

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



# سَائِلُ الثَّقَلَيْنِ

مَجَلَّةُ اِسْلَامِيَّةِ جَامِعَةِ

العدد الثاني والثمانون • السنة الثانية والعشرون • ٢٠٢٠ - ٢٠٢١ م

المراسلات والاتصالات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:

الجمهورية الإسلامية في إيران - قم. ص.ب: (٨٩٤ - ٣٧١٨٥)

هاتف: ٢١٣١١ (٠٠٩٨٢٥١) فاكس: ٢٩١٣١٠٠ (٠٠٩٨٢٥١)

موقعنا على الانترنت

[WWW.ahl-ul-bayt.org](http://WWW.ahl-ul-bayt.org)

البريد الالكتروني للمجلة: [Tahrir-thaqalayn@hotmail.com](mailto:Tahrir-thaqalayn@hotmail.com)

## محتويات العدد

- كلمة التحرير  
\* الكرامة والعدالة في الإسلام  
رئيس التحرير ..... ٤
- عبق الولاية  
\* «العدالة» في المنظومة الفكرية للإمام الخميني (عليه السلام)  
السيد علي قادري ..... ٨
- نور الثقلين  
\* دراسة مقارنة لقضية كرامة الإنسان في القرآن والكتاب المقدس العبري (العهد العتيق)  
سودابه حسين زاده و قربان علمي ..... ٤٠
- \* دراسة جامعة لمفهوم العدالة من منظور الإسلام  
حميد حاجي حيدر ..... ٦٩
- الدراسات العقائدية والفكرية  
\* التراث العقدي للشيعا الإمامية / دراسة بيليوغرافية (من الشيخ الصدوق إلى العلامة الحلي)  
محمود سرائب ..... ١٠١

- تعنى بالدراسات والنتائج الفكرية، خصوصاً التي تصب في خانة الدفاع عن حريم القرآن الكريم والنبي الأمين (عليه السلام)، وآل بيته الطاهرين (عليهم السلام)، في جميع الأبعاد المختلفة.
- تستقبل رسالة الثقلين نتائج العلماء والمفكرين المشتملة على الشروط التالية:  
◀ أن تكون خاضعة لأسلوب البحث العلمي منهجاً ومنهجية ومضموناً.  
◀ أن لا تكون قد نُشرت سابقاً.  
◀ أن لا تكون عملاً مكرراً، بل لا بد أن تحتوي على شيء من التجديد والحداثة. والأولوية دائماً للدراسات الفكرية المستحدثة.  
◀ أن لا تنقص عن عشرة صفحات، ولا تزيد على الخمسين. والصفحة الواحدة تتضمن (٢٥٠) كلمة.  
◀ أن تُرفق المقالة بخلاصة لها في صفحة واحدة.
- الآراء الواردة في ما يُنشر لا تعبر بالضرورة عن رأي المجمع أو المجلة.
- تسلسل الموضوعات المنشورة يخضع لاعتبارات فنية محضة.
- لا تعاد المقالات المرسلة إلى المجلة، نُشرت أم لم تنشر.



المجمع العالمي لأهل البيت

المشرف العام  
آية الله الشيخ  
رضا الرضائي الجيلاني

رئيس التحرير  
الشيخ محمود سرائب

مدير التحرير  
الشيخ محمد كامل سليم

العدد الثاني والثمانون  
السنة الحادية والعشرون

١٤٤٢هـ / ٢٠٢٠ - ٢٠٢١ م

المطبعة: خاتم الأنبياء

\* مقومات كرامة الإنسان الذاتية في فكر العلامة  
الطباطبائي

..... محسن إسماعيلي، محمد مهدي سيفي ١٩٤

□ الدراسات الأخلاقية

\* حق النفس في رسالة الحقوق

..... سيف الدين العلوي ٢٢١

## الكرامة والعدالة في الإسلام

□ بقلم رئيس التحرير: الشيخ محمود سران

تُعتبر «الكرامة الإنسانية» من أهم القضايا المعاصرة في المجتمعات الإنسانية الحديثة، وتنال اهتماماً واسعاً من قبل مؤسسات وهيئات المجتمع المدني والسياسي، ويُعتبر هذا المصطلح أساساً للقوانين العالمية العادلة لحقوق الإنسان وقضاياها، وتُستند إليه الدساتير والتشريعات الحكومية الدولية في أيامنا هذه، فأول من أدخل مفهوم الكرامة الإنسانية في دستوره - كما أفادت الموسوعة الحرة «ويكيبيديا» - هم الإيرلنديون (Irish People) سنة ١٩٣٧م، وبالتالي جرت البلاد الأوروبية الأخرى وما سواها من الدول العالمية مجراها، وأثبتت قانون الكرامة الإنسانية في دستورها، لتمرر القوانين من تحت سقفها، فتبقى أسمى من أن يعلو عليها قانون أو حكم، فهي منبع القوانين والدساتير للدول والمؤسسات في العصر الراهن. والأديان والشرائع المختلفة قد أدت ولا تزال تؤدي دوراً هاماً في تهذيب النفوس الإنسانية وتحليلتها بالكرامة والشفاعة، ولكن الإسلام هو الدين السماوي الأبرز بين





الأديان، والذي أبرز وأوضح وركز على الكرامة الإنسانية، وجعلها مركزية في مقام الإنسان.

فالمكونات والخصائص التي تبين حقيقة الإنسان، هي أساس في معرفة موقعه ومكانة الإنسان في نظام الخلق، وقد بين القرآن مقام الإنسان، إذ أعطاه من جهة مقام الخلافة الإلهية، وجعله صاحب كرامة، أي كرمه على باقي الموجودات من جهة أخرى.

وتأسس المكانة الرفيعة للإنسان في القرآن على مبادئ كثيرة، تُشكل جوهر ما يمكن اعتباره نزعة إنسانية قرآنية، فبالإضافة إلى أن القرآن الكريم قد تناول الإنسان في أبعاده المتعددة، يؤكد في نفس الوقت أنه الكائن الوحيد الذي خصه الله بهذه المنزلة الرفيعة، وذلك راجع إلى أمور عديدة يمكن إجمالها في مبادئ أساسية تشكل أعمدة البناء التصوري القرآني، منها: خاصيتا التكريم والتفضيل اللتين ميز الله بهما الإنسان، وقد بينهما تعالى في سياق الحديث عن مكانة الإنسان بين باقي المخلوقات، (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا)، والكرامة في الآية مختصة بمطلق الإنسان دون تمييز، ومن تمام هذه الكرامة أن خصه الله بنوره وعلمه واستخلافه في الأرض، كما وخصه بتحية الملائكة حين أمرهم بالسجود له.

فالإنسان وفق التصور القرآني مخلوق مُكرَّم ومُقدَّس، وهذه الكرامة لم تتأت له جزافاً ولا عبثاً، وإنما لها أسباب ودواعٍ حقيقية لا تتحصل إلّا بها، ويمكن عموماً توضيح علل هذا التكريم والتفضيل للإنسان، باستقراء آيات القرآن في أمور منها:

- تمييز الإنسان بالعقل على باقي المخلوقات، (العقل).

- تمييزه بالعلم والمعرفة، والقابلية للتعلّم، وتحصيل المعارف، (قابلية التعلّم).

- لأن الله خصه بخطابه، واستخلفه في أرضه، (الإستخلاف).

- وتميزه بالإرادة والحرية.

وعندما نراجع القرآن الكريم والروايات الشريفة نجد أن هذه الشريعة المقدسة وهذا الدين الإسلامي العظيم تناول في تشريعاته الكلية الجامعة كل الجوانب المفترضة لطبيعة العلاقات بين الموجودات. فتناول:

- طبيعة العلاقة بين الخالق والخلق.

- العلاقة بين الكون والحياة والإنسان.

- العلاقة بين الإنسان ونفسه.

- العلاقة بين الفرد والجماعة.

- العلاقة بين الفرد والدولة.

- العلاقة بين الجماعات الإنسانية كافة.

وللقرآن الكريم - كما هو واضح - نظرة شمولية للألوهية والكون والحياة والإنسان، نستطيع من خلالها فهم الخطوط الأساسية للعدالة في الإسلام.

وبتعبير آخر، عندما ندرك هذا الشمول في طبيعة النظرة القرآنية للألوهية والكون والحياة والإنسان، فإننا ندرك معها الخطوط الأساسية للعدالة الإجتماعية في الإسلام، لأن العدالة متفرعة عن هذه النظرة الكاملة والشاملة.

وقد جاء الإسلام ليقم العدل بين الناس ويرفع الظلم، وقد كان هذا العمل هو أساس أول من أسس دعوة المرسلين كافة كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾، وقد

ورد في القرآن العديد من الآيات مؤسّسة ومؤكّدة لإقامة العدل، فأمرٌ عامٌ بإقامة العدل، ونهيٌ عن ضده - وهو البغي - كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، وأمرٌ بإقامة الحكم بين الناس بالعدل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، كما خصَّ أهل الإيمان بموعظةٍ إلهيةٍ بإقامة العدل في أنفسهم، وأن ذلك من التقوى، قال سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ۚ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ۚ اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾.

ومن صُور العدل التي جاء الإسلام لتحقيقها ما يُصطلح على تسميتها باللغة المعاصرة: "بالعدالة الاجتماعية" وهي تتعلق بتحقيق المساواة بين أفراد المجتمع في أداء الواجبات، ونيل الحقوق، وتكافؤ الفرص بينهم حسب اجتهاد كل فردٍ منهم، والتوزيع العادل للثروات بينهم، ونجد تقريراً للمبادئ العامة للعدالة الاجتماعية في نصوص الشريعة الغراء، القرآن الكريم والسنة الشريفة.

والعدل هو الأقوى تأثيراً في تطوّر الحضارات وارتقائها، والأعمق جذوراً في طبيعة النفس البشرية، وهو القيمة المركزية في جميع العلوم المعيارية، مثل الحقوق والفلسفة والدين والأخلاق، التي تنظّم علاقة الفرد بالآخرين، وكذلك بالمجتمع.

والعدالة هي القيمة العليا في الدين الإسلامي، وحوّلها تدور جميع تعاليمه وأحكامه الشرعية، وهي في التصوّر الإسلامي فريضة واجبة، وليست مجرد حق من الحقوق، وفرضها الإسلام معياراً للعلاقة السليمة بين الناس.

## ”العدالة” في المنظومة الفكرية للإمام الخميني قدامه

□ السيد علي قادري (\*)

□ ترجمة: غفران حسين عبدالله

العدالة هي واحدة من أكثر التعاليم الإسلامية المركزية التي انعكست في الأفكار السياسية - الاجتماعية للإمام الخميني قدامه. ومن وجهة نظر الفقيه قدامه فإن العدالة ليست فقط إحدى خصائص المسؤولين في الحضارة الدينية، بل هي أيضاً هدف ومعيّار لتكوّن الدولة الدينية. ومع ذلك فإنّ للعدالة - كما في بعض المفاهيم الاجتماعية - معانٍ عديدة ينبغي العمل على تحليلها من مختلف الأبعاد الفقهية والفلسفية والأخلاقية والسياسية، وينبغي دراسة علاقتها أيضاً بالمفاهيم الأخرى المرتبطة بها لتسليط الضوء على ماهيتها. في الواقع يتطلّب تحليل البنية اللغوية

---

(\*) السيد علي قادري : باحث في مجال الدراسات القرآنية والفكر السياسي للإمام الخميني قدامه.

ودلالات "العدالة" دراسةً مستفيضةً للأعمال المكتوبة للإمام الخميني (قدّه) التي تُعدُّ إحدى مهامّ هذه المقالة.

الكلمات المفتاحية: العدالة، الإمام الخميني، الإنصاف، المساواة، الفكر السياسي.

### المقدمة:

إنّ الإيمان بعدالة الله تعالى هو إحدى مبادئ المذهب الشيعي، والإعتقاد بتحقيق العدالة في مجتمعات العالم في آخر الزمان يُعدُّ إحدى الأهداف السامية لوجود مُرشدٍ ومُخلّصٍ في العالم الإسلامي. كذلك فإنّ العدل هو إحدى الخصائص التي يجب امتلاكها من أجل التمكن من إصدار حكم، الإدلاء بشهادة في محكمة، إقامة صلاة الجماعة، أو اختيار المرجع الذي يمتلك هذه الصفة، ومن ثمّ تفويض مسؤولية قيادة الأمة إلى شخص تكون العدالة صفةً راسخةً في أفعاله وأقواله. يقول الإمام الخميني (قدّه) في هذه الأمور التي تُعدُّ عقيدةً سائدةً عند الشيعة:

"الإسلامُ إلهٌ عادلٌ ونبيُّه عادلٌ ومعصومٌ أيضاً، إمامُه عادلٌ ومعصومٌ أيضاً وقاضيه له اعتبارٌ معيّن، فهو يجب أن يكون عادلاً وفقياً مُعتبراً أيضاً، حتّى شاهدُ الطلاق يجب أن يكون عادلاً مُعتبراً. وإمامُ الجماعة يجب أن يكون عادلاً مُعتبراً، فالعدل مأخوذٌ من الذات المقدّسة، ويَعْمُ من ذكرنا وغيرهم من الناهضين بحقوق الناس. يجب أن يكون القائدُ عادلاً والوالي كذلك. الوُلاةُ الذين كانوا يرسلونهم في الإسلام إلى هذه الجهة وتلك الجهة كانوا أئمةً جماعةً أيضاً وأولي عدل، لأنّه إذا لم تكن لدى الوُلاة عدالةٌ ظهرت أمثال هذه المفاسد التي ترونها." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ٣، ص ٢٧٥).

ويترتب على ذلك من وجهة نظر الإمام الخميني (قدّس سرّه) أنّ السبب الرئيسيّ - أو على الأقل أحد أهم أسباب الفساد في المجتمعات المختلفة - هو وجود حُكّام غير عادلين،

ولكنّ سؤالٌ "ما هي العدالة وما هي صفات الشخص العادل؟" هو سؤالٌ كان دائماً موضعَ اهتمام الكثيرين.

للإجابة على هذه الأسئلة بحسب وجهة نظر الإمام الخميني، يبدو أنّ معرفة أفكاره حول موضوع العدالة يتطلّب التعرف على أنواع البحوث الستة التالية:

- ١- البحث في آثاره المكتوبة (المباشرة والمجرّدة).
- ٢- دراسة سيرته وسلوكه الفردي والاجتماعي.
- ٣- مقارنة ما بين أعماله وسيرته الذاتية.
- ٤- مقارنة بين نتيجة ما سبق ذكره مع آراء المفكرين الآخرين (مسلمين وغير مسلمين).
- ٥- دراسة العلاقة بين مفهوم "العدالة" والمفاهيم الأخرى التي تُعدّ من أهم أفكار الإمام.
- ٦- دراسة نتائجها العمليّة في الوجدان والممارسة العامّة للمجتمعات المختلفة. وبالنظر إلى أنّه لا يمكن أن نتطرّق إلى كلّ ما سبق في مقالٍ واحدٍ ولو بالمُجمل، سنكتفي بذكر المورد الأوّل فقط<sup>(١)</sup>.

## ٢ - الكلمات المرتبطة بمفهوم العدالة في آثار الإمام الخميني عليه السلام:

في آثار الإمام، استُخدم الجذر "عدل" (عدل) والمصدر "عدالت" (العدالة) مع ضمائرهما وإضافاتهما ٢٢٧٨ مرّة في ٧٤ كلمةً مختلفةً. واستُخدم أيضاً الجذر "قسط" (قسط) ٤٢ مرّة في ٦ حالات.

---

١ - في هذا المقال تمّ استخدام القرص المدمج الذي يحتوي على آثار الإمام من إنتاج مركز الأبحاث الحاسوبية للعلوم الإسلامية ومؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني كمصدرٍ رئيسيٍّ للمعلومات، ولا يوجد فيه "الديوان" وكتاب "كشف الأسرار".

إضافةً إلى المصدر "داد" (عدالة) الذي يحمل جزءاً من مفهوم العدالة، ويمكن أن نجده في ٣٩ كلمة في آثار الإمام. كما تمّ استخدام كلمتي "تساوى" (التساوي) و"مساوات" (المساواة) اللّتين تُستخدمان أحياناً بشكلٍ مرادفٍ لمعنى العدالة، وفي بعض الأحيان جاءت كلمة "التساوي" بخلاف معنى العدالة، واستُخدمت هاتان الكلمتان ٣٠٦ مرّات في ١٣ نوعاً من الكلمات في آثار الإمام، وكان بعضها يُعدّ ذات معنى اصطلاحية. على سبيل المثال، وبعد ستة أيّام من انتصار الثورة الإسلامية، تقدّم الإمام بهذا الطلب من مختلف شرائح الشعب:

"يجب مراعاة المساواة والتكافؤ الإسلاميّ تماماً فيما يتعلّق بالمدنيّات، سواءً أكانت على شكل صكوكٍ أو أوراقٍ ضمانٍ أو أيّ نوعٍ آخر، وأن يُمهّل المدينُ المهلة الكافية للسداد. كما يجب تحاشي تسليط الضغوط على الكسبة الذين تضرّروا نتيجة الإضطرابات الطويلة وإعطائهم المهلة الكافية كي يتمكنوا من سداد ديونهم وبما لا يحملهم ضغوطاتٍ إضافية. إنني أتوقّع من التجار أن يلتفتوا إلى هذا الأمر الإنسانيّ والإسلاميّ ويعملوا به." (راجع: صحيفة الإمام، المجلّد ٦، ص ١٣٨).

بالإضافة إلى ذلك، استُخدم الجذر "نصف" أكثر من ٢٠٠٠ مرّة في آثار الإمام، ١٣٧ منها جاءت في كلماتٍ مثل "انصاف" (الإنصاف) و"منصف" (المنصف) والتي تندرج بدورها بشكلٍ متقاربٍ تحت مفهوم العدل في بعض الموارد والمفاهيم. على سبيل المثال تترادف كلمة "الإنصاف" مع كلمة العدل في هذه العبارة:

"عليكم أن تبذلوا جهدكم من أجل أن تعرّفوا العالم أسلوبَ الحكم الإسلاميّ، وسلوكَ الحُكّام الإسلاميين مع الشعوب المسلمة كي تنهياً الأرضيّة لإقامة حكومة

العدل والإنصاف بدلاً من هذه الحكومات التي يقوم أساسها على الظلم والتهب." (المرجع نفسه، المجلد ٢، ص ٣٢٦).

استُخدمت الكلمات "برابر" (مساو) و"برابري" (التساوي) مع الضمائر المتصلة بها، وهي مصادر أخرى استُخدمت ٤٨٢ مرة في ٦ حالات<sup>(١)</sup> مختلفة في آثار الإمام، ففي بعض الحالات جاءت بمعنى التقابل (التوازي)، وفي بعض الحالات مرادفةً للأخوة، وفي حالات أخرى مرادفةً للعدالة الاجتماعية والاقتصادية. على سبيل المثال، في العبارات أدناه حيث استُخدمت الكلمتان "برابر" (مساو) و"برابري" (التساوي) في ٣ موارد، جاءت الأولى بمعنى المواجهة والتقابل (مقابل)، وجاءت الثانية والثالثة بمعنى المساواة الاجتماعية. (التساوي).

إنَّ سبب انحطاط البشر هو سلبهم الحرية وإخضاعهم لناسٍ آخرين، لذا يجب على الإنسان أن يثور لمواجهة هذه القيود وسلاسل الأسر والذين يدعون إلى الخنوع والذل، وأن يحرر نفسه ومجتمعه حتى يخشع الجميع لله ويصبحوا عباداً له. ومن هنا يبدأ كفاحنا الاجتماعي للقوى الاستبدادية والاستعمارية الظالمة مستمدّين إلهامنا من ذاك الأصل العقائدي التوحيدي الذي يكون فيه جميع الناس سواسيةً عند الله خالق الجميع، وهم خلقه وعباده. وهذا هو أصل المساواة والتساوي بين البشر، ومقياس تفاضلهم هو التقوى، وهي الطهارة والبعد عن الانحراف والخطأ.

وعلى هذا الأساس تجب مكافحة كل شيءٍ يُخلُّ بمبدأ التساوي في مجتمعٍ تُحكَّم فيه دعاوى جوفاء لا مضمون لها." (المرجع نفسه، المجلد ٥، ص ٢٦١ - بتصرف).

١- برابر (مساو) ٤٤٦ مرة، برابرش (مساو له) مرتين، برابرشان (مقابلهم، مساو لهم) مرة، برابرند (متساوون) ٣ مرّات، برابرى (تساوي) ٣١ مرة، برابریم (متكافؤون) مرة.



ومن الكلمات الأخرى التي استخدمها الإمام في سياق كلامه لتناسب مع معنى العدالة نذكر: التطابق، الميزان، التوازن، التراضي، التعادل وإحقاق الحق. وتظهر في آثار الإمام كلمات أخرى قد لا يكون ظاهرها مرادفاً للعدالة، لكنها في الواقع تستحضر مفاهيم العدالة من خلال الإلتزام والضمانة أو تبيين النوع أو الإستعارة أو الكناية، مفاهيم مثل: عدم الإفراط والتفريط، عدم التشدد والتراخي، التوازن، التقوى وضبط النفس، الأعمال اللائقة والأعمال الصالحة والتأمل (المراقبة). وفي مقابل هذه المفاهيم، استُخدمت في آثار الإمام مفاهيم جاءت كضد لها مثل: ظلم وظلمت (الظلم والظلمات) ٢٣٦١ مرة، ستم (القهر) ٩٢٠ مرة، جور (الجور) ١٠٥٧ مرة، بيداد<sup>(١)</sup> (طغيان) ٢١ مرة، بى انصافى (عدم الإنصاف) ١٨ مرة، بى عدالتى (الظلم) ١٦ مرة، تبعيض (التمييز) ١٦ مرة.

وعلى أي حال، إننا إذا استخرجنا فقرات من خطابات الإمام التي يذكر فيها العدالة والمفاهيم المرادفة لها وكذلك مجموعة من المفاهيم التي تُعدّ أضداداً لها فقد يصل حجمها ليملاً حوالي ١٥٠٠ صفحة أو ٤٥٠ ألف كلمة.

بالنظر إلى هذه الكثرة، وبما أنّ الدراسة التفصيلية للموارد المذكورة أعلاه غير ممكنة في مقال واحد فقط، فإننا في هذا المجال سنكتفي بتعريفات وتفسيرات موجزة لكلمة العدالة في مختلف الفروع التي تخصّص فيها الإمام ونغضّ النظر عن مرادفاتهما.

### ٣ - تعريفات الإمام الخميني عليه السلام للعدالة:

#### أ - التعريف الفقهي:

لقد قدّم الإمام الخميني تعريفات للعدالة في الفلسفة والأخلاق والسياسة، وقد عرفّها بشكلٍ مستقيم في المنهج الفقهي في كتاب "تحرير الوسيلة" على الشكل التالي:

١- في آثار الإمام وردت كلمة "بيداد" (طغيان) بمعنى "داد وفرياد" (الصياح) أيضاً.

(مسألة ٢٨): العدالة عبارة عن ملكة راسخة باعثة على ملازمة التقوى؛ من ترك المحرمات وفعل الواجبات" (الإمام الخميني، ١٣٦٦، ص ١٣).

في هذا التعريف، اعتبر الإمام أن العدالة هي ملكة راسخة مرتبطة بالتقوى حيث إنها توجب ترك الذنوب والعمل بالواجبات. وقد أوضح زوال هذا النوع من العدالة في المسألة التالية: (المسألة ٢٩): تزول صفة العدالة - حكماً - بارتكاب الكبائر أو الإصرار على الصغائر، بل بارتكاب الصغائر على الأحوط، وتعود بالتوبة إذا كانت الملكة المذكورة باقية" (المرجع نفسه).

إن العديد من الفقهاء لم يُقدِّموا تعريفاً فقهياً للعدالة بشكل مباشر، ولكن من أجل التمييز بين الشخص العادل وغير العادل، يستخدمون عادةً هذا التعبير "الشخص العادل هو الذي لا يرتكب الكبائر ولا يُصرُّ على الصغائر".

وعليه، فإن عدالة إمام الجماعة والشهود في المحاكم تُقاس بالمعايير المذكورة أعلاه. يعتبر الإمام الخميني في المسألة المذكورة - أن ارتكاب ذنب صغير - وإن كان على الأحوط موجباً لزوال العدالة - مسقطاً للعدالة، وبالطبع بالنسبة للولي الفقيه فهو لا يتسامح معه في هذا الأمر وإن كان ما ارتكبه ذنباً صغيراً.

يعتبر الإمام أيضاً في الرسالة العملية (رساله عملیه) الفارسية أن أحد شروط إمام الجماعة هو أن يكون عادلاً، لكنه يعتبر أن معيار العدالة في هذه الحالة يفترضه عقل المخاطب ولا يحتاج إلى تعريف. ومن الواضح أن "المعيار الفقهي" للعدالة المذكور أعلاه لا يمكن أن يشمل الله، لكن من ناحية أخرى، يعتبر الإمام الخميني العدالة شرطاً في المناقشات الكلامية والفلسفية التي تشتمل على الله وصولاً إلى أدنى المسؤوليات البشرية في المجتمع كما ذكرنا في المثال الوارد في المقدمة.

وقد استخدم الإمام في كتاب ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية) الذي يحتوي على مَبَانٍ فقهيةٍ وكلاميةٍ ويُعدُّ بالطبع أثراً سياسياً - كلمة "عدالت" (العدالة) ٢٥ مرةً، وكلمة "عادل" (عادل) ٢٩ مرةً، وكلمة "عادلانه" (بشكل عادل - باعتدال) ١٨ مرةً، حيث إنَّ معظمها يطرح مفهوم العدالة بشكلٍ مختلفٍ في الفروع الثلاثة الفقهية والكلامية والسياسية.

علاوةً على ذلك، تمَّ استخدامُ كلمة (ظلم) مقابل العدالة ١٢ مرةً في ذلك الكتاب. ومن الحالات التي ذكر فيها الإمام كلمة العدالة في كتاب ولاية الفقيه نذكر ما يلي:

١ - تطرَّق إلى تلك الفئة من رجال الدين الذين يعتبرون أنَّ ارتداء الزي العسكري هو أمرٌ مخالفٌ للعدالة والمروءة تحت ذريعة الإلقاءات الإستعمارية:

"هم يريدون أن نبقى بؤساءً ومساكينٍ من غير اطلاعٍ ومعرفةٍ لما شرَّعه الإسلام في معالجة الفقر، وليعيشوا هم وعمالؤهم وأذنابهم في قصورٍ وبروج، في حياةٍ ناعمةٍ يرفَلون. وقد تركت خططهم آثارها حتَّى في مجامعنا الدينية والعلمية، بحيث إنَّ أحداً لو أراد التحدُّث في موضوع حكومة الإسلام، فلا بدَّ أن يستعمل التقيَّة، أو يُجابه أذئاب الإستعمار، حتَّى إنَّ هذا الكتاب حينما صدر في طبعته الأولى أثار عملاءُ نظام الشاه في العراق ضجَّةً، وكشف عنهم بما أبدوه من حركاتٍ يائسةٍ لم تُجدِهم نفعاً.

نعم، وصل بنا الأمر إلى حدٍّ أنَّ بعضاً منَّا يعتبر لباسَ الحرب والقتال منافياً للمروءة والعدالة، في حين كان أئمَّتنا يلبسون للحرب لامتها يأخذون للقتال آلتَه، وكانوا يخوضون غمار الحروب، وكان أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام يرتدي لباسَ الحرب ويحمل سيفاً له حمائلٌ، وهكذا كان الحسن عليه السلام وكذا الحسين عليه السلام، ولو سنحت الفرصُ

لجری علی ذلك الإمام محمد الباقر عليه السلام من بعده. كيف يكون ارتداء زيّ الحرب منافياً للعدالة الإجتماعية والمروءة، ونحن نريد تشكيل حكومة إسلامية، فهل نحقق ما نريد بالعمامة والعباءة لأنّ غير ذلك ينافي المروءة والعدالة؟.

ما نقاسيه الآن إنّما هو من آثار تلك الدعايات المضلّة التي انتهى بها أصحابها إلى ما يريدون، وما أحوجنا اليوم إلى بذل جهود كبيرة كي نثبت أنّ في الإسلام مبادئ وقواعد لتشكيل الحكومة." (راجع: الحكومة الإسلامية - ص ١٦).

٢ - يقول الإمام بضرورة وجود شرطين أساسيين للإمامة والخلافة: الأوّل العلم بقوانين الإسلام، والآخر هو العدالة. يقول الإمام في هذا الصدد:

"العلم بالقانون والعدالة هو في رأي المسلمين شرطٌ وركنٌ أساسيٌّ (للإمامة) ولا دخل لشروط أخرى في ذلك ولا ضرورة أيضاً، فمثلاً علم ماهية الملائكة أو علم أوصاف الخالق تبارك وتعالى لا دخل له في موضوع الإمامة. كذلك الأمر إذا ما كان الشخصُ يعلم الكثير عن العلوم الطبيعية وكشف كل القوى الطبيعية، أو كان موسيقياً بارعاً مثلاً، فليس علمه ذاك مؤهلاً إياه للخلافة ومُقَدِّماً إياه على غيره ممّن يعلم القانون ويعمل بالعدل. بهذا جرت السيرة على عهد الرسول صلى الله عليه وآله وعلى عهد أمير المؤمنين عليه السلام، فالحاكم الأعلى يحيط بجميع الأحكام الإسلامية أولاً، أي كونه عالماً بالقانون، وثانياً أن يتحلّى بالعدالة وكمال العقيدة وحسن الأخلاق." (الحكومة الإسلامية - ص ٤٦ / بتصرّف).

وبعد صفحتين من الصفحة المذكورة، يتحدّث الإمام عن شرط العلم والعدالة للوليّ الفقيه تحت عنوان "العالم العادل" ويكتفي بوجود هذين الشرطين ليتمكن الشخصُ من التصدي لمنصب الحاكم، وفي الصفحات الأخيرة من الكتاب يعاود ذكر هذا المعنى. (المرجع نفسه، ص ٥٠).

وفي سبيل توضيح معنى العدالة الواردة في آية "وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل" يقول الإمام:

"بحسب الآية الشريفة، فإنّ على الحكومة أن تعمل بموجب موازين القانون الإسلاميّ والشرع الشريف، والقاضي فيها يحكم بالعدل والإنصاف لا بالجور والظلم، مُستمداً أحكامه من الدين الحنيف، والسلطة التشريعيّة تدور في فلك التعاليم الشرعيّة والأحكام والقوانين الإسلاميّة العامّة الشاملة ولا تتعدّاها أو تتجاوزها، وإذا ما أعدت السلطة التنفيذيّة مثلاً برنامجاً مادياً للبلاد، تُوزّع على المزارعين الأملاك بشكلٍ عادلٍ بحيث لا تفرض عليهم لاحقاً ضرائب كبيرة تُؤدّي إلى خراب الأملاك والزراعة. وإذا ما أرادوا تنفيذ الأحكام القضائيّة أقاموا الحدود كما يجب، بحيث إنهم لا يتجاوزون حدود القانون، كلُّ ذلك باعتدالٍ وتوازنٍ من غير إفراطٍ ولا تفريطٍ" (الحكومة الإسلاميّة، ص ٨٢، بتصرف).

٣- وفي شرح خطبة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام حول موضوع علم وعدالة الفقيه الحاكم يؤكّد قائلاً:

"وهذا يدور - كما ترون - حول علم الحاكم وعدالته، وهما شرطان ينبغي وجودهما في الحاكم الإسلامي، فهو يشير بقوله: "ولا الجاهل فيضللهم بجهله" إلى الشرط الأوّل (العلم)، وفي باقي الحديث إلى "العدالة" التي تعني أن يكون الحاكم في حكمه وعلاقاته وعشرته للناس آخذاً بسيرة أمير المؤمنين وبما ورد عنه في عهده الذي عهد به إلى مالك الأشتر واليه على مصر، ويمكننا أن نرى في عهده هذا عهداً إلى جميع الوُلاة والحكّام والفقهاء في كلِّ عصر." (الحكومة الإسلاميّة، ص ٥٥).

## ب- التعريف الفلسفي:

في كتاب التقريرات الفلسفية جاء استخدام الكلمات على الشكل التالي: "عدل" (العدل) ٨ مرّات، "عدالت" (العدالة) ٣ مرّات، "عدالتی" (معدل) مرّة واحدة، "تعديل" (تعديل / ضبط) ١٦ مرّة، و"تعادل" (تعادل) مرّة واحدة. يذكر الإمام في هذا الكتاب بعض التعريفات للعدالة في مجال الأخلاق البشرية، ويبدو أنّه يُعرّف العدل - من الناحية الفلسفية - فقط في مجال السلوك الإنسانيّ ويشير إلى أنّه يساعد في تعديل ضبط الميول وليس تعليقها بحيث لا تبدل إلى حالة من الإفراط والتفريط. في العبارات التالية، استخدم معظم الكلمات المرتبطة بالجذر "عدل" ليعرّف العدالة:

"من الضروري أن يمتلك الإنسان عقلاً عملياً ويعمل على تعديل قوى الطبيعة ونزعها من حالة الإفراط والتفريط، وإذا ما قام بتعديلها على هذا الأساس يمكن القول أنّه لا يمتلك قوى طبيعيةً وشيطانيةً وحيوانيةً، لأنّه في حال تحقّق تعادل (توازن) الأضداد، يخرج كلّ منها من خاصيته، كما هو الحال عندما يُمزج الماء البارد بالماء الساخن، فإنّ الحرارة والبرودة لهذا الماء تصبح ملائمةً كما لو أنّ الماء ليس بارداً ولا حاراً، وينطبق الشيء نفسه على الأوصاف الأخرى التي يتطلّب (مقتضاها) (المعدل الملائم لها)، فعلى سبيل المثال: فإنّ الشهوة تتطلّب مقتضاها، وكذلك قوّة الغضب. وبالمجمل، فإنّ كلّ صفة من صفات الإنسان مثل: الذوق واللمس والنظر والسمع والغضب والشهوة تتطلّب مقتضياتها الخاصة. يجب أن تتوفّر القوّة المعدّلة في الإنسان كي يستطيع من خلال هذه القوّة أن يُعدّل (يضبط) صفاته المذكورة فيحدث فيها تعادلاً حيث لا إفراط ولا تفريط. (النسخة الفارسيّة: الأردبيلي، ١٣٨١، المجلّد ٣، ص ٤٦٦-٤٦٧).

فالعادلة - التي هي عبارة عن الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط، والغلوّ والتقصير - من الفضائل الإنسانيّة الكبيرة، بل كما نُقل عن الفيلسوف عظيم الشأن أرسطو طاليس: إنّ العدالة ليست جزءاً من الفضيلة، بل هي كلّ الفضائل، والجور - على العكس - ليس جزءاً من الرذيلة، بل هو كلّ الرذائل. (راجع: جنود العقل والجهل، ص ٩٩).

#### ٤ - العدالة البشريّة فضيلةٌ قابلةٌ للتحصيل:

في الفقرة السابقة كان تكافؤ العقل العمليّ مع العدالة أمراً مجرّداً، علاوةً على ذلك افترضنا أنّ العدالة أمرٌ إيجابيٌّ وقابلٌ للتحصيل، أي إنّها يجب اكتسابها. وقد قسم الإمام في المقصد الخامس من كتاب شرح جنود العقل والجهل ثلاثة فصولٍ في شرح العدل، وفي مقابلها الجور، وهذه الفصول جاءت تحت العناوين التالية:

"في المقصود من العدالة والجور"، "العدالة والجور في الكتب الأخلاقيّة"، و"في تحصيل فضيلة العدالة". والعنوان الأخير هو دلالةٌ واضحة على أنّ الإمام أولاً يعتبر أنّ العدالة فضيلةٌ وثانياً أنّها قابلةٌ للتحصيل.

يبدأ هذا الفصلُ على الشكل التالي:

"اعلم أنّ تعديل القوى النفسانيّة التي ترتبط بها غاية الكمال الإنساني، ومنتهى السير الكمال، هو بمعناه الواحد من مهمّات الأمور، وهذا من الأمور التي توجب الغفلة عنها خسارةٌ عظيمة، وشقاوةٌ غير قابلتين للجبران، وما دام الإنسان في عالم الطبيعة فهو يستطيع أن يعدّل قواه المستعصية ويلجم النفس المستنفرة بلجام العقل والشرع، وهذا الأمر في أوّل الشباب سهلٌ وميسورٌ جداً، لأنّ نور الفطرة لم يُقهر بعد، ولم تَفُقد النفس صفاءها ولم ترسخ بعد الأخلاقُ الشيطانيّة.. (راجع: جنود العقل والجهل،

ص ١٠٢).

وتجدر الإشارة إلى أن الفضيلة في فكر الإمام مرتبطة بالاختيار، وبما أن العدالة فضيلة يمكن تحقيقها بالاختيار: "السعادة لا تتحقق بالإجبار، والفضيلة والعمل الصالح ليسا فضيلة وعملاً صالحاً إذا ما جُرّدا عن الاختيار، ولعلّ هذا هو ما تشير إليه الآية الكريمة "لا إكراه في الدين". (راجع آداب الصلاة، حضور القلب، ص ٦١).

وقد أشار الإمام إلى أمثلة أخرى حول العدالة في مجال السلوك البشري - التي تعمل على تعديل الميول - في كتاب التقريرات الفلسفية. وقد استعان بالحدِيثين "المؤمنُ وحدة الجماعة" و"الناسُ على دين ملوكهم" للتحديث عن تعديل القوى وإيصالها إلى العدالة ليرتقي الإنسان إلى مستوى الإنسانيّة، وقد أكّد على أهميّة العقل النظريّ لإيجاد مثل هذا التعادل.

"ينبغي على النفس أن تعلو على القوى، وليس العكس، وفي حال توفّرت مقتضيات القوى ومالت القوى لها لا ينبغي للنفس أن تخضع وتتبع القوى، حيث إنّه إذا ما حصل ذلك وحصلت كلُّ قوّة على مقتضاها فإنّ النفس ستفنى بين تلك القوى المختلفة والمشتتة التي تصبح بدورها مستقلة، وبما أنّ مقتضيات هذه القوى مختلفة، سيظهر التعدّد والنفاق، لذا على النفس أن تعلو فوقها جميعاً، وتخضع كلُّ القوى لها فتصبح النفس إماماً عليها وتمنع استقلاليتها وإخضاعها. ويبدو أنّ معنى جملة (المؤمنُ وحدة الجماعة) هو أنّ الإنسان المؤمن ونفسه العادلة هي الإمام، والقوى الأخرى تابعة وخاضعة لها، لأنّ الإيمان هو ملكة النفس، لذا فهو سيّير وفق الإيمان بالله، وتكون القوى تابعة لنفسه. ومن هنا فإنّ الإمام إذا ما أعطى إشارة (أمرًا) فإنّ المأمومين والتابعين له سيتبعون الإشارة ويؤدّون وظيفتهم بحسب حكم السلطان، ولأنّ السلطان



مؤمنٌ وعادلٌ، سيحكم وفقاً للإيمان، وبالتالي تصبح القوى جميعها إيمانية: "الناس على دين ملوكهم"، وبالطبع، فإنه عندما يتمكن الإنسان من تعديل القوى لديه ويوصل الإفراط والتفريط فيها إلى مستوى العدالة، يصبح إنساناً بالمعنى الحقيقي للكلمة، كما هو الحال في جمع الحرارة والبرودة للحصول على "ماء فاتر"، ففي هذه الحالة لا يوجد لا حرارة ولا برودة على الرغم من توفر العاملين بالأساس، والماء الفاتر فيه برودة بالنسبة إلى الحرارة والعكس صحيح. بهذا يستطيع الإنسان أن يكون إنساناً لا يملك قوى حيوانية، وبالطبع فإن التعديل القائم على أساس الشرع، بحاجة إلى عقل نظري ولا يمكن تحقيقه بالجهل، والجاهل إما مُفَرِّطٌ أو... (الأردبيلي، ١٣٨١، المجلد ٣، ص ٤٦٧-٤٦٨).

ومن الواضح في التعريف التوضيحي أعلاه أن العدالة أمرٌ قابلٌ للاكتساب، فليس الأمر أن الأفراد منذ الولادة عادلون، ويعدل بعضهم عن هذه العدالة لاحقاً. بالطبع إن هذا القول لن يتعارض مع فطرة العدالة عند الإنسان، لأن الرغبة أو الميل إلى العدالة أمرٌ فطري، ولكن يجب السعي في سبيل اكتسابها، مثل الرغبة في اكتساب العلم - والتي تُعدُّ أمراً فطرياً - ولكن يمكن اكتساب جميع أنواع المعرفة بمرور الوقت وبالسعي في سبيل تحقيق ذلك.

وفي سياق التأكيد على أن العدالة من وجهة نظر الإمام الخميني هي فضيلة وقابلةٌ للتحصيل، من المهم الإطلاع على الصفحة ١٠٢ من كتاب "شرح جنود العقل والجهل" بعنوان "الفصل الثالث: في تحصيل فضيلة العدالة". وقد جاء ما يلي تحت هذا العنوان:

"اعلم أن تعديل القوى النفسانية التي ترتبط بها غاية الكمال الإنساني، ومنتهى السير الكمال، هو بمعناه الواحد من مهمات الأمور، وهذا من الأمور التي توجب الغفلة عنها خسارة عظيمة، وشقاوة غير قابلتين للجبران، وما دام الإنسان في عالم الطبيعة فهو يستطيع أن يعدل قواه المستعصية ويلجم النفس المستنفرة بلجام العقل والشرع.."

#### ٥ - تهرب معظم الأقوياء من العدالة:

إن السعي لتحقيق العدالة هو أمر مرغوب فيه من قبل فئة كبيرة من الناس العاديين في المجتمع، لكن العديد من الأشخاص الذين هم أعلى مستوى من الآخرين اقتصادياً واجتماعياً يهربون من العدالة، وبالتالي، للتعبير عن هذا الموقف تُقال هذه الطرفة:

"الجميع متساوون مع بعضهم بعضاً، إلا أن بعضاً منهم أكثر مساواة من الآخر."

لقد أظهر التاريخ أن عدد أولئك الذين يطالبون بالعدالة ويستمرّون على موقفهم بعد وصولهم إلى السلطة هو قليل. إلا أن هناك شخصاً استثنائياً أيضاً، حيث إنه عندما وصل إلى السلطة أصبح أكثر ثوريةً حيال إقامة العدل، وازداد الحماس لديه، وهو الإمام عليّ عليه السلام الذي كان عادلاً وحيث إن مدحه بهذا التعبير "عليّ عدل" لا يُبين بالشكل الكافي عظّمته وعدالته. لم يكن أبداً الشخص الذي يعتبر نفسه أعلى من الآخرين، ولم يُعط نفسه حقوقاً أكثر من بقية الناس. بعد الثورة كان الإمام الخميني يُذكر المسؤولين دائماً بأهميّة العدالة بجُمْلٍ قصار. وقد ذكر ما يلي في ٤ سبتمبر ١٩٨٥ تاريخ المصادقة على المرسوم الجمهوري:

"كونوا مستقيمين في هذا الطريق الذي تسلكونه، وليكن صراطاً مستقيماً لا شرقياً ولا غربياً، وربّوا الشبان على أن يكونوا مستقيمين وربانيين، أصلحوا الدوائر وكل شيء، وقدّموا الخدمات للشعب المظلوم الذي أوصلكم إلى هذا المقام، ولولاه لكنتم

الآن إما في السجن أو في القبور، فاخذتموا أبناء هذا الشعب، وعلينا جميعاً أن نخدمهم بكل ما لدينا من قوة. إنَّ أكبر رأس مال هو التقوى التي حثَّ عليها القرآن والحديث، وأكد على وجوب كون الإنسان متّقياً ويراقب نفسه كي لا يظلم الناس بلسانه أو بعينه أو بأذنه. طبّقوا العدالة ولا تطلبوها من الآخرين فقط، بل طبّقوها أنتم كذلك، ولتكن عندكم عدالة في الأفعال والأقوال، قلّلوا من المراسيم وكونوا خدّاماً (صحيفة الإمام، المجلّد ١٩، ص ٣٢٦).

وبالطبع - من وجهة نظر الإمام العرفانية - كان الإمام يعتقد أنَّ خميرة الإنسان مخمّرة برحمة الله تعالى، حتّى الظالمون يحبّون الاعتدال والشفقة على مرؤوسيهـم: "اعلم أنَّ كلاً من الرحمة والرفقة والشفقة واللين والحلم هي من لوازم الفطرة المخمّرة ومن جنود العقل والرحمن، وحبّ التعاطف والتراحم والمودة والعدالة مخمّرة في ذات العائلة البشريّة كلّها.

ولو بلغ الظالم من الظلم أيّ حدٍّ، فهو حسب الجبلة الأولى رحيمٌ وعطوفٌ ورؤوفٌ تجاه من هم دونّه، وتجاه الضعفاء والمساكين والأطفال الضعفاء. بل إنَّ الرحمة والرفقة مودعتان في قلب كلّ إنسان تجاه كلّ حيٍّ.

إنَّ الله تبارك وتعالى خلق الإنسان من حقيقة رحمته، والإنسان صورة الرحمة الإلهيّة كما قال تبارك وتعالى: ﴿الرَّحْمَنُ﴾ \* عَلَّمَ الْقُرْآنَ \* خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿فَنَسَبَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ إِلَى اسْمِ الرَّحْمَنِ، ولهذا فالإنسان الظالم والقاسي القلب مُتَفَرِّغٌ من ظلمه وقساوته، ولو غفل عن ظلمه وقساوته فهو بالفطرة يرفض القساوة والظلم من غيره.

ويجب العدل والرحمة والرفقة بحسب الذات. بل إنَّ الظالم يريد أن يجري الظلم مع العدالة. ويُجري القساوة بشكل الرحمة طوعاً أو كرهاً، ويعطيها صورة الرحمة، لأنَّ الفطرة تفرّ منه، وجبلة الذات تنفر منه. كما أنَّ الذات متوجّهة إلى الرحمة والرفقة، ويجب أن يقترب منها ولو بالإسم والصورة، ويستفيد منها ولو على نحو الإسم

والصورة. وهذا المطلب - أي الرحمة والرأفة والعدل والمحبّة والمودة وأمثالها - من لوازم الفطرة المخمّرة، ومقابلاتها على خلاف الفطرة، ومن لوازم احتجابها. (راجع: جنود العقل والجهل، ص ١٦٦).

## ٦ - العدالة في النظرة العرفانية للإمام:

بالإضافة إلى هذه المسائل وغيرها من الأمثلة من هذا النوع والتي تذكّرنا بالجانب العرفانيّ لموضوع خميرة العدالة في الوجود البشري - وحيث إنّ الوقائع التاريخية تشير ظاهراً إلى التهرّب من العدالة - عبّر الإمام عن معظم القضايا العرفانية في إطار المواضيع المرتبطة بالأخلاق.

وفي هذا الإطار فإنّ النظرة العرفانية للأخلاق القائمة على نظرية العدالة لها قصّة مبهجةٌ بحدّ ذاتها. ومع ذلك قدّم الإمامُ بطريقة عرفانية تعريفًا للعدالة يعطيه مزيداً من العمق والسموّ إذا ما أردنا مقارنته بالتعريف الفلسفي. إنّ القول التالي للإمام يبدأ على أساسٍ فلسفيٍّ ثمّ يأخذ طابعاً عرفانياً، أو بعبارة أخرى، هو مزيجٌ من الفلسفة والعرفان: "اعلم أنّ العدالة عبارةٌ عن الحدّ الوسط بين الإفراط والتفريط، وهي من أمّهات الفضائل الأخلاقية، بل العدالة المطلقة مجموعُ الفضائل الباطنية والظاهرية، والروحية والقلبية، والنفسية والجسمية، لأنّ العدل المطلق مستقيمٌ على كلّ المستويات، سواءً على مستوى تمّظهر الأسماء والصفات، والتحقّق بها. وهو الإستقامة المطلقة، ومختصٌّ بالإنسان الكامل وربّه، اسم الله الأعظم حيث إنّ أسمائه تعالى - كما يقول - على صراطٍ مستقيم: "ما من دابةٍ إلّا هو آخذٌ بناصيتها، إنّ ربّي على صراطٍ مستقيم".

وربُّ الإنسان الكامل، وهو خاتم الرسل ﷺ على صراطٍ مستقيم، وحدُّ اعتدال تامٍّ. غاية الأمر أنّ الربّ تعالى شأنه على سبيل الإستقلال والمربوب على سبيل الإستغلال.

والجورُ في هذا المقام غلبةُ القهر على اللطف، أو اللطف على القهر. وبعبارةٍ أخرى هو تَمْظُهُرُ أسماء الجلال، أو تَمْظُهُرُ أسماء الجمال، ويحتمل أن يكون سؤالُ الأولياء الكَمَلِ في الآية الشريفة: "اهدنا الصراطَ المستقيم" هو هذا المقام.

أو على مستوى تجليات المعارف الإلهية، وجلوات التوحيد في قلوب أهل المعرفة، حيث العدالةُ فيها هي عدمُ الإحتجاب عن الحقِّ تعالى بالخلق، وعن الخلق بالحقِّ.

وبعبارةٍ أخرى رؤيةُ الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وهذه الرؤية مختصةٌ لكَمَلِ أهل الله، والتفريطُ والإفراط في هذا المقام هو احتجابٌ عن الحقِّ بالخلق، وعن الخلق بالحقِّ. ويُحتمل أن يكون مطلبُ أهل الله في الآية الشريفة حصولَ هذا المقام. أو على مستوى العقائد، والحقائق الإيمانية حيث العدالةُ فيها عبارةٌ عن إدراك الحقائق الوجودية على ما هي عليه من الغاية القصوى لكمال الأسماء، إلى منتهى النهاية، لرجوع المظاهر إلى الظواهر، وهو حقيقة المعاد.

أو على مستوى الأخلاق النفسية، وهي اعتدال القوى الثلاث، أي القوة الشهوية والغضبية والشيطانية.. (راجع: جنود العقل والجهل، ص ٩٧-٩٨).

## ٧ = العدالةُ وعلاقتها بالعرفان والفن:

إنَّ ترغيب الناس وتشويقهم وتشجيعهم على السعي لتحقيق العدالة هو جزءٌ من الفنون التي دفعت الفنانين لتأدية وإتقان الفنِّ عبر التاريخ وفي جميع البلدان، فأصبحوا في عداد الفنانين الملتزمين. كما امتلك الإمامُ الخمينيُّ الفنَّ العمليَّ في جعل العدل أكثر انتشاراً في مجتمعنا، وقد أثار في هذا المجال قضايا في الموضوعات النظرية. مثالٌ واضحٌ على ذلك هو (٣٠ شهر يور ١٣٦٧) عندما كتب عن العلاقة بين العرفان والعدالة في موضوع تقدير (تكريم) الفنِّ والفنانين المتعهدين:

"الفنُّ في مدرسة العشق يَهْدِي إلى النقاط العمياء المبهمة للمعضلات الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة والسياسيَّة والعسكريَّة. الفنُّ في العرفان الإسلاميّ تجسيدٌ واضحٌ للعدالة والشرف والإنصاف، وتَجَلُّ لآلام الجِيع المَغضوب عليهم من قِبَل أصحاب السلطة والثروة." (صحيفة الإمام، المجلد ٢١، ص ١٣٢).

#### ٨ - التعريفُ الأخلاقيُّ للعدالة في آثار الإمام الخميني:

إنَّ الإمام - كما العديدين من علماء الأخلاق في العالم الغربيِّ والعالم الإسلاميِّ سابقاً - يعتبر أنَّ الفضائل الأخلاقيَّة قائمةٌ على أساس أربعة أصول، ثلاثةٌ منها اختلفَ فيها حتَّى في آثار الإمام، أمَّا فيما يخصُّ العدالة فلا يظهر هذا الاختلافُ. يقول الإمامُ في كتاب آداب الصلاة: "إنَّ الشجاعة، العفَّة، الكرم، والعدالة - التي تُعدُّ مبدأ كلِّ الفضائل النفسانيَّة - لا تجتمع مع حبِّ الدنيا." وفي كتاب "شرح حديث جنود العقل والجهل" ذكر "الحكمة" بدل "الكرم" حيث قال: "إنَّ الحكماء أجمعوا على أربعة أنواع من الفضائل: الحكمة، الشجاعة، العفَّة والعدالة." وكذلك في كتاب "شرح الأربعون حديثاً" أشار أيضاً إلى المعنى نفسه على الشكل التالي: "ويجب أن نعلم أنَّ علماء فنِّ الأخلاق أدرجوا فضائل النفس تحت أربعة أنواع وهي عبارةٌ عن: الحكمة، العفَّة، الشجاعة والعدالة."

وفي كتاب "التقارير الفلسفيَّة" (ج ٣ ص ٣٥٤)، مع الحفاظ على العدالة كركنٍ أساسيٍّ للأخلاق فقد عبَّر عن المبادئ الأخلاقيَّة من وجهة نظر العلماء على أنَّها: الشهوةُ، الغضبُ، القوةُ العلميَّة وقوَّةُ العدالة، فقال ما يلي:

قال علماء الأخلاق: إنَّ أصول أخلاق الإنسان هي في أربعة: الشهوة، الغضب، القوة العلميَّة وقوَّةُ العدالة. وقد يختلف علماء الأخلاق طبعاً على هذه الأصول لأنَّ بعضهم

اعتبر أنّ أصول الأخلاق ثلاثة، حيث اعتبروا أنّ قوة العدل والتعديل هي قدرة النفس، وبعض آخر اعتبر أنّ أصول الأخلاق أربعة، وهي عبارة عن: قوة الشهوة، العدل، الغضب والعلم.

#### ٩ - لفضيلة العدالة معنيان:

لقد اعتبر الإمام، كما بعض علماء الأخلاق الآخرين، أنّ العدل هو أحد أصول الفضائل وذلك تحت عنوانين: أحدهما مستقلّ في خطّ العوامل الثلاثة الأخرى، والآخر هو المعدّل لهذه العوامل الثلاثة نفسها. يقول الإمام في هذا الصدد: "قال الحكماء: إنّ جميع أجناس الفضائل أربعة: الحكمة، والشجاعة، والعفة والعدالة.

لأنّ للنفس قوتين، قوة إدراك وقوة تحريك، ولكلٍ منهما شعبتان، أمّا قوة الإدراك فتتقسم إلى العقل النظري والعقل العملي. وأمّا قوة التحريك فتتقسم أيضاً إلى قوة الدفع، وهي شعبة الغضب، وقوة الجذب، وهي الشهوة، وتعديل كلّ من هذه القوى الأربعة وإخراجها من حدّ الإفراط والتفريط فضيلة.

فالحكمة عبارة عن تعديل القوة النظرية وتهذيبها، والعدالة عبارة عن تعديل القوة العملية وتهذيبها، والشجاعة عبارة عن تعديل القوة الغضبية وتهذيبها، والعفة عبارة عن تعديل القوة الشهوية وتهذيبها.

وللعدالة إطلاق آخر، وهو عبارة عن تعديل جميع القوى الباطنية والظاهرية والروحية والنفسية. وبهذا الإطلاق قال الفيلسوف المذكور سابقاً: العدالة كلّ الفضيلة، لأنّها جزء منها".

وبهذا المقياس للجور أيضاً إطلاقان، أحدهما مقابل العدالة بالمعنى الأخص، والآخر مقابل العدالة بالمعنى الأعم. وهو المذكور في قول الفيلسوف: كلّ الرذيلة.

وليكن معلوماً أنَّ العدالة هي حدٌّ وسطٌ بين الإفراط والتفريط، فلو مثَّلنا ذلك تمثيلاً حسيّاً يكون خطاً مستقيماً واصلاً بين نقطة العبوديّة ومقام قرب الربوبيّة. فطريقُ سير الإنسان الكامل من نقطة نقص العبوديّة إلى كمال العزّة الربوبيّة هو العدالة، وهي الخطُّ المستقيم والسيرُ المعتدلُ. وفي الكتاب والسنة إشاراتٌ كثيرةٌ إلى هذا المعنى، كما أنَّ الصراط المستقيم الذي يطلبه الإنسان في الصلاة هو هذا السيرُ الإعتداليّ.. (راجع: جنود العقل، ص ١٠٠).

١٠ - مفهوم (العادل) التشكيكيّ، وقابليّة تقسيم العدالة إلى أصليّة وتبعيّة: إنَّ سبب التشكيك في مفهوم (عادل) هو أنّه غيرُ قابلٍ للتبيين عن طريق صفاته التفضيليّة، فكما أنَّ لدينا عادلاً، لدينا الأعدلُ (الأكثرُ عدلاً) إلّا أنّنا لا نجد هذا التفضيلَ في آثار الإمام الخميني. ومع ذلك فإنَّ مسألة إذا ما كان مفهومُ العدالة يمكن أن يكون تشكيكيّاً أم لا هو أمرٌ قابلٌ للنقاش. لم يتطرّق الإمامُ إلى هذه المسألة بشكلٍ مباشرٍ، ولكن من خلال خطِّبه يمكن استنتاجُ عدم تشكيكه في العدالة نفسها أكثرَ من التشكيك فيها. وكما قال فيما يلي مشيراً إلى طبيعة العدالة المطلقة والأصليّة والتبعيّة: "وما ورد في الأحاديث الشريفة أنَّ الصراط: (أدقُّ من الشعر وأحدُّ من السيف) هو من جهة أنَّ حدَّ الإعتدال له الوسطيّة الحقيقيّة. ومن هنا يظهر هكذا في التمثل في عالم ظهور الحقائق. ونُقل عن رسول الله ﷺ عن جابر بن عبد الله الأنصاريّ قوله: (كُنّا جلوساً عند النبي ﷺ فخطَّ خطّاً هكذا أمامه فقال: هذه سبيلُ الله، وخطَّين عن يمينه، وخطَّين عن شماله، وقال: هذا سبيلُ الشيطان. ثمَّ وضع يده على الخطِّ الأوسط وتلا: "وأنَّ هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه". والإعتدالُ الحقيقيُّ ليس مقدوراً وميسوراً إلّا



للإنسان الكامل الذي لم ينحرف ولم يَمِلْ من أوّل سيره إلى نهاية الوصول، وهو الخطّ الأحمَد والخطّ المحمّدي بتمام المعنى، وغيره من السائرِين يسِيرُون بالتَّبَع لا بالأصالة. وحيث إنّ الخطّ المستقيم الواصلَ بين نقطتين ليس أكثرَ من واحدٍ، فإنّ الفضيلة - بقولٍ مطلقٍ - والسيرَ على طريق العدالة والإعتدال لا تزيد على واحدة. ولكن للردائل أنواعٌ كثيرةٌ بل غيرُ متناهية، إلّا أنّ أجناسها الكلّية قُسِّمَتْ إلى ثمانية أقسام، لأنّ لكلٍّ من هذه الفضائل الأربعة طرفين، أحدهما: حدّ الإفراط، والآخر حدّ التفريط، ومن هنا صارت أجناسُ الرذائل ثمانية. (راجع: جنود العقل، ص ١٠١).

## ١١ - بسطُ (إقامة) وتوسعة مفهوم العدالة:

تتوسّع العدالة بمعنيين: الأوّل بمعنى أنّها يمكن أن تمتدّ من الفرد إلى المجتمع وتتوسّع في المجتمعات المختلفة، والثاني هو إضافة الظواهر الجديدة التي تظهر عليها. على سبيل المثال، في القواميس الجديدة، هناك كلمةٌ جديدةٌ هي "ديوان العدالة الإدارية" حيث إنّها لم تكن موجودةً في الماضي البعيد. تحدّث الإمام ٢٧ مرّةً عن إقامة العدالة. لقد اعتبر الإمامُ في بيان عرفانيّ في كتاب تفسير سورة الحمد (ص ١٧٠ - ١٧١) أنّ إقامة العدالة هو إقامةُ لصفة الحقّ تعالى، لأنّه اعتبر أنّ رسالة الأنبياء هي إقامةُ العدالة الإلهيّة وهي الغاية الأسمى:

"وفكرة أنّ القرآن تنزّل لإيضاح القضايا الاجتماعيّة والطبيعيّة والحياة الدنيويّة فقط، ففي هذه الفكرة إنكارٌ لجميع النبوءات. إنّ الغاية التي تنزّل من أجلها القرآن هي صنعُ الإنسان وجعله "إنساناً" وجميع تلك القضايا هي وسائلٌ لتحقيق هذه الغاية. وكأفّة العبادات والأدعية هي وسيلةٌ لإظهار "لباب" الإنسان وتحويل ما لديه بالقوّة - وهو لبّ الإنسان - إلى دائرة الفعل، وبذلك يصبح الإنسان بالقوّة إنساناً بالفعل، يصبح الإنسان

الطبيعي إنساناً إلهياً بحيث تكون كافة أبعاده إلهية، فكل ما يراه هو الحق. ولأجل هذه الغاية كانت بعثة الأنبياء، فهم لم يأتوا للحكومة بذاتها، ولا لإدارة وتسيير الأمور الدنيوية، فللحيوانات أيضاً دنيا يسرون شؤونها. ومفهوم أن إقامة العدالة الاجتماعية إنما تكون بأيدي الأنبياء - وبحث موضوع العدالة هو بحث في صفة للحق تعالى عند أهل البصيرة - كما أنهم يقيمون الحكومة العادلة أيضاً، ولكن الغاية ليست كل ذلك، بل كل ذلك وسائل لإيصال الإنسان إلى المراتب السامية وهذه غاية بعثة الأنبياء." (راجع: تفسير سورة الحمد، ص ٢٩٠).

## ١٢ - علاقة العدالة الاجتماعية بتطبيق قوانين الإسلام:

إنّ العدالة الاجتماعية أشار إليها الإمام بشكل ملحوظ ومُستقل، وكذلك ظهرت جلية في خطبه بعنوان إحدى الإضافات الكلية، بحيث تحدث الإمام ٧١ مرة عن العدالة الاجتماعية.

إنّ أقصر جملة قالها الإمام حول العلاقة بين قوانين الإسلام والعدالة الاجتماعية هي في رده على سؤال "راسل كر"، ممثّل حزب العمال في مجلس الأعوام البريطاني، الذي أراد ضمناً أن يعرف - في جملة اعتراضية - ما إذا كان الإمام أيضاً يعتبر أنّ النظام الإسلامي اشتراكي أم لا، فأجاب: "إنّ قوانين الإسلام - إذا ما طبقت - تتحقّق العدالة الاجتماعية بالنتيجة، من غير أن تحوي على مفسد الأنظمة الأخرى."

## ١٣ - قوانين الإسلام هدفٌ آليٌ لتحقيق العدالة الاجتماعية:

شرح الإمام الخميني قوانين الإسلام كهدف آلي لتحقيق العدالة على النحو التالي: "فالإسلام يعتبر القانون آلة ووسيلة لتحقيق العدالة في المجتمع، وسيلاً إلى تهذيب الإنسان خلقياً وعقائدياً وعملياً، وكانت مهمّة الأنبياء هي تجسيد القانون

والحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، وإن يسوسوهم، ويقودوهم إلى ما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة." (راجع: الحكومة الإسلامية، ص ٧٢).

ومع ذلك يعتبر الإمام الخميني أن العدالة الاجتماعية ذات معنى أبعد من معناها الاصطلاحي، ولا يُعتبر مصطلح العدالة الاجتماعية هو الهدف الأسمى للإسلام، ولهذا السبب يشير إلى الأشخاص ذوي الفكر المحدود الذين يعتقدون أن الإسلام جاء لتحقيق العدالة الاجتماعية الاصطلاحية فيقول:

"إن الجانب المادي طغى على هذه الدنيا وأصبحت الدنيا مليئةً بالزخارف وأهلها، ثم ظهرت مجموعة قالت: إن أحكام الإسلام جاءت أساساً لإيجاد نوع من العدالة الاجتماعية، والقضاء على الطبقة، وليس في الإسلام شيء آخر، والتوحيد في الإسلام إنما يعني التوحيد بين جماهير الناس في نمط الحياة، وأما العدالة في الإسلام فتعني حياة الناس بعضهم مع بعض بشكل عادل ومتساو، فالأساس أن تكون الحياة البشرية كالحياة الحيوانية، فيعيش الناس حياة واحدة - لا يتدخل أحد في شؤون أحد. أما تلك الآيات التي تتحدث عن المعاد والتوحيد، وكل تلك الأدلة والبراهين الواردة بخصوص إثبات النشأة الثانية، فإن ذلك المتدين يغض طرفه عنها، ويلجأ إلى ذلك الذي لم يقو تدننه إلى درجة كافية من التأويل وهكذا." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ٣، ص ٢١٣).

#### ١٤ - العدالة من المنظور الفكري السياسي للإمام الخميني:

لقد كانت العدالة واحدة من المفاهيم والقضايا السياسية الأساسية عبر التاريخ. حتى عندما يتم تعريف العدالة فلسفياً أو صورياً أو من خلال كلام الأشاعرة، أو حتى إذا ما تم التعبير عنها بأسلوب عرفاني، لا يمكن أن تظل بعيدة عن السياسة. ولذلك ظهرت في المنظومة الفكرية للإمام الخميني تعريفات أو توضيحات عن العدالة

بأسلوب فقهيّ وفلسفيّ وعرفانيّ وأخلاقيّ ظهرت جميعها في سلوكه وخطاباته السياسيّة. بناءً على ذلك، كما أنّ السياسة عند الإمام غير منفصلة عن الدين، لا يمكن فصلها أيضاً عن المباني الدينيّة، أي الفقه والفلسفة والعرفان. بالطبع، لقد أثار الإمام قضايا اجتماعيّة وسياسيّة لعامة الناس، لكنّه تجنّب المصطلحات التخصّصيّة الفقهيّة والفلسفيّة والعرفانيّة. لذلك كان الإمام في موضوع العدالة يستخدم تعريفات وتفسيرات مبسّطة كي يتمكن أولئك الذين ليسوا على دراية كاملة بمبادئ الإسلام من فهمها. على سبيل المثال، في السادس من بهمن ١٣٥٧ (٢٦ شباط ١٩٧٩) اجتمعت ثلاث شخصيات سياسيّة - اجتماعيّة أمريكيّة - وتحدّثت مع الإمام، وفي جوابه عن هذا السؤال: "عندما يصل الشيعة إلى السلطة، كيف سيتعاملون مع الدول الأخرى في السياسة الخارجيّة؟" قال الإمام:

"جميع الناس في المذهب الشيعيّ أحرارٌ ومستقلّون. وبالإستناد إلى التشيع، تُعامل جميع الشعوب والحكومات بالإحترام المتبادل، فإنّ المذهب الشيعيّ عندما ينتصر في مكانٍ ما يُعاملُ الناسَ بأسلوبٍ لم يهتؤا به في ظلّ حكوماتهم، فيرون أنّهم كانوا غافلين عن العدالة. والتاريخُ يشير إلى أنّ الإسلام عندما كان يفتح مكاناً ما يستقبله الناسُ فيه، ويتخلّون عن حكوماتهم السابقة. ومثال ذلك إيران التي أقبلت على الإسلام والتشيع بصدرٍ رحبٍ. إنّ قوانين الإسلام تقوم على العدل. وحياة الحكّام فيه متساويةٌ مع حياة أضعف المجتمع، فمؤسّس مدرستنا كانت حكومته واسعةٌ سعةً شملت إيران والحجاز ومصرَ - أي ما يعادل عدّة أضعاف إيران - وكانت جميعها تحت سيطرته - إلا أنّ حياته كانت أيسرَ من حياة جميع أفراد الشعب. كان يهتمّ بالعدالة أكثرَ من أيّ شيءٍ،

وكانت عنده فوق الجميع. وإذا ما ادعى عليه أحدٌ يحضر إلى المحكمة، ويجلس فيها، يرضى بحكم القاضي. التشيعُ يعني المقاومة البحتة والعدل، والعدالةُ تعني أن لا تظلم، وأن لا تخضع للظلم. ولقد أوجز إمامنا التشيعُ بكلمتين: (لا تقبل الظلم ولا تكن ظالماً). فهذا هو البرنامج العامُ للشيعَة والإسلام. (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ٥، ص ٣٦٣).

#### ١٥ - العدلُ رأسُ الأولوية في جميع البرامج:

العنوانُ أعلاه هو في خطاب الإمام في حضور جمعٍ من الضباط في كتيبة الضباط في الأول من آبان ١٣٥٨ (نوفمبر ١٩٧٩). في هذا الخطاب وعلى الرغم من أن معظم آراء الإمام تركّزت حول معنى أن الجيش لا ينبغي أن يغفل عن مراعاة تسلسل الرتب بحجة الإسلام وأنه لا ينبغي للعلاقات بين القائد ومرووسيه أن تكون قمعيةً كما كانت فيما مضى، ذكر أن العدالة يجب أن تكون على رأس الأولويات. فالعدالة هنا تعني أن على كل فرد أن يكون حاضراً في مكانه المناسب، أي أن يأخذ المرؤوس أوامره من قائده، ولا يأمر القائدُ مرووسيه بطريقة قمعية:

”لا يخفى على السادة بأنهم قد انتقلوا من الجيش الطاغوتي إلى جيش رباني، وأن النظام الملكي المجرم قد تحول إلى نظام جمهوري إسلامي حيث (العدل) يشكل العنوان الكبير في كل مناهجه. إنكم الآن تشكلون جيشاً إسلامياً.. تختلف وظائفه عن وظائف الجيش الطاغوتي السابق. فمثلما ينبغي مراعاة تسلسل الرتب، فإن كبار الضباط وأصحاب المناصب، مطالبون بمراعاة السلوك الإسلامي السليم مع سائر الطبقات، ولا يتوهم الجنود أنه بقيام الثورة لم تعد طاعة الكبار إلزامية.. في الإسلام طاعة الفقيه واجبة، وأنا آمركم أن تطيعوا من فوقكم وأن تحفظوا النظام. وأوصي الضباط وذوي

الرَّتَبُ العالية بمراعاة العلاقات الإسلامية فيما بينهم ومعاملة مَنْ يكونون تحت إمرتهم كما أمر رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين عليه السلام. أنتم الآن في أحضان الإسلام وأخوة لكل المسلمين، وكلنا في أحضان الإسلام، وعلينا العمل وفق الوظائف الإسلامية، لا أن تكون الجمهورية إسلامية والجيش إسلامياً بالإسم فقط، أما المحتوى والمضمون مخالفٌ لذلك." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ١٠، ص ٢٣٨).

## ١٦ - العدالة مبدأ السياسة الخارجية مع الغرب:

في ٢٠ مهر ١٣٥٧ (١١ أكتوبر ١٩٧٨) وَرَدًا على مُراسلي ال بي بي سي والتلفزيون التجاري البريطاني في باريس على سؤالهم: "كيف ستكون علاقة آية الله مع المجتمع الغربي والمجتمع الماركسي؟" قال الإمام:

"علاقتنا مع المجتمع الغربي ينبغي أن تكون متكافئة، فلا نرضخ لظلمهم ولا نَظْلِمُهُم. سنعامل معهم باحترام متبادل، وإذا حرصوا على مبدأ الاحترام المتبادل وتخلّوا عن فرض أنفسهم علينا، وأعادوا النظر في الإساءة إلينا وإلى الشرق عموماً، فإننا سنعاملهم باحترام، ونقيم معهم علاقات حسنة وتعاوناً في مختلف المجالات بالصورة التي تقتضيها مصالحنا، وليس حسبما يرغبون هم فيه، ويريدون فرضه علينا. أمّا الماركسيّون الذين ظهر لنا سوء نواياهم علينا واضحاً حتّى الآن، فليس بوسعنا إقامة علاقات معهم، إلّا إذا تخلّوا عن أفعالهم وممارساتهم. والماركسيّ في إيران متى ما عاد إلى أحضان الشعب والإسلام، نعامله معاملة عادلة. أمّا إذا أرادوا - كما في السابق أيام حزب (توده) - خيانة هذا البلد، فسوف نعاملهم بنحو آخر." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ٣، ص ٤٣١).

## ١٧ - علاقة العقل بالعدل والإحسان:

هناك خلافٌ حول ما إذا ما كانت العلاقة بين العدالة والعقل هي علاقةٌ عامّةٌ أم خاصّةٌ مطلقةٌ، وإذا كانت مطلقةٌ فأَيُّهما يأتي تحت مجموعة الآخر (العدل أم العقل). في كتاب "شرح حديث جنود العقل والجهل" جاء العدل كفرعٍ من فروع العقل، وقد خصّص الإمام ثلاثة فصول قصيرة لهذه المسألة. في الوقت نفسه، يستنتج من الجمل التالية أنّ الإمام يعتبر أنّ للعقل أنواعاً وأنّ العدل هو نتيجة لقوّة العقل في البشر، فإنّ العدل الذي هو في ذات الحقّ تعالى لا يمكن أن يكون فرعاً من فروع العقل الذي يعدّ إحدى مخلوقات الله. في هذا الفصل أيضاً، جاء الإحسان في صف العدل، ليس لأنّه مرادفٌ مفهوميٌّ، بل بسبب الميول النظرية نحو الخيرات:

"اعلم أنّ العقل والجهل اللذين كانا مدار بحث في محضر الموالين - بحسب الظاهر - هما العقل والجهل الموجودان في الإنسان، فالعقل هو القوّة العاقلة أي القوّة الروحانيّة التي هي بدافع الذات مجرّدة، وبدافع الفطرة مائلة إلى الخيرات والكمالات، وداعية إلى العدل والإحسان، وفي مقابلها القوّة الواهمة التي تميل إلى الدنيا ما لم تخضع للنظام العقلي ولم تكن مُسَخَّرَةً في ظل كبرياء النفس المجرّدة، وهذه القوّة الواهمة هي شجرة خبيثة وأصل الشرور." (راجع: جنود العقل، ص ١٢).

## ١٨ - علاقة العدل بالحبّ والعشق والنصيب:

اعتبر الإمام الخميني أنّ حبّ العدالة والخضوع لها هو أمرٌ في جوهر الإنسان، وقد ذكر هذا الشيء في المسائل التالية المتعلقة بالنصيب في النعم وحسد الحاسدين فيما يخصّ مشيئة الله في موضوع النصيب فقال:

"وليُعلم مَنْ يحسدُ الناسَ ويتمنّى زوالَ النعمة عن الآخرين، ويحقّد في قلبه على أصحاب النعم، أنّه لا إيمان له بأنّ الله عزّ وجلّ من باب معرفة الصالح أسبغَ نعمه على

أولئك، وأن إدراكنا لذلك قاصرٌ. وليعلم أيضاً أنه لا يؤمن بعدل الله تعالى، ولا يرى التقسيم عادلاً مع أنك في أصول العقائد تقول إن الله عادلٌ، وما هذا إلّا مجرد لفظة على لسانك. إن الإيمان بالعدل يناقض الحسد. إنك إذا كنت ترى الله عادلاً، لرأيت تقسيمه عادلاً أيضاً. وقد جاء في الحديث الشريف: بقول الله عز وجل: "إن الحسود يشيح بوجهه عما قسّمته بين العباد، وهو ساخطٌ على نعمي." إن القلب يخضع بالفطرة للقسمة العادلة، وينفر بالفطرة كذلك من التعسف والجور. إن من الفطرة الإلهية الكامنة في أعماق البشر حبّ العدل والرضى به، وكرهه الظلم وعدم الإنقياد له. فإذا رأى خلاف ذلك فليعلم أن في المقدمات نقصاً. فإذا سخط على النعمة وأعرض عن القسمة، فذلك لأنه لا يرى ذلك عادلاً، بل يراه - والعياذ بالله - جوراً." (راجع: الأربعون حديثاً، ص ١٤٧-١٤٨).

"ندعو الله تعالى أن يرشد بنور هدايته هذا الشعب الذي ضحى منذ ١٥ خرداد عام ٤٢ وحتى ٢٢ بهمن ٥٧ ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن بكل ما يملك لإقامة العدل الإلهي، وقدم أعزّاء قرايين للحبيب، هؤلاء الشباب الذين كانت قاماتهم الرشيدة والطويلة تزودنا بالمعنويات كالخلود الثابت، وحرارة دمائهم كعشق جمال الجميل، وأن يجلّه بمظهر قدرته الأزلية وبيارقته الغامرة في إحقاق الحق وإبطال الباطل، وأن لا يسلب منه هذه الوحدة والصلابة. ولا حول ولا قوة إلّا بالله." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ١٦، ص ٢٢٤).

#### ١٩ - هدفُ الأنبياء إقامة العدل لبناء الإنسان:

لقد تحدّث الإمام الخميني في مناسبات مختلفة عن جوانب متعدّدة لهدف الأنبياء، بعض الجوانب التي أكّد عليها: تربية الإنسان، إصفاء الطابع الإنساني على الناس،



الحرية، التحرر من النفسانيات، إصلاح المجتمع، الالتفات لحضور الله، بسط التوحيد والنمو الأخلاقي، وقد أثار الإمام بالطبع موضوع العدالة أحياناً. على سبيل المثال، هذه الكلمات هي نموذج واضح على ذلك:

"لقد جاء الأنبياء لصناعة الإنسان ولم يكن هدف أي نبي غير ذلك، أي غير إصلاح الإنسان. إقامة العدل هو بحد ذاته صناعة للإنسان، والعدل لا يعني شيئاً إلا إذا صدر من الإنسان، وكذلك الظلم يصدر من الإنسان. إقامة العدل هو تبديل الظالم إلى عادل وتبديل المشرِك إلى مؤمن، والنبِيُّ بدوره يُبدل موجوداً - إذا ما تركه وقع في الهاوية وانتهى به الأمر إلى جهنم - إلى موجودٍ يفتح له الطريق ويرشده بأن عليك أن تسلك هذا الطريق" (راجع: تفسير سورة الحمد، ص ١٢٦ - النسخة الفارسية).

## ٢٠ - تحقيق العدالة الإسلامية هو هدف وطموح الإمام:

لقد ذكرت عبارة "العدالة الإسلامية" ٢٥ مرة في آثار الإمام الخميني، وكانت المرة الأولى في رسالته التي وجهها عام ١٣٥٤ للجان الإسلامية للطلّاب الأمريكيين والكنديين:

"الدعاء الذي هو وسيلة مناجاة الله العادل صار اليوم وسيلة لبسط الظلم وخداع المغفلين لنهب ثروات هذا الشعب نهباً جارفاً. والنقطة المضيئة التي تبعث الأمل في آخر هذا العمر هي هذا الوعي وهذه الصحوّة عند الشباب وحركة المثقفين المتنامية سريعاً، وستصل بإذن الله تعالى إلى النتيجة الحاسمة التي هي قطع أيدي الأجانب وبسط العدالة الإسلامية. وأنتم مطالبون اليوم أيّها الشبان المخلصون بتوعية الشعب بكل وسيلة متاحة، وأن تميّطوا اللثام عن أحوال النظام المختلفة، وتعرّفوا العالم الإسلام الداعي إلى العدالة. أدعو الله تعالى توفيق الجميع في هذا الشأن." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ٣).

الكلمة الأخيرة في هذا المقال هي هدفٌ وتطلُّعُ الإمام الذي عبّر عنه بحضور رجال الدين التركمان في الصحراء، وجاء في صحيفة الإمام تحت هذا العنوان: "هدفنا هو إقامة العدالة الإسلامية والقانون" وجاء في قسم منه:

"نحن نسعى لتحقيق العدالة الإسلامية في هذا البلد، الإسلام الذي لا يرضى أن يُعتدى حتى على امرأة يهودية في حِمى الإسلام، وقد قال الإمام عليٌّ عليه السلام إنه يُفْضَلُ الموت على أن تُسلب امرأة يهودية خُلخالها. نحن نتطلّع إلى هذا الإسلام المليء بالعدل حيث لا يوجد فيه ظلمٌ لأحد، الإسلام الذي لا يُفرّق بين الرئيس والمرؤوس، فالجميع أمام القانون سواسية، في الإسلام لا يحكم إلّا القانون الإلهي، فالنبيُّ الأكرم صلى الله عليه وآله عمل به، وخلفاؤه أيضاً عملوا به، والآن علينا أن نعمل به، الحكم للقانون، ولا حكم لأحد حتى لرسول الله أو لخليفة رسول الله، الحكم في الإسلام لله وليس لأحد." (راجع: صحيفة الإمام، المجلد ٩، ص ٣٣١).

#### النتيجة:

إنّ نتيجة ما قاله الإمام الراحل في باب العدالة تدلّ على أنّ العدل من وجهة نظره مفهومٌ مُهمٌّ إلّا أنّ له تفسيراتٍ مختلفةً في علوم الفقه والفلسفة والأخلاق والعرفان. ومع كلّ ذلك فإنّ المهمّ في تفسيره هو العلاقة بين الأحكام الإسلامية والعدالة، والتي تربط بطريقة ما كلّ وجهات نظره بالعدالة. يرى الإمام الخميني أنّ العدالة هي غاية كلّ تعاليم الدين، وأنّه إذا ما تمّ تنفيذ جميع الأحكام الإلهية في المجتمع، فلن تكون النتيجة سوى العدالة، بدون وجود فساد الأنظمة الإشتراكية والليبرالية. تُظهر هذه النتيجة أنّ الشريعة بحسب الإمام الخميني هي وسيلةٌ لتحقيق العدالة، وأنّ طبيعة الدين لن تنكشف إلّا بعد تحقيق العدالة. لذلك فإنّ العدالة هي حدودُ الدين وغايته، ويجب

أن تُلقَى بظلالها على جميع مجالات الحياة، الفردية والجماعية، بما في ذلك الشؤون الداخلية والخارجية للدول الإسلامية.

#### المراجع:

- القرآن الكريم.
- الأردبيلي، عبد الغني، (١٣٨١) التقريرات الفلسفية (تقريرات الفلسفة للإمام الخميني)، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- الإمام الخميني، (١٣٧٠) آداب الصلاة، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- الإمام الخميني، (١٣٦٦) تحرير الوسيلة، قم: مكتب الانتشارات الإسلامية المرتبط بجامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم.
- الإمام الخميني، (١٣٨٤) تفسير سورة الحمد، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- الإمام الخميني، (١٣٧٤) شرح: الأربعون حديثاً، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- الإمام الخميني، (١٣٨٢) شرح حديث جنود العقل والجهل، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- الإمام الخميني، (١٣٧٨) صحيفة الإمام، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.
- الإمام الخميني، (١٣٧٢) ولاية الفقيه (الحكومة الإسلامية)، طهران: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني.

## دراسة مقارنة لقضية كرامة الإنسان في القرآن والكتاب المقدس العبري (العهد العتيق (القديم)

□ سودابه حسين زاده اصل (\*)

□ قربان علمي (\*\*)

□ ترجمة: غفران حسين عبدالله

ملخص:

إن قضية كرامة الإنسان هي موضوعٌ انثروبولوجيٌ (انثروبولوجيا: علم الإنسان) يُقدِّم الإنسان على أنه مشرفٌ من الناحية التكوينية ومن الناحية التكاملية. ومن وجهة نظرٍ دينيةٍ فإن للكرامة نوعين: ذاتيةٌ ومكتسبةٌ. الكرامة الذاتية هي قوَّةٌ وقابليَّةٌ متأصلةٌ في الذات البشرية التي أُعطيت للبشر من خلال فعل الله تعالى الخلاق، في حين أنَّ الكرامة المكتسبة تتحقَّق من خلال سلوكٍ عمليٍّ وعلميٍّ خاصٍّ. بطريقةٍ وصفيةٍ تحليليةٍ، تُقارن هذه المقالةُ هذه القضيةَ من منظور القرآن والكتاب المقدس العبري. تُقدِّم هذه النصوصُ المقدَّسةُ الإنسانَ على أنه بطبيعته ذاتُ كرامة، لكنَّ الكرامة

(\*) خريج ماجستير في فرع الأديان والعرفان، جامعة طهران

s.hoseinzade1363@gmail.com

(\*\*) أستاذ مساعدٌ في قسم الأديان والعرفان التطبيقي، جامعة طهران

gelmi@ut.ac.ir

الحقيّة للإنسان بسعادته، بحيث إنّ التحقّق الموضوعي لكرامته الذاتيّة في كرامته الفعلية يُنظر إليه على أنّه يعتمد على الكمالات مثل التقوى والالتزام بالعهد الذي يكتسبه في حياته الدنيويّة. وعليه فإنّ الاختلاف في هذه القضية من منظور هذين النصّين المقدّسين هو "غير بنوي"، فهو حاصل في نوع شرح القضية وليس في جوهرها (أصلها).

الكلمات المفتاحيّة: القرآن - الكتاب المقدّس العبري - الكرامة الذاتيّة - الكرامة المكتسبة.

### شرح القضية:

لقد تمّ إيلاء الكثير من الأهميّة لقضية كرامة الإنسان في مجالات الفلسفة والأخلاق والسياسة والقانون (الحقوق)، وهذه القضية - بالمعنى الدينيّ - تبحث في المكانة والمنزلة الوجوديّة للإنسان في هذا الكون. من وجهة نظر دينيّة، يمكن دراسة هذه القضية من جانبين: "الكرامة الذاتيّة والأنطولوجيّة" (الأنطولوجيا: علم الوجود) و"الكرامة المكتسبة والقيميّة"، وهي نفسها ما يُشار إليه بالواجبات والمحظورات التي تعزّز القدرة البشريّة والكرامة الذاتيّة للإنسان، فيصل بها إلى الكمال. يحتوي القرآن والكتاب المقدّس العبري على تعاليم تُظهر موقف الإسلام واليهوديّة تجاه الإنسان ومنزلته الوجوديّة. على الرغم من أنّ استخدام هذه النصوص المقدّسة في هذا الصدد - وبناءً على التفسيرات في الفترة اللاحقة بشكلٍ أساسيٍّ - يُشار إليه بمعنى الكرامة، إلّا أنّه يوضّح توجّههم فيما يتعلّق بالامتياز التكويني والتكاملي للإنسان مقارنةً بالكائنات الأخرى. إنّ للمنزلة التكوينيّة والتكامليّة للإنسان دوراً في تحديد توجّهاته الأخلاقيّة. كلا النصّين المقدّسين، ومن خلال إثبات كلا النوعين من الكرامة، يقدمان المخلوق الخاصّ للإنسان والفعل الإلهي كآساس للكرامة الذاتيّة. يعتبر القرآن أنّ الكرامة

الحقيّة للإنسان تعتمد على دائرة التقوى التي تؤدّي إلى الإحاطة الفعلية بالكرامة الذاتية للإنسان. أمّا الكتاب المقدّس العبري يُقدّم التمسك بمحتوى العهد - الذي يؤدّي إلى تقليد فعل الله الخلاق وما يترتّب على ذلك من تحقّق للصورة الإلهية في الذات البشرية - على أنّه الكرامة الحقيقية للإنسان.

في هذا المقال، نسعى لدراسة أوجه التشابه والاختلاف في قضية كرامة الإنسان بين القرآن والكتاب المقدّس العبري، وسنتطرق إلى المقارنة فيما بينها بعد دراسة دلالية (لغوية) لمفهوم "الكرامة" بالإضافة إلى مبادئها وعواملها من منظور هذين الكتابين المقدّسين.

### كرامة الإنسان في القرآن

وردت كلمة "الكرامة" ومشتقاتها ٤٧ مرّة في القرآن الكريم، وقد استُخدمت لتوصيف الله تعالى، الإنسان، الملائكة، القرآن، وغير ذلك. وقد جاء في شرح المعنى اللغويّ لكلمة "الكرامة": (الكريم) سِتّة أوجه: العزيز، الجواد، الرحب، رفيع القدر، المعطاء والشريف" (دامغاني ١٣٦٤: ٦٠٢-٦٠٣) أمّا صاحب كتاب المفردات فيقول في المعنى الاصطلاحيّ للكلمة: إذا كانت الكرامة وصفاً للإنسان، فإنّ اسم أخلاقه وحسناته هو الذي يظهر منه" (راغب أصفهاني ١٣٧٩: ٧٠٧). أمّا علماء اللغة أمثال "قريشي" فاستخدموا كلمة "كرامة" بشكلٍ سلبيّ في مقابل كلمة "التقير" (القريشي ١٣٧٢: ١٠٣). يشير هذا التقابل إلى المظهر البارز لمفهوم العلوّ والشرف في معنى الكرامة. لذلك فإنّ لكلمة "كرامة" نطاقاً واسعاً من المعاني بحيث إنّهُ وإن لم يكن لها تناسقٌ محدّدٌ، إلّا أنّها تشمل العديد من الحسنات والخيرات.

في القرآن الكريم يقوم وصف كرامة الإنسان أحياناً على الذات وأحياناً أخرى

على الأفعال. ومن هنا فإنّ كرامة الإنسان على قسمين: قسم الكرامة الذاتية التي تنشأ من الخلقة الخاصة للإنسان، ولديها حالة جبريّة أودعها الله في ذات الإنسان عند خلقه. لذلك فهي كرامة فطريّة يمتلكها جميع البشر على قدم المساواة بدون أيّ تمييز، وفي الآية التالية إشارة إلى هذا النوع من الكرامة: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم من الطيّبات وفضلناهم على كثير ممّن خلقنا تفضيلاً". (الإسراء: ٧٠)

القسم الآخر هو الكرامة المكتسبة، وهي نتيجة جهود الإنسان ومساعدته في الحياة الدنيا، وهي ممكنة بالتسليم للأوامر الإلهية، وباكتساب التقوى بحسب تعبير القرآن الكريم: "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم". يحدّد القرآن الكريم مخطّط حياة الإنسان، ويعتبر أنّ الهدف من سير الإنسان هو القرب من الله تعالى، ويقدم التقوى على أنّها الزاد لهذا السير: "وتزوّدوا فإنّ خير الزاد التقوى" (البقرة: ١٩٨). بناءً على ذلك، فإنّ الكرامة المكتسبة التي تقوم على أفعال الإنسان ليست دائمة ويمكن سلبها.

### كرامة الإنسان الذاتية:

لا يمكن للكرامة الذاتية التي تقوم على الذات أن تُسلب في الحياة الدنيويّة. إنّ الطبيعة الذاتية لهذا النوع من الكرامة ليس لها معنى فلسفيّ وليست جزءاً لا يتجزأ من الوجود البشري، ولكنها تعني الفطريّة. الكرامة الذاتية هي الإستعداد المتأصل في الوجود البشري، والتي إذا ما تمّ تفعيلها فإنّها تمنح صاحبها كرامة، ولكن إذا لم يتمّ استخدامها فسوف تنطفئ وسيصبح البشر أقلّ شأنًا من الحيوانات. (الأعراف: ١٧٩)

في الآية ٧٠ من سورة الإسراء إشارة إلى كرامة الإنسان الذاتية، حيث إنّ الإنسان في نفسه يملك حقيقة تصفه بأنّه وصف للكرامة. من وجهة نظر القرآن فإنّ للكرامة الذاتية العديد من المبادئ التي تشير إلى قيم الوجود الإنسانيّ التي تكون - بشكل عامّ

- غير موجودة عند الكائنات الأخرى، أو أن لها حداً أدنى من البشر. فيما يلي سوف نذكر بإيجاز مبادئ الكرامة الذاتية.

### الروح الإلهية وقابلية تعلم الأسماء

يُقدّم القرآن الكريم الإنسان على أنه ذو وجهين: مادي وانتزاعي (معنوي) (الحجر: ٢٩). وفقاً للقرآن لم يكن للإنسان قيمة تُذكر في المراحل المختلفة من الخلق المادي له، ولكن، مع الإضافة التشريفية لـ "من روعي"، نسبت الروح البشرية إلى الله. بعد خلق النفس البشرية، سَمَى الله نفسه بـ "أحسن الخالقين"، ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين "مما يدل على أن الإنسان يملك في نفسه حقيقة عظيمة حيث إنه مخلوق من قبل أحسن الخالقين.

وفقاً للآيات ٣٠ - ٣١ من سورة البقرة، اكتسب الإنسان القدرة على تعلم الأسماء بسبب امتلاكه للروح الإلهية. إن العلم الإلهي الذي يُعدّ نوعاً من المعرفة لذات وصفات الله، وعلم الأسماء، وهو علم أسرار الخلق وتسمية الكائنات، عُرضاً فقط على الإنسان، وقد خُصّص علم كل الأسماء الإلهية بالإنسان بطريقة جبرية (حائري الطهراني، ١٠٧: ١٣٧٣). لا يوجد أي كائن يُعدّ المظهر الجامع لروح الله بكل صفاته وأسمائه، لأن الروح نفسها تشكّل المظهر التام للأسماء الحسنى، وأسماء وصفات الروح هي نفسها تجلّ لأسماء الله الحسنى. إن الإنسان - حيث إن كل أسماء وصفات الله تتجلى في وجوده - كان له مقام الخلافة، فهو المظهر لكل كمالات مبدأ الوجود (شجاعى: ٨٤: ١٣٦٢)، وهذا يدل على علو مقام الإنسانيّة وكرامتها الحقيقية، أي التجلي الجامع للروح الإلهية، أو ظهور الله الكريم.



## امتلاك أدوات المعرفة:

بحسب تعبير القرآن، يمتلك الإنسان أربع قوى إدراكية، اثنتان منها تُعدُّ أدوات إدراكٍ خارجيَّة، وهما قوَّةُ السمع وقوَّةُ البصر، والنوعان الآخران عبارة عن أدوات إدراكٍ داخليَّة، وهما العقلُ والقلبُ. وفقاً للقرآن، فقط في الوقت الذي يفتح الإنسانُ أذنه وعينه وقلبه على الحقيقة يمكن أن تكون هذه القوى وسيلةً لاكتساب المعرفة بالمعنى الحقيقي للكلمة. وبحسب القرآن، فقد حُرمت آذانُ وعيونُ وقلوبُ المشركين والمنافقين الذين ضلُّوا عن طريق الهداية الإلهية من سماع الحقائق ورؤيتها وفهمها. (الأحقاف: ٢٦).

إنَّ للقوى الإدراكية - أي العقل والقلب - أهميةً كبيرةً في القرآن. إنَّ العقل هو الوسيلةُ لكسب المعرفة والتفكير الصحيح والوصول إلى إدراك الحق من الباطل. يصف الإنسانُ الشخصَ الذي لا يتعقل بأنَّه أبكمٌ وأصمٌ وأعمى: "صَمُّكُمْ عَمِيٌّ فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ" (البقرة: ١٧١). يعتبر بعضُ المفسِّرين أنَّ تجلِّي الكرامة الذاتية الإنسانية هي في عقل الإنسان (الطباطبائي: ١٣٧٤، ١٣/٢١٥). على الرُّغم من أنَّ الإنسان يكتسب العلوَّ والإمْتياز في الصفات والأحوال والأفعال من خلال العقل، إلَّا أنَّ صفة العقل هي صفةٌ تميِّز الإنسان عن سائر الكائنات الأرضية الأخرى لكنَّها لا تميِّزه عن الكائنات الملكوتيَّة (ايازي، ١٣٨٦: ٢١٧).

يعتبر القرآن أنَّ قلب الإنسان هو المركزُ الرئيسيُّ للإدراك. في القرآن يكون القلبُ أحياناً كنايةً عن العقل: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧). أمَّا الوجه الآخرُ له والذي له جانبٌ ملهمٌ، لا يُدرك الاستدلالات والحجج العقلانيَّة، ولكنَّه يوفِّر الأساسَ للإستعداد لقبول النداء الإلهي: ﴿وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ (الزُّمَر: ٤٥). بناءً على ذلك يعتبرُ

القرآن مصدر فعل الفهم البشري - وهو القابلية النفسية - لباً وقلباً. والنشاط العقلي ليس سوى مظهر ملموس لهذه القدرة أو المبدأ الفكري. إن القلب هو الشيء الذي يعطي الإنسان القدرة على فهم الوحي الإلهي (ايزوتسو، بي تا: ١٨). وأهم قدرة للقلب هي التواصل مع عالم الملكوت وفهم الرسائل والآثار الغيبية. لذلك يذكر الله تعالى أن القرآن نزل على قلب النبي ﷺ (البقرة: ٩٧). بالطبع، فإن القلب عندما يكون سليماً كما يجب تكون لديه بالتالي هذه القابلية. يُسمّى القرآن هذا النوع من القلب "القلب السليم": ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩).

باستخدام أدوات الإدراك هذه، يحقق الإنسان الوعي والمعرفة ويمتلك بذلك واجباً ومسؤولية، لأن الواجب والإمتحان لا يكون ممكناً بدون الوعي والمعرفة. لذلك فإن أدوات المعرفة هي أدوات أساسية للوصول إلى الكرامة.

### الاختيار والإرادة الحرة للإنسان

إن اختيار الإنسان الحر هو من العطايا الإلهية الخاصة التي اختص بها آدم ونسله. في نظرة أولية للآيات قد نواجه تناقضاً فيما يخص اختيار الإنسان، فبعض الآيات يُشير إلى الجبر: ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ (المدثر: ٣١). في حين أنه في آيات متعددة أُخرى نُسبت الأعمال الاختيارية إلى الإنسان نفسه (أي أنها بإرادته): ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ (المدثر: ٣٨).

إن نزول الكتب السماوية وإرسال الأنبياء له مغزى للبشر في حال إثبات حرية اختياره. من ناحية أخرى، لأن الإنسان لديه عقل، إذاً لديه إرادة أيضاً. وحيث إن الإنسان يمتلك حرية الاختيار والإرادة فهو يتحمل مسؤوليات وواجبات أيضاً (إيازي، ١٣٨٦: ٢١٧).

تُظهر الآيتان ٧ و ٨ من سورة الشمس الإتجاهاتِ المزدوجة للخير والشر في النفس البشرية. لذلك فإنَّ للإنسان دوراً حاسماً في اختيار التوجُّه العام، وكذلك انسجامه أو تناقضه مع نظام الخلق. باختيار مسار الهوى أو التقوى، يحدّد الإنسان توجُّهه للحياة وبناء هويته وشخصيته، وبهذا الانتخاب يترتب عليه واجب: "ليُلوكم أيُّكم أحسنُ عملاً" (المك: ٢). إنَّ امتلاك هذه القدرة هو السبب الرئيسيُّ لوجود الثواب والعقاب: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩). لكنَّ الإرادة البشرية الحرة ليست مطلقة في عالم الخلق والإرادة البشرية، وإنَّما تتبّع إرادة الله (نوري، ١٣٧٨: ٩٣).

### خليفة الله على الأرض

تقدّم الآية ٣٠ من سورة البقرة الإنسان على أنّه خليفة الله: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾. هذه الخلافة الإلهية تمنح الإنسان امتيازاً وجودياً في التكوين، وهذا المقام يُمنح حصراً لتكريم هذا الخليفة (الناصح: ١٣٧٨: ٥٣).

وفقاً للآيات ٣٠ إلى ٣٤ من سورة البقرة، فإنَّ مقام الخلافة غير مختصّ بـ "آدم" فقط بل بجميع البشر أيضاً، لأنَّ استدلال الملائكة حول الفساد وسفك الدماء لا يختصّ بـ "آدم" فقط، لكنّه يصدق على جميع البشر. لذلك فإنَّ مقام الخلافة يختصّ بالجنس البشري. في جميع الآيات التي تشير إلى أنَّ الإنسان خليفة الله، تمَّ استخدام كلمة "جعل" ممّا يدلّ على أنَّ هذا المقام هو استعداد جبريٌّ موضوع في الإنسان، يستطيع الإنسان أن يبلغ مقام خليفة الله بإدراك هذا الاستعداد (برازنده، ١٣٧١: ١٣).

من المؤكّد أنّه يجب أن يكون هناك تشابه بين فردين حين تكون المهامّ الموكّدة للأول يمكن أن يقوم بها الآخر، حيث إنّ على الأخير باعتباره خلفاً أن يملك القدرة والإمكانية والاختيار والعلم الكافي للقيام بها، وينبغي أن يكون هناك تشابه في

الصفات فيما بينهما، ومن هنا يجب أن يكون الخليفة جامعاً للهدف والمنزلة وزاد المسير والوسيلة والقدرة والإمكانية للسير، كي يستطيع أن يكون خليفة كما يجب "النفيسي، ١٣٥٤: ١٦). في الآيات ٣٠ - ٣٤ من سورة البقرة، يعتبر القرآن أن شمولية العلم بالأسماء هو معيار للخلافة وسبب لامتياز الإنسان عن الملائكة في خلافة الله. إن مكانة خلافة الإنسان لله هي أعلى درجة تُظهر الشرف الوجودي والتكويني للإنسان.

### قدرة الإنسان على تسخير الكون

وفقاً للرأي القرآني، يتمتع الإنسان بهذه القدرة الوجودية حيث إن جميع المخلوقات مسخرة له بأمر من الله تعالى (إبراهيم: ٣٢ - ٣٣). يعتبر القرآن الكريم أن هدف الإنسان من تسخير الكون هو تأمين لوازم الحياة، ويُقدم الكائنات الأخرى على أنها أدوات ووسائل للبشر: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ (الملك: ١٥). إن الشرط المسبق للتسخير والتصرف في الشؤون التكوينية للعالم هو التمتع بمقام الخلافة الإلهية. بحسب الآية ٢٩ من سورة البقرة فإن الله تعالى قد سخر الأرض للإنسان: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾. وفي الآية ٣٠ من السورة نفسها أثبت مقام الخلافة الإلهية للإنسان. ومن هنا فإن موقع خلافة الإنسان لله والقدرة على التسخير وحكم العالم هي مكملات ضرورية لبعضها بعضاً.

وبما أن السبب الرئيسي لوجود مقام الخلافة الإلهية هو الوجود الحقيقي للروح الإلهية، يمكن القول إن السبب الرئيسي للقدرة على تسخير الكون هو وجود الحقيقة الروحية التي خص الله تعالى بها الإنسان. وبهذا لا يكتفي الإنسان بالاستفادة من الجانب المادي فقط، لكنه ملزم بمعرفة الأخلاق والخصوصيات لتجنب الشر وتقديم

القدوة الحسنة (الراغب الأصفهاني، ١٣٧٢، ٨٥ - ٨٦) ويلفت القرآنُ الإنتباهَ إلى هذا الأمر في بعض الآيات: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ (النحل: ٩٨). تُثبتُ هذه القدرةُ كرامةً وتفضّلُ الوجودَ الإنسانيَّ على سائر المخلوقات.

### الإنسان، حامل الأمانة الإلهية

بحسب الآية ٧٢ من سورة الأحزاب فإنَّ الإنسان هو حاملُ الأمانة الإلهية: "إنا عرضنا الأمانةَ على السماوات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقنَ منها وحملها الإنسانُ إِنَّه كان ظلوماً جهولاً". ومن هنا فإنَّ البحث في مسألة الأمانة يحتاج إلى دراسةٍ بشكلٍ منفصل. ما هو مسلّمٌ في هذا الأمر تخصيصُ الوجود الإنسانيِّ لحمل هذه الأمانة. في هذه الآية، إنَّ القبولَ الاختياريَّ (الطوعي) للإنسان هو كنايةٌ عن الاستعداد، وإلّا فإنَّ الله سيخلقها في تكوينه قهراً وبمشيئته. بناءً على ذلك، فإنَّ وصفَ الإنسان بالظلم والجهول هو أيضاً كنايةٌ وتشبيه. ومن هنا فإنَّ الاختيار إن لم يكن حقيقةً فاللوم أيضاً لا يكون حقيقةً، بل يكون كنايةً عن الاستعداد أيضاً، لذا فإنَّ اللوم ليس حقيقةً أيضاً، لأنَّ من لا يملك اختياراً حرّاً فإنَّه لا يستحقُّ اللوم. (الشعراني، ١٣٩٨: ١١٠/٢).

توضّح الآيةُ السابقةُ أنّه على الرغم من أنَّ السماوات والأرض أعظمُ من الإنسان من حيث المظهر (الظاهر)، إلّا أنَّ الإنسان من حيث الاستعداد والقدرة الباطنية لديه القابليةُ والقبولُ أكثرُ لحمل الأمانة، وهذا ما تفتقر إليه باقي الكائنات، والمقصود من عرض الأمانة هو وضعها في الخميرة والفطرة الإنسانية. في الواقع إنَّ الإنسان - من حيث التكوين - قادرٌ على قبول الأمانة الإلهية (إيازي، ١٣٨٦: ١٩). لذلك فإنَّ هذا النوع من التخصيص والقدرة الفطرية يُظهر كرامةَ الوجود البشري.

## مسجود الملائكة

في الآية ١١ من سورة الأعراف ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ اعتراف واضح بتفوق الوجود الإنساني على الملائكة، حيث إنَّ الخضوع والسجود الكامل للناقص غير جائز. كما تُبين هذه الآية أنَّ السجود لآدم ليس كرامةً تختص بآدم فقط، بل هي كرامةٌ لجميع البشر، لأنَّ الإنسان في خطابه لجميع البشر يشير إلى خلقهم وسجود الملائكة لهم. في الآيات ٣١ - ٣٤ من سورة البقرة يعتبر القرآن أنَّ سجود الملائكة لآدم هو علمه بالأسماء. لكنَّ السجود لآدم لم يكن سجود عبادة - حيث إنَّ السجود لغير الله بعنوان العبادة هو شركٌ وكفرٌ - لكنَّه كان لتعظيمه وتكريمه (الناصح، ١٣٧٨: ٥٩ - ٦٠). إنَّ سجود الملائكة لآدم، سواءً كان هذا السجود لآدم نفسه أو لله، فيه دلالةٌ على تكريم آدم وكرامة مقام الإنسان.

## الكرامة المكتسبة

إذا كانت الكرامة الذاتية تشير إلى امتياز الجنس البشري على المخلوقات الأخرى فإنَّ الكرامة المكتسبة تشير إلى امتياز فئة من البشر على غيرهم من البشر. إنَّ امتياز الأفراد من نوع واحد لا يعتمد على طبيعة نوعهم، ولكنَّه مرتبطٌ بكمالهم الوجودي وشدة وضعف وجودهم (جوادى آملی، ١٣٧٢: ٣١). لذلك، فإنَّ الكرامة المكتسبة تقوم على أفعال الإنسان، فهي إذاً ليست دائمةً، ويمكن سلبها: ﴿كَأَلَّا بَلًا لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ﴾ (الفجر: ١٧).

تُعبّر الآيات التي تشير إلى الكرامة الذاتية للإنسان عن حقيقة أنَّ الله قد خلق أروية الكرامة الحقيقيّة في الإنسان. مع اختيار آدم ونزوله إلى الأرض، لم يتغيّر مسير الحياة الإنسانيّة فحسب، بل تغيّرت سعادته أيضاً، وكسبه للكمالات الإنسانيّة. لقد نصَّ القرآن

صريحاً على أنَّ التقوى هي المسيرُ لتحقيق الكمال والكرامة لأبناء آدم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: ١٣).

التقوى هي زادٌ يوصل الإنسان إلى لقاء الله: ﴿وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ﴾ (الحج: ٣٧). تبدأ رحلة الإنسان من الله وتنتهي بلقاء الله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (الإنشقاق: ٦). لكن زاد هذا المسير وحركة الإنسان بحسب القرآن هو التقوى (البقرة: ١٩٨). لذلك تتحقق الكرامة المكتسبة من خلال حركة الإنسان في مسير الله تعالى، والخضوع للأوامر الإلهية في الحياة الدنيا. إنَّ التقوى كمعيار للكرامة هي صفة الروح. مَنْ كَانَ أَكْثَرَ تَقَىٰ كَانَ أَكْثَرَ كِرَامَةً. لذلك فإنَّ وجود الكرامة أو عدمها، وشدتها وضعفها مقترنٌ بالتقوى. التقوى هي الوصف النفسي للمتقي، ولا يمكن فصلها عنه، لأنَّ هناك علاقة تلازم وجودي بين الصفة والموصوف. لذلك، إذا ما صعد الوصفُ فسيصعد الموصوفُ أيضاً (جواد آملی، ١٣٧٢: ٧٠).

في آياتٍ متعدّدة يذكر الله تعبير "لعلَّكم تتقون" بعد بيان الوصايا الإلهية. يشير هذا التعبير إلى أنَّ التقوى تتبَّع العملَ الصالح، وحيث إنَّ العمل لن يتحقَّق بدون المعرفة، فإنَّ التقوى ترتبط بالمعرفة الصادقة والعمل الصالح (المرجع نفسه: ١٦٩). وبعبارة أخرى، فإنَّ العلم والعمل الصالح هما من مكونات الكرامة المكتسبة.

من خلال مراعاة هذه المكونات، ستوفّر أرضية عبادة الله التي تُعدُّ الهدف الأساسي لخلق البشر: "وما خلقت الجنَّ والإنسَ إلَّا ليعبدون" (الذاريات: ٥٦). إنَّ عبادة الله تُهيئ الأرضية اللازمة للوصول إلى التقوى (البقرة: ٢١). لذلك فإنَّ التقوى التي جعلها الله مبدأً هي محور العديد من الفضائل. بعبارة أخرى فإنَّ كلَّ الفضائل التي تُعدُّ حدّاً وسطاً للكمال الإنساني هي من فروع التقوى. لقد خلُق الإنسان باختيار مسير

العبادة بالصفات والأسماء الإلهية من خلال نفخ الروح التي أودعت فيه. من خلال طريق العبودية، يكون الإنسان في كل لحظة في حالة اكتشاف الذات. أي أنه ينتقل من النفس الدنيا إلى النفس العليا، إلى أن يصل إلى المقام الأعلى وهو خلافة الله. ومن خلال هذا الوصول تتسخّر الطبيعة للإنسان وتكون تحت تصرفه. وفي ظل عبادة الله، لا يخضع الجسد فقط لأمر وتأثير إرادة الإنسان، ويتغلب الإنسان على رغبات نفسه، ولكن يصبح عالم الطبيعة أيضاً مطيعاً للإنسان (سبحاني، ١٣٧٧: ٢١٥-٢١٦). بناءً على ذلك، يمتلك الإنسان - جبراً - كل الكمالات التي بتحقيقها عن طريق التقوى يصل إلى الكرامة السامية التي هي القرب من الله وتحقيق إنسانيته. لكن مكان تجلّي هذه الكرامة يكون في الآخرة، لأن الإدراك النهائي لنتيجة عمل الإنسان الذي يقوم به في الدنيا يظهر بشكل كامل في الآخرة.

### كرامة الإنسان في الكتاب المقدس العبري

إن الكلمة العبرية التي تعادل كلمة "الكرامة" في الكتاب المقدس هي "كافود" (kavod). لهذه الكلمة معانٍ مختلفة مثل: الكرامة، الافتخار، الجلال، العزة والإحترام (shultziner ٢٠٠٦: ٦٦٦). عند مطالعة العهد القديم، للوهلة الأولى لا نجد تعبير "كرامة الإنسان" (kavod ha'adam). أمّا كلمة "آدم" وكلمة "كافود" (الكرامة) وردت كثيراً خصوصاً في السياقات التي تشير إلى الله: "لأنك إله كريم ورحيم" (نحميا، ٩: ٣١/ نك حزقيال / ٣: ٢٣/ المزمير، ٢٦: ٧-١٠). بالرغم من عدم وجود تعبير "كرامة الإنسان" في الكتاب المقدس العبري، إلّا أنه يمكن العثور على عبارات مختلفة في هذا الكتاب تشير إلى كرامة الإنسان، عبارات تؤكد على القيم الإنسانية الأساسية والذاتية والتي لا ينبغي نقضها. مثالاً على هذه القيم الأساسية هو قدسية الحياة. قدسية الحياة هي من القيم الأساسية للإنسان الذي خلق على صورة الله.



لعلّ العبارة الأنسب التي وردت في الكتاب المقدس العبري حول شأن ومنزلة الإنسان (الأمانة في تركيب الكرامة الإنسانية) هو ما ورد في البند الخامس من المزمور الثامن: "فمن هو الإنسان حتى تذكره؟ وابن آدم حتى تفتقده، وتُنقصه قليلاً عن الملائكة وبمجدٍ وبهاءٍ تكّله". تشكّل هذه العبارة إلى جانب ما ورد في سفر التكوين عن خلق الإنسان في صورة الله، الركيزتين الرئيسيتين في التقليد اليهودي، كرامة الفضيلة الإلهية. عندما يحترم المرء نفسه، ويفهم أعظم رسالة خلقها الإنسان على صورة الله، يرى أنّ شأن الإنسان ومنزلته شبيهة بشأن ومنزلة خالقه (Rakover, ١٩٩٨: ٤٤). إنّ تكريم عزّة الله يتطلّب الوفاء لوصاياه. يظهر من مفهوم "كرامة الإنسان" في الكتب المقدس العبري ومعانيه الضمنية أنّ هذه الفكرة لها مجموعة من القيم مثل قدسيّة الحياة، المساواة بين البشر، والسعي إلى التقرب من قداسة الله باتّباع طريقه والعمل بأوامره الصريحة والضمنية (Amit, ١٩٩٥: ٤٥). ومن ناحية أخرى فإنّ تكريم البشر يشمل تكريم الله أيضاً. لهذا السبب فإنّ تقدير ومدح اسم الله يحفظ كرامة الناس (Rakover, ١٩٩٨: ٢ | Heinmann, ١٩٦٢: ٤-٦).

### الكرامة الذاتية والمكتسبة

يتحدّث الكتاب المقدس العبري عن نوعين من الكرامة للبشر: الكرامة الذاتية، وهي عطيةٌ منحها الله تعالى للإنسان، ومنشؤها هو الخلقة الخاصّة لجنس البشر، وبعبارة أخرى تشير إلى فكرة "خلق الإنسان على صورة الله". "فخلق الله الإنسان على صورته. على صورة الله خلقه. ذكراً وأنثى خلّقهم" (سفر التكوين ١: ٢٧). وحيث إنّ الكرامة بهذا المعنى تشير إلى الخلق المتساوي للبشر، فإنّها تُمنح لجميع البشر دون أي تمييز. والقسم الآخر للكرامة المكتسبة نجده في الكتاب المقدس العبري باستخدامات لغويّة أخرى لكلمة "كوود" (Kvod) بمعنى العزّة والإفتخار

والاحترام. وفي هذه الإستخدامات، يتقبّل الفردُ أو يرفض العزّة والاحترام من المجتمع (سفر أخبار الأيام الثاني ٣٢: ٣٣) أو من الله مقابلَ عملٍ أو امتيازٍ معيّن (ibid: ٦٦٨). والتعبير الذي يستخدمه الكتاب المقدّس لهذا الغرض هو "البركة" و"اللّعة": "أنظر أنا واضح" أمامكم اليومَ بركةً ولعنةً\* البركة إذا سمعتم لوصايا الربّ إلهكم التي أنا أوصيكم بها اليوم\* واللّعة إذا لم تسمعوا لوصايا الربّ إلهكم وزُغتم عن الطريق التي أنا أوصيكم بها اليوم لتذهبوا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها" (سفر التثنية ١١: ٢٦ - ٢٨). وبالتالي، فإنّ هذا النوع من الكرامة ذاتُ تسلسلٍ تراتبيٍّ ويتمّ توزيعه بشكلٍ غير متساوٍ بسبب الاختلاف في الجدارة أو وجود وضع اجتماعيٍّ معيّن.

### الكرامة الذاتية أو الوجوديّة للإنسان

إنّ الجوهر الأساسي لكرامة الإنسان الذاتية في الكتاب المقدّس العبري متجذّر في خلقته الخاصّة (أي الإنسان). في الواقع لا ينظر الكتاب المقدّس العبري وفقاً لطبيعته الدينيّة إلى الإنسان إلّا على أساس أنّه مخلوقٌ على صورة الله (فاضل سيداروس، ١٩٨٨: ١١٩). في الكتاب المقدّس العبري يُعدّ هذا النوع من الكرامة مرتبطاً بالحياة البشريّة. إنّ قداسة الحياة هي من القيم الأساسيّة للفرد، وتستلزم حمايةً وتكريماً خاصّين بسبب الخلقة الخاصّة لجنس البشر: "سافكُ دم الإنسان بالإنسان يُسفكُ دمه. لأنّ الله على صورته عمل الإنسان" (سفر التكوين ٩: ٦). لذلك فإنّ وصف الكرامة هو جزءٌ لا يتجزأ من الوجود الإنساني.

### مبادئ (أساسيات) الكرامة الذاتية

من وجهة نظر الكتاب المقدّس فإنّ الكرامة الذاتية للإنسان تقوم على سلسلةٍ من المبادئ التي تشير إلى تفضيل الإنسان على سائر الكائنات في نظام التكوين.

## خلق الإنسان على صورة الله

إنّ مفهوم "كرامة الإنسان" في الكتاب المقدّس العبريّ مشتقٌّ من نظريّة "صورة الله" (imago Dei) أو ما يعبر عنه في اللغة العبريّة بـ "صورة الوهيم" (B'tzelem Elohim) بما معناه أنّ الإنسان قد خُلِقَ على صورة الله (Dan-Cohen, ٢٠٠٨: ٣). تشير الآيات ٢٦ و ٢٧ من الباب الأوّل والآية ٦ من الباب التاسع في سفر التكوين إلى هذه المسألة. لا يذكر الكتاب المقدّس العبريّ المعنى الدقيق للخلقة على صورة الله. واعتبرها بعضٌ أنّها تشابه الله تعالى بالظاهر، ويعتقدون أنّ المصطلح المستخدم في التوراة هو كلمة "زلم دموت" (b'tzelem Demuth) وهذه الكلمة هي بالضبط بمعنى الشكل والصورة (copy). (آشتيانى، ١٣٦٨: ٢٤٨).

لكنّ هذا التشابه لم يكن بالتأكيد من الناحية الجسديّة، لأنّ الإنسان كما باقي المخلوقات، خُلِقَ من الطين: "وجبل الربُّ الإله من الأرض كلّ حيوانات البريّة وكلّ طيور السماء" (سفر التكوين ٢: ١٩). لذلك فإنّ امتياز الإنسان يعود إلى تشابهه الروحيّ مع الله. وهذا التشابه الروحيّ على ناحيتين: إحداها من حيث القوى العقليّة والأخرى من حيث القداسة والتقاء الأخلاقيّ والمعنويّ (سليمانى أردستاني، ١٣٨٩: ٣٧). إنّ خلق الإنسان على صورة الله يعني أنّ خلق الإنسان هو مظهرٌ وتجلٍّ لله. ولإدراك صورة الله بشكلٍ حقيقيٍّ يجب على الإنسان أن يقلّد الله في السلوك والمكانة والوجود والعمل (Chereso, ٢٠٠٢: ٧, ٣٢٢). إنّ النظريّة القائلة بأنّ الإنسان مخلوقٌ على صورة الله لها نتائجٌ حقوقيّةٌ واجتماعيّةٌ. إنّ أيّ إهانةٍ للآخرين وانتهاكٍ لحقوقهم هي في الواقع إهانةٌ لله (٥٨٦، ٩، ٢٠٠٧: Elon). لذلك يجب تكرّم حياة الإنسان (سفر التكوين ٩: ٦). يعكس هذا الرأى المكانة الخاصّة للبشر بالنسبة إلى الكائنات الأخرى في نظام التكوين.

## امتلاك الإنسان لروح إلهية

بحسب الكتاب المقدس العبري، بعد خلق الإنسان من الطين، أودعت فيه الروح بنفخة إلهية: "وجبل الرب الإله آدمَ تراباً من الأرض، ونفخَ في أنفه نسمةَ حياة، فصار آدمُ نفساً حيةً" (سفر التكوين ٢: ٧). وفي مقابل هذا الجانب الروحي يستخدم الكتاب المقدس العبري مصطلح "بسر" basar للدلالة على طبيعة الجسد الإنساني والتي تعني لحم جسده وترمز لفناء الإنسان (١٣: ٤٤٦، ٢٠٠٧: Abrahams). يوجد العديد من تعبير "الروح" في الكتاب المقدس والذي يرتبط بالله تعالى. هذه الأرواح بشكل خاص شريرة في طبيعتها، مثل روح الشرور (صموئيل الأول، ١٦: ١٠-١٩) والروح الكاذبة (الملوك الأول، ٢٢: ٢٢) التي تسيطر على كائن معين، أما بعض الأرواح الأخرى مثل روح الخير (اشعيا، ١٩: ١٦) وروح الزنا (هوشع: ١٢) لا تدل بوضوح على كائن مميز ومحدد. إن الروح الشريرة ليست سيئة بطبيعتها، لكنها شريرة في الفكر والواجب والعمل. هذه الروح هي من عند الله، لذلك، حتى لو كانت الروح الشريرة فهي من عند الله الذي يحتاجه البشر.

لكن أرواحاً أخرى مثل "الروح الإلهية" ذات الطبيعة الحسنة والتي تسيطر على الإنسان من جانب الله، تتسبب بوقوع حالات مختلفة عند الإنسان مثل النبوة (صموئيل الأول، ١٩: ٢٠). إن الروح هي محفز لوجود حياة أسمى، وتتجلى على شكل مهارة أو قدرة أو قيادة خاصة (خروج، ٣: ٢٨) وقد تمّ تقديمها على أنها روح الله في الإنسان: "لكن في الناس روحاً، ونسمة القدير تعقلهم" (سفر أيوب ٣٢: ٨). النتيجة هي أنه على الرغم من أن الحيوانات الأخرى - كما الإنسان - لديها روح مأنحة للحياة، ولكن من بين جميع المخلوقات يمكن للإنسان فقط أن يمتلك روحاً إلهية حيث إن هذه الروح هي العلة الأساسية لنبوة الأنبياء وحكمة الصالحين. (نحميا، ٩: ٢٠).

## امتلاك أدوات المعرفة:

توجد آياتٌ مختلفةٌ في الكتاب المقدس العبري تعطي العينين والأذنين وظيفةً مختلفةً عن وظيفتها الطبيعية. وفقاً للكتاب المقدس العبري، فإنَّ الشخص الذي لا يفهم آياتِ الله عند تأملها وسماعها هو في الواقع أعمى وأصمُّ. "اسمع هذا أيُّها الشعبُ الجاهلُ والعديمُ الفهم، الذين لهم أعينٌ ولا يبصرون. لهم آذانٌ ولا يسمعون" (سفرارميا ٥: ٢١). إنَّ العين والأذن هما وسيلتان لمعرفة الله وتلقّي رسالته عن طريق الأنبياء: "لأنَّهم لم يسمعوا لصوت الربِّ إلَهِهم، بل تجاوزوا عهده وكلَّ ما أمر به موسى عبدُ الربِّ فلم يسمعوا ولم يعملوا" (سفر الملوك الثاني، ١٨: ١٢).

لا يتجاهل الكتاب المقدس العبري أهمية العقل كأداةٍ أخرى للمعرفة: "هو ذا عبدي يتصرّف بالعقل فيتعالى ويعظم شأنه جداً" (سفر اشعيا، ١٣: ٥٢). إنَّ امتلاك العقل والقوى الإدراكية هو امتيازٌ تكوينيٌّ للإنسان. وهذا واضحٌ من خلق آدم وتسميته للكائنات الأخرى وهي علامةٌ على الكمال والعقل. (سفر التكوين ٢: ١٩).

لكن، في الكتاب المقدس العبري، يكون القلب هو مركز كلِّ المشاعر الجسدية والروحية، وأيُّ نوعٍ من الإدراك والفهم يحصل عن طريق القلب. بعبارةٍ أخرى يشير القلبُ إلى الطبيعة الروحية للإنسان (هاكس ١٣٨٣: ٧٠١). القلب هو مركز التفكير والحكمة (الخروج، ٣٠: ٣٠-٣٦)، والوجدان (سفر أيوب، ٢٧: ٢٦) ومشاعر العشق والمحبة (التثنية، ٦: ٥)، والكراهية (اللاويين، ١٩: ١٧)، وتعبّر عن الحياة الداخلية للإنسان (سفر التكوين، ٦: ٥). لذلك، فإنَّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يتحمّل فكرَ الله وإبداعه ومعرفته. يكتسب الإنسان هذه المعرفة من خلال العقل والقلب المطهّر من الجهالة والشرّ والخطيئة (Abrahams, ٢٠٠٧: ١٣، ٤٤٧). إنَّ أهمية

العقل والقلب كوسيلة لاكتساب الحكمة قابلة للفهم والإدراك بوضوح في الكتب الحكمية للكتاب المقدس العبري.

### قدرة الإنسان على تسخير الكون:

وفقاً للكتاب المقدس العبري، مُنح الإنسان مقام حُكم الأرض بسبب خلقه بصورة الإله: "وقال الله: نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا، فيتسلطون على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى البهائم، وعلى كل الأرض، وعلى جميع الدبابات التي تدب على الأرض" (سفر التكوين ١: ٢٦). خلق الله تعالى جميع الكائنات لخدمة الإنسان (مزامير ١٠٤: ١٤) وسلط الإنسان عليها: "تسلطه على أعمال يديك. جعلت كل شيء تحت قدميه". (مزامير ٨: ٦).

لأن الإنسان مخلوق على صورة الله، يجب أن يكون منسجماً مع صفة خلق الله ويكون مثل الله الخالق. لقد أوكل الله تعالى للإنسان مهمة رعاية الخلق. لذلك يجب على الإنسان أن يتعاون معه في الحفاظ على الخلق الذين أودعهم الله له. إن تحقيق هذا الواجب يتطلب امتلاك القدرة على تسخير الكون، وهذا الإمتياز يبين كرامة الإنسان التكوينية.

### الكرامة الإكتسابية:

لا يعتبر الكتاب المقدس العبري أن الكرامة الذاتية كافية لتحقيق مكانة إنسانية عالية، ولكن من خلال ذكر الواجبات والمحظورات على المستويين الديني والأخلاقي، يعتبر نوع مواجهة الفرد مع الوصايا الإلهية (ميصوا) إما بركة أو لعنة، أو اكتساباً أو تجنباً للكرامة المكتسبة. (تثنية ١١: ٢٦ - ٢٨)

١١: ٢٦ انظر أنا واضع أمامكم اليوم بركة و لعنة.

١١: ٢٧ البركة إذا سمعتم لوصايا الرب إلهكم التي أنا أوصيكم بها اليوم.  
١١: ٢٨ واللعنة إذا لم تسمعوا لوصايا الرب إلهكم، وزُغتم عن الطريق التي أنا  
أوصيكم بها اليوم لتذهبوا وراء آلهة أخرى لم تعرفوها.  
وفقاً للكتاب المقدس العبري، تكون القوانين الإلهية في اختيار الإنسان على شكل  
عهد. لذلك، بعد نزول آدم من السماء، فإن طريق السعادة والكرامة الذي يصوره  
الكتاب المقدس العبري مبني على عهد بين الله والإنسان. وفي العديد من الآيات يعدّ  
العمل بهذا العهد سبباً لزيادة البركة:

"و من أجل أنكم تسمعون هذه الأحكام و تحفظونها وتعملونها، يحفظ لك الرب  
إلهك العهد و الإحسان اللذين أقسم لآبائك أن يعطيَكهما.  
و يحبك و يباركك و يكثرك و يبارك ثمرة بطنك و ثمرة أرضك، قمحك و خمرك  
وزيتك و نتاج بقرك و إناث غنمك على الأرض التي أقسم لآبائك إنه يعطيك إياها"  
(تثنية ٧: ١٢ - ١٣).

من متطلبات العهد، العمل بمحتوى العهد واتباع إرادة الله. من خلال العمل  
بـ "ميصوا" (الحكم)، تمّ تقديس الشعب اليهودي على أنه الشعب المختار: "يقيمك  
الرب لنفسه شعباً مقدساً كما حلف لك إذا حفظت وصايا الرب إلهك و سلكت في  
طرقه". (تثنية ٢٨: ٩). لذلك، جاءت وصايا التوراة لتربية إسرائيل من أجل الحصول  
على حياة مقدسة. عندما تطبق الحياة المقدسة على المسؤولية الملقاة على عاتق شعب  
إسرائيل، فإنها تلغي الحاجة إلى نذ كل ما يتعارض مع الإرادة الإلهية، وتقود بشكل  
إيجابي (الشعب الإسرائيلي) لعبادة الله. (ابستين ١٣٨٥: ١٨).

إنّ قوانين الكتاب المقدس العبري ذات الطبيعة الاجتماعية بشكل أساسي تُغيّر  
حياة الفرد، وبالتالي حياة المجتمع من خلال خلق أرضية للطهارة (النقاء) والتقوى

الأخلاقية، وبالنتيجة تقود المجتمع إلى القداسة والتقوى الأخلاقية. لهذا السبب يتم اختيار معظم خطابات يهوه من أجل الحفاظ على قداسة الشعب ونقاوته.

إنّ التوصية بالحياة المقدسة متجذرة في قداسة الله: "كونوا قديسين لأنّي قدّوس الربّ إلهكم". (اللاويين ١٩: ١-٢). وفي الآيات التي جاءت بعد الوصايا الإلهية ذكرت قدسيّة الله (اللاويين ٢: ٧-٨). في الواقع إنّ العمل بالـ "ميصوا" هي محاولة منهجية لتقليد قداسة الله. من خلال الاقتداء بقداسة الله، يكتسب الإنسان القدرة على العيش في حضرة الله. وبالتالي، فإنّ إحدى وظائف العمل بالأحكام (ميصوا) هي سدّ الفجوة بين العالم الإلهيّ والعالم البشري. إنّ العيش في حضرة الله هو أعلى مرتبة في الحياة و يضمن السعادة الحقيقية للإنسان: "تعرفني سبيل الحياة، أمامك شيع سرور، في يمينك نعم إلى الأبد". (مزامير ١٦: ١١)

ومن هنا، فإنّ القداسة الإلهية هي النموذج المثاليّ للإنسان للتشبه بالذات المقدسة الإلهية. (lynch, ٢٠٠٢: ٩، ٢٦). من خلال مراعاة الوصايا الإلهية والاقتداء بقداسة الله يُطهر الإنسان نفسه ويقدّسها. وبهذه الطريقة يدرك الإنسان كرامته الذاتية التي هي من خلق الله، وتتجلّى نتيجتها بصورة الرحمة الإلهية في حياة الفرد، والرحمة الإلهية بدورها تضمن الحياة الأبدية والنجاح والثروة والنسل: "فتعملون فرائضي وتحفظون أحكامي وتعملونها لتسكنوا على الأرض آمنين" (اللاويين ٢٥: ١٨).

### العلاقة بين الكرامة وحرية الإرادة والحق في الاختيار

هناك علاقة متبادلة بين الحرية والكرامة الإنسانية، وبخاصة الكرامة المكتسبة. الاختيار، الحرية والحق في الانتخاب هي من العطايا الإلهية التي وهبها الله تعالى للإنسان. لذلك فإنّ الحرية والحق في الاختيار، مع كونها من أهم القيم البشرية،



يُظهر أن كرامة الإنسان ويزيدان في كرامته الذاتية. من الممكن إدراك الواجبات والمحظورات الأخلاقية، وكذلك المواهب الإلهية في الإنسان في ظل الحرية. بالطبع فإن الحرية التي تقصدها الأديان الإلهية تعني الحرية الداخلية والحرية الخارجية. الحرية الداخلية هي ضبط النفس والتحرر من الرغبات الحيوانية للهوى النفساني. والحرية الخارجية هي التحرر من القيود التي تقيده من الخارج وتحد من ازدهار مواهب البشرية. لهذا السبب، بدون حرية الإرادة، لن تزدهر كرامة الإنسان.

على الرغم من أن الكتاب المقدس العبري لم يتناول هذا الموضوع بشكل مباشر، ولكن وفقاً للآيات فإن موضوع اختيار الإنسان لم يكن أبداً موضع شك: "فاختاروا لأنفسكم اليوم من تعبدون" (يوشع ٢٤: ١٥). يلعب الاختيار البشري دوراً حيوياً في حديث جنة عدن. وقد أعطى الله الإنسان حرية الاختيار الأخلاقي. وكانت حرية الإرادة أعظم هدية سماوية من الله للإنسان. ومع ذلك، كانت عواقبها ونتائجها سبباً لولادة الذنوب (الخطيئة) والمعاناة والألم والموت. (ibid ٤٤٧)

إن نظرة سريعة على آيات الكتاب المقدس العبري تؤدي إلى الجبر. لأن يهوه هو الذي يخلق الكرامة ويعطي العزة أو الذلة. لكن الآيات بما في ذلك الآيات المرتبطة بالخلق، تنقض هذا الرأي. خلق الله الإنسان على صورته. لذلك فكما أن الله إرادة واختياراً، وهذه الإرادة محدودة طبعاً وليست مثل إرادة الله المطلق، فكذلك يتصرف الإنسان بحرية ويتحمل مسؤولية أعماله: "اخترت طريق الحق. جعلت أحكامك قدامي". (مز ١١٩: ٣٠)

على الرغم من أن الميل إلى الشر والخطيئة متأصل في الإنسان، إلا أنه غير متصل بشكل تام بهذه الطبيعة، ويمكن أن يقودها بمساعدة التوراة:

أشهد عليكم اليوم السماء والأرض، قد جعلت قدائمك الحياة والموت، البركة واللعنة، فاختار الحياة لكي تحيا أنت و نسلك. (ثنية: ٣٠: ١٩)  
لذلك فإن الاختيار البشري يُعدُّ كملاً تكوينياً بالنسبة له.

#### مقارنة:

يؤكد القرآن الكريم والكتاب المقدس العبري على مبدأ كرامة الإنسان ويعتبرانه مبدأً مسلماً فيه. وعلى الرغم من أوجه التشابه بين تعاليم هذين الكتابين حول هذا المبدأ، إلا أنَّ هناك اختلافات كبيرة في الأسس والنتائج والنشأة والتي ستتم مناقشتها أدناه بعد توضيح أوجه التشابه والاختلاف.

#### أوجه التشابه:

- إن كلمة "كرامة" في كلا الكتابين، ليس لها نطاق مفهومي واضح، لكن كرامة الإنسان تشير إلى الشرف الوجودي والتكاملي للإنسان.
- يعتبر كلا النصين أنَّ الكرامة الذاتية للإنسان هي نتيجة فعل الله الخلاق. يبدو أنَّ الأساس الرئيسي للكرامة الذاتية ينشأ من الروح التي نفخها الله تعالى في الجسم المادي للإنسان.
- بحسب النصين المقدسين، يُعتبر الإنسان كائناً مستقلاً، ومن الناحية التكوينية، فهو مجهزٌ بأدوات الإدراك، التي يمكن أن تكون دليل الإنسان إلى الكمال إذا ما استخدمت في سبيل الله. كذلك، فإنَّ الإنسان خلق بهدف حكم الأرض، ولهذا فإنَّ جميع الكائنات مسخرة للإنسان.
- في كلا النصين إشارة إلى أنَّ الوصول إلى الكرامة الحقيقية يمكن تحقيقه من خلال الحفاظ على علاقة مباشرة مع الله. إنَّ معرفة الله تعالى والعمل بتعاليمه يقودان

إلى النقاء الروحي والتقوى الأخلاقية، ويؤيدان أيضاً إلى تحقيق الكرامة الذاتية، وبالتالي بلوغ الكرامة الإنسانية الحقيقية. على الرغم من وجود تأكيد كبير على حفظ العهد والعمل في العهد القديم، ولكن، نظراً لأن العمل وحفظ العهد غير ممكن بدون المعرفة، فإن هذه المسألة لا تتسبب بخلل في العوامل والسياق المعرفي الضروري لتحقيق الكرامة الحقيقية.

- كلا النصين، يعتبران أن الكرامات المكتسبة أو تلك الناتجة عن المعرفة والعمل هي كرامات متوسطة (معتدلة)، ويعتبران أن الكرامة الحقيقية هي التحقّق الكامل للكرامة الإنسانية الذاتية، والتي هي نتيجة فعل الإقتراب من الله والعيش في محضر الله، أو كما يصفه القرآن، "عند الله".

#### أوجه الاختلاف:

- إنّ تعبير "كرامة الإنسان" وردّ بشكل واضح وصريح في القرآن الكريم، في حين أن الكتاب المقدس العبري يذكر فقط القيم الأساسية للإنسان.

- إنّ النظرة العرقية وما يتبعها من سيادة كرامة المجتمع على كرامة الفرد هي أكثر بروزاً في الكتاب المقدس العبري منها في القرآن الكريم.

- يعتبر القرآن الكريم أن الله تعالى هو المصدر الوحيد للوصول إلى الكرامة المكتسبة. بناءً على ذلك، فإنّ نتيجة الكرامة المكتسبة في الآخرة يحقّقها الله، ولكن، من وجهة نظر الكتاب المقدس العبري، يلعب المجتمع أيضاً دوراً مهماً في قبول أو رفض الكرامة المكتسبة حيث إنّ نتيجتها يمكن الوصول إليها في هذه الدنيا.

- وقد ورد في القرآن الكريم مبادئ أخرى للكرامة الذاتية مثل مسجود الملائكة، حامل الأمانة الإلهية، والعالم بالأسماء، أمّا الكتاب المقدس العبري فلم يتطرق إلى

ذلك أبداً. على الرغم من أن الكتاب المقدس العبري يشير إلى مسألة أن آدم عَلَيْهِ السَّلَام هو من سَمِيَ الموجودات، إلا أن هذه التسمية تختلف عن علمه بالأسماء الإلهية.

- في كلا الكتابين، ذكر تفويض الحكم على الأرض للإنسان، ولكن القرآن يستخدم مصطلح "خليفة الله" للتعبير عن هذا الأمر، حيث إن الخلافة ونطاق عملها هو أمرٌ أهمُّ من الحكم فقط.

- في العهد القديم، تُعتبر الكرامة الذاتية في الكتاب المقدس العبري جزءاً لا يتجزأ من الذات الإنسانية. لكن القرآن لا يعتبر وصف الكرامة جزءاً لا يتجزأ من الإنسان، لأن الذين لا يتبعون فطرته في مسير الهداية فإن حقيقتهم تظهر على شكل أقل من الحيوانات، حيث تتجسد أعمالهم في يوم الآخرة.

- يعتبر القرآن بشكل أساسي أن التقوى الفردية هي محور كرامة الإنسان. إن التقوى باعتبارها زاد السير إلى الله، تقود المرء إلى الكرامة الحقيقية أو القرب من الله. لكن الكتاب المقدس العبري يقدم الحفاظ على العهد - بشكل أساسي - كسبب للكرامة. إن التقوى التي يكتسبها المرء من خلال حفظ العهد لا تُعدُّ تقوى فردية، بل هي تقوى جماعية، وبذلك يتوفر أساس الحياة المقدسة للجميع من خلال توفير سعادة المجتمع.

- يعتبر القرآن الكريم أن ظهور الكرامة الحقيقية للإنسان يكون في الحياة الآخرة التي تُعدُّ حياة "عند الله"، لكن الكتاب المقدس العبري بسبب العلاقة الوثيقة بين الكرامة والحياة البشرية يعتبر أن ظهورها (الكرامة الحقيقية) يكون في الدنيا.

- وفقاً للقرآن، فإن الإنسان يتحلّى بالأسماء والصفات الإلهية من خلال كسب التقوى، أما بحسب الكتاب المقدس العبري يصبح الإنسان شبيهاً لله من خلال تقليد

القداسة والطهارة الإلهية. إن بيان الكتاب المقدس العبري فيما يخص كون الإنسان شبيهاً لله في الصفات أو الذات هو أمرٌ مبهم. لكن يبدو أن هذا التشابه يكون في الذات أيضاً وليس فقط في الصفات.

■ على الرغم من أن العهد القديم يؤكد على الكرامة الذاتية لجميع البشر دون أي تمييز، إلّا أنه من خلال وضع العهد في محور اكتساب الكرامة المكتسبة، فإن الكرامة الحقيقية مختصةً بأولئك الذين عاهدهم الله. لكن القرآن لا يحتكر الكرامة، ويقول إن البشر يهتدون إلى كرامتهم الحقيقية إذا كان لديهم تقوى.

### المصادر:

- القرآن الكريم (١٤١٥)، ترجمة: محمد مهدي فولادوند، طهران: دار القرآن الكريم.

- الكتاب المقدس: العهد القديم والعهد الحديث (١٣٤٢) (كتاب مقدس شامل عهد عتيق و عهد جديد). طهران: انجمن كتاب مقدس ايران (مؤسسة الكتاب المقدس في إيران)

- آرمسترانك، كرن (١٣٨٣). خداشناسی از ابراهيم تاكنون: دين يهود، مسيحيت و اسلام، (علم اللاهوت من زمن إبراهيم إلى اليوم: دين اليهود، المسيحية والإسلام) ترجمة: محسن سپهر، طهران: نشر المركز، الطبعة الأولى.

- آشتياني، جلال الدين (١٣٦٨). تحقيقی در دين يهود (دراسة في دين اليهود)، طهران: مؤلف، الطبعة الرابعة.

- اپستاین، ایزیدور (١٣٨٥). يهوديت: بررسی تاریخی (اليهودية: دراسة تاريخية)، ترجمة: بهزاد سالكي، طهران: معهد بحوث الحكمة والفلسفة في إيران، الطبعة الأولى.

- ايازي، محمد علي (١٣٨٦). "كرامت انسان وآزادی در قرآن" (كرامة الإنسان والحرية في القرآن)، في: بينات/ س ١٤، ش ٥٣، ص ٨ - ٤٤.
- ايزوتسو، توشي هيكو (بي تا). ارتباط غير زباني ميان خدا و انسان (الارتباط غير الكلامي بين الله والإنسان)، ترجمة: احمد آرام، طهران: انتشارت "بعثت" (البعثة).
- برازنده، حسين (١٣٧١). انسان حامل امانت الهي (الإنسان حامل الأمانة الإلهية)، مشهد: مؤلف، الطبعة الأولى.
- جوادى آملی، عبدالله (١٣٧٢). كرامت در قرآن (الكرامة في القرآن)، طهران: نشر فرهنگي رجاء، الطبعة الثانية.
- حائري طهراني، مهدي (١٣٧٣). شخصيت انسان از نظر قرآن و عترت (شخصية الإنسان من منظور القرآن والعتره) قم: بنياد فرهنگي امام مهدي (مؤسسة الإمام المهدي (عج) الثقافية) الطبعة الثانية.
- دامغاني، محمد بن حسين (١٣٦٦). الوجوه والنظائر في القرآن، تصحيح: اكبر بهروز، تبريز: جامعة تبريز (دانشگاه تبريز)
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (١٣٧٢). فلسفه آفرينش انسان و سعادت واقعي او، (فلسفة خلق الإنسان وسعادته الحقيقية) ترجمة: زين العابدين قرباني، طهران: نشر سايه، الطبعة الثانية.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد (١٣٧٩). مفردات ألفاظ القرآن، تصحيح: صفوان عدنان داوودي، طهران: الحورا، الطبعة الثانية.
- سبحاني، جعفر (١٣٧٧). اصالت روح از نظر قرآن (اصالة الروح من منظور القرآن)، قم: مؤسسه تحقيقاتي و تعليماتي امام صادق (معهد الإمام الصادق عليه السلام للبحوث والتدريب)، الطبعة الثانية.
- سليمانى اردستاني، عبدالرحيم (١٣٨٩). سرشت انسان در اسلام ومسيحيّت (طبيعة الإنسان في الإسلام والمسيحية)، قم: انتشارات جامعة قم للأديان والمذاهب، الطبعة الأولى.

- شجاعی، محمد (۱۳۶۲). انسان و خلافت الهی (الإنسان والخلافة الإلهية)، طهران: مهتاب، الطبعة الأولى.
- شعرانی، أبو الحسن (۱۳۹۸). نثر طوبی یا دائرة المعارف لغات قرآن مجید، طهران: المكتبة الإسلامية، الطبعة الثانية، ج ۲۱.
- الطباطبائي، محمد حسين (۱۳۷۴). ترجمة تفسير الميزان، ترجمة: محمد باقر الموسوي الهمداني، قم: مكتب الانتشارات الإسلامية لجامعة المدرسين، الطبعة الخامسة.
- عبد الباقي، محمد فؤاد (۱۳۶۴). معجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة: دار الحديث، الطبعة الأولى.
- فاضل سيداروس، يسوعي (۱۹۸۸). معجم اللاهوت الكتابي، بيروت/ دار المشرق ش.م.م، الطبعة الثانية.
- قريشي، علي أكبر (۱۳۷۲)، قاموس قرآن (قاموس القرآن)، طهران: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الأولى، ج ۶.
- ناصح، علي احمد (۱۳۷۸). آدم از دیدگاه قرآن وعهدین (الإنسان من منظور القرآن والعهدین)، طهران: نشر رایزن (دار رایزن)، الطبعة الأولى.
- نفیسی، أبو تراب (۱۳۵۴). انسان جانشین خدا در زمین (الإنسان خليفة الله في الأرض)، نشر: المؤسسة العلمية الدينية في آذربايجان، الطبعة الأولى.
- نوري، يحيى (۱۳۷۸). وصول به كرامت انسانی یا اخلاق و خودسازی (الوصول إلى الكرامة الإنسانية أو الأخلاق وتحسين الذات (بناء الذات)، طهران: دار نوید نور، الطبعة الأولى.

- هاكس، جيمز (١٣٨٣). قاموس كتاب مقدس (قاموس الكتاب المقدس)، طهران: اساطير، الطبعة الثانية.

- Abrahams, Israel (٢٠٠٧). "Man, the Nature of in the Bible", In: *Encyclopedia Judaica*, London: Thomson Gale, vol. ١٣, pp. ٤٤٦-٤٤٨.

- Amit, Yairah (١٩٩٥). "Human Dignity in the Bible", in: *The President's House Jewish Thought Seminar, Jerusalem: President's House Publications*, (In Hebrew).

- Chereso, C. J. (٢٠٠٢). "Image of God", In: *The New Catholic Encyclopedia*, America: Thomson Gale, vol. ٧, p. ٣٢٢.

- Dan-Cohen, Meir (٢٠٠٨). "A concept of Dignity", In: *The New Republic*, pp. ١-١٨.

- Elon, Menachem, (٢٠٠٧). "Human Dignity and Freedom", In: *Encyclopedia Judaica*, London: Thomson Gale, vol. ٩, pp. ٥٨٥-٥٨٨.

- Heinmann, Isaak (١٩٦٢). "Dignity of God", In: *Biblical Encyclopedia*, Jerusalem: Bialik Institute, (In Hebrew), vol. D.

- Lynch, E. W. (٢٠٠٢). "Man", In: "The New Catholic Encyclopedia", America: Thomson Gale. Vol. ٩, pp. ٨٥-٨٧.

- Ma, Wonsuk (٢٠٠٨). "The Presence of Evil and Human Response in the Old Testament", in: *Ajps*, no. ١١, pp. ١٥-٣٢.

- Rakover, Nahum (١٩٩٨). *Human Dignity in Jewish Law*, Jerusalem: Ministry of Justice, (In Hebrew).

- Shultziner, Doron (٢٠٠٦). "A Jewish Conception of Human Dignity: Philosophy and Its Ethical Implications for Israeli Supreme Court Decisions", In: *Journal of Religions Ethics*, pp. ٦٦٣-٦٨٣.

\*\*\*



# دراسة جامعة لفهوم العدالة من منظور الإسلام

□ حميد حاجي حيدر (\*)

□ ترجمة: غفران حسين عبدالله

ملخص:

إن إقامة العدل في المجتمع الإسلامي الذي يشمل الأمن والرفاه الأساسي أيضاً، إلى جانب النمو الاقتصادي للمجتمع الإسلامي، وتأمين أسس النمو الروحي لآلاف المواطنين، هي مهمة أساسية للدولة الإسلامية. على الرغم من أن قضية العدالة هي واحدة من أكثر القضايا شيوعاً في المجتمع الإسلامي، إلّا أنه حتى الآن تم إجراء بحث أقل شمولية حول المفهوم الواضح للعدالة ومبادئها. يقتصر نطاق هذا المقال على طبيعة وماهية العدالة بين البشر واستعراض مبادئ العدالة من منظور القرآن والسنة. ولهذه الغاية، تُعرّف العدالة من منطلق الحمل الأولي الذاتي والحمل الشائع الصناعي. وإن الجزء المشترك بين جميع مصاديق العدالة هو عدم التحيز، وسيادة القانون. علاوة على ذلك، فإن لكل نوع من أنواع العدالة، أي العدالة الوقائية، الجنائية

---

(\*) عضو في قسم العلوم السياسية في جامعة يو سي ال، وعضو في قسم الدراسات البريطانية في جامعة طهران.

E-mail: [h.haidar@ucl.ac.uk](mailto:h.haidar@ucl.ac.uk)

والتوزيعية، عنصراً محدّداً يميّزه عن الأنواع الأخرى. يستعرض هذا المقالُ شرحَ وتعدادَ مبادئ هذه الأنواع الثلاثة من العدالة.

الكلمات المفتاحية: العدالة، العدالة الشكلية، العدالة الجوهرية، الرقابة السياسية، التأمين الاجتماعي، دولة القانون (حكومة القانون).

### المقدمة:

مما لا شك فيه، أنّ إقامة العدالة في المجتمع الإسلامي (الذي يشمل أيضاً حسب تعريف هذه المقالة، الأمن والرفاه الأساسي) إلى جانب النمو الاقتصادي وتأمين أسس النمو الروحي لآلاف المواطنين، هي مهمة أساسية للدولة الإسلامية<sup>(١)</sup>. هذه الملاحظة تدفعنا للتفكير في العدالة، وللبحث في مفهومها ومبادئها، لأنّه على الرغم من أنّ الحديث عن قيمة وأهمية العدالة ومكانتها على رأس واجبات الدولة، هو موضوع رائج في المجتمع الإسلامي، حتّى الآن لم يتمّ إجراء سوى بحث قليل الشمولية لتوضيح مفهوم ومبادئ العدالة. والخطوة الأولى نحو تحقيق العدالة في المجتمع الإسلامي هي توضيح المهام التي توكلها العدالة إلى الدولة الدينية. وقد تمّت كتابة هذا المقال من أجل دراسة مفهوم العدالة بشكل شامل وتبيين مبادئها التي ينبغي أن توجّه جميع الإجراءات الاجتماعية والسياسية في مجتمع ديني. يجب أن تحكم مبادئ العدالة القرارات في المجالات التالية: تدوين (صياغة) الدستور، تحديد السياسات العامة، التصديق على القوانين العادية، وانتخاب وكلاء الحكومة.

١- في هذا المجال، راجع المصادر التالية: نهج البلاغة، الرسالة ٥٣، تصحيح صبحي صالح، ص ٤٢٦-٤٢٧؛

نهج البلاغة، الخطبة ٤٠، ص ٨٢-٨٣.

## نطاق البحث:

يجب أن تُحلَّل العدالة من جوانبٍ متعدّدة. هذه الجوانبُ هي كالتالي: العلةُ أو الضرورة، الطبيعة (الهويّة) أو الماهيّة، المكانُ أو الحيثيّة، الكيفيّة أو الوسيلة. وإذا ما أردنا تلخيصَ دراسة الجوانب المختلفة اللازمة لشرح نظريّة العدالة (لتنظير العدالة) في بضعة أسئلة، فإنّ مجموعة الأسئلة التالية مناسبةٌ لذلك:

١- هل هناك حاجةٌ للجوء إلى مفهوم ومبادئ العدالة من أجل تنظيم الحياة الاجتماعيّة.

٢- ما هو مفهوم العدالة وما هي مبادئها؟

٣- ما هي مكانةُ العدالة في سلسلة القيم الأخلاقيّة، الاجتماعيّة والفردية؟

٤- كيف يمكن تطبيقُ مبادئ العدالة في المجتمع؟

لا تسعى هذه المقالةُ إلى تقديم نظريّة للعدالة من خلال البحث في مفهوم العدالة ومبادئها عن طريق الإجابة على السؤال الثاني. إنّ نطاق هذا المقال يقتصر على الطبيعة والماهية والعدالة بين البشر. والغرضُ من كتابة هذا المقال هو شرحُ مفهوم العدالة بشكلٍ واضحٍ وشاملٍ وتبيين مبادئها.

تختصُّ هذه المقالةُ في بحث التصوُّر الذي يقدِّمه الكتابُ (القرآن الكريم) والسنةُ في مجال العدالة. والتوضيحُ هو أنّ الجدل حول تعريف العدالة واسعٌ وعميقٌ لدرجة أنّ بعض العلماء علّقوا عليه قائلين: في حين أنّ هدف العدالة أصبح معروفاً، إلّا أنّ مفهومها ومعناها لا زال معقّداً ويشمل عناصرَ عدّة<sup>(١)</sup>. لهذا السبب لا يمكن تقديم

---

١ David D. Raphael, *Concepts of Justice*, p. ١٦٨ – ١٦٩.

تعريفٍ مطلقٍ للعدالة. إنَّ ما يمكن تقديمه يقتصر على شرح مفهوم العدالة في رأي هذا المفكر أو ذاك، أو هذه المدرسة أو تلك<sup>(١)</sup>. ويبدو أنَّ كلَّ نظريةٍ للعدالة لها هدفٌ (تطلُّعٌ) سياسيٌّ<sup>(٢)</sup> نهائيٌّ يتمُّ على أساسه تحديد مفهوم العدالة. في كلِّ مدرسةٍ هناك قيمةٌ أخلاقيةٌ تحتلُّ المرتبةَ الأولى على رأس فهرس القيم، وهي في الواقع الهدفُ النهائيُّ للقيم الأخرى. بعد تحديد الهدف النهائيِّ لمدرسةٍ ما، جرت العادةُ أن يُستخدم المصطلحُ الجذابُ "العدالة" من أجل توصيف نُظمٍ اجتماعيةٍ وترتيباتٍ سياسيةٍ معينةٍ، والتي بدورها تحققُ الهدفَ المنشودَ. هذا هو السببُ في أنَّ بعضهم يعرفُ العدالةَ على أنَّها الحقُّ في الملكية الخاصة، وبعضٌ آخرٌ عرفها على أنَّها مجموعةٌ من الحريات المتساوية، وتكافؤُ الفرص وتأمين الرفاهية الأساسية. وإحدى التعريفات الأخرى التي طرحها الخبراءُ للعدالة هي أنَّها الحقُّ في المساواة في بناء الذات ونمو الفضائل الإنسانية<sup>(٣)</sup>.

### المفهوم الجامع للعدالة:

إنَّ إجراء دراسةٍ جامعةٍ (شاملة) لمفهوم العدالة غير ممكنٍ إلَّا من خلال شرح معنى العدالة بالحمل الأوليِّ الذاتي، وأيضاً الحملِ الشائعِ الصناعي. قد يؤدي إهمالُ أيٍّ من

١ \_Hans Kelsen, *what is justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science*, p. ٢٤.

٢ \_Ultimate political ideal.

٣ \_James P. Sterba, 'Recent Work on Alternative Conceptions of Justice', *American Philosophical Quarterly*, Vol. ٢٣, No. ١ (Jan. ١٩٨٦), p. ١.

هذين النوعين من الحمل أو عدم التمييز بينهما إلى حدوث خلل في البحث. لذلك، ولفهم مفهوم العدالة بشكل صحيح يجب أن نعرف أولاً ما هو المعنى الذي نتصوره في ذهننا عند استخدامنا لكلمة العدالة (الحمل الأولي الذاتي). بعد ذلك علينا البحث عن الأفعال والمواقف التي تصلح لأن تكون مصداقاً للمعنى الذي نتصوره عن العدالة (الحمل الصناعي الشائع)<sup>(١)</sup>.

قبل أن نبحث في مفهوم العدالة، سواء في الحمل الأولي الذاتي أو الحمل الصناعي، يجدر بنا أولاً أن نوضح العلاقة بين كلمتي "عدل" و "عادل". وعلى ما يبدو فإن صفة "عادل" يجب أن تُعرّف من خلال مفهوم "العدل" و "العدالة" وليس العكس<sup>(٢)</sup>. يتناقض هذا الرأي مع وجهة نظر أفلاطون<sup>(٣)</sup> (٤٢٧-٣٤٧ قبل الميلاد) التي لا تُقدّم بأي حال معياراً مستقلاً لتقييم فعل العدالة. بدلاً من تقديم معيار العدالة لفعل ما، يُعرّف أفلاطون الشخص العادل على الشكل التالي: إن كل ما يفعله الشخص العادل يكون عدلاً، إن عمل الشخص العادل - أي ذاك الذي يتحكم عقله بعواطفه - يحدّد ماهية العدل<sup>(٤)</sup>.

إن الموضوع المباشر والمستقل لكلمة "عدل" أو "عدالة" هو فعل أو حالة معينة، على سبيل المثال يُقال: إن العدالة عبارة عن "فعل" احترام حقوق الآخرين، أو يُقال: إن إنشاء "حالة" من المساواة بين الأفراد هي العدالة بعينها. ثم يتم استخدام كلمة "عادل"

١- راجع: منطوق نوين، ترجمة وشرح الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني، ص ١٧٥-١٧٩

٢- محمد بن حسن الطوسي، تفسير التبيان، ج ٦، ص ٦٢ و ٩، ص ١٣٣.

٣- Plato.

٤- Plato, "On Justice", in John Cooper and D. S. Hutchinson (eds.), Plato, Complete Works, ٣٧٤-٣٧٥ P. ١٦٩٠-١٦٩٢.

أو "بشكلٍ عادلٍ" (باعتدال) لوصف الفرد والقانون والحكومة (وَأركان الحكومة) والمجتمع، على سبيل المثال يُقال: ذاك الشخصُ عادلٌ، أو ذاك القانونُ المعينُ عادلٌ. بعبارةٍ أخرى، من أجل دراسة مفهوم العدالة، يجب أولاً تحديدُ الأفعال أو الحالات المنسوبة إلى العدل، من ثمَّ تعريف الفرد العادل، القانون العادل، الحكومة العادلة والمجتمع العادل بحسب مفهوم العدل.

١ - المقصودُ من "الشخصُ العادل": الشخصُ الذي يقوم بمجموعةٍ من أفعال العدل، أو الشخص الذي يقومُ حالة العدالة.

٢ - المقصودُ من "القانونُ العادل": القانونُ الذي يُجيزُ فعلَ العدل أو يحمي حالة العدالة.

٣ - المقصودُ من "الحكومة العادلة": الحكومةُ التي تُنجزُ مُنظَّماتها مجموعةَ أفعال العدل، أو تقيم حالة العدالة في المجتمع.

٤ - المقصودُ من "المجتمعُ العادل": المجتمعُ الذي تسود فيه أفعالُ العدالة أو تركّزت (تُبَيَّنَت) فيه حالة العدالة.

في جميع الحالات، المهمُّ في استخدام كلمتي "عادل" أو "بشكلٍ عادلٍ" هو الفهمُ الدقيقُ لـ "فعل" أو "حالة" العدل.

في ما يلي، في ضوء الملاحظة المذكورة أعلاه، سيتمُ تعريفُ وشرحُ العدالة من منطلق الحمل الأوليِّ الذاتيِّ، والحمل الشائع الصناعي.

### العدالة في الحمل الأوليِّ الذاتيِّ:

من أجل تعريف العدالة في الحمل الأوليِّ الذاتيِّ وما تعنيه كلمة "العدالة" (بغضِّ النظر عن ما هي مصاديقها) يجب أولاً التركيزُ على طبيعة مفهوم العدالة.

العدالة هي مفهومٌ قيمِيٌّ وليس مفهوماً تقريرياً. تنقلُ العدالةُ أيضاً قيمةً إيجابيةً وتأكيديّةً لموضوعها، لذلك فإنّ العدالة هو مفهومٌ قيمِيٌّ إيجابيٌّ. وباعتبارها مفهوماً قيمياً فإنّ للعدالة معنىً عاماً أحياناً، ومعنىً خاصّاً أحياناً أخرى. وفي هذا الإطار، في الحمل الأوليِّ الذاتيِّ نقفُ أمام مفهوميْن للعدالة: (١) العدالة كمفهومٍ قيمِيٍّ إيجابيٍّ عامٍ (٢) العدالة كمفهومٍ قيمِيٍّ إيجابيٍّ خاصٍّ.

تُستخدمُ العدالةُ كمفهومٍ قيمِيٍّ إيجابيٍّ عامٍّ من أجل تقييم (تثمين) العمل الذي يخصّ مَنْ قام به فقط، ولتقييم العمل الناشئ خلال العلاقة بين الإنسان والله تعالى، وأيضاً لتقييم العمل الذي يُخلق من خلال العلاقات الاجتماعية بين البشر. في هذا المورد تكون العدالة مرادفةً للإستقامة (العمل الصالح) والتقوى. ونجد بين الفقهاء الإماميين منهجَيْن مختلفَيْن لتعريف العدالة، حيث إنّ في كلّ منهما ادعاءً بشهرة الفتوى بها. ويعكسُ هذان التعريفان جميعَ الفتاوى الفقهيّة الإماميّة حول مفهوم العدالة:

العدالةُ في الحمل الأوليِّ الذاتيِّ وكمفهومٍ قيمِيٍّ إيجابيٍّ عامٍّ عبارةٌ عن:

- ١ - صفةٌ راسخةٌ في النفس، حيث يقوم الشخصُ الذي يمتلكها بالترام الأعمال الصالحة، وتجنّب الأعمال السيئة، وبناءً على تعريفٍ آخر، فالعدالةُ عبارةٌ عن:
- ٢ - تركُ الكبائر من الذنوب<sup>(١)</sup>.

في كلتا الحالتين، فإنّ العدالة هي مفهومٌ قيمِيٌّ إيجابيٍّ عامٍّ، وتعني "الإستقامة" أو "الصفة الموجبة للإستقامة"، وبعبارةٍ أخرى وفقاً للإصطلاح الفقهي فإنّ العدالة مرادفةٌ لكلمة "التقوى"، وإذا ما أردنا توضيحَ مفهوم العدالة في تعريفٍ يشرح اللفظَ نفسه،

١- السيّد محسن طباطبائي حكيم، مستمسك العروة الوثقى، الطبعة الرابعة، الجزء الأول، ص ٤٦.

يجب أن نقول: العدلُ يعني "الصحيح والواجب"، والشخصُ العادلُ هو الشخص الذي يقوم بجميع الأعمال الصحيحة والواجبة، ويترك كلَّ الأعمال الخاطئة والواجب تركها، بعبارة أخرى، الشخصُ العادلُ هو الذي يقوم بكلِّ الواجبات الإلزامية. في المنهج الفقهي، وبعد تعريف العدالة يجب إعداد قائمة بالأعمال الواجبة والمحترمة من أجل تحقيق مفهومي "الاستقامة" و"التقوى" من خلال التقيّد بها جميعاً.

ويبدو أنّه على الرغم من أنّ المصطلح الفقهي في العدل موثّق في الأحاديث الشريفة، إلّا أنّ تعريف العدالة من منطلق الاستقامة والتقوى لا ينبغي أن يمنعنا من التفكير في العدالة على أنّها مفهومٌ قيميّ خاصٌّ وهو ما ورد في القرآن الكريم وفي كثير من الأحاديث الشريفة<sup>(١)</sup>. من خلال مراجعة موارد استخدام كلمات مثل "الجور"، "الظلم"، "البغي"، "العدل"، و"القسط" في القرآن الكريم، يمكن القول بكلِّ تأكيد إنّ القرآن الكريم (وكذلك الكثير من الأحاديث الشريفة) استخدم العدالة على أنّها كلمةٌ قيميةٌ خاصةٌ، وجدت معنىً لها في العلاقات الإجتماعية البشرية، وأظهرت تكليفاً معيّناً لها. بناءً على ذلك، فإنّ العدالة في الحمل الأوليّ الذاتي، وكمفهومٍ قيميّ إيجابيّ خاصٍّ، عبارة عن: الصحيح أو الجيد، الواجب، المنظّم للعلاقة مع فردٍ أو أفرادٍ معيّنين، المانح لمنفعة أو مشقّة أو ألمٍ لذاك الفرد أو لأفرادٍ معيّنين، القابل للمتابعة من قبل ذاك الفرد أو أولئك الأفراد في حالة تقصير الشخص المكلف في القيام بالأعمال الصحيحة أو إقامة وضعيّة جيّدة. بعبارة أخرى، عند وصف أيّ فعلٍ أو حالة للعدالة، فإنّ كلمة "عدالة" كمفهومٍ قيميّ خاصٍّ، تتضمّن في ذاتها عناصر تقيّم الفعل أو الحالة المذكورة. وفي ما يلي شرحٌ للعناصر المأخوذة من معنى العدالة في الحمل الأوليّ الذاتي (كلٌّ على حدة):

١- نهج البلاغة، خ ١٦٤، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.



١ - إنَّ الفعل أو الحالة الموصوفة بالعدالة هو "صحيح" أو "جيد" (حسن). وكما ذكرنا، فالعدالة هي كلمةٌ قيميةٌ وتؤيد صحة الفعل أو حسن الحالة. عندما نصف عملاً ما بأنه عادلٌ فإننا للوهلة الأولى نعني أنَّ العمل المذكور هو عملٌ صحيحٌ ومناسبٌ، على الرغم من أنَّه بطريقةٍ معينةٍ صحيحٌ ومناسبٌ. في القرآن الكريم لطالما استُخدمت كلمتا "العدل" و"القسط" على نحوٍ قيميٍّ إيجابيٍّ ومطلوبٍ<sup>(١)</sup>. والجدير بالذكر، أنَّ كلمةً أخرى وردت في الأحاديث الشريفة ذات مستوىٍ قيميٍّ إيجابيٍّ مثل "العدل" و"القسط" وهي "الإنصاف"<sup>(٢)</sup>. العدل، القسط، والإنصاف، وكلُّها لها معانٍ متقاربةٌ وتصف بدورها صحةً وملاءمةً فعلٍ أو حالةٍ معينةٍ<sup>(٣)</sup>.

٢ - إنَّ صحة الفعل أو الحالة الموصوفة بالعدالة "إلزامية". يتم استخدام كلمة "العدل" فقط عندما يكون العملُ الصحيحُ إلزامياً (واجباً) أيضاً. وبالتالي فإنَّ الأعمال الصحيحة والملائمة، ولكنَّ القيام بها ليس واجباً، تكون خارج نطاق مفهوم العدالة، لذلك لا يمكن اعتبار أنَّ الأعمال المستحبة = مثل إعطاء الصدقات المستحبة للمحرومين = هي ضمن إطار العدالة.

تبيّن العدالة ما هي الأفعال الضرورية والواجبة والتكاليف الضرورية للأفراد. وفي جميع الحالات التي تُستخدم فيها كلمة "العدالة" لوصف فعلٍ أو حالةٍ معينةٍ، فإنها تنقل معنى "الإلزامية" لذلك الفعل أو الحالة. إنَّ العدالة أمرٌ ضروريٌّ ويجب إقامتها<sup>(٤)</sup>. وهذه الخاصية تميّز العدالة عن الإحسان، حيث إنَّ الإحسان عند استخدامه إلى جانب العدل

١ - المائدة: ٤٢، آل عمران: ١٨، النحل: ٩٠.

٢ - محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، ج ٢، ص ١٤٤.

٣ - الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، ج ١، ص ٢١٥؛ ج ٢، ص ٣٧٥.

٤ - يونس: ٤٧، الشورى: ٤٢.

يشير إلى جميع الأعمال الحسنة التي لا تعدُّ واجبةً وإلزاميةً، في حين أنَّ العدالة مرتبطةٌ بالأعمال الواجبة والإلزامية<sup>(١)</sup>.

٣- الفعل أو الحالة الموصوفة بالعدالة فيما يخصُّ العلاقة مع فردٍ أو أفرادٍ معيَّنين تنشأ من البشر، لذلك فإنَّ الأعمال الواجبة والإلزامية المتعلَّقة بتنظيم علاقة الإنسان مع نفسه أو مع الله تعالى، مثل ترك اليأس من رَوْح الله تعالى، الإقلاع عن تعاطي المخدَّرات في الخفاء، الإقلاع عن استماع موسيقى الطرب في حالة الوحدة، ترك الصيام المتجاهر به، كلُّ هذه الأمور هي خارج نطاق العدالة. تحدّد العدالة ما هي الواجبات الإلزامية التي يتحمّلها الشخصُ في العلاقة مع الآخرين. وتلك الأعمال الصحيحة والإلزامية المتعلَّقة بالآخرين (وليس فيما يتعلّق بفردٍ أو أفرادٍ معيَّنين) هي أيضاً خارجةٌ عن موضوع العدالة، مثل واجب إطعام الفقراء لتأدية "الكفّارة". بالرغم من أنَّ إطعام الفقراء بعنوان "كفّارة" -بمقتضى التقوى- هو أمرٌ واجبٌ وإلزاميٌّ، ولكن، حيث إنّها لا تتعلّق بأشخاصٍ معيَّنين، وحيث إنّ اختيار الأفراد المتلقّين لهذه الكفّارة هو أمرٌ يعود لدافع هذه الكفّارة، لا يمكن اعتبارُ هذا العمل على أنّه مصداقٌ للعدالة. في هذه الحالات، يجب استخدام الكلمة العامّة "التقوى" لتقييم العمل المذكور. بناءً على ذلك، فإنَّ الواجبات الإلزامية للأفراد فقط والتي تتعلّق بفردٍ أو أفرادٍ معيَّنين من الشر هي التي تندرج تحت مفهوم العدالة القيمية الخاصة<sup>(٢)</sup>.

٤- العمل أو الحالة الموصوفة بالعدالة، تعطي منفعةً أو مشقّةً أو ألماً لفردٍ أو أفرادٍ معيَّنين. إنّ العدالة هي ترجمانٌ لعلاقة ثلاثية، من ناحيةٍ هناك الشخصُ الذي يقوم بعمل العدل أو يقيم حالة العدل، ومن ناحيةٍ أخرى، هناك المنفعةُ أو المشقّةُ أو الألمُ

١- الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، المجلد ٦، ص ٤١٨.

٢- الممنوحة: ٨، النساء: ٣ و ١٢٩.

الذي ينتقل إلى الآخر بفعل العدالة، وأخيراً من ناحيةٍ ثالثةٍ هناك الفردُ الذي يتلقَّى المنفعةَ أو المشقَّةَ أو الألمَ المذكورَ. يكون مفهومُ العدالة منطقياً عندما ينقل شخصٌ ما لزوماً المنفعةَ أو المشقَّةَ أو الألمَ إلى شخصٍ أو أشخاصٍ معيَّنين، في مثل هذه الحالة فإنَّ الشخصَ الذي ينقل المنفعةَ أو المشقَّةَ أو الألمَ إلى شخصٍ آخر، فإنه يقوم بالعمل الصحيح، وإنَّ الفرد أو الأفراد الذين يتلقَّون هذه الأمور يستحقُّون الحصولَ عليها<sup>(١)</sup>.

٥ - إنَّ فعلَ أو حالةَ العدالة هو أمرٌ "إلزاميٌّ". والعدالة ليست واجباً يُترك للأفراد ليقوموا به بشكلٍ طوعيٍّ. نتيجةً للعدالة تنتقل منفعةٌ أو مشقَّةٌ أو ألمٌ - حيث إنها يجب أن تنتقل - إلى آخر. في حالة انتقال المنفعة فإنَّ الشخصَ الذي يتلقَّاها يمتلك الحقَّ في تلقِّيها. وفي حالة انتقال المشقَّة والواجب، فإنَّ المتلقِّي لها يستحقُّ هذا الواجبَ المذكورَ. كذلك، في حالة انتقال الألم أو القصاص، فيكون المتلقِّي مستحقاً لهذا الألم أو القصاص، لذلك فإنَّ أيَّ عملٍ إلزاميٍّ يتعلَّق بشخصٍ أو أشخاصٍ معيَّنين، لكنَّه ليس إجبارياً بسبب اشتراط نيَّة القربى والإخلاص (مثل إعطاء الخمس)، يُعدُّ خارج نطاق العدالة، ولهذا تقع على عاتق الحكومة مسؤوليَّة إقامة العدالة، فهي التي تملك وسائلَ حصريَّةً للإجبار والإكراه. تشمل العدالة تلك المهامَّ الإلزاميَّة التي تتعلَّق بأفرادٍ معيَّنين، ويقع على عاتق الدولة الإسلاميَّة واجبُ تنفيذها<sup>(٢)</sup>.

٦ و ٧ - الفعلُ أو الحالةُ الموصوفةُ بالعدالة، عندما يُنقل حقٌّ أو حقوقٌ لفردٍ أو أفرادٍ معيَّنين حيث إنَّ الأفراد المذكورين بإمكانهم استيفاءُ حقِّهم أو حقوقهم الواقعة على عاتق الفرد المكلف من خلال القيام بالفعل أو الحالة المذكورة، فيقومون "بتقديم

١ - النساء: ٣، فصلت: ٤٦، يونس: ٤، المؤمنون: ٦٢، نهج البلاغة، خ ١٨٥، ص ٢٦٩.

٢ - كتاب ٥٣، ص ٤٣٣ - ٤٣٤، نهج البلاغة، الخطبة ١٣٦، ص ١٩٤، نهج البلاغة، الخطبة ٤٠، ص ٨٢ - ٨٣.

ادعاءً، وفي حالة تقصير الفرد المكلف في أداء تكليفه يمكنهم المطالبة بتعويض. إن واجب العدالة ليس من الواجبات التي في حال تقصير الفرد المكلف عن أداء تكليفه لا ينتظره إلّا عذاب الآخرة، ويجب على الضحية أن ينتظر إلى يوم القيامة كي يستوفي حقوقه. بل العدالة واجب كبير على الدولة الإسلامية، ويجب عليها مراعاتها فيما يتعلق بالمواطنين، وكذلك عليها التأكد من التزام المواطنين بها في تعاملهم مع بعضهم بعضاً. على أي حال، إن العدالة تنقل حقوقاً ما إلى أفراد معينين مما يمكنهم من متابعة حقوقهم، وفي حال وجود أوجه قصور وانتهاكات لحقوقهم، يمكنهم المطالبة بالتعويض<sup>(١)</sup>.

في حين أنه في تعريف العدالة في الحمل الأولي الذاتي تشكّل هذه الكلمة (العدالة) "موضوع القضية"، وتشكّل العدالة في تعريفها في الحمل الشائع الصناعي "محمول القضية". لهذا السبب يتسلم تعريف العدالة في الحمل الشائع الصناعي فهرسة الأعمال أو الحالات التي يمكن وصفها بـ "العدالة" بحسب مفهومها في الحمل الأولي الذاتي. عندما يُقال إن العدالة تعني المساواة في المعاملة بين الناس، أو عندما يُقال إن العدالة تعني احترام حقوق الأفراد، فإن هذه القضايا هي قضايا محرّفة عن تلك القضايا الأصلية التي تُنسب إلى "العدل" و "العدالة". والصورة غير المحرّفة لهذه القضايا هي على الشكل التالي: إن المساواة في المعاملة مع الأفراد المتساوين هو العدل، واحترام حقوق الأفراد هو العدالة. هنا يطرح هذا السؤال نفسه: ما هو موضوع العدالة؟ بعبارة أخرى: إلى أي عناوين تُنسب العدالة في العمل الشائع الصناعي؟

١- نهج البلاغة، حكمة ٣٤١، ص ٥٣٤ / نهج البلاغة، الخطبة ١٣٦، ص ١٩٤ / نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٣٩ / نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٤١.

إنّ أقصر تعريفٍ شاملٍ -الذي لا يأخذ بعين الاعتبار تعدّد مجالات العدالة- هو كما يلي: العدالة في الحمل الشائع الصناعي عبارة عن:

- ١- الإمتناع غير المنحاز (الحيادي) عن الإعتداء على أرواح وممتلكات وسمعة أفراد المجتمع وحمايتهم.
- ٢- العقاب المناسب غير المنحاز للمجرم.
- ٣- التوزيع غير المنحاز للمنافع ومشقّات الحياة الاجتماعيّة بحسب المزايا والإحتياجات الأساسيّة وقدرات أفراد المجتمع.

كما نلاحظ، فإنّ التعريف الأخير يدرس العدالة في ٣ مجالات منفصلة، وفي كلّ مجال يُستخدم عنصرٌ "عدم التحيز" (الحياديّة)، لهذا السبب يمكن استنتاج ما يلي: أنّ للعدالة أنواعاً ثلاثة، وفي كلّ جزء يوجد "جزء مشترك" فيما بينها. إنّ "عدم التحيز" هو العنصر الشكليّ أو الجزء المشترك بين جميع أنواع العدالة في حين أنّ لكل نوع جزء محدّد (خاصّاً) يختصّ به. العنصر المشترك للعدالة يُسمّى "العنصر الشكليّ"<sup>(١)</sup>، والجزء الخاصّ للعدالة يُسمّى "العنصر الجوهريّ"<sup>(٢)</sup>. ويُطلق على هذين العنصرين اسم "العدالة الشكلية"<sup>(٣)</sup> و"العدالة الجوهرية"<sup>(٤)، (٥)</sup>. بناءً على ذلك، ووفقاً للعناصر الجوهرية الخاصة، فإنّ العدالة في الحمل الشائع الصناعي عبارة عن:

١- *Format element.*

٢- *Substantial element.*

٣- *Formal justice.*

٤- *Substantial justice.*

٥- R.M. Hare, "Justice and Equality", in J. Arthur and W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, p. 117 - 118.

١ - الإمتناع عن الإعتداء على أرواح وممتلكات وسمعة أفراد المجتمع وحمايتهم أيضاً.

٢ - معاقبة الأفراد على المخالفات التي ارتكبوها والتي تُعدُّ بشكل واضح جرمًا، كارتكابهم جرمًا مشهودًا، مع رعاية التناسب بين الغرامة والجرم.

٣ - توزيع منافع ومشقّات الحياة الاجتماعيّة بحسب المزايا والاحتياجات الأساسيّة وقدرات الأفراد في المجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أنّ جميع الحالات المذكورة أعلاه يجب أن تكون مصحوبةً بمراعاتها لمبدأ "عدم التحيز" (الحياديّة) أي: (العنصر الشكليّ المشترك).

يُطلق على الجزء المشترك للعدالة - أي عدم التحيز - مصطلحُ العنصر الشكليّ، حيث إنّهُ يُحدّد قالباً عامّاً يخلو من أيّ محتوى معيّن. في هذا التعريف الشكليّ لا تُطرحُ نظريّةٌ ما إذا كان البشرُ متساوين أم لا. لم يتمّ ذكرُ معيار المساواة وعدم المساواة بين البشر في هذا التعريف المذكور. وبحسب العدالة الشكليّة، ليس من الواضح ما هو النوع المناسب للتمييز بين البشر، وما هو نوع التمييز الخاطئ بينهم. لهذا السبب فإنّ التعريف الشكليّ للعدالة يتوافق مع وجهات النظر المختلفة حول معيار عدم المساواة بين البشر<sup>(١)</sup>.

بالإضافة إلى العنصر الشكليّ الذي يبيّن الجزء المشترك للعدالة. يُشير تعريفُ العدالة أعلاه إلى ثلاثة مجالات، في كلّ منها يتمّ التعبيرُ عن عنصرٍ جوهريّ وخاصٍ للعدالة. في مجال الروح وممتلكات وسمعة الأفراد، فإنّ العنصر الجوهريّ والجزء الخاصّ للعدالة عبارةٌ عن: "الإمتناع عن الإعتداء، والحماية من المخالفات". في مجال

١. Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy, From Hobbes to Rawls*, p. ١٧٩.

ارتكاب الخطأ (المخالفات)، يتساوى العنصرُ الجوهريُّ والجزءُ الخاصُّ للعدالة مع مبدأ: "معاقبة الأفراد على ارتكاب فعلٍ خاطئٍ تمَّ الإعلانُ عنه مسبقاً على أنه جرمٌ مع رعاية التناسب بين الغرامة والعلم". وأخيراً في مجال تخصيص المنافع ومشقات الحياة الاجتماعية لأفراد المجتمع، فإنَّ العنصرَ الجوهريَّ والجزءَ الخاصَّ للعدالة هنا عبارة عن: "توزيع المنافع ومشقات الحياة الجماعية بحسب المزايا والاحتياجات الأساسية وقدرات أفراد المجتمع". وعلى هذا الأساس، نكون أمام ثلاثة أنواعٍ من العدالة التي تشمل على جزءٍ مشتركٍ، تمتلك أيضاً جزءاً خاصاً، بمعنى آخر هناك ٣ أنواعٍ للعدالة في الحمل الشائع الصناعي: (١) العدالة الوقائية<sup>(١)</sup>، (٢) العدالة الجنائية<sup>(٢)</sup>، (٣) العدالة التوزيعية<sup>(٣)</sup>.

لقد اتضح من المباحثات السابقة أنَّ العدالة سواءً في الحمل الأوليِّ الذاتيِّ أو الحمل الصناعي الشائع هي مفهومٌ مُعقَّدٌ ويحوي عناصرَ معيَّنة، وهذا هو السبب في أنَّ هذه المقالة تعتبر أنَّ جميع المحاولات لإعادة مفهوم العدالة إلى عنصرٍ - كالمساواة بين الأفراد، واحترام حقوق الأفراد، ومراعاة مزايا الأفراد واحتياجاتهم الأساسية - هي محاولاتٌ غيرُ ناجحة<sup>(٤)</sup>. إنَّ العدالة مفهومٌ متعدّدُ الأوجه، حيث إنَّ له أجزاءً مفاهيميةً متعدّدةً في الحمل الأوليِّ الذاتي، وله أنواعٌ عدّةٌ في الحمل الشائع الصناعي، ولكلِّ نوعٍ منها بدوره عدّةُ أجزاءٍ (مكوّناتٍ).

١. *Protective justice.*

٢. *Retributive justice.*

٣. *Distributive justice.*

٤. David Miller, *Social Justice*, p. ٢٦ – ٢٨, Ronald Dworkin, "Comment of Narveson: In Defense of Equality", *Social Philosophy and Policy*, Vol. ١ Issue ١ p. ٣ – ٤.

نأتي هنا إلى دراسة مبادئ العدالة المختلفة، بما في ذلك مبادئ العدالة الشكلية التي تبين الجزء المشترك في العدالة، وكذلك مبادئ العدالة الجوهرية التي تبين الأجزاء الخاصة المرتبطة بأنواع العدالة. وفي كل جزء سنسلط الضوء على ما هو مذكور في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة.

### مبادئ العدالة الشكلية

إنَّ أيَّ شخصٍ يتفكّر في مفهوم العدالة سيقبل على الأقل حقيقة أنَّ العدالة لا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال تعريفها بطريقة تجرّدها من عنصر "عدم التحيز" (الحيادية)<sup>(١)</sup>. يقتضي "عدم التحيز" (أو تقتضي الحيادية) أن يُعامل الناس على قَدَم المساواة، سواءً في مجال عدم الإعتداء على الأفراد، أو في مجال معاقبة المخالفين، أو في تخصيص مشقّات ومنافع الحياة الاجتماعية للأفراد. وبغض النظر عن معيار العناصر الجوهرية للعدالة التي ذُكرت في المجالات الثلاثة يُعتبر التمييز غير المبرر ظُلماً في جميع المجالات. إنَّ العنصر الشكلي للعدالة عبارة عن المساواة، ولا نعني بذلك المساواة بين جميع البشر في جميع المجالات، بل المساواة بين الأفراد المتساوين في المجالات نفسها.

بناءً على ذلك، فإنَّ المقصود من العدالة الشكلية هو: "معاملة الأفراد المتساوين بطريقة متساوية"<sup>(٢)</sup>-<sup>(٣)</sup>. أو: معاملة الناس مع مراعاة عدم الإنحياز (بشكل حيادي).

١. David D. Raphael, *Justice and Liberty*, p. ٤.

٢. *Treat equals equally*.

٣. Miller, *Social Justice*, p. ٢٠.



وهناك مفهوم آخر، يُستخدم للإشارة إلى العنصر الشكلي والجزء المشترك في مفهوم العدالة وهو "المساواة أمام القانون"<sup>(١)</sup> والذي يُعبّر عنه أيضاً بمبدأ الحكم بالقانون<sup>(٢)</sup> أو مبدأ القانون<sup>(٣)</sup>-<sup>(٤)</sup>. على أي حال لا ينبغي إغفال أن التعرف الشكلي ما هو إلّا جزء من مفهوم العدالة في الحمل الشائع الصناعي، لذلك يجب اعتباره تعريفاً ناقصاً للعدالة، والأكثر من ذلك وفقاً للعدالة الشكلية، إذا ما سجت الحكومة بشكل متساوٍ جميع الأشخاص الذين تم تبرئتهم من السرقة (أي: ظلم على السوية) فيجب اعتبار تصرفها عادلاً، في حين أنه لا يمكن اعتبار أن معاقبة الأبرياء غير المستحقين للجزاء نوع من العدالة. بناءً على ذلك، فإن تعريف العدالة في الحمل الشائع الصناعي على أنه المعاملة بالمساواة، أو المساواة أمام القانون أو حكومة القانون، يؤدي إلى الإهتمام بشكل العدالة وإهمال محتواها، ونتيجة لذلك، يكون هذا التعريف تعريفاً ناقصاً وغير كامل للعدالة.

لقد ظهر الإهتمام بعنصر "عدم التحيز" (الحيادية) لأول مرة في كلمات الفيلسوف اليوناني الكبير أرسطو<sup>(٥)</sup> (٣٦٤ - ٣٢٢ قبل الميلاد) مع مراعاة المساواة أمام القانون في تعريف العدالة<sup>(٦)</sup>. والعلامة الطباطبائي - المفسر الكبير للقرآن الكريم - في شرحه

١. Equality before law.

٢. Rule by law.

٣. Rule of law.

٤. Guillermo O'Donnell, "why the Rule of Law Matters", *Journal of Democracy*, Vol. ١٥, No. ٤, p. ٣٣- ٣٤.

٥. Aristotle.

٦. Aristotle, 'Politics', in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, Vol. ٢, Book ٣, ١٢٨a, p. ٢٠٣١.

لمفهوم العدالة بين البشر، يعرفها بأنها المساواة مقابل قانون الحياد في تطبيق القانون، والتي تشير بوضوح إلى الجزء المشترك للعدالة أو العدالة الشكلية<sup>(١)</sup>.

في مجال العدالة الوقائية، تقتضي العدالة الشكلية أن يتم حماية أرواح وممتلكات وسمعة جميع الأفراد من الإعتداء على قدم المساواة، والمحافظة عليها. يجب أن تتم صيانة أرواح وممتلكات وسمعة جميع الأفراد بشكل حيادي وغير متطرف. إن إعطاء أهمية لأرواح وممتلكات وسمعة بعض الناس وإهمال حماية أرواح وممتلكات وسمعة آخرين في المجتمع يعدّ ظلماً. كذلك في نطاق العدالة الجزائية، فإن مجازاة (معاقبة) بعض المجرمين وإطلاق سراح آخرين هو أمر مخالف للعدالة الشكلية. يتطلب مبدأ عدم التحيز أن يتم التعامل مع كل الجرائم بالطريقة نفسها. وفي مجال العدالة التوزيعية، فإن منح منافع غير متكافئة لأشخاص متساوين هو أيضاً أمر غير عادل. إن تكليف الناس المتساوين بواجبات غير متكافئة ينقض مبدأ عدم التحيز. إن حماية الأفراد، ومعاقبة المجرمين، وتوزيع المنافع ومشقات الحياة الاجتماعية، يجب أن يتم بشكل حيادي<sup>(٢)</sup>. بناءً على ذلك فإن مبادئ العدالة الشكلية هي كالتالي:

١ - يجب أن يتم تنظيم جميع المبادئ الجوهرية للعدالة على شكل قوانين عامة.

٢ - يجب أن يكون جميع المواطنين متساوين أمام القانون عند تطبيقه.

### مبادئ العدالة الوقائية:

نأتي على ذكر مجموعة من الأعمال التي تعدّ جميعها موضوعاً لكلمة "العدالة" وهي: الأعمال التي تتعلق بإيذاء الآخرين، وبمعنى آخر فإن عدم الإضرار بالآخرين أو

١- سيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، المجلد ١٢، ص ٣٣١.

٢- المائدة: ٨، النساء: ١٣٥، نهج البلاغة، كتاب ٥٩، ص ٤٤٩، نهج البلاغة، كتاب ٣١، ص ٣٩٧، نهج البلاغة، ح ٢٣١، ص ٥٠٩، محمد بن علي الصدوق، معاني الأخبار، ص ١٩٥.

الإمتناع عن إيذاء الآخرين هي إحدى مصاديق العدل. إنَّ "موضوع" أو "مجال" العدالة الوقائيّة هو معاملة أفراد المجتمع مع بعضهم بعضاً، ومعاملة الحكومة مع أفراد المجتمع وبالعكس، باستثناء معاقبة المجرمين وتوزيع المنافع ومشقّات الحياة الاجتماعيّة. في هذا المجال الواسع، تجد العدالة صلةً معيّنةً. يُعتبر الإمتناعُ عن إيذاء الآخرين مفهوماً سلبياً لتعريف العدالة الوقائيّة، فمثلاً يمكن القول: إنَّ الإمتناع عن إيذاء الآخرين عدلٌ، وإيذاء الآخرين ظلمٌ وأمرٌ غيرُ عادلٍ<sup>(١)</sup>.

في المجتمع الإسلاميّ - وبموجب العدالة الوقائيّة - يجب على كلّ فردٍ أن يمتنع عن إيذاء الآخرين. لا يجوز لأيّ شخصٍ أن يتعرّض لروحٍ أو ممتلكاتٍ أو سمعةٍ شخصٍ آخر. يجب أن يمتنع كلّ فردٍ بالحصانة من التعرّض للإعتداء على حياته وممتلكاته وسمعته من قبل الآخرين. يُعرّف العلامةُ محمّد مهدي النراقي - صاحبُ الكتاب الشريف جامع السعادات - العدالةَ والظلمَ بمعنى خاصٍّ على النحو التالي: اعلم أنّ الظلم أحياناً، وهو المرادفُ لكلمة الجور، يعني إيذاء الآخرين ومضايقتهم بما يشمل القتلَ والضربَ والسّتيمَةَ والتضليلَ والقذفَ من وراء ظهره، واغتصاب ممتلكاته أيضاً. هذا هو المعنى الخاصُّ للظلم الوارد في الآيات والأحاديث وكذلك في عُرف الناس<sup>(٢)</sup>.

في شرحه لمعنى العدالة، يوضّح أنّ نقيض الظلم بالمعنى الخاصّ، هو العدالة بالمعنى الخاصّ، وهو: الإمتناع عن إيذاء الآخرين وكذلك القضاء على ظلم الآخرين. وهذا هو معنى العدالة الوارد في الآيات والأحاديث من وجهة نظر العلامة النراقي<sup>(٣)</sup>. وبالتالي يمكن التعبير عن مبادئ العدالة الوقائيّة على النحو التالي:

١- البقرة: ٢٣١، النساء: ١٠، الشورى: ٤١-٤٣.

٢- محمّد مهدي النراقي، جامع السعادات، تصحيح محمّد كلاتر، ص ٢٢٥-٢٢٦.

٣- المرجع نفسه، ص ٢٢٩.

١ - يجب على الجميع الإمتناع عن الإعتداء على حياة وممتلكات وسمعة أفراد المجتمع.

٢ - يجب على كل فرد - بقدر ما في وسعه - حماية حياة أفراد المجتمع في مقابل التهديدات.

٣ - يجب على الدولة الإسلامية حماية أرواح وممتلكات وسمعة أفراد المجتمع. من الواضح جداً أنه إذا أضفنا الجزء الشكليّ أو العنصر المشترك للعدالة، أي: عدم التحيز والحياد إلى الجزء الجوهريّ أو العنصر الخاصّ للعدالة الوقائيّة، فيمكن التعبير عن مبادئ العدالة الوقائيّة بالشكل التالي:

١ - يجب أن يتمتع كل شخصٍ عن الإعتداء على أرواح وممتلكات وسمعة أفراد المجتمع بشكلٍ مساوٍ.

٢ - يجب على كل فرد أن يسعى - بشكلٍ متساوٍ وعلى قدر سعته - إلى حماية أفراد المجتمع مقابل التهديدات.

٣ - يجب على الدولة أن تحافظ على أرواح وممتلكات وسمعة الأفراد في المجتمع عن طريق وضع القوانين وتطبيقها.

### مبادئ العدالة الجنائيّة (الجزائيّة)

إنّ موضوع أو مجال العدالة الجزائيّة (الجنائيّة)، الذي يختلف عن موضوع ومجال العدالة الوقائيّة وبالطبع العدالة التوزيعيّة، هو "معاينة الجُناة". حيثما يتمّ تغريم شخصٍ أو أشخاصٍ ومعاقيبتهم على عملهم تنطبق مبادئ العدالة الجنائيّة. وينبغي معاقبة الجناة وفق مبادئ العدالة الجنائيّة. عند صياغة قانونٍ ما يجب أن تأخذ تلك القوانينُ المتعلّقةُ بالحقوق الأذى بالأفراد بعين الاعتبار مبادئ العدالة الجنائيّة رداً على سلوكهم الخاطيء.

إنَّ القانون الذي يتجاهل مبادئ العدالة الجنائية في تحديد الحالات الإجرامية وتحديد مقدار العقوبة هو قانونٌ غيرٌ عادلٍ. من خلال استقراء هذا التعريف الموجز للعدالة الجنائية يمكننا فهم مقومات العدالة الجنائية التي يُعدُّ كلٌّ منها محدِّداً رئيسياً لمبادئها.

(١) المقوِّمُ الأوَّلُ للعدالة الجنائية هو "الإستحقاق"<sup>(١)</sup>. وفقاً لمقوِّم الإستحقاق يجب أن يكون الشخصُ الذي يتلقَى الألمَ تحت عنوان الغرامة والعقوبة قد قام بفعلٍ خاطئٍ. معاقبةُ الناس على الفعل الصائب واللائق يُعدُّ ظلماً، وينطبق الوصفُ نفسه على الأشخاص الذين يُعاقبون على خطأ ارتكبه الآخرون. في المجتمع العادل لا أحد يُعاقب على فعل الصواب، ولا أحد يُعاقب على أخطاء ارتكبتها آخرون. وفي جميع الحالات التي يرتكب فيها شخصٌ جريمةً ما يجب أن يقتصر العقابُ عليه ولا ينبغي لومُ الآخرين أو معاقبتهم بسبب جرم ذاك الشخص<sup>(٢)</sup>، حيث إنَّ كلَّ شخصٍ مسؤولٌ عن عملٍ معيَّنٍ بسبب علةٍ ما (ولكن ليس هي علةٌ تامَّةٌ).

والحال أنَّه إذا ما كان الفعلُ الذي قام به صحيحاً فإنَّ خيرَ هذا الفعل سيكون من نصيبه، وإذا ما كان العملُ الذي قام به عملاً خاطئاً، فيجب أن تقتصر العواقبُ السيئةُ عليه فقط<sup>(٣)</sup>. باختصارٍ فإنَّ الجاني الذي ارتكب الفعلَ الخاطئَ (غيرَ المشروع) - الجاني فقط<sup>(٤)</sup> - هو من يستحقُّ الألمَ بعنوان عقابٍ له<sup>(٥)</sup>.

١ - Liability.

٢ - السيّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ح ١٦، ص ٣٧٥.

٣ - المرجع نفسه، ج ١٧، ص ٤٠١.

٤ - Liable.

٥ - فصلت: ٤٦، الأنعام: ١٦٤، سبأ: ٢٥، الإسراء: ١٥.

٢) المقوم الآخر للعدالة الجنائية هو "الإعلان العام"<sup>(١)</sup> مع "وضوح"<sup>(٢)</sup> أن عملاً معيناً هو عمل خاطئ. إن معاقبة الأفراد لارتكابهم مخالفة لم تعلن عنها الحكومة بأنها جرم هو أمر غير عادل. يجب أن يعلن جهاز الدولة بشكل رسمي وبعبارة واضحة جداً عن مجموعة الأعمال المخالفة التي تُعدّ جرماً وتستحق العقاب. في المجتمع العادل لا يُعاقب أحد على ارتكاب خطأ لم تعلن عنه الحكومة على أنه جريمة. ينص وصف الإعلان العام على وجوب إعلان قانون العقوبات علناً، حيث يتم إبلاغ جميع الأشخاص الذين قد يخضعون له بأعمالهم على الحظر الذي يفرضه هذا القانون قبل القيام بما يحظره القانون. في غير هذه الحالة فإنه من الخطأ معاقبة الأفراد على ارتكاب جريمة تُعدّ "جريمة" بموجب القانون إذا كان الجاني جاهلاً بأنها جريمة. (الإسراء: ١٥)

٣) مقوم آخر للعدالة الجنائية هو "الإعلان المسبق"<sup>(٣)</sup> عن إجرامية عمل معين. يجب على الحكومة أن تعلن مجموعة المخالفات التي تعتبرها جريمة قبل أن يرتكبها الأفراد. في غير هذه الحالة، لا أحد يستحق أن يُعاقب على جريمة لم يعلن عنها أنها جريمة عند ارتكابها. في المجتمع العادل لا يُعاقب أي شخص على ارتكاب مخالفة لم تعلن عنها الحكومة بشكل رسمي وواضح على أنها جريمة قبل أن يرتكبها الأفراد. هذا المقوم هو تعبير آخر عن نفس مبدأ الحقوق المشهور، والذي ينص على أنه لا ينبغي تطبيق قانون العقوبات على المخالفات التي سبقت إعلانه. يُعتبر تطبيق القانون على القضايا التي سبقت صدوره وإعلانه الرسمي أمراً غير عادل. (الإسراء: ١٥)

١ - Public announcement.

٢ - Clarity.

٣ - Prior announcement.

٤ ( المقوّم الأخير في العدالة الجنائية هو "تناسب" <sup>(١)</sup> الغرامة (العقوبة) مع الجرم. يجب أن يكون هناك تناسب بين الجريمة المرتكبة والعقوبة (الغرامة). فمن الظلم مثلاً فرض عقوبة الإعدام على شخص لسرقته رغيف خبز، والقانون الذي يفرض حكماً بالسجن لمدة ٣٠ عاماً على تهمة الإساءة اللفظية لشخص آخر هو أيضاً قانون قمعي. إن إدانة الموظف الذي يصل إلى العمل متأخراً نصف ساعة بحرمانه من أجر شهر كامل هو فعل ظالم. والقانون الذي ينص على منع أي سائق يتجاهل إشارة المرور لأول مرة من القيادة لمدة ٢٠ عاماً هو أمر غريب عن العدالة. هذه الحالات المذكورة توضح مبدأ تناسب العقوبة مع الجرم والخطأ (المخالفة). فإذا كانت العقوبة تتناسب مع الجرم والخطأ المرتكب تكون العقوبة عادلة، وإذا تجاوزت العقوبة الحد المتناسب مع الجرم والخطأ تكون العقوبة ظالماً <sup>(٢)</sup>.

بناءً على ما سبق، فإن مبادئ العدالة الجنائية هي كالتالي:

- ١ - لا أحد يستحق أن يُعاقب على الفعل الصائب.
  - ٢ - لا أحد يستحق أن يُعاقب على فعل خاطئ ارتكبه شخص آخر.
  - ٣ - يستحق كل شخص العقوبة عندما يرتكب خطأ قد أعلنت عنه الحكومة مسبقاً أنه جرم قبل ارتكابه.
  - ٤ - يجب أن يكون هناك تناسب بين العقوبة والجريمة المرتكبة.
- من الواضح جداً أنه إذا أضفنا الجزء الشكلي أو العنصر المشترك للعدالة - أي عدم التحيز والحيادية - إلى الجزء الجوهرية أو العنصر الخاص (الاختصاصي) للعدالة الجنائية فيمكن التعبير عن مبادئ العدالة الجنائية بالنحو التالي:

#### ١ - Proportionality.

٢ - الشورى: ٤٠، البقرة: ١٩٤، النحل: ١٢٦، القصص: ٨٤، الأعراف: ٣٨.

- ١- يجب أن لا يُدين أيُّ قانونٍ الفعلَ الصحيح.
- ٢- ينبغي أن تقتصر العقوبةُ القانونيّةُ على الجاني فقط.
- ٣- يستحقُّ الفردُ العقوبةَ إذا ارتكب خطأً (مخالفةً) تمَّ الإعلانُ عنه كجريمةٍ وفقاً لقانونٍ عامٍّ وواضحٍ وبدون إدراج (أو شموليّة) المخالفات المرتكبة قبل صدور القانون.
- ٤- يجب أن يُحدِّث قانونُ العقوبات تناسباً بين العقوبة والجريمة المرتكبة.

#### مبادئ العدالة التوزيعيّة:

إنّ موضوعَ أو مجالَ العدالة التوزيعيّة والذي يختلف عن موضوع ومجال الأنواع الأخرى للعدالة عبارة عن: "تخصيص منافع الحياة الجماعيّة ومشقّاتها للأفراد في المجتمع". حيثما يتمّ تقاسم المنفعة العامّة بين أفراد المجتمع أو تفويض الواجب والمشقّات (الجهود) العامّة لأفراد المجتمع، تسود مبادئ العدالة التوزيعيّة. يجب تخصيص منافع ومشقّات الحياة الاجتماعيّة لأفراد المجتمع على أساس مبادئ العدالة التوزيعيّة.

في المقام الأوّل عند صياغة دستور المجتمع بالإضافة إلى هندسة النظام السياسيّ بشكلٍ يمكن المؤسسات الحكوميّة من القيام بواجباتها العامّة بالتنسيق فيما بينها وبكفاءة، يجب أن يتمّ تنظيم حدود واجبات وصلاحيّات الأجهزة وفقاً لمبادئ العدالة التوزيعيّة. في الواقع فإنّ أهمّ مجالٍ من مجالات الإهتمام بمبادئ العدالة التوزيعيّة هو القانونُ الأساسيُّ للمجتمع (الدستور). في المرحلة التي تليها، يجب مراعاة مبادئ العدالة التوزيعيّة بشكلٍ كاملٍ عند إقالة الأشخاص وتعيينهم في المناصب الحكوميّة. كما أنّ مبادئ العدالة التوزيعيّة تضع إطاراً لتحديد رواتب وحقوق العاملين في



الأجهزة الحكومية. ننتقل الآن إلى دراسة المعايير المرتبطة بعدالة جوهر (محتوى) توزيع منافع الحياة الجماعية ومشقاتها.

١) العنصر الأول في توزيع منافع ومشقات الحياة الاجتماعية هو "الاختلاف"<sup>(١)</sup> بين المنافع والمشقات التي توضع في عهدة الأفراد. إن التوزيع الطبيعي للمواهب (الاستعدادات أو المهارات) بين البشر اتخذ طابع عدم التكافؤ في التوزيع. فبعض الناس لديهم مهارات قوية في اكتساب العلم، وفي تسخير الطبيعة لمصلحتهم، وفي الطريقة التي يعاملون بها أمثالهم من البشر لإطاعتهم وما شابه، في حين يمتلك آخرون مهارات قليلة للاستفادة من المواهب الطبيعية، والتعاون مع من لديهم النوع نفسه من المهارات. وبالإضافة إلى الاختلافات الطبيعية في المهارات، يولد البشر وينشئون في ظروف اجتماعية معينة تُتيح لهم الوصول إلى المصادر الطبيعية للثروة والسلطة بدرجات متفاوتة. نتيجة لذلك يتم اعتبار الثروة والسلطة والوضع الاجتماعي - إلى حد كبير - على أنها خارج المساعي البشرية. لذلك فإن كلا الفروق الطبيعية وكذلك الاختلافات في الظروف المعيشية هي خارجة عن سيطرة البشر.

إن عدم المساواة في مصادر القوة والثروة والمكانة - من منظور الكفاءة - أمرٌ ضروريٌ للحياة الاجتماعية في المجتمع البشري، إن وجود مجموعة حاکمة ومجموعة محكومة، مجموعة تابعة ومجموعة متبوعة، عدد من الأثرياء وعدد من المحتاجين، واختلاف في القدرة والمكانة والثروة، هو أمرٌ ضروريٌ لوجود نظام في الحياة الاجتماعية البشرية. على وجه التحديد تعتمد كفاءة النظام الاقتصادي على وجود المزيد من الأشخاص الذين تشكّل ثروتهم القوة الدافعة (المحرك) للنشاطات

١ - Difference.

الاقتصادية. يعتمد إنشاء النظام الاجتماعي والأمن على وجود سلطة حكومية في أيدي مجموعة صغيرة من الأشخاص<sup>(١)</sup>. بشكل عام، فإن الفروقات في الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية هو أمر طبيعي وضروري<sup>(٢)</sup>.

(٢) إن الانتباه إلى "الكفاءة"<sup>(٣)</sup> يُشكل العنصر الثاني في توزيع المنافع ومشقات الحياة الاجتماعية. ووفقاً لهذا المقوم، فإن "مراعاة الكفاءات المتباينة" أمر ضروري في توزيع منافع الحياة الاجتماعية، علاوة على ذلك وبالإضافة إلى المهارات الطبيعية وظروف الحياة الاجتماعية التي تتجاوز سلطة الأفراد ومساعدتهم، فإن العمل والمساعي الشخصية لكل فرد أيضاً تُحدد مدى استفادة الفرد من المواهب الاجتماعية. نجد أن بعض الأشخاص يعملون بجد، لا يكتلون، ومُنتجون أيضاً، بينما بعض آخر أناس كسالى، لا يعملون كثيراً، وعديمو الجدوى. وبحسب التفسير الشريف في كتاب "الميزان"، يشرح العلامة الطباطبائي عدالة مراعاة جهود وعمل الأفراد على النحو التالي: حيث إن العمل يعتمد على فاعله، وهو وصف له، فإذا ما كان عملاً لائقاً ومفيداً، فإنه سيعود بالنفع على صاحبه، وهذا هو مقتضى العدالة وغياب الظلم<sup>(٤)</sup>، لذلك عند توزيع منافع الحياة الاجتماعية، يجب الانتباه إلى عنصر تباين الكفاءات للأفراد، والذي يرتبط بدوره بجهود ومساعي كل شخص في إنتاج وإعادة إنتاج موارد الثروة. (فصلت: ٤٦)

١- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٣٣٨ - ٣٣٩ و ٣٤١، الشيخ الطوسي، تفسير التبيان، ج ٩، ص ١٩٤.

٢- النساء: ٣٢، النساء: ٣٤، النحل: ٧١، سبأ: ٣٤، الزخرف: ٣٢.

٣- Deserts.

٤- السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٤٠١.

يُظهر الأفراد كفاءتهم من خلال تناسب الجهد الذي يبذلونه في إدارة الحياة الاجتماعية، وفي النتيجة عليهم الاستفادة من هذه الكفاءة. ليس من العدل أن نتوقع أن يعمل كل فرد بحسب قدرته وأن يحصل فقط على ما يحتاج إليه. لا ينبغي توقع الإيثار والقناعة من أفراد المجتمع. هاتان الفضيلتان تُخلق عند الأفراد برغبتهم بعد ضمان مبادئ العدالة لهم<sup>(١)</sup>. يجب أن يُدفع لكل شخص حسب الكفاءة التي يُظهرها في عمله وسعيه، وعلى أن يكون الراتب المرغوب فيه أكثر من احتياجاته، ولذلك فإنّ الادّخار وزيادة الثروة أمرٌ عادلٌ ومشروعٌ تماماً للأفراد الذين يقومون بأعمالٍ صعبة. وهذا بدوره يمكن أن يوسّع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، ويعزّز عنصر الاختلاف. إنّ نتيجة الإهتمام بعنصر الكفاءة هي من ناحية احترام الملكية الخاصة، ومن ناحية أخرى إنشاء نظامٍ سياسيٍ واقتصاديٍ تنافسيٍّ، وهذا ما يعزّزها (الكفاءة) تلقائياً.

٣) إنّ الالتفات إلى "القدرات"<sup>(٢)</sup> عند الأفراد عند توزيع المشقّات والواجبات الاجتماعية، هو العنصر الثالث في العدالة التوزيعية. عند توزيع مشقّات وواجبات الحياة الجماعية، من الضروريّ مراعات عدم تكافؤ قدرات أفراد المجتمع. لا شك أنّ هناك أشياء في المجتمع البشري يجب تحقيقها من خلال المشاركة الجماعية. يعتمد الحفاظ على أمن المجتمع وحمايته على العمل الجماعي والتنسيق بين أفراد المجتمع. تتطلّب إدارة المنظّمات الحكوميّة والاجتماعيّة تحمّل المسؤوليات السياسيّة والاجتماعيّة من قبل عدد كبير من الناس في المجتمع. بشكل عامّ في المجتمع البشري هناك مسؤوليّات سياسيّة واجتماعيّة لا تُحصى يجب أن تُلقى على عاتق الأفراد. والشرط الأساسي للعدالة في تفويض المسؤوليات العامّة هو مراعاة القدرات غير

١- Marx and Engels, Selected Works in one volume, p. ٣٢٤ - ٣٢٥.

٢- Abilities.

المتكافئة للأفراد. لا ينبغي أبداً تفويض المهام الصعبة لشخص لا يملك القدرة الكافية لإنجازها. في هذه الحالة لا يستحق إخفاؤه في إتمام مسؤولياته بأي حال اللوم والعقاب. يجب أن تكون التوقعات من الأفراد متناسبة مع قدراتهم. (البقرة: ٢٨٦، المؤمنون: ٦٢)

إنّ الالتفات إلى عنصر "القدرات" في تفويض المسؤوليات العامة للأفراد، خاصة عند صياغة دستور دولة ما، له أهمية كبيرة. بموجب عنصر "القدرات" عند صياغة مبادئ الدستور يجب أن تتناسب صلاحيات كل مسؤول مع المهمة الموكلة إليه. إنّ تفويض الصلاحيات التي تساعد أي مسؤول في القيام بالمسؤولية الموكلة إليه هو أمر ضروري ومُلزم بموجب العدالة التوزيعية. وإعطاء الصلاحيات لشخص ما للقيام بعمل معين وتوقع قيام شخص آخر بها هو أمر مخالف للعدالة التوزيعية.

٤) العنصر الآخر الذي يظهر عند توزيع منافع الحياة الجماعية هو "الإحتياجات"<sup>(١)</sup>. وفقاً للعدالة التوزيعية عند توزيع منافع الحياة الاجتماعية على الأفراد، بالإضافة إلى الالتفات إلى الكفاءات المتباينة عند الأفراد، من الضروري الالتفات إلى الإحتياجات الأساسية المتساوية عند جميع الأفراد<sup>(٢)</sup>. كما أشرنا، فإنّ الالتفات إلى عنصر الكفاءات المتباينة بين الأفراد يتطلب احترام الملكية الخاصة، بالإضافة إلى إنشاء نظام اقتصادي وسياسي تنافسي. في حالة المنافسة الاقتصادية يخرج هؤلاء الأشخاص الأغنياء والمهرون والذين يملكون قدرات عالية من المنافسة متصرين. في حالة المنافسة السياسية يستولي أعضاء الأحزاب السياسية المحترفون على السلطة، لذلك فإنّ

١ - Needs.

٢ - السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٢٦٤.

الحالة التنافسية إلى جانب عنصر "الاختلاف" لن يؤدي إلّا إلى زيادة الفجوة بين الأغنياء والفقراء من جهة، وإيذاء المُبْعَدِين عن السلطة مقابل المستولين عليها. إنّ المنافسة تجعل من الأشخاص ذوي المواهب المتدنية والخلفية العائلية الفقيرة أشخاصاً غير مُحَصِّنِينَ في مجال السياسة، ومحتاجين من الناحية الإقتصادية. بناءً على ما ذكر تعمل العدالة التوزيعية على ضمان تلبية الاحتياجات الأساسية للمحرومين.

إنّ الحلّ في الإهتمام بالاحتياجات الأساسية للطبقات الدنيا في المجتمع، - أي أولئك البعيدون عن مصادر السلطة (القوة) والثروة -، هو إنشاء نظام ضمان اجتماعي في المجال الإقتصادي يضمن تلبية الاحتياجات الأساسية للجميع<sup>(١)</sup>. وهذه الاحتياجات الأساسية تشمل: الغذاء المناسب، السكن، الملابس، الرعاية الصحية والتعليم الأساسي. يتطلب إنشاء نظام الضمان الاجتماعي بدوره إقامة نظام ديمقراطي في المجال السياسي يضمن مشاركة الجميع من أجل الحفاظ على مصالحهم. ولهذا تظهر الديمقراطية والمشاركة العامة - التي تُعدّ من نتائج العدالة ومقدمة لتلبية الاحتياجات الأساسية للأفراد غير المحصنين - أثناء المنافسة في مجال ما<sup>(٢)</sup>.

يجدر بنا هنا توضيح هذه النقطة: بحسب كاتب هذه السطور، ينقسم المسؤولون السياسيون في المجتمع الإسلامي إلى مجموعتين: المسؤولون الذين يسعون لتحقيق الخير للمصلحة العامة، والمسؤولون الذين يسعون لتحقيق منافع متضاربة للأفراد. في بحث العدالة التوزيعية عندما نتحدّث عن المقامات السياسية فإننا نعني الفئة الثانية.

١- يس: ٤٧، التوبة: ٣٤، الحديد: ٧، نهج البلاغة، خ ٩١، ص ١٢٤، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٣٦، نهج البلاغة، ح ٣٢٨، ص ٥٣٣، نهج البلاغة، نامه ٥٣، ص ٤٣١ - ٤٣٢، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

٢- رضي، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٣٣ - ٤٣٤، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٤١، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٤٢، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، ص ٤٢٩.

بناءً على ذلك فإنّ المبادئ الجوهرية للعدالة التوزيعية هي كالتالي:

١- إنّ تحقيق المساواة بين أفراد المجتمع فيما يخصّ مصادر الثروة والسلطة أمرٌ غيرٌ مطلوب.

٢- يجب توزيع منافع الحياة الجماعية (بما في ذلك مصادر السلطة والثروة) في سياق المنافسة السليمة.

٣- يجب تأمينُ الإحتياجات الأساسية لكلّ أفراد المجتمع (وتشمل: الغذاء المناسب، السكن، الملابس، الرعاية الصحية والتعليم الأساسي).

٤- يجب أن يتمتّع كلُّ شخصٍ يتولّى مسؤولياتٍ عامّةً بجميع الصلاحيّات اللازمة للقيام بتأدية هذه المسؤوليّة.

من الواضح جداً أنّه إذا أضفنا الجزء الشكليّ أو العنصر المشترك للعدالة = أي عدم التحيّز والحياديّة = على الجزء الجوهريّ أو العنصر الاختصاصي للعدالة التوزيعية فيمكن التعبير عن مبادئ العدالة التوزيعية على النحو التالي:

١- لا ينبغي للقانون أن يوجد المساواة بين أفراد المجتمع فيما يخصّ مصادر الثروة والسلطة.

٢- بموجب القانون، يستطيع كلّ فرد أن يسعى للوصول إلى المناصب السياسيّة والمنافع الإقتصاديّة في إطار منافسة سليمة.

٣- يجب تلبية الإحتياجات الأساسية لجميع أفراد المجتمع (بما في ذلك: الغذاء المناسب، السكن، الملابس، الرعاية الصحية، والتعليم الأساسي) على قدم المساواة.

٤- ينبغي أن يتمّ إسنادُ (تكليف) الواجبات السياسيّة للأفراد من خلال القانون العامّ مع تأمين جميع الصلاحيّات اللازمة لأداء هذه الواجبات.

## المصادر:

- شريف رضي، نهج البلاغة، كتاب ٥٣، تصحيح صبحي صالح، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧.
- صدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، طهران، مكتبة الصدوق، ١٣٧٩ ق.
- طباطبائي حكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، نجف، مطبعة الآداب، ط. الرابعة، ١٣٩١ ق.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط. الثانية، ١٩٧٤.
- الطوسي، محمد بن الحسن، تفسير التبيان، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٩٦٩.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط. الثالثة، ج. الثاني.
- ملأ صدرا، منطق نوين، ترجمة وشرح الدكتور عبد المحسن مشكاة الديني، طهران، مؤسسة انتشارات "آگاه"، ١٣٦٠.
- النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، تصحيح محمد كلاتنر، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط. الرابعة، بي تا.

- Andrew Levine, *Engaging Political Philosophy, From Hobbes to Rawls*, Oxford, Blackwell Publishers, ٢٠٠٢.
- Aristotle, 'Politics', in Jonathan Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle, The Revised Oxford Translation*, Vol. ٢, Princeton: Princeton University Press, ١٩٨٤, Book III, ١٩٨٠a.
- David D. Raphael, *Concepts of Justice*, Oxford, Oxford University Press, ٢٠٠١.

- -David D. Raphael, *Justice and Liberty*, London, The Athlone Press, ١٩٨٠.
- -David Miller, *Social Justice*, Oxford, Oxford University Press, ١٩٧٦.
- -Guillermo O'Donnell, '*Why the Rule of Law Matters*', Journal of Democracy, Vol. ١٥, No. ٤ Oct., ٢٠٠٤.
- -Hans Kelsen, What is justice? Justice, Law, and Politics in the Mirror of Science, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, ١٩٥٧.
- -James P. Sterba, '*Recent Work on Alternative Conceptions of Justice*', American Philosophical Quarterly, Vol. ٢٣, No. ١ Jan., ١٩٨٦.
- -Marx and Engels, *Selected Works in one volume*, New York: ١٩٦٨.
- -Plato, '*On Justice*', in John Cooper and D. S. Hutchinson (eds.), *Plato, Complete Works*, Cambridge, Hackett Publishing Company, ١٩٩٧.
- -R. M. Hare, '*Justice and Equality*', in J. Arthur and W. Shaw (eds.), *Justice and Economic Distribution*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, ١٩٧٨.
- -Ronald Dworkin, '*Comment of Narveson: In Defense of Equality*', Social Philosophy and Policy, Vol. ١, Issue ١, Autumn ١٩٨٣.

\* \* \*



## التراث العقدي للشيعة الإمامية (دراسة بليوغرافية) (من الشيخ الصدوق إلى العلامة الحلي)

□ الشيخ محمود سرائب

مقدمة:

إنّ الدراسات البليوغرافية وبغض النظر عن تعريفها الإصطلاحيّ الدقيق تعني علم القوائم أو الإنتاج الفكريّ بشكل عامّ، فهي علم وصف الكتب والمقالات والمخطوطات والتعريف بها، والتي يستعين بها الكاتب عندما يكون بصدد كتابة بحث ما.

وهناك أنواعٌ متعدّدة للبليوغرافيا، وما يعنينا في هذه الدراسة هي البليوغرافيات المتخصّصة، وهي التي تهتمّ بحصر ووصف الإنتاج الفكريّ المتخصّص في موضوع معيّن، وعادةً ما تحرص هذه البليوغرافيات على تغطية الإنتاج الفكريّ بكل أشكاله وعلى اختلاف لغاته، وذلك في إطار حدودها الموضوعية.

أهداف الدراسة البليوغرافية للتراث العقدي:

إنّ لأيّ دراسة بليوغرافية أهدافاً، ومنها الدراسة العقديّة، ويمكن إيجازها بالآتي:

١. حفظ الإنتاج الفكريّ وتصنيفه وتوثيقه والتعريف به.

٢. تعريف القراء على النتاج العقديّ لعلماء الإمامية.

٣. تسهيل البحث والمعرفة للباحثين في التراث العقديّ الإمامي.

٤. معرفة ومواكبة التطوُّر العلميِّ والمعرفيِّ الذي حصل في التراث العقديِّ الإماميِّ.

#### منهجيةُ المقال:

١. تعريفُ التراثِ العقديِّ الشيعيِّ حسبَ التسلسلِ الزمَنيِّ.
٢. الإقتصارُ على أبرز العلماء، والتعريفُ بأهم كتبهم العقديَّة.
٣. تقديمُ شخصيَّةٍ على أخرى مقصودٌ على البعدِ الزمَنيِّ من دون دَخالةٍ حيثيَّاتٍ أُخرى في المقام.
٤. التعريفُ بالكتاب يتضمَّن ذكرَ اسمه المشهور، اسمِ المؤلِّف، بيانَ منهج الكتاب، وأهمِّ مضامينه، وبعضَ مميّزاته وخصائصه.
٥. اعتمدنا عرضَ جدولٍ مختصرٍ حول الكتاب صدرنا به التعريفَ بالكتاب، وذلك ضمن ثلاثة عناوينَ تركَّزُ على أهمِّ المعلومات عن الكتاب.

#### التراثُ العقديُّ الشيعيُّ:

إنَّ إطلالاً سريعاً على التراثِ والكتبِ العقديَّة التي دوَّنها علماءُ الإماميَّة تكشف لنا أنَّ بعض هؤلاء الأعلام اقتصرَ على تدوينِ المَتونِ الاعتقاديَّة كفتوى عقديَّة، أو مع شرحٍ مختصرٍ جداً لبعض المسائلِ العقديَّة، وبعضهم لم يقتصر على المتونِ الفتوائيةِ العقديَّة فحسب، بل قام باستعراض أدلَّة تفصيليَّة على العقائد الإماميَّة، وعليه يمكن تقسيمُ هذا التراثِ العقديِّ للشيعَةِ الإماميَّة إلى قسمين:

الأوَّل: ما تضمَّن التعريفَ بعقائد الشيعة إجمالاً على نحو الفتوى الاعتقاديَّة من دون استدلالٍ، أو مع استدلالٍ مُختصرٍ، ومن هذا القسم يمكنُ ذكرُ الكتب الآتية:

١. الإعتقاد. تأليف الشيخ الصدوق (قدس سره).
٢. تصحيح الإعتقاد. تأليف الشيخ المفيد (قدس سره).
٣. أوائل المقالات في المذاهب والمختارات. تأليف الشيخ المفيد (قدس سره).
٤. جُمِل العلم والعمل. تأليف الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (قدس سره).

٥. الإقتصاد. تأليف الشيخ الطوسي (قدس سره).
  ٦. العقائد الجعفرية. تأليف الشيخ الطوسي (قدس سره).
  ٧. عقائد الإمامية. تأليف الشيخ محمد رضا المظفر. وغيرهم من الكتب.
- الثاني: ما عني فيه بالإستدلال على العقائد، وهي كتب كثيرة نذكر منها:

١. الشافي. تأليف السيد المرتضى (قدس سره).
٢. تلخيص الشافي. تأليف الشيخ الطوسي.
٣. كتاب الألفين. تأليف العلامة الحلي (قدس سره).
٤. نهج الحق. تأليف العلامة الحلي أيضاً. وهو الكتاب الذي رد عليه ابن روزبهان في كتابه الذي سماه: إبطال الباطل.

٥. دلائل الصدق. تأليف الشيخ محمد حسن المظفر (قدس سره). وهو رد على كتاب إبطال الباطل لابن روزبهان. وتعرض بالمناسبة للرد على ابن تيمية في بعض المواضع.
٦. حق اليقين في معرفة أصول الدين. تأليف السيد عبد الله شبر (قدس سره).

٧. صراط الحق في أصول الدين. تأليف الشيخ محمد آصف المحسن المعاصر.
- ونحاول في هذه المقالة عرض أهم الكتب العقديّة من الشيخ الصدوق (قدس سره) إلى العلامة الحلي (قدس سره)، على أن نستكمل البحث في مقالات أخرى، لأن ما كتب بعد العلامة الحلي هو تراث علمي ضخم لا يستهان به، ويكشف عن تطور عظيم في

المباحث العقديّة عند الشيعة الإماميّة، وبالتالي فإنّ انجازَ هكذا نوعٍ من الأبحاث التاريخية التوصيفيّة للتراث العقدي يُعيد اكتشافَ جانبٍ من هذا التراث ومراحل تطوّره، والذي يُعدُّ مقدّمةً ضروريّةً لإنجاز دراساتٍ معياريةٍ في علم الكلام. وقبل الخوض في هذا البحث نذكر مُقدّمةً مُختصرةً حول المراحل التاريخية لعلم الكلام، لأنّ ذلك يكشف لنا التطوُّر التاريخي والمنهجيّ الذي مرّ به علمُ الكلام عند الشيعة الإماميّة.

التقسيماتُ المنهجيةُ للمراحل التاريخية لعلم الكلام عند الشيعة الإماميّة: طُرحت عدّة تقسيماتٍ منهجيّةٍ للمراحل التي مرّ بها علمُ الكلام عند الإماميّة، يمكن اختصارها بعنوانين، وهما على الشكل الآتي:

أولاً: المراحلُ التاريخية لعلم الكلام من حيث التطوُّر الهيكلي:  
ويمكن تقسيمُ هذه المراحل الهيكلية إلى ثلاثة أقسامٍ رئيسيّةٍ وهي:

#### ١. مرحلةُ التكوين:

وهي المرحلةُ التي سبقت ظهورَ هذا العلم، والتي تُسمّى بفترة الوحي، والمعتمدُ في هذه المرحلة هو أخذُ الدين من الوحي مباشرةً، بما في ذلك أصولُ الإيمان، ولم يحدث أيُّ خلافٍ بين الصحابة في هذه المرحلة، وفي حال افتراض حدوثه كان ينتهي بالرجوع إلى النبي ﷺ، ولم تأخذ هذه المرحلة صبغة الاستدلال على المُعتقدات، بل كانت تتسمُ بالتسليم والتصديق القلبِي، وهي أوّلُ مرحلةٍ في كلّ دين.

#### ٢. مرحلةُ التوسعة:

وهي المرحلةُ التي بدأت تُثارُ فيها الشُبّه والتساؤلات والإشكالات حول مجموعة من المُعتقدات الرئيسيّة في الفكر الإسلامي، وبغض النظر عن الأسباب الداعية لهكذا

نوعٍ من التساؤلات، فهل كانت بسبب التنظير والاستدلال المحض، أم أنّ هناك أسباباً سياسيةً وشخصيةً لبعض هذه الأفكار؟ ولكن، ممّا لا لبس فيه أنّه حصلت حالةٌ توسعةٍ في بعض المعتقدات الإسلامية سببها هذه التساؤلات البسيطة، ولعلّ أوّل مسألةٍ طُرحت في هذا المجال مسألةُ الإمامة، وبعدها قتالُ المرتدّين، والقضاءُ والقدرُ وهكذا. وتبدأ هذه المرحلةُ من عصر الخلفاء بعد النبيّ الأعظم ﷺ إلى أوائل القرن الثاني للهجرة.

### ٣. مرحلةُ التدوين الموضوعي:

في هذه المرحلة كثر الخلافُ واتّسع شقُّه، فكان لا بدّ من تدارك الأمر كي لا يُمزج الحقُّ بالباطل، فكان لا بدّ من بيان المعتقدات السليمة والصحيحة للناس، وفي هذه المرحلة كان للأئمة وأصحابهم دورٌ كبيرٌ في هذا المجال، فظهرت عدّة مدوّنات مختصرة، واتّسمت بعضُ هذه المدوّنات بحصر البحث في موضوعٍ واحدٍ، وهو تناول موضوعٍ محدّدٍ، والكتابةُ حوله، وهي ما يمكن تسميتهُ بمرحلة التدوين الموضوعي، والتي كانت في القرن الثاني والثالث الهجري. ولعلّ أوّل شخصٍ قام بعملية تدوين موضوعيٍّ لبعض المسائل الكلامية هو عليّ بنُ إسماعيل بنِ ميثم التمار (١٧٩هـ)، وهو أوّل من صنّف في الإمامة وسمّاه الكامل، وله: المناسكُ والاستحقاق<sup>١</sup>. وهو من وجوه مُتكلّمي الشيعة وشيوخهم، وكان مُعاصراً لهشام بنِ الحَكَم، وناظر أبا الهذيل وضراّر بنَ عمرو الضبّي والنظام<sup>٢</sup>، ولكنّ جعله أوّل مُتكلّمٍ من الشيعة غيرُ صحيح، لأنّه كان تلميذَ هشام بنِ الحَكَم، وكان هشامٌ أوّل مُتكلّمٍ من الشيعة، بل من المسلمين<sup>٣</sup>.

١ - ابن شهر آشوب: معالم العلماء، رقم ٤٢١، ص ٩٧.

٢ - نعمة، عبد الله: هشام بن الحَكَم، بيروت، دار الفكر اللبناني، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م، ط ٢، ص ٣٦.

٣ - بنظر: التستري، محمّد تقي: قاموس الرجال، ج ١٢، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٢٥هـ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم، ط ١، ص ٣٩٥.

وبعده توالى الكتابة الموضوعية، ودُوِّنت عدّة رسائل عقائدية في موضوعات متعدّدة أبرزها في التوحيد والعدل.

وبعد هذه المراحل الثلاث المتقدّمة هناك مراحل أخرى نذكرها باختصار وهي:

١. مرحلة التبيين والتنظيم الموضوعي: في القرن الثالث والرابع برزت التوجّهات العقائدية للمدارس الأخرى كالمدرسة الاعتزالية ومدرسة أهل الحديث،... وغيرهم، بالإضافة إلى غيبة الإمام الثاني عشر والتي ولّدت تداعيات خاصّة على الواقع الشيعي، وفي هذه المرحلة قام المتكلّمون من علماء الإمامية ببيان المسائل الكلامية على أساس مذهب أهل البيت بطريقة موضوعية خاصّة، وردّوا على الشبهات التي أوردتها المدارس الأخرى على الشيعة الإمامية، سواء كانوا من أهل السنة أو من الشيعة غير الإثني عشرية كالزيدية والإسماعيلية. وفي هذا المجال كتب أبو سهل النوبختي (٣١١هـ) كتاباً تحت عنوان: "التبيين في الإمامة"، وابن قبة: "الإنصاف" في نفس الموضوع. والشيخ الصدوق (٣٨١هـ) كتاب: "التوحيد في الصفات ونفي التشبيه"، و"كمال الدين وتمام النعمة" في موضوع غيبة الإمام المهدي «عجل الله فرجه».

٢. المرحلة البنائية (المنهجية والدقة): في القرن الخامس والسادس، وتحديدًا على يد الشيخ المفيد (٤١٣هـ) بدأت مرحلة جديدة في الكلام الشيعي، وذلك من خلال طرحه أبحاثاً موسّعة في علم الكلام، وبمنهجية عقلية أدّت إلى ظهور هيكلية جديدة في علم الكلام هي أوسع وأدقّ من المرحلة السابقة، وهكذا فعل السيد المرتضى (٤٣٦هـ)، ومن بعده شيخ الطائفة الطوسي (٤٦٠هـ) وآخرون.. وقد أوصلوا هذه المرحلة إلى كمالها.

٣. مرحلة التحوّل والتكامل (التطوّر والتحوّل): في القرن السابع الهجري حصل تطوّر نوعي على يد الخواجة نصير الدين الطوسي، وذلك من خلال منهجيته الفلسفية الخاصة التي أدخلها إلى علم الكلام فأدّت بالتالي إلى ابتكار هيكلية جديدة طوت المراحل السابقة وولدت مرحلة جديدة ومتكاملة في علم الكلام الشيعي.

٤. مرحلة الشرح والتلخيص: في القرن الثامن إلى القرن الرابع عشر نلاحظ أنّ أكثر الآثار الكلامية في هذه الفترة الزمنية اتّسمت بالشرح والتلخيص للمصنّفات السابقة، وبالأخصّ لكتاب "تجريد الاعتقاد" للخواجة نصير الدين الطوسي.

٥. مرحلة الإصلاح (علم الكلام الجديد): وبدأت هذه المرحلة في منتصف القرن الرابع عشر الهجري تقريباً، وما زالت مستمرة إلى وقتنا الحاضر، وإرهاصات هذه المرحلة يمكنُ رصدها في بدايات القرن الثالث عشر على يد السيّد جمال الدين الأفغاني، ومن بعده تلميذه الشيخ محمد عبده، وتوالى الإنجازات العلمية في هذا المجال على يد أعلام كبار أمثال العلامة الطباطبائي، والشهيد مطهري، والسيّد محمد باقر الصدر، والشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، وغيرهم.

ثانياً: المراحل التاريخية لعلم الكلام من حيث المنهجية:

التقسيم الثاني للمراحل التاريخية لعلم الكلام هي بلحاظ المنهجية المُتبعة في تحقيق المسائل الكلامية، ويمكن تقسيم الكلام الشيعي بهذا اللحاظ إلى عدّة تقسيمات وهي<sup>١</sup>:

١- نقصد بهذا التقسيم أنّ التوجّه الغالب في الزمن أو القرن الفلاني إلى القرن الفلاني كان التوجّه العقليّ أو النقليّ أو الفلسفيّ، وهذا لا يعني عدم وجود توجّهات أخرى، ولكنّ الغالب على هذا القرن كان النقليّ أو غيرَه وهكذا.

١. الكلام العقليُّ والنقليُّ: في المرحلة الأولى من عصر حضور الإمام المعصوم، أي في مرحلة التأسيس والتي اصطبغ فيها علمُ الكلام بالصبغة العقلية والنقلية.
  ٢. الكلام النقليُّ: في المرحلة الثانية من عصر حضور المعصوم إلى ما بعد الغيبة الصغرى (٣٢٩ هـ) بفترةٍ وجيزةٍ، وتحديدًا إلى نهاية عصر شيخ المحدثين الصدوق (٣٨١ هـ).
  ٣. الكلام العقليُّ: من القرن الخامس إلى القرن السادس، وبدأت على يد أعلام كبار أمثال الشيخ المفيد، وتطوّرت على يد السيد المرتضى، وتجوّهت وتعاظمت على يد الشيخ الطوسي وأمثال هؤلاء العظام.
  ٤. الكلام الفلسفيُّ: في القرن السابع، وبدأت على يد الخواجة نصير الدين الطوسي. (٥٦٧٢ هـ).
  ٥. الكلام طبق المنهج الإخباري: من زمان العلامة المجلسي (١١١١ هـ)، ومحمّد مُحسن الفيض الكاشاني (١٠٩٢ هـ) و...
  ٦. الكلام من خلال منهجية توافقية تركيبية من العقل والنقل والفلسفة: من القرن الرابع عشر إلى الآن. والمؤسّس لهذا البنيان والمنهج هو الحكيمُ المُلّا صدرا (١٠٥٠ هـ). والذي أضاف لهذه الأمور الثلاثة المباني والمفاهيم العرفانية، واعتبر أنّه لا تضاد ولا اختلاف بين العقل والنقل والكشف، وهي المدرسة التي أطلق عليها المُلّا صدرا اسم "مدرسة الحكمة المتعالية".
- المناهج المعتمدة في علم الكلام:
- وبناءً على ما تقدّم يمكن أن نستخلص أنّ المناهج الرائجة بين المتكلّمين الشيعة هي عبارة عن:



المنهج النقليّ (الإخباري): (المعتمد على النصوص):

إنّ كلمة "نصّ" لها استخدامان على الأقلّ. فأحياناً يُطلق النصّ في مقابل الظاهر، وأحياناً يُراد به "النقل" في مقابل العقل، والمقصودُ بالنصّ في المنهج النقليّ هو المعنى الثاني، والمرادُ بالنقل المتنّ الكلاميّ الذي ترجعُ جذورهُ الأساسيّةُ إلى الوحي، أي القرآن والسنة.

فالمنهجُ النصّيُّ أو النقليُّ عبارةٌ عن نظامٍ فكريٍّ دينيٍّ يجمّد على النصوص، ويعتبر أنّ المعارف الدينيّة يصل إليها الإنسانُ عبر النصوص حصراً، ولا يصحُّ له تبينٌ وتفسيرٌ الدين بتوسّط المعارف العقلية، فالطريقة الوحيدة والمنبع الوحيدُ للوصول إلى المعارف الدينيّة هي نصوص وظواهر الكتاب والسنة.

طبعاً أصحابُ هذا الاتجاه ليسوا في مرتبة واحدة وإن كانت السمة المشتركة بينهم من الناحية المنهجية هي عدم الاعتناء بالعقل والمعارف العقلية.

وفي هذا المنهج قيمة العقل واعتباره في أنّه يُرشد إلى الدين فقط، وبعد هذه المرحلة ينبغي للعقل أن يكون في خدمة الشريعة ويكون ملتزماً بظواهر الآيات والروايات، ولا علاقة له بتوليد المعرفة ولا باكتشافها.

صحيحٌ أنّ أصحاب الاتجاه الإخباري يستفيدون - في مقام الدفاع عن الدين - من العقل والمعارف العقلية، ولكنهم يعتقدون أنّه لا يصحّ جعله مصدراً في قبال الكتاب والسنة، بل لا اعتبار ولا قيمة له أصلاً، ولا يصحّ جعله طريقاً للوصول إلى المعارف الدينيّة كما تقدّم.

معالمُ المنهج النقلي:

إنّ المعالم الرئيسة للمنهج النقليّ هو ضبطُ وحفظُ الروايات الكلاميّة الصادرة عن النبي والأئمة، استناداً إلى الآثار الروائيّة المتعدّدة، كأصول الكافي للكليني، والتوحيد وكمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق، وغيرها من الكتب.

## المرحلة التاريخية:

والمرحلة التاريخية لهذا المنهج بدأت في زمان الحضور، وبالأخص في الفترة الزمنية لحياة الإمام الرضا وما بعده، وفي عصر الغيبة إلى زمن الشيخ الصدوق، فإن التفكير والمنهج الحاكم على العقائد هو المنهج النقلي.

## أهم شخصيات المنهج النقلي:

في المنهج النقلي أو الإخباري يوجد اتجاهان افراطي واعتدالي، ومن أصحاب المنهج الإفراطي - قبل ظهور الملام محمد أمين الإسترآبادي (م ١٠٣٦ق) -، يمكن عدُّ علي بن عبد الله بن وصيف (م ٣٦٦ق) من هؤلاء، وقد قال عنه الشيخ في الفهرست: "علي بن وصيف، أبو الحسين الناشي، كان متكلماً شاعراً مجوداً، وله كتب، وكان يتكلم عن مذهب أهل الظاهر في الفقه، أخبرنا عنه الشيخ المفيد رحمه الله".

أما أصحاب المنهج الإخباري المعتدل إذا صح التعبير فيمكن عدُّ:

- محمد بن الحسن الصفار القمي (م ٢٠٩ق).
- أحمد بن محمد بن خالد البرقي (٢٧٤ق).
- سعد بن عبد الله الأشعري (م ٣٠١ق).
- محمد بن يعقوب الكليني (م ٣٢٩ق).
- الشيخ الصدوق (م ٣٨١ق) و...

١- الشيخ الطوسي: الفهرست، تحقيق: الشيخ جواد القمي، ١٤١٧هـ مؤسسة نشر الفقاهة، باب علي، ص

## المنهجُ العقلي:

المقصودُ بالمنهج العقليّ في مقابل المنهج الإخباريّ هو منهجٌ فكريٌّ يُعتبر أنَّ للعقل دوراً في كَسْب المعرفة الدينيّة، والعقلُ حَسَبَ اعتقادهم أحدُ الوسائل الأساسيّة لكسب المعرفة. بل العقلُ والأمور العقليّةُ من الأمور الأساسيّة بحيث لا يمكن الحصولُ على المعرفة من دونه، فالمعارفُ الأخرى أعمُّ من المعارف الحسيّة والوحيانيّة، وهي مُبْتَنِيّةٌ على العقل، فعند هؤلاء كما أنَّ الشريعةَ والمعارفَ الوحيانيّةَ منبعٌ ومصدرٌ من مصادر المعرفة، كذلك العقلُ فهو مصدرٌ ومنبعٌ من منابع المعرفة. وفي موارد التعارض بين العقل والنقل يُقدّم العقلُ ويُصار إلى تأويل المعرفة النقلية بما ينسجم مع الدليل العقليّ القطعي.

## معالمُ المنهج العقلي:

إعطاءُ هويّةٍ مستقلّةٍ للكلام الشيعي.

إبداعُ وتأسيسُ منهجٍ منطقيّ عقلائيّ في الجمع بين العقل والنقل.

## المرحلةُ التاريخيّة:

في عصر الغيبة الصغرى إلى ما قبل الشيخ المفيد كان المنهجُ الحاكمُ هو اتّجاه أهل الحديث كما أشرنا إليه، أمّا المنهجُ العقليُّ فقد بدأ بظهور الشيخ المفيد، والذي يُعتبر بحقٍّ من المؤسّسين لهذا المنهج، ثمّ بعد ذلك وبواسطة تلامذة الشيخ المفيد انتشر هذا المنهجُ واستحكمت أصوله في الوسط الشيعي. وإن كان قبل قرنٍ تقريباً استخدم ابنُ قبة الرازيُّ (م ٣١٩هـ) هذا المنهجَ في المباحث الكلاميّة.

## أهمُّ شخصيّات المنهج العقلي:

○ محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي (م. قبل ٣١٩هـ).

- محمد بن محمد بن النعمان، الشيخ المفيد (م. ٤١٣هـ).
- علي بن الحسين بن موسى السيد المرتضى (م. ٤٣٦هـ).
- تقى بن نجم بن عبيد الله، أبو الصلاح الحلبي (م. ٤٤٧هـ).
- محمد بن علي بن عثمان، أبو الفتح الكراچكي (م. ٤٤٩هـ).
- أبو جعفر محمد بن الحسن، الشيخ الطوسي (م. ٤٦٠ ق).
- سديد الدين محمود الحمصي الرازي (م. أوائل القرن ٧ ق).

### المنهج العقلي الفلسفي:

هذا المنهج ليس المقصود به في مقابل المنهج الإخباري كما تقدم، بل هو منهج يستفيد من العقل مع الاستفادة من الكتاب والسنة، ولكن بداية المباحث الكلامية ونهايتها واستدلالاتها تكون اعتماداً على المنهج والقواعد التي يتبعها الفلاسفة من الفلسفة اليونانية إلى فلسفة المشاء. والآيات والروايات التي تُعرض في هذا النوع من المناهج تُعتبر من المؤيدات للاستدلال العقلي.

فهم باختصار يريدون إثبات المسائل الكلامية بمنهج وأسلوب ومصطلحات الفلسفة.

### معالم المنهج:

تنظيم وترتيب جديد للمباحث الكلامية.

اعتماد القواعد والمصطلحات الفلسفية في إثبات المسائل الكلامية.

### المرحلة التاريخية:

استمر الكلام الشيعي بالصيغة العقلية كما أسس لها الشيخ المفيد، إلّا في حدود ضيقة جداً من جملتها الصيغة الفلسفية للمباحث الكلامية عند النوبختيين. ويمكن

اعتبارُ ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي تاريخاً لمرحلة جديدة في علم الكلام الشيعي.

ويُعتبر كتابُ تجريد الاعتقاد والمنهجية الخاصة التي رسمها المحقق الطوسي في الفلسفة والكلام نقطةً فارقةً ومُنعطفاً بارزاً في تاريخ علم الكلام، حيث تمكن الخواجة هنا من التوفيق بين الفلسفة المشائية والكلام الشيعي مما أدى إلى هدم الفجوة والتقارب أكثر بين الفلسفة والكلام في الوسط الفكري الشيعي.

وقد أشار الشهيد مَرتضى مطهري إلى دور الخواجة نصير الدين في الكلام الإسلامي قائلاً: "تمكّن الفيلسوف والحكيم المتبحر الخواجة نصير الدين من تصنيف كتاب كلامي يُعدّ من أعمق الكتب الكلامية وأتقنها، وقد حظي الكتاب باهتمام المتكلمين من الفريقين، وتمكّن - إلى حد ما - من نقل الكلام من أسلوب الحكمة الجدلية إلى أسلوب الحكمة البرهانية".<sup>١</sup>

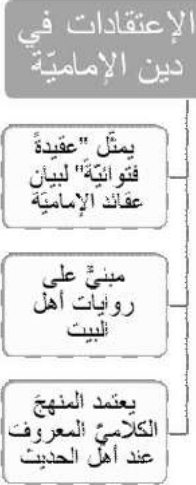
### أهم شخصيات المنهج الفلسفي - العقلي:

- أبو سهل إسماعيل بن نوبخت (م. ٣١١ ق) مؤلف التنبه في الإمامة و...
- أبو محمد حسن بن نوبخت (م. ٣١٠ ق) مؤلف فرق الشيعة و...
- أبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت (القرن الخامس ق) مؤلف الياقوت.
- الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢ ق) مؤلف تجريد الاعتقاد، قواعد العقائد، تلخيص المحصل، ورسالة في الإمامة و...
- الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠ ق) مؤلف الأسفار الأربعة، و....

١- مطهري، مرتضى: آشنائي با علوم اسلامي | دراسة تعريفية بالعلوم الإسلامية | طهران ١٣٦٩ هـ، ج ٢،

بعد ذكر هذه المقدمة المختصرة نَشرعُ في عرض أهمّ الكتب الكلاميّة للشيعة الإماميّة، حسبَ التسلسل الزمني، وبدأنا بالقرن الرابع الهجري وتحديدًا من إنجازات شيخ المحدثين الصدوق، وإن كان قبلَ زمانه - وبالأخصّ في القرن الثالث الهجري - مجموعةً كبيرةً من المتكلمين، وقد ذُكرت لهم كُتبٌ ورسائلٌ كثيرةٌ حسبَ ما ذكر الشيخ النجاشي، ولكن، للأسف فإنّ أغلب هذه الكتب والرسائل لم تصل إلينا، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّنا لم نذكر في هذه المقالة كلّ العلماء وكلّ كتبهم الكلاميّة، بل اقتصرنا على أبرز العلماء وأهمّ كتبهم الكلاميّة في هذا المجال، واقتصرنا أيضاً على الكتب المطبوعة دون المخطوطة، وباللغة العربيّة دون غيرها من اللغات.

محمّد بن عليّ بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ المشهور بالشيخ  
الصدوق عليه السلام: ( ٣٠٦-٣٨١هـ )



كتابُ "الإعتقادات في دين الإماميّة" أو "اعتقادات الإماميّة"، المشهورُ باعتقادات الصدوق، ألفه وأملاه الشيخ الصدوق لبيان اعتقادات الإماميّة على نحو الإفتاء اعتماداً

على الآثار والنصوص، ولكن من دون ذكر نفس النصوص. فهو كتابٌ يمثل عقيدةً فتوائيةً مبنيةً على الأثر، وليست مبنيةً على الاستدلالات العقلية المنطقية، نعم في ضمن الآثار إشاراتٌ للأدلة العقلية المنطقية.

وهذا المنهج الذي اعتمده الشيخ الصدوق هو المنهج الكلامي المعروف عند أهل الحديث وهو الإعتمادُ في معرفة أصول الدين على النصوص الواردة من كتابٍ وحديثٍ، مفسراً لها حسب ما ورد من تفسيره عن أهل البيت عليهم السلام باعتبارهم معادن الحكمة والعلم ومخازن المعرفة.

ويشتمل الكتابُ على ٤٥ باباً، وفي كلِّ بابٍ من أبوابه أوردَ أحاديثَ تتضمن ما قاله أئمةُ أهل العصمة عليهم السلام، فعلى سبيل المثال في باب الاعتقاد في الإرادة والمشية قال الشيخ أبو جعفر: اعتقادنا في ذلك قولُ الصادق عليه السلام... إلخ، وقد حاز الكتابُ على اهتمامٍ بين المتكلمين الشيعة والسنة، ويُعدُّ من مصادر العقيدة الإمامية.

وإن كانت بعضُ المواضع التي كتبها الشيخ الصدوق في كتابه "الاعتقادات" أثارت الكثيرَ من الجدل من قبل بعض العلماء منهم تلميذه الشيخ المفيد كما سيأتي.

وقد كُتبت عدَّةُ شروحٍ على الكتاب نذكر منها:

• تصحيحُ الاعتقاد، تأليفُ الشيخ المفيد.

• حورٌ مقصوراتٌ في ترجمة اعتقادات الصدوق، تأليفُ الميرزا محمد طيّب

زاده أحمد آبادي باللغة الفارسية.

• شرحُ الاعتقادات، تأليفُ المَلّا عبد الله بن حسن الشولستاني. كُتِبَ الكتابُ باللغة

العربية واللغة الفارسية.

• شرحُ الاعتقادات، تأليفُ المَلّا حبيب الله الكاشاني.

## التوحيد

كتاب جامع  
لأحاديث التوحيد  
(٥٨٣) حديثاً

أكثر أحاديثه  
مذكورة في الكتب  
المعتبرة

الهدف من تأليفه  
نفي شبهة الخير  
والتشبيه عن الشيعة

هو كتاب جامع لأحاديث التوحيد ومطالبه وما يرتبط به من صفات الله وأسمائه وأفعاله، يرويها الشيخ الصدوق بأسانيد يُبين فيها مسألة التوحيد بغية معرفة ما على المكلف من الاعتقاد في هذه المسألة.

أكثر أحاديث الكتاب مذكورة في غيره من الكتب المعتبرة المعتمد عليها كنهج البلاغة والكافي والمحاسن وبعض كتب المؤلف نفسه، كالعيون ومعاني الأخبار وغيرهما.

فالكتاب كغيره من كتب الشيخ الصدوق من الأصول المعتبرة، ويُعتبر الكتاب مورداً اعتماداً لمن جاء بعده من العلماء.

أما سبب تأليف الكتاب فيقول الشيخ الصدوق: "إنّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا أنّ وجدتُ قوماً من المخالفين لنا ينسبون عصائتنا إلى القول بالتشبيه والجبر... إلى أن يقول: فتقرّبتُ إلى الله تعالى ذكره بتصنيف هذا الكتاب في التوحيد ونفي التشبيه، والجبر...".<sup>١</sup>

١- الصدوق، محمد بن بابويه: التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة، صص ١٧-١٨.



عددُ أبواب الكتاب ٦٧ باباً، وعددُ الأحاديث خمسمائةً وثلاثةً وثمانون حديثاً (٥٨٣).

وللكتاب شروحٌ متعددةٌ منها:

شرحُ القاضي محمد سعيد بن محمد مفيد القمي تلميذ المحدث الفيض الكاشاني فرغَ منه سنة ١٠٩٩ هـ.

شرحُ للمحدث الجزائري السيد نعمة الله بن عبد الله التستري المتوفى سنة ١١١٢ هـ، اسمه "أنس الوحيد في شرح التوحيد".



يتمحور هذا الكتابُ حول غيبة الإمام المهدي عليه السلام وعلامات ظهوره، وسائر المباحث المتعلقة به، وقد ألفه بالأساس لإزالة بعض الشبهات حول المهدوية التي أثارت عند الشيعة، وذلك من خلال استعراض الأحاديث الصحاح، أو المجمع عليها، أو المتواترة. ويذكر الشيخُ في مقدمة كتابه أنه وبعد رجوعه من زيارة مرقد الإمام الرضا عليه السلام إلى مدينة نيسابور وجد هناك الكثيرَ من الشيعة الذين حيرتهم الغيبة، حتى

دَخَلَتْ عَلَيْهِمُ الشُّبُهَاتُ، فَجَعَلَ يَبْذُلُ جُهْدَهُ لِإِرْشَادِهِمْ وَرَفْعِ الشُّبُهَاتِ وَالشُّكُوكِ، مِنْ خِلَالِ الْأَخْبَارِ الصَّحِيحَةِ الصَّادِرَةِ عَنِ النَّبِيِّ وَآلِهِ<sup>١</sup>.

إِنَّ الْقِيَمَةَ الْعِلْمِيَّةَ لِلْكِتَابِ - بِالإِضَافَةِ إِلَى شُمُولِيَّتِهِ وَعُمُقِ مَحْتَوَاهُ - هِيَ تَوْفُّرُهُ عَلَى آرَاءِ عُلَمَاءِ الْغَيْبَةِ الصَّغَرَى الَّتِي لَمْ تَصِلْ إِلَيْنَا مِنْ خِلَالِ مَصْدَرٍ آخَرَ غَيْرِ هَذَا الْكِتَابِ، كَأَرَاءِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ قَبَةَ الرَّازِيِّ الْمُتَوَفَّى سَنَةَ ٣١٩ ق الذي لَمْ يَصِلْنَا عَنْهُ إِلَّا النَّزْرُ الْيَسِيرُ الَّذِي ذَكَرَهُ النَّجَاشِيُّ وَابْنُ النَّدِيمِ عَنْهُ، وَقَدْ أَكَّدَ النَّجَاشِيُّ أَنَّهُ كَانَ مُعْتَزِلِيًّا ثُمَّ مَالَ إِلَى التَّشْيُّعِ. وَمِنْ مُمَيَّزَاتِ الْكِتَابِ تَوْفُّرُهُ عَلَى بَعْضِ التَّوَاقِيعِ الْوَارِدَةِ عَنِ النَّاحِيَةِ الْمُقَدَّسَةِ الَّتِي اسْتَقَامَهَا الصَّدُوقُ مِنَ الْمَصَادِرِ الْقَدِيمَةِ تَارَةً وَمَشَافَهَةً مِنَ الْمُقَرَّبِينَ مِنَ النَّوَابِ الْأَرْبَعَةِ تَارَةً أُخْرَى<sup>٢</sup>.

يَحْتَوِي الْكِتَابُ عَلَى ٦٢١ رِوَايَةً مَرْوِيَّةً عَنْ ٨٨ رَاوِيًا، وَمَوْزَعَةً عَلَى ٦٣ بَابًا، وَقَدْ تَعَرَّضَ الْمُؤَلِّفُ فِي مُقَدِّمَةِ الْكِتَابِ إِلَى ذِكْرِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْأَبْحَاثِ حَوْلَ خَلِيفَةِ اللَّهِ وَوُجُوبِ طَاعَتِهِ وَضَرُورَةِ عَصَمَتِهِ، ثُمَّ تَطَرَّقَ إِلَى إِثْبَاتِ الْغَيْبَةِ وَالْحِكْمَةِ مِنْهَا، ثُمَّ يَبَارِزُ الْمُنْكَرِينَ، وَيُجِيبُ عَنِ الشُّبُهَاتِ وَيُرَدُّ عَلَى شُكُوكِ الْمُخَالَفِينَ، وَكُلُّ ذَلِكَ مَعَ ذِكْرِ الْبَرَاهِينِ مِنَ الْقُرْآنِ وَصَحِيحِ الْأَخْبَارِ عَنِ النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ.

مُحَمَّدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ النِّعْمَانِ الْعَكْبَرِيِّ، الْمَعْرُوفُ بِابْنِ الْمَعْلَمِ، وَالْمُفِيدِ،  
كُنْيَتُهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (٣٣٦ - ٤١٣ هـ)

١- ينظر: الصدوق، محمد بن بابويه: كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر

الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرقة، ١٤١٥هـ، ص ٢.

٢- محمد كاظم رحمتي: چند نکته درباره [جملة ملاحظات حول] كتاب كمال الدين و تمام النعمة للشيخ

الصدوق، كتاب ماه دين شهريور ومهر ١٣٨٣ شماره [عدد] ٨٣ و ٨٤.

## تصحيح اعتقادات الإمامية

شرح نقدي لكتاب  
اعتقادات الصدوق

يمثل المنهج الفكري  
في العقيدة الرواية  
والعقل

عرض فيه منهجين  
فكرين ما يعتمد  
الروايات فقط ما يهتم  
بالأدلة العقلية

يُعتبر كتاب "تصحيح الاعتقاد" شرحاً نقدياً على كتاب "الإعتقادات" الذي عرض فيه الشيخ الصدوق عقائد الإمامية، حيث اكتفى الصدوق في إثبات عقائد الإمامية بالآيات والروايات، ولكن الشيخ المفيد لم يكتف بذلك، بل استعان بالأدلة العقلية أيضاً، وانتقد بعض آراء الصدوق وصححها.

إذا اعتبرنا أن الشيخ الصدوق كان رائداً كبيراً من رواد المدرسة الكلامية القميّة، واعتبرنا تلميذه الشيخ المفيد العماد الفقهي والكلامي للمدرسة البغداديّة، فيمكن القول إن هذا الكتاب هو عبارة عن إثارة نقاش جاد ودقيق حول منهجين وعقليتين تمثل إحداهما المدرسة العقلية في بغداد، والأخرى المدرسة النقلية في قم.

وقد أورد الشيخ المفيد في تصحيح الاعتقاد عدّة ملاحظات منهجية على الشيخ الصدوق، منها:

١. التفسير الخاطئ لبعض الآيات.

٢. عدم الالتفات إلى المعاني الصحيحة للألفاظ.

٣. الإقتصارُ على الروايات في إثبات العقائد، وعدمُ الإعتناء بالأدلة العقلية.

٤. الركونُ إلى رواياتٍ ضعيفة.

ومن مميّزات هذا الكتاب أن المؤلف عرض فيه منهجين فكريين مختلفين في الكلام الشيعي، أحدهما ما يعتمد على الروايات فحسب ولا يأبه بالأدلة العقلية، وثانيهما ما يهتم بالأدلة العقلية أيضاً<sup>١</sup>.

يحتوي الكتاب على ٢٨ فصلاً، ومنها: الفرق بين الجبر والتفويض، الإرادة والمشينة، معنى البداء، اللوح والقلم، النفوس والأرواح، المساءلة في القبر، القضاء والقدر، معنى العرش، الرجعة، كيفية نزول الوحي، الجنة والنار، العصمة، التقية، و...



الكتاب مقدمة لعلم أصول الدين، إذ يتكفل شرح المصطلحات المستعملة في ذلك العلم، وبدون هذا الشرح لا يمكن تحصيل مسائله ومعارفه، فهو بحق مقدمة للأصول. إلّا أن الشيخ لم يقتصر على هذه المقدمة، وإنما أدرج في الكتاب بحثاً عن نفس الأصول أيضاً، فذكر الأدلة على كل القضايا الأساسية في العلم. يتميز الكتاب بالأمور الآتية:

١- ينظر: سيّد هادي طباطبائي: بررسى كتاب تصحيح الاعتقاد شيخ مفيد، كتاب ماه دين شماره [عدد] ١٨٤.

أولاً: عبارة المتن مبسطة جداً، وقد جعله الشيخُ كما قال في مقدّمته لإرشاد المبتدئين.

ثانياً: وضعه الشيخُ على شكل محاورات بين السائل والمُجيب، فيطرح سؤالاً بعنوان: «إن قال» ويُجيب عليه بعنوان: «فقل».

ثالثاً: إنّ الألفاظ المشروحة مرتّبة على حسب ترتيب الأبواب والبحوث المعروضة في المناهج والكتب الكلاميّة، حيث بدأ بتعريف «النظر، والدليل، والعقل، والعلم...» وهي المستعملة في الأبواب الأولى، ثمّ يتدرّج مع الأبواب والبحوث حتّى المعاد.<sup>١</sup>



يتركز البحثُ في الكتاب على الردّ على المعتزلة وآرائهم الشاذّة عن جماعة المسلمين، والتي ينفردون بها عن جميع الأُمّة، ويتصدّى للذين يتّهمون الشيعة بالأخذ من المعتزلة، مع وجود البُتون الشاسع بين التشيع والإعتزال في أصول المنهج الكلاميّ

١- ينظر: محمّد بن محمّد بن النعمان (الشيخ المفيد): النُكت في مقدّمات الأصول، تحقيق: محمّد رضا الحسيني الجلالبي، تراثا، العددان [ ٣٠ و ٣١ ]، مؤسسة آل البيت ع، ص ص ٤٤٥-٤٤٩.

الذي يتبعه كلٌّ من المذهبيّين. وقد ركّز الشيخُ المفيدُ في هذه (الحكايات) على أنّ المعتزلة بعيدون عن الشيعة في كثيرٍ من أصول معتقداتهم وفروع ملتزماتهم، وأنّ نسبة التشيع إلى الاعتزال منشؤها الخطأ، وعدمُ المعرفة، أو قلة الدين، والغرض الحاقده. وعرضَ كثيراً ممّا أجمعت عليه المعتزلة ممّا لا تقرّه الشيعة، ثمّ ذكر الجوابَ عن بعض التّهم التي اشترك العامة - معتزلةٌ وأشاعرةٌ - في توجيهها إلى التشيع والشيعة<sup>١</sup>.



يُصنّف كتابُ أوائل المقالات ضمن الكتب العقائديّة الأولى لدى الشيعة الإماميّة، حيثُ بُحث فيه جُملةٌ من المسائل العقائديّة المتعلّقة بأصول الدين، إضافةً إلى مسائلٍ أخرى تندرج ضمن البحوث العقائديّة، وضمن مجالاتٍ أخرى كالمجال الفلسفيّ والأصوليّ والفقهيّ، ولكن، لها عُلقةٌ بالمسائل العقائديّة بالتّبع.

١- ينظر: الشيخ المفيد: الحكايات، تحقيق: السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجلاليّ، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣ م، ط ٢، ص ص ٣٠-٣١.

قسّم الشيخ المفيدُ مواضيعَ بحثه في كتابه أوائل المقالات إلى خمسة أبحاث: الفرق بين المفهوم العرفي لكلمة الشيعة والمعتزلة، وعلّة تسمية كلٍّ واحدٍ منهما باسمه.

الفرق بين الإماميّة وغيرها من الفرق الشيعيّة .  
الفرق بين الشيعة والمعتزلة في تفاصيل المسائل الاعتقاديّة .  
البحث عن المسائل الأصوليّة الاعتقاديّة بشكلٍ مختصر .  
البحث عن المسائل العقليّة العامّة التي ليست من الأمور العقائديّة، ولكنها ممّا يُبتنى عليها البحث<sup>١</sup>.



للكتاب تسمياتٌ متعدّدةٌ منها: "المسائلُ العشرة [العشرُ] في الغيبة" حسب النجاشي، ومنها: "الأجوبة عن المسائل العشر" حسب ابن شهر آشوب، ومنها: "الجواباتُ في

١- ينظر: الشيخ المفيد: أوائل المقالات، تحقيق: الشيخ إبراهيم الأنصاري، بيروت، دار المفيد، ١٩٩٣ م، ط ٢،

خروج المهدي، جوابات المسائل العشر في الغيبة، الفصول العشرة في الغيبة"، كل ذلك حسب الطهراني.

الكتاب عبارة عن دفع أهم الشبهات التي كانت واردة آنذاك على موضوع الإمام المنتظر عجل الله فرجه، وهذه الشبهة ردها الشيخ المفيد بأحلى ردٍّ وأوجزه، ففي هذه الرسالة الوجيزة حَجْمُهَا ترى فيها من المعلومات ما لا تجدُها في غيرها.

والمسائل أو الشبهات العشر التي ردَّ عليها هي:

١. لرد استتار ولادة الإمام المهدي.
  ٢. لرد من تمسك بإنكار جعفر عم الإمام.
  ٣. لرد من تمسك بوصية الإمام العسكري لأمه دون ولده.
  ٤. لرد من تمسك بعدم الداعي لإخفاء الإمام العسكري ولده.
  ٥. لرد من ادعى أنه مستتر لم يره أحد منذ ولد.
  ٦. لرد من ادعى نقض العادة بطول عمره عجل الله فرجه.
  ٧. لرد من تمسك بأنه إذا لم يظهر فلا فائدة في وجوده.
  ٨. لرد من تمسك بأننا في غيبة صاحبنا ساوينا السبئية والكيسانية و...
  ٩. لرد من ادعى تناقض غيبة الإمام مع إيجاب الإمامة وأن فيها مصلحة للأئمة.
  ١٠. لرد من تمسك بأن الخلق كيف يعرفه إذا ظهر والمعجزة خاصة بالأنبياء.
- فتعرض الشيخ المفيد لرد كل هذه الشبهات، واعتمد في رده على: الآيات القرآنية، والحكم، والقصاص الواردة عن الأنبياء والحكماء، والأمثلة التي يقبلها كل ضمير حي،



ودراسة تاريخية كاملة لذلك الزمان وملوكه، واعتمد على الأدلة العقلية، شأنه شأن الكتب الكلامية العميقة<sup>١</sup>.

أبو القاسم الحسين بن علي الموسوي العلوي، علم الهدى السيد المرتضى  
(٣٥٥ - ٤٣٤هـ)



الشافعي في الإمامة من الكتب الكلامية التي تناولت بحث الإمامة، أجاب فيه السيد المرتضى على الشبهات التي طرحها القاضي عبد الجبار المعتزلي حول الإمامة في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، وأبطل حججه، وأثبت بدليل العقل والنقل أن الإمامة ضرورة دينية واجتماعية، وأن علياً هو الخليفة الحق المنصوص عليه بعد الرسول، وأن من عارض وعاند فقد عارض الحق والصالح العام، فالكتاب مناظرة بين شيخ الإمامية وشيخ المعتزلة في موضوع الإمامة.

١- ينظر: الشيخ المفيد: المسائل العشر في الغيبة، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، صص ٢٨-٣٠.

لقد كان الكتابُ موضعَ توجُّه علماء الإسلام، حيث إنَّ السيّد المرتضى نفسه في كتبه المختلفةِ مثل: تنزيه الأنبياء، قد استند على كتاب الشافي وأشار لكتابه هذا في كتاب الذخيرة في علم الكلام<sup>١</sup>، والمقنع<sup>٢</sup>، لُخِّص الكتابُ من قِبَل الشيخ الطوسي وأسماء تلخيص الشافي<sup>٣</sup>، وقام أبو الحسن البصري بنقض الكتاب بكتاب أسماء نقض الشافي، وألَّف أبو يعلى سالار بن عبد العزيز كتابَ (الردَّ على أبي الحسن البصري في نقضه كتاب الشافي في الإمامة)، نقضَ به كتابَ البصري<sup>٤</sup>، وكان هذا في حياة السيّد المرتضى.



وهو شرحُ لقسم الكلام من كتاب (جُمَل العلم والعمل) للمرتضى نفسه، أملاه على أحد تلامذته بطلبٍ من ذلك التلميذ، وقد طُبِع الأصلُ مراراً، وكتابُ (جُمَل العلم

١- المرتضى، الذخيرة، ص ٤٠٩ - ٤٣٣.

٢- المرتضى، المقنع، ص ٣١.

٣- الطهراني، الذريعة، ج ٤، ص ٤٢٣.

٤- الطهراني، الذريعة، ج ١٠، ص ١٨٠.

والعمل) مع شدة اختصاره فإنه يحتوي على أهم المسائل الكلامية والفقهية، وهو كتاب مهم من حيث إعطاء فكرة سريعة لما وصل إليه علما الكلام والفقه في عصر المرتضى، ومبلغ قدرته خاص في عرض أهم مسائلهما مع إشارة إجمالية إلى بعض الأدلة الكلامية، وهو مع ذلك أشبه شيء بالرسائل العملية الموجودة في عصرنا من حيث الاختصار وبساطة التعبير ووضوح العبارة.

ويُقسّم من حيث موضوعه إلى قسمين:

القسم الأول في الكلام، وفيه من المباحث: ما يجب اعتقاده في أبواب التوحيد، ما يجب اعتقاده في أبواب العدل، ما يجب اعتقاده في الإمامة، ما يجب اعتقاده في الآجال والأسعار والأرزاق.

القسم الثاني في الفقه، وفيه من الكتب: كتاب الطهارة، كتاب الصلاة، كتاب الجنائز، كتاب الصوم، كتاب الإعتكاف، كتاب الحج، كتاب الزكاة<sup>١</sup>.

وكما يبدو من مقدمته، فالظاهر أنه ألّف هذا الكتاب بناءً على طلب أستاذه الشيخ المفيد، وقد كتبت شروحاً مختلفة على هذا الكتاب، ومن جملتها شرح الشيخ الطوسي باسم التمهيد، ولأنّ شرحه مقتصر على قسم العقائد، فقد ذكره النجاشي باسم تمهيد الأصول، كما شرح أبو الفتح الكراجكي باب العقائد، والقاضي ابن البراج باب الفقه فيه. وقد شرح الشريّف المرتضى نفسه باب العقائد. وكما يبدو من مقدمة شرح الجمل، فقد أملى هذا الشرح بطلب من أحد تلامذته. وقيل إنه الشيخ الطوسي.

١- ينظر: الشريّف المرتضى: جمل العلم والعمل، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب في النجف

الأشرف، ١٣٧٨هـ، ط ١، صص ١٤-١٥.

## تنزيه الأنبياء

بحث في الخلاف بين الإمامية  
والمعتزلة في مسألة عصمة  
الأنبياء

اعتبر أئمة أهل البيت عليهم  
السلام كالأنبياء من حيث  
العصمة

استخدم مذهب الثوري لمصرف  
ظواهر الآيات والأحاديث  
التي تؤكد أنها نسبة  
للأنبياء والأئمة الصغار  
والصغار

تدور مسائل الكتاب المختلفة حول النقطة المحورية، وهي الخلاف بين الإمامية والمعتزلة في مسألة عصمة الأنبياء. ولقد بذل المرتضى جهوداً لصرف ظواهر الآيات والأحاديث النبوية التي يُستفاد منها نسبة الأخطاء والذنوب الصغيرة للأنبياء. واعتبر أئمة أهل البيت عليهم السلام - وكما يقتضيه مذهبه - كالأنبياء من حيث العصمة وحكم بحسن سيرتهم جميعاً.

الشريف المرتضى، من خلال كتاب "تنزيه الأنبياء"، يُعتبر أول متكلم في العالم الإسلامي طرح بالتفصيل نظرية بشأن عصمة الأنبياء، وقال فيها بجواز ترك الأولى فقط بالنسبة إليهم.

ومن خلال مراجعة الكتاب يمكن القول إن السيد المرتضى قد استعان في الغالب بقواعد تفسيرية ابتكرها هو لتحليل الآيات التي تتعارض مع العصمة، وهذا يُعتبر تطوراً في المنهج لمعالجة الآيات التي قد تبدو وبظنرة أولية مخالفة للعصمة.

ابتدأ السيد الشريف المرتضى رضوان الله عليه كتابه بهذه العبارة: اختلف الناس في الأنبياء عليهم السلام، فقالت الشيعة الإمامية: لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب، كبيراً كان أو صغيراً، لا قبل النبوة ولا بعدها، ويقولون في الأئمة مثل ذلك. وجوز أصحاب الحديث والحشوية على الأنبياء الكبراء قبل النبوة، ومنهم من جوزها في حال النبوة سوى الكذب فيما يتعلق بأداء الشريعة، ومنهم من جوزها كذلك في حال النبوة بشرط الاستتار دون الإعلان، ومنهم من جوزها على الأحوال كلها!!.

وبعد استعراض الآراء الضالّة، يأخذ الشريف المرتضى في الردّ عليها في بحثٍ علميٍّ منطوقٍ تحت عنوان: تنزيه الأنبياء عن الصغائر والكبائر، وتنزيه الأنبياء عن الذنوب كافة. ثمّ يبدأ بتنزيه آدم عليه السلام، ويمضي مع الأنبياء عليهم السلام، إلى أن يبلغ إلى تنزيه رسول الله المصطفى محمد صلى الله عليه وآله عن كلّ ذنب ومعصية ووزر، مُصَحِّحاً ما دخل بعض الأفهام من سوء فكر أو وسوسة إبليسيّة، أو رواية إسرائيلية.

ثمّ تكلم السيد المرتضى عن تنزيه الأئمة عليهم السلام إلى الإمام المهدي المنتظر صلوات الله وسلامه عليه، مُحلِّلاً ومُستدلاً، ومُبرهنًا بالعقل والنقل على نزاهتهم عن كلّ عيبٍ وسوءٍ وباطلٍ.



إنَّ غَيْبَةَ الإمام الثاني عشر المهديِّ المنتظر عليه السلام، من أهمِّ المحاور التي دارت عليها البحوثُ الكلامية منذ بداية عصر الغيبة الكبرى سنة ٣٢٩ هـ وحتى يومنا هذا، فكانت تأخذ أبعاداً مختلفة حسب ما تقتضيه الحاجة والظروف المحيطة خلال الفترات الزمنية المختلفة.

و"المقنع في الغيبة" تعرض فيه السيّد المرتضى إلى الكثير من المفردات الخاصة بغيبة الإمام المهديِّ المنتظر عليه السلام، مُجيباً من خلالها على مُجمل التساؤلات المُثارة في هذا الصدد بأسلوب رصين، واستدلال متين، أقرَّ به من طالعه وتأمَّل في فحواه، بل وأصبح من المراجع المهمة التي اعتمدها أعلام الطائفة في بحوثهم ومؤلفاتهم.

فالكتاب من خيرة وأنفس ما كُتب في هذا الموضوع بالرغم من صغر حجمه، إذ لم يسبقه أحدٌ إلى الكتابة بهذا النسق والأسلوب، صنّفه على طريقة (فإن قيل... قلنا)

فجاء قويَّ الحجَّة، متينَ السِّبْكِ، دَحَضَ فيه شبهاتِ المخالفين، وأثبتَ غَيْبَةَ الإمامِ المهديِّ عليه السلام، وبيَّنَ علَّلَهَا وأسبابَهَا والحكمةَ الإلهيَّةَ التي اقتضتها الحاجةُ حينذاك .  
ثمَّ أتبعَ قُدَّس سرُّهُ الكتابَ بكتابٍ مُكَمَّلٍ لمطالبه، بحثَ فيه عن علاقة الإمام الغائب المنتظر عليه السلام بأوليائه أثناء الغَيْبَةِ، وكيفيَّة تعامل شيعته معه أثناءها، مجيباً على كلِّ التساؤلات خلال تلك البحوث<sup>١</sup>.

أمَّا سببُ تأليف الكتاب فقد قال السيّد الأجلُّ المرتضى في أوَّل كتابه هذا: "جرى في مجلس الوزير السيّد - أطلال الله في العزِّ الدائم بقاءه، وكتبَ حُسَادَهُ وأعداءَه - كلامٌ في غَيْبَةِ صاحب الزمان... ودعاني ذلك إلى إملاء كلامٍ وجيزٍ فيها.."<sup>٢</sup>.  
ثمَّ إنَّ الشريف المرتضى قُدَّس سرُّهُ أَلَفَ كتابَه هذا بعد كتابيهِ (الشافعي في الإمامة) و(تنزيه الأنبياء والأئمة) حيث أحال في أوَّلِهِ وفي مواضعٍ أخرى منه إليهما.

محمَّدُ بنُ الحسنِ بنِ عليٍّ بنِ الحسنِ المعروفُ بشيخِ الطائفة والشيخِ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ).

١- عليُّ بنِ الحسينِ الموسوي (الشريف المرتضى) المَقْنَعُ في الغَيْبَةِ والزيادة المكملَة له، تحقيق: السيّد محمَّد

عليّ الحكيم، الناشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤١٦، ط ١، صص ١١-١٦.

٢- المَقْنَعُ في الغَيْبَةِ، ص ٣١.

## تمهيد الأصول في علم الكلام

الكتاب تشرح قسم الكلام  
من كتاب جمل العلم  
والعمل للسيد المرتضى

لم ينقل متن كتاب "جمل  
العلم والعمل"، بل ولم  
يلتزم في بعض الموارد  
بترتيب الكتاب

لم يُظهر الطوسي رأيه  
المخالف للمرتضى إلا  
نادراً

الكتاب هو شرح لقسم الكلام من كتاب جمل العلم والعمل للسيد المرتضى، ولم يخرج منه إلا ما يتعلق بالأصول (أي أصول العقائد) كما صرح به في الفهرست. وللكتاب أربعة أجزاء، وكلُّ جزء يتضمّن فصولاً. الجزء الأول يشتمل على البحث عن ذاته وصفاته وقسم من أفعاله تعالى. والجزء الثاني يختصّ بما بقي من أفعاله. الجزء الثالث يختصّ بالكلام في الوعد والوعيد، وتدرج تحته مباحث النبوة. الجزء الرابع يختصّ بمباحث الإمامة. لم ينقل شيخ الطائفة متن كتاب "جمل العلم والعمل"، بل ولم يلتزم في بعض الموارد بترتيب الكتاب، على سبيل المثال بدأ السيد المرتضى بحدو الأجسام، بينما بدأ الشيخ الطوسي بمبحث وجوب معرفة الله. بما أن الكتاب هو شرح لكتاب أستاذه فلم يُظهر الشيخ الطوسي رأيه المخالف لأستاذه إلا في موارد قليلة جداً<sup>١</sup>.

١ - محمد بن الحسن الطوسي: تمهيد الأصول في علم الكلام، تحقيق: مركز تخصصي علم كلام، قم،

١٣٩٤هـ، ش، ط ١، صص ١٧-١٨.





الكتاب هو ملخص لكتاب (الشافي في الإمامة) للسيد المرتضى علم الهدى، الذي استعرض فيه أقوال العامة حول الخلافة المعروضة في كتاب (المغني) للقاضي عبد الجبار المعتزلي. وللشافي تلخيصات متعددة لكبار العلماء، ومنها تلخيص شيخ الطائفة الطوسي. ويُعتبر تلخيص الشافي من أقدم وأهم الكتب الكلامية عند الشيعة الإمامية. أما سبب التأليف فقد بين في مقدمة الكتاب أن السيد المرتضى "قد سلك في هذا الكتاب مسلك المناقضين لكتب خصومهم، ومناقشتهم على جميع ما يوردونه، ولم يقصد فيه قصد المصنِّفين الذين يرتبون الأدلة على حدتها، ويستوفون أسئلة خصومهم عليها، والجواب عنها... وإذا كان الأمر على ما وصفناه لم يقف على هذا الكتاب إلّا من برز في العلم، ولا يستمتع به إلّا من حاز طرفاً منه، والمبتدئ لا ينتفع به انتفاع ما يوجهه مثل هذا الكتاب".<sup>١</sup>

١- الطوسي، محمد حسن: تلخيص الشافي، ج ١، قدم له وعلق عليه حسين بحر العلوم، قم، إشارات المحبين،

والطريقة التي اعتمدها الشيخ الطوسي هي:

○ إسقاط المكرر من كتاب الشافي.

○ ردُّ كلِّ شيءٍ منه إلى نظيره، و الجمعُ بين متفرّقه، وترتيبه ترتيب المصنّفين.

والمؤلفُ نظم كتابه في ٢٤ فصلاً في أربعة عناوين رئيسية وهي: الإمامة العامة، في

٦ فصول منها:

اختلافُ الناس في وجوب الإمامة، عصمة الإمام، علمه وفضله، وغير ذلك من

عناوين.

وتحدّث بشكل مفصّل عن إمامة أمير المؤمنين، وبَيّن المطاعن على الصحابة.

وتحدّث عن أحكام مُحاربي أمير المؤمنين .

وإمامة سائر الأئمة، وردّ على الشبهات الواردة في هذا الموضوع.

من خصائص الكتاب:

○ عصمة السيّد الزهراء: إنّ القول بعصمتها من معتقدات الإمامية، ولكنهم قليلاً

ما كانوا يتعرّضون لهذا الأمر في كتبهم، والشيخُ تعرّض لهذا الموضوع بالتفصيل.

○ عدمُ اعتبار حجّة خبر الواحد.

○ بيانُ علّة غيبة الإمام المهدي.

○ الكتابُ تكميلٌ لكتاب الشافي لا تلخيصٌ له فقط، قال: "عمدتُ إلى أن أقدم في

أوّل الكتاب ما لا يُستغنى عن معرفته من كيفية الناس في الإمامة، ثمّ أرتبه حسب ما

ذكرته، وربّما احتجتُ في بعض المواضع إلى زياداتٍ على ما في الكتاب".<sup>١</sup>

١- (م.ن)، ص ٦٢.

## الغيبة

الكتاب يستقصي جميع  
جوانب الغيبة ويرد على  
إشكالات المعارضين  
والمخالفين لها

بحث في مفهوم غيبة  
صاحب العصر

بيان فساد عقيدة فرق من  
قبيل: الكيسانية،  
والناووية، والواقفية،  
والقطعية، والمحدثية

”كتاب الغيبة“ من أصفى منابع وأهمّها وأوفرها بحثاً في الغيبة وعلتها وأسبابها، والحكمة الإلهية التي اقتضتها، والكتاب يستقصي جميع جوانب الغيبة، ويرد على إشكالات المعارضين والمخالفين لها، استدلالاً من الكتاب والسنة والعقل، بالإضافة إلى أن الكتاب يحتوي على كثير من سيرة وفصائل وعلائم ظهور إمام العصر وصاحب الزمان، خاتم الأوصياء الإمام المهدي عليه أفضل الصلاة والسلام.

لقد حدّد الشيخ الطوسي موضوع كتابه بنفسه، حيث قال: ”والغرض من هذا الكتاب ما يختص بالغيبة دون غيرها“<sup>١</sup>.

وعلى هذا الأساس فقد تمّت الإشارة أولاً إلى إمكان البحث في مفهوم غيبة صاحب العصر عليه السلام من ناحيتين: الناحية الأولى: أن نبدأ الكلام من وجوب وضرورة

١- الشيخ الطوسي: الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني، الشيخ علي أحمد ناصح، شعبان ١٤١١هـ، مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدسة، ط ١، ص ٥.

أن يكون هناك رئيسٌ وإمامٌ ثابتُ العصمة، والناحيةُ الثانيةُ: أن نواصل البحثَ باعتبار غيبة الإمام المهدي عليه السلام، وأنها من متفرعات ثبوت إمامته .

من هنا، فقد عمد الشيخ الطوسي - قبل كل شيء - إلى سلوك الطريق الأول، حيث أقام الدليلَ على وجوب أن يكون هناك إمامٌ، وأن يكون هذا الإمامُ معصوماً. ثم انتقل بعد ذلك - بالإلتفات إلى الطريق الثاني القائم على بيان الدليل على إمامة الإمام المهدي عليه السلام - إلى بيان فساد عقيدة فرقٍ من قبيل: الكيسانية، والناووسية، والواقفية، والقطعية، والمحمدية، حيث حازت الفرقة الواقفية على النصيب الأوفر من حظّها في البحث والنقاش .

وتبعاً لذلك تمّت الإشارة إلى مسائلٍ من قبيل: الحكمة من الغيبة، وكيفية إقامة الحدود في عصر غيبة الإمام المهدي عليه السلام، وكيفية إصابة الحق (طريق الوصول إلى الحق) في هذه الفترة، وكيفية ولادة الإمام المهدي عليه السلام، وأسباب غيبته، وكيفية طول عمره الشريف. وفي البحث الأخير تمّت الإشارة إلى بعض مشاهير المعمرين، لدفع الغرابة عن طول عمر الإمام الحجة المنتظر عليه السلام <sup>١</sup>.

١- ينظر: كتاب (الغيبة) للشيخ الطوسي الجامع للمسائل العقلية والنقلية في موضوع الغيبة، عباس إسماعيل زاده، تعريب: حسن علي مطر، مجلة الموعود العدد ١ / جمادى الآخرة / ١٤٣٧هـ، مجلة نصف سنوية تصدر عن مركز الدراسات التخصصية في الإمام المهدي.

## الإقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد

الكتاب يستعرض أمّهات  
المسائل الكلامية في التوحيد  
والعدل والنبوة والإمامة  
والمعاد.

يتعرّض لأهمّ الفروع الفقهية

احضر في القسم الثاني حتى  
الأدلة العقلية الفلسفية وربما  
يستشهد في بعضها بالأدلة  
النقلية من الكتاب الكريم  
والسنة الطاهرة.

كتاب الإقتصاد: قال عنه صاحب الذريعة: «الإقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، فيما يجب على العباد من أصول العقائد والعبادات الشرعية على وجه الاختصار، أوله: الحمد لله على سوابغ نعمه وتتابع مننه...»، فبدأ بما يجب على العباد معرفته بإقامة البراهين الواضحة بلا طول مُملٍ أو إيجازٍ مُخلٍ، وأتبعه بما يجب العملُ به من العبادات الشرعية على وجه الاختصار، وبعد تمام مسائل الأصول والعقائد شرعاً في أفعال الصلاة والزكاة والصوم والحجّ والجهاد<sup>١</sup>.

والكتاب من عيون مؤلفات شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، وهو مع صغر حجمه يستعرض أمّهات المسائل الكلامية في التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد، كما يتعرّض لأهمّ الفروع الفقهية، بانياً القسم الأول منه على الأدلة العقلية الفلسفية، وربما يستشهد في بعضها بالأدلة النقلية من الكتاب الكريم والسنة الطاهرة. وتضمّن القسم الأول الأصول الاعتقادية ومنها:

١- آقا بزرك الطهراني: الذريعة، ج ٢، بيروت، دار الأضواء، ص ٢٦٩.

بيان ما يؤدي النظر فيه إلى معرفة الله تعالى، إثباتُ صانعِ العالم وبيان صفاته، كيفية استحقاقه لهذه الصفات، في ما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز، في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم.

الكلام في العدل، في الإستطاعة، في التكليف، بيان اللطف وحقيقته، الكلام في الآلام، العوض، الآجال والأرزاق والأسعار، الوعد والوعيد وما يتصل بهما، أحكام المكلفين في القبر والموقف والحساب، في الإيمان والأحكام.

الكلام في النبوة، الكلام في الإمامة، في وجوب الإمامة، في صفات الإمام، ذكر أعيان الأئمة، دليل من القرآن على إمامة علي عليه السلام، طريقة أخرى في إثبات الإمامة، دليل آخر على إمامته عليه السلام، أحكام البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام، تثبيت إمامة الإثني عشر عليهم السلام.

محمد بن علي بن عثمان، القاضي أبو الفتح الكراجكي، الطرابلسي،

(.... - ٤٢٩ هـ)



تعتقد الشيعة الإمامية بوجود النصّ الصريح والقطعيّ على خلافة الإمام عليّ عليه السلام من رسول الله ﷺ ، وامتداد ذلك إلى أولاده من الأئمة المعصومين عليه السلام ، لم يأت من خواء ولم يصدر عن فراغ قطعاً كما هو معلوم، بل يعضده الدليلان العقليّ والنقليّ والمترجمان كثيراً في كتب الأصحاب منذ دهورٍ طويلةٍ وبعيدةٍ الغور .

وكتاب دليل النصّ بخبر الغدير على إمامة أمير المؤمنين هو أنموذج واحد من تلك النتاجات الغنيّة التي ترجمها أولئك المفكّرون في هذا المنحى المهمّ، والكتاب اعتمد تحليل خبر الغدير كدليلٍ على إمامة أمير المؤمنين عليّ عليه السلام .

وقد شهد حادثة الغدير كما هو معروف تاريخياً عشراتُ الآلاف من المسلمين، كما تشهد بذلك الرواياتُ الصحيحةُ في بطون الكتب، بل وتنقلُ أخرى تهنئة الصحابة لعليّ عليه السلام بأسانيد صحاحٍ لا تُعارضُ.

ولعلّه من المفارقات التي تستوقف ذا العقل الفطن وقائع مشهورة نقلها العامّ والخاص تعرّضت للمسح والتحريف في العديد من المصادر التاريخية والحديثية

تختصُ بحديث الغدير وقضية الولاية، عدا ما ذهبوا إليه من تفسيرهم لآية الولاية والتبليغ وغيرها كما يشتهون<sup>١</sup> -



كتابُ «كنز الفوائد» الذي يُعتَبَر - بحقٍ - من الآثار القيّمة الحيّة التي تركها لنا العلّامة الكراچكي، قد ضمَّ بين دَفْتَيْهِ مجموعةً كبيرةً من أبحاثٍ علميّةٍ مُتعدّدةِ الألوان، مختلفةِ المواضيع، وهو مجموعةٌ من مواضيعٍ شتّى علميّةٍ وفلسفيّةٍ وغيرهما، لا يكتفي بعرضها عرضاً عابراً، بل يحرص على تقريرها ونقدها، و على بيان ما فيها من صحّة و فساد.

والكتابُ له مكانةٌ مهمّةٌ لدى العلماء و الباحثين، وأوّلوهُ اهتمامهم وعنايتهم، فكان من المصادر التي اعتمدوها وأخذوا عنها.

١ - ينظر: الكراچكي، محمّد بن علي: دليل النصّ بخبر الغدير على إمامة أمير المؤمنين (عليه السلام)، تحقيق: علاء آل جعفر، مقدّمة التحقيق، صص ٧-١٥.



## مميزات الكتاب:

يمتاز الكتابُ بتأوله أمّهات المسائل الإسلامية والفلسفية بالبحث والدراسة العميقة، ويسهب في عرضها ومناقشتها، وتفنيد ما حولها من آراءٍ أخرى، ويدلي بالأدلة و البراهين العقلية والعلمية على صحة ما يذهب إليه .

يمتاز بأسلوبه الواضح الخالي من التعقيد، حتّى في أدقّ المسائل الفكرية التي عرضها في كتابه وناقشها، كمسألة حدوث العالم، ومسألة الحال التي يقول بها المعتزلة، ومسألة الكسب الأشعرية، وغير ذلك.

يمتاز أيضاً بأنّه قد ضمّ بين دفتيه موضوعات فلسفية و كلامية و أدبية وفقهية وتاريخية وتفسيرية، وغير ذلك من حكم ومواعظ وتعاليم.

يمتاز عن غيره من المؤلفات التي سبقته والتي تُعرف بالأمالِي، أو التي تعرف (بالكشكول) في العصور المتأخرة عن الكراجكي، لكنّها لم ترتفع إلى مستوى هذا الكتاب (كنز الفوائد) لأنّ غالبها ذو لون واحد، وذو اتجاهات معينة، فبعضها كان الغالب عليه التاريخ، وبعضها كان فقهياً، وبعضها كان أدبياً، وبعضها الآخرُ جمع بين هذا وهذا، إلّا أنّه كان الغالب فيها السرد والغرض دون مناقشة علمية أو بحث موضوعي .

وميزة أسلوب الكراجكي في هذا الكتاب أنّه أسلوبٌ تعليمي، ومن هنا تجده يسهب أحياناً كثيرة في بيان ما يريد وفي مقام النقد والمناقشة .

وقد ضمّن المؤلفُ كتابه (كنز الفوائد) بعض رسائله، فأدرجها فيه، من ذلك:

١. مختصر من الكلام في أنّ للحوادث أولاً.
٢. القول المبين عن وجوب المسح على الرجلين، وهي رسالة كتبها إلى أحد الإخوان.
٣. البيان عن جُمل اعتقاد أهل الإيمان، وهي رسالة كتبها إلى أحد الإخوان.

٤. كتاب الإعلام بحقيقة إسلام أمير المؤمنين عليه السلام، كتبه لبعض الإخوان.
٥. المقدمات في صناعة الكلام.
٦. رسالة في وجوب الإمامة، كتبها لبعض الإخوان.
٧. مختصر التذكرة بأصول الفقه، استخرجها لبعض الإخوان من كتاب أستاذه الشيخ المفيد.
٨. البرهان على صحة طول عمر صاحب الزمان.
٩. الرد على الغلاة.
١٠. رسالة في جوابه عن سؤال ورد إليه عن الحج.



موضوع الكتاب:

احتجاج مختصر على العامة في مسألة الإمامة، ومناقضاتهم العجيبة فيها استناداً إلى الكتاب والسنة والأدلة العقلية والتاريخ.

ألّفه مؤلّفه استجابةً لطلب مَنْ رأى الفصلَ الأخيرَ من كتاب "أطراف الدلائل وأوائل المسائل" للشيخ المفيد (رضي الله عنه)، وهو في أغلاط العامة، فأعجبه ذلك، وطلب من الكراجكيّ التوسّع في الموضوع فأجابه، جاعلاً كتابه هذا على فصولٍ منها: أغلاطُهم في ذكر الوصيّة. أغلاطُهم في النص. أغلاطُهم في الاختيار. أغلاطُهم في الإمام وأوصافه. أغلاطُ البكريّة. وفي ذكر فدك. إضافةً إلى تضمّنه موضوعاً من مناقضات أقوال العامّة ومنافرات أفعالهم في عاشوراء، وتبجيل ذريّة مَنْ شارك في قتل الإمام الحسين بن عليّ عليه السلام<sup>١</sup>.

أبو الصلاح التقيّ الحليّ ( ٣٧٤ - ٤٤٧ هـ )

١ - ينظر: القاضي أبو الفتح محمّد بن عليّ بن عثمان الكراجكي: التعجّب من أغلاط العامّة في مسألة الإمامة، تصحيح وتخريج فارس حسّون كريم، ص ١٨.



لهذا الكتاب عدّة مُميّزات وخواصّ جعلته مورداً لعناية الباحثين والمحقّقين :  
 منها: اعتماده على بعض المصادر التي فُقدت في زماننا هذا وقبل زماننا بقرون،  
 منها: تاريخ الثقافي، وتاريخ الواقدي، وكتاب الدار للواقدي، وكتاب الفاضل للطبري،  
 ونَقَلَ من هذه المصادر نصوصاً لا يمكن العثور عليها في زماننا هذا إلّا بالرجوع إلى  
 هذا الكتاب .

ومنها: تطرّقه إلى بعض المطالب التي لم يسبقه إليها سابق، كما صرّح هو قدّس  
 سرّه في كتابه هذا.

ومنها: توسّعه في البحث عن مسألة التكليف من مسائل العدل.

ومنها: بحثه مسألة الإمامة وبصورة كاملة.

ومنها: إبطاله لما استدلّ به من القرآن والسنة على إمامة القوم.

ومنها: استدلاله بالروايات من طريق العامة والخاصة، وجعل الروايات المروية من  
 طريق الخاصة حجة على الخصم، وذلك بعد أن أثبت كثرة ناقلها بحيث تصل إلى  
 حدّ التواتر الذي يجب قبوله على الجميع، وأكثر ما اعتمد على هذه الطريقة كان في

بحث معجزات الأئمة عليهم السلام... وذكر عدم الضرر بكون رواياتها من الخاصة بعد أن ثبت تواترها.

ومنها: تعرّض إلى ما نسبته الطبريُّ إلى السجستاني من إنكاره لحديث الغدير، وأنه موقوفٌ على حكاية الطبري، مع ما بينهما من البغض والشأن، وأنَّ السجستاني كذَّبَ الطبريَّ في حكايته عنه إنكارَ خبرِ الغدير، وصرَّحَ بأنَّه لم ينكر الخبر، وإنما أنكر أن يكون المسجدُ بغدير خمٍّ متقدِّماً، وصنَّفَ السجستانيُّ هذا كتاباً معروفاً يعتذر فيه ممَّا نسبته إليه الطبريُّ وتبرأ منه.

ومنها: إشباعُ البحث عن إمامة الإمام الثاني عشر عجل الله فرجه ومن عدَّة جوانب، وتطرُّقه في هذا البحث إلى مسائل قلَّما بُحِثَ في غيره، حيث ذهب إلى جواز ظهور الحجَّة لكثيرٍ من أوليائه العارفين به المتديِّنين بطاعته في زمن الغيبة<sup>١</sup>.

أحمدُ بنُ عليِّ بنِ أبي طالبِ الطبرسيُّ (.... - ٥٣٠ هـ وما بعدها)

١- ينظر: أبو الصلاح تقيُّ بنُ نجم الحلبي: تقریب المعارف، تحقيق: فارس تبريزيان الحسون، صص ٤٨-٥٠.

## الإحتجاج

يحتوي على مناظرات النبي  
والأئمة الإثني عشر مع بعض  
العلماء من مخالفيهم بطريق  
الأدب غير الإسلامية في شتى  
المجالات

وهيئة المؤلفات حول جماعة  
من الأصحاب عن طريق  
البحث ومن سبيل الجدل  
وإن كان حقا

أكثر ما نورد من الأخبار  
بإدخالها إذا لزم الإجماع  
عليه أو موافقة لما نقلت  
المقول إليه أو لادتهاره

الإحتجاج أو الإسم الآخر له: "الإحتجاج على أهل اللجاج" كتاب كلامي عربي من تأليف أبي منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، من علماء المذهب الشيعي الإثني عشري في القرن السادس الهجري. أُلّف الكتاب في مجلدين، يحتوي على مناظرات النبي والأئمة الإثني عشر مع بعض العلماء من مخالفيهم وعلماء الأديان غير الإسلامية في شتى المجالات، أورد الطبرسي أكثر هذه المناظرات بدون ذكر أسانيدها. وللكتاب قيمة علمية عند الشيعة. وقد نسب كثير من العلماء كتاب الإحتجاج إلى الشيخ أبي علي الطبرسي صاحب تفسير مجمع البيان، بسبب التشابه في العائلة.

خص المؤلف الفصل الأول لذكر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الدالة على أمر الإسلام على محاجة و مناظرة المخالفين للحق، وفضل الذائبن عن الإسلام بذلك. ثم يبدأ بسرد مناظرات النبي ﷺ والأئمة الإثني عشر وبعض الصحابة والعلماء.

ويختم الكتاب بذكر توقعات كثيرة للإمام الثاني عشر محمد المهدي إلى بعض علماء الشيعة.

أما عن البواعث التي دعت المؤلف إلى تأليف هذا الكتاب، فقد حدثنا العلامة

الطبرسي نفسه عنها، فقال:

"ثم إن الذي دعاني إلى تأليف هذا الكتاب عدو لجماعة من الأصحاب عن طريق الحجاج، وعن سبيل الجدل، وإن كان حقاً، وقولهم: "إن النبي ﷺ والأئمة ﷺ لم يجادلوا قط، ولا استعملوه، ولا للشيعه فيه إجازة، بل نهوهم عنه، وعابوه"، فأريت عمل كتاب يحتوي على ذكر جمل من محاوراتهم في الفروع والأصول مع أهل الخلاف، وذوي الفضول، وقد جادلوا فيها بالحق من الكلام، وبلغوا غاية كل مرام، وأنهم ﷺ إنما نهوا عن ذلك الضعفاء والمساكين من أهل القصور عن بيان الدين، دون المبرزين في الإحتجاج الغالبين لأهل اللجاج، فإنهم كانوا مأمورين من قبلهم بمقاومة الخصوم، ومداولة الكلوم، فعلمت بذلك منازلهم وارتفعت درجاتهم وانتشرت فضائلهم".<sup>١</sup>

أما قيمة الكتاب فيقول عنه الطبرسي نفسه: "ولا تأتي في أكثر ما نورده من الأخبار بإسناده، أما لوجود الإجماع عليه أو موافقته لما دلت العقول إليه، أو لاشتهاره في السير والكتب بين المخالف والمؤلف، إلّا ما أوردته عن أبي محمد الحسن العسكري ﷺ، قال: ليس في الإشتهار على حد ما سواه، وإن كان مشتملاً على مثل الذي قدمناه، فلأجل ذلك ذكرت إسناده، فيأول جزء من ذلك دون غيره، لأن جميع ما رويت عنه ﷺ إنما رويته بإسناد واحد من جملة الأخبار التي ذكرها ﷺ في تفسيره".<sup>٢</sup>

محمد بن الحسن بن علي بن أحمد أبو علي النيسابوري، يُعرف بالفتال،  
وبابن الفارسي (....- ٥١٣ هـ)

١- الإحتجاج، الشيخ الطبرسي، ج ١، المقدمة، ص ٩.

٢- (م.ن)، ص ٩-١٠.

[illegible]

”فإني كنتُ في عُنفوانٍ شبابي قد اتَّفقتُ لي مجالسُ وعُرِضَتْ محافلُ والناسُ يسألونني عن أصول الديانات والفروع عنها في المقامات، فأجبتهم عنها بجوابٍ يكفيهم ومقالٍ يَشْفِيهم، فحاولوا مِنِّي بالكلام في التذكير والزهد والمواعظ والزواجر والحكم والآداب، فرجعتُ إلى كتب أصحابنا فما وجدتُ لهم كتاباً يشتمل على هذه المطلوبات ويدور على جمل هذه المذكورات إلَّا متبِّراتٍ في كتبهم ومتفرقاتٍ في زبرهم، فهَمَمْتُ أن أجمع كتاباً يشتمل على بعض كلام الله تعالى، ويدور على محاسن أخبار النبي ﷺ، ويحتوي على جواهر كلام الأئمة ع، وأبوّه أبواباً ومجالسَ، وأضعُ كلَّ جنسٍ موضعه، فإنه لم يسبقني إليه أحدٌ من أصحابنا إلى تأليفٍ مثلِ هذا الكتاب، فكان التعبُ به أكثرَ والنصبُ أعمَّ وأكثرَ، وأنا إن شاء الله أفتَحُ لكلِّ مجلسٍ منها بكلام الله تعالى، ثم بآثار النبي والأئمة ع محذوفة الأسانيد، فإنَّ الأسانيد لا طائل



فيها إذا كان الخبر شائعاً ذائعاً، ووقعت تسميته بـ (روضة الواعظين وبصيرة المتعطين)<sup>١</sup>.

ثم حذر المؤلف القراء من التسرع في الحكم استناداً على ورود بعض الأخبار التي يقتضي ظاهرها مذهب الحشو والإختلاط، ودعا إلى التأمل والتفكر والرجوع إلى من يعرف تأويلها<sup>٢</sup>.

وقد توهم بعضهم فنسب الكتاب إلى الشيخ المفيد رحمته الله ورده كثير من المحققين، وتهموا على غلط النسبة، وقبل ذلك كله قول تلميذه الشيخ الحافظ محمد بن علي بن شهر آشوب راوي هذا الكتاب وسابقه عن مؤلفه كما صرح بذلك في مقدمة المناقب. هذا الكتاب في جزئين، خص المؤلف الجزء الأول - وهو يشتمل على ثلاثين مجلساً يتخللها بعض الأبواب والفصول - بذكر ماهية العقول والعلوم والنظر ووجوب معرفة الله تعالى وفساد التقليد في ذلك، والكلام في صفات الباري وخلق الأفعال، والقضاء والقدر، والعدل والتوحيد والنبوة والبعثة ومعجزات النبي رحمته الله وتاريخه، ثم الإمامة وما يتعلق بها، وتاريخ الأئمة عليهم السلام من أمير المؤمنين عليه السلام إلى الحسن العسكري عليه السلام مع تاريخ الزهراء عليها السلام.

أما الجزء الثاني فيزيد على سبعين مجلساً، أتم في أوله الكلام في تاريخ الحجة عليه السلام وإمامته، ثم ذكر في باقي مجالسه مناقب آل محمد وفضائل بعض الأعلام،

١- محمد بن الفثال النيسابوري: روضة الواعظين، ج ١، تحقيق: ملا محسن المجددي ومجتبي الفرجي،

منشورات دليل ما، ط ٢، ٢٠١٠م، صص ٢٩-٣٠.

٢- ينظر: (م.ن)، ص ٣١.

ثمّ استعرض ذكرَ بعضِ الأحكامِ والأزمانِ والأماكنِ، وحتىّ القبورِ والقيامةِ والصراطِ والميزانِ والجَنَّةِ والنارِ وغيرها<sup>١</sup>.

ظهرُ الدينِ أبو الفضلِ محمَّدُ بنُ سعيدِ بنِ هبةِ الله بنِ الحسنِ الراونديُّ  
أبو الفضلِ الراونديُّ (... - حياً ٥٨٠هـ)

### عجالة المعرفة في أصول الدين

يبحث الكتاب عن أصول  
الدين

ففي العبارة: لا تجد أيَّ  
تعقيدٍ، ويعتمد على الحجة  
والإستدلال

وفي التريب: فهو خلعتُ  
مترابطة في فائدتٍ واحدةٍ  
فهي - في نهاية كلِّ فصلٍ -  
تعمّد للفصل التالي

يبحثُ الكتابُ عن أصولِ الدين، والعلمُ المتكفّلُ لمثلِ هذا البحثِ هو علمُ الكلامِ.

أمّا أسلوبُ الكتابِ ومميّزاته:

ففي العبارة: لا تجد أيَّ تعقيدٍ أو غرابةٍ أو صعوبةٍ، بل على العكس من كلّ ذلك،

فإنّه يحاول التوضيحَ والتيسيرَ والتقريبَ.

١- ينظر: محمَّد بن الفتال النيسابوري: روضة الواعظين، وضع المقدمة، السيّد محمَّد مهدي السيّد حسن الخراسان.

ويعتمد على الحجّة والاستدلال على كلّ حُكْمٍ في كلّ قضية.

وفي الترتيب: فهو حلقاتٌ مترابطةٌ في قلادةٍ واحدة. فهو - في نهاية كلّ فصلٍ - يمهد للفصل التالي، بحيث يوحى للقارئ منطقيّة ترتيب الفصول.

ففي الفصل الأوّل: أثبت وجود الصانع، وأثبت له الصفات الإلهيّة، الثبوتية الجلالية، والسلبيّة الإكرامية. ومهد في آخر الفصل للحاجة إلى النبوة باعتبارها طريقاً إلى الكمال المنشود.

وفي الفصل الثاني: دخل في بحث النبوة وخصائصها، ولوازمها. ومهد في نهايته للإمامة باعتبارها استمراراً لأداء مهمّة هداية الأئمة.

وفي الفصل الثالث: دخل في بحث الإمامة وتحديد شرائطها، وتعيين المتأهلين لها وهم الأئمة الإثنا عشر حتّى الإمام الثاني عشر الذي أثبت صحّة غيبته وأسرارها.

وفي نهاية الفصل مهد للبحث عن المعاد وشؤونهِ، على أساس أنّ الداعي إلى وجود الإمام هو حفظ النظام، وأنّه لا يتمّ ذلك إلّا بثبوت الجزاء، من ثواب للطاعة وعقاب للعصيان، إلى آخر ما تستتبعه من أمور.

وفي الفصل الرابع: يدخل في البحث عن العدل والوعد والوعيد وما يترتب على ذلك من شؤون المعاد، مستنداً إلى أنّ الكمال البشري المنشود لا يتوصّل إليه إلّا بوجود ذلك، إذ لولاه لما استقرّ للتكليف والنظام أثرٌ منظور، ولم يُفرّق بين الحقّ والباطل، ولا بين المعصية والطاعة، فلم يتوصّل إلى الكمال المنشود.<sup>١</sup>

أبو جعفر محمّد بن عليّ بن الحسن النيسابوري (.... - ٥٢٠ هـ - تقديرًا)

١- ينظر: مقدّمة تحقيق كتاب عجالة المعرفة تحقيق: السيّد محمّد رضا الحسيني الجليلي، صص ١٦-٢٢.

الحدود (المعجم  
الموضوعي  
للمصطلحات الكلامية)

الكتاب هو في بيان  
وتعريف اصطلاحات علم  
الكلام

الكتاب مفتاح لفهم المسائل  
الكلامية

الكتاب مشتمل على تسعة  
فصول منها: الجواهر،  
الأعراض، ما يلزم  
مراعاته في الحدود...

موضوعُ الكتاب كما يلوِّحُ من اسمه هو في بيان وتعريفِ اصطلاحاتِ علمِ الكلام،  
والكتابُ مفتاحُ لفهمِ المسائلِ الكلاميةِ.  
الكتابُ مشتملٌ على تسعةِ فصولٍ، وكلُّ فصلٍ يحتوي على عدَّةِ مسائلٍ وهي على  
الشكل الآتي:

الأول: في أحكام الجواهر.

الثاني: في أقسام الأعراض وأحوالها.

الثالث: في حدود الأشياء المخاطبة، ويحتوي على مسألة في اللذة والألم.

الرابع: في حدود ما يدخل في الألم واللذة.

الخامس: في بيان أوصاف الجُمْل والمعاني التي تشمل الأوصاف.

السادس: في التعاريف التي تدخل في الأفعال.

السابع: في الاستحقاق.

الثامن: في بيان ما يدخل في العلوم والاعتقادات.

التاسع: في بيان ما يلزم مراعاته في الحدود.

أبو عبد الله محمد بن علي بن شهر آشوب السروي المازندراني

( ٤٨٩هـ - ٥٨٨هـ )

### متشابه القرآن

الكتاب وفق المنهج الموضوعي للقرآن الكريم، وذلك بجمع الآيات المتشابهة في موضوع معين، ثم استخلص رؤية القرآن حيال هذا الموضوع منها.

جمع في كل فصل الآيات المتشابهة التي اجتمعت بالدلالة أو القرينة أو الوجه أو نوعه.

الكتاب يشتمل على: الفهرست، الفؤاد، الإمامة والميراث.

الكتاب في تفسير كتاب الله المجيد، يتألف من جزئين، بذل فيه ابن شهر آشوب جهداً كبيراً على وفق المنهج الموضوعي للقرآن الكريم، وذلك بجمع الآيات المتشابهة في موضوع معين، ثم استخلص رؤية القرآن حيال هذا الموضوع منها، ولم يقتصر على ذلك فقط، بل تناول فيه ما اختلف العلماء والفقهاء في تفسيرها، وهو كتاب نفيس يُنبئ عن طول باع صاحبه.

قسم المؤلف كتابه إلى عشرة أبواب، وتلك الأبواب مقسمة إلى فصول، وجمع في كل فصل الآيات المتشابهة التي اجتمعت بالدلالة أو القرينة أو الوجه أو سبب التشابه أو نوعه، وتلك الأبواب نظمها على وفق هذا النسق .

بابُ ما يتعلّق بأبواب التوحيد: اشتمل على ٥٦ فصلاً، يتضمّن الآيات الدالة على صفات الذات، وصفات الكمال وكلّ ما دلّ على الرؤية والتصوير والتجسيم، كاليد والوجه والعين والإستواء على الكرسيّ وغيرها، مؤوَّلاً كلّ ما ينافي عقيدة التوحيد في الذات والصفات، كما تناول الآيات المتشابهات المتعلقة بخلق السموات والأرض وخلق الإنسان والشمس والقمر، وما يتعلّق بالملائكة وإبليس والجنّ والسحر وغيرها.

بابُ ما يدخلُ في أبواب العدل: وتضمّن ٣٨ فصلاً، اشتملت بعضُ فصوله على العدل الإلهي، وفصولٌ على الآيات الدالة على الهداية والإضلال والفتنة، وأخرى على الغواية والإرادة والمشية وخلق أفعال العباد والظلم والمكر والخديعة والفتنة والإستهزاء وغيرها.

بابُ ممّا جاء في النبوءات: وتضمّن ٣٧ فصلاً، منها عشرة فصولٍ تتعلّق بنبيّنا محمد ﷺ، والأخرى تضمّنت الآيات المتشابهات المتعلقة بالنبوة والعصمة والوحي وقصص الأنبياء عليهم السلام.

بابُ ما يتعلّق بالإمامة: وقد اشتمل على ٢٤ فصلاً، قسمٌ منها خُصّص في فضائل أمير المؤمنين عليه السلام والنصّ على إمامته وإمامة الأئمة الأطهار عليهم السلام، وقسمٌ اشتمل على خصائص الإمامة.

بابُ المفردات: اشتمل على ٢١ فصلاً، ذكر فيه الآيات المتشابهات في باب المعاد، وما يتعلّق به من التوبة والأجل والرجعة والصراط والشفاعة ووصف الجنة والنار، وغيرها من الأبواب الأخرى.

محمود بن علي بن الحسن سديد الدين أبو الثناء الرازي، المعروف  
بالحمّصي (حدود ٤٨٥-حدود ٥٨٥هـ)



(الْمُنْقَذُ مِنَ التَّقْلِيدِ وَالْمُرْشِدُ إِلَى التَّوْحِيدِ) عَبَّرَ عَنْهُ السَّيِّدُ ابْنُ طَاوُوسٍ فِي الْبَابِ الْخَامِسِ مِنْ "فَرْجِ الْمَهْمُومِ" بِـ "الْمُرْشِدِ إِلَى التَّوْحِيدِ" قَالَ: يُسَمَّى كِتَابُ "الْمُرْشِدِ إِلَى التَّوْحِيدِ" "الْمُنْقَذُ مِنَ التَّقْلِيدِ" وَذَكَرَ أَنَّهُ كَبِيرٌ فِي مَجْلَدَيْنِ وَأَنَّ عِنْدَهُ نَسْخَةً عَلَيْهَا خَطُّ جَدِّهِ، وَرَامَ عَلَى الْمَجْلَدِ الثَّانِي كَمَا مَرَّ بِعَنْوَانِ "الْمُرْشِدِ" وَهُوَ الْمَعْرُوفُ بِـ "التَّعْلِيلِ الْعِرَاقِيِّ" فِي عِلْمِ الْكَلَامِ، وَأَوَّلُ مَبَاحِثِهِ: [ الْقَوْلُ فِي حَدُوثِ الْجِسْمِ ]<sup>١</sup>.

يَقُولُ الْمُؤَلِّفُ فِي مَقْدَمَةِ الْكِتَابِ: "وَابْتَدَأْتُ بِإِمْلَاءِ هَذَا التَّعْلِيلِ، وَالْعَزْمُ فِيهِ الْإِيجَازُ وَالِإِخْتِصَارُ، غَيْرَ أَنِّي لَمَّا وَصَلْتُ إِلَى أُمِّهَاتِ الْمَسَائِلِ وَمَهْمَاتِهَا مَا وَافَقَنِي الْخَاطَرُ وَالطَّبْعُ فِي أَكْثَرِهَا عَلَى مُوَافَقَةِ مَا كَانَ فِي الْعَزْمِ مِنَ الْإِيجَازِ، فَبَسَطْتُ الْقَوْلَ فِيهَا بَعْضَ الْبَسْطِ، فَوَقَعَ لَذَلِكَ التَّفَاوُتُ بَيْنَ الْمَسَائِلِ هَذَا التَّعْلِيلُ فِي الْمَقْدَارِ مِنَ التَّطْوِيلِ وَالِإِخْتِصَارِ"<sup>٢</sup>.

١- الذريعة، آقابزرگ الطهراني، ج ٢٣، ص ١٥١.

٢- الحمصي الرازي، سديد الدين محمود: المنقذ من الضلال، ج ١، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي،

ط ١، ١٤١٢هـ، ص ١٨.

ومن خلال العناوين التي وردت في كتاب "المنقذ من التقليد" يتبين أنه احتوى على أهم العناوين والمسائل في العقائد، ومن هذه العناوين نذكر الأمور الآتية: حدوث الجسم، وإثبات محدث الجسم تبارك وتعالى، وصفات المحدث. بحث تفصيلي حول الصفات الإلهية من كونه تعالى عالماً حياً مُدركاً للمُدرَكَات، سمياً بصيراً، مُريداً، وغير ذلك من الصفات الإلهية. البحث حول صفة العدل الإلهية في أنه تعالى لا يريد شيئاً من القبائح والفواحش، القول في الهدى والضلال، القول في القضاء والقدر. وهناك أبحاث متعددة منها في التكليف في ما لا يُطاق، في وصف القرآن وكلامه تعالى، في حسن ابتداء الخلق ووجهه، في التكليف وحسنه ووجه حسنه، في اللطف والمصلحة والمفسدة، الأعواض في الآجال، في الأرزاق، في النبوات، في دفع ما طعن به المخالفون في القرآن، وغير ذلك من العناوين المهمة في مجال العقائد.

يحيى بن الحسن بن الحسين بن علي بن محمد البطريق بن نصر  
الأسدي، ابن البطريق الحلي ( ٥٢٣ هـ - ٦١٠ هـ )



عمدة عيون صحاح  
الأخبار في مناقب إمام  
الأبرار

لكتاب جمع وتدوين مناقب  
الإمام أمير المؤمنين علي بن  
أبي طالب عليه السلام الواردة  
في المسانيد والسق والمسانيد  
لأهل السنة

يشتمل الكتاب على تسع مائة  
وثلاثة عشر حديثاً

ذكر المؤلف أسانيد وطرقه  
في مؤلفها وروايتها في صدر  
الكتاب

قام المؤلف في هذا الكتاب بجمع وتدوين مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام الواردة في الصحاح والسُننِ والمسانيد لأهل السنة على نسقٍ خاصٍ وترتيبٍ مُبتكرٍ.

وقد كان هذا الكتابُ خيرَ بدايةٍ لهذا النوع من التأليف والتصنيف، أعني "جمع المناقب من الصحاح والمسانيد أو السنن المعتبرة عند أهل السنة"، وتوالت التأليفات والمصنّفات على هذا النمط من بعد.

يشتمل الكتابُ على تسعمائة وثلاثة عشر حديثاً في ستة وثلاثين فصلاً.

وقد ذكر عددَ أحاديث كلِّ فصلٍ في مقدّمته.

كما ذكر المؤلفُ أسانيدَه وطرقَه إلى مؤلفيها وروايتها في صدر الكتاب، وهو يُعربُ عن مكانته في الحديث وتضلُّعه فيه، وكثرة مشايخه وأساتذته، وبلوغه الذروة في الإحاطة بالمناقب والفضائل.



"خصائص الوحي المبين في مناقب أمير المؤمنين" هو من أهم وأشهر كتب الحافظ "ابن البطريق" بعد كتابه "عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب إمام الأئمة". وقد ألفه بعد كتابي العمدة والمستدرک.

والكتاب يشمل على مائتي حديث وحديثين في خمسة وعشرين فصلاً. وقد صدر المؤلف كل فصل بآية قرآنية ثم ذكر الأحاديث المرتبطة بالآية من طرق العامة، وقد ذكر في بداية الكتاب طرق أسانيده إلى الكتب كالبخاري ومسلم وتفسير الثعلبي وغيرهم من الكتب.

أحمد بن موسى بن جعفر بن طاووس العلوي الحسني (ت ٦٧٣هـ) ...

## بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية

الكتاب رد على الرسالة  
العثمانية للجاحظ

الكتاب يشمل على عداوة  
عقيدة والتريخية مهمون رد  
عليها السيد ابن طاووس

تعتبر نورة عقيدة في مجل  
رد القديس اواردة على  
الإمامة وطى شخص وإقامة  
أمير المؤمنين

ذكر جماعةٌ ومنهم تلميذُ المصنّف الحسنُ بنُ داودَ الكتابَ باسم "بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية".

قال السيدُ ابنُ طاووسٍ في مقدّمة كتابه: "وبعد، فإنّ أبا عثمانَ الجاحظَ صنّف كتابه المُسمّى (الرسالة العثمانية) ابتداءً غيرَ حامدٍ لآله البريّة، ولا معترفٍ له بالربانيّة، ولا شاهدٍ لنبيةِ الرسالةِ الجليلةِ، ولا لأهله وأصحابه بالمرتبةِ العليّةِ، شارداً في بيداءِ هواه، سامداً في ظلماءِ عَمَاه.

زعم مخاصماً شرفَ أمير المؤمنين عليه السلام بكلماتٍ سردها، ولفظاتٍ زعم أنّه شيدها، راداً على نفسه في تقريراتٍ مناقبٍ مولانا أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - سدّها ومجّدها، هازلاً في مقامٍ جاذٍ، جاهلاً في نظامٍ استعداد، مادّاً في الأوّل باعّه القصير إلى أعناق الكواكب، وذراعَه الكسير إلى النجوم الثواقب"<sup>١</sup>.

والكتابُ انتهجَ فيه السيدُ ابنُ طاووسٍ الأسلوبَ الآتي:

١- جمال الدين أبو الفضائل أحمد بن موسى بن طاووس: بناء المقالة الفاطمية في نقض الرسالة العثمانية،

تحقيق: علي العدناني الغريفي، ص ٥٣.

يذكر أولاً آراء الجاحظ وأدلته ، ثم ينقد ويرد هذه الآراء والأدلة التاريخية والعقدية وغير ذلك.

ومن خلال تتبع مضامين الكتاب يتبين أنه على درجة عالية من الدقة والمنهجية ويُعتبر دورة عقدية في مجال ردّ الشبهات الواردة على الإمامة وعلى شخص وإمامة أمير المؤمنين عليه السلام.

فقد ناقش وردّ على موضوعات كثيرة منها: سنّ الإمام عليّ حين إسلامه، قضية الشورى، تفضيل أبي بكر على الإمام عليّ، حادثة الغار. وردّ على الطعون التي أوردها الجاحظ، إلى غيرها من العناوين المهمة من الناحية العقدية والتاريخية والتي انتقدها وأبطلها وبين ضعفها السيّد ابن طاووس، بل في بعض الأحيان بين كذبها كما يظهر من خلال قراءة الكتاب.



انتهج ابن طاووس في هذا الكتاب منهجاً جديداً لبيان أحقية المذهب الإمامي، وافترض أن هناك شخصاً من أهل الذمة يريد الدخول إلى الإسلام، فبدأ بتفحص

الأدلة الموجودة عند المذاهب الأربعة، ومن الأمور التي رآها نُقِلَتْ في هذه الكتب اتِّهامُ الشيعة بالغلو والكفر.

ومن المفيد نقلُ جزءٍ من مقدِّمة كتابه تُبيِّنُ لنا هذا المنهجَ المبتكرَ. قال في مقدِّمة الكتاب: "وبعد: فإنِّي رجلٌ من أهلِ الذمَّة، مُدُنِشَاتُ سَمِعْتُ اخْتِلَافَ أَهْلِ الْمِلَلِ فِي كُلِّ زَمَانٍ، فَسَافَرْتُ بِنَفْسِي وَخَاطَرِي وَنَاطَرِي فِي الْعُقَائِدِ وَالْأَدْيَانِ، لِأَحْصِلَ لِنَفْسِي السَّلَامَةَ، وَأَفُوزَ بِرَضَى اللَّهِ وَدَارِ الْمَقَامَةِ، وَأَسْلَمَ مِنَ النَّدَامَةِ وَخَطَرِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وإنَّني عَرَفْتُ مَا بَلَغَ إِلَيْهِ مُحَمَّدٌ ﷺ وَمَنْ اتَّبَعَهُ عَلَى مِلَّتِهِ، فَأُحِبُّ أَنْ أُقَدِّمَ النَّظَرَ فِي مَا جَاءَ بِهِ وَفِي حَالِ أَتْبَاعِهِ وَشَرِيعَتِهِ، فَوَجَدْتُ أَكْثَرَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ الْمَالِكِيَّةَ وَالْحَنَفِيَّةَ وَالشَّافِعِيَّةَ وَالْحَنَبَلِيَّةَ، وَهَمَّ الْمَذَاهِبُ الْأَرْبَعَةُ: مَذْهَبُ مَالِكٍ وَمَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَمَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ وَمَذْهَبُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ.

فَسَأَلْتُ: هَلْ كَانَ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةُ مِنْ أَصْحَابِ نَبِيِّهِمْ مُحَمَّدٍ ﷺ وَأَهْلِ زَمَانِهِ؟ فَقِيلَ: لَا، فَقُلْتُ: هَلْ كَانُوا جَمِيعاً مِنَ التَّابِعِينَ الَّذِينَ لَقُوا أَصْحَابَهُ فَسَمِعُوا مِنْهُمْ وَرَوَوْا عَنْهُمْ؟ فَقِيلَ: لَا، بَلْ هَؤُلَاءِ الْأَرْبَعَةُ تَكَلَّمُوا فِي مَا بَعْدُ وَتَعَلَّمُوا الْعِلْمَ، وَقَلَّدَهُمْ أَكْثَرُ الْمُسْلِمِينَ.

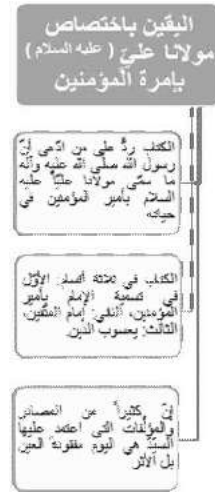
فَقُلْتُ: هَذَا عَجِيبٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ، كَيْفَ تَرَكُوا أَنْ يُسَمُّوا أَنْفُسَهُمْ مُحَمَّدِيَّةً وَيُنْسَبُوا إِلَى اسْمِ نَبِيِّهِمْ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَكَانَ ذَلِكَ أَشْرَفَ لَهُمْ، وَأَقْرَبَ بِالْتَعْظِيمِ بِنَبَوَّتِهِ وَإِظْهَارِ حَرَمَتِهِ، وَلِيَتَّهَمُوا مَذَاهِبَهُمْ بِاسْمِ أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ بَيْتِهِ وَعَتَرَتِهِ، أَوْ بِاسْمِ أَحَدٍ مِنْ صَحَابَتِهِ أَوْ بِاسْمِ أَحَدٍ شَاهِدٍ آثَارَهُمْ وَأَعْلَامَهُمْ، فَكَيْفَ عَدَلُوا عَنْ ذَلِكَ كُلِّهِ وَسَمُّوا أَنْفُسَهُمْ بِأَتْبَاعِ هَؤُلَاءِ الْأَنْفُسِ الْأَرْبَعَةِ؟!

ثُمَّ سَأَلْتُ: هَلْ كَانَتْ هَذِهِ الْمَذَاهِبُ الْأَرْبَعَةُ فِي زَمَانٍ وَاحِدٍ وَعَلَى دِينٍ وَاحِدٍ؟.

فَقِيلَ: لَا، بَلْ كَانُوا فِي أَزْمَانٍ مُتَفَرِّقَةٍ وَعَلَى عَقَائِدَ مُخْتَلِفَةٍ، وَبَعْضُهُمْ يُكْفَرُ بَعْضًا.

إلى أن قال: ثم قلتُ لبعض المسلمين: فهل ههنا مذهبٌ خامسٌ أو أكثر؟ فقليل: بل ههنا مذاهبٌ كثيرة، فقلتُ: مَنْ أكثرها عدداً بعدَ هذه المذاهبِ الأربعة وأظهرها احتجاجاً في الأصول والشرعية؟ فقليل: قومٌ يُعرفون بالشيعة منتسبون إلى نبيهم محمد ﷺ وأهل بيته خاصة، إلّا أنّ هذه المذاهبِ الأربعة متفقةٌ أو أكثرها على بغض أهل هذا المذهب المذكور، وعلى عداوتها له في أكثر الأمور<sup>١</sup>.

والنتيجة التي توصّل إليها السيّد ابن طاووس - وذلك بعد بحثٍ حثيثٍ ودقيق - أنّ الإماميّة في معتقداتهم وفروعهم يوافقون العقل والكتاب والسنة النبويّة الصحيحة، بخلاف باقي الفرق، فإنّها تنافي العقل والكتاب والسنة، واختلافها الفاضح والواضح دليلٌ على بطلانها وصحة مذهب الإماميّة.



إنّ هذا الكتاب القيم له مميّزاتٌ كثيرةٌ نذكر منها:

١. جمع من القرآن والروايات كلّ ما يدلّ على موضوع البحث ولو كانت بدلالة رمزيّة أو إيمائيّة.

١- الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، السيّد ابن طاووس، ص ٩ (يتصرّف وتلخيص).

٢. كَرَّسَ جهده في جمع النصوص الصادرة عنهم عليهم السلام المحتوية على تسمية الإمام عليه السلام بلقب (أمير المؤمنين)، وأكثر ذلك بلسان الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله وفي عصره .

٣. وأن من مميزاته انتقاؤه الجيد من مختلف المؤلفات التي ألفت قبله في الموضوع، وخاصة الكتب التي هي من عيون التراث ونفائس التصانيف وجلال الآثار التي كان أكثرها محفوظاً في مكتبته القيمة فاستخدمها كمصادر لبحثه .

٤. إنَّه رحمه الله لشدة حرصه على إحكام إسناد الروايات وتقوية اعتبارها قد وصف كل كتاب استفاد منه بدقّة، بتعيين اسم الكتاب واسم مؤلفه والمكتبة الموجودة فيها تلك النسخة، وخصوصيات النسخة المنقولة عنها بما فيها من الإجازات وبلاغات الأقرء وما عليها من خطوط العلماء والأفاضل المشاهير، كل ذلك توثيقاً للنص وتحقيقاً بمزيد من العناية به والإعتماد عليه .

٥. إن كثيراً من المصادر والمؤلفات التي اعتمد عليها السيّد هي اليوم مفقودة العين بل الأثر، وغير متداولة وغير مذكورة إلّا في مؤلفات هذا السيّد العظيم، فتكون شهادته قدّس سرّه بوجود تلك النسخ خاصة مع ذكره لأوصافه أو أنّه رأى بعضها بخط مؤلفيها ثروة علمية ضخمة لأهل التحقيق، واستحكامه إسناد كثير من الأحاديث، فنعم الشاهد ونعمت الشهادة .

#### سبب التأليف:

ثم ذكر خطبة كتاب الأنوار ويّن فيها السبب في تأليف الكتب الثلاثة وقال: (وبعد، فإنني كنت قد سمعت - وقد تجاوز عُمري عن السبعين - أنّ بعض المخالفين قد ذكر في شأن مصنفاته: أنّ سيّدنا رسول الله صلى الله عليه وآله ماسمى مولانا عليّاً عليه السلام بأمر المؤمنين في حياته، ولا أعلم هل قال ذلك عن عناد أو عن قصور في المعرفة والاجتهاد ...

## ترتيب الكتاب:

جعل المصنّف كتابه هذا في ثلاثة أقسام: فالقسم الأول في تسمية الإمام عليه السلام بأمر المؤمنين، يبدأ بالقسم الثاني من الكتاب الخاص بما ورد في تسمية الإمام عليه السلام بإمام المتّقين . ثم يبدأ بالقسم الثالث فيقول: (ولمّا رأينا من فضل الله جلّ جلاله علينا تأهيلنا لاستخراج هذه الأحاديث من معادنها.... ووجدنا تسمية مولانا عليّ بن أبي طالب عليه السلام (يعسوب الدين) مشابهة لتسميته عليه السلام بأمر المؤمنين، اقتضى ذلك إثباتها في هذا الكتاب اليقين).

نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد المعروف بالمحقّق  
الحليّ (٦٠٢ هـ - ٦٧٦ هـ)



بيّن المؤلّف في بداية الكتاب الهدف من تأليفه وأسلوب كتابته فيه حيث قال: "أمّا بعد فإنّه لمّا كان الخوض في تحقيق العقائد من أنفُس الفوائد، وأعرّ الفرائد، ... رأيتُ أن أُملي مُختصراً يقصر عن هجنة التطويل، ويرتفع عن لكنة التّقليل، يكون مدخلاً إلى



مُطَوَّلٌ كُتِبَ مِنْهُمْ ، وموصلاً إلى تحصيل مذاهبهم ، فاقترنتُ منها على المهم. إلى أن قال: والغرضُ من هذا العلم إنما هو التوصلُ إلى السعادة الأخرى بسلوك طريق الحق<sup>١</sup>.  
لقد قسّم المحقّق الحلّي مطالبَ الكتاب إلى أربعة أقسامٍ رئيسيةٍ، وعبرَ عن كلِّ قسمٍ بالنظر، وكلُّ واحدٍ من هذه الأبواب يُقسّم إلى فصولٍ متعدّدة:  
النظر الأول في التوحيد: في هذا القسم عرض المؤلفُ المباحثَ المرتبطة بالتوحيد في ثلاثة فصولٍ هي: المطلب الأول: في إثبات العلم بالصانع، المطلب الثاني: في ما يوصفُ به سبحانه من الصفات الثبوتية، المطلب الثالث: في ما يُنفى عنه من الصفات.

النظر الثاني في أفعاله سبحانه وتعالى: في هذا القسم بحث المحقّق عدّة أبحاثٍ منها: الأول: في الفاعل وخلافاً للأشاعرة والكلابية. الثاني: في الحُسْن والقُبْح العقليّين. الثالث: في أنّه تعالى لا يفعل القبيحَ ولا يخلُ بالواجب. الرابع: في فروع العدل، وفي هذا القسم تعرّض للمباحث المرتبطة بالمعاد.

النظر الثالث في النبوءات: تعرّض لمباحث النبوة في ثلاثة فصول، وفي الفصل الأول تعريفُ النبوة، وفي الثاني: صفاتُ النبي، وفي الثالث ما يُستدلُّ به على صدق مدّعي النبوة، وبيانُ وشرحُ معجزات الرسول.

النظر الرابع في الإمامة: وفي هذا القسم ثلاثة فصولٍ عبارة عن بيان حقيقة الإمامة، ووجوبها، وصفات الإمام وطرح المؤلف في ذيل الفصل الرابع أربعة مقاصدٍ أخرى وهي:

١- ينظر: المحقّق الحلّي: المسلك في أصول الدين، تحقيق: رضا الأستاذي، الناشر: مجمع البحوث الإسلامية -

المقصد الأول: في تعيين الإمام بعد النبي.  
 المقصد الثاني: في الدلالة على إثبات إمامة الأئمة بعد علي عليه السلام.  
 المقصد الثالث: في مباحث متعلّقة بالغيبة.  
 المقصد الرابع: يشتمل على مباحث وهي: الملائكة معصومون، فاطمة معصومة،  
 الباغي على علي عليه السلام، الأنبياء أفضل من الملائكة.  
 الرسالة الماتعية في آخر كتاب المسلك في أصول الدين هي مختصر المسلك كما  
 يظهر للمتأمل في مطالعتهما ونظمهما وأسلوبهما.

محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين الطوسي ( ٥٩٧ هـ - ٦٧٢ هـ )



يُتَصَفُّ كِتَابُ "تَجْرِيدِ الْإِعْتِقَادِ" بِالْعَمَقِ وَالْإِحْكَامِ مَعَ الْإِخْتِصَارِ، فَهُوَ مِنْ أَكْثَرِ  
النُّصُوصِ الْكَلَامِيَّةِ الشَّيْعِيَّةِ اخْتِصَاراً، وَمِنْ هُنَا اشْتَهَرَ - وَمِنْذَ الْأَيَّامِ الْأُولَى لِتَأْلِيفِهِ - بَيْنَ  
أَعْلَامِ الْمُسْلِمِينَ بِشَتَّى مَذَاهِبِهِمْ، وَحَظِيَ بِاهْتِمَامٍ كَبِيرٍ مِنْ قَبْلِهِمْ شَرْحاً وَتَعْلِيقاً وَبِاللُّغَتَيْنِ  
الْعَرَبِيَّةِ وَالْفَارْسِيَّةِ.

## منهجية الكتاب:

يُعتبر الكتاب - ولمنهجية الخوارج الخاصة في الفلسفة والكلام -، نقطةً فارقةً ومنعطفًا بارزاً في تاريخ علم الكلام. حيثُ تمكّن الخوارجُ هنا من التلّيق بين الفلسفة المشائيّة والكلام الشيعي، ممّا أدّى إلى هدم الفجوة، والتقارب أكثر بين الفلسفة والكلام في الوسط الفكريّ الشيعي.

والكتابُ مرّتبٌ على ستّة مقاصدٍ هي:

١. في الأمور العامّة.
٢. في الجواهر والأعراض.
٣. في إثبات الصانع تعالى وصفاته.
٤. في النبوة.
٥. في الإمامة.
٦. في المعاد.

## خصائص كتاب تجريد الاعتقاد:

يتّسم كتابُ التجريد بعدّة خصائص منها:

- الأولى: الإختصار، إنّ من أوضح السمات التي تُميّز الكتاب الإختصار الشديد.
- الثانية: اعتماده القواعد والمصطلحات الفلسفيّة في إثبات المسائل الكلاميّة.
- الثالثة: قبل أن يشرع المصنّف في الخوض في المواضيع الكلاميّة من قبيل معرفة الله والنبوة والإمامة والمعاد، شرع في البحث عن الوجود والماهية، والعلة والمعلوم، والوجوب والإمكان. وبعبارة أخرى: شرع في الخوض في مباحث الفلسفة الأولى، باعتبارها تُمثّل المبادئ والمقدمات للأبحاث الكلاميّة.

كذلك نجد الخوارج قد شرع قبل ذلك بتأليف كتاب تجريد المنطق والذي شرحه كبار العلماء، كالعلامة الحلي (المتوفى ٧٢٦ هجرية)، إذ ما لم تُقرّر المباحث المنطقية ولم تُهضم تلك الأبحاث من المنطق الاستدلالي لا يمكن الخوض في الأبحاث الفلسفية والكلامية.

الرابعة: امتاز التجريد - وخلافاً لسائر الكتب الكلامية - بأنه تعرّض لبحث المعاد بعد مبحث النبوة فيما كان السائل قبل الخوارجة بحث المعاد - وبسبب العلاقة بين مبحث الوعد والوعيد والثواب والعقاب وبين صفات الباري تعالى وخاصة صفة العدل الإلهي - قبل النبوة والإمامة. والسبب الذي جعل الخوارجة يُدرج المعاد بعد النبوة أنّ الخوارجة لم يرَ في تجريد الاعتقاد علاقةً وثيقةً جدّاً، بل بيّن تلك البحوث، واعتمد - خلافاً لغيره - على قاعدة اللطف الإلهي.



الكتاب يبحث حول مهمّات المسائل الكلامية، من المبدأ إلى المعاد، لكنّه يركّز على نقل الأقوال والآراء، وليس بصدّد المناقشة فيها والنقد عليها، إلّا في قليل من الموارد، ومن هنا يمكن عدّه من كتب الملل والنحل أيضاً، فذكر مواضيع الخلاف

بين الحكماء والمتكلمين، وموارد الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة والشيعه، وبين علماء تلك المذاهب أنفسهم.

ثم إنه لم يذكر عقائد الشيعة الإمامية في مبحثي الصفات والعدل، وإنما تعرض لها في مسألة الإمامة، والإيمان، والعصمة، ولعل ذلك لاتفاقهم مع المعتزلة في كثير من هذه المسائل، وقد صرح بهذا في مبحث الإمامة وقال: «وهم في أكثر أصول مذهبهم يوافقون المعتزلة»، ومع ذلك كان الأولى التصريح بهم وبعقائدهم حتى في الإتفاقيات.

اشتمل الكتاب على العناوين الآتية:

مقدمة قواعد العقائد، تضمنت ذكر سبعة أصول وهي: الموجود والمعدوم والثابت والمنفي والحال، الواجب والممكن والممتنع، الذات والصفة، القديم والمحدث، الجوهر والعرض، الموجودات إما متماثلة وإما متضادة وإما متخالفة، بطلان الدور والتسلسل.

الباب الأول: إثبات موجد العالم، الباب الثاني: الصفات الثبوتية والسلبية، الباب الثالث: في ما ينسب إليه من الأفعال، الباب الرابع: في النبوة والإمامة وغيرها، الباب الخامس: في الوعد والوعيد وما يتبعهما.

## تلخيص المحصل (نقد المحصل)

الكتاب من أهم كتب الخواجة نصير الدين الطوسي في علم الكلام وهو تلخيص وتحليل للنقاد لكتاب "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" لفرع الرازي.

والكتاب تلخيص على طهارة ومسالمة معتدلة يعرضها إلى مجال الفقه والعقائد الدينية كما القى الأثر في الكتب الجوهرية التي ألهمت وقد تعرض لأبحاث فلسفية وعقائدية في ذات الصفات والأسماء والأفعال.

وقد تضمن الكتاب مجموعة من الرسائل القصيرة والقصيرة جدًا في المسائل الدقيقة التي تسمى التي الطوسي عن نظم رسالة الإمامية التي ما بعد الاعتقاد به.

يُعتبر هذا الكتاب من أهم كتب الخواجة نصير الدين الطوسي في علم الكلام، والكتاب - كما يُستفاد من اسمه - تلخيص وتحليل انتقادي لكتاب "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" الذي وضعه فخر الدين الرازي.

وباختصار فقد استطاع نصير الدين الطوسي من خلال منهجه النقدي للكتاب أن يوضح غوامضه، ويخضع موضوعاته المختلفة لمحك النقد والبحث العقلي والفلسفي. واشتمل الكتاب على عناوين ومسائل متعددة، بعضها في مجال الفلسفة والمقدمات العامة من قبيل: الركن الأول في المقدمات وهي ثلاث، المقدمة الأولى في العلوم الأولى، الثانية في أحكام النظر، الثالثة في الدليل وأقسامه، وفي تقسيم المعلومات، وأحكام الموجودات.

أما القسم الآخر في الكتاب فهو في الإلهيات، وقد تعرض لأبحاث متعددة ومتنوعة في الذات والصفات والأسماء والأفعال.

القسم الأول في الذات: وجود الله تعالى، مدبرُ العالم وصانعه.

القسم الثاني في الصفات: أقسام الصفات وهي السلبية، الصفات الثبوتية: القدرة، الحياة، الإرادة، الكلام،...

القسم الثالث في الأفعال: لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين، الله مريد لجميع الكائنات، ترتيب الممكنات، القضاء والقدر، الحُسن والقبح.

القسم الرابع: الكلام في الأسماء في السمعيّات، وهو مرتّب على أقسام:

القسم الأول في النبوءات: المعجز، الجواب عن الشبهات في أدلة نبوة النبي، فوائد البعثة، طريقة الحكم

اء في إثبات النبوة، عصمة الأنبياء، الكرامات، ....

القسم الثاني في المعاد: الأقوال في المعاد، حقيقة النفس، التناسخ، امتناع عدم الأرواح، سعادة النفوس النقية بعد الموت، شقاوة النفوس الرديّة بعد الموت، إعادة المعدوم، المعاد يتم مع القول بإعادة المعدوم، وعيد أصحاب الكبائر منقطع، وعيد المعاند دائم، والقاصر معذور.

القسم الثالث في الأسماء والأحكام: الإيمان، صاحب الكبيرة مؤمن أم مشرك أم منافق أم كافر، الإيمان قابل للزيادة والنقصان أم لا، تعريف الكفر وخطر تكفير المسلمين.

القسم الرابع في الإمامة: أقوال الفرق في وجوب الإمامة، الشيعة الإمامية والكيسانية والزيدية والغلاة، شرح فرق الكيسانية، شرح فرق الزيدية، الأشاعرة إلى عمدة مذهب الإمامية.

وقد تضمّن الكتاب مجموعة من الرسائل الصغيرة والمهمة جداً في المجال العقديّ للخوارجة نصير الدين الطوسي منها:

رسالة الإمامة: وتضمنت بيان أن الإمامة مرتبة على التوحيد والعدل والنبوة، وبين خمس مسائل في الإمامة، ما الإمام، هل الإمام، لم الإمام، كيف الإمام، ومن الإمام، وختم الرسالة ببيان غيبة الإمام الثاني عشر.

أقل ما يجب الاعتقاد به: بين فيها ما يجب اعتقاده على الناس، وأنه لا يجب عليهم تعلم الأدلة التي حررها المتكلمون...

المقنعة في أول الواجبات: وهي رسالة مختصرة حول الأصول الخمسة. إثبات الواحد الأول: تهدف الرسالة إلى إثبات المبدأ الأول الذي لا شيء قبله ولا مبدأ له، ويستحيل أن يكون أكثر من واحد....

أفعال العباد بين الجبر والتفويض: الرسالة تفسير مختصر لمقولة "لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين"....

ربط الحادث بالتقديم: هذا المبحث من المباحث التي حيرت عقول الحكماء، ويحاول الطوسي في هذه الرسالة المختصرة أن يبين كيفية ربط الحادث بالتقديم. بقاء النفس بعد بوار البدن: رسالة في تحقيق بقاء النفس الإنساني بعد البدن، وإقامة البرهان على ذلك.

إلى غيرها من الرسائل أمثال شرح رسالة ابن سينا، الرسالة النصيرية، رسالة في العلل والمعلولات، صدور الكثرة عن الواحد، برهان في إثبات الواجب، ...

ميثم بن علي بن ميثم بن المعلّى كمال الدين أبو الفضل البحراني المعروف  
بابن ميثم البحراني (٦٣٦هـ - ٦٩٩هـ)



## قواعد المرام في علم الكلام

الكتاب مع اختصاره  
يمتاز بالشمول لكل  
مباحث أصول الدين

يمتاز بوضوحه وقوة  
عباراته وإشراق  
أسلوبه وخلوه من  
التعقيد

الكتاب يحتوي على ٨  
قواعد وكل قاعدة  
تحتوي على عدة  
أركان

يُعتبر من الكتب الكلامية الهامة جداً والمختصرة، وهو مع اختصاره يمتاز بالشمول لكل مباحث أصول الدين، وما يلحق بها من المسائل الاعتقادية، بالإضافة إلى وضوحه وقوة عباراته وإشراق أسلوبه وخلوه من التعقيد الذي يُرى في كثير من الكتب المشابهة له.

وقد صنّفه على منهج المتكلمين وأقوال الفلاسفة، والمقايسة فيما بينهم، وقسّم المؤلف الكتاب إلى ٨ قواعد، وكل قاعدة تحتوي على عدة أركان، وكل ركن يحتوي على عدة بحوث.

وقد اشتمل الكتاب على العناوين الآتية:

القاعدة الأولى: في المقدمات:

الركن الأول: [في التصوّر والتصديق]

الركن الثاني: في النظر وأحكامه وغيرها.

القاعدة الثانية: في أحكام كَلْيَةِ للمعلومات.

القاعدة الثالثة: في حدوث العالم.

القاعدة الرابعة: في إثبات العلم بالصانع وصفاته.

القاعدة الخامسة: في الأفعال وأقسامها وأحكامها.

القاعدة السادسة: في النبوة.

القاعدة السابعة: في المعاد.

القاعدة الثامنة: في الإمامة.



الكتاب يُعتبر من أهم الكتب في باب الإمامة، وفي البداية تعرّض العلّامة ابن ميثم البحراني للآراء المختلفة حول الإمامة، وردّ الأدلّة التي عرضها المخالف في هذا المجال، ثمّ بين النظرية الصحيحة في الإمامة بأدلة محكمة. ويتضمّن الكتاب مقدّمة وثلاثة أبواب.

أمّا المقدّمة فهي في تعريف الإمامة ومذاهب الناس فيها.

والباب الأوّل في الشرائط المعتبرة في الإمامة.

والباب الثاني: في تعيين الإمام.

والباب الثالث: في تقرير شبهة الخصوم والجواب عليها.

وقد عرض المؤلف مجموعة من العناوين المهمة في كل باب، فبدأ بتحديد مفهوم، والأدلة على تعيين الإمام، وردّ بطريقة منهجية ودقيقة على الشبهات المختلفة حول الإمام.

ويمتاز الكتاب باستيعابه إلى حدٍ كبير الأمور الآتية:

١. الآراء المختلفة والمتضاربة حول الإمامة وفي مختلف شؤونها. فهو يتطرق إلى مذاهب المسلمين في وجوب الإمامة وفي تعيين الإمام والشروط المعتمدة فيه، كما ويتناول البحث في مذاهب وطوائف الشيعة المنكرين لإمامة بعض الأئمة الإثني عشر.
٢. الأدلة والوجوه التي يقيمها لإثبات ما تراه الإمامية الإثنا عشرية في مختلف مسائل الإمامة، فتراه يتطرق إلى بيان الدليل ثم يستمر في ترسيخه وتدعيمه بذكر كل الوجوه المحتملة في المسألة وإبطالها وتعيين الوجه الصحيح منها.
٣. الأدلة والوجوه التي يقيمها أصحاب بقية الطوائف الإسلامية لا سيما مناقشتهم في أدلة الإمامية، فيذكر كل ذلك بتفصيل، ثم يدخل في نقدها وردّها بالأسلوب الكلامي المعهود عن المتكلمين.

الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الأسدي جمال الدين أبو منصور  
المعروف بالعلامة الحلي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ)

وضع العلامة الحلي ما يناهز الثلاثين مؤلفاً في علم الكلام نذكر منها الآتي:



رسالة موجزة أورد فيها مباحث القضاء والقدر، وطرح فيها المذاهب المختلفة في  
أفعال العباد، ثم أقام البراهين العقلية على مذهب العدالة، كما أردف براهينه بما ورد  
في الكتاب العزيز.

كتب هذه الرسالة بطلب من السلطان أولجايتو خداه بنده محمد لما سألته نظر الأدلة  
الدالة على أن للعبد اختياراً في أفعاله، وأنه غير مجبر عليها.  
وهذه الرسالة مع صغر حجمها فهي جامعة لأهم الأدلة وأدقها حول هذا الموضوع،  
وبعبارة موجزة.

ففي بداية الرسالة قرر محل النزاع بذكر أقوال علماء المسلمين حول هذه المسألة،  
ومن ثم شرع بعرض الأدلة الدالة على أن للعبد اختياراً في أفعاله. وذكر ثمانية عشر  
وجهاً يحكم العقل بها على أن للعبد اختياراً في أفعاله غير مجبر عليها. وأما المنقول  
فوجوه... وذكر ثمانية عشر وجهاً أيضاً، وتعرض ﷺ في آخر الرسالة إلى ذكر أهم  
احتجاجات الداهيين إلى أن العبد مجبر على أفعاله لا اختيار له فيها، وذكر أربعة وجوه  
من احتجاجاتهم، ثم أجاب عليها واحدة واحدة من حيث المعارضة ومن حيث الحل.

## الألفين الفارق بين الصدق والمين

كتاب الألفين في إمامة أمير المؤمنين بمائة بحث واف في الإمامة وضعه مؤلفه بآلة كافية لم يسبقه جزء فيها من علماء الشيعة.

ذكر فيه ألفاً وثمان وثلاثين دليلاً في إمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام.

يعتمد صاحب الألفين في أدلته على القرآن الكريم فيورد آيات من الذكر الحكيم وينسبها أو يفسرها على أنها جاءت كدليل على إمامة علي عليه السلام.

يُعدُّ كتابُ الألفين في إمامة أمير المؤمنين بمائة بحث واف في الإمامة، وضعه مؤلفه بأدلة كافية لم يسبقه غيره فيها من علماء الشيعة. وقد ذكر فيه ألفاً وثمان وثلاثين دليلاً في إمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام. وهو نفسه الكتاب الموسوم بـ (كتاب الألفين) الفارق بين الصدق والمين، وقد أورد فيه العلامة الحلي كما قال عليه السلام: "من الأدلة اليقينية والبراهين العقلية والنقلية ألف دليل على إمامة سيد الوصيين علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام. وألف دليل على إبطال شبه الطاعنين، وأوردت فيه من الأدلة على باقي الأئمة عليهم السلام ما فيه كفاية للمسترشدين...".<sup>١</sup> وفي هذا السياق يعتمد صاحب الألفين في أدلته على القرآن الكريم، فيورد آيات من الذكر الحكيم وينسبها أو يفسرها على أنها جاءت كدليل على إمامة علي عليه السلام.

وقد ألفه لولده محمد المعروف بفخر المحققين (المتوفى ٧٧٢هـ)، ذكر في مقدمته أن الكتاب يشتمل على ألف دليل على إمامة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، وألف دليل على إبطال شبهات الطاعنين.

١- العلامة الحلي: الألفين، مكتبة الألفين، الكويت، ١٤٠٥ - ١٩٨٥ م، ص ٢٢.

وقد قال في مقدمة الكتاب إنه رتبته على مقدمة ومقالتين وخاتمة، وأما المقدمة فاشتملت على عدة أبحاث وهي:

الأول: تعريف الإمام، الثاني: الإمامة، الثالث: المبادئ، الرابع: نصب الإمام لطف، الخامس: لا يقوم مقام الإمامة غيرها، السادس: في أن نصب الإمام واجب، السابع: عصمة الإمام (وعرض فيه الأدلة على عصمة الإمام، وقسمهما في الجزء الأول من الكتاب إلى قسمين: المائة الأولى والمائة الثانية)، وفي الجزء الثاني من الكتاب بدأ في المائة الثالثة (وأكمل في عرض الأدلة على العصمة) إلى المائة العاشرة وقال في خاتمة الكتاب: فهذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الكتاب، من الأدلة الدالة على عصمة الإمام <sup>عليه السلام</sup>، وهي ألف وثمانية وثلاثون دليلاً، وهو بعض الأدلة، فإن الأدلة على ذلك لا تحصى، وهي براهين قاطعة، ....<sup>١</sup>



كتاب الياقوت هو تأليف أبي إسحاق إبراهيم بن نوبخت (المتوفى ٣١٠هـ) كما ذكره العلامة في مقدمة الكتاب والشرح للعلامة الحلي.

وكتاب الياقوت من المتون القديمة التي لا غنى عنها للباحثين والمثقفين، لأنه شرح فيه وضع علم الكلام والعقائد والآراء المختلفة للفرق المذكورة في الكتاب، وفي عهد المؤلف، فهو من المستندات والمراجع للمحققين في تاريخ الفرق والعلوم الإسلامية.

إلا أنّ كتاب الياقوت حسب تصريح العلامة الحلّي: «صغير الحجم، كثير العلم، مستصعب على الفهم، في نهاية الإيجاز والاختصار، بحيث يعجز عن تفهمه أكثر النظّار»<sup>١</sup>.

وقد أوعز العلامة في كتابه هذا إلى كتاب «مناهج اليقين» وكتاب «معارج الفهم» و«نهاية المرام»، والجميع من تأليفه.

### خصوصيات الشرح:

إنّ الماتن (بن نوبخت) ينقل الآراء والأقوال دون أن يشير إلى قائلها، والشارح (العلامة الحلّي) رفع هذا النقص وعيّن القائلين والفرق المتتسبين إليها. العلامة الحلّي بشرحه هذا الكتاب حفظاً لنا متناً قيماً من المتون الكلامية القديمة الذي لولاه لكان عرضةً للضياع والتلف.

والعلامة في هذا الكتاب أورد مجموع المطالب في ١٥ مقصداً على الشكل الآتي:  
٤ مقاصد خصصها للأمور العامة، و١١ مقصداً لمباحث الإلهيات نذكر منها:

المقصد الأول في النظر وما يتصل به. الثاني في تعريف الجوهر والعرض والجسم. الثالث في أحكام الجواهر والأعراض. الرابع في الموجودات. الخامس في إثبات

١- العلامة الحلّي: أنوار الملكوت في شرح الباقوت، تحقيق محمد نجمي زنجانى، ناشر: الشريف الرضي، قم،

الصانع وتوحيده وأحكام صفاته. السادس في استناد صفاته إلى وجوبه تعالى. السابع في العدل. الثامن في الآلام والأعراض. التاسع في أفعال القلوب ونظائرها. العاشر في التكليف. الحادي عشر في الألفاظ. الثاني عشر في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عليها. الثالث عشر في الوعد والوعيد. الرابع عشر في النبؤات. الخامس عشر في الإمامة.



وهو رسالة مختصرة في العقائد الإمامية، كتبه حينما اختصر «مصباح المتجهد» للشيخ الطوسي التي ألفها في الأدعية والعبادات، اختصره العلامة في أبواب عشرة، وأضاف إليها «الباب الحادي عشر» في العقائد. وأسمى الجميع «منهاج الصالح في مختصر المصباح»، وهذه الرسالة لم تنزل مطبوحاً للأنظار، فكتب عليها شروحاً وتعليقات، أشهرها ما كتبه الفاضل المقداد الذي أسماه بـ «النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر» وهي رسالة دراسية في الحوزات الشيعية إلى يومنا هذا.

العلامة الحلبي في الباب الحادي عشر عرض أصول الدين التي يجب على كل مسلم أن يؤمن بها، وهي معرفة الله تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية، وما يصح وما يمتنع



على الذات، ومعرفة النبوة والإمامة والمعاد، وقد عرض هذه المعتقدات في سبعة فصول وهي:

الفصل الأول في إثبات واجب الوجود، الثاني في الصفات الثبوتية، الثالث في الصفات السلبية، الرابع في العدل واختيار البشر، الخامس في النبوة، السادس في الإمامة، السابع في المعاد وإثباته من خلال الأدلة العقلية والآيات القرآنية، وبحث العلامة في هذا الفصل مسألة الثواب والعقاب والتوبة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد اهتم أهل العلم بكتاب الباب الحادي عشر لما تميّز به من اختصار وشمولية، كما أنه نُسخ وطُبِع مستقلاً عن أبواب الكتاب العشرة، وحظي بشروح وتعليقات كثيرة. وقد ذكر مؤلف كتاب الذريعة أكثر من عشرين شرحاً له.

وقد حظي كتاب الفاضل المقداد (المتوفى ٨٢٦ هـ) واسمه النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر باهتمام خاص لدى العلماء والباحثين من بين شروح الكتاب، فأصبح يُدرّس في المدارس والحوزات العلمية، وطُبِع عدّة مرّات.



تسليك النفس إلى حظيرة القدس قد ألّفه العلامة الحليّ استجابةً لرغبة ولده محمّد المعروف بفخر المحقّقين، وخصّصه لأهم المسائل الكلامية، التي أفرغها في قوالب

فلسفيّة وبرهانيّة. وهو أشبه بكتاب «تجريد الاعتقاد» لأستاذه نصير الدين الطوسي، والذي شرحه العلّامة بكتابه «كشف المراد» وقال: وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد، وجمع جُلّ مسائل الكلام على أبلغ نظام. غير أنّ المصنّف سلك في كتابه هذا مسلك السهولة في البيان، وهو يغاير مسلك الطوسي في كتاب «تجريد الاعتقاد» الذي يمتاز بالصعوبة، ولكنهما يشتركان في إضفاء الصبغة الفلسفيّة على المسائل الكلاميّة، والكتاب كما يصفه المؤلّف في مقدّمته مشتملٌ على أهمّ المسائل وأشرفها، والنكت العظيمة اللطيفة، فقد جمع فيه النكات الكلاميّة وأصول المطالب الكلاميّة.

وقد قسّم الكتاب إلى مراصد وهي:

الأول: في الأمور العامّة، الثاني: في تقسيم الموجودات، الثالث: في البحث عن أقسام الموجودات، الرابع: في أحكام الموجودات، الخامس: في إثبات واجب الوجود وصفاته، السادس: في العدل، السابع: في النبوة، الثامن: في الإمامة، التاسع: في المعاد.



الرسالة تتألف من خمس مقدمات وثلاثة أقسام، والقسم الأول في العقائد، والثاني في العبادات، والثالث في الأخلاقيات.

وهي رسالة بين الإيجاز والإطناب، في أصول الدين وفروعه، ألفها العلامة الحلبيُّ لسعد الحقّ والملة والدين المعروف بـ «المستوفي الساجي» الذي كان وزيراً لـ «غازانخان» وقد ساهم في عهد «اولجايتو» مع رشيد الدين فضل الله في إدارة أمور البلد إلى أن قُتل عام ٧١١هـ<sup>١</sup>.

والرسالة تحتوي على مقدّمة وفصول، وقد استوفى فيها حقّ مسائل ثلاث:

أ. استحالة رؤية الله سبحانه.

ب. كلامه سبحانه حادث.

ج. صفاته عين ذاته.

وتمتاز هذه الرسالةُ بأمور كثيرة، منها:

أ. بالإستدلال المنطقيّ المبسّط، هذا من جهة.

ب. كما تلتزم غالباً بعنصر المقارنة بين مختلف المدارس في جميع بحوثها، كلاميةً كانت أوفقهيةً، من جهة أخرى.

ج. ناهيك عن منهجية سليمة في قواعدها، وأسلوبٍ مشرقٍ مُبينٍ في عروضه، من جهةٍ ثالثة.

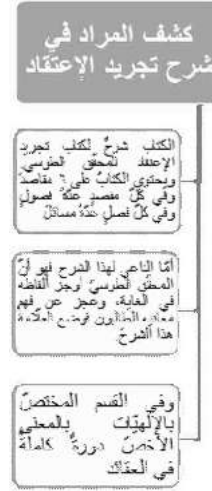
أمّا فهرسة التقسيم فهي على الشكل الآتي:

تمهيدٌ، يضمّ خمسَ مقدّمات، التي هي في معظم ما جاء فيها من المسائل الأصولية، والتي يُصار إليها عند الإستدلال الفقهي.

قسمُ العقائد، وهو مركزُ الثقل فيها، حيث يبدأ بالمسألة الأولى، وينتهي بانتهاء التاسعة، وكلُّ مسألةٍ قسّمها العلامةُ إلى عدّة أبحاثٍ، والمسائلُ هي:

١- ينظر: الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ١٢، ص ١٨٣.

- حقيقته تعالى.
- إنه تعالى لا يحلُّ في غيره، ولا يتحد به.
- إنَّ الله تعالى تستحيل رؤيته.
- كلامه تعالى.
- إنه تعالى يستحق الصفات لذاته.
- أفعاله تعالى. المسألة السابعة: النبوة.



وهذا الكتاب شرح لكتاب تجريد الاعتقاد للمحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي. وهو أول شرح على كتاب تجريد الاعتقاد للخوارجة نصير الدين الطوسي، ويحتوي الكتاب على ٦ مقاصد، وفي كل مقصد عدة فصول، وفي كل فصل عدة مسائل.

وذكر المؤلف في مقدمة الكتاب السبب الذي دفعه إلى شرح كتاب تجريد الاعتقاد، قال: "وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلغ فيه أقصى المراد، وجمع

جلّ مسائل علم الكلام على أبلغ نظام، كما ذكر في خطبته وأشار في ديباجته، إلّا أنّه أوجز ألفاظه في الغاية، وعجز عن فهم معانيه الطالبون، فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استُبهم من معضلاته وكاشفاً عن مشكلاته، راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب، إنّه أكرم المسؤولين<sup>١</sup>.

إنّ كتاب كشف المراد تبعاً لمتنه يدور على محاور ثلاثة:

الأول: في الأمور العامّة التي تُطلق عليها الإلهيّات بالمعنى الأعمّ، ويبحث فيه عن الوجود والعدم وأحكام الماهيات، والموادّ الثلاث: الوجود والإمكان والإمتناع، والقدم والحدوث، والعلة والمعلول، وغيرها من المسائل التي تبحث عن أحكام الوجود بما هو هو.

الثاني: في الجواهر والأعراض التي يُطلق عليها الطبعيّات، ويبحث فيه عن الأجسام الفلكيّة والعنصريّة والأعراض التسعة، على وجه التفصيل.

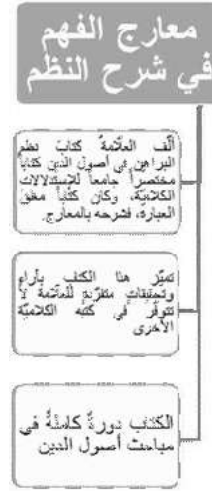
الثالث: في الإلهيّات بالمعنى الأخصّ، ويبحث فيه عن الأصول الخمسة.

وبما أنّ المحور الأوّل هو المقصد الأهمّ للحكماء من المشائين والإشراقيين، وقد بحثوا عنه في الأمور العامّة على وجه التفصيل والاستيعاب، حتّى خصّص صدر المتألّفين ثلاثة أجزاء من كتابه «الأسفار» بمباحث هذا المحور ولأجل ذلك استغنى الطلّاب عن دراسة هذا المقصد من كتاب كشف المراد.

وبما أنّ العلوم الجديدة الباحثة عن الطبيعة وأحكامها قد قطعت أشواطاً كبيرة، وأبطلت كثيراً من الفروض العلميّة في الفلكيّات والأكوان، فأصبح ما يُبحث في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة في هذا القسم تاريخاً للعلم الطبعي لا نفسه، ولأجل ذلك تُركت دراسة المحور الثاني في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة في أعصارنا.

١- العلامة الحلي، كشف المراد، ص ٢٤.

فلم يبقَ إلّا المحورُ الثالثُ الموسومُ بالإنهيات بالمعنى الأخصّ، والذي يُبحث فيه عن ذاته سبحانه وصفاته وأفعاله، ولأجل ذلك عكف المحصّلون على دراسة هذا المحور الذي يتضمّن البحث عن إثبات الصانع وصفاته وأفعاله، ويدخل في البحث عن صفاته: البحث عن عدله، كما يدخل في البحث عن أفعاله: البحث عن النبوة والإمامة والمعاد.



الكتاب عبارة عن شرحٍ لكتاب "نظم البراهين في أصول الدين"، وهي رسالةٌ معدّة لبيان أصول الدين، فقد ألف العلامة كتابَ نظم البراهين في أصول الدين كتاباً مختصراً جامعاً للإستدلالات الكلامية، وكان كتاباً مغلقاً العبارة، فشرحه بالمعارج. وقد تميّز هذا الكتابُ بأراءٍ وتحقيقاتٍ متفرّدةٍ للعلامة لا تتوفّر في كتبه الكلامية الأخرى، فكان هذا الكتابُ من الأهميّة بمكان.

والعلامة وقبل دخوله في مباحث أصول الدين تعرّض لمسألتين وهما: النظر والحدوث.

وبعد ذلك شرع بمباحث التوحيد وعرض بعض الأدلة على وجود الله تعالى، وذكر أولاً دليل الحدوث، وثانياً دليل الوجوب والإمكان.

وبين العلامة معنى القدرة الإلهية وإثبات الأدلة على القدرة، وفي معرض بحثه ردّ وأثبت بطلان خمسة آراء في مبحث القدرة وهي:

١. قول الفلاسفة في قاعدة الواحد.
  ٢. قول المعتزلة بعدم قدرة الله تعالى على فعل القبيح.
  ٣. قول النظم (أحد رؤوس المعتزلة) بأنّ فعل القبيح الداعي له إمّا السفة وإمّا الحاجة، وكلاهما مالح في حقّ الله تعالى.
  ٤. قول عبّاد بن سليمان إنّ الله لا يقدر على خلاف معلومه.
  ٥. لا يقدر على مثل مقدور عبده، لأنّه طاعة أو سفة أو عبث، والكلّ عليه محال.
- وفي مبحث الإرادة الإلهية بين الاختلاف الواقع بين المسلمين وبيان معنى الإرادة الإلهية وكيفية وصف الله تعالى بذلك.
- وفي مبحث الكلام الإلهي بين قول الأشاعرة والمعتزلة والحنابلة في قدم وحدوث الكلام، وبين صفة حياة الله تعالى من خلال صفة العلم والقدرة، وصفة السميع والبصير.
- والعلامة في هذا القسم بين بعض الصفات السلبية مثل استحالة الرؤية البصريّة، والجسمانيّة لله تعالى.
- وأبطل نظريّة زيادة الصفات على الذات.
- وفي مبحث العدل الإلهي تعرّض لمبحث الحُسن والقُبْح، وردّ على قول الأشاعرة بأنّ الحسن والقبح شرعيّان.

وفي مبحث النبوة عرّف مصطلح النبيّ، والمعجزة، وعرض وأبطل أدلة مُنكري النبوة، وفي مبحث العصمة بيّن معتقّد الإماميّة في مجال العصمة المخالف لرأي الأشاعرة والحشويّة وغيرها من المذاهب الباطلة، وأنّ الأنبياء لا يرتكبون المعصية مطلقاً، أي لا كبيرة ولا صغيرة، لا عمداً ولا سهواً.

وتعرّض لمبحث ضرورة البعثة النبويّة.

وفي مبحث الإمامة بيّن وجوب الإمامة عن طريق قاعدة اللطف، وعرّف الإمامة، وردّ الاعتراضات الواردة على الإمامة، وأثبت عصمة الإمام، وأنّ الإمامة لا تكون إلّا بالنصّ.

وفي النهاية أثبت إمامة الإمام عليّ عليه السلام وشرع بنقاش تفصيليٍّ للأقوال المختلفة لإثبات من هو الخليفة بعد النبيّ ﷺ، وفي مورد تحديد شخص الخليفة عرضّ العناوين الآتية:

١. قول الإماميّة والزيديّة بأنّ الخليفة بعد النبيّ هو الإمام عليّ.
  ٢. القول بأنّ الخليفة بعد النبيّ هو أبو بكر.
  ٣. القول بأنّ الخليفة بعد النبيّ هو العباس.
- ثمّ عرض الأدلّة التي تدلّ على أنّ الخليفة بعد النبيّ هو الإمام عليّ.
- وآخر بحث في الكتاب حول المعاد، وعرض بحث الخلاء بالاستفادة من أقوال الشيخ المفيد وابن أبي نوبخت وجمهور الفلاسفة، وتعرّض لإمكان خراب العالم، والتناسخ، وعذاب القبر، والخلود في جهنّم، والتوبة.



## منهاج الكرامة في معرفة الإمامة

أحد الكتب في هذا الكتاب يذكر مسألة الإمامة مع بيان الأدلة المقتضية على إمامة أمير المؤمنين

تضمن الكتاب ستة فصول منها في مذهب الإمامية وأجوب الإنداع، وأيضاً الأدلة الدالة على إمامة أمير المؤمنين

رأى ابن تيمية على الكتاب ككتاب لمذهب (الرد على الرافضي) الذي عرّف فيما بعد بـ (منهاج السنة) ورأى جملة من العلماء على أنه ابن تيمية

منهاج الكرامة في معرفة الإمامة كتابٌ يحتوي على كمٍ كبيرٍ من البراهين العقلية والنقلية المثبتة إمامة علي بن أبي طالب وأبنائه المعصومين عليهم السلام وأحقية المذهب الشيعي.

ألّفه للسلطان «محمد خدا بنده اولجايتو» فكان له الأثر الكبير في تشييعه وتشيع الكثير من الناس، وقد أثار الكتاب حفيظة أهل السنة كابن تيمية، فكتب عليه ردّاً أسماه (الرد على الرافضي) الذي عُرف فيما بعد بـ (منهاج السنة).

وقد تضمّن الكتابُ الفصول الآتية:

الفصل الأول: في نقل المذاهب في هذه المسألة.

الفصل الثاني: في أنّ مذهب الإمامية واجب الإتياع.

الفصل الثالث: في الأدلة الدالة على إمامة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام

بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وعرض ذلك ضمن مناهج وهي:

المنهج الأول: في الأدلة العقلية.

المنهج الثاني: في الأدلة المأخوذة من القرآن.

المنهج الثالث: في الأدلة المستندة إلى السنة المنقولة عن النبي، وهي اثنا عشر.

المنهج الرابع: في الأدلة على إمامته المستنبطة من أحواله وهي اثنا عشر.

الفصل الرابع: في إمامة باقي الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

الفصل الخامس: في أن من تقدمه لم يكن إماماً.

الفصل السادس: في نسخ حججهم على إمامة أبي بكر.

وفي النهاية لا بد من الإشارة إلى أن أحد العلماء المعاصرين وهو آية الله السيّد عليّ الميلانيّ قام بشرح كتاب منهاج الكرامة في أربعة مجلدات.

### مناهج اليقين

أوسع كتب كلاميّ دوله  
الدائمة، لأنه يشمل جميع  
الدرجات الكلاميّة الأئمة

الكتاب مؤلف من اثني  
عشر منهجاً، وكل منهج  
علي مجموعة مسائل  
وتبلغ مسئلة ٢٥٨ مسئلة

هذه تعرضت لجميع آراء المتكلمين  
قديماً بدءاً من طائفة النوازل، ورواد  
بالتوفيق، والمجسدين، والفقهاء  
والصوفية، والفقهاء، والفقهاء، والفقهاء  
متكلمي السامع من كل الفرق  
الإسماعيلية

الكتاب مؤلف من اثني عشر منهجاً، وكل منهج على مجموعة مسائل، وقد جعل  
العلامة المنهج الأول في تقسيم المعلومات، والمنهج الثاني في تقسيم الموجودات،  
والمنهج الثالث في أحكام الموجودات، والمنهج الرابع في إثبات واجب الوجود  
تعالى وبيان صفاته، والمنهج الخامس في ما يستحيل عليه تعالى، والمنهج السادس في  
العدل، والمنهج السابع في العوض، والمنهج الثامن في الإمامة، والمنهج التاسع في

المعاد، والمنهج العاشر في الوعد والوعيد، والمنهج الحادي عشر في الأسماء والأحكام، والمنهج الثاني عشر في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وتبلغ المسائل المطروحة في مجموع الكتاب خلال مناهجه الإثني عشر، ٢٥٨ مسألة.

### مميّزات الكتاب:

○ أوسع كتابٍ كلاميٍّ دوّته العلامة، لأنّه يشمل جميع المباحث الكلاميّة الهامّة، ولا يضاهيه في السعة والشموليّة إلّا نهاية المرام فكتب "مناهج اليقين"، كالمختصر من كتابه نهاية المرام في علم الكلام، والذي لم يصل إلينا منه إلا جملةٌ من مباحث الأمور العامّة والطبيعيّات، فبلغت ثلاثة مجلّدات كبيرة مطبوعة! ومن هنا كان كتاب المناهج الكتاب الأهمّ لتحقيق أنظار العلامة في مسائل علم الكلام ممّا لم يصل إلينا من كتاب نهاية المرام.

○ الكتاب جامعٌ لأنظار العلامة الحلّي في لطيف الكلام وجليله، فقد جرى العلامة على تقرير الأقوال في كلّ مسألة مع تحقيقها بالدليل المُعتمد عنده من دون تقليد، مع اختصارٍ في العبارة وإيجازٍ فيها، وترك ما هو قليل الفائدة.

○ يمتاز بعرضه لجميع آراء المتكلّمين تقريباً، بدءاً بفلاسفة اليونان، ومروراً بالثنويّة، والمجوس، واليهود، والصابئة، والنصارى، وانتهاءً بآراء متكلّمي المسلمين من كلّ الفرق الإسلاميّة.

○ أمّا أسلوبه في النقاش والأدلة فإنّه يعتمد بشكلٍ عامٍ على الأدلّة العقليّة<sup>١</sup>.

١- ينظر: العلامة الحلّي: مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: محمّد رضا الأنصاريّ القميّ، ط ١، ١٤١٦هـ،

وَقَدْ رَمَى عَلَى رُءُوسِهِمْ نَارًا كَذِبًا  
وَأَسْمَاءُ هِيَ الَّتِي كَانَتْ إِحْسَنَ الْبَنَاتِ عَزَا

المسألة الأولى: المحسوسات أصلُ الإعتقادات.

المسألة الثانية: في الإدراك.

المسألة الثالثة: في النظر.

المسألة الرابعة: في صفاته تعالى.

المسألة الخامسة: مباحث في النبوة: نبوة محمد ﷺ ، عصمة الأنبياء، نزاهة النبي ﷺ عن دناءة الآباء وعهر الأمهات.

المسألة السادسة: في الإمامة.

المسألة السابعة: في المعاد، إن الحشر في المعاد هو لهذا البدن المشهود، استحقاق الثواب والعقاب.

والمسائل الأخرى مرتبطة بأصول الفقه، والفقه.

والكتاب باعتباره يركّز على المسائل الكلامية، لا سيما المسائل الخلافية فقد أثار الكتاب حفيظة الآخرين منهم:

١. الشهيد القاضى نور الله التستري (المتوفى ١٠١٩هـ) في كتاب أسماه «إحقاق الحق وإزهاق الباطل».

٢. الشيخ محمد حسن المظفر (١٣٠١-١٣٧٥هـ) في كتاب أسماه «دلائل الصدق».

\*\*\*

# مقومات كرامة الإنسان الذاتية في فكر العلامة الطباطبائي

□ محسن إسماعيلي، محمّد مهدي سيفي (\*)

□ محمّد مهدي سيفي (\*\*)

□ ترجمة: غفران حسين عبدالله

ملخص:

إنّ كرامة الإنسان هي المفهوم الأساسي في صياغة حقوق البشر، وقد ارتبط الاهتمام بهذا المفهوم في معظم الأنظمة السياسيّة باختلاف في وجهات النظر والتناقضات بين العلماء والخبراء القانونيين. تهدف هذه المقالة - بالتركيز والاستناد على آراء العلامة الطباطبائي - إلى دراسة مفهوم ومقومات الكرامة الذاتية للإنسان، واستعراض المقومات التي يمتلك الإنسان على أساسها كرامة ذاتية ضمن الإشارة إلى

---

(\*) محسن إسماعيلي: عميد في كلّية الحقوق، جامعة طهران (مؤلف)

E-mail: esmaeile١٣٤٤@ut.ac.ir

(\*\*) طالب ماجستير في كلّية الحقوق، جامعة الإمام الصادق (عليه السلام)، طهران.

E-mail: m.seyfi٣١٣@gmail.com

تعريف ومفهوم الكرامة الذاتية في فكر العلامة الطباطبائي، والإشارة أخيراً إلى منظومة الروابط بين هذه المقومات. تشير المقالة أدناه إلى المكانة المتميزة للكرامة الذاتية، والتي يتم تعريفها في فكر العلامة الطباطبائي على أنها الكرامة التي نشأت أثناء تكوين الإنسان وخلقه، وترتبط بمقام الإنسانيّة، وهي موجودة في جميع أفراد البشر. وكذلك يتم تقديم المقومات التالية - وفق نظم تراثي خاص - على أنها دلائل على كرامة الإنسان الذاتية في فكر العلامة، وهذه المقومات هي: "الشرف الذاتي للوجود"، "الخلق البشري المتميز"، محوريّة الإنسان بالنسبة للمخلوقات الأخرى، "الفطرة"، "العقل"، "العلم"، "الإختيار"، "قبول الأمانة الإلهية"، "خلافة الإنسان".

#### الكلمات المفتاحية:

الإختيار، الخلق البشري المتميز، الشرف الذاتي للوجود، العقل، العلامة الطباطبائي، الفطرة، الكرامة الذاتية.

#### المقدمة:

في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، صادقت الجمعية العامة للأمم المتحدة على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في قمة باريس، بناءً على قرار من لجنة حقوق الإنسان. يحتوي هذا الإعلان على مقدمة و ٣٠ مقررًا ملحقًا (مرفقًا) (ضيايي بيگدلي، ١٣٨٧: ٢٤٤). إن الإعلان المذكور الذي يبين مواد إعلان باريس لعام ١٩٤٨، يحدد المقدمات اللازمة للتصديق على الميثاقين المعلنين لدول العالم. يُعتبر هذا الإعلان في العصر الحالي من حقوق الإنسان الأساسية والابتدائية، ويُعتبر كل إنسان بطبيعته وفطرته مُستفيداً منه (Donnelly ٢٠٠٣: ١٢). كما أصبحت هذه القضية من أهم القضايا العملية المطروحة في النظام العالمي، وكذا في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية، فضلاً عن

كونها إحدى القضايا المفتاحية والأكثر إثارة للجدل في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وخاصة في القانون العام.

هذه النظرة إلى الإنسان تُلَفَت الانتباه إلى مصطلح "الكرامة الذاتية" للإنسان في أدبيات العلوم الإنسانية والقانون العام. وفقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فإن لكل إنسان حق التمتع بجميع الحقوق المذكورة في الإعلان لمجرد أنهم بشرٌ دونما تمييز بين أي نوع منهم (راجع: المادة ١ و ٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). إن حقوق الإنسان اليوم تعني الحقوق التي اكتسبها البشر فقط من خلال التمتع "بالكرامة الإنسانية المتأصلة" (راجع: مقدمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)، والنتيجة - وبسبب تعلق هذه الحقوق بالبشر جميعاً - هي أن الظروف المختلفة الاجتماعية والسياسية والثقافية والعرقية والجغرافية وحتى المذهبية لا تؤخذ بعين الاعتبار. إن موضوع الكرامة الذاتية (المتأصلة) للإنسان مذكور بشكل مباشر أو غير مباشر في العديد من مواد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، بما في ذلك المادة ١، ٢، ٦، ٧، ١٢، ١٨، ٢٦، و ٣٠. في الواقع، فقد اكتسبت "الكرامة الذاتية" للإنسان - كأساس لحقوق الإنسان ومعياري للتفاعل الاجتماعي والدولي - أهمية خاصة في مختلف مجالات العلوم الإنسانية والقانون.

بسبب التأكيد على "الكرامة الذاتية" للبشر، يدعي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنه عالمي، ويُعتبر معياراً مشتركاً لجميع الشعوب والأمم (مقدمة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان).

من خلال دراسة مسار الأحداث التي وقعت، من إعلان الاستقلال الأمريكي في ٤ يوليو ١٧٧٦ ووثيقة الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي تم المصادقة عليه من قبل المجلس التأسيسي للثورة الفرنسية وصولاً إلى الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي



تمّ المصادقة عليه من قبل منظمة الأمم المتحدة والذي يُعدُّ أهمَّ بندٍ تمّت المصادقة عليه في هذا الصدد (عمار، ١٩٨٥م: ١٤\*١٣)، يمكن طرح السؤال التالي: هل كانت المصادقة على هذه الوثيقة حدثاً تاريخياً مستقلاً عن طبيعة التحوّلات والأحداث الاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، أم أنّ تطوّر هذه التحوّلات والأحداث أدّى إلى نشوئها (الوثيقة)؟ وبتعبير أدقّ، هل كانت المفاهيم المحوريّة المستخدمة في هذا الوثيقة - مثل مفهوم "الكرامة الذاتيّة" (المتأصّلة) - مفاهيم عامّة وبديهيّة وعالمية، أم أنّها مأخوذة من المبادئ الفكرية الخاصّة التي تُعدُّ وليدة التمدن الحاليّ للحضارة الغربيّة؟

يعتقد بعضُ الناس أنّ الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان هو الوثيقة الأكثرُ شمولاً واكتمالاً في مجال حقوق الإنسان (Donnelly, ١٩٨٦: ١٨). لكن الحقيقة هي أنّ هذا الإعلان - وبسبب ماهيّة الإنسانيّة - يخدم مصالحهم ويُعدُّ أداةً للسيطرة كشكلٍ جديدٍ من أشكال الإستعمار. يُظهر الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان نوعاً من تحديث هياكل الفكر الغربيّ الجديدة التي تتمحور حول الإنسانيّة، ذاك الهيكل الذي ساعد على تسويق سياسات الهيمنة الجديدة للنظام الغربيّ، عن طريق إخفاء مضامينه الواقعيّة من خلال نماذجٍ مختلفةٍ من حقوق الإنسان الغربيّة (نصرت پناه وآخرون، ١٣٩١: ٦٤).

في الأساس، فإنّ ظهور حقوق الإنسان في الغرب هو نتاجُ رؤيةٍ خاصّةٍ للوجود، والعالم، والإنسان، والتي سيطرت على العالم الغربيّ في عصر ما بعد النهضة. وبطريقة أكثرَ تساهلاً، يمكن القول إنّ حقوق الإنسان الغربيّة ناشئةٌ من الضرورات بعد الحربين العالميتين الأولى والثانية. (Freeman, ١٩٩٤: ٥٠٣ - ٥٠٤). وهذا هو بالضبط سببُ خلوّ هذا المنتج من الشموليّة ومحوريّة الحقيقة (البحث عن الحقيقة). وبعبارةٍ أخرى، تخضع هذه المواقف لمبادئ الإنسانيّة الغربيّة، وفي أبسط الحالات للضرورات الاجتماعيّة والحديثة أكثر من كونها ناشئةً من أصولٍ فلسفيّة وفكريّة، وتمتّعها بأصول

حقيقيّة وعالميّة شاملة (نصرت بناءه وآخرون، ١٣٩١: ١٧). ومن هنا، فإنّ هذه الحقوق -وبالتالي مفاهيمها الأساسيّة مثل "الكرامة الذاتيّة" للإنسان - لا يمكن أن تكون عامّةً وبدهيّةً وعالميّةً، وكذا لا يمكن حصرها ضمن إطار مبانٍ فكريّةٍ ومفاهيمٍ عامّةٍ مقبولةٍ عالمياً. وبسبب هذا القصور بالتحديد، كان الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان دائماً يمثّل تحديّاً، ودفع العديد من المجتمعات والمفكرين إلى اتّخاذ موقفٍ ما، كما هو حال الدول الإسلاميّة التي صادقت على إعلان حقوق الإنسان الإسلاميّة في القاهرة، للتعبير عن آراء الدين الإسلاميّ في هذا الصدد، وقد اتّخذ العديد من المفكرين المسلمين في جميع أنحاء العالم الإسلاميّ - بما في ذلك الشيعة والسنة، كلّ على حدة - موقفاً من المفاهيم الواردة في هذا الإعلان، وانتقدوها.<sup>١</sup>

بالنظر إلى هذه النقاط وعلى الرغم من أهميّة "الكرامة الذاتيّة للإنسان" في الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان، يبدو أنّ الإهتمام بهذه القضية والجهود لتقديم مفهومٍ لها يقوم على الفكر الإسلاميّ وأفكار علماء الشيعة، وكذلك التعبير عن الاختلافات بين هذا الرأي والأسس النظرية للإعلان العالميّ لحقوق الإنسان يجب أن يكون أكثر جديةً.

من أهمّ المفكرين الشيعة المعاصرين الذين أثاروا قضايا منهجيّة في مجال الأنثروبولوجيا وحقوق الإنسان بالإضافة إلى الإهتمام بالأسس الفلسفيّة للقانون هو

---

١- بالإضافة إلى الكتاب العرب السنة، نجد أن كتاباً وعلماء من الشيعة قد كرّسوا بشكلٍ مباشرٍ أعمالاً تختصّ بمسألة حقوق الإنسان. كذلك، بشكلٍ مباشرٍ أو غير مباشرٍ، يمكن الرجوع والاستفادة من آراء ووجهات نظر العلّامة الطباطبائيّ وآراء طلابه آية الله الشهيد مرتضى مطهري، آية الله عبد الله جواديّ آملّي، وآية الله محمّد تقيّ المصباح اليزدي التي أثّرت في هذا الصدد.

العلامة الطباطبائي، وبالرجوع إلى أعماله واستخراج المبادئ المصروفة والمخفية في مجال الكرامة الذاتية للإنسان، يمكن عرض مقارنة عملية فيما بينها (المبادئ المستخرجة) وبين مبادئ الإعلان العالمي لحقوق البشر.

من أجل إجراء هذا البحث، يجب - أولاً وقبل كل شيء - الرجوع إلى المكتبة، ويتم جمع آراء العلامة الطباطبائي حول موضوع "الكرامة الذاتية للإنسان، ولأجل صياغة وتحليل البيانات التي تم الحصول عليها باستخدام طريقة تحليل بيانات "التفسير المنهجي" المستند إلى النص<sup>١</sup> سيتم تأطير البيانات التي تم الحصول عليها، وصياغتها واستنتاجها.

ومن أعظم أقوال الله تعالى في القرآن الكريم فيما يخص كرامة الإنسان قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ (الإسراء: ٧٠).

---

١- تؤدي نتيجة استخدام أسلوب البحث في "التفسير المنهجي" المستند إلى النص إلى تركيز المؤلف في التفسير على التأكيد على أن لكل نص معنى رئيساً وحقيقياً؛ يتم تحديد المعنى من خلال نية المؤلف. هذا هو النطاق الدلالي المحدد للمعنى الحقيقي للنص، والذي يجب الاعتراف به على أنه الهدف الرئيسي من المواجهة التفسيرية مع النص، لأن إنكار الصلة بين المعنى الأصلي والواقعي للنص ونية المؤلف يعني في الواقع أنه لا يوجد معنى أصلي وواقعي للنص، ويعطي مجالاً للمعاني المحتملة والممكنة وللتفسير بدلاً من تقديم معنى "محدد". لذلك فإن طريقة بحث "التفسير المنهجي" المستند إلى النص هي في الواقع معرفة تأويلية غير نسبية، وتعتقد بأصالة النص. لهذا السبب، وفي هذه المقالة، تم استخدام هذه الطريقة لتحليل البيانات واستنباط النتائج. إن استخدام "التفسير المنهجي" المستند إلى النص يمكن قبوله في الدراسات الإسلامية لأنه لا يؤمن بمعنى المجهول ويتجنب النسبية التأويلية الفلسفية.

في هذه الآية الشريفة وغيرها من الآيات الشريفة - مثل الآية ٢٤٣ من السورة المباركة "البقرة" <sup>١</sup> والآية الشريفة ٦ من السورة المباركة "الرعد" <sup>٢</sup> والآية الشريفة ١٣ من السورة المباركة "الحجرات" <sup>٣</sup> - دلالة على فضل ورحمة وكرامة الإنسان بلسان القرآن الكريم. استناداً إلى هذه الآيات يمكن القول إن مراعاة العدالة ضرورية لكل إنسان، سواء كان ذلك الشخص مسلماً أو غير مسلم، لأن مراعاة الحقوق والحريّة والعدالة والمساواة والرحمة وما شابه ذلك هي جزء من ضوابط الإسلام العالميّة، ولا تختص بفئة معيّنة (جوادي آملي، ١٣٧٧: ٣٧). تعبّر مثل هذه الآيات عن الحقيقة الصرمديّة المتمثلة في أنّ جميع البشر متساوون في خلقهم البشري، وأنّ الجميع لديه "كرامة ذاتيّة"، والتي تعدّ مصدر الاعتراف بالحقوق الواجب رعايتها عند جميع البشر، وهي بدورها تختلف عن الكرامة المكتسبة. الكرامة المكتسبة هي نوع من العلوّ والتمجيد الروحي الذي يظهر على أساس الزهد والتقوى. يقول القرآن الكريم: "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات: ١٣). وفقاً لهذه الآية فإنّ البشر ليسوا متماثلين في هذا النوع من الكرامة، بل هم مختلفون، إذ كلّما زاد مستوى التقوى لديهم، زادت كرامتهم (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٣: ١٦٥). في فكر العلامة الطباطبائي، وبالنسبة للبشر، تمّ النصّ - في نصّ الخلق - على عدد من الحقوق والحريّات التي لا يمكن سلبها ونقلها بأيّ شكل من الأشكال (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١ ج ١٣: ١٥٨)، ومع

١- ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾.

٢- ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَقَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمَثَلَاتُ وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَإِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾.

٣- ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾.

ذلك، وعلى الرغم من أن قضية الكرامة الذاتية لها إشاراتٌ مصرّحٌ بها في فكر العلامة الطباطبائي، إلا أنه لم يتوصّل إلى نتيجة صريحة بشأن هذه القضية.

الكرامةُ مشتقةٌ من الجذر العربي "كُرم" واسم مصدرٍ من باب "تكریم" أو "إكرام" ويعني القيمة والشرف في مقابل "اللوم" بمعنى الإنحطاط (الدناءة). ينسب العربُ على كلِّ ما له قيمةٌ من خلال استخدام كلمة "كرم" ومشتقاتها (الجوهري، ١٣٦٨، ج ٤: ١٩) ويطلقون على الشخص حسنَ الوجه "القاري الكريم"، والشخص حسن المظهر "الوجه الكريم" (انطوان الياس، ١٣٥٨: ٥٨٨). يكتبُ الراغبُ الأصفهانيُّ أيضاً في معجمه القرآني: "كلُّ شيءٍ شرفٌ في بابه فإنه يوصفُ بالكرم" (الراغب الأصفهاني، ١٤٢١ق: ٧٠٧). وقد ذُكرت صفةُ الكريم في القرآن الكريم في وصف الخالق (النمل: ٤٠<sup>١</sup>، الإنفطار: ٦<sup>٢</sup>)، والوحي (الحاقة: ٤٠<sup>٣</sup>، التكويد: ١٩<sup>٤</sup>)، والنبي موسى عليه السلام (الدخان: ١٧<sup>٥</sup>)، والقرآن (الواقعة: ٥٦<sup>٦</sup>) أجر الخالق (الحديد: ١٨<sup>٧</sup>)، رزق المؤمنين (سبأ: ٤<sup>٨</sup>) القول الحسن (الاسراء: ٢٣<sup>٩</sup>) وغيرها من الأمثلة.

- ١- ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي ءَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾.
- ٢- ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّبَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾.
- ٣- ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾.
- ٤- ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ﴾.
- ٥- ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا قَبْلَهُمْ قَوْمَ فِرْعَوْنَ وَجَاءَهُمْ رَسُولٌ كَرِيمٌ﴾.
- ٦- ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾.
- ٧- ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُّضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾.
- ٨- ﴿لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾.
- ٩- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَوْفٍ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾.

وهناك استخدام آخر للكرامة ورد في القرآن الكريم اختص فقط في وصف وجه الخالق واسمه وهي كلمة "إكرام" (الرحمن: ٢٧<sup>١</sup> و ٧٨<sup>٢</sup>)، أمّا كلمة "كرم" فتستخدم لله تعالى والإنسان. يقول الله تعالى عن نفسه في الآيات الأولى التي نزلت على الرسول الكريم ﷺ: "إقرأ وربك الأكرم" (العلق: ٣)، وفي وصف الإنسان يقول: "إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم". تُعبّر هذه الآية الشريفة عن حقيقة أنّ كلّ إنسان بمقدار ما لديه من التقوى الداخلية والفطرية أو المكتسبة، سيكون له نفس المقدار من الكرامة، وأنّ أكثر الناس تقوى هم أكرمهم (أعزهم) (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ٢٠: ٣٢٤). مع رعاية هذه النقاط والتوجّه إلى أنّ جميع مشتقات "الكرم" تشير إلى نوع من الذاتية والجوهر في معنى الكلمة المشتقة، وتتّصف الشخص بأيّ منها بسبب تمتّعه بهذه الخاصية الذاتية، فإنّ كلمة "تكريم" أيضاً تصبح أكثر وضوحاً. التكريم هو تخصيص اهتمام واحترام لخاصية غير موجودة في الآخرين. لذلك، فإنّ للتكريم معنى نفسياً (جوهرياً) لا علاقة له بأيّ شيء آخر (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١/ ج ١٣: ١٥٦). ووفقاً لهذا، فإنّ معنى "الكرامة" يصبح أيضاً مشخصاً. الكرامة عبارة عن "عزّة وتفضيل في جوهر الشيء دون الأخذ بعين الاعتبار هذا التفضيل (التفوق) على شيء آخر" (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٣: ١٥٨). والكرامة تعارض الخنوع، كما تعارض العزّة الذلّ، والعظمة تعارض القلّة. الكرامة إذن تعني التنزّه عن الخنوع والردّالة (مصطفوي، ٢٠٠٦، ج ١٠: ٤٦). وهكذا، في هذه الدلالات، يتّضح أنّ في معنى "الكرامة" أيضاً نوعاً من الذاتية والإطلاق (بمعنى عدم المقارنة مع الآخر).

١- ﴿وَيَقِي وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام.

٢- ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾.

وفيما يتعلّق بالمعنى الذاتي، نحتاج إلى دراسة الآثار الفلسفية للعلامة الطباطبائي، حيث يقول بخصوص تبيين معنى الذاتيات: إنّ المفاهيم التي تثبت صحتها في ذات الماهيات وتؤخذ في تعريف الماهية (الطبيعة) تسمى الذاتيات، وإذا ما أزيلت تنتفي الماهية كلياً (العلامة الطباطبائي، ١٣٨٧: ٨٤). إنّ الإنسان هو مخلوق له كرامة قد نالها من الله تعالى. وإذا ما اعتبرنا أنّ هذا النوع من الكرامة ذاتي (متأصل) في البشر، فيمكن إنكار وجود بشر دون كرامة، أي أنّ الإنسان ناقص الكرامة لا وجود له على الإطلاق. وفقاً لموضوع الأنثروبولوجيا في هذه الدراسة، ومن أجل إدراك مفهوم الإنسان، نحتاج إلى معرفة الفرق بين مفهومي "الضروري" و"الذاتي"، فإنّ الشيء الذي هو غير قابل للسلب في الوجود أو الوهم هو شيء ذاتي، وكلّ ما يمكن سلبه في الوهم يكون ضرورياً غير ذاتي (العلامة الطباطبائي، ١٣٦٣: ٣٨٧). وبناءً على ذلك، قد نفكر في الإنسان في الوهم بصرف النظر عن كرامته الذاتية، ولكن، في الواقع وفي عالم الوجود فإنّ وجود إنسان ناقص الكرامة هو أمر لا يصدق. لذلك من الممكن تسمية شيء ما أنّه ذاتي حينما يكون غير قابل للسلب والإزالة.

#### مقومات الكرامة الذاتية للإنسان:

في هذا القسم، وبالإشارة إلى القضايا الأنثروبولوجية للعلامة الطباطبائي، يُشار إلى الخصائص الإنسانية الخاصة التي تُعتبر مهمة في تكوين وتنمية الكرامة الذاتية في نظره. وتجدر الإشارة إلى أنّ وجود الكرامة الذاتية في فكر العلامة الطباطبائي لا يُعتبر فرضاً، بل - ومن خلال فحص ودراسة آرائه - يتضح أنّ بعض المقومات الأنثروبولوجية المذكورة أدناه تشكّل موضوع الكرامة الذاتية في فكر العلامة. إذاً، بالإشارة إلى هذه المقومات، يمكن ذكر مختصات الكرامة الذاتية في فكر العلامة الطباطبائي وترسيم العلاقة فيما بينها.

## ١ - الشرفُ الذاتيُّ للوجود

من وجهة نظر الحكمة المتعالية، فإنَّ مبدأ الشرف وقيمة ذاك الوجود وماهيَّته هو تابعٌ للوجود أيضاً (العلامة الطباطبائي، ١٤٣٢ق، ج ١: ١٨). لذلك فإنَّ كلَّ مخلوقٍ - من الجماد إلى النباتات والحيوانات والبشر والممتلكات وأعلى مرتبة في الوجود، أي الله سبحانه وتعالى - كريمٌ وله قيمةٌ جوهريةٌ. يُستنتج من هذا البحث أنَّ الكرامة أمرٌ ترتبِيٌّ، لأنها من نوع الوجود، والوجود في نفسه أمرٌ ترتبِيٌّ وتشكيكيٌّ (العلامة الطباطبائي، ١٣٨٧ (ب): ٢٢). لذلك فإنَّ المخلوق الذي يتمتع بمرتبة وجودية أعلى، تكون كرامته الوجودية أعلى، و يرتفع مستوى هذه المراتب من العالم المادي إلى عالم القدوة والعقل وعالم ما فوق العقل (العلامة الطباطبائي، ١٣٨٧ (ب): ٢٣ - ٢٤). ومن هنا فإنَّ كلَّ البشر من كلِّ عرقٍ ودينٍ ومدرسةٍ وعقيدةٍ لهم كرامتهم الذاتية في وجودهم البشري، وهذه الكرامة هي الكرامة الذاتية نفسها التي ذكرها الله تعالى في الآية ٧٠ من سورة الإسراء<sup>١</sup>.

## ١ - ١ - الخلقُ البشريُّ المتميز

يذكر الله تعالى في القرآن الكريم أنَّ الإنسان هو خيرُ مخلوقاته: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ (التين: ٤) ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون: ١٤). والخلقة الحسنة تشير إلى التفوق الخلفي للإنسان على

١- ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَهْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.



سائر الكائنات. وهذه الخاصية الخلقية المتميزة إلى جانب نفخ الروح الإلهية استدعت سجود الملائكة له (أي للإنسان). ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (الحجر: ٢٩). مما يعني أن البعد المادي والجسدي يمكن أن يؤثر على منزلة وكرامة الإنسان، لأن "التسوية" بمعنى تعديل أعضاء الجسد والأمر بالسجود، وبعد التعبير عن "التسوية" و "نفخ الروح" يشير إلى حقيقة أن الخلقة الجسدية وكذلك الانتساب الروحي إلى الله تعالى، أي إضافة ضمير المتكلم (ي) إلى الروح في "روحي" يشير إلى شرف وكرامة الإنسان الذاتية (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٢: ١٥٤). يكتب آية الله جوادي آمل في هذا الصدد: إن الله تعالى لم يقل "فتبارك الله أحسن الخالقين" في خلق الملائكة الذين يشتركون مع الإنسان في الجانب العلي والملكوتي، لذا فإن شمولية الإنسان هي التي جعلته "أحسن المخلوقين" وجعلت خالقه "أحسن الخالقين". لأن كل فيض نعم أعطاه الله تعالى للإنسان منتشراً في العالم أيضاً، لكنه مجتمع في الإنسان. فهو جامع لكمالات الحيوان والنبات وكمال الملائكة كذلك، من هنا يُعتبر الإنسان أحسن المخلوقين (جواد آمل، ١٣٨٧: ٢٢٤).

في النظرة الإسلامية العالمية، الإنسان هو مخلوق الخالق الذي منحه الكرامة، أي أنه أعطاه قيمة وشرفاً ذاتياً، كما يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: "ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً" (الإسراء: ٧٠). هذا التكريم هو مصدر الإعراف بالحقوق الواجب رعايتها عند البشر. كتب العلامة الطباطبائي في الآية المذكورة:

هذه الآية هي تعبير عن الحالة الإنسانية العامة - التي وبغض النظر عن تكريس بعض البشر للكرامة الإلهية الخاصة وقربهم وفضائلهم الروحية - تشمل عامة المشركين والكفار والفاستقين. (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٣: ١٥٧). بعبارة أخرى، يمكن

تقسيم الكرامة إلى كرامة ذاتية تشمل جميع البشر مع كل عقائدهم وأخلاقهم وسلوكهم، والكرامة الخاصة والمكتسبة التي يستفيد منها بعض الناس للسلوك وجهاد النفس. يكتب الشهيد مطهري في مجال كيفية دلالة الاستعداد الطبيعي على الحق الطبيعي:

إن كل سند طبيعي هو أساس لـ "الحق الطبيعي" ويُعتبر "سنداً طبيعياً" لها، على سبيل المثال، للطفل البشري الحق في الدراسة والذهاب إلى المدرسة، ولكن، طفل الخروف ليس له الحق في ذلك. لماذا؟ لأن نظام إنشاء هذا السند يضع الطلب على العمل في البشر وليس في الأغنام. وهكذا هو حال الحق في التفكير والتصويت والإرادة الحرة (الشهيد مطهري، ١٣٨٣: ١٥٨). وبناءً على ذلك فإنّ الخلق الخاص بالإنسان هو وثيقة (سند) طبيعية لحقوقه الطبيعية، وبالرجوع إلى كتاب خلق الإنسان، يمكن ملاحظة أنّ الإنسان باعتباره إنساناً ووفقاً لخلقه الخاصة، يتمتع بكرامة وشخصية محترمة، وقد مُنح في نصّ الخلقة سلسلة من الحقوق والحريات التي لا يمكن سلبها أو نقلها بأي شكلٍ من الأشكال.

## ١. ٢. محورية الإنسان بالنسبة إلى سائر المخلوقات:

بحسب تعاليم القرآن الكريم، فإنّ نظام التكوين وخلق العالم خلق من أجل الإنسان، كما يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ٢٩)، ويقول أيضاً: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ﴾ (الجاثية: ١٣). لذلك فإنّ الإنسان هو غاية الخلق. إنّ غاية الإنسان لجميع الظواهر والمخلوقات هو أحد العناصر الرئيسية لكرامته الذاتية. وغاية الدين هي هدى الإنسان، أي أنّ الإنسان هو غاية المخلوقات التكوينية والتشريعية، لذا فإنّ أي قاعدة تحطّ من شأنه وتحوّله إلى وسيلة وأداة تتعارض مع كرامة الإنسان الذاتية (العلامة

الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١: ١١٢). بالطبع فإن مصطلح غائية الإنسان لا يعني أن كل ما في الكون يفيد الإنسان بشكل مباشر. بل القصد هو أن الله قد خلق نظاماً متماسكاً وخلق الإنسان على أنه أشرف كائنات العالم - بسبب خليقته الخاصة وإرادته - لكي يتمكن من استخدام هذا العالم، ويكون حاضراً فيه باعتباره المخلوق الأسمى، ليشق طريقه إلى الله. (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٦: ٢٢٨ - ٢٢٩).

في النظرة الإسلامية للعالم، يتمتع الإنسان بمقام ومكانة تمكنه من استخدام قوة عقله وقوته الجسدية للكشف عن ألغاز وعجائب العالم وتسخير كل قوى الطبيعة. وقد جاء في القرآن الكريم في هذا الصدد:

﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْأَنْهَارَ\* وَسَخَّرَ لَكُمُ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَانِينَ وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ\*﴾ (إبراهيم: ٣٢ - ٣٣).

ووفقاً للقرآن الكريم، فإن تسخير الموجودات يعني أنها مخلوقة بما يعود بالنفع على الإنسان، وليس أن تسد الطريق أمامه وأمام مصالحه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِي الْأَرْضِ وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ\*﴾ (الأعراف: ١٠) (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ٨: ١٩). لذلك، فإن تسخير الموجودات للإنسان يدل على مقامه ومكانته وكرامته الذاتية.

### ١. ٣. الفطرة الإنسانية

يقدم القرآن الكريم الفطرة الإنسانية على هذا الشكل: "فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (الروم: ٣٠). لكلمة "فطر" ثلاثة معان: البدء، الخلق، والحفر والتمزيق. (راجع: ابن منظور ١٤٠٥ ق، ج ٥: ٥٥؛ الراغب الإصفهاني، ١٤٢١: ج ١: ٦٤٠؛ طريحي، ١٣٧٥،

ج ٣: ٤٣٨). تتوافق المعاني الثلاثة مع بعضها، لأنّ الخلق الإلهي مُبتكرٌ و أساسيٌ وغيرُ مسبوقٍ، وكذلك الحاجة هي جوهرٌ وجود المخلوقات. لذلك، فالمخلوقات في وجودها ليس لها إلّا الحاجة. وبسبب هذا، فإنّ تكوين الأشياء يشبه إنشاءً انشطار أجوف. إنّ كلمة "فطرة" هي على وزن "فعلة". يشير هذا الوزن إلى نوعٍ خاصٍ من المادة. لذلك فإنّ الفطرة تعني نوعاً خاصاً من الخلق (جوادي آملي، ١٣٩١: ٢٥). لكنّ كلمة الفطرة تشير إلى الخلق الخاصّ بالإنسان. وردت هذه الكلمة في القرآن الكريم مرّةً واحدةً فقط في الآية المذكورة سابقاً، بمعنى النوع الخاصّ من خلق الإنسان.

إنّ للإنسان حيثيّتين: الحيثيّة الحيوانيّة، والحيثيّة الخاصّة الإنسانيّة، لكنّ الفطرة هي حيثيّةٌ من حقيقة الإنسان الذاتيّة، والتي تُؤخّذ بعين الاعتبار في مواجهتها الإنسانيّة مع الجانب الآخر. لذلك فإنّ القيم الإنسانيّة في التعاليم الإسلاميّة مُتجذّرة في الجبلة والفطرة الإنسانيّة. بعبارة أخرى فإنّ المعايير البشريّة - وما يُعرف بالإنسانيّة - تبعٌ للذات الإنسانيّة (العلامة الطباطبائي، ١٤٣٢ق، ج ٢: ١٠٤ و ٢٥٦). إنّ الإنسان كائنٌ تُزرع بذرة المعايير الإنسانيّة في أعماق كيانه، أي أنّ أصول التفكير مغروسةٌ في فطرته.

وكما قيل، فقد وهب الله الإنسان كرامةً، وجعله أعلى من سائر المخلوقات. هذه الكرامةُ الذاتيّةُ بالإضافة إلى الخلق البشريّ الممتاز، ترجع إلى الخصائص المميّزة التي أوكلها الله إلى الفطرة البشريّة، وأعطاه الاستعدادَ للسير عبر مراتب الكمال في جميع الأبعاد والوصول إلى لقاء الله. إنّ كلّ إنسان يسير على طريق ازدهار الفطرة، يُعرف قدر هذه الكرامة الذاتيّة، ويجعلها تزدهر أكثر فأكثر (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٣: ١٦٥).

إنّ الله خلق كلّ مجموعة من المخلوقات بنمطٍ خاصّ (خلقة خاصّة)، وأعطى الإنسان أيضاً خصائصَ ذاتيّةً وفطريّةً تميّزه عن المخلوقات الأخرى. إضافةً إلى الفطرة الإنسانيّة، فإنّ الإنسان أيضاً له جانبٌ حيوانيٌّ وجسديٌّ يشترك فيه مع الكائنات الحيّة

الأخرى. والجوانب الحيوانية والجسدية لها خصائصها الخاصة. يشير مصطلح "الفطرة" فقط إلى تلك الخصائص الخاصة بالجنس البشري (العلامة الطبائفي، ١٣٧١، ج ١٦: ١٧٨ - ١٧٩).

إنّ جوانب المرتبة الحيوانية ليست سيئة بطبيعتها، بل هي جزء من الوجود البشري الذي ينبغي أن ينمو بما يتناسب مع وضعه، ويحقق كماله الخاص. المهم أن مرتبة الإنسان الحيوانية لا يجب أن تمنعه من التطرق إلى أبعاده الفطرية التي تشمل كرامته الذاتية. لذلك، يجب أن ينمو البعد الحيواني بطريقة معتدلة، فلا يُشكّل عائقاً أمام كمال البعد الإلهي والفطري، بل يمهد طريقه ويُسهّل حركته (جوادي آملي، ١٣٨٧: ١٨٥ - ١٨٧).

بحكم الفطرة الإلهية، فإنّ الإنسان عند الولادة ليس مجرد شخص يقبل أيّ دور مثل اللوح الفارغ. بل يكون عند الولادة ذا استعداد بطبيعته، ويحتمل أن يكون حريصاً ومحفظاً نحو سلسلة من الكمالات المتعالية، وتقوده قوّته الداخلية إلى تلك الكمالات وتلعب الظروف والعوامل الخارجية دوراً إما مساهماً أو رادعاً لذلك. إنّ علاقة الإنسان بالقيم والكمالات الإلهية المفطورة في فطرته، - في بداية خلقه - تشبه علاقة شتلات التفاح بشجرة التفاح، والتي تسوقها إليها علاقةً داخليةً بمساعدة عوامل خارجية إلى أن تصبح شجرة، وليس ذلك مثل نسبة اللوح والخشب بالكرسي والطاولة التي تُعدّ عوامل خارجية حيث تجعلها تتحوّل إلى كرسي أو طاولة فيما بعد. لذلك عندما يقال إنّ الله خلق الإنسان ليكون قريباً منه بحيث تتجلّى الأسماء الإلهية على الأرض ويتحقّق مقام خليفة الله، فهذا يعني أنّ الوجود البشري في البداية خلق باستعدادٍ وميلٍ نحوه! (مطهرى، ١٣٧٧: «ب» (٣١٣)).

١- عندما سُئل الإمام الصادق عليه السلام عن الآية الشريفة: ﴿... فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾ (الروم: ٣٠) قال: "فطرهم جميعاً على التوحيد" (الكليني، ١٣٨١، ج ٢: ١٢). تشير كلمة "جميعاً" إلى أنّ الجنس البشري له

## ١ . ٤. عقل الإنسان

لقد زود الله الإنسان بقوة العقل التي يستطيع من خلالها إدراك الحقيقة. يتم تحقيق الميل الفطري للحقيقة من خلال هذه القوة. إن قدرة العقل عند الإنسان ذاتية، ولكن يجب أن تنمو وتحقق عند الولادة، ووفقاً للدور الذي يلعبه في الفعل التطوعي للإنسان، فإن كمال الإنسان والوصول إلى السعادة والهدف من الخلق، يعتمد في المقام الأول على نمو هذه القوة. لذلك فإن "العقل" هو أيضاً أحد مقومات الكرامة الذاتية للإنسان. إن الله سبحانه وتعالى بإعطائه العقل للإنسان، قد أعطى الوجود رقياً وكرماً. لذلك فإن وجود "العقل" هو أيضاً أحد عناصر الكرامة الإنسانية الذاتية. وبهذا فإن الإنسان يكرم بالعقل الذي اختص به، ولم يُعط لأي مخلوق آخر، ومن خلاله يمكن للإنسان أن يميز الخير عن الشر، والنافع من المضر، والحسن من السيئ. إن العطايا الإنسانية الأخرى مثل الكلام والخط وما شابه ذلك تتحقق أيضاً عندما يكون هناك عقل (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٣: ١٥٦).

إن الكلام والقدرة على الكشف عن الإبداعات الفكرية والداخلية هي من أهم التعاليم الإلهية للإنسان، والتي تظهر مقومات كرامته مثل "العقل" و"العلم" وتشكل الحضارة الإنسانية وتكشف عن مجد الإنسان وعظمته:

=

بنية وجودية توحيدية. وليس المقصود من التوحيد معرفة توحيد الله فقط، وإلا فإن هذه المعرفة موجودة في كل مخلوق من المخلوقات الإلهية. بالإضافة إلى ذلك، فإن ذات الإنسان هي التي تشمل تبجيله الخاص ويمكن أن تكون التجلي الشامل للأسماء الإلهية، فيصل إلى مقام خليفة الله. إن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة لاهوتية وإيمانية وتوصل إلى الله.

١- "ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل: خداوند برای بندگانش چیزی برتر از عقل تقسیم نکرد". (الكليتي، ١٣٨١، ج ١: ١٢).

”ليس هناك شكٌ في أن ميزة الجنس البشري عن الحيوانات الأخرى هي أن الإنسان يتمتع بقوة العقل والحكمة، ويستخدم العقل والفكر في السير في طريق الحياة.. إن نشاط كل حيوان حيٍّ ما عدا الإنسان، مدينٌ للوعي والإرادة، والعاملُ والمحفِّزُ الوحيدُ لهما هو مشاعرُ ذلك الحيوان، والتي مع ظهور العاطفة تقوده إلى أهدافه وتجبره على اتِّخاذ القرارات. إن الإنسان هو الوحيد -الذي بالإضافة إلى الإثارة الشديدة، ومشاعر الحبِّ والكراهة المختلفة، والصداقة والعداوة، والخوف والأمل، وأيِّ عاطفةٍ أخرى تتعلَّق بالجذب أو النفور، المزوَّدُ بجهازٍ قضائيٍّ يقرُّ بالمصلحة الحقيقية للفعل من خلال فحص مزاعم العواطف والقوى المختلفة. ويحكم على هذا الأساس أحياناً على الرغم من الرغبة الشديدة في العواطف.

يُجبر الإنسان على القيام بأعمالٍ غير صحيحةٍ مع وجود تناقضٍ بين القوى والعواطف، وإذا ما كان هناك توافقٌ بين المصلحة والرغبة، فإنه يقوم بها أيضاً. وفقاً للنقاط المذكورة، يقدِّم العلامة الطباطبائيُّ هذا التعريف للعقل:

العقلُ يعني الإدراكَ والفهمَ لشيءٍ ما، ونعني بالإدراك هنا الإدراكَ الكاملَ والتامَ، ولهذا السبب فإنَّ تلك الحقيقة الموجودة في الإنسان، والتي يفرِّق من خلالها بين الصلاح والفساد، والحقِّ والباطل، والصدق والكذب، سُمِّيت بالعقل.

إنَّ هذه الحقيقة ليست كقوَّة النظر أو السمع أو الحفظ أو غيرها من القوى البشريَّة التي يُشكِّلُ كلٌّ منها فرعاً من فروع النفس، بل إنَّ هذه الحقيقة عبارةٌ عن نفس الإنسان المدرك (العلامة الطباطبائي، ١٤٣٠، ج ١: ٣٤١).

الإسلام دينٌ حقيقيٌّ، وهو يعني التسليمَ مقابل الحقِّ والواقع. إنَّ أيَّ نوعٍ من العناد، اللجاج، التعصُّب، والتقليد الأعمى، التحيُّز والأنانيَّة، يرفضه الإسلام لأنَّه يتعارض مع روح العقلانيَّة والبحث عن الحقيقة.

وإذا ما كان الإنسان - في الإسلام - باحثاً عن الحقيقة وساعياً إليها، فإنه معذورٌ إذا لم يصل إلى الحقيقة. أمّا إذا تحلّى بروح العناد، وقبِل الحقيقة ولو بالتقليد أو الوراثة، فإنّ هذا القبول لا قيمة له، لأنّه مخالفٌ للعقل الذي يُعدُّ من مقومات كرامة الإنسان الذاتية. لذلك فإنّ المفاهيم السطحيّة وأحاديّة البعد وكذلك الإستسلام للتقاليد الموروثة، يُدينها الإسلام من منطلق أنّها ضدُّ الروح العقلانيّة الذاتية (مطهري، ١٣٧٧: ٨٧). يكتب الشهيد مطهري في هذا الصدد:

”إنّ للقرآن الكريم لحناً مهذباً للغاية. لكن، في موردَيْن أو ثلاثة يفتح القرآن مجالاً لتعبيرٍ قد يكون إهانةً نوعاً ما. أحدهما حيث لا يستخدم البشرُ عقلهم (الحجّة الناطقة لقوم الإمام الكاظم عليه السلام). يقول القرآن الكريم عن هذا النوع من البشر: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (الأنفال: ٢٢). فأسوأ المخلوقات عند الله هم أولئك البشر الذين لهم ألسنٌ لا يفقهون بها ولهم آذانٌ لا يسمعون بها ولهم عقولٌ لا يفكرون بها (مطهري، ١٣٧٩: ١٣٦). وفقاً للفطرة الإنسانيّة - وفيما يخصّ تنظيم القوى والعلاقة بينها - فإنه إذا ما كان العقلُ حاكماً على سائر القوى، فإنّ عقل هذا الإنسان حرٌّ وهو يسير في طريق الخلاص مستنداً إلى كرامته الذاتيّة، ويكتسب أيضاً الكرامة المكتسبة. ولكن، إذا كانت قوّة الشهوة والغضب هي التي تسيطر على الوجود البشريّ فستكون قوّة العقل خاضعةً إمّا لقوّة الشهوة أو الغضب أو لكليهما بحيث تستغلّانه كما لو أنّه مهزومٌ أو أسيرٌ (مطهري، ١٣٨٥: ٧٧٣).

## ١ . ٥. علم الإنسان

يُفهم من الآية الشريفة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١) (أي علم الأسرار وتسمية الكائنات).



إنَّ الإنسان بتعليمٍ من الله قد تعلَّم الأسماءَ، أي الحقائق والمخلوقات الخارجية (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١: ١١٧). إن انعكاس هذا التعليم الإلهي يظهر في معرفته الذاتية وعلم الكون. أي أنَّ القدرة العلمية للإنسان هي من أعظم القدرات التي يمكن لمخلوقٍ ما امتلاكها، وهذا "العلم" هو أحدُ عناصر تفوق الإنسان على الملائكة، وأحدُ أسرار كونه مسجوداً (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١: ١٢٢). من هنا، فإنَّ العلم هو أحدُ العناصر والمقومات التي تشكّل الكرامة الذاتية للإنسان. والعلم هو نتاج الفكر والعقل. فبالعقل يمكن للإنسان أن يدرك الحقيقة ويعلم بالحقائق. التعقل والتفكير لهما علاقة متبادلة بالعلم، بحيث يتم الوصول إلى العلم من جهة، عن طريق التفكير والتعقل، ومن جهة أخرى فإنه مع زيادة العلم يزداد مستوى التفكير والتعقل، ممّا يزيد بالتالي إمكانية تحقيق مراتب أعلى من العلم. لذلك فإنَّ التقدم العلمي لأي شخص مرتبطٌ بجهوده في التفكير والتعقل.

بالنظر إلى أنَّ تطوّر العقل مرتبطٌ بالبيانات العلمية، فإنه يجب الجمع بين العقل والعلم، لأنَّ العقل هو حالةٌ غريزيّةٌ وطبيعيّةٌ يمتلكها الجميع، ولكن العلم يدرّب العقل، فيجب على العقل أن يتغذى بالعلم (مطهري، ١٣٨٧: ٦٩٩).

#### ١. ٦. إختيار الإنسان

إنَّ الإختيار هو خاصيّةٌ فطريّةٌ للبشر. خلق الإنسان حُرّاً ومُستقلاً، أي أنّه مُنح العقل والفكر والإرادة ليختار إحدى المسارات دون أي إجبارٍ عندما يجد نفسه أمام المسارات التي تكون جميعها متاحةً أمامه. إنَّ الإنسان قادرٌ على ترك فعلٍ ما - بحكم تشخيص العقل والمصلحة الفكرية -، يعلم أنّه يتوافق مع غريزته الطبيعية، ولا يوجد أيُّ مانعٍ للقيام به، كما يستطيع أيضاً القيام بفعلٍ يخالف تماماً طبيعته بدون وجود أيِّ عاملٍ إجباريٍّ خارجيٍّ (العلامة الطباطبائي، ١٣٨٧، ج ٣: ١٥٧).

الإنسان أيضاً حرٌّ ومستقلٌّ بمعنى أنَّ عمله ينبع من رغبته الكاملة ورضاه ومصالحته الفكرية، ولا يوجد أيُّ عاملٍ يجبره أن يخالف رغبته ورضاه وإرادته، وهذا يُعدُّ أحدَ مقومات كرامته الذاتية.

إنَّ سمة الاختيار هذه تمنح الإنسان هذه القدرة والقابلية بحيث تكون أساسَ تكامله وفلاحه وخلاصه، كما يقول القرآن الكريم: ﴿فَاللَّهُمَّهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۖ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾ (الشمس: ٨-٩).

حتى إنَّ الله تعالى لا يفرض الإيمان على البشر، ليختاره البشر عن طريق تشخيصهم العقلي وإرادتهم الحرة، إذ يقول عز وجل: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الكهف: ٢٩)، لأنَّه لا إكراه في الدين البتة. لذلك فإنَّ الإكراه في قبول الدين قد تمَّ نفيه تماماً، وعدمُ الإكراه في الدين ما هو إلَّا احترامٌ للكرامة الإنسانية الذاتية، حيث إنَّ حفظ هذه الكرامة يكون عن طريق الحفاظ على الحرية والاختيار (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ٢: ٣٤٢-٣٤٣).

إنَّ الإنسان الذي يُجبر على قبول عقيدة ما، حتى لو كانت عقيدةً صحيحةً، تكون قد قُمت كرامته الذاتية وأُهينت شخصيته، لهذا السبب، ووفقاً للتعاليم القرآنية، فإنَّ البشر ليسوا مجبورين على قبول عقيدة ما، ويجب أن يصلوا إلى مرحلة الإقتناع في اختيار العقيدة. ويجب أن تكون هذه القناعة في جوٍّ بعيدٍ عن أيِّ نوعٍ من الضغوط الملموسة وغير الملموسة، وقد كان الأنبياء ملزَّمين بإزالة العقبات أمام الإنسان حتى يتمكن من احترام شخصيته الإنسانية بحريةٍ ووعيٍ، مع الحفاظ على كرامته الذاتية (العلامة الطباطبائي، ١٣٩٣: ٥٢).

١- ﴿لا إكراه في الدين﴾.

تعتمد الاستعداداتُ الفطريةُ والكمالُ الإنسانيُّ على قيام الإنسان بأعمالٍ واعيةٍ واتخاذ قراراتٍ طوعيةٍ. من هنا، فإنَّ الإنسان مسؤولٌ عن قراراته لتحقيق الكمال والسعادة وازدهار كرامته الذاتية. لذلك يجب أن يحاول معرفة كماله الحقيقي، وأن يسعى لتحقيقه (العلامة الطباطبائي، ١٣٨٧، ج ٣: ١٦٢).

إنَّ الجوامع البشرية كما الإنسان، تحدّد مصيرها بإرادتها: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (الرعد: ١١)؛ أي أن إيجاد اليقين في أي أمر لهذه المجتمعات البشرية يرتبط فقط بإرادتها. إنَّ إرادة الإنسان وعمله من شأنه تغيير الكثير، حتّى قدره المكتوب. وقد صرّح القرآن بهذه الحقيقة المهمة في قوله تعالى: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد: ٣٩).

يعود تأثيرُ إرادة الإنسان على العالم العلويّ إلى مكانته الرفيعة في الخلق، وكذلك كرامته عند الله تعالى. إنَّ إرادة الإنسان وأفعاله لجهة خلق كرامة الإنسان تتسبّب في تغييراتٍ ومحوٍ وإثباتٍ في العالم العلوي، وبعض الألواح المقدّرة والكتب الملكوتية (العلامة الطباطبائي، ١٣٧١، ج ١٨: ١٤٨).

### النتيجة

إنَّ الإنسان مكرّمٌ لأنّه يحظى بتكريمٍ وتعظيمٍ ربّه له. وهذه النعمة - من وجهة نظر القرآن الكريم - نعمةٌ خاصّةٌ بالإنسان، ومصدرها الروحُ الإلهيةُ التي نُفخت في جسده فأجبرت الملائكة على السجود أمامه.

الكرامة في وجود الإنسان على نوعين:

- ١- الكرامة الذاتية: هي كرامةٌ نشأت أثناء تكوين الإنسان وخلقها، وترتبط بمقام البشريّة، ويمكن أن توجد في جميع البشر بصورةٍ جبريّةٍ.

٢- الكرامة المكتسبة: هي كرامة تنشأ في سياق السير الكمالى للإنسان، للتقرب من الله ، وهي نوعٌ من العلوِّ الروحيِّ والتمجيد المعنويِّ الذي يظهر على أساس التقوى والزهد.

يعدُّ العلامةُ الطباطبائيُّ بشكلٍ صريحٍ المقوِّماتِ - مثل الخلق البشريِّ الممتاز - كخصائصٍ تشير إلى الكرامة الذاتية للإنسان في لغة الإسلام. ومع ذلك ، فهو لم يُقدِّم إشارات أكثر وضوحاً، وبالتالي، مُلخَّصاً دقيقاً لهذه المسألة. حاول هذا المقال الإشارة إلى مقوِّمات هذا الموضوع، بالإضافة إلى التعريف الدقيق للكرامة الذاتية للإنسان في الإسلام من وجهة نظره.

وبشكلٍ عامٍ يرى العلامةُ الطباطبائيُّ أنَّ:

١- لجميع البشر كرامةٌ ذاتيةٌ.

٢- الكرامة هي صفةٌ من صفات الكمال "بمعنى العزَّة والتفوق في جوهر الشيء دون النظر إلى تفوقه على الشيء الأدنى منه، والتنزُّه عن الانحطاط والدونية". هذا التعريفُ يشير في المقام الأوَّل إلى ذاتية الكرامة عند الإنسان، لأنَّه - كما هو واضحٌ - في هذا التعريف، فإنَّ الكرامة تشير إلى مفهومٍ نفسيٍّ، مُطلقٍ وذاتيٍّ، حيث إنَّه لم يتمَّ الحصولُ عليه بالمقارنة مع مفهومٍ آخر.

لذلك، فإنَّ هذا التعريف الذي ذكره العلامةُ الطباطبائيُّ يُستخدَم في المقام الأوَّل للكرامة الذاتية، واستخدامه لمفاهيمٍ أخرى مماثلة - مثل الكرامة المكتسبة - هو أمرٌ تبعيٌّ ووسيط.

٣- في الأنثروبولوجيا الإسلاميَّة، تستند مقوِّماتُ الكرامة الذاتية على الأهميَّة التراتبيَّة لـ "الشرف الذاتيِّ للوجود"، "الخلق البشريِّ المتميِّز"، "الفطرة"، "العقل"، "العلم"، "الاختيار"، "غاية المخلوقات"، "قبول الأمانة الإلهيَّة" و "الخلافة الإلهيَّة".

٤ - إنَّ المحور الرئيسيَّ في فكر العلامة الطباطبائيِّ فيما يخصُّ الكرامة الذاتية للإنسان هو "الشرف الذاتيُّ للوجود" الذي تقوم على أساسه الأسسُ الفلسفيَّةُ في محور الحكمة المتعالية، والتي يُعتَبَر فيها العالمُ تجلِّياً للوجود، وكلُّ من يستفيد منها له كرامةٌ ذاتيَّةٌ بحسب تناسب مقامه الوجودي.

٥ - في المرحلة التالية، يُعتَبَر "الخلقُ البشريُّ الخاصُّ" أهمَّ ركنٍ لكرامة الإنسان الذاتية، ويشير إلى الهيكل البشريَّ الخاصَّ الذي يتفوّق على جميع المخلوقات في الكون. على أساس هذا "الخلق الخاصُّ للإنسان" تمَّ إنشاءُ جميع كائنات الكون من أجل الإنسان، وعلى هذا الأساس تُقترح "غايةُ خلق الإنسان من أجل المخلوقات" باعتبارها المكوّن الثالثَ للكرامة الذاتية للإنسان. يتضمَّن هذا الهيكلُ البشريُّ الخاصُّ أيضاً مقوماتٍ أخرى، مقوماتٍ مثل "الفطرة الإنسانيَّة" التي تشير إلى العنصر المميّز للإنسان عن الكائنات الأخرى التي تعتبر غايةَ خلق الإنسان. "العقلُ البشريُّ" يُقترح كأهمِّ خاصيَّةٍ إدراكيَّةٍ للفطرة الإنسانيَّة، وبعد العقل البشريَّ يأتي "علمُ الإنسان" الذي يُعدُّ تبلوراً وتجلِّياً للعقل البشريَّ في الكون. "اختيارُ الإنسان" وهو المقومُ السابعُ للكرامة الإنسانيَّة الذاتية، وهو خاصيَّةٌ فطريَّةٌ أخرى للإنسان، وهي بدورها مسؤولةٌ عن التوجّه العمليَّ للفطرة البشريَّة في الحالات التي يكون فيها العقلُ البشريُّ قد فهم بالفعل فوائدها وأضرارها.

المراجع:

[فارسي وعربي]

١ - القرآن الكريم.

٢ - ابن منظور، محمّد بن مكرم (١٤٠٥ ق.)، لسان العرب، ج ٥، قم: نشر أدب

الحوزة.

- ٣- انطوان الياس، الياس (١٣٥٨). القاموس العصري (فرهنگ نوين)، السيد مصطفى الطباطبائي، طهران: المطبعة الإسلامية.
- ٤- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.
- ٥- جوادي آملي، عبدالله (١٣٧٧)، (فلسفه ی حقوق بشر) فلسفة حقوق البشر، قم، إسرائ، الطبعة الثانية.
- ٦ - ----- (١٣٧٨)، (زن در آيينه جلال و جمال) (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، قم، إسرائ، الطبعة الثانية.
- ٧ - ----- (١٣٩١ب)، تفسير موضوعي قرآن كريم (التفسير الموضوعي للقرآن الكريم)، ج ١٣، الطبعة الخامسة، قم، إسرائ.
- ٨ - الجوهري، إسماعيل بن حماد (١٣٦٨). الصحاح، أحمد عبد الغفور عطار، بيروت: دار العلم، الطبعة الثانية.
- ٩- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (١٤٢١ ق). المفردات في غريب القرآن، ج ١، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.
- ١٠- سبحاني، جعفر (١٣٨٥)، هرموتيك، الطبعة الثانية، قم: انتشارات توحيد.
- ١١- ضيايي بيكدلي، محمد رضا (١٣٨٧)، حقوق بين الملل عمومي، الطبعة الثانية والثلاثون، طهران: انتشارات گنج دانش.
- ١٢- الطباطبائي، السيد محمد حسين (بي تا). فراهايي از اسلام، تنظيم السيد مهدي آية الله، طهران: جهان آرا.
- ١٣ - ----- (١٣٧١). الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ٢، ٨، ١٢، ١٣، ١٦، ١٨، ٢٠، الطبعة الثانية، قم: اسماعيليان.

- ١٤- ----- (١٤٣٢ هـ ق). نهاية الحكمة، ج ٢، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة.
- ١٥ - ----- (١٣٨٧ الف). اصول فلسفه و روش رئالیسم، الطبعة ١٦، ج ٣، طهران: صدرا.
- ١٦ - ----- (١٣٨٧ ب). بداية الحكمة، قم: دار افكر، الطبعة الخامسة.
- ١٧ - ----- (١٣٩٣). رسالت تشیع در دنیای امروز، الطبعة الرابعة، قم: بوستان كتاب.
- ١٨ - طريحي، فخر الدين بن محمد (١٣٧٥). مجمع البحرين، الطبعة الثالثة، ج ٣، طهران: مرتضوي.
- ١٩ - عليخاني، علي الأكبر ومعاونيه (١٣٨٦). روش شناسی در مطالعات سياسي اسلام، الطبعة الأولى، طهران: جامعة الإمام الصادق عليه السلام.
- ٢٠ - الكليني الرازي، محمد بن يعقوب بن إسحاق (١٣٨١). الكافي، ج ١ و ٢، قم: دار الحديث، الطبعة الثالثة.
- ٢١ - المصطفوي، حسن (١٣٨٥). التحقيق في كلمات القرآن الكريم، الطبعة الأولى، ج ١٠، طهران: مركز نشر العلامة مصطفوي.
- ٢٢ - مطهري، مرتضى (١٣٧٧). مجموعة آثاره، الطبعة السابعة، ج ٢، طهران: صدرا.
- ٢٣ - ----- (١٣٩٧). يادداشتهاي استاد مطهري، الطبعة الثانية، ج ١، طهران: صدرا.
- ٢٤ - ----- (١٣٨٣). مجموعه آثاره، الطبعة الرابعة، ج ١٩، طهران: صدرا.
- ٢٥ - ----- (١٣٨٥). مجموعه آثاره، الطبعة الثالثة، ج ٢٣، طهران: صدرا.

۲۶ - ----- (۱۳۸۷). مجموعه آثار، الطبعة الرابعة، ج ۲۲، طهران:

صدرا.

۲۷ - واعظي، أحمد (۱۳۹۰). نظريه تفسير متن، الطبعة الأولى، قم: پژوهشگاه  
حوزه ودانشگاه.

### مقالات:

۲۸ - عمارة، محمد (۱۹۸۵م). "الإسلام وحقوق الإنسان"، الكويت: مجلة عالم  
المعرفة، ش ۸۹.

۲۹ - نصرت پناه، محمد صادق؛ درخشه، جلال؛ فخاري مرتضی (۱۳۹۱).  
"بررسی جهان شمولی اعلامیه جهانی حقوق بشر از منظر نقد مبانی اومانیستی آن"،  
طهران: مجله جستارهای سیاسی معاصر، السنة الثالثة، ش ۲.

۳۰ - نصرت پناه، محمد صادق، درخشه، جلال (۱۳۹۳). "کاربرد روش تحلیل  
هرمنوتیک در مطالعات اسلامی"، جستارهای سیاسی معاصر، السنة الخامسة، ش ۳.

### بالإنجليزية:

۳۱. Donnelly, Jack (۱۹۸۶). International Human Right. International  
Organization, Vol. ۴۰.

۳۲. Donnelly, Jack (۲۰۰۳). Human Rights and Limits of Critical  
Reason. England.

Dartmouth Publishing Group.

۳۳. Freeman, Michael (۱۹۹۴). The Philosophical Foundations of  
Human Rights, Human Rights Quarterly, no ۱۶.

\*\*\*



## حَقُّ النَّفْسِ فِي رِسَالَةِ الْحَقُوقِ

□ سيف الدين العلوي

### [حقوق الأعضاء]

وَأَمَّا حَقُّ نَفْسِكَ عَلَيْكَ: أَنْ تَسْتَعْمَلَها [تَسْتَوْفِيها] فِي طَاعَةِ اللَّهِ: (فَتُؤَدِّي إِلَى لِسَانِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى سَمْعِكَ حَقَّهُ وَإِلَى بَصَرِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى يَدِكَ حَقَّها، وَإِلَى رِجْلِكَ حَقَّها، وَإِلَى بَطْنِكَ حَقَّهُ، وَإِلَى فَرْجِكَ حَقَّهُ، وَتَسْتَعِينُ بِاللَّهِ عَلَى ذَلِكَ):

في هذا المقطع من رسالة الحقوق يبدأ الإمام ببيان حقوق الأعضاء، وقد كان بعنوان حق النفس، وهذا الحق أفردته بعض الباحثين حقاً منفصلاً، وأعطاه رقماً مستقلاً، فأدّى بهم ذلك إلى زيادة عدد الحقوق إلى (٥١). بينما هي (خمسون) بحسب التحقيق، ويمكن اعتبار حق النفس عنواناً جامعاً لما تحته من (حقوق الأعضاء)، وقد عدّها في تحف العقول المطبوع حقّاً مستقلاً، بينما لم يورد (حقّ الحجّ). وعلى كلّ حال، وسواءً اعتبرنا حقّ النفس حقّاً مستقلاً أو عنواناً جامعاً لباقي الحقوق، فإنّ المدخل الطبيعيّ لشرح هذه الحقوق هو بيان مختصر لحقيقة النفس، وبيان المراد منها.

ولا بدّ أن ننّبه إلى أن أداء حقّ النفس هو كسائر الحقوق الأخرى، مُبتنيّ على معرفة صاحب الحقّ، وقد بيّن الإمام في المقطع الأوّل أنّ صاحب الحقّ المطلق هو الله تعالى، ومعرفة الله توجب إطاعته في كلّ أوامره ونواهيه، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾<sup>١</sup> وهذا ما بينته الروايات الشريفة أيضاً.

قال رسول الله: "مَنْ كَانَ بِاللَّهِ أَعْرَفَ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَخْوَفَ"<sup>٢</sup>.  
وعن الإمام عليّ عليه السلام: "أَكْثَرُ النَّاسِ مَعْرِفَةً لِنَفْسِهِ أَخَوْفُهُمْ لِرَبِّهِ"<sup>٣</sup>.  
وعن الإمام الصادق عليه السلام: "مَنْ عَرَفَ اللَّهَ خَافَ اللَّهَ، وَمَنْ خَافَ اللَّهَ سَخَتْ نَفْسُهُ عَنِ الدُّنْيَا"<sup>٤</sup>.

## ١ - الطريق إلى الحقّ معرفة النفس وأداء حقّها

إنّ علم الأخلاق هو تهذيب النفس بالدرجة الأولى للوصول بها إلى الكمال المرجوّ لها، ولا أدلّ على ذلك من حديث الرسول الأكرم عليه السلام حين دخل عليه رجل اسمّه مجاشع، فقال: يا رسول الله، كيف الطريق إلى معرفة الحقّ؟ فقال عليه السلام: "معرفة النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريق إلى موافقة الحقّ؟ قال: "مخالفة النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريق إلى رضى الحقّ؟ قال: "سخط النفس"، فقال: يا

١ - سورة فاطر، الآية ٢٨.

٢ - المجلسي، محمّد باقر: بحار الأنوار، ج ٦٧، ح ٦٤، ص ٣٩٣.

٣ - غرر الحكم: ٣١٢٦، عيون الحكم والمواعظ: ١١٢ / ٢٤٣٨.

٤ - الكافي، ج ٢، باب الخوف والرجاء، ح ٤، ص ٦٨.

رسول الله فكيف الطريقُ إلى وصل الحق؟ قال: "هَجَرُ النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريقُ إلى طاعة الحق؟ قال: "عَصِيَانُ النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريقُ إلى ذكر الحق؟ قال: "نَسْيَانُ النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريقُ إلى قرب الحق؟ قال: "التباعدُ من النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريقُ إلى أنس الحق؟ قال: "الوحشةُ من النفس"، فقال: يا رسول الله، فكيف الطريقُ إلى ذلك؟ قال: "الإستعانةُ بالحقِّ على النفس".<sup>١</sup>

## ٢ - ما المرادُ من النفس؟

### النفسُ في اللغة:

نفسٌ: أصلٌ واحدٌ يدلُّ على خروج النسيم كيف ما كان، من ريحٍ أو غيرها، وإليه ترجعُ فروعه.<sup>٢</sup> والنفسُ: الروحُ التي بها حياةُ الجسد. وكلُّ إنسانٍ نفسٌ حتى آدم عليه السلام، الذكرُ والأنثى سواءً. وكلُّ شيءٍ بعينه نفسٌ. ورَجَلٌ له نفسٌ، أي خلقٌ وجلادةٌ وسَخاء. وشربتُ الماءَ بنفسٍ وثلاثةِ أنفاس. وكلُّ مُستراحٍ منه نفسٌ.<sup>٣</sup>

إنَّ الأصلَ الواحدَ في المادّة هو تشخُّصٌ من جهةِ ذاتِ الشيء، أي ترفعٌ في شيءٍ من حيثُ هو، والتشخُّصُ هو الترفعُ. وقلنا في الروح: إنَّ الروحَ مَظهرُ التجلّي والإفاضة والنفخ. والنفسُ هو الفرد المتشخِّصُ المطلق. وإطلاقُ النفسِ على الروحِ إنّما هو اصطلاحٌ حادثٌ فلسفي.<sup>٤</sup>

١- الأحسانى، ابن أبي جمهور: عوالي اللآلي، ج ١، قم، سيّد الشهداء، ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م، ط ١، ٢٤٦.

٢- أحمد بن فارس بن زكريّا (ابن فارس): معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٤٦٠.

٣- الفراهيدي، الخليل: العين، ج ٧، تحقيق: الدكتور مهدي المحزومي - الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار

الهجرة، ١٤١٠، ط ٢، ص ٢٧٠.

٤- حسن المصطفوي: التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١٢، ص ١٩٧.

النتيجة: يمكن القول إنّ مفهوم النفس لغوياً هو مجموعة الخصائص الشخصية،  
والقدرات غير الملموسة، والتي تميز كل شخصٍ عن الآخر.

### النفسُ في اصطلاح الحكماء:

المستفاد من كلمات الحكماء بشكلٍ عامّ أنّ النفس تُطلق على أحد معنيين:

#### المعنى الأول: الذات

"النفسُ هي جوهرُ الإنسان، ومحرّكُ أوجهُ نشاطه المختلفة، إدراكيةً كانت، أو  
حركيةً، أو فكريةً، أو انفعاليةً، أو أخلاقيةً، سواءً كان ذلك على مستوى الواقع أم على  
مستوى الفهم، والنفسُ هي الجزءُ المقابل للبدن في تفاعلها وتبادلها في التأثير  
المستمرّ والتأثر، ويكونان معاً وحدةً متميزةً تُطلق عليها لفظُ (شخصية) وهي التي تُميز  
الفردَ عن غيره من الناس، وتؤدي به إلى توافقه الخاص في حياته".<sup>١</sup>

إنّ ذات الإنسان عبارة عن حقيقة مركّبة من الروح والجسد، وعليه فعندما يُطلق  
لفظُ النفس على الإنسان، فإنّه يُراد بالنفس ذاتُ الإنسان المركّبة من الجسد والروح.

#### المعنى الثاني: النفسُ مصدرُ النموّ والشعور والفكر

النفسُ بهذا المعنى هي مصدرُ النموّ والشعور والإحساس، ومصدرُ الفكر والتعلُّل،  
وبهذا المعنى يقسمون النفس إلى ثلاثة أقسامٍ وهي:

١. النفسُ النباتية: "كمالٌ أوّلٌ لجسمٍ آليّ تتغذى وتنمو فقط"، أي أنّ وظيفتها  
النموّ والتوالد والتغذية، وهي موجودة في النبات والحيوان والإنسان.

١- الموسوعة الإسلامية العامة، مجموعة من المصنّفين، المحقّق: محمود حمدي زقزوق، ج ١، الناشر: المجلس  
الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، ١٤٢٤ - ٢٠٠٣.

٢. النفس الحيوانية: "كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ تحسُّ وتتحرَّكُ بالإرادة فقط". أي تدرك الجزئيات وتتحرَّكُ بالإرادة، وهي موجودةٌ في الحيوان والإنسان.

٣. النفس الإنسانية: "كمالٌ أولٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ تعقلُ الكلِّيات وتستنبطُ الآراء"١ حيث تنطوي هذه النفسُ على قوَّة الإدراك والتعقُّل واستنتاج الآراء. وهي النفسُ الناطقةُ التي تدرك الكلِّيات وتمارس وظيفتها بالإختيار الفكري.

ولا بدَّ من التنبيه إلى الأمور الآتية:

أولاً: أنَّ النفس بناءً على هذا المعنى لا يمكن معرفة حقيقتها واستكناه واقعها، بل تُعرَف من خلال الآثار والأفعال.

ثانياً: بناءً على هذا الرأي أو غيره فإنَّ الروح والنفس هي حقيقةٌ واحدةٌ، ولا فرق بينهما في هذا المصطلح إلَّا في الاعتبار، فالنفسُ إذا لوحظت متعلِّقةً بالبدن تُسمَّى "النفس"، وإذا لوحظت مفارقةً للبدن فتسمَّى "الروح"، فالإختلاف بينهما اعتباريٌّ لا حقيقيٌّ.

ثالثاً: لعلَّ المراد بالنفس في رسالة الحقوق وفي جملة من النصوص الدينية - القرآن والروايات - هو هذا المعنى، أي: مصدرُ النمو والإدراك والتعقُّل.

### ٣ - النفس ومراتبها في القرآن:

وردت كلمة (النفس) في القرآن مائتين وخمساً وتسعين مرَّةً باختلاف مشتقاتها، وقد وردت في مواضع عديدةٍ، وتعدَّدت معانيها بحسب سياق الآيات الكريمة الواردة فيها.

١- الشيرازي، صدر المتألهين، الأسفار الأربعة، ج ٨، ص ٥٣.

للفنفس إطلاقاتٌ متعدّدةٌ في القرآن الكريم، نشير إلى أهمّها، وبما يناسب البحثَ نذكر الآتي:

أولاً: النفسُ بمعنى الإنسان، أي: الشخصيةُ البشريّةُ بكامل هيئتها، وهي الإنسانُ بكامل دمه ولحمه وشخصيته، وهذا كثيرٌ وغالبٌ في القرآن، فمن ذلك الآياتُ التالية: قال الله تعالى مخاطباً الناسَ عامّةً وبني إسرائيلَ خاصّةً، بأن يحذروا يوم الحساب ويعملوا صالحاً، وأنّ الإنسان يأتي ربّه في ذلك اليوم فرداً، ولا تنفعه شفاعَةُ الشافعين: **وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ** قوله تعالى: **﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا﴾**<sup>١</sup>.

يقول العلامةُ الطباطبائي: لفظُ النفس - على ما يعطيه التأملُ في موارد استعمالها - أصلٌ معناه هو معنى ما أضيف إليه، فنفسُ الشيء معناه الشيء، ونفسُ الإنسان معناه الإنسان، ونفسُ الحجر معناه الحجر، فلو قُطع عن الإضافة لم يكن له معنىٌ محصّلٌ. وبهذا المعنى يُطلق على كلِّ شيءٍ حتّى عليه تعالى كما قال: **﴿كَتَبَ عَلَيَّ نَفْسِي الرَّحْمَةَ﴾**<sup>٢</sup>، وقال: **﴿وَيَحْذَرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾**<sup>٣</sup>. ثمّ شاع استعمالُ لفظها في شخص الإنسان خاصّةً، وهو الموجودُ المركّبُ من روحٍ وبدن، فصار ذا معنىٍ في نفسه وإن قُطع عن الإضافة قال تعالى: **﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا**

١- سورة البقرة، الآية ٤٨.

٢- سورة آل عمران، الآية ١٤٥

٣- سورة الأنعام، الآية، ١٢.

٤- سورة آل عمران، الآية ٢٨.

زَوْجَهَا<sup>١</sup> أي: من شخصٍ إنسانيٍّ واحدٍ، وقال: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا<sup>٢</sup>﴾: أي: من قتل إنساناً ومَنْ أحيا إنساناً<sup>٣</sup>.

ثانياً: النفسُ بمعنى القوى المُفكِّرة في الإنسان (العقل):

ومنه قوله تعالى: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ<sup>٤</sup>)، يقول الطاهر بن عاشور في تفسيره: "والنفسُ تُطلق على العقل وعلى ما به الإنسانُ إنسانٌ - أي: على الإنسان بما هو إنسانٌ - وهي الروح الإنسانية، وتُطلق على الذات، والمعنى هنا: تعلم ما أعتقدُه، أي: تعلم ما أعلمُه، لأنَّ النفس مقرُّ العلوم في المتعارف، وإضافة النفس إلى اسم الجلالة هنا بمعنى العلم الذي لم يطلع عليه غيره، أي: ولا أعلم ما تعلمه، أي: ممَّا انفرادت بعلمه<sup>٥</sup>.

ثالثاً: النفسُ بمعنى قوى الخير والشرِّ في الإنسان:

النفسُ بمعنى قوى الخير والشرِّ لها صفاتٌ وخصائصٌ كثيرةٌ منها: القدرة على إدراك الخير والشرِّ، والتمييزُ بينهما، والاستعدادُ لهما. قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا<sup>٦</sup>﴾ فَالْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا<sup>٧</sup>، وقال سبحانه: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ<sup>٨</sup>﴾؛ أي: بينا له الطريقَيْن، طريقَ الخير وطريقَ الشرِّ، وهناك إلى جانب الاستعدادات الفطرية الكامنة

١- سورة الأعراف، الآية ١٨٩.

٢- سورة المائدة، الآية ٣٢.

٣- الطباطبائي، محمَّد حسين: تفسير الميزان، ج ١٤، ص ٢٨٥.

٤- سورة المائدة، الآية ١١٦.

٥- الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج ٧، ص ١١٦.

٦- سورة الشمس، الآيتان: ٧، ٨.

٧- سورة البلد، الآية ١٠.

قُوَّةٌ واعيةٌ مُدركةٌ مُوجَّهةٌ في ذات الإنسان، فمن استخدم هذه القُوَّةَ في الخير وغلبها على الشرِّ، فقد أفلح، ومن أظلم هذه القُوَّةَ وجناها وأضعفها، فقد خاب، قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا \* وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾<sup>١</sup>.

بالنظر إلى التعريفات السابقة نرى القرآن الكريم يُحدث عن النفس على أنها كائنٌ له وجودٌ ذاتيٌّ مُستقلٌّ، وبمعنى آخر فإنَّ القرآن يخاطب الإنسان في ذات نفسه، باعتبار أن النفس هي القُوَّةُ العاقلةُ المُدركةُ فيه، فيقول سبحانه: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾، ويقول جلُّ شأنه: (يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ)<sup>٢</sup>، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي﴾<sup>٣</sup>. ويقول: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبِرْ جَمِيلٌ﴾<sup>٤</sup>. ويقول سبحانه: (وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ)<sup>٥</sup>. ويقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾<sup>٦</sup>.

فالنفسُ هنا وفي مواضعٍ أخرى كثيرة من القرآن هي الإنسانُ العاقلُ المكلفُ، وهي الإنسانُ الذي يُتوقَّعُ منه الخيرُ أو الشرُّ، والهدى أو الضلال، ثم هي الإنسانُ بجميع مُشخصاته جسداً وروحاً.

إذاً ما المرادُ بالنفس في القرآن؟

١- سورة الشمس، الآيتان: ٩، ١٠.

٢- سورة الفجر، الآية ٢٧.

٣- سورة يوسف، الآية ٥٣.

٤- سورة يوسف، الآية ١٨.

٥- سورة الطلاق، الآية ١.

٦- سورة التحريم، الآية ٦.



يُشَخِّصُ القرآنُ الكريمُ النفسَ ويجعلُها الكائنَ الذي يُمَثِّلُ الإنسانَ أمامَ الله، بل أمامَ المجتمعِ أيضاً، فالقتل الذي يصيب الإنسانَ هو قتلٌ للنفس، كما يقول سبحانه: (وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا)¹، ويقول جلَّ شأنه: (مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا)²، وفي مقام القصاص: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصًا﴾³، وفي مقام التنويه بالإنسان، ودعوته ليلقى الجزاء الحسن تُخاطَبُ النفسُ وتُدعى، فيقول سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً \* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي \* وَادْخُلِي جَنَّاتِي﴾⁴، والنفسُ في القرآن هي الإنسانُ المسؤولُ المحاسبُ: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمَلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمَلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾⁵، وبالفهم الذي يستريحُ إليه العقلُ في شأن النفس، هو أنها شيءٌ غيرُ الروحِ وغيرُ العقل، وأنها هي الذاتُ الإنسانيَّةُ أو الإنسانُ المعنويُّ، إنَّ صحَّ هذا التعبير، إنها تتخلَّق من التقاء الروح بالجسد، وهي التركيبةُ التي تُخلَقُ في الإنسان ذاتيَّةً، يعرفُ بها أنَّه ذلك الإنسانُ بأحاسيسه ووجدانه ومُدركاته، فالنفسُ هي ذاتُ الإنسان، أو هي مُشَخَّصاتُ الإنسان التي تُنبئُ عن ذاته، ولا نريد أن نذهب إلى أكثرَ من هذا، وحسبنا أن نُؤمنَ بأنَّ الروحَ من أمرِ الله، فلا سبيلَ إلى

١سورة النساء، الآية ٢٩.

٢سورة المائدة، الآية ٣٢.

٣سورة المائدة، الآية ٤٥.

٤سورة الفجر، الآيات: ٢٧ - ٣٠.

٥سورة آل عمران، الآية ٣٠.

الكشف عنها، كما يقول سبحانه: (قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي)¹، وأنَّ النفس جهازٌ خفيٌّ عاملٌ في الإنسان، فهي الإنسانُ المعنويُّ، ولهذا كانت موضعَ الخطاب من الله تعالى، كما أنَّها كانت موضعَ الحساب والثواب والعقاب.

#### ٤ = ثمراتُ معرفةِ النَّفسِ وآثارُها:

عن أمير المؤمنين عليه السلام: نال الفوزَ الأكبرَ مَنْ ظفَرَ بمعرفةِ النفسِ². وقال أيضاً: "رحمَ اللهَ امرأً عرفَ قدرَهُ ولم يتعدَّ طوره"³. ولمعرفةِ النفسِ آثارٌ وثمراتٌ متعدّدةٌ أشارت إليها الرواياتُ الشريفةُ، نذكر أهمّها وهي:

##### ١. معرفةُ الله ومعرفةُ طريق الهداية:

عن أمير المؤمنين عليه السلام: "مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ بَعُدَ عَنِ سَبِيلِ النِّجَاةِ، وَخَبَطَ فِي الضَّلَالِ وَالْجَهَالَاتِ"⁴. وعن رسول الله: "مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ"⁵.

والروايةُ استخدمت حرف (الفاء) المستخدم في اللغة للتفريع. وقد كما هو معروفٌ تفيد التحقيق والمعنى المستفاد، بناءً على ذلك فإن معرفة الخالق لا تكون إلّا عن طريق النفس، فأولُ ثمرةٍ لمعرفةِ النفس هي معرفةُ الربِّ.

ويمكن فهمُ الحديث طرداً وعكساً، طالع وتطّلع، وانظر جسدك هذا الذي به حسُّك وحياتك، وتدبّر ما فيه من القوى والحواس ظاهرة وباطنة، وما اشتمل عليه من الجوارح والأعضاء، تجد لكلّ جارحةٍ ولكلّ عضوٍ وظيفةً معيّنةً لا يتعدّاها ولا يشاركه

١- سورة الإسراء، الآية ٨٥

٢- الواسطي، علي بن محمد الليثي: عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٩٧.

٣- (م.ن)، ص ٢٦١.

٤- الريشهري، محمد: ميزان الحكمة، ج ٣، تحقيق: دار الحديث، المطبعة: دار الحديث، ط ١، ص ١٨٧٦.

٥- الأحسائي، ابن أبي جمهور: عوالي اللئالي، ج ٤، ح ١٤٩، ص ١٠٢.

فيها غيره، فوظيفة العين مثلاً النظر، ووظيفة الأذن السمع، فلا الأذن تتدخل يوماً في وظيفة البصر، ولا العين تتدخل يوماً في وظيفة السمع، بل كلٌّ منها ملازمٌ لوظيفته، لا يتعدّاها ولا يتجاوز إلى ما سواها، وهكذا جميعُ الأعضاء والجوارح، والكلُّ والجميعُ وإن كان يعمل لغاية واحدة ويرمي إلى هدفٍ واحدٍ وهو حراسةُ هذه المدينة، وترميمُ ما يُتداعى منها، ودفعُ عداة المتهاجمين عليها لقلع قلاعها، وردم حصونها، ولكن، كلُّ واحدٍ من أولئك العُمال والموظّفين يقوم بعمله مستقلاًّ كأنه ليس له أيُّ ارتباطٍ بالآخر، موجوداً كان أم غير موجودٍ، فالعينُ تُبصر وتؤدي وظيفتها سواءً كانت الأذن موجودةً أم مفقودةً، وسواءً قامت بوظيفتها على أكمل وجه أم قصرت فيها، وهكذا كلُّ واحدٍ من الأعضاء والجوارح الظاهرة أو الباطنة مملكةٌ مستقلةٌ لا يرتبط أحدها بالآخر، ولا يُستمدُّ بعضها من بعض، حتّى القلب، وإن كان هو خزانة التوزيع والتموين، ولكن المدد الأعظم والفيض الأتمّ والذي ترتبط به جميعُ الأعضاء - حتّى القلب، ولا يعمل شيءٌ عمله إلّا بإشارته وبعثه - هو الدماغ الذي هو عرشُ النفس وكرسيها الأعظم، فالنفسُ - أي: الروح - تُعطي الحسَّ وتبثُّ الحياةَ لكلِّ الجوارح والأعضاء وجميعِ الحواسِ الظاهرة والباطنة، وهي تُعينُ كلَّ جارحةٍ وحاسةٍ في وظيفتها، فالعينُ لا تؤدي وظيفتها إلّا بتوجّه النفس إليها، وتوجيهها للبصر والنظر، ألا ترى أنّ نفس الإنسان إذا كانت مشغولةً في التفكير في موضوعٍ مهمٍّ، قد يمرُّ به شخصٌ فلا يراه، وعيناه سالمتان مفتوحتان، وكذا قد يتكلّم بحضوره مُتكلّمٌ فلا يسمعه، كلُّ ذلك لأنّ الروح منصرفةٌ عن الحواس، والجوارحُ منقطعةٌ عن إمدادها وإرفادها التي بها تستطيع أداء وظيفتها، فالروحُ هي كلُّ القوى، وكلُّها تُستمدُّ من الروح، كما أنّ القوى كلّها جنودٌ تعمل لها، وتقدّم كلٌّ ما يتحصّل لديها إلى النفس، فأيتها الإنسان (اعرف نفسك تعرف ربك) أو اعكسها قل: (اعرف ربك تعرف نفسك). العينُ لا تُبصر إلّا بالنفس، والنفسُ لا تُبصر

إِلَّا بِالْعَيْنِ، نَعَمْ قَدْ تَرْتَقِي النَّفْسُ إِلَى حِظَائِرِ الْقُدُسِ وَتَلْتَحِقُ بِالْمَجْرَدَاتِ فَلَا تَحْتَاجُ فِي مَدْرَكَاتِهَا إِلَى اسْتِعْمَالِ آلَةٍ مَا، فَتَكُونُ بِشِدَّةِ اتِّصَالِهَا وَتَعَلُّقِهَا بِمُثْلِهَا الْعُلْيَا وَمِبَادِئِهَا الْمَقْدَسَةِ سَمِيعَةً بِلَا أُذُنٍ، بَصِيرَةً وَبِلَا عَيْنٍ، قَابِضَةً وَبِلَا يَدٍ، عَاقِلَةً وَبِلَا قَلْبٍ سَلِيمٍ. ذَاكَ مَقَامٌ ( كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ )<sup>١</sup>.

## ٢. صَوْنُ النَّفْسِ عَنِ الْهَلَاكِ وَالضِّيَاعِ:

عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "مَنْ عَرَفَ شَرَفَ مَعْنَاهُ صَانَهُ عَنْ دَنَاءَةِ شَهْوَتِهِ وَزُورِ مُنَاهُ"<sup>٢</sup>.  
إِنَّ الثَّمَرَةَ الثَّانِيَةَ لِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ هِيَ صِيَانَتُهَا عَنِ الْوُقُوعِ فِي الْهَلَاكِ وَالضَّلَالِ وَالضِّيَاعِ.  
عَنِ الْإِمَامِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: "وَجَدْتُ عِلْمَ النَّاسِ كُلَّهُ فِي أَرْبَعٍ: أَوَّلُهَا أَنْ تَعْرِفَ رَبَّكَ، وَالثَّانِي أَنْ تَعْرِفَ مَا صَنَعَ بِكَ، وَالثَّالِثُ أَنْ تَعْرِفَ مَا أَرَادَ مِنْكَ، وَالرَّابِعُ أَنْ تَعْرِفَ مَا يُخْرِجُكَ مِنْ دِينِكَ"<sup>٣</sup>.

## ٥. مُمَيِّزَاتُ النَّفْسِ وَمَرَاتِبُهَا:

تَتَمَيَّزُ النَّفْسُ الَّتِي أَكْرَمَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا الْإِنْسَانَ عَنْ غَيْرِهِ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ بِأَنَّهَا جَمَعَتْ الْعَقْلَ مَضَافاً إِلَى الْغَرِيزَةِ وَالشَّهْوَةِ، خِلَافاً لِلْحَيَوَانَاتِ الَّتِي وَضَعَ اللَّهُ فِيهَا الْغَرِيزَةَ وَالشَّهْوَةَ فَقَطْ، وَبِخِلَافِ الْمَلَائِكَةِ الَّتِي أَكْرَمَهَا اللَّهُ بِعَقْلِ بَدُونَ غَرِيزَةٍ وَشَهْوَةٍ، وَمِنْ هُنَا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ لَا بَدَ وَأَنْ يَسْتَخْدِمَ الْعَقْلَ فِي تَعْدِيلِ الْمَتَطَلِّبَاتِ الَّتِي تُمْلِيهَا الشَّهْوَةُ وَالْغَرِيزَةُ حَتَّى يَسْلُكَ حَدَّ الْإِعْتِدَالِ.

١- ينظر: كاشف الغطاء، محمد حسين: الفردوس الأعلى، تحقيق: السيد محمد علي القاضي

الطباطبائي، الناشر: قم، مكتبة فيروز آبادي، ١٤٠٢ - ١٩٨٢ م، ط ٣، ص ٢٥٧.

٢- الواسطي، علي بن محمد اللبشي: عيون الحكم والمواعظ، ص ٤٢٥.

٣- الكافي، ج ١، باب النوادر، ح ١١، ص ٥٠.

عن أمير المؤمنين: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شَهْوَةٍ، وَرَكَّبَ فِي الْبَهَائِمِ شَهْوَةً بِلا عَقْلٍ، وَرَكَّبَ فِي بَنِي آدَمَ كِلَيْتَهُمَا، فَمَنْ غَلَبَ عَقْلُهُ شَهْوَتُهُ فَهُوَ خَيْرٌ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، وَمَنْ غَلَبَتْ شَهْوَتُهُ عَقْلَهُ فَهُوَ شَرٌّ مِنَ الْبَهَائِمِ".<sup>١</sup>

### مراتب النفس في القرآن:

والنفس لها مراتب، وبحسب أوصافها المذكورة في القرآن الكريم تكون على الشكل الآتي:

النفسُ الأَمَّارةُ: وهي التي تأمرُ الإنسانَ بالسَّيِّئَاتِ، والتي قال عنها القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَوْفَرًا نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾.<sup>٢</sup> وهي النفسُ التي تسيطر عليها الدوافعُ الغريزيَّةُ، وتتمثلُ فيها الصفاتُ الحيوانِيَّةُ، وتبرزُ فيها الدوافعُ الشرَّيرَةُ، فتوجَّهُ صاحبها بما تهوَّاهُ من شهوات، ولهذا كانت مأوى السوء. وقد يُعبِّرُ القرآنُ الكريمُ عنها بـ (النفس الفاجرة)، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا.﴾

فالنفسُ الأَمَّارةُ هي المرحلةُ الأولى التي تميلُ إلى اللذَّاتِ، فتُدعى الأَمَّارةُ، يعني أنَّها تأمرُ الإنسانَ بالاستجابة إلى ميولها ورغباتها، وهذه المرحلةُ من النفس التي يدعوها القرآنُ بالنفس الأَمَّارةُ تُعدُّ أخطرَ المراحل والأكثرَ تهديداً لاستقامة الإنسان، حيث يستعيدُ رجالُ الله بالله سبحانه من شرِّ هذه النفس.

والمرادُ هنا نهْيُ النفس عن اتِّباعِ الأهواء، يقول الإمام عليُّ عليه السلام: "النفسُ مجبولةٌ على سوء الأدب، والعبْدُ مأمورٌ بملازمةِ حُسن الأدب، والنفسُ تجري بطبعها في ميدان المخالفة، يُجهدُها برَدِّها عن سوء المطالبة، فمتى أطلقَ عنانها فهو شريكٌ في فسادها،

١- العاملي، الحرُّ. وسائل الشيعة (آل البيت)، ج ١٥، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم،

مهر، ١٤١٤هـ، ط ٢، ح (٢٠٢٩٨) ٢، ص ٢٠٩.

٢- سورة يوسف، الآية: ٥٣.

وَمَنْ أَعَانَ نَفْسَهُ فِي هَوَى نَفْسِهِ فَقَدْ أَشْرَكَ نَفْسَهُ فِي قَتْلِ نَفْسِهِ<sup>١</sup>. وقد يكون هناك حالة سابقة على النفس الأمارّة وهي النفس المَسْؤَلَةُ.

النفس المسؤولة: وهي النفس التي تُزَيِّن للإنسان العمل القبيح، وتحرّضه على ارتكاب المعاصي والذنوب. قال تعالى: ﴿وَجَاؤُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ<sup>٢</sup>﴾. ولكن الأب، أي نبي الله يعقوب اتّهم أبناءه ولم يصدق روايتهم، قائلاً لهم: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْرًا فَصَبْرٌ جَمِيلٌ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ<sup>٣</sup>﴾.

والتسويل هو التزيين، يعني أنّ نفوسهم زيّنت لهم أمراً خاطئاً وقبيحاً، وتسويل النفس يعني وسوستها وترغيبها، وفي ذلك إشارة إلى أنّ هذه الرغبات المتمردة عندما تسيطر على روح الإنسان وتفكيره فإنّها تدفعه إلى ارتكاب أقبح الأعمال وأبشع الجرائم، وكأنّه يقوم بعملٍ ضروري، وهنا تنفتح نافذة على قضية أساسية في قضايا النفس وهي أنّ الجنوح المفرط إلى مسألة خاصّة إذا اقترنت مع رذيلة أخلاقية فإنّ ثمة حُجُباً تُشَرّ وتحوّل دون رؤية الحقيقة، بل يحدث تشويه وتشويش على الرؤية، فتتقلب الأمور رأساً على عقب، وهنا يتعدّر الإدراك الصائب للحقائق على أرض الواقع إلّا من خلال رؤية نافذة، وهي لا تتيسر إلّا من خلال تهذيب النفس. من الطبيعي جداً أن يحدث تشويش وتشويه في طريقة تفكير إخوة يوسف، فسوّلت لهم أنفسهم ارتكاب الجريمة بحقّ أخيهم يوسف، ثمّ راحوا يُغَطّون على فعلتهم النكراء بسلسلة

١ - الطبرسي، حسين النوري: مستدرک الوسائل، ج ١١، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، ١٤٠٨ هـ، ط ٢، ح [١٢٦٤٢]، ص ١٣٧.

٢ - سورة يوسف، الآية ١٨.

٣ - سورة يوسف، الآية ٨٣.

من الأكاذيب. وفي قصة السامري قال تعالى: ﴿قَالَ فَمَا خَطْبُكَ يَا سَامِرِيُّ﴾ قَالَ بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ أَثَرِ الرَّسُولِ فَنَبَذْتُهَا وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي<sup>١</sup>.

النفس اللوامة: وهي النفس التي تبرز فيها قوة الضمير والوازع، فتحاسب الإنسان قبل أن يحاسبه غيره، وهي التي تندم بعد ارتكاب المعاصي والذنوب، فتلوم نفسها، وهي التي قال عنها القرآن الكريم: ﴿وَلَا أَقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾<sup>٢</sup>. وجاء في الروايات والأحاديث عن علي بن إبراهيم في تفسير الآية: "يعني لا أقسم بيوم القيامة ولا أقسم بالنفس اللوامة، عن الإمام عليه السلام أنه قال: نفس آدم التي عصت فلامها"<sup>٣</sup>.

النفس مطمئنة: وهي النفس التي استوعبت قدرة الله، وتبلور فيها الإيمان العميق، والثقة بالغيب، لا يستفزها خوف ولا حزن، لأنها سكنت إلى الله، واطمأنت بذاته تعالى، وأنست بقرب الله، فهي آمنة مطمئنة، تشعر بالاستقرار النفسي، والصحة النفسية، والشعور الإيجابي بالسعادة، فحق لها أن يخاطبها رب العالمين ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾<sup>٤</sup>. وقد يعبر القرآن الكريم عنها بـ (النفس المتقية)، كما في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا<sup>٥</sup>. والنفس مطمئنة لم تحصل على هذه الطمأنينة، ولم تتحقق لها هذه السكينة إلا بعد معاناة وصراع مع الغرائز والأهواء والانتصار على النفس الأمارة.

١- سورة طه، الآيتان ٩٥ - ٩٦.

٢- سورة القيامة، الآية: ٢.

٣- تفسير نور الثقلين، ج ٥، ص ٤٦١.

٤- سورة الفجر، الآية: ٢٧.

يقول الإمام علي عليه السلام: "أشجعُ الناس مَنْ غلبَ هواهُ" و"أملكوا أنفسكم بدوامٍ جهادها"<sup>١</sup>، وعنه أيضاً عليه السلام: "صلاحُ النفس مخالفةُ [مجاهدةُ] الهوى"<sup>٢</sup>.

والنفسُ المطمئنةُ كما وصفها العلامة الطباطبائي في تفسيره "هي التي تسكن إلى ربّها، وترضى بما رضى به، فتري نفسها عبداً لا يملك لنفسه شيئاً من خيرٍ أو شرٍّ أو نفعٍ أو ضرٍّ، ويرى الدنيا دارَ مجازٍ، وما يستقبله فيها من غنى أو فقرٍ أو أي نفعٍ وضرٍّ ابتلاءً وامتحاناً إلهياً، فلا يدعوه تواترُ النعمِ عليه إلى الطغيان وإكثارِ الفساد والعلوِّ والإستكبار، ولا يوقعه الفقرُ والفقدانُ في الكفر وتركِ الشكر، بل هو في مستقرٍّ من العبوديّة، لا ينحرف عن صراطه المستقيم بإفراطٍ أو تفريطٍ...

وتوصيفُها بالراضية لأنّ اطمئنانها إلى ربّها يستلزم رضاها بما قدّر وقضى تكويناً، أو حَكَمَ به تشريعاً، فلا تسخطها سائحةٌ ولا تزيغها معصيةٌ، وإذا رضي العبدُ من ربّه رضي الربُّ منه، إذ لا يسخطه تعالى إلّا خروجُ العبد من زيّ العبوديّة، فإذا لزم طريقُ العبوديّة استوجبَ ذلك رضى ربّه، ولذا عقبَ قوله: "راضيةٌ بقوله: "راضيةٌ".

النفسُ الراضيةُ: وهي النفسُ التي رضيت بما أوتيت، والتي قال عنها القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾<sup>٣</sup>.

النفسُ المرضيةُ: وهي النفسُ التي رضي الله عزَّ وجلَّ عنها، والتي قال عنها القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ \* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾<sup>٤</sup>.

١- بحار الأنوار، ج ٦٧، ح ٥، ص ٧٦.

٢- الواسطي، علي بن محمد الليثي: عيون الحكم والمواعظ، ص ٨٩.

٣- (م.ن)، ص ٣٠٣.

٤- الطباطبائي، محمد حسين: تفسير الميزان، ج ٢٠، ص ٢٨٥.

٥- سورة الفجر، الآية: ٢٨.

٦- سورة الفجر، الآية: ٢٨.



النفسُ المُلَهَّمَة: وهي النفسُ التي أَلَهَمَهَا اللهُ عَزَّ وَجَلَّ الفجورَ والتقوى، والتي قال عنها القرآن الكريم: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا \* فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>١</sup>.

## ٦ - قوى النفس:

النفسُ هي حقيقة الإنسان، والأعضاءُ والقوى آلائه التي يتوقف فعله عليها، ولها أسماءٌ مختلفةٌ بحسبِ الإعتبارات:

١. فَتُسَمَّى (روحاً) لتوقف حياة الإنسان عليها.
٢. وتُسَمَّى (عقلاً) لإدراكها المعقولات.
٣. وتُسَمَّى (قلباً) لتقلّبها في الخواطر.

وله قوى أربع:

١. قوَّةٌ عقليةٌ ملكيةٌ.
٢. قوَّةٌ غضبيةٌ سبعةٌ.
٣. قوَّةٌ شهويةٌ بهيميةٌ.
٤. قوَّةٌ وهميةٌ شيطانيةٌ.

والأولى: شأنها إدراكُ حقائقِ الأمور، والتمييزُ بين الخيرات والشُرور، والأمرُ بالأفعال الجميلة، والنهيُ عن الصفات الذميمة.

والثانية: موجبةٌ لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء والتعدّي على الناس بأنواع الأذى.

والثالثة: لا يصدر عنها إلّا أفعالُ البهائم من عبوديةِ الفرج والبطنِ والحرص على الجماعِ والأكلِ وشهوةِ الكلام وما شابه ذلك.

١- سورة الشمس، الآية ٨.

والرابعة: شأنها استنباطُ وجوه المكر والحيلة، والتوصلُ إلى الأغراض والمقاصد بالتلبيس والخداع.

فوائدُ وجود هذه القوى في نفس الإنسان:

والفائدةُ في وجود القوة الشهوية بقاءُ البدن الذي هو آلةٌ لتحصيل كمال النفس، وفي وجود القوة الغضبية كسرُ القوة الشهوية والشرطانية، وأن يقهرهما عند انغمازهما في الخداع والشهوات، وإصرارهما عليها، لأنَّهما لتمرَّدَهما لا تطيعان العاقلة بسهولة، بخلاف الغضبية، فإنَّهما تطيعان وتتأدَّب بتأديبها بسهولة.

ومثلُ اجتماع هذه القوى في الإنسان كمثل اجتماع ملك أو حكيم و كلبٍ وخنزيرٍ وشيطانٍ في مرتبطٍ واحدٍ، وكان بينهما منازعةٌ، وأيّهما كان غالباً كان الحكمُ له، ولم تظهر من الأفعال والصفات إلَّا ما تقتضيه جبلته، فكان الإنسان وعاءاً اجتمعت فيه هذه الأربع.

الحكيم هو القوة العاقلة، والكلبُ هو القوة الغضبية، فإنَّ الكلب ليس كلباً ومذموماً للونه أو صوته، بل لأجل الروح الكلبية، والسبعية - أعني الضراوة والتكلُّب على الناس بالعقر والجرح وقوة الغضبية - موجبةٌ لذلك، فمن غلبت عليه هذه القوة هو الكلبُ حقيقةً، وإن أطلق عليه اسمُ الإنسان.

والخنزيرُ هو القوة الشهوية، والشيطانُ هو قوةٌ وهميةٌ، والتقريب بينهما كما ذكر، والنفس لا تزال محلَّ تنازع هذه القوى وتدافعها إلى أن يغلب أحدهما الآخر.

فالغضبية تدعوه إلى الظلم والإيذاء والعداوة والبغضاء، والبهيمية تدعوه إلى المنكر والفواحش والحصر على المآكل والمناكح.

والشيطانية تهيج غضب السبعية وشهوة البهيمية، وتزيد فعلها وتغري إحداهما الأخرى.

والعقل شأنه أن يدفع غيظ السبعية وتسلط الشهوة عليها، ويكسر سورة الشهوة بتسلط السبعية عليها، ويرد كيد الشيطان ومكره بالكشف عن تلبسه ببصيرته النافذة ونواريته الباهرة.

فإن غلب على الكل بجعلها مقهورة تحت سياسة غير مقدمة على فعل إكلا بإشارته، جرى الكل على المنهج الوسط، وظهر العدل في مملكة البدن، ولما كانت القوة العاقلة من سنخ الملائكة والوهمية من حزب الأبالسة والغضبية من أفق السباع أو الشهوية من عالم البهائم، فبحسب غلبة واحدة منها تكون النفس مالكة أو شيطانا أو كلباً أو خنزيراً.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: "إن الله خص الملك بالعقل دون الشهوة والغضب، وخص الحيوانات بهما دونهُ، وشرف الإنسان بإعطاء الجميع، فإن انقادت شهوته وغضبه لعقله صار أفضل من الملائكة، لو صوله إلى هذه المرتبة مع وجود المنازع، والملائكة ليس لهم مزاحم<sup>١</sup>."

والمراد من التغيير ليس رفع الغضب والشهوة مثلاً وإماطتها بالكليّة، فإن ذلك محال، لأنهما مخلوقان لفائدة ضرورية في الجبلة، إذ لو انقطع الغضب عن الإنسان بالكليّة لم يدفع عن نفسه بما يهلكه ويؤذيه، وامتنع عن جهاد الكفار، ولو انعدمت شهوة الطعام لم تبق حياته، ولو بطل عنه شهوة الوقاع بالمرأة لضاع النسل، بل المراد

١- النراقي، ملأ محمد مهدي: جامع السعادات، النفس وأسمائها وقواها الأربع، ج ١، تحقيق وتعليق: السيد محمد كلانتر / تقديم: الشيخ محمد رضا المظفر، النجف الأشرف، مطبعة النعمان، صص ٥١-

ردُّهُما من الإفراط والتفريط إلى الوسط، فالمطلوبُ في صفة الغضب خلوُّ النفس عن الجُبْن والتهوُّر والإتصاف بحسن الحميَّة، وهو أن يحصل ما استُحسن حصوله شرعاً وعقلاً، ولا يحصل إذا استُحسن عدمه كذلك، ويسمَّى الحدُّ الوسطُ بالشجاعة، وحدُّ الإفراط بالتهوُّر، وحدُّ التفريط بالجُبْن. وكذلك الحالُ في صفة الشهوة، ويسمَّى الحدُّ الوسطُ بالعِفَّة، وحدُّ الإفراط بالشهرة، وحدُّ التفريط بالخمول، وكذلك الحال في القوى الأخرى.

والحكمة تنقسم إلى:

١- نظريَّة.

٢- عمليَّة.

والمرادُ من الحكمة التي هي إحدى الفضائل الأربع، استعمالُ العقل على الوجه الأصْلَح، وهذه هي العدالةُ في العقل والعمل.

٧ - علاج النفس الأمَّارة:

إنَّ لُبَّ علم الأخلاق قهرُ النفس الأمَّارة وكبحُ جماحها، لأنَّها كما تقدَّم لا ترى إلَّا ما تريد وتشتهي، ولو خلَّفت كلَّ شيءٍ خراباً من خلفها، فإذا كانت النفسُ الأمَّارة خطيرةً إلى هذه الدرجة فلا بدَّ من أن نجد لها علاجاً لإصلاحها وتليين طبعها الشرسِ، فما هي الطرقُ الممكنةُ لإنجاز هذه المهمَّة؟

علاجُها تارةً يكون بإيجاد المانع فيها من فعل الذنوب، كأن يخوِّف الإنسان نفسه بالنار وغضب الجبار - وهنا يتحدَّث الإمامُ عليٌّ عليه السلام عن بعض الإجراءات في المعركة

مع النفس قائلاً: "إذا صُعِبَتْ عليك نفسك فاصعَبْ لها تذُلُّ لك، وخادع نفسك عن نفسك تَنَقَّدْ لك".<sup>١</sup>

فعلى الإنسان أن لا ينهزم بسرعة لصعوبة المعركة، وأن لا يستجيب لخداع العدو، وبصموده تنهزم أهواء النفس وتنهار ذليلة خائفة، وبوعيه يفوت الفرصة على الإغراءات ويخدعها، وفي وصية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام إلى شريح بن هانئ يقول فيها: "اتَّقِ اللَّهَ فِي كُلِّ صَبَاحٍ وَمَسَاءٍ، وَخَفْ عَلَى نَفْسِكَ الدُّنْيَا الْعَرُورَ، وَلَا تَأْمَنْهَا عَلَى حَالٍ، وَاعْلَمْ أَنَّكَ إِنْ لَمْ تَرُدَّ نَفْسَكَ عَنْ كَثِيرٍ مِمَّا تُحِبُّ مَخَافَةَ مَكْرُوهِهِ سَمَتْ بِكَ الْأَهْوَاءُ إِلَى كَثِيرٍ مِنَ الضَّرَرِ، فَكُنْ لِنَفْسِكَ مَانِعاً رَادِعاً، وَلِتَزَوَّتْكَ عِنْدَ الْحَفِظَةِ وَأَقِمَّ قَامِعاً"<sup>٢</sup>، وعنه أيضاً عليه السلام: "دواء النفس الصوم عن الهوى والحمية عن لذات الدنيا"<sup>٣</sup>.

ففي هذه الحالة يكون الدافع إلى الذنب موجوداً في النفس إلا أن هنالك مانعاً من الوقوع فيه، وهو ما ذكرناه من الخوف وغيره من الموانع.

وتارة يكون علاجها بإلغاء الدافع أساساً، بحيث لا تطلب النفس الذنب إذا لا رغبة لها فيه، والطريقة الأولى هي من خصائص المسالك الأخرى، لا مسلك الحب الإلهي. أما الطريقة الثانية وهي قلع الدوافع من النفس فهي من مختصات مسلك الحب الإلهي، ولهذا المسلك والطريق ركنان أساسيان:

الأول: ركن المعرفة والعلم، بأن يصل الإنسان من خلال علمه إلى مرحلة يدرك فيها معنى التوحيد بكل أبعاده، ومن خلال هذه المعرفة بالتوحيد لا يبقى أي موضوع

١- الواسطي، علي بن محمد الليثي: عيون الحكم والمواعظ، ص ١٣٣.

٢- نهج البلاغة، ٥٦ ومن وصية له عليه السلام وصى بها شريح بن هانئ - لما جعله على مقدمته إلى الشام، ص ٤٤٧.

٣- الواسطي، علي بن محمد الليثي: عيون الحكم والمواعظ، ص ٢٥٠.

لهذه الرذائل، ولن يتوجه بعد ذلك إلى الناس، ولا يطمع بما في أيديهم، لأنّه يعرف حق المعرفة أنّ الغنيّ منهم لا يملك ولا يعطي ولا يمنع إلّا بإذن الله تعالى، فلا يرجوه، ولا القويّ منهم خارج عن قوّة الله، فلا يُخاف منه، وغيرها من المعاني.

الثاني: ركنُ العمل، لأنّ مجرد العلم لا يكفي في هذا المجال، فبعد أن يتعلّم الإنسان التوحيدَ يجب أن يكون توحيدُه عملياً لا نظرياً فحسب، والطريقُ إلى التوحيد العملي حبُّ الله تعالى، فإنّ الإنسان إذا أحبّ شيئاً أطاعه وعبده، بل إنّ من آثار الحبّ الطاعة والتسليم.

وإذا رجعنا إلى كلام الإمام زين العابدين في رسالة الحقوق: "وأما حقّ نفسك عليك: أن تستعملها [تستوفيها] في طاعة الله..."

فكيف يتمكّن الإنسان من استيفاء نفسه في طاعة الله تعالى؟  
أولاً: عليه معرفة النفس، ومدى طاقاتها الكامنة، وكلّ ما يرتبط بها. فهذه المعرفة تضيء طريق الإنسان في مسيرته نحو الكمال والسعادة المنشودة، وهي أسمى المعارف وأرقاها كما قال الإمام عليّ عليه السلام: "أفضلُ المعرفة معرفة الإنسان نفسه".<sup>١</sup> وقال أيضاً: "أعظمُ الجهل جهل الإنسان أمر نفسه".<sup>٢</sup> وعنه عليه السلام: "أفضلُ الحكمة معرفة الإنسان نفسه ووقوفه عند قدره"<sup>٣</sup>، وقد تقدّمت ثمرات وآثار معرفة النفس.

ثانياً: في معركة الهوى، عليه تغليب القوى العاقلة على باقي القوى، ومنع القوى الشريرة من التغلب على القوى الخيرة، بل عليه التغلب عليها.

١- (م.ن)، ص ١١٨.

٢- (م.ن)، ص ١١٨.

٣- الريشهري، محمّد: ميزان الحكمة، ج ٣، ص ١٨٧٦.

النتيجة المتحصلة من كلام الإمام أنّ على الإنسان حتّى يستوفي هذه النفس في طاعة الله تعالى أن يُغلب قوى العقل، ويتعامل بحذرٍ شديدٍ مع القوى الأخرى، ويعرضها على القوى العاقلة. فإذا أخضع نفسه لقوى العقل ومنع باقي القوى من الطغيان على النفس يكون بهذه الطريقة قد استعمل النفس في طاعة الله، واستوفّاها حقّها في التكامل تجاه خالقها سبحانه وتعالى.