

الأسس النظرية للأخلاق لدى الشيعة الإمامية

مقدمة:

لقد ميز (أرسطو) بين العلم النظري والعلم العملي من حيث هدفه وموضوعه، إذ إنّ هدف العلم النظري هو التأمل في الحقائق التي هي مستقلة عن إرادتنا، والتي لا تتطلب سوى إدراكها، فغايتها هي المعرفة لا غير. أما العلم العملي فإن موضوعه هو المعرفة أيضاً، ولكن ليس محض المعرفة وإنما لأجل الاستفادة منه في الحياة العملية. وتظهر الأهمية الحقيقية لهذا التمييز حين يعالج (أرسطو) مشكلات الأخلاق والاجتماع، وحين طلب الوصول إلى معرفة الطبيعة الأخلاقية والاجتماعية للإنسان، لتكون أساساً لبناء نظام أخلاقي وسياسي متين^(١).

وعلى غرار (أرسطو) صنف (الفارابي) الفلسفة إلى الفلسفة النظرية والفلسفة العملية، فالفلسفة النظرية تعني تحصيل المعرفة بالموجودات التي من شأنها أن تعلم والتي ليس للإنسان فعلها، أما الفلسفة العملية فيها تحصل المعرفة بالأشياء التي من شأنها أن تفعل، والقدرة على فعلها. وتسمى بالفلسفة المدنية أيضاً، ويندرج تحتها علما، الأول يتناول الأفعال الحسنة والقدرة على اقتنائها، ويعرف بعلم الأخلاق، أما الثاني فهو علم السياسة أو الفلسفة السياسية، الذي يشتمل على معرفة الأمور الحسنة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم^(٢).

وبهذا الاعتبار صنف مجال النظر العقلي، ف(العقل المدرك للحكمة الأولى عقل نظري، والمدرك للثانية منهما عقل عملي، وليس معناه أن هنا عقليين مختلفين، بل عقل واحد يوصف تارة بالنظري وأخرى بالعملي باعتبار اختلاف متعلقه)^(٣).

م. د. محمد علي محمد رضا الحكيم
مركز دراسات الكوفة / جامعة الكوفة

وخلاصة القول: إن الحكمة النظرية تبحث عن حقيقة الوجود وما هو كائن، بينما تبحث الحكمة العملية عما ينبغي أن يكون، فالحكمة العملية عبارة عن العلم بتكاليف الإنسان ووظائفه من خلال العقل. وفي الحقيقة فكما أن الإنسان حينما يحث شخصا على فعل أو يزرجه عنه، إنما يتوسل إلى ذلك عن طريق الأمر والنهي، فيكون له هدف من أمره ونهييه، وأن الطاعة والامتثال وسيله إلى ذلك الهدف الخاص؛ فكذا لا طريق إلى وصول الإنسان لهدفه إلا من خلال وجوب فعل الشيء أو عدم وجوبه، ويكون ذلك وسيلة إلى تحركه نحو ذلك الهدف. وعليه كانت قضايا الحكمة العملية من نوع الجمل الإنشائية، نحو: كن صادقا، لا تسرق. بخلاف قضايا الحكمة النظرية التي هي من نوع الجمل الخبرية كقولنا: الله موجود، والمعدن يتمدد. ولما كانت الحكمة العملية تتعلق بالإنسان دون سواه، وبأفعاله الاختيارية تحديدا دون الاضطرارية، فهي إذن ترتبط بالجانب العقلي من القوة الإدراكية وبالجانب الإرادي من القوة التنفيذية^(٤).

وتحاول الفلسفة الأخلاقية الإجابة عن السؤال: ماذا ينبغي أن يكون عليه الإنسان من حيث هو إنسان؟ وقد اختلفت النظريات الأخلاقية في إجاباتها عليه. أما السؤال الذي يضعه الشيعة

الإمامية والذي تدور آراءهم حوله: ماذا يجب على الإنسان العاقل من حيث هو مكلف؟ ووصف الإنسان بالعقل يكشف عن منهجهم العقلي، أما الإشارة إلى حيثية التكليف فيبين موضوع دراستهم. ولا يقصدون بالتكليف قضايا الشرع فحسب، إذ الإنسان مكلف بالعقليات أو بالأحرى الأخلاقيات أيضا^(٥).

وأول ما يجب على الإنسان طرد الاعتقادات السابقة على التفكير فهي ليست سوى ظنون، (وإن الظن لا يغني عن الحق شيئا)(النجم: ٢٨). ومن ثم عليه معرفة الله، من حيث واحد لا شريك له وأنه المنعم حقيقة على الناس، ومعرفة عدله وحكمته، التي تتضمن أن الغاية من الخلق الاختبار والامتحان. فأن عرف المكلف ذلك فقد عرف ضرورة شكر المنعم كأول واجب أخلاقي، يدعو إلى العمل بالطاعات واجتناب المعاصي. هكذا يصل الإمامية بين معرفة الله وبين واجب الإنسان الأخلاقي ككائن عاقل، فلا قيام للأخلاق دون معرفة الله، وبالتالي يتعذر الفصل بين الأخلاق وبين الأسس الميتافيزيقية الاعتقادية.

غير أن الانتقال من الاعتقاد إلى العمل لا يخلو من مشكلات تطلب النظر فيها، وهو ما يمكن أن يطلق عليه: الأسس النظرية للأخلاق أو فلسفة الأخلاق؛ من هنا قام البحث على ثلاثة مباحث،

الأول تناول مشكلة تحديد مصدرية القيمة الخلقية، ورؤية الشيعة الإمامية للعقل وحدود إمكاناته، وبعبارة أدق البحث في قدرة النظر العقلي في تحديد القيمة الخلقية للفعل، والثاني يشتمل تفكيك التعارض الظاهر في مجال الإرادة والاختيار في الفعل الإنساني بين الإرادة الإنسانية والإرادة الإلهية، كون الفعل الأخلاقي مشروطا بالإرادة والاختيار، أما الثالث فيعنى بدراسة التكليف أو الواجب الأخلاقي .

المبحث الأول: العقل:

مما تقدم تبين أن الحكمة العملية تتضمن علم الأخلاق، الذي يعنى بالنظر في أفعال الإنسان حتى تحظى بقيمة وتكون متعالية، وقد دأبوا في تعريفه : بأنه علم يتكفل بيان الحياة الصالحة للإنسان وكيف ينبغي أن تكون. وهذا التعريف إنما يصح فيما إذا أخذ كمفهوم كلي ومطلق، بمعنى كيف ينبغي للإنسان أن يعيش بوصفه إنسانا، وما هي الحياة الصالحة التي تليق به؟ أما الأمور الفردية وما يتخذ لنفسه من قرارات شخصية فهي موضوعات خارج نطاق هذا العلم، لأن مجال بحثه في خصوص الأمور النوعية والكلية والمطلقة دون الفردية والنسبية منها. ولما كانت الحكمة النظرية تعتمد معايير المنطق الصوري وأن تكون مواد الاستدلال من البديهيات أو المحسوسات أو المجربات، هذا فيما لو كان

الاستدلال قياسا. أما إذا كان الاستدلال تجريبيا كان الاختبار العملي والاستقراء كافيا للكشف عن صحة نظرية أو بطلانها^(٦). يأتي السؤال هنا: ما هو معيار البحث في الحكمة العملية؟

هذا الموضوع شغل مساحة واسعة في الدراسات الأخلاقية، لأنه يحدد مصدر الإلزام الخلقى من ناحية، ويكشف عن طبيعة القيم الخلقية من ناحية أخرى. فالاتجاه العقلي عموما يجعل الخير والشر في طبيعة الأفعال ذاتها لكي تتصف القيم الخلقية بالكلية والضرورة، وتكمن مهمة العقل البشري في قدرته على الكشف عن هذه الحقيقة الموضوعية^(٧). ولم يكن الفكر الإسلامي بمعزل عن هذا الموضوع، إذ اتخذ الشيعة الإمامية اتجاها عقليا في تحديد القيم الخلقية في الأفعال الإنسانية. وقد استبدلوا الخير والشر بلفظي الحسن والقبح، لأنه يعبر عن الوجه الأخلاقية للأفعال بصورة أدق، ذلك لأنه ليس كل خير حسن وليس كل شر قبيح، لأن الفعل الذي يوصف بالشر إنما يقبح لديهم فيما إذا كان مفسدة أو عبثا فقط، أما لو نتج عنه نفع يوفى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه لم يكن قبيحا، كما لو قطع الطبيب يد المريض تجنباً لانتشار المرض إلى باقي جسده. ومثل ذلك ينزل الله الضرر بالإنسان كالألام والمصائب والمحن، ومع

تعذر وصفها بالخيرات، إلا أنه يحسن ذلك منه سبحانه، لان أفعاله لا تكون إلا عن حكمة وصواب، ويخرج سبحانه عن كونه ظالما أو عابثاً^(٨).

أولاً: مصدرية الحكم الأخلاقي:

وفي الحقيقة أن الفكر الإسلامي شهد جدلاً كبيراً في موضوع خيرية الفعل الأخلاقي، هل هذه الخيرية مستمدة من الفعل ذاته أم من أمر آخر خارج عنه؟ وقد انقسموا إلى اتجاهين رئيسين، أحدهما يذهب إلى أن حسن الأفعال وقبحها أو خيريتها وشريتها تكمن في ذاتها فالعدل والإحسان والشجاعة وغيرها من الأفعال هي حسنة لذاتها، وأن الظلم والخيانة والجبن هي في ذاتها قبيحة. وأن للعقل إمكانية التعرف على وجوه الحسن أو القبح في الأفعال، إذ وجد (المعتزلة والامامية في العقل ما يدل على ذلك، فالحسن حسن في نفسه والقبيح قبيح في نفسه سواء حكم الشارع بذلك أو لا، ونبهوا إلى ذلك... أنا نعلم ضرورة حسن بعض الأفعال كالصدق النافع والإنصاف والإحسان ورد الوداعة وإنقاذ الهلكى وأمثال ذلك، وقبح بعض كالكذب الضار والظلم والإساءة الغير مستحقة وأمثال ذلك من غير مخالفة شك فيه؛ ولذلك كان الحكم مركزاً في الجبلة الإنسانية^(٩). أما الاتجاه الثاني والذي يمثل الأشاعرة فهو

يذهبون إلى أن الفعل في نفسه وبصرف النظر عن أي شيء خارج عنه لا يقتضي الحكم عليه بالحسن أو القبح، الخير أو الشر، وأن الحكم على أفعالنا بالحسن والقبح إنما يرجع إلى حكم الشرع، فما أمر به فهو حسن وما نهى عنه فهو قبيح، ولولا أمر الله ونهيه لما حسن فعل أو قبح^(١٠).

واستدلوا بأنه لو كان العلم بحسن بعض الأفعال وقبحها على نحو الضرورة العقلية لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء، والتالي باطل بالوجدان، إذ الحكم بزيادة الكل على الجزء أوضح وأبين من التحسين والتقبيح. وهذا الاستدلال مبني على أصل عدم وجود التفاوت في العلوم الضرورية، وهو غير صحيح؛ وذلك لأن القضايا التي تتمتع بالبداية على أقسام متفاوتة في الوضوح مع أنها كلها قضايا ضرورية. ويبدو أن سبب هذا التفاوت راجع في أغلب الأحيان إلى الاختلاف في تصور مفرداتها. فمثل القول بأن الممكن يحتاج إلى علة حكم بديهي، كما أن القضية القائلة أن الكل أعظم من الجزء بديهي أيضاً، وهما متفاوتتان في الوضوح، لتباين تصور مفرداتهما من حيث الظهور والخفاء^(١١).

في حين يرفض الامامية أن يكون الحسن والقبح

أمران شرعيان؛ لأن الأفعال منها ما هو حسن ومنها ما هو قبيح ومنها ما ليس له هذان الوصفان. وأن الأوامر والنواهي الإلهية جاءت على ضوء ذلك، فهي لا تأمر إلا بما هو حسن ولا تنهى إلا عما هو قبيح. فالصدق حسن في ذاته ولحسنه أمر الله تعالى به، لا أنه أمر الله تعالى به فصار حسناً، كما أن الكذب في ذاته قبيح ولذا نهى عنه، لا أنه نهى عنه فصار قبيحاً^(١٢). ويمضي علماؤهم في الاستدلال على أن للأفعال قيماً ذاتية عند العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، بالقول: (أنا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى الشرع، فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه وبقبح الإساءة والظلم ويذم عليهما، وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاد من الشرع، لحكم البراهمة والملاحظة به من غير اعتراف منهم بالشرائع)^(١٣).

ومما يؤكد أن للأفعال صفة ذاتية تدل على حسن بعضها وقبح أخرى، أن هناك أفعالا لا تتضمن صفة زائدة على مجرد وجودها كفعل الساهي وكلام النائم، أما الأفعال الأخرى فهي محل حكم أخلاقي يتدرج بين الوجوب والتحريم والندب والكراهة والإباحة، ولو لم تكن تلك الأفعال متصفة بصفة زائدة على الوجود، لما أمكن الحكم عليها بشيء من الحسن أو القبح، أو

أمكن وصفها بهما على حد سواء^(١٤). أو جاز أن يتعاكسا بأن يمكن الحكم على ما هو حسن واقعا بأنه قبيح، وكان يجوز أن يكون هناك أمم تعتقد بحسن من أساء اليهم وضرورة مدحه وذم من أحسن. ولما جزمنا ببطلان ذلك، أصبح لزوم إسناد هذه الأحكام إلى العقل، وليس للأوامر والنواهي الشرعية أو العادات. ولا يصح الاستدلال بحسن الكذب إذا اقتضى مثلاً تخلص نبي من يد ظالم، لأن الكذب إنما يحسن هنا لكونه أقل القبيحين، لأن ترك النبي للظالم أقبح من الكذب، وتخلص النبي أرجح في العقل من الصدق، فيكون تركه أولى^(١٥). على أنه (لا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب، لأن العقل هو الحاكم ولا يندفع حكمه بتجويز احتمال التخلف، كما مر في الأحكام العقلية الضرورية)^(١٦).

ولو كان الحسن والقبح شرعيين لا عقليين، لجاز من الله سبحانه تكذيب الأنبياء وإظهار المعجز على يد الكذابين وتعظيم الأصنام، ولحسن منه تعالى الأمر بالكفر والكذب والسرقة والنهي عن الإيمان والعبادة والصدق، وجاز له إثابة المسيء والعاصي ومعاقبة المحسن والمطيع؛ إذ لا فرق بينها في نظر العقل، وما أمر به صار حسناً وما نهى عنه صار قبيحاً، ولا يلزمه شيء من ذلك؛ وبهذه النتيجة نصل إلى سد باب النبوات والأديان^(١٧). وحاصل كلامهم أنه ما لم يثبت

حسن بعض الأفعال وقبح أخرى عقلا، وأنه فاعل مختار حكيم، ومن كان كذلك لا يصح منه العبث ولا الكذب، ما يترتب عليه تصديق دعوة الأنبياء بالمعجز، لأن تصديق دعوة النبوة إنما تتم عن طريق المعاجز والبيّنات، وأنه سبحانه لا يمنح المدعين زورا قوة خارقة يضل بها الناس؛ لأن ذلك قبيح، وبهذا تقرر النبوات والأديان. ولو لم يثبت ذلك بحكم العقل لا يمكن الإذعان بحكم دعوى النبوة، لاحتمال حصول المدعي زورا على المعجز، إذ لم يثبت قبح تسلط الكاذب عليها. كما أنه لو لم يلزمه شيء من الحسن والقبح، وأنهما مترتبان على أمره ونهيه، لأمكن وحسن منه أن يأمر بالكذب والخيانة والسرقة وما إلى ذلك من الرذائل، وينهى عن الصدق والأمانة وغيرها من الفضائل. ولجاز منه إثابة المسيء ومعاقبة المطيع.

أضف إلى ذلك فأن من سبر آيات الذكر الحكيم في دعوته إلى الصلاح، يقف على حقيقة أن كثير منها يتخذ وجدان الإنسان دليلا على حسن بعض الأفعال وقبحها، وأنها تسلّم بأن الإنسان المجرد عن النزعات قادر على إدراك ذلك، ولذا يترك الحكم فيها إليه. نحو قوله تعالى: (أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار) (ص: ٢٨)،

وأيضا: (أفجعل المسلمين كالمجرمين) (القلم: ٣٥). وهناك آيات تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر على نحو تسلّم أن المخاطب بها عارف بحقيقتها معرفة ذاتية، وكأن الشرع يؤكد على ما جاءت به الفطرة. كقوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعلكم تذكرون) (النحل: ٩٠)، وقوله: (قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن) (الاعراف: ٣٣). وثمة آية تتدد بعمل المشركين حينما ينسبون أعمالهم المنكرة إلى أمره سبحانه. والآية صريحة في تنزيه ساحة القدس الإلهية عن ارتكاب القبائح والمنكرات التي يعرفها الإنسان بوجوده. قال تعالى: (وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء) (الاعراف: ٢٨) (١٨).

ولكن بعض الأشاعرة المتأخرين كالرازي ذهب إلى تفصيل المسألة، والتأكيد على أن بعض معاني الحسن والقبح متفق عليها على أنها عقلية، وأن الخلاف في بعضها الآخر. فالحسن والقبح يقال على معان ثلاث، ففي أي هذه المعاني يقع الخلاف (١٩):

الأول: أن يراد بالحسن والقبح صفات الكمال أو النقصان. والصفات الأخلاقية في كثير منها



يدخل في هذا الاعتبار، فالشجاعة والكرم والعدالة وما إلى ذلك من صفات الحسن باعتبارها كمال للنفس، وكذلك أضدادها من الصفات القبيحة هي صفات نقص. وبهذا المعنى فإن الحسن والقبح عقليان بالاتفاق.

الثاني: أن يطلق الحسن والقبح ويراد منهما ملائمة طبع الإنسان أو عدم ملائمته، وربما يعبر عنه بالمصلحة والمفسدة، ولا فرق عن الأول فكلاهما يؤدي إلى نفس المقصود، وهو أن الإنسان بمقدوره التمييز بخبرته وعقله بين الأمر النافع والملائم عن الأمر الضار أو الذي ينفر منه الطبع، ولا خلاف في ذلك.

الثالث: أن يراد بالحسن والقبح أنهما موجبان للمدح والثواب أو الذم والعقاب، فيكون الحسن وصفا للأفعال الاختيارية، ومعناه أنه ما استحق فاعله عليه المدح والثواب، والقبح هو ما استحق فاعله الذم والعقاب، وبهذا المعنى يقع الخلاف فهو عند الأشاعرة شرعي وعندهم عقلي.

وبهذا التفصيل يتبين أن الخلاف يقع في الأحكام الخلقية، التي تحكم على بعض الأفعال بأنها حسنة الأمر الذي يلزم مدح فاعلها، والعكس بالعكس فإن بعض الأفعال قبيحة ما يقتضي ذم وعقاب فاعلها. فالأشاعرة ذهبوا إلى أن هذا الحكم تابع للشرع، فما حسنه الشرع من الأفعال كان حسنا يستحق فاعله المدح، وما قبحه الشرع

يستحق فاعله الذم، أما المعتزلة والإمامية فأنهم قرروا وقوع هذه الأحكام في مجال العقل البشري، وتحديد العقل العملي الذي بمقدوره الحكم على الأفعال بالحسن والقبح وما تقتضيه من مدح أو ذم لفاعلها.

ويذهب المستري إلى أن هذا التفصيل في المسألة واستثناء بعض المعاني عن محل النزاع من تصرف متأخري الأشاعرة، وقد ذكره الإيجي في كتاب المواقف أيضا؛ وذلك لأن تلك الأدلة وغيرها اضطرت هؤلاء إلى التراجع. ولكن التفسير الصحيح للمسألة ليس كذلك، وإنما هناك أصلا في المسألة، أحدهما أن الفعل نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنه أو قبحه، بحيث ينشأ الحسن والقبح منه فيكون منشأ لهما أم لا، وثانيهما أن الثواب المترتب على حسن الفعل والعقاب المترتب على قبح ثابت بالعقل أم بالشرع. فذهبت الإمامية والمعتزلة إلى إثبات الأمرين وتلازمهما خلافا للأشاعرة^(٢٠).

ودليلهم على أنها ليست تابعة لحكم الشرع، هو أن الأفعال لا يمكن أن تحسن أو تقبح للأمر أو النهي، لأن أمره تعالى يدل على أن ما أمر به صلاح، ونهيه كاشف على أن ما نهى عنه فساد، فالأمر والنهي دالان على حال الفعلين لا أنهما يوجبان حسن أحدهما وقبح الآخر، كما أن الخبر يدل على أن المعلوم واقع، لا أنه وقع بالعلم،

فكذلك الأمر والنهي إنما يدلان على الحسن والقبح، وليس الحسن والقبح متعلقان بهما^(٢١).

ولو كان الحسن والقبح لا يثبتان إلا من طريق الشرع، فهما لا يثبتان أصلاً؛ لأن الشرع إذا أمر بشيء فلا يثبت حسنه إلا إذا مدح فاعله، وإذا نهى عن شيء فلا يثبت قبحه إلا بزم فاعله. ومن ثم كيف لنا أن نعرف يجب مدح الشارع فاعل المأمور به وذم المنهي عنه؟ سوى لو كان ذلك الوجوب ثابت عقلاً، فتوقف حسن المأمور به وقبح المنهي عنه على حكم العقل. ثم أنه لو ثبت ذلك عن طريق الشرع، فمن أين نعرف أنه صادق في مدحه وذمه؟ إلا إذا ثبت أن الكذب قبيح فيستحيل عليه، وبذلك يتوقف ثبوت الحسن والقبح شرعاً على ثبوتهما عقلاً^(٢٢).

وعلى هذا أرجع المناطقة -بحسب المظفر- الأحكام الأخلاقية إلى القضايا المشهورة التي تتطابق عليها آراء العقلاء. وهي على قسمين: منهما ما يتفق عليه العقلاء من أجل قضاء الخلق الإنساني بذلك، كونها تقع صفة كمال أو نقص، كالحكم بحسن الشجاعة والكرم، وقبح الجبن والبخل. ومنها ما تطابق عليها الآراء من أجل قضاء المصلحة العامة للحكم بها، باعتبار أن بها حفظ النظام وبقاء النوع، كالحكم بحسن العدل وقبح الظلم^(٢٣).

وقد تناول هذه المسألة الأصوليون أيضاً، وأثبت علماء الامامية هناك بما يعرف بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع؛ لأنه (إذا تطابقت آراء العقلاء جميعاً بما هم عقلاء على حسن شيء لما فيه من حفظ النظام وبقاء النوع أو على قبحه لما فيه من الإخلال بذلك، فأن الحكم هذا يكون بادي رأي الجميع فلا بد أن يحكم الشارع بحكمهم، لأنه منهم بل رئيسهم. فهو بما هو عاقل -بل خالق العقل- كسائر العقلاء لابد أن يحكم بما يحكمون. ولو فرضنا أنه لم يشاركهم في حكمهم لما كان ذلك الحكم بادي رأي الجميع، وهذا خلاف الفرض)^(٢٤).

ولا يعني هذا أنهم يوجبون على الله تعالى ما يوجبون على العبد، ويحرمون عليه من جنس ما يحرمون على العبد؛ لأن القائلين بالملازمة لا يفرضون التكليف على الله سبحانه، وإنما يستكشفون ما عنده من أحكام من خلال دراسة صفاته الكمالية، ويقولون بأن العقل يستنبط تلك الأحكام والتكاليف التي تفرضها صفاته الكمالية، فهو بما أنه عادل لا يجور، وحكيم لا يعبث، وعالم لا يجهل. فحين يقولون لا يجوز على الله سبحانه تعذيب البريء، إنما يقصدون أن لازم صفة العدل عليه هو أن لا يفعل ذلك، وليس المراد فرض هذا التكليف عليه^(٢٥). وبهذا تندفع

شبهة المنكرين للتحسين والتقبيح العقليين، إذ ذهب الأشاعرة إلى أنه لا يجب على الله شيء ولا يقبح منه، فهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، وهو الحاكم على خلقه والمتصرف في ملكه، فلا يجب عليه شيء وليس منه فعل قبيح، لأنه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون^(٢٦).

وعلى أساس ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، صنف الأصوليون الأوامر الإلهية إلى أوامر إرشادية أو تأكيدية، بمعنى أنها تأتي لإرشاد وتأكيّد ما حكم به العقل، لأنهم فرضوا أن حكم العقل هذا كاف لدعوة المكلف إلى الفعل الحسن واندفاع إرادته للقيام به، فلا حاجة إلى جعل الداعي من قبل المولى ثانياً. فيكون الأمر الإلهي من باب التأكيد والإرشاد ليس إلّا. أما الصنف الثاني من الأوامر فهي الأوامر التأسيسية التي أمر بها المولى بما هو كذلك، ولم يتعلق بها حكم عقلي، وبالتالي يكون حكم المولى منفرداً لدفع المكلف نحو الفعل^(٢٧).

ثانياً: عمومية الحكم الخلقي

وعلى ضوء ما تقدم تبين أن خيرية الفعل الأخلاقي كامنة فيه، وليس متأتية من أمر خارج عن الفعل نفسه، والمقصود من ذلك أنه لم يأتي عن طريق الشرع؛ وإلا فأن الحسن إن كان بالمعنى الأول أي على صفة الكمال، أو ما يقابله أي القبح، فأنها أمر واقعي خارجي لا

يختلف باختلاف الأنظار والأذواق، ولا يتوقف على وجود من يدركه خلافاً للمعنيين الآخرين. فأن الحسن بمعنى الملائمة ومقابله فليس له في نفسه بإزاء الخارج ما يحاذيه ويحكي عنه، ويتوقف حسن الشيء على وجود ذوق عام يحكم عليه الإنسان بالملائمة فيكون حسناً أو يحكم بعدمها فيكون قبيحاً. وكذلك الأمر بالنسبة للمعنى الثالث أي أن الحسن بمعنى ما ينبغي فعله عند العقل، ليس له واقعية إلا إدراك العقلاء لذلك^(٢٨). ودلالة ذلك أننا نجد أن من الأفعال ما ليس له صفة زائدة على مجرد الوجود، كفعل الساهي وحركات النائم، وبالتالي فهي ليست متعلق لحكم أخلاقي. في حين أن هناك أفعالا تتعلق بها أحكاماً أخلاقية، فحكم بحسن العدل والأمانة، ولزوم مدح وإثابة فاعله، وقبح الظلم والخيانة ولزوم ذم ومعاقبة فاعله. وأن للعقل قابلية اكتشاف هذا الحكم والتعرف عليها، إذ الفطرة السليمة تحكم بذلك بغض النظر عن العادات والتقاليد والشرائع، لأن أصحاب الفطرة السليمة يحكمون عليها بنفس الحكم مع اختلاف ظروفهم وشرائعهم. إذ للإنسان مع غرض النظر عن البيئة التي يعيش فيها سلوكاً باطنياً يلزمه ولا ينفك عنه، وفطرة ثابتة تعد جزءاً مهماً من شخصيته تميزه عن سائر الحيوانات وتلازم وجوده في كل زمان ومكان. فالفطرة الإنسانية واحدة في جميع

حقيقة واحد، فما يظهر عدلا وخيرا لبعضهم في عصر ومكان، لا يظهر خيرا وعدلا لآخرين عاشوا في عصر آخر أو مكان آخر^(٣٠).

كما أكد (برتراند رسل) هذا الخلاف الذي يكتنف البحث الفلسفي. وعرض لهذه الإشكالية حين ناقش آراء المتحاورين في كتاب الجمهورية. فذهب إلى إن أفلاطون كان يعتقد أن باستطاعته البرهنة على أن جمهوريته المثلى خير، كما أن الديمقراطيين الذين يتفوقون مع أفلاطون على موضوعية الأخلاق ولكنهم في الوقت ذاته يعتقدون أن بإمكانهم البرهنة على أن جمهورية أفلاطون شر. في حين أن (ثراسيماخوس)* يمكنه القول أن الأمر ليس أمر برهان أو تفنيد، بقدر ما هو مسألة حب الدولة التي أقرها أفلاطون أو عدم حبها، فإن أحبها المرء كانت خيرا له، وإن لم يحبها فهي شرا بالنسبة له. وبالتالي لا يكون الحسم في مثل هذه المسألة بالعقل، وإنما بالقوة سواء كانت تلك القوة فعلية أم مستترة. ويخلص رسل إلى أن هذه المسألة إحدى المشكلات الفلسفية التي لا تزال قيد البحث^(٣١).

وخلاصة قول (ثراسيماخوس) على لسان رسل هي أن مفهوم الخير والشر أو الحسن والقبح يكشف عن رابطة بين المرء ومورد حكمه، فإن كانت هذه الرابطة رابطة محبة كان حكمنا على

الظروف والشرائط، وهي ثابتة لا تتغير بتغيرها، فتكون الأصول المبنية على الفطرة الإنسانية أصولا ثابتة لا تتغير أيضا. فقوله تعالى: (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى يعظكم لعظم تذكرون)(النحل: ٩٠)، ثابت لا يتغير عبر القرون لأنه مستمد من الفطرة، لأن العدل والإحسان قد جبل الإنسان عليهما. ومع أنه قد تحصل ثمة تغيرات على الأساليب المقررة لإجراء تلك الأصول الثابتة تبعا لتغير الزمان والحضارات، غير أن هذا التغير يبقى ليس جوهريا يمكن أن يمس تلك الأصول وثباتها^(٣٢).

ويبدو أن هذه المسألة من المسائل التي حظيت بعناية فلاسفة الأخلاق الغربيين، فعرض لها كتاب (المشكلة الأخلاقية والفلاسفة). حيث ذهب إلى أن بعض الفلاسفة من أمثال (روسو) وكانت حاولوا إقناعنا أن البشر يملكون بصيرة تعرفنا الخير والشر، فرأوا أن الضمير هو خاصية فطرية بإمكانهم أن يتقوا بها في هذا المجال باطمئنان تام. ولو أنهم أصابوا الحقيقة لما احتيج إلى عرض المشكلة الأخلاقية على بساط البحث؛ ذلك لأن الاطلاع على أحوال الناس في بقاع المعمورة، وفي مختلف العصور، يكشف أن الناس عندما يستشيرون ضمائرهم لا يصلون إلى

الشيء بالخيرية، وأن كانت الرابطة بغضا حكما عليه بأنه شر. ومن هنا توجب علينا أن نحرز أولا جذور المحبة، فنعرف لماذا يحب الإنسان هذا الشيء ولا يحب ذاك؟

يذهب (المطهري) إلى الإنسان يحب الشيء المفيد له والذي يصلح حياته. فالطبيعة الإنسانية تخف صوب كمالها، ولذا تملؤه شوقا وتعلقا بالشيء الذي يحقق لها هذه الغاية؛ وهكذا تعبیه بمفهوم الحسن والقبح، وما يجب وما لا يجب. ومثلما تسرع الطبيعة إلى جهة كمال الفرد ومصلحته الشخصية تسرع إلى كمال النوع ومصلحته، فليس كمال الفرد بمعزل عن كماله النوعي، وإنما مرتبط به ارتباطا وثيقا، ولذا تبعث الطبيعة الجميع على حب أشياء يتحقق بها كمال النوع. وهذه المحبوبات متشابهة دائما، فهي إذن كلية ومطلقة، وفي ضوء هذا المنظور تترتب المحاسن والمساوئ. وإن كان (رسل) قد التفت إلى الحب بمستواه الفردي والجسمي فقط، فإنه غفل إلى أنه أصل لفرد يحس بالكرامة وهي أغلى من روحه، وإلى أنه أصل لفرد يحب مصالح النوع^(٣٢).

ذلك أن للإنسان نوعان من الأنا: دنيا وعليا أو تحتية وفوقية، فكل أمرئ له درجتان هو في إحداها مثل جميع الحيوانات، وفي الأخرى هو ذو واقع علوي. فحين تتنازعه المقتضيات

الحيوانية والإنسانية يميز هذه من تلك بعقله، ويسعى بإرادته إلى تغليب المقتضيات التي ينتصر لها العقل، فإذا غلبها أحس بالظفر في نفسه، مع أن كليهما جانب من وجوده الكلي. فإذا نظرنا إلى هذا التركيب تكون الأخلاقية عند الإنسان عبارة عن كمالات للأنا العليا، وهي كمالات واقعية لا إنشائية؛ لأن الإنسان ليس جسما فقط، وإنما جسم وروح أيضا. فإن كان المحبوب تابع للأنا العليا كان الحب أخلاقيا وذا قيمة، وكل الكمالات ترجع إلى هذا الجزء من الوجود الإنساني، وكل المناقص تعود إلى عدمه. والإنسان بحسب النظرة الإسلامية يحس بالسمو، بحكم ما لديه من شرف وكرامة ذاتيين وهما جنبه ملكوتية ونفحة إلهية فيه^(٣٣).

هذه الرؤية تتفق مع ما ذهب إليه كانت، حين أكد على أن القانون الأخلاقي قانونا عقليا محضا خاليا من كل شوائب الدوافع والميول الحسية، فإن الفعل إذا كان دافعه هو الميل فهو ليس فعلا أخلاقيا، وأن الفعل الأخلاقي هو الفعل الذي يأتي وفقا للواجب الذي يقرره القانون الأخلاقي. والواجب هو نوع من القصر الذي يمارسه الإنسان ضد ميوله الطبيعية في سبيل تحقيق غاية أخلاقية^(٣٤).

ويمكن أن تسير الرؤيتان معا فتجعل الناس مشرعين ورعايا في آن واحد، وأن التجربة

الإلهية وأخرى بالطبيعة. ففي الجانب الإنساني يدور البحث حول مدى تعلق الفعل بالإنسان وإرادته، ومن ثم صحة مسؤوليته الأخلاقية عنه. ويرتبط البحث بالذات إلهية حين يتناول موضوع القضاء والقدر وإرادة الله سبحانه وحكمته، هل تركت الإنسان حراً في فعله أم جعلته مجبوراً؟ ويتصل البحث بالطبيعة حين يكون منصبا على تأثير نظام العلل في المسير الجبري للطبيعة، وانعكاس ذلك على الفعل الإنساني.

ومن جانب آخر فإن هذا الموضوع كان من أوائل الموضوعات التي طرحت على بساط البحث في الفكر الإسلامي، إذ شغلت تلك المشكلات المفكرين الإسلاميين في وقت مبكر؛ ويرجع بعض المستشرقين سبب ذلك إلى عوامل خارجية، فقد ذهب كريم إلى أن عقيدة القدر الأزلي المطلق أتت من المسلمين في بلاد الشام، عندما تلقوا من اللاهوت المسيحي ذلك الجدل الذي شغل عقول اللاهوتيين في الكنيسة الشرقية. وكانت دمشق المركز العقلي للإسلام في عصر الخلافة الأموية^(٣٨).

ولا يميل (المطهري) إلى الرأي القائل بإرجاع تناول الفكر الإسلامي المبكر لهذه المسألة، التي ظهرت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري إلى عوامل خارجية؛ لأنه يرى أن طرح

الأخلاقية للندم لتؤكد هذا الازدواج، فنحن عندما نقصر في واجبنا نحس أننا هبطنا إلى مستوى غير خليق بنا، ونعترف ضمناً بأننا مخلوق نبيل قد زل. ولا يزال القرآن الكريم يوقد فينا الشعور بأن النفس الإنسانية قد تلقت في بداية تكوينها ذلك الإحساس الفطري بالخير والشر، حين يقول جل وعلا: (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) (الشمس: ٧-٨)، كما أنه زود أيضاً ببصيرة أخلاقية: (بل الإنسان على نفسه بصيرة ولو ألقى معاذيره) (القيامة: ١٤). ومن ثم نجد أن القرآن يشدد دائماً على عدوين للأخلاقية هما: اتباع الهوى من دون تفكير، (ولا تتبع الهوى فيضلك) (ص: ٢٦)، والانقياد الأعمى للأسلاف حين يقول مستكراً: (قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون) (الزخرف: ٢٢-٢٣)^(٣٥). وقد ورد عن (الإمام الصادق) عليه السلام في شأن العقل حديث طويل ذكر فيه: وعرفوا به الحسن من القبيح^(٣٦). كما ورد عنه أيضاً أنه قال: أكمل الناس عقلاً أحسنهم خلقاً^(٣٧).

المبحث الثاني: الإرادة والاختيار:

هذا الموضوع من الموضوعات المعقدة، إذ إن المفكرين الإسلاميين لما تناولوه بالبحث والاستقصاء تشعبوا إلى موضوعات متعددة، منها ما تعلق بالجانب الإنساني ومنها ما ارتبط بالذات

تلك المشكلات في ذلك الوقت طبيعي جداً، ولو لم تطرح لتساءلنا حينئذ كيف يمكن لمجتمع بدأ هذه الحياة العقلية المتوثبة ولم يتناول فيه مثل تلك المسائل الحيوية؟^(٣٩).

في حين يرجح بعض الكتاب سبب ظهور هذه المسألة في ذلك الوقت إلى عوامل سياسية، وهو الأرجح، فقد كان الأمويون بحاجة إلى أيديولوجيا يستند إليها حكمهم إلى جانب القوة، لما كانوا في نظر الكثيرين في المجتمع الإسلامي أنهم مغتصبين أو على الأقل ليسوا أهلاً لمركز الخلافة الروحية والزمنية على المسلمين. ولم تكن تلك العقيدة أو الأيديولوجيا -بمعنى أدق- سوى الجبر، فما من عقيدة تصرف الناس عن الثورة عليهم وتوثق زمام الحكم لهم مثل الجبر، ولذا دأبوا على إشاعة فكرة أن وصولهم إلى الحكم، وأعمالهم الخارجة عن إطار الشريعة ليست إلا نتيجة لقدر الله قد قدره؛ بذلك كان يمدحهم شعراؤهم^(٤٠). وتوجيه الناس للكف عن النظر إلى الحكومة كحكومة خارجة ضالة، في مقابل أولئك الذين يناصرون مطالب العلويين، الذين يؤيدون دولة ذات حكم إلهي مؤسسة على الشريعة الإلهية، ومحكومة بآل النبي^(٤١).

أولاً: الفكر الإسلامي بين الجبر والتقويض على أية حال، يذكر الشهرستاني أن عقيدة الجبر تقرر (أن الإنسان ليس يقدر على شيء ولا يوصف

بالاستطاعة، وإنما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة ولا اختيار، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة، وجرى الماء، وتحرك الحجر، وطلعت الشمس وغربت، وتغيّمت السماء ومطرت، وأزهرت الأرض وأنبتت، إلى غير ذلك. والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر. قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً^(٤٢). واحتج القائلون بالجبر بأن الله قد وصف نفسه بالفعال، وهو تعالى ليس له شبيه من خلقه، لذا وجب أن لا يكون فعلاً غيره^(٤٣). ويرى أنصار مذهب الجبر أن (لو قلنا باختيار الإنسان كنا قد حددنا صفة قدرة الله في مخلوقاته، بينما تقتضي خالقيته المطلقة أن لا يكون الإنسان خالق لأعماله، فالاعتقاد بالتوحيد في حاكميته المطلقة يستلزم القول، بأن جميع حوادث الوجود ومنها أعمال الإنسان لا تجري إلا بإرادة الله سبحانه وتعالى. ولو قبلنا وقلنا بأن الإنسان هو خالق أفعاله كنا قد أنكرنا حاكميته المطلقة على جميع عالم الوجود، وهذا ينافي القول بخالقيته سبحانه، وعلى هذا فالقول بحرية الإرادة يجر إلى الشرك بالله والثنوية)^(٤٤).

وذهب الأشاعرة إلى أنه لا تأثير لقدرة العبد في مقدوره أصلاً، بل القدرات والمقدورات جميعاً

واقعان بقدرة الله تعالى. والدليل عليه هو أن العبد حين الفعل إما أن يمكنه الترك أو لا يمكنه. فأن قيل لا يمكنه الترك فقد بطل القول بالحرية؛ لأنه يكون الإنسان حينئذ مجبوراً على الفعل. وإن قيل يمكنه الترك، فأما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح، فهو باطل، من حيث أنه تجويز لأحد طرفي الممكن على الآخر بلا مرجح. أو أنه يفتقر إلى مرجح، فأن كان من فعل الإنسان نفسه، عاد التقسيم من جديد، وهكذا ننتهي إلى التسلسل الباطل، ولذا قالوا بضرورة أن ينتهي الأمر إلى مرجح لا يكون من فعل الإنسان^(٤٥). وينقضه المخالفون بأن الفعل بالنظر إلى قدرة العبد فهو ممكن، وهو واجب أيضاً بالنظر إلى داعيه؛ لأن الأثر يكون واجباً من القادر عند وجود الداعي وعدم المانع، وذلك لا يستلزم الجبر. وهو مطرد لكل قادر حتى في حق الواجب تعالى^(٤٦). ومما يدل على أنه تعالى خالق لأفعال العباد بنظرهم أيضاً، هو علمنا بوقوعها على أحكام وأوصاف وحقائق لا يعلمها الفاعل من العباد، نحو كونها أعراضاً وأجناساً مختلفة، وموجودة على صفة دون أخرى، وهي أدلة على ما تدل عليه. مع العلم أن كثير منهم يجحد بهذه الأعراض، ويجهل بحقائق ما وقعت عليه من صفات، وينكر ما تدل عليه من أدلة.

ولا يجوز أن يخلقها الخالق على الحقائق والصفات والأحكام التي قدمناها، وهو غافل عنها وجاهل بحقائقها ولم يقصد إيجادها؛ لأن ذلك لو جاز لجاز وقوع جميع المخلوقات من فاعل هذا سبيله، واستغنى جميعها من أن يكون فاعلها عالماً قاصداً، وهذا يوجب بطلان دلالة شيء من الخلق على علم فاعله وقصده. وبذلك يثبت أن الخالق لضروب الأفعال هو الله؛ لأنه العالم بحقائقها والقاصد إلى إيجادها^(٤٧). كذلك يعترض الأشاعرة بأن العبد لو كان قادراً على الفعل لوجب اجتماع قادرين على مقدور واحد، وهو باطل؛ لأنه تعالى قادر على كل مقدور، فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه، فلو أراد الله إيجاداً وأراد العبد العدم، فإن وقع المرادان أو لم يقعاً معاً للزم اجتماع النقيضين، وإن وقع مراد أحدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح. وكلا الاحتمالين باطل؛ فيلزم من ذلك وجود إرادة واحدة وهي إرادة الله تعالى لا غير. ويرى مخالفوهم أن هذا الاستدلال ليس بصحيح، من حيث أنه افترض أن الإرادتين متساويتان، فيما أن إرادة الله تعالى في الواقع أقوى من إرادة العبد لأن قدرته أقوى من قدرة العبد، وبالتالي يصح أن تكون إرادة الله هي المرجحة في المثال^(٤٨).

ولم يألوا جهداً في البحث عن آيات في الذكر الحكيم لتأييد مذهبهم، فوجدوا أن هناك نصوصاً تؤكد بأن الله هو الموجد لكل شيء، وتعارض مقولة أن العبد هو الموجد لأفعاله، كالأيات الدالة على نسبة الأفعال لله تعالى، والآيات الدالة على أن جميع أفعال العباد بقضاء الله وقدره، نحو قوله تعالى: (الله خالق كل شيء) (الزمر: ٦٢)، وقوله: (ختم الله على قلوبهم) (البقرة: ٧)، وقوله: (والله خلقكم وما تعملون) (الصافات: ٩٦)، وقوله: (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً) (الأنعام: ١٢٥)، وقوله: (وأسرؤا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير) (الملك: ١٣)، وقوله: (هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والأرض) (فاطر: ٣)، وقوله: (أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم..) (الرعد: ١٦)، وقوله: (وقدرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأياماً آمنين..) (سبأ: ١٨) ^(٤٩). وقد رد هذا التأويل بأن الله تعالى إنما أنزل القرآن الكريم ليكون حجة على الكافرين، لا ليكون حجة لهم، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكر من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى، لرد الكفار على دعوة النبي صلوات الله عليه لهم: كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا؟ وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله فينا؟ وكان ذلك من أقوى الحجج

المناقضة لدعوته، ولما لم يكن ذلك منهم علمنا أن المراد من الآيات غير ما ذكر ^(٥٠). وتجنبنا للإشكالات الكبيرة التي ترد على عقيدة الجبر الخالص مال الأشاعرة إلى القول بالكسب، وهو مفهوم جديد استل من بعض الآيات القرآنية. ولتوضيحه يقول (الباقلائي): (معنى الكسب أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صفة الضرورة من حركة الفالج وغيرها. وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار وبين حركة الارتعاش من الفالج، وبين اختيار المشي والإقبال والإدبار وبين الجر والسحب والدفع. وهذه الصفة المعقولة للفعل حسا هي معنى كونه كسباً) ^(٥١). غير أن (الشيخ الطوسي) يحتج على الأشاعرة بأن الكسب غير معقول فكيف تتعلق الحاجة به، ويترك الحدوث الذي هو أمر معقول ومعلوم بخلاف الكسب؛ لأن الذي يتجدد عند دواعينا وأفعالنا هو الحدوث لا غير دون شيء من صفاته، فينبغي أن يكون هو جهة الحاجة لا الكسب، وهو الذي يتجدد عند وجود الحركة، لأن كونه متحركاً هو المحوج إلى الحركة دون غيره من الصفات ^(٥٢). ورداً على الاعتراضات الكثيرة على عدم وضوح مفهوم الكسب كتب متأخرو الأشاعرة: (أنا وإن نفينا كون العبد موجداً لأفعال نفسه، لكننا نعترف بكونه فاعلاً ومكتسباً لها. ثم في الكسب قولان:

الله تعالى خالق أفعال الإنسان، كما التزموا بجميع لوازمه من القول بإرجاع فعل الخير والشر جميعا إلى إرادة الله سبحانه ومشيتته وفعله، وما إلى ذلك.

على أن البحث في مسألة (الجبر والاختيار) يؤدي مباشرة إلى البحث في (العدل الإلهي)، فهناك رابطة بين الاختيار والعدل من جهة، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى، ذلك لأن الإنسان حين يكون مختارا فإنه يصبح للحساب والجزاء معنى مفهوم، أما عندما يكون الإنسان محروم من الحرية ومسلوب الإرادة، أو أنه حين يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية وهو مغلول اليدين، فإنه لا معنى للتكليف ولا للجزاء في حقه^(٥٥). ولذا فإن (جولد تسيهر) يعلق بعد ذكر رأي المجبرة القائل بأن (الجبر) هو كمال عقيدة التوحيد؛ إذ ذهب إلى أن كمال الإيمان يستوجب أن يعتقدوا أن الله لا يظلم الناس شيئا، وأن يستبعدوا هذه الفكرة عن سلطانه لأنها تؤدي إلى الظلم والطغيان، وأن مثل هذه الفكرة تجرده حتى من الصورة التي يجب أن يكون عليها الملك من بني الإنسان؛ إذ هل يتصور المرء ظلما أشد من الجزاء على أعمال تتم بإرادة محددة ليست في متناول القدرة الإنسانية؟ وهل يصح أن يحرم الله الناس من كل حرية واستقلال في أفعالهم،

أحدهما أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد إذا صمم العزم على الطاعة فإنه تعالى يخلقها، ومتى صمم العزم على المعصية فإنه يخلقها. وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد وإن لم يكن موجدًا، فلم لا يكفي هذا القدر في الأمر والنهي. وثانيهما: أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى، ولكن بكونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهي واقعة بقدرة العبد، فلم لا يكفي في صحة الأمر والنهي؟^(٥٣)

لكن فيما يبدو أن الإشكال الأصعب الذي واجه القائلين بالكسب هو القائم على القسمة المنطقية الحاصرة، وحاصل تقريره: أن حدوث الشيء يعني إخراجَه إلى الوجود، وهو إما أنه يستند فيه إلى العبد أو لا يكون. وهذا نفي وإثبات فلا واسطة بينهما. فأن كان الجواب بالإثبات فإن ذلك يعني التسليم بحرية اختيار العبد، وإن كان النفي فحينذاك يكون مضطرا؛ لأن الله إذا خلقه في العبد حصل لا محالة، وإذا لم يخلقه فقد استحال حصوله، وعلى كلا التقديرين يكون العبد مضطرا وتعود الإشكالات من جديد. وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب أسم بلا مسمى^(٥٤). وعلى هذا الأساس عدَّ القائلين بالكسب من الجبريين؛ لأنه ظهر أن الكسب لا طائل له، ومع ذلك تمسك أصحابه بأصل قول المجبرة وهو أن



ويحرم الآثم من إمكان فعل الخير؟ وأنه مع هذا كله يعاقبهم ويقذف بهم إلى العذاب الخالد^(٥٦).

كما أن القول بالجبر يستدعي نفي الأصول التي يقوم عليها الدين، لأنه يلزم منه سد باب الاستدلال على إثبات الصانع، والاستدلال على صحة النبوة والشريعة، علاوة على أنه سوف لا يوثق بوعده ووعيده، ولا بإخباره عن أحوال القيامة والقرون الخالية؛ إذ لا يمكن إثبات الصانع إلا بالقول بأن العالم حادث فيكون محتاجاً إلى محدث، قياساً على أفعالنا المحتاجة إلينا، ومن منع هذا الأصل في القياس وهو كون العبد موجد، لا يمكنه الاستناد إلى هذا الدليل وسد باب إثبات الصانع. ولو كان الله تعالى خالق أفعال الإنسان بما فيها القبائح، لم يمتنع حينذاك عليه سبحانه من إظهار المعجز على يد مدعي النبوة كذبا، ومتى لم يقطع بامتناع ذلك امتنع إثبات الفرق بين النبي ومدعي النبوة. أضف إلى ذلك لو جاز عليه تعالى خلق القبائح ومنها الكذب فلا يوثق حينئذ بوعده ووعيده، ولا بإخباره عن أحوال الآخرة والأقوام الماضية^(٥٧).

وما دام الإنسان مجبور على أفعاله سواء الخارجية أم النفسية، وهي تصدر من دون إرادة منه ولا اختيار، فذلك ينفي أسس الأخلاق وقواعد التربية، لأن مساعي إصلاح المجتمع وجهود تربية الأفراد على الفضيلة تصبح سدى ولا تصل

إلى النتيجة المتوخاة؛ إذ لا معنى لتوخي الصلاح وانتظار التغيير المنشود من موجود مكره على أفعاله مجبر في سكناته، وعلى هذا فما هي فائدة هذه المساعي والمحاولات؟ كما أنه لو أنكرنا أصل الحرية ولم نعترف بأي دور إيجابي لإرادة الإنسان، لم يبق هناك أي تفاوت ولا امتياز بين الإنسان وسائر الموجودات، فأن حركاتها معلولة لعل خارجة عنها، كأفعال الإنسان وحركته على عقيدة الجبريين^(٥٨).

لقد غاب عن المجبرة أن العلية مبدأ إلهي وطبيعي في آن واحد، فأن الله سبحانه هو الذي خلق الكون بكل ما فيه، وجعل كل شيء فيه يجري بسبب ونظام لا يتخلف عنه إلا أن يشاء الله، وعلى هذا تكون الأسباب ومسبباتها، والنتائج ومقدماتها، ومنها أفعال الإنسان الخاضعة لإرادته وقدرته، فهي كلها في ملك الله وسلطانه، إذ أودع سبحانه في كل سبب قوة التأثير والتيسير، وجعل فيما قدرة الإنسان وإرادته من المقدمات والأسباب لإنجاز أي فعل من أفعاله الاختيارية^(٥٩).

في مقابل مذهب الجبر ذهب (واصل بن عطاء) وجمهور المعتزلة إلى القول: (أن الباري تعالى عادل لا يجوز أن يضاف إليه شر وظلم، ولا يجوز أن يريد من العباد خلاف ما يأمر، ويحكم عليهم شيئا ثم يجازيهم عليه، فالعبد هو فاعل للخير والشر، والإيمان والكفر، والطاعة

والمعصية، وهو المجازي على فعله...ويستحيل أن يخاطب بـ(افعل) وهو لا يمكنه أن يفعل. وهو يحس من نفسه الاقتدار والفعل، ومن انكره فقد انكر الضرورة^(٦٠). لأننا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الإنسان وحركة الحجر الساقط من أعلى، ومنشأ الفرق هو اقتران الأول بالاختيار وعدمه في الآخر^(٦١). ويبدو أن الذي حملهم على هذا القول هو أنهم أرادوا تنزيه الله تعالى عن الظلم والجور الذي نسبته الجبرية إليه، ولكنهم عزلوه عن ملكه وجعلوا له شريكا في خلقه، لأنه على وفق هذه الرؤية يصبح الإنسان مفوضا في إرادته ومستقلا بفعله. إنهم حاولوا التخلص من مشكلة فوقعوا في مشكلة أخرى. إن الإيمان بالوحدانية يستلزم من المؤمن الاعتقاد أيضا بأن قدرته كأبي حادث وكائن هي من الله وفي سلطانه، وأنه تعالى هو الذي أراد لها أن تفعل وتؤثر كما أراد لغيرها من الأسباب، وأنها مسخرة لأمره حدوثا واستمرا، ينتزعها سبحانه من عباده ساعة يشاء، حتى وهم يباشرون أفعالهم وأعمالهم ولا يستطيعون لذلك ردا^(٦٢).

أما دليلهم النقلي فقد احتجوا بكتاب الله تعالى في هذه المسألة ومن أوجه متعددة منها^(٦٣):

- ما في القرآن من آيات تدل على إضافة الفعل إلى العباد، كقوله تعالى: (فويل للذين يكتبون

الكتاب بأيديهم ثم يقولوا هذا من عند الله)(البقرة: ٧٩)، وقوله: (بل سولت لكم أنفسكم أمرا)(يوسف: ٨٣)، وقوله: (ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم)(إبراهيم: ٢٢).

- الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الإيمان وذم الكافرين على الكفر، ووعد الثواب على الطاعة ووعيده على المعصية، كقوله: (من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها)(الأنعام: ١٦٠) وقوله: (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت)(غافر: ١٧).

- الآيات الدالة على تخيير العباد في أفعالهم وتعليقها على مشيئتهم كقوله تعالى: (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)(الكهف: ٢٩)، وقوله: (اعملوا ما شئتم)(فصلت: ٤٠).

- الآيات التي فيها أمر على المسارعة قبل فواتها. كقوله: (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم)(آل عمران: ١٣٣)، وقوله: (استجيبوا لله وللرسول)(الأنفال: ٢٤).

- الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتها إلى أنفسهم. ففي قصة آدم: (ربنا ظلمنا أنفسنا)(الأعراف: ٢٣)، وعن يونس: (سبحانك إني كنت من الظالمين)(الأنبياء: ٨٧).

ومن هنا يظهر أن كلا الفريقين (المجبرة والمفوضة) استدلوا بآيات من القرآن على متبناهم، فإن كان أنصار نظرية حرية الإنسان

في فعله قد استطاعوا أن يجدوا عددا كبيرا من الآيات الواضحة التي يمكن أن يؤخذ منها تأييد على رأيهم المعارض للجبر، في مقابل ذلك لم يعدم القائلين بأن الله تعالى هو الموجد لكل شيء بما فيها الفعل الإنساني آيات من القرآن تؤيد مذهبهم. ولذا رجح (جولد تسيهر) بأنه لا يمكن أن نستخلص من القرآن رأي محدد في هذه المسألة^(٦٤). وأضاف متحدثا عن القرآن: (يمكن أن يتخذ سندنا لأشد وجهات النظر تعارضا في مسألة من أهم المسائل الأساسية في الأخلاق الدينية. وكان من حسن الحظ أن الأستاذ (هوبرت جريمه Hubert Grimme) الذي تعمق كثيرا - في جد- في تحليل علم الكلام القرآني، قد وجد إيضاحا منيرا يمكن أن يخرجنا من هذه الحيرة والتيه. لقد رأى أن المذاهب المتعارضة والمتضادة التي عرضها (محمد) في مسألة حرية الإرادة والقدرة، ترجع إلى أزمان مختلفة من نشاطه النبوي، وتتفق والتأثيرات التي أوحتها إليه الظروف والأحوال المختلفة في كل فترة من الفترات)^(٦٥). وليس غريبا على جولد تسيهر هذا الرأي إذ إن من عادة أمثاله من المستشرقين أن يثيرون الشكوك في ريبانية القرآن ووحدته الموضوعية، ويحاولوا أن يجدوا منفذا للوصول إلى نتيجة مفادها أن هذا القرآن وما فيه من آراء خاضع لمتغيرات الزمان والظروف وتقلبات

مصالح الأشخاص.

ثانيا: رأي الامامية:

إن النظرة الإيمانية الحسيفة تؤكد أن الآيات التي أوردها الجانبين يمتنع أن تتعارض، وإنما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على فحواها، ولو توقفنا في تأويلها على قوله تعالى: (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم..)(آل عمران: ٧) الواقفون على أسرارهم، لكننا أبعد من الوقوع في الخطأ. وقد ورد عن (الإمام الصادق) (ع) في هذا الموضوع: (لا جبر ولا تفويض، ولكن أمر بين أمرين). فهذا هو الحق، ومن لا يعرفه وقع في حيرة من أمره^(٦٦). فالإنسان بل وكل الموجودات الممكنة مؤثرات وفيها الفاعلية والعلية لكن لا على نحو الاستقلال والاستبداد، إذ ليس في مجال التحقق فاعل مستقل سوى الله تعالى، أما سائر الموجودات فكما أنها موجودات لا بالاستقلال تكون في الصفات والآثار والأفعال كذلك. فمن عرف حقيقة الممكن عرف أن فعله مع كونه فعله يصح نسبته إلى الواجب أيضا. ولعله إليه أشار المولى عز وجل في قوله: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)(الأنفال: ١٧). فإن الرمي وإن كان ينسب إلى العبد إلا أنه لم يكن بقوته واستقلاله، بل بقوة الله وحوله. وقوله: (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)(التكوير: ٢٩)، فأثبت المشيئة لله من حيث كونها للعباد، لا بأن يكون هناك مشيئتين

أو فعلين بالاشتراك، بل بما أن مشيئة الممكن ظهور لمشيئته تعالى^(٦٧). وورد ما يؤيد ذلك في حديث مروي عن الإمام الرضا عليه السلام، ومما جاء فيه: أن الله تعالى قال: يا ابن آدم بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء وبقوتي أديت إلي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعا بصيرا، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك^(٦٨).

ومن نافلة القول إن الله قد أوجب على العبد ما أوجب وحرّم ما حرّم، ومن أجل ذلك أرسل الرسل وأنزل الكتب وشرع الشرائع، ومن البدهة أن العبد قادر على أن يفعل ما أمر الله به وترك ما نهى عنه، وليس وراء الحس والبدهة من دليل. إذن فأن للعبد القدرة على الفعل والترك، وبذلك كان حرا ومكلفا ومسؤولا. ومما لا شك فيه أيضا أن كل ما في السماوات والأرض مسخر لأمره تعالى، بما فيها قدرة العبد فهي في قبضته ينتزعها منه متى شاء؛ وبذلك تكون القدرة الثابتة للعبد بالفعل، التي هي مدار حريته وتكليفه ومسؤوليته هي بالذات مملوكة لله يتصرف فيها كيف يشاء، وأن العبد غير مختار في ثبوتها له وفي بقائها واستمرارها، لا يستطيع بحال أن يرفضها أو يحتفظ بها. وبهذا يكون العبد غير مختار في قدرته حدوثا وبقاء، وهو في الوقت

ذاته مختار فعلا وتركيا لما أوجب عليه أو حرّم. وعلى هذا يكون تكليف الله لعباده حقا وعدلا، لأنه أقدرهم ومكّنهم من الفعل والترك، وجعل لهم الخيار دفعا لشبهة القهر والإلجاء التي التزم بها الجبريون. ويكون الله سبحانه في إيجاد قدرتهم وإبقائها في قبضته متفردا في خلقه ولا شريك له في ملكه، كما يلزم القائلين بالتفويض^(٦٩).

وقدرة الإنسان تتعلق بالشيء ويمثله وبخلافه وبضده، بدلالة أن أحدا متى كان قادرا صح أن يتصرف في جميع ذلك. ألا ترى أن من قدر على الحركة قدر على التحرك باتجاهات متضادة ومختلفة، ومن قدر على الإرادة قدر على الكراهة. ولو لم تتعلق القدرة بالشيء وبضده وبخلافه لم يقع الفعل بحسب دواعيه وأحوله، بل كان يجب أن يقع بحسب ما تقتضيه القدرة، فيكون من غير الممتنع أن من يدعوه الداعي إلى القيام يقع منه القعود، ومن دعاه الداعي إلى الحركة وقع منه الاعتماد وما إلى ذلك، والمعلوم خلافه. إذن فالقدرة ليست موجبة للفعل بل للاختيار، بها يختار الفاعل الفعل، بدلالة أن مقدور القدرة تابع لدواعيه واختياره، فلو كانت موجبة لبطل ذلك^(٧٠).

أما الإرادة فأن أسبابها أما العلم بالمصلحة أو الشهوة والنفور أو الغضب، والفعل يحصل عند

اجتماع القدرة والإرادة مع عدم المانع، بل يجب وإلا لزم رجحان أحد طرفي الفعل وتركه من غير مرجح. وهذا الوجوب لا يخرج الفعل عن حد الاختيار ؛ لأن معنى الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بإرادة الفاعل، يختار منهما أيهما أراد. وههنا لزم الفعل من القدرة والإرادة^(٧١).

ولنا أن نتساءل بأنه: لو كانت قدرة العبد من الله وفي قبضته، وبهذا الاعتبار صح نسبة أفعالهم إلى الله وإليهم معا؛ فمعنى ذلك أن العبد إذا عصى وفعل الشر، جاز لنا أن ننسب الشر والمعصية إلى الله سبحانه كما ننسبها إلى العبد، وعليه يكون الله شريكا في فعل الشر، ولا يجوز بمنطق الحق والعدل أن يعاقب أقوى الشريكين شريكه على شيء هم فيه شركاء؟ وجوابه: أنه ليس من شك أن العبد متى ما فعل الخير ينسب إليه، إذ كان بمقدوره أن يتركه وينصرف إلى الشر، وهو لم يفعل ذلك، وبذلك استحق الثواب. وفي ذات الوقت صح أن ننسب هذا الخير إلى الله، من حيث أنه تعالى أقدر العبد عليه وأمره به. أما لو عصى العبد فإنه يسند إليه لأنه فعله وهو قادر على تركه، ولذا هو يستحق العقاب. وأيضا يصح نسبة هذا الشر إلى الله من حيث أن قدرة العبد كانت منه تعالى، وأنه قادر على سلبها ولم يفعل لحكمة؛ لأنه أراد امتحان العبد، إذ أقدره على فعل الخير وأمره بفعله، وأقدره على فعل

الشر ونهاه عنه، ولكن العبد أراد الشر وفعله بسوء اختياره، فتركه الله وشأنه، ولم يردعه عن الشر بالقهر والإلجاء، ليفصح عن نفسه ويظهر على حقيقته، فتكون الحجة لله حيث عصاه مختارا بمشيئة الله وقدرته^(٧٢).

علاوة على أنه ليس صحيحا ما قرره الجبريون من أن خلاف ما علم الله وقوعه يستحيل الوقوع، وهذا يستلزم الجبر؛ من حيث أنه مما لا شك فيه أن الله سبحانه عالم في الأزل بأفعال العباد، وهذا العلم لا يتخلف عن المعلوم، ومن ثم يصبح الإنسان مجبرا في فعله بما يوافق علمه تعالى السابق. وبعبارة فلسفية أن كل ما علم الله صدوره عن العبد فهو واجب الصدور، وإلا لزم انقلاب العلم جهلا؛ ذلك لأن العلم بالشيء ربما لا يكون سببا له، ألا ترى أن علمنا بطلوع الشمس غدا لا يكون سببا لطلوعها، وإذا لم يكن للعلم من أثر في الفعل فلا يكون الفعل بالجبر. ثم أن الله كان عالما في الأزل بأفعاله تعالى فيما لا يزال، فإن لزم من ذلك الجبر في العبد فهو لازم في حق الله تعالى أيضا^(٧٣).

وفي ضوء ذلك يمكن أن نتبين معنى القول أن كل شيء بقضاء الله وقدره، ومن ضمنها أفعال العباد فأنها بقضائه وقدره، وأنه يجب الإيمان بالقدر خيره وشره. إذ ورد للقضاء معاني متعددة، منها الخلق والإتمام كقوله تعالى: (فقضاهن سبع

سموات..)(فصلت: ١٢)، وبمعنى الحكم والإيجاب كقوله: (وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه)(الإسراء: ٢٣)، وكذلك بمعنى الإخبار كقوله: (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب..)(الإسراء: ٤). وجاء لفظ القدر بمعاني مختلفة أيضا، فقد جاء بمعنى الخلق وفقا للحكمة من دون زيادة أو نقصان كما في قوله: (وقدر فيها أقواتها)(فصلت: ١٠)، وبمعنى الكتابة والإخبار كقوله: (إلا امرأته قدرناها)(النمل: ٥٧). وعلى هذا يكون تفسير القضاء والقدر بمعنى أنه سبحانه خلق أفعال العباد وأوجدها باطل؛ لأنه لو كان هو الخالق للطاعة والمعصية لبطل الثواب والعقاب، فيكون المقصود منه أن أفعال العباد واقعة بقضاء الله وقدره، بأنه تعالى حكم عليهم بها وأوجبها على عباده، وبين الحسن منها والقبيح، وما هو مباح أو محذور، وهذا ما دل عليه الكتاب والسنة، وحكم به العقل السليم. وكذا إن كان المقصود منه علمه تعالى السابق لما يأتيه العباد من أعمال، لأنه تعالى قد كتب ذلك في اللوح المحفوظ، وهذا العلم لا ينافي اختيار الإنسان ومسؤوليته عن فعله^(٧٤). وإلى ذلك أشار (الإمام علي بن أبي طالب) في حديث طويل، حين سأل سائل أكان مسيرنا إلى الشام بقضاء من الله وقدر، ومما جاء عليه السلام فيه: لعلك

ظننت قضاء لازما وقدر حاتما، ولو كان ذلك كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد. إن الله سبحانه أمر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا، وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا، وأعطى على القليل كثيرا، ولم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها، ولم يرسل الأنبياء لعباء، ولم ينزل الكتب للعباد عبثا، ولا خلق السماوات والأرض وما بينهما باطلا^(٧٥).

المبحث الثالث: التكليف (الواجب الأخلاقي):

أولا: الغرض من التكليف:

مما تقدم تبينت العلاقة بين الفعل الأخلاقي وبين العقل في الفكر الإمامي، وخلصتها أن الفعل الأخلاقي يقوم على سمات تتوفر في ذات الفعل، وما دور العقل هنا إلا اكتشاف ما في الفعل من سمات حسنة تدعو الإنسان وتبعثه إلى القيام به، أو سمات قبيحة تتوفر له فتدعو الإنسان إلى الابتعاد عنه واجتنابه. وليس للعقل إنشاء بعث أو زجر سوى ادراك تلك السمات ومن ثم دعوة الإنسان إلى العمل، بمعنى أن يكون سببا لحدوث الإرادة في نفسه للعمل وفعل ما ينبغي فعله أو ترك ما ينبغي تركه.

غير أن الأحكام الأخلاقية تابعة للمصالح والمفاسد كما مر سابقا، وإن إدراك الحكم فيها يفترض إدراك العقل لكل الخصوصيات والشرائط

التي تحيط به، وإدراك مجمل الموانع التي تأثر عليه؛ (ولكن هذا الافتراض صعب التحقق من الناحية الواقعية في كثير من الأحيان؛ لضيق دائرة العقل، وشعور الإنسان بأنه محدود الاطلاع على نكات الموقف [حيثياته]، فقد يدرك المصلحة في فعل ولكنه لا يجزم عادة بدرجتها وبمدى أهميتها وبعدم وجود مزاحم لها، وما لم يجزم بكل ذلك لا يتم الاستكشاف) ^(٧٦) لبعض الأحكام الأخلاقية عند العقل؛ إذن فهناك أحكام يكون العقل بمقدوره الاستقلال بالحكم عليها، بينما هناك أحكام لا سبيل للعقل في التوصل إليها، وعليه تكون البعثة سبيلا لمعرفة الإنسان ما لا قبيل للعقل بالإحاطة به من الأحكام. فضلا عن أن أفراد النوع الإنساني كما هو واضح متفاوتين في تحصيل المعارف واقتناء الفضائل وإدراك الكمالات؛ وبذلك تكون بعثة الرسل سببا لاستكمال أفراد النوع سبل الوصول إلى الكمالات الإنسانية^(٧٧).

ولأجل ذلك حسن التكليف وحسنت بعثة الأنبياء، إذ يقول الشيخ (الطوسي)؛ (لأنهم يؤدون إلينا ما هو مصلحة لنا في التكليف العقلي، ولا يمكن معرفة ذلك بالعقل، ولا يمتنع أن يعلم الله أن في أفعال المكلف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح أو الأخلال بالواجب؛

فيجب أن يعلمنا ذلك، لأن الأول لطف لنا والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالى إزاحة علة المكلف في فعل اللطف...ولا يمكن إعلام ذلك إلا ببعثة الرسل الذين يعلمونا ذلك. لأنه لا يمكننا الوصول إليه بضرورة العقل ولا بالاستدلال، ولا يحسن خلق العلم الضروري بذلك لأنه ينافي التكليف؛ فلم يبق بعد ذلك إلا بعثة الرسل ليعرفونا ذلك، وعلى هذا الوجه متى حسنت البعثة وجبت^(٧٨).

وعلى هذا الأساس ذهب الإمامية إلى وجوب بعثة الرسل بالشرائع إلى الخلق، كونها تشتمل على اللطف، لأن التكاليف السمعية التي يأتي بها الرسل إنما هي الطاف في التكاليف العقلية، ولا يمكن معرفتها إلا من خلال الرسل، فوجب على الله تعالى في حكمته إرسال الرسل؛ ذلك أن الإنسان لو كان مواظبا على فعل الواجبات السمعية وترك النواهي الشرعية، كان أقرب من فعل الواجبات العقلية والابتعاد عن النواهي^(٧٩).

وبهذا يقرر الإمامية مسألة في غاية الأهمية في موضوع الأخلاق، إذ عدوا ما يأتي به الأنبياء من تشريعات وتكاليف الغرض منها جعل العبد في وضع أقرب من تأدية الواجبات الأخلاقية التي أقرها العقل، وإن الله سبحانه قد أوجب على نفسه لحكمته البالغة ولطفه العظيم إرسال الرسل وبعثة الأنبياء لتعليم الناس ما لا يحيطون به من الخيرات، وحثهم على إتيان ما أقره العقل من فعل

الخير واجتناب الشر، ودعوتهم لفعل التكاليف الشرعية التي تقوي دواعيهم للالتزام بالأحكام الخلقية التي قررها العقل من قبل.

وفي القرآن الكريم يسير العقل والنقل معا جنباً إلى جنب، وهو ما يفهم من قوله تعالى: (وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)(الملك: ١١). إنهما مستويان لمصدر واحد. أقربهما إلى النفس الإنسانية وهو الجانب الفطري أقلهما نقاء، أما الآخر فلا سلطان له علينا ولا له معنى أخلاقي إلا من خلال ضميرنا الفردي شريطة أن يعترف به، فمن هذا الضمير نتلقى في كل حال الأمر المباشر، فعقلنا الإنساني هو الذي يأمرنا بالخضوع للأمر الإلهي^(٨٠). ومما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: حجة الله على العباد النبي، والحجة فيما بين العباد وبين الله العقل^(٨١).

على ضوء ذلك تتضح الإجابة على ما احتج به البراهمة على انتفاء البعثة، إذ ذهبوا إلى أن الرسول إما أن يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فأن جاء بما يوافق العقول لم يأتي بجديد، فلم تكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب على العقلاء رد قوله. وقد اتضح الرد عليه مما تقدم، إذ يمكن أن يقال أن فائدة الرسول تكمن في التأكيد على ما دل

عليه العقل من قبل، هذا إن جاء قوله بما يوافق العقول، أو أن تكون الفائدة في إتيان الرسول لما لم يكن إليه سبيل في العقول، كما هو شأن الكثير من تفصيلات الشريعة، وإن لم يكن مخالفاً للعقل بمعنى أنه لا يأتي بما يقتضي العقل نقيضه^(٨٢).

إن الإنسان أي إنسان بإمكانه في الواقع أن يميز إلى حد ما فيما يقوم به من أعمال بين ما هو خير وما هو الشر، وبين ما هو محايد لا ينفع ولا يضر؛ وذلك مثل ما يقوم به من تمييز بين الجميل والقبيح والمجرد منهما في المحسوسات. ولا يقتصر الأمر عند المعرفة فقط، بل تثير الأفعال الحسنة والقبيحة مشاعر متناقضة فمدح الأولى ونستهجن الثانية. غير أن هذا القانون الأخلاقي الفطري ناقص وغير كاف، ليس فقط لأن العادة والوراثة والبيئة والمصالح الآنية تلقي بظلالها على نور بصيرتنا وتفسد نوازعنا التلقائية، وليس لأن شواغل الحياة تستوعب أغلب نشاطنا الواعي؛ بل لأن ممارسة الأخلاق تواجه صعوبة رئيسية من نوع آخر، وهي أن الضمير الأخلاقي إذا اقتصر على مصادره الفطرية لوحدها، وجد نفسه عاجزاً في أغلب الأحيان - عن تقديم قاعدة ذات طابع عام في جميع الظروف، بإمكانها أن تستأثر باعتراف الجميع. فإذا تجاوزنا

حدا معيناً نجد أن اليقين الأخلاقي قد ترك مكانه للاحتتمالات والمتاهات. لأجل ذلك بعث الله في الناس الرسل الملهمين بالوحي، الذين اضطلعوا على مدى التاريخ بإيقاظ الضمائر وإزالة الغشاوة عن النور الفطري الذي أودعه الله فينا^(٨٣).

لكن قول الامامية هذا هل يعني اقتصار دور السمع على تعزيز ما أقره العقل، من خلال إلقاء الضوء على ما غمض من أمور وتقرير ما عجز العقل عن دركه؟ هل إنهم اكتفوا من الوحي بالدور الذي يرتبط بالهداية والتنوير المعرفي، أم أن هناك أبعاد أخرى يتضمنها الوحي والرسائل الإلهية؟ وبعبارة أخرى هل أن السلوك الأخلاقي لا يحتاج في تبريره إلا المعرفة بأن هذا الفعل خيراً وذاك شراً، ومن ثم فإن معرفة الإنسان بالخير والشر كفيلاً بسلوكه طريق الخير من دون تردد؟

لقد ذهب (سقراط) -الذي يعد مؤسس علم الأخلاق- من قبل إلى أن السعادة هي الغاية التي ينشدها الإنسان، وأنها تأتي من خلال الفضيلة، وهي المعرفة بما هو خير. فإذا عرف الإنسان ما هو خير وما هو شر، هب صوت داخلي فيه نحو فعل الخير وترك الشر. وأضاف (سقراط) الفضيلة علم والرذيلة جهل، فمن علم كان فاضلاً، ومن جهل كان شريراً؛ لأن الإنسان متى ما عرف ماهيته وأدرك خيره فعلة لا محالة،

ومتى عرف الشر تجنبه لا محالة، فلا يأتي الشر إلا عن جهل. وقد تعرض رأي سقراط في التوحيد بين العلم والفضيلة إلى النقد؛ فلا يكفي العلم بالخير للإقدام على فعله، ولا يكفي العلم بالشر لتجنبه، حيث ذهب (سانتهلير) إلى أن ليس ما يقع من الإنسان من إثم ناشئ عن جهل بطبائع الأشياء، إنما منشؤه فساد في الخلق يحمل الإنسان على تفضيل الشر على الخير، وهو عالم بهما وبقيمة كليهما جميعاً، وبهذا اللحاظ لا تكون الفضيلة والعلم متماثلين، فقد يعلم الإنسان ولا يعمل، أو يعمل ضد ما يعلم^(٨٤).

وهنا يتبادر السؤال التالي: ما هي طبيعة تلك العلاقة بنظر الامامية؟ وبعبارة أكثر تفصيلاً ما هي طبيعة العلاقة بين إدراك العقل لحسن الفعل أو قبحه والفعل الأخلاقي؟ هل إن إدراك العقل لحسن الفعل يتأدى مباشرة إلى فعله؟ وبالعكس فإن إدراك العقل لقبح الفعل يستدعي انزجار الإنسان عنه من دون تردد؟

إن العلم بالحسن واستحقاق فاعله المدح والعلم بالقبح واستحقاق فاعله الذم، قد لا يكفي في بعث الإنسان نحو فعل الحسن وزجره عن فعل القبيح، خصوصاً مع خلق الله تعالى الميول والشهوات في الإنسان، التي تدعوه إلى أفعال خارج إطار قواعد العقل في الحسن والقبح، ولذا نجد أن كثير من الناس لا يعبؤون بالمدح والذم، فيرجحون

شهواتهم على مدح العقلاء وذمهم، لا سيما مع تظافر الدواعي الحسية التي تكون في أغلب الأحيان قاهرة للدواعي العقلية؛ من هنا قال الإمامية بحسن التكليف الإلهي للعباد، لأنه السبيل الوحيد لتحفيز العباد وتقوية دواعيهم إلى الفعل الحسن وزجرهم عن الفعل القبيح^(٨٥).

إذ لا تقف مهمة الرسل عند عملية تبليغ الأحكام سواء أكانت عقلية أخلاقية أم واجبات سمعية مهمتها تقوية دواعي العبد نحو فعل الخيرات، بل إن قواعد الأخلاق التي قررها العقل السليم قد عضدتها رسالات السماء في الحكم بوجوب مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء، ولما كانت عملية التكليف تفرز تمييزاً لمن يفعل الحسن أو يجترح القبيح، لذا كان التكليف سبباً في إثابة المحسن وعقاب المسيء، وفي ذلك - كما لا يخفى - لطف إلهي وتقوية لدواعي الخير والابتعاد عن الشر؛ لأن العبد حينئذ سيكون أقرب لفعل الخير طمعاً في الثواب وخوفاً من العقاب. ففي تبليغ الأنبياء سد للذرائع وقطع الأعذار التي قد يحتج بها الإنسان على الله سبحانه في حال عدم التزامه بالتكاليف العقلية، فلا يقول أحد هلاًّ أمددتنا بمن إذ سهونا نبهنا، وإذا مال بنا الهوى منعنا، ولما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراء لنا على تلك القبائح. وتكون فائدة البعثة

التأكيد على ما جاء به العقل بالدليل النقلي، وقطع عذر المكلف من كل الوجوه، على ما قال تعالى: (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل)(النساء: ١٦٥) ، وقال أيضاً: (ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى)(طه: ١٣٤)، فبين تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجة على الناس^(٨٦).

وهنا يثير المخالفون إشكالا أخلاقيا آخر، إذ كيف تعد بعثة الأنبياء وبلاغ الرسالات لطفا إلهيا، وهي في نفس الوقت تؤدي إلى كفر الكافر بها وعصيان العاصي، ومن ثم تكون سببا في عذابهم؟ ويجيب المرتضى بما يخلي الساحة الإلهية عن أي مسؤولية تجاه كفر الكافرين وعصيان العاصين. وتقريره أن الله تعالى لما كلف العباد، فلو كان ذلك التكليف خال من الغرض لكان عبثاً، والفعل العبثي قبيح والله تعالى منزّه عنه، فلا بد أن يكون للتكليف من غرض. وإن كان الغرض عائداً إليه سبحانه لاستلزام النقص والحاجة في ذاته، وهو باطل لأنه تعالى كامل وغني عن كل حاجة ونقص؛ وعليه ينبغي أن يكون الغرض عائداً إلى العبد، ولا يكون لغير المكلف حصراً، لأنه هو المتحمل لمشقة التكليف. ولا يصح أن يكون الغرض هو جلب نفع أو دفع

ضرر، لأن تكليف الكافر الذي يموت على الكفر لا يجلب له نفعاً ولا يدفع عنه ضرراً، إذن تحصل أن الغرض من التكليف هو التعريض للنفع والتحذير من الضرر، أو هو التعريض للثواب والتحذير من العقاب^(٨٧).

وبذلك تشمل مصلحة التكليف العباد جميعاً، لا فرق في ذلك بين المؤمن والكافر، إذ إن المؤمن والكافر متساويان في التعريض للثواب والنفع على حد سواء، غير أن خسران الكافر كان من سوء اختياره، فصيرورة التكليف وبال ومفسدة على الكافر ناشئة من اختياره، لا من نفس التكليف. كما لو أن طبيباً أخبر مريضه بما ينفعه ويداويه وأمره بتناوله، وأخبره بما يضره ويميته وأمره باجتنابه؛ فإن الطبيب سيبقى محسناً في حق مريضه، سواء عمل بما أمره وشفى، أم لم يفعل ذلك وفعل عكس ما أمره ثم تضرر أو هلك، فإن الطبيب لا يكون مسيئاً في حقه، بل يكون الشخص هو السبب في إلحاق الضرر بنفسه جراء سوء اختياره ومخالفته للأوامر الطبيب.

ويرد المخالفون بأنه لو كان الغرض الإلهي من التكليف هو إيصال النفع للعباد، فإن الله تعالى قادر على إيصاله إليهم من دون توسط التكليف، وبالتالي يصبح التكليف عبثاً. ويرد الإمامية عليه بأنه ليس الغرض الإلهي من تكليف العباد هو إعطاءهم النفع، وإنما الغرض الإلهي من التكليف

هو أن يصل العباد إلى الكمال. والوصول إلى الكمال يتصور على نحوين: إجباري واختياري. وبما أن الوصول إلى الكمال عن طريق الإجبار يكون لا قيمة أخلاقية له؛ لذا فإن الله تعالى منح العباد القدرة على الاختيار، وجعل التكليف سبيلاً إليه، ولذا لا يكون التكليف عبثاً في المقام^(٨٨).

وينتهي الإمامية إلى أن الغرض من التكليف الإلهي هو تعريض المكلف لمنفعة عظيمة لا تصح إلا مع التكليف، لأنه تعريض إلى الثواب، والثواب منافع عظيمة خالصة ودائمة واصله مع التعظيم، ومما لا شك فيه أن التعظيم إنما يحسن للمستحق، ولذا يقبح منا تعظيم الأطفال والأرامل إلى جانب تعظيم العلماء، لأن التعظيم إنما يكون استحقاقاً بواسطة الأفعال الحسنة. فالتكليف يكون تعريضاً للثواب؛ من حيث أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب، وبعثه على ما به يصل إليه^(٨٩).

نخلص مما تقدم أن الواجب الأخلاقي يقوم على سمات ترتبط بذات الفعل وما يحيط به من مقتضيات، وأن دور العقل هو أن يكتشف بذاته أو بمساعدة الله وهدايته عن طريق ما يوحى إلى رسله، ما في الفعل ما سمات حسنة تدعو الإنسان إلى التحلي به وفعله، وسمات قبيحة تتوفر له تدعو الإنسان إلى اجتنابه والانتهاز عنه، علاوة على تقوية دواعيه إلى ذلك عن

طريق ضم بعض التكاليف الشرعية، التي هي على وفق رؤية الامامية لطف إلهي يكون الإنسان عند الالتزام بها أدعى وأقرب إلى أداء الواجب الأخلاقي. وأن كل تلك السمات سواء الحسنة منها أو القبيحة متضمنة في الفعل، ولا دخل للعقل أو السمع في إيجادها.

ثانيا: مفهوم التكليف (بين الامامية وكانت):

والتكليف لغة مأخوذ من الكلفة وهي المشقة، أما التكليف اصطلاحاً: فهو البعث ممن تجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الإعلام. والمقصود من البعث على الشيء هو حمله وحثه عليه بالأمر والنهي، أما من تجب طاعته على جهة الابتداء فهو الله تعالى، لأن وجوب طاعة النبي أو الإمام متفرعة على طاعة الله، وبالتالي فإن أوامره لا تعد تكليفاً. أما قوله فيه مشقة فإن التكليف على العموم معتبر فيها الكلفة والمشقة. وقوله بشرط الإعلام فواضح إذ لا يصح التكليف من دون بيانه للمكلف^(٩٠).

ويستعمل الامامية على وجه الخصوص والفكر الإسلامي عامة تسمية التكليف بدل الواجبات، باعتبار أن دلالة التكليف أعم منها، ولأن من التكليف ما ليس بواجب وإنما قد يأتي التكليف على سبيل الأفضلية والترجيح. وعلى العموم تكون التكاليف الإلهية بعثاً على ما يستحق فعله

المدح والثواب، وهي منحصرة في أربعة حالات هي: الأولى أن يكون الحث إلى الفعل على جهة الوجوب وهو الواجب، والثانية أن يكون الحث على جهة الاستحباب والأفضلية فيسمى ندباً، الثالث أن يكون الحث على ترك الفعل بحيث لا يجوز له تركه ويسمى محرم، أما الرابعة فيكون الحث على ترك الفعل على جهة الأولوية ويسمى حينئذ مكروهاً. وعلى هذا الأساس يكون المباح خارج إطار التكليف، لأن فعله أو تركه لا يستحق عليه المدح^(٩١).

أما ما يتعلق به التكليف^(٩٢)، فهو أما أن يكون علماً، وهو ينقسم على قسمين:

- أن يكون العلم عقلياً، بأن يكون علماً يتم الحصول عليه من خلال النظر والاستدلال ونحوه مما يستقل العقل بحكمه، مثل العلم بوجود الله تعالى وصفاته.

- أن يكون العلم شرعياً، فيكون متعلق بالتكليف علماً يتم الحصول عليه عن طريق الشرع، كالعلم بالواجبات الشرعية والمحرمات وباقي الأمور الغيبية.

وأما أن يكون متعلق بالتكليف عملاً، وهو على قسمين أيضاً:

- أن يكون متعلق بالتكليف عملاً يأمر العقل به أو ينهى عنه، نحو قبح الظلم وشكر المنعم ورد

الوديعة.

- أن يكون متعلق التكليف يأمر به الشرع أو ينهى عنه، كالصلاة أو الفحشاء.

وينبغي أن يكون التكليف منقطعاً، بمعنى أن يكون التكليف محددًا بمدة زمنية منقطعة، لأن الغرض من التكليف لو كان تحصيل الثواب، فلو لم يكن التكليف منقطع لانقضاء الغرض، لأن من شأن الثواب أن يكون خالصاً من شوب التكدير بمشاق التكليف، إذ التكليف لا يخلو من مشقة كما سلف؛ فلذلك قالوا بضرورة أن يكون التكليف منقطعاً^(٩٣).

بعدما اتضحت لدينا فكرة التكليف في الفكر الامامي يفترض بنا ونحن نتحدث في فلسفة الأخلاق تأشير بعض أوجه الشبه والاختلاف بينه وبين فكرة الواجب عند كانت، كونه الفيلسوف الأبرز الذي تحدث عن فكرة الواجب في فلسفة الأخلاق.

إذ لم يعرف مصطلح (الواجب) طريقه إلى الفكر الأخلاقي قبل ظهور الفيلسوف الألماني (كانت) (١٨٠٤) في العصر الحديث، فقد جرى الحديث عن الخير كموضوع للأخلاق مرتبطاً بالفضيلة تارة وباللذة والسعادة أو بالمنفعة تارة أخرى على يد فلاسفة الأخلاق منذ القدم، ولكنه يفتقر إلى الإلزام على الرغم من محاولة بعض الباحثين تمثيل ما ذكره سقراط بصوت الإله في داخله،

كصورة من صور الزام الضمير، ومتتبعين هذه الإشارات فيمن تبعه من فلاسفة اليونان، كما استندوا كذلك إلى صور الأوامر الإلهية التي تضمنها العهد الجديد والعهد القديم من وصايا. إلا أن ذلك لا يفي ضالة الفلسفة الأخلاقية التي تتشد جانب الإلزام في العمل الأخلاقي. وقد ظل الأمر هكذا إلى أن ظهر في العصر الحديث اتجاه يحكم على السلوك بالأخلاقية متى ما اتفق مع المبدأ أو القانون الذي يحكم السلوك الأخلاقي من دون اعتبار لأية غاية أخرى. وكان أبرز الممثلين لهذا الاتجاه (كانت) حين ميز في مؤلفاته بين العقل النظري الذي يعنى بالحقائق المجردة، وارتبط عند الأخلاقيين القدامى بالفضيلة، وبين العقل العملي الذي عنى لدى كانت بتحديد ما ينبغي كحقيقة أخلاقية^(٩٤).

إن التمييز بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، ومن ثم تحديد دائرة النشاطات العقلية في إدراكهما، هو ما اتفقا عليه الامامية و(كانت)، فالعالم الذي نعرفه بحواسنا وعقولنا لا يمكن أن يشتمل على قاعدة للتعرف على ما ينبغي أن يكون، فمعرفتنا بهذا العالم وما هو كائن أو سيكون فيه فهي تقع في دائرة النشاط العقلي الذي أطلق عليه بالعقل النظري.

أما معرفة ما ينبغي أن يكون وقد تقدم بيانه أن علماء الامامية ذهبوا إلى أن الفعل الأخلاقي يقوم

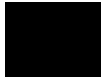
لا احترام الواجب الأخلاقي. فالقيمة الخلقية للواجب لا تتوقف على النتائج التي يحققها أو الغايات، إنما تتوقف على المبدأ الذي يوجب على الفاعل أدائه^(٩٧).

وقد سبق علماء الامامية كانت فيما ذهب إليه حين صرح (الشيخ الطوسي) بأنه لا يصح فعل الواجب والندب على الوجه الذي يستحق به المدح، إلا ممن كان عالما بوجوبه أو وجه وجوبه، ويكونه ندبا أو وجه كونه ندبا، لأنه لو فعله ساهيا لما استحق به المدح، أو أتى به الفاعل اتباعا للشهوة، فلا استحق عليه المدح أيضا. وكذلك الحال بالنسبة للقبیح، إذ لا يستحق المدح بتركه إلا إذا كان تركه لكونه قبيحا، ولذلك لا بد أن يكون عالما بالقبح أو عالما بوجه قبحه حتى يصح منه تركه كذلك^(٩٨).

ولكن هل يعني ذلك أن الفكر الامامي يرى أن هناك نوع من المضادة بين التكليف والثواب، أو بين التكليف والمنفعة؟ والحقيقة فإن الفكر الإسلامي وهو بصدد تحرير الفعل الإنساني من الحسابات النفعية ليصل إلى درجة عالية من سمو الأخلاقي، قد يصطدم بما قرره الدين من مسألة الثواب والعقاب الأخرويين كمبدأ أساس. وبالتالي فقد جرى تأكيد مفكرو الامامية على أن الإتيان بالفعل ينبغي أن يكون بعيدا عن النوايا

على سمات تتوفر في ذات الفعل، وما دور العقل هنا إلا اكتشاف ما في الفعل من سمات حسنة تدعو الإنسان وتبعثه إلى القيام به، أو سمات قبيحة تتوفر له فتدعو الإنسان إلى الابتعاد عنه واجتنابه. وليس للعقل إنشاء بعث أو زجر سوى ادراك تلك السمات ومن ثم دعوة الإنسان إلى الفعل^(٩٩). أما (كانت) فإنه ذهب إلى أن الواجب أساس الأخلاق، ولذا أهتم بدراسته بدلا عن التوقف عند دراسة النتائج السارة أو الغايات الخيرية، وأن القانون الخلقى الذي يقره العقل العملي، يفرض على الأفراد بعض القواعد السلوكية بما لديهم من إحساس بالإلزام، على اعتبار أن الإلزام يقوم على بعض العلاقات الباطنة المتضمنة في صميم الفعل الخلقى نفسه^(١٠٠).

ويفرق (كانت) بين الأخلاقية وبين القانون الشرعي، فقد يأتي الفعل موافقا للقانون إلا أنه مع ذلك يكون مجردا عن الأخلاقية، كما لو أن المرء امتنع عن السرقة خوفا من العقاب لا يتضمن ذلك الفعل قيمة أخلاقية، ولكن الذي لا يسرق احتراماً للواجب أو العقل كان هذا الفعل فعلا أخلاقيا، فالجدارة الخلقية وقف على ذلك الفاعل الذي يقهر نفسه وينظم سلوكه لا بقصد الحصول على المنفعة أو دفع المضرة، وإنما يكون مجردا



المصلحية؛ لغرض تنقية الفعل الأخلاقي من أن يكون الإنسان مكرها عليه بدافع المنفعة، فيما لو عرف المكلف مبلغ الثواب الذي يحصل عليه جراء فعل المكلف للتكليف. يقول (الشيخ الطوسي): لو اقترن الثواب بالتكليف لأدى إلى أن يكون المكلف ملجأ، لأن المنافع العظيمة تلجئ إلى فعل ما ضمننت عليه، ولذا قلنا لا بد أن يكون بين زمان التكليف وبين حال الثواب زمان مترaxي يخرج المكلف من حد الإلجاء^(٩٩).

وفي الوقت الذي يرى فيه الإمامية أن أصل الأحكام الخلقية هي نتاج إدراك العقل وحده، إلا أنهم يؤكدون على أن العقل البشري ليس له القدرة على قيادة الإنسان في مسيرته الخلقية؛ ذلك لأن العقل محدود وليس بإمكانه بمفرده إدراك ما يجمع عليه العقلاء في كل ما يمر به الإنسان من حالات، علاوة على أن البشر متفاوتون في قدراتهم الإدراكية؛ ومن هنا اقتضت حكمة الله تعالى ولطفه أن يعضد العقل بالوحي في وضع القانون الأخلاقي. وحينئذ تتحقق للقانون الأخلاقي أبعاد جديدة، إذ يصبح القانون الأخلاقي أوامر إلهية، فيكون الإنسان مأمورا من جهة عليا، وهناك ميزان عادل يقيم مسيرة الإنسان الأخلاقية، ومدى انطباقها أو ابتعادها عن القانون الأخلاقي، ثم هناك ثواب للمطيع وعقاب للمسيء؛ وفي هذه الحالة تحقق الشروط المنطقية

للمسؤولية، لأن الإنسان إن كان مؤمنا بأنه بين يدي جهة عليا تراقبه وتحاسبه، وهي مطلعة على كل خفاياه وأسراره، حينئذ يكون شعوره بالمسؤولية شعورا حقيقيا^(١٠٠).

أما (كانت) فإنه يرى أن كل الكائنات تعمل وفقا لقانون ما، ولكنه قانون الطبيعة أو الضرورة، عدا الإنسان فإنه الكائن الوحيد الذي يتمتع بملكة التصرف وفقا لتعقله للقانون، وبالتالي فإن القانون الأخلاقي لديه لا يفرض فرضا على الإرادة، بل يتخذ طابع الإلزام لا الضغط، ويتجلى في صورة نظام أخلاقي لا ضرورة طبيعية كما في الكائنات الأخرى؛ ولذا فالأخلاقية تفترض انتصارا للإرادة على الطبيعة، أو إلزاما تمارسه الذات على نفسها وتضحي بمظاهر الإشباع في سبيل الخضوع لأوامر العقل. ويسميتها (كانت) أوامر لأنها تلزم الإرادة البشرية -الخاضعة لدوافع حسية متعارضة - للعقل. وبهذا يقرر (كانت) أن مصدر الإلزام الخلقى هو سلطة باطنية تجعل من الإرادة مصدر التشريع الخلقى، وهذه الإرادة تكون خيرا مطلقا حينما يكون في الإمكان تحويل قاعدة سلوكها إلى قانون عام. وهنا نجد أن (كانت) نسب إلى القانون الأخلاقي مصدرا ذاتيا صرفا، بحجة أن لا مفر من الاختيار بين أمرين: أما أن يكون المبدأ الخلقى صادر من الطبيعة أو أن يكون صادر عن العقل^(١٠١).

ومع أن (كانت) قد سلم بوجود الله وخلود النفس الإنسانية لدواعي أخلاقية، إيماناً منه بضرورة إتمام الشروط الموضوعية للفعل الخلقي بإثابة المحسن ومعاقبة المسيء^(١٠٢). غير أن إصرار (كانت) على حصر القانون الأخلاقي ضمن نطاق العقل الإنساني وحده؛ جعل من القانون صوري بحث لا يهتم بالواقع، ولا يساعدنا على استخلاص الواجبات الأخلاقية في حياتنا العملية، فهو يزودنا بقاعدة سلبية مأمونة للسلوك. فالمبدأ القائل: إذا لم نرد لكل إنسان في مثل ظروفنا أن يتصرف كما نتصرف، كنا على يقين من خطأ سلوكنا أخلاقياً. هذا المبدأ لا نستطيع أن نستخلص منه قاعدة إيجابية نهتدي بها إلى فعل ذي قيمة أخلاقية، نعم يتضمن ما يجب الإمساك عنه، ولكن ليس فيه ما ينبغي فعله^(١٠٣).

علاوة على أن ابتعاد (كانت) عن الواقع الإنساني وإصراره على أن يكون القانون الأخلاقي مطلقاً قد سببا له عقبات كثيرة، إذ كيف يصح أن تكون الأوامر الخلقية مطلقة وواقع الحياة يشهد يومياً مواجهات للقوانين الأخلاقية لا يمكن الفصل بينها إلا من خلال النتائج التي تتحتم عليها؟ إذ نرى أن تعميم أمرين -ولو عقلياً- يستتبع بالضرورة تجاوزهما للحدود وتناقضهما، وتدمير كل منهما للآخر، ومن ثم كانت الضرورة المطلقة في

تضييق مجال تطبيق أحدهما لكي يمر الآخر. ومهمة علم الأخلاق لا تنتهي بوضع قائمة بالواجبات، بل عليه أيضاً أن يقر فيما بينها تدرجاً في القيم، ولن يكون هذا النظام نهائياً لأنه في جوهره نسبي، ولذلك نجد أن الإنسان أمام الخطر يضحى بأثمن الطيبات من أجل إنقاذ الحياة، ثم يعرض الحياة للأخطار من أجل إنقاذ الشرف. وإنما تتحدد القيمة الجديرة باختيارنا عند الاتصال بالواقع الراهن والتطلع لنتائجه، وذلك مرفوض وفقاً للمذهب الكانتي^(١٠٤). يقول (كانت): لا تصلح المبادئ التجريبية مطلقاً لأن تؤسس عليها القوانين الأخلاقية. ذلك لأن طابع الشمول الذي يجعلها صالحة لجميع الكائنات العاقلة بغير تمييز، والضرورة العملية غير المشروطة المفروضة عليها عن هذا الطريق ينتفيان، إذا كان مبدؤهما مستمداً من التكوين الخاص بالطبيعة الإنسانية أو من الظروف العارضة التي توجد فيها^(١٠٥).

أما مفكرو الامامية فقد مر أن القيمة الأخلاقية لديهم لم تسلخ الإنسان عن طبيعته البشرية ولا عن واقعه المعاش؛ لأن الطبيعة الإنسانية في نظرهم ليست محدودة بالحس ومقتضياته، وإنما تتطوي على جنبه علوية تنشد الفضائل والكمالات وتتنصر للعقل في صراعها المستمر مع متطلبات



أن للعقل إمكانية التعرف على وجوه الحسن أو القبح في الأفعال، وأن الشرع يأمر بما هو حسن وينهى عما هو قبيح؛ من هنا يتبين أن الخلاف يقع في الأحكام الخلقية، وأن الإمامية يجدون وقوع ذلك في مجال العقل البشري.

- ويؤكد مفكرو الإمامية على أن طبيعة الإنسان تتطوي على نوعين من الأنا سفلية وعلوية، وفي الوقت الذي تنزع السفلية نحو تلبية متطلبات الجسد وكماله الفردي، تخف العليا إلى متطلبات الروح وكمال النوع، فليس كمال الفرد بمعزل عن كماله النوعي. والأخلاقية عبارة عن كمالات الأنا العليا، وهي كمالات واقعية لا إنشائية، وكلية ومطلقة. وبذلك يحل الإشكال الذي يواجه العقليين دائما من أن القيم الأخلاقية متغيرة تبعا لظروف المكان والزمان؛ ويجيبون بأن ذلك يصح في حال جعل مرجعية القيم متطلبات الحس وتطلعات الأنا السفلى، بخلاف موضوعات الأنا العليا فإن قيمها الأخلاقية تحظى بنوع من الثبات والعمومية.

- وكان موضوع حرية الإنسان في اختيار الفعل هو الآخر شهد تجاذبا بين الفرق الإسلامية؛ ذلك لأن الفعل الإنساني في الرؤية الدينية مرتبط كغيره من شؤون الكون بالإرادة الإلهية، وبالتالي ذهب الأشاعرة إلى القول بالجبر توكيدا على عمومية الإرادة الإلهية للفعل الإنساني، وذهب المعتزلة إلى التفويض حفاظا على الموازين

الحس الضيقة. إلى جانب ذلك فإن الأحكام الخلقية تابعة للمصالح والمفاسد، ومن ثم فهي مرتبطة بواقع الإنسان وليس مجردة عن أي تأثير للظرف الذي يحيط به.

الخاتمة:

وها هنا سنضع بعض النقاط التي تبلورت من خلال البحث، وهي:

- قسم القدماء الحكمة إلى قسمين، الحكمة النظرية تبحث عما هو كائن، بينما تبحث الحكمة العملية عما ينبغي أن يكون. وكما أن المرء حينما يحث شخصا على فعل أو يزجره عنه، إنما يتوسل إلى ذلك عن طريق الأمر والنهي، فكذا لا طريق إلى وصول الإنسان لهدفه إلا من خلال وجوب الفعل أو عدمه؛ ولذا كانت قضايا الحكمة العملية من نوع الجمل الإنشائية، نحو: كن صادقا، لا تسرق. بخلاف قضايا الحكمة النظرية التي هي من نوع الجمل الخبرية كقولنا: الله موجود.

- شهد الفكر الإسلامي جدلا في موضوع خيرية الفعل الأخلاقي، وإن هذه الخيرية مستمدة من الفعل ذاته أم من أمر آخر خارج عنه. وقد انقسموا إلى اتجاهين، فالأشاعرة ذهبوا إلى أن الحكم على أفعالنا بالحسن والقبح إنما يرجع إلى حكم الشرع، ولولا أمر الله ونهيه لما حسن فعل أو قبح. أما الثاني ومثله الإمامية والمعتزلة فقرروا

الأخلاقية.

- في حين رفض الامامية الاتجاهين معا وسلخوا مسلكا وسطا، فقالوا لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين. وبهذا المسلك استطاعوا أن يتخلصوا من الإشكالات الأخلاقية التي تواجه الجبريين من دون المساس بالإرادة الإلهية، وفي الوقت ذاته تجنبوا الإشكالات التي تأخذ على المفوضة في تحديد الإرادة الإلهية في مجال الفعل البشري مع احتفاظهم بالموازن الأخلاقية.

- أما الأحكام الأخلاقية فأنها بنظر الامامية تقوم على سمات ترتبط بذات الفعل وما يحيط به من مقتضيات، وأن دور العقل هو أن يكتشف بذاته أو بمساعدة الله وهدايته عن طريق ما يوحى إلى رسله، ما في الفعل ما سمات حسنة الإنسان إلى التحلي به وفعله، وسمات قبيحة تتوفر له تدعو الإنسان إلى اجتنابه والانتفاء عنه، وتقوية الهوامش:

دواعيه إلى ذلك عن طريق ضم بعض التكاليف الشرعية، التي يكون الإنسان عند الالتزام بها أدعى وأقرب إلى أداء الواجب الأخلاقي.

- هذه الرؤية الامامية للأحكام الأخلاقية وإن كانت تتفق مع الواجب الأخلاقي لدى (كانت) من حيث المبدأ، وهو أنها في الأساس أحكام عقلية، إلا إنها تختلف معه من حيث أنه أصر على جعل القانون الأخلاقي صوري بحت، الأمر الذي واجه عقبات كثيرة. في حين أن القيمة الخلقية لديهم لم تسلخ الإنسان عن طبيعته البشرية ولا واقعه المعاش، لأن الطبيعة البشرية تتشد الكمال وتنتصر للعقل في صراعها مع المتطلبات الضيقة للحس، وأن الأحكام الخلقية مرتبطة بواقع الإنسان وليست مجردة، من حيث أنها بنظرهم تابعة للمصالح والمفاسد.

(١) تايلور الفرد ادوارد أرسطو ص ٢٢-٢٣.

(٢) الفارابي أبي نصر رسالة التنبيه على سبيل السعادة ص ٢٢٤-٢٢٥.

(٣) السبحاني جعفر التحسين والتقبيح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشرعية ص ١٧.

(٤) المطهري امرتضى الحكمة العملية ص ١٢.

(٥) الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٢٥.

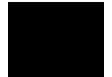
(٦) المطهري امرتضى الحكمة العملية ص ٢٥-٢٦.

- (٧) صبحي، اد. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٢٨ .
- (٨) الطوسي/الشيخ محمد بن الحسن/الاقتصاد ص ٨٦.
- (٩) السيوري/المقداد/النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٣٠.
- (١٠) الباقلاني/أبي بكر محمد بن الطيب/كتاب التمهيد ص ٣٤١-٣٤٢.
- (١١) السبحاني/جعفر التحسين والتقييح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشرعية ص ٣١-٣٣.
- (١٢) المظفر/احمد رضا/أصول الفقه/مج ١١ ج ٢ ص ١٨٨.
- (١٣) الحلي/العلامة ابن المطهر/كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨١.
- (١٤) الطوسي/الشيخ محمد بن الحسن/الاقتصاد ص ٤٧-٤٨.
- (١٥) الحلي/العلامة ابن المطهر/كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨١-٢٨٢.
- (١٦) الطوسي/الخواجة نصير الدين/تلخيص المحصل ص ٣٤١.
- (١٧) الحلي/العلامة ابن المطهر وآخرون/إحقاق الحق/ج ١ ص ٩٨.
- (١٨) السبحاني/جعفر التحسين والتقييح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشرعية ص ٢٦-٢٨.
- (١٩) الطوسي/الخواجة نصير الدين/تلخيص المحصل ص ٣٣٩.
- (٢٠) الحلي/العلامة ابن المطهر وآخرون/إحقاق الحق/ج ١ ص ٩٠.
- (٢١) صبحي، اد. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٣٤.
- (٢٢) المظفر/احمد رضا/أصول الفقه/مج ١١ ج ٢ ص ٢٠٣-٢٠٤.
- (٢٣) المظفر/احمد رضا/المنطق/ج ٣ ص ٢٨٠-٢٨٣.
- (٢٤) المظفر/احمد رضا/أصول الفقه/مج ١١ ج ٢ ص ٢٠٦.
- (٢٥) السبحاني/جعفر التحسين والتقييح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشرعية ص ٣٦.
- (٢٦) الحلي/العلامة ابن المطهر وآخرون/إحقاق الحق/ج ١ ص ٧٤-٧٥.
- (٢٧) المظفر/احمد رضا/أصول الفقه/مج ١١ ج ٢ ص ٢٠٧.
- (٢٨) المصدر السابق ص ١٩٢-١٩٣.
- (٢٩) السبحاني/جعفر التحسين والتقييح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشرعية ص ٥٤-٥٥.
- (٣٠) كريسون/الاندرية/المشكلة الأخلاقية ص ٥٥-٥٦.
- (*) ثراسيماخوس إحدى الشخصيات المشاركة في محاورة الجمهورية لأفلاطون، التي كانت تمثل رأي السفسطائيين، إذ ذهب إلى أن العدالة لا تعني سوى صالح الأقوى، فالحكومات بما لديها من قوة تضع القوانين لصالحها، وبعد سن القوانين تعلن أن العدالة تتحقق حين تطبق الرعايا تلك القوانين التي في صالحها، وأن من يتخلف عن تطبيقها يكون خارج القانون والعدالة. زكريا/فؤاد/دراسة تقديمية لجمهورية أفلاطون/ادار الوفاء/الإسكندرية/مصر ٢٠٠٤م ص ٨٥.

- (٣١) رسل ابرتراند تاريخ الفلسفة الغربية ج١ ص ٢٠٢.
- (٣٢) المطهري مرتضى اثبات الأخلاق ونظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي ص ٥٥-٥٦.
- (٣٣) المصدر السابق ص ٦٩ وما بعدها.
- (٣٤) بدوي عبد الرحمن الأخلاق النظرية ص ١٣٠-١٣٢.
- (٣٥) درازا محمد عبد الله دستور الأخلاق في القرآن ص ١٠٣-١٠٥.
- (٣٦) الكليني محمد بن يعقوب أصول الكافي ج ١ ص ٣٥-٢٠.
- (٣٧) المصدر السابق ج ١ ص ١٧-١٧.
- (٣٨) جولد تسيهر أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٥.
- (٣٩) المطهري مرتضى العدل الإلهي ص ٢٠.
- (٤٠) صبحي أحمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٥٥-١٥٦.
- (٤١) جولد تسيهر أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٨٦.
- (٤٢) الشهرستاني عبد الكريم الملل والنحل ج ١ ص ١١٠-١١١.
- (٤٣) ابن حزم الظاهري علي الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ١ ص ٢٢-٢٣.
- (٤٤) الموسوي اللاري مجتبى أصول العقائد في الإسلام ج ١ ص ٢٠٧-٢٠٨.
- (٤٥) الطوسي الخواجة نصير الدين تلخيص المحصل ص ٣٢٥.
- (٤٦) الحلبي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨٦.
- (٤٧) الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب أكتاب التمهيد ص ٣٠٣-٣٠٤.
- (٤٨) المصدر السابق ص ٢٨٧.
- (٤٩) الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب أكتاب التمهيد ص ٣٠٤-٣٠٦. و الطوسي الخواجة نصير الدين تلخيص المحصل ص ٣٣٢.
- (٥٠) الطوسي الخواجة نصير الدين تلخيص المحصل ص ٣٣٢-٣٣٣.
- (٥١) الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب أكتاب التمهيد ص ٣٠٧-٣٠٨.
- (٥٢) الطوسي الشيخ محمد بن الحسن الاقتصاد ص ٥٦-٥٧.
- (٥٣) الطوسي الخواجة نصير الدين تلخيص المحصل ص ٣٣٢.
- (٥٤) المصدر السابق ص ٣٣٣.
- (٥٥) المطهري مرتضى العدل الإلهي ص ٢١.

- (٥٦) جولد تسيهر أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٨٨-٨٩.
- (٥٧) الحلبي العلامة ابن المطهر وآخرون إحقاق الحق ج ١ ص ١٣٩-١٤٠.
- (٥٨) الموسوي اللاري مجتبي أصول العقائد في الإسلام ج ١ ص ٢٠٩-٢١٠.
- (٥٩) مغنية محمد جواد فلسفة التوحيد والولاية ص ٧٥-٧٦.
- (٦٠) الشهرستاني عبد الكريم الملل والنحل ج ١ ص ٥٨-٥٩.
- (٦١) الحلبي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨٦.
- (٦٢) مغنية محمد جواد فلسفة التوحيد والولاية ص ٧٧-٧٨.
- (٦٣) الطوسي الخواجة نصير الدين تلخيص المحصل ص ٣٢٩-٣٣١.
- (٦٤) جولد تسيهر أجناس العقيدة والشريعة في الإسلام ص ٩٠.
- (٦٥) المصدر السابق ص ٩٣.
- (٦٦) الطوسي الخواجة نصير الدين تلخيص المحصل ص ٣٣٣-٣٣٤.
- (٦٧) الخميني روح الله الطلب والإرادة ص ٣٦-٣٧.
- (٦٨) الكليني محمد بن يعقوب أصول الكافي ج ١ ص ١٢-٩٠.
- (٦٩) مغنية محمد جواد فلسفة التوحيد والولاية ص ٧٩-٨٠.
- (٧٠) الطوسي الشيخ محمد بن الحسن الاقتصاد ص ٦٠.
- (٧١) الطوسي الخواجة نصير الدين أفعال العباد بين الجبر والتفويض ص ٤٧٧.
- (٧٢) مغنية محمد جواد فلسفة التوحيد والولاية ص ٨١-٨٢.
- (٧٣) الطوسي الخواجة نصير الدين أفعال العباد بين الجبر والتفويض ص ٤٧٨.
- (٧٤) شبر عبد الله حق اليقين في معرفة أصول الدين ص ٨٩-٩٠.
- (٧٥) الإمام علي بن أبي طالب نهج البلاغة ص ٦٤١.
- (٧٦) الصدر محمد باقر دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة ص ٣٠٢.
- (٧٧) الحلبي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٢٤-٣٢٥.
- (٧٨) الطوسي الشيخ محمد بن الحسن الاقتصاد ص ١٥٢-١٥٣.
- (٧٩) الحلبي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٢٥-٣٢٦.
- (٨٠) دراز محمد عبد الله دستور الأخلاق في القرآن ص ١١٣-١١٤.
- (٨١) الكليني محمد بن يعقوب أصول الكافي ج ١ ص ٢٢-١٨.
- (٨٢) الحلبي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٢٥.
- (٨٣) بدوي السيد محمد مقدمة كتاب (دستور الأخلاق في القرآن) ص ٣٦-٣٧.

- (٨٤) زقزوق/محمود حمدي/مقدمة في علم الأخلاق ص ٨٧-٨٨.
- (٨٥) الحسون/اعلاء العدل عند مذهب أهل البيت ص ٢٧٧-٢٧٨.
- (٨٦) الطوسي/الخواجة نصير الدين/تلخيص المحصل ص ٣٦١-٣٦٢.
- (٨٧) الشريف المرتضى/علي بن الحسين الموسوي/الذخيرة في علم الكلام ص ١١٠.
- (٨٨) الحسون/اعلاء العدل عند مذهب أهل البيت ص ٢٨٢-٢٨٣.
- (٨٩) الحلبي/العلامة ابن المطهر/اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٩٧-٢٩٨.
- (٩٠) السيوري/المقداد/النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص ٣٤.
- (٩١) الحسون/اعلاء العدل عند مذهب أهل البيت ص ٢٦٦.
- (٩٢) المصدر السابق/ ٢٧٠-٢٧١.
- (٩٣) الطوسي/الشيخ محمد بن الحسن/الاقتصاد ص ٧٤.
- (٩٤) قابيل/عبد الحي/المذاهب الأخلاقية في الإسلام ص ١٥-١٦.
- (٩٥) الحلبي/العلامة ابن المطهر/اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٨٠-٢٨١.
- (٩٦) عبده/مصطفى/فلسفة الأخلاق ص ٦١-٦٢.
- (٩٧) المصدر السابق/ ٦٣١-٦٤.
- (٩٨) الطوسي/الشيخ محمد بن الحسن/الاقتصاد ص ١٠٩.
- (٩٩) المصدر السابق ص ٧٤.
- (١٠٠) الصدر/محمود باقر/التفسير الموضوعي للقران الكريم ص ٢٠٤-٢٠٥.
- (١٠١) عبده/مصطفى/فلسفة الأخلاق ص ٦٤-٦٨.
- (١٠٢) محمود/ازكي نجيب/اقصة الفلسفة الحديثة ص ٣٠١.
- (١٠٣) زقزوق/محمود حمدي/مقدمة في علم الأخلاق ص ١٢٩.
- (١٠٤) درازا/محمد عبد الله/ادستور الأخلاق في القرآن ص ٢١٨-٢١٩.
- (١٠٥) كانت/امانويل/تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ص ٩٤.



المصادر والمراجع:

- ١- ابن حزم الظاهري علي الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢/مج ٤/ج مؤسسة الخانجي امصر .
- ٢- الإمام علي بن أبي طالب انهج البلاغة اجمع الشريف الرضي محمد بن الحسين/ تحقيق فارس الحسون امركز الأبحاث العقائدية ط ١٩١١/١٤ النجف الأشرف العراق .
- ٣- الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب اكتاب التمهيد ا تصحيح رتشرذ يوسف مكارثي المكتبة الشرقية ١ بيروت ١٩٥٧ .
- ٤- بدوي اعيد الرحمن الأخلاق النظرية اوكالة المطبوعات ط ١٩٧٥/١١ الكويت .
- ٥- تايلور الفرد ادوارد أرسطو اترجمة د. عزت قرني ادار الطليعة ط ١٩٩٢/١١ بيروت .
- ٦- جولد تسيهر أجناس العقيدة والشرعية في الإسلام اترجمة محمد يوسف موسى وآخرون ادار الكتب الحديثة ط ٢/مصر .
- ٧- الحسون اعلاء العدل عند مذهب أهل البيت االمجمع العالمي لأهل البيت ط ٢٠١١/١٢ .
- ٨- الحلبي العلامة ابن المطهر وآخرون اإحقاق الحق امطبعة السعادة امصر ١٣٢٦ .
- ٩- الحلبي العلامة ابن المطهر اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد للمحقق الطوسي الأعلمي ابيروت .
- ١٠- الخميني اروح الله اطلب والإرادة مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني ط ١٤٢١/١١ .
- ١١- درازا محمد عبد الله ا دستور الأخلاق في القرآن اترجمة وتحقيق عبد الصبور شاهين ادار الكتاب الإسلامي ط ٢٠٠٧/١٣ .
- ١٢- رسل ابرتراند ا تاريخ الفلسفة الغربية ا ج ١ (الفلسفة القديمة) اترجمة زكي نجيب محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ٢٠١٠ .
- ١٣- زقزوق ا محمود حمدي امقدمة في علم الأخلاق ادار القلم ط ١٩٨٣/١٣ الكويت .
- ١٤- زكريا ا فؤاد ادراسة تقديمية لجمهورية أفلاطون ادار الوفاء الإسكندرية امصر ٢٠٠٤ م .
- ١٥- السبحاني اجعفر التحسين والتقييح العقليان ومكانتهما في العقيدة والشرعية مؤسسة الإمام الصادق ط ١٤٢٤ هـ ق. اقم .
- ١٦- السيوري ا المقداد ا النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر امطبعة الناصري ابومبي ا ١٣١٩ هـ .
- ١٧- شبرا عبد الله احق اليقين في معرفة أصول الدين مؤسسة الأعلمي ط ١٩٩٧/١١ بيروت .
- ١٨- الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي ا ذخيرة في علم الكلام ا تحقيق احمد الحسيني مؤسسة النشر الإسلامي ط ١٤٣١/١٣ هـ ق .
- ١٩- الشهرستاني ا عبد الكريم الملل والنحل ٢/مج ٢/هامش كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل مؤسسة الخانجي امصر .
- ٢٠- صبحي ا د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ادار المعارف ط ١٢/القاهرة .
- ٢١- الصدر امحمد باقر ا التفسير الموضوعي للقران الكريم امجمع الثقليين ط ١٤٢٥/١٢ .
- ٢٢- الصدر امحمد باقر ا دروس في علم الأصول الحلقة الثالثة الناشر نصايح ط ٢٠٠٥/١١ .
- ٢٣- الطوسي الخواجه نصير الدين أفعال العباد بين الجبر والتقويض رسالة في ذيل كتاب (تلخيص المحصل) ا دار الأضواء ط ١٩٨٥/١٢ ابيروت .

- ٢٤- الطوسي الخواجه نصير الدين اتلخيص المحصل ادار الأضواء ط١٩٨٥١٢١ بيروت.
- ٢٥- الطوسي الشيخ محمد بن الحسن الاقتصاد منشورات مكتبة جامع جهلستون طهران ١٤٠٠ هـ ق.
- ٢٦- عبده مصطفى فلسفة الأخلاق مكتبة مدبولي ط١٩٩١٢ القاهرة.
- ٢٧- الفارابي أبي نصر رسالة التنبيه على سبيل السعادة تحقيق سبجان خليفات الجامعة الأردنية ط١٩٨٧١ عمان.
- ٢٨- قابيل عبد الحي المذاهب الأخلاقية في الإسلام ادار الثقافة القاهرة ط١٩٨٤.
- ٢٩- كانت المانويل تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ترجمة عبد الغفار مكاوي الدار القومي للنشر القاهرة ط١٩٦٥١.
- ٣٠- كريسون الاندريه المشكلة الأخلاقية ترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكريا ادار الشعب ط١٩٧٩ القاهرة.
- ٣١- الكليني امحمد بن يعقوب أصول الكافي اج١ مؤسسة الأعلمي ط٢٠٠٥١١ بيروت.
- ٣٢- محمود ازكي نجيب اقصة الفلسفة الحديثة الجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ط١٩٣٦.
- ٣٣- المطهري مرتضى الحكمة العملية ترجمة حسن علي الهاشمي ادار الولاء ط٢٠٠٩١١ بيروت.
- ٣٤- المطهري مرتضى العدل الإلهي ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ادار الإسلامية ط١٩٩٧١٣ بيروت.
- ٣٥- المطهري مرتضى اثبات الأخلاق ونظرية الإدراكات الاعتبارية عند العلامة الطباطبائي شبكة الفكر الموقع الإلكتروني:
www.alfeker.net
- ٣٦- المظفر امحمد رضا المنطق اج٣ منشورات الرضا ط٢٠٠١١١ بيروت.
- ٣٧- المظفر امحمد رضا أصول الفقه امج١١ السماعيليان ط١٣٨٢١١١ هـ ق اقم.
- ٣٨- مغنية امحمد جواد فلسفة التوحيد والولاية دار التبليغ الإسلامي ايران.
- ٣٩- الموسوي اللاري مجتبي أصول العقائد في الإسلام اج١ تعريب محمد هادي اليوسفي الغروي مركز نشر الثقافة الإسلامية ط٢٠٠٨١٨١٨ اقم.