



الأسس الميتافيزيقية للأخلاق لدى الشيعة الامامية

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

البريد الإلكتروني Email : mohammeda.alhakeem@uokufa.edu.iq

الكلمات المفتاحية: دراسات انسانية ، غيبي (ما وراء الطبيعة)، الأخلاق، الشيعة الامامية

كيفية اقتباس البحث

الحكيم، محمد علي محمد رضا، الأسس الميتافيزيقية للأخلاق لدى الشيعة الامامية ، مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، ٢٠١٨، المجلد: ٨، العدد: ٢.

هذا البحث من نوع الوصول المفتوح مرخص بموجب رخصة المشاع الإبداعي لحقوق التأليف والنشر (Creative Commons Attribution) تتيح فقط للآخرين تحميل البحث ومشاركته مع الآخرين بشرط نسب العمل الأصلي للمؤلف، ودون القيام بأي تعديل أو استخدامه لأغراض تجارية.



The metaphysical foundation of morality in the Twelver's Shiite,
Alhakeem Mohammed Ali

Dr. Mohammed Ali Mohammed Reza Al - Hakim
Center of Kufa Studies \ University of Kufa



Keywords: Humanities Studies, metaphysical, Ethics, Twelver's Shiite.

How To Cite This Article

Al - Hakim, Mohammed Ali Mohammed Reza , The metaphysical foundation of morality in the Twelver's Shiite, Journal Of Babylon Center For Humanities Studies, Year :2018,Volume:8, Issue: 2.

This is an open access article under the CC BY-NC-ND license
(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

[This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Summary:

The research revolves around the moral values in the Twelver's Shiite Islamic thought , which we can touch a tendency to rational thinking imprinted in this thought in general , and for the subject of ethics in particular, when acknowledge that deeds have their self-values, despite of the Islamic view, and that the mind can grasp them, and can judge on the deed whether its good , which it will be praised , or bad, which it will be condemn. Since the research focuses on the metaphysical foundations of ethics for a religious thought, we must go back to the origins of belief which it is based on, and they are five: monotheism, justice, prophethood, imamate, resurrection day, and the disclosure of their contents and ethical implications.

الملخص: الأسس الميتافيزيقية للأخلاق لدى الشيعة الإمامية





يدور البحث حول القيم الأخلاقية في الفكر الإسلامي الأمامي، الذي نلمس فيه نزعة عقلية طبع بها هذا الفكر بشكل عام وفي موضوع الأخلاق بشكل خاص، وذلك حين اقرروا أن للأفعال قيمة ذاتية مع قطع النظر عن رأي الشرع، وان بإمكان العقل إدراكها، والحكم على الفعل بأنه حسن ما يلزم مدح فاعله، أو الحكم بقبحه ويتبع ذلك ذم فاعله. ولما كان البحث يركز على الأسس الميتافيزيقية للأخلاق لفكر ديني، فلا بد أن نرجع إلى الأصول الاعتقادية التي يستند إليها، وهي عندهم خمسة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد. والكشف عن مضامينها ودلالاتها الأخلاقية.

المقدمة:

ركز علماء المسلمين جل اهتماماتهم البحثية على موضوعين رئيسيين هما: الأول تناول العقائد الأساسية التي ينبغي الإيمان بها مثل القضايا المتعلقة بوجود الله تعالى وصفاته والإيمان بأنبيائه ورسله واليوم الآخر، واطلق على مباحث هذا الموضوع بعلم أصول الدين. والموضوع الثاني وهو العلم الذي يتكفل ببيان أحكام الناس في عباداتهم كالصلاة والصوم والحج، وأيضا الأحكام التي تتعلق بالمعاملات كالبيع والإجارة والزواج وما إلى ذلك، وهو ما يعرف بعلم الفروع (الفقه).

أما موضوع البحث في النفوس وتهذيبها وإصلاحها، كالأحكام التي تبين الفضائل التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان كالصدق والأمانة والإيثار، وكذلك الأحكام التي تبين الرذائل التي ينبغي أن يتخلى عنها الإنسان كالكذب والخيانة والإثرة وغيرها، وبيان المفاهيم المرتبطة بها كالخير والنشر والفضيلة والرذيلة، التي يتكفل علم الأخلاق بالبحث فيها، فكان حظها عند علماء الإسلام قليل، بمعنى أنه يلحظ قلة عنايتهم بالبحث فيه، بالقياس إلى البحث في علمي أصول الدين وفروعه، وإلا فأن هناك نماذج لسير أخلاقية راقية -إن صح التعبير- يزخر بها التاريخ الإسلامي، وهناك كم ضخم من الحكم والمواعظ المأثورة عن النبي الأكرم صلوات الله عليه وعن الأئمة الطاهرين والأولياء والعرفاء تدخل في هذا المجال أيضا، ولكنها لم تدخل في دائرة البحث والتنظير الأخلاقي كما هو الحال في مجالي البحث الفقهي والكلامي.

علاوة على ذلك فإن الملاحظ على الكتابات التراثية القليلة في علم الأخلاق أنها تأثرت تأثرا عميقا بالفلسفة اليونانية، حتى أولئك النفر من المفكرين والعلماء المسلمين الذين حاولوا أن يصوغوا علم أخلاق إسلامي فأنهم لم يستطيعوا التخلص من سيطرة الفكر اليوناني، فجددهم تارة يستندون إلى نظرية العدالة الأفلاطونية، وتارة أخرى يستمدون من نظرية الوسط الأرسطية، أو يستعيرون نظرية السعادة وغيرها. ومن الغريب حقا هذا العزوف عن علم الأخلاق في الفكر الإسلامي، وعدم قيام علم أخلاق إسلامي يتمتع بالأصالة والنقاء بالعودة إلى جذور الدين





الإسلامي وحده، من دون الرجوع إلى الأفكار والفلسفات اليونانية الغربية (١). مع إن علم الأخلاق بطبيعته أقرب العلوم إلى الدين، هذا إن لم نقل أنه من جملة العلوم الدينية. فالقرآن الكريم غالبا ما قرن الإيمان بالعمل الصالح، في إشارة إلى ضرورة اقتران الإيمان به وشرطا للإثابة. كما أن قصص الأنبياء التي أوردها الكتاب العزيز تفيد بان الغضب الإلهي لم يكن نتيجة الشرك فحسب، وإنما لإصرار تلك الأمم على فعل الشر والمنكر. وأن الأوامر الإلهية ليست شعائر تعبدية فقط ولكنها تتطوي على فضائل أخلاقية، كما أن المحظورات لها دلالات أخلاقية؛ ولذا جرى حديث الرسول الكريم في التأكيد على أن هدف البعثة جاء لإتمام مكارم الأخلاق (٢). بل يمكننا القول بان الأخلاقية خصيصة من خصائص الإسلام تمتد في تعاليمه كلها بما فيها أصول الاعتقاد.

أما المحدثون فان الملاحظ على كتاباتهم التي تعد المراجع المتداولة في عرض الفلسفة الأخلاقية أنها تحدثنا عن الأخلاق في الحضارة الغربية بكل خصوصيتها وذاتيتها، وتردد في تبعية كافة التصورات الغربية بكل دوافعها وغاياتها. وهي تقدمها على أنها (علم أخلاق) بشكل عام، وهي في حقيقتها علم الأخلاق الغربي. وحين تستعرض تاريخ الأخلاق فأنها تضع الأخلاق الإسلامية في ركن ضيق، إذ تحشره حشرا بين آراء قدماء الغربيين والمحدثين وكأنها جزءا منها، ولا تتمتع بخصوصية ذاتية ولا تتميز بالاستقلال (٣).

ويذهب البعض منهم إلى إقصاء الأخلاق الإسلامية من دائرة الفلسفة الأخلاقية، ذلك لأنها تستند إلى أصول دينية ميتافيزيقية، وبالتالي تكون خارج النسق الفلسفي الأخلاقي الذي وضع قواعده أرسطو، وبدى موضع تسليم لدى معظم فلاسفة الأخلاق. إذ استبعد أرسطو كل أساس ميتافيزيقي للفلسفة الأخلاقية، لأن موضوع الأخلاق هو الخير الإنساني لا المطلق، وان النسق اللازم له هو استقرار الواقع والصعود إلى النظريات، لا الصدور من المبادئ والأصول (٤).

إن الحضارة الغربية التي أنشأت الفلسفة والأخلاق الغربية التي ابتكرها اليونان على يد سقراط لها خصوصياتها الذاتية، أما الإسلام فقد (انبتقت منه حضارة خاصة وعبقرية ذاتية أنشأت فلسفة مستقلة وأخلاقا إسلامية مستقلة لا تلتقي مع الفلسفة الغربية أو مع الأخلاق الغربية، أو بتعبير أدق لا تلتقي مع الفلسفة غير الإسلامية أو الأخلاق غير الإسلامية إلا في نقاط جزئية محدودة ومعدودة؛ لأن هذه مرتبطة بالوحي ولها دوافعها ومنطقاتها وتصوراتها وأسسها وغاياتها وضوابطها، وتلك غير مرتبطة بالوحي ولها ما لهذه من خصائص ذاتية مستقلة... في المنطق والتصور والنظرة إلى الإله والعالم والإنسان والمصير والأسس والغايات.. الخ) (٥).





على أنه لابد من التأكيد هنا بأن علم الأخلاق الفلسفي لا يتعارض مع علم الأخلاق الديني، اذا علمنا أن هدف الأخلاق هو وضع مثل أعلى أمام الإنسان متمثلاً في قيم ومبادئ خلقية يقتدي بها ويسير على هديها. وان العقل والوحي كلاهما هبة من الله تعالى لهداية البشر وإرشادها في دنياها. فإن كان المصدر واحداً فلا يمكن أن يكون هناك تناقض أو نزاع بينهما، وإنما يكمل كل منهما الآخر، ولا يمكن الاستغناء بأحدهما عن الآخر. فالنقل والعقل يسيران إلى جنب في القرآن الكريم، قال تعالى: (لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا من أصحاب السعير) (الملك: ١٠)؛ ولذا فالأحرى أن لا نعتبرهما مصدرين مختلفين للإلزام الخلقي وإنما مستويين لمصدر واحد (٦). كما أن قيام فلسفة أخلاقية مستندة إلى أصول ميتافيزيقية دينية لا يفقد الأخلاق جوهرها، لأن كثير من الاتجاهات الأخلاقية القديم منها والحديث يشوبها التفكير الديني، وقد احتفظت بمكانها في دائرة الفلسفة الأخلاقية، وقد سبق لكأنت أن أقام فلسفته الأخلاقية على أسس ميتافيزيقية (٧).

وبما أن معرفة القضية الأخلاقية تتبع دائماً من منطلقات فكرية تشكل قاعدتها الأيديولوجية، وأنه لذلك لا تكون المعرفة هذه معرفة واحدة، وإنما هي متعددة بقدر تعدد الأيديولوجيات، فإن لكل أيديولوجية شكل معين من المعرفة للأخلاق (٨).

من هنا جاء هذا البحث الذي يتناول الأسس الميتافيزيقية لدى الشيعة الإمامية، التي يقوم عليها بناءهم الفلسفي برمته، من حيث شموله لمقولات تفسر الوجود ككل، وتبين الدلالات الأخلاقية في ذلك البناء، ونثبت من خلاله إمكانية الفعل الأخلاقي الذي يعبر عنه بالاصطلاح الإسلامي (العمل الصالح). والبحث يقوم على مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث تمثل أصول الاعتقاد لديهم، هذا بالإضافة إلى الخاتمة (٩).

تمهيد:

الشيعة الإمامية إحدى الفرق الإسلامية التي تؤكد على مرجعية أهل البيت عليهم السلام. وقد جرى الباحثون على عدها نتاج الجدل الكلامي الذي ظهر على الساحة الفكرية الإسلامية بعد انقطاع الوحي بغياب الرسول، أو إنها أحد إفرازات الصراع السياسي الذي احتدم بعد وفاته صل الله عليه وآله. ولكن القول بان حقيقة التشيع هي التمسك بنصوص الوصاية الواردة عن الرسول في إمامة علي عليه السلام، يكشف بوضوح أن جذور التشيع تمتد لعصر الرسالة ولنص الوحي وقول الرسول، الأمر الذي ينقض استنتاج الباحثين بإرجاع أصولها للصراع السياسي أو الجدل الفكري بعد غياب الرسول الكريم.

والشيعة الإمامية تلتزم الطريقة العقلية المنطقية في البحث. فمن بين أمهات المسائل التي أثارت اختلاف العلماء هي مسألة أصالة الحكم القيمي على الأفعال الإنسانية، إذ انقسم العلماء



في الإجابة على التساؤل: هل الحكم على الفعل بالحسن أو القبح عقلي أم شرعي؟ فذهبت الأشاعرة إلى حاكمية الشرع، إذ إن ما حكم به الشرع بالحسن فهو حسن، وما حكم بقبحه فهو قبيح، وليس للعقل طريق بالحكم على الأفعال، لأن الحسن والقبح ليس أمراً حقيقياً عائداً إلى الفعل قبل ورود الشرع، لأنه لو كان كذلك لوجب اشتراك العقلاء في علمه (١٠).

فيما ذهبت الإمامية وكذلك المعتزلة إلى أن العقل يستقل بالحكم على الأفعال، لأنه يحكم بقبح الظلم والجهل والعبث وغيرها، كما أنه يحكم بوجوب رد الوديعة والإنصاف وقضاء الدين، إذ العقل الفطري يحكم بذلك، ولولا طريق ذلك العقل لما وجب شمول الحكم لجميع العقلاء؛ ذلك للأفعال قيمة ذاتية مع قطع النظر عن حكم الشارع المقدس فيها، فمنها ما هو حسن في نفسه ومنها ما هو قبيح في نفسه أيضاً، ومنها ما لا ينطبق عليه هذان الحكمان. وأن الشارع المقدس لا يأمر إلا بالفعل الحسن، ولا ينهى إلا عن الفعل القبيح. فالصدق فعل حسن ولذا أمر الله تعالى به، لا أنه صار حسناً بفعل أمر الله تعالى به، كما أن الكذب فعل قبيح ولذا جاء النهي عنه في الشريعة المقدسة، وليس حكم القبح عائداً إلى نهي الله عنه. أما ما لا يستقل العقل بالحكم عليها كالحكم بحسن الصلاة وقبح الزنا، فذلك لانهما شرعيان لا عقليان (١١).

ولما كان الفعل الإرادي الإنساني ذا قيمة ذاتية في نظر الإمامية، وأن العقل البشري باستطاعته ادراك تلك القيمة في الفعل وعلى ضوء ذلك يحكم عليه بالحسن وعلى فاعله بالمدح والثواب، أو يحكم على الفعل بالقبح وعلى فاعله بالذم والعقاب، كان العقل بنظر الإمامية هو الحاكم على القيمة الأخلاقية للفعل واستحقاقات فاعله، فنكون إزاء فرقة ذات نزعة عقلية في مجال الأخلاق.

ويضيف الإمامية أنه لما كانت هذه الأحكام عقلية فهي إذن مطلقة، يمكن أن تسري إلى الشارع المقدس حيث أنه يدرك ما يدركه العقلاء، بل هو خالق العقل فلا بد أن يحكم بحكمهم، وبهذا المعنى يكون حكم الشرع لا يثبت قيمة جديدة للفعل لم تكن له، بل إن حكم الشارع - وفقاً لذلك - هو بمثابة الأخبار عنه والإشارة إليه؛ ومن هنا صنف الأصوليون الأوامر الشرعية إلى أوامر تأسيسية يأمر بها الشارع من حيث هو مولى ولا يستقل العقل بها، فيكون لا حكم آخر غيره، ولا دافع سواه، بخلاف الأوامر التأكيدية أو الإرشادية التي تؤكد ما أقره العقل أصلاً (١٢).

إن الله تعالى وهب الإنسان العقل من أجل النظر للتوصل إلى العلم، ويسر له سبل العمل بالقدرة لكي يمكنه من فعل ما أمره به من طاعات ويبيصره عما نهاه عنه من معاصي ورذائل. فالعقل هو مرشد الإنسان في حياته العملية وبه يستحق المدح أو الذم؛ لأن الإنسان لو فعل الحسن من دون علم لم يستحق عليه المدح، وكذلك العكس بالعكس أيضاً. فإذا صدر العمل عن النظر، وصدر النظر عن العقل، كان العقل مقوماً لحياة الإنسان الأخلاقية (١٣).



المبحث الأول: التوحيد

مبحث معرفي يتعلق بالذات الإلهية المقدسة وجودها وحقيقتها وصفاتها، ولأن موضوعه أصل من أصول الدين، وان قضاياها ترتبط بالاعتقاد والإيمان لدى الإمامية، لذا أوجبوا تناولوها بالنظر العقلي والبرهان المنطقي. وهو منهج يختلف عما ذهب إليه الفيلسوف (كانت) الذي عدّ قضية (وجود الله) أحد المقدمات الضرورية لقيام الأخلاق، إنها صادرة أو فرض لأنها -ينظره- لا تقبل البرهنة العقلية، وإنما هي موضوع للاعتقاد فحسب، إذ العقل العملي يقضي بالضرورة افتراض وجود الله وإن لم يستطع العقل النظري إثبات هذا الوجود عقلياً (١٤).

وهو يختلف أيضاً مع منهج وليم جيمس أحد أعلام الفلسفة البرجماتية، الذي صرح بأن أفكارنا ومعتقداتنا لا تطلب لذاتها، وإنما تلتزم كوسائل لتحقيق أغراضنا في هذه الدنيا. وهو لا يجد أساساً نظرياً لوجود عالم غير منظور، ومع ذلك يؤكد أن مبادئ البرجماتية تقتضي بأن يكون فرض وجود إله فرضاً حقيقياً إذا كان من شأنه أن يبعث السلوى والسكينة في النفس، فبإمكاننا أن نكون مؤمنين ما دام يولد لدينا حياة خلقية فاضلة (١٥).

تلك اتجاهات تتفق على التسليم بأصول ميتافيزيقية لقيام الأخلاق، ولكنها تختلف في المنهج، ومن الواضح أن منهج الفكر الإسلامي الإمامي أكثر دقة ورسوخاً، إذ لكي تقع القضية موضع الاعتقاد والإيمان الراسخ، لا بد أن ترتقي المعرفة بها إلى المعرفة البرهانية وتكون فوق مستوى الشبهات، أما أن تكون القضية موضع تسليم لضرورة أخلاقية، فهي لا ترتقي إلى مستوى التصديق الإيماني. أما المذهب البرجماتي فإنه (ينتهي بجعل المبادئ الأخلاقية والمعتقدات الدينية مجرد وهم خادع وضلال باطل، فأن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في دنيا الواقع، دون اكتشاف حقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة، كان الاعتقاد احتيالياً وضلالاً. وقد عرض برترند رسل... لنقد هذا الموقف فرأى أن ... هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى وجود موضوع لعبادته وإيمانه. إنه لا يقول: إنني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول: إنني أومن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد (١٦).

أما مفكرو الإمامية فأنهم يؤكدون أن المعتقد صحيح ما دام يتعلق بالواقع، (وان العمل تابع للعلم، والذي يلزم العلم به أمران التوحيد والعدل) (١٧). فالعلم هو المقدمة الضرورية للعمل، لأن العمل ليس مجرد فعل يمارسه الإنسان، وإنما لا يصدر السلوك إلا عن اعتقاد وإيمان؛ لأن الإيمان هو الذي يحرك الإرادة، والإرادة تحرك الإنسان للسلوك. من هنا كانت أصول الاعتقاد تسبق العمل سبقاً زمنياً ومنطقياً، ولا اختلاف في ذلك بين شعائر الدين وقيم الأخلاق (١٨).





والحديث عن الأبعاد الخلقية في الجانب العقيدي منهج قرآني، لأن القرآن جاء لبناء القاعدة المؤمنة لتقوم بدورها في الحياة الإنسانية، وهو يدخل في صلب البحث العقائدي في متبنيات مدرسة أهل البيت عليهم السلام، التي امتازت بفهمها الخاص للإيمان عن باقي المدارس الإسلامية الأخرى، التي فصلت الإيمان عن العمل، حتى أشنت بعضهم وذهب إلى أن إيمان إبليس وإيمان الأنبياء على حد سواء. في حين يؤكد أهل البيت عليهم السلام أن الإيمان يكمل وينقص بالجانب العملي، وأن الاعتقاد ليس مجرد التزامات قلبية، بل هي تطبيقات عملية، وبهذه المصاديق يتكامل الإيمان أو يضعف (١٩). ذلك لان (الإيمان هو تصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وعليه دللت كثير من الأخبار المروية عن الأئمة عليهم السلام) (٢٠).

ومبحث التوحيد لدى الإمامية يتضمن موضوع التوحيد الصفاتي، حيث يعتقدون بأنه يجب توحيد الله تعالى من جميع الجهات، فكما يجب توحيد في الذات، كذلك يجب توحيد في الصفات، وذلك بالاعتقاد بأن صفاته عين ذاته، وأنه لا شبه له في صفاته الذاتية، فهو في العلم والقدرة لا نظيرة له، وفي الخلق والرزق لا شريك له، وفي كل كمال لا ند له (٢١). وهذا يمثل منتهى الكمال المطلق الحقيقي والموضوعي، من حيث أنه لا يشوبه أي نقص واحتياج، وهذه الحقيقة تمثل المثل الأعلى، باعتبار أنه هدف وإطار لحركة الإنسان، كون حركته حركة غائية تهدف إلى تحقيق غاية تتمثل بتجسيد إرادة هذا المثل الأعلى والاقتراب منه (٢٢). وحينما نتقدم الإنسانية واعية مثلها الأعلى وعيا موضوعيا يكون التقدم تقديما مسؤولا ومنسجما مع نظام الكون. فبحكم كونه مطلقا حقيقة سيكون الطريق إليه لا متناهي، لان الفسحة بين المتناهي واللامتناهي فسحة لا نهائية، وبالتالي فإن مجال التطور والتكامل غير محدود. وبحكم كونه مطلقا، إذن هو موجود على طول الطريق، فالذي يقف عند منتصف الطريق يجد الله أيضا فيوفيه حسابه. وأما من تبنّا مثلا أعلى منخفضا (غير الله) فإن مسيرته تكون نحو سراب، ولكن سيدد الله فيوفيه حسابه أيضا، لأن الآية تقول (يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه)، فالآية تتحدث عن واقع ثابت وحقيقة قائمة بأن مجمل المسيرة الإنسانية إلى الله، ولكن الفارق يكون بين تقدم مسؤول وتقدم غير مسؤول (٢٣).

وتتنطوي عقيدة التوحيد عند الإمامية أيضا قضية (التوحيد الفعلي) في مقابل التعدد والشرك، التي تجعل من الشركاء مؤثرين في الكون والإنسان، وما يؤدي عنها من تعدد اللولاءات، وما يفعله من صراعات نفسية واجتماعية. إن عقيدة التوحيد تشكل لنا صورة مميزة تجعل الموجودات الكونية معلولة لله وليس لشيء آخر، ولا يعني ذلك إلغاء دور الأسباب للتأثير على الكون، وإنما التأكيد على أن الله تعالى هو السبب الأول لوجود الأشياء، وهي قائمة به، ومن دونه لا





يمكنها تأثير الأشياء (٢٤). في حين توحد الفلسفة المادية بين العلة الفاعلية والعلة المادية وتجعلها في الطبيعة ، فالعالم بالنسبة لهم صادر عن مادة أزلية مسلوقة القصد والاختيار ، وأن هذا الصدور جاء بمحض الصدفة ، أي من دون قصد أو غرض؛ وسلب الحكمة والغرض عن تلك الصيرورة يجعلها خارج إطار أي دلالة أخلاقية، فالمادة مهما كانت عظيمة ومهيبة لكنها لا تقر طمأنينة النفس ولا تقوم أخلاقاً؛ لأن الإنسان يركن إلى الإيمان وتطمأن نفسه به فيندفع إلى العطاء ، حيث يجد إرادة حية وراء الأشياء كلها هادفة إلى غرض وحكمة (٢٥).

الأمر الذي رفضه سقراط أيضاً حين وجد أن السفسطائيين قد حطموا القانون الخلفي عند الشباب، الذي كان يتعزز بالخوف من الإله لو قاموا بارتكاب ما يخالفه، ومهدوا لهم سبل السير على هواهم، وفعل ما تطيب به نفوسهم. ولكن سقراط عد ذلك تراجعاً إلى الوراء، وكان له إيمانه الخاص به، فقد أدرك أن هناك شريعة أخلاقية أبدية لا يمكن أن تقوم على دين ضعيف يستند إلى تعدد الآلهة حيث كان يعتقد الاثينيون في ذلك الوقت. لقد آمن بإله واحد، وإن الموت سوف لا يقضي عليه تماماً، لأن ما يدفن هو جسدي فقط (٢٦). وأن سعادة الإنسان وكماله يكمن في الاقتراب من الله عن طريق الزهد في الحياة؛ لأنه (إذا كان من خصائص الإله أنه لا يحتاج إلى شيء، فأن مما يقرب من الألوهية أن لا يحتاج إلا إلى القليل، وبما أنه لا أكمل من الله فأن القرب منه قرب من الكمال) (٢٧).

وذلك ما لم يدركه أرسطو الذي يرى أن الإله كامل كمالاً مطلقاً، لذا فهو لا يفعل شيئاً، لأن في الفعل طلباً لشيء، وهو ما ينافي كماله الأزلي الذي لا يتغير أو يتأثر ، وليس له إرادة ولا غرض أو هدف. إن إله أرسطو لم يخلق العالم وإنما يحركه فقط على غرار حركة المحب إلى المحبوب، ووظيفته الوحيدة التفكير في ذاته (٢٨). أما في عقيدة التوحيد فلا يمتنع أن يجتمع الكمال المطلق والمتألف من الصفات الحسنى التي وصف الإله بها مع لوازمها ومقتضياتها ، فالاختيار وإن كان بين أمرين إلا أن اختياره ليس لذاته بل لمخلوقاته التي تعثرها حالات مختلفة ، وكذلك فعله فإنه يتعلق بمخلوقاته ومصالحها ، فالباري وإن كان في منتهى الكمال والتنزيل ، لكنه خلق العالم وأحاطه بلطفه ورحمته (٢٩) .

وتعتقد الإمامية أن كل الخيرات هي من قبل الله تعالى ، فهو المنعم الحقيقي مهما تعددت الأسباب والوسائط ، وهذه النعم لم تكن لغرض عائد إليه أصلاً، لأن لو كان لغرض عائد إليه لوجب أن يكون محتاجاً، والحاجة لا تجوز إلا على من يجوز عليه النفع والضرر، لأن كل ذلك من الأعراض، ولو كان عليه صفة من الأعراض لكان محدثاً، وهو ينافي قدمه (٣٠).



وفي ضوء هذا الفهم لحقيقة الذات المقدسة، كان لابد لهم من إثبات موقف يقابله فيكون من جانب العبد تجاه ربه وبشاطره في الدلالات الأخلاقية، فقالوا بالتوحيد العبادي، فلا تجوز عبادة غيره بوجه من الوجوه، ولا إشراكه في أي نوع من أنواع العبادة. ومن أشرك غيره في العبادة فهو مشرك، وحكمه حكم من يعبد الأصنام والأوثان. أما زيارة القبور وإقامة المآتم فليست هي من نوع التقرب إلى غيره تعالى في العبادة، كما توهم البعض في طريقة الامامية، إذ هي تقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة، كالتقرب إليه بعبادة مريض وتشيع الجنائز، فأن عبادة المريض ليس تقربا إلى المريض ويوجب الشرك بالله تعالى(٣١).

إن عقيدة التوحيد تحقق التوحيد في الولاء، لأن تعدد الولاءات يؤدي إلى تفكك المجتمع وتفترقه. وقد تحدث القرآن في مواضع مختلفة عن هذا الجانب، مشيرا إلى الولاء تجاه القوم أو العشيرة، وكذلك للمذاهب أو الأحزاب أو الأموال. قال تعالى: (قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره والله لا يهدي القوم الفاسقين)(التوبة: ٢٤). والتوحيد في الطاعة وفي العبادة، والتي هي ليست مجرد شعائر وطقوس يعبر فيه عن التقديس والاحترام أو الضعف والعجز أمام الإله، بل هي حالة اجتماعية تكاملية في حركة الإنسان، ليست مفصولة عن المجتمع الإنساني، بحيث يمكن أن يتحول كل عمل نافع إلى عمل صالح، لتجسيد إرادة المثل الأعلى والتقرب إليه. وحين يتحدث القرآن عن أنواع الشرك، يضع من بينها إتباع الهوى، حيث يقول: (أفريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم) (الجن: ٢٣). والشرك بالهوى لا يكون بالتقديس والعبادة، وإنما يتخذ الهوى إلها في مقام العمل والاتباع، حين يخضع المرء في سلوكه لهواه وشهوته، وهذه النزعة قد تتحول إلى حالة اجتماعية، إذ ذهبت الحضارة الغربية إلى التنظير لها وتبنيها على مستوى الفكر والعقيدة(٣٢).

لقد قامت الحضارة الغربية الحديثة على عقيدة المنفعة، التي تقرر أن الإنسان خلق وهو محلا للذة والألم، بمعنى أن جميع أفكاره إلى هذين الأمرين، وكل أعماله منبعثة عنها. وأن من ادعى أن لا سلطان لها عليه فهو جاهل، لان تلك إحساسات فطرية لا يتسنى لواحد من الناس مقاومتها. فالمرء لا يبتعد عن لذة إلا لنوال لذة أخرى، ولا يتجشم عناء الآلام إلا لتجنب أخرى. والفضيلة ليست خيرا لصاحب مذهب المنفعة إلا لما فيها من لذة، وكذلك الرذيلة ليست شرا إلا لما ينجم عنها من ألم. والخير المعنوي ليس خيرا إلا لارتباطه بالخير الحسي، والضرر المعنوي ليس كذلك إلا من حيث ارتباطه بالضرر الحسي(٣٣).





أما حين تتبنى الجماعة الإنسانية المثل الأعلى الحقيقي وتوفق بين وعيها البشري والواقع الكوني، فسيحدث فيها تغير كفي، يتمثل بحل التناقض الإنساني، بمنح الإنسان الشعور بالمسؤولية، إذ من خلال وعيه بمثله الأعلى وبحدوده الكونية الواقعية، ينشأ بصورة موضوعية شعور معمق بالمسؤولية تجاه هذا المثل الأعلى، الأمر الذي يعطي للمسؤولية شرطها المنطقي؛ لأن المسؤولية الحقيقية لا تقوم إلا بين طرفين (مسؤول ومسؤول لديه). فإذا لم يكن المسؤول مؤمناً بأنه بين يدي جهة أعلى، لا يمكن أن يكون شعوره بالمسؤولية شعوراً حقيقياً. بينما كل المثل العليا الأخرى لم تكن إلا نتاجاً إنسانياً أو أقزاماً متعلقة، لذا فإن الإنسان لا يمكن أن يستشعر حيالها بالمسؤولية الحقيقية، (إن هي إلا إسماء سميتوها) (النجم: ٢٣). تلك المثل لا تحرك الوعي الموضوعي بالمسؤولية، لذا قد تصنع قوانين أو عادات، ولكنها لا تثمر أخلاقاً (٣٤).

أما الإيمان فإنه يضيف طرفاً رابعاً هو (الله) إلى الأطراف الثلاثة التي هي: الإنسان، الطبيعة، العلاقة الناشئة عنهم. إن إضافة هذا الطرف الرابع لا يجعله داخلاً في إطار المجتمع الإنساني؛ ولكنه مقوماً أساسياً للعلاقات الاجتماعية على الرغم من أنه خارج إطار المجتمع. هذه الصيغة الرباعية للعلاقات هي التي طرحها القرآن الكريم تحت عنوان (الاستخلاف). قال تعالى: (إني جاعل في الأرض خليفة) (البقرة: ٣٠). إن إضافة الطرف الرابع ليست مجرد إضافة عديدة إلى الأطراف الثلاثة الأخرى، بل هي إضافة نوعية تحدث تغييراً جوهرياً في بنية العلاقات الاجتماعية؛ إذ تعود الطبيعة بكل ثرواتها مجرد أمانة لا بد من رعايتها وأداء حقها، ويعود الإنسان مع إخوانه مجرد شركاء في حمل هذه الأمانة وأداء دور الاستخلاف (٣٥).

إن جوهر المشكلة الاجتماعية يكمن في أن المصلحة العامة لا تتفق في كثير من الأحيان مع الدافع الذاتي، لتتناقض مع المصالح الخاصة للأفراد. فأن الدافع الذاتي الذي يمكن أن يضمن اندفاع الإنسان نحو الاستفادة من الطبيعة، لا يقف بنفس الموقف من المصالح الاجتماعية، فبينما تتجه جميع الدوافع الذاتية في سعي البشرية نحو إيجاد علاج لداء فتاك، لأن إيجاده من مصلحة الجميع، نجد أن هذا الدافع نفسه يحول دون تحقيق بعض المصالح الاجتماعية. فتأميم الثروة الطبيعية لبلد ما خدمة للمصالح العام، يتناقض مع مصلحة أولئك الذين يحتكرونها لأنفسهم، وضمان معيشة الفرد العاطل عن العمل تتعارض مع مصلحة الأغنياء، الذين سيكلفون بتسديدها. وفي ضوء هذا الفارق بين المصالح التي تهدف إلى استثمار الطبيعة والمصالح الاجتماعية. فأن الدوافع الذاتية لا تصطدم مع تلك المصالح التي تتعلق بالطبيعة، بل تدفع الأفراد إلى استثمار الوعي في هذا المجال، وبذلك أمتلك الإنسان الإمكانيات التي تكفل له



مصالحه تلك بصورة تدريجية مع نمو تجربته، بخلاف المصالح الاجتماعية فإن الدافع الذاتي الذي ينبع من حب الإنسان لنفسه، ويدفعه إلى تقديم مصلحته الشخصية على مصالح الآخرين، فذلك الدافع يحول دون استثمار الوعي عند الإنسان استثمارا مخلصا في سبيل تأمين المصلحة الاجتماعية العامة. وعليه تبقى المشكلة الاجتماعية قائمة ما لم يحول الدين دون ذلك، بان يضع سبل الانسجام بين الدوافع الذاتية للأفراد وبين المصلحة الاجتماعية العامة، حيث يلعب الدين دورا هاما حين يجعل المصلحة العامة هدفا شخصيا يكرس له الإنسان طاقاته، لأنه يؤمن له سعادته الآخروية(٣٦).

المبحث الثاني: العدل

وهو الأصل الثاني من أصول الدين لدى الإمامية، ويأتي بعد التوحيد الذي بحثوا فيه عن حقيقة الذات الإلهية، أما في أصل العدل فيدور البحث عن حقيقة الفعل الإلهي. فهم في أصل التوحيد نفوا عنه الصفات لتنزيهه عن مشابهة المخلوقين، فكان عندهم متفرد في كماله، أما في أصل العدل فأنهم نفوا عنه الظلم لتنزيهه عن مشابهة المخلوقين في صدور الظلم عنهم، فكان لديهم متفرد في خيريته .

والعدل هو صفة من صفات الله تعالى، فيكون حاله حال الصفات الإلهية الأخرى كالعلم والقدرة، وهي بمجملها تبحث في مبحث واحد هو التوحيد، وبالتالي يصبح من المناسب التساؤل: لماذا فصل العدل في مبحث مستقل؟ ويجيبون عن ذلك؛ لأن العدل هي الصفة التي تعطي المسيرة الإنسانية الميزان الأخلاقي، من هنا كان العدل له مدلوله الخاص والأكبر في توجيه المسيرة الإنسانية على الأرض، ومن أجل ذلك استقل بمبحث خاص(٣٧).

يعرف الإمامية العدل الإلهي بأنه: تنزيه الله تعالى من فعل القبيح والإخلال بالواجب (٣٨). وهذا الفهم للعدل قريب من رأي اللغويين، ففي لسان العرب أن العدل ما قام في النفوس أنه مستقيم، ومن أسماء الله تعالى العدل، لأنه لا يميل به الهوى فيجور في الحكم (٣٩). وهم يستدلون - كما هو منهجهم - بالأدلة العقلية والنقلية لإثباته.

وفي أصل العدل يبحث مفكرو الإمامية في موضوعات ترتبط بالعلاقة التي تقوم بين الإنسان وربه، فتعين القواعد التي يسير بموجبها الفعل الإلهي تجاه العبد، وتحدد الضوابط التي تحكم فعل العبد تجاه ربه، ومسؤولية الإنسان فيه، ومن ثم ما يترتب على ذلك من جزاء، ولذا تبين الإمامية هذا الأصل وعدوه مقدمة ضرورية للعمل. يقول العلامة الحلي: (اعلم أن هذا أصل عظيم ينبني عليه القواعد الإسلامية بل الأحكام الدينية مطلقا، وبدونه لا يتم شيء من الأديان، ولا يمكن أن يعلم صدق نبي من الأنبياء إلا به...، وبئس ما أختار الإنسان لنفسه مذهباً خرج به





عن جميع الأديان...، ولا يجزم به على نجاته نبي مرسل أو ملك مقرب أو مطيع في جميع أفعاله من أولياء الله وخلصائه ولا عذاب أحد من الكفار والمشركين وأنواع الفساق والعاصين)(٤٠).

ومن خلال هذا الفهم للعدل الإلهي استطاعوا أن يلتمسوا المبدأ الذي يحكم طبيعة العلاقة بين العبد وربه، من حيث أنهم أكدوا على تنزيه الذات الإلهية عن فعل القبيح والإخلال بالفعل الحسن (الواجب الأخلاقي)، واعتماد فاعلية الإنسان الإرادية في الفعل، واعتبار الجزاء سواء أكان ثواباً أو عقاباً ثمناً لما قدمه من أعمال من جهة أخرى. وهذا مدخل الأخلاق(٤١).

ولبيان القيمة الأخلاقية لهذا الفهم لا بد أن نقارنه بأنموذج آخر لمفهوم العدل، إذ يقرر أبو الحسن الأشعري أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، فالعدل وضع الشيء موضعه، وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم(٤٢). من هنا يمكن أن نستنتج أن العدل الإلهي لديه ليس بالصفة المهمة بالقدر الذي تكون أصلاً من أصول الدين؛ العدل بهذا المفهوم تابع للقدرة على التملك ثم التصرف فيه وفقاً للمشيئة؛ وعلى هذا الأساس فسر الأفعال الإلهية كلها بما فيها المرتبطة بالإنسان كفعل مجرد صادر عن قدرة مطلقة وملك شامل، وهذا ما يبعدها عن الموقف الأخلاقي بقدر ما يقرب موقف أهل العدل منه، عندما ذهبوا إلى أن العقل قاض في أن تكون جميع الأفعال التي تصدر عن الذات الإلهية بمقتضى الواجب الأخلاقي(٤٣).

إذ يلوح للأشاعرة أن العالم لا يتسع لقدرتين، فتبدى لهم الحضور المطلق لقدرة الرب غير ممكن إلا في غياب تام لحضور العبد، وليس من شك في أن هذا التصور يتأدى بالضرورة إلى رؤية الوجود الإنساني وفاعليته سلبياً، وإنكار أي فعالية إنسانية حتى في مجال المعرفة؛ لأنه إذا كان قوام الحياة الأخلاقية هو الالتزام بقانون الأخلاق، فأن هذا القانون ليس قانوناً يكشفه العقل البشري لدى الأشاعرة، وإنما هو معطى إلهي ليس للمرء إلا الرضوخ والتسليم، لأن مصدر الأخلاق الأشعرية يقوم في الإله، إذ يمنع الأشاعرة من أن يكون العقل المجرد طريقاً إلى العلم بحسن الفعل أو قبحه، ذلك لأن الأفعال لا تتطوي على صفة تبرر أخلاقيتها، وبالتالي فإن تقرير أخلاقيتها ليس من مدارك العقول وإنما من موارد الشرع(٤٤).

وفي الحقيقة فإن تأسيس نسق للأخلاق في إطار ملكات الإنسان يبدو مستحيلاً طبقاً للرؤية الأشعرية، لأنهم يرون وجوب النظر الموصل إلى المعارف مستمد وجوده لا من طبيعة الإنسان العاقل، بل بثبوت السمع الدال عليه، وعلى هذا فإن المعرفة ليست نشاطاً ضرورياً للإنسان، من حيث هو نشاط يدين بضرورته إلى سلطة مفارقة عنه(٤٥). أما الإمامية فأنهم أوجبوا النظر وجوباً عقلياً؛ لأن الوجوب لو كان سمعياً للزم العلم بصدق المبلغ (الرسول)، والعلم بصدقه يستلزم النظر، فإذا امتنع المكلف عن النظر لم يجز له استناد الوجوب إلى الرسول لعدم العلم



بصدقه وليس من وجوب عقلي، فينتقي الوجوب على تقدير السمع. أما علة وجوب النظر عقلا فترجع إلى سببين. فأحدهما دفعا للخوف الحاصل من عدم المعرفة بالله، ودفعا للخوف واجب عقلا. ثانيهما أن تكون شكرا لله تعالى على أنعمه، والشكر لا يتم ضرورة إلا بالمعرفة (٤٦). وهكذا يثبت الامامية أن دوافع المعرفة دوافع أخلاقية نابعة من الطبيعة العاقلة للإنسان، ولا صلة لها بالقوة المفارقة إلا من حيث أنها تحقق شكر المنعم، وهو أيضا فعلا أخلاقيا.

ثم إن الرؤية الأشعرية القائمة على فكرة حرية التصرف في الملكية لا يغنيها شيئا، من حيث أن للملكية حدود لا يجوز تجاوزها فالمالك لعبد إذا أرادة تعذيبه من غير استحقاق، لعد هذا الفاعل عند العقلاء سفيها ظالما يستحق اللوم والذم، فالملكية لا تبيح القبائح ولا فرق في ذلك بين ملكية المطلقة لله والملكية النسبية التي للمالك منا. قال تعالى: (وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ) (القصص: ٥٩)، فالباري وان كان قادرا على كل مقدور، لكن عدله المطلق وحكمته البالغة لا تجوز له فعل القبيح أصلا (٤٧).

وتأكيدا على إثبات القدرة المطلقة لله تعالى الشاملة للوجود بأجمعه، قرر الأشاعرة أن جميع الحوادث في العالم بما فيها أفعال البشر هي من فعله، ولما كانت أفعال البشر لا تخلو من القبائح والمنكرات، ومع ذلك أصروا على أنه مرید لها. وقد استدلوا على ذلك بأنه لو كان في سلطانه منها ما ليس بمرید للحقه العجز والتقصير في بلوغ المراد، وكذا لو أراد الله تعالى منها ما لم يكن لدل ذلك على عجزه وتقصيره وتعذر الأشياء عليه، ولا فرق في ذلك بين فعل نفسه وفعل خلقه (٤٨). في حين ذهبت الامامية إلى أن الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء وقعت أو لم تقع، ويكره المعاصي سواء وقعت أو لا؛ ويستدلون عليه بأنه تعالى حكيم لا يفعل القبيح، وكما أن فعل القبيح قبيح كذلك إرادته قبيحة أيضا. كما أن ترك الحسن قبيح، كذلك إرادة تركه. ثم أنه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي، والحكيم إنما يأمر بما يريد لا بما يكره، وينهى عما يكره لا عما يريد، فلو كانت المعصية مرادة لله لما نهى عنها، ولو كانت الطاعة من الكافر مكروه لله لما أمر بها (٤٩).

أما ما يتعلق بقدرة البشر على الفعل ومدى مسؤوليتهم عنه، فإن الامامية يذهبون إلى أن الإنسان هو المحدث لأفعاله وموجد لها، ومما يدل عليه وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفاؤها بحسب صوارفنا وكراهتنا، فلولا أنها تقع تحت طائلة فعلنا لما وجبت، كما لا يجب ذلك في صفات الخلق من ناحية الطول والقصر مثلا، أو اللون وما إلى ذلك. ولا يجب أيضا في أفعال غيرنا لما لم تكن متعلقة بنا. ذلك لأن أحدنا متى دعاه الداعي إلى الفعل، ولا صارف له





عن ذلك ولا مانع، لا بد أن يقع، وليس كذلك ما لا تعلق به كصفات الخلق، ولا فرق بينهما إلا أنها محدثة بنا ومتعلقة بجهتنا (٥٠).

ولكن كيف يتسق هذا القول مع قولهم بالقدرة المطلقة لله تعالى والشاملة للوجود ككل؟ فإن الإمامية قد عارضوا المجبرة الذين ذهبوا إلى أن لا سبب ولا تأثير إلا لله، حتى أفعال المخلوقين. وهم بذلك أرادوا تنزيهه عن الشريك، فنسبوا إليه الظلم، إذ لما كان الله تعالى هو الذي قدر كل شيء، فلماذا يحاسب الناس على أفعالهم؟ وكيف له أن يثيب فرد ويعاقب آخر على فعل أرادته سبحانه؟ وعارضوا أيضا القدرية الذين كانوا على النقيض من أولئك حين قالوا أن الله قد خلق العباد ومنحهم القدرة على الفعل، ثم رفع قدرته وقضاه عنهم وفوض إليهم أن يفعلوا بها ما يشاؤون، بعد أن أمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية. فأخرجوا الله تعالى من سلطانه، وأشركوا غيره في الخلق. فقد ذهبت الإمامية إلى التمسك بمقولة الإمام الصادق (ع): لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين. وخلصته أن قدرة العبد التي عليها مدار حرّيته وتكليفه ومسؤوليته، هي مملوكة لله، وأن لا خيرة للعبد في ثبوتها وبقائها. وهو في نفس الوقت مخير في الفعل والترك لما وجب عليه أو حرم (٥١). وبذلك حافظوا على مسؤولية الإنسان وإمكانية الفعل الأخلاقي، مضافا إلى مشروعية الجزاء، كل ذلك من دون أي مساس بالقدرة الشاملة لله تعالى.

وفي ضوء هذا الفهم يعارض الإمامية القول بأن المعنى بالقضاء والقدر، أنه تعالى قضى أعمال العباد وقدرها، أي خلقها وأوجدتها، لأن ذلك يستلزم إسناد أفعال البشر إلى الله تعالى وهو باطل. ويذهبون إلى أن معنى القضاء والقدر أنه تعالى بيّن لها وكتبها، لحصول الإجماع على وجوب الرضا بقضاء الله وقدره، ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبائح. وقد أشار الإمام علي بن أبي طالب (ع) إلى أن المعنى بقضاء الله وقدره أنه أمره وحكمه، وتلى الآية الشريفة: (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) (٥٢).

وتأسيسا على النسق المعرفي الذي أقامه الإمامية، وعلى ضوء الموقف الأخلاقي الذي حكم نظرتهم إلى الذات الإلهية والأنسان والعالم، فقد اقتضى ذلك أن تكون أفعاله تعالى لغرض وفائدة ومصالحة الإنسان؛ ومن هنا قالوا بنظرية اللطف الإلهي. ويعرف الإمامية اللطف بانه: هبة مقربة إلى الطاعة ومبعدة عن المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإلجاء. فالآلة ليست لظفا لان لها حظ في تمكين الإنسان من الفعل، والإلجاء ينافي التكليف بخلاف اللطف (٥٣).

ونظرية اللطف تقضي أن يكون اللطف واجبا على الله تعالى، لأنه يجري مجرى التمكين في التكليف، والتكليف ثابت إذن اللطف واجب، استكمالا لغرضه؛ وذلك لأنه إذا علم الله تعالى أن



الإنسان يكون مع فعل أدعى إلى العمل بما كلف به، ومع ترك اللطف يكون الإنسان أقرب من الامتناع عن الإتيان بما كلف، وبالتالي فإنه متى لم يفعل تعالى اللطف كان ناقضا لغرضه، وهو محال. وكما أنه لا يحسن عقاب الإنسان مع عدم تمكنه من إتيان الطاعات وتركه للمعاصي، كذلك لا يحسن مع عدم اللطف أن يعاقب، لأن اللطف كما ذكرنا يجري مجرى التمكين. لذا وجب اللطف على الله تعالى بمقتضى حكمته وعدله (٥٤).

وبموجب نظرية اللطف الإلهي وبمقتضى حكمته، وجب على الله تعالى أن يفعل كل ما فيه صلاح الإنسان في حياته الدينية، بمعنى أنه يجب على الله أن يفعل كل ما من شأنه تقوية الدوافع لدى الإنسان على الفعل الحسن والعمل الصالح، وأن يفعل تعالى كل ما من شأنه تقوية الصوارف عن ما قبح فعله من الإنسان. وبعبارة أخرى تقتضي حكمة البارئ جل وعلا أن يفعل كل ما فيه صلاح دين الإنسان وتقوية دوافعه نحو فعل الخير واجتناب الشر (٥٥). أما صلاح الدنيا فهي ليست شرطا في الحياة الأخلاقية، إذ تشهد التجربة الحياتية أن الترف والخيرات في الحياة الدنيا يؤدي إلى الفساد، وقد أشار القرآن الكريم في كثير من الآيات الشريفة إلى أن الترف كان أهم أسباب الفساد، قال تعالى: (إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى..). ولذا لم يذهب الامامية إلى وجوب الصلاح في الدنيا. يقول الطوسي: (وأما الأصلح في باب الدنيا فهو الأنفع، إلا الذي لا يتعلق به لطف فإنه لا يجب على الله تعالى) (٥٦). فما لم يتعلق به اللطف وهو التقريب من فعل الخير، فليس من الواجب على الله تعالى فعله.

أما الشرور والآلام التي تحيط بالإنسان في هذه الحياة، إذ نجد أنفسنا جد مرغمين على أن نؤكد أن الشر يقيم في هذا العالم. فهناك الشر الميتافيزيقي كالذي ولد منقوصا في عقله أو في جسمه، والشر الفيزيقي كآلام القتل والمرض والجروح وما إلى ذلك، والشر الأدبي كالخطيئة والإجرام الناتج عن عدم مراعاة قوانين السلوك. فمثل هذه الشرور والآلام ليست موجودة في هذا العالم على جهة الندرة، إنها تكتنف الإنسان بالمصائب والبلايا والمحن، حتى تكاد تكون هذه الأرض أشبه بمقبرة فسيحة الأرجاء. تلك هي مشكلة واجهة الدين والفلسفة على حد سواء، وكان عليهما أن يطرحا حلا مقنعا لها (٥٧).

وقد حلت الزرادشتية المشكلة بأن جعلت تلك الشرور والآلام خارج إطار مقدرات إله الخير، وألقت تبعت ذلك كله على إله آخر هو إله الشر (أهرمن)، وبذلك اعترفت بوجود الشر ومع ذلك أبقت لأنصارها نوع من بصيص الأمل، حين ذهبت إلى أن إله الخير سوف ينتصر على إله الشر في نهاية المطاف، وبعد صراع مرير (٥٨). وهذا الحل لا يقنع انصار الديانة التوحيدية بطبيعة الحال.



فيما تخلصت الديانة المسيحية من هذه الورطة حين ذهبت إلى أن منشأ كل الشرور والآلام في هذا العالم هو الخطيئة الأصلية التي وقع فيها أبينا آدم، فقد كان العالم خال من الشرور، ولكن الإنسان لما قارف الخطيئة صار معاقبا، وبذلك حملت المسيحية مسؤولية بني البشر الشر بأنواعه. وقد واجه هذا الرأي إشكالات كبيرة، إذ يرى باسكال أنه أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب إنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه، وكما يبدو الأمر غريبا أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يسمع بها فضلا عن أنه غمس فيها اصبعاً بأية وسيلة كانت (٥٩).

في حين ذهب ابن سينا إلى إرجاع الشرور إلى طبيعة الإمكان، فالإمكان والشر متساوقان، وأن الشر بذاته هو العدم، والشر المطلق هو العدم المطلق. وبالتالي كيف وجودت الشرور والآلام في العالم؟ وكيف صدرت عن الله وهو خير محض؟ ويجيب ابن سينا أن سبب الشر يرجع لاشتغال طبيعة العالم على الإمكان، فأن هذا الإمكان الوجودي هو السبب في تولد الشر من الخير. فلما كان هذا العالم ممكنا كان لا بد من وجود الشر فيه؛ إذ ليس من الحكمة أن تترك الخيرات الثابتة من أجل شرور غير دائمة (٦٠). وهذه النظرية قال بها كثير من الفلاسفة منهم لبيبتز، ولكنها لا تحل المشكلة فأن كان الشر يرجع لطبيعة الممكن ونقصا فيه، ألا يرجع ذلك لحرمان الفاعل؟ وبالتالي تعود المشكلة من جديد إذ كيف تسنى الله خلق العالم بهذا الشكل الذي تحيق به الشرور والآلام؟ ويرد برجسون على هذا القول بأنه تطوع من الفيلسوف للدفاع عن الله (٦١).

أما الامامية فأنها تذهب إلى التفصيل، إذ ليس كل الألم شرا يقبح من الله سبحانه. فأن الألم يكون قبيحا في حالات، منها لكونه عبثا، لأن العبث ما لا غرض فيه. والألم يكون عبثا إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون آلام، ولا غرض له فيه زائدا على ذلك. ومنها كذلك الألم الذي فيه مفسدة، وهو معلوم بالضرورة قبحه. فيما يحسن الألم في حالات، منها أن يكون مستحقا، لأنه لو لم يكن ذلك لقبح العقاب، لأن فيه ضررا، وقد علمنا حسنه لمن استحقه. ويحسن أيضا لدفع الضرر، على أن لا يكون هذا الدفع إلا بإدخال بعض الآلام عليه. أما الألم من الله تعالى فإنه لا يحسن، إلا إذا كان فيه عوضا يخرج من كونه ظلما، أو غرضا يخرج من كونه عبثا (٦٢). وهكذا فسرت الامامية هذه المسألة تفسيراً أخلاقيا، فكان الميزان الذي يحكم المصائب والآلام التي تحيط بالإنسان في هذه الدنيا بما يتفق مع الحكم الأخلاقي، سواء منها ما يتعلق بالذات الإلهية، إذ يجب إخراجها من دائرة الظلم، ولا بد من أن يشمل المتألم (غير المستحق) عوضا عما لحقه من آلام في دار الدنيا، فأن لم يكن ذلك العوض في دار الدنيا، وجب تعويضه في الآخرة، ولا يقتصر استحقاق العوض على العقلاء، إذ حتى البهائم تستحق العوض على ما



يلحقها من الآلام(٦٣). أما يتعلق بدائرة الإنسان إذ لا بد من غرض لذلك الألم، ولما كان الله تعالى غني عن الحاجة، كان الغرض هو صلاح الإنسان. يقول العلامة الحلي: هذا شرط لحسن الألم المبتدأ الذي يفعله الله تعالى لاشتماله على نفع المتألم، وهو كونه مشتملا على اللطف(٦٤).

المبحث الثالث: بعثة الرسل

يتفق المسلمون كافة وأصحاب الديانات وجماعة من الفلاسفة على حسن البعثة، ومنعت البراهمة منه، واحتجت على بطلانها بالقول: إما أن يأتي الرسول بما يوافق العقول أو بما يخالفها، فإن جاء بما يوافق العقول لم يكن إليه حاجة ولا فائدة فيه، وإن جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله(٦٥).

فيما يذهب الإمامية إلى القول أن إمكانية العقل على الاستدلال لمعرفة حسن الأفعال وقبحها لا يمنع من أن يرسل الله تعالى الرسل فيبلغوا ما حملوا من تفصيلات لأمر الدين والدنيا ومعرفة الشريعة، ففي ذلك لطف فيه إزاحة للعلة وتتميم الزام الحجة. ف(البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد، كمعاضدة العقل فيما يدل عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل عليه، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح والنافع والضار، وحفظ النوع الإنساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم الصنائع المختلفة، والأخلاق والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب، فيحصل اللطف(٦٦). بما في كل ذلك من فوائد؛ وبذلك تندفع حجة البراهمة، لأن ما يأتي به الرسول إن كان موافقا للعقل، ففيه تأكيد وإرشاد لما توصل إليه العقل من المعرفة، التي قد لا تتوفر لدى كل إنسان. وإما أن يأتي بما لا قبيل للعقل لإدراكه أصلا، كما في كثير من الشرائع والعبادات التي تؤكد الداعي إلى فعل الخير، هذا بالإضافة إلى الإخبار بالثواب والعقاب الذي من شأنه تقوية الدوافع والصوارف لدى الإنسان.

ويؤكد الإمامية أن البعثة واجبة على الله من حيث كونها لطفاً على اعتبار (أن التكاليف السمعية أطاف في التكاليف العقلية، و اللطف واجب، ولا يمكن معرفته إلا من جهة النبي (ص)، فيكون وجود النبي واجباً؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب) (٦٧). فأن كانت الحجة قد ألزمتهم بالعقل قبل البعثة فلا يمنع من أن تقوى الأدلة بإرسال الرسل وتنبية الغافلين فذلك واجب على الله تعالى بلطفه، و (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (النساء:١٦٥)، إذ لا يجب التكليف إلا بعد إقامة الحجة على الناس، ولا يكلفهم إلا ما يسعهم وما يقدر عليهم، إذ من الظلم تكليف العاجز أو الجاهل الذي لم يقصر في الوصول والتعلم لأداء مسؤوليته. أما الجاهل المقصر في معرفة التكاليف فهو مسؤول عند الله ويعاقب على



تقصيره. ولا يرفع اللطف الإلهي بتكليف البشر بما فيه صلاحهم أن يكون بعضهم متمردا على طاعته غير منقادا إلى أوامره ونواهيه(٦٨).

ويوضح المظفر الحاجة الأخلاقية إلى البعثة بعبارة معاصرة وأقل تجريدا، إذ يؤكد أن الإنسان مخلوق معقد في تركيبته وفي طبيعته، فقد اجتمعت فيه نوازع الفساد وبواعث الخير والصلاح. فهو من جهة قد جبل على غرائز وعواطف من حب النفس وإطاعة الشهوات، وفطر على التغلب والتكالب على متاع الدنيا وزخرفها. ومن جهة ثانية خلق الله فيه عقلا هاديا يرشده إلى مواطن الخير والصلاح، وضميرا وازعا يردعه عن الظلم والمنكرات، ويؤنبه على فعل ما هو قبيح ومذموم. ولا يزال الخصام الداخلي في النفس الإنسانية مستعرا بين العاطفة والعقل، فمن يتغلب عقله على عاطفته كان من الراشدين في إنسانيتهم والكاملين في روحانيتهم، ومن قهرته عاطفته ونوازعه كان من المتردين إنسانية والأخسرين منزلة. وأشد هذين الخصمين مراسا على النفس هي العاطفة؛ لذا تجد أكثر الناس منغمسين في الضلالة ومبتعدين عن الاستقامة بإطاعة الشهوات وتلبية العواطف. على أن الإنسان لقصوره وعدم اطلاعه على جميع الحقائق، لا يستطيع معرفة كل ما يضره وينفعه، ولا كل ما يسعده ويشقيه، لا في نفسه ولا في مجتمعه. من هنا كان الإنسان في أشد الحاجة ليلبغ درجات سعادته ومنهاج استقامته، إلى من ينصب له طريق الرشاد؛ فوجب على الله تعالى أن يبعث في الناس رحمة لهم ولطفا بهم، (رسولا منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة...)، وينذرهم عما فيه فسادهم ويبشرهم بما فيه صلاحهم وسعادتهم(٦٩). وعند ذلك ليس لأحد أن يقول (لولا أرسلت إلينا رسولا) (طه: ١٣٤)، وبذلك تثبت الحجة على الكافرين فيقولوا (لو كنا نعقل أو نسمع ما كنا من أصحاب السعير) (الملك: ١٠).

وفي المرحلة المعاصرة طرح البعض فكرة مفادها أن التطور البشري قد تجاوز مرحلة الإيمان الغيبي، وانتقل إلى المرحلة العلمية، التي تكون العلوم فيها قد بلغت شأوا من التطور استطاعت فيه أن تخرج البشرية، من ظلمات الغيبيات إلى نور العلم، الذي قدم للإنسانية الحضارة والمدنية، وبالتالي على الإنسان أن يهجر التفكير الديني ويلجأ إلى المنهج العلمي في دراسة المجتمع وشروط التنظيم الاجتماعي، واكتشاف قوانين تقدم المجتمعات، بما ينسجم والتطور الذي أحرزته الإنسانية في العلوم، وصولا إلى رفاهية الإنسانية وسعادتها(٧٠).

ولكن على الإنسان أن يعي بان له أفق تأريخي محدود بحدوده الذهنية، وليس صحيحا القول بإمكانية الإنسان على الوصول إلى الكمال المنشود، بانتقاله من مثل أعلى محدود إلى مثل آخر، حتى يصل تدريجيا إلى ما ينشده من الكمال من خلال التجربة الاجتماعية، كما هو الحال



في تطور المعرفة الطبيعية التدريجي من خلال التجربة الطبيعية؛ ذلك لان الفرق بين التجريبتين كبير جدا. أولا: لان التجربة الاجتماعية ربما تكون ذات نتائج مدمرة على المجتمع، بينما تبقى التجربة الطبيعية ضمن حدود المختبر، وثانيا: لا يكون الإنسان تجاهها موضوعيا، لأنه سيكون داخل التجربة الاجتماعية، فلا يأمن من التأثيرات الذاتية عليها، عكس التجربة الطبيعية التي عادة ما يكون الإنسان حيالها موضوعيا (٧١). هذا فضلا عما أشرنا إليه في مبحث التوحيد، من أن الإيمان هو الأمر الوحيد القادر على حل التناقض الإنساني بين حب الذات وحب الآخرين، أنه الفكرة الجوهرية التي تستطيع أن تحل التعارض البادي بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، حتى لتجعل المرء يخدم غرضا خاصا حين يسعى لتقديم المصلحة العامة. وهي فكرة فريدة لا يستطيع العلم مهما بلغ من درجات الرقي أن يقوم مقامها أو ينفي حاجتها.

وحرصا منهم على ضبط النسق المعرفي من أي ثغرة يمكن أن ينفذ إليها الشك في وصول خبر الوحي إلى الإنسان والقطع بالتكاليف الشرعية، وتأكيدا منهم على الثبات على الاتجاه التفسيري الذي تحكمه الغايات الأخلاقية، ذهبت الامامية قاطبة خلافا للجمهور من أهل السنة، إلى أن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر، منزهون عن المعاصي قبل البعثة وبعدها، فلا يجوز أن يرسل الله تعالى رسولا كان كافرا أو كذابا، وسواء كانت المعصية على سبيل العمد أو السهو والنسيان، وعن كل رذيلة ومنقصة وما يدل على الخسة والضعفة، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك حين نزھوهم من دناءة الآباء وعهر الأمهات. وقد خالفت باقي الفرق الإسلامية في ذلك، فمنهم من جوز عليهم الصغائر، ومنهم من جوز عليهم الكبائر أيضا، وبعضهم جوز عليهم الكفر قبل البعثة، وآخرين جوزوا عليهم السهو والنسيان حتى في مقام التبليغ (٧٢). ويتساءل الامامية كيف يصح صدور المعاصي من الأنبياء وهم القدوة والأسوة الحسنة التي فرضها الله تعالى على البشر من أجل هدايتهم، وينبغي اتباعهم بالقول والفعل والنقير؛ ولذلك كانوا متشددين كثيرا في تقرير مديات العصمة إلى حدها الأقصى. يقول المظفر: أنه لو جاز أن يفعل النبي المعصية، أو يخطأ وينسى، وصدر منه شيء من هذا القبيل، فأما أن يجب إتباعه في فعله الصادر منه عصيانا أو خطأ أو لا يجب، فأن وجب إتباعه فقد جوزنا فعل المعاصي برخصة من الله تعالى بل أوجبنا ذلك، وهذا باطل بضرورة الدين والعقل، وإن لم يجب إتباعه فذلك ينافي النبوة التي لا بد أن تقتن بوجوب الطاعة أبدا (٧٣).

ويضيف الامامية ضرورة أن يتحلى النبي علاوة على العصمة بأكمل الصفات الخلقية والمراتب العقلية، كالسياسة والتدبير والشجاعة والصبر حتى لا يدانيه أحد من البشر، لأنه لو لم يكن





كذلك لما صح أن تكون له الرئاسة العامة. كما أنه لا بد أن يكون منزلها من الرذائل قبل بعثته، لكي يكون مستحقاً لهذا المنصب العظيم، وحتى تطمئن إليه العقول وتتصاع إليه النفوس (٧٤). ويضع الامامية محددات للتكاليف الشرعية، ولو نظرنا إلى تلك المحددات لوجدنا أنها تضع الشروط العقلية اللازمة للفعل الأخلاقي. إذ يقرر علماء الامامية أن التكاليف الشرعية لا تحسن إلا بشروط، منها ما يتعلق بالتكليف ذاته، وهي اثنان، الأول انتقائه عن المفسدة، سواء كان ذلك لنفس المكلف عندما يعارض تكليف آخر ملزم به، أو أن يكون فيه مفسدة لمكلف آخر. والثاني أن يكون التكليف مقدماً على الفعل، بمقدار يتمكن من إيقاعه فيه. أما الشروط التي تتعلق بالفعل، فهي إمكان وجوده، واشتماله على صفة زائدة بأن يكون واجباً أو مندوباً في حال الدعوة إلى الفعل، أو أن يكون قبيحاً أو أن يكون تركه أولى في حال النهي عن الفعل. أما ما يرجع منها إلى الإنسان المكلف، فهي أن يكون عالماً بالتكليف أو متمكناً من العلم به، وأن يكون قادراً على الإتيان به (٧٥).

ولكن كيف يكون شرط حسن التكليف أن يكون فيه مصلحة للمكلف، وقد اختار بعض المكلفين الكفر، فاصبح ضرر محض؟ ويجاب عليه، بأن التكليف بنفسه ليس بضرر، ولا مستلزم له من حيث هو تكليف، وإنما الضرر نشأ عن سوء اختيار الكافر لنفسه. ولا يصح القول أيضاً بأن تكليف الكافر لا فائدة فيه فيكون عبثاً، لأن الفائدة تكون بحصول الثواب والكافر لا ثواب له؛ ذلك لأن الفائدة لا تكون بالثواب، وإنما بالتعريض له، وهذا حاصل للكافر كما هو في حق المؤمن (٧٦).

وهكذا نجد أن رؤية الامامية في موضوع البعثة، تكشف عن أبعاد أخلاقية عالية المضامين، تقوم على فكرة اللطف الإلهي التي تهدف إلى خير الإنسان لا غير، حتى ليصبح هدف التكاليف الشرعية تعضيد دوافع الإنسان نحو فعل الخير، وتوكيد الموانع تجاه فعل القبيح. وهي تحرص على موثوقية مصدر التكليف، حتى لا يتسرب الشك إلى النفس، فأكدوا على تنزيه الأنبياء من المعاصي بأي قدر كان، سواء أكنت صغيرة أم كبيرة، وبأي صورة كانت، سواء أكانت على سبيل العمد أم السهو أم النسيان. وهو كما لا يخفى ذات مضامين أخلاقية، كون النبي هو الأسوة الحسنة التي ينبغي الاقتداء بها. علاوة على أنهم أثبتوا مسؤولية الإنسان الأخلاقية من حيث أن إيمان المؤمن يتوقف على إرادته من غير إجماع، وأن كفر الكافر جاء نتيجة لسوء تقدير منه.

المبحث الرابع: الإمامة الإلهية



الإمامة مفهوم متجذر لدى المسلمين عامة كضرورة دينية ودينيوية ، وهي تعني الخلافة بعد رسول الله (ص) ، لأن الذي يتولاها يكون حاكما يخلف النبي في إدارة شؤون المسلمين ، ويعرفها المحقق الطوسي بانها: رئاسة عامة دينية شاملة على ترغيب عموم الناس في حفظ مصالحهم الدينية والدنيوية، وزجرهم عما يضر بحسبها(٧٧).

وهي من أصول الدين وأحد أركان الإيمان عند الشيعة الإمامية، بمعنى أن من ينكر الإمامة بما قرره علماء الطائفة يخرج عن كونه إماميا. يقول كاشف الغطاء: فمن اعتقد بالإمام بالمعنى الذي ذكرناه فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، وإذا اقتصر على الاعتقاد بالأركان الثلاثة [التوحيد، النبوة، المعاد] فهو مسلم ومؤمن بالمعنى الأعم، الأمر الذي يترتب عليه جميع أحكام الإسلام من حرمة ووجوب حفظ دمه وعرضه وماله(٧٨).

يتفق علماء الإسلام على ضرورة الإمامة إلا من شذ منهم، وهم جماعة النجدات من الخوارج، وذهب الباقر إلى وجوبها، ولكنهم اختلفوا في أن علة الوجوب هي السمع أم العقل. فذهبت الأشاعرة وأهل الحديث إلى الأول، فيما اتفقت الشيعة الامامية ومعتزلة بغداد على أن الوجوب عقلي، ولكنهم اختلفوا أيضا في من يقع عليه الوجوب، فالمعتزلة رأيت أن الوجوب يقع على الأمة، فيما أكدت الشيعة على أن الوجوب يقع على الله تعالى(٧٩).

وهي في العموم الميزة الرئيسية بين الشيعة وغيرهم من الطوائف الإسلامية، إذ لما كان وجوب الإمامة عندهم يقع على الله تعالى، لا بد أن يكون تعيينه بالنص وفي تفصيله تميزت الامامية عن الزيدية والإسماعيلية. أما سائر الفرق الإسلامية الأخرى فأنها تؤكد أن وجوب الإمامة يقع على الأمة الإسلامية، فيكون تعيين الإمام من مسؤولياتها من خلال مبدأ الشورى. ومع غض النظر عن ثبوت النص أو عدمه، فإن مبدأ الشورى يصبح أفضل الطرق [مع فرض عدم ثبوت النص]، إذ تكون الأمة أمام مسؤولياتها في تعيين الشخص الذي يتحمل أعباء هذه المسؤولية العظيمة في حفظ مصالح الأمة الدينية والدنيوية ، حيث لا طريق أفضل أمام العقل في عملية الاختيار من التشاور والاتفاق بين الناس على من يدير شؤونهم.

ولكن الماوردي ينقل اختلاف العلماء الكبير في تطبيق مبدأ الشورى فكتب: فقالت طائفة لا تتعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد، ليكون الرضا به عاما والتسليم لإمامته إجماعا. وقالت طائفة أخرى: أقل من تتعقد به منهم خمسة، وهذا قول أكثر الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة. وقال آخرون من علماء أهل الكوفة: تتعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين، ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح. وقالت طائفة أخرى: تتعقد بواحد، لأن العباس قال لعلي (رض) أمدد يدك بأبيك(٨٠). من هنا نتبين أن مبدأ الشورى الذي طرح مقابل النص لم يكن إلا





عنوانا من دون مضمون حقيقي لدى كثير من علماء أهل السنة، لأن عملية الاختيار لديهم يمكن أن تتم من خلال اتفاق أشخاص لا يتجاوزون أصابع اليد. بل ينقل الماوردي إجماع العلماء على جواز عهد الإمام لمن بعده، حيث يقول: وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ووقع الاتفاق على صحته، لأمرين عمل بهما المسلمون ولم يتناكروها (٨١).

ويضيف الفراء نقلا عن الإمام أحمد بن حنبل ما هو أبعد من ذلك بكثير، قال: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إماما عليه (٨٢). وباعتبار مبدأ الغلبة والقهر نبتعد تماما عن الشرعية القانونية فضلا عن القيم الأخلاقية. ومع إقرار هذا المبدأ لا يصبح خلع الإمام مبررا لدى كثير من العلماء حتى مع صدور الظلم والجور منه، حيث ينقل التفتازاني: وأما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف، وكذا في انعزاله بالفسق. والأكثر على أنه لا ينعزل، وهو المختار من مذهب الشافعي (رض) وأبي حنيفة (٨٣).

أما الامامية فأنهم يذهبون إلى أن الإيمان لا يتم إلا بالاعتقاد بالإمامة، ولا يجوز فيها تقليد الآباء والأهل والمربين مهما عظموا وكبروا، بل يجب النظر فيها كما يجب النظر في التوحيد والنبوة. والإمامة كالنبوة لطف من الله تعالى، فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في النشاطين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم؛ ولذا يؤكد الامامية أن تحديد الإمام لا يكون باختيار وانتخاب المسلمين، فليس لهم إذا شاءوا أن يعينوا أحدا عينوه، ومتى شاءوا تركه تركوه، إذ لا يصح لهم البقاء بلا إمام، لان الإمامة بالنص من الله تعالى (٨٤).

ولما كانت مهمة الإمام كمهمة الرسول وجب أن يكون معصوما كالأنبياء؛ ذلك لأن المقتضي لوجوب نصب الإمام هو جواز الخطأ على الرعية، فلو صح عليه الخطأ كان هو بحاجة إلى إمام يصح خطأه، وهكذا يتسلسل وهو باطل، أو تنتهي إلى إمام لا يجوز عليه الخطأ. ثم أنه لو افترضنا جواز الخطأ عليه ووقوعه منه، لوجب الإنكار عليه وهذا يعارض قوله تعالى: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم..)(النساء: ٥٩). على أن المفهوم من العصمة لا ينزع من المعصوم طبيعته البشرية، فهي عندهم فعل الله تعالى بالعبد من الألفاظ التي تقربه إلى الطاعات، فيعلم معها أنه لا يقدم على شيء من المعاصي، بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الإلجاء؛ لأنه عندئذ لما استحق المدح على ترك المعصية، ولبطل الثواب والعقاب في حقه،



وذلك باطل بالأجماع، ولقوله تعالى: قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي (٨٥). فعقيدة الامامية في الإمام خلافا للغلاة والحلوليون، أنهم بشر مثلنا، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، وإنما هم عباد مكرمون اختصهم الله تعالى بولايته، إذ كانوا في أعلى درجات الكمال اللاتقة بالبشر من العلم والصفات الحميدة والأخلاق الفاضلة، لا يدانيهم أحد من البشر فيما اختصوا به، وبذلك استحقوا أن يكونوا مرجعا للامة في أمور دينهم ودنياهم (٨٦). ولما كانت تلك الصفات خافية على البشر وجب النص على الله تعالى وتحديد الإمام، (كونها منصبا إلهيا يختاره الله بسابق علمه على عباده، كما يختار النبي بأن يدل عليه الأمة ويأمر باتباعه) (٨٧).

ولكن اشتمال الإمامة على اللطف لا يكفي في وجوبها على الله، لأنه قد تشتمل على مفسدة، ولا يسد الظن في انتفاء المفساد عنها فقد تشتمل على مفسدة لا نعلمها فلا تقع واجبة. ويرد الامامية بأن المفساد معلومة الانتفاء عن الإمامة لأن المفسدة لو كانت لازمة للإمامة لم تنفك عنها، والتالي باطل بالضرورة لقوله تعالى: (إني جاعلك للناس إماما) (البقرة: ١٢٤)، فوجود الإمامة يدل على إمكان الانفكاك، فأن حصل الانفكاك وجبت لإمكان خلوها من المفساد (٨٨).

وليس صحيحا القول بأن ما يحصل من الصلاح عند تعيين الرؤساء أمور تتعلق بشؤون الدنيا، ولا يجب اللطف لأجلها حسب متبنياتكم، وليس فيها أمر ديني يجب اللطف لأجله؛ ذلك لأن ما يحصل عند وجود الرؤساء وهو قلة الظلم ووقوع الفساد ومنع تغلب القوي على الضعيف، وهذه أمور دينية يجب اللطف لأجلها، وإن حصل فيها أمر دنيوي فعلى وجه التبع. ولا يقدر في ذلك وقوع كثير من الفساد عند نصب رئيس بعينه، لأنه إنما يقع الفساد لكرهاتهم رئيسا بعينه، ولو نصب لهم من يؤثرونه ويميلون إليه لرضوا به وانقادوا له، وذلك لا يقدر في وجوب جنس الرئاسة (٨٩).

ومع اهتمام الامامية بتقليص دائرة الفساد إلا أنهم يشترطون أن يكون عمل الرئاسة ضمن نطاق اللطف، بمعنى أن لا يبلغ الخوف من الرؤساء حد الإلجاء، على اعتبار أن بلوغ هذا الحد سوف يمنع من وقوع شيء من الفساد؛ وذلك حرصا منهم على احتفاظ الإنسان (المكلف) بإرادته في اختيار الفعل الأخلاقي، لأنه حين يتم إلقاء المكلف على فعل الخير أو اجتنابه عن فعل الشر لا يستحق مدحا (٩٠).

وهنا يورد المخالفون اعتراضا وجيها، وهو أن الإمامة تكون لطفا فيما إذا كان الإمام متصرفا بالأمر والنهي، وأنتم لا تقولون به، فما تعتقدون لطفا لا تقولون بوجوبه، وما تقولون بوجوبه ليس لطفا. ويرد الامامية بأن وجود الإمام بنفسه لطف؛ ولتوضيح المسألة يضيفون أن اللطف في الإمامة يتم بأمر: الأول ما يجب على الله تعالى وهو خلق الإمام والنص عليه، وهذا ما فعله





جل وعلا. والثاني ما يجب على الإمام وهو تحمله للمسؤولية وقبوله لها، وهذا ما فعله الإمام. والثالث ما يجب على الرعية وهو تمكينه من أداء وظيفته وامتنال أوامره، وهذا ما لم تفعله الرعية؛ فكان منع اللطف الكامل منهم لا من الله تعالى ولا من الإمام (٩١).

ويضيفون كيف تكون الإمامة لطف للامة وأنتم تقولون بغيبة الإمام الثاني عشر، فجواز الغيبة جواز لعدمه، إذ لا أثر للإمام الغائب ظاهر في حياة الأمة؟ ويجيب الامامية على ذلك بأن ليس هناك من ملازمة بين جواز الغيبة وجواز العدم؛ ذلك لأنه لو كان معدوما لما أمكننا تمكينه ولا طاعته، فلا تكون علتنا مزاحة، بعكس لو كان موجودا إذ يمكن ذلك، فاذا لم يظهر تكون الحجة علينا، أما لو كان معدوما كانت الحجة على الله تعالى (٩٢).

ثم أن فكرة الغيبة وظهور المصلح في آخر الزمان ليست (بوتوبيا) مستحدثة عند الشيعة دفعهم إليها تعرضهم للظلم والجور، فراحوا يحلمون بظهور من يخلصهم من الجور، ويطهر الأرض من رجس الظالمين، كما يذهب إلى ذلك بعض المغالطين وغير المنصفين؛ إذ لولا ثبوتها على وجه عرفها جميع المسلمين وتشربت بها نفوسهم، لما تمكن مدعو المهديّة من العباسيين والعلويين في القرون الأولى، من استغلال هذه العقيدة في خدعة الناس طلبا للملك وبسط نفوذهم عليهم (٩٣).

والى جانب ذلك فإن الامامية يجدون أن مفهوم الإمامة قد طرأ عليه تحريف في الثقافة الإسلامية العامة، وأننا لو رجعنا إلى المصادر الإسلامية الأصلية كالقرآن الكريم والسنة الشريفة لوجدناه ينطوي على عدة إبعاد واحدة منها فقط هو المتبادر إلى العامة وهو الولاية والحكم، أما الإبعاد الأخرى فهي مما لا يتم التطرق لها عادة أو هي مغفول عنها، ويمكن إجمالها بالاتي (٩٤):

أولاً: قيادة التجربة الإسلامية.

ثانياً: المرجعية الدينية والفكرية .

ثالثاً: المحافظة على الشريعة فاعلة في حياة المسلمين .

رابعاً: المحافظة على وحدة كيان الأمة الإسلامية.

خامساً: بناء الجماعة الصالحة للقيام بدور البديل عند الغيبة.

سادساً: تجسيد دور القدوة والأسوة في السلوك الإسلامي.

هذه لمحة سريعة عن رؤية الامامية لأصل الإمامة وفيها كما لا يخفى الأساس الأخلاقي الذي يدفعهم دوماً إلى تثبيت آرائهم على ضوئه، من حيث أن الله تعالى لا يمكن أن يترك البشر هملاً من دون راع يرعى شؤونهم الدينية والدنيوية، ونتيجة للمسؤولية الكبيرة التي تقع على عاتق الإمام كان اللازم على الله سبحانه في حكمته ولطفه أن يضعها في موضعها اللائق بها.

المبحث الخامس: المعاد



إن من أكثر الأمور تعقيداً وأصعب الحقائق تقبلاً وأشدّها غموضاً عند الإنسان هي قضية الموت والبعث بعد الموت، لأن الإنسان إنما يتقبل ما اعتاد عليه من الأمور، كما إن الخوف من المصير المجهول قد دفع البعض إلى القول بامتناع المعاد وقنع بالحياة الدنيا. ف(ما أدى بأبيقور إلى الفلسفة النظرية إلا تفكيره في مشكلة اجتناب الموت. فذهب إلى أن مصدرين من أكبر مصادر الخوف هما الدين والخوف من الموت، وهما مصدران متصل أحدهما بالآخر، لأن الدين يشجع الرأي القائل بأن الموتى أشقياء، ولذلك جعل يبحث عن ميتافيزيقا من شأنها أن تبرهن على أن الآلهة لا تتدخل في شؤون البشر، وأن الروح تقنى مع الجسد)(٩٥).

ولئن رفض الابيقوريون الموت لأسباب أخلاقية كونه يقلق سعادة الإنسان ويمنعه من التمتع بلذات الحياة، فإن أفلاطون عالج الموضوع معالجة أخلاقية أيضاً ولكن من وجهة نظر أخرى، حيث وجد أن الخوف من الموت والاعتقاد بالحساب يساعد الإنسان على كبح جماح النفس، فهو يعتقد (أن الشعب لا يمكن أن يكون قوياً ما لم يؤمن بالله ، وهو إله حي يستطيع أن يحرك الخوف في القلوب التي استولت عليها الإثرة والأنانية الفردية ، ويحملها على الاعتدال في نهمها وشهرها ... وفوق ذلك إذا أضيف على الإيمان بالله الإيمان بوجود حياة أبدية في الآخرة؛ لأن الإيمان بالحياة الأخرى يمدنا بالشجاعة في مواجهة الموت) (٩٦).

وقد ركز الإسلام على هذه القضية ومعالجتها، فهنالك الكثير من الآيات قد أثارت التساؤلات الخاصة بقضية الموت والمعاد. كقوله تعالى (وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا) (الاسراء: ٢٩) ، ثم إن هنالك آيات كثيرة قد حاولت الإجابة عن تلك التساؤلات بطرق وأساليب مختلفة، قال تعالى: (وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۗ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الروم: ٢٧) ، وكذلك: (إِن تَعْجَبَ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَإِذَا كُنَّا تُرَابًا أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ الْأَغْلَالُ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (الرعد: ٥).

لذلك نجد أن كلمة المسلمين اتفقت على الإيمان بالمعاد لما ورد في الشرع من تأكيد عليه بما لا يدع مجالاً للشك فيه. ويستدل الامامية إضافة إلى النصوص الشرعية المتظافرة، بالقول: (إن العقل السليم يحكم بإمكان المعاد حكماً مستقلاً ، وأنه حتم لا مفر منه مع العدل الإلهي والنصوص الدينية فأن الله سبحانه منح عباده القدرة والعقل والإرادة ثم كلفهم وأمرهم بالخير ونهاهم عن الشر . . . فأن افترض أن لا بعث ولا حساب غداً فمعنى هذا أن الظالم والمظلوم سواء . . . وليس من شك أن هذا يتنافى مع عدل الله وحكمته)(٩٧). ثم أن هناك آلام شهدتها الحياة الدنيا وهي ترجع إلى فعل الله سبحانه، وهذه تستلزم العوض وإلا كان ظالماً تعالى عن



ذلك علوا كبيرا، ولما لم يتحصل العوض في الحياة الدنيا وجب أن يكون في حياة أخرى (٩٨). وبذلك نجد أن الإمامية يذهبون إلى ضرورة المعاد ضرورة عقلية يقتضيها الموقف الأخلاقي، حيث أن العدل الإلهي يقتضي أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار على أفعالهم في الحياة الدنيا، ويعوضهم عن الآلام التي لحقت بهم.

هذا وقد ذهب كانت إلى رأي قريب من ذلك، حين استدلت على خلود النفس لأسباب أخلاقية، إذ اعتقد أن مسألة خلود النفس إحدى مصادرات العقل العملي؛ ذلك لأن الحياة تعلمنا كل يوم درسا بأنه لا عقاب للمسيء ولا ثواب للمحسن، بل كثيرا ما تكون الخيانة والغدر والسرقة أجدى من الفضل والإحسان والأمانة، فلو كان مجرد النفع الدنيوي والوصول إلى الغاية هو كل ما يبرر الفضيلة؛ لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء. ولكننا نرى أننا على الرغم من ذلك نشعر بصوت يدعونا إلى الفضيلة وعمل الخير، فكيف يمكن لهذا الشعور أن يوجد إن لم تكن نشعر في قرارة نفوسنا أن هذه الحياة ليست إلا جزء من حياتنا ككل، وأن هناك حياة أخرى أطول أمدا سيجزى بها كل امرئ بما فعل من خير أضعافا مضاعفة (٩٩).

ويعتقد الإمامية بالمعاد (الجسماني) باعتبار أنه ضرورة من ضروريات الدين، إذ دلت الآيات القرآنية الشريفة بشكل صريح عليه، حيث ينص الكتاب الحكيم: (أحسب الإنسان أن لن نجوع عظامه، بلى قادرين على أن نسوي بنانه) (القيامة: ٣)، وكذلك (وإن تعجب فعجب قولهم أئذا كنا ترابا إنا لفي خلق جديد) (الرعد: ٥).

ويؤكد الإمامية على أن الثواب والعقاب ناتج عن استحقاق الإنسان على أفعاله في الدنيا، فأن حسن من الله تعالى التكليف، وجب عليه الجزاء بمقتضى عدله. والثواب هو النفع المستحق المقرون بالتبجيل، والعقاب هو الضرر المستحق المقرون بالإهانة، أما العوض فهو النفع الخالي من التبجيل تمييزا له عن الثواب. ويستحق الثواب بفعل الواجب والندب وبالامتناع من القبيح، ولا يستحق ذلك إلا إذا فعل الواجب لوجوبه، وفعل الندب لكونه مندوبا، وكذلك ترك القبيح لأجل قبحه، لأنه لو فعل ذلك من دون التوجه لسبب الفعل، كما لو فعله سهوا أو إتباعا للشهوة أو غير ذلك لم يستحق الثواب. ويستحق العقاب فاعل القبيح والمخل بالواجب، ولا يستحق ذلك إلا أن يكون متمكنا من التحرز منه، وذلك حين يكون عالما بقبح القبيح ووجوب الواجب (١٠٠). وبذلك ربط جزاء الفعل الأخلاقي بالقصد وليس بالفعل نفسه كما قرره فلاسفة نظرية السعادة، أو بنتيجته كما ذهب إليه أصحاب مذهب المنفعة. وإزاء هذه الرؤية ذهب كانت من بعد إلى أن القانون الأخلاقي لا يقيس خيرية العمل بما ينتج عنه من نتائج طيبة، إنما الخير هو ما جاء وفقا لما



يأمر به الواجب بغض النظر عن نتائجه، ولا عبء بما يعود علينا من مغنم أو مغرم؛ إذ ليس الغرض الاسمي هو السعادة، وإنما هو الواجب. (١٠١).

غير أن الإنسان غالبا ما ينتهي به الأجل وقد خلط عملا صالحا بآخر سيئا. وقد ذهب الجبائيان من المعتزلة إلى التحابط، بمعنى أن السيئات إنما تحبب ثواب الطاعات إذا أريت عليها، وإن كثرت الطاعات درأت الزلات وأحببتها. وليس العبرة بكم الطاعات والسيئات وإنما بقدر الأجور والأوزار، إذ رب معصية من المعاصي الكبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة (١٠٢). فيما تذهب الامامية إلى بطلان التحابط لأنه (يستلزم الظلم لأن من أساء وأطاع وكانت إساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن، وإن كان إحسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء، وإن تساوبا يكون مساويا لمن لا يصدر عنه أحدهما، وليس كذلك عند العقلاء، ولقوله تعالى: فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) (الزلزلة: ٨، ٧) (١٠٣).

والتوبة واجبة من كل ما اقتترف المرء من السيئات، وهي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك العودة إليها مستقبلا، لأن ترك العزم ينبئ عن نفي العدم. أما وجوبها، فلأنها دافعة للضرر، ودفع الضرر واجب عقلا؛ ولذا فهي تجب عن كل ذنب وإخلال بالواجب. ويشترط على التائب أن يندم على القبيح لقبحه والعزم على الترك، وكذا الندم على الإخلال بالواجب والعزم على فعله مستقبلا لأجل كونه إخلالا بالواجب؛ إذ لولا ذلك لانتفتت التوبة كمن يتوب حفظا لسلامة بدنه أو خوفا من النار أو من فوات الجنة، فإن كانت التوبة لأجل ذلك وهي الغاية لم تصح توبته، كما لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل إساءته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره (١٠٤). وهذا يكشف عن أن فعل التوبة يأتي لأسباب أخلاقية، وندم حقيقي عن الإقدام على فعل القبيح لقبحه والعزم على تركه لهذا السبب، وليس لأجل مصلحة تقتضي ذلك.

وإذا كانت التوبة تسقط العقاب عن المذنب تفضلا، فإن العفو الإلهي يسقطه أيضا، ذلك لأن العقاب حق لله تعالى إليه قبضه واستيفاءه فجاز له إسقاطه، لأن كل حق ليس لصاحبه قبضه ليس له إسقاطه، كالطفل والمجنون لما لم يكن لهما قبضه واستيفاءه لم يكن لهما إسقاطه. ولأنه لا ضرر في تركه لأنه تعالى غني عن كل شيء، وليس فيه مفسدة ولا إغراء؛ لأن العفو إنما يقع في الآخرة وليس هناك من تكليف فلا مفسدة، كما لا طمع في الإغراء لأن في المكلفين من إذا ارتفع طمعه في العفو كان أقرب إلى ارتكاب القبائح (١٠٥).

والنتيجة فأن الإنسان إذا كان متحليا بالأخلاق الفاضلة والأعمال الصالحة وكان جميع ذلك ملكة راسخة فيه كان من أهل الثواب الدائم. وإن كان الإنسان متخلقا بالأخلاق الرذيلة والأعمال



الفاسدة وكان ذلك ملكة راسخة فيه كان من أهل العقاب الدائم لفقدان ما ينبغي له ووجود ما لا ينبغي وجودا دائما. وإن كانت الخيرات والشرور غير متمكنة فيه تمكن الملكات، فإن بين المرتبتين الدائمتين مراتب لا نهاية لها، بعضها أقرب إلى السعادة وبعضها أقرب إلى الشقاوة (١٠٦).

الخاتمة :

بعد هذه الجولة السريعة في مباني الشيعة الإمامية في الأصول الاعتقادية التي تستند إليها في بناء كياناتهم الفلسفي العام والموقف الأخلاقي أو أسس العمل الصالح كما يعبر عنه ، والتعرف على دلالاتها الأخلاقية ، يمكن الإشارة إلى بعض النقاط البارزة التي عرض لها البحث وهي: أولا: عند البحث عن الموضوعات والأسس الأخلاقية في الفكر الإسلامي الإمامي نلمس النزعة العقلية التي طبع بها هذا الفكر بشكل عام وفي موضوع الأخلاق بشكل خاص ، وذلك حين اقرروا أن للأفعال قيما ذاتية وان بإمكان العقل الاستقلال بأدراكها، فيحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح .

ثانيا: ولما كان البحث عن الأسس الميتافيزيقية للأخلاق لفكر ديني، فلا بد أن نرجع إلى الأصول الاعتقادية التي يستند إليها، وهي عندهم خمسة التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد. ثالثا: في عقيدة التوحيد يمكن أن نلمس مبدا أخلاقيا أساسه أن هذا الأصل يتضمن الإيمان بحقيقة أن الذات الإلهية في منتهى الكمال ، وهي تمثل المثل الأعلى باعتبارها هدف واطار لحركة الإنسان، كون أن حركته حركة غائية تهدف إلى تجسيد إرادة المثل الأعلى والاقتراب منه ، وعلى ذلك اصروا خلافاً لبعض المدارس الأخرى أن الإيمان ليس مجرد التزام قلبي ، بل هو أيضا تطبيقات عملية يمكن من خلالها أن يتكامل الإنسان أخلاقيا أو العكس.

رابعا: فيما أن اصل العدل يتضمن مبدا أخلاقيا آخر يستند إلى تعريفهم لمفهوم العدل الإلهي ، ومؤداه أن الله منزّه عن فعل القبيح والإخلال بالواجب (الفعل الحسن)، الأمر الذي يؤسس لقيام الأخلاق من حيث أنهم يكشفون عن موازين عادلة تنظم العلاقة المتبادلة بين العبد وربّه، وتحكم في ضوئها خيرية الأفعال أو شريرتها، وتضمن على أساسها سلامة الحساب عندما نضيف أصل المعاد، وحينئذ تكتمل الأسس الميتافيزيقية للأخلاق .

خامسا: ويؤكد الإمامية أن البعثة (الأنبياء والرسل) واجبة على الله من حيث كونها لطفًا، لأن التكاليف السمعية (الشرعية) ألطاف في التكاليف العقلية (الواجبات الأخلاقية)، ولا يمكن معرفته إلا من جهة النبي ، فيكون وجود النبي واجبا؛ لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . فأن



كانت الحجة قد ألزمتهم بالعقل قبل البعثة فلا يمنع من أن تقوى الأحكام العقلية بالأدلة السمعية والتكاليف الشرعية بإرسال الرسل وتنبية الغافلين، وذلك واجب على الله تعالى.

سادسا : والإمامة كالنبوة لطف من الله تعالى، فلا بد أن يكون في كل عصر إمام هاد يخلف النبي في وظائفه من هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في الدارين، وله ما للنبي من الولاية العامة على الناس لتدبير شؤونهم ومصالحهم وإقامة العدل بينهم. فتمسكا بنظرية اللطف الإلهي التي أخذ بها الامامية في تفسيرهم لبعثة الأنبياء وإرسال الرسل أصر الامامية على أن تعيين الإمام لطف الهي أيضا لابد للباري جل شأنه أن يضطلع به.

سابعا: إن العقل السليم يحكم بالمعاد حكماً مستقلاً ، إذ لا مفر منه مع العدل الإلهي والنصوص الدينية، فإن الله سبحانه منح عباده القدرة والعقل والإرادة ثم كلفهم وأمرهم بالخير ونهاهم عن الشر ، فإن افترض أن لا بعث ولا حساب غداً فمعنى هذا أن الظالم والمظلوم سواء ، وهذا بلا شك يتنافى مع عدل الله وحكمته. وبذلك نجد أن الامامية يذهبون إلى ضرورة المعاد ضرورة عقلية يقتضيها الموقف الأخلاقي ، حيث أن العدل الإلهي يقتضي أن يثيب الأخيار ويعاقب الأشرار .

الهوامش:

- (١) ينظر: المليجي.د. يعقوب الأخلاق في الإسلام ص ١٠.
- (٢) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ١٧.
- (٣) ينظر: الشرقاوي.د. محمد عبد الله الفكر الأخلاقي ص ١٢.
- (٤) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٠.
- (٥) ينظر: الشرقاوي.د. محمد عبد الله الفكر الأخلاقي ص ١٤.
- (٦) ينظر: زقروق.د. محمود حمدي مقدمة في علم الأخلاق ص ١٣-١٤.
- (٧) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٢٤.
- (٨) ينظر: الجبراحمد الرؤية المنهجية لدراسة الأخلاق ص ١٣.
- (٩) ومن الجدير بالذكر أن الباحث المصري (أحمد محمود صبحي) من بين الباحثين الذين أخذوا على عاتقهم طرح الأخلاق الإسلامية بصورتها النقية ومصادرها الإسلامية الأصيلة في كتابه (الفلسفة الأخلاقية). فأخذ نموذجين لمدرستين إسلاميتين، العقلية ممثلة بالمعتزلة والذوقية ممثلة بالصوفية، مستعرضاً آراءهما بصورة وافية، ومبيناً الدلالات الأخلاقية التي تضمنتها آراءهما بصورة رائعة. وقد تأسف على المعتزلة لأنهم اقتصرُوا على البحث النظري، ولم يتطرقوا إلى المجال العملي إذ ليس لديهم نتاجات فقهية خاصة. وكان من المنتظر أن يذكر الإمامية لأن آراءها قريبة من المعتزلة في الأصول ولها بحوثها الفقهية، فعلا كتب عنهم في كتابه (نظرية الإمامة). وقد أكد في مقدمته على أن الإمامية قد حظيت بنصيب الأوفر من الافتراء والتلفيق من قبل مخالفينهم؛ فقرر أن ينتهج نهجا موضوعيا، ومن أجل ذلك قرر أن يعد الإمامية حزبا سياسيا معارضا لا فرقة كلامية، لكي لا تأثر عليه العصبية الطائفية. ولكنه مع ذلك أشتط في نهاية المطاف، فذهب إلى القول: ولا أجد لعقائد الشيعة في عصبيتها مثيلا إلا بما هو في عقائد اليهود (أسفارهم وتلمودهم) من لا أخلاقية في علاقة اليهودي بالأممي أو غير اليهودي. ينظر: صبحي.د. احمد محمود نظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية ص ٥٠٤.
- (١٠) ينظر: الباقلائي أبي بكر محمد بن الطيب أكتاب التمهيدي ص ٣٤١-٣٤٢.



- (١١) ينظر: الطوسي الشيخا الاقتصاداص ٤٨-٤٩.
- (١٢) ينظر: المظفرا محمد رضا أصول الفقه امج ١ص ٢٣٧
- (١٣) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي اص ٤٣.
- (١٤) ينظر: بدوي د. عبد الرحمن الأخلاق النظرية اص ٢٦٦، ٢٦٨.
- (١٥) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة اص ١٨٠-١٨١.
- (١٦) الطويل.د. توفيق مذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق ص ٢٧٥.
- (١٧) الطوسي الشيخا الاقتصاداص ٥.
- (١٨) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي اص ٢٧.
- (١٩) ينظر: الحكيم احمد باقر المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي اص ٣٠-٣١.
- (٢٠) الطوسي الشيخا الاقتصاداص ١٤١.
- (٢١) ينظر: المظفرا محمد رضا عقائد الامامية اص ٢٣.
- (٢٢) ينظر: الحكيم احمد باقر المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي اص ٣٢-٣٣.
- (٢٣) ينظر: الصدر احمد باقر التفسير الموضوعي للقران الكريم اص ٢٠٠-٢٠١.
- (٢٤) ينظر: الحكيم احمد باقر المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي اص ٣٦-٣٧.
- (٢٥) ينظر: العقاد عباس محمود اموسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية امج ١٤ ص ١١٤-١١٥.
- (٢٦) ينظر: ديورانت اول اقصة الفلسفة اص ١٣.
- (٢٧) كريسون الاندريه المشكلة الأخلاقية والفلاسفة اص ٧٦-٧٧.
- (٢٨) ينظر: ديورانت اول اقصة الفلسفة اص ١١٢-١١٤.
- (٢٩) ينظر: العقاد عباس محمود اموسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية امج ٤ ص ١١٣-١١٤.
- (٣٠) ينظر: الطوسي الشيخا الاقتصاداص ٤٠-٤١.
- (٣١) ينظر: المظفرا محمد رضا عقائد الامامية اص ٢٤.
- (٣٢) ينظر: الحكيم احمد باقر المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي اص ٢٩ وما بعدها.
- (٣٣) ينظر: رجب منصور علي تأملات في فلسفة الأخلاق اص ٢٠١-٢٠٢.
- (٣٤) ينظر: الصدر احمد باقر التفسير الموضوعي للقران الكريم اص ٢٠٤-٢٠٥.
- (٣٥) ينظر: المصدر السابق اص ١٤٨-١٤٩.
- (٣٦) ينظر: الصدر احمد باقر اقتصادنا اص ٣٠٢-٣٠٣.
- (٣٧) ينظر: الصدر احمد باقر التفسير الموضوعي للقران الكريم اص ٢١٦-٢١٧.
- (٣٨) الحلبي العلامة ابن المطهر وآخرون إلحقاق الحق اص ١٠١.
- (٣٩) ينظر: ابن منظور السان العربا ج ٦ اص ٥١٤.
- (٤٠) الحلبي العلامة ابن المطهر وآخرون إلحقاق الحق اص ٧١.
- (٤١) ينظر: الراوي.د. عبد الستار عز الدين فلسفة العقل اص ٦٥.
- (٤٢) ينظر: الشهرستاني عبد الكريم الملل والنحل اص ٥٢.
- (٤٣) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي اص ٤٧.
- (٤٤) ينظر: مبروك اعلي النبوة من علم العقائد الى فلسفة التاريخ اص ١٧٥-١٧٦.
- (٤٥) ينظر: المصدر السابق اص ١٧٦.
- (٤٦) ينظر: الحلبي العلامة ابن المطهر اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد اص ٢٢٠-٢٢١.
- (٤٧) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي اص ٥٧.
- (٤٨) ينظر: الباقلائي البي بكر محمد بن الطيب اكتاب التمهيد اص ٢٨٠-٢٨١.
- (٤٩) ينظر: الحلبي العلامة ابن المطهر اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد اص ٢٨٤-٢٨٥.
- (٥٠) ينظر: الطوسي الشيخا الاقتصاداص ٥٥-٥٦.
- (٥١) ينظر: مغنية احمد جواد فلسفة التوحيد والولاية اص ٧٤-٧٩.



- (٥٢) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٢٩٣-٢٩٥.
- (٥٣) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أنوار الملكوت في شرح الياقوت ص ١٥٣.
- (٥٤) ينظر: المصدر السابق ص ١٥٤-١٥٦.
- (٥٥) ينظر: الطوسي الشيخ الاقتصاد ص ٨٠-٨١.
- (٥٦) المصدر السابق ص ٨٢.
- (٥٧) ينظر: كريسون الاندريه المشكله الأخلاقية والفلسفة ص ١٦٨-١٦٩.
- (٥٨) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٥٢.
- (٥٩) ينظر: كريسون الاندريه المشكله الأخلاقية والفلسفة ص ١٧٠.
- (٦٠) ينظر: صليبياد. جميل أتا ريخ الفلسفة العربية ص ٢٣٦-٢٣٧.
- (٦١) ينظر: صبحي.د. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٥٣.
- (٦٢) ينظر: الطوسي الشيخ الاقتصاد ص ٨٦-٨٧.
- (٦٣) ينظر: المصدر السابق ص ٩١.
- (٦٤) الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٠٩.
- (٦٥) المصدر السابق ص ٣٢٥.
- (٦٦) الطوسي الخواجة نصير الدين تجريد الاعتقاد ص ٣٢٣.
- (٦٧) الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٢٥.
- (٦٨) ينظر: المظفر محمد رضا عقائد الامامية ص ٢٨-٢٩.
- (٦٩) ينظر: المصدر السابق ص ٣٦-٣٨.
- (٧٠) ينظر: بوتول اجاستون أتا ريخ علم الاجتماع ص ٧١-٧٣.
- (٧١) ينظر: الحكيم احمد باقر المجتمع الإنساني في القرآن الكريم ص ٢٨٩-٢٩١.
- (٧٢) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر وآخرون إحقاق الحقائق ص ١٧٦.
- (٧٣) المظفر محمد رضا عقائد الامامية ص ٤١.
- (٧٤) ينظر: المصدر السابق ص ٤٢.
- (٧٥) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٠٠-٣٠١.
- (٧٦) ينظر: المصدر السابق ص ٣٠٢.
- (٧٧) الطوسي الخواجة نصير الدين اقواعد العقائد ص ٤٥٧.
- (٧٨) كاشف الغطاء محمد حسين أصل الشيعة وأصولها ص ٩١.
- (٧٩) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٣٨.
- (٨٠) الماوردي أبو الحسن الأحكام السلطانية والولايات الدينية ص ٧.
- (٨١) المصدر السابق ص ١١.
- (٨٢) الفراء أبو يعلى الأحكام السلطانية ص ٢٠.
- (٨٣) التفقازاني اسعد الدين اشرح المقاصد ادر الطباعة ١٢٧٧ هـ ص ٢٠٧.
- (٨٤) ينظر: المظفر محمد رضا عقائد الامامية ص ٥٤-٥٥.
- (٨٥) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٤١-٣٤٢.
- (٨٦) ينظر: المظفر محمد رضا عقائد الامامية ص ٦٣.
- (٨٧) اصل الشيعة وأصولها محمد حسين آل كاشف الغطاء ص ٩٥.
- (٨٨) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٣٩.
- (٨٩) ينظر: الطوسي الشيخ الاقتصاد ص ١٨٤.
- (٩٠) ينظر: المصدر نفسه.
- (٩١) ينظر: الحلي العلامة ابن المطهر أكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٣٩-٣٤٠.
- (٩٢) ينظر: الطوسي الشيخ الاقتصاد ص ١٨٦.





- (٩٣) ينظر: المظفر محمد رضا عقائد الامامية ص ٦٧.
- (٩٤) ينظر: الحكيم محمد باقر الإمامة واهل البيت (ع) ص ١٥-١٦.
- (٩٥) رسل ابرتراند تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ (الفلسفة القديمة) ص ٣٨٢.
- (٩٦) ديورانت اول اقصة الفلسفة ص ٣٨.
- (٩٧) مغنية محمد جواد فلسفة التوحيد والولاية ص ٢٣٠-٢٣١.
- (٩٨) ينظر: الحلبي العلامة ابن المطهر اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٨٠.
- (٩٩) ينظر: محمودازكي نجيب اقصة الفلسفة الحديثة ص ٣٠١.
- (١٠٠) ينظر: الطوسي الشيخ الاقتصاد ص ١٠٨-١١٠.
- (١٠١) ينظر: محمودازكي نجيب اقصة الفلسفة الحديثة ص ٢٩٨-٢٩٩.
- (١٠٢) ينظر: صبحي اد. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ص ٩٧.
- (١٠٣) الحلبي العلامة ابن المطهر اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص ٣٩٠.
- (١٠٤) ينظر: المصدر السابق ص ٣٩٥-٣٩٦.
- (١٠٥) ينظر: الطوسي الشيخ الاقتصاد ص ١٢٣-١٢٤.
- (١٠٦) ينظر: الطوسي الخواجة نصير الدين اقواعد العقائد ضمن مجلد فيه مجموعة كتب تحت عنوان (تلخيص المحصل) ادار الأضواء ابيروت ص ٤٦٨.

المصادر:

- ١- ابن منظور لسان العرب ج ١٦ دار الكتب العلمية / بيروت / لبنان.
- ٢- الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب اكتاب التمهيد تصحيح رشرد يوسف مكارثي المكتبة الشرقية ابيروت ١٩٥٧١.
- ٣- بدوي د. عبد الرحمن الأخلاق النظرية ووكالة المطبوعات الكويت.
- ٤- بوتول اجاستون تاريخ علم الاجتماع ترجمة غنيم عبدون المؤسسة المصرية العامة للنشر والتوزيع.
- ٥- التقفازاني اسعد الدين ا شرح المقاصد ا دار الطباعة ا ١٢٧٧ هـ.
- ٦- الجبر امحمد الروية المنهجية لدراسة الأخلاق الأهالي للطباعة والنشر ادمشق ١٩٨٨.
- ٧- الحكيم محمد باقر الإمامة واهل البيت (ع) ا المركز الإسلامي المعاصر ا بيروت.
- ٨- الحكيم امحمد باقر المجتمع الإنساني في القرن الكريم مؤسسة تراث الشهيد الحكيم ا ط ١٢ النجف الأشرف ٢٠٠٦.
- ٩- الحكيم امحمد باقر المنهاج الثقافي السياسي الاجتماعي مؤسسة تراث الشهيد الحكيم ا ط ١٢ ٢٠٠٧.
- ١٠- الحلبي العلامة ابن المطهر وآخرون إحقاق الحق مطبعة السعادة امصر ١٣٢٦.
- ١١- الحلبي العلامة ابن المطهر أنوار الملكوت في شرح الياقوت ا دانشكاه طهران ١٣٣٨.
- ١٢- الحلبي العلامة ابن المطهر اكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد تصنيف الخواجة .
- ١٣- ديورانت اول اقصة الفلسفة ا ترجمة د. فتح الله محمد المشعشع مكتبة المعارف ا ط ٦ ابيروت.
- ١٤- الراوي اد. عبد الستار عز الدين ا فلسفة العقل ادار الشؤون الثقافية العامة ا ط ٢ ا بغداد ١٩٨٦.
- ١٥- رجب منصور علي ا تأملات في فلسفة الأخلاق مطبعة مخيمر ا ط ١١ ١٩٥٣.
- ١٦- رسل ابرتراند تاريخ الفلسفة الغربية ج ١ (الفلسفة القديمة) ا ترجمة زكي نجيب محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ٢٠١٠.
- ١٧- زقروق اد. محمود حمدي ا مقدمة في علم الأخلاق ادار القلم الكويت.
- ١٨- الشرفاوي اد. محمد عبد الله الفكر الأخلاقي ادار الجيل ا بيروت ا ط ١١ ١٩٩٠.
- ١٩- الشهرستاني ا عبد الكريم الملل والنحل مؤسسة الخانجي مصر.
- ٢٠- صبحي اد. احمد محمود الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ادار المعارف ا ط ٢ القاهرة .
- ٢١- صبحي اد. احمد محمود انظرية الإمامة لدى الشيعة الاثني عشرية ادار المعارف امصر .
- ٢٢- الصدر امحمد باقر اقتصادنا ادار التعارف للمطبوعات ا ط ٣ ابيروت لبنان.

- ٢٣- الصدر امحمد باقر التفسير الموضوعي للقران الكريم امجمع الثقليين ط١٢٥١٢٠١٤ .
٢٤- صليبياد. جميل اتاريخ الفلسفة العربية ادار الكتاب اللبناني ط٢١ بيروت ١٩٧٣ .
٢٥- الطوسي الخواجة نصير الدين ا تجريد الاعتقادا مؤسسة الاعلمي ابيروت البنان .
٢٦- الطوسي الخواجة نصير الدين اقواعد العقائد ضمن مجلد فيه مجموعة كتب تحت عنوان (تلخيص المحصل) ادار الأضواء ابيروت ط١٢٥١٢٠١٩٨ .
٢٧- الطوسي الشيخا الاقتصاد منشورات مكتبة جامع جهلستون اطهران
٢٨- الطويل اد. توفيق امذهب المنفعة في فلسفة الأخلاق امكتبة النهضة المصرية ط١ القاهرة ١٩٥٣ .
٢٩- العقاد اعباس محمود اموسوعة عباس محمود العقاد الإسلامية امج ٤ ادار الكتاب العربي ابيروت .
٣٠- الفراء أبو يعلى الأحكام السلطانية اصححه محمد حامد حنفي ادار الكتب العلمية ابيروت البنان ٢٠٠١ م .
٣١- كاشف الغطاء امحمد حسين أصل الشيعة وأصولها امكتبة الحيدرية ط٩١ النجف الأشرفا ١٩٦٢ .
٣٢- كريسون الاندريه المشكله الأخلاقية والفلسفة اترجمة عبد الحليم محمود وأبو بكر زكري ا دار الشعب القاهرة ١٩٧٩ .
٣٣- الماوردي أبو الحسن الأحكام السلطانية والولايات الدينية ادار الكتب العلمية ابيروت لبنان .
٣٤- مبروك اعلي النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ ادار التنوير ط١١٩٩٣١١ البنان .
٣٥- محمود اذكي نجيب اقصة الفلسفة الحديثة اجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ط١٩٣٦ .
٣٦- المظفر ا محمد رضا أصول الفقه امج ١ اطبع وتوزيع جبار الحاج عبود ط١٤١٩٩٣ .
٣٧- مغنية امحمد جواد افلسفة التوحيد والولاية ا دار التبليغ الإسلامي ايران .
٣٨- المليجي اد. يعقوب الأخلاق في الإسلام امؤسسة الثقافة الجامعية الإسكندرية ط١٩٨٥ .
٣٩- الموسوعة الفلسفية المختصرة اترجمة فؤاد كامل وآخرون ادار القلم ابيروت البنان .

The References:

1. Ibn Manzoor \Lesan Arabs \ c 6 \ Dar scientific books\ Beirut\ Lebanon.
2. Albaqlani \ Abu Bakr Mohammed bin Tayeb \ boot \ debug Richard Joseph McCarthy's book \ Eastern Library \ Beirut \ 1957.
3. Badawi \ d. Abdul Rahman \ theory of morality \ agency publications \ Kuwait.
4. Botol \ Gaston \ history of sociology \ translation Ghoneim Abdoun \ Egyptian General Organization for publication and distribution.
5. Taftazani \ Saad Eddin \ explain intents \ Printing House \ 1277 e.
6. algebra \ Mohammed \ vision methodology for the study of ethics \ parents for printing and publishing \ i 1 \ Damascus \ 1988.
7. Hakim \ Mohammad Baqer \ Imamate and the Ahl al-Bayt (AS) \ contemporary Islamic Center \ Beirut.
8. Hakim \ Mohammad Baqer \ humanitarian community in the Holy Quran \ legacy of the martyr al-Hakim Foundation \ i 2 \ Najaf \ 2006
9. Hakim \ Mohammad Baqer \ cultural curriculum socio-political \ Heritage Foundation Martyr Hakim \ i 2 \ 2007.
10. Alholly \ scholar Ibn Moteher and others \ realization of the right \ happiness \ Egypt \ Press in 1326.
11. Alholly \ scholar Ibn Moteher \ Lights kingdom to explain sapphire \ Daneshkah \ Tehran \ 1338.



12. Alholly \ scholar Ibn Moteher \ revealed to be the belief in explaining stripping \ classification Khawaja.
13. Durant \ well \ philosophy story \ d translation. Mohammed Fathallah Almhasha \ Knowledge Library \ i 6 \ Beirut.
14. Alrawee\ dr. Izz al-Din Abdul Sattar \ philosophy of mind \ Dar public cultural affairs \ i 2 \ Baghdad \ 1986.
15. Regeb \ Mansour Ali \ Reflections on the philosophy of ethics \ Press Mukhaimar \ i 1 \ 1953.
16. Russell \ Bertrand \ A History of Western Philosophy \ c 1 (ancient philosophy) \ translation Zaki Naguib Mahmoud \ Egyptian General Authority \ Cairo \ Book Fair 2010.
17. Zakzook \ dr. Mahmoud Hamdi \ Introduction to Ethics \ Dar pen \ Kuwait.
18. Cherkaoui \ d. Mohammed Abdullah \ moral thought \ Dar generation \ Beirut \ i 1 \ 1990.
19. Shahrstani \ Abdul Karim \ boredom and the bees \ Khanji \ Egypt Foundation.
20. Subhi \ dr. Ahmed Mahmoud \ Moral Philosophy in Islamic thought \ Knowledge House \ i 2 \ Cairo.
21. Subhi \ dr. Ahmed Mahmoud \ theory of Imamate Shi'a Twelver \ Dar Knowledge \ Egypt.
22. Al-Sadr \ Mohammed Baqir \ our economy \ Dar acquaintance of publications \ i 3 \ Beirut \ Lebanon.
23. Al-Sadr \ Mohammed Baqir \ subjective interpretation of the Koran \ Althaglin complex \ i 2 \ 1425.
24. Seleba \ dr. Jamil \ history of Arab philosophy \ Dar Lebanese book \ i 2 \ Beirut \ 1973.
25. Tusi \ Khawaja Nasir al-Din \ stripping belief \ Alaalma \ Beirut \ Lebanon Foundation.
26. Tusi \ Khawaja Nasir al-Din \ rules beliefs within the folder in which a collection of books under the title (conductor) \ summarize the house lights \ Beirut \ i 2 \ 1985.
27. Tusi \ Sheikh \ Economy \ Collector Jhleston Library publications \ Tehran.
28. Altelwel \ dr. Tawfiq \ utilitarianism in the philosophy of ethics \ Egyptian Revival \ i 1 \ Cairo \ 1953 library.
29. Akkad \ Mahmoud Abbas \ Encyclopedia Abbas Mahmoud Al Islamic \ vol 4 \ Dar Al Arab Book \ Beirut.
30. Alferaa \ Abu Ali \ Bowl provisions \ classed Mohamed Hamed doubles \ Dar scientific books \ Beirut \ Lebanon \ 2000.
31. Kashef Algetaa \ Mohammed Hussein \ out Shiites and assets \ library Alhaidariya \ i 9 \ Najaf \ 1962.
32. Cresson \ Andre \ moral problem and philosophers \ translation Abdel Halim Mahmoud Abu Bakr anniversary \ Dar people \ Cairo \ 1979.



33. AlMawardi \ Abu Hassan \ Bowl and religious provisions States \ Dar scientific books \ Beirut \ Lebanon.
34. Mebrok \ Ali \ prophecy doctrines of science to philosophy of history \ Dar enlightenment \ i 1 \ 1993 \ Lebanon.
35. Mahmoud \ Zaki Najib \ story of modern philosophy \ Commission authoring, translation and publishing \ Cairo \ 1936
36. Muzaffar \ Mohammad Reza \ jurisprudence \ vol 1 \ printing and distribution of Haj Jabbar Abboud \ i 4 \ 1993.
37. Mognia \ Mohammad Javad \ philosophy of standardization and the state \ DMI Report \ Iran.
38. Meligi \ dr. Jacob \ ethics in Islam \ University of Culture \ Alexandria \ Foundation in 1985.
39. encyclopedia philosophical shortcut \ translation Fouad Kamel and others \ Dar pen \ Beirut \ Lebanon.

