدينتين من حيث الكثافة السكانية .. في حالات الطلاق: يراجع ألفا شخص المراكز القضائية (الخاصة بالشؤون الأسرية) يومياً، الأمر الذي يؤدي إلى فتح ٥٠٠ إضبارة شكوى في موضوع الطلاق. وقد حذّرت السيدة (عصومة آباد) قائلة: إن تخصيص ٨٥٪ من ملفات الشكاوى في المجمعات القضائية والأسرية ببحث الطلاق يمثّل جرس إنذار للمسؤولين من انهيار دعائم الأسرة. (موقع شفقنا، بتاريخ: السبت الموافق للثامن والعشرين من شهر مرداد سنة ١٣٩١هـ.ش).

وفي تاريخ الثاني من شهر شهریور من سنة ١٣٩١هـ.ش جاء في تقرير موقع بازتاب: طبقاً للإحصاءات الرسمية فقد شهدت الأشهر الثلاثة الأولى من السنة الحالية ٢٤٧٥٩ حالة طلاق، حيث تعود ٢٩٢٩٩ حالة منها إلى المدن، و٥٤٦٠ حالة منها إلى الأرياف والقرى. إن هذه الإحصائية تشير إلى حدوث ١١٥٨٦ حالة طلاق في كل شهر، ما يعادل ٣٨٢ حالة طلاق في كل ٢٤ ساعة، وأن كل ساعة تشهد ١٦ حالة طلاق في البلاد تقريباً.

(٢٤) قال حجّة الإسلام رحيميان، ممثّل الولي الفقيه في مؤسسة الشهيد وشؤون المضحيين، أثناء كلمته في مراسم إزاحة الستار عن الشهادة الرضوية: يسافر حالياً خمسة ملايين شخص من المواطنين سنوياً إلى البلدان التي تمثل مراكز للفحشاء. وإن أكثر هؤلاء الخمسة ملايين إنما يقصدون تلك البلدان لممارسة الفحشاء. وإذا كان كل واحد منهم ينفق ألف دولار في الحد الأدنى فهذا يعني أن خمسة مليارات دولار تخرج من البلدان؛ ليتم إنفاقها على الفحشاء. (موقع بازتاب إمروز، بتاريخ: ٢٨ / تير / ١٣٩١هـ.ش).

لقد صرّح الدكتور حبيب الله مسعودي فريد، في مؤتمر (دراسة الآفات الاجتماعية المترتبة على ظاهرة النساء المتسكّعات في الشوارع)، والذي أُقيم بمشاركة من رئيس جمعية المسعفين الاجتماعيين في إيران (حسن موسوي جلك) والمسعفة الاجتماعية (ليلا أرشد)، بمناسبة أسبوع الرفاه، في قاعة وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (إيسنا): طبقاً لإحصائية مراكز إعادة التأهيل في منظمة الرفاه فإن من ١٠٪ إلى ١٢٪ من المتسكّعات في الشوارع متزوجات، وإن أعمار أكثرهن تترواح ما بين ٢٠ إلى ٢٩ سنة.

هذا، وإن إحصائية مراكز إعادة التأهيل لمنظمة الرفاه تختلف عن إحصائية المجتمع. كما أضاف قائلاً: ...لقد شهدت السنوات الأخيرة انخفاضاً تدريجياً لأعمار هذه النساء. وفي الفترة ما بين عامي ١٣٨٩ - ١٣٩٠ هـ.ش انخفض معدل أعمار هذه النساء سنةً واحدة.

وقد منح المدير العام لشؤون المترضرين اجتماعياً في مؤسسة الرفاه في البلاد في الختام إلى الأنشطة المنجزة في مجال الأضرار الاجتماعية درجة تتراوح من ١٠ إلى ١٥ من مئة، وأضاف قائلاً: إن سياسة مجال الأضرار الاجتماعية غير محددة، ولا يوجد تناغمٌ بين المؤسسات المختلفة.

ثم صرَّ (مسعودي فريد) - في معرض تأكيده على ضرورة توظيف الرؤية المنهجية في النشاطات المنجزة - قائلاً: إن ٧٠٪ من إصابة الأشخاص بالأمراض يعود إلى أسبابٍ بيئية وسلوكية، في حين لا يتم الالتفات إلى هذه المسائل أبداً، حيث يتم إنفاق ٩٦٪ من ميزانية الدولة على سائر الشؤون الأخرى. (موقع بازتاب إمروز، بتاريخ: ٢٤ / تیر / ١٣٩١ هـ.ش).

(٢٥) تشير إحصائية فحوصات النزاع (الجسدي) في ربيع عام ١٣٩١ هـ.ش في إيران إلى ١٦٥٣٦٥ حالة. (موقع منظمة الطب العدلي).

ومنذ بداية عام (١٣٩٠ هـ.ش) وحتى نهاية شهر دي (أي خلال عشرة أشهر) تم الإبلاغ عما يقرب من ٥٢٧٠٠٠ حالة نزاع وشجار في الأماكن العامة من إيران. (موقع راديو فردا).

(٢٦) رغم أن إحصائية الانتحار في إيران أقل من نسبتها في الكثير من البلدان الأخرى، يَبْدُ أن مقارنة هذه الإحصائية بالقياس إلى الإحصاءات المسجَّلة للأعوام المنصرمة في إيران تشير إلى زيادة ملحوظة، بحيث إن نسبة الانتحار البالغة ٣,١ لكل مئة ألف شخص، والمسجَّلة في عام ١٣٦٢ هـ.ش، قد ارتفعت إلى ٦ لكل مئة ألف شخص من السكان في عام ١٣٨٣ هـ.ش. في حين كانت نسبة الانتحار في الأعوام الثلاثة: ١٣٨٤ و ١٣٨٥ و ١٣٨٦ هـ.ش على التوالي: ٨,٥، ٥,٥، ٥,٥، لكل مئة ألف شخص.

قال المسؤول العام في إدارة السلامة النفسية في وزارة الصحة: هناك ستة أشخاص من بين كل مئة ألف شخص في إيران يحاولون الانتحار سنوياً، وهو يعادل ٤٢٠٠ شخص سنوياً، ولكن لا يكتب النجاح لجميع هذه المحاولات. (موقع ejtemaee.com – Markaz، بتاريخ: ٧ / تیر / ١٣٩٠ هـ.ش).

(٢٧) صرَّ الشِّيخ الأَمِيني، خطيب صلاة الجمعة في قم، قائلاً: إن المسؤولين في مجال عدد المدمنين في البلاد لا يقدِّمون إحصائياتٍ صحيحةً بعدد المدمنين الحقيقي، ويتردُّعون لذلك قائلاً: إن الكشف عن الأعداد الحقيقية ليس بالعمل الصائب، يَبْدُ أنِّي أمتلك إحصائياتٍ مخيفةً ومرعبة، لا تتناسب مع شأن النظام. (موقع خبر أونلاين، بتاريخ: ٢ / ٤ / ١٣٩١ هـ.ش).

كما أُعلن رئيس شرطة مكافحة المخدرات عن ضبط ١٨٠ طنًا من المخدرات في البلاد على مدى الأشهر الخمسة الأولى من السنة الجارية. وقال الصابط (علي مؤيدی)، على هامش مؤتمر مكافحة المخدرات في إصفهان، ضمن ندوةٍ خبرية: حتى نهاية شهر مرداد من هذه السنة، وفي إطار ٦٦٠ عملية خاصة بمكافحة المخدرات، تم الكشف عن ١٨٠ طنًا من المخدرات، تتراوح ما بين ١٤٠ طنًا من الترياق، و ٢٣ طنًا من الحشيشة، وثلاثة أطنان من الهيروين، وطنًاً ونصفطنًّا من المورفين، بينما يتعلَّق الفائض بسائر الموارد المخدرة الأخرى.

وأضاف. بعد الإشارة إلى القضاء على ٨٥٠ عصابة كبيرة من تجّار المخدرات، ومقتل عشرين مهرباً أثناء المواجهات. فائلاً: لقد تم القبض على ١١١ ألف مهرب محترف في إعداد وتوزيع ونقل المخدرات والأفيون، وتم تشكيل ٩٣ ألف إضباراً؛ لتأخذ مسارها القانوني في الدوائر القضائية.

وأضاف هذا المسؤول فائلاً: إن الأشهر الخمسة الأولى من السنة الجارية شهدت ارتفاعاً بنسبة ٢٪ بالقياس إلى الفترة المشابهة لها من السنة الماضية. وصرّح فائلاً: إن ٧٥٪ من المخدرات المضبوطة قد تم العثور عليها في المدن الحدودية، وأما النسبة المتبقية فقد تم العثور عليها في سائر محافظات البلاد الأخرى (موقع (أ)، بتاريخ: ٢٨ / شهریور / ١٣٩١هـ.ش).

(٢٨) إحصائية خروج العقول من الوطن: تقع إيران من حيث خروج الطاقات والعقول في الصدارة عالياً، إذ إن ما يقرب من ٢٥٪ من مجموع الإيرانيين المتخرّجين يقيمون حالياً في الدول النامية. وطبقاً لإحصائية صندوق النقد الدولي يسعى ما بين ١٥٠ إلى ١٨٠ ألف إيراني متخرّج جامعي إلى الخروج من إيران سنوياً، وقد احتلت إيران المرتبة الأولى من بين واحد وتسعين بلدان ناميةً وغير نام. وخروج هذا العدد من العقول من إيران سنوياً يساوي خروج ٥٠ مليار دولار من الثروة الوطنية سنوياً. وفي عام ١٣٨٨هـ.ش قالت وزارة العلوم الإيرانية في تصرّيف لها: إن ٤٠٠ شخص من بين ١٢ ألف طالب جامعي سافروا إلى مختلف البلدان الأجنبية منذ بداية انتصار الثورة الإسلامية في عام ١٣٥٧هـ.ش؛ لإكمال الدراسة في الخارج على نفقة الدولة، لم يعودوا إلى البلاد. وكذلك هناك ستون ألف طالب جامعي إيراني يواصلون الدراسة في خارج إيران. وطبقاً للإحصاءات الرسمية فإن نسبة خروج المتخرّجين من الجامعات من إيران بالنسبة إلى مجموع هذا العدد يبلغ ١٥٪.

وفي عام ٢٠٠٦ تم إنفاق ٥٪ من الفائض الداخلي على الحاجات التعليمية في البلاد، وهو بالمقارنة إلى سائر البلدان الأخرى في العالم يحتل المرتبة السابعة والستين. وتقدّر الخسائر الناجمة من هروب العقول الإيرانية إلى خارج البلاد بعشرات مليارات الدولارات سنوياً.

وطبقاً للإحصائية الصادرة عن مختلف المؤسسات والمنظمات الحكومية، من قبيل: التقارير الأسبوعية لمؤسسة الإدارة والتخطيط، فإن تسعين طالباً من بين ١٢٥ طالباً من الذين شاركوا في الأولومبيات العالمية العلمية في العام المنصرم، وحازوا مراتب في هذه الأولومبيات، يدرسون حالياً في الجامعات الأمريكية. وإن الكثير منهم لا يعودون إلى إيران أبداً.

وطبقاً لإحصائية صندوق النقد الدولي هناك حالياً أكثر من ٢٥٠ ألف مهندس وطبيب إيراني، وأكثر من ١٧٠ ألف إيراني من ذوي الدراسات العليا، يقيمون في الولايات المتحدة الأمريكية. وطبقاً للإحصائية الرسمية لإدارة الجوازات في عام ١٣٨٧هـ.ش يهاجر يومياً ١٥ حاملاً لشهادة الماجستير، و٣,٢ حاملاً لشهادة الدكتوراه، وما مجموعه ٥٤٧٥ من حملة البكالوريوس إلى خارج الوطن. كما أضاف تقرير صندوق النقد الدولي قائلاً: إن أكثر من ١٥٪ من الثروة البشرية الإيرانية قد هاجرت إلى الولايات المتحدة الأمريكية، و٢٥٪ من هذه الطاقات قد هاجرت إلى البلدان الأعضاء في منظمة التنمية والتعاون الاقتصادي في أوروبا.

وحالياً هناك ما لا يقلّ عن أربعة ملايين إيراني يقيمون في خارج إيران. ومن بين هؤلاء المهاجرين

نحو ص ١٤٤١، ربیع ٢، ١٤٤١هـ

الإيرانيين يُعتبر المقيمون في الولايات المتحدة الأمريكية الأكثر دخلاً بين نظيرائهم في سائر البلدان الأخرى؛ حيث إن ٣٠٪ منهم يعمل في مجال الإدارة، و٢٠٪ منهم يعمل في الشؤون التقنية والأمور الجامعية. وكذلك من بين مجموع مئة ألف إيراني في ألمانيا صدر في السنوات المنصرمة ألفا كتاب، حين لم يصدر من بين مليوني مهاجر تركي ألماني سوى ١٠٠ كتاب. (موقع اللجنة العلمية للإحصاء في جامعة الشهيد چمران).

(٢٩) قال رئيس منظمة المكتبات العامة في كافة أنحاء البلاد: بلغ معدل قراءة الكتب في سنة ١٣٨٩هـ.ش ١٨ دقيقة و٤ ثانية في اليوم. طبقاً لتقرير مراسل المركز الإخباري (السيد واعظي) في مراسم توزيع الجوائز للفائزين في مسابقة صندوق الكتاب، حيث أضاف قائلاً: لقد كان هذا المعدل سنة ١٣٨٨هـ.ش يبلغ ١٨ دقيقة و١٢ ثانية، وكان سنّ من شملهم الاستطلاع يزيد على الاثني عشر عاماً.

وفي معرض بيانيه أن بعض الأشخاص والمسؤولين قد تحدّثوا عن إحصائية ترصد دقيقتين لمعدل قراءة الكتب قال: إن هذه الإحصائية تعود إلى مدن البلاد قبل ٣٧ سنة، حيث كان ٦٥٪ من أفراد الشعب آنذاك يعانون من الأمية. وأضاف (واعظي) قائلاً: إن معدل قراءة الكتاب منذ عام ١٣٧٨هـ.ش وحتى الآن يقدر بشكلٍ سنوي. وقال: إن آخر إحصائية لمعدل تلاوة القرآن وقراءة الأدعية تشير إلى عشرين دقيقة في اليوم.

وأضاف رئيس منظمة المكتبات العامة في البلاد: لقد تراجع معدل قراءة الصحف في السنوات الثلاثة الأخيرة، بحيث انخفض من ٤٤ دقيقة إلى ٢٤ دقيقة. (موقع تابناك، بتاريخ: ٢٠ / آبان / ١٣٩٠هـ.ش).

يذهب الكثير من الخبراء إلى تحديد رقم معدل قراءة الصحف لكلّ مواطن إيراني بدقيقتين في اليوم الواحد. وهو رقم تمّ استنتاجه على أساس المعايير والأرقام العقيقية. بينما معدل القراءة لكلّ كندي ٢٢ دقيقة، وكلّ هولندي ٢٥ دقيقة، وكلّ فرنسي ٢٦ دقيقة، وكلّ إنجليزي ٦٠ دقيقة. (موقع همشيري، بتاريخ: ٢٢ / دي / ١٣٩٠هـ.ش).

(٣٠) جاء في وكالة فارس للأنباء بتاريخ: ١٥ / ٨ / ١٢٨٥هـ.ش، في الخبر رقم ٨٥٨١٣٤٢١: طبقاً لأحدث التقارير لسنة ٢٠٠٦م لمنظمة الشفافية الدولية فقد احتلت إيران من بين ١٦٣ بلداً في العالم المرتبة رقم (١٠٦) في فساد المسؤولين الحكوميين والسياسيين (الاسلامة الاقتصادية)، وبذلك تكون قد ترَّزَّلت ١٣ درجة بالقياس إلى مرتبتها في العام المنصرم، حيث كانت قد بلغت المرتبة رقم (٩٣).

و جاء في صحيفة (انتخاب): نشرت منظمة الشفافية الدولية غير الحكومية تقريرها السنوي بشأن الفساد المالي والإداري يوم الأربعاء. وطبقاً لما ورد في هذا التقرير حصلت إيران على ٢٨ درجة من مئة. حيث تراجعت ١٣ درجة؛ لتحتلّ المرتبة ١٣٣ من بين ١٧٤ بلداً. وقد احتلت كوريا الشمالية والصومال وأفغانستان المراتب الأخيرة، بينما كانت الدانمارك وفنلندا ونيوزيلندا في المراتب الأولى (موقع: بارتباط إمروز، بتاريخ: ١٦ / آذر / ١٣٩١هـ.ش).

(٣١) جاء في موقع تابناك، بتاريخ: ٢٥ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش، بشأن تناول المشروبات الكحولية في

إيران: طبقاً لتقرير شبه رسمي: يتم تهريب أكثر من سبعين مليون ليتر من أنواع المشروبات الكحولية بقيمة ٧٣٠ مليون دولار سنوياً. هذا، بغض النظر عن الكحول المصنعة داخلياً. وقد أدى الإفراط في تناول المشروبات الكحولية المصنعة داخلياً طوال العقود المنصرمة إلى أعراض وتأثيرات مجعة بالنسبة إلى مستهلكيها.

(٢٢) ورد في موقع آفتاب، بتاريخ: ٣٠ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش، ما يلي: تشير الإحصاءات والأرقام المعلنة إلى أن قيمة تجارة السجائر في إيران تصل إلى أكثر من ٣٠٠٠ مليار تومان. وتشير التقديرات السنوية إلى استهلاك ما يقرب من ٦٥ مليار سيجارة في إيران. وإذا قسمنا هذا الرقم على عشرين سوف يعادل ذلك ثلاثة مليارات سيجارة. وإذا اعتبرنا قيمة كل علبة سجائر بـ٥٠ ألف تومان كحدٌ وسط ستكون قيمة الإنفاق على السجائر في إيران سنوياً في الحد الأدنى ثلاثة آلاف ومترين وخمسين توماناً، أي ما يقرب من ٣,٢ مليار دولار.

وفي موقع (بازتاب إمروز)، بتاريخ: ٢٦ / أردیبهشت / ١٣٩١هـ.ش، بشأن تدخين الشيشة، ورد ما يلي: إن تدخين الشيشة؛ للتسليه، ومن حين لآخر، آخذٌ بالازدياد، حيث يمارس هذه الظاهرة في طهران ما يقرب من ٤٥٪ إلى ٤٨٪، وتتراوح هذه النسبة بين الأطفال ما بين ٤٪ و٨٪.

(٢٣) هناك في البلاد سبعة ملايين ملفٌ قضائي: طبقاً لتقرير القسم المركزي للإعلام قال السيد غلام رضا سعیدی، في الاجتماع القطري السابع والعشرين للسعاف الاجتماعي: إن هذا العدد الكبير من الملفات القضائية مستقلٌ عن الملفات الموجودة في مراكز شوری حل الاختلاف. وأضاف قائلاً: هناك ٢٥٠ ألف سجين في إيران، ومع آخذ أفراد أسرهم في الحسبان فإنهم يعتبرون عرضةً للآفات الاجتماعية.

وأضاف نائب وزير العدل قائلاً: هناك ما يقرب من عشرين مليون مواطن معرض للضرر في البلد، بحيث يحتاج كل واحدٍ منهم إلى إسعافٍ اجتماعي للوقاية من ارتكاب الجرائم. وأضاف سعیدی قائلاً: إن اليابان، التي يبلغ عدد نفوسها ١٢٠ مليون نسمة، لا تحتوي محاكمها على أكثر من ٢٥٠ ألف ملفٌ قضائي، الأمر الذي يشير إلى فاعلية النشاطات الاجتماعية اليابانية؛ من أجل العيولة دون ارتكاب الجرائم في هذا البلد. وقد اعتبر أن حجم الجرائم والملفات القضائية في إيران لا ينسجم مع الثقافة الإيرانية والإسلامية الفنية بالقيم والمبادئ.

وقال خطيب صلاة الجمعة في قم الشيخ الأميني: هناك الكثير من الملفات القضائية التي لا تزال موجودةً في رفوف المحاكم، وعددتها كبيرٌ جداً. وطبقاً للإحصائية الصادرة من قبل المسؤولين في الدوائر القضائية هناك آلاف الملفات، وهذا الأمر لا يبشر بخير. (موقع خبر أونلاين، بتاريخ: ٤ / ١٣٩١هـ.ش).

(٢٤) هناك ١٧٤٠ مصداقاً ومورداً من الجرائم في البلاد. لقد صرّح ذو القدر قائلاً: حتى العام الماضي كنا نعرف ١٦٤٠ مصداقاً وعنواناً من عناوين الجرائم التي تم تعریفها في القوانین، وخلال هذه السنة يبدو أن هناك ١٠٠ عنوان جرم جديد سينضاف إلى هذا العدد، بمعنى أنه تمت المصادقة في مجلس الشورى على هذه العناوين التي شخص النواب أنها من الجرائم التي يجب تعریف حدودها

ومعاقبة من يرتكبها. وإذا استمر الوضع على هذه الحالة ربما وصلت أنواع ومصاديق الجرائم إلى عنان السماء. وعليه يجب أن تقف هذه الظاهرة، ويتم وضع حد لها، وهو ما سوف يتم من خلال الحوار والتعاطي مع مجلس الشورى، إن شاء الله تعالى.

(٢٥) وكالة الحوادث: صرّح رئيس شرطة الباحث (ناجا) قائلاً: يتم فتح عشرين ألف قضية غشّ واحتياط سنوياً في البلاد، وإن ٦٠٪ من الذين يحكم عليهم بالسجن في هذه القضايا هم من غير أصحاب السوابق الجنائية.

وقال العميد حسن بتولي، في مؤتمر (التدريب العسكري لموظفي الدولة في قطاع المهام الشرطية والتحقيقية)، في معرض كلامه حول تعرُّض ما بين ٢٠٠ إلى ٢٠٠ ألف للاحتيال سنوياً: في عام ١٣٨٤هـ.ش تم تحديد ٢٢٠ حالة احتيال وغشّ تتراوح ما بين الكبيرة والصغيرة في قطتنا، وأضاف قائلاً: إن الإحصائية الأخيرة ليست مشرفةً لنا أبداً، ومن الطبيعي أن نواجه زيادةً في عدد الملفات والإضبارات الجنائية مع زيادة حوادث الغشّ والاحتيال، وتبعاً لذلك يزداد حجم مهام ومسؤوليات الشرطة.

وقال السيد بتولي: إن هناك ١٣ مليون ملف يتم فتحه في السلطة القضائية سنوياً. وطبقاً لتصريح المسؤولين في هذه السلطة يضاف إليها ما يقرب من أربعة ملايين ملف قضائي سنوياً، وأضاف قائلاً: بالنظر إلى عدد قضايانا البالغ ٧٠٠٠ قاضٍ يمكن القول: إن حصة كلّ ملف قضائي من الدراسة لا تزيد على الأربعة وأربعين دقيقة تقريباً. (انظر: صحيفة أطلاعات، بتاريخ: الخميس، ١٣ / شهریور / ١٣٩١هـ.ش، العدد: ٢٥٤٠٤).

(٢٦) ارتفاع حالات الغرق في بحر قزوين بنسبة ٤٤٪: خلال صيف هذا العام قضى ٢٢٢ شخصاً غرقاً في سواحل بحر قزوين على امتداد المحافظات الثلاثة: جيلان ومازندران وگلستان، حيث يشكل هذا العدد بالقياس إلى السنة المنصرمة . التي قضى فيها ١٥٤ شخصاً غرقاً في سواحل هذه المحافظات الثلاث . زيادة بنسبة ٤٤٪.

وطبقاً لتقرير مراسل صحيفة (آفتاب)، نقلأً عن الإدارة المركزية للعلاقات العامة والشؤون الدولية لمنظمة الطب العدلي في البلاد، إن من بين مجموع الغرقى في صيف هذا العام في المحافظات الثلاثة: جيلان ومازندران وگلستان، كان عدد الغرقى: ٢٠٠ رجلاً، و٢٢ امرأة، كما سجل شهر مرداد العدد الأكبر للغرقى، حيث بلغ أعداد الموتى فيه ١٠٤ شخصاً.

ومن ناحية موقع ومكان الغرق كانت الحالات الأكبر من الغرق قد وقعت في محافظة مازندران، والتي بلغت ٤٢ حالة في سواحل محمود آباد، ومحافظة جيلان حيث بلغ عدد الغرقى ٢٠ غريراً، وفي سواحل رشت ومحافظة گلستان، حيث غرق ستة أشخاص في سواحل ميناء تركمن.

ارتفاع حالات الغرق في المحافظات الثلاث خلال ستة أشهر بنسبة ٤٤٪: كما ارتفع عدد الضحايا بسبب الغرق خلال الأشهر الستة الأولى من هذه السنة في المحافظات الثلاث: جيلان ومازندران وگلستان، بالمقارنة إلى الفترة ذاتها من العام المنصرم، بنسبة ٤٤٪. في الأشهر الستة الأولى من هذا العام قضى ٣٠٧ شخصاً في محافظة جيلان ومازندران وگلستان غرقاً، حيث بلغ هذا العدد

بالقياس إلى الفترة المماثلة لها من السنة الماضية. حيث مات فيها ٢١٠ أشخاص غرقاً. زيادةً بلغت نسبتها ٤٦,١٪.

طبقاً لهذا التقرير فقد شَكَّلَ عدد الضحايا من الرجال الغرقى في الأشهر الستة الأولى من هذه السنة ٢٧٥ رجلاً، بينما بلغ عدد الضحايا من النساء ٣٢ امرأة، كما كانت أعمار الغرقى، البالغ عددهم ١٠٩ شخصاً، تراوحت ما بين ٢١ إلى ٣٠ سنة، حيث تبلغ نسبتهم ٣٥,٥٪ من مجموع الغرقى. وفي الأشهر الستة الأولى من هذه السنة احتلَّت محافظة مازندران المرتبة الأولى في عدد الغرقى، حيث بلغت ١٨٢ حالة، تلتها محافظة جيلان، حيث بلغ عدد القتلى فيها ٩٢ غريقاً، ثم لستان، حيث بلغ عدد الغرقى فيها ٢٢ غريقاً.

ومن بين هذه الأشهر كانت العصبة الأكبر لشهر مرداد، حيث سُجِّلَ ١٠٤ حالة وفاة بسبب الغرق، وكانت ٧٠ حالة منها قد وقعت في سواحل محافظة مازندران، و٢٨ حالة في سواحل محافظة جيلان، وست حالات في سواحل محافظة لستان. (موقع im0.ir. بتاريخ: الثلاثاء، الموافق للحادي عشر من شهر مهر سنة ١٣٩١هـ.ش).

(٣٧) أشار (عادل آذر) إلى أن إيران إذا قيست ببلدٍ مثل: اليابان - من ناحية امتلاكها للمصادر الطبيعية، من قبيل: النفط والغاز والثروات الأخرى - سدرك أن إيران تعيش وضعاً مثالياً، ومع ذلك نجد بلداناً، من قبيل: اليابان وكوريا الجنوبية وتركيا - تتمتع بمكانة اقتصادية أفضل. ثم أضاف قائلاً: إن مرتبة إيران الاقتصادية في العالم تقع ضمن البلدان بعد المئة. للأسف الشديد .. كما تاحت المرتبة الخامسة والسبعين بين سائر البلدان الأخرى من ناحية الرفاه الاقتصادي. هذا، ويرتفع حجم التضخم في إيران إلى عددٍ من رقمين. إن لهذه المشاكل - بطبيعة الحال - أسباباً متعددة، وبعضها يعود بجذوره إلى عمق المسائل التاريخية، ومشاكل الحكومات السابقة، ومشاكل الحكومات السابقة، ولا سيما في القرن الأخير.

قال المدير الحالي لمركز الإحصاء في إيران: لقد كانت ميزانية الإعمار في عام ١٣٨٧هـ.ش - على سبيل المثال - قد بلغت ألف مليار تومان. يَبْدُ أن قسماً كبيراً من هذه الميزانية قد تم التقرير بها أو تبديدها؛ بسبب سوء الإدارة السابقة أو عدم كفاءتها. إن هذه المشاكل تمثل أكبر الآفات التي تهدّد اقتصاد البلد. واليوم؛ بسبب البطالة والتضخم وعدم السيطرة على السيولة النقدية - رغم امتلاك إيران للمصادر الطبيعية الضخمة .. هناك أكثر من عشرة ملايين شخص يرزحون تحت خط الفقر المدقع، وأكثر من ثلاثة مليون يعيشون تحت خط الفقر النسبي. (موقع آفتاب، بتاريخ: ٧ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش).

(٣٨) إن نسبة البطالة - طبقاً لأحدث التقارير الصادرة عن مركز الإحصاء في إيران - قد بلغت في ربيع العام الجاري ١٢,٩٪. فقد أشار التقرير الأخير الصادر عن مركز الإحصاء الإيراني إلى أن نسبة البطالة بين السكان البالغ أعمارهم فوق العشرين سنة خلال ربيع عام ١٣٩١هـ.ش قد بلغ ١٢,٩٪، وهو بالمقارنة إلى شتاء عام ١٣٩٠هـ.ش، حيث بلغت نسبة البطالة ١٤,١٪، قد شهد انخفاضاً بنسبة ١,٢٪.

وفي ذات هذا التقرير فقد بلغت نسبة المشاركة ٢٣٨,٢٪، وهذه النسبة بالقياس إلى النسبة المعلنة في

نحو معاصرة. السنة الخامسة عشرة. العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٣ . هـ ١٤٤١

الشتاء المنصرم قد شهدت تحسناً بنسبة ٢,٢٪ أيضاً. يُيدَّ أن مقارنة نسبة البطالة في ربيع العام الجاري إلى الفترة المشابهة لها في عام ١٣٩٠هـ.ش تشير إلى ارتفاع البطالة بنسبة ٠,٦٪، وهو بطبيعة الحال ينطوي على انخفاض بنسبة ٠,٦٪ في حجم مشاركة السكّان الذين تجاوز عمرهم عشر سنوات.

هناك حالياً - طبقاً لهذا التقرير - ٣,١ مليون - فوق عشرة أعوام - عاطلٍ عن العمل، ومن بين هذا العدد هناك ما يعادل ٢,٦ مليون شخص من سكان المدن، وخمسين ألف شخص من سكان القرى (موقع شفاف، بتاريخ: ٢٢ / مرداد ١٣٩١هـ.ش). تشير دراسة نتائج إحصاء الأيدي العاملة لعام ١٣٩٠هـ.ش إلى ارتفاع نسبة البطالة في ثمان محافظات إلى عددٍ من رقم واحد، وفي ٢٢ محافظة إلى عددٍ من رقمين. وعلى أساس هذا التقرير حصلت محافظة يزد على أدنى نسبة، حيث بلغت نسبة البطالة فيها ٦٪، وحصلت محافظة أبهر و Lorestan على أعلى نسبة، حيث بلغت نسبة البطالة فيما على التوالي: ١٩,٣٪ و ١٩,٢٪.

طبقاً لإحصائية مركز الإحصاء في إيران كانت المحافظات الأدنى من حيث نسبة البطالة عبارة عن المحافظات التالية: يزد بنسبة ٦٪، وخراسان الجنوبي وزنجان بنسبة ٨,٤٪، وكلستان بنسبة ٨,٧٪، وأذربیجان الشرقية بنسبة ٨,٨٪، وخراسان الرضوية بنسبة ٩,١٪، وقم بنسبة ٩,٨٪، وسیستان وبلوشستان بنسبة ٩,٩٪.

كما أن النسبة الأكبر من حيث البطالة فهي من نصيب المحافظات التالية: محافظة أبهر بنسبة ١٩,٣٪، وفارس ١٨,٥٪، وجیلان بنسبة ١٦,٦٪، وإیلام وکرمانشاه بنسبة ١٥,٧٪، وکهکیلویه وبیرون احمد بنسبة ١٤,١٪، وکردستان بنسبة ١٤٪، وچهار محال وبختیاری بنسبة ١٢,٣٪، وإصفهان بنسبة ١٢,٢٪، وأذربیجان الغربية بنسبة ١٣٪، وأردبیل بنسبة ١٢,٧٪، وقزوین وهمدان بنسبة ١٢,٤٪، وخراسان الشمالية وکرمان بنسبة ١٢,١٪، وطهران بنسبة ١١,٣٪، وبوشهر ومرکزی وهرمزگان بنسبة ١١٪، وخوزستان بنسبة ١٠,٥٪، وسمنان بنسبة ١٠,٢٪، ومازندران بنسبة ١٠,٢٪.

مقارنة البطالة في المحافظات في عامي ١٣٨٩ و ١٣٩٠هـ.ش: طبقاً لهذا التقرير، في مجموع ٢١ محافظة سنة ١٣٩٠هـ.ش، كانت نسبة البطالة في ٢٢ محافظة من رقمين، وثمانية محافظات من رقم واحد، بينما في مجموع ٣٠ محافظة سنة ١٣٨٩هـ.ش، كانت النسبة في ٢٤ محافظة من رقمين، وفي ست محافظات من رقم واحد. عليه، طبقاً لهذا التقرير، كانت نسبة البطالة سنة ١٣٩٠هـ.ش بالمقارنة إلى سنة ١٣٨٩هـ.ش قد شهدت انخفاضاً وتراجعاً في ٢١ محافظة. وهي المحافظات التالية: آذربیجان الشرقية، وأردبیل، وإصفهان، وإیلام، وبوشهر، وطهران، وچهار محال وبختیاری، وخراسان الجنوبي، وخراسان الرضوية، وخوزستان، وزنجان، وسیستان وبلوشستان، وفارس، وقم، وکردستان، وجیلان، ومازندران، وهرمزگان، وهمدان، ویزد. بينما شهدت نسبة البطالة في عام ١٣٩٠هـ.ش بالمقارنة إلى عام ١٣٨٩هـ.ش ارتفاعاً وزيادة في المحافظات التالية: آذربیجان الغربية، وخراسان الشمالية، وقزوین، وکرمان، وکرمانشاه، وکهکیلویه وبیرون احمد، وگلستان، و Lorestan، ومحافظة مرکزی. (موقع تابناک، بتاريخ: ٢٨ / فروردین ١٣٩١هـ.ش).

(٢٩) تُحَلِّ إِيرَان المرتبة السادسة من بين ٢١٨ بلدًا في العالم من حيث النسب العالية للسجناء. وفي ما يلي قائمة صادرة عن مركز الدراسات العالمي للسجناء في العالم. (موقع آفتاب نيوز، بتاريخ: ٨ آذار / ١٣٩١ هـ.ش):

الرقم	اسم البلد	عدد السجناء بداية عام ٢٠١١ م	عدد السجناء بداية عام ٢٠١٢ م	عدد السجناء في النصف الأول لعام ٢٠١٢ م
١	الولايات المتحدة	٢/٢٩٢/١٣٣	٢/٢٦٦/٨٣٢	لم يتم التحديث
٢	الصين	١/٦٥٠/...	١/٦٤٠/...	لم يتم التحديث
٣	روسيا	٧٩٢/٣٠	٧٦٨/٩٠٠	٧١٢/٥٠٠
٤	البرازيل	٤٩٦/٢٥١	٤٩٤/٥٨٢	لم يتم التحديث
٥	الهند	٣٧٦/٩٦٩	٣٧٨/٩٩٨	لم يتم التحديث
٦	إِيرَان	٢٣٠/...	٢٥٠/...	٢٥٠/...
٧	تايندرا	٢٢٤/٢٩٢	٢٤٠/٤١٥	لم يتم التحديث
٨	المكسيك	٢٢٢/٣٣٠	٢٢٨/٢٢٢	٢٢٢/٩٤٥
٩	أَفْرِيْقِيَا الجنوبيَّة	١٥٥/٢٦٥	١٥٨/١٦٥	١٦٠/٥٤٥
١٠	أوكرانيا	١٥٧/٨٦٦	١٥٠/٢٦٤	لم يتم التحديث
١١	أندونيسيا	١٤٦/٦٨٩	١٤١/٩٨١	لم يتم التحديث
١٢	تركيا	١٢٤/٠٧٤	١٢٤/٦٧٧	لم يتم التحديث
١٣	فيتنام	١٠٨/٥٥٧	١١٢/٠١٣	لم يتم التحديث
١٤	أثيوبيَا	١١٢/٣٦١	١١٢/٣٦١	لم يتم التحديث
١٥	كولومبيَا	٨٤/٤٤٤	١١٢/٣٦١	لم يتم التحديث
١٦	الفلبيِّن	١٠٤/٧١٠	١١١/٩٧٩	لم يتم التحديث
١٧	إنجلترا	٨٦/٢٣٣	٨٦/٣٢١	٨٧/٣٧١
١٨	بولندا	٨٢/١٣٤	٨٤/١٧٥	٨١/٧٧٢
١٩	باكستان	٧٥/٥٨٦	٧٥/٥٨٦	لم يتم التحديث
٢٠	الإِيَّابَان	٧٤/٤٧٦	٦٩/٨٧٦	لم يتم التحديث

(٤٠) هو السيد علي الحسيني الخامنئي.

(٤١) انظر موقع: KHMAMNEEI.IR (لقاء شباب محافظة خراسان الشمالية، بتاريخ: ٢٣ / ٧ / ٢٢ هـ.ش).

- (٤٢) موقع شركة الاتصالات في إيران: (Tci.ir).
- (٤٣) مقالة (کوهر وصف دین)، بقلم: (الشيخ عبد الله جوادی الامی)، المنشورة في مجلة (پاسدار اسلام)، العدد ٢٢٥: ٨ - ٩، سنة ١٣٧٩هـ.ش.
- (٤٤) للمزيد من الاطلاع انظر: كتاب (مدارا و مدیریت): ٣ - ٤، مؤلفه: عبد الكريم سروش.
- (٤٥) للمزيد من الاطلاع انظر: المصدر السابق: ٦ - ٤.
- (٤٦) الآراء والسلوكيات الدينية للشباب ودلائلها على المعلومة.
- (٤٧) دراسة العقائد الدينية والتوجهات العلمانية والأصولية بين الشباب الجامعي.
- (٤٨) دراسة مسار تقبل الشباب المتدين اجتماعياً.
- (٤٩) إعداد وبنية اختبار التوجه المذهبي استناداً إلى الإسلام.
- (٥٠) مسعود آذربایجانی، تهیه وساخت آزمون جهت گیری مذهبی با تکیه بر إسلام: ٢٤.
- (٥١) دراسة أوضاع التدين بين مستخدمي الإنترنت.
- (٥٢) دراسة حجم وأنواع التدين بين الجامعيين.
- (٥٣) المبني النظري للمعايير الدينية.
- (٥٤) محمد باقر الصدر، المدسة القرآنية: ٣٩ - ٤٠، دار التعارف، ١٤١٠هـ.
- (٥٥) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: ٥: ٨٨؛ مجموع الفتاوى: ١٩: ٢٠٦. وانظر أيضاً: دائرة المعارف بزرگ إسلامی: ٢٨٣. والكتاب الذي صدر مؤخراً تحت عنوان: ابن تيمية وتقسيم الدين إلى أصول وفروع: ٩٣ - ٩٥. مؤلفه: عبد الله بن محمد بن خضر الزهراني، مكتبة الرشد، ٢٠١١م - ١٤٢٢هـ.
- (٥٦) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر: ٣.
- (٥٧) المیرزا القمی، أصول دین: ٥. (مصدر فارسي).
- (٥٨) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر: ٢ - ٣.
- (٥٩) المیرزا القمی، أصول دین: ٥. (مصدر فارسي).
- (٦٠) السيد محمد كاظم اليزيدي، العروة الوثقى: ١: ٥٩٧، شرائط إمام الجماعة، المسألة رقم ١٣.
- (٦١) المصدر السابق: ١: ٤٨، واجبات الصلاة.
- (٦٢) مستند العروة الوثقى: ٢: ٨.
- (٦٣) محمد باقر المجلسی، بحار الأنوار: ٧٠، ٧٣، ح ٢٦.
- (٦٤) غرر الحكم: ٣٤٢، ح ٧٨٣٥.
- (٦٥) نهج البلاغة، الخطبة الثانية.
- (٦٦) للاطلاع على ذلك انظر: مجموعه مقالات ذکر بزرگداشت عبد العظیم: ١: ١٢٩ - ١٦٠، ١٩٣ - ٢٤٤؛ المجلة الفصلية (علوم حدیث)، العدد ٥: ٢٩ - ٥٤؛ والعدد ٩: ١٢٠ - ١٦٩.
- (٦٧) لقد أكد النبي الأکرم ﷺ والأئمّة الأطهار علی هذا الأمر مراراً وتكراراً، كما أصرّ عليه العلماء والمتكلّمون المسلمين أيضاً. ويمكن النظر على سبيل المثال - إلى هاتين الروايتين: ١. عن السكوني، عن أبي عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: (إن على كل حقيقة، وعلى كل

صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه). (الكافي ٦٩: ١).

٢. وعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (سيأتكم عنّي أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولستّي فهو مني، وما جاءكم مخالفًا لكتاب الله وستّي فليس مني). (سنن الدارقطني ٤: ١٢٣).

وقد رُوي هذا المضمون في المصادر الحديثية والروائية لدى الفريقين بطرق متعددة: ففي مصادر الشيعة انظر: الكافي ١: ٦٠ و٦٢ و٦٧ و٦٩ و٦٦: ٥٨؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٥؛ الاستبصار ١: ١٩٠؛ الاحتجاج ٢: ٤٤٦ و٤٥٠؛ أمالى الصدوق: ٣٦٧، المجلس ٥٨، ح ١٦؛ تحف العقول: ١٣٤ و٤٥٨؛ تفسير العياشي ١: ٨ و٩؛ جامع الأخبار ١: ١٤١، الفصل: ١٨١، المحسن ١: ٢٢٠ و٢٢١ و٢٢٦؛ اختيارات معرفة الرجال: ٢٢٤، رقم ٤٠١؛ قرب الإسناد ١: ٤٤؛ المحسن ١: ٢٢٠ و٢٢١ و٢٢٦؛ عيون أخبار الرضا ٢: ٢٠، الباب ٣٠، ح ٤٥؛ بحار الأنوار ٢: ٢٢٥، باب ٢٩، ح ٢٠، باب ٣٠٦، باب ٩، ح ٢١٤٢٢؛ الإيضاح: ٣١٢؛ مجمع البيان ١: ٣٩.

وفي مصادر أهل السنة انظر: سنن الدارمي ١: ١٤٦؛ مجمع الزوائد ١: ١٠٧؛ العجم الكبير ٢١: ٢٤٤؛ دستور معالم الحكم: ٧٨؛ كنز العمال ١: ١٧٥ و١٧٩ و١٧٩ و١٨٣ و١٨٣ و١٩٠ و١٩١ و١٩٦ و١٩٧.

(٦٨) هناك الكثير من الروايات الدالة على وقوع الوضع والاختلاف في الأحاديث، وهو ما أكد عليه العلماء المسلمين في المراحل اللاحقة. كما تشير المؤلفات الكثيرة في هذا الخصوص إلى هذه الظاهرة أيضاً. رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: (أيها الناس كثُرَتْ عَلَيَّ الْكَذَابَةِ). الكليني، الكافي ١: ٦٢. وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: (إنا أهل البيت صدِّقُونَ، لَا نَخْلُو مِنْ كِذَابٍ يُكذِّبُ عَلَيْنَا). رجال الكشي: ١٠٨. وقال الشيخ المفيد صراحةً: (وَجَمِلَةُ الْأَمْرِ أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ حَدِيثٍ عُزِّيٌّ إِلَى الصَّادِقِينَ). حَقًا عَلَيْهِمْ، وقد أُضِيفَ إِلَيْهِمْ مَا لَيْسَ بِحَقٍّ عَنْهُمْ). الشيخ المفيد، تصحیح الاعتقاد: ١٤٧. وقال العلامة الشعراوی: (وَفِي كُلِّ أَلْفِ حَدِيثٍ يُوجَدُ أَكْثَرُ مِنْ خَمْسِينَ حَدِيثًا كَاذِبًا قَطِّعًا). الشعراوی، المدخل إلى عذب المنهل: ٢٧.

(٦٩) إن إباحة وشیوع النقل بالمعنى والمضمون هو من القواعد التي يجب الالتفات إليها في تفسير وفهم النصوص الروائية؛ وذلك أن الرواية كانوا في بعض الأحيان ينقلون مسموعاتهم بألفاظ أخرى أو بعباراتٍ شبيهة بما عليه الأصل في إيصال المعنى، وقد قال المحقق الحلي في هذا الشأن: (يجوز رواية الخبر بالمعنى، بشرط أن لا تكون العبارة الثانية قاصرةً [عن] معنى الأصل، بل ناهضة بجميع فوائدها؛ لأن الصحابة كانت تروي مجالس النبي ﷺ بعد انتفاضتها وتطاول المدد، ويبعد في العادة بقاء ألفاظه ﷺ بعينها على الأذهان). المحقق الحلي، معارج الأصول: ١٥٣.

وقال صاحب كتاب (معرفة الحديث)، في معرض كلامه حول كيفية النقل والرواية: (كان بعض الرواة يعتبرون تدوين الحديث وكتابته أمراً حسناً، ولكنهم كانوا يسمعون الحديث ويحفظونه في صدورهم، وحيثما وجدوا فرصةً عمدوا إلى كتابته، وإن بألفاظ أخرى. وكان هذا هو دينَ أغلب الرواية. وكان هناك من يسارع إلى كتابة الحديث فور سماعه؛ لكي ينقله بلفظه، وهم قلة قليلة من الرواة). انظر: معرفة الحديث: ٢٣.

وهناك من علماء أهل السنة مَنْ قال: (يشهد حال أكثر الصحابة والمتقدمين أنهم كانوا ينقلون الرواية بالمضمون؛ والدليل على ذلك نقلهم لحادثة أو قضية واحدة بلفاظ مختلفة). منهج نقد المتن: ٧٧. وبذلك يتم إرجاع روایات متعدّدة إلى خبر واحد أحياناً. وقد نقل هذا المنهج عن السيد البروجردي في مقام استباط الحكم (مجلة الحوزة، العدد المزدوج ٤٣ - ٤٤: ٢١٦ و ٢١٧؛ آينه پژوهش، العدد ٧: ١٩؛ البدر الزاهر: ١٣٦ و ١٤٩ و ١٦٩)، وبذلك فإنها تخرج عن حدود الاستفاضة أو التعدد، كما لا يمكن إبداء حساسية علمية دقيقة تجاه القوالب المنقوله. وكان سماحته ملتفتاً إلى هذه المسألة في استباطاته. (انظر: البدر الزاهر: ٦٢). وإنما كان يرى الموضع علامة على صدور الألفاظ عن المعلوم إذا تكرّرت في الأصول المعتبرة. (انظر: المصدر السابق: ١٢٦).

(٧٠) في الدراسات الدينية يجب العمل على جمع كافة الأقوال والسير العاملية للنبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ع، ثم العمل بعد ذلك على استباطها واستخراجها. إن فصل الروایات من بعضها لا يُعد عملاً صائباً. كما يُعد عدم أخذ السيرة العاملية للنبي الأكرم والأئمة الأطهار بنظر الاعتبار منزلاً كبيراً.

وعليه لا بد من تكوين رؤية شاملة للثقافة التي تبلورت على مدى ثلاثة قرون من الزمن. وفي ضوء هذه الرؤية تعمل الكثير من الكلمات على شرح وتقسيم بعضها. وكذلك في ضوء السير العاملية يتم التعرف على بعض الكلمات الخاطئة أيضاً.

(٧١) مجلة الحوزة، العدد المزدوج ٤٣ - ٤٤: ١٤٥. (مصدر فارسي).

(٧٢) محمد باقر الصدر، اقتصادنا: ٤٠٤.

(٧٣) المصدر السابق: ٤١٢.

(٧٤) مجلة: آينه پژوهش، العدد ٥: ٦٤.

(٧٥) المصدر السابق: ٦٩.

(٧٦) انظر: فوائد الأصول ٣: ٢٢٤.

(٧٧) انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٢٥ - ٢٢٩.

(٧٨) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٥١.

(٧٩) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٩٦؛ ٦: ٥٧؛ ٨: ٢١١؛ ٩: ٦٢ و ٦٦ و ١٤١ و ٢٦١؛ ١٠: ٢١٢. ١٣: ٣٤٩؛ ١٢: ٣٥٣؛ ١٤: ٢٥ و ٢٥٥؛ ٢٠٧. ١٧: ٢٠٧.

(٨٠) عارف وصوفي چه می گوید؟ ٢٥٤. (مصدر فارسي).

(٨١) حجّة الإسلام والمسلمين السيد عبد الله فاطمي نيا، موقع alame_amini.blogfa.com، وموقع خبر آنلاین، بتاريخ: ٢٤ / فروردین / ١٣٨٩ هـ.

(٨٢) رسالة في السير والسلوك: ٩٣.

(٨٣) المصدر السابق: ٩٤ - ٩٥، بشرح وإيضاح: حسن المصطفوي.

(٨٤) أسرار التوحيد: ١٩٩.

(٨٥) الخواجة عبد الله الأنصاري، مناجات نامة، رقم ٢٧٨.

- (٨٦) خاطره هاي آمزنده: ٣٤٥. (مصدر فارسي).
- (٨٧) انظر: إحياء علوم الدين ١: ١٠ . ١١ . تصحیح: الشیخ عبد العزیز السیروان.
- (٨٨) انظر: کیمیای سعادت ١: ٧ . ٩ . إعداد: خدیو جم. (مصدر فارسي).
- (٨٩) المصدر السابق ١: ٧ . ٨ .
- (٩٠) الواقي ١: ١٢٢ .
- (٩١) انظر: شرح أصول الكافي ٢: ٥٥ . ٥٦ .
- (٩٢) الواقي ١: ١٢٤ .
- (٩٣) روح الله الموسوي الخميني، الأربعون حدیثاً . ٣٩٨ - ٣٨٥ .
- (٩٤) انظر: مرتضی المطہری، الأعمال الكاملة (مجموعه آثار أستاد شهید مطہری) ٢: ٦٥ . (مصدر فارسي).
- (٩٥) انظر: معارف قرآن: ١١ . ١٦ .
- (٩٦) المصدر السابق: ١٤ .
- (٩٧) (إعداد وتدوین اختبار الاتجاه الديینی استناداً إلى الإسلام).
- (٩٨) انظر: مسعود آذربیجانی، تهیه وساخت آزمون جهت گیری مذهبی با تکیه بر إسلام: ٦٥ . (مصدر فارسي).
- (٩٩) للمزيد من الاطلاع انظر: حدیث پژوهی ٣: ٥٥ . ٦٥ (مبحث التقریر الموضوعی والمضمونی للأحادیث).
- (١٠٠) عبد المجید الشرقي، مفکر تونسي، من مواليد مدينة صفاقس. مختص في الفكر والحضارة الإسلامية.
- (١٠١) ارجع في هذا المجال إلى مادة (رح م) في: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- (١٠٢) یُسمیه (علي أوملیل) الإسلام المعياري، في كتابه (الإصلاحية العربية).
- (103) Situation hermeneutique.
- (١٠٤) انظر أنموذجًا من النظرة التقليدية إلى هذه الظاهرة والنافذة لأثر العوامل التاريخية في نشأة المؤسسات الإسلامية في: عبد الحیی الكتاني، التراطیب الإداریة.
- (١٠٥) انظر مثلاً: ترجمتي البهلوان بن راشد وسخنون في: محمد الطالبی، ترجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضی عیاض، تونس، ١٩٦٨م.
- (١٠٦) من أشهر الأمثلة على ذلك ما فعله علماء الدين بالحلاج وابن شنبوذ وابن رشد والسهروردي.
- (١٠٧) عبد المجید الشرقي، الإسلام والحداثة: ٢٦ . ٢٩ .

تحديد هوية الدين

مقاربات موضوعية

د. علي رضا شجاعي زند^(*)

ترجمة: السيد خالد سيساوي

تمهيد —

يتحدد ولوّج أيّ بحثٍ علمي من خلال دراسة المناهج المختلفة، والوقوف على مراحل تشكُّل العلوم. فعلى أعتاب المرحلة التي كان فيها العلم والفلسفة مندمجين. قبل الفصل بينهما . كانت الخطوة الأولى نحو اكتساب أيّ معرفةٍ هي وضع تعريفٍ لموضوع ذلك العلم، فبات تركيز مفكّري تلك المرحلة منصبًا على شمولية تلك التعريفات قدر الإمكان ل Maher الموضوع ذاتياته^(١)، وبذلك تكون مانعةً من دخول الأغيار، وجامعةً لصاديقها كافيةً.

يتجلّى نجاح الباحث في مدى استناده على الماهيات الثابتة كخطوة الأولى في تعريف موضوع علمه، بدائل الأعراض المتغيرة، وأن يكون أيضًا متخصصاً بالجامعية والمانعية. ورغم كون التعريف متوضعاً في مرحلة المقدمات وفرضيات المسألة، إلا أنه؛ بلحاظ أهميّته البالغة، ودوره الفعال في تحديد اتجاه البحث وتفاصيله، وما يتطلبه الظُّفر به من جهدٍ وإعمالٍ فكريٍّ، يعتبر الركـن الأساس للبحث النظري.

ومع إعلان استقلالية العلم عن الفلسفة، واتضاح الحدود بينهما، بحلول العصر الحديث، واجه هذا المنهج انتقاداً حاداً، أفضى إلى مراجعةٍ كليّةٍ بشأنه. ففي هذه

(*) عالمُ اجتماع، وأستاذُ جامعيٍّ معروفٍ في مجال الدراسات الدينية من منظور الفكرين: الاجتماعي؛ والسياسي.

المرحلة التي رافقت الاعتراف بالإخفاقات المعرفية، والإقرار بعجز العقل عن الوصول إلى ذوات الأشياء وماهياتها، تمّ قصر البحث على عوارض الظاهرة بوصفها علمًا، مما أدى إلى اهتزاز مكانة التعريف بالقياس إلى باقي مراحل المعرفة^(٢)، وقدانه لأهميته وأولويته السابقة.

بشكلٍ عامٍ يرفض العلماء في الأعمّ الأغلب التوقف والتركيز في مطالع أبحاثهم على تعريفات موضوعات العلوم، واستفاد الجهد في الظفر بها، وولوج ساحة مجادلات لا طائل لها. لهذا رأوا إحالة الظفر بتعريفٍ دقيقٍ وشاملٍ، وبعد تحديد موضوع علمٍ ما، وتناول مميزاته الاجمالية، إلى مرحلة النتيجة، التي تُعدّ الخطوة الأخيرة في كلّ بحثٍ معرفيٍ. وهذا الملاحظ فعلاً على تعاريف العلوم الحديثة؛ إذ أحيل البحث فيها إلى آخر مراحل المعرفة العلمية لظاهرٍ ما؛ منسحبةً بذلك على بيان الحالات والعلاقات السائدة، بدلاً عن معرفة الذوات والماهيات؛ ناهيك عن فقدان تلك التعاريف لحيثية الثبات. كما يلاحظ عليها ارتباطها ارتباطاً وثيقاً بمقدّمات المسألة وفرضياتها، وتأثّرها في بلوتها بمعيار الإحاطة المعرفية حول ذلك الموضوع.

إنّ تبنّي هذين النمطين المختلفين في تشخيص أولوية وأهمية التعريف وتحديد مكانته في الدراسة ليس ناشئاً بالضرورة عن التغاير «المعرفي الأنطولوجي»، أو التعارض في المبادئ النظرية للمنهج الأرسطي والمنهج الحديث في الدراسات العلمية، إنما هو إذّعانٌ بوجود مشربين على مستوى «المنهجية» العلمية؛ حيث نجد شواهد جلية على استخدام كلّ منهما أيضاً عند أصحاب الفكر الحديث، والقائلين بالمنهج المعرفي العلمي. ومن المصادفات أن يكون الشاهد على هذا الكلام مرتبطاً بموضوع هذه المقالة «تعريف الدين»؛ فإن دوركايم ووير يُعدان من الشخصيات البارزة والمؤسسة لـ «علم الاجتماع الديني»، والتي يمكننا القول بكلّ ثقةٍ: إنّ أغلب الدراسات والنظريات المطروحة في هذا المجال ترجع إلى المباني النظرية والمنهج المعرفي لأحد هذين المفكّرين، مع أنّ لهما أسلوبين مختلفين تماماً في تعريف الدين وإبراز مكانته، حيث بذل «دوركايم» جهداً كبيراً في دراسته للدين ليعرفه انطلاقاً من منظور علم الاجتماع، متّكئاً في دراسته على الصور البدائية للحياة الدينية وغيرها،

كالانتحار مثلاً...، مؤكداً في مقارنته على أنَّ تعريف ظاهرة ما مقدم على البحث عنها سوسيولوجياً^(٣).

وفي مقابل هذا الطرح تتراءى مقاربة وير في علم الاجتماع الديني على خلاف المنهج الدوركايسي، حيث رأى تأخير التعريف إلى نهاية دراسته، مبرراً وجهة نظره هذه بقوله: «نظراً للتنوع الكبير في الممارسة والأداء الديني يصعب الظفر بماهية الدين، خصوصاً عند بداية البحث. وإن قضينا بإمكان ذلك فإنه لا يتمنى إلا في آخر البحث، وفي مرحلة الاستنتاج»^(٤).

وقد يَبَيَّنُ هذا المبني «ماك غوثير» بشكلٍ أدقّ، حين قال: «إن استخدام التعريف في علم الاجتماع الديني بوصفه استراتيجيةٍ له أكثر نفعاً من البحث عنه كـ «حقيقة»؛ إذ التعريف بوصفه استراتيجيةٍ يحدد مسار الدراسة ونطاقها. وعلى هذا الأساس فإن ترجيح تعريف على تعاريف أخرى يتحدد بحسب قدرته على أداء هذه المهمة»^(٥).

وبغضّ النظر عن محلّ التعريف في البحث، وأن مكانه في «المقدمات» أو في مرحلة «الاستنتاج»، وسواء كان «حقيقةً أم تمهيدياً»، فإن جميع التعريفات تشتراك في حقيقةٍ مفادها أن كلَّ تعريفٍ يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنهج والغرض والمباني النظرية لدى المعرف. كما أن الصلة بين المبادئ النظرية لطرح ما والتعريف الذي يقدمه المعرف لموضعٍ، كالدين مثلاً، هو بقدرٍ من الوضوح بحيث يمكننا غالباً أن نصل من خلال معنى أحدهما إلى تعريف الآخر.

فمن وراء التعريفات المتعددة التي عُرِضَتْ حول الدين تتجلى الرؤى المختلفة حول «العالم» و«الإنسان» و«التاريخ»، الناتجة عن المدارس الفلسفية والاجتماعية والنفسية المعروفة. فكلَّ مفكِّرٍ وباحثٍ ديني عندما يقدم تعريفاً عن الدين فهو في الحقيقة يقدم زبدة أجوبته النظرية على أسئلة البشر الأساسية، بعباراتٍ شديدة الاختصار. وعند تحليل ذلك التعريف الموجز للدين، وإمعان النظر في أجزائه، يمكننا معرفة مبانيه النظرية بوضوح. كما قد ينتهي هذا «التعدد» إلى نحو من «التنوع»، يوحي بانتفاء أيِّ اشتراكٍ بين تلك التعريفات، ما عدا الاشتراك على مستوى الألفاظ؛ بحيث

يشير كلّ تعريف إلى أمرٍ مختلف عن الآخر. من هنا يمكننا القول: إنه على الرغم من أن هذه التعريفات تبدو متصارعةً فيما بينها، لكنّها؛ نظراً لاختلاف لحظاتها ومقارباتها حول الدين، بمثابة جُزرٍ منعزلة، لا سبيل لارتباطها ببعضها البعض، ولن تصل التّوْبَة أبداً إلى تقابلها المباشر والمنطقي.

إن إظهار هذه الحقيقة المرتبطة بالتعريف يسمح لنا بكشف الخطأ الناشئ عن التّصوّر الذي ادعى بأن «التعريف» بذاته بيانٌ محايد ومحلٌ وفاقٌ مُسبّقٌ حول ظاهرة ما، أي بمثابة «فرضية مسبقة» أو «أصلٌ موضوعي» لبحثٍ ما، يدرج تحت مقدمات أي دراسة علمية؛ لأجل تحديد موضوعها. فوجود التّعدد والتّنوع في تعريف الدين، مضارفاً إلى كونه منوطاً بتّنوع زاوية الدراسة (كلامية وتاريخية واجتماعية ونفسية وفلسفية وغيرها)، والتّنوع في المنهج (الاختزالي أو الوظيفي أو العقلي أو الشهودي أو الوجودي و...)، يكون ناتجاً أيضاً عن حقيقة أخرى، ينبغي التعبير عنها بتعُّد «صُور الدين» خارجاً.

فمن جهةٍ هناك دعوى تقول بأن الدين جوهرٌ واحد قد نشأ من الميل الباطني للإنسان، ومن ثمّ تمظهر في سياقاتٍ ثقافية واجتماعية مختلفة؛ ومن جهةٍ أخرى هناك منْ يعتقد أن الدين ظاهرةٌ متعدّدة ومتباينة ذاتاً، قد تشكّل بشكلٍ مستقلٍ بحكم الضرورة الاجتماعية في المجالات الثقافية المختلفة، ومن ثمّ انتزع الذهن البشريّ صورةً واحدة له، بعد ملاحظة لقواسم المشتركة بين مظاهره المختلفة.

لقد أثّيرت نقاشاتٌ واسعة بين علماء الالاهوت وعلماء الاجتماع لفهم وتحديد ماهية الدين؛ حيث يبدو من غير المُجدي ولوج مظان ذلك النزاع النظري الذي لا طائل منه، أو الاعتماد على النتائج المترتبة على «فطريّة الدين» أو «وظيفيّته». فالحقيقة التي يمكننا التأكيد عليها أن أحد أسباب التّنوع في تعريف الدين راجع إلى تعُّد تجلياته. وهذا ما دعا علماء الالاهوت المتأخّرين إلى الإذعان بصعوبة الاتفاق على تعريفٍ واحد للدين^(٧)، صعوبة ناشئة من ناحيّة عن إدراج كلّ خصوصية وعنصر مميّز في التعريف، مما يفضي إلى إخراج مصاديق يصدق عليها مفهوم الدين؛ ومن ناحيّة أخرى عن اتساع نطاق تعريف الدين، الذي يؤدي بدُوره إلى ورود الأغيار من مدارس وأيديولوجيات شبه

دينية «شبه الدين» (semi religion).

إن البعض لا يرى مشكلة التعدد والتتوّع في تعريف الدين ناتجة عن الدين بما هو دين، بل يحيل ذلك إلى معضلة تعريف «المفاهيم الثقافية» كافية؛ حيث تتطوّي هذه الأخيرة على معانٍ خاصة، ومنحصرة في دائرة مجتمع معين. وعلى هذا الأساس فإن جميع تعريفات الدين تستند إلى نظرة «قومية»، كما أنها ناظرة إلى دين معين في بيئة ثقافية خاصة، ما يعني إعلانها المُسبّق عن انتقاء أيّ محاولة للحوار في هذا المجال. ويعدّ «ويليام جيمز» من المفكّرين الذين توصلوا من خلال مواجهة هذا التتوّع المفروض إلى أنّ الكلمة «الدين» مشتركة لفظيّاً قد استخدم مسامحة مقترباً بأنواع مختلفة؛ لذا لا ينبغي بل يجب أن لا يؤخذ كمؤيد لوجود أصل أو ذات واحدة له^(٧).

كما يمكن أن يكون منشأ تعدد التعاريف هو الخلط المفهومي بين المصطلحات والمفاهيم متقاربة المعنى؛ لأن عدم توحّي الدقة في الاستخدام الصحيح لتلك المفاهيم، وتركها مجملةً وبهمة، من شأنه الإफضاء إلى قراءات مختلفة للدين. كما قد تتفاوت هذه المشكلة أثناء الترجمة من لغة إلى أخرى؛ نتيجة إعمال الدّوّق الشخصي في اختيار المرادفات اللغوية.

ويضاف إلى العوامل المذكورة سابقاً، والمؤدية إلى تعدد الآراء حول «ماهية الدين»، اختلاف المبادئ المنطقية والأصولية لـ «التعريف» ذاته. وسوف نبيّن لاحقاً كيف أن القراءات والتوقعات المختلفة حول مسألة التعريف قد أدّت إلى إيجاد ثغرة مفهومية في تعريف الدين.

ورغم المشاكل والعوامل الموجبة للتشكيك في إمكان التوصل إلى تعريف واحد وشامل أقلّ نقضاً عن الدين، إلا أننا نضطر في كلّ الأحوال - إلى إقامة تعريف عنه عند أي دراسةٍ دينية، أو التبني لتعريفٍ مقتراح، بمعنى أنه سواء تبيّنا القول القاضي بتقديم التعريف، أو جواز تأخيره، كنا من علماء «الاجتماع الديني» أو «فلاسفة الدين»، سواء نظرنا إلى الدين بلحاظٍ «وظيفي» أو «ظاهري»، كنا من دعاة التعريف «الحقيقي» للدين أم حاولنا تعريفه «بالمواضعة»، بناءً على كلّ هذه الافتراضات لا بدّ لنا من تحديد الظاهرة المقصودة ومن ثمّ تبيّن معناها من خلال

المفاهيم والعبارات الدقيقة؛ حتى تكون واضحة^(٨). حينها فقط نستطيع التمييز بين الدين ومرادفاته بسهولةٍ ووضوح.

فبما أنَّ التعريف مقدمةٌ ضرورية ومسألةٌ حاسمةٌ في هذه الدراسات، وعلى الرغم من الوضع المُرِبِّك في أدبيات هذا المجال، فإنَّ هذه الدراسة تهدف من خلال البحث والتحقيق إلى ضبط وتحديد التعريف المختلفة، ومن ثم ترتيبها ضمن مجموعاتٍ متمايزة؛ سعياً منها لليقىام بالخطوة الأولى في دراسة الدين، وإنْ عُدَّتْ محاولةً محشمةً محفوفة بالإرباك. ولأجل ذلك سنحاول تقديم تحليلٍ أكثر دقةً لعوامل التعُدُّ والتَّقْوَع في تعريف الدين. والتي أشرنا إليها آنفًا. ضمن أقسام أربعة مستقلةٍ:

١. مجالات التحقيق الديني ومسألة التعريف —

إنَّ البحث عن تعريف الدين وبيان ماهيته؛ بحجَّة تمييز نطاقه ومجاله عن باقي مجالات الحياة الاجتماعية، هو في الأساس توجُّهٌ غربيٌّ؛ حيث بلغ هذا الاتجاه ذروته في الغرب حينما احتمم الصراع الجدي بين «الدين» من جهةٍ و«العلم» و«السياسة» من جهةٍ أخرى، حتى أفضى إلى عداءٍ عمليٍّ تجلَّتْ حدَّته في القرن التاسع الميلادي، بين «الكنيسة» و«العلماء» حول شمولية المدعيات الدينية، وبين «البابا» و«الملك» حول السلطة والسيادة. ثم انتصب لاحقاً حول التساؤل الجاد عن ماهية الدين ونطاقه بين أصحاب الفكر من جهةٍ وأصحاب السلطة من جهةٍ أخرى.

إنَّ التعريفات المطروحة حول الدين، بدءاً من تلك المرحلة فلاحقاً، ترَكَّزت حول السعي لعرض بيانٍ فلسفِي واجتماعي للدين، بعيداً عن أبعاده «الاعتقادية» . الكلامية». وبحلول عصر النهضة والتَّوَيِّر وصل هذا المنهج إلى أوجهه، بحيث يمكننا رصد مصدر تلك الدوافع الكامنة وراء رغبة علماء عصر النهضة، وسعيهم الحيث للتجديد في الفكر الديني والمعتقدات الدينية لدى تيار العقلانية الحديثة، والذي كان يهدف من خلال ذلك إلى معرفة الجوهر الأصلي للدين، وتحديد نطاقه ضمن هدفين، هما :

أ. تحديد وتمييز مجالات الممارسة العملية الدينية، ومجال نفوذ العقل والتجربة

الإنسانية.

بــ تجديد المعرفة الدينية، وإزالة الشوائب التي لحقت بحقيقة الدين، وأخرجه عن مجراه الصحيح.

إضافةً إلى العوامل السابقة، فإن النتائج التي توصلت إليها الدراسات الأنثروبولوجية حول الشعوب غير الأوروبية قد أدت إلى التعرف على صور مختلفة للدين، مما دعا إلى توسيع دائرة الدراسات والأبحاث الثقافية والدينية.

لقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون إقبالاً واسعاً على هذا النوع من الدراسات الدينية، بشكل متزامن في مناطق جغرافية مختلفة؛ حيث إن أولى الدراسات التحقيقية الدينية تعود إلى جهود «علماء الإنسنة»، باشتئاء الدراسات المقارنة بين الأديان الإلهية، التي احتضنت بطابعها الفلسفية والكلامية على مدى القرون الماضية، وارتبطة بـ «تاريخ الأديان»، الذي شكل جزءاً لا يتجزأ من التاريخ العام للمجتمعات البشرية؛ حيث كانت النتائج المتوصّل إليها من قبل هذه العلوم المادّة الخام التي تحتاجها المجالات الأخرى في دراساتها المستقبلية. فاهتمام «علم النفس» وـ «علم الاجتماع»، اللذين هما آخر العلوم انتصاراً عن الفلسفة، بالدين يرجع إلى عهود متأخرة، وأخر مجالٍ معرفيٍ في الدراسات المتعلقة بالدين هو «فلسفة الدين». فرغم قدم المباني والمبادئ الفلسفية فيها، إلا أنها تُعدّ مجالاً جديداً عُني بهذه الدراسات الدينية. نعم، هناك من يعتقد بوجود مجالٍ معرفيٍ أكثر حداً قد اهتمّ بمثل هذه الدراسات، وهو «الفيينومنولوجيا» أو الظاهراتية. فهي بحسب ادعائهم ليست اتجاهًا في الفلسفة وعلم الاجتماع، إنما هي مجالٍ وشعبة جديدة قائمة بنفسها في مجال التحقيقات الدينية. وحسب زعمهم فإن الظاهراتية وإن كانت سقراً معرفياً وأسلوباً نظرياً قد بُرِزَ في الفلسفة، وظهر رُونقه في علم الاجتماع، إلا أن التمايز المباني في النظر إلى القضايا القيمية، سيما منها تلك المتعلقة بالدين، قد جعلها تحتلّ مكانة مستقلة إلى جانب الدراسات الفلسفية والاجتماعية.

إن الظاهراتية قد استطاعت من خلال تأكيدها على النظرة المعاوضة للقيم، القُرب إلى حدٍ كبير من الدراسة المصداقية والداخلية للدين. ولعل هذا - على أقل

التقادير - ما سوَّغ لها الترقّي للوصول إلى مجالٍ مستقلٍّ محاذٍ لعلم الاجتماع والفلسفة في الدراسات الدينية، متتجاوزةً بذلك نطاقها السابق^(٩).

وكمَا أشرنا فإنه قد سبقت الأبحاث الجادة في مسألة «تعريف الدين» عند حلول القرن التاسع عشر وقوع تطّورات فكرية عديدة في الغرب، أفضت إلى رواج وترجيح الدراسات «من خارج الدين» على الدراسات ذات الطابع الكلامي؛ حيث تُعد «الإنسنة» و«علم النفس الديني» و«علم الاجتماع الديني» وأخيراً «فلسفة الدين» من العلوم الناشئة الناظرة لمقوله الدين بعد هذا التغيير؛ إذ كانت جهود المفكّرين قبل ذلك تعامل مع مسألة تعريف الدين تعاملاً جانبياً، كما أن التعاريفات المطروحة في هذا المجال كانت ذات صبغةٍ كلامية، لهذا تعلّقت بمصداقٍ واحد من الدين، مما جعلها فاقدة لحيثية «الشمولية» (Inclusivity).

إن مدى اهتمام المفكّرين الدينيين بمسألة «التعريف»، ومكانتها في مختلف تخصصات الدراسات الدينية، تابعٌ لتأثير خصوصيتيين معرفيتين في ذلك العلم:
أ. تموّض ورؤيّة الباحث للظاهرة مورد الدراسة، من حيث كونها «خارجية» أو «داخلية».

ب - خصوصية الموضوع الذي يبحث عنه، من حيث كونه «نوعياً» أو «مصداقياً»^(١٠).

وحسّب هاتين الخاصيّتين صارت «الفلسفة» و«علم الاجتماع» و«علم النفس» من المجالات المعرفية التي امتازت؛ من خلال بحثها عن الخصوصيات النوعية وانطوائها على رؤيّة خارجية لموضع دراستها، عن باقي الفروع الباحثة في الدين، مما جعل مسألة «التعريف» تكتسب تحت ظلّها مكانةً مهمةً. لذا نجد وفرةً وتنوعاً في تعريف الدين لدى علماء النفس والاجتماع وفلاسفة الدين. وفي المقابل نجد مجموعةً أخرى من مجالات الدراسات الدينية، كالتاريخ والإنسنة، مع كونها تبنيّ النّظرة الخارجية للظاهرة التي تريده دراستها، إلا أن تعريف الدين فيها - وبسبب اللحاظ «المصداقى» الذي تبنيّه لموضع الدراسة - يحتلّ مكانةً ثانوية وأهميّةً هامشية. كما أن علم الكلام؛ باعتبار حيثيّة التقييد والتخصيص الموضوعي يُعدّ من جملة العلوم المسانحة

لعلمي التاريخ والأنثربولوجيا، إلا أنه بلحاظ نظرته الداخلية يختلف عن سائر المجالات المعرفية المعنية بالدراسات الدينية. والجدول التالي يوضح جلياً مسألة التعريف لدى هذه المجالات المعرفية، تبعاً للخصوصيتين المذكورتين:

كمية التعاريف	مكانة التعريف	خصوصية الموضوع	توضّع الباحث	فروع الدراسات الدينية
متعدد بحسب المورد	مهم	مصداقٍ	داخلي	الكلام
متعدد بحسب الموارد	هامشي	مصداقٍ	خارجي	تاريخ الأديان
متعدد بحسب الموارد	فرعي	مصداقٍ	خارجي	أنثربولوجيا الدين
متتنوع بحسب الرؤية	مهم	نوعي	خارجي	علم النفس الديني
متتنوع بحسب الرؤية	مهم	نوعي	خارجي	علم الاجتماع الديني
متتنوع بحسب الرؤية	مهم للغاية	نوعي	خارجي	فلسفة الدين
متعدد بحسب الموارد	غير مهم للغاية	مصداقٍ	خارجي - داخلي	فيونومينولوجيا الدين

تعريف الدين لدى المتكلمين —

ينظر المتكلم أساساً إلى موضوع بحثه بنظرية «داخلية»، فيكون لحاظه هو الدين «الحق»، بخلاف المقاربات التي تنظر إلى الدين بما هو «متتحقق» خارجاً. من هنا يمكننا القول: إن تعريف المتكلم للدين ليس له سوى مصداقٍ واحد، أو أنه يشمل أدياناً ذات جوهرٍ واحد و مجالٍ مشترك. في حين أن التعريفات الناظرة إلى الدين من خارجٍ تسعى عبر التقليل من المشخصات المميزة إلى أن توسيع من دائرة شمولها، وبالتالي إدراج عددٍ أكبر من المصاديق والأنواع تحت تعريفاتها. وهذا ما يجعل التعريفات الكلامية ذات نطاقٍ ضيق، آيبةً عن تسلُّل الأغيار إلى ساحتها، وبذلك تمنع ورود الأفراد التي تجانب المصدق الحقيقى، أي «الدين الحق والكامل».

تعريف الدين لدى المؤرخين —

ليس مسألة تعريف الدين أهمية ومكانة شاخصة في الدراسات التاريخية للدين؛ لأن هذه الأخيرة تُعنى بدراسة وتحقيق الواقع والحوادث الاجتماعية، وكذا

مسار الرقيّ الثقافي والاجتماعي والسياسي، من خلال اعتقادٍ وميُل جمعيٍ ومن منظور خارجيٍّ. أما تحديد أيّ الظواهر التاريخية أجرد بالبحث؟ والتي تحكى «تاريخ الدين»، فيرجع إلى التعريف الذي يعتمد المؤرخ للدين. كما أنه يتعلّق بمدى اهتمامه بهذه المسألة. فلو كان اختياره وتحديده خاصّاً بهذه المعايير والمشخصات، لكنه قد استند في تشخيصه إلى ذوقه وميلاته، فإن تعريفه سيكون غير قابل للتمييم. لهذا لا يجوز لدى المؤرخين الاعتماد عليه في استباط تعريف الدين. وبالطبع هذا لا ينفي تحديده أو تشخيصه المُسبّق لدى المؤرخ، فضلاً عن تحديده لـ «موضوع» و«مصداق» و«نطاق» أي دراسةٍ تاريخيةٍ. تطبيقيةٌ كانت أو مورديةٌ ..

تعريف الدين عند علماء الإنسانية —

إن علماء الإنسانية (الأنثروبولوجيا) وإن كانوا سبّاقين في مجال الدراسات الدينية، إلا أنهم لم يباشروا بحوثهم قطّ بتعريف الدين. بل لم تكن مسألة تعريف الدين لتج أذهان الباحثين الدينيين لولا النتائج المتوصّل إليها في الدراسات الأنثروبولوجية، أي إن مسألة التعريف لم تكن مقدمةً لتلك الدراسات.

لقد بعث تنوّع دراسات المفكّرين الثقافيين في الكشف عن انتقال الأفكار والمعتقدات والأداب والطقوس لدى الشعوب البدائية، وتعريف الأشياء والأمكنة والأذمنة المقدّسة لدى القوميات المختلفة، على مواجهة الباحثين الدينيين من الجيل الثاني . والذين كانوا غالباً من علماء الاجتماع . لهذا السؤال الأساس، وهو: «ما هو الدين؟»، وما هي المعايير التي تميّز بها «الدين» عن التقاليد والفولكلور والعرف والقرارات القومية والمدارس السياسية والاجتماعية؟ وبدلاً من أن تتصبّ جهود علماء الإنسانية على مسألة «تعريف الدين» تركّزت على الكشف عن جذوره في المجتمعات البدائية، والتعرّيف بمراحل تطوّره على مرّ التاريخ الإنساني، فكان من الطبيعي أن تعتبر الصور المختلفة لاهتمام الإنسان بالقدس ديناً.

تعريف الدين لدى علماء النفس —

كان دخول علم النفس إلى ساحة البحث الديني من جهتين: إحداهما: محاولة

نحوص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٠ م . ١٤٤١ هـ

البحث عن «جذور الدين» و«منشأ الدين»؛ والأخرى: البحث عن تبعات الدين وأثاره المُشَتَّتة في الإحساسات والعواطف الفردية، وكذا التمييز بين سنوخ الشخصية الإنسانية وما يورثه الإيمان الديني من تأثير على سلوك الأفراد وعملهم. وتباعاً لما يدرسه مفكرو علم النفس الديني فإنه من الطبيعي أن لا يمرّوا مرور الكرام على مسألة تعريف الدين، وإنْ كان لعلماء الاجتماع وفلاسفة الدين في هذا المبحث توقيفٌ وتأملٌ أطول وأوسع بالقياس إليهم.

تعريف الدين لدى علماء الاجتماع —

يقول «بارسونز»: إن مسألة «تعريف الدين» دوراً مهماً في تطور دائرة علم الاجتماع الديني؛ حيث يمكننا القول: إن علم الاجتماع الديني هو حصيلة الجهود الأولية التي تناولت موضوع تعريف الدين بالبحث. كما كان اهتمام علماء الاجتماع الديني بمسألة تعريف الدين أكثر بالقياس إلى غيرهم من الباحثين الذين اشتغلوا على الدراسات الدينية في المجالات المعرفية الأخرى. فمع الأهمية التي توليهما تلك المجالات لهذه المسألة في دراستها، إلا أنها في دراسات علم الاجتماع الديني تتضوّي على أهمية بالغة، وتُعدّ مسألة مركبة جديرة بالاهتمام. وقد اتّخذ الجدال النظري لعلماء الاجتماع والفلسفه حول تعريف الدين منهج عدّة، منها: «العقلاني» و«الشهودي» و«الوظيفي» و«الاختزالي» «الظاهراتي» و«الوجودي»، أسفّرت عن مناظراتٍ ومجادلاتٍ واسعة حول هذه المسألة.

يقول «رابرتسون»: «بما أن جهود علماء الاجتماع وحتى العقد الخمسين لم تشر في الظُّفر بتعريف واحد مشترك للدين فإن بعضهم، مثل: «لنسكى» و«غلاك»؛ ولأجل رفع نفائص التحقيقات التجريبية والوظائف العملية، انحاز نحو تحديد أبعاد «الدين»^(١١) (Religiosity).

تعريف الدين عند الفلاسفة —

يحظى تعريف الدين لدى «فلسفه الدين» بالأهمية نفسها التي يحظى بها لدى

نحوه معاصره. السنة الخامسة عشرة. العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٠ . م ١٤٤١ هـ

علماء الاجتماع، بل هو من المباحث التي تقرّب بين علماء الاجتماع والفلسفه. وكما أشرنا فيما سبق فإن ضرورة الاهتمام بهذا العنوان في بداية المباحث التخصصية لكل فرع تنشأ من أن صاحب الدعوه والمخاطب لا بد أن يصلا إلى توافق حول الظاهرة المراد بحثها، وهذا لا يحصل إلا بالاتفاق على تعريفٍ جامع ومانع للموضوع مورد التحقيق^(١٢). ومن هنا فإن «علم الاجتماع الديني» و«فلسفه الدين» كلاهما على السواء من حيث الحاجة إلى «الافتتاح على التعريف». ومضافاً إلى ذلك فإن تقديم التعريف في بداية البحث شرطٌ مُسْبِقٌ وضروريٌ بالنسبة إلى فيلسوف الدين؛ لأن بعض الأبحاث، من قبيل: «مجال الدين» و«التوقعات من الدين» و«نظرية المعرفة الدينية»، غير مأخذة من الأصول الموضعية لتعريف الدين. ولهذا نجد وراء التعاريف المتعددة المُقامة حول الدين إما عالمٌ نفسٌ، أو عالمٌ اجتماعٌ، أو فيلسوفٌ دينٌ.

تعريف الدين من منظور علماء الظاهراتية —

إن الظاهراتي؛ ببعض الاعتبارات، ينظر إلى الدين من خارج؛ كونه لا يرغب في البحث عن صحة أو عدم صحة القضايا الدينية، ولا يقصد الحكم والترجيح لدين على آخر. مع أنه في الوقت نفسه يسعى نحو الوصول إلى معرفة «متعاضدة» ووصف «محايد» لهذه الظاهرة، مما يجعله يقترب إلى حدٍ كبير من الرؤية الداخلية. يبرر الظاهراتي سبب اللجوء إلى هذه المقاربة المزدوجة برفع إمكان الحصول على معرفةٍ محايدةٍ لما هو صحيحٌ من الواقعيات القيمية. لهذا لا ينبغي الاعتماد على الشاهة الظاهرية، واعتبار نتائج وأسلوب القائلين بالمنهج الظاهراتي مساوقةً للأساليب الكلامية. فالميزة البارزة والمميزة لهذه المقاربة هي أن أتباع الظاهراتية ينظرون إلى الظواهر في مقام «التحقق»، بخلاف الكلاميين، الذين ينظرون إليها من موقع «الحقيقة». وما يميّز هذا الاتجاه عن سائر مجالات الدراسات الدينية هو مقصده الغائي، بمعنى أن غاية عالم النفس، وعالم الاجتماع، وفيلسوف الدين، وكذلك الإنساني - بعد اجتياز مرحلة الإبهامات المرتبطة بـ«ماهية الدين» -، هي السعي لتبين «المنشأ» و«الكيفية» و«الدور» المتصور للدين، في حين أن الهدف النهائي للظاهراتي هو

تقديم الوصف الدقيق والمحايد، والوصول إلى فهمٍ متعاضد حول الإيمان والسلوك الإيماني. وهذه الخصوصية هي التي تجعله قريباً من المؤرخ الديني، مع حفظ التفاوت المهم بينهما؛ حيث إن المؤرخ يقوم بدوره التوصيفي من خلال عين ولسان «المشاهد»، بينما الظاهري يقوم بدوره من خلال إحساس ولسان «لاعب الدور»، أي الفاعل. وبما أننا لا نقصد في القسم الرابع من البحث الرجوع إلى الظاهرياتية مجدداً كرؤياً واتجاهٍ فمن المناسب الإشارة إلى نموذجٍ من التعاريف المنددرجة تحت الاتجاه الظاهري حول الدين.

«ويلفرد كانتول سميث» من جملة المخالفين لاستعمال مصطلح «الدين» كمفهومٍ «عام» (Generic) للدلالة على الصور المختلفة عن «مخافة الله» في الثقافات البشرية المختلفة؛ حيث يعتقد بأن استعمال مصطلح «التجسد» (Reified) يستلزم امتلاك إطارٍ نظريٍ شامل، في حين أن مقوله الدين فيها الكثير من الإبهام والتتوّع، وبالتالي يصعب حصرها في هذا القالب. ومن هنا فإنه مع استبعاده الكامل للتعريفات العامة عن الدين، يكتفي بمفهوم «الإرجاع الذاتي» (Self Referential)، الذي يعرضه عادةً المعتقدون بالدين وذوو ثقافة دينية ما^(١٣).

٢. الدين ومرادفاته —

يندرج كلّ لفظٍ بلحاظ معناه ومدلوله تحت زمرة من الألفاظ المترادفة والمترادبة المعنى، والتي ترتبط بمجموعةٍ من الاصطلاحات الخاصة. مع أن تلك الألفاظ ومتراوتها متشابهةٌ، وتستخدم على التبادل - بنحوٍ من التسامح - في الاستعمالات العُرُوفية، إلاّ أنها في الاستعمالات العلمية الدقيقة تتضمن في الغالب تباعيناً ملاحظاً جديراً بالاهتمام، لا يصحّ وفق النّسق العُرُوف المذكور آنفًا.

إن لفظة «الدين» من تلك الألفاظ، التي في عين انتوائها على معنىًّا معيناً محصور قد حُملت خطأً؛ وباعتباراتٍ متعددة، على معانٍ مختلفة على أنها مفاهيم مرادفة لها. واحترازاً من الوقوع في المغالطات المعنوية والأخطاء الاصطلاحية سننسع - قبل الدخول في تعاريف الدين - إلى بيان الحدود الفاصلة بينها وبين تلك المصطلحات

القريبة والمقارنة لها. وفي أثناء مباشرتنا لهذه التصفيّة المعنائية - إن صحّ التعبير - سنصل في النهاية إلى مفهومٍ أوضح عن الدين، يشكلُ أساساً مبنائياً لباحثنا المستقبلية.

الدين والأيديولوجيا —

أقرب المرادفات لكلمة «مكتب ومدرسة» كلمة (ideology)^(١٤)، وعليه تكون النسبة التقابلية بين «الدين» و«الأيديولوجيا» هي العموم والخصوص من وجه، ما يعني أنه من الممكن للأديان الأكثر تكاملاً التكفل بآداء دور مدرسة دينية تهض بفعال أيديولوجية. لكن من المسلم به أنه لا يمكن اختزال دينٍ ما في مدرسة فكرية أو أيديولوجية^(١٥). وقد ترك بعض القائلين بالتوسيع في معنى الدين الباب مفتوحاً لدخول «شبه الدين»؛ بحجة الاجتناب عن إخراج بعض المصاديق من دائرة التعريف، غاضبين بذلك الطرف عن خصوصياته الذاتية، كما عدُوا بعض تلك الخصوصيات المشتركة غير القابلة للتشكيك بين الدين والأيديولوجيا دليلاً على التساوق الذاتي لكل المفهومين. ولإثبات مدعاهما استندوا إلى استخدامهما المشتركة:

١. القدرة على تعبئة وحشد الموالين؛ للوصول إلى أهدافٍ واحدة.

٢. الدعوة إلى الثبات والكفاح والتضحية في سبيل العقيدة والرشاد.

٣. حمل الموالين على احترام قدسيّة المؤسّسين والدعاة لذاك المعتقد.

فلو اعتبرنا الدين والأيديولوجيا من جنسٍ واحد؛ لتأكيدهما على بُعدِي القيم والمثالية في حياة الإنسان، عندها ستكون عملية «العقلنة» (Rationalization) والدعوة إلى «موت الأيديولوجيا» (Death of ideology) و«العلمنة» (secularization) و«زوال القدسيّة» (Deserialization) من مقولٍ واحدة. وأما لو اعتبرناهما أمرين متمايزين؛ نظراً إلى تأكيد واتّكاء أحدهما على «الوجود الماوري» في الحياة، وسعى الآخر نحو الأهداف الدنيوية، فإن عملية العقلنة ستكون مفهوماً عاماً، تتفرّع عنه الدعوة إلى موت الأيديولوجيا والعلمنة.

يعتقد فلاسفة الدين بأن الاختلاف بين الدين والأيديولوجيا متعددٌ ومهمٌ جداً؛

بحيث لو توضّحت ملامحه لهُوتٌ كلّ أوجه التشابه بينهما، وأصبح لكلّ منها في دائرته معنىً مختلفاً عن الآخر. فما يفصل الدين عن الأيديولوجيا ويوسّع دائرة الافتراق بينهما هو البُعد الغائي لكلّ منها؛ إذ نجد أن الغاية القصوى للأيديولوجيا هي «ازدهار العالم»، ومن ثم إصال المتبين لها إلى النجاح؛ أما الدين. حتى الأديان الناظرة إلى الدنيا. فإنه يهدف إلى الفلاح الأخروي.

يقترح C.J.A طريقاً آخرًا للتخلص من هذا الإبهام والخلط، فيقول: «لهذا الغرض يجب التأكيد على الخصائص النوعية (Typical) للأديان، مثل: «الالتزام بالمناسك العبادية»، وإنْ لم يكن لهذه الحิثية ذُورٌ محوريٌّ في بعض الأديان»^(١٦). كما أكد آخرون على وجود «المُثل المُتعالية» (Transcendence)، المساوقة للقدسية (Sacredness)؛ والبُعد الغائي للدين (Ultimacy)، التي تُعدّ من الأبعاد الأساسية لتمييز الدين عن أنواع المدارس الأخرى^(١٧).

ولقد رأى «استارك» و«بينديريج» أن تبني نظرية العالم الأخروي (Otherworldly)، إضافة إلى الإيمان بـ«ما وراء الطبيعة» (Supernatural)، هي ميزة ذاتية للأديان. وإن خالف «بينبر» هذا الرأي؛ بحجة وجود بعض الأديان التي لا تؤمن بما وراء الطبيعة (Non super naturalistic)^(١٨). في حين اعتبر «رودلف أتو» و«أندريو كيريلي» الإحساس بالرّهبة (Feeling of Awe) والخشية المقتنة بالرّجفة (Fear and Trembling) بالنسبة إلى الأمر القدسي عنصراً فاصلاً بين الدين وشبيهه^(١٩). فيما رأى بعضُ أن الفاصل بين هاتين المقولتين المتقاربتين هو «الإيمان». وبحسب هؤلاء فإن «الإيمان» يحتوي على جوهرٍ خاصٍ، لو أمعنا في معناه الدقيق لوجدناه لا يتعلّق إلا بالمعتقدات الدينية، واستخدامه في الروابط المذهبية والميول العاطفية من الموارد التي لا تنهض بدقة معناه.

يرى «كيرتس» أن أهمّ خصوصية مميزة للدين هي «الإيمان»، ويعتقد بأن الدين يسعى من خلال التمسّك بالإيمان إلى تثبيت تعليماته وأحكامه بشكلٍ قطعيٍّ ويقينيٍّ، بما لا يدع مجالاً للشكّ والتّيّه، وهذا ما يصحّ قدرة الدين على التأثير بالقياس إلى العلم وأنواع المدارس شبيه الدينية^(٢٠).

الدين والإيمان (Rel.& Faith)

يطلق «الإيمان» (Faith) على حلول «الدين» في الضمير الشخصي للأفراد؛ أما الدين فعلى خلاف البُعد الشخصاني للإيمان، لا يتجلّ إلا في المجتمع. يقول «نيبر»: لا تتحقق الكثير من الأبعاد المهمة للدين إلا في المناسبات الاجتماعية^(٢١). وعليه لا يُعدّ المعتقد الشخصي ديناً، وإنْ حمل بعض عناصر ذلك الدين واستخداماته، مثل: التلبّس بالحياة الحقيقية؛ لأنّ الجنبة الاجتماعية فيه ضعيفة، أو أنه فاقدٌ كلياً للأبعاد الاجتماعية.

على هذا الأساس عَرَفَ «نيبر» الدين بأنه عبارةٌ عن اجتماع أنسٍ يمتلكون إيماناً مشتركاً^(٢٢). ومضافاً إلى ذلك علينا التتبّع إلى أنّ الإيمان وإنْ كان يشكّل حيّزاً ضرورياً وحصرياً للدين، إلا أنّ معطى الصورة الاجتماعية للدين هي الأبعاد الأخرى من الحياة الدينية.

وقد أبدى «كارل بارت» في التمييز بين الدين والإيمان ما يقارب هذا المعني كلامياً، حيث يقول: «الدين هو بحث الإنسان لأجل الوصول إلى الله، بحثٌ ينتهي دائماً إلى وجдан إلهٍ مطابق لميّل الإنسان؛ أما الإيمان فهو مكاشفةُ الإله؛ لذا فإنّ الإيمان أمرٌ شخصيٌّ، في مقابل الدين، الذي هو أمرٌ جماعيٌّ»^(٢٣). كما يعتقد «فيبر» أنّ الإيمان معرفةٌ من سُنْخٍ آخر، تبتنى على قبول الحقائق الوحيانية دون قيدٍ أو شرطٍ. وعليه يكون الإيمان نوعاً من التسليم أمام المشيئة والإحسان الإلهي، دون الاستناد بالضرورة في ذلك على الحجج العقلانية والإثباتية^(٢٤). وفي الحقيقة أراد «فيبر» من خلال هذا الأساس إثبات أنه للوصول إلى فهمٍ أوضح حول العلاقة بين الدين والإيمان يتعمّن علينا الوقوف على الأبعاد المميّزة بين «الإيمان» و«الشريعة»، باعتبارهما جزءاً مكوّنين للدين، حيث يمكننا؛ ومن خلال مقارنةٍ سريعة بين الإيمان والشريعة، رصد ثلاثة وجوه لهذا التمايز، وهي:

١. جوهر الشريعة هو التكليف والالتزام؛ وجوهر الإيمان هو التخيير والاهتمام.
٢. اعتماد الشريعة على الذهن والسلوك؛ وفي مقابل اتّكاء الإيمان على تصفية القلب والروح.

٣. اجتماعية الشريعة؛ وشخصانية الإيمان.

الدين والشريعة —

للدين جزءان: «الإيمان»، وهو التبلور الذاتي والباطني للدين؛ لذا يكون اختيارياً واكتسابياً، ولا يجري عليه أي نوع من الإجبار والإكراه؛ و«الشريعة»، التي تُعد من التجليات الظاهرة للاعتقاد والإيمان، ونوعاً من التكاليف الموصى بها للتوصُّل إلى التلبُّس بالحياة الإيمانية. طبعاً يتعلّق هذا الجزء الثاني بالأديان الأكثر تكاملاً، والتي تهتم بالحياة الاجتماعية للمؤمنين؛ أما الأديان التي لا تمتلك «الشريعة» فلا يمثل هذا الجزء جانباً مهماً فيها، ولا يُعد من عناصرها الذاتية. فلو اعتربنا الدين هو ذات الأمر الشامل الذي ينهض بالمستويات الثلاثة في حياة الإنسان، أي «القلب» و«الذهن» و«السلوك»، حينها فقط تكون «الشريعة» جزءاً من الدين.

لقد وُسّع مصطلح الشريعة في بعض التعابير بحيث صار شاملًا حتى للوصايا والنواهي الخُلُقية؛ فضلاً عن شموله لـ «أصول العقيدة»؛ و«الأحكام العملية»^(٢٥). وبحسب هذا المفهوم تكون «الشريعة» في مقابل Canon، وأما المعنى الأكثر محدودية للشريعة فهو حصرها بالأحكام العملية للدين، حينها تكون معادلة للفقه Jurisprudence). وبحسب المعنى الأخير فإن الشريعة هي جانبٌ من الدين، يرتبط بالأفعال وسلوك المؤمنين فقط، وفي أحسن الأحوال يهتم ببنياً لهم أيضاً.

إن الدين الكامل لا يمكن أن يكون فاقداً للشريعة، أو يكون شريعةً فحسب، حتى بمعناها الأعم، ولكن تاریخ الأديان يشهد على وجود مصاديق من النوعين. فهذا «فيبر»، بعد تمييذه بين «الدين ذي الشريعة» و«دين الخلاص»، قد ذكر أن الكنفوشوسية واليهودية التلمودية مصاديقاً للأديان ذوي الشرائع^(٢٦). وعد «بارنيز» و«بيكر» «الدين الطبيعي»، الذي كان يروج له العقلانيون المتتوروون في القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، مصاديقاً للدين «الفاقد للشريعة»^(٢٧).

وقد انتبه «هيجل» عند بحثه عن مفهوم الشريعة، وعملية شرعننة المسيحية، إلى اختلاف الرأي السائد حول المسألة التالية، حيث رأى بعضُ أن أكمالية الدين في

شرعيته؛ بينما رأى بعضُ آخر أن شرعة دينٍ ما دليلٌ على فساده. وبما أنه ينظر إلى الشريعة نظرةً سلبية تراه ييرر نظرته التشاويمية لها بأن الشريعة تشكلُ الجزء «الثابت والمستقر» من الدين. وحسب رؤية «هيجل» فكلّ ما يتحول إلى أمرٍ ثابت ومستقرٍ يحمل معه معنىً سلبياً؛ لأن الالزام المراافق لذلك الثبات سيكون حجراً عثرةً أمام العقل السياقي المتطور. ويضيف «هيجل» بأن العناصر التي يلزم أن تقبل على نحو الإلزام، دون دخالة العقل وإعماله، هي مذمومةٌ ومردودةٌ من الأساس^(٢٩).

الدين والأخلاق (Rel & Ethic)

توجد ثلاث فرضيات مسلمة تتعلق بموضوع «الدين والأخلاق»، وهي مورد اتفاق الجميع؛ حيث لا يخلو بحثها من فائدٍ، ابتداءً وابتداءً، بل هي ضروريةٌ ومقربةٌ للأراء المتباعدة والمترادفة. كما أن من شأن التركيز عليها إجلاء أوجه الاختلاف.

أولاً : إن الدين والأخلاق مقولتان مختلفتان وعنصران متمايزان، رغم القرابة المعنائية القائمة بينهما. فحتى مع افتراض التجانس والتباين الكلي والجزئي بينهما، إلا أنه لا يمكن استعمال أحدهما بدلًا عن الآخر.

ثانياً : إن تبلور هذين الأمرين يتحققُ فقط في المجتمع وبين شرائح التجمعات البشرية المستقرة والعريقة، وتحققُهما يتوقفُ على حيازة الجماعة لهذه الصفات.

ثالثاً : توجد صلةً ونحوً من التعلق والتناسب بين الدين والأخلاق، وافتراض التباين بينهما لا يجرّنا إلى الاعتقاد باليقنة الذاتية والمعنى.

إن فرض وجود علاقة بين الدين والأخلاق لأمرٍ مُحرّز بدرجة أنه لو دار الحديث عن أحدهما لتباين الثاني إلى الذهن بلا اختيار. لهذا لا نجد بين الباحثين في الأديان أو علماء الأخلاق وفلاسفة الاجتماع مَنْ يصبو إلى إنكار أيّ صلةٍ بين هذين المفهومين، بحيث يدعّي اليقنة التامة بينهما. وفي الوقت نفسه فإن وجود هذا الفهم والإدراك المشترك لحقيقة هذه الصلة لم يقف حائلاً دون النقاش حول كيفيتهما، ونحو تحقّقهما. كما أن التقارب بينهما حال دون تسرُّب التلقّيات المتفاوتة حول منشئهما وسمّيهما و...

وسنكتفي هنا بالإشارة الموجزة إلى روبيتين أساسيتين حول النسبة القائمة بين الدين والأخلاق، ونحيل البحث التفصيلي حول الموضوع إلى القسم الرابع من هذه الدراسة، الذي يختص بالبحث حول الطرق النظرية في تعريف الدين.

ادعى في الرؤية الأولى، التي تتعلق أساساً بعلماء الكلام، والتي قد تبناها ودافع عنها أيضاً بعض الفلسفه الاجتماعيـين، أنه من غير الممكن ظهور واستمرار مدرسة أخلاقية دون منشأ ومرجع ديني وماورائي. وعليه لا يمكننا القول بوجود مستقلٍ ومكانيٍ للأخلاق وراء الدين. وهذا إن دلَّ على شيءٍ فإنما يدلُّ على أنَّ التأكيد على دُور التعاليم الأخلاقية والمعتقدات الدينية لا يقتصر على الإلهين فحسب، بل أيَّده وأبرزه بعض الفلسفه الاجتماعيـين أيضاً.

يقول هيجل: «هدف الدين ومشريه، ومن جملته: ديننا (المسيحية)، هو التربية الأخلاقية للإنسان»^(٣٠). كما أكد آخرون أيضاً، مثل: «أليبرت ريتتشل»، على المعنى والمقصود الذاتي للمفاهيم الأخلاقية الدينية، مع أن مبناهم هو فصل الدين عمّا وراء الطبيعة، وعدوا الهدف من التعاليم الدينية هو توسيع وتعزيز الأخلاق العملية؛ بفرض ترقّي الحياة الإنسانية^(٣١). وقد ذكر «كينكزلي ديويس» أيضاً أن إحدى وظائف الدين هي «دعم الأخلاق الاجتماعية»، حيث يقول: «لا بدَّ من اختلاق مجالٍ ماورائيٍ؛ لخلق التصور بالجبر الأخلاقي»^(٣٢). لكنَّ الاختلاف بين الإلهين والمفكّرين الذين يعدّون الدين في كل الأحوال منشأً وأباً للأخلاق راجعٌ إلى قولهم بأنَّ للدين نطاقاً وأهدافاً أوسع من الأخلاق العملية، في حين أن مفكّرين، مثل: هيجل، ولا سيما ريتتشل، يعتبرون الهدف الأخير للدين هو تأمين المساندة المحكمة التي تتّكئ عليها الأخلاق.

تعود الرؤية الثانية في هذا المجال إلى «إيمانويل كاينط»؛ حيث قام خطوةً أولى ببنيـي أيـّ إمكانـ لـ مـعرفـةـ المـفـاهـيمـ وـ المـقولـاتـ الـديـنـيـةـ، مـنـكـراـ بـذـلـكـ أيـّ عـلـاقـةـ بـيـنـ الـدـينـ وـ الـمـعـرـفـةـ. ثـمـ بـادرـ فيـ الخطـوةـ الثـانـيـةـ إـلـىـ حـظـرـ أيـّ عـلـاقـةـ بـيـنـ الـدـينـ وـ الـأـخـلـاقـ، وـ قـلـبـهاـ رـأـساـ عـلـىـ عـقـبـيـ. وـ بـذـلـكـ تـرـكـ الإـنـسـانـ الـمـؤـمـنـ يـقـيـرـةـ مـنـ خـلـالـ التـشـكـيـكـ يـقـيـرـةـ الـبـرـاهـينـ الـمـعـرـفـيـةـ لـ إـثـبـاتـ وـجـودـ اللـهـ وـجـوبـ الـإـيمـانـ. وـ يـقـيـرـةـ عـنـ الـأـسـبـابـ الـغـيرـ الـمـعـرـفـيـةـ

لنشأة الدين توصل إلى جذوره ومنشئه الأخلاقي.

على خلاف المقاربات الرائجة كافة ادعى كاينط بأن الأخلاق هي المكونة للدين، لا العكس؛ حيث رأى أن جوهر الدين هو الأخلاق، بصرف النظر عن اتخاذ الطرق الأخلاقية في الحياة؛ فإن جميع الأفعال الأخرى التي يقوم بها الإنسان لإرضاء الله هي توهمٌ صرفيٌّ وعبادةٌ مصطنعةٌ وعبوديةٌ زائفةٌ^{(٣٤)(٣٥)}.

الدين والقدسية (Rel. and Sacredness)

حسب التعبير الدوركايمي يكون جوهر الدين هو التمايز الذي يذعن به الإنسان بين «المقدس» و«غير المقدس». وعليه فإن لذاك القسم من الفكر والسلوك والأشياء والأمكنة التي تتمتّع بنحوٍ من القدسية صبغةً دينية وترتبط بمحاجة الدين؛ أما ما خرج عن «ظلّة المقدس»^(٣٥) (Canopy The Sacred) فإنه يرتبط بالحياة العُرفية للإنسان، ولا يشمله نطاق الدين.

إن المفكّرين الذين اختاروا هذا الاتجاه، شاؤوا أمّاً، يكونون قد وقعوا في نوعٍ من ازدواجية النظرة الكنوّية. يقول «دوركايم»: «لا يمكن أن تجتمع الحياة الدينية والحياة الدنيوية من حيثٍ واحدٍ وفي ظرفٍ واحدٍ، بحيث يسود بينهما العيش المشترك؛ إذ يجب على المجتمع أن يتفرّغ في أيام معينة يخصّصها للأمور الدينية، بعيداً عن الانشغالات الدنيوية». وحسب اعتقاده فإنه لا يوجد دينٌ ولا مجتمعٌ لم تحصل فيهما هذه التجزئة الزمنية. وبذلك تكون قد تحقّقت ازدواجية «إلياده» من خلال التمييز بين «الواقعية» و«الحقيقة المطلقة» (Absoluteness)، التي ينسبها الإنسان إلى الأمر المقدس؛ إذ يؤكد أيضًاً كـ«دوركايم»، على تحليل وتجزئة الفضاء من منظور شخص متدين، فيقول: «إن بعض مكونات الفضاء من وجهة نظر شخص متدين متمايزةٌ كيًّاً مع بعضه الآخر»^(٣٦). وفي مقابل هذه النظرة الاشينية للزمان والمكان هناك انتبهاتٌ أخرى تعبّر الكنون بأسره مقدسًا، من دون أي تمييزٍ بين أجزائه^(٣٧).

لم تكن دعوى المزاوجة بين المقدس والدين من قبل الدعاة الأساسيين لها كـ«دوركايم» و«برغر» و«إلياده» بمعنى كونهما عدلين؛ وذلك لأن المقدس يتجلّى

ويكتسب قدسيّته في دائرة الدين، ووفقاً للشروط التالية:

١. أن يبرز ويظهر في الاعتقاد والسلوك.
٢. أن يتم تنظيم الاعتقاد والسلوك القدسي ضمن منظومة قانونية مدونة.
٣. أن تتوفر الموجبات الضرورية لتجمّع الناس حول هذا المعتقد وتأمين السلوك الجمعي.

وقد عبر «زيميل» عن عملية الانتقال من الأمر المقدس إلى الدين بـ «التعيينية» (٣٨). وعرف «هنري هوبرت» الدين بأنه عبارة عن جهاز إدارة الأمور المقدّسة (٣٩).

— الدين والكنيسة (Rel.& Church)

إن الدين حينما يلج مجتمعاً خاصاً، ويسري بوضوح في الحياة الخاصة وال العامة لأعضاء ذلك المجتمع، بحيث لا يمكن تجاهله، يكون قد تحول حينئذ إلى مؤسسة يعبر عنها في الثقافة الغربية والتقاليد المسيحي بـ «الكنيسة» (Church). وعلى هذا الأساس فالكنيسة ليست اسمًا لمكانٍ مقدس تقام فيه بعض المناسبات فحسب، بل هي مفهومٌ أوسع من ذلك، قد اعتبره دوركايم في تعريفه للدين بمثابة ميزة أساسية للدين تميّزه عن السحر. والكنيسة بهذا المعنى هي وحدة اجتماعية أخلاقية (٤٠)، تجمع المؤمنين في مؤسسة واحدة، وتوسّس لاستمرار المعتقد والسلوك الديني في إطارٍ منظم، حتى تضمن من خلال ذلك بقاء واستمرار الحياة الاجتماعية.

وبناءً على هذا فالكنيسة هي صورة للمؤسسة الدينية المتجليّة في اجتماع أتباعها. وطبقاً لمقاربة «معرفة الأنواع» لدى «تروولتش» فإنها تُعد إحدى صور تجلّي الدين، وأكثراها رواجاً وشمولاً في المجتمع.

— الدين والمذهب (Rel.& Denomination)

قام «أرنست تروولتش» في تعريفه لأنواع المؤسسات الاجتماعية الدينية إلى التعريف بنوع آخر من هذه المؤسسات تحت عنوان: Denomination، حيث وجدنا

أفضل معادل لها في اللغة العربية . وكذا الفارسية . هو المذهب أو الطائفة^(٤) . وبغض النظر عن الألفاظ المترادفة لهذين المفهومين في اللغة الإنكليزية فإن «الدين» و«المذهب» يستخدمان غالباً كبدلين في الاستعمالات العامية للناطقين باللغة الفارسية والعربية . وهذا التساهل والتبدل الخاطئ لم يؤد إلى حرماننا من المصطلحات المتعددة والمناسبة للمعاني المختلفة فحسب ، بل أوجب في موارد عديدة التباساً في فهمها .

إن «الدين» كمعادل لـ «Religion» هو مفهوم شامل يتعلق بالدين قبل تجلّيه خارجاً . وباعتبار هذا الإطلاق ما دامت لم تبلور رؤىً ومقارباتٌ مختلفة عن الدين في أُطْرِ كلامية ، ولم يعترف بإجمالها أو تفصيلها ، فلا وجود لعنوان شيء اسمه «المذهب» .

إن التحققُ الخارجي للدين يحصل في إطار «الكنيسة» الواحدة ، ولكن بروز الانشعابات في هيكلة كنيسة واحدة يؤدي إلى ظهور المذاهب (Denominations) المختلفة ، التي يدّعى كل منها انحصار الأصالة والأحقية الدينية فيه . وعليه فالذهب ليس مرادفاً ولا قسيماً للدين ، بل هو نحُو خاصٌ يحكي عن تجلي الدين بين أتباعه خارجاً . وهذا ما دعا «توكوويل» ، في كتاب «الديمقراطية في أميركا» ، إلى إرجاع سبب ظهور الديمقراطية الموجودة في ذاك المجتمع إلى وجود «المذاهب المتعددة» ، الأمر الذي تفتقده المجتمعات الأوروبية ، الخاضعة لسيطرة الكنيسة الكاثوليكية الواحدة ، أو البروتستانتية الواحدة .

— الدين والإلهيات (Rel. and Theology)

لقد استعمل مصطلح «الإلهيات» معادلاً لـ «Theology» . وترجع جذور هذه اللفظة إلى عصر اليونان ، فهي مركبة من كلمتي: Theo بمعنى الإله: وlogos بمعنى المعرفة أو التفكير المنطقي . وبتركيب هاتين العبارتين نحصل على مفهوم «التفكير المنطقي حول الإله» . نعم ، قد يكون مصطلح «كلام» في بعض الحالات معادلاً مناسباً لهذه الكلمة ، لكن يجب علينا الالتفات إلى أن مفهوم «الإلهيات» مفهومٌ أوسع من مصطلح «الكلام» ، بمعنى أن الكلام يختص بدين معين ، في حين أن الإلهيات يمكن

إطلاقها على عدة أديان ذات جذورٍ واحدة.

إن الدين والإلهيات . ببعض الاعتبارات . كلامها من الوسائل، لكن الدين وسيلةٌ أشرف من الإلهيات؛ لأنَّ الإلهيات من وسائل «التدین»، بينما يمثل الدين طريق «الفلاح». تبرز أهميَّة الإلهيات في الدين من جهتين:

١. باعتبار ما للفكر والنظر من تأثيرٍ على مستوى «العمل»، وما تلعبه النية والقصد من دورٍ؛ إذ الأصل في الدين هو ابتناؤه على النية والقصد.
٢. باعتبار ما لها من دورٍ في مواجهة البدع والانحرافات في الدين.

لقد ظهرت بعض الاتجاهات في التقاليد الدينية تسيء الظنَّ بالإلهيات، ولا تهتم بها. ففي التقليد المسيحي تمثلت في الاتجاه المقابل للإلهيات، المقارنة لـ «تيارات الإصلاح الديني»، ناهيكَ عن ضعف هيمنة المنطق الأرسطي على علم اللاهوت المسيحي أمام الطرح الإشراقي والأفلاطوني. وهذا ما جعل المسيحية بعد هذه الصفعة الإصلاحية الموجَّهة لها من قبل المثالية الألمانية، التي أنتجها شلايرماخر، والتي تؤكد على بُعد التجربة الدينية أكثر من تأكيدها على الاعتقاد الديني، تعيش حالة «الللاثبات»، مما يجعلها دائمًا على مرمىٍ من سهام الخصم. كما قد يلاحظ هذا أيضًا على مراحل التاريخ الإسلامي، الذي شهد تقدُّمًا للاتجاهات الإشراقية والشهودية لدى الخواص، بالقياس إلى المعرفة البرهانية الدينية، إلا أنه لم يُشهد نفوذها وهيمتها في أوساط المسلمين كافية. أما الأديان البدائية فإما أنها كانت فاقدةً أساساً للأبعاد المعرفية؛ أو أن تلك الأبعاد كانت فاترةً بالقياس إلى الْبُعد التُّسْكِي في تلك الأديان.

الدين وما وراء الطبيعة (Rel. & Super naturel)

اعتقد «مك كوير»، في دراساته عن الكون، تبعًا للمعتقدين بالتعاريف الماهوية، بالانقسام الثنائي للكون «الطبيعي؛ وما وراء الطبيعي» (Natural/supernatural)، والظفر بجوهر الدين يكون فقط في دائرة «ما وراء الطبيعة». بخلاف القائلين بالتعريفات الوظيفية «functional»، الذين تبنّوا الانقسام «العُرْفي والمقدَّس» (sacred - Profan) للكون. وعليه يكون الناهض بجوهر الدين

عند़هم هو ذهن وتلقي المعتقدين، لا الواقع الخارجي^(٤٢). وبحسب هذا الاتجاه فإنّ «ما وراء الطبيعة» والأمر القدسي» أمران متمايزان، يتيان على فرضياتٍ متباعدة، وإنْ كان بينهما ترافقٌ قريب، مما استدعاي استعمالهما تسامحاً على البدال^(٤٣).

لقد أليس القسم الماورائي للكون في كثيرٍ من الأديان حالة القدسية، في حين أنّ الأمر القدسي أعمّ من ذلك. ففي بعض الأديان، سيما البدائية منها، لا يقتصر الأمر القدسي على عالم ما وراء الطبيعة، بل يتعدّاه ليشمل أيضاً عالم الطبيعة. ناهيك عن أن بعض المذاهب الاجتماعية، مثل: الكنفوشيوسية أو البوذية، المعروفة كدين خاصٍ قد وقفتْ وتعلّقتْ جيداً على الأمور المقدسة، على رغم عدم إحرارها لأيٍ رؤية ماورائية. وكمثالٍ على ذلك: نجد أنّ الديانة البوذية - وبمعزلٍ عن استفادتها لأيٍ بعده ماورائية - توصي بنوع من اليقظة الباطنية^(٤٤).

وفي النتيجة يمكننا القول: أولاً: إنه لا ضرورة ولا تلازم بين الدين بالمعنى الأعمّ وعالم ما وراء الطبيعة، بل الطبيعة في ذلك ناظرةٌ إلى نوع التعريف المعتمد ودائرة شموله، وتحديد أيٍ نوعٍ من التعلقات القدسية تُعدُّ ديناً. وثانياً: حتى مجموعة الأديان التي لا تؤمن بالفصل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة تراهما جزئين متكاملين ومتناوقين من عالمٍ واحد، بل إن جوهر الدين أمرٌ أوسع وأعمّ من الأمور الماورائية. وعليه لا يمكن بيان شمولية تعريف الدين بعنوانه الاعتقاد بالأمر «المقدس»، أو الاعتقاد بالظواهر الماورائية مثل تلك الأديان^(٤٥).

٣. الدين ومبادئ التعريف -

إن إحدى العلل الأخرى لبروز التعدد والاختلاف في تعريف الدين ترجع إلى اختيار المحققين حول الدين لمبانٍ وأسسٍ متفاوتة في دراساتهم. فيصير من الطبيعي أيضاً صيغة الاختلاف إلى التعاريف الحاصلة من تلك الجهود النظرية، والمتمحورة حول نقاطٍ مركبةٍ متفاوتة.

وفي ما يلي نعرض بعض المبادئ المختلفة، المؤدية إلى التموج في تعريف الدين:

التعريف «الضيق» أو «الواسع» —

إن الحد المطلوب والمعادل في تعريف الدين هو اتصافه أولاً: بالجامعية؛ أي كونه شاملًا لجميع مصاديقه، الأعم من الأديان الإلهية أو غير الإلهية: التوحيدية أو غير التوحيدية؛ ذات الشريعة أو غير ذات الشريعة؛ وثانياً: بالمانعية عن دخول الأغيار؛ أي أنواع «شبه الدين»، كالسحر (Magic)، و«الخرافة» (Superstition)، و«الغرافة» (Witchcraft)، و«الروحانية» (Spiritualism)، وباقى المدارس والأيديولوجيات الدينية، والطقوس والتقاليد الوطنية.

وعلى الرغم من أنّ منشأ الاختلافات في تعريف الدين راجع إلى هذه المسألة؛ أي السعي لإيجاد تعريف واحد جامع لمصاديق الدين وأشباهه كافةً، مع حفظ خصوصياتها المتفاوتة، وذلك من خلال ابتنائه على أقلّ الخصوصيات المتنزعة من أكثر المصاديق، إلا أن كمال التعريف طبقاً للمنطق القديم هو حفظ علاقة التعادل بين «الجامعية» و«المانعية». وفي الحقيقة ترجع علة نشوء وظهور التعريفات الضيقة أو الموسعة إلى العدول عن هذا الأصل، والخروج عن حد التعادل.

إن التعريفات الموسعة هي تلك التعريفات الحاصلة من خلال تجميع خصائص جميع الظواهر التي عُرفت باسم الدين؛ إذ لا جَرَم أنها أوسع من كل مصاديقها. فالتعريف الذي ذكره «بينفر» في مجلة Scientific Study of Religion مثلاً من نماذج التعريف الموسعة^(٤٦)، وهو: «حينما يحصل الوعي بالمسائل الدائمة والجارية والأبدية للإنسان فإنه يتبعن مسيراً للخلاص النهائي، عبر المعتقدات والتقاليد المرتبطة بذلك الوعي، وحينما تتشكل المؤسسات؛ بغرض ارتقاء وتنمية ذلك الوعي والحفاظ على تلك التقاليد والمعتقدات، فإن الدين يظهر إلى سطح الواقع».

إن إيجابية التعريفات الموسعة تكمن في شمولها وجامعيتها؛ بحيث تستطيع أن تشمل كافة المصاديق التاريخية للدين بنحوٍ من الأنحاء.

ومع ذلك يرِدُ على هذا النوع من التعريفات إشكالان أساسيان:

١. وجود مفاهيم عامة ومبهمة في التعريف، تخرجه عن كونه معرفاً .(Conclusive)

٢. تضييف أصل «المانعية»، وفتح الطريق أمام بعض الظواهر شبه الدينية للدخول في دائرة التعريف.

في مقابل التعريفات الموسعة توجد تعريفاتٌ أخرى للدين على مشرب المتكلمين، تبني على أنموذج من دينٍ تاريخي معين؛ بحيث يكون معيار تامميتهما مستنداً ومحكوماً لذلك التعريف. تكمن مشكلة هذا النوع من التعريفات في إقصائها لكثيرٍ من مصاديق الأديان الكاملة، التي لديها أبعادٌ كثيرة وشمولية؛ إذ نجد نماذجها في آراء الباحثين المنتسبين إلى تقليدٍ معينٍ، أو المتبين لمنهجٍ نظريٍّ خاصٍ يختصر الدين تبعاً لأبعاد نظرته، كالبعد العاطفي أو النسكي... فمثلاً: الدين حسب تعريف «وايته» هو ما يهتم به «الفرد في عزلته ووحدته». بينما هو «الإحساس والاتصال المُحض (النام)» عند «شلائر ماخر». كما يعرفه «تاييلور» بـ«الاعتقاد بالذوات الروحية»؛ و«اسبيرو» بـ«الإذعان بمخلوقات فوق بشرية»^(٤٧). وقد عدّنا هذه التعريفات من جنس التعريفات المضيقّة؛ لاعتمادها على الجنبة الفردية للدين؛ أو الاقتصار فيها على البعد العاطفي أو الاعتقادي، وإغفالها أو تغاضيها عن باقي الأبعاد^(٤٨).

التعريف «الشمولي» أو «الحصري» —

تحتفل التعريفات «الشمولية» (Exclusive) و«الحصريّة» (Inclusive) عن التعريفات الموسعة والمضيقّة؛ إذ تعطّف التعريف المذكورة سلّفاً على شمول وسعة دائرة المصاديق. بينما يكون التعريف الشمولي أو الحصري ناظراً إلى شموليته أو محدوديته لأبعاد الموضوع. وعلى هذا تعلق «الشمولية» أو «الحصريّة» في التعريف بـ«الموضوع»، وتحكّي رؤية وتلقي المعرف له. والحال أن الشمولية أو السعة خصوصيّتان للتعرّيف نفسه، وتعكسان مدى رعاية وتأكيد التعريف على الجامعية والمانعية.

في التعريفات الشمولية للدين، والتي يعتمدها المتكلمون - والتي ذكرها المتكلمون المسلمين أيضاً - لا يعتبر الدين تجلياً للعناصر «الفكرية» و«العاطفية» و«السلوكيّة» للبشر فحسب، بل هو شاملٌ لجميع مفاصل الحياة «الفردية» و«الاجتماعية»، ما يعني أن هذه التعريفات في عين قبولها لفرضية «الجامعية» للدين

تفضي أيضاً بأخذ عالمية الدين وأبديّته وخلوده كأمر مسلم^(٤٩). وفي مقابل التلقي الشمولي للدين تقع القراءة الحصريّة، وهي التوجّه الغالب في التقليد المسيحي والثقافة الغربية؛ حيث يفضي التفكّيك بين هاتين المجموعتين من تعاريف الدين حسب وجهة نظر «ولند رابرتون» بأن التعريف الشمولي هو التعريف الذي يتجلّس فيه الدين بمثابة قوّة نافذة مؤثرة في الحياة الاجتماعية، ويرتقي إلى درجة «الأيديولوجيا الدينوية»، في حين يُحصر التعريف الحصري للدين بالفعاليات ذات البُعد الإرادي المُتجهة نحو المعنويات وما وراء الطبيعة. كما قال «فالدينغ» أيضاً: إن التعريف الشمولي والانبساطي هو الذي لا يخلّ بجوهر الدين المعنوي وبُعده المأوري^(٥٠). ويعتبر «ياخيم واخ» من جملة الذين التفتوا إلى وجود هذين المنهجين الجديدين في مسألة التعريف؛ حيث مال إلى تلك المجموعة من التعريفات للدين، التي تأخذ بعين الاعتبار توأمية الأبعاد النظرية (التعليمية) والعملية (المناسكية) والتجليات الاجتماعية (الوظيفية). كما اعتقد أن التلقّيات الحصريّة ذات البُعد الواحد للدين تبيّن جزءاً من الحقيقة فقط، وبتأكيدها على البُعد الواحد تُقصي الأبعاد الأخرى للدين عن النظر والاعتبار^(٥١).

يوجد نوعٌ من الصلة والارتباط بين القراءة «الحصريّة» للدين والنظر إليه من خارج وابتلاء التعريف على الأديان «المتحقّقة». ومن المصادفات أن هذا النوع من التعريفات هو ثمرة البيئة المسيحية الغربية، كما أن العديد من التعريفات التي ذكرها المفكّرون الغربيون هي مصاديق جلية عن القراءة «الحصريّة» للدين، ما يعني أن هؤلاء نظروا إلى الأديان التاريخية من وجهة خارجية، وركّزوا على أبرز الجوانب المشتركة فيها، ومن ثم عرّفوا الدين على أساس المعنى المحصور في ذاك البُعد.

إن منشأ الاختلاف في جذبّية كلٍ من التعريف الشمولي أو الحصري للدين يرجع إلى مدى استناد كلٍ منها إلى التقليد الدينية السائدة والروح الحاكمة على تعاليمهما؛ حيث رأى بعضُ أنّ أكمالية الدين ناظرة إلى انسحابه على كلّ مفاصل الحياة، بحيث لا يُتصوّر استقلالُ أيّ مجالٍ عنه؛ فيما فسّر بعضُ آخر كمال الدين في اكتمال معناه الحصريّ، وعدم خروجه عن نطاقه.

الدين «الحق» أو الدين «المتحقق» —

يوجد اختلافٌ آخر بين العلوم المهتمة بالدراسات الدينية؛ حيث تصنف تلك العلوم على أساس النظرة الخارجية أو الداخلية للدين إلى مجموعتين متمايزتين، ويُتَّضح ذلك جليًّا من خلال تعريف الدين «الحق» أو «المتحقق».

يعتمد تعريف الدين من منظور متكلِّمٍ ما، يتبنّى الرؤية الداخلية لموضوع دراسته، فضلاً عن اتكائه وتقيده بدينٍ خاصٍ، على صورة ذلك الدين لدى المؤمنين، والتي هي بمثابة الصورة الحقيقية والصحيحة له؛ إذ يوجد بين التعريف الذي يقدمه عن الدين بمعناه الأعمّ أو الأخصّ وبين الدين المتحقق والمؤرخ له بُونٌ شاسع، بُونٌ مستمرٌ بين حقيقة الدين وواقعيته، لا أنه راجعٌ إلى مجرد عدم التوافق البيئي، وعدم قدرة البشر على تحقيق كمالهم الفكري ومقاصدهم. بل إن حفظ هذه المساحة الفاصلة يكون عن قصدٍ ووعيٍ مشفوعٍ بإرادةٍ واعية؛ من أجل تعزيز رغبة الموالين في الكفاح والمثابرة من أجل كمال الدين، وبالتالي تحقيق الرقيّ الفردي والاجتماعي لأتيا ذلك الدين. ولهذا السبب نجد على الدوام رغبةً واعية لدى علماء اللاهوت في الإلاداء بتعريفٍ مبنيٍ على حقيقة الدين. في حين نجد أن الباحثين الآخرين في مجال الدين، والذين ينظرون إلى الدين من موقع خارجي، يحتزون عن وlog الأبحاث والمجادلات المتعلقة بصحّة وأحقّية الدين، ويركّزون في نظرتهم على الدين المتحقق. كما أن اهتمامهم في مقام التعريف ينصبّ على بيان أن ما عُرِفَ في الواقع التاريخي وعلى امتداد المجتمعات البشرية باسم الدين هو الدين المتحقق.

يجدر بنا التذكير أن هذا الدِّينَ؛ أي ابتكاء التعريف على الدين المتحقق، هو مشرب المؤرخين والإنسانيين وعلماء النفس والاجتماع؛ في حين أن مشرب فلاسفة الدين يتموضع في موقع وسَطٍ بين التعريف الكلامية عن الدين الحق، والتعريف غير الكلامية للدين المتحقق، وإن كانت تعريفهم ليست منحازةً ومقيدةً كتعريف المتكلمين، لكنّها في الوقت نفسه لم تُبنَ على التجليات التاريخية للأديان، بل انسحبَتْ أيضًا على مدعيات الموالين حول الدين الحق في الكشف عن «حقيقة الدين». من بين تعريفات علماء الاجتماع نجد تعريفاً للدين ذا «سَقِّ وجوديّ»، يتبنّى

ويؤكّد صراحةً على الصورة المتحقّقة من الدين، إلى درجة أنه يُقال: إن الفرضية الأساسية لأصحاب هذا المنهج مبنية على الاعتقاد بأن التحقيق المعتبر والأساس حول معنى وحقيقة الظاهرة الدينية لا يتستّر إلاّ من خلال إثبات أن الدين هو كيانٌ حيٌ وأبديٌ في حياة البشر، لا أنه يمثل فكرةً انتزاعية أو نوعاً من النظام الحقوقي أو الأخلاقي.

منشأ وأصل الدين أم وظيفته؟ —

ترجع بعض أسباب ظاهرة التعدد في تعريف الدين إلى التّنوع في المبادئ النظرية، واختلاف الباحثين في مداخل ولو جهم إلى موضوع الدين. فمثلاً: استند الإنسانيون وبعض علماء الاجتماع في تعريفاتهم على البحث حول أصل الدين ومنشأ الاعتقاد الديني. وبالطبع ستكون تعاريفهم تلك متمايزة لا محالة عن تعاريف من كانت غايتها التوصل إلى «ذات» الدين، أو من أسس تعريفه على الجوانب «الوظيفية» له، مما يدعونا إلى القول: إنه يستحيل ترجيح أحدهما على الآخر؛ لانفاء وجه المقارنة والمقاييس بينهما.

لقد ميّز «مك غوير» في كتابه «Religion: The Social Context» بين مجموعتين من تعريفات الدين، وأطلق عليها: التعريف «الذاتي» (Substantive def.)؛ والتعريف «الوظيفي» (Functional def.)^(٥٢)؛ حيث يشير إليه قوله: «إن التعريف الذاتية والجوهرية كانت ناظرة إلى «ماهية» الدين، بينما نظرت التعريفات الوظيفية إلى آثار الدين وتجلّياته الفردية والاجتماعية. تمتاز التعريفات الجوهرية عن التعريفات الوظيفية بأنّها أدقّ تشخيصاً وتعريفاً، وبيانها لذات الدين ومحتواه أحسن، مما يسوغ لنا من خلالها التعرُّف على الدين بسهولةٍ ومن ثم تمييزه عن غيره. مع أن عين وجه الامتياز هذا موجبٌ لمنقصةٍ في ذلك النوع من التعريف؛ وهي أنها إذا ما قيست إلى تعريف الدين الوظيفية، ووضعت في السياق الديني والثقافي لشخص المعرف، تكون أكثر خدشاً. ومن هنا كانت التعريفات الجوهرية للمتكلّمين الغربيين - في أساسها - صادقةً على الدين المسيحي - الغربي، وبعضاها لا يشمل إلا ديناً معيناً.

ومن الواضح أن التعريف الجوهرية تكتفي ببيان الخصائص النوعية للدين، بدل البحث عن خصائصه الذاتية؛ وذلك راجع إلى صعوبة الكشف عن ماهية وجوب ظاهرة كالدين. وعليه ينبغي عدُ التعريف الذاتي للدين ادعاءً بدون مصداق^(٥٣). أما التعريفات «النوعية» فإن سعة شموليتها تفوق بمراتب سعة التعريف الجوهرية للدين (على فرض تحققها)؛ لأن محاولة الظفر بها قد أفضت إلى وضع اليد على الفصول المشتركة؛ لتشمل أكبر عددٍ ممكناً من المصاديق. وبهذا الالاحظ تكون قد احتلت موقعاً وسِطاً بين التعريف «الجوهرى» والتعريف «الوظيفي».

إن التعريف «الوظيفية»، التي اهتم بها علماء الاجتماع، وجذبت نحوها - إلى حد ما - علماء النفس الاجتماعي، قد رامت الإجابة عن هذا السؤال: ما هي وظائف الدين الفردية والاجتماعية؟ لهذا أولت المقاربة الوظيفية أهمية كبيرة لنتائج وأثار الاعتقاد والسلوك الديني، بينما لم يلفت انتباها على الإطلاق البحث عن جذور الدين ومشئه وحقيقته وحقانيته^(٥٤). وقد قابل «مك غوير» التعريف الوظيفي إلى التعريف الجوهرى للدين كالتالي:

١. التعريف الجوهرى يحتمكم بشكلٍ من الأشكال إلى تقرير «المتدينين»، في حين أن التعريف الوظيفي يعتمد على تقرير المراقبين، غير مبالٍ - إلى حدٍ كبير - بمدعيات المتدينين حول دوافع وحواجز تديُّنهم، بل قد يشكُّ فيها.
٢. ما يمكن عدّه نقطةً ضعفٍ في التعريفات الجوهرية. أي تمحور التعريف حول المتدينين - رُبما يُعدّ نقطةً قوّةً في التعريف الوظيفي؛ لأن هذا النوع من التعريف يبدي استناده على تقرير الناظرين المحايدين. أما منقصة «المانعية» في التعريف الأخير فقد تم جرانها إلى حدٍ كبير في التعريف الجوهرى. نعم، على الرغم من أن ميُّل فلاسفة الدين نحو تعاريف الدين الجوهرية يقابلها رغبة علماء الاجتماع في عرضهم للتعريف الوظيفية، إلا أن هذه المسألة لم تمنع علماء الاجتماع، مثل: «دوركايم»، في أن يبحث في الصُّور البدائية للحياة الدينية عن أصولٍ واحدةٍ للأديان المتعددة والاعتقاد الديني في المجتمعات المختلفة^(٥٥).

ابتناء التعريف على «التجارب» أو «التجليات» —

إنَّ تعاريف الدين المؤكَّدة على التجارب الباطنية والشخصانية لا تبني بالضرورة على الأبعاد الفردية للدين، والأمر نفسه حاكمٌ على التعريف المبتدية على تجلّيات الدين الخارجية؛ حيث لا يمكن حملها على الجَنْبة الجمعية فحسب؛ إذ قد يكون كلاً التعريفين مشيراً لأحد تلك الأبعاد الفردية أو الجمعية للتجربة الدينية، وكذلك الآثار والنتائج المترتبة على الجانب الفرد والجمعي لتجلي الدين. مع أنه يمكن رصد اختلافاتٍ وفروقٍ بارزة بين هذين التعريفين باعتبار حيَّثَاتٍ أخرى.

المجموعة الأولى، أي التعريفات المبتدية على التجربة، تُشكِّلُ في أساسها على نوع من الفهم والتعاضد والمشاركة، وتؤكِّدُ على ضرورة إيجاد وعْيٍ وجداً في الموضوع مورد الدراسة؛ في حين تولي المجموعة الثانية من التعريف، الناظرة إلى عنصر التجليات الدينية، اهتماماً بالغاً بالمشاهدة والمقارنة العينية، و تستند في ذلك على البيان والتحليل.

تعلمنا التعريفات المبتدية على «التجربة» الدينية مُسْبِقاً بأنَّ كلَّ دينٍ يقع موضوعاً مستقلاً للدراسة، وهذا ما يوحي بتحقُّقه في سياقٍ تاريخيٍّ وثقافيٍّ خاصٍّ، له سماته الفردية والانحصارية الفريدة من نوعها؛ إذ لا شكٌّ في أنَّ تلك الخصوصيات تكون حاكمةً على دراسة أيٍّ باحثٍ لذلك الدين، وتتفق أيٍّ محاولةً تحقيقية خارجية لتعيممه. ومضافاً إلى ذلك فإنَّ هدف مقاربة التجربة الدينية هو التحرُّر من هيمنة القواعد والأحكام العلمية والاستدلالات المعرفية الصرُّفة؛ بغية فسح المجال لفضاءٍ مختلف تماماً، تحكمه التأملات الوجدانية والتفسيرات التحقُّقية حول الدين. في حين تُشكِّلُ التعريفات المبتدية على التجليات الدينية على افتراضاتٍ مُسْبَقةٍ وإلزاماتٍ أخرى. ومن هذا المنظور يمكننا القول: إنَّ هناك صُوراً متَوْعَةً للدين في المجتمعات المختلفة، إلا أنَّ التشابه النسبيَّ بينها في المناشئ والآثار قد خَوَّلَ الباحثين في مجال الدين ولوح غمار البحث التبييني والتطبيقي، مستفيدين من الأساليب والمناهج المذكورة في الدراسات التاريخية والاجتماعية. وهذا هو سبب رواج التعريف المركبة على تجلّيات الدين لدى علماء الاجتماع والمؤرخين عادةً، وفي المقابل استساغة علماء اللاهوت

والإنسنة وبعض فلاسفة الدين للتعاريف الحاكمة عن التجربة الدينية.

التعريف الفردي أو الاجتماعي للدين —

ما هو المنشأ الأول للدين؟ هل احتياجات الفرد ومساعيه الباطنية والذهن السياقي والخلق لعقارية الإنسان هي التي بادرت لاختراع وخلق شيءٍ أسمَّه الدين أم أن متطلبات الحياة الجماعية والضرورات الاجتماعية المتتجاوزة للفردانية هي التي ولدت الإحساس بالحاجة إلى الدين لدى أفراد المجتمع، مجبرة الآخرين على تلبيتها؟ فحتى لو سلمنا بالأفكار المثالية (Paradigm) لمن يعتبر الدين نتاجاً بشرياً، ونظرنا إليه من منظور علماء اللاهوت، فإن السؤال سيبقى مطروحاً.

كما أنه ومع قبول المنشأ الإلهي للدين . على الأقلّ بالنسبة إلى الأديان التوحيدية (السماوية) . سيكون السؤال المطروح هو: هل كان إبلاغ الدين بواسطة رُسُل الله مقصوراً على تلبية الحاجيات الفردية للبشر أم تجاوزه ليشمل تأمين حياة المؤمنين الاجتماعية أيضاً؟ هل المخاطب بهذه الأديان هم الأفراد أم المجتمعات؟ إذا كان المخاطب هم الأفراد فما هي الحكمة من إنزال الشرائع الناظرة إلى الحياة الجماعية والعلاقات الاجتماعية لاتباعها؟ ولم يُؤخذ أفراد الأمة كافية بجريبة بعضها، فيتزلّ عليها العذاب، من قبيل: الدمار والهدم ...؟ وأما إذا كان الخطاب الديني موجهاً للمجتمعات فلأجل أيّ شيء يكون عادةً ملاك الثواب والعقاب في الأديان ناظراً إلى الأفراد، ويكون إما مبشرًا وإما مخوفاً لهم؟!

قد بُذلت مساعٍ كثيرة لأجل استيفاء الأجوبة الشافية على هاته الأسئلة. فجاءت تلك الإجابات متارجحة في أدلتها الإقناعية بين الأقلّ والأكثر، بل جمعت في الغالب بين هذا وذاك^(٥٦)، وهذا لا يعني عدم توجُّه تلك المساعي لتحقيق حلٌّ محدد؛ أي إما هذا أو ذاك. ومن الواضح أن الأجوبة التي قدمها علماء النفس حول «من أين» و«لماذا» الدين؟ قد لوحظ فيها الحيادية الفردانية للإنسان؛ بخلاف ردود علماء الاجتماع، التي قامت على البُعد الجماعي. مع ذلك لا يحسن بنا الاعتقاد بأن هذه القاعدة الكلية لم تتعرض للنقض أصلاً، أو أنها حَكَرَّ على علماء الاجتماع وعلماء النفس.

وكيما كان إن المهم في تقريرنا لمسار المسألة هو عرض آراء بعض المحققين الدينيين، الذين قد وجّهوا جُلّ أنظارهم في تعريف الدين وتبيينه على الفرد؛ بحيث عدُوه مَجَلاً ومُجْلِيًّا للدين، وفي المقابل تأكيد بعضٍ آخر على الجَنْبة الجموعية للدين، وتناوله لمسائله ومقولاته في إطار سياق مساره الاجتماعي.

لبيان سعة الاختلاف بين هاتين المقاربتين يُستفاد عادةً من تعريف كُلّ من: «وايتهد» و«اسميث»؛ حيث رأى الأول أن الدين هو ما يلتتجئ إليه الفرد في وحدته وعزلته؛ بينما يرى الثاني أنه إلزامٌ جماعيٌّ، فلما يُؤخذ متعلقاً بالضمير الشخصي. وقد خالف «اسميث» بشدّة القائلين بأن الدين ينشأ عن الرغبات الفردية والمساعي الباطنية، وأن وظائفه تقتصر على نجاة وفلاح الروح الفردية، معتقداً بأن جذور الدين الأصلية متصلة في الجَنْبة الجموعية، وأثار تحقّقه تتعلق بالجماعة^(٥٧).

أما «جون بينغر» فقد كان جوابه عن هذه المسألة بصورةٍ مغايرة، حيث يقول: رغم أن الدين قد استوْفَى في الأساس جميع احتياجات الإنسان النفسي، إلا أن ذلك لا يخدش في كونه ظاهرةً اجتماعية؛ لأنَّه . بحسب رأيه . لا يمكن ايجاد دينٍ من خلال المعتقدات الشخصية طالما لم يكن لها تعلقٌ اجتماعيٌّ. ومن ثمّ يستخلص «بنغر» أن الدين . كما يجب على الاحتياجات الفردية . يجب أيضاً على المتطلبات الاجتماعية^(٥٨). وسيراً على المنهج نفسه يدّعى «هنري برغسون» أنه سواء اعتبرنا الدين اجتماعياً بالذات أو بالتبَّع، ففي كُلّ الأحوال لا يمكن إنكار دوره الاجتماعي أو التشكيك فيه^(٥٩).

المفهوم

(١) لقد فصل في المنطق بين نوعين من التعريف، يعتمد أحدهما على «الذاتيات»؛ والآخر على «الأعراض». وكلُّ واحدٍ من هذين النوعين، المسمى أحدهما بـ«الحدّ»؛ والآخر بـ«الرسم»، ينقسم على أساس جلائه ووضوّجه إلى: «الناتم»؛ و«الناقص». وبرأي المنشق كُلّما كان التعريف أقرب إلى «الحدّ» وفيه خصوصية «الناتم» كان أكمل وأتمّ. نعم، هناك تعريفاتٌ أخرى أقلّ قيمةً واهتمامًا عند المعرف من غيرها، مثل: «الخاصة المركبة» و«شرح الاسم». لمزيدٍ من التفاصيل يرجع إلى كتب المنطق، نهاية باب

التصورات. وكمثال على ذلك انظر: (الدورة المختصرة في المنطق الصوري، المنطق: ٩٨ - ٨٢). (٢) ينبغي الالتفات إلى أن هذا التعريف يختلف عن التعريفات التي يحسب مناهج البحث العلمي تقام لتحديد الموضوع، وتكون في بداية البحث. فالمقصود في هذا النص هو تعريف «موضوع العلم»، وما لا ينبغي أن يقع بشأنه اللبس هو تعريف وتحديد «موضوع التحقيق».

(٣) Turner, B.S. Weber and Islam, London, 1974, p.44.

(٤) هذا التمايز على مستوى نوع التعريف وموقعه في البحث كان مطروحاً أيضاً لدى المنظقيين المسلمين. وقد تناولته أبحاثهم بالتحقيق؛ يقول هادوي الطهراني: تبين في التعريفات «الحدية» ذاتيات المعرف أو ما يشكل حقيقته، بشكل كامل... ولكن في التعريف «الرسمي» يتم الفصل والتمييز بين المعرف عن غيره فحسب. كما يعلق في الوقت نفسه بأن البناء على مثل هذا التعريف في مقدمات العلم ليس ميسراً؛ لأنه يستلزم الاطلاع على ذاتيات وحقيقة مسائل ذاك العلم، والتي لا تتسنى إلا بعد الإمام الكامل بذلك العلم. وينسب (هادوي) هذا الرأي إلى الخواجة «نصير الدين الطوسي» في كتابه «أساس الاقتباس»، يقول «الطوسي»: «إن الإحاطة التامة بكتنه التعريف يتيسر بعد تحصيل العلم بشكل كامل». انظر: هادوي الطهراني، كنجنه خرد (بالفارسية) ١: ٩٠ - ٥٨. وينسب أيضاً الدكتور الخوانساري الاختلاف في هذا الباب، أي تقدم أو تأخر التعريف، إلى التفاوت في ماهيات العلوم، قائلاً: ومن الواضح أن التعريفات في العلوم الرياضية تقدم على القوانين الرياضية، في حين يتم الظفر بها في العلوم الطبيعية في نتيجة الاختبار، ومن خلال الاستقراء، وتكون حصيلة القوانين الطبيعية. راجع: خوانساري، م. دوره مختصر منطق صوري (بالفارسية): ٨٤.

(٥) McGuire, B. Meredith. (1981) Religion: The Social Context. Wadsworth. California, p4.

(٦) يعتقد «اسبيرو» أنه لا يمكن تقديم تعريفٍ جامعٍ واحدٍ عن الدين؛ لأن الدين ظاهرةٌ معقدةٌ ومتعددة. راجع:

- Hamilton, M.B., Sociology of Religion, Routledge, London and New York (p. 68).

(٧) وقد استعنا لمعرفة آراء «هاملتون»، إضافة إلى مراجعة النص الأصلي، بترجمة السيد ثلاثي لكتاب Sociology of Religion (في بعض الموارد)، ولكن نظراً لرعاية الوحدة النصية، وتوفر النص الإنجليزي، رجحنا أن تكون الإحالات إلى النص الأصلي.

(٨) المقصود من «المعرف» هي المفاهيم المعروفة التي تستخدم في تعريف مفهوم غير واضح «المعرف». يقول د. خوانساري: «لا بد أن يكون المعرف أجل من المعرف». انظر: د. خوانساري، المصدر السابق: ٩٧.

(٩) مع أن «الظاهرة» لا تزال تُعرَّف بعنوان «المنهج» رجحنا أن نبحث حولها في هذا القسم كواحدة من مجالات البحث عن الدين.

(١٠) النوعية أو «المصداقية» في الرؤية تتبع من كون العلم «تمييماً» (Nomothetic) أو «تفريدياً» (Idiographic).

(11) Robertson, Roland, *The sociological interpretation of Religion*, Basil Blackwell. Oxford, 1970, p. 51.

(12) ومن الواضح عند أهل الاختصاص أن تقديم تعريف «جامع لكل الأفراد» و«مانع لكل الأغيار» بالمعنى الدقيق للكلمة عملٌ صعب، بل أقرب إلى المحال، سواء كان في مطلع البحث أو في نهايته. ومع ذلك فإن صرف الجهد والوقت وإعمال الدقة الكافية في تحصيله أمرٌ ممكן، وينبغي السعي إلى ذلك في أيّ علم.

(13) Wilson, John F. and Slavens, Thomas, *Research Guide to Religion Studies*, American Library Association. Chicago, 1982, p.5 - 6.

(14) يرجع حسين نصر استعمال الكلمة «الأيديولوجيا» من دون معادل لها؛ وذلك بسبب ما لهذه الكلمة من معنىًّا خاصًّا؛ لجهة منبتها النظري وتعلُّقها الجغرافي. ولئلا يؤدي استخدام معادلها إلى سوء فهم وتقاهم فإنَّه يرجح استخدامها كما هي عليه، دون ترجمتها. وهو لا يوافق على تعريف الإسلام بـ«الأيديولوجيا»، ويرى هذا التماثل بمثابة الواقع في فُخٍّ، نتيجته القبول بالترادف المعنوي بين فلسفة لا دينية وفلسفة دينية. راجع: مقالة: «برخورد تمدنها وسازندي آينده بشر» [بالفارسية]: ١٢٣، في كتاب نظرية برخورد تمدنها.

(15) لقد وجد بين المفكِّرين المسلمين المعاصرين مَنْ دافع عن كون الدين «أيديولوجياً»؛ نتيجة ملاحظة الأبعاد الاجتماعية في الإسلام، وبغرض مقابلة الأيديولوجيا المضادة. ونرى هذا التوجُّه في كلمات الدكتور شريعي وكتابات ما قبل الثورة لـ بازرگان. ويعترف الأستاذ مطهري أيضًا بالخاصية الأيديولوجية للإسلام، إلا أنه ينظر إلى وجود عناصر وأبعاد وراء الأيديولوجية في الدين أيضًا، حينما يقول: «...الإسلام دين، ولكنه في الوقت نفسه مدرسة وأيديولوجيا أيضًا». راجع: مرتضى مطهري، *پیرامون انقلاب إسلامی (بالفارسية)*: ٦٢.

(16) Britannica, Vol. 26:509.

(17) Moyser, G., *Politics and Religion in the Modern World*, pp. 9 - 10.

(18) Roberts, Keith A. *Religion in Sociological Perspective*, Wadsworth, California, 1990, p.9.

(19) Ibid, p6

(20) Hamiltion, op. cit. p.160.

(21) Roberts, op. cit. p.8.

(22) op. cit. Loc. cit.

(23) ويليام هوردن، راهنمای إلهیات بروتستان (دلیل العقائد البروتستانیة): ١١١، ترجمه إلى الفارسیة: طه، ومیکائیلیان، طهران، علمی و فرهنگی، ١٣٦٨ هـ.ش.

(24) جولین فروند، جامعه شناسی ماکس فیر (علم الاجتماع عند ماكس فيبر): ٢٠٤، ترجمه إلى الفارسیة: عبد الحسین نیک کهر، طهران، نیکان، ١٣٤٢ هـ.ش. [م ١٩٨٣].

(٢٥) يقول «عَزَّتِي»: «الشريعة أخصّ من الدين، ولكنها أعمّ من الفقه وأوسع نطاقاً منه؛ لأن الفقه لا يشتمل على أصول العقائد والأخلاقيات. في حين أن جميع الفقهاء والعلماء المسلمين عرَّفوا الشريعة بأنها مجموعةٌ من الأحكام والقوانين المرتبطة بمجال السلوك والكلام وعقائد المُكَلَّف». راجع: رابطه دين وفلسفه (بالفارسية): ١٠.

(٢٦) جولين فروند، جامعه شناسی ماکس فیر (علم الاجتماع عند ماكس فیر): ١٩٠.

(٢٧) وقد عَبَرَ عن الإيمان الفاقد للشريعة بـ Deism. وهذا المصطلح يشير إلى مدرسة بريطانية تتسبَّب إلى اللورد «هربرت جريري» ولكن ما عدا ذلك يوجد مفهوم عامًّا لـ «ديسم»، وهو الذي يبيّن نوع الإيمان الديني لدى الكثير من المفكّرين في عصر التوبيخ وما بعده. وعلى هذا الأساس المتبَّعون لهذا المصطلح هم الذين يتبعون ديناً ومذهبًا خاصًّا، ويعتقدون باليهودية والاستفناء عن الوحي، وعدم الاعتماد على أهمّ أصول هذه المدرسة: عدم الاهتمام بـ «النبوة»، والاستغناء عن الوحي، وعدم الاعتماد على الشريعة». لتفصيل أكثر راجع: هوردن، راهنمایی إلهیات پروتستان: ٢٥ . ٢٦. وأيضاً: براون، ک.

فلسفه وإيمان مسيحي: ٥ - ٧٠.

(٢٨) بارنز ه. وبيكر ه. تاريخ أندیشه اجتماعی (تاریخ الفکر الإجتماعی): ٤٠٣، ترجمه إلى الفارسی: جواد یوسفیان وعلی أصغر مجیدی، طهران، کتاب الجیب، ۱۳۵۸ هـ.ش.

(٢٩) المصدر السابق: ١٨.

(٣٠) فردریک هیغل، استقرار شریعت در مذهب مسیح (استقرار الشريعة في الدين المسيحي): ٣٧، ترجمه إلى الفارسی: باقر برهام، طهران، آگاه، ۱۳۶۹ هـ.ش.

(٣١) مرسیا إلياد، دین پژوهی: ١٥٧، ترجمه إلى الفارسی: بهاء الدين خرمشاهی، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، ۱۳۷۲ هـ.ش.

(32) Hamiltion, op. cit. p.117.

(٣٢) هناك العديد من الأشخاص الذي تحدّثوا عن كون الدين أمراً وَهُمِيًّا، سِيّما القائلين بأصالة العقل في عصر التوبيخ وما بعده. أما «دورکایم»: بسبب نظرته إلى الأبعاد الوظيفية للدين؛ وأنه يرى الأعمال والتعاليم الدينية كرموز لمقاصد أخرى، وهي حفظ المجتمع، فقد خالف الدعاوى التي تزعم وَهُمِيَّة الدين، ويصرّّ قائلاً: لو كان الدين وَهُمِّا فلماذا توسيع إلى هذه الدرجة؟ ولماذا استمر إلى هذا الحد. راجع:

Hamilton, M.B. Sociology of Religion. p. 68.

(٣٤) استیفان کوزر، فلسفه کاُنْت، ترجمه إلى الفارسی: عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمی، ۱۳۶۷ هـ.ش.

(٣٥) اسم كتاب لـ «بیتر برغر» بهذا العنوان، نشر في سنة ١٩٦٩.

(36) Roberts, Keith A. Religion in sociological perspective. Wadsworthk California, 1990, pp.6 - 7.

(37) Ibid, p. 9.

(38) Hammond, Philip, *The Sacrad in a Secular Age*, University of California Press., 1984, p. 4.

(٣٩) جان بول ويليام، جامعه شناسی ادیان (علم اجتماع الأديان): ٢١، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم گواهی، طهران، تبیان، ١٣٧٧هـ.

(٤٠) لویس کوزر، زندگی وأندیشه بزرگان جامعه شناسی (حياة وأفكار كبار علم الاجتماع): ١٩٨٠، ترجمه إلى الفارسية: محسن ثلاثی، طهران، علمی، ١٣٧٠هـ.

(٤١) قد استعمل محسن ثلاثی في ترجمة كتاب «جامعة شناسی دین»، تأليف: مالكوم هاملتون، في مقابل كلمة Denomination مصطلح «الجمع المذهبی».

(42) McGuire, B.Meredith, religion: The Social Context, Wadsworth.California, 1981, p.90.

(٤٣) سوف نوضح هذا الموضوع المتعلق بتأثير التقليات النظرية على تعريف الدين بشكل تفصيلي في القسم الرابع من هذا البحث، حينما نتحدث عن المناهج النظرية في تعريف الدين.

(٤٤) إن كثيراً من الأديان المتبنية لعالم ما وراء الطبيعة لا تقبل حصول التصفية الباطنية من دون الاعتقاد والاتكاء على ما وراء الطبيعة. وفي المقابل لا يقبلون الابتناء الواقعي للبودية والدين فيها على هذا الاعتقاد، بل كلّ ما في الأمر أنه نحو من المعاملة.

(٤٥) وإنْ كان يبذل الجهد في أدبيات الدراسات الدينية: لئلا يكون التباسٌ وخلطٌ لمفهوم الدين مع المفاهيم المترادفة، مثل: «السحر»؛ وذلك لغرض التشخص والشفافية الأكثـر في مفهوم الدين. وقد خصّص مجالاً لا يأس به من هذه الأدبـيات لبيان وتوضـیح هذا الأمر، أي التميـز بين الدين والـسحر، ولكن بـسبب أنه قـلما يـتـقـنـ أن تحـصـلـ مثلـ هـذـهـ الشـبـهـةـ فـيـ التـقـلـيـاتـ الـمـتأـخـرـةـ لـمـ تـرـ ضـرـورـةـ فـيـ الدـخـولـ إـلـىـ مـظـانـ هـذـاـ الـبـحـثـ. فـمـنـ أـرـادـ التـفـصـيلـ بـشـأنـ هـذـاـ الـمـوـضـوـعـ يـمـكـنـ الرـجـوعـ إـلـىـ الـمـرـاجـعـ التـالـيـةـ:

- کیدنـزـ، جـامـعـهـ شـنـاسـیـ (ـبـالـفـارـسـیـ): ٤٨٦ـ؛

- Hamition, M.B., Sociology of Religion.

- Ringgren, H. and Strom, A. Religion of Man kind, pp xxiii - xxv.

- Turner, B.S. Religion and Social Theory, P.22.

(46) Yinger, J. Milton, *The Scientific Study of Religion*, New York, MacMillan, 1970, p.97.

(47) Robertson, Sociology of Religion, Penguin, England, 1969, pp.22 - 34.

(٤٨) حول التعريفات المضـيـقةـ عـنـ الـدـيـنـ رـاجـعـ:

Turner, B.S. Weber and Islam.

(٤٩) رـاجـعـ: جـامـعـتـ شـرـیـعـتـ، مـجـمـوعـةـ مـقـالـاتـ (ـبـالـفـارـسـیـ).

(50) Fallding, Harold, Sociology of Religion, p.3.

(51) Wach, Joachim, Sociology of Religion, Chicago and London, Phoenix Books,

1944, pp.17 - 34.

(52) McGuire, op.cit, pp.4 - 7.

(٥٣) يعتبر المناطقة التعريف «الحدّ التام» أفضل أنواع التعريف وأتمّها، وهو تعريف الموضوع بالجنس والفصل القريب له، لكنّهم يقرّون بأنّ الظُّفر به أمرٌ صعب، بل محالٌ؛ لعدم إمكان الاطلاع على ذاتيات الأشياء. ومن هنا قد سلّموا مسبقاً بأنّ التعريفات السائدة والمقبولة لدى العلماء هي التعريف بأعراض الأشياء ومشخصاتها، والذي يعبر عنه بـ «الرسم التام والناقص». راجع: محمد رضا المظفر، المنطق: ٩٨ - ١٠١.

(٥٤) من المعلوم أن إلغاء البحث عن حقيقة أمر ما، والاكتفاء ببعده الوظيفي، هو نحوٌ من التغافل. كما أنّ الاقتصر في إثبات حقيقة وصحة ظاهرة ما على آثارها ووظائفها تُعدّ حجّةً غير تامةٍ وبرهاناً ناقصاً. وكلّ التوجّهين سجّلاً حضورهما في مبحث الدين. نعم، لم يسلما من الخطأ المنطقى.

(٥٥) يُعدّ «مارسيل موس»، مثل «فيبر»، من جملة الذين تحدّثوا بجدٍ عن إمكان إقامة تعريفٍ جوهريٍّ للدين؛ إذ لم يَرِ المانع في التعريف هو صعوبة الكشف عن ذات الدين، بل أرجع ذلك إلى تنوّع الأشكال الدينية في المجتمعات المختلفة مع الماهيات المختلفة، فيقول: في الحقيقة لا يوجد شيءٌ جوهريٌّ باسم الدين، وما هو الموجود هو الظواهر الدينية التي تجمّعت تدريجياً في ما يُسمّى بالأنظمة الدينية، وتمظهرت في وجودٍ أو ماهيةٍ تاريخيةٍ معينةٍ وسط تجمّعاتٍ إنسانيةٍ وفي أزمنةٍ مشخصة. راجع: جان بول ويليم، جامعه شناسی ادیان (بالفارسية): ٣٠.

(٥٦) لهذا اعتبر المفكّرون المسلمين أنّ الإنسان من جهةٍ جُبِلَ على فطرته الدينية؛ ومن جهةٍ أخرى هو مَدَّنَى بالطبع. كما اعتقدوا أنّ الحياة الاجتماعية شرطٌ في رقيه نحو الكمال. فالتّناظر الوَسَطَ بين الفردية والاجتماعية في الدين موجّبٌ لتحقيق التلازّم والانسجام، ومن هذا حيث نرفع اليد عن حالة الاجبار في اختيار أحدّهما. يراجع بهذا الصدد آراء العلماء، من قبيل: الفارابي، العلامة الطباطبائي، الشهيد مطهري، محمد رضا حكيمي، وكثير من المتقدّمين والتأخّرين.

(57) Hamilton, op.cit. p. 97.

(58) Ibid, p.118.

(٥٩) برغسون هنري، دو سرچشه أخلاق ودين (منبعاً الأخلاق والدين): ٨، ترجمه إلى الفارسية: حسن حبّيبي، طهران، شركة الانتشار، ١٣٥٨ هـ.ش.

شرعية الرياضات الروحية وحدودها

دراسة في ضوء مواقف أهل البيت واحتياجاتهم

د. السيد أبو الفضل الموسوي^(*)

د. محمد فنائي الإشكوري^(**)

ترجمة: علي الوردي

الخلاصة —

بالرغم من الصورة النمطية السائدة التي تحملها مفردة «الرياضة الروحية» لدى العديد من الناس، والتي قد تعني لهم: الالتزام بمجموعةٍ من الأفعال الشاقة يمارسها بعض من يُعرف بالمتصوفة أو المرتاضين، إلا أن المفهوم الصحيح لها يمكن تلخيصه بأنها جوهر الشريعة المكشون، وأسلوب الطريقة المسنون، والسبيل الأوحد لغادره القفص النفسي، والعرور إلى المقام الرباني. إن ما تمتاز به الرياضة الدينية عن الرهبانية والرياضة المنحرفة أمرٌ ليس في الرياضة ذاتها؛ إنما في الدوافع الباعثة لها، والأبعاد التي تشتمل عليها. وما الرسالة التي يحملها النصّ المؤثر: «رهبانية أمتي، الجهاد» إلا دعوةٌ لغادر الرياضة المنحرفة، والتمسُّك بالرياضة الروحية السليمة، والتوجيه إلى أن الرياضة الروحية ليست مرفوضةً بكلِّ أشكالها.

ونظراً للطابع الاجتماعي والشمولي الذي يمتاز به الدين الإسلامي فالمفاهيم المتخضّة عنه لا بدَّ أن تكون ذات طابع اجتماعيٍّ وشموليًّا أيضاً. ومفهوم «الرياضة»

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة.

(**) عضو الهيئة العلمية، وأستاذ مساعد، في مؤسسة الإمام الخميني التعليمية - البحثية.

من جملة هذه المفاهيم. فالإسلام يرتقي بالرياضة؛ ليخرجها من أفقها الفردي الضيق إلى الأفق الاجتماعي الرحب؛ لتعبر عن ممارسة تتجاوز ترويض الجسد إلى الإطاحة بصئم النفس.

تتبّى هذه الدراسة رصد مؤشرات الرياضة المبتغاة دينياً، عبر مراجعة المناظرات التاريخية للأئمة المتصوفة المعاصرين عليهم السلام مع بعض المتصوفة المعاصرين لهم.

المقدمة —

لقد تعرّض مفهوم «الرياضة» المبتغاة دينياً، منذ صدر الإسلام وإلى اليوم، للتشويه من قبل «الجهال المتسكّين»، واتّخذ أحياناً أخرى سبيلاً للاسترزاق والإثراء من قبل «العلماء المتهكّمين»، الأمر الذي عزّز ضرورة القيام بمراجعةٍ جديدة لهذا المبدأ الديني في ظلّ تراث أنوار العصمة (أئمة أهل البيت)؛ بغية إنارة الطريق للقادرين. و«الرياضة» مشتقة من «روض»، وهي من حيث المعنى تقسم إلى قسمين: **الأول**: بمعنى «وفرة الماء» في المروج الخضراء، «وكان الروضة سُميّت روضة لاستراحة الماء فيها»^(١).

ووردت في القرآن الكريم بنحو المفرد والجمع؛ لتشير إلى مروج الجنان وبساتينها: «في روضة يجبرون» (الروم: ١٥)؛ «في روضات الجنات» (الشورى: ٢٢). الثاني: «التمرس على ترويض النفس»، وهو غالباً ما كان يستعمل في الإشارة لترويض الدواب، ثم انتقل ليستخدم في ترويض النفس الإنسانية. يقول الراغب: «الرياضة: كثرة استعمال النفس ليسلس ويمهر، ومنه: رُضْتُ الدابة»^(٢).

كما يمكننا أيضاً، بوجهٍ من الوجه، إرجاع المعنى الأول إلى الثاني، أو دمج المعنيين؛ وذلك إنْ قلنا: إنْ بقاء الماء على سطح التربة لبرهةٍ من الزمن ثم التخلُّف فيها يجعل منها تربةً مطواةً ومرتاضة.

ويمكن أن يكون هناك محركان أو باعثان لـ «الرياضة» موضوع بحثنا، والتي يُراد بها «التمرن لترويض النفس» البشرية: **أولهما**: الباعث النفسي؛ **والثاني**: الباعث الإلهي. وأمثلة الباعث النفسي: «التكسب» و«الرياء» و«التمكّن من إظهار

الخوارق للعادات»، وذلك في الرياضات الشاقة. وهذا كله يدخل ضمن ترويض الجزء «البهيمي» من النفس؛ لإرضاء الجزء الآخر (الشيطاني أو السبعي). في حين أن الرياضة التي ينشدها الدين لا تخرج عن سياق الطاعة لأمر الباري عز وجل في جميع مراتبها، وهي بهذا المعنى، على اختلاف أشكالها، وتعدد مستوياتها، تشكل البُعد الباطني للتکاليف الشرعية، وقد ورد في الأثر: «الشريعة رياضة النفس»، أي جوهر الشريعة. وما تسمية الأوامر والنواهي الشرعية «بالتکاليف» إلا دليل على محورية الرياضة وأهميتها بالنسبة إلى الشريعة، فالتكليف مشتق من مصدر «کلف»، وهو إلزام فعل فيه مشقة^(٣).

ونقرأ في القرآن الكريم: «لَا يُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى الْأَنْوَنَ مِنْ قَبْلَنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ...» (البقرة: ٢٨٦).

وكما هو واضح من سياق الآية الكريمة أن دعاء المؤمنين يتمحور حول استبدال ما لا يُطاق من التکاليف والرياضات الشاقة بما يُطاق منها، وليس إلغاء أصل التکليف. لذلك لا يمكن إنكار أصل وجود التکليف والرياضة، ودورها المحوري في الشريعة. وما يجب البحث فيه ودراسته هو حقيقة الرياضة المبتغاة دينياً وحدودها، لا البحث في أصل وجودها وثبوتها.

ويمكن تقسيم الرياضة الشرعية بشكل عام إلى قسمين: «الرياضة العامة»؛ و«الرياضة الخاصة».

فالرياضات العامة تشمل كافة التکاليف الشرعية الواردة في مجال العبادات والمعاملات والأخلاقيات، وتستهدف عامة المسلمين، وتدلّ عليها أغلب آيات القرآن الكريم.

فالصلوة والصيام والحجّ والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخمس والصدقة بأنواعها والزكاة، وكذلك المبادئ الخلقية، كالصبر والإيثار وكظم الغيظ والسخاء والحلم... إلخ، كلها تدرج تحت عنوان الرياضة النفسية؛ نظراً لمغائرتها طبع النفس.

لكنْ ما تتمحور حوله هذه الدراسة وما تهتمّ به هو «الرياضة الخاصة»، التي نادرًا ما يحالف التوفيق شخصاً لزاولتها، وهي ليست ضمن قائمة الأوامر الشرعية المعروفة وال مباشرة، كحمل النفس على الإكثار من المستحبّات، كالصلوة والصوم المستحبّين والذكر والتواضع في المأكل والملبس والخلوة والاعتزال وغير ذلك، مما ينضوي تحت مفهوم «الرياضة الخاصة».

من هنا فإن إصل الرياضة ومحوريتها في الشريعة أمر ثابت لا يمكن إنكاره، وما يهمّنا في هذا المضمار هو «الرياضة الخاصة»، المفهوم الذي طالما احتمل الخلاف حوله؛ نتيجة استغلاله السيني من قبّل بعض فرق الصوفية المنحرفة على مرّ الوقت، وهو لا يزال إلى الآن يحمل في طيّاته زوايا مُبُهمة بحاجةٍ لمزيدٍ من الإضاءة.

موقف الموصومين بِاللهِ من مفهوم «الرياضة الخاصة» —

إن سيرة الموصومين بِاللهِ حافلةٌ بـمزاولة أنماط من «الرياضة الخاصة»، كالتهجد وكثرة الصوم والصلوة المستحبّة و... الخ، إلى درجة قد تؤدي في بعض الأحيان إلى التسبّب بأعراضٍ جسدية، كتورّم القدمين، ونحافة الجسد، وضعف البدن. كما شهدت سيرتهم بِاللهِ أنماطاً من العزلة، كعزلة النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في غار حراء قبل البعثة، واعتزال الإمام الصادق صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لبرهةٍ من الزمن؛ بسبب فساد الزمان والأعوان، كما عللَ حين سُئلَ عن سبب ذلك^(٤)؛ وغير ذلك من الموارد، التي لسنا بصددها الآن^(٥).

وما يعني هنا هو الاحتاجات التي أقامها الموصومون بِاللهِ في إطار مناظراتهم مع مدّعي التصوّف المعاصرين لهم، والتي بإمكانها أن تشكّل مصدراً ثريّاً يُستعان به في ترسيم حدود الرياضة المبتغاة للشريعة.

١. الحواريين النبوي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأصحاب الصفة —

الصفة مكانٌ مظلّل بجريدة النخل في مؤخرة المسجد النبوي الشريف، أعدَّ لنزول الغرباء العزّاب من المهاجرين والوافدين، الذين لا مأوى لهم ولا أهل. وكانت حالة الفقر والعوز الشديد تلفّ أهل الصفة إلى درجة يفتقن معها أحدُهم للرداء المناسب

لأداء الصلاة في المسجد، أو ما يلزمه من عدّة للمشاركة في الجهاد. ومع ذلك؛ ونتيجة لتعاليم النبي ﷺ وتربيته وتواصله الدائم معهم، فقد ظهر من بينهم قمم في العلم والتقوى والسلوك والجهاد، أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، وابن مسعود، وبلال بن رباح، وخطيب بن الأرت، وصهيب بن سنان، والمقداد، وعمّار بن ياسر، وآخرين.

روي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق ع، عن أبيه، عن آبائه ع، أن رسول الله ﷺ كان يأتي أهل الصفة، وكانوا ضيفان رسول الله ﷺ، كانوا هاجروا من أهاليهم وأموالهم إلى المدينة، فأسكنهم رسول الله ﷺ صفة المسجد، وهم أربعمائة رجل، يسلم عليهم بالغداة والعشي، فأتاهم ذات يوم؛ فمنهم من يخصف نعله؛ ومنهم من يرقع ثوبه؛ ومنهم من يتفلّى، وكان رسول الله ﷺ يرزقهم مدعًا من تمر في كل يوم، فقام رجل منهم، فقال: يا رسول الله، التمر الذي ترزقنا قد أحرق بطوننا! فقال رسول الله ﷺ: «أما إني لو استطعت أن أطعمكم الدنيا لأطعمكم، ولكن من عاش منكم من بعدي فسيُغدِّي عليه بالجفان ويُراح عليه بالجفان، ويغدو أحدكم في قميصه ويروح في أخرى، وتتجدون بيوتكم كما تجد الكعبة»، فقام رجل، فقال: يا رسول الله، أنا على ذلك الزمان بالأسواق، فمتى هو؟ قال ﷺ: «زمانكم هذا خير من ذلك الزمان، إنكم إن ملأتم بطونكم من الحلال توشكون أن تملأوها من الحرام».

ثم تحدّث النبي ﷺ بحديث جاء فيه على ذكر الحساب والقبر، فتأثّر بعض من حوله من أصحاب الصفة (سعد بن أشج) أثراً بالغاً، فقال: إني أشهد الله وأشهد رسوله ومنْ حضرني أن نوم الليل على حرام، والأكل بالنهار على حرام، ولباس الليل على حرام، ومخالطة الناس على حرام، وإتيان النساء على حرام، فقال رسول الله ﷺ: يا سعد، لم تصنع شيئاً، كيف تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر إذا لم تختلط الناس؟ وسكون البرية بعد الحضر كفر للنعمـة. نَمْ بالليل، وكُلْ بالنهار، والبسْ ما لم يكن ذهباً أو حريراً أو معصراً، وأت النساء. يا سعد، اذهب إلىبني المصطلق فإنهم قد ردوا رسولي، فذهب إليهم، فجاء بصدقة، فقال رسول الله ﷺ:

كيف رأيتم؟ قال: خير قوم، ما رأيت قوماً قط أحسن أخلاقاً فيما بينهم من قوم بعثتني إليهم، فقال رسول الله ﷺ: إنه لا ينبغي لأولياء الله تعالى من أهل دار الخلود، الذين كان لها سعيهم، وفيها رغبتهم، أن يكونوا أولياء الشيطان من أهل دار الغرور، الذين لها سعيهم، وفيها رغبتهم.

هنا تبادر ل أصحاب الصفة السؤال التالي: اذن ما هو المعيار الدقيق للإيمان الحقيقي؟ فقيل: يا رسول الله، فـأـيـ الـمـؤـمـنـينـ أـكـيـسـ؟ قال: أـكـثـرـهـمـ لـلـمـوـتـ ذـكـراـ، وـأـحـسـنـهـمـ لـهـ اـسـتـعـداـ، أـوـلـئـكـ هـمـ الـأـكـيـاسـ»^(١).

يتضح إذن أن النبي ﷺ رجح الجوع والفقر المبني على الحلال على الغنى المبني على الحرام، ومن جانب آخر أدان العزلة والإفراط في الارتياض؛ بحجّة العبادة والتسلّك.

وبعبارة أخرى: يمكن الاستنتاج من المؤثر النبوّي أن للإيمان الحقيقي ثلاثة مؤشرات، أو قل: إنه مثّل مؤلف من ثلاثة أضلاع: **أولاها**: مراعاة الحلال والحرام؛ **وثانيها**: الرياضة المعتدلة، التي تحمل المرء على ذكر الموت والحساب والاستعداد للقاء الباري عزّ وجلّ؛ **ثالثها**: الكف عن الإفراط في الارتياض، بما يهدّر حق الأسرة والمجتمع، وينتهي بـكفران النعم الإلهية.

٢. احتجاج الإمام علي عليه السلام على عاصم بن زيد —

شك العلاء بن زيد أخاه عاصماً إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قائلاً: يا أمير المؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زيد، قال: وما له؟ قال: ليس العباءة وتخلي من الدنيا، قال: علىّ به. فلما جاء قال: يا عديّ نفسه، لقد استهان بك الخبيث. أما رحمت أهلك وولدك! أترى الله أحل لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟! أنت أهون على الله من ذلك. قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشودة مأكلك! قال: ويحك، إني لست كأنت، إن الله تعالى فرض على أئمّة العدل أن يقدّروا أنفسهم بضعفة الناس؛ كي لا يتبع بالفقير فقره^(٢).

يتضح بهذا الخبر ملاكّ مهمّ من ملائكة الرياضة المباحة، أو ربما الواجبة،

وهي التي على الحاكم أن يمارسها؛ فعلى الحاكم أو الإمام العادل أن يقدر نفسه بأشد الناس فقرًا من الناحية الاقتصادية، ومواساتهم في المأكل والملبس. ولا يخفي كم هو قاسي تحمل مثل هذه الرياضة على الحاكم المبسوط اليد إنْ كان في زمانه من يعاني الفقر والعوز الشديد، كما كان ذلك واقع المسلمين في صدر الإسلام. وهنا قد يستفهم القارئ: إنْ كان على الحاكم العادل أن يقدر نفسه بضعفه الناس، إذن كيف أمكن لبعض الأنبياء، كداود ويوسف وسليمان عليهما السلام، أن يسكنوا القصور، ويحيوا حياة الرخاء، وهم أنبياء وموصوفون بالعدل في الوقت ذاته، ألم يكن حرّاً بهم أن يقدّروا أنفسهم بضعفه الناس؟

الأمر الآخر هو: ماذا سيكون موقف أسرة الحاكم وذويه من نهجه العسير والرياضية الشاقة وجشودية العيش التي اتخذها لنفسه؟ معنى إنْ كان ذلك النهج واجباً على الحاكم العادل فما هو موقف أسرته من ذلك، وخصوصاً أنه أمرٌ ينعكس على حياته وبيته وأسرته؟

هذه الأسئلة وغيرها ستتضح إجاباتها لاحقاً، من خلال حديثنا عن جوانب الموضوع المختلفة.

٣. احتجاج الإمام الصادق عليه سفيان الثوري وأتباعه —

يعتبر احتجاج الإمام الصادق عليه سفيان الثوري وأصحابه أحد أهم وأبرز المحاججات التي احتج بها الأئمة المعصومين عليهما السلام على المدرسة الصوفية. وقد رويت هذه المحاججة بطرق عديدة ومختلفة، لكن من بين هذه الروايات هناك رواية جامعة، ستحاول دراسته فقرات منها على نحو الإيجاز.

وتبدأ أحداث المحاججة حين دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله عليهما السلام، فرأى عليه ثياباً بيضاءً كأنها غرقى البيض، فقال له: إن هذا ليس من لباسك، فقال عليهما السلام له: «اسمعْ مني، وعَ مَا أقول لك؛ فإنه خيرٌ لك عاجلاً وآجلاً. إنْ كنتَ أنتَ متَّ على السنة والحقٍّ ولم تُمْتَ على بُدْعَةٍ، أخبرك أنَّ رسول الله عليهما السلام كان في زمانٍ مفتر جشب، فإذا أقبلتُ الدنيا فَأَحَقُّ أهْلَهَا بِهَا أَبْرَارُهَا لَا فَجَّارُهَا؛ وَمَؤْمَنُوهَا لَا مَنَافِقُوهَا،

وسلموها لا كفارها».

وهنا نجد الامام الصادق عليه السلام ينوه الى اولى العناصر الاباعية على الرياضة، وهي استشراء الفقر بين الناس، والذي تفرضه الظروف البيئية، كالجفاف والآفات وغيرها. ففي مثل هذه الحالة على المسلمين أن يواسى أحدهم الآخر.

ثم يضيف عليه السلام: «فما أنكرت يا ثوري، فوالله. إني لمع ما ترى. ما أتى على مذ عقلت صباح ولا مساء ولله في مالي حق أمرني أن أضعه موضعًا إلا وضعته».

في هذه الفقرة يشير عليه السلام إلى عنصر آخر، وهو ضرورة اجتناب المال الحرام والمشبوه، وليس كل مال، بمعنى أن تحصيل المال في حد ذاته ليس محرّمًا أو مكروهًا، إنما المحرّم والمكروه هو المال الحرام.

ثم أتاه قومٌ ممَّن يظهر التزهد، ويدعون الناس أن يكونوا معهم على مثل الذي هم عليه من التقشف، فقالوا: إن صاحبنا حصر من كلامك، ولم تحضره حجة. فقال عليه السلام لهم: هاتوا حججكم، فقالوا: إن حججنا من كتاب الله، فقال لهم: فأدلوها بها؛ فإنها أحق ما اتبَع وعَمِل به، فقالوا: يقول الله تبارك وتعالى، مخبرًا عن قومٍ من أصحاب النبي صلوات الله عليه وآله وسلامه: «وَيُؤْتَيُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ حَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»^(١)، فمدح فعلهم؛ وقال في موضع آخر: «وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبُّهُ مُسْكِنًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا»^(٢)، فنحن نكتفي بهذا.

فالتفت عليه السلام إليهم، متحدثًا حول الناسخ والمنسوخ من الآيات القرآنية الكريمة: «دُعُوا عنكم ما لا تنتفعون به، أخبروني أيها النَّفَر، أَلَّكُمْ عِلْمٌ بِنَاسِخِ الْقُرْآنِ مِنْ مَسْوِخَهِ، وَمُحْكَمَهُ مِنْ مُتَشَابِهِهِ، الَّذِي يُفْلِحُ مَنْ ضَلَّ وَهَلْكَ مَنْ هَلَكَ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ؟» فقالوا له: أو بعضه، فاما كله فلا، فقال لهم: فمن هنا أُتَيْتُم. وكذلك أحاديث رسول الله صلوات الله عليه وآله وسلامه. فاما ما ذكرتم من إخبار الله عز وجل إلينا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسن فعلهم فقد كان مباحاً جائزاً، ولم يكونوا ثهوا عنه، وثوابهم منه على الله عز وجل، وذلك أن الله جل وقدس أمر بخلاف ما عملوا به، فصار أمره ناسخاً لفعلهم، وكان نهي الله تبارك وتعالى رحمة منه للمؤمنين ونظرًا لكي لا يضرّوا بأنفسهم وعيالاتهم، منهم: الضعف الصغار والولدان والشيخ الفاني

والعجز الكبيرة، الذين لا يصبرون على الجوع، فإن تصدقْتُ برغيفي ولا رغيف لي غيره ضاعوا وهلكوا جوعاً، فمن ثم قال رسول الله ﷺ: خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانير أو دراهم يملكونها الإنسان وهو يريد أن يمضيها فأفضلها ما أنفقه الإنسان على والديه، ثم الثانية على نفسه وعياله، ثم الثالثة على قرابته الفقراء، ثم الرابعة على جيرانه الفقراء، ثم الخامسة في سبيل الله، وهو أحسنها أجرأً.

يُتضح إذن أن عدم إحاطة بعض المتصوفة بالناسخ والمنسوخ جعلهم يتمسّكون ببعض الآيات، ويتحجّون بها، دون الالتفات إلى الآيات الناسخة، الأمر الذي أدى بهم إلى الإفراط في الإنفاق.

ثم قال: حدثني أبي أن رسول الله ﷺ قال: أبداً بمَنْ تعول، الأدنى فالأدنى. ثم هذا ما نطق به الكتاب؛ ردّاً لقولكم، ونهيأ عنه، مفروضاً من الله العزيز الحكيم، قال: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ فَوَاماً﴾. أفلأ ترون أن الله تبارك وتعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثرة على أنفسهم، وسمّي منْ فعل ما تدعون إليه مسراً. وفيه غير آية من كتاب الله يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾، فنهاهم عن الإسراف، ونهاهم عن التقتير، ولكنْ أمرٌ بين أمرين، لا يعطي جميع ما عنده ثم يدعوه الله أن يرزقه فلا يستجيب له؛ للحديث الذي جاء عن النبي ﷺ: إن أصنافاً من أمتي لا يستجاب لهم دعاؤهم: (...ورجل رزقه الله عز وجل مالاً كثيراً فأنفقه ثم أقبل يدعو: يا رب، ارزقني، فيقول الله عز وجل: ألم أرزقك رزقاً واسعاً؟ فهلا اقتضي فيه كما أمرتُك، ولم تصرف وقد نهيتُك عن الإسراف؟...).

ثم ساق عليه حكايةً غريبةً عن النبي ﷺ، أصبحت فيما بعد شأنًا لنزول بعض الآيات الكريمة، فقال: ثم علِمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيَّهُ ﷺ كَيْفَ يَنْفَقُ؟ وَذَلِكَ أَنَّهُ كَانَ عِنْدَهُ أَوْقِيَّةً مِنَ الْذَّهَبِ، فَكَرِهَ أَنْ تَبَيَّنَ عِنْدَهُ، فَتَصَدَّقَ بِهَا، فَأَصْبَحَ وَلِيَسْ عِنْدَهُ شَيْءٌ، وَجَاءَهُ مَنْ يَسْأَلُهُ فَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مَا يَعْطِيهِ، فَلَامَهُ السَّائِلُ، وَاغْتَمَّ هُوَ؛ حِيثُ لَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مَا يَعْطِيهِ، وَكَانَ رَحِيمًا رَّقِيقًا، فَأَدَّبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ نَبِيَّهُ ﷺ بِأَمْرِهِ، فَقَالَ: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عَنْقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّخْسُورًا﴾.

يقول: إن الناس قد يسألونك، ولا يعذرونك، فإذا أعطيتَ جميع ما عندك من المال كُنْتَ قد حسرت من المال^(١٠).

يُتَضَّحُ مما تقدَّمُ أنَّ الآيات التي تمسَّكُ بها المتصوِّفة قد تُسْخَتْ بآياتٍ أخرى رسمت حدود الإنفاق والرياضة المالية، بما يصون النفس ويحفظ ماء الوجه، ليس للمرتاض فحسب، إنما لأسرته وأرحامه، على أن لا يستهلك جميع ما عنده، بل يحاول دُوَّماً أن يدْخُرْ شيئاً ليجد ما ينفق منه فيما بعد.

ثم انتقل الإمام الصادق عليه السلام إلى الحديث عن سيرة أصحاب الرسول صلوات الله عليه وآله وسلامه في الإنفاق، منوهاً إلى عددٍ من النقاط المهمة:

أولها: إن الفقر والحرمان الشديد يجعل النفس تتناول عن العبادة: (أما علمتم، يا جهله، أن النفس قد تلتاث على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما تعتمد عليه، فإذا هي أحرزتْ معيشتها اطمأنَّتْ).

وثانيها: توقُّف بعض أحكام الشريعة على وجود المال، وبالتالي إقبال الناس على التصوُّف بمفهومه السلبي، وزهدهم بالمال إلى درجة القحط، قد يتسبَّب بتعطيل هذا النوع من الأحكام، لذلك نوَّه الإمام عليه السلام إلى ذلك بقوله: (وأخبروني أيضاً عن القضاة، أجَوَّرَهُمْ (جائزين) حيث يقضون على الرجل منكم نفقة امرأته إذا قال: إني زاهدٌ، واني لا شيء لي؟! فإنْ قلْتُمْ: جَوَّرَ ظُلْمَكُمْ أهْلُ الْإِسْلَامِ، وإنْ قلْتُمْ: بل عدول خصمتم أنفسكم... أخبروني لو كان الناس كُلُّهم كَالذِّين ت يريدون، زهاداً لا حاجة لهم في متعة غيرهم، فعلى مَنْ كان يتصدق بِكَفَّاراتِ الأَيْمَانِ والنذورِ والصدقاتِ من فرض الزكاة من الذهب والفضة والتمر والزبيب وسائر ما وجب فيه الزكاة، من الإبل والبقر والغنم، وغير ذلك؟! إذا كان الأمر كما تقولون لا ينبغي لأحدٍ أن يحبس شيئاً من عرض الدنيا إلَّا قدْمَهُ، وإنْ كان به خصاصة).

ثم استأنف عليه السلام حديثه، مستعرضاً سيرة عددٍ من الأنبياء: (أخبروني أنتم عن سليمان بن داود عليه السلام، حيث سأَلَ الله ملِكًا لا ينبغي لأحدٍ من بعده، فأعطاه الله جلَّ اسمُه ذلك [...]: وداود عليه السلام قبله في ملَكِه وشدة سلطانه. ثم يوسف النبي عليه السلام، حيث قال

ملك مصر: «أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِظُ عَلَيْم»).

وبسوقه لسيرة عددٍ من الانبياء الماضين كشف الإمام الصادق عليه السلام عن حقيقة مهمة، وهي أن التوفُّر على المال، حتَّى لو كان بأرقامٍ كبيرة، ليس أمراً مذموماً، وليس معياراً لتقدير الناس أيضاً.

ومما تقدَّم يُتَّضح أن السرّ وراء بعض الانحرافات التي مُنيَت بها المدرسة الصوفية هو في جهل روادها، وإعراضهم عن الرجوع إلى حملة القرآن الحقيقين، أي أهل البيت عليه السلام. وقد نَوَّه عليه السلام إلى هذه الحقيقة في أكثر من موضع، فقال موجهاً خطابه لهم: (فَتَأَدَّبُوا أَيْهَا النَّفَرَ بِأَدَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِلْمُؤْمِنِينَ، وَاقْتَصَرُوا عَلَى أَمْرِ اللَّهِ وَنَهِيهِ، وَدَعُوا عَنْكُم مَا اشْتَبَهَ عَلَيْكُمْ، مَا لَا عِلْمَ لَكُمْ بِهِ، وَرَدُوا [إِلَى] عِلْمٍ إِلَى أَهْلِهِ[...]. وَدَعُوا الْجَهَالَةَ لِأَهْلِهَا، فَإِنَّ أَهْلَ الْجَهَلِ كَثِيرٌ، وَأَهْلُ الْعِلْمِ قَلِيلٌ، وَقَدْ قَالَ اللَّهُ: «وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ») ^(١١).

٤. احتجاج الإمام الرضا عليه السلام على جمع من المتصوفة —

ورد في الأثر أنه دخل على الرضا عليه السلام بخراسان قومٌ من الصوفية، فقالوا له: إن أمير المؤمنين نظر في ما وَلَاه تعلى من الأمر، فرأكم أهل البيت أُولى الناس بـأن تقوموا الناس، ونظر فيكم أهل البيت فرأك أُولى الناس بالناس، فرأى أن يردّ هذا الأمر إليك، والأمة تحتاج إلى من يلبس الخشن، ويأكل الجشب، ويركب الحمار، ويعود المريض، قال: وكان الرضا مُتَّكِّئاً، فاستوى جالساً، ثم قال: كان يوسف عليه السلامنبياً يلبس أقبية الديباج المزَّرَّة بالذهب، ويجلس على مُتَّكَّات آل فرعون، ويحكم. إنما يُراد من الإمام قسطه وعدله، إذا قال صدق، وإذا حكم عدل، وإذا وعد أنجز، إن الله لم يحرِّم ملبوساً ولا مطعماً، وتلا قوله تعالى: «فَلْ مَنْ حَرَمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنِ الرُّزْقِ» ^(١٢).

تتضمن هذه الرواية أيضاً مجموعةً من الصور السلوكية لعددٍ من الانبياء السابقين، كالنبي يوسف عليه السلام، يسوقها الإمام الموصوم عليه السلام كشاهدٍ على سقم المنحى الصوفي في الارتكاب. وتحتفظ هذه الرواية عن سابقتها في أمرٍ واحدٍ، وهي أن الإمام

الصادق عليه السلام لم يكن يشغل منصبًا حكوميًّا، الذي هو أحد الدواعي للتقيد بالرياضة الروحية، أما في الرواية الأخرى فالإمام الرضا عليه السلام يتولى منصبًا حكوميًّا مهمًّا، يتمثل في ولادة العهد، وهو في الوقت ذاته لا يذهب إلى ضرورة الالتزام بالرياضة الروحية. بناءً على ذلك لا بدَّ من التوقف عند الجدلية التي تحكم العلاقة بين الرياضة الروحية وبين تولي المناصب الحكومية، وتمحیص الأمر بشكلٍ دقيق، وهذا هو بالضبط ما سنتناوله لاحقًا.

كما نودَ أن نلتفت نظر القارئ الكريم إلى أنَّ هناك المزيد من الروايات حول الصوفية، كالمتى نقلت عن الإمام الهادي عليه السلام وغيرها، نعرض عن إيرادها؛ للوهلن السندي أو النصي.

تحليل الروايات واستخلاص المعايير—

لاستخلاص أبرز معايير الرياضة الروحية المبتغاة دينيًّا من خلال المناظرات السابقة لا بدَّ أولاًً من تسليط الضوء على عددٍ من المحاور التي لها علاقةٌ مباشرةً بالرياضة الروحية:

المحور الأول: الرياضة الروحية ومقتضيات الزمان والسلطة ودرجة الفضيلة—

لا يخفى أنَّ الرياضة في المأكل والملبس، التي كان ملتزمًا بها كلُّ من: النبي صلوات الله عليه وآله وسالم والإمام علي عليه السلام قلَّ أن نشهد نظيرها في ما بلغنا من سيرة سائر الأنبياء، وخصوصاً المتأخرين منهم، كالصادق والرضا عليه السلام. ومن خلال ما مرَّ بنا من مناظراتٍ فإنَّ أبرز مبررات هذا الاختلاف يمكن تلخيصه في أمرين: الأول: الوجود في دائرة السلطة من عدمه؛ والثاني: المستوى الاقتصادي للشعب.

وهنا بالتحديد قد يستغرب البعض موقف الإمام الرضا عليه السلام، فمع وجوده في دائرة السلطة وفي منصب مهمٍ كولادة العهد، إلا أنه لا يرى وجوب الالتزام بالرياضة في المأكل والملبس. وقد تمثل في حديثه مع المتصوفة بما تمثل به جده الصادق عليه السلام بسيرة كلِّ من الأنبياء داود وسليمان ويوسف عليهم السلام. ومرد ذلك إلى السبب الثاني الذي

ذكرناه، أي الاختلاف في المستوى الاقتصادي لأفراد المجتمع الإسلامي، وهو ما ورد في الجزء الأول من مناظرة الإمام الصادق عليه السلام.

وبكلمة أخرى: إن الدليل الثاني يقيّد الدليل الأول على نحو الإلزام، بمعنى أن (المستوى الاقتصادي للمجتمع) هو الذي يتحكم بسلوك (الحاكم) ويقيّده. فالسلطة في زمن الفقر تستوجب الرياضة الروحية، فيما لا تستوجب ذلك السلطة في زمن الرخاء. لذلك عاش النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ حياةً زاخرةً بالزهد والتقوّف؛ لأن الفقر كان مستشرياً في المجتمع آنذاك. وبالتالي لم تكن السلطة وحدها سبباً في التقوّف، إنما السلطة والحالة الاقتصادية المتردية للمجتمع معاً، إذ إن السلطة وحدها ليست سبباً كافياً للتمسّك بحياة الزهد والتقوّف، فلم يكن الأنبياء يوسف وداود وسليمان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متقوّفين، مع أنهم كانوا على رأس السلطة.

والآن لنتأمل هل من شواهد تأريخية تعضد هذه الرؤية؟

إن دراسة الواقع الاجتماعي في صدر الإسلام وما تلاه، ومقارنته بالواقع الاجتماعي في عهد الأنبياء يوسف وداود وسليمان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يعوض تأريخياً ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام.

لقد تسنم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مقايد السلطة في حقبة زمنية كان الفقر والعوز فيها قد هيمن على أغلب الشرائح الاجتماعية. فقد بعث النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في بيئه اجتماعية فقيرة، محاطة بالجهل والتخلف، وتفتقر إلى أبسط مفردات التمدن، تقول السيدة فاطمة الزهراء صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في خطبتها المعروفة بالفَدَكِية: (...مذقة الشارب، ونهزة الطامع، وقبضة العجلان، وموطئ الأقدام، تشربون الطرق، وتقاتلون الورق، أذلة خاسئن، تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفُوكُمُ النَّاسُ من حولكم...)^(١٣). فلم يزل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مكلاً بمواساة الفقراء ك أصحاب الصفة حتى بعد أن استتب له الأمر، وأصبح على رأس هرم السلطة: «وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاءِ وَالْعَشَيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِيَّةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا»^(١٤). وفي كتابه إلى ابن حنيف يقول أمير المؤمنين علي عَلَيْهِ السَّلَامُ بن أبي طالب صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَوَأَبِيتُ مِبْطَانًا وَحُولِي بَطْوَنْ غَرْشَى وَأَكْبَادَ حَرَى)^(١٥). لكن هذه الحال لم تدُم طويلاً؛ إذ سرعان ما بدأها صعود أول طبقة من الخلفاء المتأهفين للسلطة، ومن

ثم توالى الفتوحات الإسلامية والاستيلاء على الغنائم والانفتاح على الحضارات الجديدة، كالحضارة الفارسية والرومانية، فبدأت القصور الفارهة بالظهور، وانتشر الرخاء الاقتصادي بين الناس، فاختلف المستوى الاقتصادي للمجتمع في عصر الأئمة المتأخرين كثيراً عما كان عليه الحال في صدر الإسلام. من هنا وجدنا الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام، في احتجاجهما على المتصوفة، يتمثّلان بسيرة أنبياء كيوسف وداود وسليمان عليهم السلام، وليس موسى وعيسى ومحمد صلوات الله عليهم؛ إذ بالعودة إلى سيرة الأنبياء يوسف وداود وسليمان عليهم السلام نجد أن بيتهما كانت بيتهما القصور والرفاهية؛ فقد نشأ يوسف عليه السلام في قصر عزيز مصر، وورث خزائن الأرض؛ كما ورث داود عليه السلام سلطان طالوت بعد مقتله؛ وورثه عنه ابنه سليمان عليه السلام فيما بعد^(٦). وقد عَدَ القرآن الكريم الملك والحكم الذي أولاهم هؤلاء الأنبياء نعمةً من أنعم الله البالغة، ووصفه بالعطاء والمكافأة التي كافأ الله بها أنبياءه، دون أن يحيد بهم هذا العطاء عن جادة العبادة والزهد.

إن جوهر المسألة يكمن في الاختلاف بين بيتهما السلطة وبين الشعب. فلم يشمل الفقر والعوز في صدر الإسلام طبقة المجتمع في شبه الجزيرة العربية فحسب، إنما السلطة أيضاً، والمتمثلة بالنبي صلوات الله عليه والإمام علي عليه السلام كذلك، بمعنى أن الفقر كان حالة سائدة، بدءاً ببيت الحاكم ورثاقه وانتهاءً بأقصى حدود الدولة الإسلامية، فقد كان بين العرب وبين الحضارة والرخاء الاقتصادي بُونٌ شاسع آنذاك. وهذا الأمر مختلف تماماً عما كان عليه حال الأنبياء يوسف وداود وسليمان عليهم السلام، الذين نشأوا في أروقة القصور، وفي بحيرة البلاط، دون أن يكون لهم دور في إيجادها، وربما كان الناس خارج القصور يعانون الفقر والعوز. لكن في حالة النبي صلوات الله عليه والإمام علي عليه السلام لم يكن الأمر كذلك، كما أسلفنا؛ إذ لو أقدموا على تشييد القصور، وابتغيا حياة الملوك والسلطانين، في تلك البيئة الفقيرة المحيطة بهما، وأمام ناظري الطبقة المحرومة، لكان ذلك سلوكاً منافياً لمنظومتهما الأخلاقية الرفيعة. لكن في حالة يوسف وداود وسليمان عليهم السلام حتى لو كان الفقر سائداً خارج أسوار القصور التي كانوا يرتادونها، إلا أنهم لم يشيدوا تلك القصور؛ كي يستفزوا القراء من الناس، إنما

وضعوا بين جدرانها مرغمين، ودون رغبة منهم؛ لذلك عملوا على استثمارها وتوظيفها لبسط العدل الإلهي، وهذا ما لا يضر بمبادئ الأخلاق السامية.

والملاحظة الأخرى أن كلاً من: الإمام الرضا عليه السلام والنبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يكونا على رأس السلطة، إنما في منصب أدنى؛ فالإمام الرضا عليه السلام كان ولياً للعهد، كما كان يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ مسؤولاً الخزينة، وفي مثل هذه الحالة لو أراد كلُّ منها الخروج عن أعراف البلاط، واتّخاذ المسلك الصوفي المتّسّك، فسيصطدمان دون شكٍّ برأس السلطة، وسيقدمان على إيجاد نوعٍ من التعارض بين سلوك الحاكم وسلوك النائب، مما يفضي إلى زعزعة أصل النظام، وهذا ما لم يكن بالقدر الإقدام عليه.

وما يهمّنا الآن هو السؤال التالي: إذا كان الزهد قيمةً أخلاقيةً ومعنويةً رهينة الواقع الزمني والمكاني إذن لن يكون الزهد مبدأ ثابتاً، وإنما يتأثر نسبياً بالظرف والبيئة، فعند ازدهار الواقع الاقتصادي للشعب ينتفي هذا المبدأ، ولن يعود له موضوعية، ولذلك لا يوصف بالزهد كلُّ من الأنبياء والأئمة يوسف وسليمان والرضا عليه السلام!

والإجابة عن هذا السؤال تتّضح من خلال التعريف الدقيق للزهد في تراث الأئمة المعصومين عليهم السلام. فالزهد بحسب أدبيات المعصومين ليس أمراً مرهوناً بالمتغيرات الخارجية، إنما هو صفةٌ نفسانية داخلية. وكما ورد في العديد من الأخبار إن تعريف الزهد هو مفاد الآية الكريمة: «لَكُنْ لَا تَأْسُوا عَلَى مَا فَائِكُمْ وَلَا تَفْرُحُوا بِمَا آتَاكُمْ» ^(١٧).

يقول الإمام الصادق عليه السلام في تعريف الزهد: (ليس الزهد في الدنيا بإضاعة المال، ولا بتحريم الحلال، بل الزهد في الدنيا أن لا تكون بما في يدك أوثق منك بما في يد الله عزّ وجلّ) ^(١٨).

وممّا تقدّم تّضح أغلب إبهامات الموضوع، ويبيّن هناك جزءٌ متممٌ لا بدّ من إلقاء بعض الضوء عليه، ويتمثل في اختلاف مقامات الأنبياء والأئمة. فقد ورد في كتاب الله سبحانه: «تُلَكَ الرُّسُلُ فَضَلَّلَنَا بِعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِّنْهُمْ مَنْ كَلَمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْتَاتِ وَآيَدَنَا بِرُوحٍ

القُدُّس...» (البقرة: ٢٥٣).

ونلاحظ أن النص القرآني الكريم بصدق بيانيه مقامات الأنبياء أتى على ذكر بعض أنبياء أولى العزم، كموسى وعيسى عليهما السلام، وبالعودة إلى الروايات والأخبار نجد أن موسى وعيسى عليهما السلام كانوا أكثر الأنبياء زهداً وارتياضاً.

يقول الإمام علي عليه السلام، في حديثه عن دعوة موسى عليهما السلام: «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ»: والله ما سأله إلا خبراً يأكله؛ لأنَّه كان يأكل بقلة الأرض، ولقد كانت خضرة البقل ترى من شفيف صفاق بطنه؛ لهزاله وتشدُّب لحمه^(١٩)؛ وقال عليهما السلام: ولقد دخل موسى بن عمران ومعه أخيه هارون صلى الله عليهما على فرعون، وعليهما مدارع الصوف، وبأيديهما العصا، فشرط له - إن أسلم - بقاء ملكه، ودوام عزه، فقال: ألا تعجبون من هذين يشرطان لي دوام العز وبقاء الملك وهما بما ترؤُن من حال الفقر والذل^(٢٠).

ويقول عليهما السلام، في وصف عيسى عليهما السلام: (كان يتوسَّد الحجر، ويلبس الخشن، ويأكل الجشب، وكان إدامه الجوع، وسرابجه بالليل القمر، وظلله في الشتاء مشارق الأرض وغاربها، وفاكهته وريحانه ما تبت الأرض للبهائم، ولم تكن له زوجة تفتنه، ولا ولد يحزنه، ولا مال يلتفته، ولا طمع يذله، دابتْه رجلاه، وخادمه يداه)^(٢١).

وفي خطبه المعروفة بالقاصعة يصرّ الإمام علي عليه السلام بالتناسب الطردي بين الرياضة الروحية وبين مقام الانبياء: (...كَلَّمَا كَانَ الْبَلْوَى وَالْخَبَارُ أَعْظَمَ كَانَتِ الْمُثُوبَةُ وَالْجَزَاءُ أَجْزَلُ...).

من هنا يوجّه القرآن الكريم دعوته لخاتم الأنبياء، والذي يمثّل جوهرة الأنبياء أولى العزم، بقوله: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ».

وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (لما أُسرى بالنبي عليه السلام إلى السماء قيل له: إن الله تبارك وتعالى يختبرك في ثلاثة؛ لينظر كيف صبرك...؛ أولاً هنَّ: الجوع والأثرة على نفسك وعلى أهلك لأهل الحاجة...؛ وأما الثانية فالتكذيب والخوف الشديد، وبذلك مهجتك في محاربة أهل الكفر بمالك ونفسك، والصبر على ما يصيّبك منهم ومن أهل

النفاق من الأذى والألم في الحرب والجراح [...]؛ وأما الثالثة فما يلقى أهل بيتك من بعدك من القتل^(٢٣).

المحور الثاني: الرياضة الروحية وحق الأسرة

بالنسبة إلى الرياضة الروحية وأثرها على حقوق الأسرة نحن أمام نمطين من الأخبار: المجموعة الأولى: تدمّ إشراك الأسرة في الرياضة الروحية؛ والمجموعة الثانية: تشيد بذلك.

ويمكن عد الروايات المنقوله عن النبي ﷺ والإمام علي عليهما السلام، التي مررت بنا سابقاً، من جملة الفئة الأولى؛ وكذلك الروايات التي تحكي اختلاف سلوك الأئمة عند الخلوة وبين الأسرة. وعلى سبيل المثال: يروي أحدهم قائلاً: (دخلت على أبي جعفر عليهما السلام، أنا وصاحب لي، فإذا هو في بيته منجد، وعليه ملحفة وردية، وقد حفظ لحيته، واكتحل، فسألناه عن مسائل، فلما قمنا قال لي: يا حسن، قلت: ليك، قال: إذا كان غداً فأتني أنت وصاحبك، فقلت: نعم، جعلت فداك، فلما أن كان من الغد دخلت عليه، فإذا هو في بيته ليس فيه إلا حصير، وإذا عليه قميص غليظ، ثم أقبل على صاحبها، فقال: يا أخا أهل البصرة، إنك دخلت على أمي أمس وأنا في بيته المرأة، وكان أمس يومها، والبيت بيتها، والمتاع متاعها، فتزينت لي على أن أتزين لها كما تزينت لي، فلا يدخل على قلبك شيء، فقال له صاحبها: جعلت فداك، قد كان والله دخل قلبي شيء، فأما الآن فقد والله أذهب الله ما كان، وعلمت أن الحق في ما قلت^(٢٤).

أما المجموعة الثانية من الأخبار فيمكن الإشارة إلى الآيات والروايات المتعلقة بنساء النبي ﷺ وأسرة على عليهما السلام.

يقول القرآن الكريم، بخصوص نساء النبي ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَا زَوْجَكَ إِنْ كُثُنَ تُرِدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أَمْتَعْكُنَ وَأَسْرَحْكُنَ سَرَاحًا جَمِيلًا ◆ وَإِنْ كُثُنَ تُرِدْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالدَّارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعْدَ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ (الأحزاب: ٢٨ - ٢٩).

يقول العلامة الطباطبائي في ذيل الآيات المقدمة: (سياق الآيتين يلوح أن أزواج النبي أو بعضهن كانت لا ترتضي ما في عيشتهن في بيت النبي صلوات الله عليه من الضيق والضيق، فاشتكت إليه ذلك، واقتربت عليه أن يسعدهن في الحياة، بالتوسيع فيها وإيتائهن من زينتها، فأمر الله سبحانه نبيه أن يخيرهن بين أن يفارقنه ولن ما يردن وبين أن يبقين عنده ولن ما هن عليه من الوضع الموجود) ^(٢٥).

أما بالنسبة لحياة الزهد والتقوف والرياضة التي عاشها أهل بيت الإمام علي صلوات الله عليه فتعكسها الآية القرآنية الكريمة: **﴿وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبُّهُ مَسْكِنًا وَيَقِيمًا وَآسِيرًا﴾**، التي أفادت الكثير من الأخبار والروايات، التي تصل حد التواتر، بأنها نزلت فيهم، بل نزلت فيهم سورة «الإنسان» بأكملها ^(٢٦).

كما أن هناك الكثير من الأخبار التي تصف الرياضة الروحية للزهراء صلوات الله عليه على صعيد المأكل والملابس وغيرها ^(٢٧). وعلى سبيل المثال: رُوي أن فاطمة الزهراء صلوات الله عليه قد صنعت مسكتين من فضة، وقلادة، وقرطين، وستراً للباب، وكان رسول الله صلوات الله عليه في سفر، فلما عاد من سفره دخل عليها، ولم يمكث عندها . طويلاً . كما كانت عادته .. فخرج إلى المسجد، ففسرَت فاطمة صلوات الله عليه هذا الموقف على أنَّ الرسول صلوات الله عليه إنما تعجل في مغادرة بيتها بسبب ما رأه من المسكتين والقلادة والقرطين والستر، فنزعتها . جمِيعاً .. وبعثتها إلى رسول الله صلوات الله عليه، وقالت لرسولها: قُلْ لِهِ: «تَقْرَأْ عَلَيْكَ ابْنَكَ السَّلَامُ، وَتَقُولُ: اجْعَلْ هَذَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، فلما أتاه بها وحدَّثه بما نبَّأَتْ به الزهراء هتف محمد بقوله: «فَعَلَتْ، فَدَاهَا أَبُوهَا، فَدَاهَا أَبُوهَا»، ثم عاد لزيارتها مستبشراً ^(٢٨).

إن أهم ما تتميز به الزهراء صلوات الله عليه عن باقي نساء النبي صلوات الله عليه شدة تمسكها ورياضتها الروحية. ولم يسمع عنها أنها اشتكت أو امتعضت يوماً قط، بل بالعكس، طلما كانت هي من يقبل على هذا النوع من الرياضات، ولها السبب أصبحت محطة شاء الباري عز وجل، وموارد وده ومحبته.

وبالتأمل في مكونات وظروف الرياضة الروحية وحق الأسرة تطالعنا مجموعتين من الأخبار، نصل من خلالها إلى نتيجة مماثلة لما توصلنا إليه في المحور الأول الذي تناولنا فيه رياضة الأنبياء والأئمة صلوات الله عليهم:

فمن جهةٍ هناك عنصر (السلطة السياسية) كما في حالة النبي ﷺ وعليه السلام، التي تفرض على أسرهم رياضة معتدلة، خلافاً لحالة الإمامين الصادق والرضا عليةما يحل. ومن جهةٍ أخرى هناك عنصر (الفضيلة)، الذي يميز شخص السيدة الزهراء عليةما يحل عن باقي نساء النبي ﷺ، مع أن كلاً منهما كان يعيش ذات الزمان والمكان والبيئة. وبعبارة أخرى: كما أنه من الواجب تزيل النبي ﷺ وعليه السلام منزلة أولي العزم من الأنبياء فكذلك لا بد من تزيل السيدة الزهراء عليةما يحل منزلتهم أيضاً؛ وذلك لأنها كفوا على الله.

النتيجة العملية لما سبق تظهر في حالة التأسي والاقتداء بنموذج الرياضة الروحية الخاص بالمعصومين عليةما يحل. فحين التأسي بهم لا بد من مراعاة ثلاثة عناصر أساسية: (السلطة السياسية)؛ (المطلبات الزمنية)؛ (درجة الفضيلة والمنزلة). وبالتالي لا تفرض على غير الحاكم الرياضة الروحية المفروضة على الحاكم أو السلطان، كما لا يمكن مقارنة حالة الفقر والعوز التي كانت سائدة في صدر الإسلام بحالة الرخاء النسبي في العصر الحاضر، وأخيراً ليس من المفروض بنا أو بأسرنا أن نتحمّل رياضة روحية كالتى كان يتحمّلها علي عليةما يحل وفاطمة عليةما يحل؛ وذلك لمكانهما الخاصة ومنزلتهما المقرونة بمنزلة أولي العزم من الرسل، والتي لا يضاهيّهما فيها حتى أبناءهما من الأئمة عليةما يحل. لذلك لا بد من الالتفات إلى هذه المعايير، وكما قيل: (الحجر الكبير يخبرك بأنه غير معد للرمي).

المotor الثالث: الرياضة الروحية والحقوق الاجتماعية والسياسية للأئمة الإسلامية —

تعتبر الحقوق الاجتماعية والسياسية للمجتمع الإسلامي أحد أهم الخطوط الحمراء للرياضة الروحية. فكما مرّنا في احتجاج الإمام الصادق عليةما يحل على أصحاب سفيان الثوري لو اتّخذت الرياضة شكل الرهبانية التي تمارس بشكل يومي، وعلى الدوام، لتعطلت معها الأحكام، وانغلق باب الصدقات والخمس والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وال الجمعة والجماعة، والأعياد، وكافة الأحكام الاجتماعية والسياسية للإسلام، مما يؤدي إلى انفراط العقد الاجتماعي. كما سينغلق

باب الجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الضامن لبقاء وديمومة المجتمع الإسلامي، وبالتالي ليس أمامه سوى الوقوع في براثن العلمانية، كما حدث لأمة النصارى من قبل، وهي لا تزال مرتهنة به إلى يومنا هذا. ولا يخفى ما للجهاد في الإسلام من منزلة عظيمة وأهمية قصوى؛ إلى درجة وصفته بعض الأحاديث فقالت: (رهبانية أمّي الجهاد في سبيل الله).

إذن تحرم الرياضة التي تُشَدَّد طابع الرهبانية النصرانية والتطرف في العزلة والتقوّق؛ لأنّها تهدّد سلامه الإنسان، وتساهم بانفراط العقد الاجتماعي الإسلامي. وسائل الأخبار التي تشجب الرهبانية تشير إلى هذا النوع من الرياضة الروحية. وهنا يجب الالتفات إلى أنّ النهي عن الرهبانية لا يعني النهي عن كلّ أشكال الرياضة الروحية؛ فالإسلام قد استبدل هذا التنمط من الرياضة برياضة هي أقسى وأشدّ، أطلق عليها: «الجهاد في سبيل الله»، وهي، مضافاً إلى ما تشتمل عليه من التضحية بالنفس، تهب الحياة للمجتمع الإسلامي.

المحور الرابع: حدود الرياضة، كما وكيفاً

يعتبر الإطار الكمي والكيفي للرياضة الروحية أحد أهم الضوابط أو الخطوط الحمراء التي لا ينبغي تجاوزها. فيجب أن لا يؤدي تنمط الرياضة الممارسة إلى الإضرار بالنفس ضرراً معتمداً به. كما يجب أن لا يتجاوز مقدار الرياضة حدّاً يؤدي إلى الإضرار بالنفس أو هشكها، أو يكون على حساب أمور طارئة وأكثر أهمية؛ فحينها تعتبر الرياضة أمراً مذموماً، كما لاحظنا ذلك في حديث النبي ﷺ لأصحاب الصفة.

إن الإسلام يحدّ كافة أنماط الرياضة الروحية بأطر وضوابط؛ فيجيز بعضها؛ وينهى عن البعض الآخر، ضمن معايير معينة، إلا في موضوعة الجهاد في سبيل الله المتضمن لأقسى المشقات فالامر ييدو مختلفاً. وقد يصح تأسيس قاعدة عامة مفادها أن مستوى المشقة في الرياضة الروحية يتاسب طردياً مع أهمية المقصود منها، أي إن كان المقصود أمراً مصيريّاً، كحفظ بيضة الإسلام والمجتمع الإسلامي، فالمشقة

بأعلى درجاتها ستكون ممدودةً هنا، كما في حالة الجهاد في سبيل الله، الذي يُعد من هذا النّمط من الرياضة الروحية. وكذلك يمكن الإشارة إلى المشاق التي تحملها الأنبياء أولو العزم عليهما السلام والإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، التي لم يكن سواهم يطيقها، كل ذلك لأجل الغاية المقصودة، المتمثلة بالموقع الذي يحتلونه، والدور المنوط بهم، والمسؤولية الملقاة على عاتقهم في تقويم صرح الشرائع الإلهية، والحرص على ديمومتها. إذن يتضح لنا أن حدود المشقة المسموح بها يرسمها موقف الشخص نفسه، والهدف المقصود من وراء الرياضة الروحية: فإنْ كان مؤسساً لشريعة جديدة أو حاكماً مسؤولاً عن مقدرات الأمة الإسلامية فلا تستبعد منه رياضة روحية بمستوى الرياضة التي كان يمارسها الأنبياء أولو العزم عليهم السلام، ولا تكبر عليه تضحيات جسيمة كتضحيات علي بن أبي طالب عليه السلام، وبالأخص إنْ كان المجتمع مبتلىً بالفقر والحرمان، فحينئذ سيكون لزاماً عليه التحالف الفقير، ومواساة الطبقات المحرومة في طريقة العيش. وكذلك الحال فيما لو لم يكن المرء سلطاناً أو حاكماً، لكنه واجه حكماً بالجهاد في سبيل الله من قبل حاكم الشرع، فعندئذ لا بدًّ من الامتثال وتحمل أي نمط من أنماط الرياضة، مهما بلغت قسوتها؛ وذلك من أجل تحقيق الغاية الأسمى.

وفي المحصلة: حتى وإن تطلب حياة الشريعة واستقرار وأمن وسلامة المجتمع الإسلامي رياضةً من نمطٍ خاصٍ فلا يحق للمرء أن يتّخذها ذريعةً فيصادر حقوق المحيطين به وأسرته ومجتمعه، ولا أن يشقّ على نفسه بالجوع والعطش الشدیدين وغير ذلك مما ينجم عنه ضررٌ بالغ على نفسه، أو أعضاء جسده، كعینه وأذنه وسواهما، فكل ذلك يندرج تحت قاعدة «لا ضرر»، وهو منهيٌ عنه، كما لا يخفي ^(٢٩).

وتتجدر الإشارة في هذا السياق إلى إباحة الضرر البسيط أو المؤقت، بحسب الكثير من الأخبار التي تروي سيرة المصومين عليهم السلام، وتصف عبادتهم، وما كانوا يعانونه من الضعف وأصرار الوجه وتورّم القدمين وغير ذلك ^(٣٠).

المحور الخامس: جَدَلِية العلاقة بين الرياضة والعقلانية وقاعدة الأهم والهم —

من خلال ما تقدم من محاور أصبح بإمكاننا اكتشاف الدور الحاسم لمبدأ

(الأهم والمهم) في التمييز بين الرياضة الإسلامية ورياضة النصارى والمتصوفة.

ولنفترض أن الأمر كان مردداً بين المسؤولية الاجتماعية أو الحكومية أو العائلية وبين الطقوس العبادية والرياضة الروحية الفردية، على سبيل المثال: شخص قبل الزواج تصدّى لمنصب اجتماعي أو حكومي (مع قيد الإسلام في الجميع)، وكان معتاداً على مزاولة المستحبات لمدة ساعتين في كل ليلة. وفي هذه الحالة، أي بعد أن تزوج أو تستلم منصب حكومياً، إن كان يريد الاستمرار بهاتين الساعتين فسيختلف عن أداء مهامه تجاه أسرته أو تجاه المجتمع، فحينئذٍ لمْ تكون الأولوية؟

بالرغم من أن الإجابة قد تبدو بسيطة، لكنها في الواقع تتطلب شيئاً من التأمل. فللوهله الأولى قد يبدو أن الأولوية للمنصب وللمسؤولية الاجتماعية والأسرية؛ انطلاقاً من أهمية الجماعة، وضرورة تقديمها على الفرد، عقلاً وشرعأً.

لكن لو تأملنا في الجانب الآخر للموضوع، أي على صعيد الواقع والتطبيق، فسيبدو الأمر مختلفاً تماماً؛ إذ لو تمت التضحية بالعبادية الفردية والتهذيب النفسي؛ من أجل الأسرة والمجتمع، فهذا لن يضرّ الإنسان كفرد، إنما سينسحب الضرر على الأسرة والمجتمع برمته؛ لأنّ حضوره في الأسرة والمجتمع كفردي ملتزم ومهذب يختلف عن حضوره كفرد عبّي غير متورّ. إذن ضرورة «تقديم الجماعة على الفرد» هي التي تحثّ علينا منح الأولوية للعبادة الفردية والرياضة الروحية والتهذيب النفسي.

وبعبارة أدقّ: يمكن القول: إن المراد من تقديم «الجماعة» على «الفرد» هو الاهتمام بالجماعة، و«الحساسية» تجاهها، وهذا لا يعني بالضرورة التفرّغ التام من أجل الجماعة، ومنحها كلّ الوقت والجهد، وإهمال الإنسان نفسه، بل المراد من تقديم الجماعة على الفرد الارتقاء بنوعية العمل مع الجماعة. وبعبارة أبسط: أداء ساعة واحدة لناشط اجتماعي متّقدٍ وورعٍ أفضل من أداء ساعتين لناشط اجتماعي غير ورعٍ.

من هنا نجد النبي ﷺ، بالرغم من شدة عبادته وتسكّنه وخلوته، أمر بالتهجد وقيام الليل، بالتزامن مع تكليفه بإبلاغ الوحي وتحمّل المسؤولية الإلهية والاجتماعية: «إِنَّ نَائِشَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئاً وَأَقْوَمُ قِيَلَاً ◆ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحَاً طَوِيلَاً» (المزمّل:

.٦ .٧)

وقد ذكر المفسرون للآلية الكريمة معاني متعددة، قريبةً من بعضها، ومن جملتها: (إنك تتحمّل في النهار مشاغل ثقيلة ومساعي كثيرة، فعليك بعبادة الليل؛ لتقوى بها روحك، وتستعد للفعاليات والنشاطات الكثيرة في النهار)^(٣١).

وبالتالي لن يؤثّر النشاط الاجتماعي للفرد سلباً على عبادته الفردية وتهذيب النفس، بل يسهم في تنامي وتعزيزه. ويترتب على ذلك ضرورة تصحيح النظرة إلى التهجد والعبادة؛ فإنها مفردات لا تعبّر عن هدر الوقت والجهد، وإنما تساهم في رقيّ الروح الإنسانية، فتزيد همة المرأة، ويعوض عن قلة النوم بقوّة الإرادة والعزمية. أمّا إن قيل: إن الصلوات والأدعية والأذكار والطقوس العبادية تستغرق مدةً طويلة، وتحول دون أداء المهام والأنشطة الاجتماعية.

فمفتاح هذا اللغز هو القاعدة الذهبية الموسومة «بالتوازن»، والتي بُنيت عليها كافة أحكام الشريعة. فعلى كلّ مسلمٍ مراعاة التوازن بين أنشطته الاجتماعية وعباداته الفردية، بحيث لا يضحي بعبادته الفردية وتزكية نفسه من أجل المهام الاجتماعية، ولا أن يجعل الأنشطة الاجتماعية ضحية طقوسه الفردية. من هنا كلّما كثّرت مهامّ المسلم الاجتماعية، وخصوصاً المسلم الذي يرى في هذه المهام مسؤولية شرعية وإلهية، لا بدّ أن يرتقي معها بعبادته وخلوته الفردية؛ كي يتّسّى له الاستجابة لمهامه الاجتماعية بشكلٍ أفضل. لذلك فالتصدي للمناصب الحكومية يجب أن لا يبتغي من ورائه تلبية رغبات الإنسان السلطوية، إنّما زيادة الرياضة الروحية على المستويين الفردي والاجتماعي.

وتتجدر الإشارة إلى أن الرياضات الروحية الفردية ليست جميعها رياضات مستهلكة لوقت، لذلك لا تتعارض جميعها مع المهام والأنشطة الاجتماعية. فمثلاً: الصوم والتواضع والزهد عبادات لا تستغرق وقت المسلم، بل على العكس من ذلك توفر له الكثير من الوقت. كما أنّ «دوم الذكر»، الذي هو أفضل العبادات، لا يمنع غالباً مزاولة المسلم أغلب مهامه الاجتماعية.

نموذج آخر لقاعدة «التوازن والأولوية» الذهبية يتمثّل في احتجاج الإمام الصادق عليه السلام، وبعد نسخ الآيات المتعلّقة ببداية هجرة المسلمين، مثل: «وَيُؤْثِرُونَ عَلَى

أَنْفُسِهِمْ وَكَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَّاصَةً» بواسطة الآيات التي تحدّد مستويات الإنفاق، مثل: «قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلَلَّوَالَّدَيْنِ وَالْأَقْرَبَيْنَ» صار على المسلم تقديم والديه وأسرته وأقربائه على غيرهم بالإنفاق.

وإنْ قيل: لماذا لم تؤخذ قاعدة «التوازن والأولوية» بنظر الاعتبار مطلع الهجرة النبوية؟ فالإجابة عن ذلك تكمن في أن تلك الأيام كانت تشهد ولادة التجربة الإسلامية وبداية تبلورها في المدينة المنورة، وكان التحدّي الأبرز بالنسبة إلى المسلمين يتمثّل بقضية الهجرة وزيادة عدد الملتحقين بالإسلام، فكانت الأولوية منصبّة على هذه القضايا، وبالتالي لا يمكن القول بأن قاعدة «الأولوية» قد تم تجاهلها في ذلك الحين. النموذج الآخر يتمثّل «بالمجاهد»، وهو أبرز مصاديق الرياضة الروحية في الإسلام، والتي تمارس بشكل جماعي.

فقد استبدلت الرياضة الفردية، التي على غرار رهبانية النصارى، والتي لا تعود بالنفع إلا ل أصحابها، هذا إن سلّمنا بصحتها، بالرياضة التي لا تعود منفعتها على الذات فحسب، وإنما على الجماعة بأسرها، وبالتالي تسهم في حفظ وصيانة وديمومة أصل الدين الذي يمثّل القيمة الأعلى.

وما نود الإلتفات إليه هنا هو الاختلاف بين التفسير الإسلامي لمفهوم «العقلانية» والتفسير الأرضي أو المادي لها. فكمال العقل في الإسلام «العبودية» لله تعالى، التي هي ليست قيمة ذهنية ونظرية فحسب، وإنما هي قيمة قلبية وعملية. إن مذاهب «المنفعة» و«الربح» و«اللذة» بعيدة كل البعد عن العقلانية الإسلامية، التي يعتبر فيها الالتزام الديني، المتمثّل بالعبودية لله سبحانه، أبرز قيمة في تراتبية سلم الأولويات.

وبحسب هذه «العقلانية» يصنّف هوى النفس والشيطان أولاً أعداء الله والإنسان. والرياضة الروحية تعني الكفاح ضدّ هذا العدو اللدود. إن ما يميّز الرهبانية النصرانية عن الرياضة الإسلامية أن الأولى، على فرض صحتها، تستهدف الجانب الفردي للإنسان، ولا شأن لها بالمجتمع؛ في حين تستهدف الثانية الفرد والأمة والدين؛ وذلك نظراً لطبيعة الإسلام الشمولية العالمية، وبالتالي تجمع بين البعدين الفردي والاجتماعي؛ فمن ناحية تدعو لقيام الليل واصفة الممتّلين لذلك بـ«رهبان بالليل»؛ ومن

ناحيةٌ أخرى تدعو للجهاد في النهار واصفةً المجاهدين بـ «أسدٌ بالنهار»^(٣٢).

استخلاصٌ

تمثّل الرياضة الروحية في الإسلام جوهر الأحكام الشرعية ولبابها، التي لا يمكن من دونها مغادرة المنزل النفسي إلى رحاب الفضاء الرباني. وقد أخطأ بعضُ فهُمَ هذا المبدأ المهم، وبالتالي وقع في كمين التطرف حين التطبيق، إفراطاً وتفريطًا. وقد نَوَّهَ أئمَّةُ أهلِ الْبَيْتِ^{عليهم السلام} إلى بعض هذه الانحرافات في محااججاتهم مع الفرق الأخرى، ونوجزها ب نقاطٍ :

١. يجب تحملُ الرياضة الروحية مهما بلغت مشقّتها إذا كان ذلك في سبيل الله سبحانه، كما كان على ذلك أصحاب الصفة. لكنَّ ابتداع رياضاتٍ روحية شاقة لم يردُ فيها تصريحٌ من الشارع المقدّس مرفوضٌ، بل يُعدُّ من جملة الكفر بأنعم الله وآلائه.
٢. اذا كان الفقر سائداً بين الرعية وجب على الحكام وأصحاب المناصب التحاف الفقر كنَمطٍ من أنماط الرياضة الروحية. ولا تجب هذه الرياضة عند الرخاء؛ أو عند الوجود خارج دائرة السلطة.
٣. تم نسخ الآيات التي تحتّل المسلمين على الإنفاق الشديد والإيثار المبالغ، بآيات أخرى تحثّهم على الاعتدال في الإنفاق.
٤. يعتبر مبدأ «الأولوية» و«تقديم الأهم على المهم» في تحديد نَمط الرياضة الروحية المبتغاة أهمٌ ما يميّز الرياضة الروحية الإسلامية عن الرهبانية النصرانية والهندية وغيرها من الرياضات المنحرفة. وبالتالي إذا كان الحفاظ على بيوت الله على رأس الأولويات فإنَّ الرياضة الروحية للأنبياء والأئمَّة ستكون في مقدمة التكاليف، يليها تقديم حقّ الأسرة والأمّة على الحقّ الفردي. وتنبع الأحكام الاجتماعية الإسلامية، المتمثّلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإنفاق والصدقات والزكاة... إلخ الرهبانية الفردية المُبتدعة.
٥. انطلاقاً من قاعدة «لا ضرر» تحرم الرياضة الروحية الشاقة، التي تسبّب

ضرراً معتدلاً به، إذا مُورست خارج الأطر الدينية والشرعية. أما أنماط الرياضة الروحية الأخرى التي تمارس في إطار المستحبات الدينية، كالتهجد والصوم، فلا ضير فيها، حتى وإن تسببت في أضرار بسيطة، كتورم الأقدام والنحول وغيرها. وهذا ملحوظ في سيرة المعصومين عليهم السلام بكثرة. كما لا تحرم العزلة المؤقتة التي تتضمنها بعض الطقوس والمستحبات، كالاعتكاف وغيره، لكن على أن لا تتعارض مع حق الأسرة والمجتمع.

٦. إن اختلاف مستويات الرياضة الروحية بين أولي العزم من الرسول، ويلحق بهم الإمام علي عليه السلام، وبين الأنبياء الآخرين، كداود وسليمان ويوسف عليهم السلام، ويلحق بهم الإمام الرضا عليه السلام، ومع الأخذ بنظر الاعتبار الصفة المشتركة بين الجميع، وهي تولي مناصب حكومية، يخبرنا أن الطائفة الأولى التي عاشت حياة الفقر الشديد، والطائفة الثانية التي عاشت في أروقة القصور، لم تصنع أيٌ منهما الواقع المحيط بهما؛ فلا الطائفة الأولى تسببت في حالة الفقر التي كانت سائدة آنذاك، ولا الطائفة الثانية شيدت القصور التي عاشت فيها. إن ما يتقاضى مع الزهد هو الإقبال على الدنيا رغبةً بما فيها. طبعاً لا بد من الإلتفات إلى أنه كان بمقدور الطائفة الأولى بعد توليها السلطة اتخاذ حياة الترف والرفاه وتشييد القصور، لكنها أعرضت عن ذلك، وبالتالي تحملت مشاق رياضتين روحيتين: الأولى: خارجة عن إرادتها، فرضتها الظروف الزمانية والمكانية؛ والثانية: بكمال إرادتها حين نأتُ ب نفسها عن الترف والبذخ والرخاء، لذلك أحرزت درجةً في الفضيلة أسمى من الطائفة الثانية، وتجلّت فيها حقيقة أولي العزم بكلٍّ وضوحٍ.

المواهش

- (١) لسان العرب: ٧: ١٦٣.
- (٢) مفردات ألفاظ القرآن: ٣٧٢.
- (٣) المصباح المنير: ٢: ٥٣٧.
- (٤) إرشاد القلوب إلى الصواب: ١: ٩٩.
- (٥) انظر: رسالة الدكتورة الخاصة بمؤلف تحت عنوان: «الرياضة في القرآن والسنة».
- (٦) بحار الأنوار: ٦٧: ١٢٩.
- (٧) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة: ١١: ٣٤؛ أصول الكافي: ١: ٢١.
- (٨) اقتباسٌ عن سورة الحشر: ٩: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ يِهِمْ حَصَاصَةً وَمَنْ يُوقَ شُحًّا نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.
- (٩) اقتباسٌ عن سورة الإنسان: ٨: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبُّهِ مُسْكِنًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾.
- (١٠) اقتباسٌ عن سورة الإسراء: ٢٩: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنْقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلًّا بُسْطَرَ فَتَقْعُدَ مَلْوَمًا مَحْسُورًا﴾.
- (١١) تحف العقول: ٣٤٨؛ أصول الكافي: ٥: ٦٨.
- (١٢) بحار الأنوار: ٤٩: ٢٧٥؛ شرح نهج البلاغة: ١١: ٣٤.
- (١٣) شرح نهج البلاغة: ١٦: ٢٥٠.
- (١٤) الميزان في تفسير القرآن: ١٢: ٣٠٢.
- (١٥) نهج البلاغة: ٤١٦.
- (١٦) الميزان في تفسير القرآن: ٢: ٤٥٠.
- (١٧) تفسير القمي: ٢: ١٤٦.
- (١٨) أصول الكافي: ٥: ٧١.
- (١٩) تفسير القمي: ٢: ١٣٨؛ شرح نهج البلاغة: ٩: ٢٢٩.
- (٢٠) نهج البلاغة: ٢٨٥.
- (٢١) شرح نهج البلاغة: ٩: ٢٢٩.
- (٢٢) نهج البلاغة: ٢٨٥.
- (٢٣) بحار الأنوار: ٢٨: ٦٢.
- (٢٤) أصول الكافي: ٦: ٤٤٨؛ وسائل الشيعة: ٥: ٣٢.
- (٢٥) الميزان في تفسير القرآن: ١٦: ٤٥٦.
- (٢٦) الميزان في تفسير القرآن: ٢٠: ١٣٢.
- (٢٧) بحار الأنوار: ٢٠: ١٣٢.

(٢٨) الصدوق، الأمازي: ٢٢٤.

(٢٩) تسرى قاعدة «لا ضرر» على الإضرار بالآخرين كما تسرى على «الإضرار بالنفس». وأبرز مصاديقها: «الانتحار»، المنهى عنه في الآية ٢٩ من سورة النساء، في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُلْقُوا يَأْيُرِيكُمْ إِلَى التَّهْلِكَةِ﴾. وهذه القاعدة حاكمة على الكثير من الأحكام الأولية. انظر: مَنْ لَا يحضره الفقيه: ٤ . ٣٣٤

(٣٠) انظر: رسالة الدكتوراه لكاتب السطور تحت عنوان: «الرياضة الروحية في القرآن والسنة».

(٣١) الأمثل في تفسير كتاب الله المُنْزَل: ٢٥: ١٧٧.

(٣٢) أصول الكافي: ٢: ٢٢٢.

نظرة في كتاب «الحديث النبوي بين الرواية والدرایة»

د. السيد حسن إسلامي^(*)

ترجمة: السيد حسن علي الطاشمي

يُعدّ هذا الكتاب^(*) مجهوداً في إطار غربلة الأحاديث والتمييز بين غثتها وسمينها، وتقديم بعض الملاكات والمعايير في هذا الشأن. وقد تم تنظيمه في مقدمة مقتضبة: وقسمين. وقد عمّد مؤلفه الشيخ جعفر السبحاني في المقدمة إلى بيان ضرورة وأسلوب عمله. وفي القسم الأول عمل - بعد ذكر الأبحاث التمهيدية - على بيان أدوات معرفة الصحيح من السقيم في الحديث. وفي القسم الثاني - الذي يمثل الجزء الأكبر من الكتاب (حيث يستغرق ما يقرب من ٦٠٠ صفحة) - يسعى المؤلف؛ من خلال الأدوات التي يقدمها، إلى تقييم الأحاديث المأثورة عن أربعين صحابياً مشهوراً، مع بيان أدلة ضعفها أو قوتها.

القسم الأول: معرفة الرواية —

في هذا القسم تم بيان الأبحاث الأساسية والضرورية لمعرفة الحديث بإيجازٍ يستحق الثناء؛ حيث يُعد ذلك نافعاً للمبتدئين في هذا الفن، كما هو جدير بالقراءة من قبل المطلعين على هذا النوع من الأبحاث. وقد قام المؤلف في هذا القسم - بعد بيان أهمية السنة النبوية، واهتمام النبي بكتابه وتدوين الحديث، ونقل بعض الأحاديث في هذا الشأن - بنقد الأحاديث الموضوعة في المنع الشرعي من كتابة الحديث، ويستنتج من ذلك أن المنع الشرعي لنقل الحديث مجرد أسطورة تم اختلاقها لتبرير

(*) باحث في الحوزة والجامعة، وأستاذ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

أفعال المخالفين لتدوين السنة.

ثم قام المؤلف بعد ذلك بنقل الأسباب الواهية لتجاهل الحديث عن بعض الأشخاص، واعتبرها غير تامة. فقد ذهب هؤلاء الأشخاص إلى الاعتقاد بأن المسلمين قد أعرضوا عن تدوين الحديث: للأسباب التالية:

· مخافة أن تتشبه الأحاديث النبوية بالقرآن الكريم.

· مخافة أن يشغلهم الخوض في الحديث عن تلاوة القرآن.

· إن تدني المستوى العلمي وندرة القادرين على الكتابة حال دون تدوين الحديث.

وبعد بيان هذه الأسباب، ذهب المؤلف إلى القول بضعفها وعدم تماميتها، وقال بأن السبب الرئيس وراء هذه الطامة يكمن في عدم اهتمام الخلفاء. واستنتج أن المصالح السياسية للخلفاء كانت تسوج كتمان الأحاديث المأثورة عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه، والتي يحتوي الكثير منها على فضائل ومناقب أهل البيت صلوات الله عليه وآله وسلامه، وإثبات أحقيّة أمير المؤمنين صلوات الله عليه وآله وسلامه؛ لتكون بعد ذلك عرضة للضياع والنسيان.

ثم يتم تكميل وإتمام هذا القسم بالإشارة إلى التبعات الكارثية المترتبة على تجاهل أحاديث النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه حتى عصر الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز.

ثم تناول المؤلف في موضع يحمل عنوان: «تمحیص السنة النبویة» ضرورة التعرّف على الأحاديث النبوية، وتنقيتها من الإسraelيات، وذكر لذلك بعض الأدلة، ومن بينها:

· اتساع رقعة الروايات المنسوبة إلى النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه كذباً، واحتلاق أحاديث ذات مضامين مخالفة لنص القرآن، ونسبتها إلى رسول الله.

· انتشار المتظاهرين بالإسلام من اليهود والنصارى والزنادقة في المجتمع الإسلامي، وقيامهم بالترويج لمعتقداتهم؛ من خلال اخلاقهم للأحاديث، ونشرها بين المسلمين، بعد نسبتها إلى النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه.

· المتاجرة بالحديث من قبل بعض المسلمين، من الذين باعوا الدين بالدنيا، من أمثال: سمرة بن جندب، حيث كانوا يرتفقون من خلال اخلاقهم للأحاديث وتشويه الساحة المقدّسة للنبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وسلامه.

- سعي مختلف الفرق والمذاهب الكلامية وسائر الفرق الأخرى إلى تأييد مذاهبهم، بواسطة اختلاق الأحاديث لصالح أئمّة مذاهبهم، وفي مخالفتهم لآخرين (وقد نقل عن النواوي في هذا الموضوع تقسيماً لوضع الحديث، وهو جدير بالقراءة). ويعد المؤلف، بعد بيان ضرورة تصفية الأحاديث النبوية، إلى بيان طريقته وأسلوبه، وهو بطبيعة الحال ذات الأسلوب المعروف الذي كان سائداً منذ القدّم بين المحدثين في تقييم صحة وسقم الحديث. وفي هذا الأسلوب تكون المحورية لسند الحديث، دون نصّه. فقد ذهب الكثير من المحدثين إلى القول بأنّ الراوي إذا كان عادلاً ومعاصراً للذّي يروي عنه الحديث، وكان ضابطاً، يحّكم على روایته بالصحة. وبعبارة أخرى: إن الوثاقة، والمعاصرة، والاتصال السند، والضبط، تكفي لصحة الحديث، حتى إذا كان المحتوى في ظاهره متعارضاً مع القرآن. إن النقد في هذا المنهج والأسلوب يكون خارجياً على الدوام، وليس داخلياً.

لقد قام الكثير من المحدثين بنقد الرواية بهذه الطريقة، وألفوا الكثير من الكتب والمؤلفات القيمة في هذا الشأن. ولم تخل كتب «الصحاب» و«المسانيد» المعتبرة، مثل: «صحيح البخاري» و«صحيح مسلم»، من هذا الاختبار. وقد ألفوا كتباً في تعيين الأحاديث الضعيفة (الضعاف)، ويمكن أن نسمّي من أكثرها شهرة الكتب التالية:

١. «الموضوعات»، مؤلفه: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥١٠ - ٥٩٧هـ).
٢. «المقاصد الحسنة في كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»، مؤلفه: عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢هـ).
٣. «اللائى المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»، مؤلفه: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٨٤٨ - ٩١١هـ).
٤. «تمييز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث»، مؤلفه: عبد الرحمن بن علي الشيباني الشافعي (٨٦٦ - ٩٤٤هـ).
٥. «ضعيف سنن» الترمذى والنسائي وأبى داود وابن ماجة. كلّ واحدٍ في مجلدٍ

مستقلٌ، مؤلفه: محمد ناصر الدين الألباني.

وعلى الرغم من أن التوظيف الصحيح لهذا الأسلوب - الذي كان شائعاً بين الشيعة، كما كان شائعاً بين أهل السنة - أدى إلى التعرُّف على الكثير من الأحاديث الموضوعة والمختلقة وبُنْدُها، ولكن لا يزال هناك بعض الأحاديث الضعيفة ضمن المصادر الروائية أيضاً. وقد رأى المؤلف أن السبب في هذا الإخفاق (نقص الأسلوب والمنهج السائد) يعود إلى الأمرين التاليين:

أولاً: إن المحدثين كانوا يكتفون بتقييم سند الحديث، وكانوا يعملون على توظيف معاييرهم الدقيقة - والتي كانوا يزيدون من دقّتها يوماً بعد يوم - في الرواية فقط، ولم يكونوا يوظّفونها في متن الرواية.

وثانياً: إنهم كانوا يحجمون عن توظيف حتى هذا المعيار عندما يعملون على تقييم الرواية الذين يحملون عنوان الصحابي، حيث يأخذون بكلّ ما يردُّ عن الصحابي بحذافيره. وبعبارة أخرى: كان جميع الرواية وصولاً إلى «التابعين» خاضعين للنقد، باستثناء الصحابة؛ وذلك لأن الروايات التي لم يتم تقييم أسانيدها، ولا مضامينها، ولم تبلغ صحة نسبتها إلى الرسول الأكرم ﷺ إلى درجة القطع واليقين، كانت تعتبر الصحابة فوق النقد، وأنهم صالحون بآجتمعهم، وأنهم كُلُّهم مثل النجوم التي يهتدي بها الضالّون. وإن نظرية «عدالة الصحابة» المعروفة والحاكمية إنما نشأت على خلفية هذا النوع من الأحاديث.

ومن هنا، ورغم اشتغال المنهج القديم - ولا يزال - على القيمة، يجب انتهاج منهج وأسلوبٍ جديد يحتوي على محسن المنهج القديم، ويخلو من مساوئه ونواقصه. وهذا المنهج - الذي عمد المؤلف المحترم إلى بيانه بالتفصيل - عبارةٌ عن المزيد من الاهتمام والتأكيد على متن الحديث، وتقييم مضمونه، واختباره بواسطة المعايير الدقيقة والناجعة.

يذهب المؤلف في ضرورة معرفة صحة الحديث وتقييمه إلى القول بوجوب اختباره بخمس معايير ثابتة وقاطعية، وهي:

١. القرآن الكريم.

٢. السنة القطعية.
٣. العقل الخالص.
٤. التاريخ الصحيح.
٥. إجماع واتفاق الأمة.

يجب تقييم مضمون الحديث بواسطة عرضه على القرآن الكريم، فإن لم يخالفه. وإن كان قبوله التفصيلي غير واجب. يمكن القبول به. إن السنة النبوية مثل الجسد الواحد والمتاغم والمنسجم بين أعضائه، حيث لا يمكن لأي حديث أن يشدّ عنها. ولذلك يمكن؛ من خلال عرض الحديث على السنة النبوية القطعية، أن نقف على صحته أو سقمه بشكلٍ دقيق وسريعاً. وإن العقل، الذي هو نبیٌّ باطني وحجةٌ إلهية، مرشدٌ ومعيارٌ صالحٌ لمعرفة الحديث. المراد من العقل ليس هو أساليب الاستدلال والاستنتاج الخاص من قبل بعض المفكّرين، بل هو الوديعة الإلهية التي جعلها في ضمير كلّ شخصٍ، والتي تقوم على الأصول البديهية.

إن بعض الأحاديث وإن اشتغلت على ظاهرٍ خادع، إلا أنه بمجرد العمل على تقييمها وإعادة قراءتها من الزاوية التاريخية يتضح زيفها واحتلاتها بكل سهولة؛ حيث نكتشف أن من اختلفها كان يعاني من ضعفٍ في الذاكرة التاريخية، الأمر الذي جعله عاجزاً عن حبّ أكاذيبه بشكلٍ مُتّقن. وبالتالي فإن جميع المسلمين - بغضّ النظر عن بعض الاختلافات الكلامية والفقهية - يُمْكِنون على بعض المسائل، ويمكن التعرُّف من خلال هذا الاتّحاد في الآراء على الأحاديث التي يَرِدُ فيها احتمال الاختلاف. وقد عمد المؤلّف . عند تقديمِه وعرضه لـكُلّ من المعايير المتقدّمة . إلى نقل التمثيل ببعض الأحاديث التي لا تتحمّل الخضوع لهذا التحليل والتقييم، ويَتَّضح زيفها وكذبها بكل سهولةٍ.

القسم الثاني : معرفة الرواية —

سعى المؤلّف، بعد استعراض الأبحاث النظرية في القسم الأول، باختصارٍ .

نحو ص معاصرة . السنة الخامسة عشرة . العدد الثامن والخمسون - ربیع . ٢٠٢٣ . م ١٤٤١ هـ

وبعيداً عن الدخول في المسائل الهامشية - إلى تقييم بعض الروايات المأثورة عنأربعين صحابياً، طبقاً للأسلوب الذي انتهجه. وفي هذا القسم يعتمد في البداية إلى تقديم تقرير مختصر عن حياة الصحابي المقصود، ومكانته العلمية والاجتماعية، ثم ي العمل على نقل بعض أحاديثه المعروفة، التي لا تتعارض مضمونها مع القرآن والسنة القطعية، وبعد ذلك يتم تقييم عدد من الأحاديث المأثورة عنهم، والتي لا تتحمل النقد، بتفصيل نسبي، ويتم إثبات عدم صوابيتها.

كما يشير المؤلف المحترم في هذا القسم إلى بعض النقاط، وهي، باختصار:

ـ ليس الهدف تقييم جميع الصحابة وجميع رواياتهم.

ـ إن المنشود هو نقد الأحاديث الخاطئة، وليس نقد الراوي. ومن هنا إذا تم نقد حديثٍ وردَّه لا تكون الغاية من وراء ذلك الطعن والخذل في الراوي.

ـ لقد تم اختيار وترتيب هؤلاء الصحابة على أساس تاريخ وفياتهم.

ـ ثم قام المؤلف بفتح فصلٍ خاصٍ لكلّ صحابيٍّ، حيث يتحدث فيه عن سيرته وأحاديثه الصحيحة وغير الصحيحة. ومن ذلك، على سبيل المثال: في مورد معاذ بن جبل (٢٠ قبل الهجرة - ١٨ للهجرة) يشير إلى حياته ومكانته العلمية، ثم ينقل عنه بعض الأحاديث المعروفة في بيان حق الله على العباد، وذكر أبواب الإحسان، وفضيلة الجهاد. ثم ينقل عنه بعض الروايات التي يستشهد منها القول بالتجسيم والتبيه، والبساطة في فهم الشريعة، وعدم استجابة دعاء النبي الأكرم ﷺ. وبعد نقل هذه الأحاديث يعمل على تقييمها بالمعايير السابقة، ويثبت عدم صوابيتها. وفي الختام نقل حديثاً معروفاً يرويه معاذ، وأصبح مستمسكاً للقائلين بحجية القياس في استبطاط الأحكام، وعمل على تقييمه، وبيان مقدار دلالته وعدم دلالته على ذلك.

ـ إن الصحابة الذين تم بحثهم وتقييم رواياتهم في هذا القسم هم: ابن عباس، وأبو سعيد الخدري، وأبو موسى الأشعري، وأسامه بن زيد بن حارثة، والبراء بن عازب الأنصاري، وزيد بن ثابت الأنصاري، وسعد بن أبي وقاص، وسمرة بن جنوب، وطلحة بن عبيد الله التميمي، وعبادة بن الصامت، وعبد الله بن مسعود، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن سمرة، وجبيير بن مطعم، وعبد الله بن الزبير، وتميم

الداري.

وباختصار فإن تقييم روايات الصحابة، وتجنب إصدار الأحكام بشأن شخصياتهم، جعل هذا القسم جديراً بالقراءة، ولا سيما أن هذا التقييم طال حتى الصحابة المعروفين بحسن السمع والسمعة، والذين هناك شك في وثاقتهم وعدالتهم أيضاً. كما أن قراءة القسم الأول من هذا الكتاب تغنى القارئ عن الرجوع إلى الكثير من المصادر والمراجع التفصيلية.

المواضيع

(١) المشخصات الكاملة لهذا الكتاب هي: «الحديث النبوي بين الرواية والدرایة، دراسة موضوعية منهجية لأحاديث أربعين صحابيًّا على ضوء الكتاب والسنة والعقل واتفاق الأمة والتاريخ»، مؤلفه: جعفر السبعاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ هـ. ش. ١٣٧٧ هـ. في ٧٢٤ صفحة، باللغة العربية.

قسيمة الاشتراك

مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> مؤسسات	<input type="checkbox"/> أفراد
.....	اسم المشترك:
.....	العنوان الكامل:
.....	الهاتف:
.....	فاكس:
.....	مدة الاشتراك:
.....	ابتداءً من:
.....	عدد النسخ:
.....	المبلغ:
.....	نقداً إلى:
.....	شيك مصرف:
.....	التاريخ:

الاشتراك السنوي

سائر الدول: للأفراد ١٠٠ دولار للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

» لبنان ٥٠٠ ليرة » سوريا ١٥٠ ليرة » الأردن ٢٥ دينار » الكويت ٣ دنانير
» العراق ٣٠٠ دينار » الإمارات العربية ٣٠ درهماً » البحرين ٣ دنانير » قطر
٧ ٣٠ ريالاً » السعودية ٣٠ ريالاً » عمان ٣ ريالات » اليمن ٤٠٠ ريال » مصر ٧
جنبيات » السودان ٢٠٠ دينار » الصومال ١٥٠ شلنًّا » ليبيا ٥ دنانير » الجزائر
٣٠ ديناراً » تونس ٣ دنانير » المغرب ٣٠ درهماً » موريتانيا ٥٠٠ أوقية » تركيا
٢٠٠٠ ليرة » قبرص ٥ جنبيات » أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠
دولارات.

Nosos Moasera

15 th YEAR – NO. 58 , Spring 2020 - 1441

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Editor-in-Director:

Mohamad Dohaini

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

Lebanon . Beirut. P.O.Box: 327 / 25

E-mail: info@nosos.net