

نصوص معاصرة

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

البطاقة وشروط النشر

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

رئيس التحرير

حيدر حب الله

مدير التحرير

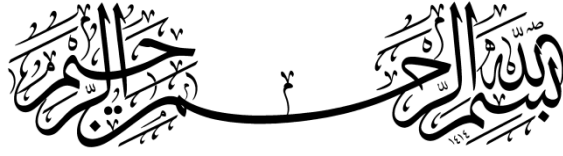
محمد عباس دهيني

الهيئة الاستشارية (أبجدياً):

زكي الميـلاد - السعودية
عبد الجبار الرفاعي - العراق
كامل الهاشمي - البحرين
محمد حسن الأمين - لبنان
محمد خير قيرباش أوغلو - تركيا
محمد سليم العوا - مصر
محمد علي آذرشب - إيران

تنفيذ وإخراج

papyrus



فصلية فكرية

تعنى بالفكر الديني المعاصر

□ المراسلات

لبنان - بيروت - ص.ب: ٣٢٧ / ٢٥
www.nosos.net | البريد الإلكتروني: info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر:

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر، لبنان، الحدث، قرب مستشفى السان تريز، مفرق ملحمة كساب، خلف المركز الثقافي اللبناني، بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس: ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠
البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

□ وكلاء التوزيع

- ◆ لبنان: شركة الناشرون لتوزيع الصحف والمطبوعات، بيروت، المشرفة، مقابل وزارة العمل، سنتر فضل الله، طء، ص.ب: ٢٥/١٨٤، هاتف: ٢٧٧٠٨٨/٢٧٧٠٠٧ (+٩٦١١).
- ◆ مملكة البحرين: شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، هاتف: ١٧٥٩٦٩٦٩ (+٩٧٣).
- ◆ جمهورية مصر العربية: مؤسسة الأهرام، القاهرة، شارع الجلاء، هاتف: ٧٧٠٤٣٦٥ (+٢٠٢).
- ◆ الإمارات العربية المتحدة: دار الحكمة، دبي، هاتف: ٢٦٦٥٣٩٤ (+٩٧١٤).
- ◆ المغرب: (سبريس) الشركة العربية الإفريقية للتوزيع والنشر والصحافة، الدار البيضاء، ٧٠ زنقة سجلماسة.
- ◆ العراق: ١. دار الكتاب العربي، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٩٠١٤١٩٣٧٥ (+٩٦٤). ٢. مكتبة العين، بغداد، شارع المتبي، هاتف: ٧٧٠٠٧٢٨٨١٦ (+٩٦٤). ٣. مكتبة القائم، الكاظمية، باب المراد، خلف عمارة النواب. ٤. دار الغدير، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٨٠١٧٥٢٥٨١ (+٩٦٤). ٥. مؤسسة العطار الثقافية، النجف، سوق الحويش، هاتف: ٧٥٠١٦٠٨٥٨٩ (+٩٦٤). ٦. دار الكتب للطباعة والنشر، كربلاء، شارع قبلة الإمام الحسين (عليه السلام)، الفرع المقابل لمركز ابن فهد الحلبي، هاتف: ٧٨١١١١٠٣٤١ (+٩٦٤).
- ◆ سوريا: مكتبة دار الحسين، دمشق، السيدة زينب، الشارع العام، هاتف: ٩٣٢٨٧٠٤٢٥ (+٩٦٣).
- ◆ إيران: ١. مكتبة الهاشمي، قم، كذرخان، هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ (+٩٨٢٥٣). ٢. مؤسسة البلاغ، قم، سوق القدس، الطابق الأول. ٣. دفتر تليفات «بوستان كتاب»، قم، چهار راه شهدا، هاتف: ٧٧٤٢١٥٥ (+٩٨٢٥٣).
- ◆ تونس: دار الزهراء للتوزيع والنشر، تونس العاصمة، هاتف: ٩٨٣٤٢٨٢١ (+٢١٦).
- ◆ شبكة الإنترنت، مكتبة النيل والفرات: <http://www.neelwafurat.com>
- ◆ المكتبة الإلكترونية العربية على الإنترنت: <http://www.arabicebook.com>
- ◆ بريطانيا وأوروبا، دار الحكمة للطباعة والنشر والتوزيع: United Kingdom
London NW1 1HJ, Chalton Street 88. Tel: (+4420)73834037.

محتويات

العدد الثامن والخمسين، ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كورونا والمسألة الدينية والشرعية

حيدر حبّ الله ٥

ملف العدد

العلاقة بين الفقه والأخلاق

العلاقة بين الفقه والأخلاق

الشيخ محمد عالم زاده نوري ١٧

توسعة الفقه لاستيعاب الأخلاق، الضرورة والآثار

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

تبعية الأخلاق للدين، دراسة وتحليل

د. الشيخ هادي فنائي ٥٦

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

د. الشيخ محمد هدايتي ٨١

الإنشاءات الطلّبيّة وكيفيّة فهم القضايا الأخلاقيّة في القرآن

الشيخ حسن سراج زاده ١٠٤

دور النية في الاختلاف الجدري بين الفقه والأخلاق، دراسة في ضوء الكتاب والسنة

د. الشيخ محمود متوسّل آراني ١٢٧

وحدة مبدأ الإلزام بين الأحكام الأخلاقيّة والفقهية، دراسة وتحليل

د. صديقة مهدوي كني ١٤١

□ دراسات

التدئين: مفهومه وخصائصه ومؤشّراته ومعالمه، دراسة دينيّة اجتماعيّة / القسم الأوّل

د. الشيخ مهدي مهريزي ١٧٣

تحديد هويّة الدّين، مقاربات موضوعيّة

د. علي رضا شجاعى زند ٢٥٤

شرعيّة الرياضات الروحيّة وحدودها، دراسة في ضوء مواقف أهل البيت واحتجاجاتهم

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

□ قراءات

نظرة في كتاب «الحديث النبوي بين الرواية والدراية»

د. السيد حسن إسلامي ٣٢٠

كورونا

والمسألة الدينية والشرعية

حيدر حبة الله

تهيد —

أكتب هذه الوريقات (٥ - ٣ - ٢٠٢٠م) وأنا شبه حبيس في منزلي منذ أكثر من أسبوعين، أخرج فقط للضرورة؛ بسبب فيروس كورونا المستجد، الذي غزا العالم - بعد الصين - في مدّة بسيطة جداً. أعيش في مدينة قم الإيرانية هذه الأيام، والتي أصيبت - ككثير من مدن وبلدان العالم - بهذا الضيف غير المدعو، الذي حول حياة كثير من الناس إلى جحيم، وأربك آخرين.

لم يخطر في بالي خطوراً جاداً من قبل أن فيروساً من هذا النوع كان يمكنه أن يتسبب بجدل ديني - ديني من جهة؛ وديني - لا ديني من جهة ثانية. كنت - وشاركني في ذلك كثيرون - أتوقع أن أيّ عارض يتصل بسلامة الإنسان الفرد أو الجماعة من الطبيعي أن يكون دفعه أو رفعه من أولويات الإنسان والدين والدولة والأمة، لكنّ ضيقنا هذا سبب لنا مشاكل، وعزّز لنا في الوقت عينه قنوات راسخة، كنّا نؤمن بها، وكشف حضوره عنها جلياً.

لقد شهدت مواقع الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) ومواقع التواصل الاجتماعي، وخاصةً حيث نعيش حالياً، جدلاً وقيلاً وقالاً، انعكست أصداءه على شخصيات ورموز تدخلت فيه سلباً أو إيجاباً. وما سأل على عليه في هذه الوريقات هو جزء أساس من المشهد الذي نراه الآن، والفيروس قابض على صدور الجميع، يحصد يومياً الأرواح، ويذهب بكثيرين إلى الخلود في أسرة المستشفيات، ويعطل الحياة يوماً بعد آخر.

كورونا والجرح العاطفي العقائدي —

أوّل الظواهر وأهمّها هو ما اعتبره جُرْحاً عميقاً عقائدياً وعاطفياً أصاب شريحة من الناس، ومعهم بعض قليل من رجال الدّين. لقد جاء هذا الأمر عقب قيام السلطات الدينيّة والرسميّة في إيران والعراق بحملة تعقيم للمراقد الدينيّة وضبط لحركة زيارتها، إلى حدّ الحديث عن إغلاقها المؤقت، كما فعلت المملكة العربيّة السعوديّة مع البيت الحرام في موسم العمرة الرّجبيّة. لقد تسبّب هذا الأمر في ظهور صورة تقول: إنّ المراقد الدينيّة هي أحد أهمّ مراكز انتشار الوباء؛ نظراً لطبيعة انتشاره عبر بقائه على الأسطح، وعلينا - للحدّ من انتشاره - أن نقوم بإجراءات صارمة قدر الإمكان.

هذا الأمر، الذي يفترض أن يمرّ دون ضجيج، تسبّب بمشكلة عميقة لدى بعض الناس، نشأت من أنّ المراقد الدينيّة والمزارات تعتبر ملجأً للناس للعلاج من مشاكلها حيث يعجز الأطباء، فكيف يعقل أن تتحوّل إلى بؤرة لإضرار الناس وقتلهم وغير ذلك؟! إنّ الناس عندما تيّأس من الطبّ تلجأ إلى الإمام الكاظم؛ لتطلب منه علاج نفسها من أمراض مزمنة، فكيف يُعقل أن يكون الطبيب - وهو الأئمة وأمّثالهم - هو الضارّ المؤذي؟! كيف يعقل أن يلحق أهل البيت النبويّ الضّرر الكبير بشيعتهم عبر تحميلهم هذا الوباء إلى بلدانهم التي رجعوا إليها من الزيارة؟! فهل يعطون زائرهم السُّمّ القاتل؛ لينشروه بين الشيعة في لبنان والعراق والبحرين والكويت والإمارات وقطر والسعوديّة وسلطنة عُمان وغيرها، أو هم الشايف المعاي والملاجأ والركن الحصين وحماة الديار؟!

على خطّ آخر تُشير بعض الروايات والأحاديث إلى أنّ مدينة قم هي البلد الآمن، والملجأ من المخاوف حيث تكون سائر البلدان في خوفٍ وانعدام للأمن والسلامة، فأين ذهبت تلك الروايات حين تحوّلت قم - على ما قيل - إلى البؤرة الأخطر المصدّرة للفيروس إلى جميع المحافظات الإيرانيّة، ومن ثمّ العراقيّة وسائر دول المنطقة؟!

هذا المشهد تسبّب بردّتي فعل:

ردّة الفعل الأولى: وهي ردّة فعل الساخرين، من بعض اللادينيين والملحدين وأمّثالهم، ممّن تحوّلت السخرية المحمّلة بفيروس التكبر والتعالي إلى شعار أخلاقيّ

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

لهم، وصاروا يُعرفون بها وتُعرف بهم. هؤلاء كتبوا في أنّ الفيروس لم يَطْلُ إلاّ المتدينين، الذين يدّعون أنّ الله معهم، وأنّ كلّ أحاديثهم الدينية ومنظومتهم المذهبية هي منظومة خُرافية أُسطورية بائسة، لم تتمكّن من مواجهة فيروس، كشف عورتها وفضح سترها.

بل زاد هؤلاء نُقدَهم الساخر عندما كتبوا بأنّ رجال الدين، الذين طالما دعوا الناس إلى المراقدة الدينية وإحياء المناسبات المذهبية، وزعموا أنّ المراقدة شفاءً من كلّ داءٍ، ها هم اليوم يهربون من المدينة المقدّسة عندهم، ويفرون بأرواحهم، ويتخلّون عن عقائدهم الزائفة، ممّا 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 ضارٌّ يلحق الأذى حيث حلّ، وهم يتحمّلون بسلوكهم غير الأخلاقيّ هذا (خروجهم من المدينة) مسؤوليّة إلحاق الضّرر المادّي والمعنويّ بالبلاد.

ومع هؤلاء كانت بعض الأطراف المذهبية في العالم العربي تكتب أيضاً بالطريقة نفسها، لكنّ مسجّلة نُقدَها على المنظومة المذهبية الشيعية، وليس على الدين كلّ.

ردّة الفعل الثانية: وهي ردّة فعل شريحة متديّنة كما قلنا، رفضت كلّ هذه المعطيات الواقعية، ودعت إلى وقف تحميل المزارات مسؤوليّة الوباء، وأصرّت على كون أهل البيت هم مركز الشفاء، وأنّ علينا الذهاب بشكلٍ طبيعيّ إلى المراقدة، وأنّ تعطيل المراقدة هو مأساة تدعو لذرْف الدموع، وهو تخلّ عن أهل البيت وحيدين في الشدائد، وغير ذلك مما قيل وما يزال، عبر نسج مشهدٍ تراجيديّ حزين.

لن أبحث عقدياً وفقهياً وحديثياً وغير ذلك في هذه الأمور، فليس هدّي في ذلك، بل ما أريد أن أُشير إليه هو: لماذا وصلنا إلى هذا المشهد؟ وكيف ظهر فريق دينيّ يفكر بهذه الطريقة؟

أولاً: ليس لدينا في الفكر الإسلاميّ شيءٌ يقول بأنّ الله لا يلحق المصائب والصعوبات بالمؤمنين، فليس عند الله شعبٌ مختار بهذا المعنى، وإذا كان قد خلّص

اليهود من ظلم فرعون فهذا لا يعني أنّه سيخلصهم دائماً . وفي كلّ لحظة - من جميع أنواع الظلم. لقد شهد اللاهوت الدينيّ اليهوديّ في الحرب العالميّة الثانية وما بعدها واحدةً من أكثر الإشكاليّات الدينيّة ألماً في تاريخه، فبعد ما حلّ باليهود في أوروبا وألمانيا ظهر سؤالٌ جريح يقول: أين هو الله الذي خلّصنا من فرعون عبر البحر مع موسى، واعتبرنا شعباً مختاراً، يهتمّ لأمرنا دوماً ويرعى شؤوننا؟ كيف تركنا نُحرّق ونُباد بوحشيّة كبيرة، دون أن يرفّ له جفنٌ؟

كان وقع هذا السؤال عظيماً على الروح اليهوديّة آنذاك، وظهرت قراءاتٌ لاهوتيّة متعدّدة في سياق الجواب عنه؛ والسبب هو أنّ العقل الدينيّ اليهوديّ تربّى على أنّ الله معه بوصفهم الأمّة الموحّدة المختارة، ورأى أنّ نظام الكون يسير بهذا الاتجاه، ولما افتقد الله في لحظة حرجيّة أُصيب بجرحٍ نرجسيّ عظيم جداً.

ما معنى أنّ الله مع المؤمنين؟ وهل يعني ذلك أنّهم سيكونون بلا مشاكل، ولا صعوبات، ولا مصائب، ولا بلايا، تعصف بهم؟ هل في العقل الكلاميّ والفلسفيّ عند المسلمين شيءٌ من هذا؟ لقد حدّثنا القرآن عن أنبياء قُتلوا، ولم يكن لهم حولٌ ولا قوّة؛ ليدفعوا القتل عن أنفسهم، وعن مؤمنين أُحرقوا في الأخدود، وعن حروب النبيّ التي غلب فيها المسلمون وغلبوا، وعن المؤمنين الذين يُقتلون ويُقتلون، وحدّثنا عن البلاء بالخوف والجوع ونقصٍ من الأنفس والثمرات، مبشّراً الصابرين. ماذا تعني كلّ هذه المنظومة، وغيرها كثيرٌ، وخاصّة التاريخ الدينيّ عبر العصور؟ إنّها تعني أنّ الإيمان والصلاح لا يوقفان كلّ بلاءٍ أو مصيبةٍ، ولا يغيّران قوانين الطبيعة دوماً.

لكن في الوقت عينه نجد نصوصاً دينيّة تقول بأنّ الإيمان والصلاح يمكنهما فعل شيءٍ، ورفع العذاب، وأنّ الكفر والضلالة يمكنهما إلحاق العذاب والمصائب بأصحابهما.

قراءتي الشخصيّة - بتعبيري الخاصّ عن هذا كلّ - هو أنّ الدنيا ليست مسرحاً للحلول النهائيّة المطلقة، كما يتصوّرها الكثيرون. لو صرفنا النظر عن فكرة المخلص في خصوص آخر الزمان عند الأديان الإبراهيميّة الثلاثة فليس هنا حلولٌ نهائيّة؛ حتّى نبحث عنها، ونُصاب بانتكاسٍ عندما لا نجدها، أو نغترّ بصوابنا عندما

نصل إلى حلٍّ في قضية ما، ليكون الحلّ شاهد صدق إيماننا بالضرورة... كلُّ هذه المنظومات التفكيرية خاطئةٌ بتقديري، وكلُّ ما قاله الدِّين من خلال قراءة مجموع نصوصه هو أنَّ الإيمان يمكن أن ينفع أحياناً في رفع بلايا ومصائب، والكفر يمكن أن يلحق بأصحابه مصائب وعذابات، وأنَّ فكرة الحلّ النهائي تتلخَّص ضمن مفهوم (العاقبة)، في قوله تعالى: ﴿...وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص: ٨٣؛ والأعراف: ١٢٨). فالصورة النهائية هي في القيامة (وقضية مخلص آخر الزمان).

وإذا أُصيب المؤمنون أحياناً بمصائب فلا يعني ذلك تخلي الله عنهم؛ ليقول الملحد بأنَّ ذلك تأكيدٌ لخرافية فكرة الله؛ فإنَّ الملحد بهذه المداخلة يفكر بالطريقة الشيعية نفسها مع الأسف، عندما يتصور أنَّ الله معي فلا أحد يمكنه أن يهزمني دائماً وأبداً. ليس هناك كليّات مطلقة، ولا توجد حلول نهائية، ولا معادلات ذات لون واحد، إلا بالطريقة التي شرحناها، أي ضمن مفهوم العاقبة، وهو المفهوم النسبي على طول الخط الزمني، لكنّه في نهاية الدنيا يأخذ إطلاقه.

إنَّ نظام الوجود قام على الأسباب والمسببات الطبيعية التكرارية، وليس على نظام المعاجز والخوارق، ولا حتّى حياة المتديّنين قائمة على ذلك، بل ولا الأنبياء أنفسهم؛ فالخوارق والتدخلات الغيبية حالات استثنائية في ما هو المنكشف لنا قياساً بحجم حضور الأسباب الطبيعية التكرارية، دون أن يعني ذلك نفي المعاجز أو الكرامات إطلاقاً. وهذه النتيجة قرّرها الفلاسفة والمتكلمون المسلمون في سياق معركة تاريخية طويلة، استمرت حقبةً زمنيةً في تحليل مفهوم المعجزة وعلاقته بنظام التكوين العللي.

ثانياً: إنَّ سبب هذا الجرح العاطفي اليوم عند كثيرين - هو في تقديري - شيء من الخلّ القائم في بعض زوايا الخطاب الديني، والذي يتسامح في تناول القضايا العقديّة والمفهومية والعاطفية، لكنّه يتشدّد في تناول مباحث الاستبراء والاستتباء! لقد غرّتنا الروايات الضعيفة في متونها وأسانيدها ومصادرها، واعتمدنا أحياناً على الخطابة الشعبية في تكوين القناعات الإيمانية، وبنينا في عقول الناس أهراماً من مفاهيم دينية ليست مُحكّمة، وأحياناً بحجة أنَّ أيّ مفهوم يمكنه أن يخدم علاقة

الناس بأهل البيت فهو مبرّر، وتناقلنا بكلّ تسامح قصص الكرامات المنسوبة إلى أشخاص أو أماكن، وركبنا روابط منطقية بين حوادث لا يوجد ترابط منطقي بين بينها، وتجاهلنا جيوشاً من الخطباء والمنبريين والمتكلمين هنا وهناك يصوغون وعياً شعبياً، وبعضنا ساكت؛ لسبب أو آخر! وانتقدنا أولئك الذين كانوا يدعون دوماً للتعامل العلمي المنطقي مع كلّ هذه الأمور، كما نتعامل بدقة وعلمية وباحتراف مع القضايا الفقهية وغيرها. وكانت النتيجة أن ظهرت مثل هذه الأفكار غير العلمية. ففي أيّ كتاب أو سنّة أو عقل دليل على أنّ المساجد والمراقد الدينية لا يمكنها أن تكون سبباً ناقلاً لفيروس من هذا النوع؟ من أنبأنا بهذا من الغيب؟ فهذه المراقد كسائر الديار تعرضها القوانين المادية، وإلاّ أفلا تتسخ بسبب الزائرين؟ فلماذا نكلّف لجاناً لتنظيفها؟ كيف لا يزيل صاحب المقام الشريف النجاسة عن مقامه المقدّس؟ أليس في ذلك إهانة لها؛ حيث مراقد المعصومين لا يصحّ أن نصفها بأنّها تتسخ؟ بل ألا توضع الحماية الأمنية أمام المراقد وفيها؟ هل في ذلك إهانة؟

إنّ قداسة مكان واحترامه لا يعني أنّه لا تعرضه العوارض المادية العادية؛ فالأنبياء والأوصياء تعرّضوا للمرض والموت كباقي الناس، ولم يغيّر ذلك من قداستهم واحترامهم ومكانتهم. فخلط الأمور ببعضها لا داعي له، واختراع أدلّة تكلفيّة التفافية - وهو مسير له تاريخ في الحياة الدينية - يفترض أن نتوقّف عنه.

إنّ من أسباب ذلك كلّ هو تساهلنا - أحياناً - مع التكوين المفاهيمي والعاطفي والعقدي للناس؛ لتظهر شريحة تتكلّم بهذه الطريقة التي لا تستند إلى معطى كلامي أو عقدي أو فقهي، معتمدة التأويلات الغريبة عن منطق البحث العلمي في الفكر الديني والوضعي معاً. فالتاريخ الفقهي عند الشيعة مليء بالفتاوى التي تركّز على حفظ النفس وعدم إلحاق الضرر بالنفس والآخرين، وتركّز على فقه الوباء والطاعون. وهناك شبه اتفاق إمامي، إن لم أقل: إله اتفاق تامّ - على التعامل بعقلانية تامّة مع هذه الأمور، وإحالة القضية إلى أهل الخبرة، من علماء الطب وغيرهم. بل بتقديري - والمقام ليس مقام التفصيل - إنّ الفقه الشيعي في مساره الزمني متقدّم في بعض الخطوات على فقه سائر المذاهب، التي لديها بعض الآراء الغريبة في مواجهة

الأوبئة.

وحتى اليوم، فقد دعا العديد من الفقهاء والمراجع والعلماء - على انتماءاتهم وأطيافهم المتعددة المتنوعة - 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 لإقفال المراقد، لكنهم في تلك الفترة اعتبروا ذلك محاولة من السلطات لمواجهة الدين، فلم يصدّقوهم في زعمهم انتشار الوباء، بل كانت لهم قراءتهم السياسية للموضوع، وهي قراءة - رغم أن الزمن آنذاك كشف عن خطئها - تظل تُعتبر أمراً آخر غير ما نحن فيه هنا.

إن الشريعة بُنيت على التخفيف من الأمور العبادية والمسؤوليات الملقاة على عاتق الإنسان عندما يكون في ذلك خطر، وخرجت عن ذلك في بعض الحالات الاستثنائية، كالجهاد ضد المعتدين. ولهذا كان الخطر موجباً لسقوط كبرى الفرائض، كالحج والصوم، فكيف لا يوجب سقوط بعض الممارسات العبادية الأخرى، كزيارة المراقد وإقامة الجماعات وإحياء المناسبات الدينية، التي يُعدُّ بعضها أيضاً من المستحبات. لقد رخص الله للإنسان بالنطق بكلمة الكفر عند تقيّة الخوف، كما ورد في أسباب نزول آية التقيّة (آل عمران: ٢٨) في قصة عمّار بن ياسر، مع كون القلب عامراً بالإيمان، فأبى مشككة في زيارة الأئمة والأنبياء عن بُعد، وهي تحقق المفهوم، وتمثل بدلاً اضطرارياً في هذه الحال؟ وأي مشككة في تكوين أنشطة عبادية من هذا النوع عبر الشبكة العنكبوتية، بحيث يبقى البعد الجماعي قائماً في ممارسة هذه الأمور؟ وهل قضية الزيارة اليوم في تعطيلها عن قرب لبضعة أيام أو شهور تمثل مؤامرة، الهدف منها محاربة أصل وجود أهل البيت والإسلام والتشيع، أو أن الهدف من ذلك هو حماية أتباع الإسلام وأهل البيت أنفسهم؟ وخاصة أن في التراث ما يفيد - بحسب رأي كثيرين - أن أهل البيت النبوي كانوا يذمون بعض أصحابهم علناً؛ بهدف حمايتهم من

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

جور السلاطين. فحماية الأتباع مسؤولية تقع على عاتق الإمام والنبى نفسه، وقد وصفه القرآن بأنه الحريص الودود الرؤوف بالمؤمنين (التوبة: ١٢٨).

ثالثاً: إن الأصل والغاية من مفهوم العبادة والزيارة هو شفاء القلوب والأرواح، فهذا هو المقصد الأول، ولم توضع الزيارات بهدف أن تصبح بديلاً عن الأنشطة الطبية أو الصحية أو مقابلاً لجهود البشر في علاج أنفسهم ووقايتهم من الأمراض. وهذه النصوص الدينية في الكتاب والسنة، إلى جانب السيرة المتشرعية في القرون الأولى، ببائنا تشهد على ذلك؛ ولهذا نلاحظ أن نصوص الذهاب نحو المساجد والمراقد والأماكن الدينية هي في غالبيتها الساحقة تتجه لبناء تربوي وروحي وعقدي واجتماعي، يكون في نهاية المطاف بنفسه فاعلاً في سلامة المجتمع، وعنصراً مساعداً أساسياً في بناء مجتمع صالح على مختلف الصعد، ومنها الصعد المادية والبدنية وغيرها.

لكن بعض الثقافات، التي يدعو إليها بعض، تجعل الناس وكأنها تترتب على أن هذه الأماكن الدينية هي لطلب الحوائج المادية، وكأنها بدائل عن المستشفيات والعوامل المادية، أو كأنها إذا عجزت المستشفيات فهي حتماً سوف تعالج ودائماً. وهو قول فيه الكثير من الرجم بالغيب، ونحن لا نعرف أسرار الله في فعله كلها. فالدعاء نفسه - وهو أكبر مفهوم يقدمه الدين في مواجهة التحديات - لا يقول بأنني بديل عن الأسباب الطبيعية، ولا يضع نفسه منافساً لها، أو داعياً لتجاهلها، ولا كل الأدعية بالتي تُستجاب، فلو غضضنا الطرف عن تحصيل النتائج المادية من الدعاء أو غيره؛ نتيجة شروطٍ ربما يفتقدها الداعي أو الزائر أو غيرهما، كما ورد في بعض روايات الاستشفاء بالتربة الحسينية...، فإن الدعاء - كما التوكّل، وكما الزيارة - لم يقل أحد من فقهاء الإمامية وغيرهم - عدا جدل قديم كانت عرفته بعض الأوساط الصوفية والأخلاقية - بأنه قائم مقام الأسباب المادية. فهل سمعنا يوماً أن فقيهاً من فقهاء الإمامية الكبار طالب بإغلاق المستشفيات ووقف علوم الطب والصيدلة والعقاقير وغيرها؛ بحجة كفاية الدعاء والزيارة والتربة الحسينية الشريفة بقول مطلق؟!

إنّ هذا الجدَل اليوم يذكّرني بجدالاتٍ عُرِفَتْ في القرون الأولى وطواها التاريخ... جدالاتٍ حول جدوى الأخذ بالأسباب الطبيعية، والذي فهمه بعضهم على أنّه ينافي التوكُّل على الله، والثقة بإجابته للدَّعَوَات. وهنا يأتي مفهوم «اعقلها وتوكل» (صحيح ابن حبان ٢: ٥١٠). فعلياً بالتداوي الطبيعي، والشفاء من الله وحده.

هذا كله لا يعني أنّ هذه الأشياء لا دور لها، بل لها دورٌ. ولعلّ أدوارها مشروطةٌ بشروطٍ قد تتحقّق وقد لا تتحقّق. كما أنّ هذه الأدوار لم يظهر من النبي وأهل بيته الدعوة لجعلها بديلاً عن الأسباب الطبيعية. وهذه الروايات التاريخية والحديثية طافحةٌ في الدلالة على هذا الأمر. فمن أين جاءت فكرة أنّ هذه المراقِد هدَفُها تطبيب الناس مادياً، بحيث إذا لم تتحقّق هذا الهدف تكون قد حقّقت نقيض وجودها، وهدمت فلسفة وجودها في قيمتها المعنوية والروحية والتربوية والعقدية؟ وإذا كان لها من تأثيرٍ جانبيٍّ ماديٍّ لا نمانع وجوده إطلاقاً، فهذا لا يعني أنّ هذا الجانب الفرعيّ من فلسفة وجودها يهدف منه إلغاء الأسباب المادية الطبيعية أو تجاهلها.

وهنا يهمني أن أقول أيضاً بأنّ قيام بعض المتديّنين في هذه الظروف بتصرّفاتٍ مرفوضة عقلاً ودينياً وفقهيّاً ودينياً، وأخذ أولادهم عمداً؛ لكي يقبلوا العتبات والضرائح؛ نكايّة بفكرة الاحتياط من العدو...، هذا لا يعني أنّ أساس بركة هذه الأماكن الدينية مرفوض أو أنّها غير مقدّسة. فقد تكون مقدّسة، وقد يكون لها دورٌ ماديٍّ في الشفاء، لكنّ هذا لا يعني كونها بديلاً عن أسباب الشفاء الطبيعية والأخذ بها. فنحن نرفض سلب قداسة هذه الأماكن، وفي الوقت عينه نرفض هدُر الأسباب المادية؛ بحجّة قداستها وطهرها.

وفي الختام أضّم صوتي المتواضع لكلّ صوتٍ دعا لتبّاع سبيل العلم والمعرفة في تناول هذه القضايا، وضرورة الاهتمام بالرعاية الصحيّة، والتزام ما يقدّمه الخبراء في هذا المضمار، وعدم هدُر ذلك كله، ممّا نحن مسؤولون عنه شرعاً؛ بحجّة بعض المفاهيم التي لم يقدّم عليها أيّ دليلٍ علميٍّ أو دينيٍّ ثابت.

وقائع ما حدث في الأيام الأخيرة أكّد لي أنّ شرائح عدّة من مجتمعاتنا المسلمة، ولو كانت محدودة، بحمد الله، لم تدخُل في عصر العلم بما له من مفهومٍ بعد؛

فالعقل العلميّ لم تعرفه حتّى الآن، بما له من مستلزماتٍ ونتائجٍ ومساراتٍ ومآلاتٍ، وإنّما ما تزال أكثرُ أُنساً بما أُسميّه: عصر العاطفة والانفعال الوجدانيّ، بعيداً عن تسمية بعضٍ له بعصر التفكير الأسطوريّ.

كورونا والطبّ الإسلاميّ —

في سياق القضية نفسها، ظهرت أيضاً خلال الأيام الماضية موجةٌ من يدّعي أنّ العلاج من فيروس كورونا موجودٌ في الطبّ الإسلاميّ. وأخذ كلّ واحدٍ يقدّم لنا وصفةً طبّية، لا أظنّه هو نفسه جرّبها على أحدٍ من مصابي كورونا وأعطت نتيجة! لا أريد هنا أن أقحم نفسي في قضية الطبّ الإسلاميّ؛ فهي موضوعٌ طويل، أخذ خلال السنوات الأخيرة مجالاً للنقاش الواسع، وشغل بعض النُخب الدينيّة والثقافيّة، وخاصةً في إيران، وبالأخصّ بعد أن أقدم من يصفه بعضٌ مُحيّيه بأنّه (أبو الطبّ الإسلامي)، وهو الشيخ عباس تبريزيان، بحرق أحد كتب الطبّ الحديث المعروفة، في تصويرٍ بُثّ على صفحات الإنترنت، وأثار ضجةً كبيرة وانتقاداتٍ واسعة، وخاصةً أنّ هذا الشخص سبق أن حورب في الحوزة العلميّة في قم، بصرف النظر عن أنّ طريقة محاربته كانت صحيحةً أو لا، شريفةً أو لا، وبصرف النظر عن منطلقات محاربته عند هذا الفريق أو ذاك.

هذه الموجة العارمة تحت اسم الطبّ الاسلامي - وهي موجةٌ تأتي في سياق حمّى أسلمة العلوم - تميل إلى جعل الأمور الماديّة مرتبطةً بالنصّ أكثر ممّا هي مرتبطة بالعقل والتجربة البشريّة... هذه الموجة تظهر اليوم مع كورونا بعلاجاتها الخاصّة، وتصرّ على عدم احترام قواعد الإثبات العلميّ، وهي لا تقدّم نفسها في مجال التجربة والاختبار العمليّ، وبهذا تؤكد لنا أنّها خارج سياق تنامي المعرفة الطبيعيّة المعاصرة.

الغريب أنّ بعضهم يصف علاجاً لكورونا في حين أنّ الروايات لم تتكلّم عن كورونا، ويقدّم بعضهم نفسه خبيراً في الطبّ وهو لم يدرسه؛ في الوقت الذي يمانع هؤلاء من إقدام أيّ باحثٍ أو مفكّرٍ على الحديث عن قضايا الفقه الإسلاميّ؛ بحجّة أنّه ليس بمتخصّص!

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ليس لدينا مانع من تكوين مدرسة صحيحة طبية عالمية مختلفة عن العلوم القائمة اليوم، فهذا حق طبيعي لأي باحث، والمدرسة القائمة اليوم ليست وحياً منزلاً، لكن من يريد أن ينافس عليه أن ينافس بالمنطق وقواعد الإثبات، لا بغيرهما. وأغض الطرف الآن عن مسألة الطب الإسلامي لأتكلّم بأمر عام أختتم به، وهو أنّ من أهم الأركان الأخلاقية الإيمانية عدم قول ما ليس للإنسان به علم. ونحن مع الأسف غزّنا في العقود الأخيرة ظاهرة القول بلا علم، ولا تثبّت، فنطلق الآراء والمواقف والتحليلات في مختلف الأمور، ونحن لا علم لنا، ولا بيّنة، ولو أغلقنا أفواهنا لأرحنا واسترحنا. فتجد بعضنا في بداية أزمة كورونا كان يقول بأنّ الله أرسله عقاباً للصينيين على تعذيب المسلمين. ولا أدري ماذا سيقول الآن؟ كما لا أدري من أخبره بذلك من قبل؟ أوحى نزل عليه أعلمه بأسرار الفعل الإلهي أو خبر جاءه من غيب؟ وهكذا. إنّ الوقف عن قول ما لا علم لنا به والوقف عن الكذب أساسان كبيران في حياة الإنسان والمجتمع، وإذا لم يعتبر القول بغير علم من الكذب في وجهة نظر بعض الفقهاء فهما معاً ضرورة لتحقيق الأمن الفردي والاجتماعي.

كلمة أخيرة —

وختاماً أدعو نفسي وكلّ إخواني وأخواتي للعمل على التقيد بما يقدمه أهل الاختصاص والمعرفة في هذه الأمور، وعدم الاستهتار بشيء منها، ولا تجاهلها بحجج دينية أو غير دينية واهية؛ لأننا مُحاسبون ليس على الإضرار بأنفسنا فقط، بل قد نضرّ بغيرنا، من خلال نقلنا العدوى له من حيث لا نشعر. إننا مُطالبون أيضاً أن نرتقي ونرقى بمجتمعاتنا؛ كي تصبح مجتمعات علمية منضبطة واعية، تتعامل مع الأمور بوعي واحترافية، بدّل أن نخوض (جدالات بيزنطية) في قضايا جانبية، والوباء يحصد بالأرواح والأرزاق. إنّ ارتقاءنا لمستوى الوعي هذا، وأخذنا بسبل الاحتياط؛ لمنع إيذاء أنفسنا والآخرين، هو في حدّ نفسه عبادة، لو قصدنا به وجه الله سبحانه.

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إحساس التوحيد لله سبحانه أكثر من أيّ وقتٍ مضى، وأن نرجع إليه ونتضرّع له وحده تبارك وتعالى أن يخلصنا ممّا نزل بنا، أنزله بنا عن غضبه ممّا أو ابتلاء واختباراً وامتحاناً. إنّ إيماننا يدعونا للتوجّه الدائم إلى الله، ولا سيّما في هذه النوازل، ولكنّه لا يرمينا في غيبوبة عن الأسباب الطبيعيّة والعقلانيّة، فالعنصران معاً هما مرْكَبُ خلاصنا بوصفنا مؤمنين.

إنّ ما يجري من حولنا لهو مدعاةً وفرصةً لاستذكّار الموت، ونحن نسمع أخباره هنا وهناك؛ لنقترب أكثر من الله سبحانه، ونعتبر ونعرف كم هي هشّة هذه الإنسانيّة؟! وكم هو هذا الإنسان أشبه بكارتون متكبّر؟! ها هو فيروسٌ بسيط يهزّ الكرة الأرضيّة، ويشغل بالها؛ علّنا نستفيد منه لبناء نفوسنا وأرواحنا، وتحقيق المزيد من خضوع الإنسان أمام الله سبحانه. إنّها فرصةٌ مراجعةٍ في البيوت؛ للعودة إلى الله، وتحقيق التخلية والتصفية الكاملة.

العلاقة بين الفقه والأخلاق

(*) الشيخ محمد عالم زاده نوري

ترجمة: مرقال هاشم

المقدمة —

إن لعلم الفقه والأخلاق - بوصفهما علمين متوازيين ومعتبراً بهما رسمياً، بناءً 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 يتحدث عن فعل المكلف (الاختياري وغير الاختياري)، وأما علم الأخلاق فيتحدث عن الملكة والفعل الاختياري (للمكلف أو غير المكلف)؛ وبذلك فإنهما يشتركان في الأفعال الاختيارية للمكلفين.

الاختلاف في المحمول: إن القضية الفقهية والقضية الأخلاقية تشتركان في الجانب القيمي، ولكنهما تختلفان في المحمول؛ وذلك لأن المحمول في القضايا الفقهية هي الأحكام التكليفية الخمسة: (الوجوب والاستحباب والإباحة والكراهة والحرمة)، والمحمول في القضايا الأخلاقية هو الحسن والقبح، 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 التفقه؛ في حين أن القضايا الأخلاقية لا تنطوي على إنشاء قانوني إلهي أو جعل واعتبار شرعي، وإنما هي تقوم على مجرد الحُسْن والقُبْح الواقعيين. إن منشأ مشروعية الأحكام الفقهية هو الإرادة التشريعية للشارع، والتي يتم إنشاؤها على شكل جعل واعتبار قانوني شرعي، وهي تقوم - بطبيعة الحال - على المصالح والمفاسد التكوينية والذاتية، في حين أن منشأ الأحكام الأخلاقية مجرد الإرادة التكوينية للمخالق 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 بصدد البحث عن الوظيفة الواقعية العقلانية أو العقلائية^(٣).

وبذلك يكون الإلزام والواجب الفقهي مختلفاً عن الإلزام والواجب الأخلاقي؛ فالإلزام الفقهي حكم شرعي، والحكم الشرعي يستتبع استحقاقاً للثواب والعقاب؛ وأما الإلزام الأخلاقي فيحمل هاجس السعادة، دون استحقاق الثواب والعقاب؛ وعلى هذا الأساس قد لا يكون الشيء مُلْزماً من الناحية الفقهية، ويكون جائزاً، ولكنه من الناحية الأخلاقية يكون قبيحاً، وينطوي على إلزام بالترك؛ بمعنى أنه - بناءً على بعض المصالح - لم يُرصد له عقاب، ولكنه مع ذلك يشكّل 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 يفهم منه نوع من التوصية والإرشاد. ويُستشف من كلماتهم أن الأمر الأخلاقي متعلق بالأداب، 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، والمعدّرية، 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 يُعدّ إثماً وعصياناً، إلا أن عدم امتثال الأحكام الأخلاقية إنما يحول دون الوصول إلى الكمال، ولا يُعدّ تمرّداً على الباري تعالى. وبالالتفات إلى أن الحلال والحرام الفقهي ناشئ من المصالح والمفاسد الواقعية، وأن نظام التشريع تابع لنظام التكوين [الواجبات الشرعية] أُلطاف في الواجبات العقلية^[١]، يمكن من بيان الواجب والحرام اكتشاف الحُسْن والقُبْح الواقعي. وبعبارة أخرى: هناك بين «الواجب والمستحب» وبين «الحُسْن»، وكذلك بين «الحرام والمكروه» وبين «القُبْح»، نوعٌ من الاستلزام. إن كلّ قضية فقهية تدلّ بالدلالة المطابقة على الأحكام التكليفية، وبالدلالة الالتزامية على الحُسْن والقُبْح الأخلاقي والمصالح والمفاسد الواقعية.

وإن نفس اعتبار وجعل القانون تابعٌ لبعض المصالح. فقد يكون الشيء حسناً أو قبيحاً من الناحية التكوينية، ولكن بناءً على بعض المصالح - من قبيل: مصلحة التسهيل أو الترخيص - يُرصد له اعتبارٌ شرعي. وفي مثل هذه الحالة يكون لذلك الموضوع حكمٌ أخلاقي، ولكن ليس له حكمٌ فقهي، أو أن يكون له - بحسب البيان الأصولي - حكمٌ إرشادي، ولكن ليس له حكمٌ مولوي^(٢). وعلى هذا الأساس لن يُستتبط من الحُسْن والقُبْح الأخلاقي حكمٌ فقهي، ولن يُستتبط من المباح الفقهي حُسْنٌ وقُبْحٌ أخلاقي، وإن الجواز الفقهي أعمّ من الجواز الأخلاقي. وفي مقام الحصول على الحكم الفقهي لا يكون اكتشاف المصالح والمفاسد الواقعية كافياً. ويجب بذلُ جهْدٍ 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 حتّى 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 حدٍّ كبير، حتّى أن الإمام الخميني رحمته الله قد اعتبر مجال المعارف والأخلاق من مختصّات العقل وحقوقه الصّرفة. ومن هنا يمكن القول:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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

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

وثالثاً: إن الأحكام الأخلاقية إنما تبين العلاقة بين الفعل وغايته (كمال الإنسان)، وليس النسبة بين الفعل والباري 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 أمراً حسناً» مثلاً أمراً أخلاقياً، 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 تواطوية ذات حدّين؛ 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 والمكروه الفقهي أيضاً. فإن الصلاة من وجهة النظر الفقهية واجبة، وكلما كانت كيفية الصلاة أحسن لن يؤثر ذلك في تشديد وجوبها، كما لا يمكن القول بأن الصلاة الواجبة أصبحت مستحبة أو أشد استحباباً! أي إن الحكم الفقهي لا يشتد، 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 الحسن والقبح - حيث يدعى الأفراد أبداً من المرتبة التي هم فيها إلى الارتقاء نحو المراتب الأعلى: «حسنات الأبرار

سيئات المقرّبين». ومن هذه الناحية فإنّ للأحكام الفقهية عمومية أكبر، ولا ترتفع إلا في حالات الاضطرار؛ إذ يجب تدوين القانون بشكل عامّ، وأما القيم الأخلاقية فهي ذات طبيعة فردية وخاصّة، وتتناسب مع الأفراد والظروف. إن عمومية الأحكام الفقهية يتمّ ضمانها بتغليب المصلحة والمفسدة في الحدّ الأقصى؛ فإذا كانت هناك مصلحة غالبية كان الحكم واجباً أو مستحباً، وإذا كانت المفسدة هي الغالبة كان الحكم حراماً أو مكروهاً، وعلى هذا الأساس ما لم تبلغ المصلحة والمفسدة حدّ النصاب وتتجاوز حدّاً ما لا يصدر حكمٌ فقهيّ - سواء أكان إلزامياً أو غير إلزامي - . وأما في الأحكام الأخلاقية فإن نفس المصلحة والمفسدة تشكّل دليلاً على الاقتضاء أو المانعية في مسار الكمال، وحيث إن الأخلاق تتّجه إلى السعادة الأخيرة، والمرتبة العليا من الكمال، فليس فيها حدّ تقف عنده، بمعنى أن الحكم الأخلاقي موجود في درجة ومرتبة يتمّ فيها اكتشاف التأثير الواقعي. ونعلم - بطبيعة الحال - أن الأخلاق لا تعدّ أحكاماً عامّة، كما لا يعدم الفقه من بعض الأحكام الخاصّة، إلّا أن لسان الفقه هو لسان القانون العامّ، ولسان الأخلاق هو لسان السعادة الخاصّة. إن الحكم الأخلاقي يصدر بما يتناسب ونوع الشخصية والظرفيات الفردية، وأما الحكم الفقهي فيصدر بشكل واحد على الجميع، وفي كافّة الأعصار والأمصار. وفي الأخلاق يتمّ الالتفات إلى الخصائص الشخصية للأفراد، وأما في الإطار الفقهي فلا يتمّ الالتفات إلى هذه الاختلافات. إن هذا الموضوع يُحرّث 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 مطلوبة أو عدم مطلوبة شيء، دون أن نتوصّل إلى الجعل والتشريع الإلهي. وقد مثّل الشيخ جواديّ الأملي للاجتهاد من النوع الثاني بمسيرة يوم القدس العالمي، وأسبوع الوحدة، ويوم التشجير. إن هذا الاجتهاد من النوع الثاني هو اجتهادٌ أخلاقيّ، 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 حسنه وقبحه؛ وذلك لأن الواجبات والمحرمات الأخلاقية تفوق الحلية والحرمة. وعلى هذا فإن اكتشاف حدّ الحلال والحرام الفقهي في موضوع ما لا يمثل نهاية الدراسة الإسلامية له، ولا يعني كفاية الأبحاث فيه. ومن ذلك مثلاً أن ارتداء قطعة صغيرة من الثياب يُعدّ من الناحية الفقهية ساتراً للحدّ الشرعي الواجب؛ ولكن لا يمكن أن يوصى بهذا النوع من الساتر، والترويج له بشكل عام؛ وكذلك المرأة في بيت زوجها غير مكلفة بالقيام بأيّ 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 حدّ الإسلام، وهو أقلّ ما يتوقّعه الله تعالى من المؤمنين، ولا يعني الكمال، وإنما غايته نجاة الإنسان من عذاب الجحيم، وهذا يشبه حصول الطالب على درجة نجاحٍ متدنية، ولا يستتبع عقاباً، ولكنه مع ذلك يستحقّ اللوم والتأنيب. إن حلية الشيء لا يلزم إسلاميته. إن المثال والنموذج في السلوك الإسلامي أخصّ من المثال والنموذج الحلال الذي نجده عادةً 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 المباحات الفقهية ما هو حسنٌ وقبيحٌ أيضاً؛ بمعنى أنه حيث لم يُجعل حكمٌ فقهي - إلزامي أو ترجيحي - فإن المؤمن يشعر بقيودٍ تثقل كاهله على أساس المعايير الأخلاقية. وفي الأساس إن شطراً من الأخلاق (الحسن والقبيح) يختصّ بدائرة المباحات الفقهية ومنطقة فراغ الأحكام الشرعية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

النماذج —

ليس هناك قانونٌ في موارد الجعل الشرعي؛ ولكن يمكن تصوُّر الحُسْن والقُبْح الأخلاقي. ومن ذلك مثلاً أن الأفعال غير الأخلاقية الصادرة عن الأطفال غير البالغين لا تتطوي - من وجهة نظر بعض الفقهاء - على حكمٍ قانوني شرعي حتّى على مستوى الكراهة، في حين أنها قبيحةٌ دون أدنى شكٍّ.

وفي بعض الموارد يكون وجود الحكم الشرعي مشكوكاً، بمعنى أنه لا يمكن إحراز الجعل القانوني بضررٍ قاطع. ومن ذلك مثلاً أنه لا يمكن الادّعاء بأن الأمور أدناه مستحبةٌ بشكلٍ مؤكّد، ولكن يمكن القول: إنها أفعالٌ حسنة، ومن ذلك: إعراض أمير المؤمنين عليه السلام عن عمرو بن العاص وبُسْر بن إرطاة بعد الكشف عن سوائيهما في معركة صفّين، وعدم شرب أبي الفضل العباس الماء بعد أن ورد العلقمي - الأمر الذي يعبر عن شدة مروءته ووفائه -، ومعرفة النفس وبناء الذات، وأكل الأطعمة المفيدة، والتعرّف يومياً على أحدث المستجدات السياسية، والاستراحة لعددٍ من الساعات في اليوم والليلة، واكتساب صفة الشجاعة، وتوفير الكتب النافعة وجعلها في متناول الجميع، رفع الإمكانات وتعلّم الفنون، وممارسة الرياضة، وإعداد مستلزمات الحياة، وإطفاء الأجهزة الكهربائية في ساعات الدُّرُوة، 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 يُفهم منه الحكم بالاستحباب الشرعي المستلزم للثواب والعقاب.

وعلى هذه الشاكلة لا يمكن الادّعاء صراحةً وبضررٍ قاطع أن الأفعال أدناه مكروهةٌ، بيدَ أن إثبات عدم صوابيتها - دون ادّعاء وجود حكمٍ شرعي قانوني - ليس صعباً: عدم امتلاك الشخص لبرنامجٍ في الحياة، وخلع الثياب في عزاء الإمام الحسين عليه السلام، وإزجاء الوقت في الألعاب الإلكترونية، وإخراج النفايات من البيت إلى الشارع في غير الأوقات الخاصّة، والحضور في الحفلات الموسيقية، وبناء الأبراج في المدن، ورياضة الملاكمة، والدعاية للبضائع الاستهلاكية، واختلاق المواضات الحديثة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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

العناوين الحاكمة —

في ما يتعلّق بالأبحاث الفقهية من أجل الكشف عن حكم موضوع ما - ولا سيّما الموضوعات الجديدة - يتمّ البحث عن العناوين الكلّية الحاكمة على ذلك الموضوع. إن الأحكام الفقهية يتمّ حملها على العناوين الكلّية والعامّة، ويقع كلّ موضوع مصداقاً لعنوان أو عدد من العناوين الكلّية. يُقال عادةً: إن تشخيص مصداق العناوين الفقهية يقع على عاتق المكلف. إن هذا التشخيص للمصداق يكون على قسمين: فأحياناً يكون شخصياً وجزئياً بالكامل، بمعنى أنه لا يصدق في الحياة إلّا على شخص واحد أو عددٍ معدود من الأشخاص، ولا يتحقّق 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 نستتبط الحكم الفقهي لـ «ممارسة الرياضة» يجب علينا أن نكتشف العناوين العامّة والكلّية الحاكمة عليها، ومن ذلك مثلاً أن الحفاظ على الصّحة والحيلولة 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 شخص واحد فقط، عندها تكون الرياضة واجبةً على هذا الشخص وحده فقط، دون الآخرين؛ وتارةً تكون عامّةً؛ ففي العصر الراهن مثلاً؛ بالالتفات إلى قلّة نشاط الأشخاص، تكون الرياضة نافعةً لعامّة الناس، حيث تحول دون الأضرار المحتملة بالنسبة إليهم. وعندها تكون هناك ملازمةٌ غالبية بين العنوان الفقهي للواجب (الحفاظ على الصّحة 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

المكلف؟

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

كما يردّ ذات هذا السؤال حول توظيف النساء في المجتمع، وامتلاك القنوات الفضائية، والترويج للموسيقى، وإقامة دور للعجزة، ورفع أعداد مراكز اللهو واللعب، والإنتاج الكبير للأفلام الساخرة، ورصد الجوائز المليونية، والدعاية للأطعمة الضارة، وبناء المطابخ المفتوحة في المنازل، وبناء الأبراج وناطحات السحاب، وما إلى ذلك أيضاً. فإن هذه الأمور وإن كانت مباحة في حدّ ذاتها، إلا أنها لا تنطوي في الحياة الراهنة على نتائج اجتماعية إيجابية؛ فإن امتلاك الأقمار الصناعية والقنوات الفضائية - مثلاً - ربما يكون ملازماً للوقوع في الحرام بمقدار ٨٠٪؛ وإن ممارسة النساء للعمل في المجتمع قد يؤدي إلى تأخر الزواج حتّى أعمار متأخرة، الأمر الذي يتنافى مع الوظائف الأسرية؛ وإن بناء دور العجزة وكبار السن يؤدي بشكل عام إلى الجفاء والإجحاف بحقّ الوالدين؛ وإن وضع الجوائز المليونية يؤدي إلى التشجيع على الطمع وتعزيز ظاهرة حبّ الدنيا، وما إلى ذلك.

وكما نلاحظ فإن أمام الفقه الراهن طريقاً شاقاً حتّى 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 ادّعاء وجود حكم شرعي واعتبار قانوني يستلزم الثواب والعقاب الإلهي؛ وذلك لأن هذه الأمور هي في الغالب في مظانّ الوصول إلى المستحبات الشرعية، وأنها بشكل عامّ تمهّد السبيل لتحقيق الغايات الدينية. إن هذه الملازمة الغالبة إنما تكتشف من خلال الأبحاث العقلانية أو التحقيقات الموضوعية المختصة، وقد تتغيّر بحسب الشرائط باختلاف الأزمنة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وبعبارة أخرى: في الظروف العادية يكون لكلِّ حكمٍ في مقام التطبيق على الموضوعات - ولكلِّ مفهوم في مقام التطبيق على المصاديق - ثلاث حالات: فإما أن يتطابق مع الموضوع على نحو القطع واليقين؛ أو لا يكون الحكم واضحاً، ونشكُّ في تطابق وعدم تطابق الحكم مع الموضوع. ويطلق على هذه الطائفة من الموضوعات مصطلح «المصاديق الرمادية»، كما يطلق على هذا الشك والترديد 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 وترديد.

وفي الوهلة 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 يتعلّق 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 عدّة مرّات من التكرار، فمثلاً: لا يمكن القول: «إن إقامة مراكز اللهو واللعب» هي على الدوام من مصاديق عناوين الحرام أو المكروه؛ بيّد أننا نعلم أن كثرة هذه المراكز وإمكان الوصول السهل إليها يؤدّي بالتدريج إلى تبلور ظاهرة الاعتياد على القصف والمتعة، ويبتلي الكثير من الشباب بهذه الآفة؛ في حين أن تأسيس المراكز العلمية، والمنتديات الفنية، والمؤسسات التعليمية النافعة، وما إليها، يزيد بالتدريج من الدوافع والحوافز العلمية، وتنتج عادات إيجابية جيّدة، وتهدي نسبة كبيرة من الشباب إلى مسار العلم والكمال. وعليه لا يمكن إثبات صدق هذا العنوان دائماً، ولا يمكن نفيه دائماً وبشكلٍ مطلق، وإنما يثبت مجرد نوع من الاقتضاء، بحيث يكون صادقاً - عند عدم المانع - بنسبة ٨٠٪؛ حيث يحظى هذا الأثر طويل 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 المكروه، أو يقضي على فرصة القيام بأمرٍ مستحبٍّ، فهل يمكن اعتبار هذه الأعمال مكروهة؟ 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 - مفيدٌ جداً في الحفاظ على الواجب الشرعي للحجاب على النساء، ويرفع من احتمال تحققه؛ بمعنى أنه يشكل وسيلةً وأسلوباً للضمان النسبي للالتزام بالواجب، رغم أنه من الممكن أن يكون له بديلٌ أيضاً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى إخراج النفايات من البيت في تمام الساعة التاسعة ليلاً، فإنه يحقق 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 عامة، ويمكن أن يكون لها بديلٌ، بمعنى أنها مجرد أساليب وطرق تنفيذية ونمط من الالتزام بالحكم الشرعي، وهي قابلة للتغيير.

النتيجة —

كان ما تقدّم سعيّاً في إطار بيان الاختلاف بين علم الفقه وعلم الأخلاق. ومن الممكن أن لا يقبل شخصٌ 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»^(٦)، وفي مثل هذه الحالة فإن كلّ حكمٍ أخلاقي يتم اكتشافه على أساس المصلحة أو المفسدة الواقعية يعبر مباشرة عن وجود مستحب ومكروه أو واجب وحرام فقهي، وإن جميع الأحكام الإرشادية سوف تغدو مولوية أيضاً. كما يمكن أن يكون الشخص موافقاً على هذا الرأي، ولكنه يعدّ 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 الطرفية الكبيرة للفقهاء 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 بشكل كامل، وكان في الغالب ناظرًا إلى الأحكام الإلزامية. لو أن الفقه يرتقي إلى المكانة الجدير بها، ويمارس مهمته في الكشف عن المستحبات والمكروهات، وكذلك درجات استحبابها وكراهتها، بشكل كامل، فإن النظام القيمي للإسلام سوف يتجلى بشكل أكبر، وتتجلي الكثير من الإبهامات. ومن هنا نقترح أن يتواصل العمل على استنباط المكروه والمستحب الفقهي، والكشف عن القيم الأخلاقية بشكل تخصصي، والاهتمام بهذا الشأن بشكل 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 للاجتهاد الفقهي، ويقوم عليها استنباط الحكم الشرعي. وعلى هذه الشاكلة سوف يتبلور علم الأخلاق الإسلامية في أحضان «الفقه المنشود»، وسوف يتوسع دور العقل في الفقه، وسوف يتم الاعتراف رسميًا بالواجبات والمحرمات الأخلاقية وأحكام العقل العملي، وسوف يصبح العقل واحدًا من مصادر الفقه حقيقةً، وليس بحسب التسمية فقط.

الهوامش

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(العلاقة بين الفقه والأخلاق، في حوار مع المفكرين)، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، ١٣٩٢هـ. ش؛ مهدي أحمد پور، فقه وأخلاق إسلامي: مقياسه إي علم شناختي (الفقه والأخلاق الإسلامية، مقارنة معرفية)، مركز أبحاث العلوم والثقافة الإسلامية، قم، ١٣٩٢هـ. ش؛ محمد تقي 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 - ١٣١، سازمان چاپ وانتشارات وزارت إرشاد إسلامي، طهران، ١٤٠٧ هـ؛ محمد حسين النائيني، فوائد الأصول ٣: ٦٠ - ٦٤، تحرير: محمد علي الكاظمي الخراساني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، قم، ١٤٠٩هـ.

(٥) انظر: عبد الله جوادي الآملي: ٥١ - ٥٣، ١٣٩١هـ. ش.

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

توسعة الفقه لاستيعاب الأخلاق

الضرورة والآثار

(*) السيد جعفر صادق 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 كل قسم من الموضوعات والمسائل التي يحتاجها المجتمع في أحد هذه العلوم، واشتهرت بوصفها موضوعات ومسائل لذلك العلم، وتم حظّر العلوم الأخرى من الدخول والتحقيق في تلك المسائل والموضوعات. ومن بين هذه العلوم علما الفقه والأخلاق، اللذان ظهرا منذ بداية تشعب العلوم الإسلامية وانقسامها، حيث عمد المسلمون إلى تخصيص كل 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، ثم تمّ تحديده لاحقاً وبالتدرّج 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 يُبحث في علم الفقه سوى الموضوعات المرتبطة بالفروع العملية، وهي في الفقه الشيعي أبحاث خاصة، تبدأ بباب الطهارة وتنتهي بباب الديات. وقد اكتفى عموم فقهاء الإسلام - باستثناء النُّزْر القليل منهم - ببحث هذه الأبواب من زاوية الفقه والتكليف فقط. كما تمّ بحث ذات هذه الأبواب - مع تغيير طفيف - في فقه أهل السنة أيضاً. وفي المقابل يتمّ في علم الأخلاق بحث الموضوعات التي تلعب دوراً في تهذيب أو تدنيس النفس، من قبيل: التوبة، 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 والتكليف. ومن هنا، كما بحث الفقهاء الموضوعات السائدة في الفقه من زاوية الشرع والتكليف، يمكنهم كذلك توسيع دائرة الفقه، لتشمل الأخلاق أيضاً، وأن يعملوا على بحث الموضوعات والمسائل المطروحة في علم الأخلاق من زاوية التشريع والتكليف، 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 التكليف فقط؛ بل إن معنى هذه التوسعة هي أن علم الفقه؛ من خلال دخوله إلى دائرة الأخلاق، يتكفل بالناحية الحقوقية والتكليفية للموضوعات الأخلاقية، ويبين الوظيفة الشرعية للأفراد في كل من هذه الموضوعات، مع الإبقاء على الناحية القيمية لهذه المسائل وتهذيب النفس في موضعها الخاص المتمثل بعلم الأخلاق. ومن ذلك - مثلاً - أن الغيبة تُعدّ من المسائل الأخلاقية، إلا أن لهذه المسألة ناحيتين: إحداهما: الناحية الفقهية والحقوقية؛ والأخرى:

الناحية القِيَمِيَّة 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 المكلف أن لا يرتكب الغيبة، وقد تجوز الغيبة أو تجب في بعض الموارد؛ حيث يقوم المكلف باغتيال شخص في جميع المواطن أو عند بعض الأشخاص، إلا أن الناحية القِيَمِيَّة للغيبة وارتباطها بتهديب 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 تدهيس 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 بالموقف 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 مصطلحي: 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 نَفَقَهُ كَثِيراً مِمَّا تَقُولُ﴾ (هود: ٩١)، و﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩).

وقد ذهب الراغب الإصفهاني في تعريف الفقه قائلاً: «الفقه هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد؛ فهو أخص من العلم»^(٢). كما قيل في التعريف الاصطلاحي للفقه: «الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية العملية عن أدلتها التفصيلية؛ لتحصيل السعادة الأخروية»^(٣).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وقال آخرون: «الفقه هو مجموع الأحكام الشرعية الفرعية الكلية، أو الوظائف المجعولة من قبل الشارع، أو العقل عند عدمها»^(٤).

والأخلاق: جمع «خُلُق» و«خُلُق» بمعنى الطبيعة والسجية^(٥).

وعلى حدّ تعبير الراغب الإصفهاني فإن الخُلُق والخُلُق من جذرٍ وأصل واحد، مع فارق أن الخُلُق يعني الهيئة والشكل والصورة الظاهرية التي يراها الإنسان بعينه، وأما الخُلُق فيعني القوى والسجاياء والصفات الداخلية التي ترى بالبصيرة والعين الباطنة^(٦).

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

أ. المَلَكَة والصفات النفسية الثابتة: يُراد بالأخلاق في بعض الأحيان الصفة التي تتحوّل في نفس الإنسان إلى مَلَكَة. وتطلق المَلَكَة على الصفة التي تترسّخ في ذات وروح الفرد، بحيث تنعكس من تلقائها على أفعاله، دون تأمل أو تريث^(٧).

ويمكن للمَلَكَة النفسية والثابتة أن تكون حسنة أو قبيحة؛ وهي المَلَكات التي تشكّل مصدراً لظهور الأفعال الحسنة، وتسمّى بالمَلَكات الفاضلة؛ والمَلَكات التي تكون منشأً للأعمال القبيحة، ويطلق عليها اسم الأخلاق القبيحة، والمَلَكات الرذيلة^(٨).

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

١. الخُلُقيات الفطرية والطبيعية: حيث تطلق على الصفات والغرائز والقابليات المودعة في طبيعة الإنسان، ولا دخل للعمل والاختيار فيها أبداً، من قبيل: غريزة البحث عن الله، والمطالبة بالحق، والعدالة، والعزّة والكرامة، وغريزة حبّ البقاء، وحبّ الكمال، وقوّة العقل، والشهوات، والغضب، وأمثال ذلك.

٢. الخُلُقيات المُكتسبة والاختيارية: وهي التي تطلق على الأخلاق والصفات التي يكون للإنسان دورٌ في تحصيلها، حيث يعمل على إيجادها بفعله واختياره، من قبيل: صفة ومَلَكَة التواضع، والصدق، والسخاء، والبدل والكرم، 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؛ فالذي تظهر

عليه آثار الغضب دائماً يتم وصف سلوكه بالقُبْح، ويُقال عنه: إنه صاحب أخلاق قبيحة، وبعبارة أخرى يُعرف عنه البَذْل والسَخاء، حيث يُقال عنه: إنه يمتلك خُلُقاً حَسَناً^(١٠).

ج - الأفعال والصفات الحسنة: والمراد من هذا المصطلح الثالث في مفردة الأخلاق هو مجرد الحالات أو المَلَكات الحسنة والصالحة. كما في قولنا: الكذب مخالفٌ للأخلاق، حيث نعتبر الأخلاق هنا مجرد الأعمال الصالحة والحسنة^(١١).
 اتضح من مجموع التعاريف والمسائل المتقدمة بشأن الأخلاق أن للأخلاق أقساماً ومصطلحات متنوعة؛ 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 المَلَكات والأخلاق المكتسبة والاختيارية أيضاً؛ وبذلك تكون المَلَكات 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 تعيين الحكم الشرعي لهذه الأفعال الأخلاقية. وإن المَلَكات والأخلاق الثابتة والمكتسبة، وإن كانت لا تقع متعلقاً للتكليف بشكل مباشر، إلا أن التكليف في هذا القسم من الأخلاقيات يتعلق بالمقدمات وما يكون سبباً في ظهور أو زوال هذه المَلَكات أو آثار وتبعات هذه المَلَكات. وإن الفقه من خلال دخوله إلى دائرة الأخلاق يستطيع أن يدخل هذا القسم من الأخلاقيات - من هذه الناحية - ضمن دائرة الأبحاث الفقهية. بيد أن الأخلاقيات الفطرية والطبيعية؛ حيث لا تقع تحت سلطة واختيار المكلف، لا يمكن لدائرة الفقه أن تتوسع لتشمل المساحة الأخلاقية أيضاً.

الآقوال والآراء —

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

توسيع دائرة الفقه لتشمل الأخلاق أيضاً؛ ونسعى في هذه الدراسة إلى تأييد وإثبات هذه النظرية الثانية.

أ. نظرية عدم جواز توسيع دائرة الفقه وشمولها للأخلاق —

إن الرأي الأول والرئيس المذكور في هذا الشأن هو أن كلاً من الفقه والأخلاق عملٌ مستقلٌّ، ويحتوي على موضوعاتٍ ومسائلٍ منفصلة عن مسائل وموضوعات الآخر. ومن هنا لا نستطيع بحث الموضوعات والمسائل الأخلاقية من زاوية الفقه والتكليف. ويجب عدّ أكثر العلماء - الأعمّ من علماء الفقه والأخلاق -، الذين لم يدخلوا كلاً من الموضوعات والمسائل الفقهية والأخلاقية 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 أهمّها منها في الدليلين التاليين:

أ. **اختلاف الفقه عن الأخلاق:** إن من بين الأدلة التي ذُكرت لإثبات هذه النظرية هو الاختلاف والتفاوت بين الفقه والأخلاق؛ بمعنى أن الفقه والأخلاق علمان مستقلّان عن بعضهما، وأن بينهما اختلافاً ماهوياً. ومن هنا لا يمكن إدراج كلا هذين المفهومين ضمن علمٍ واحد، والنظر إليهما معاً من الزاوية الفقهية. ومن بين الاختلافات التي ذُكرت لهذين المفهومين:

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

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

ومعرفة عالية في ما يتعلق بالحسن والقبح والأحكام الأخلاقية، ولذلك لا حاجة إلى بيان وتوضيح الأحكام من قبل الشارع. وبالمناسبة فإن هذا هو ما أكد عليه القرآن في عدد من الآيات الكريمة، ومنها: قوله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۖ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾ (القيامة: ١٤ - ١٥)، و﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۖ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧ - ٨)^(١٥).

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

٤. إن المسائل الأخلاقية هي أمورٌ نزلت من قبل الباري تعالى؛ لغرض العمل على تهذيب النفس والتعالي 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 نتيجة 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 مستمرٍّ؛ حيث يتغير بتغير شرائط الموضوع والحكم. وهكذا الأمر في القوانين؛ حيث لا يمكن لأي قانون أن تكون له صفة الدوام والاستمرار؛ وأما الأخلاق؛ وحيث هي من قبيل: القيم، فإنها تتصف بالدوام. فالكذب - مثلاً - هو كذبٌ أبداً، وكذلك الحسد والظلم وما إلى ذلك، ولا يمكن لهذه الأمور أن تتصف بالحسن أبداً^(١٨).

ب - **تضرر الأخلاق والفقه:** وهناك مَنْ 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 يضرّ بالأخلاق، ويؤدّي - في الوقت نفسه - إلى عدم الوثوق بالشرعية. وقال بعض هؤلاء الأشخاص في تأييد هذه الرؤية: «إن توسيع دائرة الفقه لتطال حريم الأخلاق ليس له من معنى سوى سلب الحرّية والإرادة عن المتشرّعين؛ وذلك لأن مجال الأخلاق هو مجال إرادة واختيار وحرّية الأشخاص، وأما مجال الفقه فهو بشكلٍ عامّ مجال الإلزام والإجبار القانوني والشرعي، حيث يتمّ 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 التحوّل وتغيير الماهية، لا يؤدّي إلاّ إلى الإخلال بتطابق الشريعة مع الفطرة الإنسانية. وإن تحقّق هذا الطغيان والانحراف هو الذي أدّى ويؤدّي إلى اضمحلال وفناء الإيمان والاعتماد على الشرائع. وإن قضية الحقّ والتكليف وظاهرة محورية التكليف السائدة في الاتجاه الفقهي لمشهور الفقهاء إنما تنشأ من دخول الفقه إلى دائرة الأخلاق»^(١٩).

الإجابة عن أدلة المخالفين —

ما تقدّم ذكره كان من أهمّ الأدلة التي ذُكرت لإثبات فصل الأخلاق عن الفقه، وعدم اتساع دائرة الفقه؛ لتشمل الأخلاق أيضاً.

بيدّ 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 تتعلّق بالأعمال الجوانحية، والفقه يتعلّق بالأفعال الجوارحية، ومن هنا لا يمكن للمسائل الأخلاقية أن تدرج ضمن دائرة الفقه والتكليف، غير صحيح؛ وذلك أولاً: لأن الأخلاق لا تتعلّق بالأعمال الجوانحية فقط، بل هي - مثل الفقه - قد تشمل بعض الأفعال الجوارحية أيضاً، من قبيل: الكذب، والغيبة، والتهمة، والأمانة، والإنفاق، والكثير من أعمال البرّ الأخرى، التي هي من فعل جوارح الإنسان. وثانياً: إن تلك المجموعة من المسائل الأخلاقية، ومن بينها: التكبر، والحسد، والحبّ، وما إلى ذلك ممّا يندرج ضمن الأعمال الجوانحية

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والداخلية، يمكن أن تكون متعلّقةً للحكم والتكليف أيضاً. ببيان: إن متعلّق التكليف والخطاب الشرعي في هذا النوع من المسائل هو مقدّمات هذه الملّكات، التي تؤدّي إلى ظهور التكبر والحسد والمحبة، أو آثارها وتبعاتها الواقعة تحت اختيار الإنسان، وليس نفس ملكة التكبر أو الحسد أو المحبة. وعلى هذا الأساس فإن الإشكال بعدم اختيارية المسائل الأخلاقية وعدم تعلّق التكليف بها لن يكون صحيحاً.

٢. وفي ما يتعلّق باختلاف مصدر الأخلاق يجب القول: أولاً: رغم أن الأخلاق تنشأ - بالإضافة إلى الشرع - عن مصدرين، وهما: الفطرة؛ والعقل، أيضاً، بيد أن فطرة الإنسان وعقله لا يستطيعان لوحدهما، ومن دون مؤازرة من الشرع، أن يحصلوا على معرفة جامعة 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 بشكل جامع ومناسب، وليس هذا المصدر سوى الشرع، بمعنى القرآن والسنة. وثانياً: إن محلّ بحثنا في هذا الموضوع إنما هو ذلك القسم من المسائل والموضوعات الأخلاقية التي تنبثق عن مصدر الوحي، والتي يرشد إليها القرآن والسنة، وعلى أساس الرأي المنظور يمكن للفقهاء أن يدخل هذه المساحة من التعاليم الأخلاقية، ويبحث هذه المسائل من زاوية التكليف والمسؤولية.

٣. في ما يتعلّق بالقول: إن الأخلاق لا تمتلك ضماناً تنفيذية، في حين أن الفقه يحتوي على مثل هذه الضمانة، يجب القول أيضاً: هناك أحكامٌ فقهية كثيرة، مثل: الصلاة والصوم وأمثالهما، ليس لها من ضمانات تنفيذية سوى الإيمان والوجدان؛ حيث لا يتمّ في الخارج تعقّب 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 ضمانات تنفيذية 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. وفي ما يتعلق بما قيل من أن المسائل الأخلاقية قد تمّ تشريعها من قبل الشارع بغية تهذيب النفس، إلا 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 والمفاسد. وقد بيّن القرآن الكريم أن الغاية من تشريع حكم الزكاة هو تطهير النفس وتزكيتها، قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣)، وإن من بين الحكم الأصلية لتشريع الصلاة هو الانتهاء عن الفحشاء والمنكر؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى 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، إلا 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 بُعد تهذيب النفس إلى مجاله الخاص، أي علم الأخلاق. وبعبارة أخرى: إن الفقه إنما يهتم بالجانب الحقوقي والتكليفي 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، وتغير القوانين الفقهية، لا يصحّ 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 بتغير المجتمع. فقد يكون المفهوم الأخلاقي ذا قيمة عند مجتمع، ولا يكون كذلك في مجتمع آخر، بل قد يُعدّ مخالفاً للقيم.

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 التبعة في محدودية الإنسان ضمن هذه الدائرة فقط، بل يجب تعميمها على كل مورد يتم تحديد الإنسان بواسطة الواجبات والمحظورات بغير العقل والفطرة، حيث يجب أن ينطوي على مثل هذه التبعة أيضاً. ومن بين الموارد والمجالات 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 والأحكام في الكثير من الموارد على تحديد ميول ورغبات الإنسان. وعليه هل يمكن القول باختلال تطابق الفطرة والشرعية الإلهية في هذه المورد؛ حيث تمّ تحديد حرية وإرادة الإنسان؟

ثانياً: إن دخول الفقه في مجال الأخلاق إنما يحول دون الحرية والإرادة المنبثقة 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 المشروعة والنافعة للإنسان.

ثالثاً: ليس توسيع دائرة الفقه لتستوعب الأخلاق غير مُخلّ بتطابق التشريع مع الفطرة فحسب، بل يؤدي إلى إحياء نداء الفطرة وانتشالها من مأزق النسيان والفناء؛ وذلك لأن جميع أحكام الدين والشرعية 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 رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا 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 المترتبة على ذلك في ختام هذه الدراسة.

ب. نظرية جواز توسيع دائر الفقه لتشمل الأخلاق —

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

الأخلاق أيضاً. ويمكن اعتبار تلك الطائفة من الفقهاء - الذين تناولوا بعض الأبحاث الأخلاقية في كتب آيات الأحكام والمصادر الفقهية الخاصة، وبحوثها من زاوية الفقه والتكليف - ضمن أنصار هذه الرؤية.

ويُعدّ عبد الله درّاز - وهو من علماء أهل السنة - من القائلين بهذه النظرية؛ حيث انتقد الفقهاء في معرض إشارته إلى هذا الموضوع، آخذاً عليهم تجاهلهم الأوامر والنواهي الأخلاقية في المسائل والموضوعات الفقهية، وعدم إدراجهم لها ضمن أبواب خاصّة^(٢١).

كما قال الغزالي - من علماء أهل السنة - في هذا الشأن: «معرفة آفات الأعمال قد اندرست في هذه الأعصار؛ فإن الناس كلّهم قد هجروا هذه العلوم، واشتغلوا بالتوسط بين الخلق في الخصومات النائرة في اتباع الشهوات، وقالوا: هذا هو الفقه، وأخرجوا هذا العلم الذي هو فقه الدين عن جملة العلوم، وتجرّدوا لفقه الدنيا الذي ما قصد به إلا دفع الشواغل عن القلوب؛ ليتفرّغ لفقه الدين، فكان فقه الدنيا من الدين بواسطة هذا الفقه»^(٢٢).

إن هذا الكلام من الغزالي وإن كان ينطوي - من بعض الجهات - على بعض الشطط، ومن ذلك اعتباره الفقه من علوم الدنيا، ولكنه يشير في الوقت نفسه إلى هذه المسألة صراحةً، ويقول: يجب على الفقهاء أن لا يكتفوا بالأبحاث السائدة في الفقه فقط، بل عليهم، بالإضافة إلى ذلك، أن يهتموا بالمسائل الأخلاقية - ذات الأهمية الأكبر - أيضاً.

وقد عمد السيد محمد الصدر - من فقهاء الإمامية المعاصرين - إلى بحث جانب من المسائل الأخلاقية من زاوية الفقه في كتاب مستقلّ بعنوان: «فقه الأخلاق».

كما ذهب مفكّر معاصر آخر - ضمن إشارته إلى بعض الاختلافات بين الأخلاق والفقه - إلى اعتبار هذه الاختلافات سبباً في عدم اتّساع الفقه لدائرة الأخلاق، قائلاً: «إن هذه المسائل [الاختلافات بين الفقه والأخلاق] لا تقتضي عدم إدراج المسائل الأخلاقية ضمن الأطر القانونية، أو العمل على تبويب وتفصيل المسائل الأخلاقية من هذه الزاوية. كما تتدرج بعض المسائل الأخلاقية بشكل ملحوظ في الأحكام الفردية

والاجتماعية، ويبحثها الفقهاء بشكل عام أو خاص، ويدخلونها في بحث الاستنباط. وبالتالي فإن تلك المحدودية التي فرضت على آيات الأحكام - وحشرتها ضمن عدد قليل جداً يتراوح ما بين مئتين أو ثلاثمائة أو خمسمائة أو تسعمائة آية، على اختلاف الآراء - أخذت تتحسر، وبدأت تتسع لموضوعات أوسع؛ وذلك لأن القرآن إذا كان كتاب حياة وبيان لطريق السعادة فإن كل نقطة فيه تمثل تأسيساً لمبنى، وتبياناً لحكم من الأحكام.

وعلى هذا الأساس فإن المسائل الأخلاقية يمكن أن تقدم حلاً في هذا الشأن، ويتحوّل الجانب التوصيفي والقيمي فيها إلى دستور وحكم، وتدرج ضمن أطرها الخاصة في مختلف أبواب الأحكام الفردية والاجتماعية والسياسية، ويخرج الفقه من حصار الأبواب الضيقة إلى رحاب جديدة أوسع^(٣٣).

كما شكّا محقق آخر - من محدودية الفقه واقتصره على أبواب خاصة، وعدم دخوله في مجالات المعارف الدينية الأخرى، ومن بينها: مجال الأخلاق - وقال في هذا الشأن: «لقد تمّ تقليص دائرة الاجتهاد منذ أمر بعيد من حدود الفقه الشامل = الفقه العلمي (المعتقدات والآراء الدينية) والفقه العملي (الأحكام والأخلاق)؛ ليقصر على مجال الأحكام فقط. كما تمّ تضيق دائرة الاجتهاد والتفقه في مجال الأحكام؛ لتقتصر على دائرة التكاليف الفردية والعبادية. وبذلك لم يعد يجري كما ينبغي في قسم الآراء الدينية (العقائد)، والسلوكيات الدينية (الأخلاق)، والتربية الدينية. كما لا نجد سريناً لفقه المجتمع والسياسة، حيث لا وجود لاستنباطٍ طليعيّ فعال في هذا الشأن. ويكفي لإثبات هذا المدعى أن نجري مقارنة كمية وكيفية بين أبحاث ومسائل الأبواب المحدودة لفقه العبادات وبين الأبواب ذات العناوين العريضة والحجم المقتضب لفقه المجتمع والسياسات والقضاء»^(٣٤).

الأدلة على إثبات نظرية جواز اتّساع الفقه لدائرة الأخلاق —

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 وإن كانت تختلف عن الفقه من ناحية، ولكنها تشترك 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 مشترك من جهة؛ أي كما أن موضوع الفقه هو أفعال المكلفين من حيث الجواز والحرمة فإن موضوع الأخلاق من جهة هو السلوك العملي والاختياري لأفراد البشر^(٢٥)، بمعنى أن هذا العلم يُبحث 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 شاملاً للسلوكيات والأفعال الأخلاقية للإنسان أيضاً.

٢. ويشترك الفقه والأخلاق في المساحة أيضاً، حيث يشتمل كل واحد منهما على ثلاثة أنواع من العلاقات، وهي: علاقة الإنسان بخالقه؛ وعلاقته بنفسه؛ وعلاقته بالآخرين وبيئته. وكلا هذين العلمين يحدد نوع تعامل الفرد مع كل واحد من هذه العلاقات الثلاث^(٢٦).

٣. ويشترك هذان العلمان من حيث الهدف أيضاً؛ 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 يشترك 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 خاصّة بالأخلاق. ومن هنا نجد السيد محمد الصدر، في كتاب فقه الأخلاق، يقول، بعد بيان أربعة وجوه من موارد الاشتراك بين هذين العلمين: «إن هناك

علاقة وثيقة وحميمة بين علمي: الفقه؛ والأخلاق؛ حتى كاد أن يكون أحدهما عين الآخر، بمعنى اعتبار الفقه أخلاقاً والأخلاق فقهاً، وإن الاختلاف بينهما إما أن يكون من جهة القصور؛ أو من جهة التقصير؛ أو إن الاختلاف بينهما يأتي من جهة النظر إلى كل 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 أي اختلاف في هذين الموردين أبداً، بل نجد في بعض الموارد أن اللحن التشريعي والحكمي للقرآن في الموضوعات الأخلاقية أشدّ بكثير من بيان القرآن في بعض الموضوعات الفقهية. ومن ذلك أن القرآن - على سبيل المثال - كما أمر المسلمين بالصلاة في قوله: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى 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 القربى بذات اللحن والبيان؛ إذ يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾ (النحل: ٩٠)، وأمرهم بأداء الأمانة بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا 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 رسالة للأنبياء، أي العبادة التوحيدية ونفي الشرك؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيَالِ الْوَالِدِينَ إِحْسَانًا ۚ إِنَّمَا يَبْغُ عَنْكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ (الإسراء: ٢٣)^(٣٠).

وكما نهى القرآن المسلمين عن الصلاة في حالة السكر والجنازة، في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا﴾ (النساء: ٤٣)، أو نهاهم عن قتل بعضهم بعضاً، واعتبر

قتل المؤمن عن عمدٍ سبباً للخلود في النار، بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً... وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا﴾ (النساء: ٩٢ - ٩٣)، فقد منع المسلمين كذلك من الاستهزاء ونبز بعضهم بالألقاب القبيحة، ونهاهم عن سوء الظن، والتجسس، واغتيال بعضهم، بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (الحجرات: ١١ - ١٢)، واعتبر أن عاقبة بعض الرذائل الأخلاقية هي السقوط في الدرك الأسفل من الجحيم، قائلاً: ﴿وَيْلٌ لِكُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ﴾ الذي جمع مَالًا وَعَدَدَهُ ♦ يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ ♦ كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ ♦ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ ♦ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقُودَةُ ♦ (الهمزة: 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: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ♦ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ♦ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ♦ فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ♦ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿ (المؤمنون: ١ - ٩).

وهكذا الأمر بالصلاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعدم التكبر، والاعتدال في الحياة، وعدم رفع الصوت؛ إذ يقول تعالى: ﴿يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ ♦ وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ♦ وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿ (لقمان: ١٧ - ١٩).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

فعلى هذا الأساس؛ وبالنظر إلى هذه الوحدة في السياق والأسلوب، فكما أن الله قد أمر بالصلاة والصيام، وعدم الصلاة في حالة السكر أو الجنابة، في الآيات الآنفة ذكرها، وتمّ بحثها ودراستها في الفقه، كذلك أمر الله تعالى بالعدل والإحسان وأداء الأمانة، ونهى عن الخيانة والغيبة والتكبر، حيث تُعدّ 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 المعصومين في بيان الموضوعات والمسائل الأخلاقية يشبه أسلوبهم في بيان الموضوعات الشائعة في الفقه. فالبيان في كلا الموردين هو التشريع والتكليف، وقد أمر النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت  عموم المكلفين بفعل أو ترك المسائل الأخلاقية صراحة، 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 ردّ جواب السلام والكتاب: «ردّ جواب الكتاب واجب»، كوجوب ردّ السلام^(٣١)؛ وإبداء الحبّ والمودة لأولياء الله، وبُغض أعداء الله: «وَحَبُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - واجبٌ، وكذلك بُغْضُ أَعْدَائِهِمْ والبراءة منهم ومن أُنْمَتَهُمْ»^(٣٢)؛ والأمر بأداء الأمانة: «أَدِّوا الأمانةَ إلى مَنْ ائْتَمَنَكم عليها، بَرّاً أو فَاجِراً»^(٣٣)؛ والأمر بحُسْنِ الخُلُق: «عليكم بحُسْنِ الخُلُق»^(٣٤)؛ والأمر بالتواضع: «عليكم بالتواضع»^(٣٥)؛ وكذلك النهي عن الحَسَد والحرص والتكبر: «أنهاك عن ثلاث خصال: الحَسَد والحرص والتكبر»^(٣٦).

والذي 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 الحرّ 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 التخلُّق بمكارم الأخلاق»، و«باب وجوب التوكُّل على الله»، و«باب وجوب الخوف من الله»، و«باب استحباب كثرة البكاء من خشية الله»، و«باب وجوب حُسْن الظنِّ بالله وتحريم سوء الظنِّ 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 الكِبَر»^(٣٧)، و«باب تحريم حبِّ الدنيا المحرَّمة ووجوب بُغْضها»، و«باب استحباب الزُّهد في الدنيا، وحدِّ الزُّهد»، و«باب كراهة الحرُّص على الدنيا»، و«باب كراهة حبِّ المال والشَّرَف»، و«باب كراهة الطمع»^(٣٨).

٤. سيرة ومنهج الفقهاء ومفسري آيات الأحكام —

لقد بحث الكثير من الفقهاء - من الفريقين - في كتبهم الفقهية الخاصة وآيات الأحكام بعض الأبحاث الأخلاقية والمسائل المرتبطة بتهديب النفس من جهة التشريع والتكليف. ويمكن أن نذكر من بين الكتب الفقهية الخاصة كتاب «سُبُل السلام»، لمؤلفه: محمد بن إسماعيل الكحلاني - من علماء أهل السنة -، حيث عمد - بعد الخوض في بعض الأبحاث الشائعة في الفقه، ومنها: بحث الطهارة، والصلاة، والصوم، والزكاة وما إلى ذلك - إلى التعرُّض في المجلد الرابع من هذا الكتاب إلى بعض الأبحاث الأخلاقية، من قبيل: السلام وإلقاء التحية وآدابها، وآداب الأكل والشرب، والإحسان وصلة الرحم، والزهد والورع، والذكر والدعاء، والتوبة، والحسد، والغضب، والبُخل، والرياء وأنواعه، والنفاق، والتكبر، 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 التوبة، في كتابه «الفقه الإسلامي

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وأدلته»^(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، والنميمة، والغش في المعاملة، وهجاء المؤمن^(٤١). كما ألف الشيخ الأنصاري رسالةً مستقلةً 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 كلٌّ 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 بزرك الطهراني، في كتابه القيم «الذريعة»، ما يقرب من عشرة كتب ورسائل مستقلة في موضوع العدالة^(٤٥)، كما ذكر ما يقرب من عشر رسائل في موضوع الغيبة، حيث تمّ 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»، لمؤلفه: محمد خزائلي، حيث تعرّض إلى بحث بعض المسائل الأخلاقية، ومنها: الفضائل والرذائل المرتبطة بالمدرّكات والمشاعر والعواطف والإرادة واللغة والعلاقات 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 العامّ عنوان: الأحكام الأخلاقية، ولا ينبغي من بعض الجهات اعتبارها من الأحكام الفقهية؛ ولذلك لم يتعرّض لها عامّة مؤلّفي أحكام القرآن. وأما من وجهة نظر كاتب السطور فإن هذا النوع من الأحكام يجب تسميته بـ «الأحكام النفسانية»؛ لأن المراد منها هو إيجاد المَلَكات الفاضلة والعادات الفردية والاجتماعية الحسنة. ففي مقابل كلّ واحدةٍ من المَلَكات الفاضلة يمكن تصوّر رذيلةٍ أو رذائلٍ من شأنها أن تتحوّل إلى مَلَكات نفسانية. ولا شكّ في أن كلّ واحدةٍ من هذه المَلَكات،

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

ومن بين المفسرين المعاصرين مَنْ تعرّض بدوّره 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، والتوسّل والشفاعة، والرزق، والآداب الاجتماعية، والدعاء والتضرّع^(٤٩). إن منهج وأسلوب هذه الطائفة من الفقهاء ومفسري آيات الأحكام، الذين تناولوا المسائل الأخلاقية بالبحث من زاوية فقهية، يؤيد هذه المسألة، وهي أن الفقه يمكن إقحامه في دائرة المسائل الأخلاقية، والعمل على بحث وتحليل هذه المسائل والموضوعات من زاوية الفقه والتكليف.

فوائد وأثار توسعة الفقه وشموله للأخلاق —

إن توسيع دائرة الفقه لتشمل الأخلاق، ودراسة المسائل والموضوعات الأخلاقية من زاوية التكليف، يعود بالكثير من الفوائد على الأفراد والمجتمع، وإن وجود هذه المنافع يستدعي جواز - بل وضرورة - بحث الموضوعات الأخلاقية من زاوية علم الفقه والتكليف. وإن أهم هذه الآثار والفوائد هي:

١- إن اتساع الفقه لدائرة الأخلاق ينتشل الأفعال والأخلاق الفردية والاجتماعية للناس من الهرج والمرج، وعدم القيود المحددة، ويؤدي إلى إدراج الموازين الأخلاقية ضمن أطرها الشرعية الصحيحة. ويعود السبب في ذلك إلى أن الأخلاق عندما تستند إلى المصادر المختلفة، والأفهام المتفاوتة، والمدارك المتنوعة، والآداب الاجتماعية المتضاربة، فإن كلّ شخص سوف يعمل على تفسير الأخلاق والموازين الأخلاقية، ويعمل على تطبيقها استناداً إلى كلّ من تلك المصادر المختلفة، وهذا بدوّره يؤدي إلى ظهور أشكال متعددة من الأخلاق في المجتمع، وربما تكون متضاربة أحياناً؛ وأما

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

عندما يتم بحث الأخلاق من قِبَل المتخصصين في الدين - الذين هم الفقهاء -، ويتم استنباط الإرشادات واستخراج التعاليم الأخلاقية من مصادرها الأصلية والكاملة، ونعني بذلك القرآن والسنة، فإنه يمكن لها أن تكون أخلاقاً صحيحة ومستندة إلى موازين الشرع والدين. وبالتالي فإن أخلاق الأفراد في جميع المجتمعات والأماكن سوف تكون واحدة، وذات حدود واضحة ومتعينة.

٢. والفائدة الثانية التي تترتب على بحث الأخلاق فقهيًا تكمن في تعرف أفراد المجتمع على وظائفهم بشكل دقيق؛ ببيان: إنه في بحث التعاليم والمفاهيم الأخلاقية فقهيًا يتم تحديد مقدار اعتبارها بشكل دقيق، ويتضح ما إذا كان كل واحد من هذه المفاهيم والتعاليم الأخلاقية هو من النوع الواجب أو الحرام أو المكروه أو المستحب أو المباح. وقال أحد المحققين المعاصرين في هذا الشأن: «إن الفائدة التي تُجنى من بحث المسائل الأخلاقية على المستوى الفقهي هي أنها سوف تتمتع ببيان قاطع ومحدد؛ فإن الفقه حيث يفيد حدوداً مختلفة، ويبين لكل واحد من الأمور حداً معيناً، فإنه يُحِبُّ مثل هذه الخصائص في المسائل الأخلاقية. وبعبارة أخرى: إن بحث المسائل الأخلاقية فقهيًا سوف يُخرج المكلف من حالة الحيرة وانعدام التكليف؛ حيث يتبين له بشكل قاطع ما الذي يجب عليه فعله؟ وما الذي يجب عليه عدم فعله؟»^(٥٠).

٣. الفائدة الثالثة من هذه التوسعة 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 كل من الموضوعات الابتلائية، بواسطة الاستعانة بالأدلة الواردة في ذلك الموضوع بشكل عام أو خاص، ثم يتم بيان حكم تلك المسألة - سواء في المورد العام لذلك الموضوع أو في كل واحد من جزئياته -، وهذا يؤدي بالأفراد إلى التعرف على وظائفهم في مقابل كل واحد من الجهات والأنحاء المختلفة للمسائل الأخلاقية. وقال مؤلف «فقه پژوهشي قرآني» في هذا الشأن: «إن التعاليم الأخلاقية تحتاج في بعض الأحيان - بسبب اختلاف حالات الإنسان في التعاطي معها - إلى البحث والتحقيق في مختلف جوانب وشرائط الموضوع والحكم. ومن ذلك أن القرآن الكريم يُشير في قوله تعالى: ﴿إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ﴾

(المجادلة: ١١) إلى عملٍ استجابي، وهو التفسُّح للآخرين في المجالس، إلا أن ذات عملية التفسُّح لها شرائطٌ مختلفة. ولا شكَّ في أن الأشخاص والحالات تختلف؛ كأن يكون الشخص في دعوة أو لا يكون في دعوة، أو يتناسب التفسُّح مع حضوره أو لا يتناسب، فهذه أمورٌ وحالاتٌ مختلفة. فقد لا يكون هناك معنى لهذا «التفسُّح» في بعض الموارد، ويؤدِّي إلى إرباك المجلس، وتعمُّ الفوضى بين الحاضرين، وربما ينطوي عدم التفسُّح في بعض الأحيان على إهانة أو إيذاء أو استهزاء، وبذلك يكون هذا العمل محرماً. فيجب مراعاة جميع هذه الحالات في هذه المسألة الأخلاقية. وإن رعاية جميع جهاتها، وبيان أحكام كل 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 فقهيّاً فهي إيجاد الحافز والمزيد من الاهتمام والعمل بهذه المفاهيم. إن هذه الحوافز والاهتمامات يتم إيجادها على بُعدين: **البُعد 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 تمّ بيانه يمثل الوظيفة الدينية وكلام الله يحصل لديهم دافعٌ أكبر للقيام به وامتناله؛ **والبُعد الثاني**: وجود الثواب والعقاب في التكاليف الفقهية. ومن هنا عندما يعلم المكلف 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 فقهيّاً، والتي يمكن عدّها من أهمّ فوائد دخول الفقه إلى دائرة الأخلاق، هي أن توسيع الفقه ليشمل الأخلاق يؤدِّي إلى العمل بالتعاليم الأخلاقية للدين، وعدم تجاهل هذه التعاليم الأخلاقية؛ والسبب في ذلك أن الكثير من المسائل الأخلاقية يتمّ تجاهلها ولا تحظى بالاهتمام الكافي؛ بحجّة أنها مجرد مفاهيم أخلاقية، وأن امتثالها أو تركها لا يستتبع غير الشّاء أو الشّجب الأخلاقي، ولكن عندما يتمّ ربط هذه التعاليم بالشرع والدين، ويندرج كلّ منها تحت عنوانٍ من الأحكام الشرعية الخمسة، من الوجوب والحرمة

والاستحباب والكراهة والإباحة، فإن الأشخاص المتشرعين - في الحد الأدنى - سوف يُبدون تجاهها ذات الاهتمام الذي يُبدونه تجاه الصلاة والصوم ونظائرها 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، يشكل مؤيداً آخر يمكنه أن يوجب الاهتمام والمزيد من العمل من قبل الأفراد بالتعاليم الأخلاقية في مثل هذه الحالة.

النتيجة —

إن النتيجة التي يمكن الحصول عليها من مجموع ما تقدم 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 كل واحد 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 يتم بحث الموضوعات والمسائل الأخلاقية، بشكل 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 المتقدمة، سوف يتحرر الفقه من الضيق والمحدودية التي يعاني منها حالياً، ويدخل من الناحية العملية في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية للبشر؛ حيث تمس الحاجة المبرمة إلى بيان رؤية الشرع بشأنها.

الهوامش

- (١) الفيومي، المصباح المنير: ١ - ٢، ٤٧٩، منشورات دار الهجرة، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٢) الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٣٨٥، دار المعرفة، ط٥، بيروت، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
- (٣) انظر: المحقق الكركي، جامع المقاصد ١: ١٢، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤٠٨هـ؛ الشهيد الأول، الذكرى ١: ٢٨٩، تحقيق ونشر: مؤسّسة آل البيت عليه السلام، قم، ١٤١٩هـ.
- (٤) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة لفقه المقارن: ٤١، مؤسّسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، قم، ١٩٧٩م.
- (٥) انظر: الفيومي، المصباح المنير: ١٨١.
- (٦) انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن: ٢٩٧.
- (٧) انظر: محسن غرويان، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٢٥، مركز تحقيقات إسلامي، قم، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٨) انظر: ناصر مكارم الشيرازي، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن): ٢٤، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، قم، ١٣٧٧هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر: محمد رضا مهدوي كني، نقطه هاي آغا زين در أخلاق عملي (المناشئ الأولى في الأخلاق العملية): ١٣ - ١٤، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، قم، ١٣٧٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٠) انظر: مكارم الشيرازي، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن): ٢٤ - ٢٥.
- (١١) انظر: محسن غرويان، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٢٥.
- (١٢) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشي قرآني (بحث الفقه القرآني): ٤١٨، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٨٠هـ.ش؛ حسن نقي زاده، جاگاه قرآن كريم در فرايند استنباط فقهي (موقع القرآن الكريم في مسار الاستنباط الفقهي): ٣٩٦، نشر دانش شرقي، مشهد، ١٣٨٦هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (١٣) انظر: محمد فتح علي خاني، آموزه هاي بنيادين علم أخلاق (التعاليم الجوهرية لعلم الأخلاق): ٢٩، مركز جهاني علوم إسلامي، قم، ١٣٧٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٤) انظر: حسن نقي زاده، جاگاه قرآن كريم در فرايند استنباط فقهي (موقع القرآن الكريم في مسار الاستنباط الفقهي): ٣٩٦.
- (١٥) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشي قرآني (بحث الفقه القرآني): ٤٤١ - ٤٤٢.
- (١٦) انظر: محمد فتح علي خاني، آموزه هاي بنيادين علم أخلاق (التعاليم الجوهرية لعلم الأخلاق): ٢٨.

- (١٧) انظر: السيد إبراهيم الحسيني، فقه وأخلاق (الفقه والأخلاق)، مجلة قياسات، العدد ١٣: ١٠٨، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه إسلامي، قم، ١٣٧٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (١٨) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشي قرآني (بحث الفقه القرآني): ٤٢٠ - ٤٢١.
- (١٩) أحمد قابل، أخلاق بر فقه أرجح است (رجحان كفة الأخلاق على كفة الفقه)، صحيفة اعتماد ملي، العدد ١٧٧١: ٧، ١٣٧٨هـ.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، ١٤٢٣هـ.
- (٢٢) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ٤: ٤٠١، دار المعرفة، بيروت.
- (٢٣) انظر: محمد علي إيازي، فقه پژوهشي قرآني (بحث الفقه القرآني): ٤٣٢.
- (٢٤) علي أكبر رشاد، المجلة الفصليّة (كتاب نقد): ٧، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه إسلامي، قم، ١٣٧٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢٥) انظر: محمد جواد مغنية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ١٢، دار العلم للملايين، بيروت.
- (٢٦) انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ١: ١٤٠، دار الفكر، دمشق، ١٤١٨هـ؛ محمد فتح علي خاني، آموزه هاي بنيادين علم أخلاق (التعاليم الجوهرية لعلم الأخلاق): ٢٠.
- (٢٧) انظر: الشهيد الأول، الذكري ١: ٤٠.
- (٢٨) انظر: محمد فتح علي خاني، آموزه هاي بنيادين علم أخلاق (التعاليم الجوهرية لعلم الأخلاق): ٢٤.
- (٢٩) السيد محمد الصدر، فقه الأخلاق: ١٤، أنوار الهدى، ١٣٨٠هـ.ش.
- (٣٠) وانظر أيضاً: النساء: ٣٦.
- (٣١) الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٧٠، تحقيق علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٣٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٦: ١٦٩، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ١٤١٤هـ.
- (٣٣) الكليني، أصول الكافي ٢: ٦٣٦.
- (٣٤) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ١٥٢.
- (٣٥) المتقي الهندي، كنز العمال ٣: ١١١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩هـ.
- (٣٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٣٦٧.
- (٣٧) انظر: المصدر السابق ١٥: ١٩٥ - ٣٧٦.
- (٣٨) انظر: المصدر السابق ١٦: ٨ - ٧٦.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٣٩) انظر: محمد بن إسماعيل الكحلاني، سُبُلُ السلام ٤: ١٤٨ - ٢٢٧، مكتبة مصطفى البابي، القاهرة، ١٣٧٩هـ.
- (٤٠) انظر: وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته ٧: ٥٥٣٩ - ٥٥٧٤.
- (٤١) انظر: الشيخ مرتضى الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٣٥١ - ٣٨٧، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأنصاري، المؤتمر العالمي لإحياء الذكرى السنوية المئة 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: ٤٧٦؛ ٢٠: ٣٨٥، دار الأضواء، بيروت، ١٣٨٩هـ.ش.
- (٤٤) انظر: السيد محمد حسن البجنوردي، القواعد الفقهية ٧: ٣٢٥، تحقيق: مهريزي ودرائتي، الهادي، قم، ١٤١٩هـ.
- (٤٥) انظر: آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ١٥: ٢٢٤.
- (٤٦) انظر: المصدر السابق ١٦: ٧٣ - ٨٣.
- (٤٧) انظر: محمد خزائلي، أحكام القرآن: ٦٧٦ - ٧٢٩، سازمان انتشارات جاويد، 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 پژوهشي قرآني (بحث الفقه القرآني): ٤٢٦ - ٤٢٧.
- (٥١) انظر: المصدر السابق: ٤٤٦.

تَبَعِيَّةُ الْأَخْلَاقِ لِلدِّينِ

دراسة وتحليل

د. الشيخ هادي فنائي (*)
ترجمة: مرقال هاشم

١. بيان المسألة —

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

وفي مقابل هذه الرؤية ذهب بعض إلى القول بفصل الأخلاق عن الدين، وأنكر وجود أي ابتناء للأخلاق على الدين. ويستدل هؤلاء المفكرون على ذلك بالقول: إذا أمكن لنا من الناحية المنطقية أن نثبت 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 انقراض عقد الأخلاق.

(*) أستاذ مساعد في جامعة الإمام الخميني الدوليّة، وحائز على دكتوراه في الفلسفة وعلم الكلام الإسلاميّ.

تهدف هذه المقالة إلى إثبات أن الأخلاق غير مستقلة عن الدين. وعلى افتراض استقلال الأخلاق عن الدين لا تكون هناك ضمانات لتمسك الأشخاص بالأخلاق؛ لأن الدين من أهم الدعائم المعرفية والأبستمولوجية، وخير ضمانات تنفيذية وقُدسية 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 أنحاء مختلفة في مورد الارتباط بين الأخلاق والدين، مما تمّ 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 الهامة التي شغلت أذهان المفكرين على الدوام، ودفعتهم إلى التأمل والتفكير في هذه المقولة. والسؤال الأهم الذي شغل أذهان المفكرين في مجال الدين والأخلاق هو السؤال القائل: هل الأخلاق من ثمار ونتائج الوحي والتعاليم السماوية للأنبياء والأوصياء الإلهيين أم هي - مثل سائر المجالات المعرفية، من قبيل: علم النجوم والفيزياء والرياضيات وغيرها - علم بشري لا يحتاج إلى الدين، وله هويّة مستقلة، ولا يستند أو يقوم على العقائد الدينية؟ لقد كان أغلب المفكرين قبل عصر النهضة يقولون بتبعية الأخلاق للدين؛

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وكانوا في هذا الإطار يعتبرون الكتب المقدسة والنصوص الدينية مصدر إلهام للقيم الأخلاقية، وكانوا يسهون إلى استخراج المفاهيم الدينية من الكتب المقدسة؛ 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 المسيحي، وإن كنا لا نستطيع أن ننسب منظومة أخلاقية منسجمة وكاملة إلى المسيحية، واعتبار ما ورد في الكتب المقدسة بوصفه سلسلة من النصائح الأخلاقية^(١).

كما تتطوي هذه النقطة على أهمية، وهي أن العلماء المسيحيين - قبل عصر النهضة -، من أمثال: أوغسطين وتوما الأكويني، كانوا يستفيدون من أفكار فلاسفة الإغريق؛ من أجل التأسيس للأخلاق المسيحية، وأن يقيموا الأخلاق المسيحية على أساس تراث الفلاسفة اليونانيين. 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 تنجح نحو الضعف والهوان.

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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

٣. الإسلام ومسألة انفصال الأخلاق عن الدين —

شهد القرن الأوّل من تاريخ الإسلام جدلاً كبيراً حول ماهية وحقيقة الإيمان؛ فقال الخوارج بكفر مرتكب الكبيرة؛ وذهب المعتزلة إلى القول بأن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، ولا كافراً، بل هو في منزلة بين الكفر والإيمان، وعبروا عن ذلك بـ «المنزلة بين المنزلتين»؛ وظهرت في البين فرقة أخرى - عُرفت بالمرجئة - قالت بأن حقيقة الإيمان ليست سوى الإقرار باللسان (قول بلا عمل)، وقام الاعتقاد عندهم على قولهم: «لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة»^(٥).

وكان هذا التفريط في التفكير في حقيقته ردّة فعل في مقابل الإفراط الفكري لدى الخوارج؛ حيث مثّل 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 لكل منهما هويّة مستقلة. وعلى أساس هذا الاعتقاد لم تُعدّ الأخلاق والأفعال بحاجة إلى الدين؛ إذ لا حاجة لدى الإنسان في سعادته إلى الأخلاق؛ إذ الإيمان والتدين من مقولة الاعتقاد، وبذلك لا يكون له دور في سعادة الإنسان، وليس له أيّ تبعيّة للدين.

وقد حظي هذا الاعتقاد بترحيب من قبل الأمويين، وكان الحجاج بن يوسف الثقفي يدعم هذه العقيدة، ويحيط الشخصيات السياسية المؤيدة لهذه العقيدة باهتمام واحتفاء خاص. وقد أصبح هذا الاعتقاد وسيلة لتقوية النظام الأموي. وكانت هذه الفرقة تتمتع باعتبار كبير ما دام الأمويون في السلطة، وكانت تكتسب اعتبارها ومكانتها من الدولة الأموية^(٦).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

نقد ومناقشة —

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

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

٤. أبعاد حاجة الأخلاق إلى الدين —

أ. الحاجة المعرفية —

لا شكّ في أن أحد أهمّ الأواصر التي تشدّ الإنسان إلى الدين في مجال الأخلاق هو الحاجة المعرفية. إن للحكيم عبد الرزاق اللاهيجي في هذا الشأن استدلالاً هاماً، يتوقّف على المقدمات التالية:

١. لقد خلّق الإنسان من أجل تحصيل الكمال الوجودي، وإن مناط كمال الإنسان واكتمال نفسه الناطقة (بعد الحصول على الحكمة النظرية) يكمن في تحصيل ملكة العدالة.

٢. إن ملكة العدالة تعني رعاية الاعتدال في جميع الأفعال، بحيث لا تميل إلى جهة الإفراط، ولا إلى جهة التفريط.

٣. إن الحصول على ملكة العدالة يتوقّف على معرفة مقدار التأثير في كلّ عمل (من الناحية الكميّة والكيفيّة) على النفس، وهذه المعرفة غير مقدورة للبشر، والله

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

ومن هنا يعمل الله سبحانه وتعالى على وضع القوانين العامة والشرائع؛ كيما يعلمه كيفية السير في هذا الطريق. كما أن إبلاغ هذه القوانين والشرائع إنما يتم من خلال بعث الأنبياء وإرسال الرسل؛ كي يحصل الإنسان في ضوء هذه التعاليم على ملكة العدالة وتهذيب النفس. وعليه فإن تحصيل ملكة العدالة وتهذيب النفس والأخلاق يتوقف على وجود الأنبياء ودلائلهم وهدايتهم^(٩).

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: الحسَن والقُبْح، والمحبوب والمكروه، 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 والقُبْح، والمحبوب والمبغوض، وما إلى ذلك من المفاهيم؟ فعندما يتَّصف فعلٌ ما أو حالة بهذه المفاهيم ما هي الضوابط التي تجعل منه فعلاً أخلاقياً؟ وما هو المعيار والملاك الذي يجعل من أفعال الناس أفعالاً أخلاقية أو مخالفة للأخلاق؟

لقد ذهب كل نظرية أخلاقية إلى وضع ضابطة للحُسْن والقُبْح، والرذيلة والفضيلة، وما إلى ذلك من المفاهيم، بما يتناسب مع الأهداف التي تراها للفعل الأخلاقي، وبالتالي فقد حددوا بذلك معياراً وملاكاً للفعل الأخلاقي، كما قدّموا تعريفاً وبياناً خاصاً للمفاهيم الأخلاقية. وبعبارة أخرى: «هناك آراء مختلفة ومتعددة بشأن مفهوم الحُسْن والقُبْح بعدد المدارس والمذاهب الأخلاقية المتنوعة التي ظهرت على طول تاريخ الفكر البشري. وإن من أهم أسباب ظهور المدارس هو الفهم المختلف للحُسْن والقُبْح»^(١٠).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يمكن الادّعاء بأن الإدراك الدقيق والكامل للمفاهيم الأخلاقية يحتاج إلى تعريف وتوضيح من ناحية الدين. وبطبيعة الحال إن هذا الكلام لا يعني أن العقل عاجزٌ عن فهم وإدراك هذه المفاهيم، وتقديم تعريف لها دون الرجوع إلى النصوص الدينية بالمطلق، بل المراد من ذلك أن الإدراك والفهم الدقيق والكامل والواضح لهذه المفاهيم يحتاج إلى توضيح وتعريف من الناحية الدينية؛ لكي يعمل الدين بواسطة التعاليم السماوية على بيانها وإيضاحها. وإن الدين من خلال إيضاح وبيان هذه المفاهيم يعمل على إزاحة الإبهام والغموض الموجود في تعريفها، ويحدّد المعيار الصحيح في أخلاقية هذه الأفعال.

الأمر الآخر: إن تعريف وبيان المفاهيم الأخلاقية وإيضاح معيار الأفعال الأخلاقية رَهْنٌ بتعريف الإنسان لها. فإذا كان تعريف الإنسان بحيث يجعل حياته محدودةً بهذه الدنيا فإن تعريفه للمفاهيم الأخلاقية ومعيّارها سيكون متناسباً مع الحياة الدنيوية والمادية؛ وأما إذا كان تعريف الإنسان بحيث لا يحصر حياته بالدنيا، وإنما ينظر إلى الحياة في هذه الدنيا بوصفها مقدّمة للحياة في الآخرة، فإن تعريف هذه المفاهيم الأخلاقية ومعايير وملاكات الأفعال الأخلاقية سيكون مختلفاً. كما أن للعقيدة ونوع النظرة إلى الوجود تأثيراً وتدخّلاً خاصاً في تعريف المفاهيم الأخلاقية، وفي تعيين المعيار والملاك في اتّصاف الأفعال بالأخلاقية.

والأمر الآخر: إن لنوع الرؤية والنظرة إلى الإنسان والعالم دوراً ملحوظاً في تعريف المفاهيم الأخلاقية، وتعيين المعيار في أخلاقية الأفعال^(١)؛ حيث إن للدين بوصفه مصدراً غنياً ومستلهماً من الوحي مكانة خاصة في هذا المجال. يمكن الإذعان بأن السرّ في اختلاف النظريات الأخلاقية حول تعريف 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 ملاك أخلاقية الأفعال —

إن الوجود - طبقاً لتعاليم الأديان الإلهية - لا يقتصر على عالم المادّة والطبيعة،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وإن حياة الإنسان ليست منحصرةً بالحياة في هذا العالم وهذه الدنيا فقط، وإنما هي مقدّمةٌ للوصول إلى حياته الأبدية، وإن الدنيا بمنزلة المزرعة للآخرة، وإن أعمال الناس وعقائدهم وطريقة حياتهم هي التي تصوغ شكل حياتهم الأبدية في الآخرة، وتؤدي بهم إما إلى السعادة أو الشقاء. إن الإنسان يُعدُّ العُدَّة لجميع مقدّمات حياته الأبدية من خلال أعماله في هذه الدنيا، ولذلك يكون هناك ارتباط وثيق بين الأفعال الاختيارية والواعية للإنسان وبين سعادته وكماله الحقيقي.

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

وبذلك يمكن تعريف المفاهيم الأخلاقية، وتحديد الملاك في أخلاقية الأفعال، والقول: إن الحَسَنَ والخير والفضيلة والأمور الممدوحة تعني تلك الأشياء التي تكون نافعةً في سعادة الإنسان وكماله. وفي المقابل هناك القبيح والمكروه والشرّ، بمعنى ما يكون مضرّاً بسعادة وكمال الإنسان. وعلى هذا الأساس فإن الحُسَنَ والقُبْحَ، والقيَمَ وما يخالف القيمَ، إنما تكتسب معناها ومفهومها في سياق المقارنة مع كمال الإنسان وسعادته. وبذلك يتّضح ملاك أخلاقية الأفعال أيضاً؛ لأن ملاك أخلاقية فعلٍ ما رهناً بالتأثير الذي يتركه على كمال وسعادة الإنسان. وعليه فإن كلّ فعلٍ يوصل الإنسان إلى الكمال الواقعي والسعادة القصوى - ونعني بذلك القرب من الله سبحانه وتعالى - يكون فعلاً أخلاقياً وقيَمياً، وكلّ فعلٍ يحول دون وصول الإنسان إلى الكمال الحقيقي والسعادة القصوى يكون فعلاً مخالفاً للأخلاق، ومجانباً للقيَم.

ومن البديهيّ أننا إذا أردنا أن نتوصّل إلى مثل هذا العنصر في تعيين الملاك في أخلاقية الأفعال يجب علينا التماس ذلك من الدّين؛ لأن القرآن الكريم قد أشاد بفعل أولئك الذين تشتمل أفعالهم على جميع الخصائص الأنف ذكرها، ورصد لهم أجراً

وثواباً أخروباً جزيلاً، وممّا قاله على لسانهم: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾ (الدهر: ٩).

وكما سبق أن ذكرنا فإن سعادة الإنسان وكماله هما ملاك الأفعال الأخلاقية للإنسان، حيث تتبلور هذه الأفعال على أساس القضايا الأخلاقية، كما أن السرّ في تَبَعِيَّةِ 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 المادّي فقط، وإن حياة الإنسان غير محدودة بالحياة المادية والدينيوية في هذا العالم، بل إن الحياة الدنيا مقدّمة للوصول إلى الحياة الأبدية. إن الأفكار والعقائد والأعمال والسجايا والأخلاق وطريقة حياة الناس هي التي تشكّل حياتهم الأبدية، ونتيجةً لذلك تؤدّي به إلى السعادة أو الشقاء.

ومن ناحية أخرى فإن العقل البشري إنما يستطيع التوصل إلى مجرد المفاهيم العامّة والكلّية في ما يتعلّق بالأفعال الاختيارية والكمال النهائي، وهذه المفاهيم لا تكفي وحدها في تعيين مصاديق التعاليم الأخلاقية. فالعقل - على سبيل المثال - يدرك أن العدل حسنٌ، وأما ما الذي يقتضيه العدل في كلّ موردٍ من الموارد؟ وما هو السلوك العادل؟ فهذا ما لا يتّضح 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 المترتبة عليها، والتأثيرات الدينيوية والأخروية للأعمال، بشكلٍ كامل. ولا شكّ في أن مثل هذه الإحاطة متعذّرة على العقل البشري الاعتيادي.

وهنا تتجلّى ضرورة الرجوع إلى الدّين في المصاديق الخاصّة من التعاليم الأخلاقية. إن الوحي يعمل على بيان المفاهيم الأخلاقية في كلّ موردٍ بحدوده الخاصّة، وبشروطه، ولوازمه. ولا شكّ 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. ويذكر الأصوليون في بحث المستقلات العقلية، تحت عنوان: الحُسْنُ والقُبْحُ العقليَّان، أن الإنسان في وجدانه يدرك الخير والشرَّ، والحُسْنَ والقُبْحَ، وأن الله سبحانه وتعالى هو الذي ألهمه هذا الفهم والإدراك، ومن ذلك قوله: ﴿فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨).

وعليه؛ بسبب عجز العقل وضعفه في الكثير من الموارد، فإنه يقرّ بوجود الرجوع إلى الدين من أجل الكشف عن القضايا الأخلاقية، والوصول إلى السعادة النهائية. ومن خلال الرجوع إلى الوحي واتباع تعاليم المعصومين (عليه السلام) نصل إلى طريق الهداية، ونحصل على ما نحتاج إليه من زاد الطريق.

وبمعزل عن حكم العقل، فإن القضايا العقلية - ومن بينها: القرآن الكريم - تتبَّه إلى عجز العقل. ومن ذلك: قوله تعالى:

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

﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ 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 بشكلٍ كامل، كما أن الدين هو الذي يبيِّن 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 بشكلٍ جيّد. لا يوجد في هذا الافتراض جهلٌ في ما يتعلّق بغاية الخلق والكمال النهائي، بيدّ أنه ليس هناك في البين معرفةٌ صحيحة بالتداعيات والتبّعات التي تترتّب على الأفعال، وبنوع التأثير الذي يتركه كلّ فعلٍ في وصول الإنسان إلى الكمال المطلوب، بمعنى أن الإنسان لا يعلم ما هو التأثير الذي يتركه كلّ فعلٍ في الوصول إلى غايته السامية؟ وما

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إذا كان هذا الفعل مبعداً عن الكمال أو مقرباً 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 تجرّد بعض المسلمات من الحجاب؛ حيث يغفلن عن تأثير السفور في ابتعاد الإنسان عن الكمال المطلوب، ومن هنا فإنهن لا يرين في السفور وعدم الحجاب أمراً قبيحاً ومنافياً للقيم الأخلاقية، بل يريّنه 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 بالتأمّل العقلاني، ومن دون الاستعانة بالدين. بيد أن النصوص الدينية (الكتاب والسنة) تعمل على تقديم القضايا الأخلاقية - التي تمّ التوصل إليها بتأمّل وتدقيق كبير من قبل فلاسفة الأخلاق -، وتضعها أمام الناس بكلّ يسرّ 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 تمتدّ بجذورها في عقل وفطرة البشر، ويقوم الدين ببيانها أيضاً - دوراً «كشّافياً». يعمل الدين في هذا النوع من الموارد على مساعدة العقل، وإن ما يقوم ببيانه يُطلّق عليه في علم أصول الفقه مصطلح «الأوامر والنواهي الإرشادية»، بيد أن متعلّق 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، وتُعَدّ هذه القضايا من «القضايا الإمضائية»، وإن إمضاء الشريعة يمثل تأييداً لصحة ما تمكّن العقل من التوصل إليه. إن ما يتمّ بيانه على لسان الدين هو العلم الصحيح والحكمة الصائبة والبعيدة عن الاختلاف

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

إن الدين الذي يتم بيانه على لسان حَمَلَة الوحي يمثل حياة العلم، وموت الجهل والشك: «هم عيش العلم، وموت الجهل»^(١٣).

وعلى هذا الأساس فإن من بين خدمات ونعم الدين على البشرية، والتي هي من الألفاظ الإلهية الخاصة على الناس، تأييده للاستنتاجات العقلانية والوجدانية والإرشاد إليها. وإن العبارة المشهورة على ألسنة الفقهاء في قولهم: «الواجبات الشرعية أطفاف في الواجبات العقلية» ناظرة إلى هذه المعنى.

ونجد المؤمنين بالأديان الإلهية على طول التاريخ لا يلجأون في بحثهم عن القضايا الأخلاقية والسلوك الأخلاقي إلى مصادر غير النصوص الدينية، وكانوا على الدوام يأخذون المسائل الأخلاقية من المصادر الدينية ومن حَمَلَة الوحي والدُّعاة إلى الدين، وانحصرت كل جهودهم في أن يتخلَّقوا بالأخلاق التي يوصي بها الدين. أفلا يدل ذلك على أن المتدينين في طمأنينة من أن الوصايا الأخلاقية الصادرة من قبل الدين تمثل الحقيقة الخالصة، ولا يوجد أدنى شك في صحتها واشتمالها على السعادة؟ كما أن آراء المفكرين الغربيين في هذا الشأن جديرة بالاهتمام؛ إذ يرون أنه «يمكن للمتدينين أن يعتقدوا على نحوٍ وجيه أن الله هو منشأ الحقيقة الأخلاقية، وأن هذه الحقيقة الأخلاقية معتبرة وموثوقة»^(١٤).

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

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

أساسها.

الأسلوب الثاني: هناك من المتدينين مَنْ ينتمي إلى التراث القائم على «القانون الطبيعي» لتوما الأكويني؛ حيث يرون أن العقل البشري قادرٌ على كشف الحقيقة الأخلاقية الإلهية. ومن هذه الناحية يكون الله هو المصدر الأخير لمجمل المعارف الأخلاقية، وهو الذي يؤسس للتمايز النهائي والحاسم بين الحسن والقبح، إلا 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 التومائيين (القائلين بالقانون الطبيعي) ينوّهون إلى هذه النقطة أيضاً، وهي أن الوصول إلى الحقيقة الأخلاقية لا ترجيح فيه لهذا النوع من التأمّلات 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 المتدينين مَنْ يدّعي أن بعض الحقائق الأخلاقية الدينية فطرية، وأننا قد خلقنا على صورة الله، وبشكل خاص على صورته الأخلاقية. ومعنى هذا الكلام أن شهوداتنا الأخلاقية الأساسية هي في حد ذاتها صورة عن المفاهيم الأخلاقية الأساسية لله، بيد أن الإدراك الواعي لهذا النوع من الشهادات الفطرية يحتاج إلى إيضاحات خارجية. ومن ذلك أننا - على سبيل المثال - لكي ندرك قبح قتل الأطفال نعمل في بداية الأمر على إدراك معنى الطفل والقتل، ولكّنا 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 لله قد جئنا إلى الدنيا مجبولين على هذه الأصول^(١٥).

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

سبحانه وتعالى، وأن يدركها في حياته اليومية^(١٧). إلا أن هذه الطريقة بدورها إذا لم تقترن 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 مُضْنِيَّة 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 سماط 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 التخلُّق 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 ينصح 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 والوجدان والفطرة فإنها تتحوَّل إلى حقائق أخلاقية خالصة، ويصل الاعتماد والاطمئنان بأدائها 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 للتعاليم والأوامر الأخلاقية إلى التشجيع والتحذير بمختلف الوسائل والطرق. ومن ناحية أخرى تطالب الحكومات بمجتمع أخلاقي، ومواطنین يتحلُّون بالمسؤولية؛ من أجل خفض مستوى الجرائم والخيانات،

الأمر الذي يخفف 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 والردائل، 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 ترددٍ: إن معرفة الأفعال الأخلاقية والفضائل والردائل لا يكفي وحده في التخلق بالأخلاق، والحصول على سلوكٍ أخلاقي؛ فإن معرفة القواعد والأصول الأخلاقية إنما تمثل جانباً من الأمر، ويجب أن تتضمن إلى ذلك عناصر أخرى؛ لنحصل على أخلاق ناجعة، وإن كان هناك بعض الأشخاص الذين يتصفون بجميع الفضائل اعتماداً على مجرد العلم بالأمور الحسنة والقيحية، ولمجرد شغفهم بالحقيقة، بيد أن عدد هؤلاء الأشخاص قليل جداً، ولا يمكن اعتبار هذه الظاهرة سيرة عامة وشائعة. وعلى هذا الأساس لا بد من وجود عناصر من قبيل: الثواب والعقاب، والترغيب والترهيب، والاعتقاد بضرورة الدور الرقابي والإشراف الإلهي على أفعال الناس، وسائر التعاليم الدينية، ليعمل الناس بما يعلمون. إن الدين من خلال بيانه أرقى وأجمل أنواع الوعود والثواب على الأفعال الأخلاقية، وأقسى أنواع الوعيد والعقاب على الأفعال اللاأخلاقية، يزرع أهم الدوافع والحوافز لدى الإنسان، ويدفعه إلى التسليم والإذعان للتعاليم الأخلاقية. إن هذه العناصر من الأهمية بحيث إن أكثر الناس من دونها لا يُبدون ميلاً إلى القيام بالأمور الأخلاقية وترك الأمور غير الأخلاقية. وهناك بين أتباع الأديان الإلهية الكثير من الناس الذي يرضخون للأعمال الأخلاقية، ويتقيدون بالأفعال الحسنة، ويتركون الأفعال القبيحة؛ شوقاً إلى الجنة ونعيمها؛ أو خوفاً من النار وعذابها.

وعلى هذا الأساس لا يمكن إنكار الحاجة إلى الدين بوصفه ضماناً أخلاقية. وقلماً نجد هناك من ينكر ضرورة الدين في هذا الشأن، حتى قال الروائي الروسي

الشهير فيودور دوستويفسكي في روايته (الإخوة كارامازوف): «إذا لم يكن الإيمان بالله موجوداً سوف يصبح كلُّ 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 القيامة والحساب؟

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

إن الأخلاق من دون الإيمان بالله ويوم القيامة سوف تنتهي إلى الأنا وحبِّ الذات، وبالتالي سوف نشهد الفوضى والهرج والمرج في الأخلاق. إن النقطة الهامة التي تجعل من الأخلاق غير المستندة إلى الدين أمراً مجتئاً ليس له قرار ولا أساس هي أن رعاية الأصول الأخلاقية، من قبيل: العفاف، والأمانة، والصدق، والصواب، والإيثار، ومساعدة المساكين، تكون في الكثير من الأحيان مصحوبةً بسلسلةٍ من حالات الحرمان المادي والافتقار إلى اللذة، وليس هناك من سبب يدفع شخصاً إلى تحمل الحرمان دون سببٍ وجيه أو دافعٍ روحيٍّ أو معنويٍّ يشجعه على ذلك، إلا إذا كان مؤمناً بأن هذا الحرمان سوف يتحوّل في العالم الآخر إلى ثوابٍ ونعيم، أو أن التدنّس بهذه المتع اللأخلاقية وغير المشروعة سوف يترتّب عليه عقابٌ شديد.

إن القواعد الأخلاقية وجميع المشاريع التربوية إنما تكون بناءً ومُجربةً إذا كانت تمتلك ضماناً تنفيذية متينة وقويّة؛ إذ عند طغيان الغرائز وطوفان الشهوات واستعار الرغبات النفسية سوف تنهار الخطوط الدفاعية، وتسقط كوابح الوجدان الأخلاقي والنفس اللوامة، وتمسّ الحاجة عندها إلى قوّة أكبر من الوجدان والنفس

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

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

إن بعض القضايا الأخلاقية تمتد جذورها في عمق العقل والوجدان. بيد أن هذه القضايا؛ حيث تكون جذورها بشرية ودنيوية، تخلو بطبيعة الحال من القداسة والألوهية. ومن هنا فإن الإنسان في مقام العمل إما يعمل على ترك أوامر العقل دون رغبة؛ أو يرضخ إلى العمل بها كرهاً وبلا رغبة. والحال لو تم تأييد هذه القضايا الأخلاقية الناشئة عن العقل والوجدان من قبل الدين أيضاً فإنه، بالإضافة إلى حصول الإنسان على اليقين بصحتها، سوف يعمل بها بطمأنينة ورغبة أكبر، وسوف تتطوي نظرة الإنسان إلى هذه القضايا بوصفها أموراً سماوية، وسوف تحظى لذلك بقدسية سامية. وبعبارة أخرى: «إن استناد الأمور الأخلاقية إلى الواقع والتجربة يقضي على قداستها وتعاليتها؛ إذ لا يمكن للمبادئ الأخلاقية أن تنبثق عن الطبيعة البشرية الناشئة عن الميول والرغبات والغرائز القائمة على جلب النفع ودفع الضرر. وإن امتزاجها بالأحكام النظرية والعقل الصرف لا يرفع من قيمتها، ولا يحمل ضمانة تنفيذية لتطبيقها والعمل بها»^(٢٢).

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

مَجْرَدُ أَوَامِرٍ جَافَةٍ وَخَالِيَةٍ مِنَ الْقِدَاسَةِ؛ لِأَنَّ النُّظْرَةَ إِلَيْهَا سَوْفَ تَكُونُ نَظْرَةً دُنْيَوِيَّةً وَبَشَرِيَّةً بِالْكَامِلِ، وَيَتِمُّ الْعَمَلُ بِهَا بِشَكْلِ مِيكَانِيكِيٍّ. وَلَكِي تَغْدُو الْأَخْلَاقُ ذَاتَ رُوحٍ وَحَيَوِيَّةٍ وَمَشْجَعَةٍ، وَلَيْسَتْ مَجْرَدُ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَعَادِلَاتِ الْجَافَةِ وَالْمِيكَانِيكِيَّةِ، نَحْتَاجُ إِلَى مَنْشَأٍ مِيْتَاْفِيْزِيْقِيٍّ وَإِلَهِيٍّ، وَإِلَى رُؤْيِيَّةٍ مُتَعَالِيَّةٍ. وَعَلَيْهِ لَكِي تَكْتَسِبُ الْقَضَايَا الْحَاصِلَةُ مِنَ الْعَقْلِ الْبَشَرِيِّ عَلَى قِدَاسَةٍ مِنَ الْمُنَاسِبِ أَنْ يَتِمَّ بَيَانُ هَذِهِ الْقَضَايَا مِنْ نَاحِيَةِ الدِّينِ أَيْضاً؛ كَيْ تَعْمَلَ عَلَى تَعْزِيزِ وَتَقْوِيَةِ الْجَوَانِبِ الْعَمَلِيَّةِ مِنَ الْأَخْلَاقِ.

هـ. حَاجَةُ الْأَخْلَاقِ إِلَى الدِّينِ فِي تَقْدِيمِ النَّمُودَجِ الْأَخْلَاقِيِّ —

قَلَمًا نَجِدُ هُنَاكَ مَنْ يَنْكُرُ تَأْثِيرَ النَّمُودَجِ وَالْأَسْوَةِ فِي شَخْصِيَّةِ الْإِنْسَانِ وَتَرْبِيَّتِهِ الْأَخْلَاقِيَّةِ. إِنْ النَّاسُ مِنْ خِلَالِ مَلَاَحِظَتِهِمْ لِسُلُوكِ الشَّخْصِ الَّذِي يَتَّخِذُونَهُ أَسْوَةً لَهُمْ يَعْمَلُونَ عَلَى بُلُورَةِ حَيَاتِهِمُ الْأَخْلَاقِيَّةِ، وَيُطَبِّقُونَ النَّصَائِحَ الْأَخْلَاقِيَّةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ. إِنْ النَّمَاذِجُ الْأَخْلَاقِيَّةُ تَعْمَلُ بِسُلُوكِهَا وَأَخْلَاقِهَا إِلَى دَفْعِ النَّاسِ نَحْوَ الْفَضَائِلِ مِنْ جِهَةٍ؛ وَتَرُدُّعُهُمْ عَنِ ارْتِكَابِ الرَّذَائِلِ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى. وَإِنَّ الْأَدْيَانَ السَّمَاوِيَّةَ لَمْ تَكُنْ لَتَكْتَفِيْ بِمَجْرَدِ بَيَانِ الْقِيَمِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فَقَطْ، وَإِنَّمَا تَبَيَّنَ لِلْبَشَرِيَّةِ فِي كُلِّ عَصْرِ نَمُودَجًا؛ لِيَجْعَلَ النَّاسُ مِنْ سُلُوكِهِ وَأَخْلَاقِهِ مَحْوَرًا لِأَعْمَالِهِمْ.

يُطْلَقُ عَلَى النَّمُودَجِ وَالْمِثَالِ فِي لُغَةِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مُصْطَلَحُ «الْأَسْوَةِ». وَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى قَدْ عَرَّفَ بِالْأَنْبِيَاءِ بِوصفِهِمْ أَسْوَةً لِلنَّاسِ، وَمِنْ ذَلِكَ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ﴾ (الممتحنة: ٤).

كَمَا أَنَّ النَّمُودَجَ السُّلُوكِيَّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ شَخْصًا كَامِلًا وَمُتَقَدِّمًا، وَأَنْ يَكُونَ مَوْضِعَ ثِقَةٍ وَمُحِبَّةٍ النَّاسِ، وَأَنْ يَكُونَ مُمْتَازًا مِنْ نَاحِيَةِ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَأَنْ لَا يَعْانِي مِنْ أَيِّ نَقْصٍ عِلْمِيٍّ وَعَمَلِيٍّ، وَإِلَّا فَفِي غَيْرِ هَذِهِ الْحَالَةِ لَا يُمْكِنُ لَهُ أَنْ يَلْعَبَ دَوْرَ النَّمُودَجِ وَالْأَسْوَةِ عَلَى النُّحُوِّ الْمَطْلُوبِ. وَلَنْ يَكُونَ هَذَا السُّلُوكُ الْخَطِيرُ إِلَّا إِذَا تَمَّ ضَمَانُ اكْتِمَالِ الشَّخْصِ الْأَسْوَةِ مِنْ جَمِيعِ الْجِهَاتِ مِنْ قَبْلِ مَبْدَأٍ مُوْثُوقٍ لَا يُمْكِنُ التَّشْكِيكُ فِيهِ، وَلَا يُمْكِنُ لِهَذَا الشَّخْصِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ وَخُلَّصَ أَصْحَابِهِمْ، الْمُبَرِّئِينَ مِنْ جَمِيعِ الرَّذَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، وَالْمُتَّصِفِينَ بِجَمِيعِ الْفَضَائِلِ الْأَخْلَاقِيَّةِ. وَقَدْ عَمِلَ

الدين على الكشف عن جميع الزوايا المتعددة من حياة هؤلاء الأشخاص؛ كيما يتمكن الناس من التأسي بهم في جميع أفعالهم وسلوكياتهم. وبالإضافة إلى الأنبياء والأوصياء الذين يتصفون بالعصمة، هناك رجال صالحون ونساء صالحات على طول التاريخ، تلقوا تربيةً صالحة على يد الأنبياء، وأصبحوا أهلاً ليكونوا أسوة للناس. وقد تمت الإشارة في القرآن الكريم إلى سيرة بعضهم، وقد أمر الله نبيه بأن يبين للناس قصصهم؛ كي يعمل الناس على تنظيف وتصويب أخلاقهم وأعمالهم ومواقفهم على أساس سيرتهم العملية.

و. حاجة الأخلاق إلى الدين في تعيين الأهداف —

ما هي الغاية من الأخلاق؟ وما هي الأهداف التي يُنشدها الناس من خلال الأفعال الأخلاقية؟

لقد ذكرت المدارس الأخلاقية بعض الأهداف والغايات للأخلاق والأفعال القيمية والأخلاق الحسنة. وإن مطالعتها ودراستها تثبت أنها بحكم الإنصاف ليست أهدافاً سامية ومتعالية، وأنها تحتوي على النقص من جهات متعددة؛ والسبب في ذلك يعود إلى أن هذه الأهداف قد تمّ تحديدها على أساس رغبات وأفكار البشر. وإن هذه الأهداف قد اكتسبت - بسبب بشريتها والمحدوديات التي يعاني منها التفكير البشري وأفق رؤية الإنسان - صبغة بشرية بالكامل، وأضحّت مفتقرة للقيم المتعالية^(٢٣). إن هذه الأهداف هي بشكل عام أهداف غير ثابتة وناقصة، وتشتمل على مصالح فعلية وعاجلة للناس، ولا تأخذ المصالح الآجلة والثابتة للناس بنظر الاعتبار.

كما أن أهداف وغايات المدارس الأخلاقية مختلفة أيضاً. ففي الأنظمة الذاتية يتم السعي على الدوام للحصول على المقدار الأكبر من اللذة والمصلحة لشخصها، وإن ما هو مهم للشخص هو خيرُه ومصلحته الشخصية، ولا يكون هناك من هدف في البين سوى اللذة والمنفعة الشخصية والفردية. طبقاً لهذه الأنظمة الأخلاقية يُعدّ كلّ فعلٍ ينتهي لمصلحة الفاعل أمراً حسناً، وما كان على خلاف ذلك يُعدّ أمراً سيئاً وقبيحاً. وأما في الأنظمة الدينية فغاية الأخلاق ترتبط ارتباطاً وثيقاً 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 التكاملي للإنسان. وهناك بطبيعة الحال مراتب نازلة ومتوسطة أيضاً، وكلُّ منها يُعدُّ غايةً بنحوٍ من الأنحاء. لا بُدَّ من توفر عنصرين للوصول إلى مقام القرب الإلهي، وهما: المعرفة؛ والعمل. فمن البديهي أنه لا يمكن الوصول إلى هذا المقام دون معرفة الله وأساس الدين؛ إذ كيف يمكن لنا التحرك نحو الكمال دون معرفة الغاية والطريق الذي يؤدي إليها، ودون أن نحمل الزاد الضروري في هذا الطريق؟^(٢٤) ورد في كلام الإمام علي عليه السلام قوله: «أَوَّلُ الدِّينِ معرفته»^(٢٥). وعليه يجب معرفة الله قبل كل شيء، ثمَّ العمل بعد ذلك على بلوغ مقام القرب من خلال العمل وطَيَّ الطريق. 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 والوجدان، وإن الإنسان من خلال رجوعه إلى فطرته يدرك أن بعض الأمور حسنةٌ، ويجب فعلها ويميل إليها؛ وبعضها الآخر قبيحٌ، ويجب تركه وينفر منه.

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

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

ومبادلة الإحسان بالإحسان، حَسَنٌ وممدوحٌ؛ كما يشعر بأن كل ما يخالف هذه الأمور - من قبيل: الكذب، ونقض العهود، وخيانة الأمانة، والرد على الإحسان بالإساءة - قبيحٌ ومذمومٌ. إن الإنسان في هذه المعرفة والحكم لا يحتاج إلى معلمٍ أو مرشدٍ، بل لا يتأخر في إصدار الحكم عليها بالخير أو الشر بمجرد ملاحظة نفس الموضوع. فأين مكن هذا النوع من المعرفة والحكم لدى الإنسان؟

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

١. ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠).

٢. ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى ♦ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى: ٢ - ٣).

إن الهداية في هاتين الآيتين تشمل جميع الكائنات، إلا أن الهداية التكوينية في الإنسان تحتوي على معنى أوسع من الهداية في سائر الموجودات؛ فالهداية التكوينية في غير الإنسان تختص بنوع الحياة والتناسل وما إلى ذلك من الأمور، وأما في الإنسان؛ حيث الهدف من الخلق يكون متعالياً، فإنها تشمل حتى الهداية الروحية والمعنوية ومعرفة الفضائل والردائل أيضاً.

٣. ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ♦ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٧ - ٨).

٤. ﴿لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ﴾ (الحجرات: ٧).

يتضح من هذه الآيات أن الإنسان يدرك الفسق والفجور، ويميزهما من الحسن والطهر، وأنه محبٌ للخير ومبغضٌ للشر، وإن كانت هذه الفطرة والدعامة الداخلية قد تُصاب بالضعف والانحياز التدريجي؛ نتيجةً للاحتكاك بالأجواء والأماكن الموبوءة، فلا يعود مالِكاً للانجذاب الداخلي والفطري نحو الخير.

٥. ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ (المائدة: ٢).

نقل العلامة 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 والإثم إلا سألتُه عنه؛ فقال لي: يا وابصة، أخبرك عما جئت تسأل عنه أم تسأل؟ قلت: يا رسول الله،

أخبرني، قال: جئتُ لتسأل عن البرِّ والإثم، ثمَّ جمع أصابعه الثلاث، فجعل ينكت بها في صدري، ويقول: يا وابصة، استنفت قلبك، استنفت نفسك. البرُّ ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس، والإثم ما حاك في القلب، وتردد في الصدر، وإن أفتاك الناس وأفتوك»^(٢٦).

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

قال العلامة في تفسير هذه الآية: «يدلّ لهذا على تحقق الفعل، أي إن الوحي تعلّق بالفعل الصادر عنهم، أي إن الفعل كان يصدر عنهم بوحي مقارن له، ودلالة إلهية باطنية، هو غير الوحي المشرّع 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 نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ ♦ وَكِسَانًا وَشَفَتَيْنِ ♦ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد: ٨ - ١٠).

يُستفاد من هذه الآيات أن الإنسان يدرك من داخله قبح وجمال أعماله وأعمال الآخرين، ويعرف الخير والشرّ، ويميّز طريق الكمال من طريق الانحراف. وعلى هذا الأساس فإن الله سبحانه وتعالى قد أودع الأصول العامّة للأخلاق في جبلّة الإنسان، وبيّن تفصيلاتها على لسان الوحي. وبعبارة أخرى: إن الله قد كتب الأخلاق وسائر المعارف بقلمين، وهما:

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

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 متفرّع عن علم الإنسان ومعرفته لتلك الخيرات والموبقات؛ إذ لم يرد تعريفها وشرحها في أيّ موضع من القرآن الكريم، وإنما قام الاعتماد والتعويل فيها على معرفة الإنسان وإدراكه لتلك المفاهيم، مع التأكيد على ضرورة التحلّي بتلك الفضاء واجتناب تلك الرذائل، من قبيل: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

وهناك آيات أخرى تدلّ على أن في وجدان الإنسان قوّة ترغب بكلّ ما يتناسب مع طبعها، وتتفر من كلّ ما لا تراه مناسباً وفطرة الإنسان، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ (القيامة: ٢).

وعلى هذا الأساس فقد تمّ إيداع كليّات الأصول الأخلاقية في جيلة الإنسان وفطرته، بيد أن هذه الكليّات غير كافية لصيرورة 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 ويحصنها من حيث الأخلاق والسعادة؛ لأن هذا الاتجاه في الأخلاق يستند إلى المعرفة والإدراك البشري؛ وتعاني المعرفة البشرية من النقص في قيامها البحت على العقل والحسّ أو الوجدان؛ إذ إن هذه القوى بدورها تعاني من المحدودية، وتختلف أيضاً باختلاف الظروف والأزمنة، الأمر الذي يؤدي إلى صدور أحكام ناقصة ومتغيّرة، بل ومتعارضة في بعض الأحيان. ثم إن الشهوات والنظر إلى المصالح الشخصية والنفسانية يفاقم من عدم جدوائية هذا النوع من الإدراك والمعرفة.

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

الهوامش

- (١) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٦٨، نشر بين المللي، طهران، ١٣٦٤هـ.ش. (مصدر فارسي)؛ السدير مك إنتاير، تاريخه فلسفه أخلاق (تاريخ فلسفة الأخلاق): ٥٨، ترجمه إلى الفارسية: إن شاء الله رحمتي، نشر حكمت، 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 حتّى في مؤلفات الإنسوية في عصر النهضة، بل وقبلها أيضاً. (إيان باربر، علم ودين (العلم والدين): ٢٥، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشگاهي، طهران، ١٣٧٤هـ.ش).
- (٣) انظر: ريتشارد بابكين واسترول آروم، كليات فلسفة (كليات الفلسفة): ٩٨، ترجمه إلى اللغة الفارسية: جلال الدين مجتبوي، نشر حكمت، 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 مشكور، فرهنگ و فرق إسلامي (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، تصحيح وتقديم: زين العابدين قرباني، وزارت فرهنگ وإرشاد إسلامي، 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 فلسفة الأخلاق)، مجلة قبسات، العدد ١٣: ١١٩، ١٣٦٧هـ.ش. (مصدران فارسيان).
- (١٢) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٩٨.
- (١٣) نهج البلاغة: ٢٣٩.
- (١٤) بيترسون وآخرون: ٢٣٨، ١٣٧٩هـ.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.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (١٩) انظر: المصدر السابق: ٤٤١.
- (٢٠) انظر: مرتضى مطهري، فلسفه وأخلاق (الفلسفة والأخلاق): ٢٩٦، انتشارات صدرا، قم، ١٣٦٦هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٢١) جعفر السبحاني، حاكميت دين بر أخلاق يا تقدّم أخلاق بر دين (حاكمية الدين على الأخلاق أو تقدم الأخلاق على الدين)، مجلة كلام إسلامي التخصصية، العدد ٣٢: ١٤، عام ١٣٧٨هـ.ش.
- (٢٢) ريتشارد بابكين واسترول آروم، كليات فلسفة (كليات الفلسفة): ٨٨.
- (٢٣) انظر: مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٨٢.
- (٢٤) نهج البلاغة، الخطبة رقم ٩.
- (٢٥) انظر: مطهري، فلسفه وأخلاق (الفلسفة والأخلاق): ٥٣ - ٥٤.
- (٢٦) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٥: ١٩٠، منشورات جماعة المدرّسين، قم، ١٤١٤هـ.
- (٢٧) المصدر السابق ١٤: ٣٠٥.

ضعف الثقافة الأخلاقية في الحضارة الإسلامية

وتأثير فصل الفقه عن الأخلاق

د. الشيخ محمد هدايتي (*)

ترجمة: وسيم حيدر

المقدمة —

لقد عملت الثقافة الدينية على مراكمة العناصر الأخلاقية في تضاعيف أحكامه وتعاليمه، وإن حيزاً كبيراً من الحضارة الإسلامية الغنيّة زاخرٌ بآيات القلب السليم، التي تتجلّى 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، المقرونة بإظهار جمال قوالب وظواهر الأعمال، تتمتع بروح حسنة ومنزّهة وعامرة بالتقوى. والشاهد على ذلك يتمثل بسيرة الرّبّان الأوّل لفلک الدّین والفرد الأكمل فيه، ونعني به الوجود المقدّس للنبي الأكرم ﷺ، فهو على الرغم من كونه يمثّل النموذج العملي الأكمل في الدين، لم يخرج - في أمر الدين والدعوة إليه وسلوكه مع الناس - عن دائرة الأخلاق أبداً، بل قام بدعوة الناس إلى الدين، متسلحاً بالخلق العظيم، والرحمة الواسعة، والمرونة الكبيرة، والعفو الجَمِّ، وذلك في مجتمع تسوده الوحشية والقسوة والرذائل النفسانية والمعرفية. ودفع جميع الأفراد في هذا المجتمع إلى الاعتقاد بالله، وأحدث فيهم تحولاً في فترة قياسية، حتّى حلّت الفضائل الأخلاقية محلّ الرذائل؛ وقضى على ظاهرة قتل الإخوة وتقطيع

(*) أستاذ مساعد في جامعة المعارف الإسلامية.

الأرحام، وتحوّل العنف والقسوة والتشدد إلى مداراة وسلام ووئام وصلح مع النفس والذات^(١).

وعلى الرغم من ذلك، بدأنا نشهد بالتدريج - ولا سيّما 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 تتجه نحو الأفول والاضمحلال، ولم تحصل حتى الآن على موقعها الموجه والواقعي في مجال العلم والعمل^(٢).

إن النظرة الناقدة إلى هذا المسار النزولي للثقافة الأخلاقية، وتشخيص الآفات الأخلاقية لدى المتدينين، 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 والمعرفي، ولها مكانة في مصادرها 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 تتحوّل إلى نموذج علمي وعملي دائم وكامل في الثقافة العالمية - إلى النقص والأفول.

أ. الموقع التجميلي والزائد للأخلاق —

ورد التعبير في بعض الروايات عن تلك الأعمال الدينية التي تحظى بالضرورة الأكبر بـ «الفريضة»، 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: «السنة سُنَّتَان: سُنَّةٌ في فريضة، الأخذ بها هدىً، وتركها ضلالة؛ وسُنَّةٌ في غير فريضة، الأخذ بها فضيلةً، وتركها إلى غير خطيئة»^(٣).

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

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

فعلى هذا التفسير يكون الأصل عبارة عن الأعمال التي يجب القيام بها، ولا تتطوي على رخصة في تركها، ولا ينبغي التهاون فيها أو الغفلة عنها. والذي يتكفل ببيان هذه الأمور الضرورية والإلزامية هو علم الفقه. وإذا أراد شخص أن يصل إلى مرتبة أعلى من الكمال، ويحصل على امتياز أكبر، فإنه يتّجه نحو الأخلاق. فعلى الرغم من عدم وجوب هذا الأمر عليه^(٦)، ولكنّه مع ذلك يكون مستحقاً للثواب عن قيامه به. وبذلك ينفصل الفقه عن الأخلاق، ويندرج كلّ منهما ضمن مجال خاص؛ حيث يقوم أحدهما على أساس الواجبات والضرورات، والآخر على أساس الأولويات والحسنات. وحيث يكون الفقه بصدد بيان الضرورات والأحكام الإلزامية، ويروم إثبات أداء التكليف والامتثال بالحجج الشرعية، والخروج من عهدة التكليف، ويدفع العقاب عن المكلفين، فإنه يعمل في أسلوب الاستتباط وتشخيص الأحكام بشكل دقيق ومنضبط، ولكن الأخلاق؛ حيث تسعى إلى بيان الكمال، ويُبحث فيها عن الندب والاستحباب، وينظر إليها بوصفها من شؤون الكمال والزينة، لا تُمارس تلك الدقة في التعاطي مع الأدلة والروايات الصحيحة والمعتبرة وتشخيص الحجّة، ولا يتمّ هنا أعمال تلك الدقة المتناسبة مع علم ما، وإنما يتمّ التعاطي هنا بشيء من التسامح والتساهل. وهنا تتبلور قاعدة «التسامح في أدلة السنن»، حيث يُقال: «إذا رويناه في الحلال والحرام شدّدنا، وإذا رويناه في الفضائل تساهلنا»^(٧).

يبدو أن هذه القاعدة، التي هي من التراث الفقهي لأهل السنّة^(٨)، سواء في حدّ ذاتها أو من حيث انطباقها على الأخلاق، مخدوشة وغير تامة.

أما من الناحية الأولى فإن ما نريد نسبته إلى الشريعة - الأعمّ من الأحكام أو العقائد أو الأخلاق - يجب أن يقوم على أساس الحجّة. 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 الحجّة بما يتماهى ويتناغم مع

ظرفيات أصول الاستنباط، ولا يمكن الاعتماد بشأنها على الأدلة والروايات الضعيفة^(٩).

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

ب. 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 للتعاليم والمعارف الدينية على أساس من هذا التقسيم، قد تبلور كل من هذه الأمور بوصفه علماً مستقلاً ومنفصلاً، له بنية شاملة لأجزاء العلوم، أي: الموضوع والمبادئ والمسائل.

إن موضوع العلم أحد المعايير التي يمكن أن يشكل مبنى 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 المكلف»؛ من حيث اشتماله على حكم من الأحكام الشرعية أو كان يقتضي حكماً شرعياً^(١٢)، وإن كان المراد من فعل المكلف الأعم من الامتنال والترك^(١٣)، بيد أن موضوع هذا العلم قد اتجه بالتدريج إلى الانحصار بالفعل.

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

والرضوان الإلهي. ومن هذه الناحية يتمتع بمكانة هامة وموقع قيّم 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 وحياء النبي الأكرم ﷺ. لقد تمّ استعمال كلمة الفقه، من خلال الاقتباس من التعبير القرآني القائل: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)، في معنى الفهم الخاص لجميع التعاليم الدينية، الأعمّ من الاعتقادية والأخلاقية والأحكام العملية، وأخذت 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 تفهّم جميع المعارف الدينية من أصول وفروع، لا خصوص الأحكام العملية، وهو الفقه المصطلح عليه عند المتشرّعة؛ والدليل عليه قوله تعالى: ﴿وَلْيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ﴾ (التوبة: ١٢٢)؛ فإن ذلك أمرٌ إنما يتمّ بالتفقه في جميع الدين. وهو ظاهر»^(١٥).

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

وفي ما يلي نشير إلى العناصر والأسباب التي كان لها دورٌ في الاهتمام العلمي الخاص بالأحكام العملية للدين من بين المعارف الدينية:

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

لقد كان الناس في بداية عصر الإسلام؛ بفضل مصاحبتهم للنبي الأكرم ﷺ

وقربهم من عصره وسماعهم لكلامه ومشاهدتهم لسيرته من جهة، وقلة الأحداث والخلافات وسهولة الرجوع إليه أو إلى الذين سمعوا أجوبة المسائل المحدودة في ذلك العصر من النبي الأكرم عليه السلام وثقاته من جهة أخرى، كانوا يستوعبون التعاليم الدينية وفق مسارٍ طبيعيٍّ وواضح^(١٧). فكانوا يتعلمون مسائل العقيدة مع النزول التدريجي لآيات البشارة والإنذار على النبي الأكرم عليه السلام، كما كانوا في الأخلاق والآداب يحصلون على تهيئ عميق من خلال السيرة العملية للنبي الأكرم وحُلقه العظيم ومواعظه البليغة، وكانوا يمتثلون الأحكام العملية، مثل: الصلاة والصوم والحجّ والجهاد، بالاعتداء به أو سؤاله عنها. وبعد الابتعاد التدريجي عن الوحي كثرت الآراء والأقوال المختلفة وتعددت الأفهام من جهة، واتسعت دائرة البدع واتّباع الأهواء النفسية من جهة أخرى، وعلى الرغم من ذلك، ومع تناغم الناس في المباني الأولى والأصلية للعقائد، ووضوح الفضاء المعرفي 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 عليه السلام، وانتشار ثقافة الترجمة، كانت تدفع الطرفين إلى اتخاذ المواقف في بعض الموارد بشدّة، ولكن لم تكن هذه المسائل تُعدّ في حينها من أصول العقائد والمباني الأصلية والأولية. لقد كان هذا النوع من الأبحاث خارجاً عن طاقة عامّة الناس، وكانت تُطرح بوصفها من الأبحاث التخصصية في الغالب، ولم يكن لها دورٌ فاعل وجاد في الحياة المعرفية للناس.

وإذا اشتملت بعض الروايات المأثورة عن أئمة 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؛ وإلا فإن العقائد في حدودها العامة لم تكن لتبقي موضعاً للجهل والشبهة والاستفهام، بل كانت أمراً بسيطاً يمكن للذهن أن يستوعبه ويدركه. ومن خلال تقوية الإيمان كانت مكانة العقيدة تزداد عمقاً ورسوخاً. كما أن قوة الإيمان إنما كانت تحصل في الغالب من خلال التسليم للتعاليم الدينية والقيام بالأعمال العبادية. وفي الحقيقة والواقع إن رسوخ العقائد واستحكامها يعود إلى

الإصرار الجادّ على امتثال الأحكام العملية والعبادية^(١٨). كما أن الأبحاث المرتبطة بالإمامة - بسبب حضور أهل البيت عليهم السلام، والاستفادة من المصادر الأولية، وإظهار المسار الصحيح - لم تكن تؤدي إلى التركيز الخاص على المسائل الاعتقادية. كما لم يكن يبدو هناك إجمالاً وغموضاً في الأخلاقيات أيضاً^(١٩). وإن تشخيص الوجدان وحكم العقل بحسب 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 صلى الله عليه وآله وظهور الإسلام بين الناس في ذلك العصر كانت تزداد قوة 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 تغني عن الخوض بشكل خاص 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 تمّ تشريعها بكيفية جديدة وطريقة توقيفية من قبل الإسلام؛ وكذلك ماهية الأحكام التي أعلن عنها الشارع بشأن بعض المعاملات - بالمعنى الأعم -، من قبيل: الرزق الحلال والزواج بشكل تأسيسي. إن هذا الأمر كان يرفع من حساسية المكلفين تجاه صحة وسقم سلوكياتهم، ويشغل أذهانهم ويدفعهم إلى الاستئناس العلمي تجاه جزئيات وتفصيل هذه السلوكيات^(٢١).

٢. الحاكمية والتناسب مع إنتاج الأحكام السلوكية —

إن السلطات التي كانت تحكم المجتمعات الإسلامية في المراحل السابقة، وكان بعضها يدعي الدفاع عن الدين والتبعية لأحكام الشريعة، كان الفقه يمثل هاجسها الرئيس في هذا الشأن؛ لتتمكن من تعزيز وتثبيت سلطتها في المجتمع، من

خلال وضع القوانين المتعلقة بأرواح الناس وأموالهم وأمنهم^(٢٣)، وتعمل على توسيع نفوذها وتأثيرها من خلال الاستناد الروحي والمعنوي إلى التعاليم والأحكام الشرعية. وكلما ابتعدنا عن القرن الهجري الثاني، وأصبح الفقه وسيلة لإدارة الحكم وتنظيم السلطة، كلما تعزّز الاتجاه الأحادي إلى الأحكام العملية، وأصبح علم الفقه يُطرح بوصفه العلم الديني الوحيد الذي تمسّ الحاجة إليه في المجتمع. وكان الإنتاج الواسع للفروع الفقهية والازدهار المنفرد لهذه الفروع في الواقع استجابةً للاقتضاء الناقص الذي اقتضته الحاجة الاجتماعية؛ بسبب الإدارة غير الكفوءة للحكومات^(٢٤).

٣. الشريعة ودعوى انحصارها بالأحكام العملية —

إن الشريعة في مصطلح الفقهاء تُطلق في الغالب على قسم الأحكام العملية من الدين^(٢٥). وقد أدّى هذا الاستعمال بالتدرّج إلى تعزيز التوهم لدى البعض بأن الشريعة تنحصر في هذا القسم من أحكام الدين^(٢٦)؛ بحيث عندما يتمّ الحديث عن وجوب الاهتمام بالشرع والحفاظ على الشريعة والتمسك بالأحكام الشرعية والتوصية بهذه الأمور لا يردّ إلى الذهن شيء سوى المسائل الفقهية المصطلحة والأحكام العملية^(٢٧)؛ في حين أن الشريعة وإن كانت أخصّ من مطلق الدين^(٢٨)، إلا أنها تتطابق مع جميع التعاليم الدينية التي قام الله بتشريعها للناس^(٢٩).

٤. الثواب والعقاب ومنزلة العمل —

إن من بين أسباب الاهتمام بالعمل وأحكامه الاهتمام بمسألة الثواب والعقاب، وتصوّر انحصارهما في الأفعال الظاهرية. نشاهد في عُرْف المتشرّعة هذا التصوّر بكثرة؛ حيث يعتبرون الطاعة والمعصية والأجر والثواب أمراً خاصاً بالأعمال والسلوكيات الظاهرية، ولربّما قالوا بأن الاتجاه العام في وصايا أئمّة الدين يركّز على هذا الأمر^(٣٠)؛ وأما الأخلاق فهي مرتبطة بمجال الفضائل والردائل والحسن والقبح والمدح والذم. في حين أن الثواب والعقاب موجود في الأخلاق وأوصاف الفضيلة والرديلة أيضاً^(٣١).

هـ. أهمية الحلال والحرام وانحصارهما في الأعمال —

لقد تمّ تعريف «الحلال» بأنه الشيء الذي لا يستتبع القيام به عقاباً. وحيث أجازته الشرع فلا مانع من فعله؛ وأما «الحرام» فهو الذي يترتب العقابُ على فعله؛ لأن الشرع قد منعه ونهى عن فعله^(٣١). ومن خلال إطلالةٍ تاريخيةٍ نلاحظ أن الحلال والحرام الذي يحظى في الإسلام بأهميةٍ كبيرة^(٣٢) يختصّ تدريجياً بالأفعال والأعمال^(٣٣)، وبشكلٍ متزامنٍ يتّحد البحث عن هذين المفهومين الجوهريين ومصاديقهما مع الفقه^(٣٤).

٦. مفردة التكليف وثقل مسؤولياتها في الأحكام العملية —

كما سبق أن ذكرنا في بحث الفرض والنفل 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 مؤاخظة وسؤالٌ وعقاب فإن الأحكام الفقهية تثقل كاهل المكلف، الذي يسعى للخلاص ورفع المسؤولية عن نفسه، ويبحث عن النجاة من العقاب. والذي يتناسب في البين مع المسؤولية وامتنال التكليف أكثر من غيره هو الأعمال^(٣٥). ومن هنا فقد قام الفقه على مدار التكليف، وإن الفروع الفقهية قد تمّ تفصيلها وتبويبها على أساس هذا التناسب^(٣٦).

إن الفقيه يبحث في مساعيه الفقهية والاستنباطية عن الأدلة التي تبين الحكم وتعمل على التعريف بالتكليف. فحيثما استشتم وجود حكمٍ وجب التأملُ بشكلٍ كامل، والعمل على استخراج الفرض والتكليف من صلبه، ويجب السعي إلى العمل به؛ من أجل التخفيف من ثقل المسؤولية، والتخلص من العذاب والعقاب باحتياطٍ كامل. وقد تبلغ الحساسية تجاه ظاهر العمل في بعض الأحيان بحيث يتمّ التخلي عن الجوانب التربوية والازدهار الداخلي، وكذلك العلاقة الشعورية والعاطفية الودودة بين العبد والمولى. وقد يقع التنازع أحياناً بين الأحكام الفقهية وروح الشريعة والمقاصد الأخلاقية والقيمية^(٣٧). وكأنّ هوية سعادة الإنسان بأجمعها وحياته الطيبة تحبس في

كوة التكليف، ولا يتمّ التعريف بالحياة الدينية والتفكير الديني بشكلٍ كامل.

٧. البساطة وإمكانية الوصول إلى الأعمال الظاهرية —

إن الأعمال العبادية والقوالب العملية لأحكام الدين؛ حيث تكون أقرب إلى المحسوسات، وتحظى بظواهر ملموسة بالنسبة إلى الفهم، فإنها تحظى باهتمام وإقبال أكبر^(٣٨). ومن ناحية أخرى - كما تقدّم في بيان عنصر السيادة والسلطة - فإن إصلاح أمور المعاش، والنظم في الأمور المادية والأحكام، والنظم الجمعي في الحياة الدنيوية، يظهر تطبيق النقد والوصول إلى العمل بشكلٍ أوضح. إن الاتجاه إلى هذه الخصوصية بحيث ذهب البعض إلى تصوّر الفقه مرتبطاً بالدنيا من الأساس^(٣٩).

يبدو أن العقائد والفقه والأخلاق في النظام المعرفي الديني العام ليست نتائج مستقلة عن بعضها، ولا تنتمي إلى مستويات متفاوتة أو لثلاث طبقات من المخاطبين أو لمجالات ثلاثة، وإن منظومة التفقه قد تمّ بيانها - بشهادة القرآن والسنة^(٤٠) - مع بعضهما بشكلٍ ممتزج دون بيان حدٍّ خاصٍّ بين العقيدة وبين الأحكام العملية والأخلاق. إن هذا التماهي يجب ملاحظته في مسار التعيّنات المعرفية وبيان حدود العلوم الذي يتمّ بمقتضى تقسيم العلوم وتبويبها، أو في الحد الأدنى في مرحلة الحكم والنتيجة.

ثانياً: عدم إمكان تعلق التكليف بالصفات —

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

وفي مثل هذه الحالة عندما يُقال: ليس لدينا في الأخلاق صفات 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 يتمّ تهميش الأخلاق، وتتعرّض سعادة الفرد والمجتمع إلى الخطر. هذا في حين أن

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

ج. الشريعة السَّمَّحة والابتلاء العام بالصفات الرذيلة —

يقوم الرأي لدى بعض على أن الصفات النفسية المردولة - حيث يُبتلى بها عامة الناس، وقلما يأمن شخص من الابتلاء بها - فإن المؤاخذة عليها والتكليف بتطهير النفس منها لا يوافق الشريعة السَّهْلَةَ السَّمَّحَةَ، وإن اللطف الإلهي ورحمته الواسعة تقتضي عدم الحديث عن التكاليف النفسية^(٤٤). بيد أن الالتفات إلى نقطتين قد يؤدي إلى عدم تمامية هذا الرأي؛ فأولاً: هناك الكثير من الروايات الواردة في باب «أهمية الأخلاق» حول الإبقاء على طهارة النفس من الرذائل، وقد تمّ التأكيد على هذا الجانب بشكل 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 تأثير أوسع وأشمل^(٤٥)، حيث يمكن العثور على صفات جوهرية وجذرية تقع على قمة الهرم القيمي، وتكون مصدراً للصفات والسلوكيات الأخرى. وقد تمّ التعبير في الروايات عن هذه الصفات الخطيرة والمصيرية في قسم الرذائل بمفاهيم من قبيل: «أدنى»^(٤٦)، و«شر»^(٤٧)، وأقبح^(٤٨)، وأبغض^(٤٩)، وأسوأ^(٥٠)، وأذمّ الأخلاق^(٥١)، و«علامة الشقاء»^(٥٢)، والهلاك^(٥٣)، و«أركان»^(٥٤) وأصول^(٥٥) ودعائم^(٥٦) ورأس الكفر^(٥٧)، و«جماع الشر»^(٥٨)، و«أعظم الخطايا»^(٥٩)، و«المهلكات»^(٦٠)؛ حيث إن تعلق الأحكام التكليفية بها ليس غير بعيد 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 للمؤاخظة، إلا أنه في مرحلة القصد وعقد القلب على الفعل الذي لا يخرج عن الاختيار والإرادة قابلٌ للمؤاخظة والتكليف.

وعلى الرغم من أن أغلب الكتب الفقهية تخلو من الخوض في الصفات الأخلاقية من حيث بيان الحكم الفقهي، إلا أن بعض الفقهاء لم يغفلوا عن هذا الأمر الهام، ودخلوا في بحثها على نحو جزئي أو مستوفي؛ كما أفتى بعضهم بحرمة الحسد^(٦٢)، والعجب^(٦٣)، وبغض المؤمن^(٦٤)، والكبر^(٦٥). وقد عمد الشيخ الحرّ في أبواب «جهاد النفس» من مجموعته الروائية، إلى إضافة حكم تكليفي في الكثير من الموارد حول الصفات الأخلاقية بعد اختيار عنوان خاص بكل من تلك الأبواب^(٦٦)؛ كما أفتى المقدّس الأردبيلي بالحرمة في الكثير من الصفات الأخلاقية المردولة^(٦٧).

د. الإباحة وظنّ الترخيص في الخلاف —

يذهب الظنّ ببعضهم إلى أن الشرع، بعد حكمه بالإباحة في الكثير من الأمور، وعدم بيان التكليف بوجوبها أو حرمتها، يخلق منطقة فراغ واسعة للناس، وإثر الترخيص وعدم الإلزام يتمّ تجاهل الكثير من الأحكام الأخلاقية من الناحية العملية، مع أن هناك من الناحية الأخلاقية أمراً ونهياً في كلّ موردٍ من موارد الفضائل والردائل، وحتى في الأولويات يتمّ الإلزام بالأحسن بالنسبة إلى الحسن، والقبیح بالقياس إلى الأقبح. كما أن الدّين؛ من خلال وعده بالعفو والشفاعة والتشجيع على التوبة والثواب الكثير على بعض الأعمال وادّعاء التكفير وجبران الكثير من الأخطاء والقبائح بذلك^(٦٨)، يُسقط المهابة عن القبیح، ويجعل المتدينين متهاونين تجاه رعاية الأحكام الأخلاقية^(٦٩). والإشكال الآخر الذي يمكن بيانه من هذه الزاوية، والذي يتمثّل بتصور ضعف الثقافة الأخلاقية، هو أن بعضهم قد فهم من بعض النصوص الدينية أن التمسك والاعتقاد بالدّين يستر القبیح، ويعمل على جبرانه؛ بحيث إنه مع وجود الإيمان لا يمكن لأيّ سيئة أن تكون مضرّة^(٧٠)، أو يتمّ وعد الشيعة بأن ولاية الإمام العادل حسنة لا تضرّ معها سيئة، وأنهم إذا تولّوا الإمام العادل لن تتمّ مساءلتهم على ما اقترفوا من سيئات^(٧١).

ولكن يبدو أن التوبة والبشارة بالمغفرة لا يعني تشجيع المذنب على ارتكاب المعاصي والذنوب، وإنما يُراد منها عدم إغلاق باب العودة على المجرمين^(٧٢). كما أن التوبة الصحيحة والنصوح إنما تكون بالرجوع الحقيقي عن الذنوب، وتقترب بالإيمان والعمل الصالح والندم الصادق، وإلا فإن مجرد الاستغفار الشفهي والندم اللفظي لا يمكن عدّه توبة. وإن الغاية الأصلية من التوبة والوعد بالمغفرة والأجر تتطوي على هداية وتربية. إن الله سبحانه وتعالى يفتح صدره برحمته ولطفه للجميع، ويصدر أمراً بالصَّفْح والعَفْو عنهم، شريطة أن يعودوا إلى أنفسهم، ويغيروا من سلوكهم، وأن يثبتوا صدق توبتهم على المستوى العملي.

النتيجة —

تستمد الحضارة الإسلامية تعاليمها الدينية من ثلاث شُعَب رئيسة، وهي: العقائد؛ والأخلاق؛ والفقه. وقد أدّى انحصار الاهتمام الرئيس في البين بالفقه؛ بوصفه علماً رسمياً في مجال الدين من جهة؛ واعتبار الصفات الأخلاقية خارجةً عن دائرة التكليف وموضوع علم الفقه من جهةٍ أخرى، إلى أن يكون واحداً من الأسباب والعناصر الممهدة لاضمحلال ثقافة الأخلاق، وعدم جدوائية علم الفقه. ويبدو أن القيم الأخلاقية إذا أُريد لها الازدهار في أحضان الثقافة، وأن تنتشر في ربوع الحضارة الإسلامية الشيعية، فإن من اللوازم الجادة والناجعة والمصيرية في هذا الشأن العمل على رفع الغموض الجوهرية الكامنة في العلاقات العلمية القائمة بين هذين المجالين. وفي مسار تقسيم العلم، وإن ارتبط الاعتقاد بعلم الكلام، والعمل بعلم الفقه، والصفة بعلم الأخلاق، وتم فصل كلٍّ من هذه المجالات ضمن دائرة خاصة به، بيد أن هذه العلوم الثلاثة ممتزجة ببعضها في المنظومة المعرفية للدين، وتُعدّ أجزاءً لمجموعة واحدة من العلوم المتجانسة والمتجاورة في إطار العمل على صلاح وإصلاح البشر، ولا توجد بينها أيّ حدودٍ من هذه الناحية. ويبدو أن التفقه الحقيقي واللازم يجب أن يقوم على أساس ملاحظة هذا الامتزاج والارتباط الوثيق بين هذه المفاهيم الثلاثة.

الهوامش

- (١) لقد ذكر الشيخ البلاغي الأمر الأخلاقي بوصفه واحداً من وجوه الإعجاز في القرآن الكريم (انظر: محمد جواد البلاغي، 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 تتميم المكارم الأخلاقية: «إنما بُعثتُ لأتممَّ 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 لوبون، تمدُّنٌ إسلام وعرب (حضارة العرب - النسخة العربية): ٤٤٢، تعريب: عادل زعيتري؛ والنسخة الفارسية: ٥٣٥، ترجمه إلى الفارسية: هاشم حسيني، نشر إسلامية، طهران، ١٣٥٨هـ.ش: «وَمَنْ يَطْفُ قَلِيلاً فِي الْعَالَمِ، وَيُدْرَسُ أَحْوَالُ النَّاسِ فِي غَيْرِ الْكُتُبِ، يَرِ الدِّينَ أَمراً مستقلاً عن الأخلاق استقلالاً تاماً، ولو كان بين الدين والأخلاق سببٌ لكان أكثر الأمم تدبُّناً أكثرها أخلاقاً، مع أن العكس هو الواقع».
 ٢. أحد فرامرز قراملكي ومساعدوه، أخلاق حرفه إي در تمدُّن إسلام وإيران (الأخلاق الاحترافية في الحضارة الإسلامية وإيران): ٢٨ - ٣٢، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی واجتماعي، طهران.
 ٣. جلال رفيع، أخلاق پیامبر وأخلاق ما (أخلاق النبي الأكرم وأخلاقنا): ١٤، ٤١٩.
 ٤. علي مير سياسي، أخلاق در حوزه عمومي: ١١، نشر ثالث، طهران، ١٣٨٨هـ.ش.
 ٥. عباس قلي غفاري فرد، تاريخ پژوهي در آسب شناسي أخلاقي إيراني ها (بحث تاريخي في معرفة الآفات الأخلاقية لدى الإيرانيين): ٣١ و ٦٥، نشر دلت، طهران، ١٣٩٢هـ.ش.
 ٦. محسن رناني، چرخه هاي افول أخلاق واقتصاد (عجلات أفول الأخلاق والاقتصاد): ١٦، نشر طرح نو، طهران، ١٣٩٠هـ.ش.
 ٧. رضا داوري أردكاني، أخلاق در عصر مدرن (الأخلاق في عصر الحداثة): ١٠، نشر سخن، طهران، ١٣٩١هـ.ش.
- وانظر أيضاً: المقدس أحمد الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٢: ٣٧٤، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ: يوسف البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٠: ٦٤، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤٣٠هـ: محمد صالح المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٨: ٢٨٩، ٣٤٣، المكتبة الإسلامية، قم، ١٣٤٢هـ.ش.
- (٣) الكليني، الكافي ١: ٧١، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٣هـ.ش.
- (٤) انظر على سبيل المثال: عبد الله الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية: ٥٤، دار الحديث، ١٤١٥هـ: ابن حزم، المحلَّى ٥: ٥٧، دار الجيل، بيروت.
- (٥) انظر: المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٢: ٤٣٣، ١٣٤٢هـ.ش؛ الفيض الكاشاني، الوافي ١:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- ٣٠٢، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، ١٤٠٦هـ؛ صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي ٢: ٣٨٥، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، 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 المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد: ١١، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ١٤٠٤هـ؛ الشيخ محمود أبو ريّة، أضواء على السنة المحمدية: ١١١، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت؛ محمد ناصر الدين الألباني، تمام المنة: ٣٠١، دار الراية، ١٤٠٩هـ.
- (٨) انظر: محمد هدايتي، مناسبات أخلاق وفقه در گفتگوي آنديشه وران (الأخلاق والفقه في حوار المفكرين): ٢٨٦، پژوهشگاه علوم و فرهنگ إسلامي، قم، ١٣٩٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر في هذا الشأن: تبرير المقدس الأردبيلي، حيث يتجه - خلافاً للكثيرين من الذين أفنوا 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 ١٠٤: ٤٢، دار إحياء التراث العربي، بيروت).
- (١٠) انظر في هذا الشأن: الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣٧٤؛ البحراني، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة ١٠: ٦٤؛ المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٨: ٢٨٩؛ محمد الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٤٠، الهلال، بيروت، ٢٠٠٤م.
- (١١) ومن ذلك، على سبيل المثال: يقول الفيض الكاشاني: «وليس عبارة عن الفعل؛ فرب شخص خلفه السخاء ولا يبذل؛ إما لفقد المال أو لمانع آخر. وربما يكون خلقه البخل، وهو يبذل؛ لباعث أو رياء». (محمد محسن الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق: ٥٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٩٩هـ؛ المحجة البيضاء في تهذيب الإحياء ٥: ٩٥).
- (١٢) انظر بشأن موضوع علم الفقه: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١: ٧؛ «أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخير». (ابن أبي جمهور الأحسائي، الأقطاب الفقهية على مذهب الإمامية: ٣٤؛ العاملي، معالم الدين وملاذ المجتهدين: ٢٩).
- (١٣) انظر: محمد حسين الإصفهاني، الفصول الغروية في الأصول الفقهية: ٤، دار إحياء العلوم الإسلامية، ١٤٠٤هـ.
- (١٤) انظر: العلامة الحلي، منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١: ٧، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٨٧هـ.ش؛ العاملي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة ١: ٤١؛ العاملي، منية المريد في أدب المفيد والمستفيد: ٣٧٤، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٢هـ.ش.
- (١٥) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٤٠٤، إسماعيليان، قم، ١٣٧١هـ.ش.
- (١٦) قال الغزالي في هذا الشأن: «إن لفظ الفقه تصرفوا فيه بالتخصيص، لا بالنقل والتحويل؛ إذ

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

خصَّصوه بمعرفة الفروع الغربية في الفتاوى، والوقوف على دقائق علَّها... ولقد كان اسم الفقه في العصر الأول مطلقاً...» (الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٥٣).

(١٧) انظر في هذا الشأن: محمود شهابي، أدوار فقه (مراحل الفقه) ١: ٤٦، ٤٩٩، وزارت فرهنگ وإرشاد، طهران، ١٣٦٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٨) قال الإمام علي عليه السلام: «الأنسب للإسلام نسبة لم ينسبها أحد قبلي: 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 أسس نظرية ثابتة ومتناغمة، ولم يكن يشتمل على ملاك واضح. (انظر: توشيهيكو إيزوتسو، مفاهيم أخلاقي ديني در قرآن (المفاهيم الأخلاقية الدينية في القرآن): ٨٧، ترجمه إلى الفارسية: فريدون بدره إي، نشر فرزان، طهران، ١٣٨٨هـ.ش). ولكن بعد بعثة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ورفع الحجب عن دفائن العقول، أخذ هذا التشخيص يتضح في حدوده. وفي ما يتعلق بوجود الصفات الأخلاقية بين العرب في العصر الجاهلي ووجود فضائل، من قبيل: المروءة، والكرم، والجد، ومواجهة الإسلام لردائل، من قبيل: العصبية والتفاخر 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: ﴿تَطَهَّرْهُمْ وَتُزَكِّهِمْ بِهَا﴾ (التوبة: ١٠٣)، وبشأن الصلاة: ﴿تَنْتَهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ (العنكبوت: ٤٥). وللوقوف على الروايات الماثورة في هذا الشأن انظر: الحر 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، آيين أخلاق در قرآن (دستور الأخلاق في الأخلاق): 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 مهر النساء بما لا يزيد عن أربعمئة درهم اعترضت عليه امرأة، وأثبتت بطلان فتواه؛ استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآْتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَاناً وَإِنَّمَا مُبِيناً﴾ (النساء: ٢٠)، فذهل عمر، وقال قولته الشهيرة: «كلّ الناس أفقه منك يا عمر، حتّى ربّات الحِجَال». (انظر: المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد ٩، رسالة في المهر: ٢٧، ألفية الشيخ المفيد، قم، ١٤١٣هـ؛ ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف ٢: ١٨٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(١٤٢٠هـ).

(٢٢) «...والحقوق المالية تحفظ بالفقه، وتطلب بأحكامه، ولذلك ظنّوا أن احتياجهم إلى الفقه أشد من علم الأخلاق». (المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٨: ٢٨٩).

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

(٢٤) «وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات، [وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير وغير ذلك]؛ وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأدواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقّي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك». (مقدّم 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 عبّروا عن هذا القسم من أحكام الدين بـ «فقه الشريعة». (انظر: المفيد، الإرشاد ٢: ٢٨٢).

(٢٦) «وأما علم الشرائع فهو علمٌ بكيفية العبادة المشروعة... 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 محاسن الأخلاق: ١٤).

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

(٢٨) «والمراد بعلم الشريعة ما جاء به النبي (صلى الله عليه وآله) من عند الله تعالى، ويُنّه في مدّة عمره، وأودعه عند أهله. وهذا العلم ينقسم إلى أقسام؛ فمنها: ما يتعلّق بالمبدأ الأول تعالى شأنه وبصفاته وأفعاله؛ ومنها: ما يتعلّق بأحوال المعاد وتفصيلها؛ ومنها: ما يتعلّق بأفعال المكلفين وما يتبعها من تقويم الظواهر بالسياسات البدنية؛ ومنها: ما يتعلّق بأحوال القلب وتطهيره عن الرذائل وتزيينه بالفضائل. وكل هذه الأقسام محمود شريف، طالّب محبوب الله تعالى. لكنّ بينها تفاوتاً؛ إذ بعضها واجبٌ عيناً، وبعضها واجب كفايةً، وبعضها مستحبّ». (المازندراني، شرح جامع أصول الكافي ٢: ١٤). وانظر أيضاً: عبد العظيم شرف الدين، تاريخ تشريع الإسلام وأحكامه الملكية والشفعة والعقد: ٢٣، جامعة قار يونس، بنغازي، ١٩٩٣م).

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

من هذا القبيل، فهو لا يستحقّ مثل هذا الاهتمام. بل قد نجد أن الأئمة المعصومين نحوًا هذا النحو، بحيث نجد أن هذا الاهتمام المتشرعي إنما هو ناتجٌ من تربيته وتربيتهم وتركيزهم؛ وذلك أنهم ركّزوا على جانب الطاعة والمعصية والثواب والعقاب، وهي الجوانب المرتبطة بالفقه أكثر من الجوانب المرتبطة بالأخلاق. ثمّ بحث في توجيه هذا الإشكال، واعتبره جائزاً في الأخلاق الصفاتية، وغير جائز في الأخلاق العملية والسلوك الظاهري؛ بل يرى أن اهتمام الأئمة بالأخلاق السلوكية مقدّمٌ على الفقه. (انظر: محمد الصدر، فقه الأخلاق ١: ٨، دار الأضواء، بيروت، ١٤١٩هـ).

(٣٠) سوف نحصل في الصفحات القادمة على بيانٍ لهذا الأمر، على هامش أبحاثٍ تعلّق بالأحكام التكليفية بالأوصاف والأفعال الأخلاقية.

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

(٣٢) انظر: البرقي، المحاسن: ١٥٢، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٢٩هـ؛ الكليني، الكافي ١: ١٧٨. وانظر بشأن أهميّة الحلال والحرام: الصدوق، الخصال: ٦٤٣، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٠هـ.

(٣٣) انظر: الكليني، الكافي ٧: ٢٤٨.

(٣٤) إن الروايات التالية يمكن أن تكون شاهداً على تصوّر التدريجي لهذه المساواة. - عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «تفقّوها في الحلال والحرام، وإلّا فأنتم أعراب». (البرقي، المحاسن: ١٥١).

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

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

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

(٣٦) وكما سبق أن ذكرنا فإنهم يرون علم الفقه علماً يبحث في التكليف، وقالوا بأن موضوعه هو أفعال المكلفين. ومن ذلك مثلاً أن العلامة الحلي قال في إثبات تأخّر علم الفقه عن العلوم الأخرى:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

«أما تأخره عن علم الكلام فلأن هذا العلم باحثٌ عن كيفية التكليف، وهو لا شكَّ مسبوقٌ بالبحث عن معرفة التكليف والمكلف... موضوع هذا العلم هو أفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير». (منتهى المطلب في تحقيق المذهب ١: ٦ - ٧، آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٨٧هـ.ش). وإن كان التحقيق في ظهور مفردة التكليف بوصفها حداً أولياً للفقه ومنشأً لظهوره يحتاج إلى تحقيقٍ مستقلٍّ.

(٢٧) إن هذه الحساسية قد تبلغ مقداراً بحيث يتم الإعلان في أمر الاجتهاد رسمياً أن الذي يجب أن يكون سنداً هو النصّ المبيّن للحكم، وليس النصّ المبيّن للمقاصد. (انظر: علي دوست، فقه ومقاصد شريعة، مجلة فقه أهل بيت^{عليه السلام}، العدد ٤١: ١٥٢، ربيع عام ١٣٨٤هـ.ش).

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

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

(٤٠) ففي سور القرآن الكريم، من قبيل: البقرة: ٢٢٩ - ٢٤٢، والنساء: ١٩، والطلاق: ٢، ٦، والأحزاب: ٤٩ (حول الطلاق والزواج وحدود الحلال والحرام الإلهي، مصحوباً بالسلوك اللائق)؛ والتوبة: 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 والمواظبة على الطهارة والبراءة من الذنوب)؛ وكذلك البقرة: ٧ - ١٠، ٩٠ (حول مرض القلب والابتلاء بالحسد وارتباطه بالكفر).

وفي الروايات، من قبيل: نهج البلاغة: ٣٣٨، الخطبة رقم ١٠٩ (حول امتزاج الصلاة والزكاة والجهاد بصلة الرحم والصدقة وأفعال البر)؛ والمصدر السابق: ١٠٢٣، الكتاب رقم ب (شأن الصلاة والتعامل الرحيم مع الآخرين)؛ والحر العاملي، وسائل الشيعة ١٢: ٢٠٠ (حول الصلاة ومدارة الناس)؛ والمصدر السابق: ٢٨٠ - ٢٨٥ (حول الوضوء والصلاة والحضور في المساجد وعدم اغتيال الآخرين)؛ والمصدر السابق ١٣: ٢٨٠ (حول ترك الطواف الواجب وقضاء حاجة الآخرين).

(٤١) أشار الآغا ضياء العراقي في تعليقه على فوائد الأصول إلى هذه المسألة قائلاً: «بعدما لا يكون سوء السريرة تحت الاختيار لا يوجب قُبْحاً في أمر اختياري آخر». (محمد علي الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول ٣: ٤٩، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٤هـ). وقال السيد الخوئي، بمناسبة الحديث عن شرط الإخلاص في الوضوء، واجتناب الرياء والعُجْب: «إن تعلّق الحكم الشرعي بمثل هذه الصفة إنما يمكن تصوّره 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، مؤسّسة الخوئي الإسلامية، قم، ١٤١٣هـ).

(٤٢) قال العلامة المجلسي ضمن تعريف الأخلاق الصفاتية: «الخُلُق - بالضم - ملكة للنفس يصدر عنها الفعل بسهولة، ومنها: ما تكون خلقية؛ ومنها: ما تكون كسبية، بالتفكّر، والمجاهدة، والممارسة، وتمارين النفس عليها. فلا ينافي وقوع التكليف بها». (بحار الأنوار ٦٧: ٣٧٢). وقال المولى صالح

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المازندراني: «وقد توهم أن الأخلاق كلها خلقية؛ فيكون التكليف بها تكليفاً بما لا يُطاق. وهذا التوهم فاسد؛ لأن الأخلاق قد تتغير وتتبدل، كما هو المُشاهد في الكثير من الناس، فإنهم يزاولون ويمارسون حتى يصير ملكة». (شرح جامع أصول الكافي ٨: ١٧٤).

(٤٣) ذهب صدر المتألهين في المشهد الخامس عشر من مفاتيح الغيب إلى اعتبار هذا البحث من الأمور الغامضة، التي لا تتضح إلا من خلال الإحاطة التفصيلية بأعمال القلب. (انظر: مفاتيح الغيب ١: ٣٥٦، بنيا د حكمت إسلامي صدرا، طهران، ١٣٨٦ هـ. ش؛ الغزالي، إحياء علوم الدين ٣: ٥٣).

(٤٤) قال الشيخ السبحاني في هذا الشأن: «وأما السبب في عدم مؤاخذه أحدٍ على صفاته النفسية الرذيلة، وعدم إصدار حكم فقهي في حقّه: فلأن الأحكام الإسلامية سمحة وسهلة، وتقوم على أساس أفعال الظاهر. فإذا كان الشخص بخيلاً في واقعه فلا شأن للأحكام الإسلامية به، ما دام كايحاً لصفة البخل في نفسه، ولا تظهر عليه في أفعاله؛ وإلا لو صار البناء على محاكمة الناس على طبق ما يجول في أنفسهم وضماثرهم فلن يسلم أحدٌ من النار، ويبقى الإمام عليّ وحوضه». (انظر: هدايتي، مناسبات أخلاق وفقه در گفتگوي آنديشه وران (الأخلاق والفقه في حوار المفكرين): ١٠٤؛ وانظر أيضاً: الهمداني، مصباح الفقيه ٢: ٢٤٧، مؤسسة المهدي الموعود، قم، ١٤١٨ هـ؛ السيد مصطفى الخميني، تحريريات في الأصول ٦: ٧٣ - ٧٣، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٤٢٧ هـ).

(٤٥) يتم التعبير في نصوصنا ومصادرنا الدينية عن هذه الأعمال الهامة والأساسية في مجال الرذائل بالكيائر [انظر: الكليني، الكافي ٢: ٢٧٦، من قبيل: قتل النفس، وعقوق الوالدين، وأكل الربا وما لاليتيم، وقذف المُحصّنات]؛ والأعمال المحبطة والمبطلّة [هود: ١٦، (الإقبال على الدنيا)؛ الحجرات: ٢، (عدم رعاية الأدب في رفع الصوت عند النبي الأكرم ﷺ)]؛ إلى مفاهيم من قبيل: «الأخسرين أعمالاً» [الكهف: ١٠٣ - ١٠٤، ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً﴾]، «أعظم الخطايا» [ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ١٥٣ (اقتطاع مال امرئ مسلم بغير حق)]؛ «أبغض الأعمال» [الكليني، الكافي ٢: ٢٩٠، (الشرك بالله... قطيعة الرحم... الأمر بالمنكر، والنهي عن المعروف)]؛ «شرّ الناس»، [المصدر السابق: ٣٢٧ (الذين يكرمون اتقاء شرهم)؛ المتقي الهندي، كنز العمال ٣: ٢٢٧ (ذو الوجهين)]؛ «مفتاح الذنوب»، «أشدّ الناس عذاباً» أو «ندامة» [الكليني، الكافي ٢: ٣٠٠ (من وصف عدلاً وعمل بغيره)؛ المتقي الهندي، كنز العمال ٣: ٢٠٤؛ رجل باع آخرته بدنيا غيره]؛ «ما أخشى (أخاف) عليكم» [الكليني، الكافي ٢: ٣٣٥ (طول الأمل واتباع الهوى)؛ الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ١٧٠ (كلّ ذلق اللسان منافق الجنان)؛ المصدر السابق: ٢٢٣ (مقارنة قرين السوء)].

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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (إغاثة الملهوف): «خير الأعمال» [المصدر السابق: ٢٣٧: (ما زانه الرفق)]: «خير المكارم» [المصدر السابق: ٢٣٧ (الإيثار)]: «أجمل الخصال» [الكليني، الكافي ٢: ٢٤٠ (وقار بلا مهابة، وسماح بلا طلب مكافأة، وتشاغل بغير متاع الدنيا)].
- (٤٦) لقد تمّ التعبير عن هذه الصفات الرذيلة والمتدنية بـ «السفساف» أيضاً: «إن الله يحبّ معالي الأخلاق، ويكره سفسافها». (المتقي الهندي، كنز العمال ٣: ٦): ابن شعبة الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ١٥٩ (الكذب)، إذا كان المراد حالة صفة الكذب: وتحفظوا من الكذب فإنه من أدنى الأخلاق قدراً، وهو نوعٌ من الفحش وضربٌ من الدناءة).
- (٤٧) الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٩٣ (النفاق والكذب): ٢٩٤: «شرّ الشيم الكذب».
- (٤٨) المصدر السابق: ١١٣ (أقبح الشيم الطمع، أقبح الخلق التكبر): ١١٥ (أقبح الشيمة العدوان): ١١٨ (أقبح الأخلاق الخيانة).
- (٤٩) الكليني، الكافي ٢: ٤٦٦ (الاستكبار).
- (٥٠) الحرّاني، تحف العقول عن آل الرسول: ٦٨ (الكذب).
- (٥١) العاملي، الدرّة الباهرة من الأصداف الطاهرة: ٤٣ (البخل).
- (٥٢) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٠ (قساوة القلب وبُعد الأمل).
- (٥٣) الكليني، الكافي ٢: ٢٩١ (ذهاب الحياء).
- (٥٤) المصدر السابق: ٢٨٩ (الرغبة والرغبة والسخط والغضب).
- (٥٥) المصدر السابق (الحرص والاستكبار والحسد).
- (٥٦) المصدر السابق: ٣٩١ (الشك والشبهة).
- (٥٧) الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٦٣ (الخيانة).
- (٥٨) المصدر السابق: ٢٢٣ (الاغترار بالمهل والاتكال على الأمل).
- (٥٩) المصدر السابق: ١١٨ (حبّ الدنيا).
- (٦٠) الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٠ (شحّ مطاع، وهوى متبّع).
- (٦١) كما يتمّ التعبير عن الصفات الأخلاقية الهامة في قسم الفضائل بمفاهيم من قبيل: «مكارم الأخلاق» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ١٨٠، ح ١، ١٩٨، ح ١٦ و ٧: ١٢: ١٧٤، ح ٦ (اليقين والقناعة والصبر والشكر والحلم وحسن الخلق والسخاء والغيرة والشجاعة والمروءة...)]؛ «معالي الأخلاق» [الصحيحة السجادية: ١٢٩]: «محاسن الأدب» [المصدر السابق: ١١٧]: «أعلى منازل الإيمان» [ابن فهد الحلّي، عدّة الداعي: ٢٢٨ (أن ينتهي بسريره في الصلاح إلى أن لا يبالي بها إذا ظهرت، ولا يخاف عقباها إذا استترت)]: «أوثق عُرى الإيمان» [الصدوق، مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٢٦٢ (الحبّ في الله والبغض في الله)]: «أفضل الشيم»، [الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ: ٢٣ (الكرم): ١٢٣ (السخاء)]: «أحسن الشيم» [المصدر السابق: ٤٨ (الحياء): ١٩: (الصفح)]: «أزين

الشَّيْمِ» [المصدر السابق: ١١٩ (الحلم والعفاف)]: «أكرم الأخلاق» [المصدر السابق: ١٢٢ (السَّخَاء)]: «أحسن المكارم» [المصدر السابق: ١١٤ (الجود)]: «رأس الفضائل» [المصدر السابق: ٢٦٣ (ملك الغضب وإماتة الشهوة)]: «تاج المكارم» [المصدر السابق: ١٩ (العفو)]. وبطبيعة الحال فإن التوصل إلى إدراك جامع وشامل لمراتب القِيم يحتاج إلى الفحص والتحقيق بشأن جميع الموارد مورداً مورداً. كما أن بعض الموارد لا تندرج دائماً ضمن عنوان عام، من قبيل: صفة دفع السيئة بالتي هي أحسن، التي تم التعبير عنها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلْقَاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ﴾ (فصلت: ٢٥).

(٦٢) انظر على سبيل المثال: محمد باقر السبزواري، كفاية الفقه ٢: ٧٥٢، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٣١هـ.

(٦٣) انظر: الشريف حبيب الله الكاشاني، منتقد المنافع في شرح المختصر النافع ٢: ٤٩، بوستان كتاب، قم، ١٤٢٩هـ.

(٦٤) انظر: الحلي، قواعد الأحكام ٣: ٤٩٥؛ السبزواري، كفاية الفقه ٢: ٧٥٢.

(٦٥) انظر: السيوري، نضد القواعد الفقهية على مذهب الإمامية: ٢٧٥؛ الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٣٦٤؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥: ٣٧٤.

(٦٦) من قبيل: استحباب ملازمة الصفات الحميدة، واستحباب الصبر، والحلم والتواضع، وكراهية الحرص وحبّ المال، والطمع، والتفاخر والكسل، ووجوب الإخلاص، والتقوى، والورع والعفة، وحرمة التكبر، والحسد، وسوء الخلق، وقساوة القلب. (الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١٥ - ١٦). كما تعرّض في الجزء ١٢ من ذات هذه الموسوعة في أبواب «أحكام العشرة» إلى بيان استحباب الحياء، وكظم الغيظ، ولين العريكة.

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

(٦٨) ممّا ورد في شأن التوبة، على سبيل المثال: «وليس علاج ودواء لأمراض النفس أحسن وأنفع وأفيد من التوبة؛ إذ بها يطهر القلب عن الرذائل، ويحفظ سلامته، وبها يخرج عن الحيوانية والبهيمية. ورُبما يحصل له مرتبة شامخة من الولاية التكوينية». (انظر: الزمر: ٥٣). وبطبيعة الحال فإن التوبة لا تعني تشجيع المذنب على ارتكاب المعصية واقتراف القبائح، بل يُراد منها عدم إغلاق باب الرجوع والإياب على المجرمين. (الصدوق، ثواب الأعمال: ٣١٩).

(٦٩) قال بعضُ المستشرقين في هذا الشأن: «إن أقدم الديانات لم تنصّ على أصول الأخلاق، وإن النصّ على مبادئ الأخلاق لم يكن في غير أديان الهندوس وأديان موسى وعيسى ومحمد، وإن هذه الأديان لم تصنع أكثر من تأييدها لما كان معروفاً، وإن هذا التأييد قام على الأمل في الثواب والخوف من العقاب في اليوم الآخر، وإن خوف العقاب لم يكن مهيمناً على أكثر الناس، وما جعلت تلك الأديان غفران الذنوب أمراً سهلاً». (غوستاف لوبون، تمدّن إسلام وعرب (حضارة العرب - النسخة العربية):

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٤٤١، تعريب: عادل زعيتر؛ والنسخة الفارسية: ٥٣٥، ترجمه إلى الفارسية: هاشم الحسيني). ولكن صرح مستشرق آخر في كتابه بخلاف هذا التقرير. (انظر: جون دوانبورت، عذر تقصير به پيشگاه محمد وقرآن (اعتذاراً لمحمد ﷺ والقرآن): ١٣٩، ترجمه إلى الفارسية: غلام رضا سعیدی، نشر اطلاعات، طهران، ١٣٨٨ هـ.ش).

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

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

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

الإنشاءات الطَّبِيبَةُ

وكيفية فهم القضايا الأخلاقية في القرآن

الشيخ حسن سراج زاده (*)
ترجمة: حسن علي مطر

المقدمة —

إن القضايا الأخلاقية في القرآن، طبقاً لأحد التعاريف، هي القضايا المؤلفة من موضوع ومحمول، وموضوعها هو الإنسان وأبعاده الوجودية، ومحمولها هو المفاهيم الأخلاقية من: الحَسَنَ والقبيح، والواجب والمحرم، والصواب والخطأ، والوظيفة^(*). إن الجزء الأهم من القضية الأخلاقية هو محمولها، الذي يبين المفاهيم الأخلاقية. وكلما ورد استعمال واحد من هذه المفاهيم في محمول قضية ما كانت القضية الأخلاقية قابلةً للتشخيص. يمكن لنا أن نستفيد من الإنشاءات الطَّبِيبَةِ المفاهيم والأحكام الأخلاقية «الوجوب والحرمة»، ونستفيد في بعض الأحيان «الحَسَنَ والقبيح» أيضاً. إن الإنشاء الطَّبِيبِي - سواء أكان صريحاً أم غير صريح، وسواء أكان إلزامياً أم غير إلزامي - إن دلّ على أحد المفاهيم الأخلاقية دلالةً معتبرة يمكن الاستعانة به لفهم القضية الأخلاقية.

نشاهد القضايا الأخلاقية في القرآن الكريم تارةً في إطار الكلام الإنشائي؛ 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 أي من أقسام الإنشاء يمكن اكتشاف القضايا الأخلاقية في القرآن. وبعبارة أخرى: نريد أن نعلم أي قسم من أقسام الإنشاء يدل على الوجوب والحرمة، وأيهما يدل على الحسن والقبیح أو سائر المفاهيم الأخلاقية؛ لنعمل بعد ذلك على تشخيص القضية الأخلاقية. وبهذه الطريقة سوف نتعرف على أحد أساليب التعريف بالرؤية الأخلاقية للقرآن الكريم، ونستفيد من إرشاداته وهداياته 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 تبين مفاهيم الحسن والقبیح، والواجب والحرام، وتساعدنا على معرفة القضايا الأخلاقية.

الكلام الخبري والإنشائي —

من الضروري أن يشتمل الكلام على وجود نسبة تامة يصح السكوت عليها. فكلما كانت هناك - بغض النظر عن التكلم - واقعية للنسبة القائمة في الجملة، بحيث تتطابق معها نسبة الكلام أم لا، فإن هذا الكلام يُسمى خبراً، حيث يقبل الائتلاف بالصدق والكذب بذاته، من قبيل: قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ ♦ في أدنى الأرضِ وهم من بعد غلبهم سيغلبون ﴿ (الروم: ٢ - ٣)؛ وأما إذا لم تكن للنسبة الموجودة في الجملة واقعية - بغض النظر عن التكلم - ففي هذه الحالة يُسمى هذا الكلام إنشائاً، حيث لا يقبل الائتلاف بالصدق والكذب، من قبيل: قوله تعالى: ﴿سيرُوا في الأرضِ﴾ (الروم: ٤٢)، حيث لا شيء بغض النظر عن اللفظ، وإنما يتحصل معناها بمجرد القول: ﴿سيرُوا في الأرضِ﴾^(٢). وحيث إن محور هذه المقالة هو الإنشاءات الطلبية لا يتم البحث في الكلام الخبري، وإنما يُقتصر على بحث الكلام الإنشائي وأقسامه فقط.

أقسام الإنشاء —

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

غير الطلبي.

وفي الإنشاء الطلبي يعتمد المتكلم إلى المطالبة بمطلوب غير حاصل وقت الطلب، مثل: قوله: «اضرب زيداً».

وفي الإنشاء غير الطلبي يكون الكلام إنشائياً، ولا يقبل الانضمام بالصدق والكذب، إلا أن المتكلم لا يطالب بمطلوب، من قبيل: صيغة البيع (يُعْتُ).

وفي التقسيم المشهور ينقسم الإنشاء الطلبي - بطبيعة الحال - إلى أقسام، من قبيل: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء (الدعاء).

والإنشاء غير الطلبي ينقسم بدوره إلى أقسام، من قبيل: أفعال المدح والذم، والتعجب، والقسم، والرجاء، وصيغ العقود.

وفي تقسيم آخر ينقسم الإنشاء الطلبي إلى قسمين، وهما: الطلب المحض؛ والطلب غير المحض. وفي الطلب المحض يدل اللفظ على الطلب صراحة، ويشمل الأمر والنهي والدعاء. وفي الطلب غير المحض يفهم الطلب من فحوى الكلام، ويشمل: الاستفهام، والتمني، والرجاء، والعرض، والحض^(٣).

وفي ما يلي نقتصر في البحث عن خصوص أقسام الإنشاء الطلبي فقط.

أقسام الإنشاء الطلبي —

ينقسم الإنشاء الطلبي في تقسيم مشهور إلى خمسة أقسام، وهي: الأمر، والنهي، والاستفهام، والتمني، والنداء؛ وذلك لأنه تم في تقسيم التعبير عن العرض والتحضيض بوصفهما من أقسام الطلب (غير المحض)، وألحقوهما بهذا القسم أيضاً؛ وبذلك سوف نبحت في المجموع سبعة أنواع من الإنشاء الطلبي. وهذه الأقسام عبارة عن: الأمر (طلب الفعل)؛ والنهي (طلب الترك أو الامتناع)؛ والاستفهام (طلب الفهم)؛ والتمني (طلب الشيء المحبوب)^(٤)؛ والنداء (طلب التفات وإقبال المخاطب)؛ وكذلك العرض (طلب القيام بشيء أو تركه برفق ولين)؛ والتحضيض (الطلب الشديد بفعل شيء أو تركه). فإذا أمكن فهم أمر أخلاقي من كل من هذه الأقسام، ودل على حسن وقبح، أو وجوب وحرمة، كان داخلاً في موضع البحث.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وفي ما يلي نوضح كل واحد من هذه الموارد:

الأمر —

«الأمر» يشمل الأمر بالصيغة والأمر بالمادة، والأمر الصريح وغير الصريح، والأمر المولوي والإرشادي. وكلها من أقسام الإنشاء الطلبي. إن الأمر عبارة عن: «طلب القيام بالفعل الصادر من العالي إلى الداني». فإذا كان الطلب من الداني إلى العالي سُمي دعاءً، وإذا كان من المساوي إلى المساوي كان «التماساً».

والأمر على أربع صيغ، وهي:

١. فعل الأمر: ﴿اصْبِرْ عَلَى مَا يَقُولُونَ﴾ (ص: ١٧).

٢. الفعل المضارع المقرون بلام الأمر: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (النور: ٢٢).

٣. اسم فعل الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (المائدة: ١٠٥)، أو «عليكم الصدق»، أي: «الزموا الصدق».

٤. المصدر النائب عن فعل الأمر: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ (محمد: ٤)، أو «صبراً على المكاره»، أي: «اصبروا على المكاره»^(٥).

إن المعنى الأصلي للأمر هو طلب الفعل من المخاطب، على نحو الاستعلاء (طلب العلو)، مقروناً بالإنشاء. إلا أن الأمر في الكثير من الموارد؛ بالنظر إلى سياق الكلام واقتضاء المقام، يخرج عن معناه الأصلي، ويُرَاد منه معانٍ أخرى، من قبيل: الدعاء: الطلب من الداني إلى العالي: ﴿رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ﴾ (النمل: ١٩؛ الأحقاف: ١٥).

الالتماس: الطلب من المساوي إلى المساوي في الرتبة، كأن تقول لمن يساويك في المرتبة: «أعطني القلم أيها الأخ».

الإرشاد: الطلب من دون تكليف وإلزام. والغاية منه النصيحة والإرشاد: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ (البقرة: ٢٨٢).

التكريم: ﴿ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ﴾ (الحجر: ٤٦).

الامتنان: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ (النحل: ١١٤).

الإباحة: حيث يتوهم المخاطب الحظر، فيرد الأمر للدلالة على الإذن والترخيص، وإن أمكن الترك: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾ (البقرة: ١٨٧).

التمني: يُستعمل في مورد غير العاقل؛ كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح وما الإصباح منك بأمثل

الاعتبار: ﴿انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ﴾ (الأنعام: ٩٩).

الإذن: يُقال لمن يطرق الباب: «ادخل».

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

التعجب: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾ (الإسراء: ٤٨؛ الفرقان: ٩).

التسخير: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥؛ الأعراف: ١٦٦).

الإخبار: الإخبار بهيئة الإنشاء: ﴿وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا﴾ (الإسراء: ١٠٤)؛ ومن قبيل: قول رسول الله ﷺ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعِدَهُ مِنَ النَّارِ»، المراد: «يتبوا مقعده».

التهديد: الطلب المشتمل على وعيد وتهديد: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (فصلت: ٤٠).

التعجيز: الطلب من المخاطب أن يأتي بما يستحيل عليه؛ لغرض إثبات عجزه وضعفه: ﴿فَاتُّوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾ (البقرة: ٢٣)^(١)؛ وقول الشاعر: «أولئك آبائي فجئني بمثلهم».

التسوية: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا﴾ (الطور: ١٦).

الإهانة والتحقير: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾ (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 تتطوي على دلالة على معنى أخلاقي (الحسن والقبیح والواجب والحرام) لا تكون داخلة في محل بحثنا. وفي المقابل يمكن أن نفهم من معنى الدعاء حسن الشيء المطالب به، شريطة أن يكون ذلك الدعاء قد ورد في القرآن الكريم على لسان شخصية قيّمة، أو لم يرد الردع والمنع عنه. كما يمكن الكشف من معنى الإرشاد والإكرام والتمني لزوم أو حسن 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: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ ♦ وَأُمِرْتُ لِأَنْ 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 المستسلمين لإرادة الله سبحانه وتعالى؛ أو كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى...﴾ (النحل: ٩٠).

وبالإضافة إلى صيغة الأمر ومادته يمكن لنا أن نستفيد مفهوم الوجوب والإلزام من مفردات أخرى تفيد معنى الطلب مما ورد في القرآن الكريم أيضاً، من قبيل: «كتب على»، و«حقاً علي»، و«حقيقاً علي»، و«وصى»، و«أوصى»، و«قضى»، و«شرع لكم»، و«فرض»، و«أخذ ميثاق»، و«فتوى»، و«أوحى»، وغير ذلك من المفردات الأخرى، كما في قوله تعالى:

﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦).

﴿وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا﴾ (مريم: ٣١).

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

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

﴿وَلَمَّا طَلَّكَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢٤١). طبقاً للرأي

القائل: إن «حقّ على» تعني «واجب»^(٧).

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الآيات التالية:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ...﴾ (آل عمران: ١٨٧).

﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾ (التحریم: ٢).

﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ...﴾ (التوبة: ٦٠).

﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ...﴾ (الشورى: ١٣).

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ (الإسراء: ٢٣).

﴿وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ...﴾ (النساء: ١٣١).

﴿وَقَدْ نَزَّلَ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ أَنْ إِذَا سَمِعْتُمْ آيَاتَ اللَّهِ يُكْفَرُ بِهَا وَيُسْتَهْزَأُ بِهَا فَلَا تَقْعُدُوا مَعَهُمْ حَتَّىٰ يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ إِنَّكُمْ إِذَا مِثْلُهُمْ...﴾ (النساء: ١٤٠).

﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ^(٨)... وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ﴾ (النساء: ١٢٧).

﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فَعَلِ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (الأنبياء: ٧٣).

النهى —

إن المعنى الأصلي لـ «النهى» هو مطالبة المخاطب بترك شيء، على نحو الاستعلاء، المقرون بالإلزام؛ بمعنى أن الشخص الذي يحتلّ مرتبةً عليا يطلب من الشخص الذي يحتلّ المرتبة الدنيا أن يترك شيئاً ما، من قبيل: قولك: «لا تشرب الخمر». وأما إذا أردنا أن نعرّف النهي بمعناه المطابقي، دون معناه الالتزامي، فالأصحّ

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 ثلاث صيغ، وهي:

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

٢. أسلوب التحذير والاستبعاد، من قبيل: قولك: «إياك أن تكذب».

٣. الجملة الخبرية التي يقصد بها الإنشاء والنهي (إنشاء «النهي» بصيغة الخبر)، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَفِّفِينَ﴾ (المطففين: ١)^(٩).

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

الدعاء: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ (البقرة: ٢٨٦).

الالتماس: كأن تقول لمن هو في مرتبتك: «أيها الأخ لا تتوان في عملك».

الإرشاد والهداية: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ سُسُوكُمْ﴾ (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).

التمني: «يا ليلة الأنس لا تنقضي».

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

التحقير: ﴿لَا تَمْدُنْ عَيْنُكَ إِلَى مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ﴾ (الحجر: ٨٨؛ طه: ١٣١).

التوبيخ: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: ٤٢).

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

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

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 نُهِيتُ أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٦؛ غافر: ٦٦)؛ حيث يُستفاد من مادة النهي في هذه الآية أن النبي الأكرم ﷺ قد نُهي عن عبادة الأصنام، وعليه أن يجتنب عن عبادتها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل: ٩٠).

وهكذا الآيات التالية:

- ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف: ٣٣)؛ حيث يُفهم من كلمة «حرّم» النهي ولزوم الترك في ما يتعلق بالأفعال القبيحة والمعاصي والظلم وما إلى ذلك.

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّسَاءَ كَرِهًا...﴾ (النساء: ١٩).

- ﴿وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ (الحج: ٣٠).

- ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾ (الأنعام: ٦٨).

- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ﴾ (التغابن: ١٤).

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

النهي أيضاً.

كما يُستفاد مفهوم النهي والحرمة من القضايا الإخبارية أيضاً، وهو ما يتمّ التعبير عنه بـ «إنشاء (النهي) بصيغة الإخبار»، من قبيل: قوله تعالى: ﴿الزَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنْكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ وَحُرِّمَ ذَلِكَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (النور: ٣)^(١٠).

الاستفهام —

الاستفهام طلب معرفة شيءٍ لم يكن معروفاً (طلب الفهم أو طلب العلم بالمجهول)^(١١)، سواء أكان غير المعلوم اسمه أو حقيقته أو عدده أو الصفة الملحقة به.

وفي معرض طلب معرفة شيءٍ يتمّ استعمال أسماء وحروف الاستفهام. وأسماء الاستفهام عبارة عن: مَنْ، وما (مَنْ ذا، وماذا)، ومتى، وأَيَّان، وكيف، وأين، وأتَّى، وكم، وأَيَّ. وحروف الاستفهام عبارة عن: الهمزة (أ)، وهل. إن جميع أدوات الاستفهام، باستثناء الهمزة (أ) وهل، إنما هي لطلب التصوُّر (إدراك المفرد)؛ وأما كلمة هل فهي لطلب التصديق (إدراك النسبة)؛ وإما الهمزة - التي هي أصل أدوات الاستفهام - فهي لطلب التصوُّر والتصديق معاً^(١٢).

وتستعمل «مَنْ» للاستفهام عن العاقل^(١٣) [غالباً]، كما تستعمل «ما» للاستفهام عن غير العاقل [غالباً] (السؤال عن حقيقة الشيء أو صفة الشيء)، سواء أكان ذلك الشيء عاقلاً أو غير عاقل^(١٤).

وقد تمّ وضع «متى» و«أَيَّان»^(١٥) للدلالة على الزمان، مع فارقٍ، وهو أن «متى» تستعمل للدلالة على الماضي والمستقبل؛ وأما «أَيَّان» فلا تأتي إلا للسؤال عن المستقبل، وهي تفيد معنى التهويل (الخوف) والتضخيم، كما في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ﴾ (القيامة: ٦).

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

كما تُردُّ «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 أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (البقرة: ٢٨). وتُردُّ في بعض الأحيان بمعنى التوبيخ، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُثَلَّى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ 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 «كيف أفعل مثل هذا الفعل السيئ»^(١٦).

و«أين» لتعيين المكان^(١٧)، قال تعالى: ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَمَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٤٨).

وأما «أنى» إذا كانت استفهامية فتكون على عدّة معانٍ؛ فتارةً تُردُّ بمعنى «كيف»، كما في قوله تعالى: ﴿أَوِ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا...﴾ (البقرة: ٢٥٩)؛ وتُردُّ «أنى» أحياناً بمعنى «أين»، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكِ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ...﴾ (آل عمران: ٣٧)؛ وتُردُّ أحياناً بمعنى «متى»، كما في قولك: «زُرني أنى شئت»^(١٨).

و«كم» لتعيين العدد المُبهم^(١٩)، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ كَمْ لَبِئْتُمْ قَالُوا لَبِئْنَا يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ (الكهف: ١٩).

و«أي» يُسأل بها عن العاقل وغير العاقل؛ ولتمييز واحدٍ من شيئين يشتركان في أمر عامٍّ، وغالباً ما تأتي مضافةً ومُعربةً، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَيُّ الْفَرِيقَيْنِ خَيْرٌ مَقَاماً وَأَحْسَنُ نَدِيّاً﴾ (مريم: ٧٣)؛ أو قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (الأعراف: ١٨٥؛ المرسلات: ٥٠). ولو أُضيفت «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 ومعانٍ أخرى، من قبيل: المعاني التالية:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- الأمر: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة: ٩١)، بمعنى: «انتهوا».
- النهي: ﴿أَتَخْشَوْنَهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ أَهَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ﴾ (التوبة: ١٣)، بمعنى: «لا تخشَوْهم، فالله أحق أن تخشوه».
- التسوية: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَلَّذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦).
- النفي: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن: ٦٠)، بمعنى: «ما جزاء الإحسان إلا الإحسان».
- الإنكار: ﴿أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ﴾ (الأنعام: ٤٠)^(١١).
- الحض والتشجيع: ﴿هَلْ أَذِلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ تُجِيعُكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ﴾ (الصف: ١٠).
- الاستئناس: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَى﴾ (طه: ١٧)، و﴿لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا﴾ (التوبة: ٤٠).
- التقرير: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الانشراح: ١).
- التهويل والتخويف: ﴿الْحَاقَّةُ ♦ مَا الْحَاقَّةُ ♦ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحَاقَّةُ﴾ (الحاقة: ١ - ٣).
- الاستبعاد: ﴿أَنَّى لَهُمُ الدُّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُبِينٌ﴾ (الدخان: ١٣).
- التعظيم: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥).
- التحقير: «أهذا الذي مدحته كثيراً؟».
- التعجب: ﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: ٧).
- التهكم والاستهزاء: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصْلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا﴾ (هود: ٨٧).
- الوعيد: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ (الفجر: ٦).
- الاستبطاء: ﴿مَتَى نُنْصِرُ اللَّهَ﴾ (البقرة: ٢١٤)؛ و﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ﴾ (الحديد: ١٦).
- التبويه إلى الخطأ: ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾ (البقرة: ٦١).
- التبويه إلى الباطل: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ﴾ (الزخرف: ٤٠).

التنبية إلى الضلال: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ (التكوير: ٢٦).

التحسُّر: من قبيل: قول شمس الدين الكوفي:

ما للمنازلِ أصبحت لا أهلها أهلي ولا جيرانها جيرانني

التكثير: من قبيل: قول أبي العلاء المعري:

هذي قبورنا تملأ الرُحْبَ فأين القبورُ من عهد عاد؟

العَرَض: وهو طلب الشيء برفق ولين، من قبيل: قول بعضهم:

ألا تقول لمن لا زال منتظراً منك الجواب كلاماً يبعث الأملاً

التحضيض: وهو طلب الشيء بعنفٍ وشدة، من قبيل: قولك: «ألا تواظب على

الحضور إلى المدرسة؟»^(٢٢).

إن الاستفهام بمعناه الأصلي لا يدلّ على أيّ معنى أو مفهوم أخلاقي، وأما المعاني الأخرى للاستفهام، من قبيل: الموارد التي تستعمل فيها أداة الاستفهام بمعنى الأمر والتشجيع والعرض والنهي والنفي والإنكار الإبطالي والإنكار التوبيخي والتهويل والاستبعاد والتحقير والتعجب والوعيد والاستبطاء والتنبية على الخطأ والتنبية على الباطل والتنبية على الضلال والتحسُّر والتحضيض؛ حيث يُستفاد منها المفهوم الإلزامي الدالّ على الوجوب أو الحرمة والمفهوم الأخلاقي للحُسن والقُبْح، فيمكن الاستعانة بها في اكتشاف القضايا الأخلاقية. ومن ذلك - على سبيل المثال -: يُستفاد من همزة الاستفهام الوارد في الآية التالية توبيخ الله لأولئك الذين يدعون الناس إلى أفعال الخير وينسون أنفسهم، وكذلك نستفيد منها تقريع أولئك المفتقرين إلى التفكير القويم؛ إذ يقول تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ﴾ (البقرة: ٤٤)؛ حيث يُستفاد من الشطر الأول من الآية أن الإنسان (ولا سيّما العالم) يجب عليه إذا لم يكن عاملاً بالبرّ أن لا يدعو الآخرين إلى العمل به، كما يتّضح من الشطر الأخير منها؛ حيث يشجب عدم التعقّل، أن عدم التعقّل أمرٌ قبيحٌ، ويجب أن لا يتّصف الفرد السليم بهذه الصفة. وفي استفهام الإنكار الإبطالي، كما في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦)، تبين هذه الآية أن الذي يتصوّر أنه قد ترك دون هدفٍ أو غاية إنما يذهب في ذلك إلى تصوّر خاطئ، ومن ناحية البُعد

المعريف يجب على الإنسان أن لا يذهب إلى مثل هذا التوهّم والتصور المجانب للصواب.

التمني

التمني هو طلب شيء محبوب، دون أن يكون هناك أمل في الحصول عليه، ولا يُتوقع حصوله أيضاً؛ وذلك لأنه إما مستحيل التحقق وغير ممكن، والإنسان بطبيعته يتعلّق بالمحال ويطلبه، من قبيل: قول الشاعر: «ألا ليت الشباب يعود يوماً؛ أو أن وقوعه قد يكون ممكناً، ولكنه مُستبعدٌ جداً وصعب المنال والتحقق، كما في قوله تعالى، حكاية عن قوم موسى عليه السلام: ﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾ (القصص: ٧٩).

والكلمة الأصلية لبيان التمني هي «ليت»، ولكن قد يتم إظهار التمني بالفاظ أخرى، من قبيل: «هل»، و«لو»، و«لعل»، و«هلاً»، و«ألاً»^(٢٣)، كما في قوله تعالى:

﴿هَلْ لَنَا مِنْ شُفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا﴾ (الأعراف: ٥٣).

﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الشعراء: ١٠٦)^(٢٤).

وكما في قولهم: «لعلي أحج فأزورك»، أو كما في قول الشاعر:

ألا عمر لي مستطاع رجوعه فيرأب ما أثأت يد الغفلات^(٢٥)

إن التمني إذا أُفيد من قبل شخص متعال فإنه يدلّ على أخلاقية وحسن ذلك الشيء الذي تمنّاه. كما أن أداة التمني إذا استعملت في معنى الحسرة^(٢٦) والندم فإنها تدلّ على بطلان الشيء الذي أدّى إلى ندم وحسرة الشخص، وصوابية الشيء الذي تمنّاه. ومن ذلك - على سبيل المثال -: يُستفاد من «يا ليتني» في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَعَضُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٢٧) أن عدم اتباع أثر النبي والدين في الدنيا أمرٌ مجانب للصواب، ولا ينبغي لذلك أن يكون؛ لأن القرآن الكريم ينقل عن هذا الظالم لنفسه أنه يتحسّر في يوم القيامة، ويعضّ أصابع الندم؛ بسبب عدم اتباع النبي والسير على سبيله، ولذلك فإنه يتمنى لو أنه قد سلك هذا الطريق في هذه الدنيا. كما يمكن أن يفهم من عبارة: «يا ليتني» أن ما يتمناه أمرٌ صحيح، أي إن اتباع سبيل النبي والدين عملٌ صائب، ويجب على الإنسان أن يقوم به؛ إذ إن الذي لم يتبع أثر النبي يتمنى في يوم القيامة لو أنه كان قد اتّبعه وسار على أثره.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

النداء —

النداء هو طلب الالتفات والإقبال من قِبَل المتكلم (المنادي) للمخاطب (المنادى). ويتحقق النداء بواسطة أحد حروف النداء، وهي: «الهمزة»، و«أي»، و«يا»، و«آي»، و«أيا»، و«هيا»، و«وا»، حيث تحلّ هذه الحروف محلّ قولك «أنادي». وعلى هذا الأساس فإن عبارات النداء هي في الأصل عبارات خبرية، تحوّلّت إلى إنشائية. وإن «الهمزة» و«أي» لنداء القريب، وسائر الأدوات الأخرى لنداء البعيد. وإن أداة النداء «يا» من أكثر أدوات النداء استعمالاً. ونداء لفظ الجلالة «الله» يتمّ 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 المنادى المضاف والعلم وأيّها يمكن حذفها لفظاً، لا تقديرًا، كما في قوله تعالى:

- ﴿رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (الصافات: ١٠٠).

- ﴿يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا﴾ (يوسف: ٢٩).

- ﴿سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَا الثَّقَلَانِ﴾ (الرحمن: ٣١).

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

التوجع (إظهار الوجع): ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ ثُرَابًا﴾ (النبأ: ٤٠).

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

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

الندبة (النوح والنشيج): ﴿يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾ (الزمر: ٥٦).

التذكُّر: كقول الشاعر:

أيا منزلي سلمى سلامٌ عليكما هل الأزمن اللاتي مضين رواجعُ

الرَّجْرُ والرَّدْعُ: كقول الشاعر:

أفوداي متى المتاب ألما تصحُ والشيب فوق رأسي ألما

التعجب: «يا للعشب وللماء»^(٢٧).

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 ردع أو منع منه، يمكن لنا أن نستفيد من ندائهم حسن الطلب، وحسن الشيء المطلوب من الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُنُودِهِ قَالُوا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة: ٢٥٠). وبذلك يتضح أن طلب الصبر والثبات والاستقامة والانتصار على الكافرين من الله سبحانه وتعالى هو أمر حسن، ومن الحسن أن يتصف الإنسان بالصبر والاستقامة، وأن يتجلى فيه ذلك في ساحة القتال والجهد في سبيل الله.

وبالإضافة إلى المعنى الأصلي للنداء، يمكن أن نستفيد كذلك بعض المعاني غير الأصلية، من قبيل: التوجع والتحسر والندبة والزجر أيضاً، كما يمكن أن نستفيد معنى الحسن أو القبح أيضاً.

العرض والتحضيض —

العرض: الطلب والتشجيع على فعل شيء أو تركه برفق ولين؛ **والتحضيض:** طلب الفعل أو الترك بشدة. ويكمن الفرق بين العرض 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 بفعل أو تركه في المستقبل. وبطبيعة الحال لو جاء بعد هذه الحروف فعل ماضٍ لن يكون بمعنى التشجيع، وإنما يكون بمعنى التوبيخ والعتاب على ترك الفعل في الماضي، كما في قولك: «ألا أكرمتَ زيداً»، أي: «لماذا لم تكرم زيداً؟» (كان يجب عليك إكرامه).

وحروف العرض عبارة عن:

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

أما: «أما تريدون أن تنجحوا في أعمالكم».

لو: «لو تحدثنا قليلاً».

لولا: ﴿لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ (المنافقون: ١٠).

وحروف التحضيض عبارة عن:

ألا: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نُّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾ (التوبة: ١٣).

ألاً: ﴿أَلَا تَقَاتِلُونَ قَوْمًا كَافِرِينَ﴾.

هلاً: ﴿هَلَّا تَقُومُ بِوَأَجْبِكَ﴾.

لوما: ﴿لَوْ مَا تَأْتَيْنَا بِالْمَلَأِكَةِ إِن كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ (الحجر: ٧).

لولا: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ

مُبِينٌ ﴿ لَوْلَا جَاؤُوا عَلَيْهِ بَأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ (النور: ١٢).

إن لكل واحد من الحروف السابقة معاني مختلفة، ومن بين تلك المعاني:

التحضيض أو العَرَض. وفي ما يلي سوف نعمل على ذلك باختصار:

ألا: حرف تحضيض وعَرَض.

التحضيض من قبيل: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نُّكَثُوا أَيْمَانَهُمْ﴾ (التوبة: ١٣)، أي:

«لماذا لا تقاتلونهم؟» (يجب عليكم مقاتلتهم).

وحرف العرض، من قبيل: ﴿أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾

(النور: ٢٢)؛ و﴿فَرَأَىٰ إِلَىٰ أَهْلِهِ فَجَاءَ بِعَجَلٍ سَمِينٍ ﴿ فَقَرَّبَهُ إِلَيْهِمْ قَالَ أَلَا تَأْكُلُونَ﴾

(الذاريات: ٢٦ - ٢٧)، بمعنى: «لماذا لا تأكلون؟».

ألاً: حرف تحضيض وعَرَض.

لولا: حرف تحضيض وعَرَض.

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

(النمل: ٤٦)، أي: «لماذا لا تستغفرون الله من عملكم القبيح، لعل الله يعضو ويصفح

عنكم ويرحمكم؟»، بمعنى: يجب عليكم أن تستغفروا الله من عملكم القبيح؛ أو

ذم الله لسكوت الموحدين والعلماء في مواجهة المنكرات والأعمال القبيحة التي تصدر

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

السُّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ (المائدة: ٦٣).

والعَرَض من قبيل: التشجيع والحث على الاجتهاد وفهم الدين، كما في قوله

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾ (التوبة: ١٢٢)؛ و﴿وَأَنْفَقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ (المنافقون: ١٠). فيتضح من عبارة: «رب لولا أخرتني» أن على الإنسان أن يغتنم فرصة حياته، وأن يفكر في قضاء حوائج الفقراء والمساكين، قبل أن يحين أجله. وفي هاتين الآيتين دخلت «لولا» - التي هي للعرض - على الفعل الماضي، إلا أن الفعل الماضي بمعنى المضارع؛ لأن المراد منه هو المستقبل. كما ترد «لولا» في بعض الأحيان على الأشكال التالية: مع الفعل المضارع المقدر: «لولا الله تستغفرونه»، ومع الجملة الاسمية: «لولا الانتصار حليفك».

هلا: حرف تحضيض كلاً جاء بعده فعل مضارع: «هلاً تقوم بواجبك»؛ وكلما جاء بعد اسم مرفوع يكون فاعلاً لفعل محذوف يفسره ما بعده: «هلاً زيد يتعلم» (بتقدير: هلاً يتعلم زيد يتعلم).

أما: حرف عرض، كما في قولهم: «أما تريدون أن تتجحوا في أعمالكم؟».

لو: حرف عرض، حيث يكون الفعل المضارع بعد لو مقدراً منصوباً، كما في قولك: «لولا تحدثنا قليلاً»، بمعنى: «نرجو أن تحدثنا قليلاً»؛ أو من قبيل: «لو تنزل عندنا فتصيب خيراً»، أي: «أرجو أن تأتينا فتحصل على خير»^(٢٨).

ومن بين حروف العرض والتحضيض تم استعمال حروف مثل: «ألاً»، و«لولا»، و«لو ما» في القرآن الكريم؛ فإن أمكن لنا أن نستفيد منها مفاهيم أخلاقية فإنها سوف تجدي في فهم القضايا الأخلاقية، كما في الآية ١٣ من سورة التوبة، و٤٦ من سورة النمل، و٦٣ من سورة المائدة، و١٢٢ من سورة التوبة، و١٠ من سورة المنافقون.

النتيجة —

انضح مما تقدم أنه بالالتفات إلى كثرة استعمال الإنشاءات الطلبية في القرآن يمكن أن نستفيد المفاهيم الأخلاقية، ولا سيما الجود والحرمة، بواسطة هذه الإنشاءات الواردة بصيغة الأمر، والنهي، والاستفهام، والدعاء، والتمني، والعرض، والتحضيض، والعمل بذلك على بيان القضايا الأخلاقية من طريق محمول تلك

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

الهوامش

(١) من بين المفاهيم الأخلاقية أعلاه يُسمّى مفهوما «الحسن والقبیح» بالمفاهيم القيميّة، أو أحكام القيم الأخلاقية، أو الأحكام الناظرة إلى الفضيلة؛ وأما المفاهيم الخمسة الأخرى، وهي: «الواجب والمحرم، والصواب والخطأ، والوظيفة» فهي تُسمّى بالمفاهيم الإلزامية أو أحكام الإلزام الأخلاقي أو الأحكام الناظرة إلى الفريضة. وبطبيعة الحال يُطلق أحياناً على جميع المفاهيم الأخلاقية (القيميّة والإلزامية) - في مقابل المفاهيم غير الأخلاقية - مصطلح المفاهيم القيميّة. [انظر: الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ١٠٥، شركة چاپ ونشر بين الملل، ط١، طهران، ١٣٨١هـ.ش؛ ولیم فرانکنا، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٣٦، ترجمه إلى الفارسية: هادي صادقي، نشر كتاب طه، ط٢، قم، ١٣٨٣هـ.ش؛ مجتبی مصباح، بنیاد أخلاق (أصول الأخلاق): ٧٢، مركز انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشي إمام خميني، 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 والمحذور الأخلاقي والفقهي. ويقوم الافتراض في هذا التحقيق على أن الواجب الأخلاقي إنما يستعمل حيث تعمل الصفة أو الأفعال الاختيارية على إيصال الإنسان إلى الغاية من الأخلاق، ونعني بذلك الكمال الحقيقية المتمثلة بـ «القرب من الله»، والمحذور الأخلاقي إنما يُستعمل حيث تحول الصفة أو الفعل الأخلاقي دون وصول الإنسان إلى الكمال. وعلى هذا يمكن القول: إن التعاليم الدينية والعبادات التي يتمّ بيانها في بعض الأحيان ضمن إطار الواجب (والمحذور) الفقهي؛ حيث إنها تكون نازلةً لغرض الوصول إلى ذات هذه الغاية (التقرب إلى الله) تكون بهذا الاعتبار أخلاقية أيضاً. وبعبارة أخرى: يمكن للنظام الحقوقي والفقهي في الإسلام أن

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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

(٢) انظر: سعد الدين التفتازاني، المطول: ٣٧، مكتبة الداوري، ط٤، قم، ١٤١٦هـ.
(٣) في ما يتعلّق بأقسام الإنشاء ومعاني كلّ منها انظر: التفتازاني، المطول: ٢٢٤؛ التفتازاني، مختصر المعاني: ١٢٧، انتشارات دار الفكر، ط٨، قم، ١٣٨٣هـ.ش؛ أحمد الهاشمي، جواهر البلاغة: ٦٥، تحقيق وتنظيم: مجموعة من أساتذة الحوزة العلمية، انتشارات مركز إدارة الحوزة العلمية بقم، ط١، قم، ١٣٨١هـ.ش؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (الكلمة ذات الصلة)، نشر استقلال، ط٦، طهران، ١٤٣١هـ.

(٤) التمني: طلب شيءٍ محبوب لا يُرجى حصوله. وإذا كان هناك أملٌ بحصول شيءٍ محبوب نسعى إلى طلبه سُمّي ذلك رجاء. وبالاتفات 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، ١٤٣١هـ؛ عبد الهادي الفضلي، تهذيب البلاغة: ١٢٠، المجمع العلمي الإسلامي، ط٢، طهران، ١٤٠٩هـ.
(٦) وانظر أيضاً: يونس: ٢٨.

(٧) انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مفردة «الحق»، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط١، بيروت، ١٤٣٠هـ؛ ابن منظور الأفرقي، لسان العرب ١٠: ٥١، نشر أدب الحوزة، قم، ١٤٠٥هـ - ١٣٦٣هـ.ش.

(٨) «الفتوى» في الأصل تعني الحكم الدقيق والصحيح في المسائل المعقّدة. وبالاتفات إلى أن قوله تعالى: «وأن تقوموا...» عطفٌ على «فيهنّ» (بمعنى: «الله يفتيكم أن تقوموا...») فإن القيام بالقسط من أجل اليتامى يُعدّ فتوى وحكماً إلهياً.

(٩) انظر: الفضلي، تهذيب البلاغة: ١٢٤.

(١٠) هناك رأيان في هذه الآية؛ فقد ذهب بعضٌ إلى اعتبار الآية حكماً إنشائياً وشرعياً، واستفاد منها حرمة الزواج من الزاني والزانية؛ إلّا أن بعضاً آخر قال بأن الآية تخبر عن واقعية عينية وخارجية، وهي أن الأشخاص المدنّسين وغير المطهّرين إنما يميلون أبداً إلى أمثالهم ونظرائهم من المدنّسين، وعلى هذا لا تكون الآية مرتبطةً بالحكم الشرعي. ويذهب المشهور من علماء الإمامية بشأن الزواج من الزاني والزانية إلى الجواز على كراهة. [انظر: محمد حسن النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام ٢٩: ٤٤١، دار الكتاب الإسلامية، طهران]. ولكن من الواضح - بطبيعة الحال - أن الشخص المؤمن يجب عليه من الناحية الأخلاقية أن لا يتزوَّج من الزانية والمشركة، وكذلك يجب

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

على المؤمنة أن لا تتزوج من الزاني والمشارك؛ رغم أنه إذا تمّ الاقتصار في النظر إلى هذه المسألة من الزاوية الفقهية فقط قد يصدر الحكم على ذلك بالجواز على كراهية.

(١١) انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ١٧، مكتبة سيد الشهداء، طه، قم، ١٤٠٦هـ؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٣ - ٧٩.

(١٢) انظر: الفضلي، تهذيب البلاغة: ٥١؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٣.

(١٣) تستعمل «مَنْ» الاستفهامية في بعض الأحيان بمعنى النفي الإنكاري، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ١٣٥]، أي: «لا يغفر الذنوب إلا الله». كما تستعمل «مَنْ» - بالإضافة إلى الاستفهام - شرطية، وموصولة، ونكرة موصوفة أو زائدة أيضاً. [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة مَنْ)].

(١٤) إن لـ «ما» - غير الاستفهام - عشرة استعمالات أخرى، مثل: الشرطية، والموصولة، والتعجبية، والمصدرية، وغير ذلك أيضاً. [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة ما)].

(١٥) وتأتي «آيان» بمعنى الشرطية أيضاً؛ حيث تستعمل للدلالة على المستقبل، وتجزم مضارعين، كما في قولنا: «آيان تزرني تجدني». [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة آيان)].

(١٦) كما ترد «كيف» على صورة الشرطية أيضاً، وتكون كيف الشرطية اسم شرط غير جازم، شريطة أن يتفق فعل الشرط وفعل الجواب في اللفظ والمعنى، ولا تقترب بـ «ما» الزائدة، كما في قولك: «كيف تعملُ أعملُ». [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة كيف)؛ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ٢٧٠].

(١٧) كما ترد «أين» على صورة الشرطية أيضاً؛ حيث تكون ظرف مكان وتتضمن الشرط، وتجزم مضارعين، وقد تلحقها «ما» الزائدة أحياناً، ولا يتغير حكمها، كما في قوله تعالى: ﴿أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ﴾ [النساء: ٧٨]. [إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أين)].

(١٨) ترد «أنى» في بعض الأحيان - بالإضافة إلى المعنى الاستفهامي - بمعنى الشرطية حيث تكون بمعنى «أين»، من قبيل: قولك: «أنى تجلس أجلس». كما ترد «أنى» 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: ﴿نَسْأَلُكُمْ حَرْثَ لَكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾ [البقرة: ٢٢٣]. [الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٨؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أنى)].

(١٩) كما ترد «كم» - بالإضافة إلى الاستفهام - على شكل إخبار، بمعنى «ما أكثر» أيضاً. [انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعراب: ٢٤٣].

(٢٠) وردت «أي» - بالإضافة إلى الاستفهام - على أربعة أشكال أخرى أيضاً، وهي:

١. شرطية (بمعنى «أي واحد»)، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى (الإسراء: ١١٠).

٢. موصولة (بمعنى الذي)، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَنُنْزِعَنَّ مِنْ كُلِّ شِيعَةٍ أَيُّهُمْ أَشَدُّ عَلَى الرَّحْمَنِ عِتِيًّا﴾ (مريم: ٦٩).

٣. وصلية (حيث تقع في موضع المنادى)، وتكون متصلةً أبداً بهاء التنبيه، وتستعمل على شكل صلة للنداء المعرف بـ (ال)، كما في قولنا: «يا أيها الطالب ادرس».

٤. كمالية، بمعنى الاسم الدال على بلوغ الكمال والغاية في الحسن أو السوء، أو تقع بعد النكرة وتأخذ إعراب الصفة، كما في قولنا: «زيد رجل أي رجل»، بمعنى أنه كامل الصفات بين الرجال، أو يرد بعد المعرفة حيث يعرب في موضع الحال، كما في قولنا: «مررت بزيد أي مهذب». [انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ١٠٧؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب (كلمة أي)].

(٢١) في ما يتعلق بهمزة الاستفهام التي هي بمعنى الإنكار؛ تارةً يكون الإنكار بمعنى التكذيب (الإنكار الإبطالي)؛ وتارةً أخرى بمعنى التوبيخ (الإنكار التوبيخي). وما يأتي بعد همزة في الإنكار الإبطالي غير واقع، ويكون من يدعيه كاذباً، كما في قوله تعالى: ﴿أَفَأَصْفَاكُمْ رَبُّكُم بِالنَّبِيِّينَ وَاتَّخَذَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَاثًا إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيماً﴾ (الإسراء: ٤٠)؛ وقوله تعالى: ﴿يُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ (الحجرات: ١٢)؛ وقوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ (القيامة: ٣٦). وأما ما يرد بعد الاستفهام في استفهام الإنكار التوبيخي فهو واقع، ولكن الفاعل يقع مورداً للذم بسبب ما فعله، كما في قوله تعالى: ﴿قَالَ اتَّعِدُونْ مَا تَحْتَسِبُونَ﴾ (الصافات: ٩٥)؛ وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (الأنعام: ٤٠). ولا بد من الالتفات إلى أن همزة الاستفهام الاستنكاري إذا استعملت في جملة موجبة فإنها تحول معناها إلى النفي، كما في قوله تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ (إبراهيم: ١٠)، أي: «لا شك فيه»؛ وإن استعملت في جملة سالبة حولت معناها إلى الإيجاب، كما في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ (الزمر: ٣٦)، بمعنى: «إن الله كافٍ عبده»؛ وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ نُشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ (الأنشراح: ١)، بمعنى: «شرحنا»؛ لأن نفي النفي إثبات. [انظر: ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ٢٤؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٨].

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

(٢٣) يقول السكاكي: «كأن حروف التنديم والتضيض وهي: هـ وألا - بقلب الهاء همزة - ولولا، ولوما مأخوذة منهما، وخبر كأن منهما، أي كأنها مأخوذة من هل ولو اللتين للتمني حال كونهما مركبتين مع ما ولا المزيديتين لتضمينهما) علة لقوله: مركبتين. والتضمين جعل الشيء في ضمن الشيء، تقول: ضمنت الكتاب كذا 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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الغرض من تضمينهما معنى التمنيّ ليس إفادة التمني، بل أن يتولّد (منه) أي من معنى التمني المتضمّنين هما إيّاه (في الماضي التنديم، 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 حثّه على القيام». [انظر: التفتازاني، المطوّل: ٢٢٥؛ التفتازاني، مختصر المعاني: ١٣٠].

(٢٤) هناك مَنْ يقول: إن «لو» إذا وقعت بعد فعل يفيد التمنيّ تكون بمعنى «ليت»، وتقيد التمنيّ، كما في قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ (القلم: ٩). [انظر: التفتازاني، المطوّل: ٢٢٥].

(٢٥) انظر: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب: ١١٨، ٢٣٦ (كلمة التمنيّ)؛ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ٣٧٥؛ الهاشمي، جواهر البلاغة: ٨٤؛ التفتازاني، المطوّل: ٢٢٥.

(٢٦) إن «الحسرة» تقع في مقابل «التمنيّ». 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: حَسَرَ؛ الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، مادة: حَسَرَ].

(٢٧) انظر: الهاشمي، جواهر البلاغة: ٧٦؛ إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب: ١١٨، ٢٣٦ (كلمة النداء)؛ الفضلي، تهذيب البلاغة: ٦٨.

(٢٨) في ما يتعلّق بحروف العَرَض والتحضيض انظر: إميل بديع يعقوب، موسوعة النحو والصرف والإعراب؛ ابن هشام الأنصاري، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب؛ مغني الأديب (الكلمات ذات الصلة).

دَوْر النِّيَّةِ فِي الاختِلَافِ الجَذْرِيِّ بَيْنَ الفقه والأخلاق

دراسةٌ في ضوء الكتاب والسنة

د. الشيخ محمود متوسّل آرائه (*)

ترجمة: وسيم حيدر

بيان المسألة —

لقد عمد علماء الإسلام إلى تقسيم المعارف 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 أظافوا برجلٍ، فقال: ما هذا؟ ف قيل: علامة، فقال: وما العلامة؟ فقالوا له: أعلم الناس بأنساب العرب ووقائعها، وأيام الجاهلية، والأشعار العربية، فقال النبي ﷺ: ذاك علمٌ لا يضرّ مَنْ جهله، ولا ينفع مَنْ علمه... ثم قال النبي ﷺ: إنما العلم ثلاثة: آيةٌ محكمة، أو فريضةٌ عادلة، أو سنةٌ قائمة، وما خلاهنّ فهو فضل»^(٢).

وقال الشيخ مرتضى المطهري بشأن هذه الرواية: «إن العلوم الدينية - طبقاً للتقسيم الذي يعود إلى القرون الأولى من تاريخ الإسلام تقريباً - تنقسم إلى ثلاثة أقسام، وهي: العلوم العقائدية؛ والعلوم الأخلاقية؛ والعلوم الفقهية. وقد طبّقوا 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 «الفريضة العادلة» علم الأخلاق؛ إذ المراد من الفريضة هي الفريضة العقلية،

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

وكلمة عادلة تعني رعاية الاعتدال والحدّ الوسط بين طريقتي الإفراط والتفريط. والمراد من «السنة القائمة» الأحكام العملية»^(٣).

ثمّ استطرّد سماحته قائلاً: «ولكنّ يتّضح بأدنى تأملٍ أن هذا لم يكن هو المراد للنبيّ الأكرم ﷺ. بل المراد من «الآية المحكّمة» تعلّم معاني الآيات الإلهية، وإدراك وفهم القرآن. كما أن المراد من «الفريضة العادلة والسنة القائمة» تعلّم فرائض وسنن النبيّ الأكرم. وفي الحقيقة فإن الحديث يريد أن يقول: إن طريق علم الدّين ينحصر بتعلّم آيات القرآن الذي هو كلام الله، واستيعاب تعاليم رسول الله، وهي تنقسم إلى: الفرائض؛ والسّنن. وكما نعلم فإن مصطلح الواجب والمستحبّ - ولا سيّما مصطلح المستحبّ - مصطلحٌ مستحدّث، والذي كان يُستعمل قديماً هو الفريضة والسنة»^(٤).

ومن ناحيةٍ 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 يتمّ ذلك على نحو الإجمال تارةً، كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨٢)؛ وتارةً أخرى على نحو التفصيل، كما في قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٧)، حيث اعتبر الإيمان بالله ويوم القيامة والملائكة والأنبياء والكتب السماوية في هذه الآية بوصفها من متعلّقات الإيمان، كما اعتبر الإنفاق على المساكين وإقامة الصلاة وأداء الزكاة والوفاء بالعهد والصبر في الشدائد من مصاديق العمل الصالح.

وفي معرض دراسة الآيات التي تبين مصاديق العمل الصالح بالتفصيل نجد أنها لا تفصل أو تميّز بين التعاليم الأخلاقية وبين الأحكام الفقهية، وأن القرآن يضعهما في مرتبةٍ واحدة، دون إعطاء الأولوية لأحدهما على الآخر. وبالإضافة إلى الآية السابقة فإن الآية ٨٣ من سورة البقرة تؤيّد هذا المعنى أيضاً؛ إذ يقول تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ

بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ».

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

ومع اتساع رقعة العلوم الإسلامية، وضرورة تبويبها وتنظيمها؛ لغرض التعليم والتدريس، تمّ تبويب جانب من المعارف الدينية تحت عنوان: (الفقه)، وجانب آخر منه تحت عنوان: (الأخلاق)، وتمّ 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 الأصيلة، أي القرآن والروايات والنصوص الفقهية والأخلاقية لعلماء الإسلام، بأسلوب تحليلي؛ ليتّضح الحدّ الفاصل بين الفقه والأخلاق، والاختلاف الجوهرى بينهما.

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

دَوْر النِّيَّة فِي الْفَقْهِ وَالْأَخْلَاقِ —

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

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

إن أخلاقية كلّ فعل رهْنٌ باختياريته. إن جميع الأنظمة الأخلاقية قد اتفقت على أن اختيار الإنسان يعتبر بوصفه أصلاً موضوعياً. ولكن يبدو أن اختيارية الفعل في الفقه وفي الأخلاق مختلفة إلى حدّ 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 دورٌ 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، سواء أكان 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 امتثالاً للتكليف أمرٌ فقهي، ولا تتطوي على قيمة أخلاقية؛ لأن الدافع إليها هو رفع التكليف الشرعي، ولربما اقترنت بإكراهٍ داخلي أيضاً. وإذا جاء المكلف بالصلاة بدافع شكر الباري تعالى، بمعنى أنه حتّى إذا لم تكن هناك جنةٌ أو نار، ولم تكن هناك عقوبةٌ على ترك الصلاة، مع ذلك كان العبد يخشع بين يدي الله ويهوي إلى الركوع والسجود، فسوف يكون هذا النوع من التعاطي مع التكليف. بالإضافة إلى التكليف الشرعي. ذا قيمة أخلاقية أيضاً. ويؤثر عن الأولياء أنهم كانوا يأتون بالصلاة على هذه الشاكلة.

روى عن الإمام عليّ عليه السلام أنه قال: «إن قوماً عبدوا الله رغبةً فتلك عبادة التجار؛ وإن قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد؛ وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»^(٦).

وعندما سئل النبي الأكرم ﷺ: «يا رسول الله، لِمَ تُتَعَبُ نفسك وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر؟» فقال: «ألا أكون عبداً شكوراً؟»^(٧).

وقال الفقيه الأخلاقي الفيض الكاشاني، في كتابه «المحجة البيضاء»، في هذا الشأن: «أما الصلاة فالفقيه يُفتي بالصحة إذا أتى بصورة الأعمال مع ظاهر الشروط، وإن كان غافلاً في جميع صلاته من أولها إلى آخرها، مشغولاً بالتفكير في حساب معاملاته في السوق إلا عند التكبير. وهذه الصلاة لا تنفع في الآخرة كثير نفع، كما أن القول باللسان في الإسلام لا ينفع، ولكن الفقيه يفتي بالصحة، أي إن ما فعله حصل به امتثال صيغة الأمر... وأما الخشوع وإحضار القلب، الذي هو عمل الآخرة، وبه ينفع العمل الظاهر، لا يتعرض له الفقيه، ولو تعرض له لكان خارجاً عن فقهه»^(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، وتمّ الثناء على إيثار أهل البيت عليهم السلام وتضحيتهم. ولكن هل الإيثار والتضحية من التكاليف الشرعية أم هو من المفاهيم الأخلاقية؟ وإذا كان من الأمور التكليفية فلماذا كلّ هذا الثناء من الله عليه؟ فلا إيجابار الخارجي له دور في التضحية والإيثار، ولا الإلزامات الفقهية والاجتماعية، بل يقوم الشخص بها بسبب دوافع داخلية بالكامل، ولا يتوقع أيّ مكافأة من الآخرين. وقد قال تعالى عن لسان أهل البيت في إيثارهم: ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾ (الإنسان: ٩).

إن المفردات في القرآن الكريم قبل أن يكون لها ثقل تكليفيّ تحمل قيمة أخلاقية؛ فإن مفردات من قبيل: الخير، والبر، والمعروف، والإحسان، والإنفاق، والحسنة، هي مفردات أخلاقية عامة كثيرة الاستعمال في القرآن الكريم، وقد تمّ 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

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

١. أن يكون الفعل حسناً، ويكون الفاعل قاصداً لفعلٍ حسنٍ نيّةٍ خالصة.
٢. أن يكون الفعل حسناً، دون أن تكون نيّة الفاعل خالصة، من قبيل: أن يعمل شخصٌ على بناء مدرسة أو مشفى بقصد الرياء، فالمحرومون ينتفعون بعمله، ولكّنه لا يستفيد شيئاً، بل ويُعرض الله عنه؛ بسبب ريائه، ويكون هذا العمل وبالأعلى عليه، برغم حسنه الظاهري.
٣. أن يكون الفعل قبيحاً، ولكنّ الفاعل يقصد به خيراً، كأن يكذب لإنقاذ شخصٍ بريء من القتل.
٤. أن يكون الفعل قبيحاً، وتكون نيّة الفاعل وغايته قبيحةً أيضاً. وهذا القسم خارجٌ عن موضوع بحثنا.

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

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

إنَّ التَّجَرِّيَّ وَقَصْدَ الْمَعْصِيَةِ فِي تَرْكِ الْمَحْرَمَاتِ لَا يُعَدُّ حَرَاماً مِنَ النَّاحِيَةِ الْفَقْهِيَّةِ، وَلَا تَتَرْتَّبُ عَقُوبَةٌ عَلَى ذَلِكَ. وَمِنْ هُنَا لَوْ قَامَ شَخْصٌ بِقَتْلِ شَخْصٍ عَمداً بِدَافِعِ الْحَقْدِ وَالْعَدَاوَةِ الشَّخْصِيَّةِ، ثُمَّ تَبَيَّنَ أَنَّهُ مَهْدُورُ الدَّمِ، لَمْ يَكُنْ عَلَى الْقَاتِلِ قَصَاصٌ، وَلَا دِيَّةٌ^(١١). بَيِّنَ أَنَّ هَذَا الشَّخْصَ يَبْقَى مُسْتَحَقّاً لِلتَّقْرِيعِ وَالْمَلَامَةِ مِنَ النَّاحِيَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ؛ لِأَنَّ دَافِعَهُ إِلَى ارْتِكَابِ الْقَتْلِ كَانَ قَبِيحاً وَمَذْمُوماً^(١٢).

وَقَالَ الشَّيْخُ الْأَسْتَاذُ مُصْبِحُ الْيَزْدِيِّ فِي بَيَانِ مَنْزِلَةِ النِّيَّةِ فِي الْأَخْلَاقِ: «إِنَّ أَسَاسَ الْقِيَمَةِ فِي الْأَخْلَاقِ الْإِسْلَامِيَّةِ يَقُومُ عَلَى النِّيَّةِ وَالدَّافِعِ الَّذِي يَدْفَعُ الْإِنْسَانَ إِلَى الْقِيَامِ بِالْفِعْلِ. وَيُمْكِنُ الْقَوْلُ: إِنَّ هَذَا مِنْ خِصَائِصِ النِّظَامِ الْأَخْلَاقِيِّ فِي الْإِسْلَامِ، حَيْثُ تَكُونُ «النِّيَّةُ» أَسَاساً لِلْقِيَمَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ، وَمِنْشَأً لِلْحُسْنِ وَالْقُبْحِ. وَهَذَا يُمَثِّلُ اخْتِلَافاً جَوْهَرِيّاً بَيْنَ النِّظَرِيَّةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ فِي الْإِسْلَامِ وَسَائِرِ النِّظَرِيَّاتِ الْأَخْلَاقِيَّةِ الْآخَرَى؛ إِذْ فِي أَغْلَبِ الْمَدَارِسِ الْأَخْلَاقِيَّةِ لَا يَتِمُّ الِاتِّفَاتُ إِلَى الْقَصْدِ وَالنِّيَّةِ، وَإِنَّ الْمَدْرَسَةَ الْوَحِيدَةَ الَّتِي تَوَكَّدُ عَلَى النِّيَّةِ بِوَصْفِهَا أَسَاساً لِلْقِيَمَةِ، وَيَتِمُّ التَّعْرِيفُ بِهَا عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ، هِيَ الْمَدْرَسَةُ الْكَائِنِيَّةُ، وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الِاتِّفَاتِ إِلَى أَنَّ النِّيَّةَ الْمُنْشُودَةَ لِإِيْمَانُونِيَّةٍ كَانَتْ بِوَصْفِهَا مَلَكَاً وَمَعْيَاراً لِلتَّقْيِيمِ هِيَ نِيَّةُ إِطَاعَةِ حُكْمِ الْعَقْلِ وَاحْتِرَامِ الْقَانُونِ، وَهَذَا أَمْرٌ مُخْتَلِفٌ عَنِ الرُّؤْيَا الْإِسْلَامِيَّةِ»^(١٣).

وَفِي مَا يَتَعَلَّقُ بِالسُّؤَالِ الْقَائِلِ: هَلِ الْفِعْلُ الْأَخْلَاقِي - الَّذِي يَكُونُ صَالِحاً وَحَسَناً فِي حَدِّ ذَاتِهِ، وَيَشْتَمِلُ عَلَى حُسْنٍ فَعْلِيٍّ - يَنْطَوِي عَلَى حُسْنٍ فَاعِلِيٍّ أَيْضاً أَمْ أَنَّهُ يَشْتَمِلُ عَلَى قِيَمَةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ، أَيْ كَانَتِ النِّيَّةُ وَالدَّافِعُ إِلَى فِعْلِهِ؟ أَجَابَ سَمَاحَتُهُ قَائِلاً: «يَجِبُ الْقَوْلُ فِي الْجَوَابِ: لَكِي يَكْتَسِبُ الْفِعْلُ قِيَمَةً أَخْلَاقِيَّةً لَا يَكْفِي الْحُسْنُ الْفَعْلِيَّ وَحْدَهُ فَقَطْ، بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْحُسْنِ الْفَاعِلِيِّ أَيْضاً؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ آثَارَ الْفِعْلِ الْأَخْلَاقِيِّ - أَيَّ كَمَالٍ وَسَعَادَةٍ الْإِنْسَانِ - إِنَّمَا تَتَرْتَّبُ عَلَى امْتِلَاكِ النِّيَّةِ الصَّحِيحَةِ»^(١٤).

طَبَقاً لِرُّؤْيَا إِيْمَانُونِيَّةٍ كَانَتْ لَا يَكُونُ الْفِعْلُ الْاِخْتِيَارِيُّ مُشْتَمِلاً عَلَى قِيَمَةٍ أَخْلَاقِيَّةٍ إِلَّا بِشَرَطَيْنِ، وَهُمَا: أَوَّلاً: أَنْ يَكُونَ مُتَطَابِقاً مَعَ الْوُضُفَةِ الْأَخْلَاقِيَّةِ؛ وَثَانِياً: أَنْ يُوْتَى بِهِ بَنِيَّةُ الْعَمَلِ بِالْوُضُفَةِ. وَإِنْ كُلُّ فِعْلٍ لَا يَنْطَوِي عَلَى أَحَدِ هَذَيْنِ الشَّرْطَيْنِ لَا يَكُونُ حَسَناً. وَلَكِي نَتَعَرَّفَ عَلَى الْوُضُفَةِ يَجِبُ عَلَيْنَا الرُّجُوعُ إِلَى «الْأَمْرِ الْمَطْلُوقِ»؛ فَإِنْ

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

طبقاً للنظام المعرفي لإيمانويل كانت تكون «الواجبات» قابلة للاستنتاج من «الموجودات»، ولا يمكن إثبات الأحكام الأخلاقية على أساس بعض القضايا التي لا تكون أخلاقية بآجمعها. يذهب إيمانويل كانت في إثبات الأحكام الأخلاقية إلى القول ببداية حكم أخلاقي، ثم يسعى إلى استنباط سائر الأحكام الأخلاقية منه. يذهب كانت إلى الاعتقاد بأن هناك أصلاً أخلاقياً يحدّد جميع وظائفنا الأخلاقية: «اعمل وكأنّ مذهبك السلوكي سوف يتحوّل بإرادتك إلى واحدٍ من قوانين الطبيعة العامة»^(١٤).

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

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

منزلة النية في القرآن —

لم ترد كلمة «النية» في القرآن الكريم، إلّا أن هناك الكثير من الآيات التي تبين نية ودوافع المؤمنين وغير المؤمنين من الناس:

١- المؤمنون: وهم الذين يبذلون كلّ ما بوسعهم من أجل تحقيق مرضاة الله عن

إِخْلَاصٍ وَتَسْلِيمٍ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٢٠٧).

- ﴿وَمِثْلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ...﴾ (البقرة: ٢٦٥).

- ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَأَنْفُسِكُمْ وَمَا تُنْفِقُونَ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ اللَّهِ﴾ (البقرة:

٢٧٢).

- ﴿فَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ ذَلِكَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُرِيدُونَ وَجْهَ

اللَّهِ﴾ (الروم: ٣٨).

- ﴿لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ (البقرة: ١٣٩).

- ﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ﴾ (البقرة: ١١٢).

- ﴿وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ (آل عمران:

١٤٥).

- ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (الأنعام: ١٦٢).

٢. ضِعَافُ الْإِيمَانِ أَوْ الْكَافِرُونَ: وَهُمْ الَّذِينَ يَسْعَوْنَ مِنْ خِلَالِ دَوَافِعِهِمُ النَّفْسِيَّةِ

وَالْمَادِّيَّةِ مِنْ أَجْلِ الْوَصُولِ إِلَى الْمَقَاصِدِ الدُّنْيَوِيَّةِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى:

- ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا﴾ (هود: ١٥).

- ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ﴾ (الفتح: ١٥).

- ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِقُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾

(الصف: ٨).

- ﴿وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ...﴾ (النساء: ٣٨).

تَكْفِي هَذِهِ الْمَوَارِدَ لِنَدْرِكِ أَنَّ «النِّيَّةَ» تَمَثِّلُ الْأَسَاسَ فِي قِيَمَةِ الْعَمَلِ، وَهُوَ مَا أَكَّدَ

عَلَيْهِ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ كَثِيرًا.

كَمَا أَنَّ الرِّوَايَاتِ فِي هَذَا الشَّأْنِ كَثِيرَةٌ أَيْضًا، وَفِي مَا يَلِي نَشِيرُ إِلَى جَانِبِ مِنْهَا:

مَنْزِلَةُ النِّيَّةِ فِي الرِّوَايَاتِ —

لَقَدْ اِحْتَلَّ عِنْوَانُ «النِّيَّةِ» بَابًا مُسْتَقْلَلًا فِي الْمَصَادِرِ الرِّوَايَةِ، وَقَدْ وَرَدَتْ عَشْرَاتُ

نُصُوصٍ مُعَاَصِرَةٍ - السَّنَةُ الْخَامِسَةُ عَشْرَةَ - الْعِدَدُ الثَّامِنُ وَالْخَمْسُونَ - رَبِيعَ ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ.

الروايات في هذا الشأن. وقد خصّص العلامة 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 والتعمّق حول ماهية النية، الأمر الذي يثبت مدى دقّة 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 الأكرم ﷺ، قال: «الأعمال ثمار النيات»^(١٧).
- قال رسول الله ﷺ: «لا عمل لمن لا نية له»^(١٨).
- عندما بلغ النبي الأكرم ﷺ أن بعض المسلمين يريدون المشاركة في الحرب؛ بقصد أخذ الغنائم والأنعام، قال: «إنما الأعمال بالنيات، ولكل امرئ ما نوى؛ فمن غزا ابتغاء ما عند الله - عز وجل - فقد وقع أجره على الله؛ ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقلاً لم يكن له إلا ما نوى»^(١٩).

٢. الروايات التي تفضّل النية على العمل —

- روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «نية المؤمن خير من عمله، ونية الكافر شر من عمله، وكلّ عامل يعمل على نيته»^(٢٠).
- وقد فسّر الإمام الباقر هذه الرواية قائلاً: «نية المؤمن خير من عمله؛ وذلك لأنه ينوي من الخير ما لا يدركه، ونية الكافر شر من عمله؛ وذلك لأن الكافر ينوي الشرّ ويأمل من الشرّ ما لا يدركه»^(٢١).
- وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام: كيف تكون النية أفضل من العمل؟ فقال: «لأن العمل رُبما كان رياءً للمخلوقين، والنية خالصة لرب العالمين»^(٢٢).
- وقال الإمام الصادق عليه السلام، في تفسيره وبيان قول الله سبحانه وتعالى: ﴿لِيَبْلُوَكُمْ﴾

أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا» (هود: ٧؛ الملك: ٢): «ليس يعني أكثر عملاً، ولكن أصوبكم عملاً، وإنما الإصابة خشية الله والنية الصادقة والحسنة. ثم قال: الإبقاء على العمل حتى يخلص أشد من العمل؛ والعمل الخالص الذي لا تريد أن يحمذك عليه أحد إلا الله - عز وجل - والنية أفضل من العمل. ألا وإن النية هي العمل. ثم تلا قوله عز وجل: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، يعني على نيته»^(٢٣).

٣. الروايات التي ترتب الثواب على النية حتى إذا لم تقترن بالعمل -

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

- وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن العبد المؤمن الفقير ليقول: يا رب أرزقني حتى أفعل كذا وكذا من البر ووجوه الخير، فإذا علم الله - عز وجل - ذلك منه بصدق نية كتب الله له من الأجر مثل ما يُكتب له لو عمله؛ إن الله واسع كريم»^(٢٥).

- وهناك رواية أخرى تبين سعة إلهية وقاعدة كلية على النحو التالي: «إن الله - تبارك وتعالى - جعل لأدم في ذريته أن مَنْ هَمَّ بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة؛ ومَنْ هَمَّ بحسنة وعملها كتبت له بها عشرة؛ ومَنْ هَمَّ بسيئة ولم يعملها لم تُكتب عليه [سيئة]؛ ومَنْ هَمَّ بها وعملها كتبت عليه سيئة»^(٢٦).

وبطبيعة الحال لو استمرّ القصد إلى المعصية والتمرد على الله فإن ذلك يوجب خبث الباطن والسريرة، وسوف يتجسّم ذلك في يوم القيامة على شكل نار، ويستوجب الخلود في الجحيم، وهو ما سوف نشير إليه في الروايات القادمة.

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

- رُوي في حديث عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن الله يحشر الناس على نياتهم يوم القيامة»^(٢٧).

- وقال في رواية أخرى: «إنما خُلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا

لو خُلِدُوا فيها أن يعصوا الله أبداً؛ وإنما خُلِدَ أهل الجنة في الجنة لأن نيّاتهم كانت في الدنيا لو بقوا أن يطيعوا الله أبداً ما بقوا. فالنيّات تخلد هؤلاء وهؤلاء. ثم تلا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾، قال: على نيّته^(٢٨).

إن التدقيق في هذه الروايات يُثبت بوضوح أن المراد من النيّة في كلام الأئمّة لا يقتصر على النيّة في العبادات فقط؛ إذ ليس للكافر عبادة، فيمكن مقارنة نيّته إلى العمل بها بنيّة المؤمن، بل المراد هو الروحانيات والصفات والمَلَكات النفسانية التي تعمل على بلورة شاكلة كلّ إنسان، وتُعدّ الأرضية لظهور مختلف السلوكيات والأفعال من الأشخاص. وبهذا المعنى لا يصدر أيّ عملٍ من دون نيّة. وعلى هذا الأساس يجب أن نكون على الدوام بصدد العمل على إصلاح نوايانا ودوافعنا؛ كيما نصل إلى الأهداف والغايات المعنوية من الأمور المادّية، كما أوصى النبيّ الأكرم ﷺ أبا ذرّ الغفاري، بقوله: «يا أبا ذر، ليكون لك في كلّ شيء نيّةٌ صالحة، حتّى في النوم والأكل»^(٢٩).

النتيجة —

إن الفقه الإسلامي يعمل على بيان أدنى ما يتوقّعه الدّين من المؤمنين؛ لكي تتمكّن جميع طبقات المجتمع - بمنّ فيهم ضعاف الإيمان وأصحاب المستويات الفكرية المتدنيّة - من استيعاب طاقة إدراكه وامتلاك القدرة على القيام به. إن الفقه يمثل الصفّ الأوّل لحركة الإنسان نحو الله والتقرب منه، وعلى هذا الأساس فإنه يكتفي من بيان الأحكام والتكاليف بذلك الشيء الذي يمكن لجميع الناس - من شباب ويافعين وكهول وشيوخ - أن يعملوا به. كما أنه بطبيعة الحال يعمل على بيان المستحبّات - 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، والكراهة، والإباحة. بيد أن الحقيقة هي أن الحجم الأكبر من سلوكيات وأفعال الناس اليومية تندرج ضمن منطقة الفراغ الفقهي (المباحات)، وإن الإنسان يمتلك حرّية في الفعل والترك، وكذلك في تحديد كمّها

وكيفها أيضاً. ولا يمكن القول بأن الدين ساكتٌ في هذه الموارد، وأنه لم يرصد برنامجاً متواصلاً لحصول الناس على الكمال المنشود.

إن الأخلاق الإسلامية تعمل - في إطار مشروع الفقه، ومن موقع المتمم لعلم الفقه - من خلال بيان ملائِك ومعياري عامٍّ على توجيه جميع أفعال وسلوكيات الإنسان في جميع مجالات الحياة - الأعمّ من الحياة الفردية والأسرية والاجتماعية -، وحتى في العمل بالواجبات والمستحبات أيضاً، في سياق تعاليه وتكامله. ومن خلال تجاوز قشر وظاهر الأعمال وتأصيل النوايا والدوافع في تقييم الأعمال يتمّ تمهيد الأرضية لرقّي وتقدّم الناس، وارتقائهم في مدارج الكمال والمعنويات، وتحويل جميع حياة الإنسان إلى مهدٍ للتقرب من الحضرة الإلهية.

الهوامش

- (١) انظر: الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء ١: ١٣٤، مكتبة الصدوق، طهران، ١٤٠٦هـ؛ الإمام الخميني، شرح جهل حديث (الأربعون حديثاً): ٣٩١، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، طهران، ١٣٧٠هـ.ش.
- (٢) الكليني، الكافي ١: ٣٢، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- (٣) مرتضى مطهري، مجموعه يادداشت ها (سلسلة المذكرات) ٦: ٣٥٩، انتشارات صدرا، قم، ١٣٨٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤) المصدر نفسه.
- (٥) انظر، على سبيل المثال: داوود إلهامي، فقه وأخلاق: درسهاي آژ مكتب إسلام (الفقه والأخلاق، دروس في العقيدة الإسلامية): ٤٦٧ - ٤٧٠؛ السيد مصطفى حسيني رودباري، فقه وأخلاق، مجلة مربيان، العدد ٤؛ السيد إبراهيم الحسيني وعناية الله شريفي، فقه وأخلاق، مجلة قياسات، الأعداد ١٣ و ١٥ و ١٦. (مصادر فارسية).
- (٦) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٦٣، مؤسسة آل البيت (عليه السلام) لإحياء التراث، قم، ١٤٠٩هـ.
- (٧) المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ٦٩، دار الوفاء، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- (٨) الفيض الكاشاني، المحجّة البيضاء في تهذيب الإحياء ١: ٥٦.
- (٩) لقد تمّ استعمال كلمة الخير والخيرات في القرآن الكريم ما يقرب من عشرين مرّة؛ واستعملت

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كلمة الأبرار عشرين مرّة تقريباً؛ وتمّ استعمال كلمة المعروف ما يقرب من أربعين مرّة؛ وتمّ استعمال كلمة الإحسان والمحسنين لأكثر من ستين مرّة.

(١٠) انظر: السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي، حاشية المكاسب ١: ٣٤، مؤسّسة اسماعيليان، قم، ١٤٢١هـ.

(١١) انظر: محمد رضا مهدوي كني، نقطه هاي آغاز در أخلاق عملي (نقاط الانطلاق في الأخلاق العملية): ٣٩٥، سروش، طهران، ١٣٨٧هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٢) محمد تقي مصباح اليزدي، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن) ١: ١١٢، مؤسّسة الإمام الخميني، قم، ١٣٧٦هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٣) المصدر السابق: ١١٣.

(١٤) بروس أوني، نظريه أخلاقي كانت (النظرية الأخلاقية لإيمانويل كانت): ٥٥، ترجمه إلى الفارسية: علي رضا آل بويه، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٨١هـ.ش.

(١٥) انظر: مجتبی مصباح اليزدي، بنياد أخلاق (أسس الأخلاق): ١٤٥، مؤسّسة الإمام الخميني، قم، ١٣٨٤هـ.ش. (مصدر فارسي).

(١٦) عبد الواحد التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم: ٩٣، دفتر تبليغات إسلامي، قم، ١٣٦٦هـ.ش.

(١٧) المصدر نفسه.

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) المجلسي، بحار الأنوار ٦٧: ٢١٢.

(٢٠) المصدر السابق: ١٨٩.

(٢١) المصدر السابق: ٢٠٦.

(٢٢) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ١: ٥٣.

(٢٣) الكليني، الكافي ٢: ١٦.

(٢٤) الحرّ 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، مؤسّسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨هـ.

وحدة مبدأ الإلزام بين الأحكام الأخلاقية والفقهية

دراسة وتحليل

د. صديقة مهدي كني (*)

ترجمة: سرمد علي

١. المقدمة —

إن مسألة الارتباط بين الأخلاق والحقوق هي من الموضوعات الهامة في فلسفة الحقوق وفلسفة الأخلاق. وبالإضافة إلى امتلاكهما لآلية اجتماعية واحدة، فإن طريقة بيان الحقوق والأخلاق، والشكل الظاهري لقضائيهما، واحدة أيضاً، وكلاهما مرتبطان بالأفعال الاختيارية للإنسان، وكلاهما يعكس العلاقة بين الفعل والغاية المنشودة منهما. ولكن هناك في الوقت نفسه وجوه امتياز بينهما أيضاً، وبذلك يمكن القول بالفصل بينهما. وهناك مَنْ 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 سعة، ويشمل المسائل الفردية أيضاً. وهناك مَنْ قال بأن التفاوت الأساسي يكمن في الدافع إلى العمل، ومال إلى الاعتقاد بأن المراد في الأحكام الحقوقية هو فعلية الوصول العملي، أيّاً كانت النوايا والدوافع إلى العمل بها، وأما في الأحكام الأخلاقية فالوصول إلى المقصد لا يكون إلا بقصد ونية الفاعل^(٢). وذهب بعض العلماء إلى تخصيص الحقوق بالحياة المادية، وخصّصوا

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

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

٢. ضرورة الإلزام والوجوب —

إن كلّ جماعةٍ أو طائفة تعيش مع بعضها لا يمكن لها الاستغناء عن الالتزام ببعض الواجبات؛ لأن الحياة المشتركة لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الحقوق والتعهدات. إن هذا المفهوم يضمن بقاء الحياة المشتركة بين الناس، ويحول دون حدوث أي نوعٍ من أنواع الفوضى والهرج والمرج والتشتت. وكما أن الإلزام والوجوب هو أصلٌ يقيني في النظام الحقوقي، كذلك يتمّ طرحه وتسويقه بوصفه أحد الأسس والعناصر الأساسية والأصلية في النظام الأخلاقي أيضاً. إن قوام الحكم الأخلاقي يكون أولاً بالإلزام والإيجاب؛ وثانياً: بكونه يستوجب التعهد، 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 القيم الأخلاقية جميلة ورائعة بالنسبة إلى جميع الناس، ولكن لا يمكن الاكتفاء بها بوصفها العنصر والعامل المحرك 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 - لغةً - تثبيت الشيء وإقراره في موضعه، أو الإلقاء بأعباء عملٍ ما

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

على عاتق شخص وإيجابه عليه. ومن ذلك: قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ 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 عمل؛ بمعنى أن الشخص يحرز بشكل تكويني وجود علاقة إلزامية بينه وبين عمل 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 سلطة عليا متمكنة من إصدار الأمر والنهي، وقادرة على إنزال 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 قانون، ومن خصائص القانون فرض القيود والحدود. وإن الإلزام الأخلاقي قانون طبيعي وعقلي وإلهي، وليس من قبيل: الاعتبار والتواضع. فهو طبيعي بمعنى أن الإنسان مدني بالطبع، وأنه في المدنية تابع للمسائل الأخلاقية، وأن الحاجة إلى الأخلاق لا تُفرض عليه من الخارج؛ إذ وجود هذا القانون لا يمكن اجتنابه والاستغناء عنه. كما أنه عقلي لكونه يصدر الأوامر بشكل مجرد من العواطف والضغط والاحتياجات؛ وإلهي لأن الله هو خالق الطبيعة والوجدان والعقل. وهو ليس اعتبارياً؛ لأنه لا يصدر من مجرد الإرادة الإنسانية والاعتبارات والعقود الاجتماعية. وعلى هذا الأساس فإن كل قانون يتحدث عن العدل ويأمر به يكون قانوناً طبيعياً وعقلياً وإلهياً^(٩).

ولكي تتضح ماهية الإلزام بشكل أكبر يجب الالتفات إلى أن القضايا الإلزامية تقترب عادةً بالفاظ من قبيل: «يجب». إن كلمة «يجب» في بعض القضايا

الأخلاقية تشتمل على مفهوم مستقل، وتبين علاقة الضرورة النسبية بين الفعل ونتيجته^(١١)، وتستعمل بمعنى الواجب والضروري واللازم. وفي هذا النوع من العبارات يمكن استبدال كلمة «يجب» والعبارات ذات الظاهر الإنشائي، 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 كلمة «يجب» على معنى مستقل، بل يكون بواسطة اقترانه بالفعل بديلاً عن هيئة وصيغة الأمر والنهي، ومعبراً عن العلاقة الاعتبارية والوضعية بينها، وهي علاقة تقوم على أمر حقيقي وعيني.

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).

هـ. منشأ الإلزام في القضايا الأخلاقية —

ما الذي يدفع الإنسان إلى القيام بالتكاليف المشتملة على المصالح؟ ومن هو المُلزم؟ وأين يكمن منشأ هذا الإلزام؟ في معرض الإجابة عن هذه الأسئلة تمّ تقديم آراء متنوعة. وفي ما يلي نذكر بعضها باختصار:

١. المجتمع: يذهب بعض علماء الاجتماع إلى القول بأن الأحكام الأخلاقية إنما تقوم على مجرد الآداب والتقاليد^(١٢)؛ وأما البعض الآخر منهم فهو - بالإضافة إلى القول بتأثير العامل الاجتماعي - يرى منشأ آخر للإلزام أيضاً، من أمثال: هنري برجسون^(١٣)، حيث اعتبر قوة الضغط الاجتماعي وقوة الاتجاه الداخلي الجذّاب للممتازين من الأشخاص الذين يستمدون من الله أساساً للإلزامات الأخلاقية^(١٤). فقد اعتبر ضغط المجتمع مصدراً للأخلاق؛ كما ذهب في الوقت نفسه إلى الاعتقاد بأن النموذج الأخلاقي للمجتمع يجب أن يكون عبارة عن قواعد أسمى، تنبثق عن مصدر أعلى، بالنسبة إلى تقاليد الجماهير، وتمتزج في كلّ عصرٍ مع العادات الاجتماعية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 ودون ترويض، 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 تحدثت عنها الكتب السماوية^(١٥)، ومنها: قول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ (البقرة: ٢١٣).

٢. الوجدان: يذهب جان جاك روسو إلى القول بأن المعيار والمنشأ في جميع القيم الأخلاقية يكمن في مطابقتها أو مخالفتها للوجدان الأخلاقي للإنسان. فهو يرى أن كل شيء يقبله الوجدان الأخلاقي فهو حسنٌ، وكل 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 يتعين علينا أن لا نقبل بأدلته^(١٦).

٣. العقل: ذهب بعض العلماء الآخرين إلى الاعتقاد بأن العقل وحده هو الدعامة والطريق الأول للإلزام والإيجاب المعرفي^(١٧)، إلى الحد الذي ذهبوا معه إلى القول ببداية أن يعمل العقل على إدخال الإلزام في البيئة الأخلاقية. وهذا هو العقل الذي لا يتعلق بأي شخص أو جماعة، ولا يتأثر بالبيئة، بمعنى أن الذي خلقه الله سبحانه وتعالى وخاطبه بقوله: «وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، ولا أطوع لي منك، ولا أرفع منك، ولا أشرف منك، ولا أعزّ منك»^(١٨) هو العقل المتحرّر من جميع الضغوط والقيود، والذي يمتلك القدرة على التمييز بين الخير والشر، ويصدر أوامره إلى الناس وتعاليمه بشأن فعل أو ترك الأشياء^(١٩).

إن القوة العاقلة هي الوجه المميّز للإنسان من الحيوان والنبات، وهي تتجلّى تارةً

على شكل متفرّج؛ وتارةً أخرى على شكل لاعب ومؤثّر. وبعبارة أدق: إن العقل النظري يلعب دور الكاشف، ويعمل على تعقّل القضايا الخبرية، ويمارس إحراز الملاك؛ وأما العقل العملي فإنه يعمل في القضايا الإنشائية على وضع واعتبار حكم يتناسب مع ذلك الملاك، وعلى أساس المصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال. ومن وجهة نظر بعض العلماء والمفكرين فإن العقل - بوصفه جوهر الإنسان - يحتوي على ناحيتين: ناحية نظرية تتّجه إلى الأعلى؛ حيث تعمل على اكتشاف الحقائق؛ والناحية الأخرى تتّجه إلى الأسفل، بمعنى أنها تتّجه نحو البدن، وبواسطة هذه الناحية تعمل على تدبير وإدارة شؤون البدن^(٢٠). إن هذه الجوهرية الوجودية الثمينة تعمل على إدراك حقيقة الأفعال بنحوين؛ ففي بعض الأمور لا يحكم بشيء على نحو مستقلّ، وإنما ينجح في اكتشاف المصلحة أو المفسدة في فعل ما بواسطة حكم 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 حكم في ما يتعلّق بهذا الفعل، ويقول باعتبار حسنه أو قبحه.

أما القائلون بهذا الرأي فعليهم - لإثبات نظريتهم القائلة بأن العقل هو منشأ هذا الإلزام - أن يجيبوا عن أسئلة، من قبيل: هل القيم في حدّ ذاتها تتطوي على حسن وقبح؟ وإذا قبلنا بذاتية القيم فهل يمكن للعقل أن يدرك حسن الأفعال وقبحها بشكل مستقلّ، ودون الاستعانة بتعليم وبيان الشارع؟ وهل يحقّ للإنسان - بعد حصوله على مثل هذا الإدراك دون حكم وإرشاد من الشارع - أن يعمل على طبق مدركاته العقلية؟ يُقال في الجواب عن هذه الأسئلة: إن بعض الأفعال الاختيارية تتطوي على حسن وقبح ذاتي وقيمة عقلية، وتتّصف في نفسها بالحسن أو القبح، من قبيل: الظلم والعدل، والعلم والجهل؛ لأن العدل من حيث هو عدل يتّصف دوماً بأنه حسن، وإن الظلم من حيث هو ظلم يتّصف أبداً بأنه قبيح. وأما بعض الأفعال الأخرى فلا تتّصف في ذاتها بأيّ من هاتين الصفتين، بل تكون تابعة لانطباق أحد الأفعال التي هي في ذاتها حسنة أو قبيحة؛ فإن احترام الصديق - مثلاً - ما دام يصدق عليه عنوان العدل فهو حسن وممدوح، وعند عروض عنوان آخر يدخل ضمن عنوان القبيح.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وكما هو واضح هناك اختلاف 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 مستقلٍّ، ودون الاستعانة ببيان الشارع، واعتباره مستحقاً للمدح أو الذم. إلا أن الكثير من علماء الإمامية يقولون بعقلية الحكم بحُسْن وقُبْح هذه الأفعال، ويعتقدون بأن العقلاء من حيث هم عقلاء يستطيعون الحكم بشأن الكثير من الأعمال الاختيارية، دون الاستعانة بإلزام من الشارع، ويحكمون بقُبْحها أو حُسْنها^(٢١)، بمعنى أن العقل الذي يحكم بوجود المبدأ والشارع الحكيم يمكنه كذلك أن يدرك أنه - على سبيل المثال - يعاقب عبده القادر بسبب ظلمه لعبده عاجزٍ آخر، أو بسبب امتناعه عن ردِّ 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 ممدوحاً، 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 إنسان بريء، يتم تقبيح فاعله، دون تقبيح الصدق^(٢٢).

وفي هذا المقام يذهب القائلون بالحُسْن والقُبْح العقلي إلى الاعتقاد بأن العقل النظري يدرك في الفعل شيئاً يحكم العقل العملي على أساسه بحُسْنه أو قُبْحه. هناك آراء مختلفة بشأن ماهية هذا الملاك، ولكن يبدو أن أفضلها الرأي الذي يمكن استنباطه 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 تحبُّ 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 وكل ما يقرّبنا من الكمال ضرورياً أيضاً. إن بعض الأفعال تستدعي في حدّ ذاتها الكمال والوجود للنفس الإنسانية، ولذلك بعد إحراز إضفاء الوجود من قبل العقل النظري يحكم العقل العملي بحسّنها. وعلى هذا الأساس فإن ملاك 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 أيضاً؛ وعليه فإن استجلاب فعل ما للكمال أو عمل ما للنقص يكون هو الأثر الواقعي والتكويني للأعمال. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن العقل النظري يكتشف أن الصدق يوجب كمال النفس، والعقل العملي يحكم بوجود امتثال كل ما يستوجب كمال النفس، إذن يجب أن يكون صادقاً. وعلى هذا يمكن القول: إن القائلين بالحسّن والقبح العقليّ يعتبرون العقل منشأ 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 - بوجود تطبيقه، فإن كلّ عاقل سوف يعتبر ذلك العمل واجب التطبيق. وبذلك سوف يتمّ إحراز موافقة الشارع - بوصفه رئيس العقلاء - على نحو القطع واليقين. إذن يتعيّن على الشارع أن يحكم على طبق ما يحكم به العقلاء من حيث هم عقلاء. ولاكتشاف موافقة الشارع على هذا الإلزام لا نحتاج إلى وجود دليل لفظي، وإن كان الدليل اللفظي موجوداً أيضاً^(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، حتّى إذا لم يرد في القرآن قوله: ﴿اعْمَلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ (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 تقدّم 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 يتعلق 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، وبغض النظر عن اللفظ يرونها مشتملة على حقيقة ثابتة، مثل: «طلب العلم فضيلة»، و«الاحتكار قبيح». وعلى الرغم من أن مظهر هذه القضايا يتم بيانه في بعض اللغات بلفظ «الكينونة»، ولكن في بعض الموارد؛ حيث يكون مفادها معبراً عن علاقة لزومية (علية / معلولية) بين شيئين، تم الاستفادة من صيغة «الوجوب». عندما يقول المعلم لتلميذه: «يجب عليك أن تكتب درسك» فإنه بذلك يقيم علاقة عليّة / معلولية بين التعلم وكتابة الدرس، وعندما يقول معلم الأخلاق: «يجب عليك أن تفي 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 يعلم (سواء من طريق الشرع أو العقل) أن وجود الغاية إنما يكون ممكناً من خلال فعلية عمل خاص، فإنه يحكم بأن بين هذين الأمرين علاقة ضرورية. وفي هذه الحالة يمكن بيان هذه الضرورة على صيغة الوجوب. ولكن يبدو أنه إذا لم يتم تأييد مطلوبيته - لا من قبل الشارع ولا من قبل العقل - فإنه يكون قد تم مجرد الكشف عن ضرورته، ويجب إثبات لزوم القيام به. وهنا تمس الحاجة إلى حكم معياري اعتباري.

ب. النظرية المعيارية: إن القائلين بالنظرية المعيارية يعتقدون بإنشائية هذه القضايا، واعتبروا مفادها هو الطلب والإلزام والمعيارية والقاعدة، ولا يروون صدقها وكذبها صحيحاً، من قبيل: «كن صادقاً، ولا تخن». إن صيغة هذا النوع من القضايا في بعض اللغات هي «الوجوب». وحتى إذا تم بيان هذا النوع من القضايا على شكل إخبار، إلا أنه يرى جوهرها وروحها هو الإنشاء والخطاب^(٣٠)، من قبيل: أن يقول

الشارع في مقام الأمر: «إن المسلم لا يكذب»، فإن هذه القضية وإن تمّ بيانها 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 الإنشائية للأمر والنهي، فمثلاً: في العبارة المذكورة يقوم الافتراض على أن المسلم من الصلاح بحيث إنه في الحقيقة لا يكذب أبداً، وإن عدم قول الكذب مأخوذاً في هذه العبارة بوصفه أمراً واقعاً ومتحققاً، وتقوم هذه القضية بالإخبار عن هذا الواقع. وعلى هذا الأساس فإن الأمر والنهي غير الإنشائي لا يساوق القضايا الإخبارية دائماً^(٣١).

ينقسم القائلون بمعية القضايا الأخلاقية إلى قسمين؛ فبعضهم - مثل: الأشاعرة - ينكر جميع الأبعاد المعرفية في الأحكام الأخلاقية، ويرؤن دوره منحصر 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 بغض النظر عن حكم الله لا تنطوي على أي اقتضاء للحسن والقبح. ويمكن لنا أن نشاهد نموذج هذا الرأي في حوار سقراط وأثيفرون أيضاً^(٣٤). لا شك في أن هذا الرأي لا يمكن القبول به من وجهة نظر الإمامية بشكل مطلق.

وأما بعضهم 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، وليست 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 وجوبٌ وضرورة عينية وتكوينية وفلسفية قائمة بين كلِّ علّةٍ ومعلول. إن الإنسان يقيم ذات علاقة الوجوب العيني - الموجودة في الطبيعة في مقابل الإمكان والامتناع - في عالم الاعتبار بين شيئين لا تقوم بينهما أيّ علاقة في الواقع. وكما يعطي حدّ الأسد للرجل الشجاع كذلك في القيام بالأعمال يعطي حدّ الوجوب الموجود في الطبيعة العينية للواجبات التي يخلقها الذهن لتلك الأفعال^(٣٨).

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

بيد أنه - بالإضافة إلى هذه المقدمات - يقول بالاعتبار والحكم الإنشائي 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 - لكلِّ فعلٍ اختياريٍّ في مرحلة الصدور عن الفاعل حكماً إنشائياً 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 شيءٍ ولكنهم لا يعملون به! فما لم يكن هناك إذعانٌ بوجوب مطلق الفعل فلن يصدر الفعل^(٤١). وبذلك في الحقيقة هو من جهةٍ لا يرى الإدراكات الحقيقية كافيةً للتحفيز، ومن جهةٍ أخرى لا يرى الاعتباريات التي لا تقوم على أيّ واقعيةٍ أموراً ملزمة^(٤٢). وعلى الرغم من تعدُّر فهم العلامة الطباطبائي في هذه الأبحاث، واشتمال بعضها على الإشكال، يمكن لنا أن ندرك أن نظريته وإن كانت تأتي في إطار الغاية الفلسفية (تحليل التكررات الإدراكية)، إلا أنها تشتمل على

تداعيات هامة بالنسبة إلى علم الأخلاق. وهذا يقوم - بطبيعة الحال - على أن هذه المقالة لا تنظر إلى المُدرَكات الجزئية وعمل الفرد؛ إذ إن بعضهم يذهب إلى الاعتقاد بأن ظاهر كلامه وإن كان يدلّ على اعتبارية الأحكام الخاصة بحُسن وقُبْح الفعل، إلّا أن تصريحاته المتكررة والمباني الراسخة في تفكيره الديني تثبت أن هذا الوجوب يمكن تصوّره في مرحلتين: **المرحلة الأولى**: في مقام صدور الفعل، الذي يقع واسطة في تحقّق العمل، وله ماهية اعتبارية؛ **والمرحلة الأخرى**: ما يمتلكه الفعل في صلب الواقع، ويمثّل أساساً لصالح العمل أو عدم صلاحه^(٤٣). وكما صرّح العلامة الطباطبائي نفسه، في نهاية بحث الاعتباريات: «في مرحلة صدور الفعل عن الفاعل لا شكّ في أن الوجوب الذي يذكره الفقهاء في أقسام الأحكام لا ربط له بهذا الوجوب»^(٤٤). بيد أن عبارات العلامة في العديد من كتبه تؤيد أنه يقول بالاعتبار حتّى في ذات الفعل (في صلب الواقع) أيضاً، وكما يستطرد قائلاً: «لأن الوجوب في هذه المرحلة هو نسبة وصفة الفعل في مرحلة الصدور عن الفاعل، وهو عامٌّ، ولكنّ الوجوب الذي يذكره الفقهاء في الأعمال هو صفة الفعل في نفسه وخاصٌّ. وعلى الرغم من أنه مثل الوجوب العامّ اعتبار عمليّ، وهو من نتائج نشاط الإنسان، بيد أن اعتباره متأخّر عن اعتبار الوجوب العامّ»^(٤٥). ويقول في موضع آخر: «إن الحُسن، مثل الوجوب، على قسمين، وهما: الحُسن الذي هو صفة الفعل في نفسه؛ والحُسن الذي هو صفة لازمة عن الفعل الصادر، مثل الوجوب العامّ»^(٤٦). على الرغم من أنه يقيّد هذا الوجوب بالأحكام الفقهية، بيد أن الموضوع مورد البحث في هذه المقالة هو اعتبار كلّ نوع من أنواع الفعل الاختياريّ في صلب الواقع، حيث إن الفعل الأخلاقي بدوّه واحد من هذه الأفعال أيضاً. وهذا ما تؤيده عبارة قالها الأستاذ الشهيد الشيخ مرتضى مطهريّ؛ إذ يقول: إن العلامة الطباطبائي كان يقول بنوعين من الاعتبار، وهما: الاعتبار الثابت، من قبيل: حُسن العدل وقُبْح الظلم؛ والاعتبارات المتغيرة والجزئية والنسبية، وتكون متغيرة بالنسبة إلى الأفراد^(٤٧).

أما المسألة الأخرى التي يمكن فهمها من خلال نظرية الاعتباريات التي يقول بها العلامة الطباطبائي فهي أنه يرى أن جميع الاعتباريات مأخوذة من الحقائق، بمعنى

أن الاعتباريات ما دامت غير متصلة مع واقعية ما اتصالاً وجودياً لا يمكنها أن تخلق صورة لها، ولا يمكن لها أن تبعد 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 كل ما هو متعلق بالحكمة العملية فإنه يراه متعلقاً بعالم الأفكار الاعتبارية^(٥٠) فإن الأخلاق بدورها تمثل جزءاً من الإدراكات الاعتبارية؛ بيد أن هذه المدركات لا يمكن أن يتم اعتبارها دون أيّ مقدماتٍ، إذن يجب أن تقوم على حقائق العالم، أي الإدراكات الفطرية والعقلية. ومن ذلك - مثلاً - أن العدل وإن كان مفهوماً أخلاقياً، ولكنه ليس بحيث لا يكون موجوداً في العالم حقيقةً، وأنه مجرد مخلوق للذهن البشري، بل هو مقتبسٌ من عالم الخلق، ومنزَعٌ 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 استنباط الإلزام في حكمٍ فقهيٍّ يعمل على تشكيل قياسٍ، يستخرج صغراه من حكم الشارع، وكبراه 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).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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

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 المفسد والمصالح، يضع بعض القوانين التي تضمن السعادة في الدنيا والآخرة، وإن كل إنسان يتصف بالفطرة الطاهرة والسليمة يدرك ضرورة ووجوب التبعية لهذه القوانين.

٧. القول المختار—

ذكرنا فيما تقدم أن البعض يرى أن المعيار والمنشأ في جميع القيم الأخلاقية هو مجرد المطابقة أو المخالفة للوجدان أو العقل. ولكن يبدو أنه لا يمكن اعتبار كل واحد 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 تنتقل - بعد بيان أوجه الانسجام فيما بينها - إلى ذكر الرأي المختار.

وقد تقدم أن العلماء، ومن بينهم: بعض المفكرين الإسلاميين^(٥٣)، قد أبدوا اهتماماً ملحوظاً بموقع وأهمية الوجدان، ولكن هل يمكن الادعاء في الواقع بأننا قد حصلنا على جميع التكاليف الأخلاقية من طريق الرجوع إلى الوجدان؟ وهل يمكن لإدراكاتنا الفطرية أو الوجدانية أن تجيب عن مثل هذا التكليف؟

إن الإجابة عن هذا السؤال مرتبطة بواحد من المسائل المعرفية الهامة، حيث يكون لحلها تأثير مباشر في هذه المسألة، وهي: هل الإنسان يدرك مفهوماً أثناء ولادته؟ وهل خلقت جيلة الإنسان وطينته منذ بداية وجوده مقرونة بالمفاهيم الذاتية والفطرية؟ وهل يمكن العثور على إنسان قد حصل على هذه المفاهيم قبل وصوله إلى البلوغ العقلي؟ هناك آراء متفاوته 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، ولكنه يكون قد نسيها في هذا العالم، وبذلك فإنه يحتاج إلى استذكارها^(٥٤). وفي المقابل يذهب آخرون، من أمثال: أبيقور^(٥٥)، وجون لوك^(٥٦) - من الفلاسفة التجريبيين والحسيين - إلى القول بأن ذهن الإنسان مثل: اللوحة البيضاء، التي تتطبع فيها الأشياء بفعل التماس مع الموجودات الخارجية. وقد خالف هؤلاء نظرية الفطرة بشدة، واعتبروا أدلتها غير كافية. كما ذهب الكثير من حكماء المسلمين^(٥٧) إلى عدم القول بأن هذه المفاهيم مكنونة في فطرة الإنسان، وإنما هي مسبوقة بالحواس الظاهرية والباطنية، وقالوا: من غير الممكن أن تكون لدينا مدركات نعجز عن إدراكها حتى ما قبل فترة البلوغ العقلي.

والحق هو أن الإنسان عندما يضع قدمه في هذا العالم تكون صفحة قلبه خالية، مثل: اللوحة البيضاء، ليس فيها شيء، وهي فارغة من جميع أنواع العلم الحسولي، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨). ومع ذلك فإن هذا الإنسان قد جُبل بطينة خاصة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: ٣٠). ولكنه يولد ورأس ماله العلم الحضوري بذاته ورؤيته الشهودية إلى خالقه^(٥٨)، ويمتلك استعداداً للرفقي والتكامل^(٥٩)، قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (الشمس: ٨). إن هذه الإمكانيات تنمو وتزدهر، وتصل إلى مرحلة الفعلية؛ بالالتفات إلى الشرائط الاكتسابية 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 ذكرها للقضايا الأخلاقية هو العقل. بيد أن المقطوع به في جميع الأفعال هو أن العقل لا يستطيع إدراك الحسن والقبح. وإنما في حال كون ملاك 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 الحجّ، 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 إدراكها، ويحتاج في ذلك إلى وجود حكم في الخارج.

وبعد هذا البيان يمكن الادّعاء أن القضايا الأخلاقية لا تقوم على مجرد الوجدان، ولا على العقل المحض فقط، بل هي - بالإضافة إلى الناحية الداخلية والوجدانية - 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 يردّ هذا السؤال القائل: هل يمكن للشيء - الذي تكون هناك ضرورة لناحيته الأخلاقية وتحصيله من وجهة نظر العقل - أن لا تكون له ضرورة من وجهة نظر الشرع، ولا يكون للشارع أيّ حكم بشأنه؟ هناك إمكان أن يحكم الشارع بشيء ولا يكون العقل قد أدرك ضرورته، ولكن لا شك قطعاً في أن الموضوعات الأخلاقية التي يحكم بها العقل يحكم بها الشرع المقدّس أيضاً. إذا كانت القيم والأخلاق ضرورية من أجل سعادة الإنسان أفلم ينبّه الشرع أو يُشير إلى تحصيلها؟! وإذا كان العقل والشرع كلاهما قد نبّها إلى جميع هذه الأمور فكيف يكون الشيء حسناً ولا يكون في الوقت نفسه ضرورياً؟! وبهذا البيان يمكن الادّعاء أن الإرادة الإلهية - بالإضافة إلى العقل والفطرة - قد تعلّقت بهذه القيم والأخلاق.

ولو قيل: حتّى لو افترضنا وجود دليل لفظي شرعي متطابق مع حكم العقل فإن هذا الحكم سوف يكون حكماً إرشادياً مستحباً، وليس حكماً تأسيسياً ومولوياً، والحكم الإرشادي لا يؤسّس لأيّ مسؤولية، ولا يترتّب 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 شك. وأما في الجواب عن السؤال القائل: هل هذا الطلب وجوبي أو استحبابي؟ فيمكن القول: إن الأحكام العقلية تنقسم إلى قسمين: أحدهما: يتعلّق بحسّن وقُبْح الأفعال؛ والآخر: يكون في مورد تحسين وتقبيح الفاعلين لتلك الأفعال. لو أن العقل حكم بتحسين فاعل فإن ذلك يُفهم منه تحسين جميع العقلاء بمن فيهم الشارع على نحو القطع واليقين. إن المراد من تحسين الشارع هو الثواب المتعلّق بذلك العمل، وإذا حكم العقل بتقبيح عمل ما فإن ذلك سيفهم منه الحكم بتقبيح جميع العقلاء بمن فيهم الشارع بالملازمة. وإن تقبيح الشارع عبارة عن عقابه. وعليه فإن الأحكام الإرشادية تستتبع مسؤولية أيضاً، وإن على الإنسان أن يجيب عن أعماله في هذا الشأن أيضاً.

إذا كان منشأ هذه القضايا - الأعم من الأخلاقية والفقهية - هي الفطرة والعقل والإرادة الإلهية فكيف تكون مختلفة عن بعضها، من حيث الإنشاء والإخبار والإلزام وغير الإلزام؟ وحققاً ما هو الفرق من حيث صيغة الإخبار والإنشاء بين قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١) وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ﴾ (الإسراء: ٣٤) فإن أحدهما - طبقاً لقول المفكرين المسلمين - يبيّن حكماً فقهياً، ويدلّ على الوجوب، والآخر يشتمل على حكم أخلاقي، ويدلّ على الاستحباب^(٦٠). فهل يمكن عدم اعتبار حكم إلزامي في ظاهره دالاً على الإلزام دون أي دليل؟ إن كلّ حكم يكون في ظاهره أمري، أو كان يدلّ على أمر، ولم يقدّم دليل على خلافه، فهو إلزامي. قد لا يكون للوفاء بالعهد أثر وإلزام حقوقي، ولا يمكن مؤاخذه شخص على ترك ذلك المورد، ولكنّه ملزم من الناحية الأخلاقية، وتترتب عليه مسؤولية؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤)، ويستتبع الثواب والعقاب في الآخرة^(٦١)، ولا يمكن أن يقع الشيء مورداً للسؤال ولا يكون القيام به واجباً^(٦٢). كما لا يتنافى هذا البيان مع الأبحاث المذكورة من قبل بعض الفقهاء أيضاً^(٦٣)؛ 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 طريق إليه - أمراً مولوياً وإلزامياً،

ونعتبر الحكم الذي أقامه الشارع على أساس الحقائق الموجودة في العالم وعلى حكم العقل والفطرة حكماً إرشادياً واستحبابياً؟ ولو سلّمنا إرشادية هذه الأحكام وعدم وجوب امتثالها أفلن يترتب أثرٌ وضعيٌ وتكوينيٌ على عدم هذا الامتثال؟ ليس للعقل أيّ طريقٍ 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 امتثالها، 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 نستنتج الاستحباب منه؛ إذ قد لا يكون الأمر مولوياً، ومع ذلك لا يكون استحبابياً. فلا المولوية في أمر تدلّ على الوجوب، ولا الإرشادية تدلّ على الاستحباب^(٦٤). إذا كان المراد من الإرشاد هو الإرشاد إلى المفسد 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 مقدّمةً للواجب الشرعي، كان الإنسان مُلزماً بامتثاله عقلاً. وإن تركه بالذات يستتبع عقاباً أخروياً، ولكن إذا كان مقدّمةً 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 العليّ / المعلولي أو الإلزام العقلي أو التشريعي. وكما ذكرنا في البحث عن ماهيته الإلزامية فإن جميع أفراد البشر يعملون في الأمور الأخرى على امتثال ذلك العمل من أجل تلبية حاجاتهم، دون أن يصدر أمرٌ من أحد. ومن ذلك - على سبيل المثال - أن الشخص عندما يشعر بالظماً 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 إحراز هذه العلاقة والمصلحة الموجودة فيها فإنه بالالتفات إلى قاعدة اللطف يجب على الله الحكيم أن يقوم ببيان الطريق الموصل إلى هذه النقطة. لا فرق بين أن يقوم الشارع ببيان طريق الوصول بواسطة الاعتبار أو أن يضع بين أيدينا طريقاً لاكتشافه. وفي القضايا الأخلاقية يكفي أن نكتشف هذا المقدار من العلاقة للزومية حتى يكتسب أمثاله الضرورة والإلزام، رغم أنه من الممكن أن لا يرى الجميع أنفسهم مكلفين بالتبعية بمجرد المواجهة مع اللزوم العليّ / المعلولي. وبالالتفات إلى هذه النقطة فإن الاعتقاد يقوم على أن الاستعدادات الموجودة لدى الإنسان بشكلٍ فطريٍّ، دون أن يكون لها أيّ اقتضاء، إنما تكشف بمساعدة العقل، ويثبت لها الاعتبار بالإرادة الإلهية. وهو الاعتبار القائم على الفطريات والعقلانيات وبناء العقلاء، بمعنى أن الإرادة الإلهية تتعلق بلزوم تطوير وازدهار هذه الاستعدادات. إن هذا اللازم هو أمرٌ اعتباريٌّ وتواضعيٌّ بين الله والمكلفين، وهو يحتوي - كما تقدّم أن ذكرنا - على منشأ حقيقيٍّ؛ يكون في بعض الأحيان ذاتياً؛ ويكون له في بعض الأحيان منشأ نفعيٍّ ومصلحيٍّ.

قد يُقال: إن البحث هنا عن البُعد الملوكوتي، واعتبار الإنسان خليفةً لله، وإن بناء مثل هذا الإنسان يتنافى مع الإلزام؛ فإن الإنسان الذي يمتثل شيئاً بدافع من الخوف لا يمكن بناؤه. إن التربية ما دامت تنطوي على لطفٍ تكون مؤثرة، وتوصل الإنسان إلى المراتب العليا، ولكن عندما تكتسب صبغةً تكليفية لا يكون لها التأثير المطلوب. إن الأخلاق عبارة عن امتيازٍ، وليست وظيفةً أو تكليفاً. ليس من اللازم أن يكون كلّ ما انطوى على نتيجة جيّدة 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 أيّ بيانٍ إلزاميٍّ 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 يتنافى 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 الثبوت، في حين يجب بحث هذين المقامين بشكل مستقل.

لا شك في أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان لغاية؛ قال الله تعالى: ﴿وَأَنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُنْتَهَىٰ﴾ (النجم: ٤٢)، وهو في مقابل هذه الغاية متعهد ومسؤول: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء: ٣٦)، ويجب أن تكون هناك مقدمات من أجل الوصول إلى هذه النقطة. إن هذا إنما يمكن عندما تصبح القيم الأخلاقية عملية، بيد أن مخالفتهم إنما هي مع هذا النحو من الإلزام والإجبار. لقد أثبتنا في بحث الحُسْن والقُبْح العقلي في مقام الثبوت وعالم الواقع أن الإنسان كائن يُعتبر الحصول على الكمالات ضرورياً بالنسبة إليه، بيد أن الاختلاف يكمن في مقام الإثبات وطريقة البيان والدافع للقيام بذلك. لو قبلنا بضرورة تحصيل الكمالات، وقبلنا تبعاً لذلك بالمقدمات والطرق الموصلة إلى ذلك في مقام الثبوت، فهل يمكن للشارع في مقام الثبوت أن لا يقدم لنا أي طريق للوصول إلى المطلوب؟ هذا أولاً. وثانياً: ما هي المرحلة التي يعتبر الوصول إليها ضرورياً 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 الحثيات؛ فتارةً يضيف عليها صبغةً حقوقية، ويتحدث عن العقاب والثواب الدنيوي والأخروي؛ وفي موضع آخر يقتصر على تناول الثواب والعقاب الأخروي فقط. وبالتالي إذا أرادت القضية أن تكون أخلاقيةً فما هي الطريقة الأفضل لبيانها؛ لتطوي على تأثير أكبر؟ إن رعاية المسألة الأخلاقية إنما تكون ممكنة بسبب قيمتها؛ وتارةً أخرى بسبب وجود عقوبة عليها؛ أو لأنها تمنح الإنسان شخصية واعتباراً؛ ورُبما تكون أحياناً بسبب رعاية حال الناس؛ وتارةً بسبب الخوف من الشرطة. وبالالتفات إلى الدوافع المختلفة في رعاية المسائل

الأخلاقية يجب اختيار نبرة ولحن مختلف. إن البحث في مقام الثبوت هو بحث عن عالم القيم، القيم التي تتطوي على حُسْنِ والقيَمِ القبيحة، والقيَمِ التي تجب مراعاتها والقيَمِ التي ليس هناك إلزامٌ في رعايتها، والقيَمِ المشتملة على مصلحة مُلزمة والقيَمِ التي لا تتطوي على مصلحة مُلزمة.

وفي مقام الإثبات يمكن توظيف لحن مختلف؛ من أجل الوصول إلى هذه المصالح، من قبيل: لحن الوعظ والإرشاد، ولحن العتاب، ولحن الخطاب. ولكن كل لحن يحتوي على تأثير أكبر في المخاطب، ويرفع لديه الدافع نحو القيام بالفعل، سوف يكون مطلوباً بشكل أكبر. لا شك في أن لزوم تنفيذ هذه القيم في مقام التشريع، أو في مقام الإرشاد، قد تمّ بيانه بلغة ولسان مختلف عن الإلزامات الحقوقية. وإن الشارع المقدس 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 مبنى وملاك إلزامية الأحكام الفقهية، واعتبر أن نتيجته تؤدي إلى أمر أخلاقي. إن الكثير من الأمور الأخلاقية تندرج ضمن الأهداف الفقهية والحقوقية، وإن دورها يتمثل في المساعدة على تطبيق مباني هذه الحقوق، وإذا لم يكن في البين من هدف للفقهاء والحقوق لن تشتمل مبانيه على تلك الضمانة التنفيذية. وإن الكثير من هذه الأمور، من قبيل: العدالة، تُعدّ في زمرة مباني الفقه والحقوق، ويكون العمل بها واجباً، وتركها محرماً^(٦٦).

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٨٣).

٢. إن القرآن الكريم من خلال ذكره لعاقبة المسيئين والتبعات الأخروية التي ستطالهم يمهّد الأرضية لإلزام الأشخاص بالعمل بالقوانين الأخلاقية.
قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢).

وبالتزامن مع التذكير بالتداعيات والتبعات الأخروية تعرّض إلى بعض النتائج المترتبة في هذه الدنيا على الاتجاه والنزوع إلى الأخلاق والإعراض عنها؛ كي يُعدّ الأرضية لتحقيق الإلزام الداخلي بالمباني الأخلاقية من خلال اللجوء إليها.
قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة: ٣٣).

٣. إن القرآن الكريم، بالالتفات إلى الحضور الشامل والكلّي لله سبحانه وتعالى وإشرافه الدائم على أفعال وتصرفات الإنسان، إنّما يوفر الأرضية للتخلّق بالأخلاق والتمسك بالإلزامات السلوكية.

قال تعالى: ﴿وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (يونس: ٦١).
وقال أيضاً: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ (ق: ١٦).

٤. لقد اهتم القرآن الكريم بالقضايا الأخلاقية والفقهية على السواء، واهتمّ بهما بشكل خاصّ، دون الفصل بينهما.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ 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 تمّ الحكم بوجوب العدل واستحباب الإحسان^(٦٧). وحتى إذا

قبلنا عقلاً بجواز استعمال لفظ واحد في أكثر من معنى بيد أن الفهم العرفي لا ينسجم مع مفهومين مختلفين، ومن المستبعد جداً أن يستوعب لفظ واحد مفهومي الواجب وغير الواجب (الوجوب والحسن) في خطاب واحد^(٦٨). وعليه لا يمكن في آية واحدة ذات سياق واحد القول بوجوب موضوع فقهي واستحباب موضوع أخلاقي.

٥. الأفعال الأمرية: هناك اختلاف 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 من قال بأنه مشترك معنوي بين الوجوب والندب والإباحة؛ وقد ذهب مشهور الأصوليين إلى القول بأن الأمر حقيقة في الوجوب، فإذا لم تكن هناك قرينة على الخلاف فهو ظاهر في الوجوب، وما لم يأذن المولى بالترك فإن العقل يحكم بوجوب صدوره^(٦٩). لقد ذكر الأصوليون هذه القاعدة لاستنباط الأحكام الشرعية. ولكن هذه القاعدة كلية وعامة وتصلح لفهم جميع الأقوال والنصوص، هذا أولاً. وثانياً: إن القرآن عند نزوله لم يفرق بين الأحكام الفقهية والأحكام الأخلاقية، ولذلك فإن القواعد الأصولية قابلة للتوظيف في جميع الآيات القرآنية على وتيرة واحدة.

لقد ورد محمول القضايا الأخلاقية في القرآن الكريم على أشكال مختلفة. ومن بينها: الشكل الأمري؛ حيث ينطوي هذا الشكل على الشبه الأكبر مع المحمول في القضايا الفقهية في القرآن. وكما سبق أن ذكرنا فإن لفعل الأمر ظهوراً في الوجوب، وليس هناك أي فرق من هذه الناحية بين مختلف القضايا في القرآن الكريم. وبالالتفات إلى عدم وجود قرينة قائمة على الاستحباب - بل على العكس فإن مجموع الآيات وأسلوبها وسياقها يحمل قرينة قوية على الوجوب - فإن الكثير من هذه الآيات يدل على الضرورة وال لزوم. قال تعالى:

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

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

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ

شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (المائدة: ٢).

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

٦. 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 الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا﴾ (العنكبوت: ٨).

إن ملاك ومعيار ظهور الأمر في الوجوب واحد؛ إذ كلما ثبت أن المولى قد طلب العمل بشيء، بأي لفظ وبيان، فإن العقل يحكم بوجوب الامتثال والطاعة، ما لم يأذن المولى نفسه بالترك. كما وردت توصيات في هذه الآيات، وهي وإن لم ترد بصيغة الطلب؛ ضمناً للمزيد من التأثير، ولكنها واردة في مقام الطلب والمطلوب للمولى. وهناك من يذهب إلى الاعتقاد بأن هذا الأسلوب في مقام الطلب أبلغ من القضايا الأمرية؛ لأنها في الحقيقة تخبر عن وقوع وتحقيق الفعل، وكأن الامتثال قد صدر عن المكلف^(٧٠). لا شك في أن لحن المسائل الأخلاقية المقرون 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

المتقدم نجد أن القرآن الكريم يعتبر وجوب امتثال الأخلاقيات على غرار سائر التكاليف الإلزامية، ولكن حيث تكون روح الإنسان مجالاً أصلياً لها فقد أُلقيت مسؤوليتها في هذه الدنيا على عاتق وجدان الفرد، حيث يمكن محاكمتها في محكمة الوجدان المتمثل بالنفس اللوامة، وتمّ إيكال أمرها في يوم القيامة إلى الله سبحانه وتعالى. فإذا التزم الإنسان بهذه القواعد يكون قد مهدّ السبيل إلى الارتقاء بإيمانه، وأما إذا تجاوز ذلك فسوف يكون مستحقاً للبُعد والحرمان من القُرب الإلهي. إذا كان الكثير من الأخلاقيات غير قابلٍ للمتابعة الحقوقية 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 يتمسك بالمسؤوليات واللوازم الأخلاقية، بالإضافة إلى مسؤولياته الحقوقية أيضاً. وحيث ينشأ النظام الحقوقي والنظام الأخلاقي للإسلام من مصدر الوحي والعقل والفطرة، ويستقيان من معين واحد، ويشتركان في تنظيم الأفعال الاختيارية للإنسان، وفي تكامله الروحي والمعنوي، وضمان أمن وسعادة المجتمع، تجب دراستهما بوصفهما نظاماً واحداً يتمثل قوام أحكامهما بالإلزام. وعلى الرغم من أن لسان بعض آيات القرآن في إبلاغ القيم والأخلاقيات هو لسان الوعظ والنصيحة، وقد تمّ بيانها بصيغة عاطفية؛ ضماناً للمزيد من التأثير على القلوب، إلا أن هذا لا يدلّ - كما تصوّر بعض - على عدم إلزاميتها. هل يمكن لله سبحانه وتعالى - الذي أعلن صراحةً عن أن غايته من البعثة وإرسال أنبيائه تزكية النفوس وتهذيب الأخلاق - أن لا يرى إلزامية الوصول إلى هذه الغاية؟!

قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

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

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٩).

﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٧١).

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

الهوامش

- (١) انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة: ٣٩٣، نشر در راه حق، قم، ١٤٠٥هـ.
- (٢) انظر: محمد رضا مهدي كني، نقطه هاي آغاز در أخلاق عملي (نقاط الانطلاق في الأخلاق العملية): ٣٩٥، دفتر نشر فرهنگ إسلامي، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣) انظر: ناصر كاتوزيان، فلسفه حقوق (فلسفة الحقوق) ١: ٤٠٤، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٥٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤) انظر: وليم كي فرانكنا، فلسفه أخلاق (فلسفة الأخلاق): ٣١ - ٣٢، ترجمه إلى الفارسية: هادي صادقي، انتشارات طه، قم، ١٣٧٦هـ.ش.
- (٥) انظر: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة: ٢٢.
- (٦) انظر: محمد عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن: ٢١، ترجمه إلى العربية: عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٣م.
- (٧) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٣: ٥٥، مؤسسه النشر الإسلامي، قم، ١٤١٧هـ.
- (٨) انظر: عبد الله جوادي الآملي، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ٥٧، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٩) انظر: محمد جواد مغنّية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ٦٢، دار التّيار الجديد، بيروت، ١٤١٢هـ.
- (١٠) انظر: مصباح اليزدي، تعليقة على نهاية الحكمة: ٥٨ - ٦٦.
- (١١) انظر: إيميل دوركهيم، قواعد روش جامعة شناسي (قواعد مناهج علم الاجتماع): ٤٧، ترجمه إلى الفارسية: علي محمد كاردان، انتشارات دانشگاه طهران، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.
- (١٢) هنري برجسون (١٨٥٩ - ١٩٤١م): فيلسوف فرنسي، حائز على جائزة نوبل للآداب.
- (١٣) انظر: هنري برجسون، در سرچشمه أخلاق ودين (مصدر الأخلاق والدين): ٦٥، ترجمه إلى الفارسية: حسن حبيبي، شركت انتشار، طهران، ١٣٨٥هـ.ش.
- (١٤) انظر: كاتوزيان، فلسفه حقوق (فلسفة الحقوق) ١: ٣٨٨.
- (١٥) انظر: دراز، دستور الأخلاق في القرآن: ٢٣.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

- (١٦) انظر: جان جاك روسو، اميل يا أموزش وبرورش (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، ١٤٠٣هـ؛ محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ١: ١٠٧، ١٤٠٤هـ.
- (١٩) انظر: مغنّية، فلسفة الأخلاق في الإسلام: ٧٥.
- (٢٠) انظر: مرتضى مطهري، آشنائي با علوم إسلامي (مدخل إلى العلوم الإسلامية): ٣٠٩، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧٢هـ.ش.
- (٢١) انظر: العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤١٧ - ٤٢٠، تصحيح وتقديم وتعليق: حسن حسن زاده الأملي، مؤسّسة 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 الحُسن والقُبْح العقلي وإن كانوا يتحدثون عن العقل، إلا أن مرادهم من ذلك هو العقل الوجداني، دون العقل الاستدلالي. إنهم يرون وضوح حُسن الإحسان وقُبْح الظلم، دون حاجة إلى دليل وبرهان بالنسبة إلى الإنسان السوي والسليم، وإنهم في الحقيقة إنما يعطون الأصول للوجدان. (انظر: ناصر مكارم الشيرازي، أخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن) ١: ٦١، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب، قم، ١٣٨٠هـ.ش). وهناك في المقابل من لا يرى أي اختلاف بين العقل والوجدان. (انظر: محمد تقي مصباح اليزدي، نقد وبرسي مكاتب أخلاقي (نقد ومناقشة المدارس الأخلاقية): ٢٣٥، تحقيق وتدوين: أحمد حسين شريف، مؤسّسه آموزشي پژوهشي إمام خميني، قم، ١٣٨٤هـ.ش).
- (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 شناسي (قواعد مناهج علم الاجتماع): ٤٧، ترجمه إلى الفارسية: علي محمد كاردان، ١٣٦٨هـ.ش)، فإن العقل العملي سوف يصدر حكماً متناسباً معها. وهناك من يرى الوجدان والحس الداخلي (انظر: جان جاك روسو، اميل يا أموزش وبرورش (التربية والتعليم): ٢٠١ - ٢٠٢، ترجمه إلى الفارسية: غلام حسين زيرك زاده، انتشارات چهره، طهران، ١٣٦٠هـ.ش). وبعضهم يرى موافقة العواطف والمشاعر (انظر: اي. ج. آير، حقيقت ومنطق (الحقيقة والمنطق): ١٣٧، ترجمه إلى الفارسية: منوچهر بزرگمهر، جامعة صنعتي شريف). وترى جماعة الموافقة مع الأغراض والمصالح هي الملاك في حكم العقل بحُسن وقُبْح الأفعال. وأما الآداب والتقاليد والعواطف والأحاسيس والأغراض والمصالح فهي من الأمور التي تتغير باختلاف الشرائط، ولها درجات متفاوتة باختلاف الأفراد، وعليه لا يمكن لها أن تكون هي الملاك بالنسبة إلى الأحكام العقلية، وأن تكون قواعدها هي الحاكمة على المجتمع. يُضاف إلى ذلك أن الناس في هذه الملاكات إنما يحكمون بحُسن عمل ما أو قُبْحه، لا من حيث هم عقلاء،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

وإنما من حيث امتلاكهم للعادات والتقاليد والعواطف والمشاعر.

(٢٤) انظر: المظفر، أصول الفقه ١: ٢٢٩.

(٢٥) انظر: سعيد رجحان، مباني استنباط در حقوق إسلامي وحقوق موضوعه (أسس الاستنباط في الحقوق الإسلامية والحقوق الوضعية): ١٧، انتشارات جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، طهران، ١٣٨٢ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(26) Descriptive.

(27) Discovery.

(28) Normative.

(29) Invention.

(٣٠) انظر: عبد الله جوادي الآملي، تفسير تسنيم (تفسير التسنيم) ٢: ٣٥٦، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٧٨ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣١) انظر: مهدي الحائري اليزدي، كاوش هاي عقل عملي، فلسفه أخلاق (أبحاث العقل العملي، فلسفة الأخلاق): ٥١، مؤسسه پژوهشي حكمت وفلسفه ایران، طهران، ١٣٨٤ هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٣٢) انظر: مطهری، آشنائي با علوم اسلامي (مدخل إلى العلوم الإسلامية) ٢: ١٤٦ - ١٧٤؛ جعفر السبحاني، حُسن وقُبْح عقلي، پایه هاي أخلاق جاودان (الحُسن والقُبْح العقلي، أسس الأخلاق الخالدة): ٨.

(٣٣) ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٩م): فيلسوف واقتصادي ومؤرخ اسكتلندي.

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

(٣٥) إن الاعتباريات على نوعين: الاعتباريات الذاتية، التي هي عبارة عن كل شيء يُنتزَع من الحقائق العينية للأشياء وحقائق الوجود، دون أن يكون له ما بإزاء؛ وذلك لأن منشأ انتزاعه أمر حقيقي وواقعي، ويُطلَق على هذه الأمور مصطلح الأمور العقلية المعتبرة التي تقع في مقابل الأمور العقلائية المعتبرة، من قبيل: الفوق، بالالتفات إلى أن ذات الفوق موجود، إلا أن الفوقية ليس لها وجود عيني؛ والاعتباريات المحضة، حيث تُطلَق على كل شيء ليس له مبدأ ومنشأ حقيقي وعيني، وتمّ اعتباره في ظل ظروف وشرائط خاصة.

(٣٦) انظر: محمد حسين الطباطبائي، نهاية الحكمة ١: ٥٠، مؤسسه النشر الإسلامي، قم.

(٣٧) انظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٨: ٥٣، ١٤١٧ هـ؛ فارنوك، فلسفه أخلاق در قرن حاضر (فلسفة الأخلاق في القرن الراهن): ١٣٦، ترجمة وتعليق: صادق لاريجاني، مركز ترجمة ونشر كتاب، ١٣٦٨ هـ.ش.

(٣٨) انظر: مرتضى مطهری، نقدي بر ماركسيسم (نقد على الماركسية): ١٩٣، نشر صدرا، طهران،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- ١٣٦٣هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٣٩) هادي السبزواري، شرح المنظومة ٣: ٦٤٦، تصحيح: حسن حسن زاده الأملي، نشر ناب، طهران، ١٤١٣هـ.
- (٤٠) انظر: مطهري، نقدي بر ماركسيسم (نقد على الماركسية): ١٩٣.
- (٤١) انظر: محمد حسين الطباطبائي، رسائل سبعة: ١٥٨، بنياد علمي وفكري علامه طباطبائي، قم، ١٣٦٢هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٢) وقد تم إيراد بعض الاعتراضات على هذا الرأي الصادر عن العلامة الطباطبائي، ومن أهمها: بحث النسبية. بيد أنه من خلال بحث ومطالعة جميع مؤلفاته تتضح لنا مخالفته لهذه المسألة بشكل جلي.
- (٤٣) انظر: عبد الله جوادي الأملي، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ٢٠١ - ٢٠٢، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٤) محمد حسين الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ٢: ١٩٩، ١٣٦٨هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٤٥) المصدر نفسه.
- (٤٦) المصدر السابق: ٢٠١.
- (٤٧) انظر: مطهري، نقدي بر ماركسيسم (نقد على الماركسية): ٢٠١.
- (٤٨) انظر: محمد حسين الطباطبائي، أصول فلسفه وروش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي) ٢: ١٦٠.
- (٤٩) انظر: مرتضى مطهري، شرح مبسوط منظومة (الشرح التفصيلي للمنظومة) ١: ٣٣٤، نشر حكمت، طهران، ١٣٦٩هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٠) انظر: مرتضى مطهري، جاودانگي وأخلاق (الخلود والأخلاق) (تذكرة الأستاذ الشهيد مطهري): ٣٨٦، تحت إشراف: عبد الكريم سروش، سازمان انتشارات وآموزش انقلاب إسلامي، طهران، ١٣٦٠هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥١) انظر: جوادي الأملي، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ١٩٩.
- (٥٢) انظر: جعفر جعفري لنگرودي، مقدمه علم حقوق (مقدمة علم الحقوق): ٣٠، گنج دانش، طهران، ١٣٧٥هـ.ش. (مصدر فارسي).
- (٥٣) قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾ (الأنبياء: ٧٣): إن الله لم يقل: (وأوحينا إليهم أن افعلوا الخيرات)، فيكون التكليف بالفعل عندها تكليفاً شرعياً، وإنما قال: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾؛ بمعنى أننا ألهمنا فعل الخير إلى القلب؛ لكي يقوم الناس بأخذ الأمر من القلب في القيام بأفعال الخير. (انظر: محمد

حسین الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ١٤: ٣٠٥).

إن الإنسان يشعر ببعض الأمور في وجدانه بوصفها تكليفاً وأمرأً ونهياً فطرياً. إن هذه الأمور هي في الحقيقة مجموعة من الأوامر التي تمّ إيداعها في وجدان الإنسان بحكم الفطرة، وفي الحقيقة إن الوجدان 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 الاستدلالية، أم المراد من فطرية هذه التكليف هو حكم فطرة القلب، بمعنى أن الإنسان لا يمتلك أي دليل على الميل والاتجاه إلى التكليف الأخلاقية سوى التركيبة الروحية والجسدية الخاصة؟ إن المراد من الوجدان في هذا المقال هو فطرة القلب، بمعنى أن هناك قوة مودعة في وجدان كلّ إنسان؛ كي يعمل على تحسين الفضائل والمحاسن التي يدركها، ولا يشعر معها بالحاجة إلى وضع قانون أو استعمال القوة. (انظر: مرتضى مطهری، سیري در سيرة أئمه (جولة في سيرة الأئمة): ٢٦٠، انتشارات صدرا، طهران، ١٣٧٣هـ.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 الوجدان أن الوجدان الأخلاقي في الناحية المرتبطة بمعرفة الحُسن والقُبْح هو ذات العقل؛ لأنه الإدراك والمعرفة من مهام العقل وشؤونه.

(٥٤) انظر: فردريك كابليستون، تاريخ فلسفه (تاريخ الفلسفة) ١: ١٧٨ - ١٩٢، ترجمه إلى الفارسية:

جلال الدين مجتبوي، انتشارات علمي وفرهنگي سروش، طهران، ١٣٦٨هـ.ش.

(٥٥) انظر: المصدر السابق: ٤٦٢ - ٤٦٣.

(٥٦) انظر: المصدر السابق ٨: ٨٥ - ٩٣، ١٣٧٠هـ.ش.

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

(٥٨) انظر: عبد الله جوادي الآملي، تفسير قرآن كريم، توحيد در قرآن (تفسير القرآن الكريم،

التوحيد في القرآن) ٢: ١٣١، مركز نشر إسرائ، قم، ١٣٨٣هـ.ش. (مصدر فارسي).

(٥٩) انظر: محمد رضا مهدوي كنی، نقطه هاي آغاز در أخلاق عملي (نقاط الانطلاق في الأخلاق العملية): ١٤.

(٦٠) انظر: السيد أبو القاسم الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ٤: ٢٢٣، ١٤١٣هـ.

(٦١) يقول الشعراني: «لو وعد شخص شخصاً، قائلاً: اشتر بيتاً وسأدفع ثمنه، أو افترض مالاً أسدده عنك، وجب عليه الوفاء بوعده؛ فقد نهت آيات القرآن الكريم عن التخلف عن الوعد بشكل بليغ، واعتبرته من قبائح الأعمال. إن الوفاء بالوعد هو شعار المسلم، فهو واجب تكليفي، والتخلف عنه

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

يستوجب غضب الله والعذاب في الآخرة، ولكن لا يترتب عليه حق مالي دنيوي أو مؤاخذه في هذه الدنيا؛ بحيث يتم رفع قضايا من هذا النوع في المحاكم بسبب قطع الوعود، ومطالبة مضمون ذلك من الذين يقطعون الوعود على أنفسهم، وإذا لم يقيم الشخص بما وعد يتم تجميد أمواله وحبسه». الشيخ أبو الحسن الشعراني، ترجمة وشرح تبصرة المتعلمين في أحكام الدين ٢: ٤١٠، منشورات إسلامية، طهران، ١٤١٩هـ.

(٦٢) انظر: الفاضل المقداد السيوري، التفتيح الرائع ٢: ١١٦.

(٦٣) لقد ذهب الكثير من الفقهاء إلى القول بأن الوفاء بالعهد والشرط إنما يكون واجباً إذا كان ضمن عقد لازم آخر، ولكنهم لم يقولوا بأن العمل بالشرط الابتدائي واجب 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: ٢٣٣). في حين يبدو أن هذا الإجماع إنما هو إجماع على عدم المطالبة، وليس إجماعاً على عدم اللزوم، بمعنى أن الفقهاء كانوا يصبون اهتمامهم على البعد الحقوقي منه، ويرون هذا البعد قابلاً للتأبع، ولكنهم لا ينفون البعد القيمي والأخلاقي. إن النظام الإسلامي في الكثير من المسائل يبدي اهتماماً بالناحية القيميّة والأخلاقية. بالإضافة إلى اهتمامه بالناحية الحقوقيّة. كما أن الأحكام الإسلامية، بالإضافة إلى رعاية النظم ورعاية وضع الآخرين أو الكرامة الإنسانية. المتمثلة بالبعد الحقوقي منها، تهتم كذلك بالناحية القيميّة للحكم، والتي لها تأثير في كمال الإنسان أيضاً. (انظر: مهدي كني، الأبحاث المطروحة شفهاً). إلا أن الشيخ النراقي ذكر في كتاب عوائد الأيام ما يخالف هذا البيان؛ بتأثير من آرائه الأخلاقية، فإنه استناداً إلى الكثير من الروايات، ومنها: «المؤمنون عند شروطهم»، قد اعتبر هذا الحكم إنشائياً، وقال بوجوب ولزوم العمل به. (انظر: أحمد النراقي، عوائد الأيام من قواعد فقهاء الأعلام: ١٣٥، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ؛ ابن البراج الطرابلسي، المهدب: ٤٢٠، ١٤١١هـ؛ هادي السبزواري، شرح المنظومة ١: ١٧١، تصحيح: حسن حسن زاده الأملي، ١٤١٣هـ). وإن البعض على الرغم من اعتباره أن الروايات الموجودة في هذا الشأن كثيرة، إلا أنه يرى أن التخلف عن الوعد بحكم العقل والعقلاء موجب لسقوط الشخص عن الاعتبار بين الناس، ولكنه بسبب الاشتهار بين الفقهاء والسيرة القطعية للمتشريعة ذهب إلى القول بالاستحباب في هذه المسألة (انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ١: ٣٩٣)، واعتبرها مخالفة للأخلاق (انظر: السيد الخوئي، مصباح الفقاهة (المكاسب) ٤: ٢٤١).

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

(٦٥) انظر: الحسيني الجرجاني ١: ١٩٢، ١٤٠٤هـ.

(٦٦) انظر: جواد الأملي، فلسفه حقوق بشر (فلسفة حقوق الإنسان): ٥٧.

(٦٧) الرازي، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب) ٧: ٢٦١.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٦٨) مهدي كني، نقطه 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.

التدين : مفهومه وخصائصه ومؤثراته ومعالمه

دراسة دينية اجتماعية

. القسم الأول .

د. الشيخ مهدي مهريزي (*)

ترجمة: وسيم حيدر

الفصل الأول: الكليات —

١. بيان 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 التدين؟ 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 والتعاليم الدينية المتقدمة في تدينه.

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

وإذا أردنا أن نبين هذه المسألة بعبارة عصرية أمكن لنا القول: ما هي نسبة التأثير الذي تتركه القيم والتعاليم الدينية في التدين؟ 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 ومتساوية من التأثير والأهمية أم أن لبعضها 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 وركناً، 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 الشعراني قد رأى - في كتاب له بعنوان (نثر طوبى) - فرقاً بين المتشرع والمتدين؛ إذ قال: «إن الدين في الاصطلاح الصحيح والدقيق يختلف عن الشرع؛ فالشرع عبارة عن القوانين 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 المتشرع بقوله: «كما أن الناس يختلفون بدورهم في التمسك بالدين أو الشرع، فكل شخص يبدي تشبهاً أكبر بأصول الدين يبدي بطبيعة الحال عناية أكبر في العمل بالشرعية والأحكام الفقهية أيضاً، وإن الذي يبدي أهمية أكبر بالعمل يقنع بمجرد مطابقة أعماله على ظواهر الشرع فقط، ولا يبدي 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 تنحصر همته بصحة المعاملة، دون أن يعبأ بحرمتها. وقد ذكر الله سبحانه وتعالى في القرآن جماعة من الفقراء الذين جاؤوا إلى رسول الله ﷺ وسألوه أن يُعَدَّ لهم ما يركبون عليه للمشاركة في القتال، فلم يتمكن النبي من إجابتهم إلى سؤالهم، فسقط عنهم الجهاد لذلك، ولكنهم مع ذلك حزنوا حزناً شديداً، حتى أخذت الدموع تجري من مآقيهم، وذلك حيث يقول تعالى: ﴿الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ (التوبة: ٩٢). في حين لو أنهم كانوا مجرد متشرعة لشعروا بالسعادة أن سقط الجهاد 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 التدئين. فإذا عمل شخص على الاتصاف والتزني بهذه التعاليم سمى متدينًا. وحيث إن تحقيق الجانب الأهم من هذه التعاليم أمر داخلي، ولا يمكن مشاهدته، فإن له علامات واضحة 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 الرئيسية المؤلفة والمقومة للتدئين؛ كما تسعى من ناحية أخرى إلى بيان شواخص وخصائص التدئين، 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 والإمامة؛ وأما الجانب الآخر من التعاليم الدينية فيعمل على تبيان المفاهيم الأخلاقية المشيرة إلى الصفات المدوحة والمذمومة لدى الإنسان، والتي تتجلى في الغالب من خلال العلاقة بين الإنسان وخالقه، 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 المآتم؛ 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 الأربعة أو أجزائها تعتبر من الشواخص والخصائص الرئيسية في التدئين؟

- القيام بالأعمال الخارقة للعادة، من قبيل: التبتؤ، واكتشاف بواطن الناس ودخائلهم، والخيرة المطابقة للواقع.

- التوفيق للبكاء والتضرع عند المناجاة والتوسل، وإقامة المآتم والتعازي.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- التوفيق للقيام بالأعمال العبادية الكثيرة، من قبيل: الصلاة، والصوم، والزيارات، وإقامة المآتم، وختم القرآن الكريم، وحفظ القرآن.
- التوفيق لرؤية صاحب الأمر والتشرف بلقاءه.
- التوفيق للشهادة في سبيل الله.

أو غير ذلك من الأمور، من قبيل: أداء الحقوق، ورعاية الأخلاق، والملاكات الرئيسة في التدئين.

كما يطرح هذا السؤال نفسه في مجال علم الاجتماع الديني، والمجتمع المتدين أيضاً، أي: ما هي الملاكات الرئيسة للتدئين في المجتمع؟ وهل يمكن اعتبار الموارد التالية من علامات التدئين؟

١. تعدد المساجد والصوامع^(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 بشاه چراغ) في مدينة شيراز، والسيد عبد العظيم الحسني في الري، وكذلك الحج، وزيارة كربلاء 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 يعدّ بدوره من أهم المؤشرات على التدئين.

ولا بأس هنا بطرح السؤال على نحو آخر. لو كنا نعيش في مجتمع يراعي فيه المواطنون جميع مظاهر التدئين السابقة، وكانت الأمثلة والنماذج على التدئين، من قبيل: المساجد والمرافد والأسماء الدينية، موفرة في المجتمع بشكل 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 حد 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 العالية للمخالفات المرورية^(١٧).
١٠. ارتفاع نسبة الارشاء 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 الغش والاحتيال^(٣٥).
٢٨. ارتفاع حالات الغرق في بحيرة قزوین 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 حشدٍ من شباب محافظة خراسان الشمالية، حيث استعرض فيها إلى حدٍّ ما هذا النوع من المشاكل. ومن ذلك: قوله: لو أخذنا التقدّم الشامل بمعنى بناء الحضارة الإسلامية الحديثة - فبالتالي هناك مصداقٌ ملموس وخارجي للتقدّم بالمفهوم الإسلامي، ولنقل: إن غاية الشعب الإيراني وهدف الثورة الإسلامية يتمثل بإقامة الحضارة الإسلامية الحديثة، وبذلك نكون قد وضعنا الأمور في نصابها الصحيح - فإن لهذه الحضارة شقين: الشقّ الأوّل: هو الشقّ الآلي؛ والشقّ الآخر: هو الذي يمثّل الشقّ الصلبي والأصلي والأساسي. ويجب الاهتمام بكلا الشقين.

فما هو الشقّ الآلي؟ إن الشقّ الآلي عبارةٌ عن القيم التي يُنظر إليها اليوم بوصفها مؤشراً على تقدّم بلدٍ ما، من قبيل: العلم، والمخترعات، والصناعات، والسياسة، والاقتصاد، والقدرة السياسية والعسكرية، والاعتبار الدولي، والدعوة، وأدوات الدعوة. فهذه الأمور بأجمعها تُعدّ من أدوات الحضارة، أو من وسائل الحضارة بعبارةٍ أخرى. وقد حقّقنا في هذا الشقّ - بطبيعة الحال - الكثير من التقدّم في بلدنا.

وأما الشقّ الحقيقي فهو عبارةٌ عن تلك الأمور التي تشكّل صلب حياتنا، والذي هو عبارةٌ عن نمط وشكل الحياة الذي تقدّم أن ذكرته. إن هذا الشقّ يمثّل الجانب الحقيقي والأصلي من الحضارة، من قبيل: شؤون الأسرة، وتقاليد الزواج، ونوع السكن، وشكل الملابس، ونماذج الاستهلاك، وأنواع الطعام، وطرق الطبخ، وأنواع التسلية، وأساليب الخطّ والكتابة، وظاهرة اللغة، وأساليب الكسب والتجارة

والعمل، وسلوكنا في مكان عملنا، وسلوكنا في الجامعة، وسلوكنا في المدرسة، وسلوكنا في النشاط السياسي، وسلوكنا في الرياضة، وسلوكنا في وسائل الإعلام التي نمتلكها، وسلوكنا تجاه آبائنا وأمهاتنا، وسلوكنا مع زوجاتنا، وسلوكنا مع أولادنا، وسلوكنا مع الرئيس، وسلوكنا مع الرؤوس، وتعاملنا مع أفراد الشرطة، وتعاملنا مع رجال الدولة، وأسفارنا، ونظافتنا وطهارتنا، وسلوكنا مع أصدقائنا، وسلوكنا مع أعدائنا، وتعاملنا مع الأجانب والغريباء. إن هذه الأمور تمثل الجوانب الأصلية من الحضارة؛ إذ تمثل صلب حياة الإنسان.

...فلو أننا لم نحرز تقدماً في هذا الشق الذي يمثل صلب الحياة فإن جميع أنواع التطور والتقدم في الشق الأول لن تجلب لنا السعادة، ولن تمنحنا الأمن والرخاء والطمأنينة... وبطبيعة الحال فإننا في الثورة لم نُحرز تقدماً ملحوظاً في هذا الشق، ولم نُقْمُ بذلك المقدار من النشاط الذي قمنا به في الشق الأول. إذن علينا أن نجري دراسة توصلنا إلى اكتشاف مواطن الخلل؛ لنعرف ما هي الأسباب التي أعاقتنا 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 وعلاؤها. وبطبيعة الحال فإننا لا نريد هنا أن نعتبر المسألة منتهية، 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: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ (المائدة: ٢)، و﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (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؟

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 آفات! إن التردد في الشوارع أصبح واحداً من مشاكلنا، وليست هي بالمشاكل الهينة، بل هي مسألة جوهرية تتعلق بأرواح الناس.

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 مقولة «أسلوب الحياة»، الذي يعني هذا الجانب الرئيس والحقيقي والواقعي من الحضارة، والمتمثل بسلوكياتنا.

ما هو مدى تناسب نوع العمارة الراهنة مع حاجتنا؟ ما هو مقدار المنطقية والعقلانية فيه؟

كيف هو الشأن بالنسبة إلى شكل ثيابنا وأزيائنا؟ ما هو الشأن بالنسبة إلى اتّخاذ 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 مَنْ يمتلك القدرة على القيام بعمله، ولكنّه يتهرب من أداء المسؤولية الملقاة على عاتقه، فما هو السبب في ذلك؟

هناك في البيئة الاجتماعية مَنْ يثير صخباً لا مبرر له، فما هو السبب الذي يدفع البعض منا إلى إثارة الضجيج والصخب، ولا يتحلّى بالحلم والصبر والحكمة؟

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ما هو مدى رعايتنا لحقوق الآخرين؟ كم يبلغ حجم مراعاتنا لهذه الحقوق في الإعلام وفي مواقع التواصل الاجتماعي والعالم الافتراضي؟

ما هو مستوى احترامنا للقانون؟ ما هو السبب في ابتلاء بعض الناس بالتهرب من القوانين؟ إن هذا التهرب يمثل ظاهرة مرضية خطيرة؟

ما هو حجم الوجدان الأخلاقي تجاه الأعمال والوظائف في مجتمعنا؟

ما هو مستوى الانضباط الاجتماعي في مجتمعنا؟

ما هو مقدار الإلتقان في الإنتاج؟

ما هو حجم الاهتمام المبذول من أجل التحسين الكيفي في مختلف القطاعات؟

لماذا تبقى بعض الكلمات الجيدة والآراء الحسنة والأفكار الصالحة في حدود الأمان، ولا تأخذ طريقها إلى التطبيق والتنفيذ العملي؟

لماذا تقول لنا التقارير: إن ساعات العمل المفيدة في مؤسساتنا الإدارية منخفضة جداً؟ إن ثماني ساعات من العمل الإداري يجب أن تنطوي على فائدة بمقدار ثماني ساعات، فلماذا تنخفض نسبة العمل المفيد إلى نصف ساعة أو ساعة واحدة أو ساعتين على أحسن التقادير؟! أين هو مكن المشكلة؟

لماذا تشيع ثقافة الاستهلاك بين الكثير من أبناء شعبنا؟ فهل يُعدّ الاستهلاك مادةً للتفاخر؟ إن الثقافة الاستهلاكية تعني أن نفق كل ما نحصل عليه في أمور لا تُعدّ جزءاً من ضروريات الحياة.

ما الذي يتعين علينا فعله كي نستأصل آفة الرِّبا من مجتمعنا؟

ما الذي يتعين علينا القيام به كي نؤدّي حقّ 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 وعزّتها وكيانها الأسري وبين أدائها لمسؤوليّتها الاجتماعية، بحيث تجمع بين الحقوق الاجتماعية والحقوق الأسرية؟ فما الذي يمكننا فعله كي لا تضطرّ 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 مقطعٍ زمنيٍّ، ثمّ نسينا زمانه! كأن يُقال لك: أيها السيد، اترك حنفية الماء مفتوحة لساعة واحدة فقط، ثمّ تفتح صنوبر الماء وتتصرف! لقد انصرفنا وطوّتْنَا الغفلة والنسيان لعشر سنوات أو أكثر، لنصحو بعد ذلك على صوت تقارير تقول لنا: إن مجتمعنا في المستقبل القريب سوف يعاني من الشيخوخة، وإن مجتمعنا سيفقد نضرة الشباب وغضارته. فما هو مقدار التنازل عندنا؟

لماذا تُقام في بعض المدن الكبرى منازل للعازبين؟ كيف تسلّل هذا الوباء الغربي إلى مجتمعنا؟

ما هي الكماليات؟ هل هي شيءٌ قبيحٌ؟ هل هي شيءٌ حسنٌ؟ ما هو المقدار القبيح منها؟ ما هو المقدار الحسن منها؟ ما الذي يتعيّن علينا فعله كي لا نتجاوز الحدود الحسنة في الحصول على الكماليات، فلا تصل إلى الحدود القبيحة؟ هذه جوانب متنوعة من مسائل أشكال وأنماط الحياة، وهناك عشرات المسائل من هذا القبيل، ومنها ما هو أهمّ من الأمور التي ذكرتها. إن هذه الأمور تمثل قائمةً بأسماء الأشياء التي تكون هيكل الحضارة. وإن الحكم على حضارة ما يستند إلى هذه الأمور^(٤١).

٢. المفاهيم الرئيسة وذات الصلة —

نعمد في هذا الفصل إلى تقديم شرح مجمل للمفردات الرئيسة وذات الصلة بعنوان البحث، ونسعى - ضمن الشرح الإجمالي - إلى تحديد المعنى المراد منها، ودور كلٍّ منها في هذا البحث.

الدين: تستعمل مفردة الدين بمعنىين: أحدهما: مجموع القضايا الشاملة للعقائد والأخلاق والأحكام؛ والآخر: الدين بمعنى التدين.

التدين: التحلي والالتزام بالتعاليم الدينية في مختلف أبعاد العقيدة والأخلاق

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والأحكام، وبعبارة أخرى: تجسيد الحياة الإسلامية، والعيش على طبق تعاليم الإسلام.

المعيار والشاخص: إن للمعيار والشاخص استعمالين؛ فهو إما بمعنى قياس النسبة بين أمرين أو شيئين؛ أو بيان كثرة وحجم الشيء في بيئة محددة عبر بيان نسبته المثوية أو الألفية، وعليه يكون الشاخص وسيلة وأداة قياس نسبية. ومن ذلك، على سبيل المثال، أنه يتمّ قياس المسافات بالمتراً أو الكيلومتر (الأمر الذي يُعدّ شاخصاً ومعياراً بالنسبة لنا)، حيث نحسب الفواصل بين منطقتين بالأمتار أو الكيلومترات. وبحسب الحاجة أو الظرف الذي نعيشه نلجأ إلى استعمال المعايير والشواخص.

إن الشاخص يمثل في الحقيقة متغيراً يتمّ استعماله وتوظيفه في تقييم الشرائط والظروف، والمقارنة بين الأمكنة والموقعيات، وكذلك تقييم الشرائط والاتجاهات في ما يتعلق بالأهداف والغايات، وتوفير المعلومات المنبّهة، والتي تشير إلى التكهّن والتنبؤ 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 وتطبيقها 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 (ألبرت إنشتاين) في تعريف الشاخص والمعيار: «إن الشاخص 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 الشاخص الجيد، إذا تمّ اختياره بشكل صحيح، سيعمل على إنذارنا قبل فوات الأوان، وسوف يساعدنا على تلبية حاجتنا، والعمل على وضع الحلّ للمشكلة»^(٤٢).

التعابير التركيبية للشاخص: شاخص الشعور بالفساد، و شاخص التنمية البشرية، و شاخص البورصة، و شاخص الأسهم، و شاخص الأنواء الجوية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المقوّم: بمعنى الأجزاء الرئيسة التي تشكّل الحقيقة المركّبة.

المكوّن: بمعنى الأجزاء التي تدخل في تأليف الحقيقة المركّبة.

جوهر الدين وصدف الدين (= لبّ الدين وقشور الدين): يُطلق مصطلح جوهر أو مخّ أو لبّ وحقيقة الدين على التعاليم المعرفية والأخلاقية من الدين، وأما الصّدْف أو القشور فتطلق على الشرائع والأحكام أو المناسك. لقد كان هذا التقسيم والتبويب مطروحاً بين المسلمين منذ القدم، وهو الذي أدّى إلى اندلاع المواجهات بين الصوفية والفقهاء؛ إذ كان الصوفيون والعرفاء - على ما يبدو - يسعون للبحث عن جوهر ولبّ الدين، بينما اقتصرَت همّة الفقهاء في البحث عن الأصداف والقشور أو الشريعة والأحكام.

وقد أشار (الشيخ عبد الله جوادي الآملي) - ضمن التزامه بهذا التعريف لجواهر الدين وأصدافه - قائلاً: «وعليه إذا تمّ التعبير عن الشريعة بالصدّف لا بدّ من الالتفات إلى أن وظيفة الصّدْف تتلخّص في الحفاظ على ذلك اللبّ والجوهر، كما هو الحال في السراج والكوّة أو المصباح والزجاجة؛ حيث تعمل الزجاجة على حماية المصباح والشعلة من الانطفاء، فلو لم يكن هناك مصباح، ولا زجاجة، فإن الشعلة ستخبو عند أوّل نسمة تعصف بها، ولن يستطيع المرء أن يهتدي إلى الطريق وسط الظلام الدامس. وإذا تمّ تجاهل الشريعة فإن ذلك سيؤدي إلى التخلّي عن أصل الدين والتوحيد... إذا أردنا التعبير عن أصول الدين بـ (جواهر الدين)، وعن فروع الدين بـ (أصداف الدين)، يجب علينا الالتفات إلى أن الأصول الاعتقادية في الدين تؤدّي إلى تبلور فروع الدين، وفروع الدين هي التي توفرّ أرضية الحفاظ على أصول الدين وتعزيزها. وعلى هذا الأساس إذا كان الشخص مؤمناً بوجود الله ويوم القيامة يجب أن يكون من الملتزمين بالصلاة والعبادة والطهارة، وعليه أن يتجنّب اقتراف المعاصي، وأن يكون مطيعاً للذات الربوبية المقدّسة، حتّى يؤدّي ذلك إلى إنعاش وازدهار أصول الدين، بحيث إن هذه الأعمال هي التي تؤدّي إلى تقوية وترسيخ الرؤية التوحيدية لدى الإنسان»^(٤٣).

وجود الدين وماهية الدين: إن المراد من وجود الدين هو ذلك الشيء الذي يتحقّق في الخارج، وعلى الصعيد التاريخي والزمني، وهو الذي يشكّل للباحث والطالب مادّة

وموضوعاً لدراسة علم الاجتماع. وأما ماهية الدين فهو المضمون والمحتوى الداخلي وتعاليم الدين ومعارفه التي تخضع للتحليل والدراسة من قِبَل 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 بيئة يُبعث 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؛ لأنه ظهر في بيئة 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).

وتنقسم ماهية الدين إلى:

أ. الذاتي.

ب. العرضي.

وينقسم الذاتي بدوره إلى: الجواهر؛ والأصداف (اللباب والقشور).

٣. جولة حول المصادر—

إن مسألة معايير التدين أو شواخص وخصائص التدين من الموضوعات والمسائل الجديدة في العالم المعاصر؛ حيث تبلورت بعد ظهور علوم النفس والاجتماع، وبتبّعها علم الاجتماع الديني وعلم النفس الديني في العالم الغربي، وتمّ طرحها في البلدان الإسلامية وإيران أيضاً. ولكن هناك شح كبير وملحوظ في المؤلفات الإيرانية في هذا المجال.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وإن الآثار ذات الصلة الإجمالية بهذا الموضوع إنما تمّ تأليفها غالباً في المرحلة التي أعقبت انتصار الثورة الإسلامية في إيران. وفي ما يلي نقدّم تعريفاً موجزاً بهذه الآثار والتحقيقات، بحسب تاريخ نشرها وصدورها:

١. نكرشها ورفتهارهاي ديني نوجوانان ودلالت هاي آن بر نظريه سكولار شدن^(٤٦)، بقلم: الدكتور السيد حسين سراج زاده، الأستاذ في جامعة (تربية معلم). وهذا البحث عبارة عن دراسةٍ تحقيقية، وقد نُشر تقريرٌ عنها في مجلة (نمايه پژوهش)، العددان ٧ و٨، لعام ١٣٧٧ هـ.ش. وقد جاء هذا التحقيق للإجابة عن السؤال القائل: ما هو نوع الآراء والسلوكيات الدينية للطلاب والتلاميذ؟

يقوم أسلوب التحقيق في هذه الدراسة على البحث والتنقيب والعثور على أدوات جمع المعلومات والمعطيات للإجابة عن السؤال مورد البحث. إن المجموعة التي شكّلت إحصائية هذه الدراسة هم من تلاميذ الثالث الإعدادي في طهران. وقد تمّ اختبارهم على شكلٍ عنقودي 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 بُعد العلم الديني بنظر الاعتبار. والسبب الرئيس في ذلك يكمن في أن التعليم الديني في إيران يمثل جزءاً من التعليم الإلزامي في نظام التربية والتعليم الرسمي في البلاد، وغالباً ما يكون مقدار الوعي الديني للطلاب - بغض النظر عن الانتماء الديني - تابعاً لمستوى نجاحهم الدراسي. ولذلك من الممكن أن يحصل الطلاب الأذكياء والمُجدّون على درجاتٍ عالية في مادة الدين، رغم ضعف تديّنهم. والعكس صحيحٌ 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.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

إن معطيات هذا التحقيق تثبت أن الطلاب الذين خضعوا للاختبار يتحلون بنسبة عالية من التدين، بحيث إن ٤,٢٪ منهم فقط يعانون من ضعف التدين، وإن ٤٥,٨٪ منهم من متوسطي التدين، وأن ٥٠٪ منهم على درجة عالية من التدين. والنتائج الأخرى تشير إلى أن المجتمع الإيراني - بخلاف المجتمعات والبلدان الغربية - يكون فيه تدين الطبقات الفقيرة أشد منه بين الطبقات الثرية. والعكس صحيح أيضاً.

والنتيجة الأخرى التي تم الحصول عليها هي أن درجات تدين المجيبين عن الأسئلة في مختلف أبعاد التدين متفاوتة، وقد حصل المجيبون 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 التدين.

٢. بررسی اعتقادات دینی و جهت گیری سکولاریستی و بنیادگرایی در بین جوانان دانشگاه^(٤٧)، بقلم: السيد هادي مرجائي، العضو في اللجنة العلمية في مؤسسة التحقيق والتخطيط للتعليم العالي، سنة ١٣٧٩هـ.ش.

إن المحقق يسعى في هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال القائل: ما هو واقع التدين والعقائد الدينية بين طلاب الجامعات؟

لقد تم إنجاز هذه الدراسة على نحو البحث والتتقيب، وتم الحصول على المعطيات اللازمة من طريق طرح الأسئلة. وقد تم اختيار المجموعة الإحصائية لهذه الدراسة من بين جميع الطلاب المشتغلين بالدراسة وطلب العلم في مختلف جامعات طهران - الأعم من الحكومية والأهلية -، وذلك في العام الدراسي ١٣٧٩ - ١٣٨٠هـ.ش.

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 البعد الفردي للتدين، عمدت إلى دراسة التوجهات الدينية للجامعيين في إطار مثالي ثنائي، يشمل التوجهات الأصولية والتوجهات العلمانية.

إن معطيات هذا التحقيق تشير إلى أنه من بين الذين خضعوا للاختبار في ما يتعلق بالمعتقدات الدينية هناك ٧٨٪ يندرجون في المستوى المتوسط فما فوق، بيد أن

هناك تفاوتاً ملحوظاً في قسم التوجّهات. وقد حصلت أربعة عناصر في هذا القسم، وهي: عنصر التعاطي بين الدين والسياسة، والدين والدنيا، والدين وعلماء الدين، والتعددية المنهجية، وحجم التوجّهات العلمانية لدى الجامعيين، على النسب التالية على التوالي: ٣,٦٥٪، و ١٦٪، و ٤٣,٥٪، و ٤٨,٦٪.

تتدرج هذه الدراسة ضمن التحقيقات التي لا تعتمد على أسلوبٍ محدّد، والتي تستند في تقييم التدين إلى مجرد الشاخص والحوار فقط.

٣. بررسي فرايند جامعه پذيري ديني جوانان^(٤٨). لقد قام بهذه الدراسة (السيد أحمد غياثوند)، في أطروحته الجامعية على مستوى الماجستير من جامعة طهران، سنة ١٣٨٠ هـ.ش. وقد سعى في هذه الأطروحة إلى الإجابة عن عدّة أسئلة، وهي:

- ما هو واقع وأبعاد التدين بين الجامعيين؟

- ما هي العناصر والعوامل المؤثرة على واقع وأبعاد التدين بين الجامعيين؟

إن الأسلوب المتبع في هذه الأطروحة يقوم على البحث والتتقيب وأدوات جمع المعطيات 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 - ١٣٨٠ هـ.ش، 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 المنوفي)، و(غلاك)، و(ستارك)، إلى اتباع 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، و ٢٠٪ منهم على درجة تدين متوسطة، و ١٩٪ منهم على مستوى إيماني ضعيف. وفي ما يتعلق بأبعاد التدين يدرس الباحث خمسة أبعاد، وهي: الاعتقادي؛ والعاطفي؛ والمعرفي؛

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

والسلوكي؛ والمناسكي. وقد حصل الطلاب في بُعد المناسك الدينية - ولا سيما منها المناسك الجماعية - على أدنى الدرجات.

وفي نهاية المطاف يتوصل (غياثوند) إلى نتيجة مفادها: وجود نوع من انعدام شكل التدين بين الجامعيين. وهي ظاهرة تعبر عن نفوذ المعتقدات والقيم الجديدة في الدين، وازدهار المؤسسات الدينية الحديثة إلى جانب المؤسسات التقليدية. كما استعان (السيد غياثوند) في تحقيقه لقياس وتقييم التدين بالأسلوب الغربي.

٤. تهيه وساخت آزمون جهت گيري مذهبي با تكيه بر اسلام^(٤٩)، بقلم: مسعود آذربايجاني، پژوهشكده حوزه ودانشگاه، سنة ١٣٨٢هـ.ش، 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 والكمية في دراسات البحث الديني، عبر الاستفادة من أحدث المعطيات العلمية.

يرى مؤلف هذا الكتاب أن الغاية الرئيسة منه تكمن في تقديم معيار يمكن من خلاله تقييم العناصر الدينية بشكل عام، ولا سيما على أساس المعايير المستفادة من الدين الإسلامي، والعمل على تحديد مراتب أو درجات ذلك^(٥٠).

وفي فصل الكلّيات يتناول تعريف المفردات وأهداف البحث والتحقيق. والفصل الثاني - الذي هو من أكثر فصول الكتاب تفصيلاً - يتناول تعريف الدين والمذهب، والتعريف بهيكل وعناصر الإسلام، وإمكانية القيام باختبارات دينية وأنواع الاختبارات الدينية، وتاريخ القيام بهذه الاختبارات في إيران. والفصول الثلاثة الأخيرة تتناول إعداد الاختبار على أساس عناصر الإسلام وتحليل وتقييم نتائج هذا الاختبار.

يُعدّ هذا الكتاب أفضل وأمتن كتاب في مجال تقييم التدين في مجال الإسلام باللغة الفارسية.

٥. بررسی وضعیت دین داری کاربران اینترنت^(٥١). قام بكتابة هذه الدراسة السيد مهدي مهدي، كأطروحة على مستوى الماجستير في جامعة طهران، سنة ١٣٨٣ هـ.ش. وقد سعى الباحث في هذا الكتاب إلى الإجابة عن الأسئلة التالية:

هل النموذج المتداول في تقييم التدين، 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 عملنة مفاهيم وأبعاد التدين؟
هل إن المجموعة الخاضعة للاختبار والتحقيق في ما يتعلق بتقييم التدين وطريقة الحوار والاستنتاج مؤثرة؟
ما هو واقع التدين في العالم الافتراضي؟

لقد تم إنجاز هذه الدراسة على أسلوب البحث الإنترنتي، وشملت إحصائياته ٤٠٨ مستخدم للإنترنت. وقد عمد السيد (مهدي مهدي) بعد دراسة أساليب، من قبيل: أسلوب (آلبورت) و(فاج) و(دي جانغ) و(كينغ) و(هانت) و(هيل فارب) و(كانينغهام) و(بيتشر) و(مارانل) و(بروئين) و(بوان) و(هوغ)، وأسلوب تقييم التدين المتبع من قبل (غلاك) و(ستارك)، إلى الأخذ بنظر الاعتبار نموذجاً سداسي الأبعاد للتدين مطروحاً من قبل: (دي جانغ) و(فالكند) و(أورلند)، مُستلهماً من أسلوب تقييم التدين لـ (غلاك) و(ستارك).

إن الأبعاد المنشودة للسيد (مهدي مهدي) في تقييم التدين على النحو التالي: المعتقدات الدينية، والتجربة الدينية، والمناسك الدينية، والمحرمات الدينية، والعلم الديني، والتبعات الدينية. وقد عمد السيد مهدي مهدي 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 مهدي بُعد المحرمات الدينية على أسلوب (غلاك) و(ستارك) لعام ١٩٦٥م. يذهب السيد (مهدي مهدي) إلى الاعتقاد بأن النموذج الخماسي لـ (غلاك) و(ستارك) وإن

كان جامعاً لتقييم التدين، إلا أن هذا النموذج قائم على أساس النظريات والفرضيات الخاضعة 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 المنجزة على أرض الواقع - مرتفع. وفي المقابل فإن معدل بُعد التبعات الدينية بالقياس إلى سائر الأبعاد منخفض. ويعزو المحقق سبب ذلك إلى السيادة والسلطة الدينية.

لقد اعتمد هذا التحقيق في تقييم التدين على الأسلوب الغربي، رغم سعيه، من خلال إضافة بُعد المحرمات الدينية، إلى أقلمة أسلوب (غلاك) و(ستارك) إلى حد ما.

٦. **مطالعه ميزان وأنواع دين داري دانشجويان**^(٥٢). قام بهذه الدراسة السيد محمد ميرسندسي، كأطروحة له على مستوى الدكتوراه من جامعة (تريبت مدرّس)، سنة ١٣٨٣ هـ.ش. 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 الخاضعة لهذه الدراسة تتألف من الطلاب الجامعيين من مختلف جامعات طهران، حيث شمل الاستطلاع ٤١٧ طالباً جامعياً.

لقد عمد السيد (ميرسندسي) إلى تقسيم التدين إلى مستويين، وهما: المستوى المحوري؛ والمستوى القطري. حيث تقوم الطبقة المحورية على الأبعاد الأصلية من الدين (وهي: المناسك، والمعتقدات، والتجربة الدينية)؛ وأما الطبقة القطرية فتشتمل على أنواع التدين الأيديولوجي وغير الأيديولوجي، والتدين الرسمي وغير الرسمي، والتقليدي والحداثوي، والتدين المباشر وغير المباشر.

إن الإطار النظري لهذه الدراسة والأطروحة يتمثل في نظرية (برغر) و(لاكمن). وقد سعى الباحث من خلال هذه النظرية إلى تحليل أنواع التدين في إطار واقعية الحياة اليومية.

٧. بررسي تغيير نگرش ها و رفتارهاي ديني جوانان. قامت بهذا التحقيق السيدة مريم زارع؛ للحصول على شهادة الماجستير، في شهر خرداد سنة ١٣٨٤ هـ.ش، من جامعة طهران. وقد سعت في هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال القائل: ما هو دور الجامعة - بوصفها إحدى الأدوات الحديثة - وتأثيرها في تدني الجامعيين؟ وقد عمدت السيدة زارع، في إطار الإجابة عن هذا السؤال، إلى المقارنة بين مجموعتين من الطلاب الجامعيين وغير الجامعيين. يقوم أسلوب التحقيق في هذه الأطروحة على البحث، كما أن طرح الأسئلة يمثل أداة في جمع المعطيات. والنموذج الإحصائي لهذه الدراسة يتألف من ٢٢٩ طالب جامعي، و١٧٤ من الشباب غير الجامعي.

وقد قامت الباحثة في هذه الدراسة إلى تقسيم التدني إلى ثلاثة أبعاد، وهي: البعد الاعتقادي؛ والبعد الرؤيوي؛ والبعد السلوكي. والبعد الرؤيوي يشمل الرؤية الحديثة والتقليدية. والبعد السلوكي ينقسم إلى قسمين، وهما: بُعد السلوك الفردي؛ وبُعد السلوك الجماعي. وبُعد السلوك الجماعي ينقسم بدوره إلى قسمين، وهما: بُعد السلوك الجماعي الرسمي؛ وبُعد السلوك الجماعي غير الرسمي.

وقد أثبتت نتائج هذه الدراسة أن معدل الاختلاف في البعد الاعتقادي ضئيل جداً، وأن أكثر الأشخاص في البعد الاعتقادي كانوا في حدود المتوسط فما فوق.

وفي بُعد السلوك الديني يقوم أكثر من نصف الأشخاص بأعمال وسلوكيات فردية في حدود المتوسط وأكثر من الحد المتوسط.

وفي بُعد السلوك الجماعي غير الرسمي هناك اختلاف ذو مغزى، بمعنى أن غير الجامعيين يشاركون في هذه المراسم أكثر من الطلاب الجامعيين، كما أن مشاركة غير الجامعيين في السلوك الجماعي الرسمي أكثر بكثير من مستوى مشاركة الطلاب الجامعيين.

وفي بُعد الرؤية الدينية تشير النتائج إلى أن الطلاب يميلون في الغالب إلى الرؤية الحديثة، بينما يميل غير الجامعيين إلى الرؤية التقليدية.

ومن النتائج الأخرى التي تمخضت عنها هذه الدراسة أن الجامعة بوصفها إحدى

المؤسسات الحديثة قد أدت إلى فردانية التدين، وهذا ما تؤيده بعض الحوارات التي تم إجراؤها في هذه الدراسة.

إن هذه الدراسة التي قامت بها الباحثة مريم زارع تُعدّ من بين الدراسات التي لم تتبّع أسلوباً خاصاً في دراسة ظاهرة التدين.

٨. مباني نظري مقياس هاي ديني^(٥٣)، بقلم: محمد رضا سالاري فر، ومسعود آذربايجاني، وعباس رحيمي نجاد، من مركز أبحاث الحوزة والجامعة، سنة ١٣٨٤هـ.ش، ٧٠٤ صفحة.

يحتوي هذا الكتاب على ثمان وعشرين مقالة مختارة من مؤتمر (المباني النظرية والنفسية للمعايير الدينية)، الذي أُقيم من قبل عددٍ من المؤسسات العلمية والثقافية، بتاريخ: شهر إسفند سنة ١٣٨٢هـ.ش.

وقد تمّ تنظيم هذه المقالات الثمانية والعشرين ضمن أربعة فصول. ونحن نقدّم قائمةً بعناوين وكتّاب هذه المقالات على النحو التالي:

١. تدوين ملاك هاي أرزيابي رفتار ديني فرد مسلمان وپرسش نامه هاي پيشنهادي آن / نزار العاني.

٢. بنياد كمّي سازي ودين ورزي / حسن بلند.

٣. درآمدي بر نقش حديث در ساخت مقياس هاي ديني / عباس پسندیده.

٤. کارکردهای دین از منظر مدل تحلیل ایمان ديني / محمد رضا خاكي قراملكي.

٥. ساختار اسلام ومؤلفه هاي تدين به آن / محمد داوري.

٦. تفاوت هاي فردي در دين داري ومنحني توزيع آن در يك جامعه ديني / محمد رضا سالاري فر.

٧. مؤلفه هاي دين داري از منظر خود دين / علي نقي فقيهي.

٨. مفهوم دين در بستر آزمون هاي روان سنجي / علي مصباح.

٩. دين ومعنويت نگاهي ديني - روان شناختي / رحيم ناروئي نصرتي.

١٠. روانشناسي دين از دیدگاه فروید و یونگ / مسعود آذربايجاني.

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 روانشناختی از مذهب) / عبد الله معتمدی.
۱۶. دین، دین داری و شاخص های آن از نگاه علامه طباطبائی رحمته الله علیه / محمد حسین مهوری.
۱۷. بررسی روائی و پایائی پرسش نامه خودگردانی مذهب (SRQ-R) / محبوبه البرزی.
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 پایائی 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 هنجاریابی مقیاس سنجش رشد اعتقادی دانش آموزان مقطع متوسطه شهر تهران / داوود 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 آبادي.

٢٧- پژوهش هاي كيفي وسنجش دين داري / سيد محسن فاطمي.

٢٨- تأملی در پیش فرض ها ومحدودیت هاي سنجش دين داري / سيد محمد

تقي موحد أبطحي.

٩- شاخص هاي دين داري در روايات، بقلم: مهناز قدرتي، وهي أطروحة على مستوى الماجستير، كلية أصول الدين، سنة ١٣٨٦هـ.ش، الأستاذ المشرف: مهدي مهريزي.

تمّ السعي في هذه الأطروحة - من خلال البحث في أربع مفردات رئيسية، وهي: الدين، والإيمان، والتشيع، والإسلام، في الروايات والأحاديث الشيعية - إلى بيان ماهية مقومات التدئين. 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 الأربعة الأولى، وفي العناصر السلبية - التي بلغت واحداً وأربعين عنصراً - كانت المراتب الأربعة 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 (الكافي)؛ بوصفه أقدم وأشمل مصدر للروايات الشيعية. وقد عمل الباحث؛ من أجل استخلاص النتائج، على توظيف أربعة عشر أسلوباً، من قبيل: المفردات الرئيسية المتمثلة ب: الإيمان، والدين، والتشيع والإسلام، والغاية من البعثة، وعناصر اكتساب الفضائل، وما إلى ذلك، في ضوء قاعدة الحصر والمقدمة وذوي المقدمة، ومن خلال

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تحليل ما يقرب من مئتي رواية تمّ ترتيب الأخلاق بنسبة ٦٤٪، والعمل بنسبة ٢٧٪، والعقيدة بنسبة ٩٪.

ويمكن امتياز هذه الأطروحة في تحليل هذه المسألة من خلال رؤية دينية. ومن بين هذه الدراسات العشرة تختصّ 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 وجواز استخراج الشواخص —

هل يمكن لنا تعيين شواخص للتدين؟ وهل يجوز ذلك؟ وهل تمّ القيام بهذا الأمر من قبل الدين؟

للإجابة عن هذه الأسئلة يمكن الإشارة إلى الأساليب والنماذج المشابهة. وعندما عرّف 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 نظريات محدّدة، وبصيغ عامّة، وإنما اقتصر على القرآن بهذا الترتيب للمسلمين، وبهذا الشكل المتراكم؟

والجواب: إن هناك اليوم ضرورةً 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 فردٍ مسلم في إطار هذا المناخ يفهم هذه النظرية، ولو فهماً إجمالياً ارتكازياً؛ لأن المناخ والإطار الروحي والاجتماعي والفكري والتربوي الذي رسمه النبي كان قادراً على أن يعطي النظرة السليمة والقدرة السليمة على تقييم الموانع والمواقف والأحداث. أما حيث لا يوجد ذلك المناخ وذلك الإطار تكون الحاجة

إلى دراسة نظريات القرآن والإسلام حاجة حقيقية ملحة، خصوصاً مع بروز النظريات الحديثة، من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي بكل 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 بُدّ؛ لكي يحدّد موقف الإسلام من هذه النظريات، أن يستنطق بنصوص الإسلام، ويتوغّل في أعماق هذه النصوص؛ لكي يصل إلى مواقف الإسلام الحقيقية، سلباً وإيجاباً؛ لكي يكتشف نظريات الإسلام التي تعالج نفس هذه المواضيع التي عالجتها التجارب البشرية الذكيّة في مختلف مجالات الحياة^(٥٤).

ومن بين العلوم الإسلامية [الكلام والأخلاق والفقه] نشاهد نماذج من الاجتهاد في الموارد المشابهة، من قبيل: التقسيمات التالية:

- أصول الدين وفروع الدين.

- أصول الدين وأصول المذهب.

- الذنوب الكبيرة والذنوب الصغيرة (الكبائر والصغائر).

- أركان الصلاة وواجبات الصلاة.

وفي 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 تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ (النساء: ٣١)، لا نجد تعريفاً لذلك، ولا تحديداً لمصاديقه. وإنّما توصل العلماء المسلمون إلى هذه التقسيمات من خلال اجتهاداتهم.

وفي 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» - وهما مشهوران بين المسلمين غاية الشهرة - في القرآن الكريم، ولا في السنة الشريفة عند الفريقين. فلا نرى في هذين المصدرين ما يدلّ على ذلك.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

فقد تمّ وضع هذا المصطلح من قِبَل المتكلمين في القرون الإسلامية الأولى. وإنّ أوّل مَنْ استعمل هذا المصطلح في خصوص الأصول الخمسة هم المعتزلة، وأوّل مَنْ استعمله منهم هو أبو الهذيل العلاف (حوالي ٢٣٠هـ).

والشاهد على عدم وجود هذا المصطلح في المصادر القرآنية والروائية مخالفة ابن تيمية له. فقد أعرب عن مخالفته هذه في عددٍ من مؤلفاته، ومن ذلك: قوله: «وَالْفَرْقُ فِي ذَلِكَ بَيْنَ مَسَائِلِ الْأُصُولِ وَالْفُرُوعِ، كَمَا أَنَّهُ بِدْعَةٌ مُحَدَّثَةٌ فِي الْإِسْلَامِ، لَمْ يَدُلَّ عَلَيْهَا كِتَابٌ، وَلَا سُنَّةٌ، وَلَا إِجْمَاعٌ، بَلْ وَلَا قَالَهَا أَحَدٌ مِنَ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ، فَهِيَ بَاطِلَةٌ عَقْلًا؛ فَإِنَّ الْمُفْرَقَيْنِ بَيْنَ مَا جَعَلُوهُ مَسَائِلَ أُصُولٍ وَمَسَائِلَ فُرُوعٍ لَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَهُمَا بِفَرْقٍ صَحِيحٍ يُمَيِّزُ بَيْنَ النَّوَاعِي»^(٥٥).

إن الغرض من نقل كلام (ابن تيمية) ليس هو تصحيح رأيه، وإنما هو لمجرد الإشارة إلى أن هذا التقسيم ليس له جذورٌ منصوصٌ عليها في المصادر الإسلامية الأولى، بل هو مجرد اجتهدٍ 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 الحلّي هذا المصطلح في كتاب (الباب الحادي عشر)، وقد عرفه الفاضل المقداد قائلًا: «علم الأصول: وهو ما يبحث فيه عن وحدانية الله تعالى وصفاته وعدله، ونبوة الأنبياء والإقرار بما جاء به النبي، وإمامة الأئمة، والمعاد... وسُمّي هذا الفن أصول الدين؛ لأنّ سائر العلوم الدينية - من الحديث والفقه والتفسير - مبنية عليه»^(٥٦).

وقد ذهب الميرزا القمي إلى القول بأن أصول الدين هي: التوحيد والنبوة والمعاد، وقال في بيان الوجه في تسميتها: «وتُسَمَّى هذه الأمور بأصول الدين من جهة أن الأصل عبارة عن الجذر والأساس وكلّ ما يبنى عليه، مثل: أساس الجدار وجذور الأشجار وأمثال ذلك. وإن سائر العبادات ومسائل الحلال والحرام فروع الدين، أي مثل الجذع والأغصان والأوراق. وعليه فإن أصل كلّ شيء إذا كان ثابتاً سيكون الفرع قائماً عليه، وإن لم يكن الأصل ثابتاً لن يكون هناك بقاءً وثبات للفرع. فكل مَنْ كانت

أصول دينه صحيحةً كان له أملٌ ورجاءٌ بالنجاة، وإن كانت فروعه غير سليمة وأعماله غير لائقة، ومهما بلغت بعد الاحتراق كثرةً. وكلٌّ مَنْ كانت أصول دينه متداعيةً لن تتفعله فروع الدين وأعماله وعباداته الشكلية، مهما بالغ في قيام الليل وصوم النهار^(٥٧).

ب. أصول الدين والمذهب —

كما أن مصطلح أصول الدين والمذهب بدوره هو من اجتهادات المتكلمين؛ حيث استنبطوه 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 يصح عليه وما يمتنع عنه، والنبوة، والإمامة، والمعاد»^(٥٨).

والملفت أن الشيخ الطوسي يذهب في كتابه (الاقتصاد) إلى اختزال أصول الدين في أمرين، وهما: التوحيد؛ والعدل.

وفي عبارات هذه المرحلة لا يوجد كلامٌ 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 والإمامة فهما من أصول المذهب. وعليه فإن مَنْ 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 الإمامة، لم يكن كافراً، ولكنّه - في الوقت نفسه - لا يكون شيعياً، وهو من أصحاب النار قطعاً»^(٥٩).

ج. الذنوب الكبيرة والذنوب الصغيرة (الكبائر والصغائر) —

ليس هناك نصٌّ في تقسيم الذنوب إلى: كبائر؛ وصغائر، وإنما هو من

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع 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 كل معصية ورد النص بكونها كبيرة، كجملة من المعاصي المذكورة في محلها؛ 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 الشرع»^(٦٠).

د. أركان الصلاة وواجبات الصلاة -

يتم تقسيم أجزاء الصلاة الواجبة إلى: أركان؛ وغير أركان. وقد ذكر صاحب كتاب (العروة الوثقى) في بيان واجبات الصلاة وتقسيمها إلى: ركن؛ وغير ركن ما يلي: «واجبات الصلاة أحد عشر: النية، والقيام، وتكبيرة الإحرام، والركوع، والسجود، والقراءة، والذكر، والتشهد، والسلام، والترتيب، والمواالة. والخمسة الأولى أركان، بمعنى أن زيادتها ونقصتها عمداً وسهواً موجبة للبطلان. لكن لا يتصور الزيادة في النية بناءً على الداعي. وبناءً على الإخطار غير قاذحة. والبقية واجبات غير ركنية، فزيادتها ونقصها عمداً موجب للبطلان، لا سهواً»^(٦١).

وقال السيد الخوئي في بيان الركنية: «فإن مفهوم الركن متقوم بما يعتمد عليه الشيء، بحيث يوجب فقد زوال ذلك الشيء. وأما الإخلال من حيث الزيادة فلا مدخل له في صدق هذا المفهوم، ولم يرد لفظ الركن في شيء من الأخبار، وإنما هو مجرد اصطلاح متداول في السنة الفقهاء»^(٦٢).

وقال أيضاً: «وأما الزيادة والنقص في تكبيرة الإحرام فهما وإن كانا متصورين فيها، إلا أن الأقوى - كما عرفت - عدم بطلان الصلاة بزيادة تكبيرة الإحرام سهواً. وعليه فلا تكون التكبيرة من الأركان بالمعنى المصطلح، وهو ما يكون زيادته ونقصته عمداً وسهواً موجباً للبطلان. نعم، هو ركن بالمعنى اللغوي،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وهو ما يوجب نقصه البطلان، ولو سهواً. وأما الإخلال من حيث الزيادة فلا دخل له في كونه ركناً، إلا من جهة الاصطلاح، وحيث إن كلمة الركن لم ترد في آية، ولا رواية، فلا مانع من عدّ التكبير ركناً بلحاظ المعنى اللغوي.

إن جميع هذه الأنشطة العلمية قد جاءت بداعي الإحساس بالضرورة في مقام التعليم أو العمل. وشبيهة بهذه الضرورة تطرح نفسها حالياً في مسألة معايير وخصائص التدئين. فقد تمّ التوصل اليوم - في العالم المعاصر وفي ظلّ التجربة والعلم البشري في مختلف نواحي الحياة - إلى ملاكات ومعايير للتقييم والقياس، وعلى المسلمين بدورهم أن يهتموا بهذه المسألة في مجال بيان التعاليم الدينية أيضاً.

٥. ضرورة وفائدة استخراج الشواخص والملاكات —

يمكن لتعيين شواخص وعناصر التدئين أن يكون نافعا في الموارد الثلاثة التالية:

١. قياس حجم التدئين.
 ٢. تحديد الأولويات في مقام العمل.
 ٣. التعرف على الفهم الخاطئ للتدئين.
- ويمكن بيان الشرح الإجمالي لهذه الفقرات الثلاث على النحو التالي:

أ. قياس حجم التدئين —

إن الفائدة الأولى تترتب على تحديد الشواخص في قياس التدئين عند الفرد والمجتمع والدولة. إن هذا القياس مفيد للمقارنة بين سائر الثقافات من جهة؛ والمقارنة بالوضع المنشود للتدئين من جهة أخرى. يمكن للإنسان المسلم أن يعمل على تقييم نفسه، ويتعرف على واقعه الراهن، ويحدد المسافة القائمة بينه وبين الحالة المنشودة والمثالية، ويخطط لتقليص المسافة إلى حدّ محوها نهائياً والوصول إلى الغاية المطلوبة. إن الأوامر الكثيرة الموجودة في التعاليم الدينية، والتي تدلّ على وجوب محاسبة النفس ومراقبتها، إنما تؤكد في الحقيقة على هذا الإدراك الفطري والعقلي لهذا

الأمر. فقد رُوي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تُحاسَبوا، وزنوها قبل أن تُوزَنوا، وتجهَّزوا للعرض الأكبر»^(٦٣).

ب. تحديد الأولويات في مقام العمل —

عند التعرف على الأولويات، وما هو الأهمّ والمهمّ؟، يمكن للشخص العامل عند التزامه بين الأعمال المختلفة أن يقوم باختيار الأفضل؛ فإن التخبُّط والقيام بالأعمال العشوائية والاعتباطية يؤدِّي بنا إلى الكثير من الأضرار والخسائر. وهذا الأمر يصدق بشأن الفرد والدولة والمجتمع بشكل كامل. وقد رُوي عن الإمام عليّ عليه السلام في هذا الشأن أنه قال: «يُسْتَدَلَّ على إدار الدولة بأربع: تضييع الأصول، والتمسُّك بالغرور، وتقديم الأراذل، وتأخير الأفاضل»^(٦٤).

وقد وصف عليه السلام المجتمع الجاهليّ، على ما أثر عنه في نهج البلاغة، قائلاً: «بأرضٍ عالمهم مُلجَمٌ، وجاهلهم مُكْرَمٌ»^(٦٥).

ج. التعرف على الفهم الخاطئ للتدين —

إن الفائدة الثالثة المترتبة على تحديد الشواخص والمعايير تكمن في الوصول إلى الأفهام الخاطئة في التدين. وكما سنرى فقد تبلورت على طول تاريخ الإسلام مختلف الاتجاهات والتيارات المتنوعة في التعريف بالدين. ويمكن لهذا البحث أن يكون مفيداً في تقييمها.

كما تحقّق هذا الأمر من قِبَل أئمة الدين أيضاً.

وما نشاهده في تاريخ التشيع في ما يُعرف بعرض العقائد على الأئمة يمكن أن يكون ناظراً إلى هذه المسألة^(٦٦).

وكذلك الروايات التي تأمر بعرض الحديث على القرآن وسنة النبي الأكرم ﷺ تؤكد على هذه الحقيقة أيضاً.

٦. الأصول الموضوعية (الاعتبارية) والفرضيات المسبقة —

في ما يتعلّق بمسألة استتباط 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.

وفي ما يلي يتم التذكير بأهم الأصول الموضوعية، والفرضيات العامة والخاصة، مع إعادتها إلى مكانتها الأصلية.

١- إن القرآن الكريم يمثل المصدر والمستند الأول لمعرفة الدين. وأما السنة بمفهومها الواسع والعريض 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 آفات من قبيل: الوضع والاختلاق^(٦٨)، والنقل بالمضمون^(٦٩)، والتصحيح، والتحريف، والتقطيع، والضياع، والتفرق، وتبعية المضامين للأجواء 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 بُدَّ من العمل على كشف مراد المتكلم، من خلال توظيف القواعد الخاصة بفقه الحديث، من قبيل: الفحص والبحث من أجل التأكد من أن الأحاديث تنتمي إلى مجموعة واحدة^(٧٠)، والاطمئنان من ثبات ودوام المضمون، وعدم اختصاصه بشرائط وظروف خاصة أو أشخاص بعينهم.

٣- الأمر الآخر الذي يجب أخذه بنظر الاعتبار؛ بوصفه أصلاً موضوعاً، هو مكانة السنة العملية وسيرة الأئمة الأطهار^(عليه السلام)، التي تمثل تفسيراً ودعامةً للسنة

القولية، أو بياناً لشرائطها. وقد تمّ تجاهل هذا الأصل في مجال المعرفة الدينية إلى حدّ كبير، ولم يتمّ الاهتمام به في العلوم الآلية والتمهيدية، مثل: علم الحديث وأصول الفقه، إلّا بشكل باهت جدّاً، في حين أنّ من شأن استخراج وتحليل السنّة العملية أن تلعب دوراً كبيراً في إحراز صحّة وعدم صحّة السنّة القولية، والكشف عن مراد المتكلّم أيضاً.

٤. إن تاريخ كلّ حادثَةٍ وظاهرةٍ يُخبر عن كَيْفِيَّةٍ وقوعها، ويكون بمنزلة الهوية التي تحدّث الأجيال الآتية عن هويّتها.

وإن السنّة (قول وفعل وتقرير المعصوم) تشتمل على التاريخ أحياناً. فإن كل حديثٍ إنما صدر لتلبية حاجةٍ، أو الإجابة عن سؤالٍ، أو في مقام بيان حقيقةٍ، أو لبيان حالةٍ خاصّةٍ في بعض الأحيان. وبعبارةٍ أخرى: إن لكلّ حديثٍ أو روايةٍ شأن نزول يساعد التعرّف عليه في فهم الحديث بشكلٍ أفضل. وإن أوّل فقيهٍ تنبّه إلى هذه المسألة بشكلٍ جادٍ، والتزم بها في منهج الاستنباط وأسلوب التدريس، هو الحاج السيد حسين الطباطبائي البروجردي؛ حيث ذهب إلى الاعتقاد قائلاً: «إن لأحاديثنا شأن نزول، وقد صدرت في أجواءٍ تهيم عليها أقوال ونظريّات كبار فقهاء أهل السنّة. وقد كانت أحاديث وكلمات أهل البيت (عليه السلام) ناظرةً إلى هذه الفتاوى. فكانت كلماتهم ردّاً على نظرية أو إثباتها. وعليه لا بُدّ من الوقوف على أجواء المسألة الفقهية؛ كي نفهم المراد الحقيقي من الرواية»^(٧١).

وقد ذهب السيد الشهيد محمد باقر الصدر إلى اعتبار تجريد الدليل الشرعي من ظروفه وشروطه^(٧٢) إحدى آفات الاجتهاد في النصوص الدينية، وعمد إلى توضيح ذلك في قسمين، وقال في قسمٍ منه: «وأما الشكل الآخر من عملية التجريد في دليل التقرير فهو ما يتفق عندما ندرس سلوكاً معاصراً لعهد التشريع حقّاً، ونستكشف سماح الإسلام به من سكوت الشريعة عنه، فإن الممارس في هذه الحالة قد يقع في خطأ التجريد، عندما يجرّد ذلك السلوك المعاصر لعهد التشريع عن خصائصه، ويعزله عن العوامل التي قد تكون دخيلةً في السماح به، ويعمّم القول بأن هذا السلوك جائزٌ وصحيحٌ إسلامياً في كلّ حال! مع أن من الضروري؛ لكي يكون الاستدلال بدليل

التقرير موضوعياً، أن ندخل في حسابنا كل حالة من المحتمل تأثيرها في موقف الإسلام من ذلك السلوك. فحين تتغير بعض تلك الحالات والظروف يصبح الاستدلال بدليل التقرير عقيماً... فمن الخطأ إذن أن نعزل السلوك المعاصر لعهد التشريع عن ظروفه وخصائصه، ونعمم حكم ذلك السلوك بدون مبرر لكل سلوك مشابه، وإن اختلف في الخصائص التي قد يختلف الحكم بسببها»^(٧٣).

وقد بين الأستاذ السيد جعفر مرتضى العاملي ضرورة العلم بتاريخ صدور الحديث وفوائده في الدراسات الدينية، قائلاً: «عليكم أن لا تتجاهلوا دور معرفة التاريخ والعلم بالوقائع التاريخية في فهم الروايات والنصوص الدينية؛ فإن جميع الأحداث إنما تتحقق في إطارها التاريخي. وهناك ارتباط متبادل بين الإنسان والزمان، بمعنى أن كل واحد منهما يؤثر في الآخر ويتأثر به»^(٧٤). ومن هنا فإن الإدراك الصحيح للكثير من النصوص يحتاج إلى معرفة كاملة بالزمان والمكان والشرائط التي صدر الحديث في أجوائها. علينا أن نتعرف على البيئة وردود أفعالها في مواجهة النصوص الصادرة. إن معرفة هذه الأمور تساعدنا على فهم حدودها وقيودها، وإدراك إشاراتها ودقائقها. وقد كان لنا مثل هذه النظرة في كتابنا (السوق في ظل الدولة الإسلامية)... إن هذا الكتاب - رغم صغره - يمكنه أن يبين حجم تأثير معرفة الحقائق الخارجية في إدراك طبيعة النصوص الصادرة وأهدافها وغاياتها، ويكشف بوضوح أن هذه المعرفة تمنحنا فضاءً واسعاً لفهم النصوص على نحو أفضل، والاستفادة منها بشكل أكبر»^(٧٥).

٥. إنما تكون الدلالة والسند - في ما يتعلق بالمسائل الاعتقادية والأصولية - إذا أدى ذلك إلى الاطمئنان؛ وإلا وجب التوقف، وعدم إبداء رأي 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 السند، وأما الدلالة فهي تحتاج إلى شواهد وقرائن تفوق مجرد الظهور (ظاهر النص). كما يمكن لفهم علماء الدين أن يشكّل قرينة على الدلالة، إلا أن ذلك إنما يكون إذا لم يكن هناك شاهد على الخلاف، وإلا وجب تخطئة ذلك الفهم. ومن ذلك - على سبيل المثال -

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

أن الفقهاء كانوا يعتقدون على مدى قرون بأن ماء البئر داخل في مفهوم الماء القليل، رغم دلالة صحيحة إسماعيل بن بزيع - الموجودة في المصادر الروائية - على اعتصام ماء البئر.

وفي ما يلي سنذكر بعض الأمثلة في هذا الشأن:

لقد ذهب الشيخ النائيني إلى القول: «في ما يتعلق بأصول العقائد لا يُعْتَمَدُ بالظن، بل لا بُدَّ من تحصيل العلم. وحيث ينسَدُ 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 بالظن، سواء أكانت الغاية من المعرفة عقلية أم شرعية. وبطبيعة الحال لا مانع من عقد القلب والانقياد للظن المعتبر. وأما في الأمور التكوينية والتاريخية فالظن المطلق ليس حجة، ويجوز الظن الخاص - (باعتبار الإخبار عن المتعلق) - طبقاً لمسلك الطريقة، وأما طبقاً لمسلك 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 معرفة بالواقع.

يقول العلامة الطباطبائي: «إن الخبر إن كان متواتراً أو محفوظاً بقريضة قطعية فلا ريب في حجّيته، وأما غير ذلك فلا حجّية فيه، إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظن النوعي، فإن له حجّية؛ وذلك أن الحجّية الشرعية من الاعتبارات العقلائية، فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي. والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجّية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً، وتعبيد الناس بذلك»^(٧٨).

وقد أشار العلامة الطباطبائي إلى هذه المسألة في الكثير من مواضع تفسيره

القيّم، وفي تعليقه 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 بأمر أو الإخبار القطعي بالواقع اعتماداً على خبر الواحد غير معلوم الصدور، أو تأويل المتشابهات على طبق أمزجتنا وأهوائنا دون إرجاع إلى المحكمات... يجب ردّ وتكذيب كلّ حديث مخالف لمحكمات القرآن الكريم أو الروايات المتواترة قطعية الدلالة، أو مخالف للعقل الفطري السليم. أما الحديث الذي لا ينطوي على تلك المخالفة (الموجبة لطرحة وتكذيبه)، ولا يرقى إلى مستوى الحديث معلوم الصدور والدلالة (الموجب للأخذ والالتزام بمضمونه)، يجب وضعه في خانة الإجمال والاحتمال، وبعبارة ثانية: يجب التوقّف فيه، وبعبارة أخرى: إن هذا الحديث المنسوب إلى أهل البيت عليه السلام يجب إرجاع علمه إلى أهل البيت أنفسهم، حتّى إذا كان هناك في كتب الروايات آلاف الروايات من هذا القبيل في مختلف الموضوعات، فلا ينبغي طرحة وتكذيبه، ولا التعبد بظاهره على نحو الالتزام القطعي، ولا فرضه بشكل قطعي؛ بسطوة التأويل والتبرير على إحدى نظريات مفكّر أو مجموعة من المفكرين... وعليه فإن كلّ مورد يكون ظاهر الكلام فيه مخالفاً لضروريّات ومسلمات العقول الفطرية السليمة سيكشف ذلك عن أن هذا الظاهر لم يكن مراداً، أو أنه لم يصدر أساساً، إلّا إذا كان معلوم الصدور، وفي هذه الحالة يجب التصرّف في المعنى الظاهر»^(٨٠).

وهذا الكلام يسري بشأن السند، كما يسري بشأن الدلالة أيضاً، بمعنى أن الدلالة إنما تُقبل إذا كان النصّ (الدينيّ محكماً ومتواتراً)، ولا يُحتمل فيه الخطأ والخلاف. فلا يمكن لنا أن نعتمد على كلّ ظهور أو خبر صحيح في نسبة بعض النتائج إلى الدين في المقولات الأصولية؛ إذ لا يوجد هناك في هذا المجال تعبدٌ، لا من قبل الشرع، ولا من قبل العقلاء.

فعلى سبيل المثال: لو أن شخصاً ورعاً ومتعبداً وزاهداً (منزهاً عن الكذب، وكان بحسب مصطلح علماء الرجال مثصفاً بالضبط والوثاقة) قد تمكّن من حلّ مسألة رياضية، وقال: إنه قد حلّها بشكل صحيح، فإن هذا الكلام منه لا يورث

القطع واليقين، ولا يمكن أخذه بعين الاعتبار، بل لا بُدَّ من الاختبار للتأكد من صحة حله لتلك المسألة الرياضية. في حين أن ذات هذا الشخص إذا نقل لنا خبراً يتعلّق بالحياة اليومية فإننا سنصدّقه ونقبل ذلك منه؛ اعتماداً على مجرد وثاقته. والسرّ في ذلك أننا في الحالة الأولى نسعى وراء تحصيل الواقع، حيث لا تعبّد للعقلاء والشارع فيه؛ وأما في الحالة الثانية فإن العقلاء في ما يتعلّق بالأمور الاعتبارية وشؤون الحياة اليومية يعتمدون على الاعتبار والتعبّد، وقد أمضى الشارع هذه السيرة منهم. إن هذه الروايات يجب إما أن تكون متواترة ونصّاً في الدلالة، أو أن تقوم في سندها ودلالاتها قرائن مورثة لليقين؛ كي نتوصّل من خلالها إلى استنباط الأحكام. وبطبيعة الحال فإن هذا لا يعني تجاهل الخبر غير المتواتر، ونسارع إلى نسبته إلى الوضع والاختلاق. فلا يسوغ نبذ الروايات غير المتواترة وغير النصّ إذا لم تكن مخالفةً للدليل العقلي القطعي، كما لا يمكن التوصل من خلالها إلى رؤية الدين.

٦. عند حصول التعارض بين القرآن والسنة، 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 منهجاً 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 والسنة]. 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 بُدَّ من اكتشافه واستخراجه من خلال التتبّع وتحليل معطيات المصادر الأولى والأصيلة.

٢. إن أسلوب هذا البحث اجتهادي وتحليلي، بمعنى أنه يجب الوصول إلى هذا الكشف والاستنباط من خلال توظيف قواعد الفهم وإحراز النصوص الدينية. وبعبارة أخرى: إن هذا البحث متواصل، على غرار جهود الفقهاء والمجتهدين في استنباط الأحكام الشرعية. وبعبارة ثالثة: يجب العمل على دراسة وتحليل هذا الموضوع من

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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:

١. من هو المتدين؟

٢. ما هو المجتمع الديني؟

٣. ما هو نوع الحكومة الدينية؟

٤. ما هي العناصر والمعايير التي يتكوّن منها المجتمع الديني والحكومة الدينية؟ وعليه فإن مساحة البحث عبارة عن:

١. الفرد المتدين.

٢. المجتمع الديني.

٣. الحكومة الدينية.

إن الذي يتم طرحه أثناء استخراج المعايير إذا لم يكن له قيدٌ وخصوصية سيكون له معنى عامٌّ، وإذا كان له علامةٌ وقرينةٌ على الاختصاص بإحدى المساحات الثلاثة سيُتخذ 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 قِبَل المفكرين المسلمين؟ وبعبارة أخرى: ما هو الجزء الأهم وما هو الجزء المهم من الدين من وجهة نظرهم؟ أو ما الذي اعتبروه أصلاً وما الذي اعتبروه

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

فرعاً؟ إذ إن فهم الكمالات الإنسانية تَبَعاً لاتباع التعاليم الدينية ليس على وتيرة واحدة؛ فهناك مَنْ يرى الحصول على الكرامات والقيام بالأمور الخارقة للعادة كملاً؛ وهناك مَنْ 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 يشملها 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 الآفاقية والأنفسية، وتبدل بعض حالاته؛ إذ إن الإشراف على الخواطر، والاطلاع على الدقائق، والعبور على الماء والنار، وطَيّ الأرض والهواء، واستحضار المستقبل، وأمثال ذلك، إنما يحصل في مرحلة المكاشفة 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 اتضح ضمناً أن المكاشفات الروحية، والاطلاعات الغيبية، والإخبار عن الماضي والمستقبل، واجتراف خوارق العادات، والقيام بالأمور المخالفة للطبيعة، وما إلى ذلك من الحالات والأمور العجيبة، لا يدلّ أيّ منها على الكمال، والقرب من العبودية الحقيقية، والإخلاص الكامل، ومقام المرجعية في السلوك»^(٨٣).

ومما يؤكّر عن أبي سعيد أبي الخير أنه قيل له: «إن فلاناً يمشي على الماء!» فقال: هذا ما تفعله بعض الضفادع أيضاً. فقيل له: «وإنه يطير في الهواء!» فقال: هذا ما يفعله الذباب أيضاً. ثم قيل له: «إنه ينتقل من مدينةٍ إلى أخرى برمشة عين!» قال:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الشيطان أيضاً ينتقل من المشرق إلى المغرب في لحظة 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 لحظة واحدة»^(٨٤).

وعن الخواجة عبد الله الأنصاري أنه قال: «إن طرأت في الهواء فأنت برغشة، وإن سرت على الماء فأنت قشة، كن صاحب قلب؛ لتكون شيئاً يُذكر»^(٨٥).

وكان الشيخ عبد العلي الطهراني يقول: «إن الكرامات طمث الرجال»^(٨٦).

لبيان هذه الاتجاهات يجب قبل كل شيء إيضاح أجزاء وعناصر الدين، كما يجب بيان أبعاد ومساحة التعاليم الدينية. ومن هنا فقد تمّ تنظيم مسائل هذا الفصل ضمن ثلاث 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 الأهمّ والمهمّ من الأجزاء والتعاليم الدينية؟

المقالة الثالثة: تختصّ بذكر نماذج وأمثلة من الأسئلة المطروحة في المرحلة المعاصرة في مجال تقييم التدين. وفي الحقيقة فإن المقالة الثالثة تبين بعض الاتجاهات المبيّنة في المقالة الثانية بشكلٍ عينيٍّ ومصدقيٍّ.

المقالة الأولى: نظرة إلى أبعاد ومساحات التعاليم الإسلامية —

بالالتفات إلى مساحة التعاليم الإسلامية كان علماء الإسلام يسعون منذ القرون الأولى إلى تقديم هيكلية وتبويب جامع نسبياً للتعاليم الدينية. وفي ما يلي نقوم بجولة على آراء بعض العلماء والمفكرين الإسلاميين:

١. رأي أبي حامد الغزالي (٤٥٠-٥٠٥ هـ) —

إن أقدم تبويب في هذا الشأن يعود إلى أبي حامد الغزالي؛ حيث رأى في كتاب

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(إحياء علوم الدين)^(٨٧)، وكتاب (كيمياء السعادة)^(٨٨)، أن علوم الدين وشرائط الإسلام في الأمور التالية: «ماهية المسلم تُعرّف من خلال بعض العناوين، وهي كالآتي... العنوان الأوّل: 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 منهما يتعلّقان بالظاهر؛ واثنان بالباطن. واللذان يتعلّقان بالظاهر هما: **الركن الأوّل**: امتثال أوامر الله، وهي العبادات؛ **والركن الثاني**: الاتّصاف بالأدب في الحركات والسكنات والمعيشة، وهي المعاملات. واللذان يتعلّقان بالباطن فهما: **الركن الثالث**: تطهير القلب من الصفات الرذيلة، من قبيل: الغضب، والبخل، والحسد، والتكبر، والرياء، وهي التي تُسمّى بـ (المُهْلِكَات) والعقبات الماثلة في طريق الدين؛ **والركن الرابع**: التحلّي بالأخلاق الفاضلة، من قبيل: الصبر، والشكر، والمحبة، والرضا، والرجاء، والتوكّل، وهي التي تُسمّى بـ (المُنْجِيَّات)^(٨٩).

لقد عمد الغزالي بعد ذلك إلى بيان وشرح هذه المعارف الأربعة بالتفصيل، وبيّن كلاً 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. الحج.
٨. تلاوة القرآن. ٩. الأذكار والدّعوات. ١٠. الأوراد وأوقات العبادة.

٢. ركن المعاملة—

١. آداب الطعام. ٢. آداب النكاح والزواج. ٣. آداب الكسب والتجارة. ٤. طلب الحلال. ٥. آداب الصُحبة. ٦. آداب العزلة. ٧. آداب السفر. ٨. آداب السماع والوجد.
٩. آداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ١٠. آداب الولاية.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٣. ركن رؤية عقبات الطريق —

١. رياضة النفس. ٢. علاج شهوة الفرج والبطن. ٣. علاج آفات اللسان. ٤. علاج آفات الغضب والحقد والحسد. ٥. علاج حب الدنيا. ٦. علاج حب المال وآفة البخل. ٧. علاج حب الجاه والحشمة. ٨. علاج الرياء والنفاق. ٩. علاج التكبر والعجب. ١٠. علاج الغرور والغفلة.

٤. ركن المنجيات —

١. التوبة. ٢. الصبر والشكر. ٣. الخوف والرجاء. ٤. الفقر والزهد. ٥. الصدق والإخلاص. ٦. المحاسبة والمراقبة. ٧. التفكير. ٨. التوحيد والتوكل. ٩. المحبة والشوق. ١٠. ذكر الموت وأحوال الآخرة.

إن هذا التبويب وإن كان مستوعباً لمساحة واسعة من التعاليم الإسلامية، إلا أنه تناول في الأعم الأغلب الأخلاقيات، والعبادات إلى حد ما. وإن القسم العقائدي منه، بالقياس إلى تعاليم الإسلام والقرآن، لا ينطوي على تناسب متعادل.

٢. رأي الميرداماد (٩٦٩. ١٠٤٠هـ) —

لقد ارتضى الميرداماد تبويماً معروفاً لتعاليم الإسلام، وصار هذا التبويب هو المعتمد من قبل الكثير من علماء الإسلام بعده. فقد اعتمد في هذا التبويب على أساس الحديث المأثور عن النبي الأكرم ﷺ: «إنما العلم ثلاثة: آية مُحْكَمَة، أو فريضة عادلة، أو سُنَّة قائمة»؛ فقال: الآية المحكمة: معرفة الله والكون والأنبياء والمعاد، وهذا هو الفقه الأكبر. والفريضة العادلة: العلم بالشرعية، وهي السنن والقواعد والحلال والحرام، وهذا هو الفقه الأصغر. والسُنَّة القائمة: علم تهذيب الأخلاق، وتكميل آداب السفر إلى الله، ومعرفة المهلكات والمنجيات^(٩٠).

وبعده قام صدر المتألهين (٩٧٩ - ١٠٥١هـ) بذكر هذا التقسيم في شرح هذا الحديث. وقال، بالنظر إلى تبويب أبي حامد الغزالي في كتاب (إحياء علوم الدين): تنقسم العلوم الدينية إلى: علوم معاملة؛ وعلوم مكاشفة. وهذا الحديث يبين علوم

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المعاملة. والعلوم الدينية المفيدة للإنسان في آخرته تندرج 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 المُحكّمة تشير إلى أصول العقائد، والفريضة العادلة إلى الواجبات والمحرمات، والسنة القائمة تشير إلى الأخلاق الفاضلة والحسنة^(٩١).

وذات هذا الشيء قاله الفيض الكاشاني، عند شرح هذا الحديث، مع فارق أنه اعتبر الأخلاق هي الفريضة العادلة، واعتبر أن الحلال والحرام هو الذي يمثل السنة القائمة؛ وذلك إذ يقول: «كأن الآية المُحكّمة إشارة إلى أصول العقائد... والفريضة العادلة إشارة إلى علم الأخلاق... والسنة القائمة إشارة إلى شرائع الأحكام ومسائل الحلال والحرام...»^(٩٢).

وقد خصّ الإمام الخميني رحمته الله (١٢٧٩ - ١٣٦٨ هـ) الحديث الرابع والعشرين من كتابه (الأربعون حديثاً) بشرح هذا الحديث النبوي، ناقلاً كلام أبي حامد الغزالي وصدر المتألّهين أيضاً، مع نقدهما؛ وذلك إذ يقول: لقد تمّ تقسيم العلوم في هذا الحديث إلى ثلاثة أقسام... فأتضح أن علوم الشريعة تنحصر بهذه الأقسام [الثلاثة]، بحسب البشر والمقامات الثلاثة الإنسانية^(٩٣).

كما ارتضى الشهيد المطهري هذا التقسيم، قائلاً: «إن الإسلام دين جامع وواقعي. فقد لاحظ الإسلام جميع أبعاد الحاجات الإنسانية، الأعمّ من الدنيوية والأخروية، والجسدية والروحية، والعقلية والفكرية، أو الحسية والعاطفية، أو الفردية والاجتماعية».

إن مجموع التعاليم الإسلامية تشتمل بلحاظ آخر على ثلاثة أقسام، وهي:

١. أصول العقائد: وهي الأمور التي يجب على كلّ فرد أن يسعى ويجهد نفسه في طلب الحصول عليها، والتحقيق بشأنها في ما يتعلّق بعقيدته. وإن الذي يجب على المكلف في هذا الشأن هو من نوع العمل التحقيقي والعلمي.

٢. الأخلاقيات: بمعنى الخصال والصفات التي يجب على كلّ مكلف مسلم أن يتحلّى بها، وأن يجتنب 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 والعيني للمكلف، الأعم من النشاطات المتعلقة بالمعاش والمعاد أو الأنشطة الدنيوية والأخروية أو الفردية والاجتماعية^(٩٤).

وهذا التبويب ينطبق على التقسيم المشهور، وهو: أصول الدين؛ وفروع الدين؛ والأخلاق. إن هذا التبويب جامع ومعياري تقريباً، 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 عرضيٍّ)، وذلك ضمن عشر طبقات، بمعنى أن معين المعارف القرآنية بمثابة النهر الجاري من منبع الفيض الإلهي، وأنه يسقي كلَّ مرحلة يصل إليها بعدد 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 كلِّ شيء في مسائل معرفة الله والإنسان، ثمّ نبحث بعد ذلك سائر المسائل الإنسانية من طريق التدبير الإلهي للإنسان، وبذلك سوف نحصل على منظومة منسجمة ومتناغمة من التعاليم، يكون لمحورها أصالة حقيقية واضحة مترابطة 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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ 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 الحضورى، والعلم الاستثنائي (الوحي والإلهام)، وضرورة إرسال الأنبياء والرسل، والنبوة والإمامة العامة.

معرفة الهادي —

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 —

الصلاة، والصوم، والحج، والدعاء، والتضحية، والاعتكاف، ومراعاة الحلال والحرام.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأحكام الفردية في القرآن —

الطعام والشراب، والثياب، والصيد والصيد، والعلاقة مع الآخرين.

الأحكام الاجتماعية —

أحكام الأسرة، والقوانين المدنية والاقتصادية والقضائية والجزائية والسياسية والدولية.

٤. رأي بعض المحققين —

عمد سماحة الأستاذ الدكتور مسعود الأذربيجاني، في كتاب (تهيه وساخت آزمون جهت گيري مذهبي با تكيه بر اسلام)^(٩٧) - بعد الإشارة إلى عددٍ من تبويبات التعاليم الدينية - إلى القول: «حيث إن كل واحدٍ من هذه التبويبات المتقدمة لا يتناسب مع هذه الدراسة، فعلينا - كما تقدّم ذكره - أن نعمل من خلال الاستفادة من التجارب المتقدمة على تقديم تبويب يكون من جهةٍ جامعاً نسبياً ومنطبقاً على مجموع التعاليم الإسلامية في مورد التدئين؛ وأن يكون من جهةٍ ثانية قابلاً للتحوّل إلى أسئلةٍ أو اختبارٍ نفسيّ.

دراسة الآيات والروايات: كما تقدّم أن ذكرنا في الفصل الثاني، حيث أشرنا إلى مباني ذلك، فإن بالإمكان تبويب الآيات والروايات المرتبطة بالتدئين بشكلٍ رئيسٍ حول موضوع الإيمان وأوصاف وخصائص المؤمن. وعليه طبقاً للتبويب المقبول في الفصل الثاني سوف نشير هنا إلى مضامين الآيات والروايات. إن هذه المجموعة قد شكّلت أساساً لبناء الاختبار، حيث مستودع قائمة الأسئلة المخبرية، ويتمّ تقديمها ضمن عشر مقولات منفصلة:

١. الله والإنسان: المعرفة، والاعتقاد، والتوكّل، والأمل، والمحبة، والعبادة، والذكر، والشكر، والتلاوة والتدبر في آيات الله، والشعور المعنوي والروحي، وحسن الظن بالله.

٢. الإنسان والآخرة: الاعتقاد بالحياة بعد الموت، وترجيح كفة السعادة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الأخروية، والاعتقاد بنتائج الأعمال، وخلود الروح، والشوق إلى الجنة والخوف من النار.

٣. أولياء الدين: المحبة، والاعتقاد بالنبوة والإمامة، والتأسي، والطاعة، والتوسل والارتباط.

٤. الإنسان والدين: شعائر الدين، والأماكن المقدسة، والتواريخ المقدسة، والأشياء المقدسة، والاستقامة، والتقيد 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 واكتناز الثروة، والمال الحلال، والعمل الحلال، ومساعدة الفقراء والمساكين، والجدة والإخلاص في العمل، وإتقان العمل.

٧. العلاقات الاجتماعية: الصدق، والوفاء، والصبر، والأمانة، والالتزام بالعهد والمواثيق، والعفة والطهارة، والدعوة إلى الخير، ومعاشرة الناس، ومراعاة حقوق الآخرين، والشعور بالمسؤولية، وتجنب سوء الظن، أو احتقار وإيذاء الآخرين، والرفق وحسن المعاملة والمخالطة.

٨. الأسرة: احترام الوالدين والتعبير عن المحبة لهما، وتكوين الأسرة، والأسرة مضمرة التربية والاختبار، والقول اللين واللائق، ومراعاة حقوق الآخرين، وصلة الرحم.

٩. الإنسان والطبيعة: الاعتبار بالطبيعة، والاستفادة الصحيحة منها، وإعمار البيئة والمحافظة عليها، وعدم الإضرار بالحيوانات.

١٠. الأخلاق الفردية: التقوى (ضبط النفس وكبح جماحها)، والمراقبة، والتوبة، والمحاسبة، وعزة النفس، والصبر والاستقامة، والإخلاص، وتجنب العجب والبعد عن حب الذات والأنا^(٩٨).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٥. الرأي المختار -

إذا استثنينا هذه التبويبات الأربعة المتقدم ذكرها يمكن الحصول على تقسيمات 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 أسس تمثل تبويباً للتعاليم الدينية المنشودة لهم^(٩٩).

ويبدو أنه رغم فائدة التقسيمات المطروحة للتعاليم الدينية على طول التاريخ على مستوى التعليم والتعلم، ولكن يجب أن لا نقيّد أنفسنا بحصرية هذه التبويبات؛ لأن من شأن اعتبار حصرية هذه التبويبات أن يقطع الطريق على الفهم الحديث؛ فإننا إن تقيّدنا 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 العقل والتفكير إنما يشكل في الحقيقة أساس ومبنى التدئين أو العقائد التي تم التأكيد عليها في التعاليم الدينية كثيراً. وعليه يمكن إدراج هذا النوع من التعاليم الدينية ضمن دائرة التفكير أو العقلانية أو التعابير الأخرى المستقلة عن العقائد.

ب. يجب تقسيم التعاليم الفقهية بدورها إلى قسمين: الأول: المناسك والشعائر الدينية؛ والآخر: الحقوق، ونعني بها الأعم 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، بيد أن الأولوية والأرجحية تكون لكفة الحق.

ج. إن شطراً مما يتم طرحه ضمن عنوان الأخلاق يعود في الواقع إلى الحقوق؛ فإن أداء الأمانة ليس أمراً أخلاقياً، وإنما يندرج ضمن دائرة الحقوق. ومن هذا القبيل:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

البهتان وما إلى ذلك.

ومن هنا لو قسّمنا 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 قسم آخر من التعاليم الدينية يتأرجح بين الفقه والأخلاق؛ فتارةً يُبحث 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: آداب الزيارة وصلة الأرحام، وآداب الثياب، والمشى، والأكل، وما إلى ذلك. فنحن نعبر عن هذه الأمور بالأدب والتقاليد، سواء كانت بتأسيس من الدين أو إمضائه لما كان سائداً بين الناس.

هـ - إذا تجاوزنا الأمور المتقدّمة نواجه قسماً آخر من التعاليم هي في واقعها توصيفٌ وتفسيرٌ لعالم المادّة 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 [الطبيعيات]»، من قبيل: الأفلاك والعناصر والحيوانات والأمكنة وغير ذلك.

و - القسم الأخير الذي نراه في المصادر الدينية الأولى عبارة عن رواياتٍ عن التاريخ المتقدّم أو المرحلة الإسلامية الأولى، والتي يمكن التعبير عنها بالتاريخ والسيرة. وعلى هذا الأساس فإن التبويب والتقسيم الأوضح، والناظر إلى ما ورد في المصادر، يمكن بيانه على النحو التالي:

١. التفكير والتعلُّل.

٢. الأمور العقائدية.

٣. الأمور الطبيعية والتكوينية.

٤. الأخلاق.

٥. الحقوق.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٦. الشعائر والمناسك.

٧. الآداب والتقاليد.

٨. التاريخ والسيرة.

هذه هي رؤوس التعاليم الدينية. ولا يخفى أن القسم الثالث (الأمر الطبيعي والتكوينية)، وكذلك القسم الثامن (التاريخ والسيرة)، ليس لهما - بطبيعة الحال - موضوعية ذاتية، بل يمكن لهما أن يشكلا أرضية للمباني الاعتقادية والسلوكية.

المقالة الثانية: اتجاهات التدين —

لم تكن رؤية وفهم المفكرين المسلمين للمصادر الدينية طوال التاريخ الإسلامي على نسق واحد. وهذا ما يثبته ظهور مختلف الفرق المذهبية والتيارات الدينية العقلانية والنصية. كما يمكن إثبات هذه الحقيقة من خلال جميع الموضوعات الإسلامية. ويعود سر 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 والمفكرين الإسلاميين 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 والسني والأشعري والمعتزلي، والفقيه والصوفي والأخباري والأصولي، وما إلى ذلك.

بيد أن الذي نذكره هنا هو الذي يُشير إلى فهمٍ للتدين لدى الفرد والمجتمع، ويكون له حضور في خارج الذهن، ولا يكون مجرد تبويب علمي. ثم إن الكثير من هذه الاصطافات تدرج في نهاية المطاف ضمن تبويب أعم، فالأشعري والمعتزلي - مثلاً - يعودان إلى الرؤية الكلامية.

إن دراسة التاريخ تثبت أن هذه الاتجاهات قد تبلورت على نحو تدريجي تحت تأثير من العوامل الثقافية والجغرافية والفردية. وعليه لا يمكن اعتبار فهم المسلمين في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 الأعراق الأخرى.

لقد ذكر الأستاذ عبد المجيد الشرفي^(١٠٠)، في كتابه «الإسلام والحداثة»، ثلاثة مستويات للإسلام؛ وذلك إذ يقول: «على صعيد آخر يجدر الانتباه إلى أن عبارة «إسلام» تعني - بالإضافة إلى مدلولها المعجمي الخالص - مستويات ثلاثة، يؤدي عدم التمييز بينها إلى كثير من الالتباس وسوء التفاهم، وهي:

١. الإسلام باعتباره مجموعة من القيم التي نصَّ عليها القرآن. وهذه القيم الدينية والأخلاقية وإنْ اشتملت على مبادئ تشترك فيها كل الأديان (تحريم القتل والسرقة والكذب والزنا، حبّ الخير للآخرين، إعانة الضعيف والمحتاج...) فإنها تؤكد على بعض الأبعاد، دون أخرى. فالمحبة - مثلاً - قيمة موجودة في القرآن، ولكنها ليست محورية فيه، كما هو الشأن في المسيحية، بينما يركّز على الرحمة تركيزاً لا نعثر على شبيه به في الكتب المقدسة الأخرى^(١٠١). وهي قبل كل شيء قيم وجودية، أي إنها تضيف معنى على الحياة، وتوفّر حلاً لمعضلات المبدأ والمصير. فهي من هذا الوجه قيم خالدة، تتجاوز الظرف الذي بُلغت فيه إلى الناس، ويحصل معها التجاوب عبر الزمان والمكان، وبعبارة أخرى: هي تمثل جوهر الإسلام، وما جاء من أجله من التوحيد والهداية.

إلا أن القرآن لم يحتو على هذه القيم مجردة فحسب، وإنما احتوى إلى جانبها على العديد من القصص المقصود بها الاعتبار، وعلى توجيهات في حلّ القضايا العلمية التي تعترض المسلم في حياته الاجتماعية، وبالأخص ما يتعلق بالحياة العائلية وبأسس المعاملات الاقتصادية. والآيات التي تخصّ هذه التوجيهات هي التي عُرِفَتْ بآيات الأحكام.

إن هذا المستوى الأول من الإسلام - ولنسمّه المستوى القرآني^(١٠٢) - ليس فقط المستوى المشترك بين المسلمين كافة، وإنما هو كذلك مستوى ذو وظيفة مرجعية هامة جداً، أي إن طريقة فهمه وتأويله تكيّف إلى مدى بعيد السلوك الذي يسعى إلى

الوفاء للتعاليم الإسلامية، وتحدد - بالتالي - المستوى الثاني للإسلام.

٢. المستوى الثاني هو إذن مستوى الممارسة التاريخية. فلقد أصبح المسلمون منذ انقطاع الوحي يعيشون ما يُسمى بـ «الوضع التأويلي»^(١٠٣). وأدى هذا الوضع إلى قيام مؤسسات غايتها تطبيق الدين في مختلف أوجه الحياة، مثلما أدى إلى نشوء نمط متميز من المعرفة هو ما عُرف بالعلوم الإسلامية.

ويتعين في هذا الصدد إبداء الملاحظات التالية:

أ. إن أجيالاً عديدة متعاقبة من المسلمين كانت تعتقد جازم الاعتقاد أن هذا الإنتاج المادي والمعنوي ليس إنتاجاً حضارياً وثقافياً إسلامياً فحسب، وإنما هو الإنتاج الإسلامي بآتم معنى الكلمة، ومعنى ذلك أنها لم تكن واعية بالمسافة التي تفصل - بالضرورة - التطبيق التاريخي لقيم ما عن تلك القيم ذاتها، كما لم يخامرها الشك في أن النص القرآني قد يقتضي غير ما فهمته منه.

ب. إن سرعة انتشار الإسلام؛ إثر حركة الفتوح، أدت 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 عما كان سائداً عند العرب عامة، وعند المسلمين الأولين خاصة، فتؤثر بذلك في توجيه الممارسة الإسلامية، وتترك بصماتها على المؤسسات التي اضطر المسلمون إلى استحداثها بصفة تدريجية^(١٠٤)، مستوحين من التقاليد العربية السابقة للإسلام ومن نُظم الفرس والروم.

ج. إن العديد من المواقف التي وقفها العلماء المسلمون كانت متأثرة بالوضع السياسي السائد، وكثيراً ما كان الحكام يوعزون بها، بصفة مباشرة أو غير مباشرة؛ لتبرير سلوكهم، وصبغه بصبغة الشرعية الدينية. وبصفة عامة، ورغم التناقض الجلي في مواطن عديدة بين مصلحة الحكام ومصلحة علماء الدين^(١٠٥)، فقد كان يوجد تضامناً عضوي بين الطرفين؛ لانتسابهما إلى نفس الفئة الاجتماعية المستأثرة بالمعرفة والنفوذ، في حين تقصى عنهما النساء والعبيد والعامة، أي أوفر الأصناف الاجتماعية عدداً.

د. لعب رجال الدين، من فقهاء ومحدثين ومفسرين ومتكلمين، دور السلطة

الكَنَسِيَّةُ المحدَّدة للإيمان القويم، والمشهورة بالمخالفين^(١٦). وقد أوكلوا لأنفسهم بالخصوص مهمة الكلام باسم الله، وأسبغوا على آرائهم ومقالاتهم صفة القداسة، فاعتبروا مثلاً للقوانين التي سنَّوها أحكاماً إلهية؛ حجَّتْهم في ذلك أنها أحكامٌ شرعية؛ لأنها مُستنبطة من الأصول الإسلامية، وبالأخص من القرآن والسنة النبوية، وانعقد عليها الإجماع.

هـ - إن تواصل السنة الثقافية الإسلامية على نفس النمط تقريباً حتى عصر النهضة العربية الحديثة، وخلال فترات الازدهار الحضاري والانحطاط على السواء، مرَّده أساساً إلى أن الأوضاع التاريخية وأنماط الإنتاج وطرق العيش لم تتغيَّر بصفة جذرية، إلا بظهور الحضارة الصناعية، وما صاحبها من ثورة علمية وتقنية زلزلت أركان النمط المعرفي التقليدي، فحلَّ الوعي التاريخي محلَّ الضمير الأسطوري، وساد المنهج التجريبي في علوم الطبيعة، والعقلاني 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 القداسة التي أضفاها عليها الزمن ينبغي أن لا تحجب طبيعتها البشرية، وبالتالي ما تتسم به - بحكم بشريتها - من نقصٍ ومحدودية، وحتى من زيغٍ وانحراف عن المبادئ التي أرادت أن تكون لها وفيَّةً. وهكذا يتسنى وضع «الإسلام» التاريخي بأكمله موضع التساؤل، من حيث هو جملة المؤسسات التي عرفتها الدول المتعاقبة التي حكمت الأمة الإسلامية (خلافة أو إمارة، وزارة، إمارة، قضاء، مظالم، حسبة، إلخ)، والتراث الذي أنتجه المفسرون والمحدثون والمتكلمون والفقهاء والمفتون والوعاظ والمؤرخون وغيرهم.

٣. أما المستوى الثالث من الإسلام فيتعلَّق بالبُعد الفردي في الإيمان. وغني عن القول: إن عملية الاستبطان للقيم والمبادئ الإسلامية تتأثر بالشخصية الأساسية والشخصية الفردية معاً. لذا تختلف عقيدة المتصوفة عن عقيدة الفلاسفة أو الفقهاء مثلاً. وفي نطاق كلِّ صنفٍ من هؤلاء يختلف إيمان كلِّ متصوفٍ وكلِّ فيلسوفٍ وكلِّ فقيهٍ عن نظيره. وإذا كانت عبارة: «إيمان العجائز» تعني الإيمان البسيط، الذي لا

يعتري صاحبه الشكّ، فإن عنصر البداهة الذي يتميّز به، والذي هو علامة الاندماج الاجتماعي الناجح، لا يتوفّر لدى جميع الناس، في جميع الظروف والأعمار والمستويات الذهنية، ممّا يجعل الإسلام في هذا المستوى مستعصياً على التحليل والتصنيف. ولا يسعّ الباحث إزاءه إلا متابعة آثاره، وتبيين مدى الثراء الذي يمكن أن يحدثه الدين في النفوس، على اختلاف أمزجتها ومشاربها، وكيف يكون بحثاً قَلَقاً عند بعضهم، وتسليماً مطمئناً عند آخرين، ومصدر معاناة عند صنفٍ، وبلسماً شافياً عند آخر، ومزيجاً متفاوتاً من هذه المواقف، بكلّ الفروق الممكنة والدرجات، حسب شخصية المؤمن الذاتية وثقافته وبيئته»^(١٠٧).

ولكي يثبت هذه المستويات عمد الأستاذ عبد المجيد الشرفي 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 الفلاسفة»، 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 يعمل على تعريف إسلام العلماء المسلمين، من أمثال: الفقهاء، والفلاسفة، والمتكلمين، والمتصوفة، فإنه يشير إلى المستوى الثاني من الإسلام. وحيث يتحدث عن إسلام الأعراق والطوائف الاجتماعية يُشير إلى المستوى الثالث من الإسلام.

وبعد هذه المقدمة نرى أن بمقدورنا - بعد تجاهل بعض الأفهام ودمجها ببعضها - اختزال مجموع الأفهام والاتجاهات ضمن المحاور التالية:

١. الشريعة (الإسلام الفقهي).
٢. المعنويات والأخلاق (إسلام العرفاء والمتصوفة).
٣. الولاء (الإسلام الولائي).
٤. التوحيد والعدل والمحبة.
٥. السياسة (الإسلام السياسي).
٦. الله، والآخرة، والهدف من بعث الأنبياء.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٧. الصلاة والعدالة (صفتان من صفات المجتمع القرآني).

٨. العقلانية والمعنوية.

عند التعريف بكل واحد من الاتجاهات نشير قبل كل شيء إلى مَهْد ظهوره، لننتقل بعد ذلك إلى تبيين مدّاه، ومراحلته التاريخية، وفي نهاية المطاف نقف عند ذكر الشواهد على هذا الاتجاه.

ولكن قبل الدخول في بيان هذه الاتجاهات نجد من الضروري التنبيه إلى النقاط التالية:

١. إن المنظور في التعريف بهذه الاتجاهات هو التيار الغالب فيها، فلا نقصد منها الأفهام المنحرفة المتبلورة على هامش كل 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 تدّعي العرفان والتصوّف. وعندما نتحدث عن الاتجاه المتمحور حول الشريعة لا نعني به موارد التوظيف السيئ للفقهاء والشريعة.

٢. إن غايتنا في هذه المرحلة تتحصر بتقرير الآراء والاتجاهات، ونترك أمر نقدها وتقييمها إلى مرحلة لاحقة.

٣. إن هذه الاتجاهات تلتقي وتتداخل في بعضها، ولكنها؛ حيث تتحقّق في الخارج منفصلة، يجب بحث كل منها على انفراد.

ومن ناحية أخرى؛ حيث يكون مصدرها بأجمعها هو الإسلام والتعاليم الإسلامي، يكون هذا التداخل أمراً طبيعياً.

- يتبع -

الهوامش

- (١) العلامة الشعراني، نشر طوبى ١: ٢٧١.
- (٢) المصدر السابق ١: ٢٧٢.
- (٣) القائمة التالية (١) تعود إلى سنة ١٣٧٥هـ.ش، وهي تبين عدد الأماكن الدينية والمذهبية في إيران، ونسبتها المئوية:
 - المساجد: ٥٧٦٣٥ / ٧٣٪.
 - المصلى: ٤٥٣ / ٦٪.
 - المزارات والمراقد المقدسة: ٦٠٤٨ / ٧,٧٪.
 - المواقف 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٪.
 - الزينبيات والحيدريات: ٣٩٠ / ٠,٥٪.
 - الخواقين: ١٢٠ / ٠,١٪.
 - سائر الأماكن العبادية: ٨٠٣ / ١٪.
 - المجموع: ٧٨٩٠٨ / ١٠٠٪.
- (٤) في عام ١٣٨٩هـ.ش 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. زينب: ١٣٩١٣.
 ٦. نازنين زهراء: ١٠٧٧٧.
 ٧. ريحانة: ١٠٤٢٤.
 ٨. مريم: ٨٩٢٩.
 ٩. مبينا: ٨٥٤٤.
 ١٠. نرجس: ٧٣٠٥.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

١١. كوثر: ٦٨٢٠.
١٢. معصومة: ٦٨٠٣.
١٣. فاطمة الزهراء: ٦٣٨٥.
١٤. رقية: ٦٣٢٠.
١٥. مائدة: ٦١٦٥.
١٦. سارينا: ٦١٤٧.
١٧. بسنا: ٦١٢٦.
١٨. محدثة: ٦٠٦١.
١٩. مهسا: ٦٠٠٣.
٢٠. نيايش: ٥٤٥٢.
٢١. ثناء: ٤٩٤٠.
٢٢. سارة: ٤٨٧١.
٢٣. أسماء: ٤٧٤٢.
٢٤. آتنا: ٤٦٥٧.
٢٥. يگانه: ٤٦١٦.
٢٦. مهديّة: ٤٥٥١.
٢٧. عسل: ٤٤٨٥.
٢٨. مليكة: ٤٤٥١.
٢٩. إسراء: ٤٢٩٤.
٣٠. هانئة: ٤٢٥٣.
٣١. يلدا: ٤١٩٨.
٣٢. إلينا: ٣٨٦٦.
٣٣. حديث: ٣٨٣٩.
٣٤. هليا: ٣٧٩٣.
٣٥. نازنين: ٣٧٨٥.
٣٦. محيا: ٣٧٨٢.
٣٧. رها: ٣٦٧٩.
٣٨. غزل: ٣٦٦٦.
٣٩. آيناز: ٣٤٦٠.
٤٠. حنانة: ٣٣٨٦.
٤١. كيانه: ٣٣٦٢.
٤٢. باران: ٣٣٥٣.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٤٣. إلناز: ٣٠٠٤.

٤٤. آيدا: ٢٩٨٥.

٤٥. سوگند: ٢٩٧٠.

٤٦. مهديس: ٢٩٥٢.

٤٧. صبا: ٢٨٩٩.

٤٨. بریا: ٢٨٨٦.

٤٩. حديثه: ٢٨٢١.

٥٠. فائزة: ٢٨٠٢.

مجموع الرتب الخمسين الأولى: ٣٦٦٨٨٧.

مجموع عدد المواليد: ٦٣٤٩٣٣.

وفي السنة ذاتها بلغ عدد المواليد الذكور ٦٧٠٠٣٢ 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: ٣٣٠٨٤.

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: ١٣٥٣٠.

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. بنيامين: ٦٨٨٧.

١٩. بارسا: ٦٧٥٠.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢٠. طه: ٦٧٥٠.
 ٢١. علي أصغر: ٦٢٩١.
 ٢٢. ياسين: ٦٠٩٢.
 ٢٣. أمير عباس: ٦٠٩٠.
 ٢٤. إيليا: ٦٠٠٥.
 ٢٥. محمد جواد: ٥٨٨٨.
 ٢٦. متين: ٥٤٨٥.
 ٢٧. عرفان: ٥٣٧٢.
 ٢٨. علي رضا: ٥٠٩١.
 ٢٩. دانيال: ٤٦١٧.
 ٣٠. ماهان: ٦٥٩١.
 ٣١. سينا: ٤١٧٠.
 ٣٢. نيما: ٤١١٠.
 ٣٣. سجّاد: ٤٠٣٢.
 ٣٤. يوسف: ٣٨٩٨.
 ٣٥. آرمين: ٣٦٩٨.
 ٣٦. عرشيا: ٣٦٣٥.
 ٣٧. إحسان: ٣٥٠٢.
 ٣٨. سبجان: ٣٦٧٢.
 ٣٩. مبین: ٣٤٤٥.
 ٤٠. برهام: ٣٢٩٨.
 ٤١. عباس: ٣١٧٧.
 ٤٢. محمد بارسا: ٣١٣٥.
 ٤٣. سهيل: ٣٩٤٠.
 ٤٤. حميد رضا: ٣٠٠٦.
 ٤٥. آرش: ٢٩٤١.
 ٤٦. محمد متين: ٢٩٢٩.
 ٤٧. آرين: ٢٩٢٥.
 ٤٨. أمير حافظ: ٢٩٠٢.
 ٤٩. علي أكبر: ٢٨٦٨.
 ٥٠. شايدان: ٢٨٦٧.
- مجموع الرتب الخمسين الأولى: ٤١٨١٤٥.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

مجموع عدد المواليد: ٦٧٠٠٣٢.

(٥) طبقاً لتقرير الناطق باسم العتبة العباسية المقدسة (علي الصفار)، المنشور عبر الموقع الرسمي (شيعه أونلاين الأخباري)، إذ قال: طبقاً للإحصائية الأولى فقد بلغ عدد الزائرين الذين وصلوا إلى كربلاء المقدسة ١٦ مليون زائر. (موقع الغدير الأخباري).

- لقد تحدث المدير العام للتراث الثقافي والصناعات اليدوية والسياحة في محافظة خراسان الرضوية عن دخول مليونين ومئتين وخمسين ألف وثلاثمئة وستة وستين سائحاً إلى محافظة خراسان الرضوية في النصف الثاني من شهر مرداد. (موقع شبستان الأخباري، بتاريخ: ٧ / ٦ / ١٣٩١ هـ.ش).

- يتشرف في كل عام ما يقرب من مئة ألف زائر بحج بيت الله الحرام؛ لأداء فريضة حج التمتع. كما أن بلدنا يحتل المرتبة الأولى في أداء العمرة المفردة عالمياً؛ بحيث يمكن مشاهدة الزائرين الإيرانيين طوال أداء العمرة المفردة في كل من: المسجد الحرام ومسجد النبي الأكرم ﷺ في كل مكان، وبأعداد كبيرة، حيث يتشرف كل عام ما يقرب من ثمانمئة ألف زائر إيراني لأداء العمرة المفردة.

كما يبلغ عدد الزائرين المتوجهين إلى العتبات المقدسة ما يقرب من مليون ونصف المليون زائر (وبطبيعة الحال فإن هذه الأرقام تستند إلى الإحصائيات الرسمية، وإلا فإن أعداد الزائرين الحقيقية؛ بالنظر إلى الأشخاص الذين يذهبون إلى العتبات المقدسة بشكل فردي، ترقى إلى أكثر من ذلك بكثير).

وعلى الرغم من أن السفر إلى سوريا يواجه حالياً بعض العقبات، إلا أن السنوات السابقة كانت تشهد سنوياً سفر ما يقرب من ٦٠٠ ألف إلى ٧٠٠ ألف زائر، وأما حالياً فقد انخفضت هذه الأعداد إلى أدنى مستوياتها؛ بسبب الفتنة المختلفة هناك، حيث اقتصر السفر إلى دمشق على الرحلات الجوية فقط.

إن الأعداد المرتفعة للمواطنين الإيرانيين في ما يتعلق بالسياحة الدينية لا تقتصر على السفر إلى خارج إيران، بل هناك الملايين من الإيرانيين الذين يتوجهون إلى السياحة الدينية الداخلية والسفر إلى العتبات والمزارات في داخل إيران، مثل: مشهد وقم وسائر المدن الأخرى، التي تضم مرقد السادة من أبناء وأحفاد الأئمة الأطهار ﷺ. (الموقع الرسمي لممثلية الولي الفقيه في شؤون الحج والزيارة، بتاريخ: ٥ / ٢ / ١٣٩١ هـ.ش).

- إن المراد من النشاط الديني في تحقيق النشاط والاستهلاك الثقافي هو (الحضور في مجالس الأفراح والأحزان الدينية، ومجالس المآتم والتعازي، والمحاضرات الدينية، وجلسات تلاوة القرآن الكريم، وصلاة الجماعة، وزيارة القبور، والبقاء المقدسة، وأداء الأعمال المستحبة، وعيادة المرضى، والاعتكاف، وما إلى ذلك). وفي ما يتعلق بالتحقيق في موضوع الثقافة العامة تم طرح أسئلة بشأن سلوك الأفراد وآرائهم حول: الصلاة، وصلاة الجماعة، ومجالس المآتم والتعازي، وزيارة العتبات والبقاء المقدسة. وفي ٦٩,٩٩٪ من الأسر النموذجية في نشاط الاستهلاك الثقافي يتم القيام بأحد الأنشطة المنشودة دينياً من قبل أحد الأعضاء، وفي تحقيق مقدار ونمط ملء أوقات الفراغ يتم تخصيص ما معدله ٣٦ دقيقة من أوقات الشباب للقيام بهذا النوع من النشاطات.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وطبقاً لنتائج التحقيق ودراسة الأوضاع الثقافية العامة كان ٢٠٪ من الذين شملهم الاستطلاع لا يحضرون في صلاة الجماعة، و٢٤٪ منهم يشاركون فيها بشكل نادر جداً، و٤٦٪ يشاركون في صلاة الجماعة في الغالب. وإن ٥٣٪ من الذين شملهم الاستطلاع يذهبون إلى زيارة العتبات المقدسة في قم ثلاث مرّات أو أكثر في كلّ شهر، وإن ما يقرب من ٤٣٪ يقصدون زيارة البقاع المقدسة في الحد الأدنى مرّة 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 والمآتم 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، والتعزية، والموايد، وما إلى ذلك. (شبكة الحوزة، مقالة بعنوان: مصرف كالاي فرهنگي در قم (باللغة الفارسية)).

. أعلن المدير العام للإعلام الإسلامي في محافظة إصفهان عن بداية افتتاح تدريس فرع المذائح والمراثي في الجامعة العلمية - التطبيقية.

قال (حجّة الإسلام حسين بهشتي نجاد). في حوار له مع وكالة مهر، من خلال الإشارة إلى الجهود الكثيرة في إطار تدريس فرع المذائح والمراثي، بوصفه مجاًلاً جامعياً: بالتعاون مع الجامعة العلمية - التطبيقية سوف يتم تدريس اختصاص المذائح والمراثي في هذه الجامعة، وبذلك سوف يُضاف هذا الاختصاص إلى سائر الاختصاصات والفروع التي يمكن تدريسها في الجامعة.

وأضاف قائلاً: لقد وضعنا بطبيعة الحال مقدمات تأسيس كلية المذائح والمراثي، بيد أننا لم نحصل بعد على المصادقة على هذا المشروع من قِبَل وزارة العلوم. وفي حال تأسيس كلية المذائح والمراثي سوف يتم تدريس المقاتل والأحكام وتاريخ الإسلام، بالإضافة إلى الأنعام والمقامات وما إلى ذلك، في هذه الكلية بشكل تخصّصي. (بتاريخ: ١ / ٧ / ١٣٩١ هـ.ش، موقع نصف جهان نت).

وقد ورد في إحصائية الصلوات - على موقع الصلوات - من أجل تعجيل في إمام العصر والزمان (عج)، ما عدده: ٤٦٧,٦٥٤,١٤٦ ذكراً.

وأما في إحصائية الاعتكاف لعام ١٣٩٠ هـ.ش فقد بلغ عدد المعتكفين مليون معتكف، حيث اعتكفوا في ستة آلاف مسجد جامع في كافّة 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 أعلن ٣٧١٧ مسجداً جامعاً عن استعدادهم لإقامة شعيرة الاعتكاف في كافة أنحاء البلاد. وقد شارك ٨٤٠ ألف معتكف في مجموع البلاد، حيث تواجدوا في المساجد الجامعة المذكورة أعلاه، وكان هناك ٤٦٦ مسجداً جامعاً في طهران وحدها تستقبل المعتكفين من شتّى 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 الجامعة في البلاد خمسمئة ألف معتكف. وقد شهد

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 كلٍّ من تلك المدن في العام المنصرم ١٥٦٦ معتكفاً. وكان ما معدله ١٨٥ من المعتكفين في كلٍّ واحدٍ من المساجد. وتعود الإحصائية الأخيرة إلى العام ١٢٨٨هـ.ش، وهي على النحو التالي: لقد شارك في هذه المراسم العبادية والروحية (الاعتكاف) ٦٥٠٧٨ من الحائزين على شهادة الدبلوم، و٧٢٨٧١ من حملة شهادة البكالوريوس، و٢١٠٩٩ من حملة شهادة الماجستير وما فوقها.

وكان ما يقرب من ١٠٥٥٩٣ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ١٥ - ٢٠ سنة، و١١٨٦٢٥ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٢٠ - ٢٥، و١٠٣٦١٨ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٢٥ - ٣٠، و٨٨١٧٦ من الذين تتراوح أعمارهم ما بين ٣٠ - ٣٥، و٧٧٦٦٦ من الذين تتجاوز أعمارهم الأربعين سنة. وكان هناك ١٥٣١٣٣ معتكفاً من الذين يشاركون في الاعتكاف لأول مرة، و١٢٩٩٦٤ من الذين يشاركون للمرة الثانية، و٩٦٦٩٠ من الذين يخوضون تجربة الاعتكاف للمرة الثالثة، و١١٣٨٣٩ من الذين شاركوا لأكثر من ثلاث مرّات، الأمر الذي يعكس تزايداً مطّرداً في أعداد المشاركين في هذه الشعيرة العبادية الروحية.

كما شارك في هذه الشعيرة ٨٢٨٦٢ موظفاً، و٧٠٥٤٧ طالباً، و٦٥٢٨ عاملاً، و٦٧٣٣٩ متقاعداً، و١٥٤٦٥٥ ربة بيت، و٤٧٧٠٠ من سائر أرباب الحرف والمشاغل والمهن. كما شارك في هذه الشعيرة ٣٣٠ ألف من البنات، و١٦٥٤٣٦ من البنين. (موقع برسمان، بتاريخ: ١١ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش).

- (٦) إحصائية نهضة تعليم القرآن المقامة من قِبَل منظمة (دار القرآن الكريم).
- تعليم أكثر من مليوني شخص في إطار دروس القراءة والترتيل وإدراك المفاهيم القرآنية.
- إعداد أكثر من أربعة عشر ألف معلّم ومدرّس للقرآن الكريم.
- إقامة مهرجانات اختيار النماذج المفضّلة لتدريس القرآن الكريم.
- تعليم القرآن الكريم لثمانية عشر ألف وثمانمئة وسبعين وتسعة من الأطفال واليافين والشباب من خلال مشاركة المنظمة الوطنية للشباب.
- الدعم والإسهام في تأسيس تسعة مراكز لتربية وإعداد المعلمين لتدريس القرآن الكريم.
- دعم وحماية أكثر من ألف ومئتي مؤسسة ومركز ودار عامّة 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 يتعلّق بتوسيع الأجواء القرآنية في المجتمع، وتشجيع الناس وحثّهم - ولا سيّما منهم الشباب واليافين - على تعلّم القرآن الكريم.
- إقامة أربعة مؤتمرات عالمية وإقليمية في إطار نهضة تعليم القرآن، والعمل على دعم وإسناد إقامة أربعة مؤتمرات قرآنية من قِبَل المنظّمات والتكتّلات الأخرى.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- 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 المقترحات 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 (حسنة أعظم) عن الإحصائية الكاملة بالندور المهداة إلى هذا المكان المقدس من قبل المواطنين، وهي تتوزع ما بين الذبائح والأموال النقدية. وفي ما يلي نقدم بياناً بهذه الإحصائية على النحو التالي:
- الإحصائية الكاملة بالندور والأنعام والأموال النقدية المهداة 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. الأنعام المذبوحة نذراً (من الأبقار والإبل والخراف): ١٤٠١ رأس.
- مجموع الأموال المستحصلة من الندور النقدية وبيع الأنعام: ١٤,٠٧٠,٧٢٥,٥٥٠ ريال إيراني. ما يعادل: مليار وأربعمئة وسبعة ملايين وألفين وخمسمئة تومان إيراني. (موقع حسينية أعظم في زنجان).
- (٨) أعلنت وكالة أنباء العمل الإيرانية (إيلنا) قبل ثلاثة أسابيع - نقلاً عن أحد الخبراء في التراث الثقافي - عن وجود ما لا يقل عن عشرة آلاف مرقد للسادة الأشراف من أبناء وأحفاد الأئمة الأطهار (عليهم السلام) في إيران، وإن ألفين من أصحاب هذه المراقد فقط يمتلك سنداً وشجرةً تثبت نسبه المتسلسل إلى أحد الأئمة الأطهار.
- وكان قد أضاف قائلاً: إن هذه المراقد تنتشر في ما يقرب من ثمانية آلاف بقعة (مزار) في كافة أنحاء الأراضي الإيرانية، وإن بعض هذه المزارات يحتوي على أكثر من مرقد.
- وفي شهر مرداد من عام ١٣٩٠هـ.ش صرح حسن ربيعي - الناطق الرسمي باسم مؤسسة الأوقاف والشؤون الخيرية - بأن عدد مراقد أولاد وأحفاد الأئمة يقرب من أحد عشر ألفاً، وأضاف أن عدد هذه المراقد قد ارتفع إلى سبعة أضعاف قياساً إلى السنة الأولى من انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية. وفي عام ١٣٥٧هـ.ش لم يكن عدد هذه المراقد في إيران يتجاوز ألفاً وخمسمئة مرقد.
- وكان السيد حسن ربيعي، في حوار له مع صحيفة الشرق، قد عرف جميع هذه المقامات بأنها تعود إلى أولاد وأحفاد الأئمة الأطهار من أهل بيت النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، وأنه قد زار هذه المقامات المقدسة في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

عام ١٣٨٩هـ.ش (أكثر من مئة مليون زائر). (موقع بي بي سي الفارسي، بتاريخ: ١٤ / دي / ١٣٩١هـ.ش).

(٩) قال رئيس الشورى الإسلامية 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 مرّات يومياً. وأضاف قائلاً: هذا، في حين يتمّ جمع النفايات في سائر مدن العالم في ثلاثة أيام من الأسبوع فقط.

كما أضاف رئيس الشورى الإسلامية لمحافظة طهران: إن استهلاك الماء والكهرباء يفوق الحدود المتعارفة في كافّة أنحاء البلاد، وأنه يفوق الحدود المسموح بها عالمياً. وقال السيد شمران: إن غياب الثقافة الصحيحة في استهلاك الطاقة يُعدّ أحد أهمّ مشاكل الاستهلاك المفرط للطاقة - ولا سيّما الكهرباء - في قطرنا. وإن وسائل الإعلام، ولا سيّما الإذاعة والتلفزيون وأعضاء اللجان الاستشارية، تلعب دوراً رئيساً في نشر ثقافة إصلاح النموذج الاستهلاكي، ويتعيّن على هذه المؤسسات أن تعمل على توعية الناس؛ كي تتم السيطرة على الاستهلاك، وإيصاله إلى المستويات المعقولة. (موقع irinn_ir، بتاريخ: ٦ / ٦ / ١٣٨٩هـ.ش).

(١٠) قال الرئيس التنفيذي لشركة توزيع الكهرباء في محافظة تبريز: على الرغم من كلّ التأكيدات والنصائح الدينية والعرفية الموجودة في ثقافتنا وأديباتنا الدينية يحتلّ قطرنا المرتبة الأولى عالمياً، كاسراً بذلك الرقم القياسي في استهلاك الطاقة. (موقع عصر إيران، بتاريخ: ٨ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش).

(١١) صرّح المدير المُشرف على شؤون استهلاك الدواء والمخدرات في جامعة العلوم الطبية في من خلال مقارنة مقادير الدواء ومعايير استهلاكه في الداخل والخارج، قائلاً: إن معدل استهلاك الدواء في إيران، ولا سيّما بواسطة التزريق والحقن، يصل إلى أربعة أضعاف معدل الاستهلاك العالمي. (موقع عصر ما، بتاريخ: ٢٣ / أردبهبشت / ١٣٩١هـ.ش).

(١٢) لقد دخلت الجراحة البلاستيكية إلى إيران قبل نصف قرن؛ لغرض علاج العاهات الناجمة بفعل الحوادث والحروق وما إلى ذلك. إلّا أنه بعد مضيّ فترةٍ 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 همشهري أونلاين، بتاريخ: ٢ / مهر / ١٣٩٠هـ.ش). وقال الدكتور مجيد أبهري، المتخصّص في العلوم السلوكية: إن ٦٥٪ من الجراحات التجميلية لا ضرورة له، وإن حجم هذه الجراحات في إيران يبلغ سبعة أضعاف ما يشابهه عالمياً. (موقع بارسينه، بتاريخ: ٦ / خرداد / ١٣٩١هـ.ش).

(١٣) أعلنت منظمة الإحصاء الأوروبية (TMBA) عن أن إيران تستهلك ٣٠٪ من مستحضرات التجميل في منطقة الشرق الأوسط، معلنةً بذلك أن إيران تقع في الترتيب السابع من بين البلدان

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المستهلكة لهذه المستحضرات في العالم.

وفي تقرير لقناة الجزيرة الفضائية بشأن انتشار وانتعاش تجارة المستحضرات التجميلية في إيران جاء ما نصّه: إن إيران تحتلّ المرتبة السابعة في استهلاك مستحضرات التجميل في العالم. (موقع فردا، بتاريخ: ١٩ / أربيعهشت / ١٣٨٩ هـ.ش).

(زنان برس): إن النساء الإيرانيات يشكّلن ثاني أكبر مستهلك لمستحضرات التجميل، بعد نظيراتها 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، حتّى يبلغ استهلاك مستحضرات التجميل فيها إلى ثلاثة أضعاف المستهلك في الملكة العربية السعودية.

وقد بلغ تهريب مستحضرات التجميل إلى إيران حدّاً 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 قبَل العاملين في المجال الصحيّ والعلاجي والمتخصّصين في الأمراض الجلدية والتجميل في البلاد من مغبّة استعمال المستحضرات التجميلية الفاقدة للمصق الرقابة والإشراف من قبَل وزارة الصحة، والتأكيد على مخاطر استعمال هذه المستحضرات، يبدو أن هذه المستحضرات، التي تتمتع بتنوّع أكثر من المحاصيل المسموح بها، كما أنها أرخص قيمةً بالمقارنة إلى البضاعة المسموح بها، والمعرضة في الصيدليات والأسواق، والتي تحمل المصق الشرعي الصادر عن وزارة الصحة، لا تزال هذه المستحضرات غير الشرعية تتمتع بشعبية واسعة، حتّى بلغ حجم استهلاك المرأة الإيرانية لمستحضرات التجميل ما قيمته حوالي مليار ومئتي 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 حصّة البضاعة المهرّبة.

النساء الإيرانيات ثاني أكبر مستهلك لمستحضرات التجميل في العالم، بعد النساء في المملكة العربية السعودية: تحتلّ المملكة العربية السعودية المركز الأول من حيث استهلاك مستحضرات التجميل، وأما إيران فتحلّ 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، حتّى يبلغ استهلاك مستحضرات التجميل فيها إلى ثلاثة أضعاف المستهلك في الملكة العربية السعودية. وعلى أيّ حال؛ حيث لا تزال إيران تحتفظ بحصّتها البالغة أكثر من ٣٠٪ من استهلاك مستحضرات التجميل في منطقة الشرق الأوسط، فإنها لا تزال تحتفظ بالمركز السابع عالمياً من حيث استهلاك مستحضرات التجميل، على مدى أعوام طويلة.

تنفق أربعة عشر مليون إيرانية مليار دولار على مستحضرات التجميل سنوياً: انتشر تقرير في العام الماضي، مطبوع في إحدى الصحف الإسبانية، وتمّ تعميمه على الصفحات الافتراضية في إيران، يقول:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

طبقاً للتحقيق المنجز في مؤسسة (TMBA) للتحقيقات هناك ما يقرب من ١٤ مليون من النساء الإيرانيات، اللاتي تتراوح أعمارهن ما بين ١٥ - ٤٥ سنة، واللّاتي يُقْمَنَ في المدن الكبرى في إيران، ينفقن ما معدّله ٧,٥ يورو شهرياً على شراء مستحضرات التجميل. هذا، في حين يتراوح معدّل الرواتب ما بين ٤٩٠ - ٥٧٠ يورو. إن النساء الإيرانيات؛ بسبب الحجاب، يولّين اهتماماً خاصاً بمظهرهن؛ حيث تمضي الواحدة منهنّ ما يزيد على الساعة أمام المرآة ووضع الزينة. فإذا كان الناس في أوروبا يرجّحون الظهور بمظهر طبيعيّ يؤثّر الشباب الإيراني الظهور بمظهر مُفَعَّم بالتجميل والزينة.

ينفق الإيرانيون سنوياً ما يقرب من ١٦٣٠ يورو على مستحضرات التجميل، وأكثر هذه المستحضرات يتمّ استيراده من الخارج، وأكثر هذه المستوردات يأتي من الطرق القانونية. ويذهب أكثر الخبراء إلى الاعتقاد بأن حجم البضائع المهزّبة وغير القانونية يتراوح سعره ما بين ٥٧٠ - ٦١٠ مليون دولار. (موقع زنان پُرس، بتاريخ: ٣٠ / آذر / ١٣٩٠ هـ.ش).

(١٤) في المؤتمر الرابع للخبراء المختصّين في صناعة الأغذية تمّ الإعلان عن أن ٢٠٪ من القيمة المضافة حالياً إلى قسم التصنيع يختصّ بصناعة الأغذية، بيدّ أن ما يقرب من ٣٠٪ من المواد الغذائية في إيران يتمّ تبذيره للأسف الشديد، وهذا المقدار يكفي لإشباع ١٥ مليون شخص. وعلى هذا الأساس، طبقاً للإحصائية الموجودة، إذا كان متوسط عدد أفراد كلّ أسرة يتألّف من خمسة أشخاص تقريباً يمكن القول: إن كلّ أسرة إيرانية تتلف من الطعام ما يكفي لإشباع واحدٍ من أعضائها. يتمّ سنوياً إتلاف ١٥٠ ألف طنّ من الخبز في طهران وحدها، حيث تبلغ القيمة التقريبية لهذا الكمّ مئة مليار ريال إيراني. وإذا أضفنا إلى ذلك الخبز الذي يتمّ إتلافه في سائر المدن الإيرانية الأخرى سنوياً فإننا سنصل إلى ما مقداره ٦٠٠ ألف طنّ من الخبز الجافّ، الذي يتمّ إتلافه، وتبلغ قيمته التقريبية ٤٠٠ مليار ريال إيراني.

وعلى الرغم من الكلفة الثقيلة التي تقع على عاتق الدولة في دعمها لتسعيرة الخبز لا يصل الخبز إلى المستهلك بالجودة المطلوبة، ويتمّ تبذير وإتلاف ما يقرب من ٣٠٪ منه، وهو يساوي ٥,٢ مليون طنّ من القمح، وهو ذات المقدار المقتطع سنوياً، والذي يتمّ استيراده من الخارج بإزاء إنفاق العملة الصعبة. (موقع پیام زن، العدد ٥٨: ٨٧، بتاريخ: شهر دي / ١٣٧٥ هـ.ش).

إن أهمية الخبز واستهلاكه إنما تتّضح إذا علمنا أن الإحصاءات الرسمية تشير إلى أن استهلاك الخبز في إيران يبلغ أكثر من الخبز المستهلك في البلدان الأوروبية، مثل: فرنسا وألمانيا، بضعف أو ثلاثة أضعاف. بيدّ أن هذا الحجم المرتفع لا يعود إلى الاستهلاك الحقيقي للخبز في إيران، وإنما يعود سببه إلى أن هناك كميةً كبيرة من الخبز تأخذ طريقها إلى القمامة، وتبذيره بعد شرائه.

تذكر الكثير من الأسباب حول تدنّي جودة الطحين، إلى خبزه بشكل غير مناسب، إلى تحويله إلى المستهلك، ليقوم بعد ذلك بتبذيره. 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 طنّ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وقال وزير التجارة: إن ما قيمته أربعة آلاف وستمئة مليار تومان يتم إنفاقها على دعم الخبز في البلاد سنوياً، وإن ما يقرب من ٣٠٪ من هذا الدعم يُنفق 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 أُنجِزَتْ في أربع محافظات من البلاد فإن خبز (اللواش) و(البربري) يسجل الحجم الأكبر من الخبز التالف، بينما سجّلت أنواع الخبز الأكبر حجماً أدنى مستوى من التلف والتبذير.

وأضاف قائلاً: إننا بحاجة إلى إنتاج خمسة أطنان من الخبز الصناعي؛ كي نتمكن من إيصال 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 تابناك، بتاريخ: ١٥ / أديبهشت / ١٣٨٩ هـ.ش).

(١٥) يذهب الخبراء إلى الاعتقاد بضرورة أن يستهلك كل فردٍ من الماء في اليوم واللييلة ما مقداره ١٥٠ لتراً من الماء في الحد الأدنى. وعلى الرغم من ذلك يصرح المسؤولون في الدولة أن الإيرانيين يستهلكون ضعف المعدل من الماء المستهلك سنوياً.

طبقاً لوكالة أنباء مهر: اعتماداً على إعلان البنك العالمي لنموذج استهلاك ماء الشرب يحدّد لكل فردٍ ما مقداره متر مكعب 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 الحدائق والمزارع وغسل الثياب والأواني، ما مقداره ٧٠٪ إلى ٨٠٪ أكثر من المعدل العالمي.

إن متوسط الماء المستهلك عالمياً حوالي ٥٨٠ متراً مكعباً لكل شخص سنوياً، بيد أن هذه الكمية تبلغ في إيران حوالي ١٣٠٠ متر مكعب، الأمر الذي يشير إلى مدى الهدر في مصادر المياه والتبذير الكبير في هذه الثروة الحيوية. (موقع بيمانه اقتصاد إيران، بتاريخ: ٣١ / أديبهشت / ١٣٩١ هـ.ش).

(١٦) دادنا: صرّح رئيس جامعة العلوم الطبية في محافظة فارس قائلاً: تحتل إيران أعلى إحصائيات حوادث السير؛ حيث يبلغ عدد الخسائر البشرية في هذه الحوادث ضعف الإحصائيات العالمية في هذا الشأن.

وطبقاً لتقرير فارس: صرّح محمد هادي إيمانية، 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 السير يبلغ ثلاثين ألف قتيل سنوياً.

وأضاف قائلاً: لقد صرّح رئيس جامعة العلوم الطبية في محافظة فارس: تحتل إحصائية الوفيات

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 / ١٣٨٩ هـ.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 الأمن المروري من بين ١٩٠ بلداً 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 حالة 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 / أردبهبشت / ١٣٩١ هـ.ش).

(١٧) صرح 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 / ١٣٨٩ هـ.ش).

(١٨) طبقاً لمنظمة الشفافية العالمية في ما يتعلق بالفساد والرشوة حصلت إيران، من بين ١٧٦ بلداً في العالم، على ٢٩ علامة من ١٠٠ علامة. وقد حصلت الصين على ٣٩ علامة؛ لتحل التسلسل ٨٠ في القائمة، وحصلت مصر على ٣٢ علامة؛ لتحل التسلسل ١١٨. وهذا يعني أن إيران تقع في التسلسل التالي لـ (١٢٠). (موقع طلا نيوز، بتاريخ: ١٦ / آذر / ١٣٩١ هـ.ش).

والملفت أن كبار رجال الدولة يشهدون على ذلك إجمالاً. فعلى سبيل المثال: قد صرح 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 المعظم 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 بتسلط الشياطين على رقابهم - قائلاً: إن الرشا والرأ والمعلن والمستور في المجتمع قد بلغ أرقاماً قياسية، بيد أن الله هو الحامي والداعم للمجتمع الإسلامي. (موقع شفاف، بتاريخ: ٦ / تير / ١٣٩١ هـ.ش).

(١٩) لقد صرح المدير التنفيذي لشركة التأمين في إيران: إن الغش موجود في كل مكان من العالم في ما يتعلق بإحصائيات تأمين السيارات وشركات الضمان، ولكن الإحصائيات الإيرانية في هذا الشأن قد بلغت مؤخراً أرقاماً مقلقة. (موقع بيمة إيران، بتاريخ: ١٥ / بهمن / ١٣٨٥ هـ.ش).

(٢٠) إن الموظفين الإيرانيين لا يعملون حتى بمقدار عمل الباكستانيين والأفغان: طبقاً لخلاصة نتائج مشروع إحصاء الطاقات العاملة في عام ١٣٩٠ هـ.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 ١٣٢٠ ساعة، وفي ألمانيا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 المفيد في إيران 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 / أديبهشت / ١٣٩١ هـ.ش).

(٢١) طبقاً لتقرير وكالة مهر فقد أشار (جلال الدين حيدري)، عصر يوم الأربعاء، في مؤتمر المفتشين للحيلولة 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 وستمئة ألف مراسلة وتقرير بشأن مخالفات الموظفين في دوائر الدولة، ومن خلال متابعة الأمر تم إيقاف بعض المفسدين، والعمل على الحد من نفوذهم وتأثيرهم.

وأضاف قائلاً: منذ السنوات الثلاث الماضية تم فتح خمسة آلاف وتسعمئة واثنين وأربعين ملفاً بمخالفات الموظفين، الأمر الذي يعكس المتابعة الجادة من أجل اجتثاث المخالفات في المنظومات الإدارية.

وأضاف السيد حيدري قائلاً: إن من بين الأسباب الرئيسة لتفشّي هذا الظاهرة في المنظومة الإدارية وجود بعض المشاكل الاقتصادية، ولكنه استدرك قائلاً: إلا أن التعاليم الإسلامية لا تبيح للإنسان أن يقترب مثل هذه المخالفات والموبقات مهما كانت الظروف. (موقع آفتاب نيوز، بتاريخ: ١٩ / مهر / ١٣٩١ هـ.ش).

(٢٢) تشير الإحصاءات الرسمية للبنك المركزي إلى هبوط معيار الثقة والاعتبار في السوق الإيراني؛ إذ تحكي هذه الإحصاءات عن ارتفاع نسبة الشيكات والصكوك الفاقدة للأرصدة التي يتم تداولها ضمن المنظومة المصرفية في إيران، بحيث شهدت الأشهر الثلاثة المنصرمة من هذا العام ما يقرب من ٦٤ مليار ريال سندات مصرفياً خالياً من الرصيد. وفي ربيع هذا العام شهدت العاصمة طهران وحدها أكثر من ١١٨ مليار تومان من الصكوك والشيكات التي تم رفعها إلى فروع وشعب المحاكم في طهران.

كما تشير أحدث الإحصاءات في المصرف المركزي إلى أن المستوى الاقتصادي في إيران شهرياً قد بلغ حجماً مربعاً، بحيث بلغت نسبة الصكوك الفاقدة للرصيد، والتي تم إرجاعها في الغرف الموازية للوثائق المصرفية في طهران، في شهر خرداد من هذا العام، قياساً إلى العام المنصرم، من حيث العدد ٢٢,١٪، ومن حيث المبلغ ٤٧٪. وطبقاً لإحصائية البنك المركزي في شهر خرداد من هذه السنة، قياساً 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 أونلاين، بتاريخ: ١٧ / مرداد / ١٣٨٩ هـ.ش). وفي شهر خرداد من عام ١٣٩١ صرح المدير العام لمقررات التراخيص المصرفية ومكافحة غسيل الأموال في البنك المركزي (السيد أمير حسين أمين آزاد) قائلاً: إن ١٢,٥٪ من

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الصكوك الصادرة في عام ١٣٩٠هـ.ش قد تمّ إبطالها، وهو أمرٌ بالغ الخطورة، ومثيرٌ للقلق. كما أضاف قائلاً: لقد اتخذت نسبة الصكوك والشيكات الفاقدة للرصيد والاعتبار في السنوات الماضية مساراً تصاعدياً، الأمر الذي يخلّ بالأمن والسلامة الاقتصادية للبلاد، ولا يمكن اعتباره مؤشراً إيجابياً في الاقتصاد، حيث سيؤدّي الأمر إلى سلب الثقة بين المتعاملين مع هذه المؤسسة. (وكالة أنباء مهر، بتاريخ: ١١ / ٣ / ١٣٩٠هـ.ش).

(٢٣) موقع شفقنا - قدس أونلاين -: ذكرت (السيدة محبوبية علي پور) أن وسائل الإعلام قد تحدّثت في الآونة الأخيرة، نقلاً عن (السيدة معصومة آباد)، الأمينة العامة للسلامة في شوري محافظة طهران (العاصمة)، عن أن إيران تحتلّ المرتبة الرابعة عالمياً من حيث ارتفاع نسبة الطلاق. وقالت هذه السيدة، العضو في شوري 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 تحتلّ 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 يؤدّي إلى فتح ٥٠٠ إضرابة شكوى في موضوع الطلاق. وقد حذّرت السيدة (معصومة آباد) قائلة: إن تخصيص ٨٥٪ من ملفات الشكاوى في المجموعات القضائية والأسرية ببحث الطلاق يمثلّ 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 شهرير 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 كلّ شهر، ما يعادل ٣٨٢ حالة طلاق في كلّ ساعة، وأن كلّ ساعة تشهد ١٦ حالة طلاق في البلاد تقريباً.

(٢٤) قال حجّة الإسلام رحيميان، ممثّل الولي الفقيه في مؤسّسة الشهيد وشؤون المضحين، أثناء كلمته في مراسم إزاحة الستار عن الشهادة الرضوية: يسافر حالياً خمسة ملايين شخص من المواطنين سنوياً إلى البلدان التي تمثّل 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؛ ليتّم 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 أقيم بمشاركة من رئيس جمعية المسعفين الاجتماعيين في إيران (حسن موسوي جلك) والمسعفة الاجتماعية (ليلا أرشد)، بمناسبة أسبوع الرفاه، في قاعة وكالة أنباء الجامعيين الإيرانيين (ايسنا): طبقاً لإحصائية مراكز إعادة التأهيل في منظمة الرفاه فإن من ١٠٪ إلى ١٢٪ من المتسكّعات في الشوارع متزوّجات، وإن أعمار أكثرهنّ تتراوح ما بين ٢٠ إلى ٢٩ سنة.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 سنة واحدة. وقد منح المدير العام لشؤون المتضررين 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 تناغم 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 أسباب بيئية وسلوكية، في حين لا يتم الالتفات إلى هذه المسائل أبداً، حيث يتم إنفاق ٩٦٪ من ميزانية الدولة على سائر الشؤون الأخرى. (موقع بازتاب امروز، بتاريخ: ٢٤ / تير / 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) تمَّ الإبلاغ عمَّا يقرب من ٥٢٧٠٠٠ حالة نزاع وشجار في الأماكن العامة من إيران. (موقع راديو فردا).

(٢٦) رغم أن إحصائية الانتحار في إيران أقلَّ من نسبتها في الكثير من البلدان الأخرى، بيدَ أن مقارنة هذه الإحصائية بالقياس إلى الإحصاءات المسجلة للأعوام المنصرمة في إيران تشير إلى زيادة ملحوظة، بحيث إن نسبة الانتحار البالغة ٣,١ لكلِّ مئة ألف شخص، والمسجلة في عام ١٣٦٣ هـ.ش، قد ارتفعت إلى ٦ لكلِّ 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، و ٦,٥ لكلِّ مئة ألف شخص.

قال المسؤول العام في إدارة السلامة النفسية في وزارة الصحة: هناك ستة أشخاص من بين كلِّ مئة ألف شخص في إيران يحاولون الانتحار سنوياً، وهو يعادل ٤٢٠٠ شخص سنوياً، ولكن لا يكتب النجاح لجميع هذه المحاولات. (موقع Markaz - ejtemace.com، بتاريخ: ٧ / تير / ١٣٩٠ هـ.ش).

(٢٧) صرَّح الشيخ الأميني، خطيب صلاة الجمعة في قم، قائلاً: إن المسؤولين في مجال عدد المدمنين في البلاد لا يقدمون إحصائيات صحيحة بعدد المدمنين الحقيقي، ويتذرعون لذلك قائلين: إن الكشف عن الأعداد الحقيقية ليس بالعمل الصائب، بيدَ أنني أمتلك إحصائيات مخيفة ومرعبة، لا تتناسب مع شأن النظام. (موقع خبر أونلاين، بتاريخ: ٢ / ٤ / ١٣٩١ هـ.ش).

كما أعلن رئيس شرطة مكافحة المخدرات عن ضبط ١٨٠ طنّاً من المخدرات في البلاد على مدى الأشهر الخمسة الأولى من السنة الجارية. وقال الضابط (علي مؤيدي)، على هامش مؤتمر مكافحة المخدرات في إصفهان، ضمن ندوة خبرية: حتَّى نهاية شهر مرداد من هذه السنة، وفي إطار ٦٦٠ عملية خاصة بمكافحة المخدرات، تمَّ الكشف عن ١٨٠ طنّاً من المخدرات، تتراوح ما بين ١٤٠ طنّاً من الترياق، و ٢٣ طنّاً من الحشيشة، وثلاثة أطنان من الهيروئين، و طناً ونصف الطنِّ من المورفين، بينما يتعلَّق الفائض بسائر الموارد المخدرة الأخرى.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وأضاف - بعد الإشارة إلى القضاء على ٨٥٠ عصابة كبيرة من تجار المخدرات، ومقتل عشرين مهرباً أثناء المواجهات - قائلاً: لقد تمّ القبض على ١١١ ألف مهرب محترف في إعداد وتوزيع ونقل المخدرات والأفيون، وتمّ تشكيل ٩٣ ألف إضبارة؛ لتأخذ مسارها القانوني في الدوائر القضائية.

وأضاف هذا المسؤول قائلاً: إن الأشهر الخمسة الأولى من السنة الجارية شهدت ارتفاعاً بنسبة ٢٪ بالقياس إلى الفترة المشابهة لها من السنة الماضية. وصرّح قائلاً: إن ٧٥٪ من المخدرات المضبوطة قد تمّ العثور عليها في المدن الحدودية، وأما النسبة المتبقية فقد تمّ العثور عليها في سائر محافظات البلاد الأخرى (موقع (أ)، بتاريخ: ٢٨ / شهر ربيع / ١٣٩١ هـ.ش).

(٢٨) إحصائية خروج العقول من الوطن: تقع إيران من حيث خروج الطاقات والعقول في الصدارة عالمياً، إذ إن ما يقرب من ٢٥٪ من مجموع الإيرانيين المتخرجين يقيمون حالياً في الدول النامية. وطبقاً لإحصائية صندوق النقد الدولي يسعى ما بين ١٥٠ إلى ١٨٠ ألف إيراني متخرج جامعي إلى الخروج من إيران سنوياً، وقد احتلت إيران المرتبة الأولى من بين واحد وتسعين بلداً نامياً وغير نام. وخروج هذا العدد من العقول من إيران سنوياً يساوي خروج ٥٠ مليار دولار من الثروة الوطنية سنوياً. وفي عام ١٣٨٨ هـ.ش قالت وزارة العلوم الإيرانية في تصريح لها: إن ٤٠٠ شخص من بين ١٢ ألف طالب جامعي سافروا إلى مختلف البلدان الأجنبية منذ بداية انتصار الثورة الإسلامية في عام ١٣٥٧ هـ.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 المتخرجين من الجامعات من إيران بالنسبة إلى مجموع هذا العدد يبلغ ١٥٪.

وفي عام ٢٠٠٦م تمّ إنفاق ٥,١٪ 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 العلمية 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 ١٣٨٧ هـ.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.

والياً هناك ما لا يقل عن أربعة ملايين إيراني يقيمون في خارج إيران. ومن بين هؤلاء المهاجرين

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الإيرانيين يُعْتَبَر المقيمون في الولايات المتحدة الأمريكية الأكثر دَخْلاً بين نظرائهم في سائر البلدان الأخرى؛ حيث إن ٣٠٪ منهم يعمل في مجال الإدارة، و ٢٠٪ منهم يعمل في الشؤون التقنية والأمور الجامعية. وكذلك من بين مجموع مئة ألف إيراني في ألمانيا صدر في السنوات المنصرمة ألفا كتاب، في 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 كافّة أنحاء البلاد: بلغ معدّل قراءة الكتب في سنة ١٣٨٩هـ. ش ١٨ دقيقة و ٤٧ 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 و ١٢ ثانية، وكان سنّ مَنْ شملهم الاستطلاع يزيد على الاثني عشر عاماً.

وفي معرض بيانه 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 معدّل قراءة الكتاب منذ عام ١٣٧٨هـ. ش وحتى الآن يقدر بشكل سنوي. وقال: إن آخر إحصائية لمعدّل تلاوة القرآن وقراءة الأدعية تشير إلى عشرين دقيقة في اليوم.

وأضاف رئيس منظمة المكتبات العامة في البلاد: لقد تراجع معدّل قراءة الصحف في السنوات الثلاثة الأخيرة، بحيث انخفض من ٤٤ دقيقة إلى ٢٤ دقيقة. (موقع تابناك، بتاريخ: ٣٠ / آبان / ١٣٩٠هـ. ش).

يذهب الكثير من الخبراء إلى تحديد رقم معدّل قراءة الصحف لكل مواطن إيراني بدقيقتين في اليوم الواحد. وهو رقم تمّ استنتاجه على أساس المعايير والأرقام الحقيقية. بينما معدّل القراءة لكل كندي ٢٢ دقيقة، ولكلّ هولندي ٢٥ دقيقة، ولكلّ فرنسي ٢٦ دقيقة، ولكلّ إنجليزي ٦٠ دقيقة. (موقع همشهري، بتاريخ: ٢٣ / دي / ١٣٩٠هـ. ش).

(٣٠) جاء في وكالة فارس للأنباء بتاريخ: ١٥ / ٨ / ١٣٨٥هـ. 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 (السلامة الاقتصادية)، وبذلك تكون قد تنزّلت ١٣ درجة بالقياس إلى مرتبتها في العام المنصرم، حيث كانت قد بلغت المرتبة رقم (٩٣).

وجاء 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 تراجع ١٣ درجة؛ لتحلّ المرتبة ١٣٣ من بين ١٧٤ بلداً. وقد احتلت كوريا الشمالية والصومال وأفغانستان المراتب الأخيرة، بينما كانت الدانمارك وفنلندا ونيوزيلندا في المراتب الأولى (موقع: بازتاب امروز، بتاريخ: ١٦ / آذر / ١٣٩١هـ. ش).

(٣١) جاء في موقع تابناك، بتاريخ: ٢٥ / خرداد / ١٣٩١هـ. ش، بشأن تناول المشروبات الكحولية في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 المصنّعة داخلياً. وقد أدى الإفراط في تناول المشروبات الكحولية المصنّعة داخلياً طوال العقود المنصرمة إلى أعراض وتبعات مفاجئة بالنسبة إلى مستهلكيها.

(٣٢) ورد في موقع آفتاب، بتاريخ: ٣٠ / خرداد / ١٣٩١ هـ.ش، ما يلي: تشير الإحصاءات والأرقام العلنية 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 قسّمنا هذا الرقم على عشرين سوف يعادل ذلك ثلاثة مليارات سيجارة. وإذا اعتبرنا قيمة كل علبة سجائر بألف تومان كحدّ وسط ستكون قيمة الإنفاق على السجائر في إيران سنوياً في الحد الأدنى ثلاثة آلاف ومئتين وخمسين توماناً، أي ما يقرب من ٣,٢ مليار دولار.

وفي موقع (بازتاب إمرور)، بتاريخ: ٢٦ / أردبهبشت / ١٣٩١ هـ.ش، بشأن تدخين الشيشة، ورد ما يلي: إن تدخين الشيشة؛ للتسلية، ومن حين لآخر، أخذ بالازدياد، حيث يمارس هذه الظاهرة في طهران ما يقرب من ٤٥٪ إلى ٤٨٪، وتتراوح هذه النسبة بين الأطفال ما بين ٤٪ و ٨٪.

(٣٣) هناك في البلاد سبعة ملايين ملف قضائي: طبقاً لتقرير القسم المركزي للإعلام قال السيد غلام رضا سعدي، في الاجتماع القطري السابع والعشرين للاسعاف الاجتماعي: إن هذا العدد الكبير من الملفات القضائية مستقل عن الملفات الموجودة في مراكز شوري حل الاختلاف. وأضاف قائلاً: هناك ٢٥٠ ألف سجين في إيران، ومع أخذ أفراد أسرهم في الحسبان فإنهم يعتبرون عرضة للآفات الاجتماعية.

وأضاف نائب وزير العدل قائلاً: هناك ما يقرب من عشرين مليون مواطن معرض للضرر في البلد، بحيث يحتاج كل واحد منهم إلى إسعاف اجتماعي للوقاية من ارتكاب الجرائم. وأضاف سعدي قائلاً: إن اليابان، التي يبلغ عدد نفوسها ١٣٠ مليون نسمة، لا تحتوي محاكمها على أكثر من ٢٥٠ ألف ملف قضائي، الأمر الذي يشير إلى فاعلية النشاطات الاجتماعية اليابانية؛ من أجل الحيلولة دون ارتكاب الجرائم في هذا البلد. وقد اعتبر أن حجم الجرائم والملفات القضائية في إيران لا ينسجم مع الثقافة الإيرانية والإسلامية الفنية بالقيّم والمبادئ.

وقال خطيب صلاة الجمعة في قم الشيخ الأميني: هناك الكثير من الملفات القضائية التي لا تزال موجودة في رفوف المحاكم، وعددها كبير جداً. وطبقاً للإحصائية الصادرة من قبل المسؤولين في الدوائر القضائية هناك آلاف الملفات، وهذا الأمر لا يبشر بخير. (موقع خبر أونلاين، بتاريخ: ٢ / ٤ / ١٣٩١ هـ.ش).

(٣٤) 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 تعريفها في القوانين، وخلال هذه السنة يبدو أن هناك ١٠٠ عنوان جرم جديد سيضاف إلى هذا العدد، بمعنى أنه تمت المصادقة في مجلس الشورى على هذه العناوين التي شخّص النواب أنها من الجرائم التي يجب تعريف حدودها

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ومعاقبة مَنْ يرتكبها. وإذا استمر الوضع على هذه الحالة رُبما وصلت أنواع ومصاديق الجرائم إلى عنان السماء. وعليه يجب أن تقف هذه الظاهرة، ويتمّ وضع حدّ لها، وهو ما سوف يتمّ من خلال الحوار والتعاطي مع مجلس الشورى، إن شاء الله تعالى.

(٣٥) وكالة الحوادث: صرّح رئيس شرطة المباحث (ناجا) قائلاً: يتمّ فتح عشرين ألف قضية غشّ واحتيال 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 المهامّ الشرطية والتحقيقية)، في معرض كلامه حول تعرّض ما بين ٢٠٠ إلى ٣٠٠ ألف للاحتيال سنوياً: في عام ١٣٨٤هـ.ش تمّ تحديد ٢٢٠ حالة احتيال وغشّ تتراوح ما بين الكبيرة والصغيرة في قطرنا، وأضاف قائلاً: إن الإحصائية الأخيرة ليست مشرفةً لنا أبداً، ومن الطبيعي أن نواجه زيادةً في عدد الملفات والإضرابات الجنائية مع زيادة حوادث الغشّ والاحتيال، وتبعاً لذلك يزداد حجم مهامّ ومسؤوليات الشرطة.

وقال السيد بتولي: إن هناك ١٣ مليون ملفّ يتمّ فتحه في السلطة القضائية سنوياً. وطبقاً لتصريح المسؤولين في هذه السلطة يضاف إليها ما يقرب من أربعة ملايين ملفّ قضائي سنوياً، وأضاف قائلاً: بالنظر إلى عدد قضائنا البالغ ٧٠٠٠ قاضٍ يمكن القول: إن حصة كلّ ملفّ قضائي من الدراسة لا تزيد على الأربعة وأربعين دقيقة تقريباً. (انظر: صحيفة أطلاعات، بتاريخ: الخميس، ١٣ / شهر ربيع / ١٣٩١هـ.ش، العدد: ٢٥٤٠٤).

(٣٦) ارتفاع حالات الفرق 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 يشكّل هذا العدد بالقياس إلى السنة المنصرمة - التي قضى فيها ١٥٤ شخصاً غرقاً في سواحل هذه المحافظات الثلاث - زيادة بنسبة ٤٤,١٪.

وطبقاً لتقرير مراسل صحيفة (آفتاب)، نقلاً عن الإدارة المركزية للعلاقات العامة والشؤون الدولية لمنظمة الطبّ 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 سجّل شهر مرداد العدد الأكبر للغرقى، حيث بلغ أعداد الموتى فيه ١٠٤ شخصاً.

ومن ناحية موقع ومكان الفرق كانت الحالات الأكبر من الفرق قد وقعت في محافظة مازندران، والتي بلغت ٤٢ حالة في سواحل محمود آباد، ومحافظة جيلان حيث بلغ عدد الغرقى ٢٠ غريقاً، وفي سواحل رشت ومحافظة گلستان، حيث غرق ستّة أشخاص في سواحل ميناء تركمن.

ارتفاع حالات الفرق في المحافظات الثلاث خلال ستة أشهر بنسبة ٤٤٪: كما ارتفع عدد الضحايا بسبب الفرق خلال الأشهر الستّة الأولى من هذه السنة في المحافظات الثلاث: جيلان ومازندران وگلستان، بالمقارنة إلى الفترة ذاتها من العام المنصرم، بنسبة ٤٤٪. ففي الأشهر الستّة الأولى من هذا العام قضى ٣٠٧ شخصاً في محافظة جيلان ومازندران وگلستان غرقاً، حيث بلغ هذا العدد

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

بالقياس إلى الفترة المماثلة لها من السنة الماضية - حيث مات فيها ٢١٠ أشخاص غرقاً - زيادةً بلغت نسبتها ٤٦,١٪.

طبقاً لهذا التقرير فقد شكّل 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، تتراوح ما بين ٢١ إلى ٣٠ سنة، حيث تبلغ نسبتهم ٣٥,٥٪ من مجموع الغرقى. وفي الأشهر الستة الأولى من هذه السنة احتلت محافظة مازندران المرتبة الأولى في عدد الغرقى، حيث بلغت ١٨٢ حالة، تليها محافظة جيلان، حيث بلغ عدد القتلى فيها ٩٢ غرقاً، ثمّ گلستان، حيث بلغ عدد الغرقى فيها ٣٣ غرقاً.

ومن بين هذه الأشهر الستة كانت الحصة الأكبر لشهر مرداد، حيث سجّل 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 گلستان. (موقع im0.ir، بتاريخ: الثلاثاء، الموافق للحادي عشر من شهر مهر سنة ١٣٩١هـ.ش).

(٣٧) أشار (عادل آذر) إلى أن إيران إذا قيسَت ببلدٍ مثل: اليابان - من ناحية امتلاكها للمصادر الطبيعية، من قبيل: النفط والغاز والثروات الأخرى - سندرك 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 تحتل 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 متعدّدة، وبعضها يعود بجذوره إلى عمق المسائل التاريخية، ومشاكل الحكومات السابقة، ولا سيّما 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. يبيّن أن قسماً كبيراً من هذه الميزانية قد تمّ التفريط 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 خطّ الفقر المدقع، وأكثر من ثلاثين مليون يعيشون تحت خطّ الفقر النسبي. (موقع أفتاب، 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 السكّان البالغ أعمارهم فوق العشر سنوات خلال ربيع عام ١٣٩١هـ.ش قد بلغت 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 ٣٨,٢٪، وهذه النسبة بالقياس إلى النسبة المعلنة في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الشتاء المنصرم قد شهدت تحسُّناً بنسبة ٢,٣٪ أيضاً. يبيِّن 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 السكَّان الذين تتجاوز أعمارهم عشر سنوات.

هناك حالياً - طبقاً لهذا التقرير - ٣,١ مليون - فوق عشرة أعوام - عاطل عن العمل، ومن بين هذا العدد هناك ما يعادل ٢,٦ مليون شخص من سكان المدن، وخمسمئة 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 ٢٣ محافظة إلى عددٍ من رقمين. وعلى أساس هذا التقرير حصلت محافظة يزد على أدنى نسبة، حيث بلغت نسبة البطالة فيها ٦٪، وحصلت محافظتي ألبرز ولرستان على أعلى نسبة، حيث بلغت نسبة البطالة فيهما 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 الجنوبية وزنجان بنسبة ٨,٤٪، وكلمستان بنسبة ٨,٧٪، وأذربيجان الشرقية بنسبة ٨,٨٪، وخراسان الرضوية بنسبة ٩,١٪، وقم بنسبة ٩,٨٪، وسيستان وبلوشستان بنسبة ٩,٩٪.

كما أن النسبة الأكبر من حيث البطالة فهي من نصيب المحافظات التالية: محافظة ألبرز بنسبة ١٩,٣٪، وفارس ١٨,٥٪، وجيلان بنسبة ١٦,٦٪، وإيلام وكرمانشاه بنسبة ١٥,٧٪، وكهكيلوية وبوير أحمد بنسبة ١٤,١٪، وكردستان بنسبة ١٤٪، وچهار محال ويختياري بنسبة ١٣,٣٪، وإصفهان بنسبة ١٣,٢٪، وأذربيجان الغربية بنسبة ١٣٪، وأردبيل بنسبة ١٢,٧٪، وقزوین وهمدان بنسبة ١٢,٤٪، وخراسان الشمالية وكرمان بنسبة ١٢,١٪، وطهران بنسبة ١١,٣٪، وبوشهر ومركزي وهرمزكان بنسبة ١١٪، وخوزستان بنسبة ١٠,٥٪، وسمان بنسبة ١٠,٣٪، ومازندران بنسبة ١٠,٢٪.

مقارنة البطالة في المحافظات في عامي ١٣٨٩ و ١٣٩٠هـ.ش: طبقاً لهذا التقرير، في مجموع ٣١ محافظة سنة ١٣٩٠هـ.ش، كانت نسبة البطالة في ٢٣ محافظة من رقمين، وثمانية محافظات من رقم واحد، بينما في مجموع ٣٠ محافظة سنة ١٩٨٩هـ.ش، كانت النسبة في ٢٤ محافظة من رقمين، وفي ست محافظات من رقم واحد. وعليه، طبقاً لهذا التقرير، كانت نسبة البطالة سنة ١٣٩٠هـ.ش بالمقارنة إلى سنة ١٣٨٩هـ.ش قد شهدت انخفاضاً وتراجعاً في ٢١ محافظة، وهي المحافظات التالية: أذربيجان الشرقية، وأردبيل، وإصفهان، وإيلام، وبوشهر، وطهران، وچهار محال ويختياري، وخراسان الجنوبية، وخراسان الرضوية، وخوزستان، وزنجان، وسمان، وسيستان وبلوشستان، وفارس، وقم، وكردستان، وجيلان، ومازندران، وهرمزكان، وهمدان، ويزد. بينما شهدت نسبة البطالة في عام ١٣٩٠هـ.ش بالمقارنة إلى عام ١٣٨٩هـ.ش ارتفاعاً وزيادة في المحافظات التالية: أذربيجان الغربية، وخراسان الشمالية، وقزوین، وكرمان، وكرمانشاه، وكهكيلوية وبوير أحمد، وگلستان، ولرستان، ومحافظة مركزي. (موقع تابناك، بتاريخ: ٢٨ / فروردین / ١٣٩١هـ.ش).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٣٩) تحتل إيران المرتبة السادسة من بين ٢١٨ بلداً 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	لم يتم التحديث	٢/٢٦٦/٨٣٢
٢	الصين	١/٦٥٠/٠٠٠	لم يتم التحديث	١/٦٤٠/٠٠٠
٣	روسيا	٧٩٣/٣٠٠	٧٦٨/٩٠٠	٧١٢/٥٠٠
٤	البرازيل	٤٩٦/٢٥١	لم يتم التحديث	٥١٤/٥٨٢
٥	الهند	٣٧٦/٩٦٩	لم يتم التحديث	٣٦٨/٩٩٨
٦	إيران	٢٣٠/٠٠٠	٢٥٠/٠٠٠	٢٥٠/٠٠٠
٧	تايلندا	٢٢٤/٢٩٢	لم يتم التحديث	٢٤٠/٤١٥
٨	المكسيك	٢٢٣/٣٣٠	٢٢٢/٩٤٥	٢٣٨/٢٦٢
٩	أفريقيا الجنوبية	١٥٩/٢٦٥	١٦٠/٥٤٥	١٥٨/١٦٥
١٠	أوكرانيا	١٥٧/٨٦٦	لم يتم التحديث	١٥٠/٢٦٤
١١	أندونيسيا	١٤١/٦٨٩	لم يتم التحديث	١٤١/٩٨١
١٢	تركيا	١٢٤/٠٧٤	لم يتم التحديث	١٢٤/٦٧٧
١٣	فيتنام	١٠٨/٥٥٧	لم يتم التحديث	١١٣/٠١٣
١٤	أثيوبيا	١١٢/٣٦١	لم يتم التحديث	١١٢/٣٦١
١٥	كولومبيا	٨٤/٤٤٤	لم يتم التحديث	١١٢/٣٦١
١٦	الفلبين	١٠٤/٧١٠	لم يتم التحديث	١١١/٩٧٩
١٧	إنجلترا	٨٦/٢٣٣	٨٧/٣٧١	٨٦/٣٢١
١٨	بولندا	٨٢/١٣٤	٨١/٧٧٢	٨٤/١٧٥
١٩	باكستان	٧٥/٥٨٦	لم يتم التحديث	٧٥/٥٨٦
٢٠	اليابان	٧٤/٤٧٦	لم يتم التحديث	٦٩/٨٧٦

(٤٠) هو السيد علي الحسيني الخامنئي.

(٤١) انظر موقع: KHAMAMNEEI.IR (لقاء شباب محافظة خراسان الشمالية، بتاريخ: ٢٣ / ٧ / ١٣٩١ هـ.ش).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٤٢) موقع شركة الاتصالات في إيران: (Tci.ir).
- (٤٣) مقالة (گوهر و صدف دين)، بقلم: (الشيخ عبد الله جوادى الآملى)، المنشورة في مجلة (پاسدار اسلام)، العدد ٢٢٥: ٨ - ٩، سنة ١٣٧٩ هـ.ش.
- (٤٤) للمزيد من الاطلاع انظر: كتاب (مدارا ومديريت): ٣ - ٤، مؤلفه: عبد الكريم سروش.
- (٤٥) للمزيد من الاطلاع انظر: المصدر السابق: ٤ - ٦.
- (٤٦) الآراء والسلوكيات الدينية للشباب ودلالاتها على المعلومة.
- (٤٧) دراسة المعتقدات 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 آذربايجاني، تهيه وساخت آزمون جهت گيري مذهبي با تكيه بر اسلام: ٢٤.
- (٥١) دراسة أوضاع التدين بين مستخدمي الإنترنت.
- (٥٢) دراسة حجم وأنواع التدين بين الجامعيين.
- (٥٣) المباني النظرية للمعايير الدينية.
- (٥٤) محمد باقر الصدر، المدسة القرآنية: ٣٩ - ٤٠، دار التعارف، ١٤١٠ هـ.
- (٥٥) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية ٥: ٨٨؛ مجموع الفتاوى ١٩: ٢٠٦. وانظر أيضاً: دايه المعارف بزرگ إسلامي ٩: ٣٨٣. 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، ٢٠١١ م - ١٤٣٢ هـ.
- (٥٦) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر: ٣.
- (٥٧) الميرزا القمي، أصول دين: ٥. (مصدر فارسي).
- (٥٨) العلامة الحلي، الباب الحادي عشر: ٢ - ٣.
- (٥٩) الميرزا القمي، أصول دين: ٥. (مصدر فارسي).
- (٦٠) السيد محمد كاظم اليزدي، العروة الوثقى ١: ٥٩٧، شرائط إمام الجماعة، المسألة رقم ١٣.
- (٦١) المصدر السابق ١: ٤٤٨، واجبات الصلاة.
- (٦٢) مستند العروة الوثقى ٣: ٨.
- (٦٣) محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار ٧٠: ٧٣، ح ٢٦.
- (٦٤) غرر الحكم: ٣٤٢، ح ٧٨٣٥.
- (٦٥) نهج البلاغة، الخطبة الثانية.
- (٦٦) للاطلاع على ذلك انظر: مجموعه مقالات كنگره بزرگداشت عبد العظيم ١: ١٢٩ - ١٦٠، ١٩٣ - ٢٤٤؛ المجلة الفصلية (علوم حديث)، العدد ٥: ٢٩ - ٥٤؛ والعدد ٩: ١٢٠ - ١٦٩.
- (٦٧) لقد أكد النبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ على هذا الأمر مراراً وتكراراً، كما أصر عليه العلماء والمتكلمون المسلمون أيضاً. ويمكن النظر - على سبيل المثال - إلى هاتين الروايتين:
١. عن السكوني، عن أبي عبد الله ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن على كل حق حقيقة، وعلى كل

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

صواب نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه). (الكافي ١: ٦٩).
 ٢. وعن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: (سيأتيكم عني أحاديث مختلفة، فما جاءكم موافقاً لكتاب الله ولستني فهو مني، وما جاءكم مخالفاً لكتاب الله وسنتي فليس مني). (سنن الدارقطني ٤: ١٣٣).

وقد روي هذا المضمون في المصادر الحديثية والروائية لدى الفريقين بطرق متعددة:
ففي مصادر الشيعة انظر: الكافي ١: ٦٠ و ٦٢ و ٦٧ و ٦٩ و ٦: ٥٨؛ تهذيب الأحكام ٧: ٢٧٥؛ الاستبصار ١: ١٩٠؛ الاحتجاج ٢: ٤٤٦ و ٤٥٠؛ أمالي الصدوق: ٣٦٧، المجلس ٥٨، ح ١٦؛ تحف العقول: ١٣٤ و ٤٥٨؛ تفسير العياشي ١: ٨ و ٩؛ جامع الأخبار: ١٨١، الفصل: ١٤١؛ اختيار معرفة الرجال: ٢٢٤، رقم ٤٠١؛ قرب الإسناد ١: ٤٤؛ المحاسن ١: ٢٢٠ و ٢٢١ و ٢٢٦؛ عيون أخبار الرضا ﷺ ٢: ٢٠، الباب ٣٠، ح ٤٥؛ بحار الأنوار ٢: ٢٣٥، باب ٢٩، ح ٢٠؛ مستدرک الوسائل ١٧: ٣٠٦، باب ٩، ح ٢١٤٢٢؛ الإيضاح: ٣١٢؛ مجمع البيان ١: ٣٩.

وفي مصادر أهل السنة انظر: سنن الدارمي ١: ١٤٦؛ مجمع الزوائد ١: ١٠٧؛ المعجم الكبير ٢١: ٢٤٤؛ دستور معالم الحكم: ٧٨؛ كنز العمال ١: ١٧٥ و ١٧٩ و ١٨٣ و ١٩٠ و ١٩١ و ١٩٦ و ١٩٧.
 (٦٨) هناك الكثير من الروايات الدالة على وقوع الوضع والاختلاق في الأحاديث، وهو ما أكد عليه العلماء المسلمون في المراحل اللاحقة. كما تشير المؤلفات الكثيرة في هذا الخصوص إلى هذه الظاهرة أيضاً. روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: (أيها الناس كثرت عليّ الكذابة). الكليني، الكافي ١: ٦٢.
 وعن الإمام الصادق ﷺ أنه قال: (إنا أهل البيت صديقون، لا نخلو من كذاب يكذب علينا). رجال الكشي: ١٠٨. وقال الشيخ المفيد صراحة: (وجملة الأمر أنه ليس كل حديث عزي إلى الصادقين ﷺ حقاً عليهم، وقد أضيف إليهم ما ليس بحق عنهم). الشيخ المفيد، تصحيح الاعتقاد: ١٤٧. وقال العلامة الشعراني: (وفي كل ألف حديث يوجد أكثر من خمسين حديثاً كاذباً قطعاً). الشعراني، المدخل إلى عذب المنهل: ٢٧.

(٦٩) إن إباحة وشيوع النقل بالمعنى والمضمون هو من القواعد التي يجب الالتفات إليها في تفسير وفهم النصوص الروائية؛ وذلك أن الرواة كانوا في بعض الأحيان ينقلون مسموعاتهم بألفاظ أخرى أو بعبارات شبيهة بما عليه الأصل في إيصال المعنى، وقد قال المحقق الحلي في هذا الشأن: (يجوز رواية الخبر بالمعنى، بشرط أن لا تكون العبارة الثانية قاصرة [عن] معنى الأصل، بل ناهضة بجميع فوائدها؛ لأن الصحابة كانت تروي مجالس النبي ﷺ بعد انقضائها 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 فرصة عمدوا إلى كتابته، وإن بألفاظ أخرى. وكان هذا هو ديدن أغلب الرواة. وكان هناك من يسارع إلى كتابة الحديث فور سماعه؛ لكي ينقله بلفظه، وهم قلة قليلة من الرواة). انظر: معرفة الحديث: ٢٣.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

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 بألفاظ مختلفة). منهج نقد المتن: ٧٧. وبذلك يتم إرجاع روايات متعددة إلى خبر واحد أحياناً. وقد نقل هذا المنهج عن السيد البروجردي في مقام استنباط الحكم (مجلة الحوزة، العدد المزدوج ٤٣ - ٤٤: ٢١٥ - ٢١٦ و٢١٧؛ آيينه پژوهش، العدد ٧: ١٩؛ البدر الزاهر: ١٣٦ و١٣٧ و١٤٩ و١٦٩)، وبذلك فإنها تخرج عن حدود الاستفاضة أو التعدد، كما لا يمكن إبداء حساسية علمية دقيقة تجاه القوال المنقولة. وكان سماحته ملتفتاً إلى هذه المسألة في استنباطاته. (انظر: البدر الزاهر: ٦٢). وإنما كان يرى الموضع علامة على صدور الألفاظ عن المعصوم إذا تكررت في الأصول المعتمدة. (انظر: المصدر السابق: ١٢٦).

(٧٠) في الدراسات الدينية يجب العمل على جمع كافة الأقوال والسيرة العملية للنبي الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ، ثم العمل بعد ذلك على استنباطها واستخراجها. إن فصل الروايات من بعضها لا يعدّ عملاً صائباً. كما يُعدّ عدم أخذ السيرة العملية للنبي الأكرم والأئمة الأطهار بنظر الاعتبار منزلقاً كبيراً.

وعليه لا بُدَّ من تكوين رؤية شاملة للثقافة التي تبلورت على مدى ثلاثة قرون من الزمن. وفي ضوء هذه الرؤية تعمل الكثير من الكلمات على شرح وتفسير بعضها. وكذلك في ضوء السير العملية 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: آيينه پژوهش، العدد ٥: ٦٤.

(٧٥) المصدر السابق: ٦٩.

(٧٦) انظر: فوائد الأصول ٣: ٣٢٤.

(٧٧) انظر: مصباح الأصول ٢: ٢٣٥ - ٢٣٩.

(٧٨) الميزان في تفسير القرآن ١٠: ٣٥١.

(٧٩) انظر: الميزان في تفسير القرآن ١: ٢٩٦؛ ٦: ٥٧؛ ٨: ٦٢ و٦٦ و١٤١ و٢٦١؛ ٩: ٢١١ - ٢١٢؛ ١٠: ٣٤٩؛ ١٣: ٣٥٣؛ ١٤: ٢٥ و١٣٣ و٢٠٥ - ٢٠٧؛ ١٧: ١٧٤.

(٨٠) عارف وصوفي چه مي گوید؟ ٢٥٤ - ٢٥٥. (مصدر فارسي).

(٨١) حجة الإسلام والمسلمين السيد عبد الله فاطمي نيا، موقع alame_aminiblogfa.com، وموقع خبر آنلاين، بتاريخ: ٢٤ / فروردین / ١٣٨٩ هـ.ش.

(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.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- (٨٦) خاطره هاي آموزنده: ٣٤٥. (مصدر فارسي).
- (٨٧) انظر: إحياء علوم الدين ١: ١٠ - ١١، تصحيح: الشيخ عبد العزيز السيروان.
- (٨٨) انظر: كيميائي سعادته ١: ٧ - ٩، إعداد: خديو جم. (مصدر فارسي).
- (٨٩) المصدر السابق ١: ٧ - ٨.
- (٩٠) الوافي ١: ١٣٣.
- (٩١) انظر: شرح أصول الكافي ٢: ٥٥ - ٥٦.
- (٩٢) الوافي ١: ١٣٤.
- (٩٣) روح الله الموسوي الخميني، الأربعون حديثاً: ٣٨٥ - ٣٩٨.
- (٩٤) انظر: مرتضى المطهر، الأعمال الكاملة (مجموعه آثار أستاذ شهيد مطهري) ٢: ٦٥. (مصدر فارسي).
- (٩٥) انظر: معارف قرآن: ١١ - ١٦.
- (٩٦) المصدر السابق: ١٤.
- (٩٧) (إعداد وتدوين اختبار الاتجاه الديني استناداً إلى الإسلام).
- (٩٨) انظر: مسعود آذربيجاني، تهيه وساخت آزمون جهت گيري مذهبي با تكيه بر اسلام: ٦٥. (مصدر فارسي).
- (٩٩) للمزيد من الاطلاع انظر: حديث پژوهي ٣: ٥٥ - ٦٥ (مبحث التقرير الموضوعي والمضموني للأحاديث).
- (١٠٠) عبد المجيد الشرفي، مفكرٌ تونسي، من مواليد مدينة صفاقس. مختصٌ في الفكر والحضارة الإسلامية.
- (١٠١) ارجع في هذا المجال إلى مادة (ر ح م) في: محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم.
- (١٠٢) يُسمّيه (علي أومليل) الإسلام المعياري، في كتابه (الإصلاحية العربية).
- (103) Situation hermeneutique.
- (١٠٤) انظر أنموذجاً من النظرة التقليدية إلى هذه الظاهرة والنافية لأثر العوامل التاريخية في نشأة المؤسسات الإسلامية في: عبد الحي الكتاني، التراتيب الإدارية.
- (١٠٥) انظر مثلاً: ترجمتي البهلول بن راشد وسحنون في: محمد الطالب، تراجم أغلبية مستخرجة من مدارك القاضي عياض، تونس، ١٩٦٨م.
- (١٠٦) من أشهر الأمثلة على ذلك ما فعله علماء الدين بالحلاج وابن شنبوذ وابن رشد والسهورودي.
- (١٠٧) عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة: ٢٦ - ٢٩.

تحديد هوية الدين

مقاربات موضوعية

د. علي رضا شجاعى زند (*)

ترجمة: السيد خالد سيساوي

تمهيد —

يتحدّد ولوج أيّ بحثٍ علمي من خلال دراسة المناهج المختلفة، والوقوف على مراحل تشكّل العلوم. فعلى أعتاب المرحلة التي كان فيها العلم والفلسفة مندمجَيْن - قبل الفصل بينهما - كانت الخطوة الأولى نحو اكتساب أيّ معرفةٍ هي وضع تعريفٍ لموضوع ذلك العلم، فبات تركيز مفكّرٍ تلك المرحلة منصبّاً على شمولية تلك التعاريف قدر الإمكان لماهية الموضوع وذاتيّاته^(١)، وبذلك تكون مانعةً من دخول الأغيار، وجامعةً لمصاديقها كافّة.

يتجلّى نجاح الباحث في مدى استناده على الماهيات الثابتة كخطوةٍ الأولى في تعريف موضوع علمه، بدّل الأعراض المتغيّرة، وأن يكون أيضاً متّصفاً بالجامعية والممانعية. ورغم كون التعريف متموضعاً في مرحلة المقدمات وفرضيات المسألة، إلّا أنّه؛ بلحاظ أهمّيّته البالغة، ودوره الفعّال في تحديد اتجاه البحث وتفاصيله، وما يتطلّبه الطّفَر به من جهدٍ وإعمالٍ فكريّ، يعتبر الركن الأساس للبحث النظري.

ومع إعلان استقلالية العلم عن الفلسفة، واتّضح الحدود بينهما، بحلول العصر الحديث، واجه هذا المنهج انتقاداً حاداً، أفضى إلى مراجعةٍ كُليّة بشأنه. ففي هذه

(*) عالم اجتماع، وأستاذ جامعيّ معروف في مجال الدراسات الدينيّة من منظور الفكرين: الاجتماعيّ والسياسيّ.

المرحلة التي رافقت الاعتراف بالإخفاقات المعرفية، والإقرار بعجز العقل عن الوصول إلى ذوات الأشياء وماهياتها، تمّ قصر البحث على عوارض الظاهرة بوصفها علماً، مما أدّى إلى اهتزاز مكانة التعريف بالقياس إلى باقي مراحل المعرفة^(٢)، وفقدانه لأهميته وألويته السابقة.

بشكل عامّ يرفض العلماء في الأعمّ الأغلب التوقّف والتركيز في مطالع أبحاثهم على تعريفات موضوعات العلوم، واستنفاد الجهد في الظفر بها، وولوج ساحة مجادلات لا طائل لها. لهذا رأوا إحالة الظفر بتعريف دقيق وشامل، وبعد تحديد موضوع علم ما، وتناول مميزاته الاجمالية، إلى مرحلة النتيجة، التي تُعدّ الخطوة الأخيرة في كلّ بحثٍ معرفي. وهذا الملاحظ فعلاً على تعريف العلوم الحديثة؛ إذ أُحيل البتُّ فيها إلى آخر مراحل المعرفة العلمية لظاهرة ما؛ منسحبةً بذلك على بيان الحالات والعلاقات السائدة، بدلاً عن معرفة الذوات والماهيات؛ ناهيك عن فقدان تلك التعاريف لحيثية الثبات. كما يُلاحظ عليها ارتباطها ارتباطاً وثيقاً بمقدمات المسألة وفرضياتها، وتأثيرها في بلورتها بمعيار الإحاطة المعرفية حول ذلك الموضوع.

إنّ تبني هذين النمطين المختلفين في تشخيص أولوية وأهمية التعريف وتحديد مكانته في الدراسة ليس ناشئاً بالضرورة عن التغيرات «المعرفية الأنطولوجية»، أو التعارض في المبادئ النظرية للمنهج الأرسطي والمنهج الحديث في الدراسات العلمية، إنّما هو إذعانٌ بوجود مشربين على مستوى «المنهجية» العلمية؛ حيث نجد شواهد جليّة 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 وويبر يُعدّان من الشخصيات البارزة والمؤسّسة لـ «علم الاجتماع الديني»، والتي يمكننا القول بكلّ ثقة: إن أغلب الدراسات والنظريات المطروحة في هذا المجال ترجع إلى المباني النظرية والمنهج المعرفي لأحد هذين المفكرين، مع أنّ لهما أسلوبين مختلفين تماماً في تعريف الدين وإبراز مكانته، حيث بذل «دوركايم» جهداً كبيراً في دراسته للدين ليعرّفه انطلاقاً من منظور علم الاجتماع، متّكئاً في دراسته على الصُّور البدائية للحياة الدينية وغيرها،

كالانتحار مثلاً...، مؤكّداً في مقاربتة على أنّ تعريف ظاهرة ما مقدّم على البحث عنها سوسيولوجياً^(٣).

وفي مقابل هذا الطرح تتراءى مقارنة ويبر في علم الاجتماع الديني على خلاف المنهج الدوركايمي، 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. وإنّ قضيّنا بإمكان ذلك فإنه لا يتسنّى إلّا في آخر البحث، وفي مرحلة الاستنتاج»^(٤).

وقد بيّن هذا المبنى «ماك غوثير» بشكل أدقّ، حين قال: «إن استخدام التعريف في علم الاجتماع الديني بوصفه استراتيجية لهو أكثر نفعاً من البحث عنه كـ «حقيقة»؛ إذ التعريف بوصفه استراتيجية يحدّد مسار الدراسة ونطاقها. وعلى هذا الأساس فإن ترجيح تعريف على تعاريف أخرى يتحدّد بحسب قدرته على أداء هذه المهمة»^(٥).

وبغض النظر عن محلّ التعريف في البحث، وأن مكانه في «المقدّمات» أو في مرحلة «الاستنتاج»، وسواء كان «حقيقياً» أم «تمهيدياً»، فإن جميع التعاريف تشترك في حقيقة مفادها أن كلّ تعريف يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمنهج والغرض والمباني النظرية لدى المعرّف. كما أن الصلة بين المبادئ النظرية لطرح ما والتعريف الذي يقدمه المعرّف لموضوع، كالدين مثلاً، هو بقدر من الوضوح بحيث يمكننا غالباً أن نصل من خلال معنى أحدهما إلى تعريف الآخر.

فمن وراء التعريفات المتعدّدة التي عُرِضَتْ حول الدين تتجلّى الرؤى المختلفة حول «العالم» و«الإنسان» و«التاريخ»، الناتجة عن المدارس الفلسفية والاجتماعية والنفسية المعروفة. فكلّ مفكّر وباحث ديني عندما يقدم تعريفاً عن الدين فهو في الحقيقة يقدم زبدة أجوبته النظرية على أسئلة البشر الأساسية، بعبارات شديدة الاختصار. وعند تحليل ذلك التعريف الموجز للدين، وإمعان النظر في أجزائه، يمكننا معرفة مبانيه النظرية بوضوح. كما قد ينتهي هذا «التعدّد» إلى نحوٍ من «التنوع»، يوحى بانتفاء أيّ اشتراكٍ بين تلك التعاريف، ما عدا الاشتراك على مستوى الألفاظ؛ بحيث

يشير كل تعريف إلى أمرٍ مختلف عن الآخر. من هنا يمكننا القول: إنه على الرغم من أن هذه التعاريف تبدو متصارعةً فيما بينها، لكنّها؛ نظراً لاختلاف لحاظاتها ومقارباتها حول الدين، بمثابة جُزُر منعزلة، لا سبيل لارتباطها ببعضها البعض، ولن تصل النوبة أبداً إلى تقابلها المباشر والمنطقي.

إن إظهار هذه الحقيقة المرتبطة بالتعاريف يسمح لنا بكشف الخطأ الناشئ عن التصوّر الذي ادّعى بأن «التعريف» بذاته بيانٌ محايد ومحلّ وفاق مُسبق حول ظاهرةٍ ما، أي بمثابة «فرضية مسبقة» أو «أصلٍ موضوعي» لبحثٍ ما، يندرج تحت مقدمات أيّ دراسة علمية؛ لأجل تحديد موضوعها. فوجود التعدّد والتنوّع في تعريف الدين، مضافاً إلى كونه منوطاً بتنوّع زاوية الدراسة (كلامية وتاريخية واجتماعية ونفسية وفلسفية وغيرها)، والتنوّع في المنهج (الاختزالي أو الوظيفي أو العقلي أو الشهودي أو الوجودي و...)، يكون ناتجاً أيضاً عن حقيقةٍ أخرى، ينبغي التعبير عنها بتعدّد «صور 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 مَنْ يعتقد أن الدين ظاهرةٌ متعدّدة ومتباينة ذاتاً، قد تشكّل بشكلٍ مستقلّ بحكم الضرورة الاجتماعية في المجالات الثقافية المختلفة، ومن ثمّ انتزع الذهن البشري صورةً واحدة له، بعد ملاحظة للقواسم المشتركة بين مظاهره المختلفة.

لقد أثّرت نقاشاتٌ واسعة بين علماء اللاهوت وعلماء الاجتماع لفهم وتحديد ماهية الدين؛ حيث يبدو من غير المُجدي ولوج مظانّ ذلك النزاع النظري الذي لا طائل منه، أو الاعتماد على النتائج المترتبة على «فطرية الدين» أو «وظيفيته». فالحقيقة التي يمكننا التأكيد عليها أن أحد أسباب التنوّع في تعاريف الدين راجع إلى تعدّد تجلّياته. وهذا ما دعا علماء اللاهوت المتأخّرين إلى الإذعان بصعوبة الاتفاق على تعريفٍ واحد للدين^(٦)، صعوبة ناشئة من ناحيةٍ عن إدراج كلّ خصوصية وعنصرٍ مميزٍ في التعريف، ممّا يفضي إلى إخراج مصاديق يصدق عليها مفهوم الدين؛ ومن ناحيةٍ أخرى عن اتّساع نطاق تعريف الدين، الذي يؤدّي بدوّره إلى ورود الأغيار من مدارس وأيديولوجيات شبه

دينية «شبه الدين» (semi religion).

إن البعض لا يرى مشكلة التعدد والتنوع في تعريف الدين ناتجة عن الدين بما هو دين، بل يحيل ذلك إلى معضلة تعريف «المفاهيم الثقافية» كافة؛ حيث تتطوي 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 المسبق عن انتفاء أي محاولة للحوار في هذا المجال.

ويُعدّ «ويليام جيمز» من المفكرين الذين توصّلوا من خلال مواجهة هذا التنوع المفروض إلى أن كلمة «الدين» مشترك لفظي قد استخدم مسامحةً مقترناً 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 مجملّة ومبهمة، من شأنه الإفضاء إلى قراءات مختلفة للدين. كما قد تتفاقم هذه المشكلة أثناء الترجمة من لغة إلى أخرى؛ نتيجة إعمال الدوّق 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 نبين لاحقاً كيف أنّ القراءات والتوقعات المختلفة حول مسألة التعريف قد أدت إلى إيجاد ثغرة مفهومية في تعريف الدين.

ورغم المشاكل والعوامل الموجبة للتشكيك في إمكان التوصل إلى تعريف واحد وشامل أقلّ نقضاً عن الدين، إلّا أننا نضطر - في كلّ الأحوال - إلى إقامة تعريف عنه عند أيّ دراسة دينية، أو التبنّي لتعريف مقترح، بمعنى أنّه سواء تبنيّا القول القاضي بتقديم التعريف، أو جواز تأخير، كنّا من علماء «الاجتماع الديني» أو «فلاسفة الدين»، وسواء نظرنا إلى الدين بلحاظ «وظيفي» أو «ظاهراتي»، كنّا من دعاة التعريف «الحقيقي» للدين أم حاولنا تعريفه «بالمواضعة»، بناءً على كلّ هذه الافتراضات لا بُدّ لنا من تحديد الظاهرة المقصودة ومن ثمّ تبين معناها من خلال

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

المفاهيم والعبارات الدقيقة؛ حتى تكون واضحة^(٨). حينها فقط نستطيع التمييز بين الدين ومرادفاته بسهولة ووضوح.

فبما أن التعريف مقدّم ضرورية ومسألة حاسمة في هذه الدراسات، وعلى الرغم من الوضع المربك في أدبيات هذا المجال، فإن هذه الدراسة تهدف من خلال البحث والتحقيق إلى ضبط وتحديد التعاريف المختلفة، ومن ثمّ ترتيبها ضمن مجموعات متميزة؛ سعياً منها للقيام بالخطوة الأولى في دراسة الدين، وإنّ عدت محاولة محتشمة محفوفة بالإرباك. ولأجل ذلك سنحاول تقديم تحليل أكثر دقة لعوامل التعدّد والتنوع في تعريف الدين. والتي أشرنا إليها آنفاً. ضمن أقسام أربعة مستقلة:

١. مجالات التحقيق الديني ومسألة التعريف —

إن البحث عن تعريف الدين وبيان ماهيته؛ بحجة تمييز نطاقه ومجاله عن باقي مجالات الحياة الاجتماعية، هو في الأساس توجه غربي؛ حيث بلغ هذا الاتجاه ذروته في الغرب حينما احتدم الصراع الجدّي بين «الدين» من جهة و«العلم» و«السياسة» من جهة أخرى، حتى أفضى إلى عداء عملي تجلّت حدّته في القرن التاسع الميلادي، بين «الكنيسة» و«العلماء» حول شمولية المدّعين الدينية، وبين «البابا» و«الملك» حول السلطة والسيادة. ثم انصب لاحقاً حول التساؤل الجادّ عن ماهية الدين ونطاقه بين أصحاب الفكر من جهة وأصحاب السلطة من جهة أخرى.

إنّ التعريفات المطروحة حول الدين، بدءاً من تلك المرحلة فلاحقاً، تركّزت حول السعي لعرض بيان فلسفي واجتماعي للدين، بعيداً عن أبعاده «الاعتقادية» - الكلامية». وبحلول عصر النهضة والتنوير وصل هذا المنهج إلى أوجه، بحيث يمكننا رصد مصدر تلك الدوافع الكامنة وراء رغبة علماء عصر النهضة، وسعيهم الحثيث 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

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الإنسانية.

ب - تجديد المعرفة الدينية، وإزالة الشوائب التي لحقت بحقيقة الدين، وأخرجته عن مجراه الصحيح.

وإضافةً إلى العوامل السابقة، فإن النتائج التي توصّلت إليها الدراسات الأنثروبولوجية حول الشعوب غير الأوروبية قد أدّت إلى التعرّف على صور مختلفة للدين، ممّا دعا إلى توسيع دائرة الدراسات والأبحاث الثقافية والدينية.

لقد شهد القرنان التاسع عشر والعشرون إقبلاً واسعاً على هذا النوع من الدراسات الدينية، بشكلٍ متزامنٍ في مناطق جغرافية مختلفة؛ حيث إن أولى الدراسات التحقيقية الدينية تعود إلى جهود «علماء الإناسة»، باستثناء الدراسات المقارنة بين الأديان الإلهية، التي احتفظت بطابعها الفلسفي والكلامي على مدى القرون الماضية، وارتبطت بـ «تاريخ الأديان»، الذي شكّل جزءاً لا يتجزأ من التاريخ العامّ للمجتمعات البشرية؛ حيث كانت النتائج المتوصّلة إليها من قبل هذه العلوم المادّة الخام التي تحتاجها المجالات الأخرى في دراسات المستقبلية. فاهتمام «علم النفس» و«علم الاجتماع»، اللذين هما آخر العلوم انفصلاً عن الفلسفة، بالدين يرجع إلى عهود متأخّرة، وآخر مجالٍ معرفيٍّ في الدراسات المتعلقة بالدين هو «فلسفة الدين». ورغم قدّم المباني والمبادئ الفلسفية فيها، إلّا أنها تُعدّ مجالاً جديداً عني بهذه الدراسات الدينية. نعم، هناك مَنْ يعتقد بوجود مجالٍ معرفيٍّ أكثر حداثة قد اهتمّ بمثل هذه الدراسات، وهو «الفينومولوجيا» أو الظاهراتية. فهي بحسب ادّعائهم ليست اتجاهاً في الفلسفة وعلم الاجتماع، إنّما هي مجالٌ وشعبة جديدة قائمة بنفسها في مجال التحقيقات الدينية. وحسب زعمهم فإن الظاهراتية وإن كانت نسقاً معرفياً وأسلوباً نظرياً قد برز في الفلسفة، وظهر رُؤنقه في علم الاجتماع، إلّا أن التمايز المبني في النظر إلى القضايا القيمية، سيّما منها تلك المتعلقة بالدين، قد جعلها تحتلّ مكانةً مستقلةً إلى جانب الدراسات الفلسفية والاجتماعية.

إن الظاهراتية قد استطاعت؛ من خلال تأكيدها على النظرة المتعاضدة للقيم، القُرب إلى حدٍّ كبير من الدراسة المصادقية والداخلية للدين. ولعلّ هذا - على أقلّ

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

التقارير - ما سَوَّغَ لها الترقّي للوصول إلى مجالٍ مستقلٍّ محايدٍ لعلم الاجتماع والفلسفة في الدراسات الدينية، متجاوزةً بذلك نطاقها السابق^(٩).

وكما أشرنا فإنه قد سبقت الأبحاث الجادة في مسألة «تعريف الدين» عند حلول القرن التاسع عشر وقوع تطوّرات فكرية عديدة في الغرب، أفضت إلى رواج وترجيح الدراسات «من خارج الدين» على الدراسات ذات الطابع الكلامي؛ حيث تُعدّ «الإناسة» و«علم النفس الديني» و«علم الاجتماع الديني» وأخيراً «فلسفة الدين» من العلوم الناشئة الناضرة لمقولة الدين بعد هذا التغيير؛ إذ كانت جهود المفكرين قبل ذلك تتعامل مع مسألة تعريف الدين تعاملًا جانبيًا، كما أن التعريفات المطروحة في هذا المجال كانت ذات صبغة كلامية، لهذا تعلّقت بمصداق واحد من الدين، مما جعلها فاقدة لحيثية «الشمولية» (Inclusivity).

إن مدى اهتمام المفكرين الدينيين بمسألة «التعريف»، ومكانتها في مختلف تخصصات الدراسات الدينية، تابعٌ لتأثير خصوصيتين معرفيتين في ذلك العلم:

أ. تموضع ورؤية الباحث للظاهرة مورد الدراسة، من حيث كونها «خارجية» أو «داخلية».

ب. خصوصية الموضوع الذي يبحث عنه، من حيث كونه «نوعياً» أو «مصادقياً»^(١٠).

وحسب هاتين الخاصيتين صارت «الفلسفة» و«علم الاجتماع» و«علم النفس» من المجالات المعرفية التي امتازت؛ من خلال بحثها عن الخصوصيات النوعية وانطوائها على رؤية خارجية لموضوع دراستها، عن باقي الفروع الباحثة في الدين، مما جعل مسألة «التعريف» تكتسب تحت ظلّها مكانةً مهمّة. لذا نجد وفرةً وتنوعاً في تعريف الدين لدى علماء النفس والاجتماع وفلاسفة الدين. وفي المقابل نجد مجموعةً أخرى من مجالات الدراسات الدينية، كالتاريخ والإناسة، مع كونها تتبنّى النظرة الخارجية للظاهرة التي تريد دراستها، إلّا أن تعريف الدين فيها - وبسبب اللحاظ «المصادقي» الذي تتبنّاه لموضوع الدراسة - يحتلّ مكانةً ثانوية وأهميّة هامشية. كما أن علم الكلام؛ باعتبار حيثية التقيد والتخصيص الموضوعي يُعدّ من جملة العلوم المسانحة

لعلمي التاريخ والأنثروبولوجيا، إلا أنه بلحاظ نظريته الداخلية يختلف عن سائر المجالات المعرفية المعنية بالدراسات الدينية. والجدول التالي يوضّح جلياً مسألة التعريف لدى هذه المجالات المعرفية، تَبَعاً للخصوصيتين المذكورتين:

فروع الدراسات الدينية	تموضع الباحث	خصوصية الموضوع	مكانة التعريف	كمية التعاريف
الكلام	داخلي	مصادقي	مهمّ	متعدّد بحسب المواد
تاريخ الأديان	خارجي	مصادقي	هامشي	متعدّد حسب الموارد
انثروبولوجيا الدين	خارجي	مصادقي	فرعي	متعدّد حسب الموارد
علم النفس الديني	خارجي	نوعي	مهمّ	متنوّع حسب الرؤية
علم الاجتماع الديني	خارجي	نوعي	مهمّ	متنوّع حسب الرؤية
فلسفة الدين	خارجي	نوعي	مهمّ للغاية	متنوّع حسب الرؤية
فينومينولوجيا الدين	خارجي- داخلي	مصادقي	غير مهمّ للغاية	متعدّد حسب الموارد

تعريف الدين لدى المتكلمين —

ينظر المتكلم أساساً إلى موضوع بحثه بنظرة «داخلية»، فيكون لحاظه هو الدين «الحق»، بخلاف المقاربات التي تنظر إلى الدين بما هو «متحقّق» خارجاً. من هنا يمكننا القول: إن تعريف المتكلم للدين ليس له سوى مصداق واحد، أو أنه يشمل أدياناً ذات جوهر واحد ومجال مشترك. في حين أن التعريفات الناضرة إلى الدين من خارج تسعى عبر التقليل من المشخصات المميّزة إلى أن توسّع من دائرة شمولها، وبالتالي إدراج عدد أكبر من المصاديق والأنواع تحت تعريفاتها. وهذا ما يجعل التعريفات الكلامية ذات نطاق ضيق، آتية عن تسلّل الأغيار إلى ساحتها، وبذلك تمنع ورود الأفراد التي تجانب المصداق الحقيقي، أي «الدين الحقّ والكامل».

تعريف الدين لدى المؤرخين —

ليس لمسألة تعريف الدين أهميّة ومكانة شاخصة في الدراسات التاريخية للدين؛ لأن هذه الأخيرة تُعنى بدراسة وتحقيق الوقائع والحوادث الاجتماعية، وكذا

مسار الرقي الثقافي والاجتماعي والسياسي، من خلال اعتقاد وميل جمعي ومن منظور خارجي. أما تحديد أي الظواهر التاريخية أجدد بالبحث؟ والتي تحكي «تاريخ الدين»، فيرجع إلى التعريف الذي يعتمده المؤرخ للدين. كما أنه يتعلّق بمدى اهتمامه بهذه المسألة. فلو كان اختياره وتحديدّه خاضعاً لهذه المعايير والمشخصات، لكنه قد استند في تشخيصه إلى ذوقه وميولاته، فإن تعريفه سيكون غير قابلٍ للتعميم. لهذا لا يجوز لدى المؤرخين الاعتماد عليه في استبطان تعريف للدين. وبالطبع هذا لا ينفي تحديده أو تشخيصه المسبق لدى المؤرخ، فضلاً عن تحديده لـ «موضوع» و«مصادق» و«نطاق» أي دراسة تاريخية - تطبيقية كانت أو موردية ..

تعريف الدين عند علماء الإناسة —

إن علماء الإناسة (الأنثروبولوجيا) وإن كانوا سباقين في مجال الدراسات الدينية، إلا أنهم لم يباشروا بحوثهم قطّ بتعريف الدين. بل لم تكن مسألة تعريف الدين لتلج أذهان الباحثين الدينيين لولا النتائج المتوصل إليها في الدراسات الأنثروبولوجية، أي إن مسألة التعريف لم تكن مقدّمة لتلك الدراسات. لقد بعث تنوع دراسات المفكرين الثقافيين في الكشف عن انتقال الأفكار والمعتقدات والآداب والطقوس لدى الشعوب البدائية، وتعريف الأشياء والأمكنة والأزمنة المقدسة 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 نميز بها «الدين» عن التقاليد والفولكلور والعُرف والقرارات القومية والمدارس السياسية والاجتماعية؟ وبدلاً من أن تنصب جهود علماء الإناسة على مسألة «تعريف الدين» تركّزت على الكشف عن جذوره في المجتمعات البدائية، والتعريف بمراحل تطوّره على مرّ التاريخ الإنساني، فكان من الطبيعي أن تعتبر الصور المختلفة لاهتمام الإنسان بالمقدس ديناً.

تعريف الدين لدى علماء النفس —

كان دخول علم النفس إلى ساحة البحث الديني من جهتين: إحداهما: محاولة

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

البحث عن «جذور الدين» و«منشأ التدين»؛ والأخرى: البحث عن تبعات التدين وآثاره المنشئة في الإحساسات والعواطف الفردية، وكذا التمييز بين سنوخ الشخصية الإنسانية وما يورثه الإيمان الديني من تأثير على سلوك الأفراد وعملهم. وتبعاً لما يدرسه مفكرو علم النفس الديني فإنه من الطبيعي أن لا يمرّوا مرور الكرام على مسألة تعريف الدين، وإن كان لعلماء الاجتماع وفلاسفة الدين في هذا المبحث توقّف وتأمّل أطول وأوسع بالقياس إليهم.

تعريف الدين لدى علماء الاجتماع —

يقول «بارسونز»: إن لمسألة «تعريف الدين» دوراً مهماً في تطوّر 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 توليها تلك المجالات لهذه المسألة في دراستها، إلّا أنها في دراسات علم الاجتماع الديني تتطوي على أهمية بالغة، وتعدّ مسألة مركزية جديرة بالاهتمام. وقد اتخذ الجدل النظري لعلماء الاجتماع والفلاسفة حول تعريف الدين مناهج عدّة، منها: «العقلاني» و«الشهودي» و«الوظيفي» و«الاختزالي» «الظاهراتي» و«الوجودي»، أسفرت عن مناظرات ومجادلات واسعة حول هذه المسألة.

يقول «رابرتسون»: «بما أن جهود علماء الاجتماع وحتى العقد الخمسين لم تثمر في الظفر بتعريف واحد مشترك للدين فإن بعضهم، مثل: «لنسكي» و«غلاك»؛ ولأجل رفع نقائص التحقيقات التجريبية والوظائف العملية، انحاز نحو تحديد أبعاد «التدين» (Religiosity)»^(١).

تعريف الدين عند الفلاسفة —

يحظى تعريف الدين لدى «فلاسفة الدين» بالأهمية نفسها التي يحظى بها لدى

علماء الاجتماع، بل هو من المباحث التي تقرب بين علماء الاجتماع والفلاسفة. وكما أشرنا فيما سبق فإن ضرورة الاهتمام بهذا العنوان في بداية المباحث التخصصية لكل فرع تنشأ من أن صاحب الدعوى والمخاطب لا بد أن يصل إلى توافق حول الظاهرة المراد بحثها، وهذا لا يحصل إلا بالاتفاق على تعريف جامع ومانع للموضوع مورد التحقيق^(١٢). ومن هنا فإن «علم الاجتماع الديني» و«فلسفة الدين» كلاهما على السواء من حيث الحاجة إلى «الانفتاح على التعريف». ومضافاً إلى ذلك فإن تقديم التعريف في بداية البحث شرطٌ مُسبقٌ وضروريٌّ بالنسبة إلى فيلسوف الدين؛ لأن بعض الأبحاث، من قبيل: «مجال الدين» و«التوقعات من الدين» و«نظرية المعرفة الدينية»، غير مأخوذة من الأصول الموضوعية لتعريف الدين. ولهذا نجد وراء التعاريف المتعددة المقامة حول الدين إما عالم نفس، أو عالم اجتماع، أو فيلسوف دين.

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 حد كبير من الرؤية الداخلية.

يبرر الظاهراتي سبب اللجوء إلى هذه المقاربة المزدوجة برفع إمكان الحصول على معرفة محايدة لما هو صحيح من الواقعيات القيمية. لهذا لا ينبغي الاعتماد على الشباهة الظاهرية، واعتبار نتائج وأسلوب القائلين بالمنهج الظاهراتي مساوقةً للأساليب الكلامية. فالميزة البارزة والمميّزة لهذه المقاربة هي أن أتباع الظاهراتية ينظرون إلى الظواهر في مقام «التحقق»، بخلاف الكلاميين، الذين ينظرون إليها من موقع «الحقيقية». وما يميّز هذا الاتجاه عن سائر مجالات الدراسات الدينية هو مقصده الغائي، بمعنى أن غاية عالم النفس، وعالم الاجتماع، وفيلسوف الدين، وكذلك الإناسي - بعد اجتياز مرحلة الإبهامات المرتبطة بـ «ماهية الدين» -، هي السعي لتبيين «المنشأ» و«الكيفية» و«الدور» المتصور للدين، في حين أن الهدف النهائي للظاهراتي هو

تقديم الوصف الدقيق والمحايد، والوصول إلى فهم متعاقد حول الإيمان والسلوك الإيمانى. وهذه الخصوصية هي التي تجعله قريباً من المؤرخ الدينى، مع حفظ التفاوت المهم بينهما؛ حيث إن المؤرخ يقوم بدوره التوصيفى من خلال عين ولسان «المشاهد»، بينما الظاهراتى يقوم بدوره من خلال إحساس ولسان «لاعب الدور»، أي الفاعل. وبما أننا لا نقصد في القسم الرابع من البحث الرجوع إلى الظاهراتية مجدداً كروية واتجاه فمن المناسب الإشارة إلى نموذج من التعاريف المندرجة تحت الاتجاه الظاهراتى حول الدين.

«ويلفرد كانتول سميث» من جملة المخالفين لاستعمال مصطلح «الدين» كمفهوم «عام» (Generic) للدلالة على الصور المختلفة عن «مخافة الله» في الثقافات البشرية المختلفة؛ حيث يعتقد بأن استعمال مصطلح «التجسد» (Reified) يستلزم امتلاك إطار نظري شامل، في حين أن مقولة الدين فيها الكثير من الإبهام والتنوع، وبالتالي يصعب حصرها في هذا قالب. ومن هنا فإنه مع استبعاده الكامل للتعريفات العامة عن الدين، يكتفي بمفهوم «الإرجاع الذاتى» (Self Referential)، الذي يعرضه عادةً المعتقدون بالدين وذوو ثقافة دينية ما^(١٣).

٢. الدين ومرادفاته —

يندرج كل لفظ بلحاظ معناه ومدلوله تحت زمرة من الألفاظ المترادفة والمتقاربة المعنى، والتي ترتبط بمجموعة من الاصطلاحات الخاصة. مع أن تلك الألفاظ ومترادفاتها متشابهة، وتستخدم على التبادل - بنحوٍ من التسامح - في الاستعمالات العرفية، إلا أنها في الاستعمالات العلمية الدقيقة تتضمن في الغالب تبايناً ملاحظاً جديراً بالاهتمام، لا يصحح وفق النسق العرفي المذكور آنفاً.

إن لفظة «الدين» من تلك الألفاظ، التي في عين انطوائها على معنى معين محصور قد حُملت خطأ؛ وباعتبارات متعددة، على معانٍ مختلفة على أنها مفاهيم مرادفة لها. واحترازاً من الوقوع في المغالطات المعنوية والأخطاء الاصطلاحية سنسعى - قبل الدخول في تعاريف الدين - إلى بيان الحدود الفاصلة بينها وبين تلك المصطلحات

القريبة والمقارنة لها. وفي أثناء مباشرتنا لهذه التصفية المعنائية - إن صح التعبير - سنصل في النهاية إلى مفهوم أوضح عن الدين، يشكل أساساً مبنائياً لمباحثنا المستقبلية.

الدين والأيدولوجيا —

أقرب المرادفات لكلمة «مكتب ومدرسة» كلمة (ideology)^(١٤)، وعليه تكون النسبة التقابلية بين «الدين» و«الأيدولوجيا» هي العموم والخصوص من وجه، ما يعني أنه من الممكن للأديان الأكثر تكاملاً التكفل بأداء دور مدرسة دنيوية تنهض بأفعال أيدولوجية. لكن من المسلم به أنه لا يمكن اختزال دين ما في مدرسة فكرية أو أيدولوجية^(١٥). وقد ترك بعض القائلين بالتوسع في معنى الدين الباب مفتوحاً لدخول «شبه الدين»؛ بحجة الاجتناب عن إخراج بعض المصاديق من دائرة التعريف، غاضين بذلك الطرف عن خصوصياته الذاتية، كما عدوا بعض تلك الخصوصيات المشتركة غير القابلة للتشكيك بين الدين والأيدولوجيا دليلاً على التساوق الذاتي لكلا المفهومين. ولإثبات مدعاهم استندوا إلى استخداماتهما المشتركة:

١. القدرة على تعبئة وحشد الموالين؛ للوصول إلى أهداف واحدة.
 ٢. الدعوة إلى الثبات والكفاح والتضحية في سبيل العقيدة والرشاد.
 ٣. حمل الموالين على احترام قدسية المؤسسين والدعاة لذلك المعتقد.
- فلو اعتبرنا الدين والأيدولوجيا من جنس واحد؛ لتأكيدهما على بُعدي القيم والمثالية في حياة الإنسان، عندها ستكون عملية «العقلنة» (Rationalization) والدعوة إلى «موت الأيدولوجيا» (Death of ideology) و«العلمنة» (secularization) و«زوال القدسية» (Deserialization) من مقولة واحدة. وأما لو اعتبرناهما أمرين متميزين؛ نظراً إلى تأكيد واتكاء أحدهما على «الوجود الماورائي» في الحياة، وسعي الآخر نحو الأهداف الدنيوية، فإن عملية العقلنة ستكون مفهوماً عاماً، تتفرع عنه الدعوة إلى موت الأيدولوجيا والعلمنة.

يعتقد فلاسفة الدين بأن الاختلاف بين الدين والأيدولوجيا متجذر ومهم جداً؛

بحيث لو توضّحت ملامحه لهوتُ كلّ أوجه التشابه بينهما، وأصبح لكلّ منهما في دائرته معنىً مختلفاً عن الآخر. فما يفصل الدين عن الأيديولوجيا ويوسّع دائرة الافتراق بينهما هو البُعد الغائي لكلّ منهما؛ إذ نجد أن الغاية القصوى للأيديولوجيا هي «ازدهار العالم»، ومن ثمّ إيصال المتبّين لها إلى النجاح؛ أما الدين - حتّى الأديان الناضجة - إلى الدنيا - فإنه يهدف إلى الفلاح الآخروي.

يقترح C.J.A طريقاً آخرًا للتخلّص من هذا الإيهام والخلط، فيقول: «لهذا الغرض يجب التأكيد على الخصائص النوعية (Typical) للأديان، مثل: «الالتزام بالمناسك العبادية»، وإن لم يكن لهذه الحيثية دورٌ محوريٌّ في بعض الأديان»^(١٦). كما أكّد آخرون على وجود «المثل المتعالية» (Transcendence)، المساوقة للقدسية (Sacredness)؛ والبُعد الغائي للدين (Ultimacy)، التي تُعدّ من الأبعاد الأساسية لتمييز الدين عن أنواع المدارس الأخرى^(١٧).

ولقد رأى «استارك» و«بيندريج» أن تبني نظرية العالم الآخروي (Otherworldly)، إضافة إلى الإيمان بـ «ما وراء الطبيعة» (Supernatural)، هي ميزة ذاتية للأديان. وإن خالف «بينبر» هذا الرأي؛ بحجّة وجود بعض الأديان التي لا تؤمن بما وراء الطبيعة (Non super naturalistic)^(١٨). في حين اعتبر «رودلف أتو» و«أنديرو كريل» الإحساس بالرّهبة (Feeling of Awe) والخشية المقترنة بالرّجفة (Fear and Trembling) بالنسبة إلى الأمر القدسيّ عنصراً فاصلاً بين الدين وشبهه^(١٩). فيما رأى بعض أن الفاصل بين هاتين المقولتين المتقارنتين هو «الإيمان». وبحسب هؤلاء فإن «الإيمان» يحتوي على جوهرٍ خاصّ، لو أمعنا في معناه الدقيق لوجدناه لا يتعلّق إلاّ بالمعتقدات الدينية، واستخدامه في الروابط المذهبية والميول العاطفية من الموارد التي لا تهض بدقّة معناه.

يرى «كيرتس» أن أهمّ خصوصية مميّزة للدين هي «الإيمان»، ويعتقد بأن الدين يسعى من خلال التمسك بالإيمان إلى تثبيت تعليماته وأحكامه بشكلٍ قطعيٍّ ويقينيٍّ، بما لا يدع مجالاً للشكّ والتّيه، وهذا ما يصحّح قدرة الدين على التأثير بالقياس إلى العلم وأنواع المدارس شبه الدينية^(٢٠).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الدين والإيمان (Rel.& Faith) —

يطلق «الإيمان» (Faith) على حلول «الدين» في الضمير الشخصي للأفراد؛ أما الدين فعلى خلاف البُعد الشخصاني للإيمان، لا يتجلى إلا في المجتمع. يقول «نيير»: لا تتحقق الكثير من الأبعاد المهمة للدين إلا في المناسبات الاجتماعية^(٢١). وعليه لا يُعدّ المعتقد الشخصي ديناً، وإن حمل بعض عناصر ذلك الدين واستخداماته، مثل: التلبُّس بالحياة الحقيقية؛ لأن الجنبه الاجتماعية فيه ضعيفة، أو أنه فاقد كلياً للأبعاد الاجتماعية.

على هذا الأساس عرّف «نيير» الدين بأنه عبارة عن اجتماع أناس يمتلكون إيماناً مشتركاً^(٢٢). ومضافاً إلى ذلك علينا التنبّه إلى أن الإيمان وإن كان يشكل حيزاً ضرورياً وحصرياً للدين، إلا أن معطي الصورة الاجتماعية للدين هي الأبعاد الأخرى من الحياة الدينية.

وقد أبدى «كارل بارت» في التمييز بين الدين والإيمان ما يقارب هذا المعنى كلامياً، حيث يقول: «الدين هو بحث الإنسان لأجل الوصول إلى الله، بحث ينتهي دائماً إلى وجدان إله مطابق لميل الإنسان؛ أما الإيمان فهو مكاشفة الإله؛ لذا فإن الإيمان أمرٌ شخصي، في مقابل الدين، الذي هو أمرٌ جمعي»^(٢٣). كما يعتقد «فيبر» أن الإيمان معرفة من سنخ آخر، تبتني على قبول الحقائق الوحيانية دون قيد أو شرط. 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 فهم أوضح حول العلاقة بين الدين والإيمان يتعيّن علينا الوقوف على الأبعاد المميزة بين «الإيمان» و«الشريعة»، باعتبارهما جزءين مكوّنين للدين، حيث يمكننا؛ ومن خلال مقارنة 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 المقابل اتّكاء الإيمان على تصفية القلب والروح.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٣. اجتماعية الشريعة؛ وشخصانية الإيمان.

الدين والشريعة —

للدین جزءان: «الإيمان»، وهو التبلور الذاتي والباطني للدين؛ لذا يكون اختياريًا واكتسابيًا، ولا يجري عليه أي نوع من الإجبار والإكراه؛ و«الشريعة»، التي تُعدّ من التجليات الظاهرية للاعتقاد والإيمان، ونوعاً من التكاليف الموصى بها للتوصل إلى التلبس بالحياة الإيمانية. طبعاً يتعلّق هذا الجزء الثاني بالأديان الأكثر تكاملاً، والتي تهتمّ بالحياة الاجتماعية للمؤمنين؛ أما الأديان التي لا تمتلك «الشريعة» فلا يمثل هذا الجزء جانباً مهماً فيها، ولا يُعدّ من عناصرها الذاتية. فلو اعتبرنا الدين هو ذاك 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 شاملاً حتّى للوصايا والنواهي الخلقية؛ 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 معادلةً للفقه (Jurisprudence). وحسب المعنى الأخير فإن الشريعة هي جانبٌ من الدين، يرتبط بالأفعال وسلوك المؤمنين فقط، وفي أحسن الأحوال يهتم بنواياهم أيضاً.

إن الدين الكامل لا يمكن أن يكون فاقداً للشريعة، أو يكون شريعةً فحسب، حتّى بمعناها الأعمّ، ولكنّ تاريخ الأديان يشهد على وجود مصاديق من النوعين. فهذا «فيبر»، بعد تمييزه بين «الدين ذي الشريعة» و«دين الخلاص»، قد ذكر أن الكنفوشوسية واليهودية التلمودية مصداقان للأديان ذوي الشرائع^(٢٦). وعدّ «بارنيز» و«بيكر» «الدين الطبيعي»، الذي كان يروّج له العقلانيون المتورّون في القرن السادس عشر إلى التاسع عشر، مصداقاً للدين «الفاقد للشريعة»^{(٢٧)(٢٨)}.

وقد انتبه «هيجل» عند بحثه عن مفهوم الشريعة، وعملية شرعنة المسيحية، إلى اختلاف الرأي السائد حول المسألة التالية، حيث رأى بعض أن أكملية الدين في

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

شريعته؛ بينما رأى بعض آخر أن شرعنة دين ما دليل على فساد. وبما أنه ينظر إلى الشريعة نظرة سلبية تراه يبرر نظراته التشاؤمية لها بأن الشريعة تشكل الجزء «الثابت والمستقر» من الدين. وحسب رؤية «هيجل» فكل ما يتحول إلى أمر ثابت ومستقر يحمل معه معنى سلبياً؛ لأن الالتزام المرافق لذلك الثبات سيكون حجر عثرة أمام العقل السيال المتطور. ويضيف «هيجل» بأن العناصر التي يلزم أن تقبل على نحو الإلزام، ودون دخالة العقل وإعماله، هي مذمومة ومردودة من الأساس^(٢٩).

الدين والأخلاق (Rel & Ethic) —

توجد ثلاث فرضيات مسلمة تتعلق بموضوع «الدين والأخلاق»، وهي مورد اتفاق الجميع؛ حيث لا يخلو بحثها من فائدة، ابتداءً وابتداءً، بل هي ضرورية ومقربة للآراء المتباينة والمتنافرة. كما أن من شأن التركيز عليها إجلاء أوجه الاختلاف.

أولاً: إن الدين والأخلاق مقولتان مختلفتان وعنصران متميزان، رغم القرابة المعنائية القائمة بينهما. فحتى مع افتراض التجانس والتبادر الكلي والجزئي بينهما، إلا أنه لا يمكن استعمال أحدهما بدلاً عن الآخر.

ثانياً: إن تبلور هذين الأمرين يتحقق فقط في المجتمع وبين ثنايا التجمعات البشرية المستقرة والعريقة، وتحققهما يتوقف على حيابة الجماعة لهذه الصفات.

ثالثاً: توجد صلة ونحو من التعلق والتناسب بين الدين والأخلاق، وافترض التباين بينهما لا يجرنا إلى الاعتقاد بالبينونة الذاتية والمعنائية.

إن فرض وجود علاقة بين الدين والأخلاق لأمر محرز بدرجة أنه لو دار الحديث عن أحدهما لتبادر الثاني إلى الذهن بلا اختيار. لهذا لا نجد بين الباحثين في الأديان أو علماء الأخلاق وفلاسفة الاجتماع من يصبو إلى إنكار أي صلة بين هذين المفهومين، بحيث يدعي البينونة التامة بينهما. وفي الوقت نفسه فإن وجود هذا الفهم والإدراك المشترك لحقيقة هذه الصلة لم يقف حائلاً دون النقاش حول كفيتهما، ونحو تحققهما. كما أن التقارب بينهما حال دون تسرب التلقيات المتفاوتة حول منشأهما وسمتهما و...

وسنكتفي هنا بالإشارة الموجزة إلى رؤيتين أساسيتين حول النسبة القائمة بين الدين والأخلاق، ونحيل البحث التفصيلي حول الموضوع إلى القسم الرابع من هذه الدراسة، الذي يختصّ بالبحث حول الطرق النظرية في تعريف الدين. ادّعى في الرؤية الأولى، التي تتعلّق أساساً بعلماء الكلام، والتي قد تبناها ودافع عنها أيضاً بعض الفلاسفة الاجتماعيين، أنه من غير الممكن ظهور واستمرار مدرسة أخلاقية دون منشأ ومرجع ديني وماورائي. وعليه لا يمكننا القول بوجود مستقل ومكانة للأخلاق وراء الدين. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على أنّ التأكيد على دور التعاليم الأخلاقية والمعتقدات الدينية لا يقتصر على الإلهيين فحسب، بل أيّده وأبرزه بعض الفلاسفة الاجتماعيين أيضاً.

يقول هيجل: «هدف الدين ومشربه، ومن جملة: ديننا (المسيحية)، هو التربية الأخلاقية للإنسان»^(٣٠). كما أكّد آخرون أيضاً، مثل: «ألبرت ريتشل»، على المعنى والمقصود الذاتي للمفاهيم الأخلاقية الدينية، مع أن مبناهم هو فصل الدين عمّا وراء الطبيعة، وعدّوا الهدف من التعاليم الدينية هو توسيع وتعميق الأخلاق العملية؛ بغرض ترقّي الحياة الإنسانية^(٣١). وقد ذكر «كينكزلي ديويس» أيضاً أن إحدى وظائف الدين هي «دعم الأخلاق الاجتماعية»، حيث يقول: «لا بدّ من اختلاق مجال ماورائي؛ لخلق التصوّر بالجبر الأخلاقي»^(٣٢). لكنّ الاختلاف بين الإلهيين والمفكرين الذين يعدّون الدين في كلّ الأحوال منشأً وأباً للأخلاق راجع إلى قولهم بأنّ للدين نطاقاً وأهدافاً أوسع من الأخلاق العملية، في حين أن مفكرين، مثل: هيجل، ولا سيّما ريتشل، يعتبرون الهدف الأخير للدين هو تأمين المساندة المحكمة التي تتكئ عليها الأخلاق.

تعود الرؤية الثانية في هذا المجال إلى «إيمانويل كانط»؛ حيث قام كخطوة أولى بنفي أيّ إمكانٍ لمعرفة المفاهيم والمقولات الدينية، مُنكراً بذلك أيّ علاقة بين الدين والمعرفة. ثمّ بادر في الخطوة الثانية إلى حطّر أيّ علاقة بين الدين والأخلاق، وقلبها رأساً على عقبي. وبذلك ترك الإنسان المؤمن في حيرة من خلال التشكيك في البراهين المعرفية لإثبات وجود الله ووجوب الإيمان. وفي بحثه عن الأسباب غير المعرفية

لنشأة الدين توصل إلى جذوره ومنشئه الأخلاقي. على خلاف المقاربات الرائجة كافة ادعى كائط بأن الأخلاق هي المكوّنة 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 صرفٌ وعبادةٌ مصطنعة وعبوديةٌ زائفة^{(٣٣)(٣٤)}.

الدين والقدسية (Rel. and Sacredness) —

حسب التعبير الدوركايمي يكون جوهر الدين هو التمايز الذي يدّعي به الإنسان بين «المقدس» و«غير المقدس». وعليه فإن لذاك القسم من الفكر والسلوك والأشياء والأمكنة التي تتمتع بنحوٍ من القدسية صبغةً دينية وترتبط بمجال الدين؛ أما ما خرج عن «مظلة المقدس»^(٣٥) (Canopy The Sacred) فإنه يرتبط بالحياة العرفية للإنسان، ولا يشمل نطاق الدين.

إن المفكرين الذين اختاروا هذا الاتجاه، شاؤوا أم أبوا، يكونون قد وقعوا في نوعٍ من ازدواجية النظرة الكونية. يقول «دوركايم»: «لا يمكن أن تجتمع الحياة الدينية والحياة الدنيوية من حيثٍ واحد وفي ظرفٍ واحد، بحيث يسود بينهما العيش المشترك؛ إذ يجب على المجتمع أن يتفرغ في أيامٍ معينة يخصصها للأمور الدينية، بعيداً عن الانشغالات الدنيوية». وحسب اعتقاده فإنه لا يوجد دينٌ ولا مجتمعٌ لم تحصل فيهما هذه التجزئة الزمانية. وبذلك تكون قد تحققت ازدواجية «إلياده» من خلال التمييز بين «الواقعية» (Reality) و«الحقيقة المطلقة» (Absoluteness)، التي ينسبها الإنسان إلى الأمر المقدس؛ إذ يؤكد أيضاً ك «دوركايم»، على تحليل وتجزئة الفضاء من منظور شخص متدين، فيقول: «إن بعض مكوّنات الفضاء من وجهة نظر شخص متدين متميزة كيفاً مع بعضه الآخر»^(٣٦). وفي مقابل هذه النظرة الاثنينية للزمان والمكان هناك انطباعات أخرى تعتبر الكون بأسره مقدساً، من دون أيّ تمييز بين أجزائه^(٣٧).

لم تكن دعوى المزاوجة بين المقدس والدين من قبيل الدعاة الأساسيين لها ك «دوركايم» و«برغر» و«إلياده» بمعنى كونهما عدلين؛ وذلك لأن المقدس يتجلى

ويكتسب قدسيته 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 لتجمع الناس حول هذا المعتقد وتأمين السلوك الجمعي.

وقد عبّر «زيمل» عن عملية الانتقال من الأمر المقدس إلى الدين بـ «التعينية» (Objectification)^(٣٨). وعرف «هنري هوبرت» الدين بأنه عبارة عن جهاز إدارة الأمور المقدسة^(٣٩).

الدين والكنيسة (Rel.& Church) —

إن الدين حينما يلج مجتمعا خاصاً، ويسري بوضوح في الحياة الخاصة والعامة لأعضاء ذلك المجتمع، بحيث لا يمكن تجاهله، يكون قد تحول حينئذٍ إلى مؤسسة يعبر عنها في الثقافة الغربية والتقليد المسيحي بـ «الكنيسة» (Church). وعلى هذا الأساس فالكنيسة ليست اسماً لمكان مقدس تُقام فيه بعض المناسك فحسب، بل هي مفهوم أوسع من ذلك، قد اعتبره دوركايم في تعريفه للدين بمثابة ميزة أساسية للدين تميزه عن السحر. والكنيسة بهذا المعنى هي وحدة اجتماعية أخلاقية^(٤٠)، تجمع المؤمنين في مؤسسة واحدة، وتؤسس لاستمرار المعتقد والسلوك الديني في إطار منظم، حتى تضمن من خلال ذلك بقاء واستمرار الحياة الاجتماعية.

وبناءً على هذا فالكنيسة هي صورة للمؤسسة الدينية المتجلية في اجتماع أتباعها. وطبقاً لمقاربة «معرفة الأنواع» لدى «ترولتش» فإنها تُعدّ إحدى صور تجلي الدين، وأكثرها رواجاً وشمولاً في المجتمع.

الدين والمذهب (Rel.& Denomination) —

قام «أرنست ترولتش» في تعريفه لأنواع المؤسسات الاجتماعية الدينية إلى التعريف بنوع آخر من هذه المؤسسات تحت عنوان: Denomination، حيث وجدنا

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

أفضل معادل لها في اللغة العربية - وكذا الفارسية - هو المذهب أو الطائفة^(٤١). وبغض النظر عن الألفاظ المترادفة لهذين المفهومين في اللغة الإنكليزية فإن «الدين» و«المذهب» يستخدمان غالباً كبديلين في الاستعمالات العامة للناطقين باللغة الفارسية والعربية. وهذا التساهل والتبديل الخاطئ لم يؤدّ 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 يتعلّق بالدين قبل تجلّيه خارجاً. وباعتبار هذا الإطلاق ما دامت لم تتبلور رؤية ومقاربات مختلفة عن الدين في أطرٍ كلامية، ولم يعترف بإجمالها أو تفصيلها، فلا وجود لعنوان شيء اسمه «المذهب».

إن التحقق الخارجي للدين يحصل في إطار «الكنيسة» الواحدة، ولكن بروز الانشعابات في هيكل كنيسة واحدة يؤدّي إلى ظهور المذاهب (Denominations) المختلفة، التي يدّعي كلّ منها انحصار الأصالة والأحقية الدينية فيه. وعليه فالمذهب ليس مرادفاً ولا قسيماً للدين، بل هو نحو خاص يحكي عن تجلّي الدين بين أتباعه خارجاً. وهذا ما دعا «توكويل»، 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 لكلمة «Theology». وترجع جذور هذه اللفظة إلى عصر اليونان، فهي مركّبة 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» مفهوم أوسع من مصطلح «الكلام»، بمعنى أن الكلام يختصّ بدين معيّن، في حين أن الإلهيات يمكن

إطلاقها على عدة أديان ذات جذورٍ واحدة.

إن الدين والإلهيات - ببعض الاعتبارات - كلاهما من الوسائل، لكن الدين وسيلة أشرف من الإلهيات؛ لأنَّ الإلهيات من وسائل «التدوين»، بينما يمثل الدين طريق «الفلاح». تبرز أهمية 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 تهتمُّ بها. ففي التقليد المسيحي تمثَّلت في الاتجاه المقابل للإلهيات، المقارنة لـ «تيارات الإصلاح الديني»، ناهيك عن ضعف هيمنة المنطق الأرسطي على علم اللاهوت المسيحي أمام الطرح الإشرافي والأفلاطوني. وهذا ما جعل المسيحية بعد هذه الصفة الإصلاحية الموجهة لها من قبل المثالية الألمانية، التي أنتجها شلايرماخر، والتي تؤكد على بُعد التجربة الدينية أكثر من تأكيدها على الاعتقاد الديني، تعيش حالة «اللاثبات»، ممَّا يجعلها دائماً على مرمى من سهام الخصم. كما قد يلاحظ هذا أيضاً على مراحل التاريخ الإسلامي، الذي شهد تقدُّماً للاتجاهات الإشرافية والشهودية لدى الخوَّاص، بالقياس إلى المعرفة البرهانية الدينية، إلَّا أنه لم يُشْهَد نفوذها وهيمنتها في أوساط المسلمين كافة. أما الأديان البدائية فإما أنها كانت فاقدة أساساً للأبعاد المعرفية؛ أو أن تلك الأبعاد كانت فاترة بالقياس إلى البُعد النُّسُكي في تلك الأديان.

الدين وما وراء الطبيعة (Rel. & Super naturel) —

اعتقد «مك كوير»، في دراساته عن الكون، تبعاً للمعتقدين بالتعاريف الماهوية، بالانقسام الشائِي للكون «الطبيعي؛ وما وراء الطبيعي» (Natural/supernatural)، والظَّفَر بجوهر الدين يكون فقط في دائرة «ما وراء الطبيعة». بخلاف القائلين بالتعريفات الوظيفية «functional»، الذين تبنَّوا الانقسام «العُرْفِي والمقدَّس» (sacred - Profan) للكون. وعليه يكون الناهض بجوهر الدين

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

عندهم هو ذهن وتلقّي المعتقدين، لا الواقع الخارجي^(٤٢). وبحسب هذا الاتجاه فإن «ما وراء الطبيعة» و«الأمر القدسي» أمران متميزان، يبتنيان على فرضيات متباينة، وإن كان بينهما ترادف قريب، مما استدعى استعمالهما تسامحاً على البذل^(٤٣).

لقد ألبس القسم الماورائي للكون في كثير من الأديان هالة القدسية، في حين أن الأمر القدسي أعم من ذلك. ففي بعض الأديان، سيما البدائية منها، لا يقتصر الأمر القدسي على عالم ما وراء الطبيعة، بل يتعداه ليشمل أيضاً عالم الطبيعة. ناهيك عن أن بعض المذاهب الاجتماعية، مثل: الكنفوشيوسية أو البوذية، المعروفة كدين خاص قد وقفت وتعرفت جيداً على الأمور المقدسة، على رغم عدم إحرازها لأي رؤية ماورائية. وكمثال على ذلك: نجد أن الديانة البوذية - وبمعزل عن استنادها لأي بُعد ماورائي - توصي بنوع من اليقظة الباطنية^(٤٤).

وفي النتيجة يمكننا القول: أولاً: إنه لا ضرورة ولا تلازم بين الدين بالمعنى الأعم وعالم ما وراء الطبيعة، بل التبعية في ذلك ناظرة إلى نوع التعريف المعتمد ودائرة شموله، وتحديد أي نوع من التعلقات القدسية تُعد ديناً. وثانياً: حتى مجموعة الأديان التي لا تؤمن بالفصل بين الطبيعة وما وراء الطبيعة تراهما جزءين متكاملين ومتساوقين من عالم واحد، بل إن جوهر الدين أمر أوسع وأعم من الأمور الماورائية. وعليه لا يمكن بيان شمولية تعريف الدين بعنوانه الاعتقاد بالأمر «المقدس»، أو الاعتقاد بالظواهر الماورائية لمثل 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 سيورة الاختلاف إلى التعاريف الحاصلة من تلك الجهود النظرية، والمتمحورة حول نقاطٍ مركزية متفاوتة.

وفي ما يلي نعرض بعض المبادئ المختلفة، المؤدية إلى التنوع في تعريف الدين:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

التعريف «المضيق» أو «الموسع» —

إن الحد المطلوب والمتعادل في تعريف الدين هو اتّصافه أولاً: بالجامعية؛ أي كونه شاملاً لجميع مصاديقه، الأعمّ 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«العرافة» (Witchcraft)، و«الروحانية» (Spiritualism)، وباقي المدارس والأيدولوجيات الدنيوية، 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 كافة، مع حفظ خصوصياتها المتفاوتة، وذلك من خلال ابتناؤه على أقلّ الخصوصيات المنتزعة من أكثر المصاديق، إلّا أنّ كمال التعريف طبقاً للمنطق القديم هو حفظ علاقة التعادل بين «الجامعية» و«المانعية». وفي الحقيقة ترجع علّة نشوء وظهور التعريفات الضيقة أو الموسّعة إلى العدول عن هذا الأصل، والخروج عن حدّ التعادل.

إن التعريفات الموسّعة هي تلك التعريفات الحاصلة من خلال تجميع خصائص جميع الظواهر التي عُرِفَتْ باسم الدين؛ إذ لا جرم أنها أوسع من كلّ مصاديقها. فالتعريف الذي ذكره «بينغر» في مجلة Scientific Study of Religion مثلاً من نماذج التعاريف الموسّعة^(٤٦)، وهو: «حينما يحصل الوعي بالمسائل الدائمة والجارية والأبدية للإنسان فإنه يتعين مسيرٌ للخلاص النهائي، عبر المعتقدات والتقاليد المرتبطة بذلك الوعي، وحينما تتشكّل المؤسسات؛ بغرض ارتقاء وتنمية ذلك الوعي والحفاظ على تلك التقاليد والمعتقدات، فإن الدين يظهر إلى سطح الواقع».

إن إيجابية التعريفات الموسّعة تكمن في شمولها وجامعيتها؛ بحيث تستطيع أن تشمل كافة المصاديق التاريخية للدين بنحوٍ من الأنحاء.

ومع ذلك يردُّ على هذا النوع من التعريفات إشكالان أساسيان:

١. وجود مفاهيم عامة ومُبهمّة في التعريف، تخرجه عن كونه معرفاً

(Conclusive).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢. تضعيف أصل «المانعية»، وفتح الطريق أمام بعض الظواهر شبه الدينية للدخول في دائرة التعريف.

في مقابل التعريفات الموسعة توجد تعريفات أخرى للدين على مشرب المتكلمين، تبتني على أنموذج من دين تاريخي معين؛ بحيث يكون معيار تماميتهما مستنداً ومحكوماً لذلك التعريف. تكمن مشكلة هذا النوع من التعريفات في إقصائها لكثير من مصاديق الأديان الكاملة، التي لديها أبعاد كثيرة وشمولية؛ إذ نجد نماذجها في آراء الباحثين المنتمين إلى تقليد معين، أو المتبئين لمنهج نظري خاص يختصر الدين تبعاً لأبعاد نظريته، كالبعد العاطفي أو النسكي... فمثلاً: الدين حسب تعريف «وايتهد» هو ما يهتم به «الفرد في عزلة ووحدة». بينما هو «الإحساس والاتكال المحض (التام)» عند «شلاير ماخر». كما يعرفه «تايلور» بـ «الاعتقاد بالذوات الروحية»؛ و«اسبيرو» بـ «الإذعان بمخلوقات فوق بشرية»^(٤٧). وقد عدّنا هذه التعريفات من جنس التعريفات المضيقّة؛ لاعتمادها على الجنبّة الفردية للدين؛ أو الاقتصار فيها على البعد العاطفي أو الاعتقادي، وإغفالها أو تغاضيها عن باقي الأبعاد^(٤٨).

التعريف «الشمولي» أو «الحصري» —

تختلف التعريفات «الشمولية» (Inclusive) و«الحصرية» (Exclusive) عن التعريفات الموسعة والمضيقّة؛ إذ تعطف التعاريف المذكورة سلفاً على شمول وسعة دائرة المصاديق. بينما يكون التعريف الشمولي أو الحصري ناظراً إلى شموليته أو محدوديته لأبعاد الموضوع. وعلى هذا تتعلّق «الشمولية» أو «الحصرية» في التعريف بـ «الموضوع»، وتحكي رؤية وتلقّي المعرف له. والحال أن الشمولية أو السعة خصوصيتان للتعريف نفسه، وتعكسان مدى رعاية وتأكيد التعريف على الجامعية والمانعية.

في التعريفات الشمولية للدين، والتي يعتمد عليها المتكلمون - والتي ذكرها المتكلمون المسلمون أيضاً -، لا يعتبر الدين تجلياً للعناصر «الفكرية» و«العاطفية» و«السلوكية» للبشر فحسب، بل هو شاملٌ لجميع مفاصل الحياة «الفردية» و«الاجتماعية»، ما يعني أن هذه التعريفات في عين قبولها لفرضية «الجامعية» للدين

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

تقضي أيضاً بأخذ عالمية الدين وأبديّته وخلوده كأمرٍ مسلّم^(٤٩).

وفي مقابل التلقي الشمولي للدين تقع القراءة الحصريّة، وهي التوجّه الغالب في التقليد المسيحي والثقافة الغربية؛ حيث يقضي التفكيك بين هاتين المجموعتين من تعاريف الدين حسب وجهة نظر «رولند رابرتسون» بأن التعريف الشمولي هو التعريف الذي يتجسّد فيه الدين بمثابة قوّة نافذة مؤثّرة في الحياة الاجتماعية، ويرتقي إلى درجة «الأيديولوجيا الدنيوية»، في حين يُحصّر التعريف الحصري للدين بالفعاليات ذات البعد الإرادي المتّجهة نحو المعنويات وما وراء الطبيعة. كما قال «فالدنج» أيضاً: إن التعريف الشمولي والانبساطي هو الذي لا يخلّ بجوهر الدين المعنوي وبُعدّه الماورائي^(٥٠).

ويُعتبر «يواخيم 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 وذات البعد الواحد للدين تبين جزءاً من الحقيقة فقط، وتأكيداً على البعد الواحد تُقصي الأبعاد الأخرى للدين عن النظر والاعتبار^(٥١).

يوجد نوعٌ من الصلة والارتباط بين القراءة «الحصريّة» للدين والنظر إليه من خارج وابتداء 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 جليّة عن القراءة «الحصريّة» للدين، ما يعني أن هؤلاء نظروا إلى الأديان التاريخية من وجهة خارجية، وركّزوا على أبرز الجوانب المشتركة فيها، ومن ثمّ عرفوا الدين على أساس المعنى المحصور في ذاك البعد.

إن منشأ الاختلاف في جذّابية كلّ من التعريف الشمولي أو الحصري للدين يرجع إلى مدى استناد كلّ منهما إلى التقاليد الدينية السائدة والروح الحاكمة على تعاليمهما؛ حيث رأى بعض أن أكملية الدين ناظرة إلى انسحابه على كلّ مفاصل الحياة، بحيث لا يُتصوّر استقلال أيّ مجالٍ عنه؛ فيما فسّر بعض آخر كمال الدين في اكتمال معناه الحصريّ، وعدم خروجه عن نطاقه.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

الدين «الحق» أو الدين «المتحقق» —

يوجد اختلاف آخر بين العلوم المهتمة بالدراسات الدينية؛ حيث تصنف تلك العلوم على أساس النظرة الخارجية أو الداخلية للدين إلى مجموعتين متميزتين، ويتضح ذلك جلياً من خلال تعريف الدين «الحق» أو «المتحقق».

يعتمد تعريف الدين من منظور متكلم ما، يتبنى الرؤية الداخلية لموضوع دراسته، فضلاً عن اتكائه وتقيد بدين خاص، على صورة ذلك الدين لدى المؤمنين، والتي هي بمثابة الصورة الحقيقية والصحيحة له؛ إذ يوجد بين التعريف الذي يقدمه عن الدين بمعناه الأعم أو الأخص وبين الدين المتحقق والمؤرخ له بؤ شاسع، بؤ مستمر بين حقيقة الدين وواقعته، لا أنه راجع إلى مجرد عدم التوافق البيئي، وعدم قدرة البشر على تحقيق كمالهم الفكري ومقاصدهم. بل إن حفظ هذه المساحة الفاصلة يكون عن قصدٍ ووَعْيٍ مشفوع بإرادة واعية؛ من أجل تعزيز رغبة الموالين في الكفاح والمثابرة من أجل كمال الدين، وبالتالي تحقيق الرقي الفردي والاجتماعي لأتباع ذلك الدين. ولهذا السبب نجد على الدوام رغبة واعية لدى علماء اللاهوت في الإدلاء بتعريف مبني على حقيقة الدين. في حين نجد أن الباحثين الآخرين في مجال الدين، والذين ينظرون إلى الدين من موقع خارجي، يحترزون عن ولوج الأبحاث والمجادلات المتعلقة بصحة وأحقية الدين، ويركزون في نظرتهم على الدين المتحقق. كما أن اهتمامهم في مقام التعريف ينصب على بيان أن ما عُرف في الواقع التاريخي وعلى امتداد المجتمعات البشرية باسم الدين هو الدين المتحقق.

يجدر بنا التذكير أن هذا الديّن؛ أي ابتناء التعريف على الدين المتحقق، هو مشرب المؤرخين والإناسيين وعلماء النفس والاجتماع؛ في حين أن مشرب فلاسفة الدين يتموضع في موقع وسَطٍ بين التعاريف الكلامية عن الدين الحق، والتعاريف غير الكلامية للدين المتحقق، وإن كانت تعاريفهم ليست منحازة ومقيّدة كتعاريف المتكلمين، لكنّها في الوقت نفسه لم تُبنَ على التجليات التاريخية للأديان، بل انسحبت أيضاً على مدّعيات الموالين حول الدين الحق في الكشف عن «حقيقة الدين». من بين تعريفات علماء الاجتماع نجد تعريفاً للدين ذا «نَسَقٍ وجودي»، يتبنّى

ويؤكد صراحةً على الصورة المتحققة من الدين، إلى درجة أنه يُقال: إن الفرضية الأساسية لأصحاب هذا المنهج مبنية على الاعتقاد بأن التحقيق المُعتبر والأساس حول معنى وحقيقة الظاهرة الدينية لا يتسنى إلا من خلال إثبات أن الدين هو كيانٌ حيٌّ وأبديٌّ في حياة البشر، لا أنه يمثل فكرةً انتزاعيةً أو نوعاً من النظام الحقوقي أو الأخلاقي.

منشأ وأصل الدين أم وظيفته؟ —

ترجع بعض أسباب ظاهرة التعدد في تعريف الدين إلى التنوع في المبادئ النظرية، واختلاف الباحثين في مداخل ولوجهم إلى موضوع الدين. فمثلاً: استند الإناسيون وبعض علماء الاجتماع في تعريفاتهم على البحث حول أصل الدين ومنشأ الاعتقاد الديني. وبالطبع ستكون تعاريفهم تلك متميزة لا محالة عن تعاريف مَنْ كانت غايته التوصل إلى «ذات» الدين، أو مَنْ أسس تعريفه على الجوانب «الوظيفية» له، مما يدعونا إلى القول: إنه يستحيل ترجيح أحدهما على الآخر؛ لانتفاء وجه المقايسة والمقارنة 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 التعاريف الذاتية والجوهرية كانت ناظرةً إلى «ماهية» الدين، بينما نظرت التعاريف الوظيفية إلى آثار الدين وتجلياته الفردية والاجتماعية. تمتاز التعاريف الجوهرية عن التعاريف الوظيفية بأنها أدقّ تشخيصاً وتعريفاً، وبيانها لذات الدين ومحتواه أحسن، مما يسوّغ لنا من خلالها التعرف على الدين بسهولةٍ ومن ثمّ تمييزه عن غيره. مع أن عين وجه الامتياز هذا موجبٌ لمنقصه في ذلك النوع من التعاريف؛ وهي أنها إذا ما قيست إلى تعاريف الدين الوظيفية، ووضعت في السياق الديني والثقافي لشخص المعرف، تكون أكثر خدشاً. ومن هنا كانت التعاريف الجوهرية للمتفكرين الغربيين - في أساسها - صادقةً على الدين المسيحي - الغربي، وبعضها لا يشمل إلا ديناً معيناً.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ومن الواضح أن التعاريف الجوهرية تكتفي ببيان الخصائص النوعية للدين، بدّل البحث عن خصائصه الذاتية؛ وذلك راجعٌ إلى صعوبة الكشف عن ماهية وجوهر ظاهرة كالدين. وعليه ينبغي عدُّ التعريف الذاتي للدين ادّعاءً بدون مصداق^(٥٣). أما التعريفات «النوعية» فإن سعة شموليتها تفوق بمراتب سعة التعاريف الجوهرية للدين (على فرض تحققها)؛ لأن محاولة الطّفَر بها قد أفضت إلى وضع اليد على الفصول المشتركة؛ لتشمل أكبر عددٍ ممكن من المصاديق. وبهذا اللحاظ تكون قد احتلت موقعاً وسطاً بين التعريف «الجوهري» والتعريف «الوظيفي».

إن التعاريف «الوظيفية»، التي اهتمّ بها علماء الاجتماع، وجذبت نحوها - إلى حدٍّ ما - علماء النفس الاجتماعي، قد رامت الإجابة عن هذا السؤال: ما هي وظائف الدين الفردية والاجتماعية؟ لهذا أولت المقاربة الوظيفية أهمية كبيرة لنتائج وآثار الاعتقاد والسلوك الديني، بينما لم يلفت انتباهها على الإطلاق البحث عن جذور الدين ومنشئه وحقيقته وحقانيته^(٥٤). وقد قابل «مك غوير» التعريف الوظيفي إلى التعريف الجوهري للدين كالتالي:

١. التعريف الجوهري يحتكم بشكلٍ من الأشكال إلى تقرير «المتدينين»، في حين أن التعريف الوظيفي يعتمد على تقرير المراقبين، غير مبالٍ - إلى حدٍّ كبير - بمدّعيات المتدينين حول دوافع وحوافز تدينهم، بل قد يشكك فيها.
٢. ما يمكن عدّه نقطة ضعفٍ في التعريفات الجوهرية - أي تمحور التعريف حول المتدينين - ربّما يُعدّ نقطة قوّةٍ في التعريف الوظيفي؛ لأن هذا النوع من التعاريف يبيد استناده على تقرير الناظرين المحايدين. أما منقصة «المانعية» في التعريف الأخير فقد تمّ جبرانها إلى حدٍّ كبير في التعريف الجوهري. نعم، على الرغم من أن ميل فلاسفة الدين نحو تعاريف الدين الجوهرية يقابله رغبة علماء الاجتماع في عرضهم للتعاريف الوظيفية، إلا أن هذه المسألة لم تمنع علماء الاجتماع، مثل: «دوركهايم»، في أن يبحث في الصُّور البدائية للحياة الدينية عن أصولٍ واحدةٍ للأديان المتعدّدة والاعتقاد الديني في المجتمعات المختلفة^(٥٥).

ابتناء التعريف على «التجارب» أو «التجليات» —

إنّ تعريف الدين المؤكّدة على التجارب الباطنية والشخصانية لا تبتني بالضرورة على الأبعاد الفردية للدين، والأمر نفسه حاكمٌ على التعاريف المبتنية على تجليات الدين الخارجية؛ حيث لا يمكن حملها على الجنبّة الجمعيّة فحسب؛ إذ قد يكون كلا التعريفين مشيراً لأحد تلك الأبعاد الفردية أو الجمعية للتجربة الدينية، وكذا الآثار والنتائج المترتبة على الجانب الفرد والجمعي لتجليّ الدين. مع أنه يمكن رصد اختلافات وفروق بارزة بين هذين التعريفين باعتبار حيثيّاتٍ أخرى.

المجموعة الأولى، أي التعريفات المبتنية على التجربة، تتكئ في أساسها على نوع من الفهم والتعاقد والمشاركة، وتؤكد على ضرورة إيجاد وعي وجداني بالموضوع مورد الدراسة؛ في حين تولي المجموعة الثانية من التعاريف، الناظرة إلى عنصر التجليات الدينية، اهتماماً بالغاً بالمشاهدة والمقارنة العينية، وتستند في ذلك على البيان والتحليل.

تعلمنا التعاريف المبتنية على «التجربة» الدينية مُسبقاً بأن كلّ دين يقع موضوعاً مستقلاً للدراسة، وهذا ما يوحى بتحقيقه في سياق تاريخي وثقافي خاص، له سماته الفردية والانحصارية الفريدة من نوعها؛ إذ لا شك في أن تلك الخصوصيات تكون حاكمة على دراسة أيّ باحثٍ لذلك الدين، وتتفي أيّ محاولةٍ تحقيقية خارجية لتعميمه. ومضافاً إلى ذلك فإن هدف مقارنة التجربة الدينية هو التحرُّر من هيمنة القواعد والأحكام العلمية والاستدلالات المعرفية الصّرفة؛ بغية فسح المجال لفضاءٍ مختلف تماماً، تحكمه التأمّلات الوجدانية والتفسيرات التحقيقية حول الدين. في حين تتكئ التعاريف المبتنية على التجليات الدينية على افتراضاتٍ مُسبّقة وإلزاماتٍ أخرى. ومن هذا المنظور يمكننا القول: إن هناك صوراً متنوّعة للدين في المجتمعات المختلفة، إلا أن التشابه النسبيّ بينها في المناشئ والآثار قد حوّل الباحثين في مجال الدين ولوج غمار البحث التبييني والتطبيقي، مستفيدين من الأساليب والمناهج المذكورة في الدراسات التاريخية والاجتماعية. وهذا هو سبب رواج التعاريف المرتكزة على تجليات الدين لدى علماء الاجتماع والمؤرّخين عادةً، وفي المقابل استساغة علماء اللاهوت

والإناسة وبعض فلاسفة الدين للتعريف الحاكية عن التجربة الدينية.

التعريف الفردي أو الاجتماعي للدين —

ما هو المنشأ الأول للدين؟ هل احتياجات الفرد ومساغيه الباطنية والذهن السيال والخلّاق لعبقرية الإنسان هي التي بادرت لاختراع وخلق شيء أسمته الدين أم أن متطلبات الحياة الجموعية والضرورات الاجتماعية المتجاوزة للفردانية هي التي ولدت الإحساس بالحاجة إلى الدين لدى أفراد المجتمع، مجبرة الآخرين على تلبيتها؟ فحتى لو سلّمنا 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 الأقل بالنسبة إلى الأديان التوحيدية (السماوية) - سيكون السؤال المطروح هو: هل كان إبلاغ الدين بواسطة رسل 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 النازرة إلى الحياة الجموعية والعلاقات الاجتماعية لاتباعها؟ ولم يؤخذ أفراد الأمة كافةً بجريرة بعضها، فيتترّل عليها العذاب، من قبيل: الدمار والهدم...؟ وأما إذا كان الخطاب الديني موجّهاً للمجتمعات فلاجل أي شيء يكون عادةً ملاك الثواب والعقاب في الأديان ناظرًا إلى الأفراد، ويكون إما مبشراً وإما مخوّفاً لهم؟

قد بُذلت مساعٍ كثيرة لأجل استيفاء الأجوبة الشافية على هاته الأسئلة. فجاءت تلك الإجابات متأرجحة في أدلتها الإقناعية بين الأقل والأكثر، بل جمعت في الغالب بين هذا وذاك^(٥٦)، وهذا لا يعني عدم توجه تلك المساعي لتحقيق حلٍّ محدّد؛ أي إما هذا أو ذاك. ومن الواضح أن الأجوبة التي قدّمها علماء النفس حول «من أين» و«لماذا» الدين؟ قد لوحظ فيها الحيثية الفردانية للإنسان؛ بخلاف ردود علماء الاجتماع، التي قامت على البعد الجمعوي. مع ذلك لا يحسن بنا الاعتقاد بأن هذه القاعدة الكلية لم تتعرض للنقض أصلاً، أو أنها حكراً على علماء الاجتماع وعلماء النفس.

وكيفما كان إنَّ المهمَّ في تقريرنا لمسار المسألة هو عرض آراء بعض المحقِّقين الدينيين، الذين قد وجَّهوا جُلَّ أنظارهم في تعريف الدين وتبيينه على الفرد؛ بحيث عدُّوه مَجَلًّا ومُجَلِّياً للدين، وفي المقابل تأكيد بعض آخر على الجَنبة الجمعيَّة للدين، وتناوله لمسائله ومقولاته في إطار سياق مساره الاجتماعي.

لبيان سعة الاختلاف بين هاتين المقاربتين يُستفاد عادةً من تعريف كلٍّ من: «وايتهد» و«اسميث»؛ حيث رأى الأول أن الدين هو ما يلتجئ إليه الفرد في وحدته وعزله؛ بينما يرى الثاني أنه إلزامٌ جمعيّ، قلَّما يُؤخَذ متعلِّقاً بالضمير الشخصي. وقد خالف «اسميث» بشدَّة القائلين بأن الدين ينشأ عن الرغبات الفردية والمسااعي الباطنية، وأن وظائفه تقتصر على نجاة وفلاح الروح الفردية، معتقداً بأن جذور الدين الأصلية متأصلة في الجَنبة الجمعيَّة، وآثار تحقُّقه تتعلَّق بالجماعة^(٥٧).

أما «جون بينغر» فقد كان جوابه عن هذه المسألة بصورةً مغايرة، حيث يقول: رغم أن الدين قد استوفى في الأساس جميع احتياجات الإنسان النفسانية، إلَّا أن ذلك لا يחדش في كونه ظاهرةً اجتماعية؛ لأنه - بحسَب رأيه - لا يمكن إيجاد دينٍ من خلال المعتقدات الشخصية طالما لم يكن لها تعلُّقٌ اجتماعيٌّ. ومن ثمَّ يستخلص «بينغر» أن الدين - كما يجب على الاحتياجات الفردية - يجب أيضاً على المتطلَّبات الاجتماعية^(٥٨). وسيراً على المنهج نفسه يدَّعي «هنري برغسون» أنه سواء اعتبرنا الدين اجتماعياً بالذات أو بالتَّبَع، ففي كلِّ الأحوال لا يمكن إنكار دَوْره الاجتماعي أو التشكيك فيه^(٥٩).

الهوامش

(١) لقد فصلَّ في المنطق بين نوعين من التعريف، يعتمد أحدهما على «الذاتيات»؛ والآخر على «الأعراض». وكلُّ واحدٍ من هذين النوعين، المسمَّى أحدهما بـ «الحدِّ»؛ والآخر بـ «الرسم»، ينقسم على أساس جلائه ووضوحه إلى: «التام»؛ و«الناقص». وبرأي المنطقي كلُّما كان التعريف أقرب إلى «الحدِّ» وفيه خصوصية «التام» كان أكمل وأتمَّ. نعم، هناك تعريفات أخرى أقلَّ قيمةً واهتماماً عند المعرِّف من غيرها، مثل: «الخاصة المركبة» و«شرح الاسم». لمزيدٍ من التفاصيل يرجع إلى كتب المنطق، نهاية باب

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

التصورات. وكمثال على ذلك انظر: (الدورة المختصرة في المنطق السوري، المنطق: ٩٨ - ٨٢).
(٢) ينبغي الالتفات إلى أن هذا التعريف يختلف عن التعاريف التي بحسب مناهج البحث العلمي تُقام 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».

(3) Turner, B.S. Weber and Islam, London, 1974, p.44.

(٤) هذا التمايز على مستوى نوع التعريف وموقعه في البحث كان مطروحاً أيضاً لدى المنطقيين 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 الإلمام الكامل بذلك العلم. وينسب (هادوي) هذا الرأي إلى الخواجة «نصير الدين الطوسي» في كتابه «أساس الاقتباس»، يقول «الطوسي»: «إن الإحاطة التامة بكُنْه التعريف يتيسر بعد تحصيل العلم بشكل كامل». انظر: هادوي الطهراني، كنجينه 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 تتقدم 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.

(5) McGuire, B. Meredith. (1981) Religion: The Social Context. Wadsworth. California, p4.

(٦) يعتقد «اسبيرو» أنه لا يمكن تقديم تعريف جامع وواحد عن الدين؛ لأن الدين ظاهرة معقدة ومتنوعة. 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 بُدَّ أن يكون المعرف أجلى من المعرف». انظر: د. خوانساري، المصدر السابق: ٩٧.

(٩) مع أن «الظاهراتية» لا تزال تُعرف بعنوان «المنهج» رجحنا أن نبحت حولها في هذا القسم كواحدة من مجالات البحث عن الدين.

(١٠) النوعية أو «المصادقية» في الرؤية تتبع من كون العلم «تعميمياً» (Nomothetic) أو «تفريدياً» (Idiographic).

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(11) Robertson, Roland, The sociological interpretation of Religion, Basil Blackwell. Oxford, 1970, p. 51.

(١٢) 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 ممكن، وينبغي السعي إلى ذلك في أي علم.

(13) Wilson, John F. and Slaven, Thomas, Research Guide to Religion Studies, American Library Association. Chicago, 1982, p.5 - 6.

(١٤) يرجح حسين نصر استعمال كلمة «الأيدولوجيا» من دون معادل لها؛ وذلك بسبب ما لهذه الكلمة من معنى خاص: لجهة منبتها النظري وتعلقها الجغرافي. ولئلا يؤدي استخدام معادلها إلى سوء فهم وتفاهم فإنه يرجح استخدامها كما هي عليه، دون ترجمتها. وهو لا يوافق على تعريف الإسلام بـ «الأيدولوجيا»، ويرى هذا التماثل بمثابة الوقوع في فخ، نتيجة القبول بالتبادل المعنوي بين فلسفة لا دينية وفلسفة دينية. راجع: مقالة: «برخورد تمدنها وسازندگی آينده بشر» [بالفارسية]: ١٢٣، في كتاب نظرية برخورد تمدنها.

(١٥) لقد وجد بين المفكرين المسلمين المعاصرين من دافع عن كون الدين «أيدولوجيا»؛ نتيجة ملاحظة الأبعاد الاجتماعية في الإسلام، وبغرض مقابلة الأيدولوجيا المضادة. ونرى هذا التوجه في كلمات الدكتور شريعتي وكتابات ما قبل الثورة لـ بازركان. ويعترف الأستاذ مطهري أيضاً بالخاصية الأيدولوجية للإسلام، إلا أنه ينظر إلى وجود عناصر وأبعاد وراء الأيدولوجية في الدين أيضاً، حينما يقول: «...الإسلام دين، ولكنه في الوقت نفسه مدرسة وأيدولوجيا أيضاً. راجع: مرتضى مطهري، پيرامون انقلاب إسلامي (بالفارسية): ٦٣.

(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) Hamilton, op. cit. p.160.

(21) Roberts, op. cit., p.8.

(22) op. cit. Loc. cit.

(٢٣) ويليام هوردرن، راهنمای الهیات پروتستان (دلیل العقائد البروتستانتية): ١١١، ترجمه إلى الفارسية: طه، ومیکائیلیان، طهران، علمی وفرهنگی، ١٣٦٨ هـ.ش.

(٢٤) جولین فروند، جامعه شناسی ماکس فیبر (علم الاجتماع عند ماکس فیبر): ٢٠٤، ترجمه إلى الفارسية: عبد الحسین نیک کهر، طهران، نیکان، ١٣٤٢ هـ.ش. [١٩٨٣ م].

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٢٥) يقول «عزّتي»: «الشرعية أخصّ من الدين، ولكنها أعمّ من الفقه وأوسع نطاقاً منه؛ لأنّ الفقه لا يشتمل على أصول العقائد والأخلاقيات. في حين أن جميع الفقهاء والعلماء المسلمين عرفوا الشرعية بأنها مجموعة من الأحكام والقوانين المرتبطة بمجال السلوك والكلام وعقائد المكلف». راجع: رابطته دين وفلسفه (بالفارسية): ١٠.

(٢٦) جولين فروند، جامعه شناسي ماكس فيبر (علم الاجتماع عند ماكس فيبر): ١٩٠.

(٢٧) وقد عبّر عن الإيمان الفاقد للشرعية بـ Deism. وهذا المصطلح يشير إلى مدرسة بريطانية تنسب إلى اللورد «هربرت جربري» ولكنّ ما عدا ذلك يوجد مفهوم عامّ لـ «دئيسم»، وهو الذي يبيّن نوع الإيمان الديني لدى الكثير من المفكرين في عصر التنوير وما بعده. وعلى هذا الأساس المتبنون لهذا الاصطلاح هم الذين يتبعون ديناً ومذهباً خاصاً، ويعتقدون بآله خالق فوّض لهم الأمر. ومن أهمّ أصول هذه المدرسة: عدم الاهتمام بـ «النبوة»، والاستغناء عن الوحي، وعدم الاعتماد على الشرعية». لتفصيل أكثر راجع: هوردرن، راهنمايي إلهيات پروتستانت: ٣٥ - ٣٦. وأيضاً: براون، ك. فلسفه وإيمان مسيحي: ٥ - ٧٠.

(٢٨) بارنز هـ. وبيكر هـ. تاريخ أندیشه اجتماعي (تاريخ الفكر الاجتماعي): ٤٠٣، ترجمه إلى الفارسية: جواد يوسفیان وعلي أصغر مجيدي، طهران، كتاب الجيب، ١٣٥٨هـ.ش.

(٢٩) المصدر السابق: ١٨.

(٣٠) فردريك هيغل، استقرار شريعت در مذهب مسيح (استقرار الشرعية في الدين المسيحي): ٣٧، ترجمه إلى الفارسية: باقر برهام، طهران، آگاه، ١٣٦٩هـ.ش.

(٣١) مرسيا إلياد، دين پژوهي: ١٥٧، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ١٣٧٢هـ.ش.

(32) Hamiltion, op. cit. p.117.

(٣٣) هناك العديد من الأشخاص الذي تحدّثوا عن كون الدين أمراً وهمياً، سيّما القائلين بأصالة العقل في عصر التنوير وما بعده. أما «دوركايم»: بسبب نظريته إلى الأبعاد الوظيفية للدين؛ ولأنّه يرى الأعمال والتعاليم الدينية كرموز لمقاصد أخرى، وهي حفظ المجتمع، فقد خالف الدعاوى التي تزعم وهمية الدين، ويصرّح قائلاً: لو كان الدين وهمّاً فلماذا توسّع إلى هذه الدرجة؟ ولماذا استمرّ إلى هذا الحدّ. راجع:

Hamition, M.B. Sociology of Religion. p. 68.

(٣٤) استيفان كوزر، فلسفة كائنات، ترجمه إلى الفارسية: عزت الله فولادوند، طهران، خوارزمي، ١٣٦٧هـ.ش.

(٣٥) اسم كتاب لـ «بيتر برغر» بهذا العنوان، نشر في سنة ١٩٦٩م.

(36) Roberts, Keith A. Religion in sociological perspective. Wadsworthk California, 1990, pp.6 - 7.

(37) Ibid, p. 9.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠م - ١٤٤١هـ

(38) Hammond Hammond, Philip, The Sacrad in a Secular Age, University of California Press., 1984, p. 4.

(٣٩) جان پول ويليام، جامعه شناسي آديان (علم اجتماع الأديان): ٣١، ترجمه إلى الفارسية: عبد الكريم گواهي، طهران، تبيان، ١٣٧٧هـ.ش.

(٤٠) لويس كوزر، زندگي و آنديشه بزرگان جامعه شناسي (حياة وأفكار كبار علم الاجتماع): ١٩٨، ترجمه إلى الفارسية: محسن ثلاثي، طهران، علمي، ١٣٧٠هـ.ش.

(٤١) قد استعمل محسن ثلاثي في ترجمة كتاب «جامعة شناسي دين»، تأليف: مالكوم هاملتون، في مقابل كلمة Denomination مصطلح «التجمع المذهبي».

(42) McGuire, B.Meredith, religion: The Social Context, Wadsworth.California, 1981, p.90.

(٤٣) سوف نوضّح هذا الموضوع المتعلق بتأثير التلقّيات النظرية على تعريف الدين بشكل تفصيلي في القسم الرابع من هذا البحث، حينما نتحدّث عن المناهج النظرية في تعريف الدين.

(٤٤) إن كثيراً من الأديان المتبنّية لعالم ما وراء الطبيعة لا تقبل حصول التصفية الباطنية من دون الاعتقاد والالتقاء على ما وراء الطبيعة. وفي المقابل لا يقبلون الابتداء الواقعي للبوذية والتدين فيها على هذا الاعتقاد، بل كلّ ما في الأمر أنه نحو من المعاملة.

(٤٥) وإن كان يبذل الجهد في أدبيات الدراسات الدينية؛ ثللاً يكون التباسٌ وخلطٌ لمفهوم الدين مع المفاهيم المترادفة، مثل: «السحر»؛ وذلك لغرض التشخيص والشفافية الأكثر في مفهوم الدين. وقد خصّص مجالاً لا بأس به من هذه الأدبيات لبيان وتوضيح هذا الأمر، أي التمييز بين الدين والسحر، ولكن بسبب أنه قلماً يتفق أن تحصل مثل هذه الشبهة في التلقّيات المتأخّرة لم نر ضرورةً في الدخول إلى مظان هذا البحث. فمن أراد التفصيل بشأن هذا الموضوع يمكنه الرجوع إلى المراجع التالية:

- كيدنز، جامعه شناسي (بالفارسية): ٤٨٦؛

- Hamiton, 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 المضيقّة عن الدين راجع:

Turner, B.S. Weber and Islam.

(٤٩) راجع: جامعيت شريعت، مجموعة مقالات (بالفارسية).

(50) Fallding, Harold, Sociology of Religion, p.3.

(51) Wach, Joachim, Sociology of Religion, Chicago and London, Phoenix Books,

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

1944, pp.17- 34.

(52) McGuire, op.cit, pp.4- 7.

(٥٣) يعتبر المنطقة التعريف «الحدّ التام» أفضل أنواع التعريف وأتمّها، وهو تعريف الموضوع بالجنس والفصل القريب له، لكنّهم يقرّون بأن الطّفَر به أمرٌ صعب، بل محالٌ؛ لعدم إمكان الاطّلاع على ذاتيات الأشياء. ومن هنا قد سلّموا مسبقاً بأن التعريفات السائدة والمقبولة لدى العلماء هي التعريف بأعراض الأشياء ومشخصاتها، والذي يعبر عنه بـ «الرسم التامّ والناقص». راجع: محمد رضا المظفر، المنطق: ٩٨ - ١٠١.

(٥٤) من المعلوم أن إلغاء البحث عن حقيقة أمر ما، والاكتفاء ببُعده الوظيفي، هو نحو من التغافل. كما أن الاقتصار في إثبات حقيقة وصحة ظاهرة ما على آثارها ووظائفها تُعدّ حجة غير تامّة وبرهاناً ناقصاً. وكلا التوجّهين سجّلا حضورهما في مبحث الدين. نعم، لم يسلم من الخطأ المنطقي.

(٥٥) يُعدّ «مارسيل موس»، مثل «فيبر»، من جملة الذين تحدّثوا بجِدٍّ عن إمكان إقامة تعريفٍ جوهريّ للدين؛ إذ لم ير 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 شيء جوهريّ باسم الدين، وما هو الموجود هو الظواهر الدينية التي تجمّعت تدريجياً في ما يُسمّى بالأنظمة الدينية، وتظهرت في وجود أو ماهية تاريخية معيّنة وسط تجمّعات إنسانية وفي أزمنةٍ مشخصة. راجع: جان بول ويليم، جامعه شناسي أديان (بالفارسية): ٣٠.

(٥٦) لهذا اعتبر المفكّرون المسلمون أن الانسان من جهةٍ جُبل على فطرته الدينية؛ ومن جهةٍ أخرى هو مدنيّ بالطبع. كما اعتقدوا أن الحياة الاجتماعية شرطٌ في رقيّه نحو الكمال. فالنظر الوَسَط بين الفردية والاجتماعية في الدين موجبٌ لتحقيق التلاؤم والانسجام، ومن هذا الحيث نرفع اليد عن حالة الاجبار في اختيار أحدهما. يراجع بهذا الصدد آراء العلماء، من قبيل: الفارابي، العلامة الطباطبائي، الشهيد مطهريّ، محمد رضا حكيمي، وكثير من المتقدّمين والمتأخّرين.

(57) Hamilton, op.cit. p. 97.

(58) Ibid, p.118.

(٥٩) برغسون هنري، دو سرچشمه أخلاق ودين (منبع الأخلاق والدين): ٨، ترجمه إلى الفارسية: حسن حبيبي، طهران، شركة الانتشار، ١٣٥٨هـ.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 بمجموعة من الأفعال الشاقة يمارسها بعض مَنْ يُعرَف بالمتصوفة أو المرتاضين، إلا أن المفهوم الصحيح لها يمكن تلخيصه بأنها جوهر الشريعة المكنون، وأسلوب الطريقة المسنون، والسبيل الأوحى لمغادرة القفص النفساني، والعروج 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 المأثور: «رهبانية أمتي الجهاد» إلا دعوة لمغادرة الرياضة المنحرفة، والتمسك بالرياضة الروحية السليمة، والتنويه إلى أن الرياضة الروحية ليست مرفوضة بكل أشكالها.

ونظراً للطابع الاجتماعي والشمولي الذي يمتاز به الدين الإسلامي فالمفاهيم المتمخضة عنه لا بد أن تكون ذات طابع اجتماعي وشمولي 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 بصنم النفس.

تتبنى هذه الدراسة رصد مؤشرات الرياضة المبتغاة دينياً، عبر مراجعة المناظرات التاريخية للأئمة المعصومين (عليهم السلام) مع بعض المتصوفة المعاصرين لهم.

المقدمة —

لقد تعرّض مفهوم «الرياضة» المبتغاة دينياً، منذ صدر الإسلام وإلى اليوم، لتشويه من قبل «الجهال المتسكين»، وأُخذ أحياناً أخرى سبيلاً للاستنزاق والإثراء من قبل «العلماء المتهتكين»، الأمر الذي عزّز ضرورة القيام بمراجعة جديدة لهذا المبدأ الديني في ظلّ تراث أنوار العصمة (أئمة أهل البيت)؛ بغية إنارة الطريق للقاصدين.

و«الرياضة» مشتقة من «روض»، وهي من حيث المعنى تنقسم إلى قسمين: **الأول:** بمعنى «وفرة الماء» في المروج الخضراء، «وكانّ الروضة سُميت روضة لاستراضة الماء فيها»^(١).

ووردت في القرآن الكريم بنحو المفرد والجمع؛ لتشير إلى مروج الجنان وبساتينها: ﴿فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾ (الروم: ١٥)؛ ﴿فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ﴾ (الشورى: ٢٢).

الثاني: «التمرُّس على ترويض النفس»، وهو غالباً ما كان يستعمل في الإشارة لترويض الدواب، ثمّ انتقل ليستخدم في ترويض النفس الإنسانية. يقول الراغب: «الرياضة: كثرة استعمال النفس ليسلس ويمهر، ومنه: رُضْتُ الدابة»^(٢).

كما يمكننا أيضاً، بوجه من الوجوه، إرجاع المعنى الأول إلى الثاني، أو دمج المعنيين؛ وذلك إن قلنا: إنّ بقاء الماء على سطح التربة لبرهة من الزمن ثمّ التخلُّل فيها يجعل منها تربة مطواعة ومرتاضة.

ويمكن أن يكون هناك محرّكان أو باعثنان للـ «الرياضة» موضوع بحثنا، والتي يُراد بها «التمرُّن لترويض النفس» البشرية: **أولهما:** الباعث النفسي؛ **والثاني:** الباعث الإلهي. وأمثلة الباعث النفسي: «التكسّب» و«الرياء» و«التمكُّن 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 البعد الباطني للتكاليف الشرعية، وقد ورد في الأثر: «الشرعية رياضة النفس»، أي جوهر الشريعة. وما تسمية الأوامر والنواهي الشرعية «بالتكاليف» إلا دليل على محورية الرياضة وأهميتها بالنسبة إلى الشريعة، فالتكليف مشتق من مصدر «كلف»، وهو إلزام فعل فيه مشقة^(٣).

ونقرأ في القرآن الكريم: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا... رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا 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 التكاليف والرياضات الشاقة بما يُطاق منها، وليس إلغاء أصل التكليف. لذلك لا يمكن إنكار أصل وجود التكليف 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 التكاليف الشرعية الواردة في مجال العبادات والمعاملات والأخلاقيات، وتستهدف عامة المسلمين، وتدل عليها أغلب آيات القرآن الكريم.

فالصلاة والصيام والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والخمس والصدقة بأنواعها والزكاة، وكذلك المبادئ الخلقية، كالصبر والإيثار وكظم الغيظ والسخاء والحلم... إلخ، كلها تندرج تحت عنوان الرياضة النفسية؛ نظراً لمغايرتها طبع النفس.

لكن ما تتمحور حوله هذه الدراسة وما تهتم به هو «الرياضة الخاصة»، التي نادراً ما يحالف التوفيق شخصاً لمزاولتها، وهي ليست ضمن قائمة الأوامر الشرعية المعروفة والمباشرة، كحمل النفس على الإكثار من المستحبات، كالصلاة والصوم المستحبين والذكر والتواضع في المأكل والملبس والخلوة والاعتزال وغير ذلك، مما ينضوي تحت مفهوم «الرياضة الخاصة».

من هنا فإن أصل الرياضة ومحوريتها في الشريعة أمر ثابت لا يمكن إنكاره، وما يهمننا في هذا المضمار هو «الرياضة الخاصة»، المفهوم الذي طالما احتدم الخلاف حوله؛ نتيجة استغلاله السيئ من قبل بعض فرق الصوفية المنحرفة على مر الوقت، وهو لا يزال إلى الآن يحمل في طياته زوايا مبهمة بحاجة لمزيد من الإضاءة.

موقف المعصومين (عليه السلام) من مفهوم «الرياضة الخاصة» —

إن سيرة المعصومين (عليه السلام) حافلة بمزاولة أنماط من «الرياضة الخاصة»، كالتهجّد وكثرة الصوم والصلاة المستحبة و... إلخ، إلى درجة قد تؤدي في بعض الأحيان إلى التسبب بأعراض جسدية، كتورّم القدمين، ونحافة الجسد، وضعف البدن. كما شهدت سيرتهم (عليه السلام) أنماطاً من العزلة، كعزلة النبي (صلى الله عليه وآله) في غار حراء قبل البعثة، واعتزال الإمام الصادق (عليه السلام) لبرهة من الزمن؛ بسبب فساد الزمان والأعوان، كما علّله حين سُئل عن سبب ذلك^(٤)؛ وغير ذلك من الموارد، التي لسنا بصدد هنا الآن^(٥).

وما يعيننا هنا هو الاحتجاجات التي أقامها المعصومون (عليه السلام) في إطار مناظراتهم مع مدّعي التصوف المعاصرين لهم، والتي بإمكانها أن تشكل مصدراً ثرياً يُستعان به في ترسيم حدود الرياضة المبتغاة للشريعة.

١. الحوار بين النبي (صلى الله عليه وآله) وأصحاب الصفة —

الصفة مكانٌ مظلل بجريد النخل في مؤخرة المسجد النبوي الشريف، أُعدّ لنزول الغرياء العزاب من المهاجرين والوافدين، الذين لا مأوى لهم ولا أهل. وكانت حالة الفقر والعوز الشديد تلفّ أهل الصفة إلى درجة يفترق معها أحدهم 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 قِممٌ في العلم والتقوى والسلوك والجهاد، أمثال: سلمان الفارسي، وأبي ذر الغفاري، وابن مسعود، وبلال بن رباح، وخباب بن الأرت، وصهيب بن سنان، والمقداد، وعمّار بن ياسر، وآخرين.

رُوي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أن رسول الله ﷺ كان يأتي أهل الصُّفّة، وكانوا ضيفانَ رسول الله ﷺ، كانوا هاجروا من أهاليهم وأموالهم إلى المدينة، فأسكنهم رسول الله ﷺ صُفّة المسجد، وهم أربعمائة رجل، يسلم عليهم بالغداة والعشي، فأتاهم ذات يوم؛ فمنهم مَنْ يَخْصِف نعله؛ ومنهم مَنْ يرقع ثوبه؛ ومنهم مَنْ يتفلى، وكان رسول الله ﷺ يرزقهم مُدّاً من تمرٍ في كلّ يوم، فقام رجلٌ منهم، فقال: يا رسول الله، التمر الذي ترزقنا قد أحرق بطوننا! فقال رسول الله ﷺ: «أما إني لو استطعتُ أن أطعمكم الدنيا لأطعمتكم، ولكن مَنْ عاش منكم من بعدي فسيُغدى عليه بالجفان ويُراح عليه بالجفان، ويغدو أحدكم في قميصه ويروح في أخرى، وتتجدون بيوتكم كما تتجد الكعبة»، فقام رجلٌ، فقال: يا رسول الله، أنا على ذلك الزمان بالأشواق، فمتى هو؟ قال ﷺ: «زمانكم هذا خيرٌ من ذلك الزمان، إنكم إن ملأتم بطونكم من الحلال توشكون أن تملأوها من الحرام».

ثم تحدّث النبي ﷺ بحديثٍ جاء فيه على ذكر الحساب والقبر، فتأثّر بعض مَنْ حوله من أصحاب الصُّفّة (سعد بن أشج) أثراً بالغاً، فقال: «إني أشهد الله وأشهد رسوله ومَنْ حضرني أن نوم الليل عليّ حرامٌ، والأكل بالنهار عليّ حرامٌ، ولباس الليل عليّ حرامٌ، ومخالطة الناس عليّ حرامٌ، وإتيان النساء عليّ حرامٌ، فقال رسول الله ﷺ: يا سعد، لم تصنع شيئاً، كيف تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر إذا لم تخالط الناس؟ وسكون البرية بعد الحضر كفرٌ للنعمة. ثم بالليل، وكلُّ بالنهار، والبس ما لم يكن ذهباً أو حريراً أو معصفاً، وأنت النساء. يا سعد، اذهب إلى بني المصطلق فإنهم قد ردّوا رسولي، فذهب إليهم، فجاء بصدقٍ، فقال رسول الله ﷺ:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

كيف رأيتهم؟ قال: خير قوم، ما رأيته 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 تبادل لأصحاب الصفة السؤال التالي: اذن ما هو المعيار الدقيق للإيمان الحقيقي؟ فقل: يا رسول الله، فأَي المؤمنين أكْبَر؟ قال: أكثرهم للموت ذكراً، وأحسنهم له استعداداً، أولئك هم الأكياس^(٦).

يتضح إذن أن النبي الكريم ﷺ رجَّح الجوع والفقر المبني على الحلال على الغنى المبني على الحرام، ومن جانب آخر أدان العزلة والإفراط في الارتياض؛ بحجة العبادة والتسكُّ.

وبعبارة أخرى: يمكن الاستنتاج من المأثور النبوي أن للإيمان الحقيقي ثلاثة مؤشرات، أو قل: إنه مثلث مؤلف من ثلاثة أضلاع: **أولاًها**: مراعاة الحلال والحرام؛ **وثانيها**: الرياضة المعتدلة، التي تحمل المرء على ذكر الموت والحساب والاستعداد للقاء الباري عز وجل؛ **وثالثها**: الكف عن الإفراط في الارتياض، بما يهدر حق الأسرة والمجتمع، وينتهي بكفران النعم الإلهية.

٢. احتجاج الإمام علي عليه السلام على عاصم بن زياد —

شكا العلاء بن زياد أخاه عاصماً إلى أمير المؤمنين عليه السلام، قائلاً: يا أمير المؤمنين، أشكو إليك أخي عاصم بن زياد، قال: وما له؟ قال: لبس العباءة وتخلَّى من الدنيا، قال: علي به. فلما جاء قال: يا عدي نفسه، لقد استهام بك الخبيث. أما رحمت أهلك وولديك! أترى الله أحلَّ لك الطيبات وهو يكره أن تأخذها؟! أنت أهون على الله من ذلك. قال: يا أمير المؤمنين، هذا أنت في خشونة ملبسك وجشوبة مأكلك! قال: ويحك، إنني لستُ كَأَنْتَ، إنَّ الله تعالى فرض على أئمة العدل أن يقدِّروا أنفسهم بضعة الناس؛ كي لا يتبيخ بالفقير فقره^(٧).

يتضح بهذا الخبر ملاك مهم من ملاكات الرياضة المباحة، أو ربَّما الواجبة،

وهي التي على الحاكم أن يمارسها؛ فعلى الحاكم أو الإمام العادل أن يقدر نفسه بأشد الناس فقراً من الناحية الاقتصادية، ومواساتهم في المأكل والملبس. ولا يخفى كم هو قاسٍ تحمّل مثل هذه الرياضة على الحاكم المبسوط اليد إن كان في زمانه من يعاني الفقر والعوز الشديد، كما كان ذلك واقع المسلمين في صدر الإسلام.

وهنا قد يستفهم القارئ: إن كان على الحاكم العادل أن يقدر نفسه بضعة الناس، إذن كيف أمكن لبعض الأنبياء، كداوود ويوسف وسليمان عليهم السلام، أن يسكنوا القصور، ويحيوا حياة الرخاء، وهم أنبياء وموصوفون بالعدل في الوقت ذاته، ألم يكن حرياً بهم أن يقدروا أنفسهم بضعة الناس؟!

الأمر الآخر هو: ماذا سيكون موقف أسرة الحاكم وذويه من نهجه العسير والرياضة الشاقة وجشوبة العيش التي اتخذها لنفسه؟ بمعنى إن كان ذلك النهج واجباً على الحاكم العادل فما هو موقف أسرته من ذلك، وخصوصاً أنه أمرٌ ينعكس على حياته وبيته وأسرته؟!

هذه الاسئلة وغيرها ستتضح إجاباتها لاحقاً، من خلال حديثنا عن جوانب الموضوع المختلفة.

٣. احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على سفيان الثوري وأتباعه —

يعتبر احتجاج الإمام الصادق عليه السلام على سفيان الثوري وأصحابه أحد أهم وأبرز المحاججات التي احتج بها الأئمة المعصومين عليهم السلام على المدرسة الصوفية. وقد رويت هذه المحاجة بطرق عديدة ومختلفة، لكن من بين هذه الروايات هناك رواية جامعة، سنحاول دراسة فقرات منها على نحو الإيجاز.

وتبدأ أحداث المحاجة حين دخل سفيان الثوري على أبي عبد الله عليه السلام، فرأى عليه ثياباً بيضاً كأنها عرقى البيض، فقال له: إن هذا ليس من لباسك، فقال عليه السلام له: «اسمع مني، وع ما أقول لك؛ فإنه خير لك عاجلاً وآجلاً. إن كنت أنت مت على السنة والحق ولم تمت على بدعة، أخبرك أن رسول الله ﷺ كان في زمانٍ مقفر جشِب، فإذا أقبلت الدنيا فأحق أهلها بها أبرارها لا فجّارها؛ ومؤمنوها لا منافقوها،

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

ومسلموها لا كفارها».

وهنا نجد الامام الصادق عليه السلام ينوّه الى أولى العناصر الباعثة على الرياضة، وهي استئراء الفقر بين الناس، والذي تفرضه الظروف البيئية، كالجفاف والآفات وغيرها. ففي مثل هذه الحالة على المسلمين أن يواسي أحدهم الآخر.

ثم يضيف عليه السلام: فما أنكرت يا ثوري، فوالله - إنني لمع ما ترى - ما أتى عليّ مذ عقلت صباح ولا مساءً ولله في مالي حقّ أمرني أن أضعه موضعاً إلاّ وضعتّه.

في هذه الفقرة يشير عليه السلام إلى عنصر آخر، وهو ضرورة اجتتاب المال الحرام والمشبوه، وليس كلّ مالٍ، بمعنى أن تحصيل المال في حدّ ذاته ليس محرماً أو مكروهاً، إنّما المحرّم والمكروه هو المال الحرام.

ثم أتاه قومٌ ممن يظهر التزهّد، ويدعون الناس أن يكونوا معهم على مثل الذي هم عليه من التقشّف، فقالوا: إن صاحبنا حصر من كلامك، ولم تحضره حجة. فقال عليه السلام لهم: هاتوا حججكم، فقالوا: إن حججنا من كتاب الله، فقال لهم: فأدلو بها؛ فإنها أحقّ ما اتّبع وعمل به، فقالوا: يقول الله تبارك وتعالى، مخبراً عن قومٍ من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(٨)، فمدح فعلهم؛ وقال في موضع آخر: ﴿وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾^(٩)، فنحن نكتفي بهذا.

فالتفت عليه السلام إليهم، متحدثاً حول الناسخ والمنسوخ من الآيات القرآنية الكريمة: «دَعُوا عَنْكُمْ مَا لَا تَنْتَفِعُونَ بِهِ، أخبروني أيها النّفَر، ألكم علمٌ بناسخ القرآن من منسوخه، ومُحكّمه من متشابهه، الذي في مثله ضلّ مَنْ ضلّ وهلك مَنْ هلك من هذه الأمة؟ فقالوا له: أو بعضه، فأما كلّ فلا، فقال لهم: فمن هنا أُتيتم. وكذلك أحاديث رسول الله صلى الله عليه وآله. فأما ما ذكرتم من إخبار الله عزّ وجلّ إيانا في كتابه عن القوم الذين أخبر عنهم بحسّن فعالهم فقد كان مباحاً جائزاً، ولم يكونوا نهوا عنه، وثوابهم منه على الله عزّ وجلّ، وذلك أن الله جلّ وتقدّس أمر بخلاف ما عملوا به، فصار أمره ناسخاً لفعلهم، وكان نهى الله تبارك وتعالى رحمةً منه للمؤمنين ونظراً؛ لكي لا يضرّوا بأنفسهم وعيالاتهم، منهم: الضّعفة الصغار والولدان والشيخ الفاني

والعجوز الكبيرة، الذين لا يصبرون على الجوع، فإن تصدّقتُ برغيفي ولا رغيف لي غيره ضاعوا وهلكوا جوعاً، فمن ثمّ قال رسول الله ﷺ: خمس تمرات أو خمس قرص أو دنانير أو دراهم يملكها الإنسان وهو يريد أن يمضيها فأفضلها ما أنفقه الإنسان على والدَيْه، ثمّ الثانية على نفسه وعياله، ثمّ الثالثة على قرابته الفقراء، ثمّ الرابعة على جيرانه الفقراء، ثمّ الخامسة في سبيل الله، وهو أخسُّها أجراً.

يتّضح إذن أنّ عدم إحاطة بعض المتصوّفة بالناسخ والمنسوخ جعلهم يتمسّكون ببعض الآيات، ويحتجّون بها، دون الالتفات إلى الآيات الناسخة، الأمر الذي أدّى بهم إلى الإفراط في الإنفاق.

ثمّ قال: حدّثني أبي أن رسول الله ﷺ قال: ابدأ بمنّ تعول، الأدنى فالأدنى. ثمّ هذا ما نطق به الكتاب؛ ردّاً لقولكم، ونهياً عنه، مفروضاً من الله العزيز الحكيم، قال: ﴿الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾. أفلا ترون أن الله تبارك وتعالى قال غير ما أراكم تدعون الناس إليه من الأثرة على أنفسهم، وسمي مَنْ فعل ما تدعون إليه مسرفاً. وفي غير آية من كتاب الله يقول: ﴿إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾، فنهاهم عن الإسراف، ونهاهم عن التقدير، ولكنّ أمر بين أمرين، لا يعطي جميع ما عنده ثمّ يدعو الله أن يرزقه فلا يستجيب له؛ للحديث الذي جاء عن النبي ﷺ: إن أصنافاً من أمّتي لا يُستجاب لهم دعاؤهم: (...ورجلٌ رزقه الله عزّ وجلّ مالا كثيراً فأنفقه ثمّ أقبل يدعو: يا ربّ، ارزقني، فيقول الله عزّ وجلّ: ألم أرزقك رزقاً واسعاً؟ فهلاً اقتصدت فيه كما أمرتك، ولم تسرف وقد نهيتك عن الإسراف؟...).

ثم ساق ﷺ حكاية غريبة عن النبي ﷺ، أصبحت فيما بعد شأناً لنزول بعض الآيات الكريمة، فقال: ثمّ علّم الله عزّ وجلّ نبيّه ﷺ كيف ينفق؟ وذلك أنه كانت عنده أوقية من الذهب، ففكره أن تبيت عنده، فتصدّق بها، فأصبح وليس عنده شيء، وجاءه مَنْ يسأله فلم يكن عنده ما يعطيه، فلامه السائل، واغتمّ هو؛ حيث لم يكن عنده ما يعطيه، وكان رحيماً رقيقاً، فأدّب الله عزّ وجلّ نبيّه ﷺ بأمره، فقال: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾،

يقول: إن الناس قد يسألونك، ولا يعذرونك، فإذا أعطيتَ جميع ما عندك من المال كنتَ قد حسرتَ من المال^(١٠).

يتضح مما تقدم أنَّ الآيات التي تمسكُ بها المتصوفة قد نُسخَت 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 دوماً أن يدخر شيئاً ليجد ما ينفق منه فيما بعد.

ثم انتقل الإمام الصادق عليه السلام إلى الحديث عن سيرة أصحاب الرسول ﷺ في الإنفاق، منوهاً إلى عددٍ من النقاط المهمة:

أولها: إن الفقر والحرمان الشديد يجعل النفس تتناقل عن العبادة: (أما علمتم، يا جهلة، أن النفس قد تلتاث على صاحبها إذا لم يكن لها من العيش ما تعتمد عليه، فإذا هي أحرزت معيشتها اطمأنت).

وثانيها: توقف بعض أحكام الشريعة على وجود المال، وبالتالي إقبال الناس على التصوف بمفهومه السلبي، وزهدهم بالمال إلى درجة القحط، قد يتسبب بتعطيل هذا النوع من الأحكام، لذلك نوّه الإمام عليه السلام إلى ذلك بقوله: (وأخبروني أيضاً عن القضاة، أجورة هم (جائرين) حيث يقضون على الرجل منكم نفقة امرأته إذا قال: إني زاهد، وإني لا شيء لي؟! فإن قلتم: جورة ظلمكم أهل الإسلام، وإن قلتم: بل عدول خصمتم أنفسكم... أخبروني لو كان الناس كلهم كالذين تريدون، زهاداً لا حاجة لهم في متاع غيرهم، فعلى من كان يتصدق بكفارات الأيمان والنذور والصدقات 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 لأحد أن يحبس شيئاً من عرض الدنيا إلا قدمه، وإن كان به خصاصة).

ثم استأنف عليه السلام حديثه، مستعرضاً سيرة عددٍ من الأنبياء: (أخبروني أنتم عن سليمان بن داود عليه السلام، حيث سأل الله ملكاً لا ينبغي لأحد من بعده، فأعطاه الله جلّ اسمه ذلك [...])؛ وداود عليه السلام قبله في ملكه وشدة سلطانه. ثم يوسف النبي عليه السلام، حيث قال

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

لملك مصر: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ﴾.

وبسوقه لسيرة عددٍ من الانبياء الماضين كشف الإمام الصادق عليه السلام عن حقيقة مهمة، وهي أن التوفر على المال، حتى لو كان بأرقام كبيرة، ليس أمراً مذموماً، وليس معياراً لتقييم الناس أيضاً.

ومما تقدم يتضح أن السر وراء بعض الانحرافات التي منيت بها المدرسة الصوفية هو في جهل رؤاها، وإعراضهم عن الرجوع إلى حكمة القرآن الحقيقيين، أي أهل البيت عليه السلام. وقد نوه عليه السلام إلى هذه الحقيقة في أكثر من موضع، فقال موجهاً خطابه لهم: (فتأدّبوا أيّها النّفَر بآداب الله عزّ وجلّ للمؤمنين، واقتصروا على أمر الله ونهيه، ودعوا عنكم ما اشتبه عليكم، ممّا لا علم لكم به، وردوا [ال] علم إلى أهله[...])، ودعوا الجهالة لأهلها، فإن أهل الجهل كثير، وأهل العلم قليل، وقد قال الله: ﴿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 قوم من الصوفية، فقالوا له: إن أمير المؤمنين نظر في ما ولّاه تعالى من الأمر، فرآكم أهل البيت أولى الناس بأن تقوموا الناس، ونظر فيكم أهل البيت فرآك أولى الناس بالناس، فرأى أن يردّ هذا الأمر إليك، والأمة تحتاج إلى من يلبس الخشن، ويأكل الجشب، ويركب الحمار، ويعود المريض، قال: وكان الرضا متكئاً، فاستوى جالساً، ثم قال: كان يوسف عليه السلام نبياً يلبس أقبية الديباج المزرّة بالذهب، ويجلس على متكآت آل فرعون، ويحكم. إنما يُراد من الإمام قسطه وعدله، إذا قال صدق، وإذا حكم عدل، وإذا وعد أنجز، إن الله لم يحرم ملبوساً ولا مطعماً، وتلا قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(١٢).

تتضمن هذه الرواية أيضاً مجموعة من الصور السلوكية لعدد من الانبياء السابقين، كالنبي يوسف عليه السلام، يسوقها الإمام المعصوم عليه السلام كشاهد على سقم المنحى الصوفي في الارتياض. وتختلف هذه الرواية عن سابقتها في أمر واحد، وهي أن الإمام

الصادق عليه السلام لم يكن يشغل منصباً حكومياً، الذي هو أحد الدواعي للتقيّد بالرياضة الروحية، أما في الرواية الأخرى فالإمام الرضا عليه السلام يتولّى منصباً حكومياً مهماً، يتمثّل في ولاية العهد، وهو في الوقت ذاته لا يذهب إلى ضرورة الالتزام بالرياضة الروحية. بناءً على ذلك لا بدّ من التوقّف عند الجدلية التي تحكم العلاقة بين الرياضة الروحية وبين تولي المناصب الحكومية، وتمحيص الأمر بشكلٍ دقيق، وهذا هو بالضبط ما سنتناوله لاحقاً.

كما نودّ أن نلفت نظر القارئ الكريم إلى أنّ هناك المزيد من الروايات حول الصوفيّة، كالتّي نُقلت عن الإمام الهادي عليه السلام وغيرها، نعرض عن إيرادها؛ لوهن السندي أو النصّي.

تحليل الروايات واستخلاص المعايير —

لاستخلاص أبرز معايير الرياضة الروحية المبتغاة دينياً من خلال المناظرات السابقة لا بدّ أولاً من تسليط الضوء على عددٍ من المحاور التي لها علاقة مباشرة بالرياضة الروحية:

المحور الأول: الرياضة الروحية ومقتضيات الزمان والسلطة ودرجة الفضيلة —

لا يخفى أن الرياضة في المأكل والملبس، التي كان ملتزماً بها كلّ من: النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام قلّ أن نشهد نظيرها في ما بلغنا من سيرة سائر الأئمة، وخصوصاً المتأخّرين منهم، كالصادق والرضا عليه السلام. ومن خلال ما مرّ بنا من مناظرات فإنّ 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 منصبٍ مهمٍّ كولاية العهد، إلّا أنه لا يرى وجوب الالتزام بالرياضة في المأكل والملبس. وقد تمثّل في حديثه مع المتصوّفة بما تمثّل به جدّه الصادق عليه السلام بسيرة كلّ من الأنبياء داوود وسليمان ويوسف عليه السلام. ومردّد 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 يقيد الدليل الأول على نحو الإلزام، بمعنى أن (المستوى الاقتصادي للمجتمع) هو الذي يتحكم بسلوك (الحاكم) ويقيدده. فالسلطة في زمن الفقر تستوجب الرياضة الروحية، فيما لا تستوجب ذلك السلطة في زمن الرخاء. لذلك عاش النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام حياة زاخرة بالزهد والتقشف؛ لأن الفقر كان مستشرياً في المجتمع آنذاك. وبالتالي لم تكن السلطة وحدها سبباً في التقشف، إنما السلطة والحالة الاقتصادية المتردية للمجتمع معاً، إذ إن السلطة وحدها ليست سبباً كافياً للتمسك بحياة الزهد والتقشف، فلم يكن الأنبياء يوسف وداوود وسليمان عليه السلام متقشفين، مع أنهم كانوا على رأس السلطة.

والآن لنتأمل هل من شواهد تاريخية تعضد هذه الرؤية؟

إن دراسة الواقع الاجتماعي في صدر الإسلام وما تلاه، ومقارنته بالواقع الاجتماعي في عهد الأنبياء يوسف وداوود وسليمان عليه السلام، يعضد تاريخياً ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام.

لقد تسنم النبي والإمام علي مقاليد السلطة في حقبة زمنية كان الفقر والعوز فيها قد هيمن على أغلب الشرائح الاجتماعية. فقد بُعث النبي في بيئة اجتماعية فقيرة، محاطة بالجهل والتخلف، وتفتقر إلى أبسط مفردات التمدن، تقول السيدة فاطمة الزهراء عليها السلام، في خطبتها المعروفة بالفدكية: (...مذقة الشارب، ونهزة الطامع، وقبسة العجلان، وموطئ الأقدام، تشربون الطرق، وتقناتون الورق، أذلة خاسئين، ﴿تَخَافُونَ أَنْ يَخْطِفَكُمْ النَّاسُ﴾ من حولكم...^(١٣). فلم يزل النبي صلى الله عليه وآله مكلفاً بمواساة الفقراء (كأصحاب الصفة) حتى بعد أن استتب له الأمر، وأصبح على رأس هرم السلطة: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾^(١٤). وفي كتابه إلى ابن حنيف يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: (أَوَابَيْتُ مَبْطَاناً وَحَوْلِي بَطُونٌ غَرْنِي وَأَكْبَادٌ حَرَى)^(١٥). لكن هذه الحال لم تدم طويلاً؛ إذ سرعان ما بددها صعود أول طبقة من الخلفاء المتلهفين للسلطة، ومن

ثم توالي الفتوحات الإسلامية والاستيلاء على الغنائم والانفتاح على الحضارات الجديدة، كالحضارة الفارسية والرومانية، فبدأت القصور الفارحة 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، يتمثلان بسيرة أنبياء كيوسف وداود وسليمان عليهم السلام، وليس موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام؛ إذ بالعودة إلى سيرة الأنبياء يوسف وداود وسليمان عليهم السلام نجد أن بيئتهم كانت بيئة 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 ^(١٦). وقد عدَّ القرآن الكريم الملك والحكم الذي أولاه هؤلاء الأنبياء نعمةً من أنعم الله بالغة، 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 بيئة السلطة وبيئة الشعب. فلم يشمل الفقر والعوز في صدر الإسلام طبقة المجتمع في شبه الجزيرة العربية فحسب، إنما السلطة أيضاً، والمتمثلة بالنبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام كذلك، بمعنى أن الفقر كان حالة سائدة، بدءاً ببيت الحاكم وزقاقه وانتهاءً بأقصى حدود الدولة الإسلامية، فقد كان بين العرب وبين الحضارة والرخاء الاقتصادي بونٌ شاسع آنذاك. وهذا الأمر مختلفٌ تماماً عما كان عليه حال الأنبياء يوسف وداود وسليمان عليهم السلام، الذين نشأوا في أروقة القصور، وفي بحبوحة البلاط، دون أن يكون لهم دورٌ في إيجادها، وربما كان الناس خارج القصور يعانون الفقر والعوز. لكن في حالة النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام لم يكن الأمر كذلك، كما أسلفنا؛ إذ لو أقدموا على تشييد القصور، وابتغيا حياة الملوك والسلطين، في تلك البيئة الفقيرة المحيطة بهما، وأمام ناظرٍ الطبقة المحرومة، لكان ذلك سلوكاً منافياً لمنظومتها 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 يستفروا الفقراء 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 يوسف عليه السلام لم يكونا على رأس السلطة، إنما في منصب أدنى؛ فالإمام الرضا عليه السلام كان ولياً للعهد، كما كان يوسف عليه السلام مسؤول الخزينة، وفي مثل هذه الحالة لو أراد كل منهما الخروج عن أعراف البلاط، واتخاذ المسلك الصوفي المتسكك، فسيصطدمان دون شك برأس السلطة، وسيقدمان على إيجاد نوع من التعارض بين سلوك الحاكم وسلوك النائب، مما يفضي إلى زعزعة أصل النظام، وهذا ما لم يكن بالمقدور الإقدام عليه.

وما يهمننا الآن هو السؤال التالي: إذا كان الزهد قيمة أخلاقية ومعنوية رهيبة الواقع الزماني 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 كل من الأنبياء والأئمة يوسف وسليمان والرضا عليه السلام!

والإجابة عن هذا السؤال تتضح من خلال التعريف الدقيق للزهد في تراث الأئمة المعصومين عليهم السلام. فالزهد بحسب أدبيات المعصومين ليس أمراً مرهوناً بالمتغيرات الخارجية، إنما هو صفة نفسانية داخلية. وكما ورد في العديد من الأخبار إن تعريف الزهد هو مفاد الآية الكريمة: ﴿لَكِنِّي لَا تَأْسُوْا عَلَيَّ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا 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 عز وجل)^(١٨).

ومما تقدم تتضح أغلب إبهامات الموضوع، ويبقى هناك جزء متمم لا بد من إلقاء بعض الضوء عليه، ويتمثل في اختلاف مقامات الأنبياء والأئمة.

فقد ورد في كتاب الله سبحانه: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ

القدس...» (البقرة: ٢٥٣).

ونلاحظ أن النص القرآني الكريم بصدد بيانه مقامات الأنبياء أتى على ذكر بعض أنبياء أولي العزم، كموسى وعيسى عليهما السلام، وبالعودة إلى الروايات والأخبار نجد أن موسى وعيسى عليهما السلام كانا أكثر الأنبياء زهداً وارتياضاً.

يقول الإمام علي عليه السلام، في حديثه عن دعوة موسى عليه السلام: «رَبِّ إِنِّي لَمَّا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ»؛ واللّه ما سأله إلاّ خبزاً يأكله؛ لأنّه كان يأكل بقلة الأرض، ولقد كانت خضرة البقل ترى من شفيف صفاق بطنه؛ لهزّاله وتشدّب لحمه^(١٩)؛ وقال عليه السلام: ولقد دخل موسى بن عمران ومعه أخوه هارون صلى الله عليهما على فرعون، وعليهما مدارع الصوف، وبأيديهما العصا، فشرطاً له - إن أسلم - بقاء ملكه، ودوام عزّه، فقال: ألا تعجبون من هذين يشرطان لي دوام العزّ وبقاء الملك وهما بما ترون من حال الفقر والذلّ^(٢٠).

ويقول عليه السلام، في وصف عيسى عليه السلام: (كان يتوسّد الحجر، ويلبس الخشن، ويأكل الجشب، وكان إدامه الجوع، وسراجّه بالليل القمر، وظلاله في الشتاء مشارق الأرض ومغاربها، وفاكهته وريحانه ما تثبت الأرض للبهائم، ولم تكن له زوجة تفتته، ولا ولد يحزنه، ولا مال يلفته، ولا طمع يذله، دابّته رجلاه، وخادمه يداه)^(٢١).

وفي خطبته المعروفة بالقاصعة يصرّح الإمام علي عليه السلام بالتناسب الطرديّ بين الرياضة الروحية وبين مقام الانبياء: (...كلّما كانت البلوى والاختبار أعظم كانت المثوبة والجزاء أجزل...) ^(٢٢).

من هنا يوجّه القرآن الكريم دعوته لخاتم الأنبياء، والذي يمثّل جوهره الأنبياء أولي العزم، بقوله: «فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ».

وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: (لما أسري بالنبي صلى الله عليه وآله إلى السماء قيل له: إن الله تبارك وتعالى يختبرك في ثلاث؛ لينظر كيف صبرك...: أولاهنّ: الجوع والأثرة على نفسك وعلى أهل الحاجة [...])؛ وأما الثانية فالتكذيب والخوف الشديد، وبذلك مهجتك في محاربة أهل الكفر بمالك ونفسك، والصبر على ما يصيبك منهم ومن أهل

النفاق من الأذى والألم في الحرب والجراح [...]؛ وأما الثالثة فما يلقي 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: تدم إشراف الأسرة في الرياضة الروحية؛ والمجموعة الثانية: تشييد بذلك.

ويمكن عدّ الروايات المنقولة عن النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام، التي مرّت بنا سابقاً، من جملة الفئة الأولى؛ وكذلك الروايات التي تحكي اختلاف سلوك الأئمة عند الخلوة وبين الأسرة. وعلى سبيل المثال: يروي أحدهم قائلاً: (دخلتُ على أبي جعفر عليه السلام، أنا وصاحب لي، فإذا هو في بيتٍ منجد، وعليه ملحفَةٌ وردية، وقد حفّ لحيته، واكتحل، فسألناه عن مسائل، فلما قُمنّا قال لي: يا حسن، قلتُ: لبيك، قال: إذا كان غداً فأتني أنت وصاحبك، فقلتُ: نعم، جُعلتُ فداك، فلما أن كان من الغد دخلتُ عليه، فإذا هو في بيتٍ ليس فيه إلّا حصيرٌ، وإذا عليه قميصٌ غليظ، ثمّ أقبل على صاحبي، فقال: يا أخا أهل البصرة، إنك دخلتُ عليّ أمس وأنا في بيت المرأة، وكان أمس يومها، والبيت بيتها، والمتاع متاعها، فتزيتُ لي على أن أتزين لها كما تزيتُ لي، فلا يدخل على قلبك شيء، فقال له صاحبي: جُعلتُ فداك، قد كان والله دخل قلبي شيء، فأما الآن فقد والله أذهب الله ما كان، وعلمتُ أن الحق في ما قلتُ^(٢٤).

أما المجموعة الثانية من الأخبار فيمكن الإشارة إلى الآيات والروايات المتعلقة بنساء النبي ﷺ وأسرة عليّ عليه السلام.

يقول القرآن الكريم، بخصوص نساء النبي ﷺ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجَكُمْ إِن كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً ♦ وَإِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْدارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنْكُنَّ أَجْراً عَظِيماً﴾ (الأحزاب: ٢٨ - ٢٩).

يقول العلامة الطباطبائي في ذيل الآيات المتقدمة: (سياق الآيتين يلوح أن أزواج النبي أو بعضهن كانت لا ترتضي ما في عيشتهن في بيت النبي ﷺ من الضيق والضنك، فاشتكت إليه ذلك، واقرحت عليه أن يسعدهن في الحياة، بالتوسعة فيها وإيتائهن من زينتها، فأمر الله سبحانه نبيه أن يخيرهن بين أن يفارقنه ولهن ما يردن وبين أن يبقين عنده ولهن ما هن عليه من الوضع الموجود)^(٢٥).

أما بالنسبة لحياة الزهد والتقشف والرياضة التي عاشها أهل بيت الإمام علي عليه السلام فتعكسها الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾، 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 للزهاء عليه السلام على صعيد المأكل والملبس وغيرها^(٢٧). وعلى سبيل المثال: روي أن فاطمة الزهراء عليه السلام قد صنعت مسكتين من فضة، وقلادة، وقرطين، وستراً للباب، وكان رسول الله ﷺ في سفر، فلما عاد من سفره دخل عليها، ولم يمكث عندها - طويلاً - كما كانت عادته -، فخرج إلى المسجد، ففسرت فاطمة عليه السلام هذا الموقف على أن الرسول ﷺ إنما تعجل في مغادرة بيتها بسبب ما رآه من المسكتين والقلادة والقرطين والستر، فنزعتهما - جميعاً -، وبعثتها إلى رسول الله ﷺ، وقالت لرسولها: قلْ له: «تقرأ عليك ابنتك السلام، وتقول: اجعلْ هذا في سبيل الله»، فلما أتاه بها وحديثه بما نبأت به الزهراء هتف محمد بقوله: «فعلتُ، فداها أبوها، فداها أبوها»، ثم عاد لزيارتها مستبشراً^(٢٨).

إن أهم ما تتميز به الزهراء عليه السلام عن باقي نساء النبي ﷺ شدة تنسكها ورياضتها الروحية. ولم يسمع عنها أنها اشتكت أو امتعضت يوماً قط، بل بالعكس، طالما كانت هي من يقبل على هذا النوع من الرياضات، ولهذا السبب أصبحت محطّ شاء الباري عز وجل، ومورد وده ومحبته.

وبالتأمل في مكوّنات وظروف الرياضة الروحية وحقّ الأسرة تطالعنا مجموعتين من الأخبار، نصل من خلالها إلى نتيجة ماثلة لما توصلنا إليه في المحور الأوّل الذي تناولنا فيه رياضة الأنبياء والأئمة عليهم السلام:

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

فمن جهة هناك عنصر (السلطة السياسية) كما في حالة النبي ﷺ وعلي ﷺ، التي تفرض على أسرهم رياضة معتدلة، خلافاً لحالة الإمامين الصادق والرضا ﷺ. ومن جهة أخرى هناك عنصر (الفضيلة)، الذي يميز شخص السيدة الزهراء ﷺ عن باقي نساء النبي ﷺ، مع أن كلاً منهم كان يعيش ذات الزمان والمكان والبيئة. وبعبارة أخرى: كما أنه من الواجب تنزيل النبي ﷺ وعلي ﷺ منزلة أولي العزم من الأنبياء فكذلك لا بد من تنزيل السيدة الزهراء ﷺ منزلتهم أيضاً؛ وذلك لأنها كفو علي ﷺ.

النتيجة العملية لما سبق تظهر في حالة التأسّي والاقتداء بنموذج الرياضة الروحية الخاص بالمعصومين ﷺ. فحين التأسّي بهم لا بد من مراعاة ثلاثة عناصر أساسية: (السلطة السياسية)؛ و(المتطلبات الزمنية)؛ و(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 نحتمل رياضة روحية كالتي كان يحتملها علي ﷺ وفاطمة ﷺ؛ وذلك لمكانتهما الخاصة ومنزلتهما المقرونة بمنزلة أولي العزم من الرسل، والتي لا يضاهيهما فيها حتى أبناؤهما من الأئمة ﷺ. لذلك لا بد من الالتفات إلى هذه المعايير، وكما قيل: (الحجر الكبير يخبرك بأنه غير مُعد للرمي).

المحور الثالث: الرياضة الروحية والحقوق الاجتماعية والسياسية للأمة الإسلامية —

تعتبر الحقوق الاجتماعية والسياسية للمجتمع الاسلامي أحد أهم الخطوط الحمراء للرياضة الروحية. فكما مرّ بنا في احتجاج الإمام الصادق ﷺ على أصحاب سفيان الثوري لو اتّخذت الرياضة شكل الرهبانية التي تمارس بشكل يومي، وعلى الدوام، لتعطّلت معها الأحكام، وانغلق باب الصدقات والخمس والزكاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجمعة والجماعة، والأعياد، وكافة الأحكام الاجتماعية والسياسية للإسلام، مما يؤدي إلى انقراض 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 مرتبهة به إلى يومنا هذا. ولا يخفى ما للجهاد في الإسلام من منزلة عظيمة وأهمية قصوى؛ إلى درجة وصفته بعض الأحاديث فقالت: (رهبانية أمّتي الجهاد في سبيل الله).

إذن تحرم الرياضة التي تتخذ طابع الرهبانية النصرانية والتطرف في العزلة والتقوقع؛ لأنها تهدد سلامة الإنسان، وتساهم بانفراط العقد الاجتماعي الإسلامي. وسائر 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 النمط من الرياضة بريضة 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 الكمّي والكيفي للرياضة الروحية أحد أهمّ الضوابط أو الخطوط الحمراء التي لا ينبغي تجاوزها. فيجب أن لا يؤدي نمط الرياضة الممارسة إلى الإضرار بالنفس ضرراً معتداً به. كما يجب أن لا يتجاوز مقدار الرياضة حداً يؤدي إلى الإضرار بالنفس أو هتكها، أو يكون على حساب أمور طارئة وأكثر أهمية؛ فحينها تعتبر الرياضة أمراً مذموماً، كما لاحظنا ذلك في حديث النبي ﷺ لأصحاب الصفة.

إن الإسلام يحدّد كافّة أنماط الرياضة الروحية بأطر وضوابط؛ فيجيز بعضها؛ وينهى عن البعض الآخر، ضمن معايير معينة، إلّا في موضوعة الجهاد في سبيل الله المتضمن لأقصى المشقّات فالأمر يبدو مختلفاً. وقد يصحّ تأسيس قاعدة عامّة مفادها أن مستوى المشقة في الرياضة الروحية يتناسب طردياً مع أهميّة المقصود منها، أي إنّ كان المقصود أمراً مصيرياً، كحفظ بيضة الإسلام والمجتمع الإسلامي، فالمشقة

بأعلى درجاتها ستكون ممدوحة هنا، كما في حالة الجهاد في سبيل الله، الذي يُعدّ من هذا النمط من الرياضة الروحية. وكذلك يمكن الإشارة إلى المشاق التي تحملها الأنبياء أولو العزم عليهم السلام والإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام، التي لم يكن سواهم يطيقها، كلّ ذلك لأجل الغاية المقصودة، المتمثلة بالموقع الذي يحتلونه، والدور المناط بهم، والمسؤولية الملقاة على عاتقهم في تقويم صرح الشرائع الإلهية، والحرص على ديمومتها. إذن يتّضح لنا أن حدود المشقة المسموح بها يرسمها موقف الشخص نفسه، والهدف المقصود من وراء الرياضة الروحية؛ فإن كان مؤسساً لشريعة جديدة أو حاكماً مسؤولاً عن مقدّرات الأمة الإسلامية فلا تستبعد منه رياضة روحية بمستوى الرياضة التي كان يمارسها الأنبياء أولو العزم عليهم السلام، ولا تكبر عليه تضحيات جسيمة كتضحيات عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وبالأخصّ إن كان المجتمع مبتلى بالفقر والحرمان، فحينئذٍ سيكون لزاماً عليه التحاف الفقر، ومواساة الطبقات المحرومة في طريقة العيش. وكذلك الحال فيما لو لم يكن المرء سلطاناً أو حاكماً، لكنّه واجه حكماً بالجهاد في سبيل الله من قبل حاكم الشرع، فعندئذٍ لا بدّ من الامتثال وتحمل أيّ نمط من أنماط الرياضة، مهما بلغت قسوتها؛ وذلك من أجل تحقيق الغاية الأسمى. وفي المحصلة: حتّى وإن تطلّبت حياة الشريعة واستقرار وأمن وسلامة المجتمع الإسلامي رياضة من نمط خاصّ فلا يحقّ للمرء أن يتّخذها ذريعةً فيصادر حقوق المحيطين به وأسرته ومجتمعه، ولا أن يشقّ على نفسه بالجوع والعطش الشديدين وغير ذلك ممّا ينجم عنه ضررٌ بالغ على نفسه، أو أعضاء جسده، كعيّنه وأذنه وسواهما، فكلّ ذلك يندرج تحت قاعدة «لا ضرر»، وهو منهيٌّ عنه، كما لا يخفى^(٣٩). وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى إباحة الضرر البسيط أو المؤقت، بحسب الكثير من الأخبار التي تروي سيرة المعصومين عليهم السلام، وتصف عبادتهم، وما كانوا يعانونه من الضعف واصفرار الوجه وتورم القدمين وغير ذلك^(٤٠).

المحور الخامس: جدلية العلاقة بين الرياضة والعقلانية وقاعدة الأهمّ والمهم —

من خلال ما تقدّم 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 تصدى 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 منصباً حكومياً، إن كان يريد الاستمرار بهاتين الساعتين فسيتخلف عن أداء مهامه تجاه أسرته أو تجاه المجتمع، فحينئذ لمن ستكون الأولوية؟ بالرغم من أن الإجابة قد تبدو بسيطة، لكنّها في الواقع تتطلب شيئاً من التأمل. فلهذه الأولى قد يبدو أن الأولوية للمنصب والمسؤولية الاجتماعية والأسرية؛ انطلاقاً من أهمية الجماعة، وضرورة تقديمها على الفرد، عقلاً وشرعاً. 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 يضر الإنسان كفر، إنما سينسحب الضرر على الأسرة والمجتمع برمته؛ لأنّ حضوره في الأسرة والمجتمع كفر ملزم ومهدّب يختلف عن حضوره كفر عبثي غير متورّع. إذن ضرورة «تقديم الجماعة على الفرد» هي التي تحتم علينا منح الأولوية للعبادة الفردية والرياضة الروحية والتهذيب النفسي. وبعبارة أدق: يمكن القول: إن المراد من تقديم «الجماعة» على «الفرد» هو الاهتمام بالجماعة، و«الحساسية» تجاهها، وهذا لا يعني بالضرورة التفرغ التام من أجل الجماعة، ومنحها كل الوقت والجهد، وإهمال الإنسان نفسه، بل المراد من تقديم الجماعة على الفرد الارتقاء بنوعية العمل مع الجماعة. وبعبارة أبسط: أداء ساعة واحدة لناشط اجتماعي متق وورع أفضل من أداء ساعتين لناشط اجتماعي غير ورع. من هنا نجد النبي ﷺ، بالرغم من شدة عبادته وتنسكه وخلوته، أمر بالتهجد وقيام الليل، بالتزام مع تكليفه بإبلاغ الوحي وتحمل المسؤولية الإلهية والاجتماعية: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْئًا وَأَقْوَمُ قِيلاً ♦ إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحًا طَوِيلًا﴾ (المزمل: ٦-٧).

وقد ذكر المفسرون للآية الكريمة معاني متعددة، قريبة من بعضها، ومن جملتها: (إنك تتحمل في النهار مشاغل ثقيلة ومساعي كثيرة، فعليك بعبادة الليل؛ لتقوى بها روحك، وتستعد للفعاليات والنشاطات الكثيرة في النهار)^(٣١). وبالتالي لن يؤثر النشاط الاجتماعي للفرد سلبيًا على عبادته الفردية وتهذيب النفس، بل يساهم في تناميهِ وتعزيزه. ويترتب على ذلك ضرورة تصحيح النظرة إلى التهجد والعبادة؛ فإنها مفردات لا تعبّر عن هدر الوقت والجهد، وإنما تساهم في رقي الروح الإنسانية، فتزيد همّة المرء، ويعوّض عن قلة النوم بقوة الإرادة والعزيمة. أمّا إن قيل: إن الصلوات والأدعية والأذكار والطقوس العبادية تستغرق مددًا طويلاً، وتحول دون أداء المهام والأنشطة الاجتماعية.

فمفتاح هذا اللغز هو القاعدة الذهبية الموسومة «بالتوازن»، والتي بُنيت عليها كافة أحكام الشريعة. فعلى كلّ مسلم مراعاة التوازن بين أنشطته الاجتماعية وعباداته الفردية، بحيث لا يضحّي بعبادته الفردية وتركية نفسه من أجل المهام الاجتماعية، ولا أن يجعل الأنشطة الاجتماعية ضحية طقوسه الفردية. من هنا كلّما كثرت مهام المسلم الاجتماعية، وخصوصاً المسلم الذي يرى في هذه المهام مسؤولية شرعية وإلهية، لا بدّ أن يرتقي معها بعبادته وخلوته الفردية؛ كي يتسنى له الاستجابة لمهامه الاجتماعية بشكل أفضل. لذلك فالتصدّي للمناصب الحكومية يجب أن لا يبتغى من ورائه تلبية رغبات الإنسان السلطوية، إنّما زيادة الرياضة الروحية على المستويين الفردي والاجتماعي.

وتجدر الإشارة إلى أن الرياضات الروحية الفردية ليست جميعها رياضات مستهلكة للوقت، 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 «دوام الذكر»، الذي هو أفضل العبادات، لا يمنع غالباً مزاوله المسلم أغلب مهامه الاجتماعية.

نموذج آخر لقاعدة «التوازن والأولوية» الذهبية يتمثل في احتجاج الإمام الصادق عليه السلام، فبعد نسخ الآيات المتعلقة ببداية هجرة المسلمين، مثل: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَى

أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴿بواسطة الآيات التي تحدّد مستويات الإنفاق، مثل: ﴿قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ صار على المسلم تقديم والديه وأسرته وأقربائه على غيرهم بالإنفاق.

وإن قيل: لماذا لم تُؤخذ 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 التحديّ الأبرز بالنسبة إلى المسلمين يتمثل بقضية الهجرة وزيادة عدد الملتحقين بالإسلام، فكانت الأولوية منصبةً على هذه القضايا، وبالتالي لا يمكن القول بأن قاعدة «الأولوية» قد تمّ تجاهلها في ذلك الحين. النموذج الآخر يتمثل «بالجهاد»، وهو أبرز مصاديق الرياضة الروحية في الإسلام، والتي تمارس بشكل جماعي.

فقد استبدلت الرياضة الفردية، التي على غرار رهبانية النصاري، والتي لا تعود بالنفع إلا لصاحبها، 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 يمثل القيمة الأعلى.

وما نودّ الإلفات إليه هنا هو الاختلاف بين التفسير الإسلامي لمفهوم «العقلانية» والتفسير الأرضي أو المادي لها. فكمال العقل في الإسلام «العبودية» لله تعالى، التي هي ليست قيمةً ذهنية ونظرية فحسب، وإنما هي قيمةً قلبية وعملية. إن مذاهب «المنفعة» و«الريح» و«اللذة» بعيدة كلّ البعد عن العقلانية الإسلامية، التي يعتبر فيها الالتزام الديني، المتمثل بالعبودية لله سبحانه، أبرز قيمة في تراتبية سلّم الأولويات.

وبحسب هذه «العقلانية» يصنّف هوى النفس والشيطان ألدّ 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 والعالمية، وبالتالي تجمع بين البُعدين الفردي والاجتماعي؛ فمن ناحية تدعو لقيام الليل واصفةً الممتثلين لذلك بـ «رهبان بالليل»؛ ومن

ناحية أخرى تدعو للجهد في النهار واصفةً المجاهدين بـ «أسدٍ بالنهار»^(٣٢).

استخلاص—

تمثل الرياضة الروحية في الإسلام جوهر الأحكام الشرعية ولبابها، التي لا يمكن من دونها مغادرة المنزل النفساني إلى رحاب الفضاء الربّاني. وقد أخطأ بعضُ فهمٍ هذا المبدأ المهمّ، وبالتالي وقع في كمين التطرّف حين التطبيق، إفراطاً وتفریطاً. وقد نوّه أئمّة أهل البيت عليهم السلام إلى بعض هذه الانحرافات في محاججاتهم مع الفرق الأخرى، ونوجزها بنقاط:

١. يجب تحمّل الرياضة الروحية مهما بلغت مشقّتها إذا كان ذلك في سبيل الله سبحانه، كما كان على ذلك أصحاب الصّفة. لكنّ ابتداء رياضاتٍ روحية شاقّة لم يردّ فيها تصريحٌ من الشارع المقدّس مرفوضٌ، بل يُعدّ من جملة الكفر بأنعم الله وآلائه.

٢. إذا كان الفقر سائداً بين الرعيّة وجب على الحكّام وأصحاب المناصب التحاف الفقر كنمطٍ من أنماط الرياضة الروحية. ولا تجب هذه الرياضة عند الرخاء؛ أو عند الوجود خارج دائرة السلطة.

٣. تمّ نسخ الآيات التي تحثّ المسلمين على الإنفاق الشديد والإيثار المبالغ، بآيات أخرى تحثّهم على الاعتدال في الإنفاق.

٤. يعتبر مبدأ «الأولوية» وتقديم الأهمّ على المهمّ في تحديد نمط الرياضة الروحية المبتغاة أهمّ ما يميّز الرياضة الروحية الإسلامية عن الرهبانيّة النصرانيّة والهنديّة وغيرها من الرياضات المنحرفة. وبالتالي إذا كان الحفاظ على بيضة الإسلام على رأس الأولويات فإنّ الرياضة الروحية للأنبياء والأئمّة ستكون في مقدّمة التكاليف، يليها تقديم حقّ الأسرة والأمة على الحقّ الفردي. وتمنع الأحكام الاجتماعيّة الإسلاميّة، المتمثلة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإنفاق والصدقات والزكاة و... إلخ الرهبانيّة الفرديّة المبتدعة.

٥. انطلاقاً من قاعدة «لا ضرر» تحرم الرياضة الروحية الشاقّة، التي تسبّب

ضرراً معتداً به، إذا مُرست خارج الأطر الدينية والشرعية. أما أنماط الرياضة الروحية الأخرى التي تمارس في إطار المستحبات الدينية، كالتجهد 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، كالاكتكاف وغيره، لكن على أن لا تتعارض مع حق الأسرة والمجتمع.

٦- إن اختلاف مستويات الرياضة الروحية بين أولي العزم من الرسل، ويلحق بهم الإمام علي وفاطمة عليهما 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 أيّ 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 يتنافى مع الزهد هو الإقبال على الدنيا رغبة بما فيها. طبعاً لا بد من الإلفات إلى أنه كان بمقدور الطائفة الأولى بعد توليها السلطة اتخاذ حياة الترف والرفاه وتشيد القصور، لكنّها أعرضت عن ذلك، وبالتالي تحمّلت مشاق رياضتين روحيتين: الأولى: خارجة عن إرادتها، فرضتها الظروف الزمانية والمكانية؛ والثانية: بكامل إرادتها حين نأت بنفسها عن الترف والبذخ والرخاء، لذلك أحرزت درجة في الفضيلة أسمى من الطائفة الثانية، وتجلت فيها حقيقة أولي العزم بكل وضوح.

الهوامش

- (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 الدكتوراة الخاصة بالمؤلف 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) اقتباس عن سورة الحشر: ٩: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.
- (٩) اقتباس عن سورة الإنسان: ٨: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾.
- (١٠) اقتباس عن سورة الإسراء: ٢٩: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾.
- (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 ١٣: 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: ١٢٨؛ 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.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

(٢٨) الصدوق، الأمالي: ٢٣٤.

(٢٩) تسري قاعدة «لا ضرر» على الإضرار بالآخرين كما تسري على «الإضرار بالنفس». وأبرز مصاديقها: «الانتحار»، المنهي عنه في الآية ٢٩ من سورة النساء، في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾. وهذه القاعدة حاکمة على الكثير من الأحكام الأولية. انظر: مَنْ لا يحضره الفقيه ٤: ٣٣٤.

(٣٠) انظر: رسالة الدكتوراه لكاتب السطور تحت عنوان: «الرياضة الروحية في القرآن والسنة».

(٣١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل ٢٥: ١٧٧.

(٣٢) أصول الكافي ٢: ٢٣٢.

نظرة في كتاب «الحديث النبوي بين الرواية والدراية»

د. السيد حسن إسلامي (*)

ترجمة: السيد حسن علي الهاشمي

يُعدّ هذا الكتاب^(١) مجهوداً في إطار غريبة الأحاديث والتمييز بين غنّها وسمينها، وتقديم بعض الملاكات والمعايير في هذا الشأن. وقد تمّ تنظيمه في مقدّمة مقتضبة؛ وقسمين. وقد عمد مؤلّفه الشيخ جعفر السبحاني في المقدّمة إلى بيان ضرورة وأسلوب عمله. وفي القسم الأوّل عمل - بعد ذكر الأبحاث التمهيدية - على بيان أدوات معرفة الصحيح من السقيم في الحديث. وفي القسم الثاني - الذي يمثّل الجزء الأكبر من الكتاب (حيث يستغرق ما يقرب من ٦٠٠ صفحة) - يسعى المؤلّف؛ من خلال الأدوات التي يقدّمها، إلى تقييم الأحاديث الماثورة عن أربعين صحابياً مشهوراً، مع بيان أدلّة ضعفها أو قوّتها.

القسم الأوّل: معرفة الرواية —

في هذا القسم تمّ بيان الأبحاث الأساسية والضرورية لمعرفة الحديث بإيجازٍ يستحقّ الثناء؛ حيث يُعدّ ذلك نافعاً للمبتدئين في هذا الفنّ، كما هو جديرٌ بالقراءة من قِبَل المطلّعين على هذا النوع من الأبحاث. وقد قام المؤلّف في هذا القسم - بعد بيان أهميّة السنة النبوية، واهتمام النبيّ بكتابة وتدوين الحديث، ونقل بعض الأحاديث في هذا الشأن - بنقل ونقد الأحاديث الموضوعة في المنع الشرعيّ من كتابة الحديث، ويستنتج من ذلك أن المنع الشرعيّ لنقل الحديث مجرد أسطورةٍ تمّ اختلاقها لتبرير

(*) باحثٌ في الحوزة والجامعة، وأستاذٌ في جامعة الأديان والمذاهب في إيران.

أفعال المخالفين لتدوين السنّة.

ثم قام المؤلّف بعد ذلك بنقل الأسباب الواهية لتجاهل الحديث عن بعض الأشخاص، واعتبرها غير تامّة. فقد ذهب هؤلاء الأشخاص إلى الاعتقاد بأن المسلمين قد أعرضوا عن تدوين الحديث؛ للأسباب التالية:

- مخافة أن تشتبه الأحاديث النبويّة بالقرآن الكريم.

- مخافة أن يشغلهم الخوض في الحديث عن تلاوة القرآن.

- إن تدبّي المستوى العلمي وندرة القادرين على الكتابة حال دون تدوين الحديث.

وبعد بيان هذه الأسباب، ذهب المؤلّف إلى القول بضعفها وعدم تماميتها، وقال بأن السبب الرئيس وراء هذه الطامّة يكمن في عدم اهتمام الخلفاء. واستنتج أن المصالح السياسية للخلفاء كانت تستوجب كتمان الأحاديث الماثورة عن النبيّ الأكرم ﷺ، والتي تحتوي الكثير منها على فضائل ومناقب أهل البيت ﷺ، وإثبات أحقية أمير المؤمنين ﷺ؛ لتكون بعد ذلك عرضةً للضياع والنسيان.

ثمّ يتمّ تكميل وإتمام هذا القسم بالإشارة إلى التبعات الكارثية المترتبة على تجاهل أحاديث النبيّ الأكرم ﷺ حتّى عصر الخليفة الأمويّ عمر بن عبد العزيز. ثمّ تناول المؤلّف في موضعٍ يحمل عنوان: «تمحيص السنّة النبوية» ضرورة التعرف على الأحاديث النبويّة، وتنقيتها من الإسرائيليات، وذكر لذلك بعض الأدلّة، ومن بينها:

- اتّساع رقعة الروايات المنسوبة إلى النبيّ الأكرم ﷺ كذباً، واختلاق أحاديث ذات مضامين مخالفة لنصّ القرآن، ونسبتها إلى رسول الله.

- انتشار المتظاهرين بالإسلام من اليهود والنصارى والزنادقة في المجتمع الإسلامي، وقيامهم بالترويج لمعتقداتهم؛ من خلال اختلاقهم للأحاديث، ونشرها بين المسلمين، بعد نسبتها إلى النبيّ الأكرم ﷺ.

- المتاجرة بالحديث من قبل بعض المسلمين، من الذين باعوا الدين بالدنيا، من أمثال: سمرة بن جندب، حيث كانوا يرتزقون من خلال اختلاق الأحاديث وتشويه الساحة المقدّسة للنبيّ الأكرم ﷺ.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

- سعي مختلف الفرق والمذاهب الكلامية وسائر الفرق الأخرى إلى تأييد مذاهبهم، بواسطة اختلاق الأحاديث لصالح أئمة مذاهبهم، وفي مخالفتهم للآخرين (وقد نقل - عن النواوي - في هذا الموضوع تقسيماً لوضائع الحديث، وهو جديرٌ بالقراءة). ويعتمد المؤلف، بعد بيان ضرورة تصفية الأحاديث النبوية، إلى بيان طريقته وأسلوبه، وهو بطبيعة الحال ذات الأسلوب المعروف الذي كان سائداً منذ القدم بين المحدثين في تقييم صحة وسقم الحديث. وفي هذا الأسلوب تكون المحورية لسند الحديث، دون نصّه. فقد ذهب الكثير من المحدثين إلى القول بأن الراوي إذا كان عادلاً ومعاصراً للذي يروي عنه الحديث، وكان ضابطاً، يحكم على روايته بالصحة. وبعبارة أخرى: إن الوثاقة، والمعاصرة، واتصال 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 تخلُ كتب «الصحاح» و«المسانيد» المعتمدة، مثل: «صحيح البخاري» و«صحيح مسلم»، من هذا الاختبار. وقد ألفوا كتباً في تعيين الأحاديث الضعيفة (الضعاف)، ويمكن أن نسمي من أكثرها شهرة الكتب التالية:

- ١- «الموضوعات»، لمؤلفه: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي (٥١٠ هـ - ٥٩٧ هـ).
- ٢- «المقاصد الحسنة في كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة»، لمؤلفه: عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن السخاوي (٩٠٢ هـ).
- ٣- «اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة»، لمؤلفه: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٨٤٨ - ٩١١ هـ).
- ٤- «تميز الطيب من الخبيث مما يدور على ألسنة الناس من الحديث»، لمؤلفه: عبد الرحمن بن علي الشيباني الشافعي (٨٦٦ - ٩٤٤ هـ).
- ٥- «ضعيف سنن» الترمذي والنسائي وأبي داود وابن ماجه. كل واحد في مجلد.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

مستقل، لمؤلفه: 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 التعرف على الكثير من الأحاديث الموضوعية والمختلقة وببذها، 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 يزدون من دقتها يوماً بعد يوم - في الرواة فقط، ولم يكونوا يوظفونها في متن الرواية.

وثانياً: إنهم كانوا يحجمون عن توظيف حتى هذا المعيار عندما يعملون على تقييم الرواة الذين يحملون عنوان الصحابي، حيث يأخذون بكل ما يرد عن الصحابي بحذافيره. وبعبارة أخرى: كان جميع الرواة وصولاً إلى «التابعين» خاضعين للنقد، باستثناء الصحابة؛ وذلك لأن الروايات التي لم يتم تقييم أسانيدھا، ولا مضامينھا، ولم تبلغ صحة نسبتھا إلى الرسول الأكرم ﷺ إلى درجة القطع واليقين، كانت تعتبر الصحابة فوق النقد، وأنهم صالحون بآجمعهم، وأنهم كلهم مثل النجوم التي يهتدي بها الضالون. وإن نظرية «عدالة الصحابة» المعروفة والحاكمة إنما نشأت على خلفية هذا النوع من الأحاديث.

ومن هنا، ورغم اشتغال المنهج القديم - ولا يزال - على القيمة، يجب انتهاز منهج وأسلوب جديد يحتوي على محاسن المنهج القديم، ويخلو من مساوئه ونواقصه. وهذا المنهج - الذي عمد المؤلف المحترم إلى بيانه بالتفصيل - عبارة 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 وقطعية، وهي:

١. القرآن الكريم.

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

٢. السنّة القطعية.

٣. العقل الخالص.

٤. التاريخ الصحيح.

٥. إجماع واتّفاق الأمة.

يجب تقييم مضمون الحديث بواسطة عرضه على القرآن الكريم، فإن لم يخالفه - وإن كان قبوله التفصيلي غير واجب - يمكن القبول به.

إن السنّة النبوية مثل الجسد الواحد والمتناغم والمنسجم بين أعضائه، حيث لا يمكن لأيّ حديث أن يشدّ عنها. ولذلك يمكن؛ من خلال عرض الحديث على السنّة النبوية القطعية، أن نقف على صحّته أو سقمه بشكلٍ دقيق وسريع.

وإن العقل، الذي هو نبيّ باطني وحجّة إلهية، مرشدٌ ومعيّارٌ صالح لمعرفة الحديث. والمراد من العقل ليس هو أساليب الاستدلال والاستنتاج الخاصّ من قبل بعض المفكرين، بل هو الوديعّة الإلهية التي جعلها في ضمير كلّ شخص، والتي تقوم على الأصول البديهية.

إن بعض الأحاديث وإن اشتملت على ظاهرٍ خادع، إلّا أنه بمجرد العمل على تقييمها وإعادة قراءتها من الزاوية التاريخية يتّضح زيفها واختلافها بكلّ سهولة؛ حيث نكتشف أن من اختلقها كان يعاني من ضعفٍ في الذاكرة التاريخية، الأمر الذي جعله عاجزاً عن حبك أكاذيبه بشكلٍ مثقّن.

وبالتالي فإن جميع المسلمين - بغضّ النظر عن بعض الاختلافات الكلامية والفقهية - يتفقون على بعض المسائل، ويمكن التعرف - من خلال هذا الاتحاد في الآراء - على الأحاديث التي يردّ فيها احتمال الاختلاق.

وقد عمد المؤلّف - عند تقديمه وعرضه لكلّ من المعايير المتقدّمة - إلى نقل التمثيل ببعض الأحاديث التي لا تتحمّل الخضوع لهذا التحليل والتقييم، ويتّضح زيفها وكذبها بكلّ سهولة.

القسم الثاني: معرفة الرواة —

سعى المؤلّف، بعد استعراض الأبحاث النظرية في القسم الأوّل، باختصارٍ -

نصوص معاصرة - السنة الخامسة عشرة - العدد الثامن والخمسون - ربيع ٢٠٢٠ م - ١٤٤١ هـ

وبعيداً عن الدخول في المسائل الهامشية - إلى تقييم بعض الروايات المأثورة عن أربعين صحابياً، طبقاً للأسلوب الذي انتهجه. وفي هذا القسم يعتمد في البداية إلى تقديم تقرير مختصر عن حياة الصحابي المقصود، ومكانته العلمية والاجتماعية، ثم يعمل على نقل بعض أحاديثه المعروفة، التي لا تتعارض مضامينها مع القرآن والسنة القطعية، وبعد ذلك يتم تقييم عددٍ من الأحاديث المأثورة عنهم، والتي لا تتحمل النقد، بتفصيلٍ نسبيٍّ، ويتم إثبات عدم صوابيّتها.

كما يشير المؤلف المحترم في هذا القسم إلى بعض النقاط، وهي، باختصارٍ:

- ليس الهدف تقييم جميع الصحابة وجميع رواياتهم.

- إن المنشود هو نقد الأحاديث الخاطئة، وليس نقد الراوي. ومن هنا إذا تمّ نقد

حديثٍ وردّه لا تكون الغاية من وراء ذلك الطعن والخدش في الراوي.

- لقد تمّ اختيار وترتيب هؤلاء الصحابة على أساس تاريخ وفياتهم.

ثم قام المؤلف بفتح فصلٍ خاصٍّ لكلِّ 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 حقّ الله على العباد، وذكر أبواب الإحسان، وفضيلة الجهاد. ثم ينقل عنه بعض الروايات التي يستشَمُّ منها القول بالتجسيم والتشبيه، والبساطة في فهم الشريعة، وعدم استجابة دعاء النبي الأكرم ﷺ. وبعد نقل هذه الأحاديث يعمل على تقييمها بالمعايير السابقة، ويثبت عدم صوابيّتها. وفي الختام نقل حديثاً معروفاً يرويه معاذ، وأصبح مستمسكاً للقاتلين بحجّة القياس في استتباط الأحكام، وعمل على تقييمه، وبيان مقدار دلّالته وعدم دلّالته على ذلك.

إن الصحابة الذين تمّ بحثهم وتقييم رواياتهم في هذا القسم هم: ابن عباس، وأبو سعيد الخدري، وأبو موسى الأشعري، وأسامة بن زيد بن حارثة، والبراء بن عازب الأنصاري، وزيد بن ثابت الأنصاري، وسعد بن أبي وقاص، وسمرة بن جندب، وطلحة بن عبيد الله التميمي، وعبادة بن الصامت، وعبد الله بن مسعود، والمغيرة بن شعبة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن سمرة، وجبير 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 السمّة والسيّرة، والذين هناك شكٌّ في وثافتهم وعدالتهم أيضاً. كما أن قراءة القسم الأوّل من هذا الكتاب تغني القارئ عن الرجوع إلى الكثير من المصادر والمراجع التفصيلية.

الهوامش

(١) المشخصات الكاملة لهذا الكتاب هي: «الحديث النبويّ بين الرواية والدراية، دراسة موضوعية منهجية لأحاديث أربعين صحابياً على ضوء الكتاب والسنة والعقل وأتفاق الأمة والتاريخ»، لمؤلفه: جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ١٤١٩ هـ - ١٣٧٧ هـ.ش، في ٧٢٤ صفحة، باللغة العربية.

قسمة الاشتراك مجلة نصوص معاصرة

<input type="checkbox"/> أفراد	<input type="checkbox"/> مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
.....	
الهاتف:	فاكس:
مدة الاشتراك:	
ابتداءً من:	
المبلغ:	
عدد النسخ:	
نقداً إلى:	
شيك مصرفي:	
التاريخ:	
التوقيع:	

الاشتراك السنوي

<input type="checkbox"/> للأفراد ١٠٠ دولار	<input type="checkbox"/> للمؤسسات ٢٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)
--	---

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ليرة	سوريا ١٥٠ ليرة	الأردن ٢٠٥ دينار	الكويت ٣ دنانير
العراق ٣٠٠٠ دينار	الإمارات العربية ٣٠ درهماً	البحرين ٣ دنانير	قطر ٣٠ ريالاً
السعودية ٣٠ ريالاً	عمان ٣ ريالات	اليمن ٤٠٠ ريال	مصر ٧ جنيهات
السودان ٢٠٠ دينار	الصومال ١٥٠ شللاً	ليبيا ٥ دنانير	الجزائر ٣٠ ديناراً
تونس ٣ دنانير	المغرب ٣٠ درهماً	موريتانيا ٥٠٠ أوقية	تركيا ٢٠٠٠٠ ليرة
قبرص ٥ جنيهات	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