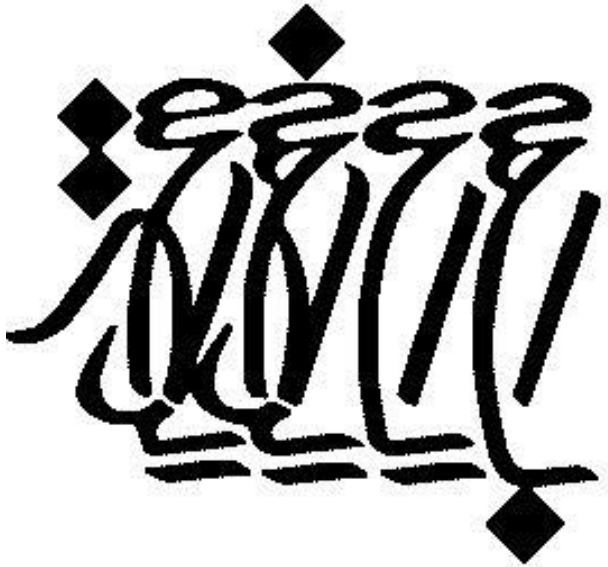

دوفصلنامه علمی– دانش‌پژوهی

حکمت و معنویت

سال دوم، شماره سوم، بهار و تابستان ۱۴۰۲ (۱٤٤٥ق، ۲۰۲۳م)

صاحب امتیاز: جامعة المصطفی العالمیة، دانشگاه مجازی المصطفی

(انجمن علمی کلام اسلامی با همکاری گروه حکمت و مطالعات ادیان و معاونت پژوهشی و تولید)

مدیر مسئول: حجة الاسلام دکتر سعید ارجمندفر

سردبیر: حجت الاسلام و المسلمین دکتر حمزه علی اسلامی نسب

مدیر اجرایی: حجت الاسلام و المسلمین دکتر حمزه علی اسلامی نسب

هیئت تحریریه:

سعید ارجمندفر	رئیس دانشگاه مجازی المصطفی(ایران)
احمد شه گلی	مدیر گروه فلسفه اسلامی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
محمدصادق علیپور	هیات علمی موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران
رسول امیرقهرمانی	دانش آموخته رشته مدرسی معارف اسلامی گرایش اخلاق دانشگاه تهران (ایران)
توفیق اسداف	هیات علمی جامعة المصطفی العالمیة (ایران)
فرمان رضایی	استاد دانشگاه مهندسي مهران جامشورو (پاکستان)
علی احمدی امین	هیات علمی جامعة المصطفی العالمیة(ایران)
وفا نصرالله	استاد دانشگاه بلاد الشام (سوریه)
حمید مریدیان	هیات علمی دانشگاه فرهنگیان (ایران)
محمدحسین شریفی	استاد همکار جامعة المصطفی العالمیة (ایران)
غدیر زهرا	استاد همکار جامعة المصطفی العالمیة (کانادا)

نشانی: قم، خیابان ساحلی جنوبی، نرسیده به مصلی، بین کوچه ٦و٤

تلفن و نمابر: ۳۲۱۱٤۱۳۸ - ۳۲٦۱۳۸۷٥

تعداد صفحات: ۲٦۱ صفحه

صندوق پستی: ۳۷۱۳۹۱۳٥٥٤

شمارگان: چاپ الکترونیکی

شاپا: ۷٦۱۹-۲٦۷٦

Web:*www.mou.ir*

Email: *research@mou.ir*

بر اساس مجوز:

اداره کل ساماندهی و پشتیبانی پژوهشی

معاونت پژوهشی جامعه المصطفی العالمیه

(مورخ: ۱۴۰۱/۰۱/۲۵)

طبق شماره نامه ۳۵۱۹

این نشریه در سطح نشریات علمی– دانش‌پژوهی

(ویژه انجمن‌های علمی طلاب و دانشجویان)

راهنمای نویسندگان مقالات

۱. مقاله باید شامل قسمت‌های زیر باشد:
عنوان، چکیده و کلیدواژگان، مقدمه یا طرح موضوع، بدنه اصلی مقاله، نتیجه‌گیری، فهرست منابع.
۲. تنها مقاله‌هایی قابل بررسی است که قبلاً منتشر نشده باشند، و نویسنده متعهد به‌نشر آن در جای دیگر نباشد.
۳. مسئولیت صحت و سقم مقاله به‌لحاظ علمی و حقوقی بر عهده نویسنده مسئول است.
٤. حق رد یا قبول مقاله‌ها برای نشریه محفوظ است؛ البته دبیرخانه نشریه موظف است ظرف حداکثر یک ماه- ۳۰ روز- به‌نویسنده مسئول مقالات ارسالی، آخرین وضعیت مقاله را گزارش دهد.
۵. تأیید نهایی مقاله برای چاپ در نشریه، پس از نظر داوران با هیئت تحریریه نشریه است.
٦. حجم مقاله حداقل ۸ صفحه و حداکثر ۲۵ صفحه ۲۵۰ کلمه‌ای خواهد بود.
۷. نقل و اقتباس از مقاله‌های نشریه، با ذکر مأخذ آزاد است.
۸. جهت نوشتن مقاله به‌زبان‌های فارسی و عربی، از فونت ۱۳ و خط "IRLotus" استفاده شود، جهت نوشتن مقاله به‌زبان اردو از فونت (۱۳) و خط "Alvi Nastaleeq" استفاده شود و جهت نوشتن مقاله به‌زبان انگلیسی وسایر زبان‌ها از فونت ۱۳ و خط "Times New Roman" استفاده شود.
۹. فهرست منابع به‌ترتیب حروف الفبا و به‌شرح زیر آورده شود:
✓ نام خانوادگی، نام؛ (سال نشر). عنوان "Bold". نام مترجم. چاپ. محل نشر: نام ناشر.
۱۰. درج ارجاعات مربوط به‌منابع در متن به‌صورت (نام مؤلف، سال نشر: صفحه) آورده شود.
۱۱. ارجاعات هر صفحه مانند صورت لاتین کلمات، شرح اصطلاحات و... در پاورقی همان صفحه آورده شود.
۱۲. نویسنده لازم است به‌همراه ارسال مقاله به‌نشانی رایانامه ..... به نشانی ..... نام و نام خانوادگی و رتبه علمی خود را ارسال نماید.
۱۳. پس از چاپ مقاله، دبیرخانه نشریه موظف است یک نسخه از نشریه الکترونیکی را به‌رایانامه نویسنده/ نویسندگان ارسال کند.

فهرست مطالب

سخن سردبیر.....۹

تعالیم کلامی فقهی امام هادي(علیه‌السلام) درباره برخي از مسائل دینی (مطالعه موردی نماز و روز).....۱۱
محمود بختیاری، سید محمود محمدی

نقش علمای شیعه در گسترش اخلاق تربیت فرزند.....۲۷
حمزه علی اسلامی نسب ، زهرا شیخی

آموزه های اعتقادی نماز در راستای رشد معنوی و تربیتی افراد از منظر امام حسن(ع).....۴۹
علیرضا فتحی

الإرادة الإلهية؛ تعريفها وأقسامها ومعانيها في الآيات الروايات.....۷۹
ناهد الشماسي

الحياة الطيبة في القرآن.....۱۰۳
حسين موساوي كوج ، روح الله بابانژاد گتابی

الرؤية المنامية الصادقة والكاذبة في القرآن الكريم وروايات النبي وآلِهِ صلوات الله عليهم.....۱۳۱
يونس العلو ، بشير المالكي

طرق حل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء.....۱۴۷
أحمد محمد، يزن علي

طرق تنمية العقل من منظار القرآن الكريم ونهج البلاغة وآثارها.....۱۷۵
نجلاء العذاري، يحيى الدوخي

معالم البصيرة في قصص القرآن الكريم..... ١٩٥
زهراء علي جاسم الكشي

الجفاف الروحي؛ الأسباب والعلاجات..... ٢٠٩
بهجه أحمد سلطان، حمزة على إسلامي نسب

العدالة ودورها ضمن وظائف إمام..... ٢٣١
لقمان غرّة، يزن على

مقامات رسول الله في القرآن الكريم الشهادة نموذجا..... ٢٣١
نهى عباس علي آل فريد، عبد الهادي البغدادي

سخن سردبیر

با توجه به این که فلسفه در معنای عام شامل حکمت نظري و عملي و حتي فلسفه‌هاي مضاف مي‌شود؛ در عین حال و در معنای خاص آن، دانشی است که با عنوان «ما بعدالطبیعه» یا «الهیات» از آن یاد می‌شود. در این میان، علم کلام نیز دانشی است که در مرحله نخست با اصول، مبانی و ادله عقلی، دین را اثبات می‌کند و در مرحله بعد با ادله نقلي، فروع اعتقادات را تبیین مي‌نماید. بنابرین هر دو دانش با موضوع الهیات سروکار دارند.

از طرف دیگر، مناظرات فلسفي و مباحث کلامي، علاوه بر این‌که در تاریخ ایران از قدمتي طولاني برخوردار هستند، در محافل علمي جهان نیز از پُرسابقه‌ترین علوم بشري محسوب مي‌شوند؛ هم‌چنین، مبحث متافیزیکي با ظهور دین اسلام در میان علماي مسلمان رشد یافته و و هم‌چنان در حال گسترش است. بر این اساس، اندیشه‌وران این حوزه علمي تلاش کردند اساسي‌ترین و کلی‌ترین پرسش‌های بشر را در حیطه‌هاي مختلف فلسفي و عقیدتي هدف خود قرار داده و در پرتو وحي الهي پاسخ‌هایی عمیق و بر اساس استدلالات عقلی برای آن‌ها فراهم نمایند.

دوفصلنامه علمی «حکمت و معنویت » تلاش می‌کند با بهره‌گیری از توانمندی علمی دانش‌پژوهان و یاري گرفتن از استادان خبره و اهل قلم به مباحث مهم الهیات و فلسفه بپردازد و برای تحقق این مهم، متمسک به روش عقلي و نقلي خواهد بود. امید می‌رود مقالات ارائه شده مورد رضایت مخاطبان نشریه قرار بگیرد و گروه علمی حکمت و مطالعات ادیان و مجموعه دانشگاه مجازی را از نقدها و ارشادات خویش بهره‌مند نمایند.

دکتر حمزه علی اسلامی نسب

تعالیم کلامی فقهی امام هادي(علیه‌السلام) درباره برخي از مسائل دینی (مطالعه موردی نماز و روزه)

محمود بختیاری[1]
سید محمود محمدی[2]

مقدمه

از آنجا که مسائل فقهی از صدر اسلام از اهمیت خاصی برخوردار بود، از این‌رو تعالیم امام هادی (علیه‌السلام) نیز در این خصوص ویژه و خاص بوده است. بطوری‌که سهم این تعالیم نسبت به آموزه‌های کلامی در رتبه بالاتری قرار دارد.

نکته قابل توجه در این مقاله، راهبرد امام هادی (علیه‌السلام) در خصوص تبیین و انتقال مفاهیم و آموزه‌های فقهی است که ایشان با بیاناتی متعدد -که در بخش‌های مختلف این فصل بطور گزینشی انتخاب شده‌اند- سبک زندگی صحیح اسلامی را حداقل در دو عرصه بهداشت و سلامت و همچنین ارتباط واقعی و حقیقی با معبود آموزش می‌دهند.

از آنجا که تعالیم فقهی امام هادی(ع) گسترده است در این نوشتار به واجبات یا نماز و روزه به صورت موردی پرداخته خواهد شد.

۱. نماز

جایگاه نماز و عبادت آنچنان در نزد امام هادی (علیه‌السلام) از اهمیت والایی برخوردار بود که بیشتر اوقات ایشان صرف آن می‌شد. نماز و مسائل مربوط به آن از جمله مواردی بود که در عصر امام هادی (علیه‌السلام) مورد توجه قرار گرفته شد و تعالیم مختلفی از

---

۱ . دانش آموخته حوزه علمیه قم، دانشجوی دکتری تاریخ اسلام دانشگاه باقرالعلوم (ع)، ایران، قم: Mahmud.b۱۱۱۳@gmail.com
۲ استاد حوزه علمیه قم، myeduc۰۲@gmail.com

سوی امام در این خصوص وارد شده است. اوقات نماز، لباس و مکان نمازگزار، دعا در قنوت، موضع سجده، آنچه بر آن سجده اشکالی ندارد و حتی کراهت خوابیدن قبل از فجر نیز در آموزه‌های فقهی ایشان دیده می‌شود. در این قسمت به برخی از این موارد اشاره خواهد شد.

۱-۱. اوقات نماز

یکی از مهمترین شرایط نماز که مسائل مختلف و دقیقی دارد مربوط به وقت نماز است. در ارتباط با این مسئله از امام هادی (علیه‌السلام) سؤال شد؛ دیوارهای بلند خانه شخصی مانع تشخیص وی برای ادای نماز عشاست، وظیفه او چیست؟ امام فرمودند: «اگر این‌گونه بود، نماز مغرب را هنگام نمایان شدن ستاره‌ها بخواند، و نماز عشا را زمانی بخواند که ستارگان از فراوانی در هم آمیزند و سفیدی مغرب مشخص شود.» (مؤیدی، ۱۳۸٤: ص۳۳۹) همچنین از داود صرمی نقل شده، می‌گوید: روزی خدمت ابوالحسن سوم (علیه‌السلام) بودم، نشسته بود و صحبت می‌کرد تا خورشید غروب کرد. سپس شمعی طلبید، همانطوری‌که نشسته بود، حدیث می‌خواند وقتی از خانه بیرون آمدم، دیدم شفق خورشید محو شده است پیش از آنکه نماز مغرب را بخواند، آن‌گاه آب طلبید و وضو گرفت و نماز خواند. (عطاردی، ۱۳۸۸: ص۳۶۸)

۲-۱. لباس نمازگزار

یکی دیگر از شرایط مقارن با نماز مربوط به لباس نمازگزار است. در این قسم ما سه نوع روایات از امام هادی (علیه السلام) داریم. روایاتی که از امام (علیه‌السلام) مسأله‌ای پرسیده می‌شود و ایشان پاسخ می‌دهند، روایاتی که موارد اختلاف در آن وجود دارد و ایشان راه و پاسخ صحیح را نشان می‌دهند، و بالاخره دسته سوم روایاتی که حضرت (علیه‌السلام) ضمن بیان تعالیم الهی، سیره عملی خویش را به نمایش می‌گذارد.

به عنوان نمونه؛ در مورد اول، علی بن ریان از ابوالحسن سوم (علیه‌السلام) پرسید:

مردی ناخن‌ها و موهایش را می‌چیند، سپس بدون آن‌که لباس خود را بتکانـد، بـه نمـاز می‌ایستد، چه صورت دارد؟ امام فرمود: «اشکال ندارد.»(طبرسی، ۱۳۷۰، ص۶۶)

امام (علیه‌السلام) درمواردی به تبیین پاسخ صحیح در مواردی که اخـتلاف بـوده اسـت نیز می‌پردازد.

به عنوان نمونه؛ شیخ طوسی از علی بن مهزیار نقل کرده، می‌گوید: «در نامه عبدالله بن محمد به ابوالحسن (امام هادی ع) خواندم: فدایت شوم، زراره از ابو جعفر (امام باقر) و ابی عبدالله (امام صادق ع) راجع به شرابی که روی جامه بریزد نقل کـرده اسـت کـه آن حضرات فرموده‌اند:"نماز خواندن در آن جامه اشکالی ندارد، فقط خوردن شـراب حـرام است». اما اشخاص دیگری غیر از زراره از ابو عبدالله (امام صادق ع) نقل کرده‌انـد کـه فرمود: «هرگاه شراب انگور یا شـراب خرمـا -یعنـی مـواد مسـت کننـده- روی لباسـت ریخت، اگر جایی را که ریخته بشوی. و اگر نمی‌دانی تمام لباست را شست و شو بده. و اگر با همان آلودگی نماز خوانده‌ای، دوباره بخوان. اکنون بفرمایید: من به کـدام دسـتور عمل کنم؟

امام هادی (علیه‌السلام) به خط خویش چنین نوشت و من آن را خواندم: طبـق فرمـوده ابو عبدالله (امام صادق ع) عمل کن». (عطاردی، ۱۳۸۸: ص۳۶۱-۳۶۲)

نمونـه دیگـری کـه حضـرت در مـوارد اختلافـی راه صـحیح را نشـان میدهـد، از امـام (علیه‌السلام) درباره نماز در لباس ابریشمی آغشته به موهای خرگوش سؤال شد، ایشان پاسخ دادند: «جایز است». و همچنین از ایشان نقل شده که جـایز نیسـت. کـه در ایـن هنگام سؤال شد به کدامیک از این دو خبر عمل کنیم؟ حضرت فرمودند: «آن‌کـه حـرام است کرک همراه با پوست حیوان است، و آن‌که حلال است کرک تنهاست». (ابومنصور طبرسی،۱۳۸۶: ج۲، ص ٤٩٢) و همچنین خیران خادم نامه‌ای به امـام می‌نویسـد و از

ایشان می‌پرسد: نماز خواندن با لباسی که شراب و یا گوشت خوک با آن ملاقات کـرده، چگونه است؟ زیرا اصحاب ما در آن اختلاف دارند، عده‌ای می‌گویند: نمـاز بخـوان، و برخی دیگر می‌گویند: نماز نخوان. حضرت در پاسخ نوشت: «در آن نماز نخوان، چون نجس است.» (کلینی، ۱۴۰۷: ج۳، ٤٠٥)

دسته سوم جایی است که امام (علیه‌السلام) ضمن آموزش مباحـث فقهـی، بـه سـیره و روش خویش در ارتباط با حق تعالی هنگام نماز اشاره می‌کنند. هنگـامی کـه از ایشـان می‌پرسند، نمـاز در لباس‌هـای کرکـی چگونـه اسـت، حضـرت می‌نویسـند: «نمـاز در هیچ‌یک را دوست ندارم». (مؤیدی، ١٣٨٤: ص۳۴۱)

مقایسه این نقل با نقل قبلی دال بر مجاز بودن نماز در لباس کرکی است، اما حاکی از آن اسـت که حضرت در مقام توصیه به سیره خویش است. حال سیره ایشان چه بوده؟ در پاسـخ می‌تـوان به عبادات حضرت در لباس‌های پشمینی اشاره کرد که در حین عبادت و نماز از آن‌هـا اسـتفاده می‌کردند. بنابراین معرفی و آگاهی از سبک سیر و سـلوک واقعـی امامـان (علـیهم السـلام) در کنار انتقال تعالیم فقهی از اهداف حضرت می‌باشد.

در پایان می‌توان سـه مـورد نتیجـه‌گیری نمـود. نخسـت این‌کـه امـام ماننـد سـایر ائمـه (علیه‌السلام) در مقام آموزش مفاهیم و مسائل فقهی و تبیین آن‌ها بوده است. دوم این‌که ایشان پاسخ صحیح و گزینه درست را در میان اختلاف نظرها مشخص می‌نمودنـد و بـا عیاری الهی معیار احکام تکلیفی در این راستا بودند. نکته آخر آمـوزش سـیر و سـلوک معنوی معصـومین (علیه‌السـلام) جهـت الگـوگیری و بکـارگیری آن در سـبک زنـدگی اسلامی بود.

۳-۱. وضو

طهارت در نماز از جمله مسائل فقهی عصر ائمه اطهار (علیهم السلام) بـود کـه مـوراد ابتلا زیادی داشـت و از آن بسـیار پرسـش می‌شـد. امـام هـادی (علیه‌السـلام) در ایـن

خصوص تعالیمی دارد. در این باب، مضمضه و استنشاق هنگام وضو عملی است که اسلام از همان ابتدا بدان توصیه کرده است و بشر پس از قرن‌ها، به خواص این عمل پی برده است.

شیخ طوسی در توضیح روایتی از امام هادی (علیه‌السلام) در این خصوص می‌گوید: «مضمضه و استنشاق از واجبات وضو نیستند، بلکه از مستحبات وضو هستند». (مؤیدی، ۱۳۸۴: ص۳۳۳)

دکتر توما نیاس در کتاب بهداشت در دین اسلام می‌گوید: «این عضو (بینی) دو وظیفه مهم را انجام می‌دهد: یکی آنکه هوای قابل تنفس را گرم می‌کند و دیگر آنکه گرد و غبار و آلودگی‌های مخلوط در هوا را در خود نگه می‌دارد و هوای صاف و پاکیزه را وارد ریه می‌کند. پس بینی محل آلودگی‌هاست و در عین حال عهده دار اعمال مهمی است. بنابراین شستن آن خیلی لازم و ضروری است، زیرا در نتیجه شستن بینی و استنشاق، آلودگی‌ها از آن بر طرف می‌شود.» (دریایی، ۱۳۸۸: ص ۱۲۵)

استنشاق در وضو محیط بینی را قلیائی و برای دفاع در برابر آلودگی‌ها آماده می‌سازد. استنشاق در وضو سبب ادامه نظم ریتم تنفسی می‌گردد. ذرّات گرد و خاک سبب خشک شدن محیط بینی می‌شوند، اما استنشاق آن خشکی را از بین می برد و باعث مرطوب نگه داشتن محیط بینی می‌گردد. و نیز در خنک کردن هوای بینی در هوای گرم موثر است آن هوایی که باید خنک شود و به ریه برسد.[۱]

در جایی دیگر امام هادی (علیه‌السلام) با عبارت «من جز با آب سرد وضو نمی‌گیرم» (حر عاملی، ۱۴۲۲ق: ج۳، ص ۳٦۸) نکته‌ای مهم که خواص پزشکی آن در عصر

---

۱. https://article.tebyan.net/۱۵۵۱۳۱/فلسفه-و-فواید-وضو-چیست

جدید کشف شده است را آموزش می‌دهد. از آن‌جا که آب سرد حاوی اکسیژن است، در زدودن باکتری‌ها تأثیر مثبت دارد. همچنین رفع کسالت وایجاد شادابی نیز از دیگر خواص آن است. از سویی وضو با آب سرد خون رسانی به مغز بهتر انجام می‌شود.

یک پزشک فرانسوی نیز به تحریک اعصاب سمپاتیک توسط میله‌ای در بینی جهت درمان بیماری‌ها اشاره می‌کند که اسلام آن را قرن‌ها پیش، آن‌هم با آب خنک و استنشاق درمان نموده است. (دریایی، ۱۳۸۸: ص۱۲۵)

۴-۱. افعال نماز

یکی از اصلی ترین مواردی که ماهیت نماز را شکل می‌دهد، افعال نماز است و یکی از پنج رکن آن را سجده شکل می‌دهد لذا معارف امام هادی علیه السلام در این موضوع قابل توجه است.

۱-۴-۱. سجده

تعالیم امام هادی (علیه‌السلام) منحصر در قول و گفتار صرف نبوده است، بلکه سیره عملی ایشان نیز در انتقال آموزه‌های دینی نقش مهمی داشته است. از این‌رو جهت عینیت بخشی به برخی از تعالیم حضرت به هر دو قسم اشاره خواهد شد. در جایی حمیری از حسن بن مصعب مدائنی نقل می‌کند که از حضرت راجع به سجده بر شیشه سؤال پرسیدم، اما پس از ارسال نامه با خودم گفتم که شیشه نیز جزء روئیدنی‌های زمین است پس سجده بر آنچه روئیدنی است، اشکالی ندارد. امام پاسخ دادند: «بر آن سجده نکن اگر چه با خودت گفتی که از روئیدنی‌های زمین است، اما شیشه از نمک و رمل بوجود آمده است و هر دو از مسخ شدگان هستند.» (مسعودی، ۱۳۸٤: ص ۲۳۱)

و یا زمانی‌که داود بن یزید از امام هادی (علیه‌السلام) می‌پرسد که آیا به کاغذ و برگه‌های نوشته شده می‌توان سجده کرد؟ ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «جایز است.»

(مؤیدی،۱۳۸۴: ص ۳۴۵)

این موارد و مواردی از این دست، حکایت از همان تعالیم امام در قول و سیره گفتاری ایشان دارد، اما در مواردی نیز حضرت بدون ذکر مطلبی و در عمل، به انتقال تعالیم الهی می‌پردازد. در این باب یحیی بن عبدالرحمن نقل می‌کند که امام هادی (علیه‌السلام) را دیدم که سجده شکر انجام می‌داد، و دو ساعد دست خود را پهن کرده، و سینه و شکم خود را به زمین چسبانده بود، در این باره از ایشان سؤال کردم، فرمود: «این‌گونه دوست داریم.» (کلینی، ۱۴۰۷: ج۳، ص ۳۲٤-۳۲۵) و یا در جایی دیگر امام پس از نافله مغرب، سجده شکر بجاآورد. وقتی از ایشان سؤال می‌شود، پدران شما پس از سه رکعت نماز مغرب، سجده شکر انجام می‌دادند، حضرت می‌فرمایند: «هیچ‌یک از پدران من سجده شکر را بجا نمی‌آورد مگر بعد از هفت رکعت.» (طوسی،۱٤۱۷: ص ۱۲۲)

۵-۱. نماز نزد قبر ائمه

مسأله سجده و نماز، نزد قبر امامان (علیهم السلام) از جمله مسائل مورد پرسش آن عصر بود که امام بدان صریح و شفاف پاسخ می‌دهد. از آنجا که دو طیف افراط و تفریط در عصر امام هادی (علیه‌السلام) منجر به بروز اوضاع نابسامان سیاسی، فرهنگی و همچنین تشکیل فرق انحرافی شده بودند، برخی از سؤالات و شبهات در این دسته جای داشت. عده‌ای همچون محمد بن نصیر نمیری، امام (علیه‌السلام) را خدا می‌دانست و عده‌ای نیز حضرت را در حد و منزلت بندگان عادی دانسته و با واژگانی همچون "علوی" مورد خطاب قرار می‌دادند. از این‌رو امام (علیه‌السلام) علاوه بر اقدامات و فعالیت‌هایی که به آن‌ها اشاره گردید، در پاسخ به این شبهات نیز کمال اهتمام و دقت را در برخورد با افکار انحرافی بکار می‌بردند.

به عنوان نمونه؛ از حضرت سؤال شد، شخصی به زیارت قبور امامان (علیهم السلام) می‌رود، آیا سجده بر قبر ایشان جایز است؟ آیا نماز خواندن پشت قبر جایز است، در حالی‌که قبر را قبله خود قرار دهد؟ و آیا می‌تواند نزد سر و پائین پای او نماز بخواند؟ و آیا می‌تواند جلوی قبر بایستد، و قبر را پشت سر خود قرار دهد و نماز بخواند یا نه؟ امام پاسخ داد: «اما سجده بر قبر، در هیچ نافله و فریضه‌ای جایز نیست و کسی که مایل به این عمل است، گونه راست خود را بر قبر بگذارد. و اما نماز در پشت قبر، به گونه‌ای که قبر در جلوی او قرار گیرد، جایز است. و نماز در جلوی قبر و همچنین سمت راست و چپ قبر جایز نیست، زیرا بر امام نباید پیشی گرفت و همچنین مساوی با او قرار گرفت». (حر عاملی،۱۳۸٦: ج۳، ص ٤٥٤)

تحلیل این مطلب، به ادامه تعالیم حضرت در حوزه گفتار و عمل بازمی‌گردد. جائی‌که در مقابله با دشمنان امام و امامت، جایگاه این مقام والا را در مواضع مختلف با بهترین واژگان تبیین می‌کند و دشمنان آنان را دشمن خدا می‌داند[1] و از طرفی علیه غالیانی همچون فارس بن حاتم، چنان موضع سختی می‌گیرد که دستور قتل آنان را نیز صادر می‌کند. بدین ترتیب تعالیم حضرت مختص امامان زنده نیست، بلکه امامانی نیز که در قید حیات نیستند را نیز شامل می‌شود و این خود بیانگر این مطلب است که جایگاه امام در حیات و مماتش تفاوتی ندارد.

۶-۱. نماز مسافر

امام تعالیم دیگری نیز در خصوص نماز مسافر، نماز جعفر طیار، و قضای نماز فرد بیهوش دارند که در این بخش با ذکر مصادیق آن به آن‌ها پرداخته خواهد شد. محمد بن جزک می‌گوید، به امام هادی نوشتم: فدایت شوم! شتر و شتربانی دارم که با آنها گاهی

---

۱. در فرازی از زیارت جامعه کبیره چنین آمده:" وَ مَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَى اللَّهَ" "و هر که شما را دشمن داشت خدا را دشمن داشته"

که میل حج دارم به مکه، یا بـه نـدرت بـه جاهـای دیگـر مـی‌روم، آیـا نمـاز و روزه‌ام را بشکنم؟ امام (علیه‌السلام) در پاسخ نوشت: «اگر در هر سفری با آنها نیستی مگر گاهی که به مکه می‌روی، نمازت را شکسته بخوان، و روزه‌ات را افطار کـن.» (کلینـی، ۱۴۰۷: ج۳، ص ٤٨٣)

همچنین جعفر بن احمد در نامه‌ای از حضرت (علیه‌السلام) پرسید: در چـه مقـداری، سفر محقق می‌شود، و نماز شکسته است؟ امام نوشت: «امیرمؤمنان (علیه‌السلام) چون به سفر می‌رفت، در یک فرسخی نماز را شکسته می‌خواند.» (مویدی، ١٣٨٤: ٣٥١)

۷-۱. نماز جعفرطیار

در خصوص نماز جعفر طیار از امام هادی (علیه‌السلام) سؤال شد. شخصی دو رکعـت اول نماز جعفر طیار را خوانده است، سپس حاجتی یا حادثه‌ای پیش می‌آیـد کـه او را از دو رکعت دوم آن باز می‌دارد، آیا پس از انجـام حاجـت خـود، هـر چنـد از جـای خـود برخاسته باشد می‌تواند آن را تمام کند، یا باید آن‌را از نو شـروع کنـد، و چهـار رکعـت را یک‌جا بخواند؟ امام در پاسخ نوشت: «آری، اگر ضرورتی او را باز داشـت، آن را انجـام دهد، سپس برگردد و ادامه را بخواند». (ابن بابویه، ١٤١٣: ج١، ص٥٥٤)

۸-۱. نماز فرد بیهوش

در خصوص رفع تکلیف از فرد بیهوش نیز زمانی‌که ایوب بـن نـوح از امـام پرسـید کـه کسی‌که یک روز یا بیشتر بیهوش است، آیا نمازهای خود را قضا کند یا نه؟ امـام پاسـخ دادند: «نه روزه را قضا کند و نه نماز را». (طوسی ۱۳۹۰ق: ج۱، ص ٤٥٨) در همین مورد علی بن مهزیار نیز می‌پرسد که امام در پاسـخ می‌فرمایند: «نه روزه را قضا کند، و نه نماز را، و هر بلایی که خدا بر آن مسلط اسـت - و در اختیار انسان نیست - خدا سزاوارتر است که عذر آن را بپذیرد.» (ابـن بابویـه، ١٤١٣: ج١، ص ٣٦٣)

۲. روزه

روزه دومین باب از عبادات است که از رتبه زیادی از اهمیت برخوردار است و مورد اهتمام تک تک معصومین قرار گرفته است. تعالیم امام هادی (علیه‌السلام) در مسأله روزه همانند نماز به سه گونه تقسیم می‌گردد.

۲-۱. حکم مستقیم امام

دسته اول تعالیمی که امام، در مقام تبیین حکمی مستقیما ورود می‌یابند و احکام را تبیین می‌فرمایند. موارد متعددی در این خصوص وجود دارد که در این قسمت به دو مورد از آن اشاره می‌کنیم. سلیمان بن حفص نقل می‌کند، امام هادی (علیه‌السلام) فرمود: «اگر کسی در شب رمضان جنب شود، و تا صبح عمدا غسل نکند، دو ماه پی در پی باید روزه کفاره بگیرد، به علاوه قضای روزه آن‌روز، - و با این حال باز - فضیلت آن روز را به دست نمی‌آورد.» (حر عاملی،۱۳۸٦: ج۷، ص ٤۳)

نمونه دیگر زمانی است که امام هادی (علیه‌السلام) در سال ۲۳۲ ه‍ق به ابو علی بن راشد نامه‌ای می‌نویسد و تاریخ نامه را طوری تنظیم نمود که مفهوم آن این بود که پنجشنبه اول ماه رمضان است، از سویی در بغداد روز چهارشنبه یوم الشک بود، از این‌رو مردم، آن پنجشنبه را اول ماه لحاظ کردند، اما بعدا گفتند که در شب پنجشنبه، هلال را دیده‌اند به نحوی‌که پس از شفق مغرب، زمان غروب طولانی بوده است و از این نتیجه گرفتند که چهارشنبه اول ماه است نه پنجشنبه. ابوعلی بن راشد با توجه به تاریخ امام در نامه، یقین به اول ماه بودن پنجشنبه داشت، در حالی‌که مردم بغداد اول ماه را چهارشنبه می‌دانستند، به همین دلیل وی به حضرت نامه‌ای می‌نویسد و کسب تکلیف می‌کند.

امام در پاسخ وی چنین می‌نویسد: «خدا بر توفیقت بیفزاید، تو در آغاز ماه همچون ما عمل کرده‌ای. و مجددا که وی حضوری به خدمت حضرت می‌رسد و از این مطلب می‌پرسد، ایشان می‌فرمایند: مگر به تو ننوشتم که پنجشنبه روز اول ماه است، و روزه ماه را جز با دیدن ماه آغاز نکن.»(حر عاملی،۱۳۸٦: ج۷، ص ۲۰۳)

۲-۲. سوال از امام یا اختلاف نظر

دسته دوم مربوط به تعالیمی است که از امام (علیه‌السلام) راجع به آن‌ها سؤال می‌شود و یا این‌که در آن‌ها اختلاف نظری وجود دارد. احمد بن محمد از امام هادی (علیه‌السلام) راجع به تکلیف شخصی می‌پرسد که در ماه رمضان، از سفر می‌آید، و قبل از ظهر به وطن می‌رسد، و هنوز چیزی نخورده است؟ امام می‌فرمایند: «روزه بگیرد.» (کلینی،۱۴۰۷: ج٤، ص ۱۳۲)

در موردی دیگر؛ سیاری از محمد بن فرج نقل می‌کند که وی به امام هادی (علیه‌السلام) نامه‌ای می‌نویسد و از ایشان می‌پرسد: این‌که از پدران بزرگوار شما نقل شده که جهت تعیین روز اول ماه مبارک رمضان، از اولین روز رمضان سال گذشته پنج روز شمرده می‌شود، و روز پنجم را اولین روز رمضان سال آینده قرار می‌دهند، آیا صحیح است؟ حضرت در پاسخ نوشتند: درست است، ولی در هر چهار سالی، میان سال گذشته و سال آینده، پنج روز بشمار، و در سال پنجم، شش روز بشمار، آری غیر از سال پنجم، پنج روز است. (کلینی،۱۴۰۷: ج٤، ص ۸۱) سیاری می‌گوید: این از جهت کبیسه است و اصحاب ما آن را محاسبه کرده‌اند و صحیح یافتند. محمد بن فرج می‌گوید: این برای کسی است که سال‌ها و در نتیجه کبیسه را می‌شناسد، او به یاری خدا می‌تواند از این طریق به اولین شب رمضان پی ببرد. (کلینی،۱۴۰۷: ج٤، ص ۸۱)

۲-۳. بیان مخصوص

دسته سوم مواردی است که تعالیم حضرت به طریقی مخصوص ارائـه می‌شـود و خـود کدی است بر اثبات حقانیت و حجیت ایشان. به عنوان نمونه؛ ابو اسـحاق بـن عبداللـه نقل می‌کند: سؤالی در ذهنم بود و آن از روزهایی بود که روزه گرفتن در آن‌هـا مسـتحب بود؟ تصمیم گرفتم خدمت امام هادی (علیه‌السلام) که در روستای صریا بـود برسـم، و این را به کسی نگفتم، به خدمت امام رسیدم، چون مرا دید فرمود: ابا اسحاق! آمدی کـه از روزهایی که روزه آن‌ها مستحب است بپرسی، و آن‌ها چهار روز اسـت: روز بیسـت و هفتم رجب، روزی که خدای سبحان، محمد (صلي الله عليه وآله وسـلم) را بـه سـوی بندگانش مبعوث کرد تا برای جهانیان رحمت باشد. روز میلاد پیامبر (صـلي اللـه علیـه وآله وسلم) که هفده ربیع الاول است، و روز ۲۵ ذی القعده که روز دحو الارض است، و روز هجدهم ذی الحجه که غدیر است و در آن روز پیامبر (صلي الله عليه وآله وسلم) برادر خود علی (علیه‌السلام) را راهنما و امام پس از خود قرار داد. عرض کردم: فـدایت شوم، درست است، من به این قصد آمده بودم، شهادت می‌دهم که تو حجـت خـدا بـر بندگانش هستی.(مویدی، ۱۳۸٤: ۳۶۱)

نتیجه

نماز و روزه از جمله تعالیم امام هادی (علیه‌السلام) در حوزه فقـه اسـت کـه مـا بـدلیل اختصار در بین تمامی تعالیم فقهی ایشان به ذکر و تبیین موارد مـذکور بسـنده نمـودیم. ارائه برخی از این تعالیم فقهی در کنار توصیه‌های بهداشتی مفید برای سلامت افـراد، – از جانب حضرت (علیه‌السلام) – حاکی از گره زدن فقـه و سـلامت اسـت کـه پـس از قرن‌ها، امروزه در عرصه تحقیقات پزشکی، به نتایج مفید آن دست یافته‌انـد. مبـارزه بـا افکار انحرافی نه تنها در جای جای سخنان حضرت مشاهده می‌شـود، بلکـه ایشـان در پاسخ به شبهات و مسائل فقهی نیز این مهم را لحاظ می‌کنند. سه گونه تاکتیک در تبیین تعالیم فقهی امام هادی (علیه‌السلام) ملموس است:

دسته اول؛ تبیین مستقیم مسائل فقهی از جانب امـام کـه بـه مـوارد مبـتلا بـه و شـبهات موجود پاسخ می‌دادند.

دسته دوم؛ تعیین راه و مسیر صحیح در هنگام اختلاف بر مسأله‌ای که این امـر بـا تأییـد طرفی و رد دیگری از سوی امام (علیه‌السلام) انجام می‌شد.

و در نهایت دسته سوم که توصیه‌ها و بیان علایق خویش بود که علاوه بر معرفـی سـبک زندگی الهی، راهبردهایی ویژه در این خصوص به جامعه هدف ارائه می‌دهد. تمامی این تعالیم از طریق سیره گفتاری و عملی امام (علیه‌السـلام) بـرای مسـلمانان و شـیعیان در جوامع اسلامی انجام می‌گیرد که این خود تعیین خط مشی مهمـی نـه تنهـا بـرای مـردم بلکه برای مسؤولین و در خصوص هماهنگی میان گفتار و عمل خواهد بود. امید اسـت بتوانیم با بکارگیری این تعالیم، گام‌های مؤثری در جهت جلب رضایت این امام همام و بالطبع خداوند متعال برداریم.

فهرست منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، من لا یحضره الفقیه،(۱۴۱۳ ق)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲. ابو منصور طبرسی، الإحتجاج، (۱۴۰۳ ق)، مشهد، المرتضی.
۳. حر عاملی، محمد بن حسن، وسائل الشیعة، (۱۳۸۶)، مصحح: ربانی شیرازی، عبدالرحیم، تهران، اسلامیه.
۴. حر عاملی، ، محمد بن حسن، ، إثبات الهداة بالنصوص و المعجزات، (۱۴۲۲ ق)، بیروت، مؤسسة الأعلمي.
۵. دریایی، علی اصغر، بهمن و اسفند، احکام استنشاق، (۱۳۸۸)، شماره ۱۲۵، قم، مبلغان.
۶. طبرسی، حسن بن فضل، مکارم الأخلاق، (۱۳۷۰)، قم، شریف رضی.
۷. طبرسی، فضل بن حسن، إعلام الوری بأعلام الهدی، (۱۳۷۶)، قم، مؤسسه آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث.
۸. طوسی، محمد بن حسن، تهذیب الأحکام، (۱۴۱۷)، محقق: غفاری، علی اکبر، تهران، صدوق.
۹. طوسی، محمد بن الحسن، ، الإستبصار فیما اختلف من الأخبار، (۱۳۹۰ ق)، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۱۰. عطاردی، عزیزالله، ترجمه مسند الإمام الهادی (علیه‌السلام)، (۱۳۸۸)، مترجم: عطایی، محمد رضا، تهران، عطارد.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، (۱۴۰۷)، مصحح: غفاری، علی اکبر، تهران، دارالکتب الاسلامیة.

۱۲. مسعودی، علی بن حسین، ، إثبات الوصیة، (۱۳۸٤)، قم، انصاریان.
۱۳. مؤیدی، علی، ، فرهنگ جامع سخنان امام هادی (علیه‌السلام)، (۱۳۸٤)، قم، معروف.
۱٤. https://article.tebyan.net/۱۵۵۱۳۱/فلسفه-و-فواید-وضو-چیست

نقش علمای شیعه در گسترش اخلاق تربیت فرزند

حمزه علی اسلامی نسب[1]

زهرا شیخی[2]

یکی از شاخه های اخلاق کاربردی، اخلاق تربیت فرزند است که در ادیان الهی از جمله دین مبین اسلام به آن پرداخته شده است. آثار متعددی در دین اسلام وجود دارد که اگر چه به ظاهر خطاب به فرزند است و با عبارت «یا بنی» آغاز می شود لکن عمدتا دستورالعمل هایی هستند که حتی پیران سالخورده و مردان تجربه آموخته از مضامین عالی آنها بی نیاز نیستند. این دستورالعمل ها از صدر اسلام تاکنون وجود داشته است که از مهمترین آنها می توان به وصایای امام علی علیه السلام به امام حسن و امام حسین علیهم السلام اشاره کرد. وصیای ابوحنیفه به فرزندش حماد نمونه دیگری از این وصایا می باشد. از جمله رساله های دیگری که در این عرصه تدوین شده می توان به رساله ایها الولد ابوحامد غزالی و قابوسنامه امیر عنصرالمعالی قابوس بن وشمگیر اشاره کرد. ما در این نوشتار برآنیم تا ضمن برشماری تالیفاتی که علمای شیعه از جمله خواجه نصیرالدین طوسی، علامه دوانی، شیخ محمد بهاری و ... در آن به تربیت فرزند پرداخته اند، اهمیت و سیر تاریخی آنها را نیز بررسی کنیم.

. استاد همکار گروه حکمت و مطالعات ادیان، دانشگاه مجازی المصطفی، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران- ۱

islaminasab@hotmail.com)

. فارغ التحصیل کارشناسی دانشگاه پیام نور قم ۲

واژگان کلیدی: اسلام، تربیت فرزند، امام علی(ع)، امام حسن(ع)، امام حسن(ع)، خواجه نصیرالدین طوسی.

مقدمه

در طول تاریخ، اخلاق همواره به عنوان مسئله‌ای اساسی در زندگی انسان ها مطرح بوده و تلاش نموده است تا نحوه رفتار هر انسانی را در ارتباط با خدا، دیگر انسان‌ها، حیوانات و طبیعت مشخص می‌کند. عالمان اسلامی نیز از همان صدر اسلام به تبعیت از دستور قرآن کریم و پیامبر گرامی اسلام سعی در تبیین اخلاق و نهادینه ساختن آن در زندگی انسان مسلمان بوده اند که این امر در قالب های متعددی از جمله نگاشته های اخلاقی بروز کرده است. آنان در کنار پرداختن به مباحث نظری، به اخلاق کاربردی نیز توجه کرده‌اند. وظیفه اخلاق کاربردی عمدتاً پاسخ به سوالاتی در رابطه با چگونگی ارتباط و رفتار با هریک از موارد پیش گفته است.

برای بررسی نقش علمای شیعه در اخلاق کاربردی به دو شیوه می توان عمل کرد، یکی شخص محور بدین صورت که علمای شاخصی که آثاری درباره اخلاق کاربردی داشته اند به تربیت تاریخی ذکر و آثارشان تحلیل شود، و شیوه دوم به صورت موضوع محور بدین صورت که موضوعاتی از اخلاق کاربردی عنوان قرار داده شوند و کارهایی که علمای شیعه در طول تاریخ در این زمینه انجام داده‌اند به اختصار تمام گزارش و تحلیل شوند. در مقاله شیوه دوم برگزیده شده است و به تناسب موضوع، کارهایی را که هر یک از علمای شیعه انجام داده‌اند گزارش و تحلیل می‌شود.

تعریف و قلمرو اخلاق کاربردی

اخلاق، جمع خُلْق و خُلُق است به معناي سرشت، خوي، طبيعت و امثال آن؛ كه به معناي صورت دروني و باطني و ناپيداي آدمي به كار مي‌رود كه با بصيرت درک مي شود؛ و نقطه مقابل آن خَلق است كه به صورت ظاهري انسان گفته مي‌شود كه با چشم قابل رؤيت است. (الزبيدي، بی تا، ٦: ٣٣٧؛ ابن منظور، ١٤١٦، ٤: ١٩٤) و معنای اصطلاحي اخلاق در ميان انديشمندان اسلامي عبارت است از صفات نفساني راسخ و پايداري كه باعث مي شوند افعالي متناسب با آن صفات به سهولت و بدون نياز به تامل و انديشه از آدمي صادر شود.(ابن مسكويه، بی تا: ٥١؛ مجلسی، ١٤٠٣، ٦٧: ٣٧٢)

درباره اخلاق کاربردی که اخلاق عملی (practical ethics) نیز نامیده می‌شود طیفی از تعاریف محدود تا وسیع وجود دارد. یکی از تعریف های محدود اخلاق کاربردی عبارت است از «کاربرد نظریه های اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی کلی در مسائل اخلاقی با بی طرفی در حل این مسائل»، و تعریف وسیعی نیز از اخلاق کاربردی وجود دارد که عبارت است از «هر گونه کاربست انتقادی روش های فلسفی برای سنجش تصمیمات عملی اخلاقی و مواجهه با مسائل، رفتارها و سیاست های اخلاقی در حرفه ها، تکنولوژی، حکومت و غیره» (جمعی از نویسندگان، ١٣٨٦: ٢٣)

اخلاق کاربردی دارای گستره گوناگون معرفتی است و حوزه‌های مختلفی را در بر می‌گیرد همچون اخلاق زیستی، اخلاق خانواده، اخلاق قانونگذاری، اخلاق روابط بین

الملل، اخلاق حرفه‌ای، اخلاق کسب و کار، اخلاق اطلاعات، اخلاق جنسی و . این خصلت باعث تنوع خیره‌کننده‌ای در اخلاق کاربردی شده است چنان که امروزه تنها در اخلاق مدیریت شاهد شاخه های نوظهوری چون اخلاق مدیریت سرمایه، اخلاق مدیریت بازرگانی، اخلاق مدیریت شهری و ... هستیم که این امر در اخلاق‌های دیگری چون اخلاق زیستی، اخلاق بیوانفرماتیک و ... نیز وجود دارد. (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۹: ۳-٤)

اخلاق تربیت فرزند

یکی از شاخه‌های همسو با اخلاق علم‌آموزی و دانشوری، اخلاق تربیت فرزند است. خلیل بن احمد فراهیدی ریشه آن را به معنای زیادت می داند. به عنوان نمونه وقتی می گوییم رَبَا الجرح و الأرض و المال و کل شیء یَرْبُو رَبْواً هنگامی است که بدان افزوده شود و بیش از این مطلبی را بیان نمی دارد .(فراهیدی، بی تا، ۸: ۲۸٤) در لسان العرب نیز تربیت از ریشه (ربو) به معنای زیادت گرفته شده است. (ابن منظور، ۱٤۱۰، ٥: ۱۲٦).

در تعریف اصطلاحی تربیت، برخی از فلاسفه یونان مانند افلاطون معتقدند که تعلیم و تربیت عبارت است از کشف استعدادهای طبیعی و شکوفا ساختن آنها. (گروه نویسندگان، ۱۳۸٤ش، ۱: ۱٦۷-۱۷۳)

اندیشمندان اسلامی مانند فارابی در تعریف تربیت می گویند: تعلیم و تربیت عبارت است از هدایت فرد به وسیله فیلسوف و حکیم برای عضویت در مدینه فاضله به منظور

دستیابی به سعادت و کمال اول در این دنیا و کمال نهایی در آخرت. (گروه نویسندگان، ۱۳۸٤ش، ۱: ۳۷۴-۴۶۱)

واژه تربیت در بحث تربیت انسان، بر پرورش استعدادهای انسان یعنی فراهم ساختن زمینه رشد استعدادهای آدمی دلالت می کند. (ابوطالبی، ۱۳۸۸ش: ۱۷) و از آنجا که دین در انسان ها امری فطری است، تربیت دینی انسان را باید به معنای فراهم کردن زمینه های شکوفایی فطرت توحیدی انسان و تجلی آن در اعمال عبادی وی معنا کرد. (ابوطالبی، ۱۳۸۸ش: ۲۳)

تربیت فرزند از بنیادی ترین مسائل تربیتی شمرده می شود، و سنگ زیرین تربیت های بعدی است، از این رو در قرآن کریم و روایات پیامبر گرامی اسلام و امامان علیهم السلام شاهد تاکید بر این قضیه هستیم. پیامبر اکرم (ص) فرمود: «فرزندان خود را گرامی دارید، و آنها را نیکو تربیت کنید.»[۱](ری شهری، ۱۳۸۲ش: ۵۵۳، حدیث ٦٧٧٢) و علی(ع) فرمود: «حق فرزند بر پدر این است که اسم نیکو برای او انتخاب کند، و نیکو تربیتیش نماید، و قرآن را به او بیاموزد.»[۲](همان: ۵۵۳) و حضرت امام سجّاد (ع) نیز در مقام تربیت فرزند و مسئولیّت سنگین الهی آن از پیشگاه خدا استعانت می جوید و عرضه می دارد. ایشان در دعای بیست و پنجم صحیفه سجادیه می فرمایند:

---

۱. اکرموا اولادکم و احسنوا آدابهم

۲. حقّ الولد علی الوالدان یحسّن اسمه و یحسّن ادبه و یعلّمه القرآن

«(بارالها!) مرا در تربیت و تأدیب و نیکی فرزندانم یاری نما.»[1] (**فیض الاسلام اصفهانی، ۱۳۷۶ش:** ۱۷۰) در مهم بودن این مساله همین بس که امام سجاد علیه السلام با تمام عظمت و عصمتش از خدای متعال طلب استمداد می کنند.

در این رابطه آثار متعددی وجود دارد که گرچه به ظاهر خطاب به فرزند است و با عبارت «یا بنی» آغاز می‌شود لکن عمدتاً دستورالعمل‌هایی هستند که حتی پیران سالخورده و مردان تجربه آموخته از مضامین عالی آنها بی نیاز نیستند. در حقیقت این گونه نصایح یا وصایا برای هر فردی نافع و سودمند است.(غفرانی، ۱۳۵۵، ٤١)

این دستورالعمل‌ها نه تنها در اسلام بلکه در ادیان الهی و آیین های گذشته نیز وجود داشته است و قرآن کریم برخی از آنها ازجمله وصایای جناب لقمان به فرزندش را در قرآن کریم مطرح کرده است.(سوره لقمان)

امامان شیعه نیز به تبعیت از کلام وحی به این امر اهتمام داشته اند که از مهمترین آنها می توان به وصایای امام علی علیه السلام به امام حسن و امام حسین علیهم السلام اشاره کرد. در روایتی از حضرت علی (ع) نقل شده است که خطاب به فرزندش امام حسن مجتبی (ع) فرمودند: «فرزندم، قبل از این که دلِ نرم تو سخت، و فکرت مشغول شود، من به تربیت تو اقدام کردم» (علی بن ابیطالب، ۱۳۷۹ش، نامه ۳۱: ۵۲۲)
ایشان در نامه ۳۱ فرزند خود را مخاطب قرار داده و در طی آن جامعه اسلامی را تعلیم می دهد که چگونه با فرزندان خویش رفتار کنند و در تربیت آنها از چه اهرمهایی

---

۱ . و اعنی علی تربیتهم و تأدیبهم و برّهم

استفاده نکنند. ایشان در ابتدا خود را پدری فانی می داند که در جایگاه گذشتگان مسکن گزیده و کوچ کننده فردا می باشد و در تلاش است تا به فرزندی آرزومند وصیت کند.(مجلسی، ١٤٠٣، ٢٣: ٢٥٩؛) حضرت در ادامه نکاتی همچون: پدر قبل از دیگران دل جوانش را فتح کند. (علی بن ابیطالب، ۱۳۷۹ش، نامه ۳۱: ۵۱۸)
و بیان احکام حلال و حرام(علی بن ابیطالب، ۱۳۷۹ش، نامه ۳۱: ۵۲۲)؛ تحکیم اعتقاداتی همچون توحید و یگانیگی خدا ٤٤ (همان: ٥٢٣ ـ ٥٢٤) ساده بیان کردن مسائل(همان: ٥٢١)؛ دوری از خود بزرگ بینی و حرص (همان: ٥٢٦)؛ حفظ کرامت انسانی (همان: ٥٣٢) و ... را مطرح می کند.
امام حسن و امام صادق علیهم السلام نیز در باب اخلاق تربیت فرزند سخنانی دارند. چنانکه از مهمترین روایاتی که از امام صادق(ع) نقل شده مربوط به مراحل تربیتی کودک است که مناسب‌ترین و معروف‌ترین طبقه بندی در این زمینه به شمار می رود. ایشان می فرمایند: «کودک خود را رها کن تا هفت سال بازی کند، سپس او را به مدت هفت سال تربیت کن، و به مدت هفت سال دیگر مشاورو ملازم خود قرار بده؛ اگر در این امر موفق گشتی چه بهتر، و در غیر این صورت هیچ خیر و ثمری در او نخواهد بود.» (ری شهری، ۱۳۸۱ش، ۱: ۱۰۵).
امام رضا علیه السلام نیز در موارد متعددی به این مساله مهم اشاره کرده و مواردی چون نماز خواندن (ابن بابویه قمی، ١٤١٣، ٣: ٤٣٦) آموزش قرآن (آشتیانی و شاگردان، ١٣٦٣، ٢: ١٠٩٩)[1]، کمک به نیازمندان(عطاردی، ١٤٠٦، ٢: ٢٠٧) توصیه شده

---

۱ . امام رضا (علیه السلام) می فرماید: «برای خانه های خود، نصیب و بهره ای از قرآن (به تلاوت آن) قرار دهید. زیرا هرگاه قرآن در خانه خوانده شود، (در رزق و روزی و سایر امور) بر اهل آن گشایش و آسایش قرار داده شود (و خیر و برکت و لذت زندگی در آن بسیار گردد)، و ساکنین آن در معرض ازدیاد و افزایش نعمت باشند و چون در خانه قرآن خوانده نشود فشار و سختی (و گرفتاری در امور دیگر) بر اهل آن رو آورد و خیر و نیکی و برکت آن کاهش یابد و ساکنین آن در کمبود (نعمت و شادی و نشاط) باشند.

است. علاوه بر روش های تئوری و نظری، شاهد روش های عملی و کاربردی همچون **روش** عادلانه (عطاردی، ١٤٠٦، ٢: ٢٧٧) روش دوست یابی(مجلسی، ١٤٠٣، ٧١: ١٧٧) و ... نیز در سیره امام رضا(ع) می باشیم.

همانگونه در ابتدای این مقاله بیان شد تاریخ نگاری اخلاقی در بحث تربیت فرزند از همان صدر اسلام آغاز می شود. از جمله کتاب هایی که در سده نخست هجری نگاشته شد می توان به کتاب زادانفروخ در تربیت فرزندش، پندنامه کسرا انوشیروان به فرزندش که نام عربي آن به روایتی عش‌البلاغه و به روایتي دیگر عین‌البلاغه می باشد و نیز پندنامه اردشیر بابکان به فرزندش شاهپور اشاره کرد. علاوه بر آنها وصایاي افلاطون نیز با نام آداب الصبیان ترجمه ابوعمر و یوحنابن یوسف کاتب ترجمه شد و اسحاق بن حنین نیز از وصایای افلاطون ترجمه ای دیگر با عنوان وترجمه‌اي دیگر از آن با نام وصیة افلاطون في تأدیب الاحداث ارائه کرد.

از میان علمای اهل سنت که به مباحث تربیت فرزند پرداخته اند می توان به وصیای ابوحنیفه به فرزندش حماد اشاره کرد. علاوه بر آن امیر عنصرالمعالی قابوس بن وشمگیر نیز در قابوسنامه مجموعه نصیحت‌هایی را برای فرزندش گیلانشاه به یادگار گذاشته

است.[۱] علاوه بر آن می توان احیاء علوم الدین امام محمد غزالی[۲] و نیز ریاضة الصبیان شمس‌الدین انبابي یاد کرد.

اما از میان مهمترین علمای شیعه که به مباحث تربیت فرزند پرداخته اند می توان به خواجه نصیرالدین طوسی (۵۷۹-۶۷۲) ملقب به «استاد البشر»، «عقل حادی عشر» و «معلم ثالث» (مدرسی، ۱۳۷۰، ٤) اشاره کرد که از مشهورترین نویسندگان در عرصه اخلاق به شمار می‌رود که علاوه بر الادب الوجیز للولد الصغیر، دو اثر مستقل دیگر نیز درباره اخلاق تالیف کرده است. یکی اخلاق محتشمی و دیگری اخلاق ناصری است که پس از آن نگاشته شده است.

کتاب الادب الوجیز للولد الصغیر تالیف عبدالله بن مقفع(داذبه فرزند دادگشسب) (۱٤٥م هـ ق) نویسنده عالیقدر ایرانی است. لکن متاسفانه متن عربی رساله الادب الوجیز للولد الصغیر چون کتاب خداینامک و آیین نامک مفقود شده است. (غفرانی، ۱۳۵۵، ٤۲) اگرچه ابن مقفع نویسنده ای غیر شیعی است لکن این کتاب بعدها توسط خواجه نصیرالدین طوسی به سبکی شیوا به فارسی ترجمه شده است و آیات و اشعاری به آن افزوده شده و رنگ و بوی شیعی به آن داده شده است.

---

۱ . قابوس بن وشمگیر، امیر عنصر المعالی کیکاوی بن اسکندر، ۱۱۳۳۵ش، قابوس نامه، با تصحیح و مقدمه و حواشی دکتر امین عبدالمجید بدوی، کتابفروشی ابن سینا، چاپ اول

۲ . نک: غزالی، محمد (۱۴۲۶)، احیاء علوم الدین، دار ابن حزم، الطبعه الاولی، صص ۹۵۵-۹۵۸

اگرچه برخی همچون عباس اقبال آشتیانی با اندکی تردید در انتساب این ترجمه این کتاب به خواجه طوسی سخن گفته اند اما محققانی چون دکتر محمد غفرانی (غفرانی، ۱۳۸۷: ٦٢) و ملک الشعرای بهار(همان) در صحت انتساب ترجمه الادب الوجیز للولد الصغیر به خواجه طوسی تردید ندارند.

الادب الوجیز للولد الصغیر، رساله‌ای است در پنجاه و یک فصل و مشتمل بر آداب و مواعظ و اخلاق و نصایح که در مجموع شامل چهل و نه اندرز می‌باشد که ابن مقفع آن را از رساله‌های فارسی پهلوی پیش از اسلام ترجمه کرده و در تأدیب و تعلیم پسر خود به زبان عربی نگاشته است. اهمیت آن همین بس که شادروان استاد اقبال آشتیانی نگاشته مذکور را رساله ای می‌داند که در نهایت سلالت عبارات نوشته شده و از نمونه‌های بسیار خوب نثر فارسی در قرن هفتم است که اگر صحت انتساب اصل آن به ابن مقفع و ترجمه آن به خواجه نصیر چنانکه ظن آن می رود مسلم شود سزاوار است که آن را جهت تعلیم دقائق عالیه مربوط به معاش و معاشرت و آموختن انشاء سالم متین در ردیف کلیه بهرامشاهی و گلستان سعدی و جهانگشای جوینی در مدارس تشویق کنند. (ابن مقفع، ۱۳۱۲، یا-بب)

خواجه نصیر الدین طوسی علاوه بر ترجمه الادب الوجیز للولد الصغیر نگاشته دیگری با عنوان اخلاق ناصری دارد که تالیف آن به احتمال زیاد در سال (٦٣٣ هـ.ق /١٢٣٦) به پایان رسیده است.(هانری دو فوشه کور، ۱۳۷۷: ٦١١)

خواجه در مقدمه اخلاق ناصری بیان می‌کند که ناصرالدین محتشم قهستان از او خواسته بود که تهذیب الاخلاق ابن مسکویه را به زبان فارسی ترجمه کند. از این رو هنگامی که مشاهده کرد تهذیب الاخلاق شامل دو بخش مهم حکمت عملی -تدبیر منزل و سیاست مدن- نمی‌شود کتابی نگاشت که بتواند هر سه بخش حکمت عملی را در آن مطرح کند. (طوسی، ١٣٦٤، ١: ٦) در نتیجه اخلاق ناصری در سه مقاله و سی فصل به نگارش درآمده است که مقاله اول در تهذیب اخلاق است و خود مشتمل بر دو قسم است قسم اول در مبادی می باشد که هفت فصل دارد و قسم دوم در مقاصد که مشتمل بر ده فصل می باشد.

اما مقاله دوم در تدبیر منزل با پنج فصل است که خواجه آن را از رساله مختصر تدبیر منزل نوشته نویسنده گمنام نوفیثاغورثی به نام ابروسن یونانی که به زبان عربی ترجمه شده بود گرفته و تغییراتی را در آن ایجاد کرده است. (طوسی، ١٣٦٤، ١: ٨٢) . در مقاله دوم که مشتمل بر پنج فصل است به تدبیر اولاد پرداخته و نصیحت هایی را برای چگونگی تربیت فرزند ارائه می دهد. و مقاله سوم در سیاست مدن و هشت فصل را شامل می‌شود. در نهایت این فصل با قسمتی از وصایای منسوب به افلاطون تمام می‌شود. با بررسی کامل اخلاق ناصری می‌توان به این نتیجه رسید که این کتاب به آداب ملوک و اتباع ملوک و سیاست مُلک، اقسام اجتماعات و شرح احوال مدن و علت احتیاج به تمدن و تدبیر منزل که شامل تدبیر اموال و اقوات، تدبیر اهل، تدبیر اولاد، و تدبیر خدم و عبید می باشد می پردازد.

از جمله دانشمندان دیگری که در این عرصه به تالیف پرداخته جلال الدین محمدبن اسعد دوانی(مشهور به علامه دوانی) از علمای قرن نهم و اوائل قرن دهم هجری که ابتدا سنی شافعی بود و سپس شیعه گردیده است. (تهرانی، ۱۳۵۷، ۱۸، ۳۵۹؛ مدرس، ۱۳۶۹، ۲: ۲۳۲) از برخی فقرات این کتاب استفاده می‌شود که این کتاب قبل از تشرف وی به مذهب تشیع نگاشته شده است لکن ارادت وی به ساحت علوی نسبت به دیگر صحابه در کتاب مشهود است.(جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۳: ۱۵۱) این دانشمند بلندپایه و پرآوازه مکتب شیراز پیش از صفوی کتاب خود را به تبعیت از اخلاق ناصری نگاشته است و برای ایجاد سهولت در القای معانی و قابل فهم کردن مطالب برای خوانندگان، بسیاری از مطالب را ساده و خلاصه کرده است. دوانی توانست در عین انطباق مطالب کتاب با اصول حکمت عملی، برای مستند کردن آنها از آیات قرآن و احادیث نبوی، روایات اهل بیت علیهم السلام، ذوقیات اهل کشف و ... کمک گرفت. اخلاق جلالی همانند اخلاق ناصری از جمله کتاب‌هایی است که هر سه بخش حکمت عملی - اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن- را شامل می‌شود. اخلاق جلالی یا لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق که به کتاب فی علم اخلاق نیز مرسوم است که به ازون حسن بیک آق قویونلو (۸۷۱ - ۸۸۲) اهدا گشته و برای فرزندش سلطان خلیل نوشته شده اشت و مدت زمان تدوین آن از سال۸۷۲ تا ۸۸۲ بوده است.

این کتاب شبیه اخلاق ناصری خواجه نصیرالدین طوسی بوده و همان تقسیمات سه گانه خواجه نصیر را در نگاشته خود ذکر کرده است ولی به جای مقالات عنوان لوامع را

انتخاب نموده است که از دیدگاه بسیاری این امر نشانه تفاوت دو دیدگاه مشائی خواجه طوسی و اشراقی دوانی[٤] است.(یارشاطر، ١٣٥٤: ١٣٤٣-١٣٤٤)

دوانی در این اثر بیشتر به اخلاق فردی و سیاست مدن پرداخته است. این کتاب از یک «تمهید» و هفت «مطلع» و سه «لامع» شکل گرفته و هر لامع مشتمل بر چند «لمعه» می‌باشد. عنوان لامع نخست «در تهذیب اخلاق» است که مشتمل بر ده لمعه با عناوینی همچون حصر مکارم اخلاق، فضایل چهارگانه حکمت، شجاعت، عفت و عدالت می باشد. لامع دوم «در تدبیر منزل» نام دارد و شامل شش لمعه با نام‌هایی همچون سبب احتیاج به منزل، سیاست اقوات و اموال، سیاست اهل، سیاست اولاد، رعایت حقوق پدران و مادران و در نهایت ساست خدم می باشد. خواجه طوسی در بحث سیاست اولاد مباحثی که به تربیت فرزندان ارتباط دارد را بیان می کند که از جمله آنها می توان به مباحث آداب سخن گفتن، حرکت و سکون، و طعام خوردن اشاره کرد. لامع سوم در «در تدبیر مدن و رسوم پادشاهی» است و لامع‌های دیگر نام‌هایی چون در احتیاج انسان به تمدن، در فضیلت محبت، در اقسام مدینه، در سیاست ملک و آداب ملوک و ... را دارند.[1]

---

١ . رک: *اخلاق جلالی*، به کوشش عبدالله مسعودی آرانی، انتشارات اطلاعات، ١٣٩٠.

علامه دوانی علاوه بر لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق نگاشته ای با عنوان رسالة فی تربیة الاولاد[1] دارد که در حوزه اخلاق کاربردی و در ۲۱ محرم سال۹۰٤ قمری نگاشته شده است. این رساله در سه صفحه و دقیقا در همان موضوع لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق تالیف شده است.

تفاوت رساله فی تربیة الاولاد با لوامع الاشراق فی مکارم الاخلاق در این است که اگرچه در دومی به مباحثی چون آداب سخن گفتن، حرکت و سکون، و طعام خوردن اشاره شده لکن مباحث مربوط به تعلیم و تربیت علمی و دانشی اطفال مطرح نشده است. در نتیجه امتیاز رساله فی تربیة الاولاد در این است که در آن درباره آموزش و تحصیلات دانشجویان و طلاب و متون و مراحل درسی سخن رفته است.

این رساله از دوبخش تشکیل شده است. در بخش اول به مهمترین نکات نظام تعلیم و تربیت اولاد در عهد صفوی اشاره شده است. علامه دوانی در پاراگراف اول در پاسخ به این سوال که نخستین دانشی که باید به فرزند و دانشجو یاد داد چیست؟ می گوید: رسم قدما بر این بوده است که دو درس «اخلاق» و «ریاضی و هندسه» را تعلیم می دادند. بخش دوم نیز شامل اجازه علمی وروایتی ای می شود که از سوی علامه دوانی برای سید غیاث الدین محمد میرمیران، یکی از بزرگان سادات و در واقع نقیب سادات شیراز صادر شده است.

---

۱ . از این رساله سه نسخه موجود است. ۱- نسخه مسجد اعظم، شماره ۲۵۹۲؛ ۲- نسخه دانشگاه تهران، شماره ۱۰۱۵؛ ۳- نسخه مجلس، شماره ۱۰۰۵۹.

از جمله تالیفات مهمی که بخشی از آن اختصاص به تربیت اولاد دارد کتاب المحجة البیضاء نگاشته ملامحسن فیض کاشانی است. نام اصلی وی محمد محسن بن شاه مرتضی بن شاه محمود معروف به فیض و از نوابغ علم در قرن یازدهم هجری است که در شهر قم متولد شد و سپس به کاشان نقل مکان کرد. وی هنگامی که پی برد علامه بحرانی وارد شیراز شده برای کسب علم به شیراز رفت و پس از فراغت از تحصیل با دختر ملاصدرا ازدواج و همراه با صدرای شیرازی به کاشان بازگشت و در نهایت در سال ۱۰۹۱ در کاشان از دنیا رفت.(فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۱: ٤٥-٤٦)

در واقع کتاب المحجة البیضاء پیراسته کتاب احیاء العلوم امام محمد غزالی است و ترتیب مسائل در هر دو کتاب بسیار به هم نزدیک است. فیض کشانی مانند غزالی در کتاب ریاضة النفس بخشی را با عنوان ریاضة الصبیان به تربیت و تمرین دادن کودکان اختصاص می دهد. وی کودک را همانند امانتی می داند که در دست والدین است و از آنجا که دل پاک کودک مانند گوهری گرانبها و خالی از هر نقش و صورتی است شایسته است که والدین او وی را به کار خوب عادت داده و تعلیم دهند. و والدین و تمام معلمان و مربیانش در کارهای خیر و ثواب کودک شریکند. و اگر به بدی خو بگیرد بدبخت و هلاک شده و گناهانش در گردن والدین و سرپرستان او خواهد بود. (فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۵: ۱۷۲) وی در ادامه به ستایش کردن کودک می پردازد که این امر باید از جانب والدین در هنگامی انجام پذیرد که اخلاق نیک و کار ستوده از کودک بروز کند. و اگر احیانا یک بار کار خلافی از وی سرزند باید آن کار خلاف نادیده گرفته شود تا پرده

اش دریده نشود و خلافش افشا نگردد. و اگر دوباره گناه کرد شایسته است که والدین در نهان او را سرزنش کنند و خلاف او را بزرگ بدانند و او را از کارهای مانند آن برحذر دارند.(فیض کاشانی، ۱۳۷۲، ۵: ۱۷۵-۱۷۶)

یکی دیگر از تالیفات مهمی که در باب آداب تربیت فرزند تالیف یافته کتاب تذکرة المتقین شیخ محمد بهاری است. این عارف برجسته در بخش پنجم کتاب به آداب تربیت اولاد می پردازد و در ابتدا خطاب به والدین، آنان را ولی نعمتانی می داند که خدای متعال به آنان اولاد را به عنوان نعمت و امانت اعطا کرده است. از این رو ولی نعمتان باید از هر گونه خیانت به امانت الهی خودداری کرده و از تفریط در حق فرزندان خودداری شود که در غیر این صورت از جانب خدای متعال مواخذه خواهند شد. وی در ادامه به وظایف ولی نعمتان اشاره می کند که از جمله آنها می توان به موارد ذیل اشاره کرد. ترغیب فرزندان بر آداب شرعی، ذکر کردن خوبی های مردان نیک در نزد فرزند و مدح وستایش خوبی های وی و .... (بهاری همدانی، ۱۳۶۱ش: ۳۶-۳۷)

ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب رازی، ملقب به «مسکویه»، معروف به معلم «ثالث»، «خازن» و «ندیم» در سال ۳۲۰ ق در ری به دنیا آمد و در سال ٤٢١ ق در اصفهان در گذشت.

در کتاب تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق مباحث اصلی علم اخلاق به شکل شایسته ای بیان شده است و دیدگاه های فلاسفه یونان نیز به خوبی تبیین گردیده است. مسکویه ابتدا به مبادی علم اخلاق یعنی شناخت نفس، قوا و فضایل آن پرداخته و سپس راههای

رسیدن به فضیلت و سعادت را تبیین می کند. این کتاب در هفت مقاله نگاشته شده است که مقاله اول به غرض شناخت انسان تدوین شده است. مقاله های دیگر عمدتا به مباحثی چون تعریف خلق و تقسیم آن به طبیعی و اکتسابی و نیز موضوع عدالت، محبت و دوستی مردم به یکدیگر،درمان بیماری های نفسانی و ... می پردازد. مصنف در مقاله دوم برنامه تهذیب کودکان را به صورت مفصل مطرح کرده است و به خوانندگان توصیه می کند که تربیت کودک باید بر اساس سیر طبیعی پیدایش قوا، ابتدا باز قوه شهویه، سپس قوه غضبیه و بعد از آن قوه عاقل باشد.

از این رو، والدین باید از همان ابتدای کودکی به تأدیب و تهذیب نفس کودک اهتمام داشته باشند و او را از هم‌نشینی با دوستان نامناسب و نیز تن‌پروری و رفاه بیش از حد و توجه به زخارف دنیوی برحذر دارند، بلکه توجه فرزند خود را به معنویات و امر دین جلب کنند.(مسکویه، ۱۳۹۸، ۷۰-۷۱)

این دستورها با توجه دادن والدین به تأثیر شیر در انتقال پلیدی‌های زن شیرده به کودک و اینکه آن زن باید متدین باشد و از غذای حلال استفاده کند، آغاز می‌شود و پس از توصیه به تقویت خوی حیا در کودک، به آداب غذاخوردن و لباس پوشیدن و دوست‌یابی، فراگیری خواندن و نوشتن و یادگیری قرآن و حدیث و اشعار نیک و احوال نیکان می‌پردازد. در ادامه هم به آداب دیگر، چون نشست و برخاست و صحبت کردن و بازی، و سرانجام دستورهای مربوط به پس ازبلوغ (یعنی توجه به اقامه نماز و روزه و

یادگیری برخی تکالیف و احکام شرعی مورد نیاز) التفات می‌کند. (مسکویه، ۱۳۹۸، ۶۸-۷۵)

نتیجه گیری

یکی از شاخه‌های مهم اخلاق، اخلاق کاربردی است که نقش مهمی در زندگی انسان‌ها ایفا می‌کند. در روایات امامان شیعه و در تالیفات علمای شیعه شاهد نگاشته‌هایی در این عرصه هستیم. چنانکه تقریبا تمام امامان شیعه به مباحث تربیت فرزند پرداخته اند لکن فرموده های امام علی، حسن، حسین، رضا علیهم السلام سهم بیشتری را ایفا می کند. در تالیفات علمای شیعه نیز شاهد اخلاق تربیت فرزند هستیم که از جمله مهمترین آنها می توان به خواجه نصیرالدین طوسی، علامه دوانی، ابن مسکویه و ... هستیم. گرچه در این مقاله به برخی از مصادیق اخلاق کاربردی از جمله تربیت فرزند در اسلام پرداخته شد لکن با بررسی بیشتر تالیفات علمای شیعی می‌توان اولا تالیفات دیگری در عرصه اخلاق تربیت فرزند و نیز مصادیق بیشتری از اخلاق کاربردی معرفی کرد.

منابع

قرآن کریم

۱. ابن بابویه قمی، محمد بن علی بن حسین (شیخ صدوق)،(۱٤۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، قم، جامعه مدرسین.
۲. ابن مسکویه، ابو علي (بی تا)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: انتشارات بیدار.
۳. إبن مقفع، عبدالله (۱۳۱۲ش)، الادب الوجیر للولد الکبیر، مقدمه استاد عباس اقبال، تصحیح سید عبدالرحیم خلخالی، تهران: بی جا.
٤. ابن منظور، محمد بن مکرم،(۱٤۱٦ق)، لسان العرب، بیروت، دار صادر.
٥. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱٤۱۰)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
٦. ابوطالبی، مهدی، (۱۳۸۸ش)، تربیت دینی از دیدگاه امام علی (علیه السلام)، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ سوم.
۷. احمدبن محمد مسکویه،(۱۳۹۸ق)، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، بیروت، چاپ حسن تمیم، چاپ افست اصفهان، بی‌تا.
۸. آشتیانی، میرزا احمد و شاگردان، (۱۳٦۳ش)، طرائف الحکم یا اندرزهای ممتاز، تهران، کتابخانه صدوق، چاپ سوم.
۹. بهاری همدانی، شیخ محمد(۱۳٦۱ش)، تذکرة المتقین، تهران: انتشارات نور فاطمه، چاپ دوم.
۱۰. تهرانی، آقابزرگ (۱۳٥۷)، الذریعه الی تصانیف الشیعه، تهران: کتابخانه اسلامیه.
۱۱. جمعی از نویسندگان، (۱۳۸٦)، اخلاق کاربردی، چالش ها و کاوش های نوین در اخلاق عملی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

۱۲. ری شهری، محمد، (۱۳۸۲ش)، منتخب میزان الحکمه، سید حمید حسینی، قم، دارالحدیث، چاپ دوم.

۱۳. الزبيدي، محمد مرتضي، (بی تا)، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار مكتبة الحياة.

۱٤. شارل هانری، دو فوشه کور (۱۳۷۷)، اخلاقیات، ترجمه محمد علی امیر معزی و عبدالحمید روح بخشان، تهران مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵. طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳٦٤)، اخلاق ناصری، تصحیح و تنقیح مجتبی مینوی و علی‌رضا حیدری، تهران، خوارزمی، ۱۳٦٤، چاپ سوم.

۱٦. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۹۰ش)، اخلاق جلالی، به کوشش مسعودی آرانی، عبدالله، تهران: انتشارات اطلاعات.

۱۷. عطاردی، عزیزالله،(۱٤۰٦ق)، مسند امام رضا علیه السلام، مشهد، آستان قدس.

۱۸. علی بن ابی طالب (۱۳۷۹ش)، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی، قم، انتشارات الهادی، چاپ چهارم.

۱۹. غزالی، محمد (۱٤۲٦)، احیاء علوم الدین، دار ابن حزم، الطبعه الاولی.

۲۰. غفرانی، محمد (۱۳۵۵)، «ابن المقفع و تربیت فرزند در اسلام»، معارف اسلامی شماره ۲٦.

۲۱. غفرانی، محمد(۱۳۸۷)، «سیری در تربیت فرزند در اسلام»، الهیات نامه، سال دوم، شماره سوم.

۲۲. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۹) ، اخلاق کاربردی در ایران و اسلام، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، چاپ اول.

۲۳. فراهیدی، خلیل بن احمد، (بی تا)، العین، قم، هجرت، چاپ دوم.

۲٤. فیض الاسلام اصفهانی، علی نقی(۱۳۷٦ش)، الصحیفة السجادیة/ ترجمه و شرح فیض الإسلام، محقق / مصحح: افشاری زنجانی، عبد الرحیم، تهران، فقیه، چاپ دوم.

۲۵. فیض کاشانی، ملامحسن، (۱۳۷۲ ش)، راه روشن(ترجمه المحجة البیضاء)، ترجمه سید محمد صادق عارف، موسسه چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
۲٦. قابوس بن وشمگیر، امیر عنصر المعالی کیکاوی بن اسکندر، (۱۱۳۳۵ش)، قابوس نامه، با تصحیح و مقدمه و حواشی دکتر امین عبدالمجید بدوی، کتابفروشی ابن سینا، چاپ اول.
۲۷. گروه نویسندگان،(۱۳۸٤ش) فلسفه تعلیم و تربیت، قم، دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، چاپ هفتم.
۲۸. مجلسي، محمد باقر(۱٤۰۳) بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربي، سوم.
۲۹. محمدی ری شهری، محمد،(۱۳۸۱ش)، میزان الحکمه، ترجمه حمیدرضا شیخی، بی جا، انتشارات سازمان چاپ و نشر، چاپ سوم.
۳۰. مدرس، محمدعلی (۱۳٦۹)، ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه واللقب، تهران: کتابفروشی خیام.
۳۱. مدرسی رضوی محمد تقی (۱۳۷۰)، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، تهران: اساطیر، چاپ دوم.
۳۲. یارشاطر، احسان (۱۳٥٤ش)، دانشنامه ایران و اسلام، تهران، بنگاه ترجمه و نشرکتاب.

آموزه های اعتقادی نماز در راستای رشد معنوی و تربیتی افراد از منظر امام حسن علیه السلام

علیرضا فتحی[1]

چکیده

جایگاه نماز به قدری مهم است که قرآن بعد از ایمان آن را متذکر شده است " یقیمون الصلوه ". اهمیت نماز در این است که یکی از پایه های دین شمرده شده است و در راس همه عبادتها قرار گرفته است، اسلام بدون نمازهرگز معنایی ندارد، نماز خود سازی است. اگر شما می خواهید در اجتماع یک مسلمان واقعی باشید و می‌خواهید یک مجاهد نیرومند باشید . باید نماز خوان خالص و مخلص باشید. اهمیت نماز در جریان اجتماعی شدن نیز بسیار مهم است عمده ترین فریضه مذهبی که در فرآیند اجتماعی شدن . یکی از مسائلی که افکار، نگرش و رفتارهای مذهبی کودکان و نوجوانان را تحت تاثیرقرار می دهد، نماز است؛ اگر ما بتوانیم نماز را به عنوان یک هنجار مذهبی در رفتار و کردار فرزندان خود درونی سازیم، قدم اساسی برای تربیت دینی آنها برداشته‌ایم. نماز در ایجاد و حفظ شخصیت سالم مذهبی افراد جامعه نقش بسزایی دارد و دارای اثرات مثبت اجتماعی است. نکته مهم: توجه دادن جوان به نماز و ایجاد رابطه ی انس او با خدا، احساسات مذهبی او را اقناع می‌کند، تمایلات طبیعی و هواهای نفسانی او را مهار کرده و رفتار او را تحت کنترل در می‌آورد.

در این مقاله با روش تحلیلی توصیفی و با مراجعه به اسناد کتابخانه ای به تبیین آموزه های نماز از منظر امام حسن (ع پرداخته شده است. یافته های تحقیق، حاکی از آن است که آموزه های نماز در راستای معادشناسی بوده است، چرا که معاد، غفلت را از انسان می زداید.

واژگان کلیدی: آموزه، اعتقاد، نماز، امام حسن (ع)، معنویت، افراد

---

۱ فارغ التحصیل سطح سه حوزه علمیه قم ، دانشگاه مجازی جامعه المصطفی و دبیر آموزش و پرورش

مقدمه

قرآن در آغاز بزرگ‌ترین سوره خود بقره می‌فرماید: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳) و همچنین در کوچک‌ترین سوره خود کوثر از نماز سخن به میان می‌آورد: «فصلِّ لربک و انحر» (کوثر: ۲) با نظر در این آیات و آیات فراوان دیگر، اهمیت جایگاه «نماز» به خوبی روشن می گردد

همچنین در روایات اهل بیت علیهم السلام نیز به جایگاه رفیع نماز اشاره شده است که به ذکر یکی از آن موارد بسنده می کنیم:

امام حسن(ع)فرمود: رحمت خداوند بر مردی که خود و برادران و خانواده‌اش را موعظه و سفارش کند و بگوید: ای دوستان و خانواده ام! نمازتان، نمازتان، زکاتتان، زکاتتان، نیازمندان، نیازمندان، همسایه های شما، همسایه های شما که باید حقوقشان را مراعات کنید» که در روز قیامت لطف و عنایت خداوند شامل حال او شده و همراه خانواده اش قرار دهد همانا خداوند پیامبري ازپیامبرانش را چنین ستایش کرده است: «او خانواده‌اش را به نماز و زکات امر می‌کرد و مورد رضای خدا بود.

نماز، مسأله ای بسیار بااهمیت است که از جوانب مختلف می توان آن را مورد بررسی قرار داد یکی از آن مسائل، جنبه اعتقادی نماز است که در طول تاریخ اسلام از ابتدا تا کنون به ویژه عصر معصومین علیهم السلام و سنت قولی و فعلی آن حضرات به آن پرداخته شده است از جمله روایاتی که می توان به آن اشاره کرد، حدیث ذیل می باشد: «قالَ رَجُلٌ لِزَيْن الْعابِدينَ علیه السلام: ما سَبَبُ قَبُولِها؟ قالَ علیه السلام: وَلايَتُنا وَالْبَرائَةُ مِنْ اَعْدائِنا؛ مردی از امام زین العابدین علیه السلامسئوال کرد: ملاك پذیرش نماز چیست؟ امام علیه السلام در پاسخ فرمود: ولایت و دوستی ما [اهل بیت] و برائت از دشمنان ما».(الريشهري، ۱۳۷۶، ج۱، ص ۱۶۷)

موضوعی که مورد پژوهش این تحقیق است، «آموزه های نماز از منظر امام حسن می باشد در خصوص آموزه های دیگر از جمله آموزه های اخلاقی نماز تحقیقات به نسبت مناسبی انجام شده است، ولی در خصوص معارف اعتقادی آن، تنها مطالبی پراکنده و ناقص به نگارش درآمده است از جمله اهمیت ها و ضرورت های انجام این تحقیق، آشناشدن با روح اعتقادی نماز در سیره امام حسن، امام حسین و امام سجاد علیهم السلام می باشد که با نظر به تاریخ زندگانی و روایات صادرشده از ایشان به دست می آید که در کنار آن رسیدن به هدف اصلی این پایان نامه که همانا معرفی مذهب تشیع است، مد نظر می باشد.

مفهوم شناسی

در این بخش از تحقیق به مفهوم شناسی مفردات این بحث پرداخته خواهد شد.

۱ : مفهوم شناسی «آموزه»

آموزه به معنی درس و نیز یك واحد آموزشی تعریف شده است همانطور که درفرهنگ فارسی معین به معنای درس یا آموزش آورده شده است (معین، ۱۳٤۲، سرواژه آموزه)

در این تحقیق مقصود از آموزه، همان درس ها و گزاره هایی است که دین آنها را بیان نموده است برخی میان آموزه دینی و گزاره دینی فرق گذاشته اند و گزاره را به حوزه هست ها و نیست ها و آموزه را به حوزه باید ها و نباید ها اختصاص داده اند. (سعیدی روشن، ۱۳۹۰، ص ۱۷۴-۱۷۵)

ولی به طور کلی آموزه به معنای مطلق گزاره هایی است که دین آنها را بیان نموده است؛ چه مربوط به حوزه هست ها و نیست ها باشد و چه باید ها و نباید ها به عبارت دیگر، آموزه هم امور اخباری دینی را در بر می گیرد و هم امور انشائی آن را

مقصود از آموزه های اعتقادی، همان درس ها و گزاره هایی است که دین درباره اعتقادات بیان نموده است و ازنظر نگارنده آموزه به لحاظ اصطلاحی به تعالیم یا آموخته هایی گفته می شود که با توجه به محتوا و کارکرد به دسته های متفاوتی مانندااعتقادی، اخلاقی، احکام و تقسیم می شود

به طور کلی می توان گفت که آموزه از لحاظ لغوی به معنای یک واحد آموزشی است (معین ، ۱۳۴۲، ص۱۰۵) که در اینجا به معنای درس های اعتقادی است که شامل گزاره هایی در باب اصول دین ، اثبات باری تعالی ، صفات خداوند ، معاد ، عدل و مسائلی از این قبیل می شود

۲ : مفهوم شناسی «اعتقاد»

اعتقاد در لغت به معنای باور داشتن و عقیده داشتن است به معنای مصدری خودش (دهخدا، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۸۰) که در این بحث به معنای درس های اعتقادی است که شامل گزاره هایی در باب اصول دین ، اثبات باری تعالی، صفات خداوند ، معاد ، عدل و مسائلی از این قبیل می شود.

ابن فارس درباره ی معنای لغوی عقیده گفته است که «عقد» يك معنای اصلی بیشتر ندارد و سایر معانی به آن برمی گردد عقد به معنی محکم بستن است .(ابن فارس، ۱۳۹۹هـ ج٤، ص٨٦)

پس می توان نتیجه گرفت که عقد و عقیده به معنی گره زدن و محکم بستن است.

جوهری در صحاح، مشابه همین معنا را برای عقد ذکر کرده است. (جوهري، ١٤٠٧ق، ج ۲ ص ،۵۱۰) زبیدی معتقد است عقد، ضد حل و باز کردن است؛ پس عقد به معنی گره زدن و محکم بستن است.(زبيدي، ١٤١٤ق، ج ٥، ص ١١٥) در

مجموع می توان بدین نتیجه رسید که عقد و عقیده در لغت به معنی گره زدن و محکم بستن است

لذا به نظر می رسد کاربرد آن در این اصطلاح از باب جانشینی مصدر به جای اسم مفعول باشد مثل کتاب و مکتوب (سیدمحمدرضا طباطبایی ، ۱٤۰۱، ص ۲۱٤) پس اعتقاد را باید به معنای معتقد و عقیده گرفت اما عقیده را در لغت هر چیزی که شخص به آن اعتقاد دارد و یقین بر آن دارد و آن چه به آن گرویده می شود و تصدیق می کنند گرفته اند.(دهخدا، ۱۳۹۰ش، ج ۱، ص ۱۵۱۸)

در اصطلاح گفته اند از آن جایی که ماده «عقد» در زبان عربی به معنای شدت اتصال است بنابراین عقیده عبارت خواهد بود از مطلبی که اتصال شدیدی با ذهن و روح و فکر انسان داشته باشد. (الريشهري، ۱۳۸۴ش، ج۱، ص۲۳)

فرق عقیده و باور با علم در همین جاست که الزاما ارتباط شدیدی با روح و فکر انسان ندارد ، اما معتقد علاوه بر این که معلوم یقینی انسان است ، تصدیق قلبی و باطنی انسان را نیز به همراه دارد

در مورد معنای اصطلاحی عقیده بسیاری از اندیشمندان علم کلام در کتب کلامی خود، اعتقاد را به دل سپردن به بودن یا نبودن چیزی معنا می کنند یا به عبارت دیگر اعتقاد را به معنای تصدیق به چیزی می دانند

بطورکلی شامل عقاید نظری درباره مبدا هستی خداشناسی و راهنمایان زندگی پیامبران و مقصد زندگی آخرت می باشد ، که در ادیان در دانش کلام بررسی می شود

تصدیق نیز اقسامی دارد گاه یقینی است گاه ظنی؛ گاه غیر قابل زوال است و گاه نیز قابل زوال و از بین رفتن. (علم‌الهدی، ۱٤۰۵ ق، ج ۲، ص ۲٦۳)

۳ : مفهوم شناسی «صلاة»

در ریشه ی این لغت اختلافی در بین اهل لغت دیده می شود بعضی آن را ناقص یایی میدانند یعنی از «صَلَی» و بعضی آن را ناقص واوی تلقی کرده و آن را از «صَلَوَ» می دانند و بعضی آن را از «صلاء» می دانند زبیدی در کتاب تاج العروس نگاشته است : «صلاة: مصدر است و بر وزن «فعلتُ می باشد» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ٦٠٦) و ایشان در سه صفحه بعد گفته است که «از ماده صلو یا صلی گرفته شده است» (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ٦٠٩)

راغب از قول بعضی از علماء نقل می کند که گفته اند اصل صلاة از «صلاء» است که به معنای «آتش افروخته» است.(راغب اصفهانی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ٤١٦.)

این کلمه اگر از ناقص واوی باشد که قرائن بیشتر دلالت بر آن می کند ، زیرا جمع آن را معمولا «صلوات» می آورند و در جمع ، ریشه ی اصلی کلمه مشخص می شود، در این صورت معمولا اهل لغت معنای آن را دعا و تعظیم و تکریم گرفته اند بر همین اساس زبیدی می نویسد: اگر از ماده «ص ل و »باشد، می تواند به معنای دعا باشد چنان چه در این آیه به این معنا به کاررفته است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ٦٠٩) «خذ من اموالهم صدقه تطهرهم و تزکیهم بها وصل علیهم ان صلاتک سکن لهم و الله سمیع علیم» (توبه: ۱۰۳)

راغب اصفهانی در کتاب مفردات می نویسد: صلاة مصدر فعل «صلی یصلّی» و جمع آن «صلوات» است؛ و در لغت به معنای دعا و تبریك و تمجید است.(راغب اصفهانی ، المفردات فی غریب القرآن، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ٤١٥) وی همچنین گفته جای عبادت هم «صلاة» نامیده شده است و لذا کنیسه ها یعنی عبادت گاه های یهود صلوات نامیده شده (همان، ۱۳۶۹، ج۲، ص۴۱۶) مثل آیه: « لهدمت صوامع و بیع و صلوات و مساجد» (سوره حج : آیه ٤٠)

٤ : زندگی نامه امام حسن علیه السلام

مرحله اول زندگی امام حسن(ع) تا زمان امامت ایشان به طول کشید این دوران، حضرت در کنار جدشان رسول خداص پدرشان علی بن ابی طالب(ع)و مادرشان حضرت زهراص به سر بردند این دوره نزدیک به ۳۷ سال طول کشید و انتهای آن با شهادت پدرشان امیر المومنین علی(ع)در سال ۶۰ هجری، مصادف شد

امام حسن مجتبی(ع)دومین امام از دوازده امام بعد از رسول خداست در خصوص زمان ولادت حضرت، اختلاف نظر وجود دارد برخی آن را ۱۵ رمضان سال سوم هجرت ذکر کرده اند.(ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۲۸؛ طبرسی،۱۴۱۷ ه. ق، ج ۲، ص ۴۰۲؛ ابن صباغ، ۱۴۲۲ه.ق، ج ۲، ص ۶۸۷؛ شیروانی، ۱۴۱۴ه.ق، ص ۲۳۹)

آموزه های اعتقادی نماز از منظر امام حسن علیه السلام

از منظر امام حسن ، نماز دارای یک سری آموزه های اعتقادی می باشد که در این بخش از تحقیق به آن پرداخته خواهد شد.

۱ : واجبات

۱-۱ : نماز

بحث را با یک سوال اساسی و مهم آغاز می کنیم و آن اینکه نماز و به تعبیر شرع «صلاه » چه معنی و مفهومی دارد؟ این کلمه در لغت به معنی دعا و استغفار است و قول خداوند تبارک و تعالی: «إن الله وملائكته يصلون على النبي(خدا و فرشتگانش بر پیامبر صلوات می فرستند.» سوره احزاب، آیه ۵۶)که به این معنا اشاره دارد.(الأنصاري الرويفعى الإفريقى، ١٤١٤ق، ج ۱۴، ص ۴۶۴)

و در عرف شرع به معنای نماز است که به افعال معین در اسلام آمده است و هر مسلمانی روزی پنج بار آنرا به جا می آورد. «صلی الله علیه» یعنی خدا مبارک کرد بر او و او را ستود و نیز این کلمه به معنی بالا بردن خود به سوی خدا با سجده به او و شکر گزاری او و یاری خواستن از اوست. اقامه صلاه به معنی به پاداشتن نماز است نه تنها با آن شکل و حرکات مخصوص بلکه با حضور قلب و توجه عمیق به پروردگار که موجب تصفیه قلب و روان آدمی باشد. چنانکه قرآن می فرماید: «تلاوت کن آنچه را از قرآن به تو وحی شده است و نماز را به جای آر زیرا نماز از فحشاء و کارهای نکوهیده جلوگیری می کند و به یقین یاد آوری خدا برای آدمی بزرگترین نیرو است و خدا می داند که شما چه می کنید.(سوره عنکبوت، آیه ۴۵)

در این آیه سه نشانه از پنج نشانه پرهیزگاران آماده است.(رهنما، ۱۳۴۶ ه. ش، ج ۱، ص ۱۰۳)

خداوند در قرآن می فرماید «إن الصلوة کانت علی المؤمیین کتبا موقوتا(سوره نساء، آیه ۱۴). و این معنا و مفهوم صلاه از لحاظ ظاهری است. سخن در خصوص این واجب الهی زیاد است و ما در اینجا به نقل چند روایت می- پردازیم و سپس سیره امام حسن (ع) را در مورد نماز ارائه می کنیم و بعد به تحلیل قرآنی سیره می پردازیم.

حضرت علی (ع) در سفارش به کمیل فرمود: ای کمیل! مهم این نیست که نماز بخوانی و روزه بگیری و صدقه بدهی؛ مهم این است که نماز با دل پاک و عمل خداپسندانه و خشوع راستین صورت گیرد»(طبری، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۲۸).

نماز بدون خشوع و خضوع و تفکر چندان فایده ای ندارد. امام صادق (ع) فرمودند: هر که دو رکعت نماز گزارد در حالی که به آنچه در این دو رکعت می گوید آگاهی دارد، نماز را در حالی به پایان برد که میان او خدا گناهی نباشد جز آنکه خدا آن را ببخشاید».(صدوق، ۱۳۸۲ ه.ش، ص ۱۱۴)

در ارتباط با نماز روایات فراوان است و البته نمی توان با تقل چند روایت حق مطلب را ادعا کرد. در ادامه به بیان سیره آن حضرت در انجام این فریضه الهی می پردازیم.

۱-۲ : سیره عملی امام در نماز

امام حسن علیه السلام در اوج جوانی و بهاران زندگی و شادابی در عبادت و نیایش و راز و نیاز ؛ توحید گرایی و یکتا پرستی از چنان عمق و ژرفایی بهره ور بود، که طبق بیان برخی از بزرگان روزگارش، سیمای پیامبران داشت و عبادت و خداپرستی آنان از او جلوه گر بود. هنگامی که برای نماز وضو می ساخت رنگ چهره اش زرد می شد و چون به نماز می ایستاد لرزه بر اندامش می افتاد و هنگامی که به در مسجد می رسید و آمادهی نماز می شد، رو به آسمان می نمود و با دنیایی معنویت و عرفان این طور با خدای یکتا به راز و نیاز می پرداخت.

ای خدای من! این مهمان توست که به در خانه ات ایستاده است. ای نیکو کار! گناهکار به درگاهت آمده، پس ای بزرگوارا در مقابل زیبائیهایی که نزد توست از کار ناپسند من در گذر! روی أنه کان علیه السلام إذا بلغ باب المسجد رفع رأسه و یقول: الهي ضیفک ببابک، یا محسن قد اتاک المسی، فتجاوز عن قبیح ما عندي بجمیل ما عندک یا کریم»(ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ١٤؛ بیاتی، ۱۴۱۸ ه.ق، ص ۳۱)

حدیث نگاران در مورد یاد خدا و نماز و نیایش در سیره و منش الهام بخش آن حضرت چنین فرموده اند: روایت شده که امام حسن فرزند ارجمند علی (ع) خداپرسترین و پارساترین و برترین مردم روزگار خود بود. او چنان بود که وقتی به نماز می ایستاد بندهای وجودش در برابر شکوه پروردگارش می لرزید و هنگامی که بهشت و دوزخ را به

یاد می آورد بسان مار گزیده ای، قرار از کف میداد و از بارگاه خدا بهشت زیبا و پر نعمت او را در خواست می کرد، و از دوزخ و کیفر آن به خدا پناه می برد.

«أن الحسن بن علی (ع) کان إذا توضأ ارتعدت مفاصله و اصفر لونه فقیل له في ذلك فقال حق علی کل من وقف بین یدي رب العرش أن یصفر لونه و تر تعد مفاصله؛ امام حسن (ع) هر گاه وضو می ساخت، ارکان بدنش متزلزل می شد و می لرزید و رنگ رخسار مبارکش زرد می گشت؛ وقتی این حالت را از حضرتش پرسیدند فرمود: سزاوار است بر کسی که می خواهد نزد پروردگار عرش به بندگی بایستد اینکه رنگ زرد گشته و رعشه در مفاصلش بیفتد.»(ابن شهر آشوب، ۱۳۷۹ش، ج ۴، ص ۱۴).

و در روایتی از آن حضرت آمده که فرمود: کسی که بعد از خواندن نماز صبح در همان محل بنشیند و مشغول ذکر خدا شود تا خورشید طلوع کند، برای او پرده و مانعی از آتش عذاب الهی خواهد بود.

قال حسن بن علی (ع): من صل فجلس في صلاة إلی طلوع الشمس کان له سترة من النار»(ابن ابی الجمهور، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۳۳۲)

امام حسن (ع) در گفتار و عمل یک شکل و هماهنگ عمل می کرد و خود از پیشی گیرندگان در انجام دستورات الهی بود.

ایشان به هنگام فرا رسیدن وقت نماز و نیایش با خدا، افزون بر آمادگی دل و حضور قلب و آراستگی معنوی، و شکوه روحی هر چه بیشتر بهترین لباسش را می پوشید و با زیبایی ظاهری و باطنی و سیما و سیرت به محراب عبادت می رفت.

عده ای از یاران و دوستدارانش راز این عمل امام را از او پرسیدند: آن حضرت فرمود:

ان الله جمیل و یحب الجمال فأتجمل لربي و تلا قوله تعالی: یا بني آدم خذا زنگم عند گل مسجد؛ خداوند زیباست و زیبایی را دوست دارد و به همین جهت من لباس زیبا

برای راز و نیاز با پروردگارم می پوشم و پس آیه قرآن را تلاوت کرد؛ زینت خود را به هنگام رفتن به مساجد برگیرد. (ابن ابی الجمهور، ۱٤۰۳ق، ج ۱، ص ۳۲۱)
بنابر این، نماز در سیره و رفتار امام حسن (ع) از جایگاه و منزلتی والا برخوردار بود و اهتمام حضرتش بر این است که نماز را با تمام شرایطش به جا آورد.

۳-۱ : تحلیل قرآنی سیره

آیات نماز یا به عبارتی آیاتی که درباره نماز و اهمیت آن نازل شده اند بسیارند. و ما به مقتضای بحث به چند نمونه از این آیات اشاره می کنیم. نماز یکی از واجبات ثابت ولا یتغیری برای مؤمنان است؛ در آیه ای می خوانیم: «إن اللؤة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ، نماز وظیفه ثابت و معینی برای مؤمنان است».(سوره نساء، آیه ۱۰۳)
در تفسیر این قسمت از آیه آمده است: کلمه «موقوت» از ماده «وقت» است بنابراین معنی آیه چنین است که اگر ملاحظه می کنید حتی در میدان جنگ مسلمانان باید این وظیفه اسلامی را انجام دهند به خاطر آن است که نماز اوقات معینی دارد که نمی توان از آنها تخلف کرد. ولی در روایات متعددی که در ذیل آیه وارد شده است موقوا» به معنی «ثابتا» و «و اجیا، تفسیر شده است که البته آن هم با مفهوم آیه سازگار است. و نتیجه آن با معنی اول تقریبا یکی است.(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش، ج ۴، ص ۱۰۵)
نماز یاد و ذکر خداست. انسان خداجو و پرهیزگار با نماز به خدا می رسد، اوج ارتباط انسان با خدا در این عمل نهفته است. در آیه ای از قرآن خداوند متعال اهمیت آن را در نخستین مرحله وحی به حضرت موسی (ع) متذکر می شود و می فرماید: وإني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدني وأقم الصلوة لذكرى(سوره طه، آیه ۱۴) که حاصل معنای این

آیه این است که عبادت و یاد آوری از من را با عمل به نماز تحقق بده؛ و تاکید دارد که نماز را به پا دار تا به یاد من باشی.

در آیه فوق به یکی از فلسفه های مهم نماز اشاره شده است. و آن اینکه انسان در زندگی این جهان با توجه به عوامل غافل کننده، نیاز به تذکر و یادآوری دارد، با وسیله ای که در فاصله – های مختلف زمانی، خدا و رستاخیز و دعوت پیامبران و هدف آفرینش را به یاد او آورد و از غرق شدن در گرداب غفلت و بیخبری حفظ کند، نماز این وظیفه مهم را بر عهده دارد. انسان صبحگاهان از خواب برمی خیزد، خوابی که او را از همه چیز این جهان بیگانه کرده، می خواهد برنامه زندگی را شروع کند، قبل از هر چیز به سراغ نماز می رود، قلب و جان خود را با یاد خدا صفا می دهد، از او نیرو و مدد می گیرد، و آماده سعی و تلاش توأم با پاکی و صداقت می گردد. باز هنگامی که غرق کارهای روزانه شد و چند ساعتی گذشت و چه بسا میان او و یاد خدا جدایی افتاد، ناگاه ظهر می شود و صدای مؤذن را می شنود الله اکبر!... حی علی الصلوه!... خدا از همه چیز برتر است، برتر از آن است که توصیف شود... بشتاب به سوی نماز. به سراغ نماز میرود در برابر معبود خود به راز و نیاز می ایستد، و اگر گرد و غبار غفلتی بر قلب او نشسته، آن را شستشو می دهد اینجا است که خدا در نخستین دستورات در آغاز وحی به موسی می گوید نماز را بر پا دار تا به یاد من باشی.

جالب اینکه این آیه می گوید: نماز را بر پا دار تا به یاد من باشی، اما در آیه دیگر می فرماید «ألا بذكر الله تطمن القلوب(سوره رعد، آیه ۲۸،)و در آیه بعد می فرماید: «يتها النفس الممطمنه ارجعي إلى ربك راضية مرضية ، فاذلى في بيرى ، جنتى(سوره فجر، آیات ۲۷-۳۰)؛ ای نفس مطمئنه به سوی پروردگارت باز گرد، در حالی که هم تو از او خشنودی و هم او از تو خشنود، در زمره بندگانم در آی، و در بهشتم گام بگذار.

از قرار دادن این سه آیه در کنار هم به خوبی می فهمیم که نماز، انسان را به یاد خدا وا می دارد، یاد خدا نفس مطمئنه به او می دهد، و نفس مطمئنه او را به مقام بندگان خاص و بهشت جاویدان می رساند.(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳، صص ۱۷۴-۱۷۵).

گفتار و بیان قرآن درباره نماز بسیار است. قرآن کریم نماز را واجب می داند و بر اقامه آن شرایطی را یاد آوری می کند. لذا در سوره مؤمنون نخستین ویژگی که برای مؤمنین حقیقی ذکر می کند این است که: «الذین هم في صلاتهم خاشعون» در نمازشان خشوع دارند.

ویژگی دیگری که در سوره مؤمنون یادآوری می شود؛ محافظت بر نماز است. والذین هم علی صلواتهم حافظون.(سوره مومنون، آیه ۹)

آیت الله مکارم شیرازی می فرماید: منظور از مداومت بر نماز این نیست که همیشه در نماز باشند، بلکه منظور این است در اوقات معین نماز را انجام می دهند، و اصولا هر کاری آنگاه در انسان اثر مثبت می گذارد که تداوم داشته باشد».(مکارم شیرازی،۱۳۵۳ش، ج۲۵، ص ۳۰)

و بر این اساس در آیه قبل که فرمود: علی صلواتهم تحافظون ؛ تعبیر محافظت مناسب نمازهای واجب است که دقیقا آنها را باید در وقتهای معین انجام داد، اما تعبیر به تداوم مناسبت نمازهای مستحب است، چرا که انسان می تواند آنها را انجام دهد و گاه ترک کند.(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش، ج ۲۵، ص ۳۰-۳۱)

۲ : مستحبات

۲-۱ : نماز شب

یکی از مستحبات و اعمالی که در دین اسلام از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است، نماز شب است. و در واقع یکی از مراحل سیر سلوک عرفانی و از مقامات عارفان است، که نصیب دوستان و محبان درگاه الهی شده و نامحرمان این درگاه از فیض آن محرومند.

پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «خداوند ابراهیم (ع) را خلیل خود نکرد مگر از آن رو که مردم را اطعام می کرد و شب هنگام در حالی که مردمان خواب بودند به عبادت پروردگارش مشغول بود؛ ما اتخذالله ابراهیم خلیلا إلا الإطعام و صلاته بالیل و الناس نیام ».(مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱۲، ص ۴)

و در حدیث دیگری از آن حضرت نقل شده که فرمود: دو رکعت نماز در دل شب نزد من دوست داشتنی تر از دنیا و آنچه در آن می باشد، الرکعتان في جوف الیل أحب إلي من الدنیا و ما فیها..(مجلسی، ۱٤۰۳ق، ج ۸۴، ص ۱۴۸)

نماز شب نتایج و فواید فراوانی برای نماز گزار دارد. خداوند به کسانی که در دل شب برای زنده کردن یاد او به پا می خیزند و به دنیا پشت می کنند و خالصانه او را می خوانند، بهرههایی عظیم نهاده است.

در حدیثی از امام صادق (ع) آمده است: ابر شما باد به نماز شب زیرا آن سنت پیامبر شما و عمل افراد صالح قبل از شما بوده، نماز شب مرض را از اجساد شما دور می کند؛ علیکم بصلاه الیل فإنها سنه نمیگم و دأب الصالحین فمنکم و مطرد، الداء عن اجسادکم.(صدوق، ۱۳۸۲ش، ص ۴۱)

بنابراین نماز شب آثار و برکات فراوانی دارد که گاهی آن آثار در دنیا نیز خود را نشان می دهند. روایات رسیده از ائمه معصومین در بیان فضائل نماز شب فراوان است و ما به

همین مقدار بسنده می کنیم و در ادامه به سیره ی حضرت در این عمل الهی می پردازیم.

۲-۲ : انس با نماز شب

در نماز، او را حالی فوق العاده در مرز از خود بیگانگی بود. در شرح حال او در امر نماز نوشته اند: آنگاه که به نماز می ایستاد از خود بیگانه و در جمال و جبروت الهی محو و فانی بود. در نماز شب او می لرزید و تمام اندامش رعشه داشت.(عزیزی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۵۱)

امام حسن (ع) فرمود: پیامبر (ص) کلماتی را به من یاد داد که در نماز وتر می خوانم؛ علمني رسول الله كلمات اقولهن في الوتر: «اللهم اهدني فيمن هديت و عافني فيمن عافيت و تولني فيمن توليت و بارک لی فيما أعطيت، وقني شر ما قضيت إنك تقضي و لا تقضى عليک إنه لا يذل من واليت تباركت ربنا و تعاليت.»(طبری، ۱۳۸۳ ه.ش، ص ۲۵۷) خدایا مرا در زمره آنها که هدایت می کنی هدایتم کن و در زمره آنها که عافیت می دهی عافیتم ده و در زمره آنها که دوست میداری دوستم دار و در آنچه به من عطا می کنی برکت ده و از شر آنچه مقدر کرده مرا نگهدار که تو حکمرانی و کسی را بر تو حکومتی نیست به درستی تو هر که را سرپرستی کئی ذلیل نمی گردد.

نکاتی که از این دعای آموزنده برداشت می شود. عبارتند از:

اول اینکه امام حسن (ع) این دعا را در دوران کودکی و سن کم از پیامبر گرامی (ص) آموخت و این حکایت از ذوق و استعداد و هوش فوق العده آن بزرگوار دارد. چنانکه در کتب معتبره اسلامی آمده که قوه حافظه و ذکاوت و حفظ حدیث، در آن بزرگوار به حدی بود که روایات بسیاری از آن حضرت بدون واسطه از رسول خدا نقل شده است.

دوم اینکه: همه ما می دانیم که نماز وتر همان نماز یک رکعتی آخر نماز شب میباشد و این روشنگر اهمیت و تهجد و نماز شب است که اهل بیت رسول خدا(ص) در دوران کودکی هم آنرا بجای می آوردند همانگونه که امام حسن (ع) مقید به آن بودند.

۲-۳ : تحلیل قرآنی سیره

اما آنچه از اهمیت فراوانی برخوردار است و ارزش این عمل را دو چندان می کند این است که قرآن کریم نیز بر اهمیت و ثمرات نماز شب تاکید دارد. و آن را ضمن آیاتی چند بیان می کند. که می توان این آیات را به دو گروه تقسیم کرد.

گروهی از این آیات در بیان تشریع حکم آن هستند و نماز را به پیامبر دستور می دهند، بعضی حالت دستوری دارند، مانند آیات زیر:

«ومن اللیل فتهجد به نافلة لك عسی أن یبعثك ربك مقاما محمودا؛ پاره ای از شب را به نماز خواندن زنده بدار، این نافله خاص تو است، باشد که پروردگارت، تو را به مقامی پسندیده برساند»(سوره اسراء، آیه ۷۹)،

«ومن اللیل فاسجد له. وسبحه لیلا طویلا؛ در پاره ای از شب سجده اش کن و در همه درازنای شب تسبیحش گوی«(سوره انسان، آیه۲۶)

گروهی دیگر از آیات به نوعی از به پادارندگان عبادت شبانه تمجید و تحسین به عمل آورده است. و حالت انشایی دارد، مانند آیات:

«إن المتقین في جنات وعیون ... کانوا قلیلا من اللیل ما یهجعون؛ پرهیزگاران در باغها و کنار چشمه ساران باشند... اندکی از شب را می خوابیدند. » (سوره ذاریات، آیات ۱۵-۱۸.) خداوند در سوره سجده در توصیف مؤمنین واقعی می فرماید: «وإنما یؤمن بآیاتنا الذین إذا ذکّروا بها خرّوا سُجّداً و سبحوا بحمد ربهم و هم لا یستکبرون. تتجافی جنوبهم عن المضاجع یدعون ربهم خوفا و طمعا و مما رزقناهم ینفقون؛ تنها کسانی به

آیات ما ایمان می آورند که هر وقت این آیات به آنها یادآوری شود به سجده می افتند، و تسبیح و حمد پروردگارشان را به جای می آورند و تکبر نمی کنند. پهلو بشان از بسترها در دل شب دور می شود (بپا می خیزند و رو به درگاه خدا می آورند) پروردگار خود را با بیم و امید می خوانند».(سوره سجده، آیات ۱۶-۱۵)

آیت الله مکارم شیرازی در تفسیر این آیات می فرماید: شب را بیدار بودند و کمی از شب را می خوابیدند، و به اصطلاح همواره شب زنده دار بودند. ولی از آنجا که این حکم به صورت یک دستور عمومی برای پرهیزکاران و محسنین بعید به نظر می رسد این تفسیر مناسب نیست، بلکه منظور این است که آنها کمتر اتفاق می افتاد تمام شب را بخوابند، و به تعبیر دیگر البل» (شب) به صورت جنس و عموم در نظر گرفته شده. بنا بر این همه شب بخشی را بیدار بودند و به عبادت و نماز شب می پرداختند و شب هایی را که تماما در خواب باشند و عبادت شبانه از آنها به کلی فوت شود کم بوده است.

دومین وصف آنها را چنین بیان می کند: «آنها پیوسته در سحرگاهان استغفار می گردنده در آخر شب که چشم غافلان در خواب است، و محبط از هر نظر آرام، قال و غوغای زندگی مادی فرو نشسته، و عواملی که فکر انسان را به خود مشغول دارد خاموشی است بر می خیزند، و به گناهان خود استغفار می کنند. بسیاری معتقدند که منظور از استغفار در اینجا همان نماز شب است، از این جهت که «النوت نماز وتره مشتمل بر استغفار است.

اسحاره جمع سحره است (بر وزن بشر) در اصل به معنی پوشیده و پنهان بوده است، و چون در ساعات آخر شب پوشیدگی خاصی بر همه چیز حاکم است «سحر» نامیده شد؛ واژهي السحر » پوشیده است.(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش، ج۲۲، ص ۲۲۱-۲۲۲)

یکی دیگر از آیاتی که به مساله ی نماز شب و یا به عبارتی به عبادت خداوند در شب اشاره دارد آیه ی شریفه:

و من اللیل فتهجد به نافلة لك عسی أن یبعثك ربك مقاما محمودا ، پاسی از شب را از خواب برخیز و قرآن و نماز بخوان، این یک وظیفه اضافی برای تو است، تا پروردگارت تو را به مقامی در خور ستایش برانگیزد!»(سوره اسراء، آیه ۷۹) در تفسیر این آیه نکات قابل توجهی ذکر شده که بیان می شوند:

مفسران معروف اسلامی این تعبیر را اشاره به نافله شب که در فضیلت آن روایات بی شماری وارد شده است دانسته اند، هر چند آیه صراحت در این مساله ندارد. ولی با قرائن مختلفی که در دست است این تفسیر روشن به نظر می رسد.

می گوید: این یک برنامه اضافی است، علاوه بر نمازهای فریضه برای تو (نافله لک) بسیاری این جمله را دلیل بر آن دانسته اند که نماز شب بر پیامبر (ص) واجب بوده است، زیرا «نافله» به معنی زیاده است، اشاره به اینکه این فریضه اضافی مربوط به تو است. بعضی دیگر معتقدند که نماز شب بر پیامبر (ص) قبلا واجب بوده است بقرینه آیات سوره مزمل، سپس آیه فوق، آن را نسخ کرده و مستحب بودن آن را اعلام کرده است. «تهجد» از ماده «هجود» در اصل - چنان که راغب در مفردات می گوید به معنی خواب است، ولی هنگامی که به باب تفعل می رود معنی از بین بردن خواب و انتقال به حالت بیداری آمده است، ضمیر در «تهجد به» به قرآن بر می گردد. یعنی قسمتی از شب را بیدار باش و قرآن بخوان، ولی این کلمه بعد در لسان اهل شرع به معنی نماز شب به کار رفته است و متهجد به کسی می - گویند که نماز شب می خواند. ولی این تفسیر، ضعیف به نظر می رسد، چرا که نافله در اصل به معنی مصطح امروز یعنی نماز مستحب» نبوده، بکله به معنی زیاده و اضافه است و می دانیم که نماز شب هر گاه بر پیامبر (ص) واجب بوده باشد اضافه بر فرائض یومیه است. به هر حال در

پایان آیه نتیجه این برنامه الهی روحانی و صفا بخش را چنین بیان می کند: باشد که در پرتو این عمل، خداوند تو را به مقام محمود مبعوث کند. بدون شک مقام محمود مقام بسیار برجسته – ای است که ستایش برانگیز است. و از آنجا که این کلمه به طور مطلق آمده است، شاید اشاره به این باشد که ستایش همگان را از اولین و آخرین متوجه تو می کند.

روایات اسلامی، اعم از روایاتی که اهل بیت (ع) و اهل تسنن نقل شده است مقام محمود را به عنوان مقام شفاعت کبری تفسیر کرده است، چرا که پیامبر (ص) بزرگترین شفیعان در عالم دیگر است و آنها که شایسته شفاعت باشند، مشمول این شفاعت بزرگ خواهند شد.(مکارم شیرازی۱۳۵۳ش، ج ۱۲، ص ۲۲۵- ۲۲۴)

بنابر این نماز شب تنها بر پیامبر وأجب نبوده است. سایر مومنان امت نیز از این عبادت بهره می بردند. سیره عملی امام حسن (ع) گواه روشن این مطلب است. و آن حضرت در عمل به این عبادت الهی از طلیعه داران می باشند. و سیره ی ایشان برگرفته از آموزه های قرآن بوده است.

۳ : حالات مختلف امام حسن مجتبی علیه السلام در نماز

در حالات پیشوایان بزرگ و رهبران طریق هدایت، نکته هایی می بینیم که به خوبی نشان می دهد جذبه روحانی نشاط انگیز یك عبادت خالص و مناجاتی توأم با حضور قلب و عشق داغ مسیر طاعت و بندگی را برای همگان ترسیم می کند.

در این میان خوب است سیرهٔ عبادی امام مجتبی علیه السلام را ولو بسیار مختصر بررسی کنیم؛چرا که سیرهٔ عبادی آن حضرت، بهترین درس ها را به سالکان راه حق، جهت خودسازی می دهد و آیین سلوك و سیر الی اللّه را بیان می کند. (مکارم شیرازي،

ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۲) حضرت مجتبی علیه السلام از جهات مختلف شخصیّتی برجسته و صفاتی ممتاز داشت. او یك مرد الهی بود که از تمام امکانات خود نه برای بهره‌برداری بیشتر از لذّات زندگی، بلکه در راه جلب خشنودی پروردگار و رسیدگی به حال بیچارگان و محرومان اجتماع استفاده می‌کرد. (مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۲)

در عصر او هیچ‌کس از لحاظ کثرت عبادت و نیایش و توجّه به خدا به پایه او نمی‌رسید و اخلاق و رفتار و زندگی آن حضرت، سراسر عبادت و کوشش در راه خدا بود و نشانه های ایمان در سراسر زندگی امام مجتبی علیه السلام نمایان بود و آثار عبادت و بندگی در چهره نورانی اش آشکار بود. (مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۳)

نماز نخستین فروع بعد از پنج اصل دین شناخته می شود، که این مسأله خود حاکی از اهمیت آن در جایگاه نظام مکتبی اسلام است، پس رعایت نماز از بزرگ ترین وظایف یك مسلمان است و به محض رسیدن وقت آن باید مبادرت به انجام آن نماید.(» انْ قُبِلَتْ قُبِلَ ما سِواها و انْ رُدَّت، رُدَّت ما سِواها». (مکارم شیرازي، ۱۳۸۵ ه. ش، ج۱، ص ٤٣٤)

آری انسان نمازگزار وقتی به پیشگاه محبوبی ارجمند و مولایی کریم می‌رود و با او به راز و نیاز می پردازد، برای بهره‌مندی هرچه بیشتر از این فرصت گران بها، قبل از ورود به نماز، باید خویشتن را با آداب و مقدّماتی آماده کند، و خود را از هر چیزی که سبب پراکندگی اندیشه و حواس اوست، دور سازد؛ و پاك و آراسته، خوشبو و مهیّا با شوق به وصال محبوب و خوف از کوتاهي های خود، در برابر حضرت حق به نماز ایستد. (مکارم شیرازي، ۱۳۸۵ ه. ش، ج۱، ص ٤٣٤)

هم چنین امام حسن علیه السلام وقتی صدای مؤذّن را می شنید، رنگش تغییر کرده و چهره اش به زردی می گرائید، و وقتی از علت آن سؤال می شد، می فرمود: خداوند شخصی را برای ندا دادن من فرستاده تا خدمت او رسم و خدمتش کنم، و نمی دانم قبولم می کند یا نه، پس چگونه رنگم تغییر نکند؟!(وسائل، ج۳، ابواب احکام الملابس؛ (مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش،، ج٦، ص۱۵۱)

آن حضرت هنگام گرفتن وضو و موقع نیایش، حالت روحی و جذبه معنوی عمیقی که فقط در مردان الهی می‌توان مشاهده نمود پیدا می کرد.(مکارم شیرازي، ۱۳۸۵ ه. ش، ج۱، ص ٤٣٤) یعنی ، بدنش می لرزید و رنگ از رخسارش می پرید. (مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۳)

در قرآن کریم، بعد از آماده شدن خانه کعبه برای عبادت کنندگان، خدا به ابراهیم علیه السلام دستور می دهد: «وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ بر مرکب های لاغر، از هر راه دور قصد خانه خدا کنند».(سوره حج؛ آیهٔ ۲۷) (مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۳)

بی شک اگر حجاج پیاده را مقدم بر سواره ذکر کرده به خاطر این است که مقام آنها در پیشگاه خدا افضل است، چرا که رنج این سفر را بیشتر تحمل می کنند، و به همین دلیل در روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله می خوانیم: «کسی که پیاده حج می کند در هر گام هفتصد حسنه دارد در حالی که سواره ها در هر گام هفتاد حسنه دارند.(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش، ج١٤، ص٦٩)

البته امروزه به جهت عادت کردن مردم به وسائل جدید، رفتن به سفر حج به روش قدیم (پیاده یا مرکب حیوانی) عمل بسیار دشوار و نوعاً حرجی به شمار می‌آید و قهراً حکم وجوب حج از عهده کسانی که امکانات و وسائل امروزی را در اختیار ندارند، به حکم قاعده «لا حرج» برداشته شده است.(مکارم شیرازی، ۱۳۵۳ش، ج۱٤، ص ۷۰).

هنگامی که مسلمانان امام حسن و امام حسین علیهما السلام را در مسیر حج پیاده می دیدند، همگی به احترام، از مرکب های خود پیاده می‌شدند وپیاده راه می پیمودند، تا آنجا که آن بزرگواران برای این‌که مسلمانان به زحمت نیفتند، مسیر خویش را از جمعیّت جدا می کردند، تا مسلمین بتوانند سوار بر مرکب های خویش شوند.(مناقب، ج ٤، ص ۱۱؛ کشف الغّمه، ج ۲، ص ۱۲٤؛ تاریخ الخلفاء البدایة و النّهایة؛ (با توجّه به فاصله شهر مدینه تا مکّه، اهمّیّت قضیه روشن می‌شود)؛ (مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۲)

یاد مرگ انسان را تربیت می کند. اگر مردن نبود زندگی کردن بسیار دشوار بود، بلکه مرگ از نعمت های بزرگ خداست. حال برای این چند روز دنیا می بینید چه غوغایی به پا می کند، اگر انسان زندگی جاویدان و ابدی داشت چه می کرد. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ٤۳، ص ۲۷٦)

لذا یکی از بهترین راه های تربیت انسان و مبارزه با گناه، توجّه به مرگ است. انسان باید به گونه ای باشد که وقتی صبح کرد به خود وعده ندهد که تا شب زنده می ماند و وقتی غروب می شود به خود وعده ندهد که تا صبح زنده می ماند، بلکه واقعاً همه باید احتمال دهیم شاید تا لحظه ای بعد زنده نباشیم. همین مسأله یعنی حالت توجّه به خدا اثر عمیقی در دل ها باقی می گذارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۹)

انسان ممکن است بر اثر لقمه ای بمیرد، چرا که دستگاه تنفّس وقتی تکّه کوچکی از غذا یا چیز دیگر وارد آن شود با سرفه بیرون می اندازد، امّا اگر مقداری بزرگ تر باشد آنجا می ماند و هیچ راهی جز مردن وجود ندارد. خلاصه مردن خیلی ساده است. حتّی همین سفر هایی که می کنیم بسیار خطرناك است، چون در حین رانندگی حتّی اگر خودت هم رعایت کنی ممکن است دیگری رعایت نکند و به تو آسیبی برساند. وقتی انسان بداند که زندگی این‌قدر بی اعتبار است چرا انواع گناهان را مرتکب شود. ازاین‌روست که به یاد مرگ بودن می‌تواند ترمزی بسیار قوی باشد تا انسان گناه نکند. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۰)

در احادیث مکرّر این مسأله آمده که آدم باهوش و سعادتمند کسی است که بسیار یاد مرگ کند. به یاد مرگ بودن مشکلات را حل می کند، چون بیشتر غصّه های ما برای امور مادّی است. غصّه نمی خوریم که چرا دیشب نماز شب نخواندم یا چرا فلان اطاعت از دست من رفت یا چرا فلان گناه را کردم، چنین غصّه ای نمی خوریم. وقتی انسان به یاد مرگ می‌افتد سبك می‌شود، برای اینکه عاقبت هر کس مرگ است و چیزی که سرانجامش چنین است اصلًا غصّه ندارد. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۱)

لذا مردان خدا توجّهی خالص و عمیق و مداوم و مستمر به سرای دیگر دارند، گویی همیشه در برابر چشمانشان حاضر است؛ آنها پیوسته به یاد جهان دیگرند، افق دید آنها در زندگی چند روزه این دنیا، و لذّات آن محدود نمی شد. آنها در ماورای این زندگی زودگذر، سرای جاویدان با نعمت های بی‌پایانش را می دیدند، و همواره برای آن تلاش و کوشش می کردند. (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱۷)

امام با آن مقام عفّت و عصمت چنین می کرد، ما باید با این‌همه آلودگی و گناه چه کنیم؟ پس خوب است که انسان همه روزه به یاد این مسائل باشد.(مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، ۱۳۷۷ش، ص۲۰۳)

از امام‌صادق علیه السلام نقل شده است: «امام‌حسن مجتبی(علیه السّلام) وقتی در زمان خواندن قرآن به آیاتی همچون «یا ایها الذین آمنوا» می رسیدند «لبیک» می گفتند، آن حضرت در روایتی دیگر فرمودند: «يَنْبَغِي لِلْعَبْدِ إِذَا صَلَّى، أَنْ يُرَتِّلَ فِي قِرَائَتِهِ فَإِذَا مَرَّ بِآيَةٍ فِيهَا ذِكْرُ اَلْجَنَّةِ أَوْ ذِكْرُ اَلنَّارِ ، سَأَلَ اَلْجَنَّةَ وَ تَعَوَّذَ بِاللَّهِ مِنَ اَلنَّارِ وَ إِذَا مَرَّ بِيَا أَيُّهَا اَلنَّاسُ وَ يَا أَيُّهَا اَلَّذِينَ آمَنُوا، يَقُولُ: لَبَّيْكَ رَبَّنَا؛ سزاوار است برای عبدی که در مقابل مولای خود به نماز می‌ایستد، ترتیل را در قرائت آیات رعایت کند و وقتی مرور به آیه ای کرد که در آن ذکر بهشت و ذکر آتش است، از خدا بهشت را طلب کند و پناه به خدا برد از آتش و وقتی «یا ایها الناس و یا ایها الذین آمنوا» را قرائت کرد بگوید لبیك ربّنا».(مکارم شیرازی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۲۱)

بی تردید سیرهٔ عملی امام مجتبی علیه السلام و تأکیدات امام صادق علیه السلام در این مسأله، یعنی ما هم مخاطب ایم و این یك موضوع تاریخی نیست که فقط مخاطب آن اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله باشند. (مکارم شیرازي، ۱۳۸۵ ه. ش، ج۱، ص ٤٩٤)

این برنامه متّقین مَحَکی برای شناختن خود ماست، آیا ما هم در موقع تلاوت آیات الهی یا شنیدن آن چنین هستیم؟ آیا در موقع شنیدن آیات عذاب تفکّری نسبت به قیامت داریم؟ آیا به مقام عین الیقین رسیده ایم، که اینگونه بهشت و جهنم را ببینیم، و صداها را بشنویم؟

نتیجه گیری

نماز از ارکان دین شمرده شده و در اسلام هیچ عملی پس از خداشناسی به پای آن نمی‌رسد. همچنین پذیرش عبادات دیگر بستگی به پذیرفته شدن نماز دارد. و نماز همچون نهر آبی است که آلودگی گناه را از قلب می‌زداید. حضرت علی (علیه‌السّلام) درباره اهمّیّت نماز فرمود: «اوصیکم بالصلوة و حفظها، فانّها خیر العمل؛ شما را به نماز و حفظ آن سفارش می‌کنم که بهترین عمل است. بدیهی است که با چنین اهمّیّتی که این عبادت بزرگ دارد، خدا، پیامبر و ائمه معصومین (علیهم‌السّلام) بطور جدّی و پی‌درپی مسلمانان را به بزرگداشت آن فرا خوانند و رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم) و امامان معصوم (علیهم‌السّلام) خود بدان سخت پایبند باشند. قرآن مجید در آیات فراوانی ـ حدود هشتاد آیه ـ با تعبیرهای گوناگون درباره اقامه نماز یا حدود و احکام آن سخن گفته است یا از نمارگزاران تمجید نموده و بی‌نمازان را سخت توبیخ کرده. بطور مثال به رسول خدا (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلّم) دستور می‌دهد: «وَ اْمُرْ اَهْلَکَ بِالصلوة وَ اصْطَبِرْ عَلَیْها؛ کسان خود را به نماز فرمان بده و بر نماز پایداری کن.» در آیه دیگر مؤمنان را سفارش به نماز می‌کند و می‌فرماید: «قُلْ لِعِبادِیَ الَّذِینَ امَنُوا یُقِیمُوا الصلوة؛ به بندگان من که ایمان آورده‌اند بگو نماز را به پا دارند. آن برگزیدگان الهی در موقعیت‌های مناسب با سخنان شیوای خود به تشریح ابعاد وسیع نماز و نقش سازنده آن می‌پرداختند و جایگاه ویژه آن را برای مسلمانان بیان می‌کردند. در میان فروع دین به هیچ مساله‌ای به اندازه نماز اهمّیّت داده نشده است، حتی اولیای خدا هنگام ارتحال، آخرین سفارشی که

به مؤمنان می‌کردند، توصیه به نماز بود. اهمیت این موضوع آنگاه روشن می‌شود که بدانیم هر انسانی در آخرین لحظات عمر خود سعی می‌کند که درباره بزرگترین و عزیزترین آرمان خویش سخن بگوید. امام صادق (علیه‌السّلام) در آخرین وصایایش فرمود: «احبّ الاعمال الی الله عزّوجلّ الصلوة و هی آخر وصایا الانبیاء علیهم السّلام؛ نماز محبوبترین اعمال نزد خداوند و آخرین سفارش پیامبران است.» حضرت علی (علیه‌السّلام) در وصیت‌نامه‌اش می‌فرماید: «الله الله فی الصلوة فانّها خیر العمل و انّها عمود دینکم؛ خدا را خدا را (در نظر داشته باشید) درباره نماز که بهترین عمل و ستون دین شماست.» آموزه های نماز از منظر امام حسن در این مقاله بررسی شد و یافته های تحقیق حاکی از آن است که این بزرگوار بسیار بر اهمیت نماز در گفتارو کردارشان توجه داشت چرا که نماز باعث زدودن غفلت از انسان می شود و با یادآوری معاد باعث رستگاری و سعادت انسان می شود.

فهرست منابع

۱. قرآن مجید
۲. نهج البلاغه
۳. ابن ابی الجمهور، عوالی اللآلی،(۱٤۰۳ق)، قم، سیدالشهداء
٤. ابن شهر آشوب، محمد، مناقب آل ابی طالب، (۱۳۷۹ هجری)، قم، موسسه انتشارات علامه.
۵. ابن صباغ، علی بن محمد، الفصول المهمة في معرفة الائمه، (۱٤۲۲ق)، تحقیق سامي الغریزی، بی جا، دار الحدیث للطباعة و النشر.
٦. ابن فارس بن زکریاء القزویني الرازي، أبو الحسین، معجم مقاییس اللغة، (۱۳۹۹هـ)، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفکر.
۷. الأنصاري الرویفعی الإفریقی، محمد بن مکرم بن علی أبو الفضل جمال الدین ابن منظور، لسان العرب، (۱٤۱٤ هـ.ق)، بیروت، دار صادر
۸. برقی، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، (۱۳۷۱ه. ش)، قم، دار الکتب الإسلامیة، چاپ دوم
۹. بیاتی، جعفر، ادب الأضیافه، (۱۴۱۸ ه.ق)، قم، مؤسسه نشر الاسلامي، اول
۱۰. تمیمی مغربی، نعمان بن محمد، دعائم الاسلام، (۱۳۸۵ ه. ش)، مصر، دار المعارف، چاپ دوم
۱۱. الجوهري، أبو نصر، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، (۱٤۰۷ق)، محقق: عطار، احمد عبدالغفور، بیروت، دار العلم للملایین
۱۲. دهخدا، علی اکبر، فرهنگ متوسط دهخدا، (۱۳۹۰ش)، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ

۱۳. رهنما، زین العابدین، ترجمه و تفسیر رهنما، (۱۳۴۶ ه. ش)، تهران، انتشارات کیهان، بی جاء

۱٤. الريشهري، محمد، الصلاة في الكتاب والسنة، (۱۳۷٦ش)، قم، دار الحديث

۱۵. زبیدی، مرتضی، تاج العروس فی شرح القاموس، (۱٤۱٤ ق)، لبنان، بیروت، دارالفکر

الريشهري، محمد، موسوعه العقائد الاسلامیه، (۱۳۸۴ش)، بمساعده رضا برنجکار؛ التحقیق مرکز بحوث دار الحدیث، قم: موسسه علمي فرهنگي دارالحدیث، سازمان چاپ و نشر.

۱٦. سعیدی روشن محمد باقر، زبان قرآن از منظر کارکرد شناختی، (۱۳۹۰ش)، مطالعات تفسیری، سال دوم، شماره ۵

۱۷. صدوق، ثواب الاعمال، (۱۳۸۲ ه.ش)، ترجمه: صادق حسن زاده، تهران، انتشارات ارمغان طوبی ، چاپ اول

۱۸. طبرسی، فضل بن حسن، اعلام الوری، (۱۴۱۷ ه. ق)، رقم، موسسه آل بیت (ع) الاحیا الثرات، اول

۱۹. طبری، محمد، بشاره المصطفی، (۱۳۸۳ ه.ش)، زنجفه انتشارات کتابخانه حیدریه نجف، دوم

۲۰. عزیزی، عباس، معجزات و کرامات امام حسن (ع)، (۱۳۸۱)، قم، انتشارات سلسله، چاپ اول

۲۱. علم‌الهدی، علی بن الحسین، رسائل الشریف المرتضی، (۱٤۰۵ ق)، رجایی، سید مهدی (گردآورنده)، ایران، قم، دار القرآن الکریم.

۲۲. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، (۱۴۰۳ق/۱۹۸۳م)، بیروت، موسسه الوفاء.

۲۳. مکارم شیرازي، ناصر، اخلاق اسلامی در نهج البلاغه(خطبه متقین)، (۱۳۸۵ ه. ش)، ملاحظات: تهیه و تنظیم حجة الإسلام والمسلمین اکبر خادم الذاکرین، قم، نسل جوان.
۲٤. مکارم شیرازي، ناصر؛ سبحانی، جعفر، پاسخ به پرسشهاي مذهبي، (۱۳۷۷ش)، قم: مدرسه الامام علي بن ابي طالب(ع).
۲۵. مکارم شیرازی، ناصر، انوار هدایت: مجموعه مباحث اخلاقي مکارم شیرازي، (۱۳۹۰ش)، تهیه و تنظیم میراحمد فقیه نیریزي، قم: انتشارات امام علي بن ابي طالب(ع).
۲٦. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، (۱۳۵۳ش)، قم، دار الکتب الاسلامیه.

الإرادة الإلهية؛ تعريفها وأقسامها ومعانيها في الآيات الروايات

ناهد الشماسي[1]

الخلاصة:

إن هذه الدراسة والتي تحمل عنوان (الإرادة الإلهية، تعريفها وأقسامها ومعانيها في الآيات والروايات)، هي من أهم الدراسات وأكثرها تعقيدًا في الدراسات الكلامية والفلسفية. وتهدف هذه الدراسة إلى التعرف على الإرادة الإلهية وأقسامها ومعانيها من خلال الآيات القرآنية ومن خلال روايات أهل البيت (ع)، كل هذا من أجل الوصول إلى مفهوم دقيق يُشير إلى حقيقة الإرادة الإلهية.

ووجدت أن الإرادة الإلهية هي من صفات الكمال لله تعالى، والدالة على تحقق الاختيار وعدم المقهورية. واختلف علماء الإسلام في تعريف حقيقة تلك الإرادة الإلهية، في كونها صفة ذاتية أم صفة فعلية، ووجدت أن الإرادة الإلهية هي صفة ذات مقامين: ذاتية وفعلية. وتنقسم الإرادة الإلهية إلى إرادة تكوينية وأخرى تشريعية، وأن الإرادة التكوينية هي المتعلقة بالخلق والايجاد دون توسط شيء، بينما الإرادة التشريعية متعلقة بالأحكام والقوانين. وقد نظر الأئمة (ع) إلى الإرادة من عدة زواياها، أهمها: أن صفة الإرادة مختلفة عن صفتي العلم والقدرة الإلهيتين، وأنه لا توجد ظاهرة كونية وإلا تعلقت بها الإرادة الإلهية. ووجدت أن الإرادة الإلهية لها أثر تربوي عميق على المؤمنين والصالحين، حيث تزيدهم قوة وأمل ورسوخ في مواجهة الظالمين، ووجدت أن ما ذهب إليه الحكيم السب زواري في تعريف الإرادة الإلهية هو أقرب وصف للإرادة الإلهية، وأنه يحتاج تأمل أكثر من العلماء.

---

١ دكتوراه في التفسير المقارن وطالبة مرحلة دكتوراه في علم الكلام الإسلامي وأستاذة تفسير وعلوم القرآن في جامعة آل البيت(ع) المجازية العالمية.

الكلمات الرئيسية: الإرادة الإلهية، الصفات« التعريف، ألاقسام، المعاني، الآيات الروايات

المقدمة:

تحدثت آيات قرآنية كثيرة وروايات عن إرادة الله سبحانه وتعالى، سواء إرادته في عالم الخلق والوجود، أو إرادته في تشريع القوانين والأحكام والتكاليف، وإرادته في مصير العباد (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٣١) ومسألة الإرادة الإلهية تُعد من المسائل المثيرة في علم الكلام، حيث طُرحت على بساط البحث من جوانب عديدة، ونشبت حولها نزاعات وخلافات، أمثال: هل الإرادة صفة ذاتية أم صفة فعلية؟، وهل الإرادة صفة قديمة أم حادثة؟، وهل هي واحدة أم متعددة؟، وغيرها من البحوث التي تناولها علماء الكلام، والفلاسفة، قديمًا وحديثًا. (المصباح اليزدي، ٢٠٠٨ م، ص ١٠٠)

ولذلك يمكن أن نعتبر مسألة الإرادة الإلهية من أعقد المسائل الكلامية والعقائدية والفلسفية.

أهداف البحث: ١ - التعرف على تعريف الإرادة الإلهية وأقسامها.

٢- التعرف على معنى الإرادة الإلهية في الآيات والروايات.

أهمية البحث: محاولة الوصول إلى أقرب تعريف أو مفهوم يشير إلى حقيقة الإرادة الإلهية من خلال تتبع الآيات الشريفة والروايات وأقوال المتكلمين.

دراسات سابقة: لا تخلو الكتب الكلامية من بحوث حول تعريف الإرادة الإلهية، وأقسام الإرادة الإلهية، فمن الكتب الكلامية القديمة:

المنقذ من التقليد للشيخ سديد الدين الحمصي وهو من علماء أوائل القرن السابع، وتناول فيه بحث صفة الإرادة من خلال الرد على المعتزلة والأشاعرة ومن خلال إثباتها كصفة ثبوتية كصفة العلم ونفي النقائص عنها.

ومن الكتب الكلامية الحديثة التي تناولت مبحث الإرادة الإلهية هو:

كتاب الإرادة الإلهية التكوينية والتشريعية للشيخ جعفر السبحاني.

وهو من ٦٤صفحة، وقد تناول فيه نظريات بعض العلماء حول تعريف الإرادة الإلهية مع مناقشتها، وكذلك حول أقسامها مستعينًا بالآيات القرآنية، والروايات.

نوع البحث: نقلي، وصفي.

السؤال الأصلي: ما هو تعريف الإرادة الإلهية وأقسامها، ومعانيها في الآيات والروايات؟

الأسئلة الفرعية: ١- ما هو تعريف الإرادة الإلهية وما هي أقسامها؟

٢- ما هو معنى الإرادة الإلهية في الآيات والروايات؟

الفرضية: أن الإرادة الإلهية هي صفة ثبوتية لها مقامين: مقام الذات ومقام الفعل، وأن الإرادة لها عدة معانٍ في الآيات والروايات.

الكلمات المفتاحية: الإرادة، الإرادة الإلهية، الآيات، الروايات.

المبحث الأول: الإرادة الإلهية:

١- تعريف الإرادة لغة واصطلاحًا:

أ ـ تعريف الإرادة لغة: الإرادة لغة من مادة (رود)، وقد أخذت عدة معاني، منها:

١ـ الإرادة بمعنى المجيء والذهاب، يقول ابن فارس: «يدل على مجيء وذهاب في جهة واحدة، وقال بعضهم الإرادة أصلها الواو، وحجته أنك تقول راودته على كذا".(ابن فارس، ١٣٩٩هـ، ج٢، ص ٤٥٨)

٢ـ الإرادة هي السعي، يقول الراغب الاصفهاني: «من اراد إذا سعى في طلب شيء، وهي في الأصل: قوة مركبة من شهوة وحاجة وأمل، وجُل اسمًا لنزوع الشيء إلى الشيء مع الحكم فيه بأنه ينبغي أن يُفعل أو لا». (الراغب الأصفهاني، ١٤٣٠هـ ص ٣٧٢)

۳ ـ الإرادة هي المشيئة، يقول ابن منظور: «الإرادة من مادة (رود)، أراد الشيء: شاءه، قال ثعلب: الإرادة تكون محبة وغير محبة».(ابن منظور، ١٤٤٥ هـ، ص ١٧٧٢، مادة رود) وعليه فالإرادة هي السعي في طلب شيء أو المشيئة.

ب – تعريف الإرادة اصطلاحًا:

يرى العلامة الحلي أن الإرادة هو ما يخصص الفعل المقدور بالوقوع، ومن الكراهة ما يخصص الترك المقدور به، وربما يطلق الإرادة على ما يخصص أحد الطرفين المقدورين بالوقوع، سواء كان فعلًا وتركًا، وهذا هو المشهور[٤].

ويقول الشيخ ميثم البحراني في كتابه قواعد المرام: «إن الإنسان إذا علم أو ظن أو توهم مصلحة له في بعض الأفعال، فإنه قد يجد في نفسه شوقًا ينبعث له إلى تحصيله لما يتخيل أو يعقل فيه من الملائمة له، وكذلك إن علم أو ظن فيه مفسدة، فإنه قد يجد من نفسه انصرافًا، وانقباضًا عنه بحسب ما يعقل فيه من المنافاة، فذلك العلم أو الظن بالمصلحة، هو مرادنا بالداعي، والمفسدة هو مرادنا بالصراف، وذلك الشوق والميل الحاصل عنه هو المسمى بالإرادة» [٥].

ويرى صدر المتألهين أن الإرادة تطلق على معنيين: أحدهما وهو ضده الكراهة، وهي التي تحصل فينا عقيب تصور الشيء الملائم، وعقيب التردد، حتى يترجح عندنا الأمر الداعي إلى الفعل أو الترك، فيصدر أحدهما منا، وهي من الصفات النفسية فينا.

التعريف المختار: الإرادة هي كيفية نفسانية كسائر الكيفيات النفسانية التي يجدها الإنسان في ذاته بدون توسط شيء، مثلها مثل الألم واللذة، وغيرها من الأمور الوجدانية.

ولكن هنا نعرض أهم الآراء التي تناولت مفهوم الإرادة:

١– الإرادة هي: الاعتقاد بالنفع، وهذا ما ذهبت إليه المعتزلة.

ويعترض عليه: لأن مجرد الاعتقاد بالنفع لا يكون مبدأ للتأثير والفعل.

٢- الإرادة: هي شوق يحصل للإنسان بعد الاعتقاد بالنفع.

ويعترض عليه: لأن قد تتحقق الإرادة دون ثمة شوق، مثل تناول الأدوية لأجل العلاج، أو يتحقق الشوق دون إرادة للفعل، كما في المحرمات والمشتهيات المحظورة على المسلم التقي، ولذلك صارت النسبة بين الإرادة والشوق عمومًا وخصوصًا من وجه.

٣- الإرادة: هي كيفية نفسانية متخللة بين العلم الجازم والفعل، ويُعبر عنها بالقصد والعزم تارة، وبالإجماع والتصميم تارة أُخرى.

وبناءً على ما سبق يمكن أن نقول: الإرادة هي القصد والميل القاطع نحو الفعل. (السبحاني، ١٤٣٠هـ، ج١ : ١٦٦-١٦٥)

٢- تعريف الإرادة الإلهية في أقوال المتكلمين:

يقول العلامة الحلي: «اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد، لكنهم اختلفوا في معناه، فأبو الحسين جعله نفس الداعي على معنى أنه علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد، وهو المخصص والإرادة، وقال النجار أنه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره، وعن الكعبي أنه راجع إلى أنه تعالى عالم بأفعال نفسه وآمر بأفعال غيره، وذهبت الأشعرية والحنابلة والجبائيان إلى إنه صفة زائدة على العلم».(الحلي، ١٤٠٨هـ: ص ٢٦٦)

وهنا نعرض تعريف الإرادة الإلهية، من خلال آراء بعض المتكلمين القدامى:

أولًا: أقوال المتكلمين حول تعريف الإرادة الإلهية:

أ- الإرادة عند الشيخ الصدوق (ت: ٣٨٠هـ) في كتابه الاعتقادات هي المشيئة:

قال الشيخ أبو جعفر: اعتقادنا في ذلك قول الصادق عليه السلام: «شاء الله وأراد، ولم يُحب ولم يرض ألا يكون شيء إلا بعلمه، وأراد مثل ذلك». (الصدوق، ١٤٣١هـ: ص ٦٧)

ب - الإرادة عند الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ) في كتابه أوائل المقالات هي نفس أفعاله:

يقول الشيخ المفيد: «وأقول إن إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد عليهم السلام». (العكبري (المفيد)، ١٤٣١هـ، ص ٥٣)

جـ ـ الإرادة عند الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ) في كتابه الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد وكتابه الرسائل العشر هي تلازم الأمر والنهي الإلهي، ومرجح للفعل:

يقول الشيخ الطوسي في كتابه الاقتصاد: «ويجب أن يكون تعالى مُريدًا وكارهًا، لأنه ثبت أنه آمر وناه ومخبر، والأمر لا يقع إلا ممن هو مريد للمأمور به، والنهي لا يقع إلا مع كراهية المنهي عنه، ولا يقع الخبر خبرًا إلا بإرادة كونه مخبرًا».(الطوسي، ١٤٠٦هـ: ٥٨)

ويقول الشيخ الطوسي في كتابه الرسائل العشر: «الله تعالى مُريد، بمعنى أنه يرجح الفعل إذا علم المصلحة، بدليل أنه خصص بعض الأشياء بوقت دون وقت وشكل دون شكل».(الطوسي، د. ت: ٩٥)

د- الإرادة عند العلامة الحلي (ت: ٦٧٢هـ) في كتابه كشف المراد هي المخصصة للفعل دون القدرة:

يقول العلامة الحلي: «والدليل على ثبوت الصفة مطلقًا، إن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة، فلابد من مخصص غير القدرة التي شأنها الإيجاد مع تساوي نسبتها إلى الجمع، وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الإرادة، وأيضًا بعض الممكنات مخصص بالإيجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي، فلابد من مرجح غير القدرة والعلم».(الحلي، ١٤٠٨هـ، ص ٢٦٦)

هـ - الإرادة عند الشيخ ميثم البحراني (ت: ٦٩٩ هـ) في كتابه قواعد المرام في علم الكلام هي علمه بالمصلحة الداعية للإيجاد:

يقول الشيخ البحراني: «بأنه علمه باشتمال الفعل على المصلحة الداعية إلى إيجاده، وهو أخص من العلم المطلق».(البحرانى، ١٣٩٨هـ: ص ٨٨)

و- الإرادة عند الشيخ السيوري الحلي (ت: ٨٢٦هـ) في كتابه اللوامع الإلهية هي صفة ذاتية:

يقول الشيخ السيوري: «وأما حقيقة الإرادة التي هي عين العلم وعين الذات فهي من صفاته ذاته الأقدس».(الفاضل المقداد، ١٣٨٠ ش، ص ٤٧١)

ونجد من خلال أقوال المتكلمين أنهم اتفقوا على أن صفة الإرادة هي صفة ثبوتية لله تعالى، واختلفوا في هل هي صفة ذاتية أو صفة فعلية، وهل هي تعني صفة العلم بنحو خاص أم لا؟

ثانيًا: التعريف المختار في الإرادة الإلهية:

لا شك في عدم إمكانية مقايسة مفهوم إرادة الإنسان بالإرادة الإلهية، لأن الإنسان يتصور الفعل في البداية، ثم يعتقد بفوائده، ثم يشتاق ويرغب إلى القيام بذلك الفعل، فعندما يصل شوقه هذا إلى مراحله النهائية يصدر أوامره إلى العضلات، فيتحرك الإنسان لإنجاز هذا العمل.

لكننا نعلم أن كل هذه المفاهيم (التصور والاعتقاد، والشوق وحركة العضلات)، لا معنى لها بخصوص الله سبحانه، لأنها جميعها حادثة.

كما أنه يجب على كل إلهي في إجراء صفاته سبحانه تجريدها من شوائب النقص وسمات الإمكان، وحملها بالمعنى الذي يليق بساحته سبحانه وتعالى، مع المحافظة على حقيقتها بعد التجريد.(السبحاني، ١٤٣٠هـ ج١: ص ١٧٤)

من أجل هذا نعرف صفة الإرادة الإلهية على نحو مفهوم يتناسب مع الوجود البسيط المجرد، فنقول إلى أن إرادته تعالى على نوعين:

١- الإرادة الذاتية. ٢- الإرادة الفعلية.

١: إرادته الذاتية: وهي: علمه بالنظام الأصلح لعالم التكوين، وعلمه بخير وصلاح العباد في الأحكام والقوانين الشرعية.

فهو يعلم أي نظام أفضل وأصلح لعالم الوجود، ويعلم أفضل الأوقات المناسبة لإيجاد الموجودات وحدوث الظواهر في الأزمنة المختلفة.

وكذلك يعلم مصلحة عباده الكامنة في هذه القوانين والأحكام، وأن روح هذه القوانين والأحكام هي علمه بالمصالح والمفاسد. (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٤١-١٤٢)

يقول صدر المتألهين في كتابه الحكمة المتعالية: «وأما إرادة الله فعند الحكماء عبارة عن علمه بنظام العالم على الوجه الأتم الأكمل، فإن هذا العلم من حيث إنه كافٍ في وجود النظام الأتم ومرجح لطرف وجودها على عدمها إرادة».(الشيرازي، ١٤١٠هـ: ج٤: ص ١١٤)

ويرى صدر المتألهين أن إرادته هي نفس صدور الأفعال الحسنة من جهة علمه بوجه الخير وكراهته عدم صدور الفعل القبيح عنه لعلمه بقبحه.(الشيرازي، ١٣٦٦ش، ج٣، ص ٢٢٢)

ولكن يعترض العلامة الطباطبائي على هذا التعريف في كتابه نهاية الحكمة بقوله: «لا دليل على صدق مفهوم الإرادة على علم الواجب تعالى بالنظام الأصلح، وأن القول بأن علم الواجب تعالى بالنظام الأحسن أشبه بالتسمية».(الطباطبائي، ١٤٢٨هـ: ج٢: ص ٢٦٢)

٢: إرادته الفعلية: وهي عين الإيجاد، فإرادته في خلق السماوات والأرض هي عين حدوثها، وإرادته في فرض الصلاة هي عين وجوبها، وفي تحريم الكذب هي عين حرمته.(مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٤٢)

فالعلامة الطبطبائي يرى أن الإرادة المنسوبة إليه تعالى منتزعة من مقام الفعل، إما الفعل الذي يوجد في الخارج فهو إرادة ثم إيجاب ثم وجوب ثم إيجاد ثم وجود، وإما من حضور العلة

التامة للفعل، كما يقال عند مشاهدة جَمع الفاعل أسباب الفعل، ليفعل (إنه يريد كذا فعلًا). (الطباطبائي، ١٤٢٨هـ: ج٢: ص ٢٦٤)

ويقول العلامة الطباطبائي: «وهذه الصفات الفعلية صادقة عليه صدقًا حقيقيًا، لكن لا من حيث خصوصيات حدوثها، وتأخرها عن الذات المتعالية حتى يلزم التغير فيه تعالى وتقدس وتركب ذاته من حيثيات متغايرة كثيرة، بل من حيث إن لها أصلًا في الذات ينبعث عنه كل كمال وخير، فهو تعالى يقوم به كل كمال ممكن في موطنه الخاص به، فهو تعالى بحيث إذا أمكن شيء كان مرادًا له، وإذا أراد شيئًا أوجده، وإذا أوجده رباه، وإذا رباه أكمله، فالواجب تعالى وجوبه وقدمه، وللأشياء إمكانها وحدوثها ». (الطباطبائي، ١٤٢٨هـ: ج٢: ص ٢٤٤)

ويرى المصباح اليزدي في كتابه دروس في العقيدة الإسلامية أن الإرادة بمعنى التصميم على القيام بعمل، فهي بلا شك من الصفات الفعلية، حيث تتحدد وتتقيد بقيود وتحديات زمانية، بلحاظ تعلقها بالأمور الحادثة، كما يلاحظ ذلك في الاستعمالات القرآنية، أمثال: (إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون) (يس: ٨٢).

كما يرى المصباح اليزدي أنه يلزم التأكيد على أن اتصاف الله تعالى بالصفات الفعلية لا يعني حصول تغير في الذات الإلهية أو حدوث عرض فيه، بل يعني إضافة ونسبة بين الذات الإلهية ومخلوقاتها، من زاوية خاصة، وفي ظل شروط معينة، وينتزع من خلال ذلك مفهوم إضافي معين هو أحد الصفات الفعلية.(المصباح اليزدي، ٢٠٠٨ م، ص ١٠١)

ويمكن أن يقال إن الإرادة تنقسم إلى إرادة في مقام الفعل وإرادة في مقام الذات، مثل صفة العلم، فالعلم ينقسم إلى العلم في مقام الفعل والعلم في مقام الذات. (السبحاني، ١٤٢٤هـ، ص ٤٧)

يقول السيد كمال الحيدري في تعريف العلم:

«هناك علم ذاتي بالأشياء قبل الايجاد، وعلم فعلي بالأشياء مع الايجاد وبعده، العلم الذاتي هو عين الذات، بينما العلم الفعلي هو عين الفعل، وغيره سبحانه».(الحيدري، ١٤٣٢هـ، ص ١٣١)

وعليه فالإرادة صفة ذاتية لها مقامين: إرادة في مقام الذات، وإرادة في مقام الفعل، مثل صفة العلم، فهي صفة ذاتية ذات إضافة.

ولذلك يقول الفيض الكاشاني في كتابه علم اليقين في أصول الدين:

« و أما إرادته سبحانه : فهي من حيث نسبتها إليه سبحانه عين ذاته عز وجل ، و أما من حيث إضافتها إلى المراد فإنها محدثة ، إلا أنها ليست كإرادتنا مقدمة على الفعل ، بل هي هناك نفس الفعل و الإيجاد . قال مولانا الكاظم : (الإرادة من المخلوق الضمير و ما يبدو له بعد ذلك من الفعل ، و أما من الله عز وجل فإرادته إحداثه لا غير ذلك ، لأنه لا يروي و لا يهم و لا يتفكر ، و هذه الصفات منفية عنه ، وهي من صفات الخلق ، فإرادة الله تعالى هي الفعل ، لا غير ، يقول له كن فيكون ، بلا لفظ و لا نطق بلسان و لا همة و لا تفكر ، ولا كيف لذلك ».(الفيض الكاشاني، ١٤١٨هـ ج١: ص ١٠١)

٣ـ أقسام الإرادة الإلهية:

تنقسم الإرادة الإلهية إلى قسمين، هما الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية، وهذا يظهر من خلال تتبع الآيات القرآنية، والروايات الشريفة:

أـ الإرادة التكوينية:

ومن تعاريف الإرادة التكوينية:

١- الإرادة التكوينية: هي ألا يتوسط بينها وبين تحقق الفعل في الخارج إرادة فاعل آخر.(الحيدري، ١٤٣٢هـ، ص ٢١٦)

٢- الإرادة التكوينية: عبارة عن حقيقة الإرادة والحمل الشايع عليها وتتعلق بتكوين الشيء وتحققه وإيجاده مباشرة من ذات الباري تعالى، والإرادة التكوينية في الله تعالى لا تتخلف عن المراد، وكل ما أراده يتحقق في الخارج من غير حالة منتظرة، بخلاف الإرادة بالإنسان فإنها تتخلف فإنه يمكن أن يريد شيئًا ولا يقع بالخارج لعلة، فالتفكيك يقع بين إرادة الإنسان ومراده.

٣ ـ الإرادة التكوينية: هي الإرادة التي يفيض منها وجود جميع الكائنات والموجودات، أي عين إيجادها جميعًا.(مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٤٢)

ب ـ الإرادة التشريعية:

من تعاريف الإرادة التشريعية:

١- الإرادة التشريعية: هي الإرادة التي يتوسط بينها وبين تحقق الفعل في الخارج إرادة فاعل آخر. (الحيدري، ١٤٣٢هـ، ص ٢١٧)

٢- الإرادة التشريعية: هي تتعلق بفعل الغير وصدور العمل منه باختياره، والإرادة التشريعية تصدر من الباري تعالى، وتتعلق بأفعال المكلفين، وليست في حق الله تعالى إلا الأوامر والنواهي، بمعنى التشريع باختيار المكلفين. (الفاضل المقداد، ١٣٨٠ ش، ص ٤٧٢)

٣- الإرادة التشريعية: هي الإرادة التي يفيض منها جميع الأوامر والنواهي الإلهية، وجميع الأحكام والقوانين الشرعية، أي عين هذه الأحكام والقوانين.(مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٤٢)

ومن هنا نجد أن الإرادة الإلهية لا تتخلف ولا تنفك عنه سبحانه وتعالى، فإرادته هي عين فعله بالخارج، بخلاف الإرادة عند الإنسان فإنها يمكن أن تتخلف ولا تقع في الخارج. وأن الفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية هي أن الإرادة التكوينية لا يتوسط فيها بين الفاعل وتحقق الفعل بالخارج إرادة فاعل آخر، وإلا تكون إرادة تشريعية، عند توسط خارجي بين الفاعل وفعله.

٤ ـ هل الإرادة هي المشيئة:

يعتقد الكثير من أصحاب اللغة والمتكلمين أن المشيئة تعني الإرادة، واعتقد البعض منهم أن المشيئة تعني إيجاد الشيء والوصول إليه، ولو أنها حلت محل الإرادة في الاستعمالات المتعارفة، وعلى هذا تكون المشيئة بالنسبة إلى الله سبحانه وتعالى بمعنى الإيجاد، وبالنسبة إلى الناس بمعنى الوصول إلى شيء معين. ولكن ورد في بعض الكتب أن المشيئة غير الإرادة، فالمشيئة هي الميل الذي يحصل للإنسان بعد التصور والتصديق، ثم يحصل بعدها العزم والتصميم، ثم تتحقق الإرادة، وعليه فإن المشيئة تُطلق على المراحل الأولى، والإرادة على المراحل الأخيرة وتتصل بالفعل.(مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٣٢-١٣٣)

ومن خلال متابعة الآيات القرآنية ، يتضح أن كلمة (إرادة) مستعملة في الإرادة التشريعية و التكوينية ، ، في حين كلمة (المشيئة) مستعملة في مجال الخلق و التكوين غالبًا ، و يندر وجودها في مجال التشريع ، وهذا يدل على كون المشيئة أقرب إلى التكوين ، كما في قوله تعالى : (و لا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله) الكهف :٢٣، فهذه الآية لا تشير إلى الجبر ، بل تشير إلى غلبة المشيئة الإلهية ، و التي بدونها لا نستطيع الوصول إلى أهدافنا ، و أن الحرية التي منحها الله للإنسان ليست إلا لاختباره و تربيته و العروج به إلى درجات الكمال ، فحرية الإنسان و إرادته لا تعني سلب الإرادة الإلهية.(مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٣٨)

المبحث الثاني: معنى الإرادة الإلهية في الآيات والروايات التي تناولت الإرادة الإلهية:

تحدثت آيات قرآنية كثيرة عن إرادة الله سبحانه وتعالى، سواء إرادته في عالم الخلق والوجود، أو إرادته في تشريع القوانين والأحكام، وتكاليف العباد ومصيرهم. (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٣٢)

أ- من الآيات التي تناولت الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية:

من الآيات التي تناولت الإرادة التكوينية:

١ ـ قوله تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) (النحل:٤٠)

فالآية تخبرنا بعدم انفصال إرادة الله تعالى عن وجود الأشياء، فبمجرد قوله سبحانه للشيء الذي يريده كن، فإنه سيتحقق، وهذا لا يعني وجود الحوادث والموجودات في لحظة واحدة، بل يعني وجودها وحدوثها وفق الإرادة الإلهية بدون تقديم أو تأخير. والتعبير بكلمة (كن) إنما جاء بسبب عجز اللفظ عن بيان المعنى، أي أنه تعبير كنائي، وإلا فلا توجد فاصلة بين إرادة الله تعالى وتحقق الشيء المراد.

٢ ـ قوله تعالى: (ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين) (القصص: ٥)

هذه الآية تخبرنا عن أثر الإرادة الإلهية في مصير الأقوام والأمم، وأنها تنير قلوب ونفوس المستضعفين من بين الأمم، وأن التعبير(نريد) تدل على استمرارية هذه السنة الإلهية المتمثلة بتسلط المستضعفين وسيطرتهم على زمام الأمور في الأرض واندحار الطواغيت المستكبرين.(مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٣٣-١٣٥)

٣ـ قوله تعالى: (إن الله يُدخل الذين آمنوا وعلموا الصالحات جنات تجري من تحتها الأنهار إن الله يفعل ما يُريد) (الحج: ١٤).

٤ـ قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون) (يس:٨٢)

٥ـ آية التطهير في قوله تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرًا) (الأحزاب: ٣٣)

٦ـ قوله تعالى: (فعال لما يُريد) (البروج : ١٦)

فالله تعالى يبين في هذه الآيات الشريفة كيفية تحقق إرادته التكوينية، وإنها لا تتخلف عن مراده، ويلبس المطلوب لباس الوجود بمجرد الإرادة من غير حالة مضطرة. وهي بخلاف الإرادة التكوينية للإنسان فإنها تتخلف عن مراده، وإن إرادته مقهورة تحت الإرادة الأزلية، كما في قوله تعالى: (يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها، ولهم عذاب مقيم) (المائدة: ٣٧). (الفاضل المقداد، ١٣٨٠ ش، ص ٤٧٣)

ولا شك أن للإيمان بالإرادة التكوينية أثرًا تربويًا عميقًا، حيث يلهم المؤمنين والصالحين القوة والأمل والاقتدار، ويزيدهم رسوخًا في مواجهة الظالمين.

أما ما جاء بالقرآن الكريم من استعمال الإرادة التشريعية مثل:

١ـ قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجو هكم وأيديكم إلى المرافق) إلى أن قال: (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون) (المائدة: ٦).

ولا شك أن الإرادة في قوله تعالى (يريد ليطهركم) تشريعية، فإن الله تعالى جعل الأحكام وتشريعها من الوضوء والغسل والتيمم، والغرض منها طهارة الناس من الأحداث، وبديهي أن بعض الناس يعمل بهذه الأحكام، وبعضهم يتركها، فلو كانت الإرادة تكوينية، فلا يمكن أن تتخلف عن المراد، كما أن الإرادة التشريعية تتعلق بفعل الغير بإرادته واختياره، وفي هذه الآية تعلقت إرادة الله تعالى بأفعال العباد، وأنهم يعملون بهذه الأحكام باختيارهم، فظهر أن المراد من الإرادة في الآية السابقة هي الإرادة التشريعية.

٢ـ قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضًا أو على سفر فعدة من أيام أُخر يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) (البقرة: ١٨٥).

استعمل في الآية الشريفة (يريد)، وهي إرادة تشريعية، لأن المتعلق هو تشريع حكم وجعل قانون. (الفاضل المقداد، ١٣٨٠ ش، ص ٤٧٣)

ب ـ من الروايات التي تناولت تعريف الإرادة الإلهية:

الحديث الأول:

عن ابن الوليد عن ابن أبان عن الحسين بن سعيد عن النظر عن ابن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلت له: لم يزل الله مريدًا؟، فقال: إن المريد لا يكون إلا المراد معه، بل لم يزل عالمًا قادرًا ثم أراد».(المجلسي، ، ١٤٢٩هـ، كتاب التوحيد، ص ٢٥٦)

وبطريق آخر: محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى الأشعري، عن الحسين بن سعيد الأهواز، عن النظر بن سويد، عن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت: لم يزل الله مريدًا؟ قال: إن المريد لا يكون إلا المراد معه، لم يزل عالمًا قادرًا ثم أراد.(الحلي، ١٣٧٠هـ، ص ١٤٠)

في بيان وشرح الحديث:

ولا شك أن الحديث ناظر إلى الإرادة الفعلية لله تعالى، فعندما ينفي (الإرادة الأزلية)، فالمقصود نفي مقولة أن الإرادة زائدة على الذات وأنها أزلية، فيكون مفهومها تعدد القدماء. أما الإرادة الذاتية التي هي عين العلم، والعلم بدوره هو عين ذاته المقدسة، فهو عين التوحيد لا الشرك. (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٤٣)

يرى صدر المتألهين أن هذا الحديث يدل بظاهره على أن إرادته تعالى حادثة، كما رآه قوم ذهبوا إلى أن مع حدوثها فهي من صفات الذات، وإن ذاته محل للإرادات الحادثة، والحق كون ذاته يصدر عنه الأشياء لأجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه بذاته، فالله سبحانه فاعل للأشياء كلها بإرادة ترجع إلى علمه بذاته، المستتبع لعلمه بغيره المقتضي لوجوده غيره في

الخارج، لا لغرض زائد وجلب منفعة، فالأشياء الصادرة عنه كلها مراده لأجل ذاته، لأنها من توابع الذات وعلمه بذاته. (الشيرازي، ١٣٦٦ش، ج٣، ص ٢٢٣)

وكذلك يرى الفيض الكاشاني في بيان هذا الحديث: أن المراد بالإرادة هنا الإحداث.(الفيض الكاشاني، ١٤٣٠هـ، ج١، ص ٤٥٦)

الحديث الثاني:

عن أحمد بن ادريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى، قال: «قلت لأبي الحسن عليه السلام أخبرني عن الإرادة من الله ومن الخلق، قال: «الإرادة من الخلق الضمير وما يبدو لهم بعد ذلك من الفعل، وأما من الله تعالى فإرادته احداثه لا غير، لأنه لا يروي ولا يهم ولا يتفكر، وهذه الصفات منفية عنه تعالى، وهي صفات الخلق، فإرادته الفعل لا غير ذلك، يقول له: كن فيكون، بلا لفظ ولا نطق بلسان ز لا همة ولا تفكر ولا كيف لذلك كما لا كيف له. أو (كما أنه بلا كيف».(الحلي، ١٣٧٠هـ ص ١٤٠)

شرح وبيان الحديث:

معنى (يبدو لهم): أي يظهر، والروية هي التفكر، والهمة هي القصد، فالإرادة فينا هي كيفية نفسانية تحدث عقيب تصور الشيء الملائم، والتصديق بثبوته ونفعه تصديقًا علميًا أو ظنيًا أو تخيليًا أو جهلًا، وقد يحصل التصديق بعد التردد، فإذا حصل الرجحان وقع العزم الذي هو الإرادة.

وأما إرادة الله الحادثة فليست صفة له، لاستحالة حدوث صفة أو كيفية في ذاته، وليست هي إلا إضافة احداثه لأمر كائن لا غير، لتعاليه عن الروية والهمة والتفكر، لكونها من صفات المخلوقين، فإرادته سبحانه المتجددة هي نفس أفعاله المتجددة، فإرادته لكل حادث يرجع إلى إيجاده، وقوله (يقول له كن فيكون بلا لفظ ...) دال على أن كلامه عبارة عن إيجاده، وهو

الوجود المعبر عنه بالاقتضاء الذاتي والتوجه الإلهي لوجود الشيء. (الشيرازي، ١٣٦٦ش، ج٣، ص ٢٢٦)

الحديث الثالث:

عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، قال:

قال أبو الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام: «قال الله: ابن آدم، بمشيئتي كنت أنت الذي تشاء لنفسك ما تشاء، وبقوتي أديت فرائضي، وبنعمتي قويت على معصيتي، جعلتك سميعًا بصيرًا قويًا، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني، وذاك أنني لا أُسأل عما أفعل وهم يُسألون».(الكليني ، ١٤٣٤هـ ق، ج١، ص ٣٧١)

شرح وبيان الحديث:

هذا الحديث يتناول الإرادة التكوينية لله تعالى المتعلقة باختيار وحرية الإنسان، والتي جعلت الإنسان مخلوقًا مريدًا حاكما على مقدراته، غاية الأمر أن الإنسان يُسيء الاستفادة منها أحيانًا، فيستعمل نعم الله عليه في معصيته سبحانه، وهذا من عمل الإنسان نفسه، أما حسن الاستفادة من نعم الله تعالى فهو توفيق من الله ومعونته لعبده. (مكارم الشيرازي، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص١٤٤)

الحديث الرابع:

عن علي ين إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن السري بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إذا أراد الله بعبد خيرًا عجل عقوبته في الدنيا، وإذا أراد الله بعبد سوءًا أمسك عليه ذنوبه حتى يوافي بها يوم القيامة».(الصدوق، ١٤٠٣هـ: ج١، ص ٢٠)

شرح وبيان الحديث:

وهذا الحديث يبين إرادة الله المطلقة، فهو يفعل ما يشاء مع عباده، فإن أراد الله لعبده الخير سارع له بالعقوبة في الحياة الدنيا، ليخرج منها نقيًا طاهرًا من الذنوب والمعاصي، وأما إن أراد به السوء أمسك عليه العقوبة في الحياة الدنيا، حتى يؤاخذ عليها يوم القيامة، ولذلك فالعبد المؤمن عليه بالصبر على البلايا لأنها كفارة للذنوب، فعذاب الدنيا أهون بكثير من عذاب الآخرة، وعقوبتها لا تقارن بعقوبة الآخرة.

النتيجة

١- الإرادة الإلهية من صفات الله تعالى الثبوتية، ولذلك يُطلق على الله بالمُريد. والإرادة صفة هي كمال لكونها رمز الاختيار وسمة عدم المقهورية.

٢- اختلف العلماء المسلمون في حقيقة الإرادة الإلهية، فذهب البعض إلى القول بأنها صفة ذاتية وهو المشهور بين متكلمي الشيعة، والبعض ذهب إلى أنها صفة فعلية كالشيخ المفيد والعلامة الطباطبائي.

٣- الرأي المختار هو أن الإرادة هي صفة ذات مقامين: إرادة في مقام الذات وإرادة في مقام الفعل. وهذا التعريف هو آخر ما وصل إليه علماء اليوم في تعريف الإرادة الإلهية، وتبناه الشيخ السبحاني في كتابه الإرادة التكوينية والتشريعية، وكذلك تبناه الشيخ مكارم الشيرازي في كتابه نفحات القرآن.

٤- تنقسم الإرادة الإلهية إلى إرادة تكوينية وهي متعلقة بالخلق والايجاد والتي تتحقق بدون توسط شيء، ولا تتخلف، وبدون توقف على شرط أو قيد، وإلى إرادة تشريعية وهي متعلقة بالأحكام والقوانين والأوامر والنواهي.

٥- تناولت الآيات القرآنية الإرادة بقسميها التكوينية والتشريعية.

٦- إن السابر فيما صدر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام في الإرادة الإلهية، يقف على أنهم نظروا إليها من عدة زوايا، منها:

أـ أن الإرادة الإلهية غير العلم والقدرة.

ب ـ ما من ظاهرة كونية إلا وقد تعلقت بها الإرادة الإلهية.

جـ ـ إرادته سبحانه من صفات الفعل لا من صفات الذات [١].

٧- إن الإيمان بالإرادة الإلهية التكوينية والتشريعية له أثر تربويًا عميقًا، حيث يلهم المؤمنين والصالحين القوة والأمل والاقتدار، ويزيدهم رسوخًا في مواجهة الظالمين.

۸ـ ذهب الحكيم السبزواري إلى أن الإرادة الإلهية على ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: إرادة حقيقية، هي عين الذات، وفُسرت بالمحبة الذاتية المتعلقة بالذات، ثم تسربت إلى حب الآثار.

المرتبة الثانية: إرادة حقة ظليه، وهي مقام التجلي والظهور.

المرتبة الثالثة: إرادة هي من مقولة الإضافة، تلحظ في متعلقها، نظير العالم الحادث بلحاظ حدوثه معلومة.(معرفة، ١٤٢٩هـ، ج٣، ص ٥٧١)

وهذا التعريف يحتاج إلى تأمل من العلماء، ولعله الأقرب إلى وصف الإرادة الإلهية.

المصادر:

١- القرآن الكريم.

٢- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب(١٤٤٥ هـ)، تحقيق عبد الله الكبير، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الجديدة.

٣- البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في علم الكلام(١٣٩٨هـ)، مطبعة مهر، قم المقدسة، الطبعة الأولى،.

٤- الحلي، حسن بن سليمان، مختصر بصائر الدرجات(١٣٧٠هـ)، منشورات المطبعة الحيدري، النجف، الطبعة الأولى.

٥- الحلي، الحسن بن يوسف، شرح الباب الحادي عشر(١٣٤٨هـ ش)، تحقيق دكتور مهدي محقق، نشر مؤسسة جاب.

٦- الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد(١٤٠٨هـ)، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان.

٧- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار(١٤٢٩هـ)، تحقيق مجموعة من العلماء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٨- الحيدري، السيد كمال، دروس في التوحيد(١٤٣٢هـ)، بقلم الشيخ علي حمود العبادي، لبنان، نشر دار المرتضى.

٩- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن(١٤٣٠هـ)، تحقيق صفوان عدنان، نشر دار العلم الشامية، الطبعة الرابعة.

١٠- السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل(١٤٣٠هـ)، بقلم: حسين العاملي، مؤسسة الصادق عليه السلام، قم، إيران، الطبعة السابعة.

١٢- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة(١٤١٠هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة.

۱۳- الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي(۱۳٦٦ش)، تصحيح محمد خواجوي، مؤسسة مطالعات للنشر.

١٤- الشيرازي، ناصر مكارم، نفحات القرآن(١٤٢٦ ه. ق). نشر ابي صالح للنشر، تحقيق مجموعة من العلماء، إيران ـ قم.

١٥- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي(١٤٣٤هـ ق)، تحقيق: قسم إحياء التراث ـ مركز بحوث دار الحديث، مطبعة دار الحديث، إيران ـ قم المقدسة، الطبعة الثالثة.

١٦- الفيض الكاشاني، محمد محسن، الوافي(١٤٣٠هـ)، إشراف مؤسسة السيد كمال الدين فقيه، نشر عطر العترة، قم المقدسة، الطبعة الأولى.

١٧- الفيض الكاشاني، محمد محسن، علم اليقين في أصول الدين(١٤١٨هـ)، تحقيق محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم المقدسة، الطبعة الأولى.

١٨- العكبري (المفيد)، محمد بن النعمان، أوائل المقالات(١٤٣١هـ)، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، نشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم المقدسة، الطبعة الأولى.

١٩- الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه ، كتاب الاعتقادات(١٤٣٢هـ)، تحقيق مؤسسة الامام الهادي عليه السلام ، قم المقدسة ، الطبعة الثانية .

٢٠ـ الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، الخصال(١٤٠٣هـ)، صححه علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم المقدسة.

٢١- الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة(١٤٢٨هـ)، صححه عباس السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الرابعة.

٢٢- الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقادات(١٤٠٦هـ)، نشر دار الأضواء، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢٣- المصباح، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية(٢٠٠٨ م)، نشر مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، لم تذكر سنة الطبعة.

٢٤- الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر(د. ت)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثانية.

٢٥ـ جعفر، السبحاني، الإرادة الإلهية التكوينية والتشريعية، سلسلة المسائل العقائدية(١٤٢٤هـ)، مؤسسة الإمام الصادق (ع)، قم، الطبعة الأولى.

٢٦ـ محمد هادي، معرفة، التفسير الأثري الجامع(١٤٢٩هـ)، منشورات ذوي القربى، قم المقدسة، الطبعة الأولى

٢٧ـ ابن فارس، أحمد، مقاييس اللغة(١٣٩٩هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر

الفاضل المقداد، مقداد بن عبد الله، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية(١٣٨٠ ش)، تحقيق وتعليق: محمد علي القاضي، قم، بوستان كتاب.

الحياة الطيبة في القرآن

حسين موساوي كوج [1]
روح الله بابانژاد گتابی [2]

الخلاصة

الحياة الطيبة مطلب عظيم وغاية نبيلة بل هي مطلب كل الناس وغايتهم التي عنها يبحثون وخلفها يركضون وفي سبيلها يضحون ويبذلون، فما من إنسان في هذه الحياة إلا وتراه يسعى ويكدح ويضني نفسه ويجهدها كل ذلك بحثًا عن الحياة الطيبة وطمعًا في الحصول عليها والناس جميعًا على ذلك متفقون ولكنهم يختلفون في سبل هذه الحياة الطيبة وفي نوعها ومسالكها وتبعًا لذلك فإنهم يختلفون في الوسائل والسبل التي توصلهم إلى هذه الحياة إن وصلوا إليها. مختلفون على كافة مستوياتهم كانوا أممًا أو شعوبًا أو مجتمعات صغيرة أو كبيرة، بل حتى الأسرة الواحدة تجد فيها ألوانًا شتى في فهم معنى الحياة الطيبة. وللناس في كل زمان أفهام حول هذه الحياة الطيبة وهم تبعًا لذلك أصناف فمنهم من يرى الحياة الطيبة في كثرة المال وسعة الرزق ومنهم من يراها في الولد أو في المنصب أو في الجاه. لكن الله تعالى في سورة النساء «ومن أصدق من الله حديثًا»(سورة النساء، الآية ٨٧) قد حدد لنا مفهوم الحياة الطيبة وسبيلها في كتابه

١ دانشجوی ارشد دانشگاه مجازی المصطفی
٢ استاد جامعة المصطفی (ص)rohollahbabanejad۰۱۲۳@gmail.com

الكريم فقال: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ».(سورة النحل، الآية ۹۷)

الكلمات المفتاحية: الحياة، الطيبة، الحياة الطيبة، الثمن، الإيمان واليقين.

المقدمة:

وقع البحث في الكتيب الذي بين يديكم حول مسألة من المسائل القرآنية التي تعدُّ من بديهيَّات التراث الديني، إلا أنه ونظراً لكثرة البحث والمناقشة حولها وهي الحياة الطيبة في القرآن الكريم.

الحياة الطيبة مطلب عظيم وغاية نبيلة بل هي مطلب كل الناس وغايتهم التي عنها يبحثون وخلفها يركضون وفي سبيلها يضحون ويبذلون، فما من إنسان في هذه الحياة إلا وتراه يسعى ويكدح ويضني نفسه ويجهدها كل ذلك بحثًا عن الحياة الطيبة وطمعًا في الحصول عليها والناس جميعًا على ذلك متفقون ولكنهم يختلفون في سبل هذه الحياة الطيبة وفي نوعها ومسالكها وتبعًا لذلك فإنهم يختلفون في الوسائل والسبل التي توصلهم إلى هذه الحياة إن وصلوا إليها. مختلفون على كافة مستوياتهم كانوا أممًا أو شعوبًا أو مجتمعات صغيرة أو كبيرة، بل حتى الأسرة الواحدة تجد فيها ألوانًا شتى في فهم معنى الحياة الطيبة. وللناس في كل زمان أفهام حول هذه الحياة الطيبة وهم تبعًا لذلك أصناف فمنهم من يرى الحياة الطيبة في كثرة المال وسعة الرزق ومنهم من يراها في الولد أو في المنصب أو في الجاه. لكن الله تعالى في سورة النساء "ومن أصدق من الله حديثًا" (سورة النساء، الآية ۸۷) قد حدد لنا مفهوم الحياة الطيبة وسبيلها في كتابه

الكريم فقال: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ».(سورة النحل، الآية ٩٧)

وما يريده العبد ويبتغيه لم يصل إليه إلا إذا أحسن عمله لله عز وجل. ومن رحمة الله تعالى بعباده أن أرشدهم إلى كيف يعيشون في الدنيا وبيّن لهم ذلك في كتابه، في السنة النبوية وفي سنة اهل البيت (عليهم الصلاة والسلام).

وقد ألقيت الضوء في بحثي هذا على مفهوم الحياة الطيبة و ثمن الحياة الطيبة في حياة المجتمع الإسلامي و ما يترتب عليها من شروط و...إلخ.

المفاهيم الكلية

١ / ١ الحياة لغة

في كتاب العين يقول: الحياة ضد الموت، وهي من الجذر "حيو"، وكتبت في المصحف بالواو ليعلم إن الواو بعد الياء في حد الجميع (ابن مكرم، ١٤١٤ هـ، ج٤، ص ٢١١) وقيل على التفخيم وذلك بتفخيم الإلف التي مرجعها إلى الواو، نحو: الصلوة والزّكوة. (الفراهيدي البصري، ١٩٨٠م ، ج٣، ص ٣١٧).

ويقال: حيي يحيا فهو حيّ، ويقال للجميع: حيّوا، بالتشديد، ولغة أخرى: حيّ حيا، والجميع: حيوا خفيفة، مثل بقوا (الفراهيدي البصري، ١٩٨٠م ، ج٣، ص ٣١٩). وأحياه الله فحيي وحيّ أيضا كقوله تعالى:«أ ليس ذلك بقادر على أن يحيي الموت».(سورة القيامة، الآية ٤٠)

والمحيا: مفعل من الحياة وتقول: محياي ومماتي، والجمع: المحابي وقيل الحيا: هي الجنة الطيبة، لقوله تعالى: "فلنحيينه حياة طيبة" (سورة النحل، الآية ٧٩.) وروي عن ابن عباس قال: "فلنحيينه حياة طيبة هي الرزق الحلال في الدنيا".(ابن مكرم، ١٤١٤ هـ، ج١٤، ص ٢١٣)

والحيّ من كل شيء: نقيض الميت والجمع، والحيّ: كل متكلم ناطق، والحيّ من النبات: ما كان طريّا يهتز، ويسمى المطر حيا، لأن به حياة الأرض، وتقول: أتيت الأرض فأحييتها، إذا وجدتها حيّة النبات غضّه، والحيا مقصور حيا الربيع، وهو ما تحيا به الأرض من الغيث. (الفراهيدي البصري، ۱۹۸۰م ، ج۳، ص ۳۱۷). وفسر ثعلب قوله تعالى: «وما يستوي الإحياء ولا الأموات» (سورة فاطر، الآية ۲۲)، فقال: الحيّ هو المسلم والميت هو الكافر. (ابن مكرم، ١٤١٤ هـ، ج١٤، ص ٢١٣)

والحيوان: كلّ ذي روح. والواحد والجميع فيه سواء، وقيل الحيوان: ماء في الجنة لا يصيب شيئا إلا حيّ بإذن الله (الفراهيدي البصري، ۱۹۸۰م ، ج۳، ص ۳۱۷). وفي التنزيل: «وأن الدار الآخرة لهي الحيوان» (سورة العنكبوت، الآية ٦٠.)، أي دار الحياة الدائمة. والحيوان: اسم يقع على كل شيء حيّ، وسمى الله عز وجل الآخرة حيوانا، فقال: "وان الدار الآخرة لهي الحيوان" قيل إن الحيوان هي الحياة، فمن صار إلى الآخرة لم يمت ودام حيّا فيها لا يموت، وعاش حياة طيبة في الجنة، إما في النار فانه لا يموت فيها ولا يحيا (ابن مكرم، ١٤١٤ هـ، ج١٤، ص ٢١٤) وقيل الحيوان هي عين في الجنة، والحية اشتقاقها من الحياة من أصل حويت، لأنها تتحوى في التوائها وهكذا تقول العرب (الفراهيدي البصري، ۱۹۸۰م ، ج۳، ص ۳۱۷). ونكتفي بهذا المقدار الذي أشرنا معناه اللغوي والان سنشير على معناه الاصطلاحي الذي هو في بحثنا الثاني.

۱ / ۲ الحياة اصطلاحا

القول باختصار: إنّ مُظهِر الحياة بصورها المختلفة ذو علمٍ لا محدود وقدرةٍ مطلقة، ويُعَدُّ ظهور أنواع الكائنات الحيّة أوضح دليلٍ على علم الله عزّ وجلّ وقدرته العظيمة. فإنّ الحياة لها عدّة أقسام، ابتداءً من حياة النبات وحتى حياة الإنسان فصاعداً، وهذه الحياة المتنوعة لها آثار مختلفة أيضاً.

وعندما يصل العلماء إلى حياة الإنسان يقولون: هي الحالة المقرونة بالعلم والشعور والقدرة والفعاليّة.(مكارم الشيرازى، ١٤٢٦ ه. ق، ج٤، ص: ١٥٤)

والحياة في نظر الشريعة هي نفخ الروح في الجسد.

ومن القدماء من يرى إن الحياة: هي عرض يحل في الجسم المركب على بينة مخصوصة، يصح على تلك الذات باعتبارها صحة القدرة و العلم.

و ذهب بعض الاوائل الى أن الحياة: هي عبارة عن اعتدال المزاج و بعضهم الى أنها قوة الحس و الحركة.

و قال المحقق الطوسي: ان هذا النقل غير صحيح، بل اعتدال المزاج شرط فى الحياة، و شرط الشيء مغاير له، و قوة الحس و الحركة معلولة للحياة و أثر من آثارها، فتكون متأخرة عنها، فلا تكون هي. وعرفها (رحمه الله) فى التجريد: بأنها صفة تقتضي الحس و الحركة، مشروطة باعتدال المزاج (حلى، ١٣٧٣ش، ص ٢٧٣) هذا في حياتنا نحن، أما فى حياته تعالى فليس من هذا القسم.

اما علماء الحياة المتأخرون فيرون إن الحياة هي مجموعة ما يشاهد في الحيوانات والنباتات من مميزات تفرق بينها وبين الجمادات، مثل التغذية والنمو والتناسل وغير ذلك.

وإذا أطلقت الحياة على مجموعة ما يشاهد في الحي من مميزات كالتغذية، والنمو، والتناسل، كان لها بالنسبة إليه ابتداء وانتهاء، فبدايتها الولادة، ونهايتها الموت وتختلف مدتها باختلاف الأشخاص.

وقيل إن الحياة لها أصلان، أحدهما الحياة والأخر الحياء، وقيل إن الحياء يعني الحشمة وانقباض النفس من الشئ وتركه خوفا من اللوم فيه، لان النفس الإنسانية تخشى آيتان القبائح وتحذر من الذم. وهكذا يتضح إن الحياة تقابل الموت، وهي في نظر الشريعة نفخ الروح في الجسد.

١ / ٣ الطيبة لغة واصطلاحا

طيب: أصل واحد صحيح يدلّ على خلاف الخبيث. من ذلك الطيّب ضدّ الخبيث. يقال سبيل طيبة أي طيّب. والاستطابة: الاستنجاء، لأنّ الرجل يطيّب نفسه ممّا عليه من الخبث بالاستنجاء. ونهى رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) أن يستطيب الرجل بيمينه. والأطيبان: الأكل والنكاح. وطيبة: مدينة الرسول (صلّى الله عليه و آله و سلّم). ويقال هذا طعام مطيبة للنفس.

في التهذيب قال الليث: الطيب: نعت، والفعل طاب يطيب طيبا. والطابة: الخمر، كأنّها بمعنى طيّبة، الأصل طيبة. كذلك اسم مدينة الرسول (صلّى الله عليه و آله و سلّم) طابة وطيبة. ويقال ما أطيبه وأيطبه وأطيب به، كلّه جائز. وقال تعالى: طُوبى لَهُمْ: فعلى من الطيب، والمعنى العيش الطيّب لهم، (التهذيب ٣٩/١٤)

أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو ما يكون مطلوبا ليس فيه قذارة ظاهرا ولا باطنا، ويقابله الخبث وهو ما يكون فيه قذارة ظاهرا أو باطنا وهو مستكره في نفسه.

والمعنى الطيب يختلف باختلاف الموضوعات، فالطيب في كلّ شيء بحسبه وبمقتضاه: كالطعام الطيّب، وعيش طيّب، وزوجة طيّبة، وكلام طيّب، ومكان طيّب، وجنّة طيّبة، ونفس طيّب، ورائحة طيّبة، ورزق طيّب، وشجرة طيّبة، وصعيد طيّب. ولا بدّ من لحاظ القيدين في جميع موارد استعمالها.

والطيب في الموضوع الخارجي:

- "فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً" (سورة النساء، الآية ٤٣.)
- "فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّباً".(سورة البقرة، الآية ١٦٨.)
- "كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ".(سورة إبراهيم، الآية ٢٤.)

وفي الكلام:

- "وهُدُوا إِلَى الطَّيِّبِ مِنَ الْقَوْلِ".(سورة الحج، الآية ٢٤.)
- "كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً".(سورة إبراهيم، الآية ٢٤.)
- "إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ".(سورة فاطر، الآية ١٠)

وفي الإنسان:

- "والطَّيِّباتُ لِلطَّيِّبِينَ".(سورة سبأ، الآية ٢٦)

وفي الحال والحياة:

- "وهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً".(سورة النحل، الآية ٩٧)

فالطيب في الصعيد هو التنزّه عن القذارة. وفي الرزق هو الحلّيّة والمطلوبيّة واللّذة: وفي الشجر هو الإثمار والسلامة والانبساط. وفي الكلام هو التماميّة والصدق والإفادة. وفي الإنسان كونه على صراط الحقّ وبرنامج مطلوب إلهىّ ومرغوبا اليه. وفي الحياة على عيش معتدل. وفي صراط مستقيم. فالطيب في كلّ مورد بما يناسبه. ويتّضح من موارد استعمال المادّة في كلام الله تعالى أمور.

ما هي الحياة الطيبة

إن الحياة الطيبة السعيدة ليست هي الفوز بالأموال والشهوات ولا التمتع بالمساكن والملذات، وإنما هي بيان لأحد مصاديقها الواضحة،

لقد ذكر المفسّرون في معنى الحياة الطيبة تفاسيرعديدة و هي:

ومنهم من قال: هي السعادة في الدنيا...

ومنهم من قال: هي الجنة...

فبعضهم فسرها ب: الرزق الحلال.

و بعض ب: القناعة الرضا بالنصيب. قاله علي بن ابي طالب (عليه السّلام) و الحسن البصري.

و بعض ب: الرزق اليومي. قاله ابن عباس.
و بعض ب: العبادة مع الرزق الحلال.
و بعض ب: التوفيق لطاعة او امر الله...و ما شابه ذلك.

و لعله لا حاجة بنا للتذكير بأن مفهوم الحياة الطيبة من السعة بحيث يشمل كل ما ذكروه وغيره، فالحياة الطيبة بجميع جهاتها، و خالية من التلوثات و الظلم و الخيانة و العداوة و الذل و كل ألوان الآلام و الهموم، و فيها ما يجعل حياة الإنسان صافية كماء زلال.و بملاحظة تعبير الآية عن الجزاء الإلهي وفق أحسن الأعمال، ليفهم من ذلك أنّ الحياة الطيبة ترتبط بعالم الدنيا بينما يرتبط الجزاء بالأحسن بعالم الآخرة.وعند ما سئل أمير المؤمنين (عليه السّلام) عن قوله تعالى: «فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً»، قال: «هي القناعة» (نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم ۲۲۹)و لا شك أنّ هذا التّفسير لا يعني حصر معنى الحياة الطيبة بالقناعة، بل هو بيان لأحد مصاديقها الواضحة جدّا، حيث أنّ الإنسان لو أعطيت له الدنيا بكاملها و سلبت منه روح القناعة فإنه و الحال هذه سيعيش دائما في عذاب و ألم و حسرة، و بعكس ذلك، فإذا امتلك الإنسان القناعة و ترك الحرص و الطمع، فإنّه سيعيش مطمئنا راضيا على الدوام.و قد ورد في روايات أخرى تفسير الحياة الطيبة بمعنى الرضا بقسم الله، و هذا المعنى قريب الأفق مع القناعة.و ينبغي أن لا نعطي لهذه المفاهيم صفة تخديرية أبدا، و إنّما الهدف الواقعي من بيان الرضا و القناعة هو القضاء على الحرص و الطمع و اتباع الهوى في نفس الإنسان، التي تعتبر من العوامل المؤثرة في إيجاد الاعتداءات و الاستغلال و الحروب و إراقة الدماء، و المسببة للذل و الأسر.و قال قائد الثورة الإسلامية سماحة آية العظمى السيد الامام علي الخامنئي: إن هذه الحياة الطيبة تشتمل في نفس الوقت على الحياة الفردية والاجتماعية، روح وجسم الإنسان والدنيا والآخرة. كما تم في هذه الحياة الطيبة ضمان الاستقرار

الروحي، السكينة والاطمئنان، السعادة والعزة الاجتماعية، الاستقلال والحريات العامة، والمقدمة اللازمة للوصول إلى هذه الحياة الطيبة هي إقامة الجلسات والمسابقات القرآنية وتربية القراء وحفاظ القرآن الكريم.(استقباله يوم الخميس الأساتذة وأعضاء هيئة التحكيم والمشاركين في المسابقات الدولية للقرآن الكريم بدورتها السابعة والعشرين.)

ثمن الحياة الطيبة

جاءت الآية الأولى من هذه الآيات لتؤكّد على قبح نقض العهد مرّة أخرى و لتبيّن عذرا آخرا من أعذار نقض العهد الواهية، فحيث تطرقت الآيات السابقة إلى عذر الخوف من كثرة الأعداء تأتي هذه الآية لتطرح ما للمصلحة الشخصية (المادية) من أثر سلبي على حياة الإنسان.

و لهذا تقول: "وَ لا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ثَمَناً قَلِيلًا." أي إنّ قيمة الوفاء بعهد الله لا تدانيها قيمة، و لو استلمتم زمام ملك الدنيا بأسرها فإنّه لا يساوي قيمة لحظة واحدة من الوفاء بعهد الله.

و تضيف الآية المباركة للدلالة على هذا الأمر: «إِنَّما عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ».(النحل، ۹۵)

و يبيّن القرآن في الآية التالية سبب الأفضلية بقوله: "ما عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ ما عِنْدَ اللَّهِ باقٍ" لأنّ المنافع المادية و إن بدت كبيرة في الظاهرة، إلّا أنّها لا تعدو أن تكون فقاعات على سطح ماء، في حين أنّ الجزاء و الثواب الإلهي النابع من ذات الله المطلقة المقدسة أعلى و أفضل من كل شيء.

ثمّ يضيف قائلا: «وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ" و على الأخص في الثبات على العهد و الأيمان "بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ.»

إنّ التعبير ب "أحسن" دليل على أنّ أعمالهم الحسنة ليست بدرجة واحدة، فبعضها حسن و البعض الآخر أحسن، و لكنّ الله تعالى يجزي الجميع بأحسن ما كانوا يعملون، و هو ذروة اللطف و الرحمة الربانية، كما لو مثلنا لذلك في مثل من حياتنا كأن يعرض بائع أنواعا من البضائع المتفاوتة في النوعية، فقسم منها بضائع جيدة، و قسم آخر بضائع رديئة، و البقية بين الإثنين، فيأتي مشتري ليأخذ الجميع بسعر النوعية الجيدة!

و لا تخلو جملة "وَ لَنَجْزِيَنَّ الَّذِينَ صَبَرُوا..." من الإشارة إلى أنّ الصبر و الثبات في السيرعلى طريق الطاعة، و خصوصا حفظ العهود و الإيمان هي من أفضل أعمال الإنسان.

وقد روي عن علي عليه السّلام قوله: "الصبر من الإيمان كالرأس من الجسد، و لا خير في جسد لا رأس معه، و لا في إيمان لا صبر معه" (نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم ٨٢)

ثمّ يبيّن القرآن الكريم بعد ذلك على صورة قانون عام نتائج الأعمال الصالحة المرافقة للإيمان التي يؤديها الإنسان و بأية صورة كانت في هذه الدنيا و في الآخرة، فيقول: "مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ."و عليه، فالمقياس هو الأعمال الصالحة الناتجة عن الإيمان بلا قيد أو شرط، من حيث السن أو الجنس أو المكانة الاجتماعية أو ما شابه ذلك في هذا الأمر.و"الحياة الطيبة" في هذه الدنيا هي النتاج الطبيعي للعمل الصالح النابع من الإيمان، أي أنّ المجتمع البشري سيعيش حينها حياة هادئة مطمئنة ملؤها الرفاه و السلم و المحبّة و التعاون، بل و كل ما يرتبط بالمجتمع من المفاهيم الإنسانية، و في أمان من الآلام الناتجة عن الاستكبار و الظلم و الطغيان و عبادة الأهواء و الأنانية التي تملأ الدنيا ظلاما و ظلامات. و علاوة على كل ما تقدم «فإنّ اللّه سيجزيهم بأحسن ما كانوا يعملون». (مكارم شيرازى، ١٤٢١ ق، ج٨ ص، ٣١٢-٣١٣)

شروط الحياة الطيبة الحياة الطيبة تتوق لها كل النفوس، الحياة الطيبة يسعى إليها كل إنسان، الحياة الطيبة هي محط الرحال عند كل البشر، ولكن هل لها قانون وشروط؟ هل لها معادلة ثابتة؟ هل ينطوي القرآن على قانون للحياة الطيبة؟ الحقيقة أن الله سبحانه وتعالى حينما يقول: "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أنثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً" ندقق في الآية "مَنْ عَمِلَ صَالِحًا" من كان عمله صالحا، ومعنى عمله صالحا، أي مطبقا لمنهج الله أولا، ويقدم من علمه وماله وجاهه الكثير لبني البشر؛ لأن الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إلى الله أنفعهم لعياله. لكن لن يستطيع الإنسان أن يقدم هذه الخدمات وأن ينضبط هذا الانضباط إلا إذا آمن بالله، إلا إذا آمن بالذي خلق السماوات والأرض، إلا إذا عرف سر وجوده وغاية وجوده، فالإيمان بالله أولا والعمل الصالح ثانيا هما سببان رئيسيان للحياة الطيبة. اما الشروط حياة الطيبة فهي:

۱. الإيمان واليقين وحسن التوكل على الله.

قال الله تعالى: "وَمَن يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَل لَّهُ مَخْرَجًا * وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا" (سورة الطلاق، الآية ۲ و۳)

في تفسير هذه الاية العلامة طباطبائي يقول:

أي "وَ مَنْ يَتَّقِ اللَّهَ" و يتورع عن محارمه و لم يتعد حدوده و احترم لشرائعه فعمل بها "يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً" من مضائق مشكلات الحياة فإن شريعته فطرية يهدي بها الله الإنسان إلى ما تستدعيه فطرته و تقضي به حاجته و تضمن سعادته في الدنيا و الآخرة "وَ يَرْزُقْهُ" من الزوج و المال و كل ما يفتقر إليه في طيب عيشه و زكاة حياته "مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ" و لا يتوقع فلا يخف المؤمن أنه إن اتقى الله و احترم حدوده حرم طيب الحياة و ابتلي

بضنك المعيشة فإن الرزق مضمون و الله على ما ضمنه قادر. "وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ" باعتزاله عن نفسه فيما تهواه و تأمر به و إيثاره إرادة الله سبحانه على إرادة نفسه و العمل الذي يريده الله على العمل الذي تهواه و تريده نفسه و بعبارة أخرى تدين بدين الله و عمل بأحكامه "فَهُوَ حَسْبُهُ" أي كافيه فيما يريده من طيب العيش و يتمناه من السعادة بفطرته لا بواهمته الكاذبة. فالله كاف لمن توكل عليه لا غيره "إِنَّ اللَّهَ بالِغُ أَمْرِهِ" يبلغ حيث أراد، و هو القائل:
"إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ" "قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً" فما من شيء إلا له قدر مقدور و حد محدود و الله سبحانه لا يحده حد و لا يحيط به شيء و هو المحيط بكل شيء. هذا هو معنى الآية بالنظر إلى وقوعها في سياق آيات الطلاق و انطباقها على المورد. (الطباطبايى، ١٤١٧ ق، ج١٩، ص ٣١٤)

الرضا بما قضى الله وقدر وقسم.

قال تعالى: "وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّؤَجَّلًا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَن يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ"(سورة ا آل عمران، الآية ١٤٥).

في تفسير هذه الاية العلامة طباطبائي يقول:

"وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتاباً مُؤَجَّلًا" إلخ تعريض لهم في قولهم عن إخوانهم المقتولين ما يشير إليه قوله تعالى: "يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَ قالُوا لِإِخْوانِهِمْ إِذا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كانُوا غُزًّى لَوْ كانُوا عِنْدَنا ما ماتُوا وَ ما قُتِلُوا" (سورة ال امران، الآية ١٥٦) الآية، و قول طائفة منهم: "لَوْ كانَ لَنا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ ما قُتِلْنا هاهُنا" (سورة ال امران، الآية ١٥٤) الآية، و هؤلاء من المؤمنين غير المنافقين الذين تركوا رسول الله ص و قعدوا عن القتال.

فهذا القول منهم لازمه أن لا يكون موت النفوس بإذن من الله و سنة محكمة تصدر عن قضاء مبرم، و لازمه بطلان الملك الإلهي و التدبير المتقن الرباني و سيجيء إن شاء الله الكلام في معنى كتابة الآجال في أول سورة الأنعام.

و لما كان لازم هذا القول ممن قال به إنه آمن لظنه أن الأمر لرسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و للمؤمنين فقد أراد الدنيا كما مر بيانه و من اجتنب هذا فقد أراد الآخرة فقال تعالى: "وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها وَ مَنْ يُرِدْ ثَوابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْها"، و إنما قال: "نُؤْتِهِ مِنْها" و لم يقل: نؤتها لأن الإرادة ربما لا توافق تمام الأسباب المؤدية إلى تمام مراده فلا يرزق تمام ما أراده، و لكنها لا تخلو من موافقة ما للأسباب في الجملة دائما فإن وافق الجميع رزق الجميع و إن وافق البعض رزق البعض فحسب، قال الله تعالى: "مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلاها مَذْمُوماً مَدْحُوراً وَ مَنْ أَرادَ الآخِرَةَ وَ سَعى لَها سَعْيَها وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ كانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً"(سورة الإسراء، الآية ۱۹)، و قال تعالى: "وَ أَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسانِ إِلَّا ما سَعى"(سورة النجم، الآية ۳۹).

ثم خص الشاكرين بالذكر بإخراجهم من الطائفتين فقال: "وَ سَنَجْزِي الشَّاكِرِينَ" و ليس إلا لأنهم لا يريدون إلا وجه الله لا يشتغلون بدنيا و لا آخرة كما تقدم. (الطباطبايى، ۱٤۱۷ ق، ج٤، ص ٤۱)

التوازن والاعتدال والتوسط.

قال تعالى: "وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ"(سورة القصص، الآية ۷۷)

في تفسير هذه الاية السيد العلامة طباطبائي يقول:

قوله تعالى: "وَ ابْتَغِ فِيما آتاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ" إلى آخر الآية أي و اطلب فيما أعطاك الله من مال الدنيا تعمير الدار الآخرة بإنفاقه في سبيل الله و وضعه فيما فيه مرضاته تعالى.

و قوله: "وَ لا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيا" أي لا تترك ما قسم الله لك و رزقك من الدنيا ترك المنسي و اعمل فيه لآخرتك لأن حقيقة نصيب الإنسان من الدنيا هو ما يعمل به لآخرته فهو الذي يبقى له.

و قيل: معناه لا تنس أن نصيبك من الدنيا و قد أقبلت عليك شيء قليل مما أوتيت و هو ما تأكله و تشربه و تلبسه مثلا و الباقي فضل ستتركه لغيرك فخذ منها ما يكفيك و أحسن بالفضل و هذا وجه جيد. و هناك وجوه أخر غير ملائمة للسياق.

و قوله: "وَ أَحْسِنْ كَما أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ" أي أنفقه لغيرك إحسانا كما آتاكه الله إحسانا من غير أن تستحقه و تستوجبه، و هذه الجملة من قبيل عطف التفسير لقوله: "وَ لا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيا" على أول الوجهين السابقين و متممة له على الوجه الثاني.

و قوله: "وَ لا تَبْغِ الْفَسادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ" أي لا تطلب الفساد في الأرض بالاستعانة بما آتاك الله من مال و ما اكتسبت به من جاه و حشمة إن الله لا يحب المفسدين لبناء الخلقة على الصلاح و الصلاح. (الطباطبايى، ١٤١٧ ق، ج١٦، ص ٧٧)

وقال سبحانه واصفاً أهم مزايا هذه الأمة: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُواْ شُهَدَاء عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ وَإِن كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلاَّ عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللّهُ وَمَا كَانَ اللّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُوفٌ رَّحِيمٌ»(سورة البقرة، الآية ١٤٣).

في تفسير هذه الاية السيد العلامة طباطبائي يقول:

قوله تعالى: "وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً"، الظاهر أن المراد كما سنحول القبلة لكم لنهديكم إلى صراط مستقيم كذلك جعلناكم أمة وسطا، و قيل إن المعنى و مثل هذا الجعل العجيب جعلناكم أمة وسطا (و هو كما ترى)، و أما المراد بكونهم أمة وسطا شهداء على الناس فالوسط هو المتخلل بين الطرفين لا إلى هذا الطرف و لا إلى ذاك الطرف....

فإن الإنسان مجموع الروح و الجسم لا روح محضا و لا جسم محضا، و محتاج في حياته السعيدة إلى جمع كلا الكمالين و السعادتين المادية و المعنوية، فهذه الأمة هي الوسط العدل الذي به يقاس و يوزن كل من طرفي الإفراط و التفريط فهي الشهيدة على سائر الناس الواقعة في الأطراف و النبي (صلّى الله عليه و آله و سلّم) و هو المثال الأكمل من هذه الأمة- هو شهيد على نفس الأمة فهو (صلّى الله عليه و آله و سلّم) ميزان يوزن به حال الآحاد من الأمة، و الأمة ميزان يوزن به حال الناس و مرجع يرجع إليه طرفا الإفراط و التفريط، هذا ما قرره بعض المفسرين في معنى الآية، و هو في نفسه معنى صحيح لا يخلو عن دقة إلا أنه غير منطبق على لفظ الآية فإن كون الأمة وسطا إنما يصحح كونها مرجعا يرجع إليه الطرفان، و ميزانا يوزن به الجانبان لا كونها شاهدة تشهد على الطرفين، أو يشاهد الطرفين، فلا تناسب بين الوسطية بذاك المعنى و الشهادة و هو ظاهر، على أنه لا وجه حينئذ للتعرض بكون رسول الله شهيدا على الأمة إذ لا يترتب شهادة الرسول على الأمة على جعل الأمة وسطا، كما يترتب الغاية على المغيا و الغرض على ذيه....(الطباطبايى، ۱۴۱۷ ق، ج۱، ص ۳۲۰)

۲. الهدف والطموح والتخطيط الجيد لحياتك:

قال تعالى: "أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ"(سورة المؤمنون، الآية ١١٥). فقد خلق تعالى الإنسان لغاية مقصودة وحكمة منشودة قال سبحانه: "وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ".(سورة الذاريات، الآية ٥٦) وهذه الغاية وهذا الهدف الذي خلق الإنسان من أجله يحتاج منه أن يكون صاحب شخصية متوازنة ومتزنة ومستقلة فلا يكن إمعة يسير مع الناس حيث ساروا في حقهم وباطلهم.

٣. الإحسان إلى الخلق والتواصل مع الناس:

حثنا الدين الحنيف على حسن الخلق مع جميع الناس، وجعل ذلك عنوانا على صحة إيمان المسلم وعلى كمال وتمام إيمانه. قال الله تعالى مخاطبا نبيه (صلّى الله عليه و آله و سلّم): "فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّهِ لِنتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لاَنفَضُّواْ مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّهِ إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ".(سورة آل عمران، الآية ١٥٩)

٥. ركائز الدعوة إلى الحياة الطيبة

فنذكر منها ما يلي:

١. إن الله سبحانه لم يترك الإنسان سدى تتحكم فيه الأهواء والنزوات، بل اختط له طريقا سويا لا يجوز أن يتخطاه ويتعداه: "يَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى"(سورة القيامة، الآية ٣٦)، «فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِيْنَ * عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ».(سورة الحجر، الآية ٩٢ -٩٣)

٢. الأمن وصيانة النظام، ومن أخل به وسعى في الأرض الفساد عوقب بأشد العقوبات في الدنيا، وله في الآخرة عذاب أليم: "إِنَّمَا جَزَاء الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُواْ أَوْ يُصَلَّبُواْ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلافٍ أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ"(سورة المائدة، الآية ٣٣)

٣. إن صيانة الأمن والنظام لا تتحقق ولن تتحقق إذا لم يكن كل إنسان أمينا على نفسه وكرامته، لأن المجتمع الصالح في منطق القرآن هو الذي لا يوجد فيه بذرة واحدة من بذور الفساد: «مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا».(سورة المائدة، الآية ٣٢)

ذلك إن حقيقة الإنسانية تقوم بكل فرد، تماما كقيامها في جميع الأفراد، فمن أساء إلى واحد منها فقد أساء إلى الإنسانية بكاملها، ومن أحسن إليه فقد أحسن إليها كذلك. وقوله تعالى: «...مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ»(سورة المائدة، الآية ٣٢) إشارة إلى أن لكل فرد قدسيته الإنسانية، وانه في حرم محرم، حتى ينتهك هو حرمة نفسه بارتكاب جريمة ترفع عنه تلك القدسية والحصانة الإنسانية.

٤. إن العلاقات بين الناس تقوم على أساس حصانة الكرامة وصيانتها لكل فرد من غير فرق بين الذكر والأنثى، والأسود والأبيض، والغني والفقير. من أي ملة كان ويكون، وقد أقر الله هذه الحقيقة بأوجز عبارة وأبلغها: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ...»(سورة الإسراء، الآية ٧٠) ومن استهان بمن كرمه الله سبحانه فقد استهان بالله وشريعته.

٥. إن الإيمان بالله، و نبوة محمد (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، و اليوم الآخر، و ما إلى ذاك من الأصول و الفروع ليس مجرد شعار ديني يرفعه القرآن، بل أن لكل أصل من أصول الإسلام، و كل حكم من أحكامه ثمرات و حقائق يجمعها الخلق الكريم، و العمل النافع... فلقد قرن الله الإيمان به بالعمل الصالح في العديد من الآيات، أما الإيمان بنبوة محمد (صلى الله عليه و آله) فهو إيمان بالإنسانية و رفاهيتها: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ»(سورة الأنبياء، الآية ١٠٧) أما دخول الجنة فيرتبط أقوى ارتباط بالجهاد و العمل الصالح في هذه

الحياة: «أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تَدْخُلُواْ الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللّهُ الَّذِينَ جَاهَدُواْ مِنكُمْ وَيَعْلَمَ الصَّابِرِينَ».(سورة آل عمران، الآية ١٤٢)

وهكذا يرسم القرآن الكريم الطريق الايجابي لبلوغ مقاصده، واستجابة الدعوة إلى الحياة التي أشار إليها بقوله: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ اسْتَجِيبُواْ لِلّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُم لِمَا يُحْيِيكُمْ».(سورة الأنفال، الآية ٢٤)

وهذا دليل واضح على أن أية دعوة لا تمت إلى الحياة بصلة فما هي من الدين في شيء، ومن نسبها إلى الله ورسوله فقد افترى على الدين كذبا.(مغنيه، ١٤٢٤ ق، ج١، ص ١١)

فالحياة الطيبة هي الحياة التي يدعو لها القرآن الكريم وهي لا تحصل إلاَّ بالأيمان بالله عَزَّ وجَلَّ والعمل الخالص بما أمر به، فهو القائل جَلَّ جَلالُه: «مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ».(نحل: الآية ٩٧)

١- ٦. تفسير الاية ٩٧ من السورة النحل

سبب النّزول لهذه الاية فقط سنشير عند الشيعة اهل البيت (عليهم السلام):

«نقل المفسّر الكبير العلّامة الطبرسي عن ابن عباس قوله: إنّ رجلا من حضر موت يقال له عيدان الأشرع قال: يا رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم)، إنّ امرأ القيس الكندي جاورني في أرضي فاقتطع من أرضي فذهب بها منّي، و القوم يعلمون إنّي لصادق، و لكنّه أكرم عليهم منّي، فسأل رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) أمرا القيس عنه فقال: لا أدري ما يقول، فأمره أن يحلف. فقال عيدان: إنّه فاجر لا يبالي أن يحلف، فقال: إن لم يكن لك شهود فخذ بيمينه، فلما ذا قال ليحلف أنظره فانصرفا فنزل قوله: "وَ لا تَشْتَرُوا بِعَهْدِ اللَّهِ ..." الآيتان فلمّا قرأهما رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) قال

امرؤ القيس: أمّا ما عندي فينفد و هو صادق فيما يقول، لقد اقتطعت أرضه و لم أدركم هي، فليأخذ من أرضي ما شاء و مثلها معها بما أكلت من ثمرها، فنزل فيه "مَنْ عَمِلَ صالِحاً ...». (مكارم شيرازى، ۱٤۲۱ ق، ج۸ ص، ۳۱۱)

اما التفسير لهذه الاية الشريفة لا بد ان نشير كلا الفريقين ونرى مذا يقلون حول هذه الآية الشريفة.

۲- ۱/٦ عند الشيعة اهل البيت (عليهم السلام):

العلامة الطباطبائي في تفسير الآية "۹۷" من سورة "النحل" فيقول:

قوله تعالى: «مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً» إلى آخر الآية. وعد جميل للمؤمنين إن عملوا عملا صالحا و بشرى للإناث أن الله لا يفرق بينهن و بين الذكور في قبول إيمانهن و لا أثر عملهن الصالح الذي هو الإحياء بحياة طيبة و الأجر بأحسن العمل على الرغم مما بنى عليه أكثر الوثنية و أهل الكتاب من اليهود و النصارى من حرمان المرأة من كل مزية دينية أو جلها و حط مرتبتها من مرتبة الرجل و وضعها وضعا لا يقبل الرفع البتة.

فقوله: "مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ" حكم كلي من قبيل ضرب القاعدة لمن عمل صالحا أي من كان و قد قيده بكونه مؤمنا و هو في معنى الاشتراط فإن العمل ممن ليس مؤمنا حابط لا يترتب عليه أثر، كما قال تعالى: «وَ مَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ»(سورة المائدة، الآية ٥)، و قال: »وَ حَبِطَ ما صَنَعُوا فِيها وَ باطِلٌ ما كانُوا يَعْمَلُونَ». (سورة هود، الآية ١٦)

و قوله: «فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً» الإحياء إلقاء الحياة في الشيء و إفاضتها عليه فالجملة بلفظها دالة على أن الله سبحانه يكرم المؤمن الذي يعمل صالحا بحياة جديدة غير ما

يشاركه سائر الناس من الحياة العامة، و ليس المراد به تغيير صفة الحياة فيه و تبديل الخبيثة من الطيبة مع بقاء أصل الحياة على ما كانت عليه، و لو كان كذلك.
لقيل: فلنطيبن حياته. فالآية نظيرة قوله: «أَ وَ مَنْ كانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْناهُ وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ»(سورة الأنعام، الآية ١٢٢)، و تفيد ما يفيده من تكوين حياة ابتدائية جديدة.
و ليس من التسمية المجازية لأن الآيات المتعرضة لهذا الشأن ترتب عليه آثار الحياة الحقيقية كقوله تعالى: «أُولئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمانَ وَ أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ»(سورة المجادلة، الآية ٢٢)، و كقوله في آية الأنعام المنقولة آنفا: «وَ جَعَلْنا لَهُ نُوراً يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» فإن المراد بهذا النور العلم الذي يهتدي به الإنسان إلى الحق في الاعتقاد و العمل قطعا.
و كما أن له من العلم و الإدراك ما ليس لغيره كذلك له من موهبة القدرة على إحياء الحق و إماطة الباطل ما ليس لغيره، و قد قال سبحانه: «كانَ حَقًّا عَلَيْنا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ»(سورة الروم، الآية ٤٧)، و قال: «مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ عَمِلَ صالِحاً فَلا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ».(سورة المائدة، الآية ٦٩)
و هذا العلم و القدرة الحديثان يمهدان له أن يرى الأشياء على ما هي عليها فيقسمها قسمين حق باق و باطل فان، فيعرض بقلبه عن الباطل الفاني الذي هو الحياة الدنيا بزخارفها الغارة الفتانة و يعتز بعزة الله فلا يستذله الشيطان بوساوسه و لا النفس بأهوائها و هوساتها و لا الدنيا بزهرتها لما يشاهد من بطلان أمتعتها و فناء نعمتها.
و يتعلق قلبه بربه الحق الذي هو يحق كل حق بكلماته فلا يريد إلا وجهه و لا يحب إلا قربه و لا يخاف إلا سخطه و بعده، يرى لنفسه حياة طاهرة دائمة مخلدة لا يدبر أمرها إلا ربه الغفور الودود، و لا يواجهها في طول مسيرها إلا الحسن الجميل فقد أحسن كل شيء خلقه، و لا قبيح إلا ما قبحه الله من معصيته.
فهذا الإنسان يجد في نفسه من البهاء و الكمال و القوة و العزة و اللذة و السرور ما لا يقدر بقدر، و كيف لا؟ و هو مستغرق في حياة دائمة لا زوال لها و نعمة باقية لا نفاد لها

و لا ألم فيها و لا كدورة تكدرها، و خير و سعادة لا شقاء معها، هذا ما يؤيده الاعتبار و ينطق به آيات كثيرة من القرآن لا حاجة إلى إيرادها على كثرتها.

فهذه آثار حيوية لا تترتب إلا على حياة حقيقية غير مجازية، و قد رتبها الله سبحانه على هذه الحياة التي يذكرها و يخصها بالذين آمنوا و عملوا الصالحات فهي حياة حقيقية جديدة يفيضها الله سبحانه عليهم.

و ليست هذه الحياة الجديدة المختصة بمنفصلة عن الحياة القديمة المشتركة و إن كانت غيرها فإنما الاختلاف بالمراتب لا بالعدد فلا يتعدد بها الإنسان، كما أن الروح القدسية التي يذكرها الله سبحانه للأنبياء لا توجب لهم إلا ارتفاع الدرجة دون تعدد الشخصية.

هذا ما يعطيه التدبر في الآية الكريمة و هو حقيقة قرآنية و به يظهر وجه توصيفها بالطيب في قوله: "حَياةً طَيِّبَةً" كأنها- كما اتضح- حياة خالصة لا خبث فيها يفسدها في نفسها أو في أثرها.

و للمفسرين في الآية وجوه من التفسير:

منها: أن الحياة الطيبة هي الحياة التي تكون في الجنة فلا موت فيها و لا فقر و لا سقم و لا أي شقاء آخر.

و منها: أنها الحياة التي تكون في البرزخ و لعل التخصيص من حمل ذيل الآية على جنة الآخرة.

و منها: أنها الحياة الدنيوية المقارنة للقناعة و الرضا بما قسم الله سبحانه فإنها أطيب الحياة.

و منها: أنها الرزق الحلال إذ لا عقاب عليه.

و منها: أنها رزق يوم بيوم.

و وجوه المناقشة فيها لا تكاد تخفى على الباحث المتدبر فلا نطيل بإيرادها.

و قوله: «وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ» تقدم الكلام فيه في الآية السابقة، و في معنى الآية قوله تعالى: «وَ مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيها بِغَيْرِ حِسابٍ»(سورة المؤمن، الآية ٤٠).

٣- ٢/٦ عند اخواننا اهل السنة:

فخرالدين رازي في تفسير الآية "٩٧" من سورة "النحل" فيقول:

«مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ»

و في الآية سؤالات:

السؤال الأول: لفظة "من" في قوله: "مَنْ عَمِلَ صالِحاً" تفيد العموم فما الفائدة في ذكر الذكر و الأنثى؟

و الجواب: أن هذه الآية للوعد بالخيرات و المبالغة في تقرير الوعد من أعظم دلائل الكرم و الرحمة إثباتا للتأكيد و إزالة لوهم التخصيص.

السؤال الثاني: هل تدل هذه الآية على أن الأيمان مغاير للعمل الصالح؟

و الجواب: نعم لأنه تعالى جعل الإيمان شرطا في كون العمل الصالح موجبا للثواب. و شرط الشيء مغاير لذلك الشيء.

السؤال الثالث: ظاهر الآية يقتضي أن العمل الصالح إنما يفيد الأثر بشرط الإيمان، فظاهر قوله: "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ" يدل على أن العمل الصالح يفيد الأثر سواء كان مع الإيمان أو كان مع عدمه.

و الجواب: أن إفادة العمل الصالح للحياة الطيبة مشروط بالإيمان، أما إفادته لأثر غير هذه الحياة الطيبة و هو تخفيف العقاب فإنه لا يتوقف على الإيمان.

السؤال الرابع: هذه الحياة الطيبة تحصل في الدنيا أو في القبر أو في الآخرة.

و الجواب فيه ثلاثة أقوال:

القول الأول: قال القاضي: الأقرب أنها تحصل في الدنيا بدليل أنه تعالى أعقبه بقوله: "وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ" و لا شبهة في أن المراد منه ما يكون في الآخرة.

و لقائل أن يقول: لا يبعد أن يكون المراد من الحياة الطيبة ما يحصل في الآخرة، ثم إنه مع ذلك وعدهم الله على أنه إنما يجزيهم على ما هو أحسن أعمالهم فهذا لا امتناع فيه.

فإن قيل: بتقدير أن تكون هذه الحياة الطيبة إنما تحصل في الدنيا فما هي؟

و الجواب: ذكروا فيه وجوها قيل: هو الرزق الحلال الطيب، و قيل: عبادة الله مع أكل الحلال، و قيل: القناعة، و قيل: رزق يوم بيوم.

كان النبي (صلّى الله عليه و آله سلم) يقول في دعائه: "قنعني بما رزقتني"

قال الواحدي و قول من يقول: إن القناعة حسن مختار لأنه لا يطيب عيش أحد في الدنيا إلا عيش القانع و أما الحريص فإنه يكون أبدا في الكد و العناء.

و أن عيش المؤمن في الدنيا أطيب من عيش الكافر لوجوه:

الأول: أنه لما عرف أن رزقه إنما حصل بتدبير الله تعالى، و عرف أنه تعالى محسن كريم لا يفعل إلا الصواب كان راضيا بكل ما قضاه و قدره، و علم أن مصلحته في ذلك، أما الجاهل فلا يعرف هذه الأصول فكان أبدا في الحزن و الشقاء.

و ثانيها: أن المؤمن أبدا يستحضر في عقله أنواع المصائب و المحن و يقدر وقوعها و على تقدير وقوعها يرضى بها، لأن الرضا بقضاء الله تعالى واجب، فعند وقوعها لا يستعظمها بخلاف الجاهل فإنه يكون غافلا عن تلك المعارف، فعند وقوع المصائب يعظم تأثيرها في قلبه.

و ثالثها: أن قلب المؤمن منشرح بنور معرفة الله تعالى، و القلب إذا كان مملوءا من هذه المعارف لم يتسع للأحزان الواقعة بسبب أحوال الدنيا، أما قلب الجاهل فإنه خال عن معرفة الله تعالى فلا جرم يصير مملوءا من الأحزان الواقعة بسبب مصائب الدنيا.

و رابعها: أن المؤمن عارف بأن خيرات الحياة الجسمانية خسيسة فلا يعظم فرحه بوجدانها و غمه بفقدانها، أما الجاهل فإنه لا يعرف سعادة أخرى تغايرها فلا جرم يعظم فرحه بوجدانها و غمه بفقدانها. و خامسها: أن المؤمن يعلم أن خيرات الدنيا واجبة التغير سريعة التقلب فلولا تغيرها و انقلابها لم تصل من غيره إليه.

و اعلم أن ما كان واجب التغير فإنه عند وصوله إليه لا تنقلب حقيقته و لا تتبدل ماهيته، فعند وصوله إليه يكون أيضا واجب التغير، فعند ذلك لا يطبع العاقل قلبه عليه و لا يقيم له في قلبه وزنا بخلاف الجاهل فإنه يكون غافلا عن هذه المعارف فيطبع قلبه عليها و يعانقها معانقة العاشق لمعشوقه فعند فوته و زواله يحترق قلبه و يعظم البلاء عنده، فهذه وجوه كافية في بيان أن عيش المؤمن العارف أطيب من عيش الكافر هذا كله إذا فسرنا الحياة الطيبة بأنها في الدنيا.

و القول الثاني: و هو قول السدي إن هذه الحياة الطيبة إنما تحصل في القبر.

و القول الثالث: و هو قول الحسن و سعيد بن جبير إن هذه الحياة الطيبة لا تحصل إلا في الآخرة و الدليل عليه قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ إِنَّكَ كادِحٌ إِلى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيهِ» (سورة الإنشقاق، الآية ٦) فبين أن هذا الكدح باق إلى أن يصل إلى ربه و ذلك ما قلناه، و أما بيان أن الحياة الطيبة في الجنة فلأنها حياة بلا موت و غنى بلا فقر، و صحة بلا مرض، و ملك بلا زوال، و سعادة بلا شقاء، فثبت أن الحياة الطيبة ليست إلا تلك الحياة، ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله: "وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ" و قد سبق تفسيره و الله أعلم.

٤- النتيجة

وكانت النتيجة هي أن الحياة الطيبة متفق عليها عند كل البشر بغض النظر عن الإسلام لأجل أهميتها في المجتمع. و هذه المسأل القرآنية والاجتماعية التي قد تشير الى اهمية الحياة الطيبة. أنّ هذه المسألة من أهم المسائل القرآنية والاجتماعية في الاسلام والمجتمع الاسلامي. الحياة الطيبة متفق عليها عند كل البشر بغض النظر عن الإسلام لأجل أهميتها في المجتمع.

وقد حاولت أن أسلّط الضّوء على المسأل القرآنية والاجتماعية التي تشير الى اهمية الحياة الطيبة. وتوصّلت من خلال بذل جهدي المتواضع إلى أنّ هذه المسألة من أهم المسائل القرآنية والاجتماعية في الاسلام والمجتمع الاسلامي، لقد صلط الضوء في بحثي على هذه المسألة المهمة التي تعتبر جزء من حياة المجتمع الإسلامي.

فهرس المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغه

١. حلی، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (تحقيق الزنجاني)، (١٣٧٣ش)، تحقيق: السيد إبراهيم الموسوي الزنجاني، قم، شكورى
٢. الفراهيدي البصري، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، كتاب العين، (١٩٨٠م)، بيروت، دار ومكتبة الهلال
٣. الشيخ عبد الله عيسى ابراهيم الغديري، القاموس الجامع للمصطلحات الفقهية ، الطبعة: الأولى، مكان النشر: بيروت ، سنة الطبع: ١٤١٨ ه - ١٩٩٨ م
٤. ابن مكرم، محمد جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى، لسان العرب، (١٤١٤ هـ)، بيروت، دار صادر، الطبعة الثالثة
٥. الطباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (١٤١٧ ق)، قم، دفتر انتشارات اسلامى جامعه‌ى مدرسين حوزه علميه قم
٦. مكارم شيرازى، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، (١٤٢١ ق)، الناشر: مدرسه امام على بن ابى طالب (ع)، الطبعة: الأولى (مكارم شيرازى، ١٤٢١ ق،)
٧. مكارم الشيرازى، ناصر، نفحات القران، (١٤٢٦ ه. ق)، الناشر: مدرسه امام على بن ابى طالب (ع)، الطبعة: الأولى
٨. مغنيه، محمد جواد، تفسير الكاشف، (١٤٢٤ ق)، تهران، الناشر: دار الكتب الإسلامية ، الطبعة: الأولى

الرؤية المنامية الصادقة والكاذبة في القرآن الكريم وروايات النبي وآلهِ صلوات الله عليهم

الأستاذ: بشير المالكي
الطالب يونس العلو

الملخص

يتعلق هذا البحث بالرؤية المنامية وبالتحديد معرفة الصادق والكاذب منها بالاعتماد على ما ورد من نصوصٍ قرآنية تارةً وما ورد من حديثٍ شريفٍ للنبي وآلهِ صلوات الله عليهم تارةً أخرى وذلك ليكون البحث عن قضيةٍ ما في جهةٍ محددة لا غيرها والتي هي الكتاب والعترة الطاهرة.

فينقسم البحث إلى ثلاثة أقسام والتي هي أولاً لمعرفة الرؤية المنامية الصادقة والرؤية المنامية الكاذبة وما هي أدلة وجودها في القرآن الكريم وفي الروايات الشريفة، وثانياً أوقات كل من الرؤى الصادقة والكاذبة وما هي دلائلها، وأما ثالثاً يكون البحث فيه عن كيفية التمييز بين الرؤى الصادقة التي هي من الله تعالى وبين الرؤى الكاذبة التي هي من الشيطان وتخيلات الإنسان.

ومنهج هذا البحث هو نقلي ووصفي لكل ما جاء عن الرؤية المنامية الصادقة والكاذبة في آيات القرآن الكريم وحديث النبي وآلهِ صلوات الله عليهم أجمعين.

الكلمات المفتاحية: الرؤيا، الرؤى، الرؤى الصادقة، الرؤى الكاذبة، أنواع الرؤيا، الرؤية المنامية، الأحلام، المنام.

المقدمة

في هذا البحث نود بيان أقسام الرؤيا بحسب الكِتاب والروايات الشريفة للعترة وما حوت مِنْ معلومات عن أقسام الرؤيا وبذلك ارتئينا أنْ تكون للرؤيا قسمين في هذا البحث، وهما الرؤى الصادقة والرؤى الكاذبة، وهذا باعتمادنا على الآيات والروايات الشَّريفة، وبهذا قد جاء عن أبي بصير أنّه قال: قُلت لأبي عبد الله عليه السلام: "جُعِلتُ فداك، الرّؤيا الصادقة والكاذبة مخرجهما مِنْ موضعٍ واحد؟ قال: صَدَقت، أما الكاذبة المختلفة فإنّ الرّجل يراها في أوّل ليلة في سلطان المَرَدة الفَسقة، وإنّما هي شيء يُخيّل إلى الرّجل وهي كاذبة مُخالفة لا خير فيها، وأمّا الصّادقة إذا رآها بعد الثّلثين من اللّيل مع حلول الملائكة وذلِكَ قبل السّحر فهي صادقة لا تختلف إن شاء الله إلاّ أن يكون جُنُباً أو يكون على غير طهر أو لم يذكر الله عزّ وجلَّ حقيقة ذكره فإنها تختلف وتُبطئ على صاحبها" (الطبرسي، ١٤١١هـ، ج١، ص٤٦٨-٤٦٩؛ ج٢، ح ١١٨٥)، فمن هنا نرى موافقة الإمام عليه السلام واثباته لقسمَي الرؤيا بِشَرحه للسائل وقت كل واحد منهما، علماً أنَّ هذا التقسيم مما لا يحتاج إلا دليل أكثر مما ذكرنا فضلاً عن أنَّه مِنَ الأمور الواضحة في الرؤيا ومِنْ ثُمَّ لكل قسم مِنْ هَذَين القسمين أقسام أخرى تفصيلها كما في التالي:

أولاً: - الرؤى المنامية الصادقة

هذا القسم مِنَ الرؤى يكون مِنَ الله تعالى، ولهذا القسم أنواع عدة، منها ما يكون وحياً مِنَ الله تعالى لنبيٍ أو وصيٍ أو ولي أو لِـمَنْ شاء الله تعالى مِن عباده المؤمنين، وكذلك منها ما يكون بشارة من الله تعالى، أو تحذيراً من الله تعالى لعبده المؤمن أو لغيره مِنْ ذنبِهِ أو مِنْ ألاعيب

الشيطان بِهِ، ومنها ما يكون اخباراً للغيب أو المستقبل من الله تعالى لعبده، ومنها ما قد يكون حُجةً لله تعالى على العبد فيما بينه وبين الله تعالى لأمرٍ مُعيَّن، وتوضيح هذهِ الأنواع في التالي:

أ- وحي مِنَ الله تعالى: ودليله هو قوله تعالى «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ» ،(الصافات: ١٠٥) وهذا بعد رؤيا النَّبي إبراهيم التي أُمِر فيها بذبح ابنه عليهما السلام وهو قوله تعالى «قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى» (الصافات: ١٠٢)، ومن الروايات ما قاله الإمام الرضا عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه السلام: "رؤيا الأنبياء وحي". (الطوسى، ١٤١٤هـ، ص ٣٣٨) وهذا الحال طبيعي بالنسبة للأنبياء الذين خصَّهم الله تعالى في اليقظة برسالاته وأوامره والاتصال معهم عن طريق الوحي في عالم الدنيا المحدود، فكيف وإذ هم في عالمٍ أوسع لا يعلم بِهِ إلا الله تعالى ومَنْ شاء مِنْ خاصة عباده، وأول خاصة عباده مما لا شك فيه هم أهل بيت النبوة والأنبياء والمرسلين صَلواتُ الله عليهم، وقد جاء في كتاب المناقب أيضاً أنَّه "قيل: أول ما بُدئ بِهِ رسول الله صلَّى الله عليه وآلهِ وسلَّم مِنَ الوحي الرؤيا الصادقة، وكان يرى الرؤيا فتأتيه مثل فلق الصبح ثم حبَّب إليه الخلاء فكان يخلو بغار حرى (حراء)". (المازندراني، ١٤١٢هـ ج١، ص٧٢)

ب- بُشرى مِنَ الله تعالى: من أنواع الرؤى الصادقة هي الرؤيا التي تكون فيها بشارة أو خبر يُسَّرُ بِهِ المؤمن في منامه ودليلهُ قوله تعالى «لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الآخِرَةِ...» (يونس: ٦٤)، ولا شكَّ مِنْ أنَّ أعظم بَشرى يُبَشّر بها المؤمن في حياته هي فوزه برضا الله تعالى وأهل بيت النبوة صَلواتُ الله عليهم ليرى في منامه مكانه في الجنة وهذا ما جاءت بِهِ الروايات الشَّريفة بأنَّ المؤمن يَرى مكانه في الجنة قبل خروجه مِنَ الدنيا.

ت- تحذير مِنَ الله تعالى: مِنْ رحمة الله تعالى على عباده أنه يُحذِّرهم في حياتهم من طُرق وأفعال الشر لكي لا يقترفونها تارةً ومن ألاعيب الشيطان وظروف الحياة تارةً أخرى، وقد

جاءت رؤيا الملك في سورة يوسف تحذيراً للملك ولأهل مصر ومَنْ حولها آنذاك مِنْ خَطَر القحط فجاءت الرؤيا كما في قوله تعالى «وَقَالَ الْمَلِكُ إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِن كُنتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ»(يوسف: ٤٣)، ليأخذوا التدابير اللازمة لمواجهة القحط الحاصل بهم وهذا ما نبَّهَهُم عليه نبي الله تعالى يوسف على نبينا وآلهِ وعليه السلام بتأويله لرؤيا الملك كما في قوله تعالى «ثُمَّ يَأْتِي مِن بَعْدِ ذَلِكَ سَبْعٌ شِدَادٌ يَأْكُلْنَ مَا قَدَّمْتُمْ لَهُنَّ إِلَّا قَلِيلاً مِّمَّا تُحْصِنُونَ» (يوسف: ٤٨) ومن الروايات ما قالهُ الإمام الصادق عليه السلام "الرؤيا على ثلاث وجوه: بشارة من الله للمؤمن، وتحذير من الشيطان، وأضغاث أحلام"(المجلسي، ١٩٨٣م، ج٥٨، ص ١٨٠).

ث- برهان من الله تعالى: وهذا مما جاء في الحديث الشريف الذي يذكر فيه علة وجود الرؤيا والذي بدايته هو «إنَّ الأحلام لم تكن فيما مضى في أوّل الخلق وإنّما حدثت.....» (الكليني، ١٣٦٣ش، كتاب الروضه، ص ٧١٤)، فهذا الحديث يُنوِّه على أنَّ الرؤيا هنا التي رآها أهل زمان ذاك النَّبي عليه السلام كانت حُجَّةً وبرهاناً عليهم لما أخبرهم النَّبي عليه السلام وكانوا قد كذَّبوه في بادئ الأمر فجاءت الرؤيا لتكون بُرهاناً على ما قاله النَّبي عليه السلام لهم فيما بينهم وبين الله تعالى وفيما بينهم وبين النَّبي عليه السلام، فالله تعالى قادرٌ على تذكير من كَفَر منهم يوم القيامة بأنَّهُ كانت لهم رؤيا شاهدة ومصدِّقة لما آتى بِهِ نبيهم فَلِما لم يُصدقوه وكذَّبوه؟.

ثانياً: - الرؤى المنامية الكاذبة

القسم الثاني مِنَ الرؤيا هو ما يكون كذباً لا واقع له ولا تفسير أو تأويل له وهذا القسم مختص برؤيا الشيطان وأعوانه مِنَ الجن مِنْ جهة ومما يلاقيه الإنسان في حياته مِنْ متاعب

وصِعاب مِنْ جهة أخرى لتتحول في منامه إلى تخيلات ورؤىً لا معنى ولا تأويل لها والتي تُدعى في أغلب الأحيان بأضغاث الأحلام، وتفرعات هذا القسم كالتالي :

أ- تحزين من الشيطان :

عالم الرؤيا هو بالنسبة لإبليس وأعوانه عالم أوسع بكثير للإغواء والمكر ببني آدم، والدليل هو قوله تعالى «قَالَ فَبِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ * ثُمَّ لآتِيَنَّهُم مِّن بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَن شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ» (الأعراف: آية ١٦ - ١٧)، فالرؤى الشيطانية هي خير وسيلةٍ للضحك على بني آدم من قِبَل الشيطان وذاك لما للرؤيا من مكانة عند الإنسان أولاً ولما في عالم الرؤيا مِنْ غموض يسهل على الشيطان كثيراً بأن يتلاعب في الكثير من البشر، وأشارت إلى هذا الأمر الرواية الشَّريفة «الرؤيا الصالحة بُشرى مِنَ الله، والرؤيا مِنَ تحزين الشيطان، والرؤيا مما يُحَدِّث بها الرجل نفسه، وإذا رأى أحدكم ما يكره فليقم فليتفل ولا يُحَدِّث بها الناس» (المجلسي، ١٩٨٣م، ج٥٨، ص ١٩٢)، وأيضاً جاء عن الإمام الباقر عليه السلام بأنه قال "إنّ لإبليس شيطاناً يُقال له هزع يملأ المشرق والمغرب في كل ليلة يأتي الناس في المنام"(المجلسي، ١٩٨٣م، ج٥٨، ص ١٥٩)، وبذلك فإنَّ أحد وسائل ابليس المهمة هي الرؤيا لِّلَعبِ على بَني آدم وجرَّهم للخطأ وتحزينهم.

ب- مما يُحَدِّثُ بِهِ الرجل نفسه (أضغاث الأحلام):

الأحلام التي تكون أضغاثاً أي التي لا معنى ولا تأويل لها والتي أُشير إليها في قوله تعالى «قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلامِ بِعَالِمِينَ» (يوسف: آية ٤٤)، وكانت هذهِ الكلمة هو رد المُعبِّرين الذين عَجَزوا عن تأويل رؤيا الملك أي أنَّهم أرادوا أن يوهِموا الملك بقولهم لهُ بأنَّ ما رأيت مِنْ رؤيا ليست إلا شيئاً لا تأويل ولا معنى له، وذلِكَ كان بسبب عجزهم عن تعبير هذهِ الرؤيا. فهذا كان من جهة وجود ذكر لهذا النوع في كتاب الله تعالى. ومن جهةٍ أخرى،

فقد جاء عن النَّبي الأكرم صلَّى الله عليه وآلهِ وسلَّم أنهُ قال "إنَّ الرؤيا ثلاث: منها أهاويل مِنَ الشيطان ليحزن بها ابن آدم، ومنها ما يهم بِهِ الرجل في يقظته فيراه في منامه، ومنها جزء مِنْ ستة وأربعين جُزءاً مِنَ النبوة" (الشيرازي، ١٤٢٧هـ ص١٨)، وبذلك ذكرت هذهِ الرواية الشَّريفة بأنَّ أحد أنواع الرؤيا تكون سبباً لما يُحَدِّث بِهِ الرجل نفسه وهذا يعني أنَّ ما يدور من أمور حول الفرد في حياته وما تحويه هذهِ الأمور من مصاعب ومتاعب تتحول فيما بعد إلى أمور مُبهمة وغير مفهومة تأتيه في النوم.

القسم الثاني -- أوقات الرؤى الصادقة والكاذبة والتمييز بينها

في هذا الجزء مِنَ البحث سنتطرق إلى روايات أهل بيت النبوة صَلواتُ الله عليهم التي ذكرت أوقات مجيء الرؤى الصادقة والكاذبة، وبدورنا سنُبيّن كل وقت مع الدليل الدَّال عليه كما في التالي إنْ شاءَ الله تعالى:

أولاً: - أوقات الرؤى الصادقة

١-١- قبل السحر: - جاء ذكر هذا الوقت على لسان الإمام الصادق عليه السلام عندما سأله سائل عن الرؤية الصادقة والكاذبة فجاء رد الإمام عليه السلام والذي نقتصر فيه على ما هو مرادنا مِنهُ وهو «وأمّا الصّادقة إذا رآها بعد الثّلثين من اللّيل مع حلول الملائكة وذلِكَ قبل السّحر فهي صادقة لا تختلف إن شاء الله» (الطبرسي، ١٤١١هـ ج، ص٤٦٨-٤٦٩)، فهذا الوقت هو أحد أوقات الرؤى الصادقة.

١-٢- القيلولة:- القيلولة هي ما يُطلق على نوم الإنسان لفترة قصيرة من الزمن لا تتجاوز الساعة وهذهِ الفترة عادةً ما تكون منتصف النهار أو بعده بقليل، فيطلق على هذهِ بنومة القيلولة، فجاء عن رسول الله تعالى صَلَّى الله عَليهِ وآلهِ وسلَّم «تَعَاوَنُوا بِأَكْلِ السَّحُورِ عَلَى

صِيَامِ النَّهَارِ وبِالنَّوْمِ عِنْدَ الْقَيْلُولَةِ عَلَى قِيَامِ اللَّيْلِ».(المجلسي، ١٩٨٣م، ج٤٤، ص ٣٢٨)، وقال الإمام الصادق عليه السلام بأن الرؤيا في هذا الوقت يكون تأويلها سريعاً ولطالما أن لها تأويل يعني أنها صادقة، «أسرعها تأويلا رؤيا القيلولة»(المجلسي، ١٩٨٣م، ج٥٨، ص ١٩٥)، وقال الإمام الباقر عليه السلام، في حديثٍ طويل، في مقتل الإمام الحسين (عليه السلام) «ثم سار حتى نزل العذيب، فقال فيها قائلة (قيلولة) الظهر، ثم انتبَه من نومه باكياً، فقال له ابنه: ما يبكيك يا أبه؟ فقال: يا بني انها ساعة لا تكذب فيها الرؤيا» (الطبرسي، ١٤١١هـ ج٥، ص١١٤) ولهذا فإنَّ وقت القيلولة هو وقت الرؤى الصادقة.

١-٣- الفجر وقريبٌ مِنَ الصُبح:- هذا الوقت بدليل الرؤيا التي رآها الإمام الحسين عليه السلام في زمان خروجه من المدينة، والذي نقتصر مِنهُ على ما نريد، وهو «ثم جعل يبكي عند القبر حتى إذا كان قريباً من الصبح وضع رأسه على القبر فأغفى، فإذا هو برسول الله قد أقبل في كتيبة من الملائكة عن يمينه وعن شماله وبين يديه حتى ضمَّ الحُسين إلى صدره وقبَّل بين عينيه وقال: حبيبي يا حُسين كأني أراك عن قريب مُرمَّلا بدمائك، مذبوحاً بأرض كرب وبلاء، من عصابة من أمتي، وأنت مع ذلك عطشان لا تُسقى، وظمآن لا تُروى، وهم مع ذلك يرجون شفاعتي، لا أنالهم الله شفاعتي يوم القيامة، حبيبي يا حُسين إن أباك وأمك وأخاك قدموا علي وهم مشتاقون إليك، وإن لك في الجنان لدرجات لن تنالها إلا بالشهادة...» (المجلسي، ١٩٨٣م، ج٤٤، ص ٣٢٨)، ولا شك في أنَّ رؤيا الإمام الحُسين عليه السلام كرؤى الأنبياء.

ثانياً: - أوقات الرؤى الكاذبة

أول الليل: - جاءت روايات الأئمة الأطهار تؤكد على أنَّ للشيطان أعواناً عملهم هو إراءة الرؤى للمؤمنين بشكل خاص وللناس بشكل عام ليحزنوهم بها، فعن الإمام الباقر عليه السّلام أنّه قال «إنّ لإبليس شيطاناً يُقال له هزع يملأ المشرق والمغرب في كل ليلة يأتي النّاس

في المنام، ولهذا يرى الأضغاث»(الصدوق، ١٤١٧هـ، ص١١٤). وعن الإمام الصّادق عليه السّلام أنّه قال "إنَّ لإبليس عوناً يقال له تمريج إذا جاء الليل يملأ ما بين الخافقين"(الكليني، ١٣٦٣ش، ص٧٨٢، ح٤٠٣، حديث القباب) ، ومن كلامهم صلوات الله عليهم «أمّا الكاذبة المُختلفة فإنّ الرّجل يراها في أوّل ليلة في سلطان المَرَدة الفسقة». (الطبرسي، ١٤١١هـ، ج١، ص٤٦٨-٤٦٩، ح١١٨٥). فمن هذهِ الروايات عُلِمَ أنَّ رؤى بداية وأول الليل كاذبة.

القسم الثالث: - التمييز بين الرؤى الصادقة والكاذبة

جاء عن أمير المؤمنين عليه السّلام أنّه قال لعُمَر بعد أن سأله عن الرؤيا "وأمّا الرّؤيا فإنّ العقل إذا عرج بنفسه وهو في النّوم فما تأتي النّفس في المصعد فهي كأخذ اليد فإذا هبطت إلى جسدها تلقته الشياطين ثمَّ والأضغاث لكي تحرمه، وما أخبرت بِهِ فهو الّذي لا يصدق. وعن الإمام الباقر عليه السّلام أنّه قال إنّ العباد إذا ناموا خرجت أرواحهم إلى السّماء فما رأت الرّوح في السّماء فهو الحق وما رأت في الهواء فهو الأضغاث"(آل عصفور، د. ت، ص ١١٤-١١٥)، وعن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً قال «إنّ الله يقول: (الله يتوفّى الأنفس حين موتها والّتي لم تمت في منامها فيمسك الّتي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى إلى أجلٍ مسمّى) فالله يتوفى الأنفس كلها فما رأت وهي عنده في السّماء فهي الرّؤيا الصّادقة وما رأت إذا أُرسِلَت إلى أجسادها تلقّتها الشّياطين في الهوى فكذَّبتها وأخبرتها بالأباطيل فكذبت فيها»(آل عصفور، د. ت، ص ١١٥). والذي نود بيانه هو التمييز بين الرؤيا الصادقة من الكاذبة من حيث العالم الدنيوي الذي ينام المرء فيه فكيف له معرفة صدق رؤياه من كذبها، وما هي علاماتها ودلالاتها، ولذلك نقول بأن معرفة الرؤيا تعتمد على عدة أمور والتي هي:

٣-١- الوضوح وعدم النسيان:- الوضوح الذي نقصد بِهِ هنا هو وضوح الرؤيا التي يراها النائم وذلِكَ لأن الرؤيا الصادقة التي هي من الله تعالى لا بد وأن تكون واضحة وغير مشوشة

وإلا انتفى الغرض التي جاءت لأجله فالله تعالى حكيم، والحكيم لا ينقض غرضه، ولذلك لا اعتبار للرؤى التي لا يستطيع صاحبها أن يعلم بها أو عندما يقوم من النوم يكون قد نساها ولا يذكر ماذا رأى، فلا فائدة منها ولا يُمكن القول أنها من الله تعالى، كما كانت رؤى الرسول صَلَّى الله عَليهِ وآلهِ وسلَّم تأتي كفلق الصبح، فإحدى جوانب صدقها هو وضوحها.

٣-٢- وقت الرؤيا: - الوقت الذي اتت الرؤيا فيه أثناء النوم، وهذا بشكل عام، أي أنَّ عامل الوقت قد يُستثنى في بعض الحالات لأن الله تعالى بيده كل شيء، فإذا أراد أن يُري عبده شيئاً فهو قادر أن يريه ذاك الشيء متى ما نام العبد، ولذا فإن عامل الوقت هنا هو بشكل نسبي ويورث الاطمئنان للذي يرى الرؤيا في الأوقات التي ذُكرت من أنَّها أوقات الرؤى الصادقة كما ذكرناها سابقاً والتي هي قبل السَحَر وقريب الصبح والقيلولة .

الوضعية التي كان نائماً فيها: - جاء في حديث الرسول الأكرم مع الأمير صَلواتُ الله عليهما وآلِهما وسلَّم «يا علي، النوم أربعة: نوم الأنبياء على أقفيتهم، ونوم المؤمنين على أيمانهم، ونوم الكفّار والمنافقين على يسارهم، ونوم الشياطين على وجوههم»(الصدوق، ١٤٠٦هـ، ج٤، ص ٢٦٨). ولهذا فالوضعية التي ينام فيها العبد يكون لها تأثير على الرؤيا التي يراها وذلِكَ من حيث أن الرؤيا الصادقة التي هي من الله تعالى لا بد وأن تكون لها خصوصية للمؤمن تختلف عن غيره من العباد، فعلى أقل تقدير ستعطي الاطمئنان في حال وجود رؤيا رآها وهو بالحالة التي تم التوصية بها أثناء النوم، كالنوم على اليمين مثلاً، ومن جانبٍ آخر هناك حالة أخرى للنائم وهي حالات قد تكون نادرة في بعض الأحيان وهي حالة السجود للمؤمن وهذهِ حالة خاصة بالأولياء والصالحين بشكلٍ أساس وبالمؤمنين الذين لهم ارتباط خاص مع الله تعالى ثانياً وكلامنا هذا جاء على وفق ما وردنا عن الإمام الصادق عليه السلام في جزء من كلامه عن الإمام الحسين عليه السلام ليقول «فقام يُصلي فأطال فنعس وهو ساجد. فجاءه النَّبي وهو في منامه فأخذ الحسين وضمه إلى صدره وجعل يُقبل بين عينيه، ويقول: بأبي أنت كأني أراك

مرملاً بدمك بين عصابة من هذهِ الأمة، يرجون شفاعتي، مالهم عند الله من خلاق، يا بني إنك قادم على أبيك وأمك وأخيك وهم مشتاقون إليك..» (المجلسي، ۱۹۸۳م، ج٤٤، ص ۳۱۲-۳۱۳)، فلهذا إنَّ وضعية النائم لها تأثير على الرؤيا بِشَكلٍ وآخَر.

۳-۳- نومه على وضوء مع ذكر الله تعالى :- قال أمير المؤمنين عليه السَّلام «لا ينام المسلم و هو جنب ولا ينام إلا على طهور»(العاملى، ١٤١٤ق، ج۲، ص ۲۲۷) فالطهارة البدنية لها ما لها من الخصوصية التي تُهَيّئ العبد للقاء ربَّه تعالى وهو واجب في حال اليقظة، فلِما لا يكون كذلك في حال النوم والخالق واحد، والروح نفس الروح التي تقف بين يدي خالقها أثناء الصلاة إلا أنَّ العوالم مُختلِفة، وبهذا الصدد قال الإمام الصادق عليه السلام «...وأمّا الصّادقة إذا رآها بعد الثّلثين من اللّيل مع حلول الملائكة وذلِكَ قبل السّحر فهي صادقة لا تختلف إن شاء الله إلاّ أن يكون جُنُباً أو يكون على غير طهر أولم يذكر الله عزَّ وجلَّ حقيقة ذكره فإنها تختلف وتبطئ على صاحبها» (الطبرسي، ١٤١١هـ ج۱، ص ٤٦٨-٤٦٩، ح١١٨٥)، فمن هذهِ الرواية نرى أن الإمام عليه السلام وضع شروطاً ثلاثة أساسية للرؤية المنامية الصادقة وهي الطهور (الوضوء) وأن يكون غير مُجْنب، وذكر الله تعالى حقيقة ذكره، فهذهِ قواعد أساسية للرؤى الصادقة والتي تشمل الرجال والنساء، وأما مسـألة ذكر الله تعالى حقيقة ذكره فيلزم مراعاة ما جاء من أذكار وأوراد يقوم بِها العبد قُبيل نومه أو في حال اضطجاعه للنوم ولا ريب مِنْ أن قمة الذكر تكون فيما يجعله ثابتاً على الإيمان بوحدانية الله تعالى ونبوة نبيه الخاتم ورسالته وولاية وصيه والأئمة من بعده صَلواتُ الله عليهم أجمَعين .

۳-٤- وجود مصداق حقيقي لما رَءاه: - والذي نعنيه هنا هو وجود شاهد للرؤيا التي رآها في حياته أو فيما نوَّهت الرؤيا له، بحيث يكون للرائي إلمام ولو بشكل بسيط يُدرك من خلاله علاقة الرؤيا بِهِ أو بشيءٍ آخَر حوله، بحيث لا تكون الرؤيا خالية من أي دليل تدل على

صحتها، فلا يمكن عندئذٍ التماس أي علاقة لها مع الرائي أو مع الظروف التي هي حول الرائي، فسينتفي غرضها أصلاً في هذهِ الحالة، وإحدى المصاديق المُهِمة هو تحقّق الرؤيا نفسها .

٣-٥- أنْ لا تُنافي ما هو الحق في قضيةٍ ما: - والذي نعني بِهِ في هذهِ النقطة أنْ لا تكون الرؤيا منافية لما هو قطعي في قضيةٍ ما في الدين كما في رؤية الله تعالى، الثابت عندنا من أنَّ الله تعالى لا يُرى في اليقظة ولا في النوم، وبهذا سُئل الإمام الصادق جعفر بن مُحمَّد عليهما السلام «إنَّ رجلاً رأى ربَّهُ عزَّ وجَّل في منامه فما يكون ذلك؟ فقال: ذلك رجل لا دين له إن الله تبارك وتعالى لا يُرى في اليقظة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخِرة»(المجلسي، ١٩٨٣م، ج٤، ص ٣٢)، ولهذا فلا يمكن القول بِأنَّ رؤيةً ما في النوم صادقة ومضمونها مخالف للثابت القطعي الذي لا شكَّ فيه.

٣-٦- يوم وليلة الرؤيا: - جاء عن اليوم الثاني والعشرون، عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال «إنه يوم مختار حسن، ما فيه مكروه، يصلح لكل حاجة، وللشراء والبيع والصيد فيه والسفر، ومن سافر فيه ربح ويرجع معافى إلى أهله سالما، وطلب الحوائج والمهمات وساير الاعمال، والصدقة فيه مقبولة....» (المجلسي، ١٩٨٣م، ج٩٤، ص ٢٦٧)، وأيضاً اليوم التاسع والعشرون قال مولانا الإمام الصادق عليه السلام: "إنه يوم مختار يصلح لكل حاجة، ..... والرؤيا فيه صادقة، ولا يقصها إلا بعد يوم..." (العاملى، ١٤١٤ق، ج٩٤، ص ٣٠٥)، وجاء عن اليوم التاسع من شهر ربيع الأول أنَّ الإمام العسكري عليه السلام ذكر بأن حذيفة بن اليمان في هذا اليوم دخل على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتكلم معه فقال «يا رسول الله صلَّى الله عليه وآلهِ وفي أمتك وأصحابك من ينتهك هذهِ المحارم؟ قال: نعم يا حذيفة جبت من المنافقين يرتاس (يترأس) عليهم، ويستعمل في أمتي الرؤيا»(المجلسي، ١٩٨٣م، ج٩٥، ص ٣٥٢). فبغض النظر عما تحويه هذهِ الروايات من أمورٍ أخرى، فالمُهم لدينا هو

الرؤيا، فلذلك نقول إن أهمية اليوم بذاته في النظام الإلهي موجودة ولا ريب فيها، فهذا كتاب الله العزيز يُشير وبشكل واضح إلى يوم الجمعة بدليل ظاهر الآية الشريفة «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ» (الجمعة: ۹)، إلا أنَّ عملية التحقق من هذا الأمر قد يبدو صعباً بعض الشيء، وذلِكَ من حيث أننا لا نعلم رؤى الأنبياء التي حدثت في حينها هل جاءت في الأيام التي قيل عنها أنها أيام الرؤى الصادقة أم لا، وإذا وجدنا من أن هناك نبياً أو معصوماً قد رأى رؤيا في يومٍ قيل هو يوم تكذب فيه الرؤيا، ماذا سنقول حينها؟ فهل نستثني الأنبياء من قاعدة الأيام أم نقول أنَّها حالة استثنائية خاصة لموضوعٍ ما، لا تشمله قاعدة الأيام، وإنَّ قاعدة الأيام تواجهها مشكلة أخرى، ألا وهي تحديد اليوم الصحيح من الشهر الهجري، فكيف بنا وتحديد اليوم الأول من الثاني الصحيح، فهل الرؤيا تعتمد على ما ينويه النائم؟ أم هي لليوم بذاته؟ فخصوصاً في زماننا هذا الذي نرى فيه أناساً يبدأ شهرهم الهجري يوم السبت وأخرين الأحد وأخرين الجمعة قبلهم، ولذلك نقول إنَّ قاعدة الأيام بحاجة إلى تحقيق أولاً لإثبات صلتها بالرؤيا من جهة ولإثبات كونها مختصة بكافة البشر أم بصنف منهم ثانياً من جهةٍ أُخرى، ولهذا فإن قاعدة الأيام تواجه مشكلة مركبة من عدة جهات فلا يمكن الاطمئنان إليها بسهولة في التمييز بين الرؤى الصادقة وغيرها إلا باستثناء بعض الخصوصيات الملازمة لبعض الأيام الواضحة كيوم وليلة الجمعة مثلاً الثابت لدى كافة المسلمين وعند أهل بيت النبوة صَلواتُ الله عليهم بشكل خاص مِنْ أنَّ لهذا اليوم خصوصية عظيمة في العبادة والتوجه نحو رحمة الله تعالى، وكذلك أيام ومناسبات أخرى مميزة كليلة القدر والفطر والأضحى ومناسبات التي تخص الأئمة الأطهار وولاداتهم واستشهادهم صَلواتُ الله عليهم علماً أن هذهِ أيضاً تواجه مشكلة تحديد اليوم الصحيح في زماننا هذا، والله أعلم.

النتائج

من أبرز ما توصلنا إليه في هذ البحث هو التالي من النتائج:

١. الرؤية المنامية الصادقة: – هي كل ما يراه النائم ويعلم بِهِ مِنْ أخبار في نومه وله مصداق حقيقي قابل للتأويل فهو مِنَ الله تعالى وهو صدق. وتكون حالات الرؤى الصادقة (وحي من الله تعالى، بشرى للعبد، تحذير من الله تعالى للعبد، وبرهان من الله تعالى للعبد في قضيةٍ ما).

٢. الرؤية المنامية الكاذبة: – هي كل ما يراه النائم ويظن بِهِ مِنْ أخبار في نومه وليس له مصداق حقيقي وغير قابل للتأويل فهو مِنَ الشيطان أو مِنْ أحاديث نفسه وهو كذب. وتكون حلاتها (إما تحزين من الشيطان للمؤمن أو مما يُحدِّثُ به المَرء نفسه في حياته).

٣. أبرز أوقات الرؤى الصادقة تكون (قبل السحر - وقت القيلولة - الفجر وقريب الصبح).

٤. أبرز أوقات الرؤى الكاذبة هي في بداية الليل.

٥. للتمييز بين الرؤى الصادقة والكاذبة يجب مراعاة أولاً: وضوح الرؤيا وعدم نسيانها عند اليقظة. وثانياً: وقت الرؤيا الذي كانت فيه أثناء النوم. وثالثاً: نوم المرء على وضوء مع ذكر الله تعالى قبل النوم. ورابعاً الوضعية التي كان الرائي عليها أثناء النوم. وخامساً: وجود مصداق حقيقي للرؤيا في حياته يمكن تلمُسه. وسادساً: أنْ لا تُنافي الرؤيا ما هو قطعي وثابت في الدين. وسابعاً: يوم وليلة الرؤيا التي كانت فيه.

المصادر والمراجع

القُرآن الكَريم.

١.آل عصفور، الميرزا محسن آل عصفور، بلغة الشيعة الكرام، (د. ت)، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان إيران، الطبعة الأولى

٢.الشيرازي، السيد مُحمَّد الحسيني الشيرازي، الرؤيا في الإسلام والمنامات، (١٤٢٧هـ)، دار العلقمي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى.

٣.الصدوق، أبو جعفر مُحمَّد بن علي بن الحسين بن بابويه الفقيه القمي، من لا يحضره الفقيه، (١٤٠٦هـ)، مؤسسة الأعلمي بيروت لبنان، تحقيق وتصحيح الشيخ حسين الأعلمي، الطبعة الأولى.

٤.الصدوق، أبو جعفر مُحمَّد بن علي بن الحسين بن بابويه الفقيه القمي، الأمالي للصدوق، (١٤١٧هـ)، مؤسسة البعثة - قم المقدسة، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.

٥.الطبرسي، الحاج ميرزا حسين نوري الطبرسي، مستدرك الوسائل، (١٤١١هـ - ١٩٩١م)، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثالثة.

٦.الطوسي، أبي جعفر مُحمَّد بن الحسن الطوسي، الأمالي للطوسي، (١٤١٤هـ)م، ؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع دار الثقافة - قم المقدسة، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى.

٧.العاملي، الشيخ مُحمَّد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، (١٤١٤ه)، مطبعة مهر - قم، ساعدت وزارة الثقافة والارشاد الاسلامي على طبعه، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، الطبعة الثانية.

٨.الكليني ،محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي،(١٣٦٣ش)، طهران، دار الكتب الإسلامية.

٩.المازندراني، أبي جعفر مُحمَّد بن علي بن شهرآشوب السروي المازندراني، مناقب آل أبي طالب، (١٤١٢هـ- ١٩٩١م)، تحقيق الدكتور يوسف البقاعي، لبنان، بيروت، الطبعة الثانية.

١٠.المجلسي، الشيخ مُحمَّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، (١٩٨٣م)، مؤسسة الوفاء بيروت لبنان، الطبعة الثانية.

طرق حل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء

المشرف الدكتور يزن علي
الطالب أحمد محمد

المستخلص
عزيزي القارئ.. الدراسة التي بين يديك هي بعنوان «طرقُ حلِّ إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء» وهي تتكفل ببيان الإشكاليات الفلسفية الموجودة في نظريتي النفس والمعاد عند الشيخ ابن سينا، وإيجاد طرق جديدة لعلاجها وتتميمها بنفس المنهجية المشائية البرهانية؛ وذلك لتكتمل وتنضج الرؤية الفلسفية إزاء حقيقة المعاد الإنساني. والأهمية العقدية لهذا الموضوع لا تخفى على القارئ العزيز؛ فالمعاد أصل أصيل مقوم لماهية ديننا الحنيف، بل لا يمكن لأي رؤية كونية أن تستقيم ما لم تعطِ تفسيراً شافياً ووافياً حول غاية الإنسان، وما سيؤول إليه بعد الممات. وقد ذاع في الأوساط العلمية أن الفلاسفة المسلمين -وبالأخص الشيخ ابن سينا- قد أنكروا ماهو المعلوم بالضرورة من المعاد، وقصرت عقولهم ومبانيهم الفلسفية عن فهم صريح ما جاءت به النصوص الدينية بشأن المعاد؛ فنفوا اللذائذ الحسية من الحور والقصور، وأنكروا عود الأبدان وجسمانية النعيم والعذاب في الآخرة، وبما أن تلك الأمور هي مما تسالم عليه المسلمون؛ فقد توجهت نحوهم سهام الإتهام منذ قديم الأيام. ونحن في هذه الدراسة سنسعى إلى وضع أيدينا على مناشئ الإشكال في نظرية المعاد عند الشيخ ابن سينا؛ فنثبت تجرد المدركات الجزئية عند الإنسان، وامتناع كونها مادية جسمانية كما هي عند الشيخ؛ ليثبت بذلك أنها غير زائلة عن الإنسان بعد موته. وسنثبت أيضاً أن القوة والاستعداد لازمٌ ذاتي للنفس الإنسانية؛ فلا يكون قابلاً للإنفكاك عنها أصلاً؛ فيلزمها أن

تبقى متحركة ومتكاملة بالفعل مادامت موجودة، حتى مع انقطاع تعلقها بالبدن الحيواني؛ فهي مادية الحكم وزمانية الوجود، في عين تجردها الذاتي والماهوي. وسيثبت بكلا هذين الركنين: الإمكان العقلي والوقوعي للمعادين الخيالي والجسماني، بل وجوبهما. وكل ذلك سيتم تحقيقه بنفس المباني البرهانية المنقحة في محلها من كتب الشيخ الرئيس .

الكلمات المفتاحية: ابن سينا، النفس، الإدراكات الجزئية، اللذة العقلية، المعاد الروحاني، المعاد الخيالي، المعاد الجسماني .

المقدمة

سنبين في هذه المقدمة موضوع البحث وأهميته، وماهو محوره الرئيس، ومحاوره الفرعية التي يدور عليها، والغاية التي نهدف إليها من هذا البحث؛ حتى تتبين بذلك ماهيته ومميزاته، والأغراض العلمية المرجوة منه.

تبيين الموضوع

كثر اللغط حول معتقد الفلاسفة المسلمين في المعاد، وهل أنهم يعتقدون بالمعاد الجسماني أم لا؟ فمن بعض كلمات الشيخ تُشم رائحة التسليم للشريعة المحمدية وظاهر نصوص الدين الإسلامي الحنيف، وأنه معترف بقصور عقله، وضعفه عن إقامة البرهان على إمكان المعاد الجسماني فضلاً عن وجوبه؛ حيث قال :

»يجب أن يعلم أن المعاد منه ماهو منقول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن». (ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص ٤٦٢)

ولذلك قد يقول قائل أن الشيخ مقلدٌ للدين الإسلامي في مسألة المعاد الجسماني، وإن لم يتمكن من إثباته بحسب البرهان العقلي .

إلا أن هذا القول غير دقيق؛ فلا معنى للتقليد في كليات العقائد؛ لأن المعاد عقيدة من شأن العقل أن يدركها، فإن أثبتها العقل وجب الأخذ بها، وأما لو فرضنا أن العقل أثبت امتناعها وبطلانها؛ فلا معنى للتقليد فيها، ولا يقال لمثل الشيخ الرئيس أنه مقلد في العقائد.

وقد يقال أيضاً أن كلام الشيخ الرئيس في هذا الموضع هو نحوٌ من أنحاء التقية -بل النفاق!- فقد تلفظ بمقولته هذه خوفاً من فقهاء عصره؛ لئلّا يكفّروه أو يفسقوه، ولئلّا يسقط من المقام العلمي والسياسي الذي أعطي له من بين علماء عصره، وخير دليل على ذلك كلامه الصريح في رسالته الأضحوية التي أرسلها إلى أحد تلاميذه، والتي أنكر فيها المعاد الجسماني بضرس قاطع .

فقد قال الشيخ: «وأما المعرفة الخاصة: فكشفها عند وضوح بطلان مذهب التناسخ، وإثبات امتناع عود الأنفس المتخلصة إلى الأبدان، ونحن نتكفل ذلك من بعد».(ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ص٥٥)

وقال أيضاً: «لكنا نبين بياناً برهانياً أنه لا يمكن أن تعود النفوس بعد الموت إلى البدن البتة». (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ص ٨٩)

إلا أن هذا الكلام ليس بمقبول أيضاً؛ فالشيخ قد استعرض في قسم الإلهيات من كتاب (الشفاء) عقائد لم يعهدها العقل الفقهي والكلامي المعاصر للشيخ الرئيس، ولم يقبلها منه، من قبيل قوله أن الله لا يدرك الجزئيات من حيث أنها جزئية، أو أن الله لا إرادة له بالمعنى الذي يقول به متكلمو العامة؛ فلهذا السبب لا يمكننا أن نقبل كون عقيدة الشيخ الرئيس بخصوص المعاد ناشئة عن تقية أو خوف.

وكذلك لا يمكننا أن نقبل أن الشيخ يكذب أو يُنافق في مسألة عقدية مهمة كهذه؛ فلعله كتب رسالته الأضحوية مستنداً على المباني المشهورة لجمهور المشائين، ومن المعلوم

لدى المحققين أن الشيخ كثيراً ما كان يخالف جمهور المشائين في مسائل عديدة، من قبيل قوله بأن النفس الفلكية نفس مجردة، وليست نفساً حيوانية منطبعة في المادة، كما هو المعروف من مذهب أرسطوطاليس ومن تبعه.

بل الجواب الحقيق بالأخذ هو أن الشيخ لا يعتقد أن المعاد الجسماني -بالمعنى المتعارف- هو الذي جاءت به النصوص الدينية أساساً، بل الدين جاء بألفاظ وعبائر ملائمة لأذهان العامة من الناس؛ حتى يفهموها ويأخذوا بها؛ ولتكون لهم دافعاً للإيمان والعمل الصالح؛ رجاءاً للثواب وخوفاً من العقاب، ولو جاءتهم الشريعة بالمعاد الروحاني لما فهموه ولا اشتاقوا إليه؛ ولبطلت الغاية من ارسال الرسل وانزال الشرائع، وهذا ليس من فعل الحكيم العليم.

يقول الشيخ: «يجب على النبي أن يقرر عند البشر أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاوة أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه، وأما الحق في ذلك فلا يلوح لهم منه إلا أمراً مجملاً». (ابن سينا، ۱۹۳۸م، ۱: ص ۷۱۲)

فكما أن القرآن قد امتلأ بالأمثلة والمجازات بخصوص صفات الله الخبرية، وأثبت لله اليدين والوجه والجنب والمجيء والرؤية.. إلخ؛ فكذلك في المقام؛ فالحكيم سبحانه وتعالى قد بيّن لعباده -وهم الناس بجميع طبقاتهم ومستويات عقولهم- أن المعاد، وما ينتظرهم بعد الموت، هو من قبيل هذه القصور والأنهار والحور التي يعرفونها ويحبونها ويتمنونها؛ فأخبرهم بذلك ليأخذ بأيديهم ويوصلهم إلى كمالهم الأتم، عن شوق وإرادة ورغبة ذاتية من عند أنفسهم، وتلك هي الحكمة الإلهية بأوضح صورها كما يعتقد الشيخ الرئيس. (ابن سينا، ۱۹۴۹م، ۱: ص ٤٤-٥٠)

ونحن في هذه الدراسة التحليلية والنقدية سنتعرف على نظريات الشيخ بخصوص حقيقة الإنسان ونفسه الناطقة، وما يلزم ذلك من معاد وحياة أخروية بعد الموت؛ حتى نتعرف

على حقيقة تلك الحياة وكيفيتها وفقاً لتصور الشيخ ابن سينا ورؤيته الكونية، والتي قد بناها بناءاً مشائياً عقلياً من الجذور .

وفي آخر المطاف، سنسعى إلى تحديد المباني الأساس التي أدت بالشيخ إلى صياغة نظريته الرسمية والنهائية في المعاد الإنساني بشكل عام، والمعاد الجسماني بشكل خاص؛ لنتعرف على وجه الإشكالات الفلسفية فيها -إن وجدت- ولنعثر على طريقة لعلاجها، وفق مباني المدرسة المشائية نفسها.

السؤال الأساسي للبحث

ماهي الطرق لحل إشكاليات المعاد عند ابن سينا وفق مباني المشاء؟

الأسئلة الفرعية للبحث

١(ما النفس وأحكامها عند ابن سينا؟

٢(ما المعاد وأحكامه عند ابن سينا؟

٣(ما هي الإشكالات وحلولها؟

أهمية البحث

يُعتبر الشيخ ابن سينا المؤسس والمقنن الفعلي للمدرسة المشائية في صورتها الناضجة، وهي تعد من أهم المدارس المعرفية في العصر الإسلامي؛ حيث إنها الرائدة في الأصول الحكمية والاستنتاجات العقلية، وعلى أسسها -أو بالنظر إليها- بُني كل ما جاء بعدها من نظريات كلامية وفلسفية وعرفانية؛ فالمحققون متوجهون إلى كلمات الفلاسفة -وبالأخص الشيخ ابن سينا- عندما يتكلمون في العقيدة، أو عند إقامتهم للأدلة والبراهين على معتقداتهم الخاصة.

تميزت المدرسة المشائية بمنهج عقلي محض، وهو ما سمح لها بأن ترفع شعار العقل أمام كل مناوئٍ لنظرياتها بحجة أنها استنطاقٌ للعقل الخالص؛ فبما أن العقل حجة بذاته، بل هو الحاكم على جميع الحجج؛ كانت نتائجه -بالنسبة لأتباع هذه المدرسة- حاكمة على ما سواها، سواءٌ أكان دليل الطرف المقابل آية أو رواية أو شهوداً قلبياً .

ولهذا السبب كانت لنظريات المشاء قيمة علمية خاصة إن قورن نتاجها الفكري مع بقية المدارس؛ فبعض المدارس الفكرية الأخرى كانت متأثرة بوضوح بالعوامل الاجتماعية والسياسية السائدة في زمانها، وكانت بعض نظرياتها متأثرة ومنساقة خلف الآراء الشخصية لروّادها.

فإذا عُلم ما لنظريات المشاء من قيمة ومكانة علمية؛ كان العلمُ بحكمهم على المعاد الجسماني بالامتناع موجباً لقلق الإنسان المسلم؛ فهذا من شأنه أن يوصل الشك والإرتياب إلى الدين الإسلامي نفسه؛ فهل ديننا مخالف للعقل البرهاني إن انتزعنا تعصبنا له ونظرنا إليه بعين حيادية؟ وهل أن أصولنا العقدية لا تصمد أمام العقل البرهاني إن انتقد العقل أسسها؟

فلا محيص إذن من التعرف على هذه الفلسفة، والتدبر في مبانيها التصورية والتصديقية من خلال كتب الشيخ ابن سينا -والذي هو كبير هذه المدرسة ورئيسها- لنفهم نظرياتهم وبراهينهم بنحو تحقيقي، وخصوصاً فيما يتعلق بالإنسان والنفس والمصير الأخروي؛ لنكتشف بذلك حقيقة ما ينسب إلى حكماء المشاء منذ قديم الأيام.

فعند ذلك سنرى: هل أن تلك الدعاوى والنسب المنسوبة إلى هذه المدرسة صحيحةٌ ومسنودةٌ أم لا؟ وإذا كانت صحيحة -أي وجدنا أن المشاء قائلون فعلاً بامتناع المعاد الجسماني- فهل ما ذهبوا إليه مصيب بالفعل، ويحكم به العقل البرهاني؟ أم بإمكاننا أن نستكشف موارد الخلل ومناشئ الإشكال فنقوم بمعالجتها بقدر الوسع والمستطاع؟ فذلك ما لهذا البحث من أهمية علمية.

أهداف البحث

١)التعرف على الأصول النظرية للشيخ الرئيس إزاء حقيقة النفس والمعاد الإنسانيين .

٢)التعرف على وجوه الإشكال في تلك المباني ونقدها منهجياً.

٣)التصحيح أو الاستبدال بمباني أدق، بُرهن على صحتها بنفس المنهجية المشائية.

الجوانب الجديدة في الدراسة

لن تكتفي هذه الدراسة بعرض نظرية الشيخ الرئيس في النفس والمعاد وذكر إشكالاتها الفلسفية وحسب، بل إنها تصبو نحو علاج جذور المشكلة بمنهجية يقبلها أصحاب هذه المدرسة؛ فهذه المحاولة ليست من قبيل محاولة صدر المتألهين مثلاً، حينما ابتكر منظومة فلسفية/عرفانية جديدة؛ ليحل من خلالها ما لم يرتضِه من أقوال المشائين في مسألة المعاد، بل نحن نعتقد أن جميع الإشكالات يمكن حلها والجواب عنها بنفس المباني العقلية والبرهانية التي يرتضيها أتباع هذه المدرسة؛ فهي في نفسها كافية لإعطاء رؤية قويمة وكاملة للمعاد دون تعارض مع المسلمات الدينية، خصوصاً فيما يتعلق بالمعاد الجسماني.

المنهج المستعمل في الدراسة

سنستعمل في هذه الدراسة المنهج العقلي البرهاني وحده لأجل الإثبات والتفنيد؛ لأنه المنهج المعرفي الوحيد الذي بنت عليه المدرسة المشائية صرحها الفلسفي، واستغنت به عن غيره؛ فلحل المشكلة من جذورها لا بد من استعمال المنهج الذي يقتنع به أصحاب هذه المدرسة، ولا مقنع لهم إلا البرهان.

الدراسات السابقة

١)حكمت مشاء، يارعلي كرد فيروزجائي.

أشار المصنف في هذا الكتاب إلى حقيقة المعاد عند الشيخ ابن سينا، وبيّن أقسام المعاد، وجاء بأقوال الشيخ، ولكنه لم يتناول -من قريب ولا بعيد- الإشكالات الفلسفية التي يمكن إيرادها على هذه النظرية.

٢)بحوث في علم النفس الفلسفي، السيد كمال الحيدري.

تعرض المصنف في كتابه إلى معنى المعاد الروحاني، وإلى بطلان انحصار المعاد به، وضرورة المعاد الجسماني، وذكر الإشكالات الواردة على جانبٍ معينٍ من نظرية الشيخ ابن سينا في المعاد، وهو تعلق نفوس البله بالأجرام السماوية، وذكر بأن هذا القول لا يستقيم، وأن النظرية الحقة في المعاد ليست هي النظرية المشائية بل هي النظرية الصدرائية؛ فلم يتناول المصنف جميع الإشكالات المشائية، ولم يُجب عليها إجابة متوافقة مع مبانيهم حتى تكون مقبولة عندهم، ومقنعة لهم.

٣)الفلسفة والعرفان والإشكاليات الدينية، يحيى محمد.

بيّن المصنف في هذا الكتاب أن الشيخ ابن سينا رافض تماماً للمعاد الجسماني، وأكد على مخالفة الشيخ -وأتباعه من المشاء- لصريح النصوص الدينية المتعلقة بالمعاد، وأشار إلى عدد من الإشكالات الدينية والفلسفية في نظرية الشيخ في المعاد، وذكر بأنها لا تُحل وفقاً لمباني الفلسفة المشائية، ولكنه لم يتعرض إلى المباني الأساس التي -بحسب رأيه- أوصلت الشيخ إلى ما وصل إليه، فضلاً عن أن يقوم بحلها وعلاجها.

٤)المعاد في الفلسفة وعلم الكلام، محمد حمدان.

تعرض المصنف إلى بيان نظرية المعاد عند الشيخ ابن سينا، وبيان بعض إشكالاته الدينية والفلسفية، إلا أنه لم يتعرض إلى حل هذه الإشكالات بنفس المنهجية المشائية، بل اعتبرها منهجية ناقصة غير قادرة على الإجابة عن هذه الإشكالات؛ ولذلك فقد عمد

المصنف في هذا الكتاب إلى بيان نظرية صدر المتألهين في المعاد على أنها هي النظرية الحاسمة والصحيحة، والتي تمكنت من التخلص من جميع إشكالات النظرية المشائية، وأنها أقرب النظريات الفلسفية لما ورد في الشريعة من بيانٍ للمعاد.

نظرة عامة على مصادر البحث

١(كتاب الشفاء للشيخ ابن سينا: هو سِفرٌ ضخم، جمع فيه الشيخ الرئيس علوم زمانه وفنونه، وكتبه على نهج الإطناب والإسهاب، وجاء فيه بالمشهور من نظريات المشاء حسب قوله، ولم يتعرض فيه إلى آرائه الفلسفية المختصة به، ولهذا السِفر القيم أهمية كبرى لما فيه من تبيان لمختلف العلوم والفنون الموجودة في زمان الشيخ، وخصوصاً في فن الإلهيات والطبيعيات؛ فكثيرٌ مما جاء بعده من كتب حكمية وكلامية وعرفانية قد جعل هذا الكتاب نصب عينيه، وكُتِب كثيرٌ منها على نهجه وهيكليته في الترتيب والتوبيب. (ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص٥-٦(

٢(كتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ ابن سينا: هو آخر ما صنفه الشيخ الرئيس في العلم الإلهي والعلم الطبيعي والمنطق، وهو يعتبر خلاصة ما انتهى إليه الشيخ الرئيس من آراء ونظريات، وقد كتبه الشيخ بأسلوب لغوي راق وجذاب، وجرى فيه مجرى التلخيص والإختصار، وركز فيه على المهمات من المسائل والبراهين، وهو المرجع للتعرف على آراء الشيخ الخاصة والنهائية. (ابن سينا، ١٩٥٠م، ٢: ص٧-٨(

٣(الرسالة الأضحوية للشيخ ابن سينا: هي رسالة في المعاد، كتبها الشيخ الرئيس إلى تلميذه الشيخ أبي بكر بن محمد، قارن فيها بين الآراء والأقوال، وبيّن مذاهب المتقدمين والمتأخرين في حقيقة المعاد، وهل أنه جسماني أم روحاني، ثم ذكر فيها رأيه في حقيقة المعاد، وعلّق على النصوص الدينية التي تحدثت عن هذا الأصل الاعتقادي. (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ٣٠-٣١(

٤(المباحثات للشيخ ابن سينا: هي الأجوبة التي كتبها الشيخ الرئيس رداً على أسئلة تلامذته وطلابه، وبالخصوص تلميذه المشهور بهمنيار، وقد جمعت في كتاب. (ابن سينا، ١٣٩٦ش، ١: ص١٠(

٥(التعليقات للشيخ ابن سينا: هي توضيحات وتعليقات من الشيخ على ما جاء في كتابه (الشفاء)، وكذلك لبعض المكتوبات والمطالب التي ذكرها المعلم الأول أرسطوطاليس. (ابن سينا، ١٣٩٦ش، ١: ص١٠(

٦(المبدأ والمعاد للشيخ ابن سينا: كتاب صنفه الشيخ هدية لأبي محمد الشيرازي، أوجز فيه ما فصله في كتبه الأخرى، وذكر فيه مسائل الحكمة والطبيعيات. (ابن سينا، ١٣٦٣ش، ١: ص١٥(

فرضيات الدراسة

١.يعتقد الشيخ الرئيس بأن المعاد هو معاد روحاني، يتلذذ الإنسان فيه أو يتعذب بإدراكات عقلية كلية ثابتة، وليس للإنسان معاد جسماني بالمعنى الظاهر من النصوص الدينية.

٢.التجرد التام للنفس الإنسانية يجعلها عقلاً مستفاداً منقطعاً عن المادة والماديات؛ الأمر الذي يمنعها من إدراك الجزئيات -بمختلف أنواعها- أو العودة إلى النشأة الجسمانية.

٣.التجرد التام للنفس الإنسانية ممتنع؛ لأن الاستعداد من لوازمها الماهوية؛ فتبقى النفس زمانية ومتحركة في إدراكاتها العقلية وغير العقلية مادامت موجودة، وسترتفع بذلك إشكاليات المعاد كلها.

تصوير الشيخ للموت والمعاد

يعتقد الشيخ أن النفس ما دامت مرتبطة بهذا البدن فإنها ستبقى على نفسيتها ما لم يفسد، ونفسيتها هو كونها مدبرة للبدن، ومتحركة في كيفياتها النفسانية؛ فما دامت النفس

مرتبطة بعالم الطبيعة فإنها تقبل المعقولات والكيفيات النفسانية بإعداد وتهيّؤٍ يحصل لها من جهة البدن؛ فليست المعقولات حاضرة عندها دفعة مذ وجدت كما هو حال العقول، بل لا بد للبدن أن يُعِدّ النفس لاستقبال المعقولات والكيفيات النفسانية من العقل الفعال عن طريق اتصاله بالمحسوسات الخارجية؛ ولهذا السبب فإن النفس محتاجة إلى البدن في استكمالها مادام موجوداً .

ولكن ما إن يفسد هذا البدن فإن النفس ستكون عقلاً مستفاداً مستغنياً عن أي نحو من أنحاء الإعداد، وستبقى أبداً متصلة بالعقول ومتشبهة بها بقدر ما أعدت نفسها لذلك قبل الموت؛ فتكون النفس حينئذ منفكة عن المادة وآثار المادة تمام الانفكاك، ولن تعود زمانية متدرجة في فاعليتها كما كانت حال اتصالها بالبدن.

ومع عدم زمانيتها؛ فإن جميع علوم النفس ومعقولاتها -التي اكتسبتها أيام حياتها العنصرية- ستكون مشهودة لها بالفعل، وحاضرة عندها بعد الموت بنحو دفعي، دون تدرّجٍ زماني ولا انقضاء مدة، وستبقى النفس ثابتة على ذلك الحال إلى الأبد، حيث يمتنع حينئذ أن يزول عنها شيء من كمالاتها، أو يصل إليها أي نحو من أنحاء التكامل أو التغير؛ فهي قد خرجت -بالموت وفساد البدن- عن عالم المادة والحركة والزمان.

فالنفس بعد الموت ستكون عقلاً من العقول التامة في تجردها، التي لا تفقد شيئاً من كمالاتها حتى تتحرك نحوه أو تستكمل به؛ فالمجردات التامة خارجة عن حريم الحركة والزمان لتجردها المطلق عن المادة والاستعداد، وكذلك ستكون النفس بعد تجردها عن البدن؛ فليست النفس حينئذ نفساً، بل هي عقل من العقول.

وليس ذلك أمراً مستغرباً؛ فإن تعلق النفس بالبدن -عند الشيخ- لم يكن إلا أمراً عرضياً خارجاً عن ذاتها وماهيتها؛ فإذا تخلصت النفس منه؛ رجعت إلى اقتضاءها الذاتي كجوهر عقلي مجرد؛ فتقوى بعد أن كانت ضعيفة، وتستغني عن المادة بعد أن كانت محتاجة إليها في تكاملها؛ فزوال هذا العارض المفارق الغريب -والذي هو من مقولة الإضافة- كان سبباً مُعداً لارتقاء النفس الإنسانية بعد موتها.

فمن ضمن ما استدل به الشيخ على بقاء النفس وعدم فسادها بعد انفكاكها عن البدن، هو كون تعلقها بالبدن من مقولة الإضافة، والتي هي -بحسب ظاهر كلام الشيخ- أضعف الأعراض مطلقاً؛ ولذلك لا يمكن لما كان من مقولة الجوهر -كالنفس- أن يفسد بعد فناء أضعف أعراضه الغريبة.

فارتقاء النفس بعد الموت معلولٌ لزوال الشواغل عنها، والشاغل الذي يزول بالموت هو البدن؛ فتدبير البدن ليس ذاتياً للنفس، بل كان لازماً لوجودها في نشأة الطبيعة، وهو وجودٌ موّقتٌ بوجود البدن وعدم فساده، وأما إذا فسد البدن، وتخلصت النفس من شواغلها المادية؛ وجب حينئذ اتصالها بالعقل الفعال، وانكشفت لها الحقائق والمعقولات باستفاضتها منه.

فعلقة النفس بالبدن كانت مانعة إياها عن اقتضائها الذاتي، وهو أن تكون كعقل من العقول المجردة الكاملة -والتي هي المبادئ العليا للوجود أجمع- فتشاهد النفسُ حينئذ حقائقَ الوجود كلها بالفعل؛ حيث إن زوال المانع المادي سببٌ معدٌّ لمشاهدة عالم الملكوت والتجرد، وبمشاهدته تكون النفس -بقدر استعدادها وتحصيلها للملكات العلمية والعملية- عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني.

والنتيجة هي: إن النفس -بعد ذهاب بدنها بالموت- ستبقى كجوهر عقلي؛ فجنبة القوة والاستعداد قد زالت منها بزوال البدن المادي، وإذا انقطعت العلقة بين النفس والمادة فإن النفس ستكون فعليةً من الفعليات المحضة كالعقول؛ فما كان ذا تعقل زماني صار ذا تعقل دفعي، وما كان محتاجاً إلى الفكر في كسب المعارف صار غنياً عنه .

ولذلك فإن جميع كمالاتها العلمية -التي جمعتها النفس طيلة أيام حياتها الطبيعية واتصالها بالمادة- ستكون حاضرة عندها بعد الموت ومشهودة لها بالفعل، بعد أن كانت جميع تلك العلوم والمعارف حاضرة عندها بالقوة والتدرج .

الإشكالات

حان الوقت لبيان ما استظهرناه من الإشكالات على كلمات الشيخ ونظرياته.

المطلب الأول: انقلاب الماهية

نحن ندعي أن تفسير الشيخ للموت موجبٌ للقول بانقلاب النفس في ماهيتها، وسندعم مدعانا هذا بمجموعة من الإشكالات على تصويره المتقدم.

الإشكال الأول: الاستعداد عارض مؤقت

ما ذكره الشيخ من تبدلٍ في أحوال النفس -قبل الموت وبعده- هي مجموعة من التحولات الذاتية في أصل الماهية، وليست تغيرات عرضية كما هو المدعى؛ فلا معنى لئن تقتضي النفس أحكاماً وجودية متباينة بتمام الذات -كالمادية والتجرد- بسبب زوال علقة عرضية لها بالبدن؛ فالعرض لا يغير معروضه، أي لا يمكن للأعراض أن تغير موضوعاتها الجوهرية؛ لعدم تقوّم الأخيرة بها. (العابدي، ٢٠١٢م، ١: ٤٨)

الإشكال الثاني: انقطاع التكامل خلاف الحكمة

إن فرض توقف مسيرة النفس التكاملية بالموت هو أمر مخالف للحكمة الإلهية؛ بتقرير : إن الناقص الذي له شأنية التكامل تقتضي الحكمة الإلهية أن تكمّله تكميلاً لا يقفيّاً؛ إذ إن قطع التكامل عما يقتضي التكامل مخالفٌ لقانون الجود الإلهي الحاكم على تمام عالم الإمكان؛ فالجود الإلهي يقتضي إيصال كل ذي شأنية إلى مقتضى شأنيته .

وبما أن النفس لا تكتمل أبداً، ولا تبلغ حداً يمتنع عليها عقلاً أن تقبل ما يفوقه ويزيد عليه من المعقولات؛ فلا تنتفي الحكمة أبداً من إبقاء قابلية تكاملها بنحو أبدي.

قال الشيخ: «ثم النفس غير متناهي القوة؛ لأن ما يقوى عليه من التصورات العقلية غير متناهية». (ابن سينا، ١٩٤٩م، ١: ص٩٩)

الإشكال الثالث: الحدوث الزماني مقوم لوجود النفس

النفس مادية في أحكامها الوجودية لزمانيتها وحدوثها؛ فكيف لحادثٍ زماني -كالنفس- مركب العلة من أجزاء كثيرة وفانية، أن يستغني عن المادة ويفارق أحكام الزمان عند

ذهاب أضعف أعراضه؛ فيرتقي ليكون من قبيل الجواهر العقلية المبدَعة التي هي فوق الكان والمكان، ويشاركها في أحكامها الوجودية؟

فما حكم به الشيخ على النفس من وجوب تجردها التام بعد الموت يلزمه أن يكون من الممكن للحادث الزماني، أن يكون حكمهُ حكمَ المجردات التامة الإبداعية، السابقة بذواتها للزمان، بل المفيضة لجميع ما في عالم الطبيعة -من مادة وصور وحركة بإذن بارئها- بسبب انعدام عارضٍ "نسبي"، عرضه وقتاً ما ثم زال.

الإشكال الرابع: النفس فارغة ومعطلة بعد الموت

إن كلام الشيخ صريحٌ في أن النفس تقبل التكامل والازدياد بسبب تعلقها بالبدن؛ حيث قال: «والنفس إنما تطلب لتعلقها بالمادة» (ابن سينا، ١٤٠٤هـ ١: ص١٢٨) فكيف للنفس بعد الموت، وبعد أن بَطُل تعلقها بالبدن، أن تتمكن من استحضار المعقولات من العقل الفعال ومشاهدتها؟ فذلك خلف.

بيان ذلك: إن استفاضة النفس للمعقولات وحصولها لديها هو خروجٌ من القوة إلى الفعل، وهو شأن مادي يحصل للنفس في رتبة عقلية متأخرة عن الرتبة التي كانت متعلقة فيها بالبدن .

فبحسب التحليل العقلي؛ سيكون الإنقطاع عن المادة قد حصل في رتبة عقلية متقدمة على استفاضة المعقولات وخروج النفس من القوة إلى الفعل، والشيخ ينفي خروج النفس من القوة إلى الفعل إلا بالمادة أو معها؛ فذلك خلف.

فإذن حتى لو قلنا بأن النفوس ستنقطع تماماً عن المادة لتكون مجردات تامة -كما ذهب إليه الشيخ- إلا أن ذلك في الواقع سيمنعها من استفاضة العلوم والمعارف؛ إذ إن الاستفاضة والقبول هي شؤون مختصة بالموجودات المادية، ومع انقطاع النفس عن المادة؛ فليس لها أن تستحضر شيئاً من المعقولات .

وعليه فإن ذهبنا إلى ما ذهب إليه الشيخ؛ لزِمَنا أن نقول بمفارقة النفس لعالم الأبدان كما جائته، أي أنها ستكون فارغة من كل كمال فعلي بعد الموت، ومنقطعة كذلك عن أي طريق للتكامل، والحال أن ذلك مخالفٌ للحكمة الإلهية المانعة لأي تعطل في الوجود .

المطلب الثاني: مادية المدركات الجزئية

المدركات الجزئية هي تلك الصور والمعاني الجزئية التي تتعلق بها الإدراكات الحسية والخيالية والوهمية لدى الإنسان، والمعلوم من عقيدة الشيخ هو ماديتها وانطباعها في أجزاء معينة من دماغ الإنسان، وهذا أصل بنى عليه الشيخ رؤيته المعادية؛ فحصر المعاد بالروحاني ونفى الجسماني.

المطلب الثالث: اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية

لقد أثبت الشيخ في كتبه أن اللذة العقلية هي اللذة الأكمل والأتم، وأن ما سواها -من لذات حسية وخيالية ووهمية- هي دون اللذة العقلية شدةً ومدةً وكماً وكيفاً، بل لا يمكن المقايسة بينها بتاتاً، وفساد البدن سيكون موجباً لاستكمال اللذة العقلية وإيصالها إلى درجتها القصوى، ولن تحتاج النفس بعد ذلك إلى أي لذة غير اللذة العقلية. (ابن سينا، ١٩٣٨م، ٢: ٢٩٢-٢٩٣)

وهذا أصل آخر بنى عليه الشيخ رؤيته الروحانية للمعاد.

المطلب الرابع: المعاد غير الروحاني

لقد خالف الشيخ مبانيه في حقيقة المعاد في عدة مواضع من كتبه؛ فالمعاد بحسب مباني الشيخ يجب أن يكون روحانياً محضاً لا غير، ولكنك تارة تجده يلجأ إلى القول بالمعاد الخيالي (ابن سينا، ١٩٣٨م، ٢: ٢٩٨)، وتارة تجده يقول حتى بالمعاد الجسماني(ابن سينا، ١٩٥٠م، ١: ١٨٧-١٨٨)، بالرغم من أن كلا هذين المعادين لا يمكن إثباتهما وفق الرؤية الوجودية التي صورها الشيخ في كتبه.

المطلب الخامس: التكامل بعد الموت

على الرغم من تأكيده المتكرر على تجرد النفس بعد الموت تجرداً تاماً، إلا أنّا نجد الشيخ يثبت للنفس الاستعداد أيضاً، وأنها باقية على تكاملها حتى بعد الموت، وأقواله هذه تتعارض مع بعض كلماته الصريحة في امتناع التكامل على النفوس بعد الموت، ونظن -والله العالم- أن الكلمات التي خالف بها الشيخ مبانيه في عدم إمكانية تكامل النفوس بعد الموت، إنما كانت للتوفيق بين الظواهر الدينية والأدلة العقلية.

الأجوبة والحلول

قبل أن نشرع في بيان تفاصيل الحل، لا بد لنا أولاً من أن نعيد تحليل ماهية النفس وفقاً للأسس المنطقية الصحيحة التي تقبلها الحكمة المشائية؛ فما لم نتعرف على ماهية النفس وأحكامها الوجودية بنحو دقيق لا يمكننا أن نبني نظرية قادرة على التخلص من إشكالات النموذج القديم.

ولنشرع أولاً في بيان المقصود من لازم الماهية قبل أن نطبق ذلك على النفس.

المطلب الأول: اللازم الماهوي

اللازم الماهوي هو ذلك المعنى الذي يوجد بينه وبين الماهية ارتباطاً ذاتياً وترتباً عقلياً، بحيث لا يكون مقوماً لها ولا مبايناً عنها بالكلية، بل ينتزعه العقل ويكتشفه بعد تعقله للماهية أولاً ثم ملاحظة معنىً خارجٍ عن ذاتها ثانياً، دون أن يضيف العقل إلى تلك العملية الذهنية فرضاً زائداً أو تعمّلاً عقلياً غير واقعي .

فإن اكتشف العقل ثبوت النسبة بين تلك الماهية وذلك المعنى، وامتنع على العقل أن يسلبه عنها؛ فقد اكتشف أن بينهما تلازماً في الواقع ونفس الأمر؛ فعندئذ جاز للعقل أن يحمل ذلك المعنى على الماهية بعنوان كونه حقيقة منتزعة من صميم الماهية وذاتها، لا أنه شيء زائد عليها ومباين لها في الخارج حتى ينضم إليها أو يعرض عليها، والمعنى المكتشف بهذه الطريقة هو ما نسميه باللازم الماهوي.

الاستعداد لازمٌ ماهوي للنفس

قد يُعبّر عن النفس بتعبيرات كثيرة ومختلفة، إلا أنها جميعاً تصب في مصب واحد وتعطي معنى واحداً؛ إذ إنها جميعاً جاءت لتعبر عن حقيقة واحدة وذات واحدة، وهي النفس الناطقة .

فتارة يُعبر عن النفس الإنسانية بأنها عقلٌ ناقص أو عقلٌ بالقوة؛ لنقصانها من حيث كمالاتها الثانوية، وكونها مستكملة بالبدن، وخارجة به من القوة إلى الفعل، ويعبر عنها كذلك بأنها الجوهر الناطق، من حيث أنها الفصل الاشتقاقي، ومبدأ الناطقية والحركة الفكرية في النوع الإنساني؛ فيُنتزع منها الفصلُ المنطقي لِحدّ الإنسان (الحيوان الناطق) (ابن سينا، ١٣٧٦هـ ١: ص٢٣٢)، ويعبر عنها أيضاً بالجوهر المدبر للبدن والحافظ لمزاجه وصورته. (ابن سينا، ١٩٥٠م، ١: ٥٣-٥٦)

والأمر الذي لا يخفى أن جميع هذه التعابير تحكي عن خصيصة تمتاز بها النفس عن بقية المجردات، وهي الاستعداد؛ والثمرة الحاصلة من إثبات لزوم الاستعداد لماهية النفس لزوماً ذاتياً، هو إثبات كونها متكاملة بالفعل ما دامت موجودة، أي أن التكامل الفعلي لازمٌ وجوديٌ لها؛ فذلك من قبيل (التناهي) الذي ثبت كونه لازماً ذاتياً لماهية الجسم التعليمي؛ فهو الموجب لثبوت تلازم وجودي بين الجسم التعليمي والسطح في متن الأعيان.

فالنفس يلزمها ذاتاً أن تكون مستعدة للتكامل، ويلزمها وجوداً أن تكون متكاملة بالفعل؛ فالمستعِد بالذات -مادام موجوداً- كان المستعَد حاصلاً له بالضرورة، وإلا للزم الخلف من كونه مستعِداً بالذات.

إشكال وجواب

فإن قال قائل: إن النفس من حيث ذاتها جوهر مجرد كالعقول، ولكن ما عرضها من تعلق بالمادة هو الذي جعلها مادية وزمانية من حيث الأحكام، فليست هذه الأحكام ذاتية لها، بل تلزمها مادامت النفس متعلقة بالبدن وحسب.

قلنا: إن الاستعداد حكم ضروري للنفس من حيث أنها جوهر قابل للتعلق بالبدن، وهذا وصف ذاتي لها؛ فلو لم تكن قابلة ومستعدة بالذات لما قبلت التعلق بالبدن أصلاً؛ فلأن النفس قابلة بذاتها قبلت التعلق البدن، وقبلت الكمالات والكيفيات النفسانية العارضة عليها، لا أنها قبلت البدن فصارت قابلة؛ ففي ذلك تقدمٌ للمتأخر وهو محال.

المطلب الثاني: تجرد المدركات الجزئية

إن حاصل التحقيق في أمر المدركات مطلقاً هو وجوب كونها مجردة، لا مادية جسمانية؛ فالمدركات هي ما يكون حضورها عند الإنسان موجباً لحصول العلم بمتعلقها؛ وبما أن النفس مجردة ولا وضع لها؛ فلا بد أن يكون الحاضر عندها مجرداً كذلك ولا وضع له؛ فلو كانت المدركات مادية جسمانية لكان لها وضع وجهة من جهات العالم، وما له وضع وجهة لا يمكن أن يكون حاضراً عند ما لا وضع له ولا جهة.

المطلب الثالث: اللذات عرضية لا طولية

لا إشكال أن ما أثبته الشيخ -من كون اللذة العقلية أكمل اللذائذ- صحيحٌ في حد نفسه، إلا أن تلك اللذات ليست في طول اللذة العقلية حتى يُستغنى عنها كل الاستغناء، أي ليست جميعها من سنخٍ واحدٍ من اللذة حتى تكون اللذة العقلية أشد وأقوى منها في الدرجة والمرتبة؛ فيُستغنى بالشديد عن الضعيف وبالكامل عن الناقص، بل اللذائذ الأخرى في عَرضها؛ ولذلك فإن السعادة الحقيقية والتامة للإنسان، والذي هو موجود متعدد الأبعاد، ومختلف الأهواء والتوجهات، لا يمكن أن تنال بإشباع أكمل أبعاده وأهمها فحسب، وإنما تنال بإشباع تمام وجوده وكامل أبعاده ورغباته؛ حتى لا يبقى لأي شوق باقية مطلقاً، مهما دنى وخسّ ذلك الشوق من حيث الشدة والأهمية.

المطلب الرابع: المحصّلة النهائية

إن لما أثبتنا للتو من أحكامٍ لماهية النفس، وتجردٍ لمدركاتها الجزئية، وعَرضيةٍ للذاتها، لوازم ونتائج، وهي:

التكامل بالفعل لازمٌ وجودي للنفس الناطقة

إن القول بذاتية الاستعداد لماهية النفس يلزمه أن تكون النفس متحركة ومتكاملة بالفعل مادامت موجودة، وألّا تتخلف عنها هذه الشأنية بفساد البدن وزواله، نعم إن زوال البدن موجبٌ لزوال نحو معين من الإدراكات وهي الإدراكات الحسية؛ فلا معنى لحصول الإحساس بالفعل من دون وجود حواس عنصرية تنفعل عن المحسوسات الخارجية .

والنفس إنما احتاجت في أول أمرها إلى البدن لأجل تخصيص استعدادها العام؛ فهي وإن كانت مستعدة بالذات إلا أنها في أول حدوثها خالية عن أي مرجح أو مخصص للاستفاضة؛ فتكون محتاجة إلى البدن وأفعاله حتى يتخصص به استعدادها ويخرج عن عمومه، وإلا لكانت استفاضتها للكيفيات النفسانية المختلفة ترجيحاً بلا مرجح، وهو محال .

وأما بعد استجماعها للكمالات العلمية والعملية عن طريق البدن؛ فإن تلك الكمالات ستكون هي المخصص لما يفاض عليها من العقل الفعال بعد الموت، وكلما استفاضت أمراً جديداً خصصها ذلك لاستفاضة أمر لاحق، وهلم جرّاً؛ فتبقى متكاملة بالفعل – بنفسها ودون بدن– لا إلى نهاية؛ حيث إنها ليست من سنخ ما يفسد أو يتحلل من الجواهر.

المعاد الخيالي والجسماني

بعد أن أثبتنا تجرد المدركات الجزئية، وأنها لا تفسد بفساد البدن وزواله؛ أمكننا أن نثبت للنفس معاداً خيالياً بعد الموت؛ فللنفس بعد الموت أن تتخيل كما لها أن تتعقل، وبما أنا أثبتنا إمكانية تكامل النفس بعد الموت؛ فيثبت بذلك أنها متحركة في خيالاتها ومتكاملة فيها بالفصل والتركيب، مثلما هي متحركة ومتكاملة في معقولاتها ومعارفها الكلية بالتفكير والاستفاضة.

وبإثباتنا لإمكانية التكامل بعد الموت يثبت الإمكان العقلي للمعاد الجسماني؛ فالنفس ما دامت قابلة للحركة والتكامل فلن يكون في فرض استرجاعها للبدن وكمالاته الحسية أي محذور عقلي .

فالظن بامتناع المعاد الجسماني كان راجعاً في أساسه إلى القول بتجرد النفس تجرداً تاماً بعد الموت، وخروجها بذلك عن دائرة الزمان والحركة مطلقاً؛ فما كان حاله كذلك -أي كان مجرداً تاماً- امتنع أن يعرضه أي نحو من أنحاء الحركة والتغير .

وأما بعد إثباتنا لذاتية الاستعداد للنفس، وأن الحركة لازمة لها ما دامت موجودة؛ فلا يُعَدُ المعاد الجسماني -في نفسه- من جملة الأمور الممتنعة، بل يثبت بذلك إمكانه العقلي.

الإمكان الوقوعي للمعاد الجسماني

نعم قد يمتنع المعاد الجسماني بالغير على الرغم من إمكانه العقلي؛ فيكون ممتنعاً وقوعاً لمكان امتناع التناسخ؛ فحتى لو أمكن للنفس أن تتحرك وتتغير -ويُفرض عودها للعناصر مرة أخرى- فقد يقال بأن ذلك مستلزمٌ لمحذور التناسخ.

ولكنا نقول: إن محذور التناسخ يرتفع إن قُدّر وجودُ موضوعٍ للنفس العائدة يكون مغايراً لموضوع النفس الحادثة؛ فلا شك أن النفس الحادثة تتعلق بالمزاج العنصري الموجود في رحم الأم بعد اكتماله؛ ولذلك فلو قلنا بأن النفس العائدة ستتعلق بنفس هذا المزاج؛ كان ذلك قولاً بالتناسخ المحال؛ للزومه اجتماع أكثر من نفس واحدة على بدن واحد.

وأما إذا قلنا أن النفس العائدة -لاختلاف استعداداتها وكمالاتها المخصِصة- من شأنها أن تتعلق بمزاج عنصري آخر، يكون مُعَداً لها خصيصاً من قِبل فاعل إرادي مدبرٍ للنفوس والعناصر والأفلاك؛ فلن تكون العودة الجسمانية للنفس حينئذٍ مستلزمة للتناسخ ولا ممتنعة وقوعاً؛ حيث إنّا فرضنا لعودتها فاعلاً مدبراً ومريداً، وهو قادرٌ على أن يخصص للنفس من الأمزجة العنصرية الموجودة في الطبيعة ما يكون مسانخاً لها وحدها دون غيرها من النفوس.

وبما أن النفس ستبقى بعد الموت زمانية؛ فيمكن لذلك الفاعل المختار أن يعيدها في وقت ما بعينه؛ فقد فُرض مدبراً للأفلاك أيضاً، والمدبر للأفلاك مدبرٌ للزمان والزمانيات لا محالة؛ فكينونة الزمان إنما هي بالحركة الاستدارية التي للأفلاك؛ ولا شك أن مثل ذلك الفاعل الإرادي موجود، وقد أثبتته براهين واجب الوجود.

وبما أن حركة الأفلاك سببٌ لتحريك استعدادات الهيولى، واستفاضة الصور والأعراض المشخصة من العقل الفعال؛ كان المحرك والمدبر لأجرام الأفلاك ونفوسها مدبراً أيضاً للأمزجة العنصرية في عالم الطبيعة؛ فيكون قادراً -بالمشيئة والإرادة- على تخصيص مزاجٍ منها ليكون مسانخاً لنفسٍ معيّنةٍ من النفوس.

وبذلك يثبت الإمكان الوقوعي للمعاد الجسماني، وأنه غير ممتنع بالذات ولا بالغير.

وجوب المعاد الجسماني

إذا عادت النفس جسمانياً أمكن لها أن تعاود الإحساس مرة أخرى؛ لعودة البدن المادي وحواسه العنصرية، وأمكن لها بذلك أن تستكمل لذتها النوعية الحقيقية، وهي اللذة الجامعة لجميع الإدراكات والمدركات عند الإنسان؛ فالنفس وإن كانت بعد الموت متخيلة ومتعقلة بالفعل، إلا أنها كانت منقطعة عن الإدراكات الحسية الانفعالية.

فمن دون وجود بدن عنصري منفعل فإن النفس ستفقد قواها الشهوية والغضبية، ولن تدرك من اللذائذ بعد الموت ما كان من سنخ اللذائذ الجنسية والانتقامية وما يجري مجراها؛ حيث إن الشهوة والغضب حالتان تعرضان النفس من جهة البدن عند استحالته في المزاج؛ فتسترخي بعد أن كانت هائجة، وتطمئن بعد أن كانت متوترة، وتهدأ بعد أن كانت ثائرة.

يقول الشيخ: «والشهوة والغضب غير ملائم لجوهر الجسم الذي لا يتغير ولا ينفعل؛ فإنه لا يستحيل إلى حال غير ملائمة؛ فيرجع إلى حال ملائمة فيلتذ، أو ينتقم من محيل له فيغضب». (ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص ٤١٧)

فلذائذ الشهوة والغضب تعتمد في وجودها على وجود الجسم المتغير والمنفعل؛ فما لم ترجع النفس رجوعاً جسمانياً إلى بدنها العنصري ذي المزاج المتغير؛ لم تتمكن النفس من استكمال لذتها الجنسية والانتقامية، والحال أن هاتين اللذتين من أكثر اللذات التي يتمناها الإنسان ويرجوها قبل موته، وإن كانتا خسيستين عند مقارنتهما باللذات العقلية المحضة .

فالإنسان لن يشف غليله بعد الموت ممن ظلمه واعتدى عليه إلا مع وجود قوة غضبية ولذة انتقامية ترضيه، ولن يكبح نفسه عن الشهوات الحيوانية اللذيذة قبل موته فيتنزّه عنها إلا مع وجود أمل بالعوض المماثل بعد الموت؛ ولذلك فإن إرجاع النفس إلى بدنٍ عنصري جديد هو مقتضى الحكمة والعناية الإلهية؛ لما فيه من خير ومصلحة دنيوية وأخروية للعباد؛ ولذلك «فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أُسّها ... ولا [يمكن] أن يكون ما يعلمه [تعالى] في نظام الخير، الممكن وجوده، الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير، لا يوجد». (ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص ٤٨٨)

وهذه العبارة جاءت في سياق إثبات الشيخ للنبوة، إلا أنّا طبقناها في المقام لوجود اشتراك بين المطلبين -أي بين النبوة وبين المعاد الجسماني- لتناسبهما مع الحكمة الإلهية والنظام الأصلح.

فإذن اكتشاف العقل لوجود مصلحة عليا وحكمة بالغة في أمرٍ ما دليلٌ على صدوره عن الباري تعالى على نحو الوجوب والضرورة؛ فكل ما كان جامعاً لوجوه الحكمة فهو داخلٌ ضمن النظام الأصلح اللازم لذاته تعالى.(ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص ٤٣٤)

قال الشيخ: «واعلم أن الله تعالى يعلم وجه الخير في هذا؛ فيجب أن يوجد معلوم الله تعالى على وجهه على ما علمت». (ابن سينا، ١٣٧٦ش، ١: ص ٤٩٠)

وقد علمت أن العودة الجسمانية للنفس هو طريقها الوحيد نحو تحقيق لذتها النوعية واستجماع اللذائذ -أو الآلام- برمتها؛ إذ ليس هناك من جملة الإدراكات والمدركات ما من شأنه أن يعطي موجوداً متعدد الأبعاد والأهواء -كالإنسان- لذته النوعية الحقيقية بأتم صورها إلا ما كان مشبعاً لجميع غرائزه ورغباته ومطلوباته بنحو مطلق، سواءٌ العقلية منها أو غير العقلية، وسواءٌ الشريفة منها أو الدنية.

فيثبت بذلك -وطبقاً للنظام الأصلح- وجوب تحقق المعاد الجسماني للنفس الناطقة الإنسانية، وإلا لكان تحريك الإنسان نحو غاياته الواقعية وأهدافه النهائية تحريكاً مختلاً ومنقوصاً؛ وذلك محالٌ وقوعه من الحكيم .

وهذا آخر ما أردنا أن نبينه في هذا المطلب.

وفي نهاية هذه الدراسة نقول: قد بان -بعد كل ما تقدم- أن إثبات الاستعداد كلازمٍ ذاتي لماهية النفس الإنسانية، وإثبات تجرد مدركاتها الجزئية؛ كفيلٌ بسد جميع الثغرات الفلسفية الموجودة في النظريات النفسية والمعادية للشيخ الرئيس؛ وقد كان هذا مرامنا منذ البداية، وقد أنالنا الله إياه بجوده وفضله؛ فله الحمد والثناء.

النتيجة

لقد عنونا هذه الدراسة «طرقُ حلِّ إشكالياتِ المعادِ عندَ ابنِ سينا وفقَ مباني المشاء»، ووضعنا على عاتقنا فيها أن نتمم نظريات الشيخ حول النفس والمعاد؛ فنتحرى مواضع الإشكال ونُجيب عنها بنفس الآلية البرهانية والنظرة المنطقية التي يرتضيها الشيخ -ويقنع بها- في معالجة المسائل الفلسفية؛ إذ لا شك أن البحث عن حقيقة الإنسان ومآله بعد الموت بحثٌ حساس وذو أهمية عقدية خاصة؛ فما لم يعرف الإنسان نفسه ومصيره بصورة برهانية، كيف له أن يبني رؤية كونية صحيحة، ويسلك سلوكاً رشيداً يوصله إلى الغاية الحقيقية التي خلقه الله سبحانه وتعالى من أجلها؟

ولأجل هذه الغاية الشريفة استقصينا في هذه الدراسة أقوال الشيخ؛ فتعرفنا أولاً على نظرياته في حقيقة النفس الإنسانية؛ فوجدناه أقام البراهين الساطعة على وجودها وجوهريتها وتجردها وخلودها، وبيّن ما لها من قوىً وإدراكات، وأفعالٍ وانفعالات؛ فأثبت روحانيتها حدوثاً وبقاءاً، وأنها تحدث بحدوث الأبدان، وتستكمل بها علمياً وعملياً ما دامت متعلقة بها، وأنها لا تفسد بفساد بالبدن، بل تبقى بعد موته وفساده مجردة فوق الزمان والمكان.

ثم تعرفنا على نظرية الشيخ في حقيقة المعاد؛ فهي تتفرع بنحوٍ طبيعي على ما انتهى إليه في الرتبة السابقة من حقيقةٍ للنفس الإنسانية؛ فوجدناه يعطي للنفس بعد الموت حكم العقول الفعالة والمجردات التامة؛ فرفع عنها بعد الموت ما كان ثابتاً لها من تغيرٍ، وإدراكٍ للجزئيات، وتكامل في المعقولات، وجعل منها موجوداً مفارقاً عن المادة كل المفارقة، متلذذة بتعقلها للمبادئ العليا للوجود، وممنوعة من كل لذة مما سواها.

إلا أننا وبعد أن ذكرنا نظرياته تلك، واستقصينا -بقدر الاستطاعة والمُكنة- أقواله وكلماته؛ لاحظنا -في أقل الموارد- خروجاً منه عن الدليل والبرهان، ومحاولاتٍ في غير محلها للجمع بين النتائج الفلسفية والظواهر الدينية؛ فخرجت من رحم تلك

المحاولات بعض الأخلال والإشكالات، واضطربت -من هنا وهناك- بعض الأقوال والكلمات.

فقد جعل الشيخ من الموت وانقطاع النفس عن البدن حدثاً مخلاً بأصل ماهيتها؛ فقلب النفس بالموت عقلاً من العقول، ومجرداً من المجردات التامة، وقطع بذلك علقتها بالزمان وأحكامه، وعلى الرغم من ذلك فقد خالف الشيخ هذه المباني في بعض كلماته، حيث أثبت للنفس تغيراً وتكاملاً حتى بعد الموت والتجرد التام؛ فقال بأن المتوسطين من أصحاب النعيم سيلتحقون بالكمّل بعد مرور أحقابٍ عليهم، وأن أصحاب الجحيم ستزول عنهم هيئاتهم المؤذية شيئاً فشيئاً، ما لم يكونون من أهل الجحود والعناد.

وذهب الشيخ أيضاً إلى جسمانية المدركات الجزئية -من حسية وخيالية ووهمية- فلزمه بذلك انتفاؤها مطلقاً بعد الموت وفناء البدن، وانحصار الإدراك بعد الموت بالإدراك العقلي وحسب؛ فكان المعاد الإنساني عند الشيخ معاداً روحانياً محضاً، وعلى الرغم من ذلك فقد خالف الشيخ هذه المباني في بعض كلماته؛ حيث استحسن إعطاء البُله -وحتى المتوسطين من الناس- معاداً خيالياً، معتقداً بإمكانية تعلق نفوسهم ببعض الأجرام السماوية بعد الموت، واستخدامها كآلة للتخيل؛ فلزمه بذلك القول بالتناسخ من حيث لا يشعر.

وعلى هذا الأساس، وبعد أن أزحنا الستار عن مجموعة من الإشكالات الموجودة في نظريات الشيخ؛ شرعنا في بيان وإثبات التصور الصحيح للنفس الإنسانية، مستندين في ذلك على أسس منطقية برهانية؛ لندخل به إلى تشكيل رؤية جديدة حول المعاد، ونتخلص من الإشكالات والعثرات التي ابتلت بها نظريات الشيخ المتقدمة.

فأثبتنا أولاً أن للنفس الإنسانية لازماً ماهوياً وهو الاستعداد؛ حيث إنها جوهرٌ مجردٌ ناطق؛ فيلزمها لذلك أن تتكامل بالفعل ما دامت موجودة؛ فالنفس -لعدم عنصريتها- ليست من سنخ ما يفسد ويتحلل من الجواهر، وبما أن النفس باقية على أحكامها

الزمانية بعد الموت؛ فلها إذن أن تتحرك وتعود في بدن عنصري جديد دون أن يلزم من ذلك محذور التناسخ؛ فلا تناسخَ، ولا اجتماعَ لأكثر من نفسٍ واحدة على بدنٍ واحد؛ إن كان موضوع النفس العائدة مغايراً لموضوع النفس الحادثة.

ثم أثبتنا أن المدركات مطلقاً مجردة، سواءٌ العقلية منها أو غير العقلية؛ وعليه فلا ينحصر إدراك الإنسان بعد موته بالإدراك العقلي وحسب، بل له أن يتخيل بعد الموت دون محذور، وقد أكدنا مراراً على أن لذة الإنسان الحقيقية ليست مساوقة للّذته العقلية -وإن كانت أشرف إدراكاته ولذاته- بل كمال الإنسان الحقيقي يكمن في استجماع اللذائذ كلها، وإشباع أبعاده الوجودية برمتها، دون أن يبقى لأي شوق باقية، مهما خس ذلك الشوق، ودنى المشوق إليه.

والحاصل بعد كل ذلك: إننا استطعنا -بعون الله وتوفيقه- أن نرمم ما وقفنا عليه من إشكالاتٍ في نظريات الشيخ، وأن نوجد تصوراً جديداً وبرهانياً للنفس الإنسانية ومعادها الجسماني والخيالي، دون أن يلزم من ذلك أي محذورٍ أو إشكالٍ من الإشكالات السابقة؛ وهذا ما أردنا ورجونا أن نوفق إليه منذ البداية، وقد وُفقنا لذلك بمنّ الله ورحمته؛ فالحمد لله رب العالمين، والصلاة على رسوله محمد وآله الطاهرين .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم
١-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٣٧٦ ش)، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الشيخ حسن زاده آملي، ايران، قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي.
٢-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٤٠٤هـ)، التعليقات، تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي، ايران، قم: مكتب الإعلام الإسلامي.
٣-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٥٠م)، الطبيعيات من الإشارات والتنبيهات، شرح المحقق الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، مصر، القاهرة: دار المعارف.
٤-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٣٩٦ ش)، المباحثات، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، الطبعة الأولى، ايران، تهران: مؤسسه بزوهشى حكمت وفلسفه ايران.
٥-ابن سينا، الحسين بن عبدالله، المبدأ والمعاد (١٣٦٣ش)، باهتمام عبدالله نوراني، الطبعة الأولى، ايران، طهران: مؤسسة مطالعات جامعة مكغيل بالتعاون مع جامعة طهران.
٦-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٣٨م)، النجاة، تحقيق محيي الدين صبري الكردي، الطبعة الثانية، مصر: مطبعة السعادة.
٧-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٥٠م)، رسالة أحوال النفس، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، مصر: دار إحياء الكتب العربية.
٨-ابن سينا، الحسين بن عبدالله (١٩٤٩م)، رسالة أضحوية في أمر المعاد، تحقيق سليمان دنيا، الطبعة الأولى، مصر: دار الفكر العربي.
٩-العابدي، فلاح (٢٠١٢م)، مبادئ الرؤية الكونية، الطبعة الأولى، ايران، قم: دار الحجة.

طرق تنمية العقل من منظار القرآن الكريم ونهج البلاغة وآثارها

الاستاذ المشرف: الدكتور يحيى الدوخي
الطالبة: نجلاء العذاري

ملخص المقال:
المقالة بصورة مختصرة تبين طرق تنمية العقل من المنظار القرآني، مع بيان الأساليب التي إتبعها القرآن الكريم في هذه الطرق.
بما ان نهج البلاغة عديل القران الكريم لذلك فقد اشرنا الى طرق تنمية العقل في نهج البلاغة ايضا.
وفي الفصل الاخير اشرنا الى الاثار العلمية والعملية لهذه الطرق في بناء شخصية الانسان المسلم، وفي بناء مجتمع ذات حضارة واعية ومتطورة.
فان طورنا عقولنا بإتلباع هذه الطرق لسوف يكون لها الاثر الكبير في تطوير الحضارة الاسلامية ويكون العقل المسلم هو المبدع والسيد للفكر الحضاري بعد ان تغيب عنها فترة طويلة.
فكانت الحاجة ملحة لإعادة النظر والتأمل في آيات الذكر الحكيم الحاكية عن العقل ووظائفه وقدراته الهائلة، وكذلك النظر فيما قاله وعمل به سيد البلغاء علي عليه السلام فيما اورده في موسوعته الرائعة، التي تعد دستورا يقتدى به ففيها ما يدعوا الى التامل واعمال العقل وتطوره فكان من الواجب اخراج هذه اللآلي من هذا الكنز الثمين.

الكلمات الرئيسية: القران الكريم - نهج البلاغة - الطرق - التنمية - العقل - الاساليب - المنهجية.

المقدمة

(الرحمن علم القران)(الرحمن: ۱) وجعله في اعلى درجات البيان وحفظه من الزيادة والنقصان فلا يزال محفوظا في قلوب المؤمنين (لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) (فصلت: ٤٢)

فهو في البيان والهداية كالروح من الجسد، ذلك البيان الذي يحمل في طياته من المعاني والدرر وبما يتضمن من الاحكام والتشريعات، التي اثبتت ان للعقل دورا واثرا في بناء المعرفي لتحصيل العلوم وفهمها وتوجيهها الوجهه الصحيحة، وفق المنهج المرسوم لها والاساليب المتبعة في القران الكريم ونهج البلاغة على اثره.

والمتبع لآيات الذكر الحكيم وكتاب نهج البلاغة يلاحظ هناك طرق واساليب غايتها تنمية العقل الانساني والرقي به نحو الكمال.

مشكلة البحث

عدم وجود اي مصدر يحمل عنوان طرق تنمية العقل لا من المنظار القراني ولا من منظار نهج البلاغة.

الاسئلة

السؤال الرئيسي

ما هي طرق تنمية العقل من منظار القران الكريم ونهج البلاغة و ما هي اثارها؟

الأسئلة الفرعية

۱ـ ما هو مفهوم التنمية ومفهوم العقل في القرآن الكريم ونهج البلاغة.

۲ـ ماهي الطرق والأساليب المتبعة في القرآن الكريم لتنمية العقل.

٣ـ ماهي الطرق والأساليب لتنمية وتطوير العقل في نهج البلاغة.
٤ـ ماهي الآثار العلمية والعملية المترتبة على تنمية العقل.

الاهداف

اهم ما نهدف اليه هو بيان وتوضيح السبق القراني في تنمية القدرات العقلية، وبيان مزية التدبر والتفكر في آيات الذكر الحكيم، وان الله سبحانه وتعالى لم يكرّم بني آدم الا لوجود هذه القوى العقلية التي تميزه عن المخلوقات الاخرى فوضع له القران الكريم توجيهات لتنمية فكره عن طريق التدبر والنظر في اياته، وهدف هذه المقالة الكشف عن هذه الطرق والاسايب التي وضعها القران الكريم وكذلك فيما اورده امير المؤمنين في خطبه واقواله ففيهما ما يدعوا الى التأمل والنظر لإعمال العقل وتطوره.
والهدف الاخر هو بيان اثر هذه الطرق المتبعة في القران الكريم ونهج البلاغة الهادفة الى تنمية العقل، اثرهما العلمي والعملي لبناء مجتمع سليم وحضارة متطورة عظيمة يتطلع لها العالم اليوم.

نتائج البحث

ان القران الكريم كتاب عقيدة يخاطب العقل والضمير، وخير ما يطلبه هذا الكتاب العظيم من الانسان ان يحثه على التفكير في جميع المجالات العلمية والعملية، ولا يتضمن فيه حكما من الاحكام يشلّ فيه حركة العقل في تفكيره او يحول بينه وبين الإستزادة من العلوم، بل يخاطبه في اول ما نزل بكلمة اقرا ويدعوه الى قراءة بحرية كاملة في كتاب الله المسطور في القران الكريم وفي كتابه المنظور في الكون، بشرط ان تكون هذه القراءة بسم الله الخالق البارئ المدبر، فاذا كانت كذلك لسوف يخرج بنتائج منها
اولا: القرآن الكريم يجعل التفكير السليم والنظر الصحيح الى آياته خلقه وسيلة من وسائل تنمية العقل فيؤمنوا به.

ثانياً: التفكير هو سلوك تطوري ينمو بنمو الفرد وتراكم خبراته، لذلك فالقرآن الكريم حث قارئه الى التفكير والتدبر بطرق وأساليب تستهدف تنمية تفكيره كالإستدلال على يوم القيامة والبعث وإحياء الموتى بالنظر والتأمل.

ثالثاً: إن مادة العقل وردت في القرآن الكريم في مائة وثلاثين موضعاً، وكلما ذكر آية من آيات قدرته وتدبيره وإبداعه ختمها بقوله (لآيات لقوم يعقلون) (البقرة: ١٦٤)

رابعاً: التفكير في القرآن الكريم على نوعين:

النوع الأول: تفكر في الدليل القرآني لمعرفة مراد الخالق.

النوع الثاني: تفكير في معاني قد دعا الله عباده الى التفكير فيها، كالتفكير في آياته المشهودة، والتأمل في حكمته وقدرته ولطفه وإحسانه وعدله، إذن هو كتاب يحث المسلم على أن يفكر في عالم نفسه كما يفكر في عالم الطبيعة.

خامساً: لو لم يكن هناك وجود لطريق العقل، ولو لم يكن هذا الطريق عاصماً عن الخطأ لكان الأمر بالسير فيه لافائدة منه وكان لغواً، ولما كان هناك داعٍ للمؤاخذة على تركه.

والعقلاء والعلماء والمفكرون هم المخاطبون في القرآن.

سادساً: إن لتنمية العقل الأثر البليغ في تطبيق الأنظمة الإسلامية في جميع المجالات.

سابعاً: لو أننا طوّرنا عقولنا من خلال إتباع طرقه، لسوف ينتج نجاحاً له أثاره العلمية والعملية لبناء مجتمع صالح على جميع المستويات، وبذلك يرتقي الإنسان بنفسه للوصول إلى غاية خلقه وهي الإستخلاف، فتنمية العقل من أهم الوسائل لتحقيق تلك الغاية.

الشكر والتقدير

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولايحصى نعماءه العادون.

وأما بعد أتقدم بالشكر والتقدير الى السابقين الأولين الذين أناروا درب العلم والمعرفة، وسهلوا لنا المسير.

هذا ونخص الأساتذة الكرام في جامعة المصطفى وكوادرها بالشكر الجزيل على مابذلوا من الجهود من أجل نشر علم أهل البيت عليهم السلام.

فجزاهم الله عن الإسلام خير الجزاء.

وأتوجه بالشكر الجزيل الى الدكتور الفاضل يحيي الدوخي الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، وجعل الله عمله هذا في ميزان حسناته، وله منا كل التقدير والإحترام.

طرق تنمية العقل

كيف يمكن تنمية العقل وتدريبه، حتى يستطيع أن يكون بالفعل أداة للإنسان المسلم لتربية نفسه، وللمساهمة في تطوير مجتمعه. وعليه وبعد بيان ولفت نظر القارئ الى علاقة آيات القرآن الكريم بالعقل، نتطرق الى الطرق العديدة التي استعملها القرآن الكريم لتنمية قدرات الانسان العقلية، وذلك بالنظر والتأمل في آياته سبحانه وتعالى مستهدفاً من ذلك خلق انسان متعقل ومتخلق بأخلاق القرآن الكريم.

العلاقة بين القرآن والعقل:

قد تبين من خلال البحث أن العقل لا يتعارض مع الدين، بل أن العقل من مقومات الدين. فلو تفكرنا في العلاقة بين العقل والنص القرآني وبين صحة الوحي، وبين صدق الرسول، فنقول: مَن الذي ضمن لنا صحة هذا كله؟

أليس العقل هو الذي حكم على صحتها؟ أليس العقل هو الذي أمر القلب بالايمان؟ وإن لم يرها بعين اليقين ولكن آمن بها بقلبه وعقله.

والآيات القرآنية خيرُ شاهدٍ على هذا، إذ تقنع الناس بصحة الوحي وبصدق الرسول صلى الله عليه وآله بخطابها مع العقل، عن طريق الاستنتاج والتحدّي، وهل الاستنتاج والتحدّي إلا كلامٌ مع العقل.

فيقول الله تعالى (وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُواْ شُهَدَاءكُم مِّن دُونِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * فَإِن لَّمْ تَفْعَلُواْ وَلَن تَفْعَلُواْ فَاتَّقُواْ النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ) (البقرة: ٢٣-٢٤)

منهجية القرآن الكريم وأساليبه في التنمية

لقد جاء القرآن الكريم بمنهج رائع في استخدامه الأدلة والبراهين العقلية لعرض مسائل العقيدة، ومَن يتدبر في القرآن الكريم يتبين له ما تضمن هذا الكتاب الكريم من منهجاً واضحاً ومقنعاً للبرهنة العقلية لمن أرادَ أن يتدبر.

منهجية القرآن الكريم

لقد اتسم منهج القرآن الكريم بما يلي:

أولاً: الصدق

(ومَن أصدقَ من الله قبلا) (النساء: ١٢٢).

ثانياً: ملاءمة الفطرة

قال تعالى (فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ)(يوسف: ١١١).

ثالثاً: العلم

قال تعالى (الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ)(الرحمن: ١-٤).

رابعاً: الحكمة

حكمة الصانع الحكيم العليم تتجلى في كل شيء، في مخلوقاته (قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الآخِرَةَ)(العنكبوت: ٢٠). وحكمته في

المحاججة القادرة على اقناع الخصم واسكاته (وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ)(الشورى: ١٥) منهجية حكيمة لا تقابلها حكمة ولا منهج الى يوم القيامة.

خامساً: الدقة

لقد اتسمت منهجية القرآن الكريم بأنها دقيقة كل الدقة في تشريعاتها وفي أحاديثها، وفي كل شيء، وما غاص باحث في آية من آيات التنمية في القرآن الكريم إلا بهرته هذه الدقة وذلك الوضوح فيقول تعالى في الشهادة (ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَلاَّ تَرْتَابُواْ).(البقرة: ٢٨٢)

سادساً: الوحدة

رغم تكامل منهجية القرآن الكريم في كل مناحي الحياة، وشمولها لكل شيء فهي في وحدة محكمة، في وحدة المصدر وهو الله، وفي وحدة الموضوع وهو الانسان، وأيضاً في وحدة الغاية، وهي عبادة الله الواحد القهّار. ولولا هذه الوحدة لحصل الاختلاف والتناقض (أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفاً كَثِيراً).(النساء: ٨٢)

سابعاً: الاعتدال

لقد راعى القرآن الكريم الاعتدال في تنمية الانسان، وذلك بشكل متوازن بحيث لا يطغى الاهتمام بجانب على حساب آخر (وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا).(القصص: ٧٧)

أساليب التنمية في القرآن الكريم

يستخدم القرآن الكريم أساليب إقناعيه متنوعة، بطرق عديدة منها قص القصص، ومنها الحديث عن الواقع الذي يعيشونه ومنها الحث على العمل فهذا اسلوب قرآني يحث على العلم والعمل والتعليم، فإسلوب القرآن الكريم يزرع في الانسان الشعور بالمسئولية ليكون المسلم ايجابياً فعّالاً تجاه واجباته الفردية والاجتماعية.

ومن أساليبه التنموية التدرج في التنمية، ومن الأساليب التي استخدمها القرآن الكريم لتنمية العقل هي المحاججة، فمن يسمع المحاججة لابّد له من التفكير والتدبر فيها، لأنها كالأدلة والبراهين لا مجال لها إلا العقل.

طرق تنمية العقل في القرآن الكريم

إن أعداء الاسلام قد اتهموا القرآن الكريم بأنه يدعو لمحاربة العقل والعلم، وإن العلم والقرآن متعارضان، فنشروا هذه التهمة وآمن بها ممن يدّعي العلم والفكر والأدب، وإنما أساس أقوالهم هذه هي من الحقد الواضح للدين والبغض البيّن للقرآن الكريم. فالباحث العادل والمتفحّص المطّلع على القرآن الكريم، يلاحظ وبوضوح اهتمام القرآن الكريم بالعلم واعمال العقل والتفكر في آيات الله، ويجد في آيات القرآن الكريم عدة طرق لتنمية عقل الانسان وإعماله منها (دعوة القرآن الكريم لاعمال العقل).

الطريق الأول

الطريق الأول الذي استعمله القرآن الكريم لاعمال العقل هي دعوته لاعمال العقل في مجالات شتى، كما في مجال النظر والتفكر في الآيات الكونية، وفي السؤال والاستفهام حيث يقوم الانسان بعمليات تفكرية باحثاً عن الجواب.

ومن الآيات الباعثة على التفكر، ما ضربه الله تعالى من الامثلة في القرآن الكريم، الدالة على حكمة يريدها الله من هذا المثل فقال تعالى (إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاء أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الأَرْضِ) الى قوله تعالى (كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ)(يونس: ٢٤).

وقوله تعالى (وَيَضْرِبُ اللّهُ الأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ)(ابراهيم: ٢٥) فغاية ضرب الامثال هي اعمال العقل والتفكر فيها.

ومنها دعوة القرآن الكريم لاعمال العقل بالتفكر مثنى وفرادى، وكذلك دعوته في التفكر في الآيات المعنوية وفي آيات التذكرة، كلّ هذه الآيات هي دعوة لاعمال العقل والتفكر.

الطريق الثاني: ـ منطق التعقل

من الطرق التي استعملها القرآن لتنمية عقل الإنسان:ـ

هو منطق التعقل الذي استخدمه القرآن الكريم في بياناته التشريعية والاخلاقية والعقائدية، فقد كان لها التأثير البليغ في اعمال عقل المسلم، ونشاهد هذا المنطق في كلام الانبياء مع أقوامهم كيف يواجهون تكذيبهم واستهزاءهم بمنطقهم العقلائي الداعي الى إعمال عقولهم فقال نبي الله شعيب لقومه (وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ). (سورة هود: ٨٨)

وهكذا فقد كان منطق التعقل له تأثير بليغ على المسلمين، فقد كانوا يأتون الى رسول الله فيعترفون عنده بجرائمهم وجناياتهم من اجل التطهير والتوبة.

الطريق الثالث

الدعوة الى التعقل في وحدانية الله عن طريق النظر الى الأنفس. الله المالك الحقيقي لكل شيء في السماوات والارض، وما عند الآخرين من الله وبإذنه فلا تجعلوا لله شركاء، مع أن جميع ما في الكون من المخلوقات ملك لله فهل يمكن أن يكون مخلوقاً لله شريكاً له؟ قال تعالى (ضَرَبَ لَكُم مَّثَلاً مِنْ أَنفُسِكُمْ هَل لَّكُم مِّن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن شُرَكَاء فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنتُمْ فِيهِ سَوَاء تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ) (الروم: ٢٨). الآية تخاطبهم قائلة:- أنتم غير مستعدين لإشراك عبيدكم في اموالكم رغم أن ملكيتكم اعتبارية، فكيف لكم أن تجعلوا مخلوق الله شريكاً له، مع أن ملكيته للمخلوقات تكوينة حقيقية، فقد إستخدم القرآن الكريم منهج الرجوع الى الأنفس وإلقاء الحجة عليهم من

أنفسهم، طريقاً لهدايتهم الى التعقل والتفكر لعلهم يهتدون، فقال سبحانه كذلك نفصل الآيات لقوم يعقلون.

الطريق الرابع

دعوة القرآن الى التعقل لتمييز بين الحق والباطل و(هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون)(التوبة: ۳۳). من رحمة الله بالخلق وعنايته بهم أن بعث إليهم الرسل،لتبيّن الحق وتميّزه عن الباطل، بحيث يصير مشهوداً للقلب كشهود العين للمرئيات، ولكي يتم الله حجته على الخلق، دعاهم الى تحكيم العقل بأن يتفكروا في آياته فيتعقلوا ويميّزوا بين الحق والباطل.

وهذا الطريق هو حجة الله على خلقه، فلا يعذب أحداً ولا يضله إلا بعد إراءته سبحانه لهذا الطريق.

الطريق الخامس

دعوة القرآن الكريم الى التطور عن طريق التعقل. إن منزلة العقل عند الله عظيمة حتى جعله طريقاً موصلاً إليه سبحانه. (ولكي يحرز الانسان سمة التفكّر بغية الإنعطاف بنفسه نحو النضج والتطور يجب عليه أن تراعى بعض الأمور)(الكمالي، ۱۴۳۵ه ق، ص ۳۲۹):

۱-أن يحقق غاية وجوده من الاستخلاف.

۲-أن يستفاد من تاريخ الأمم.

۳-الفهم الصحيح للتطور مع المحافظة على القيم الانسانية والعقائد الدينية.

٤-أن يكون التفكير متبصراً متوازناً.

٥-نبذ الخرافات ورفض التقليد الاعمى.

طرق تنمية العقل في نهج البلاغة

معاني العقل وقيمته ومحدوديته في نهج البلاغة

في اطار تحديد مفهوم العقل وقابلياته، نجد ضالتنا عند الإمام علي عليه السلام، هذا الامام الذي توافرت له من الثقافة الإلهية النبوية ما لم يتوافر لأحد غيره من المسلمين، وله رؤية خاصة في العقل والتعقل وفي حدوده وقابلياته.

كان للإمام عليه السلام لمفهوم العقل عدة معاني منها:

أولاً:- العقل إدراك وتفكير (لا علم كالتفكّر). (إبن ابي الحديد ، ١٩٦٣م، ج١٨، ص ٢٧٦)

ثانياً:- العقل مرجعية حاكمة (كفاك من عقلك أوضح لك سبيل غيّك من رشدك).(عبده، ١٩٨٤ م، ج١، ص ٩٩)

ثالثاً:- قيمة العقل (لا غنى كالعقل) (لا مال أعود من العقل). (عبده، ١٩٨٤ م، ج٤، ص ٢٦)

رابعاً:- اجتماع العقل مع الحواس (فإنّ الشقي ما حُرم نفع ما أوتي من العقل والتجربة). (عبده، ١٩٨٤ م، ج٣، ص ١٣٧)

محدودية قدرة العقل

لقد وضع الامام عليه السلام حدوداً للقوى العقلية في استيعاب المفاهيم، ونهى عن الخوض في أمور يصعب على العقل استيعابها والاحاطة بها. وذلك لأن امكانيات العقل لها حدود، فإذا خاض في مسائل لا طاقة له بها سوف تؤدي به الى هلاكه. فقال عليه السلام (ولا تقدّر عظمة الله سبحانه على قدر عقلك فتكون من الهالكين) وقال ايضاً (فلا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر،ولا تتغلغل إليه الفكر). (عبده، ١٩٨٤ م، ج١، ص ١٦٣)

أنواع العقل والعقل المعرفي في نهج البلاغة

يمكننا أن نجد ثلاثة أنواع للعقل في نهج البلاغة:

١ -العقل العرفي (لا عقل كالتدبير).(نهج البلاغة الحكمة: ٤٢٤)

٢ -العقل المفكر(عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية لا عقل سماع ورواية). (نهج البلاغة الحكمة: ٤٢٤)

٣ -العقل المنطقي (لا يغش العقل مَن استنصحه). (نهج البلاغة الحكمة: ٢٨١، ص ٥٢٥)

نظرية المعرفة والعقل المعرفي في نهج البلاغة

قسّم الامام عليه السلام مصادر المعرفة الى ستة مصادر منها:- (العقل والقلب والحس والتجربة والوحي والفطرة).

وبدأ بالعقل والتفكير وجعل المعرفة العقلية سابقة على باقي مصادر المعرفة، لأهمية العقل وميزته الخارقة بين الانسان وباقي المخلوقات الأخرى، فالإنسان يحرك قواه العقلية التي يصفها الامام بالأذهان يتدبر بها ويتفكر ويدرك الاشياء من حوله، فيستعمل أفكاره التي مصدرها العقل. (انساناً ذا أذهان يجلبها وفكر يتعرف بها). (إبن ابي الحديد ، ١٩٦٣م، ج١، ص ٩٦)

المصدر الثاني هو القلب

ثم أن الامام عليه السلام لم يجعل للعقل صفة الكمال المطلق في المعرفة، فقد يكون العقل ناقصاً أو ضعيفاً، فتكون المعرفة مشوهة فلا ترى الأشياء على حقيقتها، فربط الامام عليه السلام المعرفة العقلية بالقلب، وجعلها بدرجة عالية من الترابط والتكامل

فقال (إن العقل في القلب) (لأغلف القلب المقارب للعقل). (إبن ابي الحديد ، ١٩٦٣م، ج٣، ص ١٢٣)

وأما عن العقل المعرفي فقد قسم الامام عليه السلام المعرفة الى قسمين:

)العقل عقلان، مطبوع ومسموع، ولا ينفع المسموع إذا لم يكن المطبوع.(

ورواية أخرى يقول عليه السلام (العلم علمان، مطبوع ومسموع....) (إبن ابي الحديد ، ١٩٦٣م، ج٩، ص ٤٧)

وبعد هذا التقييم يضع الامام عليه السلام شرطاً لتكامل المعرفة العقلية والتصاقها مع بعضها وهو العلم المطبوع والعقل المطبوع هو الأصل، وله الأثر الكبير في حياة الانسان، ولا يرقى إليه الشك.

طرق تنمية العقل بواسطة القلب العاقل

الفلاسفة جعلوا المعرفة القلبية مقتصرة على جانب محدّد في الالهيات فقط. ولكن أمير المؤمنين عليه السلام لم يجعل المعرفة القلبية مقصورة في جانب معين من المعارف دون الأخرى،بل ربط المعرفة العقلية بالقلب.فقال: (القلب مصحف البصر) (إبن أبي الحديد، ١٩٦٣، ج٤، ص ٩٦) وهذا ما أكده بعض المختصين، فكرة وجود عقل صغير في القلب.

وقال أمير المؤمنين عليه السلام يصف مهمة القلب العقلية البصرية (وناظر قلب اللبيب به يبصر أمره ويعرف غوره ونجده). (إبن أبي الحديد، ١٩٦٣، ج٢، ص ٤٣) وكذلك اسند مهمة التصديق بالخالق الى القلب (الايمان معرفة بالقلب) (إبن أبي الحديد، ١٩٦٣، ج٤، ص ٥٠) وبذلك قد قطع الطريق على المشتغلين بالبحث والتفكير للوصول الى المعرفة والايمان من غير طريق القلب.

طرق تنمية العقل بالحكمة النظرية والعملية في نهج البلاغة

الحكمة النظرية والحكمة العملية

الحكمة إما أن يُعلّم بها وإما ليُعمل بها، فانقسمت الحكمة الى قسمين عملي وعلمي. وقال الامام عن الحكمة العلمية (تعلموا العلم فإن تعلمه حسنة ومدارستهُ تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه مَن لا يعلمه صدقة، وهو عند الله لأهله قربة). (القبانجي، ١٤١٩ هجري، ص ٣٨٥)

والحكمة النظرية تكون بحصول الاعتقادات اليقينية في معرفة الموجودات. أما الحكمة العملية فهي بتزكية النفس، فإن الحكمة العملية الحقة هي تطبيق الشرائع الالهية، ومَن يقول بمخالفة الحكمة للشرائع الالهية مَن لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكمية، يقول الله تعالى (وَلَوْلاَ فَضْلُ اللّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاَتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلاَّ قَلِيلاً)(النساء: ٨٣) وقيل أن الفضل هو العقل والرحمة الشرع.

الآثار العلمية والعملية لطرق تنمية العقل المتبعة من القرآن الكريم ونهج البلاغة

الطرق الممهدة لتحقيق آثار تنمية العقل

من أجل أن يتم التناغم بين الوحي والعقل، قامت الرسالة المحمدية بعلاج الانحرافات العقلية لتحرر فكر الانسان من التقليد والعصبية، ومن الانحرافات الأخرى الحاكمة على العقل بالجمود وعدم التنمية.

علاج القرآن الكريم لإنحرافات العقل

القرآن الكريم لم يترك الانسان يتخبط في أخطائه من دون أن يعالجها ويضع له الحلول، لتكون طرق تنمية العقل لها الأثر الملحوظ في حياة المسلم، وبدأ من القوى الجسدية

الى العقلية، فعالج أولاً أخطاء الحواس التي تؤدي الى انحراف العقل فقال تعالى (وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولـئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً)(سورة الإسراء: ٣٦) فوضع القرآن الكريم قاعدة عملية لهذا الانحراف ألا وهو العلم، وكذلك أمير المؤمنينعليه السلام قال في شأن هذا الانحراف وعلاجه (ليست الرؤية كالمعاينة مع الأبصار، فقد تكذب العيون أهلها، ولا يغش العقل من استنصحه) (إبن ابي الحديد ، ١٩٦٣م، ج٤، ص ٦٨).

القرآن الكريم يعقلن النفس عن الوقوع في الخطأ

ما من انسان يستطيع أن يكون تفكيره سليماً، وله الأثر الايجابي عملاً وأدباً، إلا إذا إبتعد عن ميول نفسه ومصالحها الجسدية والمعنوية، أي أن العقل يستطيع أن يعمل بالصورة الصحيحة في محيط خالي من الأهواء النفسية.

والقرآن الكريم جعل إتباع الهوى من أشدّ العوامل المؤثرة في وقوع انحرافات وأخطاء في تفكير الانسان، لذلك فقد أشار القرآن الكريم اشارات كثيرة الى هذا العامل المهم، فقال سبحانه (إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ)(النجم: ٢٣) ولإهتمام القرآن الكريم بفكر الانسان، ولأنه يتحدث مع عقله، فلصيانة هذه القوى الفكرية وللحفاظ عليها من أن تقع في الإنحرافات، أوضح لها خالقها أسباب هذه الإنحرافات والأخطاء، والتي منها الظن الباطل المخالف للواقع. ومنها التقليد الذي لا يعتمد على ملاكات صحيحة.

الأثر العلمي والعملي لطرق تنمية العقل في تطبيق الانظمة

إن الانظمة العامة لا تحتاج في تطبيقها إلا الى التعقل في حكمتها، وما تعود به من المنافع على المجتمع، فاستخدم الله سبحانه العقل لهداية الناس الى مصالحهم، ووجّه

للعقل الخطاب ليقوم هو بهذه المهمة، ألا وهي مهمة الإستخلاف وتطبيق الأحكام الإلهية والانظمة العامة في الأرض.

فإن ضرورة الانظمة الإلهية، أمرٌ يحكم به العقل، وكذلك تحقيقها على أرض الواقع لا يتم إلا بالعقل.

أثر تنمية العقل في تطبيق النظام الاجتماعي

إن لتنمية العقل الأثر البليغ في تطبيق النظام الاجتماعي، وذلك لأن الانظمة الاجتماعية التي عرضها القرآن الكريم في كثير منها قد خاطب العقل، وبيّن علتها، فنظام التوازن في الغنى والفقر، وضبط حركة الأموال وعدم احتكارها، هي علة حكم الخمس والزكاة فيقول سبحانه (لكي لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاء مِنكُمْ)(الحشر: ۷) ، وايضاً ولكي لا يطغى الانسان قال تعالى (كَلَّا إِنَّ الْإِنسَانَ لَيَطْغَى أَن رَّآهُ اسْتَغْنَى). (العلق: ٦-٧)

أثر تنمية العقل في تطبيق النظام الاقتصادي

الاقتصاد في الدولة الاسلامية من أهم الانظمة التي تحتاج في تطبيقها الى التعقل، ومن دونه لا يتحقق شيء من الرسالة.

ونتعرض الى بعض المناهج الاقتصادية لبيان الأثر الكبير للحكمة والتعقل في تحقيقها:

١-عمارة الأرض ٢-تحسين الحالة الاقتصادية ٣-تحديد التجارة ٤-ضرائب مالية، وفي موضوع الضرائب، كثير من الدول تعتبر أن الضرائب دخل الدولة وأنه يعود بالنفع على المجتمع، بينما الاسلام يرى أن رفع الضرائب عن العمال والفلاحين وفرضه على التجار سوف يحفظ التوازن في المجتمع ويزيد من دخل الدولة فيحافظ على اقتصادها بالشكل الجيد وهكذا نرى أن تطبيق النظام الاقتصادي يحتاج الى تعقل وتفكير ليتطور ويتقدم نحو الأحسن، ويحقق الاعمار. وكل نظام في الاسلام بالتأمل والتفكر يكون هو الأفضل.

أثر تنمية العقل في تطبيق النظام السياسي

الانظمة الاسلامية جميعها، والتي منها النظام السياسية غايتها تنمية المسلم وترقيته نحو الأحسن. ومن دون تنمية العقل لا يتحقق شئ،لأنها كثير ماتخالف هذه الأنظمة مصلحة الشخص،فإذا لم يتعقل المسلم في أمر الله تعالى لايمكنه تطبيق شئ من الشريعة، فرفع الإسلام شعار هذه السياسية العليا وتبنّاها الرجال المخلصون من ذوي العقول. ونذكر بعض نماذج السياسة الإسلامية التي كان لتنمية العقل أثراً بليغاً في تطبيقها.

١ـ إقامة العدل ـ ٢ـ إبادة الفقر، ٣ـ إعطاء الخمس والزكاة والإنفاق في سبيل الله، ٤ـ غرس الأخلاق القيمة، ٥ـ عدم إتهام حدود الله بالظلم، ٦ـ التعليم، ٧ـالعمران والإنشاء، ٨ ـ إلغاء التمايز العنصري.

الآثار العلمية والعملية لطرق تنمية العقل في نهج البلاغة

ـ أثر تنمية العقل في شخصية الإنسان

لقد ورد في أقوال أمير المؤمنين عليه السلام الكثير من المواعظ التي تؤكد على أهمية العقل لبناء شخصية المسلم، وللوصول إلى حضارة متطورة ومزدهرة، ثم يحث على طلب العلم لأنه ينمي العقل ويصقله.

ومن تعليماته عليه السلام كان منها تطبيقاته في التربية الإجتماعية،والتي منها: الرعاية الخاصة بالأيتام.

وأما في المجال السياسي فقد كانت تطبيقاته نابعة من مبادئه التربوية،مثل إختيار الولاة من البيوت الصالحة والنجيبة ـ متابعة الولاة ـ وغيرها من التطبيقات التي غايتها كانت بناء شخصية المسلم وتطوير المجتمع وتحسينه نحو الأحسن، وكل هذا لايتحقق على أرض الواقع إلا بتنمية العقل.

وأما في المجال التربوي فقد كان للإمام عليه السلام وصايا كثيرة لها الأثر العملي في تربية الفرد والمجتمع كان منها: ـ تقوى الله ـ إحياء العقول ـ المشاورة ـ التجارب تربية ـ إستخدام العقل في حل المشاكل ـ الحث على العلوم ومجالسة العلماء ـ حجية العقل ـ إسترشاد غير العقل ـ العلم المستند على العقل ـ قوت العقول الحكمة ـ عناصر التنمية. وغيرها من الوصايا التي تؤكد على أن تنمية العقل،وتطوير مهاراته وفنونه، هو الطريق الأسلم لتقدم المسلمين، ولحاقهم بالتطور العلمي والحضاري للمجتمعات المتطورة. ولهذا فقد وضع القرآن الكريم وعديله نهج البلاغة عدة طرق لتنمية العقل، تهدف جميعها الى تنمية وتطوير الفكر الإسلامي، وكان لهذه الطرق الأثار العلمية والعملية لبناء مجتمع صالح على جميع المستويات قد تحققت خلافة الله فيه.

المصادر

١ .القرآن الكريم

٢ .إبن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، (١٩٦٣م)، سوريا، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى

٣ .القبانجي، السيد حسن، علي والأسس التربوية، (١٤١٩ هجري)، قم، نشر الهادي، الطبعة الأولى

٤ .الكمالي طلال فائق، التنمية البشرية في القرآن، (١٤٣٥ هجري)، دار الكفيل، الطبعة الأولى

٥ .الموسوي السيد عباس علي، شرح نهج البلاغة، (١٩٩٨م)، دار المحبة البيضاء بيروت الطبعة الأولى

٦ .عبده، خير الله محمد، شرح نهج البلاغة، (١٩٨٤ م)، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى

معالم البصيرة في قصص القرآن الكريم

زهراء علي جاسم الكشي[1]

الخلاصة

مفهوم البصيرة يحتل مساحة واسعة من آيات القرآن الكريم ومن الروايات الشريفة فحاولنا فى هذا البحث التركيز علي قيمة و أهمية البصيرة فى القرآن الكريم وفى الروايات الشريفة وحتي فى علم النفس الحديث.

وإيضاح أدوات البصيرة وميادينها وكل هذه الأمور تعتبر خطوات لأدراك أهمية البصيرة فى حياتنا وتحرك الجاذبية فى نفوس المؤمنين للسعي وبذل الجهد لتحقيق البصيرة من خلال الأصول الاساسية والروافد الفرعية التى طرحناها في البحث وصولا إلي الاستفادة من كل ثمرات البصيرة التى استعرضناها فى البحث والحذر من موانع البصيرة التى تم التحذير منها فى هذا البحث .

الكلمات الافتتاحية : معالم البصيرة، قصص، القرآن الكريم، الانسان، سلوك الانسان

---

١ ماجستير علوم القران والتفسير،جامعة المصطفى(ص) المفتوحة،البريد الالكتروني

المقدمة

الحمد لله علي ما أنعم وله الشكر علي ما ألهم والصلاة والسلام علي الحبيب المصطفي محمد صلي الله عليه وآله وسلم المبعوث رحمة للعالمين وآله الطيبين الطاهرين شجرة النبوة وموضع الرسالة ومختلف الملائكة ومعدن العلم واللعن الدائم علي أعدائهم إلي يوم الدين وبعد :

مسألة البصيرة من المسائل الانسانية المهمة جدًا فى حياة الانسان حيث لها أثر كبير فى سلوكيات الانسان وتعامله مع الاحداث التى تمر به فى الحياة وتعامله مع المجتمع فالبصيرة عندما تنور عقل وروح الانسان تنكشف له الحقائق فتنجلى عنه ظلمات الفتن ويهتدى الي طريق الحق ولذلك سلط العلم الضوء عليها لارتباطها المباشر بحياة الانسان وخاصة علم النفس وعلم الاجتماع أما القرآن الكريم كان له السبق فى تسليط الضوء علي هذه القيمة الانسانية واولاها اهتمام خاص سواء من ناحية مفهومية أو من ناحية المصاديق الواقعية لأهل البصائر فى قصص القرآن الكريم

* السؤال الرئيسي لهذه الرسالة:

ماهى معالم البصيرة فى قصص القرآن الكريم :

الاسئلة الفرعية لهذه الرسالة :

السؤال الفرعي الاول : ماهى معالم البصيرة فى القرآن الكريم

السؤال الفرعي الثاني : ما هى تطبيقات البصيرة فى القصص القرآني

*فرضيات البحث:

١: من اثار البصيرة الثبات والشجاعة ومن الشواهد :

قال تعالي : (فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّدًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَي)(طه: ٧٠). (قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِى عَلَّمَكُمْ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلاَفٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَي)(طه: ٧١).

(قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَي مَا جَاءَنَا مِنْ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِى فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِى هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا)(طه: ٧٢).

٢: البصيرة تقود الانسان الي الهداية ولهذا الامر شواهد كثيرة فى القران الكريم :

قال تعالي : (وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَي اللَّهِ لَهُمْ الْبُشْرَي فَبَشِّرْ عِبَادِ)(الزمر: ١٧). (الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُوْلَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُوْلَئِكَ هُمْ أُوْلُوا الأَلْبَابِ)(الزمر: ١٨).

٣: كان للبصيرة دور مهم فى حياة اهل الكهف حيث اوصلتهم هذه البصيرة للرشد والكمال قال تعالي:

(نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًي)(الكهف: ١٣).

(وَرَبَطْنَا عَلَي قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا)(الكهف: ١٤).

*** أهداف البحث**

١: التعرف علي معني البصيرة ومعالمها فى القران الكريم

٢: التعرف علي بعض تطبيقات البصيرة فى القصص القرآنى.

تعريف البصيرة لغة واصطلاحا

١: مفردات الراغب الإصفهانى

يقال لقوة القلب المدركة: بصيرة وبصر، نحو قوله تعالي: (فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد) (ق: ٢٢)، وجمع البصيرة بصائر، ومنه: (أدعو إلي الله علي بصيرة أنا ومن اتبعنى) (يوسف: ١٠٨) أى: علي معرفة وتحقيق. وقوله: (بل الإنسان علي نفسه بصيرة) (القيامة: ١٤) أى: تبصره فتشهد له، وعليه من جوارحه بصيرة تبصره فتشهد له وعليه يوم القيامة، وقوله عز وجل: (وكانوا مستبصرين) (العنكبوت: ٣٨) أى: طالبين للبصيرة. ويصح أن يستعار الاستبصار للأبصار، نحو استعارة الاستجابة للإجابة، وقوله عز وجل: (وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ..... تبصرة) (ق: ٧ – ٨) أى: تبصيرا وتبيانا. يقال: بصرته تبصيرا وتبصرة.

٢: معجم المعاني الجامع

بصيرة : (أسم)، الجمع : بصائر وبصار ،البصيرة : قوة الأدراك والفطنة ،البصيرة الحجة ،البصيرة الرقيب

البصيرة العبرة ،البصيرة الستارة تغطى الباب ،البصيرة كل ما اتخذ جنة كالدرع والترس وغيرهما

البصيرة القليل من الدم يستدل به علي الرمية .

تعريف البصيرة اصطلاحًا

١: انفتاح عين القلب وسعة الادراك واستشفاف النتيجة ورؤيتها من البداية وهى ملكة تقييم الايام الآتية مع اليوم المعاش والقدرة علي النفاذ إلي كنه الامور وخفايا المعضلات .

والبصيرة هى القدرة علي الرؤية الصحيحة المتشكلة من عقل الانسان وثقافته وتربيته وتجربته ودينه وهى ما نصطلح عليه اليوم (الوعى) (الحكيم ،٢٠١٨م، ص ٦-٧)

٢: ورد في تفسير الأمثل لقوله تعالى :(قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها) (الانعام: آية١٠٤)

أن بصائر جمع بصيرة من البصر بمعني الرؤية ولكنها فى الغالب رؤية ذهنية وعقلانية وقد تطلق علي كل ما يؤدى إلي الفهم والادراك (الشيرازى، ١٤٣٤هـ، الجزء ٤، ص٤٢١) .

جمع الآيات وتفسيرها الموضوعي

التفسير الموضوعى يقوم علي أساس محاولة استكشاف النظرية القرآنية فى جميع المجالات العقيدية والفكرية والثقافية والتشريعات والسلوكية من خلال عرضها فى مواضعها المختلفة من القرآن الكريم فحين نريد أن نعرف رأى القرآن الكريم فى الألوهية , يستعرض هذا المنهج الجديد الآيات التى جاءت تتحدث عن هذا الموضوع فى مختلف المجالات وفى جميع المواضيع القرآنية سواء فى ذلك ما يتعلق بأصل وجود الإله أو بصفاته وحدوده ومن خلال هذا العرض العام والمقارنة بين الآيات وحدودها يستكشف النظرية القرآنية فى الإله .

ونظير هذا الموقف يتخذه فى كل المفاهيم والنظريات أو بعض الظواهر القرآنية .

عندما نجمع الآيات القرآنية التى تتحدث عن البصيرة ونوحد بينها لنصل إلي تفسيرها الموضوعى المتكامل نجد أن هناك ارتباط وثيق بين البصر والبصيرة أنعم علينا بنعمة البصر الظاهرى ليكون جسرا ومعبرا للبصر الباطنى والقلب فعندما يكون البصر الظاهرى منطلق للتأمل والتفكر والاعتبار والنظر فى عواقب الأمور تتكون عند الانسان بصيره فى قلبه ووعى فى فكره تفتح له أفاق معرفة وأدراك الحقائق كما هى وتنير له طريق الحق فيكون ممن هداهم الله تعالي إلي الصراط المستقيم.

والشواهد القرآنية علي ذلك كثيرة :

قال تعالي : (وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِى الْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا لاَ يُبْصِرُونَ)(يونس: ٤٣).

وقوله تعالي : (وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَنَذَرُهُمْ فِى طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ)(الأنعام: ١١٠).

(وَمَا يَسْتَوِى الأَعْمَي وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلاَ الْمُسِىءُ قَلِيلاً مَا تَتَذَكَّرُونَ)(غافر: ٥٨).

ونجد أن آيات البصيرة فى القرآن الكريم محورها الأدلة والحجج والبراهين والآيات الآفاقية والأنفسية الكافية لإظهار الحقيقة والادراك المصيب للواقع الذى يبصر به الانسان الحق ويدفعه نحو الهداية .

فأكثر آيات البصيرة فى القرآن الكريم مرتبطة بالأدلة والبراهين التى تضمنتها الشرائع السماوية والقرآن الكريم وجاء بها الانبياء والتى هى فى حقيقتها نور يبصر بها الناس سبيل الحياة الطيبة فى الدنيا والآخرة فالشرائع السماوية وعلي رأسها القرآن الكريم تدل

الأنسان علي وحدانية الله تعالي وتشتمل علي وظائف عملية يبصر بها الناس ويهتدون إلي سبيل الحق وهو سبيل الله تعالي وسبيل السعادة حيث أنها تعطى الانسان الأفكار والنظريات الصحيحة فى كافة مجالات الحياة .

ومن تلك الشواهد القرآنية :

قوله تعالي : (قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ)(الأنعام: ١٠٤).

وقوله تعالي : (هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًي وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ)(الجاثية: ٢٠).

وقوله تعالي : (قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَا أَنزَلَ هَؤُلاَءِ إِلاَّ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ بَصَائِرَ وَإِنِّى لَأَظُنُّكَ يَافِرْعَوْنُ مَثْبُورًا)(الإسراء: ١٠٢).

أ: قيمة البصيرة في القرآن الكريم :

القرآن الكريم تحدث كثيرا عن موضوع البصيرة ليلفت نظرنا إلي أهمية البصيرة فى حياة الإنسان فنجد الخطاب القرآنى يتوجه إلي ذوى العقول ويدعوهم إلي التفكر واعمال العقل من أجل بناء نفس بشرية متوازنة توازنًا إيمانيا واعيًا فيعبدون الله عن معرفة وتلك أكمل العبادات .

والمتأمل فى القرآن الكريم يجده يركز علي نقطة محورية وهى بناء رؤية كونية صانعة للحياة والرؤية الكونية الدينية ,تنطلق من أثبات وجود الله و وحدانيته وصفاته .

ومن أن كل ما فى الكون هو خلق الله خلقه لحكمة وهدف خاص لم يخلق عبثا .

قال تعالي : (وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (الذاريات: ٥٦) الذاريات . ويقول سبحانه وتعالي (رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ) (آل عمران: ١٩١) ال عمران. فكل الخلق خلق لهدف وغاية عظيمة .

وهذه الرؤية الكونية التوحيدية تؤسس للبصيرة فى حياة الانسان المؤمن بها .

فينطلق الانسان المؤمن فى الحياة انطلاقة من يدرك أن وجوده فى الحياة له قيمة وله غاية مهمة فنجده يبحث أولا عن هذه الغاية وهذا الهدف الذى خلق من أجله .

وهذا هو الفرق بين النظرة التوحيدية والنظرة المادية فالرؤية المادية تعتبر الانسان ليس له هدف وغاية وأن وجوده منحصر فى تحصيل اللذة والمنفعة الشخصية أما فى النظرة التوحيدية فالعالم مجموعة منظمة مجموعة ذات قانون وسنن طبيعية هادفة ونحن جزء من هذا العالم لوجودنا وخلقنا وحياتنا هدف لم نخلق عبثًا فى هذه الدنيا هذه لازمة النظرة التوحيدية .

فالإيمان بالله تعالي معناه أن ندرك أن لدينا هدفًا ننهض للبحث عنه والسعى إليه .

فتصبح كل حياة الإنسان المؤمن سعيا هادفًا له قيمة فى صلاح نفسه ومجتمعه وفى نظام الكون الذى أراده الله تعالي وعندها فلن يكون لليأس والضياع والقلق معني فى حياة الإنسان .

بهذه النظرة تكتسب الحياة وجهًا جميلا وتصبح الحركة فى ميدان الحياة عملا ممتعا ويزول تعب الإنسان بذكر الله تعالي وذكر الهدف ومن هنا نتيقن أن النظرة التوحيدية هى أرضية البصيرة فى الحياة .

(فالإيمان يستلزم جملة من الالتزامات الشخصية علي صعيد عبادة الفرد وعلاقته بالله تعالي وبنفسه ومن حوله وجملة من الالتزامات الجمعية التى تهدف إلي إقامة مجتمع توحيدى تتحقق فى ظله الأحكام الإلهية وعليه يجب أن يكون هذا الإيمان علي قدر وافٍ من الوعى لإدراك المسؤوليات والتكاليف وهذا لا يتم الا لمن امتلك البصيرة القادرة علي تحديد الهدف والتزام الاستقامة والثبات فى تنفيذ التكليف) .(السيد الخامنئى، ٢٠١٦م، ص٩)

يقول الإمام على (عليه السلام) : (إنما البصير من سمع فتفكر ونظر فأبصر وانتفع بالعبر ثم سلك جددًا واضحًا يتجنب فيه الصرعة فى المهاوى) (الريشهرى محمد ١٤١٦هـ، ص ٢٦٦)

ولذلك (يعتبر علم البصيرة من أشرف العلوم وأرفعها وذلك لأنه يوصل الإنسان إلي الكمال الذى خلق له)

فالبصيرة مفهوم قرآنى يرتبط بالعقيدة الإيمانية ويرتبط بالموضوع فى ما يجب أن يفعله الإنسان حتي يحقق النجاح فى حياته والسعادة الأبدية التى توصله إلي الجنة ورضا الله تعالى .

معالم البصيرة في قصص القرآن الكريم

نستعرض فيه المعالم الأساسية للبصيرة فى قصص القرآن الكريم وهذه المعالم للبصيرة كثيرة فى قصص القرآن الكريم مما تشرق فى سماء المعرفة نماذج واقعية وقدوات عملية لأهل البصائر وبالمقابل نماذج واقعية لأهل العمي فى المسيرة الانسانية وهذا يوضح معالم البصيرة بشكل عملى و واقعى مما يحفز علي الاقتداء بنماذج أهل البصائر

والتركيز علي المعالم الاساسية التى من خلالها وصلوا إلي البصيرة وفى نفس الوقت نكون علي حذر من الوقوع فى ضلال أهل العمي وكان ختام المسك فى هذا البحث التركيز علي أعظم قدوات أهل البصائر فى التاريخ الذين تجمعوا فى حادثة واحدة عظيمة وهى واقعة الطف , حادثة تجمع الرجال والنساء والصغار والكبار والسادة والعبيد قائدهم الإمام الحسين عليه السلام فى ثورة أهل البصائر التى تشرق علي العالم نور البصيرة من ذلك الزمان وإلي ظهور الإمام المهدى عجل فرجه فى الدولة الكريمة.

الاستنتاجات والاقتراحات

الحمد لله علي عظيم نعمته على بإتمام هذا المقال فهذا من وافر مننه ونعمه الكثيرة واختم بتلخيص رحلتى العلمية القرآنية الممتعة فى القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليه السلام فى عدة نتائج.

اقتراحات وتوصيات :

أولاً: النتائج

١: الحضور الواسع لمفهوم البصيرة فى آيات القرآن الكريم والروايات الشريفة .

٢: البصيرة لها مفاهيم كبيرة جدا فى ساحات كثيرة ومنها ساحة القرآن الكريم وساحة السنة الشريفة وساحة علم النفس الحديث .

٣: للبصيرة فى القرآن الكريم أدوات لابد من التعرف عليها لتحقيق البصيرة .

٤: البصيرة لها ميادين واسعة فى حياتنا وأهم ميادينها الفرد و المجتمع .

٥: تحقيق البصيرة يستلزم الاطلاع علي الأصول الأساسية والروافد الفرعية للبصيرة .

٦: البصيرة لها ثمرات عظيمة علي مستوي الفرد و المجتمع .

٧: الحذر من موانع البصيرة التى تعرقل مسيرة البصيرة فى حياتنا .

٨: معالم البصيرة كثيرة فى قصص القرآن الكريم .

٩: نماذج أهل البصائر و أهل العمي كثيرة فى قصص القرآن الكريم وفى التاريخ الإسلامي .

١٠: قصة الطف أعظم نموذج واقعى يجسد أهل البصائر و أهل العمي .

ثانياً : التوصيات و الاقتراحات

بعد التوصل لهذه النتائج المهمة ونظرا لأهمية وفاعلية مسألة البصيرة فى حياتنا أصبح ضروريا

اقتراح بعض التوصيات ومنها :

١: توصى هذه الدراسة العلماء وأصحاب التفاسير القرآنية بالتعمق أكثر فى آيات البصيرة فى القرآن الكريم لاكتشاف كنوز البصيرة فى الآيات القرآنية من خلال التدبر والتفقه فى هذه الآيات ومن ثم طرح موضوع البصيرة بشكل واقعى يجذب الإنسانية للسعى فى تحقيقه .

٢: التركيز علي موضوع البصيرة فى الساحات الدينية كالمساجد و الحسينيات والمدارس لما له أثر كبير فى تطوير الحياة الإنسانية .

٣: دعوة طلاب العلم فى الحوزات الدينية لبذل الجهد فى معرفة قيمة البصيرة ومن ثم تحقيقها فى حياتهم ليكونوا قدوة لعامة الناس .

٤: استغلال الاعلام والتطوير العلمى من الشبكات العنكبوتية ومواقع التواصل الاجتماعى لإبراز قيمة البصيرة فى حياتنا وجذب الجميع وبالخصوص الشباب لمعرفة أهمية البصيرة وإدراك ثمراتها ومن ثم السعى لتحقيقها فى حياتهم مما قد يحل كثير من مشاكلهم وأزماتهم المعاصرة .

وفى الختام نسأل الله عز وجل أن يقبل منا هذا العمل القليل بأحسن قبوله وندعو بدعاء الإمام الحسين عليه فى قنوته (اللهم وإنى مع ذلك كله عائذ بك مستبصر ما بصرتنى واجعل علي البصيرة مدرجتى) (المجلسي، ١٤٠٣ هـ.ق، ج ٨٥، ص ٢١٤)

و الحمد لله رب العالمين و الصلاة والسلام علي أشرف خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين.

المراجع

القران الكريم.

١. الخامنه اى، على(٢٠١٦م)، البصيرة والاستقامة ،لبنان، بيروت : دار المعارف الحكمية، الطبعة الاولي .

٢. الحكيم عمار، البصيرة، (٢٠١٨م) ،لبنان، بيروت : دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الثانية .

٣. الريشهرى محمد، ميزان الحكمة،(١٤١٦هـ)، ايران، قم : دار الحديث، الطبعة الاولي .

٤. المجلسى محمد باقر، بحار الأنوار، (١٤٠٣ هـ.ق)، الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، لبنان، بيروت :مؤسسة الوفاء .

٥. الكلينى الرازى محمد بن يعقوب بن إسحاق (١٣٦٥هـ)، أصول من الكافى ،ايران، طهران : دار الكتب الاسلامية، الطبعة الرابعة

٦. الشيرازى ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، (١٤٣٤هـ)، لبنان ،بيروت : مؤسسة الاعلمى، الطبعة الاولي.

الجفاف الروحي؛ الأسباب والعلاجات

الأستاذ المشرف: الدكتور حمزة على إسلامي نسب
الطالبة: بهجه أحمد سلطان

ملخّص المقال

إنّ المرض الأخطر الذي يهدّد وجود حياتنا الإسلامية والإيمانية، على المستوى الفردي والمجتمعي، هو مرض "جفاف الروح"، والذي انتشر بين صفوف المسلمين والمؤمنين وبُتنا نرى عوارض هذا "الجفاف" من تراجع للقِيَم الإنسانية والإسلامية عند بعض المسلمين والمجتمعات الإسلامية، لذلك كان لا بدّ لنا أن ندق ناقوس الخطر.

وانطلاقاً من رؤية القرآن الكريم ومستعينة بما رُوي عن رسول الله (ص) وأهل بيت (ع)، ومستفيدة من كلمات الأعلام والفقهاء والمفكرين، تكلمتُ في هذا المقال عن أسباب هذا الجفاف، الأسباب النفسية والمجتمعية، وسلطتُ الضوء على حبّ الدنيا وحبّ الذات، ومخاطر هذين الحبّين وأثرهما السلبي على الإنسان وعلى المجتمع.

ثمّ عرجتُ على ضعف الإيمان ومرض القلب، باعتبارهما من آثار حبَّيْ الدنيا والذات، ووصلتُ في النهاية إلى علاج الجفاف الروحي، العلاجات النفسية والمجتمعية، وبدأتُ بالنفسية مع تسليط الضوء على العقل ودوره وأهميته في تصويب الإنسان نحو الصراط المستقيم، ثمّ تكلمتُ عن الأسباب المجتمعية، وتحدثتُ فيه عن بعض ركائز المجتمع كالقضاء والإدارة والدولة والإعلام، في محاولة بسيطة لتقديم تصوّر مبدئيّ للعلاج من هذا المرض الفتّاك وهو جفاف الروح.

الكلمات المفتاحية: الجفاف، الروح، القلب، المجتمع، العقل، العلاج، القرآن

المقدّمة

في هذا الزمن القاسي، يتعرض الإسلام لأشرس هجوم واعتداء من أعدائه، أعداء الله والإنسانية. فمن محور الاستكبار العالمي إلى محور العروبة المنافق، وما في جعبتهما من وسائل إعلامية وإعلانية، مكتوبة ومرئية وسمعية، وصولاً إلى شبكة عنكبوتية (انترنت) أُريد لها أن تأسر العالم كلّه في مصيدتها لتسممهم بثقافتها الغربية المادية اللاإنسانية.

أمام ظلامة هذا المشهد، يلوح لنا نورٌ في الأفق، وهو نور المؤمنين، نور الإسلام المحمدي الأصيل، وهو النور الذي يمثّل الأمل للمستضعفين وشاطئ الأمن والأمان للمؤمنين الخائفين، وهو نور المقاومة والصمود والعلم والثقافة والفكر الذي ورثناه من عترة النبيّ الطاهرة (ع) وَيَأْبَى ٱللَّهُ إِلَّآ أَن يُتِمَّ نُورَهُۥ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ (التوبة-٣٢).

والنور مسكنُه القلب ومنبعُه الروح، فإذا ما جفّتِ الروحُ وقسى القلب انطفأ النور ومات الإنسان روحياً وقلبياً، لذلك كان لزاماً علينا أن نعتني بأرواحنا ونهتم بها، ونحذر من الأمراض الأخلاقية التي تحاول التسلل إلى أرواح المؤمنين لتسميمها وقتلها؛ هذه السموم الأخلاقية التي يحاربنا بها أعداء الله والإنسانية ويبثّوها في بيوتنا ومجتمعاتنا من خلال وسائلهم الإعلامية، لا بدّ أن نرصدها ونعالج ضحاياها.

من المثلية الجنسية والتحلل الأخلاقي إلى المخدرات والعنف والاغتصاب مروراً بحب المال والدنيا والسلطة والقتل وصولاً إلى مجتمع مفكك خالٍ من المشاعر الإنسانية او

الدينية.. يكفي أن يطّلع القارئ على الإحصاءات في هذا الغرب المتمدن ومن يلحقه من هذا العرب المتخلف، ليجد أرقاماً مخيفة عن جرائم الإنسان والاتجار بالبشر، وكأنّك أمام نوعية من البشر تتحرك بأجسادها من دون أي وجود للروح والقلب فيها.

وانطلاقاً من هنا، علينا نحن - أبناء المجتمع المقاوم الإسلامي - أن ندق ناقوس الخطر ونعمل على توقيف الزحف، زحف أعداء الإنسانية إلى أرواحنا، لنحمي أرواح أهالينا وأولادنا وأصدقائنا ومحبينا من مرض "الجفاف" الذي يحاول الغرب ومن معه أن يصيبنا به ويطفئ النور المحمدي الأصيل.

إشكالية المقال:

إنّ إشكالية الجفاف الروحي لها مناشئ عدة، منها ذاتية وأخرى خارجية:

أما الذاتية كتلوث القلب مثلا بالمعاصي والذي بدوره يؤدي إلى قسوة القلب وجفاف الروح وكذلك الغفلة والتي لها الأثر الكبير، وهناك أمور أخرى لها دخالة بالجفاف . ولعلاج هذه الظاهرة لابد من الشحن الروحي المستمر من خلال الفرائض والنوافل والدعاء ومحاسبة النفس وتوجيهها ومن خلال ممارسة عمليات التخلية والتحلية كما يسميه علماء الأخلاق.

اما بالنسبة للعوامل الخارجية المسببة للجفاف الروحي فهي تتمثل في الإعلام المضاد والخطاب الديني المنفر وعدم احتضان الشباب والشابات الذين ابتعدوا عن الأجواء الإيمانية بسبب التطرف الديني وتكفير الطرف الآخر الناجم عن الاستعلاء الديني، ولعلاج هذه الأمور لابد أن نركز على ثقافة التعايش مع الأخرين وأن نعمل جاهدين في أن تكون عباداتنا عبادة واعية منفتحة على الآخر.

فرضيات المقال:

أ- إنّ منشأ الجفاف الروحي هو حبّ الدنيا وحبّ الذات، وقد حذر القرآن الكريم ورسول الله (ص) وآله الطيبين (ع) من هذا الحبّ السلبي الذي يقتل الروح.

ب- إنّ الإيمان ليس كلمات وشعارات نطلقها في الهواء، إنما هو سلوك وعمل، وهو يتفاوت بين مؤمن وآخر، وعلى الإنسان أن يراقب نفسه ويعتني بإيمانه.

ت- القلب كالجسد، يمرض ويموت، لذلك لا بدّ أن نتعرف على أسباب المرض القلبي كي نحمي من الموت.

ث- العلاج يبدأ من العقل وهو جوهر الإنسان البصير، ثم التعرف على ثقافة القرآن، وصولاً إلى تطبيق الإسلام سلوكياً وعملياً على أرض المجتمع كي تعكس المؤسسات المجتمعية الصورة المشرقة للقرآن الكريم والإسلام المحمدي الأصيل.

السؤال الرئيسى للمقال هو ما هي أسباب الجفاف الروحي وعلاجه من منظور قرآني؟

للاجابابة على السؤال التالي يجب الاجابة على الاسئلة الفرعية:

أ- ما هي أسباب الجفاف الرّوحي من منظور قرآني؟

ب-كيف يحصل ضعف الإيمان؟ وما المراد من مرض القلب؟

ت-ما هو علاج الجفاف الرّوحي من منظور قرآني؟

١- الأهداف من المقال:

أ- إنّ الجفاف الرّوحي مصطلحٌ مركّبٌ تتداخل فيه عوامل عدّة، وقد قاربه القرآن الكريم بصورةٍ موضوعيّةٍ شاملةٍ تستوفي فهمه والإحاطة به من جهة، ونمكّن من

تحويله إلى برنامج حياةٍ عمليٍّ من جهةٍ أخرى؛ وتضع بين يدي الفرد الملتزم برنامج وأدوات تنظيم عالمه الرّوحي وتنميته باستمرار، ليحميه من تداعيات جفاف عالم المادّة، أو القيام بمعالجة آثار هذا الجفاف إن ألمّ بالإنسان نتيجةً لظروف بيئته ومجتمعه.

ب- يرجع حصول وتفاقم ظاهرة الجفاف الرّوحي إلى مسببات عديدة؛ منها عوامل داخليّة؛ كمشاكل الخطاب الديني المعاصر وقصوره عن مواكبه الأفق الشاسع للنصّ الإلهيّ القرآنيّ، إلى جانب بعض الفقر في الدراسات التطبيقيّة التي تتخصّص في تسييل هذه المواضيع ضمن الحياة الواقعيّة، وغير ذلك.

فضلاً عن عوامل خارجيّة كالتنافس الفكري والحضاري العالمي ومحاولات تسقيط الأديان عبر وسائل الإعلام والدراما الموجّهة وخدمة رأس المال و... غيرها الكثير.

ج- يكتنز النصّ القرآني برامج روحيّةً متكاملة؛ تتّسمُ بالعمق والفاعليّة التامّة، وتمكّن الإنسان من إدارة عالمه الرّوحي والسموّ به فوق تحدّيات عالم المادّة وأطره المحدودة؛ وبالتالي فهي تخطو بالإنسان نحو حلم السعادة الذي تنشدهُ البشريّة جمعاء.

وإن إلتزام المؤمن بهذه البرامج الروحيّة كفيلٌ بإثراء حياتهم وتمكينهم من أسباب النجاح والفاعليّة في الدنيا، والفلاح والرّفعة في الآخرة.

د- يجمعُ القرآن الكريم (ونصوص أهل العصمة التي تدور في فلكه) عناصر النّماء الرّوحي لدى الإنسان في قوالب نظريّة وعمليّة؛ تبدأ من تشكيل الرؤية الوجوديّة لدى الفرد، ولا تنتهي بتفاصيل الأنشطة والطقوس الواجبة والمستحبّة التي تنمّي روحه.

كما تتبلور عبر مصفوفةٍ من القيم الرّوحيّة التي توجّه الإنسان الملتزم إلى كلّ ما من شأنه تحسين واقعه وضمان مستقبله.

المبحث الاول: الأسباب النفسية والاجتماعية للجفاف الروحي

المطلب الأول: الأسباب النفسية

إنّ من أهمّ الأسباب النفسية للجفاف الروحي هو حبّ الدنيا وحبّ الذات، لذلك سنحاول أن نقدم شرحاً بسيطاً عنهما ونتكلم عن أثرهما السلبي.

- أولاً: الدنيا: لغة هي من الدّنُوّ، وهو القرب بالذات أو بالحكم ويستعمل في المكان والزمان والمنزلة، والدنيا مقابل الآخرة،(الراغب الأصفهاني، ۱۴۳۱ هـ ص ۳۱۸ - ۳۱۹) وهي مؤنث اسم التفضيل أدنى، وكذلك أصلها من الدنيء: وهو القريب وسميّت الدنيا لدنوّها، والدنيٌ من الرجال: الضعيف الدون، لأنّه قريب المأخذ والمنزلة, ودانيت بين الأمرين: قاربت بينهما.(ابن فارس، ۱۳۹۹ هـ، ص ۳۰۳)
- و اصطلاحا هي كل ما للإنسان فيه حظ وغرض ونصيب وشهوة ولذة قبل الوفاة.(شبر، ۱۴۲۷ هـ ص ۲۱۰)

حب الدنيا المذموم

يقول السيد دستغيب في كتابه : "أن كل من نظر إلى الدنيا بنظر الاعتبار تجعله الدنيا يرى فيعرف أنها فانية ويتصرف قلبه عنها ويعرف أن الأخرة هي الباقية ويتعلق قلبه بها، ويجعل الدنيا وسيلة لأخرته. لقوله تعالى: «ومَا أُوتِيتُم مِّن

شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَزِينَتُهَا ۚ وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ». (القصص، ٦٠) «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ» (طه، ١٣١)

وكل من نظر إلى الدنيا بالنظر الاستقلالي، نظر الراغب فيها، فستعميه الدنيا أي إنه لن يرى فناءها ومعايبها، فيحبها ويغفل عن عالم البقاء، مثل هذا محروم واقعاً من البصيرة التي هي رؤية الحقيقة".(دستغيب، ١٩٩٠م: ج ١، ص ٤٥٧)

- ثانياً: مفهوم حبّ الذات

ويعرف مصطلح حب الذات بأنه «معتقدات الفرد بشأن نفسه (احترام الذات) ومعتقدات الآخرين بكيفية النظر لذات الفرد (احترام الذات القائم على معتقدات الآخرين)، ولا يمكن الفصل بين الحب وحب الذات إذ انهما متشابكان بشكل لاينفصم، وتشير الدراسات إلى الاتباطات السلبية والايجابية بين أنماط الحب ومستويات حب الذات فالأفراد الذين يعانون من انخفاض حب الذات غير قادرين على اعطاء الآخرين الحب».(Campbell, et al, ٢٠٠٢, ٣٤٠)

حب الذات المذموم

وهذا هو الحب الذي به يقسو القلب وتجف به الروح هو حب الذات المذموم الذي يجعل من الذات إلهاً يعبد، فيصبح الإنسان مطيعاً لشهوات نفسه معبوداً لها، وهذا ما يتبين لنا من خلال قوله تعالى: «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلا»(الفرقان، ٤٣)

ويقول سيد قطب في تفسير الآية «أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلا وهو تعبير عجيب يرسم نموذجاً عميقاً لحالة نفسية بارزة، حين تنفلت النفس من كل المعايير الثابتة والمقاييس المعلومة، والموازين المضبوطة، وتخضع لهواها، وتحكم شهواتها وتتعبد ذاتها، فلا تخضع لميزان، ولا تعترف بحد، ولا تقتنع بمنطق، متى اعترض هواها الطاغي الذي جعلت منه إلهاً يعبد ويطاع ونعتقد أن هذا المستوى الخطير من عبادة الذات هو أوضح وأخطر مظهر من مظاهر الجفاف الروحي وقسوة القلب لأنه يصبح الإنسان غير قابل للهداية والإصلاح لذلك توجهت الآية الى رسول الله بقوله أفأنت تكون عليه وكيلا».

المبحث الثاني: الأسباب المجتمعية

- أولاً: الأسباب المجتمعية الداخلية

١- فقدان القيادة الرشيدة

وما نقصده من القيادة الرشيدة هي المؤسسات التابعة للدولة سواء كانت هذه المؤسسات اجتماعية أو دينية أو سياسية أو إدارية، وفقدان الرشد فيها يؤدي إلى الفساد بأنواعه المختلفة، سواء كان هذا الفساد الإداري الذي يسبب كل أنواع الفسوق والفجور واللهو، وكلّما اتبع الإنسان هذا الطريق يقسو قلبه ويبتعد عن ذكر الله أو الفساد الاقتصادي بسبب احتكار بعض الاشخاص المقربين من السلطة ما يؤدي إلى سوء توزيع الثروة بين الناس أو الفساد القضائي لأنّ العدل أساس الحياة ولأنّ الروح السليمة المؤمنة تحتاج إلى العدل كي تعيش مع الله

سبحانه العدل كله، بينما في المجتمع الظالم حيث القضاء الفاسد والسجون مليئة بالمظلومين والمجرمون نراهم على المنابر وعلى شاشات التلفاز، كل هذه الأجواء يموت فيها القلب حزناً و جفافاً وبعداً عن الله تعالى، «ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ.»(الروم، ٤١)

٢- تشوه المفهوم العبادي لدي المجتمع

إنّها مشكلة ثقافية فكرية سائدة عند البعض والتي تعكس سلوكاً منحرفاً عن جادة الحق مما يؤدي إلى ضعف الإيمان وجفاف الروح .

وقد أجاد الشيخ حسين معن في شرح هذا التشوه المفهومي ويُستنتج من كلامه انه بالرغم من الرابطة القوية بين الممارسات العبادية والجانب الروحي إلى إنهما مختلفان وذلك لأن الجانب الروحي هو الانشداد الداخلي، الارتباط النفسي، والروحي بالله تعالى، هذا الارتباط والانشداد الداخلي، الذي يؤدي إلى الورع والتقوى في الإسلام وعدم تصحر الروح وجفافها . وهذا المعنى يؤكد على المحتوى الحقيقي للشخصية الإسلامية وأما العبادة الخارجية من أذكار وصلوات وأدعية وضعت من أجل إرتواء الروح ولين القلب، فهي ليست المحتـوى الحقيقي للشخصية الإسلامية. والآية الكريمة : «كتب عليكم الصيام، كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون». (البقرة، ١٣٨) تؤكد هذه الحقيقة. وهي أن المهم إنما هو البناء الداخلي والانشداد النفسي، والعاطفي، والسلوكي بالله تعالى، بل وتحذر من الوقوع في خطأ الخلط بين البناء الذاتي والممارسات العبادية، لما لهذا الخلط من آثار عملية وفكرية سيئة ومن أوضحها التركيز

على العبادة، والممارسات العبادية، إهمال المضمون الداخلي والتربوي للانسان. (معن، لا ت، ص ۸۲ - ۸۳)

- ثانياً: الأسباب المجتمعية الخارجية

۱- الغزو الحضاري والاجتماعي والثقافي الغربي

أدى الغزو الثقافي الغربي، والتيارات الفكرية والاجتماعية المادية على العالم الاسلامي، وفقدان السيادة الاسلامية، والاستعمار العسكري والاقتصادي للبلاد الاسلامية إلى بعد المسلمين عن دينهم وسباحهم في بحر الأفكار والثقافات الغربية ونشأت ظواهر كثيرة في العالم الإسلامي بعيدة كل البعد عن ألإسلام ومفهومه الصحيح وهذه بطبيعة الحال يساهم في ضعف البناء الروحي لدى المجتمع، فظاهرة كظاهرة المثلية على سبيل المثال والتي انتشرت في العقدين الأخيرين من القرن الماضي، وأصبح لها أصداء لايمكن تجاهلها من الناحية القانونية.

۲- مفهوم الحرية في الحضارات الغربية

يقول السيد الطبطبائي: «إن القوانين المدنية الحاضرة لما وضعت بناء أحكامها على أساس التمتع المادي كما عرفت أنتج ذلك حرية الأمة في أمر المعارف الأصلية الدينية من حيث الالتزام بها وبلوازمها ، وفي أمر الأخلاق وفي ما وراء

القوانين من كل ما يريده ويختاره الإنسان من الإرادات والأعمال فهذا هو المراد بالحرية عندهم.

وأما الإسلام فقد وضع قانونه على أساس التوحيد كما عرفت ثم في المرتبة التالية على أساس الأخلاق الفاضلة ثم تعرضت لكل يسير وخطير من الأعمال الفردية والاجتماعية كائنة ما كانت فلا شيء مما يتعلق بالإنسان أو يتعلق به الإنسان إلا وللشرع الإسلامي فيه قدم أو أثر قدم فلا مجال ولا مظهر للحرية بالمعنى المتقدم فيه». (الطباطبائي، ١٣٨٣ش، ج ٤، ص ١١٦)

المبحث الثاني

ضعف الإيمان ومرض القلب

المطلب الأول : ضعف الإيمان

إنّ حقيقة ضعف الإيمان يكمن في ضعف الرَّادع الدِّيني عند الإنسان، وكلّ تفكيك بين الإيمان وبين العمل يؤدي إلى فتح الباب علىٰ مصراعيه أمام النفاق والمظاهر الخادعة والدعاوى الباطلة وكل الذنوب والخطايا التي سببها هذه القوى الثلاث (الشهوة، الغضب، الوهم)، لذلك يجب السيطرة عليها وتنظيمها وتوجيهها وأن لا نتركها في طريق الإفراط والتفريط فنقع في مستنقع الآثام والذّنوب. وهذا الضعف أشبه بضعف البدن و مناعته عندها ينفتح الصراع أمام البكتيريا والفيروسات فتهلكه وهكذا هي فيروسات النفاق والمعاصي الأخرى وهنا يمكننا القول بأن ضعف الإيمان كان سببه التعلق بغير الله المطلق، بالدنيا الفانية التي أصبحت منشأ الذنوب والمعاصي والتي بدورها تسببت في مرض القلب وجفاف الروح.

و في تفسير السيد المدرسي للآية الكريمة: أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ، يذكر: «أن الآية تبين أن هناك علاقة بين العقل والإيمان وكلاهما ينبعثان من مشكاة واحدة فالإنسان الذي يتبع عقله يهتدي إلي الإيمان ويفك قيوده من سجن الهوى أما هذا الذي يتبع هواه فيعطل عقله ولن يهتدي إلى الإيمان وهو كمن أغلق منافذ قلبه كي لا يصل إلى الحقيقة ولن يصل إليها وبطبيعة الحال حينما يتبع هواه تكثر أنانيته ولا يهمه شيء غير نفسه وما يخدمها لذا لا يسمو إلى حالة الإيمان».(المدرسي، ١٤٩٢هـ ج ۹، ص ١٤٠)

المطلب الثاني: مرض القلب

الظاهر أنّ مرض القلب في ظاهر القرآن هو الشك والريب المستولي على إدراك الإنسان فيما يتعلّق بالله وآياته. وبمعنى آخر، يحيد الإنسان عن الإيمان بالله فيخرج عن فطرته السليمة ويصيبها الإرتياب والشك بالله وبآياته فالذين في قلوبهم مرض هم ضعفاء الإيمان الذين يصغون إلى كل ناعق، ويميلون مع كل ريح... وهو اختلاط من الإيمان بالشرك. (الطباطبائي، لا ت، ص ٦٤٨)

ولذلك يرد على مثل هذا القلب من الأحوال، ويصدر عن صاحب هذا القلب في مرحلة الأعمال والأفعال ما يناسب الكفر بالله وبآياته. قال تعالى: (فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ) (البقرة، ١٠)

المبحث الثالث

علاج الجفاف الروحي

المطلب الأول: العلاجات النفسية

إنّ للعقل والنفس دوراً أساسياً في العلاج، لذلك كان علينا أن نتكلم عنهما:

اولاً: العقل

١.العلاقة بين العقل والقلب

إنّ فاعلية الإنسان العملية وتجلياته الروحية يتحكم بها العقل والقلب، وهاتان القوتان منبعهما الروح، وقد تنسجم القوتان العقلية والقلبية فتبصّر الإنسان في سيره وسلوكه كأن يتخذ الوالدان قراراً حاسماً بإخراج أبنائهما من مدرسة قوية في المنهج الدراسي ولكن تنقصهما القيم الأخلاقية إلى مدرسة أقل في المستوى الدراسي، ولكن ذا قيم أخلاقية عالية بطبيعة الحال؛ هنا التضحية تضمن للطرفين سعادة و آمان أكبر.

أما إذا اتبع الإنسان هواه وجعله أميراً على عقله هلك وحاد عن الحق، لأنه أوقع عقله تحت تأثير القلب مركز الحب والبغض والصداقة والعداوة، فعن أمير المؤمنين (ع): «من عشق شيئاً أعشى بصره وأمرض قلبه، فهو ينظر بعين غير صحيحة، ويسمع باذن غير سميعة، قد خرقت الشهوات عقله، وأماتت الدنيا قلبه». (الشريف الرضي، ١٤٠٨هـ، الخطبة: ٨٦ - ١٠٩)

٢.العقل والعُجب بالنفس

يؤدي حسن الظن بالنفس وسوء الظن بالآخرين إلى ابتعاد الإنسان عن مراقبة نفسه ومن ثم الوقوع في الآثام وإلى عدم تحقق العدالة الإجتماعية، لذا ركز الإسلام في بنائه للمجتمع الصالح على تنمية ملكة العدل والإنصاف في نفوس أبناء المجتمع بأن يتحمل الإنسان مسئولية أخطائه ظاناً بنفسه السوء بصورة مستمرة تحصيناً لها، وقد أوضح أمير المؤمنين ذلك في قوله : «وَاعْلَمُوا ـ عِبَادَ اللهِ ـ أَنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يُصْبِحُ وَلاَ يُمْسِي إلاَّ وَنَفْسُهُ ظَنُونٌ عِنْدَهُ، فَلاَ يَزَالُ زَارِياً عَلَيْهَا وَمُسْتَزِيْداً لَهَا. اي عائبا عليها »،(ابن أبي الحديد، ۱۹۵۹م، ج ۱۰، ص ١٦) وقد أشار القرآن الكريم إلى تربية النفس وترك العُجب في قوله تعالى: و «لَا تَمشِ فِي ٱلأَرضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخرِقَ ٱلأَرضَ وَلَن تَبلُغَ ٱلجِبَالَ طُول كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِندَ رَبِّكَ مَكرُوها».(الإسراء، ۳۷ ـ ۳۸)

ثانياً: النفس

۳. معرفة النفس والفقر الوجودي

إنّ مرحلة التقوى لا يصلها الإنسان عبر ليلة أو ضحاها كما بينها الإمام (ع)، وتحتاج إلى خطوات تبدأ بمعرفة النفس كمقدمة لمعرفة الله ولمعرفة الله طرائق عدة سنذكرها .

يروى عن رسول الله (ص): «من عرف نفسه عرف ربه».(المجلسي، ۱٤۰۳هـ، ج ۲، ص ۳۲) وتعقيباً على الحديث قال الشهيد المطهري: ولكي يدرك عقل الإنسان ويتعرف على الذات الإلهية الكاملة المطلقة و أنه محاط بالنور الإلهي لابد أن يلتفت إلى نفسه إلى ظلمتها إلى النقص والفقر والعجز فيها وهذه سنة التكوين من خلالها يدرك الإنسان مدى قصور في جهازه الإدراكي، وكما ذكر الشهيد المطهري أنه كلما غاص الإنسان

وتعمق في معرفة نفسه ونقصها فإنه حتما سيرتقي في سلم معرفة ربه و كماله المطلق كون أن الأشياء تعرف بأضدادها على قول العلماء. (مطهري، ٢٠١٢م، ص ٣٥)

٢-غربة الإنسان عن نفسه

ربما هو من أكثر الأمراض فتكاً بالإنسان، أن يكون غريباً عن نفسه وما أصعبه من مرض، وما أظلم الإنسان لنفسه عندما يكون حاضراً في ربوع وطنه و بين أهله لكنه غريباً وأي جفاف وصلت إليه روح هذا الغريب؟ فالتنبه لهذه الغربة هي من أهم العلاجات والأدوية والوسائل للتخلص من جفاف الروح ومرض القلب .

إذاً إذا ذكر الإنسان ربه ذكّره الله نفسه وإذا عرف الله عرّفه الله نفسه وإذا عرف نفسه عرف ربه، وإذا نسيَ الله أنساه نفسه فيسلك طرقاً ملتوية و معقدة للفرار من هذه النفس كأن يرتكب جريمة مثلاً فيقتل في لحظات الغضب والانفعال خانقاً لصوت ضميره الذي يردعه عن هذا العمل أو يستغرق في اللهو والقمار المسكرات.

وفي رأي الشيخ الآصفي أن غربة الإنسان المعاصر عن نفسه هي من آثار غضب الله عليه لأنه أعرض عن ربه ونأى عنه وقلب الإنسان بيد الله تعالى يقلبها كيف يشاء كما ورد في علل الشرائع «ان القلوب بين إصبعين من أصابع الله يقلبها كيف يشاء.» (الصدوق، ١٩٦٦م، ج ٧٥)

المطلب الثاني: العلاجات المجتمعية

١- الخروج من عادة الألفة والتحرر من نمطية التفكير

وحتى ينطلق الإنسان ويبدع عليه أن يتخلص من قيود أفكاره الجاهزة وأن لا ينعق مع كل ناعق، وكما عبر عنهم الإمام علي (ع) همج رعاع فقدوا كل إبداع بشري وتحوولوا الى

آلات بيد فرعون الطاغية دون تفكر أو تدبر هؤلاء اصبحوا مجرد الآت مستسلمة للظلم. (الصدر، لا ت، ص۱۷۸) قال تعالى : «وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا». (الأحزاب، ٦٧)

وعلى الإنسان ألا يتقوقع في بيئته فقط بل يضرب في الأرض الواسعة ليتدبر في ملكوت الله حتى تتغير رؤيته الضيقة عن الأشياء والمجتمع والكون . وليس المقصود بالضرب في الأرض السفر فقط وإنما في نظر الكاتب يكون الضرب في الأرض من خلال قراءة مؤلفات الأمم الأخرى وسكان البقاع المختلفة. (المحرمي، لا ت، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۱)

۲-في مفهوم الانتظار

النظرة السطحية العامة والتي تصور بأن الإمام يخلص البشرية وينجيها من الهموم والمظالم و يسوقها إلى الجنة خارجا عن السنن الإلآهية وأن حكومة الإمام تقوم على أساس السيف وأن واحدة من علامات الظهور وصول الجور إلى أوجه على حسب الرواية عن صلى الله عليه وآله وسلم: (لا تقوم الساعة حتى تمتلئ الأرض ظلما وعدوانا. ثم يخرج رجل من عترتي أو أهل بيتي يملؤها قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وعدوانا). (الكوراني، ١٤١١ هـ ج ۱، ص ١٠٤)

۳-مفهوم العمل الصالح

ويذكر سماحة الشهيد بأن الإسلام يهتم بدوافع العمل لا بمنافعه والنية الصالحة في العمل هي أساس كل شيْ مهما كانت منافع العمل لأن الإسلام جاء ليربي و يصنع الإنسان واستهدف محتواه الداخلي والروحي علي عكس الرأسمالبة التي تترك الإنسان

ليصنع نفسه بنفسه ولم تهتم بالفكر والروح إنما ركزت على المنافع من وراء العمل. (الصدر، لا ت، ص٣٣٩)

وكذلك فإن الإسلام يشجع على روح التضحية والإيثار وهذا واضح في الاية : «وَيُطْعِمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً * إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لاَ نُرِيدُ مِنكُمْ جَزَآءً وَلاَ شُكُوراً». (الإنسان، ٨)

٤-الخطاب الديني :

وقد ذكر الشيخ الصفار نتائج والتوصيات التالية نلخص بعض منها :

١ـ الخطاب الديني مصدرٌ أساس لأبناء الأمّة في التعرُّف على مفاهيم الدين وتعاليمه، وله دَوْرٌ رئيس في تشكيل ثقافتهم الدينية وسلوكهم الاجتماعي.

٢ـ على القيادات الواعية المخلصة في الأمّة أن تبدي أعلى درجات الاهتمام بشأن الخطاب الديني في مجتمعاتها؛ لأن أيّ ضعفٍ أو خَلَلٍ يتسلَّل إلى هذا الخطاب ستكون نتائجه خطيرة على الدين والمجتمع.

٣ـ هناك الكثير من الخطاباتٍ ـ تنتسب إلى الدين ـ كرَّست التخلُّف، ونشرت الكراهية، وسبَّبَتْ الخلافات والفتن، وأعطَتْ عن الدين صورةً مشوَّهة منفِّرة. لذا علينا أن ننشر ثقافة المحبة في مناهجنا والتي تبين للطلبة افضل الأساليب التي يجب اتباعها في كل أمور حياتهم لجذب الناس لهذا الدين .

٤ـ لا بُدّ من الاهتمام بتأهيل وإعداد الخطباء والدُّعاة والمبلِّغين، علمياً وثقافياً وتربوياً؛ ليكونوا في مستوى الكفاءة اللازمة لأداء مهمتهم الخطيرة.

٥ـ- تجب المبادرة لتقديم رؤيةٍ مدروسة لتوجُّهات الخطاب الديني وأولوياته، حَسْب حاجة كلّ مجتمعٍ، ومستلزمات كلّ مرحلةٍ وظرف، وذلك يقتضي وجود مراكز ومؤسّسات أبحاث تهتمّ بهذا الشأن. (الصفار، لا ت، ص ٣٤)

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم

٢- ابن أبي الحديد، عز الدين، شرح نهج البلاغة، (١٩٥٩م)، لبنان، بيروت، ردار إحياء الكتب العربية.

٣- دستغيب، عبد الحسين، القلب السليم، (١٩٩٠م)، دار البلاغة، ط ٢.

٤- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسن، نهج البلاغة، (١٤٠٨هـ)، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٥- الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، (لا ت)، دار التعارف، ط ١، لبنان، بيروت.

٦- الصفار، حسن، الخطاب الديني والوظيفة الاجتماعية، (لا ت)، أطياف للنشر.

٧- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، علل الشرائع، (١٩٦٦م). تحقيق: محمد صادق بحر العلوم، النجف الأشرف، منشورات المكتبة الحيدرية.

٨- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (١٣٨٣ش)، ايران، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.

٩- الطباطبائي، محمد حسين، الجواهر النورانية في البحوث القرآنية، (لا ت)، لبنان، بيروت، دار المحجة البيضاء.

١٠- المحرمي، زكريا بن خليفة، العقل: الحكمة وصناعة الأفكار، (لا ت)، دار قراءة المعرفة.

١١- المدرسي، محمد تقي، من هدي القرآن، (١٤٩٢هـ)، لبنان، بيروت، دار القارئ.

١٢- مطهري، مرتضى، العقل والقلب، دروس من فكر الشهيد مطهري، (١٤٣٣ه - ٢٠١٢م)، بيروت، مركز نون للتأليف والترجمة، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، بيروت.

١٣- معن، حسن، النظرات حول الإعداد الروحي، (لا ت)، التعارف للمطبوعات، لا ط، بيروت - لبنان.

١٤- الكوراني، علي، معجم أحاديث المهدي (عج)، (١٤١١ هـ)، ط ١، قم، مؤسسة المعارف الإسلامية.

۱۵- الراغب لأصفهاني، مفرادت ألفاظ القرآن، (۱٤۳۱ هـ)، ط ٦ ، ایران، قم، منشورات ذوي القربى.

۱٦- ابن فارس، احمد، معجم، (۱۳۹۹ هـ -۱۹۷۹ م)، مقاييس اللغة, دار الفكر.

۱۷- شبر، عبدالله، الأخلاق، (۱٤۲۷ هـ)، ایران، قم، منشورات ذوي القربة.

۱۸- Campbell, W. Finkel, E. & Foster, C. (۲۰۰۲): Does self-love lead to love for others? A story of narcissistic game playing, Journal of Personality and Social Psychology, ۸۳ (۲).

مقامات رسول الله في القرآن الكريم. الشهادة نموذجا

نهى عباس علي آل فريد[1]

د. عبد الهادي البغدادي[2]

خلاصة البحث

إن إثبات الله سبحانه وتعالى لمقامات رسوله الكريم محمدا صلى الله عليه وآله وسلم في القرآن الكريم واضح لكل من يتأمل آياته الشريفة، فقد جاءت مفسرة لبعضها البعض، ولو لم يكن منها إلا آيات الشهادة لكفى، إلا أن تشويشا طرأ على هذا المفهوم بمعناه الواسع، فأخذ في الانحسار حتى صار أول ما يتبادر للذهن -حين سماع كلمة الشهادة- الحرب والموت دفاعا عن الدين والمقدسات، في حين أن هذا المعنى لم يرد في جميع آيات القرآن الكريم المتضمنة لهذه الكلمة بمختلف تصريفاتها، والتي أشار أغلبها لمعنى الشهادة على أعمال الخلق، وهي وظيفة أوكلها الله لبعض مخلوقاته، إيقاعا للحجة عليهم وتكريما للشهداء من خلقه باختلاف درجات شهادتهم، وجعل أرفع تلك الدرجات درجة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؛ حين خصه بالشهادة على الشهداء كأحد مقامات الحقيقة المحمدية.

---

١ طالبة في جامعة المصطفى المفتوحة. التخصص علوم قرآن وتفسير. Nuha.fareed@gmail.com

٢ أستاذ في جامعة المصطفى المفتوحة. دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن bagdady٣٠٣٧٧@yahoo.com

كذلك جعل لأهل بيت رسول الله عليهم السلام مرتبة الشهادة كأحد وظائفهم الباطنية التي يقررها القرآن الكريم في آيات صريحة؛ تعززها الروايات لإثبات مقومات الشهادة لهم.

وفي ظل تضارب التفاسير التي جاء بها المفسرون في مدرسة أهل السنة والجماعة حول آيات الشهادة، نجدا تفاسيرنا الشيعية تتفق على حقائق يمكن الوقوف عليها بتأمل بسيط في الآيات المعنية وربط بعضها ببعض، لنجد أنها تعضد بعضها بعضا، لتقف في وجه الشبهات التي تحاول تحجيم دور رسول الله وأهل بيته الطاهرين في الشهادة على أعمال الخلائق.

الكلمات المفتاحية: الشهادة، رسول الله، أهل البيت، أهل السنة، العصمة، علم الغيب، الأعراف، الرؤية.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله الذي من علينا بمحمد دون الأمم الماضية. اللهم فصل على محمد وآل محمد، كما نصب لأمرك نفسه، وعرض فيك للمكروه بدنه، وكاشف في الدعاء إليك حامته، وحارب في رضاك أسرته، وأذاب نفسه في تبليغ رسالتك، وأتعبها بالدعاء إلى ملتك، وشغلها بالنصح لأهل دعوتك، وهاجر إلى بلاد الغربة ومحل النأي عن موطن رحله وموضع رجله ومسقط رأسه ومأنس نفسه، أرادة منه لإعزاز دينك، واسْتِنْصَاراً عَلَى أَهْلِ الْكُفْرِ بِكَ.

اللهم إنا آمنا بمحمد ولم نره، فلا تحرمنا يوم القيامة رؤيته، وعرفنا في الجنان وجهه. اللهم بلغ روح محمد صلى الله عليه وآله عنا تحية كثيرة وسلاما (من صلاة الإمام السجاد على رسول الله في الصحيفة السجادية).

في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تجتهد العقول وتتسابق الأقلام، كانت ولا زالت، إلا أنها رغم كل ما وصلت إليه فإنها لا تزال تائهة متعثرة في البدايات، ذاك أن مقام رسول الله أبعد من أن يبلغ منتهاه. الرسول يؤكد هذه الحقيقة بمخاطبته عليا، " يا علي، ما عرف الله إلا أنا وأنت، وما عرفني إلا الله وأنت، وما عرفك إلا الله وأنا". (الريشهري، ١٤٢٠ق، ج ٨، ص١٨٥).

رغم هذه الحقيقة، فإننا حين نزوره أو أحدا من أهل بيته ونخاطبه بـ جئتك عارفا بحقك، فإننا نعلم يقينا أن هذه الحقيقة لا تتجاوز ما عرفنا الله نفسه بهم. من هنا، نفهم ما ورد في زيارة الإمام صاحب العصر والزمان: "السلام عليك سلام من عرفك بما عرّفك الله به". (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ٩٩، ص ١١٧).

إن معرفة رسول الله وبلوغ حقيقته النورانية يتطلب باطنا قادرا على استيعابها، ولا يحدث ذلك إلا بجهاد جاد وطويل مع النفس.

وقد يتبادر لذهن أحدنا سؤال عن عدم كشف المعصومين لكامل حقيقة رسول الله لنا، وما كان ذلك عجزا منهم، بل عجز قابلية العقل البشري في بساطته عن أن يستوعبها. لذلك، هو يحتاج أن يترقى في مراتب الكشف والشهود، بالتخفف من قيود النفس وتهذيبها ليتحرر ويعرج لملكوت الحقيقة المحمدية.

وإن تهذيب النفس لا يتحقق دون معرفة الله المعرفة الحقة. ومن هنا، نفهم الدعاء الذي أوصى به الإمام الصادق عليه السلام لزمان الغيبة، "اللهم عرفني نفسك، فإنك إن

لم تعرفني نفسك لم أعرف رسولك. اللهم عرفني رسولك، فإنك إن لم تعرفني رسولك لم أعرف حجتك. اللهم عرفني حجتك، فإنك إن لم تعرفني حجتك ضللت عن ديني". (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ٥٣، ص١٨٧).

إذن؛ معرفة رسول الله وأهل بيته لا تتحقق دون معرفة الله تعالى، إلا أننا في المقابل نقرأ في الزيارة الجامعة، "من أراد الله بدأ بكم"، وهذا يعني أننا أمام تراتبية مختلفة تقول أننا بحاجة لنعرف رسول الله وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم لنعرف الله سبحانه وتعالى.

وهذا مما قد يحدث عند البعض تصورا بوجود تناقض. إلا أن هذا التصور مردود، لأن الرسول عليه السلام لم يكن ليترك مناسبة للتأكيد على مكانة أهل البيت عليهم السلام إلا وظفها، ولو لم يكن إلا حديث الثقلين لكفاه دليلا.

لقد أراد الرسول صلى الله عليه وآله في وصيته أن يؤكد على أن الله سبحانه وتعالى وأهل البيت عليهم السلام هما قطبا المعرفة والتوحيد، فالله هو الموحَّد، ورسول الله صلى الله عليه وآله هو الموحِّد، يأتي بعده أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين.

الإمام الباقر يعبر عن هذه الحقيقة بقوله: "بنا عُبد الله. عُرف الله. وبنا وُحّد الله تبارك وتعالى"، كما ورد في الجزء الثاني من مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، للعلامة المجلسي؛ في الصفحة ١٢١، وبنا هنا لا تقتصر على الإنسان فقط، فرسول الله في رواية يصف كونه واسطة الفيض لجميع الخلق من الله تعالى بإشارته لأثره في الملائكة بتعليمهم، حيث يقول في رواية طويلة عنه وعن علي عليهما السلام: " فسبحنا وسبحت

الملائكة، وهللنا فهللت الملائكة، وكبرنا فكبرت الملائكة". (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ٢٦، ص٣٤٥).

الرسول وعلي عليهما السلام هما ساسة الملائكة وواسطة علمهم، مع ملاحظة أن علم رسول الله صلى الله عليه وآله عصي عليهم. لذا، قال تعالى لآدم عليه السلام "يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَائِهِمْ"، ولم يقل علمهم.

ورغم أن الشائع في الأذهان أن اسم آدم في القرآن يراد به أبو البشر، إلا أننا نقرأ في التفاسير العرفانية إشارة صريحة لكون لفظة آدم في القرآن الكريم قد يراد بها آدم الملك وهو أبو البشر، كما قد يقصد بها آدم الملكوت وهو رسول الله محمد صلى الله عليه وآله؛ انطلاقا من كونه الصادر الأول في قوسي الصعود والنزول؛ الذي لم يكن بينه وبين الله واسطة يتعلم منه، فهو أول ما خلق الله تعالى في عالم الحقيقة والأرواح، وإذ ذاك؛ لا يستقيم أن يكون آدم أبو البشر واسطة للنبي محمد وهو أدنى مرتبة منه، فهو لم يبلغ مرتبة أولى العزم، حيث يصفه تعالى بقوله في الآية ١١٥ من سورة طه: (وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا).

وقد ورد عن جابر بن عبد الله قال: "قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أول ما خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كل خير". (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ١٥، ص٢٤).

في كتابه شرح فصوص الحكم؛ يشير القيصري لهذه الحقيقة بقوله أن أول موجود ظهر من الأجسام الإنسانية كان آدم وهو الأب الإنساني، قبل أن ينبه على آدم عالم الجبروت والملكوت الذي هو محمد (ص)، وهو الخليفة أزلا وأبدا تنبيها للمستكملين وإرشادا للطالبين. (القيصري، ١٤٣٢ق، ج١، ص٣٠٦).

ومن هنا، نفهم قوله صلى الله عليه وآله: "إنما بعثت فاتحا وخاتما". (السيوطي، ١٤٢٤ق، ج ٣، ص٤٧٣).

على كل حال، لقد علم الله تعالى رسول الله صلى الله عليه وآله أسماءه وصفاته، ولأنه تعلم منه مباشرة، فقد تعلمها لدرجة أنه كان أفضل من ترجمها واقعا، فكان الإنسان الكامل والمظهر الأتم لجميع الأسماء الإلهية في الأرض جملة واحدة، وهو المظهر للاسم الجامع (الله). أعطاه الله كل الصفات التي أعطاها لنفسه، بعد أن ختم مقامات القرب الإلهي حتى دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى من العلي الأعلى. ولذلك، أعطاه الله ما لم يعط أحد من العالمين، وخصه بمقامات تطاولت لها الأعين والرقاب، لو لم يكن من مقاماته إلا المقام المحمود لكفاه فخرا، وهو مقام الشفاعة في أعلى درجاتها.

لقد أرسل الله تعالى رسله، وفضل بعضهم على بعض. يقول عز من قائل في الآية ٢٥٣ من سورة البقرة: (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ)، ورغم هذا التفاضل بين الأنبياء إلا أنه سبحانه وتعالى جعل لهم وظائف عامة اشتركوا فيها أجمع، وخص بعضهم بوظائف خاصة، استعرضها القرآن جميعا فيما استعرض من الوظائف والمسؤوليات على عاتق أئمة الدين، بمن فيهم الأنبياء والمرسلون والأوصياء، ولعله أحيانا يشمل العلماء الربانيين التابعين لهم.

وتنقسم هذه الوظائف والمسؤوليات إلى قسمين، ظاهرة وباطنة، إلا أن الذهن حين يستعرض وظائفهم فإنه ينصرف للوظائف الظاهرية فقط. يقول تعالى في الآية ٧ من

سورة الروم: (يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ) .لذا، يجدر التعرف على هذين التقسيمين.

أولا/ الوظائف الظاهرية:

هي الوظائف التي يمكن الوقوف عليها بالحواس الظاهرة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

١- الهداية. يقول تعالى: (وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ۖ وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ). (سورة السجدة: آية ٢٤).

٢- إقامة العدل. يقول تعالى: (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ). (سورة الحديد، آية ٢٥).

٣- تبليغ الدين. يقول تعالى: (فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ). (سورة التوبة: آية ١٢٢).

وليس موضوعنا في الوظائف الظاهرية، فهذا موضوع مستفيض الحديث فيه، بل في الوظائف الباطنية.

ثانيا/ الوظائف الباطنية:

وهي مما لا ترى ولا تحس بالحواس الظاهرة، من قبيل الشفاعة التي تعد أحد أهم وظائف الأنبياء الباطنية، وهي ليست من اختصاصاتهم وحدهم فقط، فكثير من الخلق سيتشرفون بها يوم القيامة بدرجات، إلا أن أخص درجة لها هي من مقامات الرسول التي يغبط عليها، وهي ما يشير له علماؤنا بالمقام المحمود؛ في قوله تعالى: (عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَحْمُودًا). (سورة الإسراء. آية ٧٩).

الجدير بالذكر هنا هو أن الشفاعة في أرقى درجاتها تحتاج لمقام خاص جدا وهو مقام الشهادة، يؤكد ذلك قوله تعالى: (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَن شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ). (سورة الزخرف، آية ٨٦).

هذا البحث يتناول مفهوم الشهادة على أعمال الخلائق؛ كمقدمة للشفاعة التي لا تبلغ تمام صورتها إلا بها، وسأثبته كأحد أهم مقامات رسول الله التي يقرها القرآن الكريم له، ثم لأهل بيته الطاهرين عليهم السلام، فهم الشهداء على الأعمال يوم الأعراف، وهم الأمة الوسط، كما سأستعرض أهم شبهات الرافضين لهذه الحقيقة قبل أن أرد عليها بآيات القرآن الكريم والثابت من روايات أهل البيت عليهم السلام.

أسئلة البحث:

السؤال الأساسي:

١- كيف تكون آيات القرآن مفسرة لبعضها البعض، بحيث نقف فيها على حقائق لا تحتاج إلا لقراءة متأملة، تتأكد أكثر إن عضدناها بالروايات المعتبرة الواردة عن أهل البيت عليهم السلام؟

الأسئلة الفرعية:

١- ما هو المعنى الأكثر ورودا لمفهوم الشهادة في القرآن الكريم؟

٢- ما هي الحكمة الإلهية من تكليف بعض خلقه بالشهادة على أعمال بعضهم؟

٣- لماذا أعطى الله تعالى رسوله محمدا صلى الله عليه وآله أعلى مراتب الشهادة، وما هي تجلياتها؟

٤- ما هي موقعية أهل البيت عليهم السلام في هذا التجلي؟

٥- ما هي مستلزمات الشهادة على أعمال الخلائق؟ وكيف استعرضها القرآن الكريم؟

٦- ما المقصود برؤية الأعمال؟

٧- من هم الأمة الوسط؟

٨- من هم رجال الأعراف؟

٩- من هم المؤمنون في القرآن؟

أهداف البحث:

١- إثبات مقام الشهادة لرسول الله صلى الله عليه وآله.

٢- إثبات مقام الشهادة للأئمة المعصومين من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله.

٣- إيقاظ النفس بمراقبتها.

٤- تهذيب علاقتها مع الله تعالى ورسوله الكريم واهل بيته الطاهرين.

المبحث الأول: مفهوم الشهادة في القرآن الكريم:

الشهادة مصدر الفعل شهد يشهد.

والشهادة - كما ورد في معجم المعاني - أن يخبر أحدهم بما رأى، وهي أن يقرَّ بما علم، كما في قال تعالى: (وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ إِنَّا إِذًا لَمِنَ الآثِمِينَ). سورة المائدة. آية ٦.

والشَّهادة مجموعُ ما يدرَكُ بالحس، وهي البيّنة في القضاء، بمعنى أنها أقوال الشهود أمام جهة قضائية.

وعالِمُ الشهادة، أي عالِمُ الأكوان الظاهرة في مقابل عالِمِ الغيب.

جاء في كتاب التحقيق في كلمات القرآن الكريم للمصطفوي؛ الجزء السادس، صفحة ١٥٥ أن الشهادة أصل يدلّ على حضور وعلم وإعلام.

ويوصف من يقوم بفعل الشهادة بأنه شاهد وشهيد، فقد جاء في لسان العرب أن الشهيد هو الحاضر، وقوم شهود أي حضور، واسْتُشْهِدَ أي قُتِلَ شهيدا.

كما ويطلق مصطلح الشهيد على من مات من المسلمين في قتال الكفار. ويكاد هذا المعنى أن يكون الأشهر ورودا على الأذهان حين تُذكر الشهادة.

إلا أن مفهوم الشهادة يزخر بثراء في القرآن الكريم حيث تعددت مشتقاته حتى بلغت ١٥٩ تكرارا بمعانٍ مختلفة ومتعددة، منها على سبيل المثال لا الحصر:

- (شهادة) ٢٠ مرة ليس فيها مرة واحدة تعني القتل في سبيل الله.
- (شهيد) جاءت ٣٥ مرة، ليس فيها مرة واحدة تعني من قتل في سبيل الله.
- (الشهداء) جاءت نحو ٢٠ مرة، وأيضا لا تختص بمن قتل في سبيل الله، بل تشمل من قتل في سبيل الله وغيرهم. كما قال تعالى في الآية ١٤٠ من سورة آل عمران: (وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ)، وقال تعالى في الآية ١٩ من سورة الحديد: (وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ وَالشُّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ لَهُمْ أَجْرُهُمْ)، فهذه الأخيرة متعلقة بمن يقتلون في سبيل الله.
- حضور موقف ما أو حادثة بعينها، كما في قوله تعالى في الآية ١٣٣ من سورة البقرة: (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي).

إن هذه الآيات، وغيرها في القرآن الكريم؛ حين نستعرض مشتقات الشهادة فيها، نجد أن معانيها متعددة. فالشهادة مثلا، لم ترد في القرآن الكريم بمعنى شهادة الحرب أبدا، بل بالشهادة على أعمال الخلق يوم القيامة.

قال تعالى في سورة غافر، الآية ٥١: (إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ).

أقسام الشهادة:

الشهادة بحسب المنظور القرآني تنقسم إلى قسمين، شهادة ملكية، وشهادة ملكوتية.

أما الشهادة الملكية؛ فهي الشهادة الشكلية لعمل ما بعناصره الصورية الظاهرية، كشهادة الإنسان على ما يرى ويسمع.

وأما الشهادة الملكوتية؛ فهي الشهادة بحقيقة العمل، إذ أن لكل موجود عنصرين، عنصر شكلي، وعنصر واقعي. فعنصره الشكلي يسمى بعالم الملك، وهو ما يشير له الحق تعالى بقوله في سورة الملك، الآية ١: (تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ)، وعنصره الواقعي والحقيقي يسمى بعالم الملكوت، وهو ما نقرأه في قوله تعالى: (فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ). (سورة يس، آية ٨٣).

والشهادة الملكوتية هي ما يهمنا في هذا البحث، فقد أوكل الله سبحانه وتعالى لها بعض مخلوقاته ليشهدوا على أعمال البشر، ليس عجزا منه عن ذلك، فهو أشهد الشاهدين وأعلم العالمين، بل لإقامة الحجة على خلقه بأكثر من جهة؛ دفعا لإنكارهم، فضلا عن أن في تكليف الأشهاد بهذه الشهادة تكريما لهم وتعزيزا لمقامهم عنده سبحانه وتعالى.

قال عز من قائل: (وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ). (سورة الزمر. آية ٦٩).

نماذج من الشهادة الملكوتية:

١- شهادة الأرض:

قال تعالى: (إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا * وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا * وَقَالَ الْإِنْسَانُ مَا لَهَا * يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبَارَهَا * بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَهَا*) (سورة الزلزلة. الآيات ١-٤).

٢- شهادة الجوارح:

قال تعالى: (الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ). (سورة يس. آية ٦٥).

وقال تعالى: (وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدتُّمْ عَلَيْنَا ۖ قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ). (سورة فصلت. آية ٢١).

٣- شهادة الملائكة:

قال تعالى: (مَّا يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ). (سورة ق: آية ١٨).

وقال تعالى: (وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ). (سورة الانفطار: الآيتان ١١،١٠).

٤- شهادة البشر:

وحتما ليس أي بشر، بل مجموعة مخصوصة، فلكل أمة شهيد. قال تعالى: (وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا ثُمَّ لَا يُؤْذَنُ لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ). (سورة النحل. آية ٨٤)

ولأن الله سيبعث من كل أمة شهيدا، فلا أحق بالشهادة من نبيها، إلا أن القرآن الكريم في موضع آخر يبين أن الشهادة ليست مقصورة على الأنبياء فقط، بل أن هناك شهداء من غير الأنبياء شرفهم الله بهذه المهمة، حين أكد في آياته على وقفة يوم يوضع الكتاب؛ يقف فيها الأنبياء والشهداء ليشهدوا على الناس كي يقضي الله بينهم بالحق. يقول تعالى في الآية ٦٩ من سورة الزمر:

(وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ).

وحيث أن العطف يقتضي المغايرة في قوانين اللغة، فإن في العطف هنا دلالة على أن الشهداء ليسوا هم الأنبياء، وإلا لم يعطفوا على الأنبياء أصلا. أما عن هويتهم فهذا بحث في محله لاحقا.

الجدير بالذكر هنا هو أن شهادة الأنبياء تكون على أقوامهم فقط، وهي محدودة بحياتهم، فما أن يموت النبي حتى تنتهي وظيفة شهادته لتنتقل للنبي بعده. ها هو نبي الله عيسى (ع) يؤكد هذه الحقيقة بقوله في كتاب الله تعالى: (وَكُنتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ ۖ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنتَ أَنتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ). (سورة المائدة. آية ١١٧)

استثناء خاص:

لقد خص الله تعالى النبي محمد باستثناء خاص يمثل أحد مقامات حقيقته المحمدية، وهي عدم اختصاص شهادته على أمته فقط، بل شموليتها على جميع الأنبياء، متضمنا بذلك أقوامهم بداهة، يدل على ذلك قوله تعالى في سورة النساء، آية ٤١: (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا). وهذه الشهادة أحد معاني الخاتمية، فرسول الله هو الخاتم على صحيفة أعمال الأنبياء يوم القيامة.

في كتاب المعاد للشيخ عبد الله جوادي آملي، نقرأ تأكيده على هذه الحقيقة بقوله: "إن الشاهد الوحيد في المحكمة الإلهية، والذي كان مطّلعا على جميع هذه الساحات ولا يزال هو رسول الله (ص)، وقد عدّ القرآن هذا المقام الرفيع أبرز خطوط الكمال لرسول الله (ص)، لأنه عندما يصل الإنسان الكامل إلى هذه المرحلة، حيث لا يكون أي حجاب بينه وبين مبدا الفيض، لا حجاب ظلماني ولا حجاب نوراني، لا يكون له أي حجاب حتى يحصل مثل هذا الشهود حيث يرى جميع الأمور تحت هيمنة شهوده، فلا يكون له أي ذنب حتى ذنب رؤية الوجود "وجودك ذنب لا يقاس به ذنب"، فلا يرى نفسه حينئذ ليحجب بحجاب الأنانية. (جوادي آملي، ۲۰۱۳م. ص۳۰۷).

مستلزمات الشهادة:

إن الشهادة على أعمال الخلق وظيفة معقدة، لا يوكل بها أي أحد من الناس كما هي عقيدة مدرسة الصحابة، فهي وظيفة لها مستلزمات ومتطلبات؛ لا يمكن أن تتوفر في عامة الناس. وعليه، فإن أي أحد من الناس لا يمكن له أن يكون شاهدا، بل جماعة خاصة، وذلك لأسباب، أهمها:

أولا/ أن الشهادة لا تكون على ظاهر الأعمال فقط:

لكل شيء في هذا الوجود وجهان، ظاهري وباطني، ومن ذلك أعمال الإنسان، فالظاهر منها ما كان عمل الجوارح، كالصلاة والصيام والحج وغير ذلك، أما الباطن منها فهو من عمل الجوانح، من قبيل الشك واليقين والإخلاص، وهو الوجه الحقيقي للعمل، بحيث يكون محور ثواب الإنسان وعقابه. يقول تعالى: (لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ، وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ). (سورة البقرة. آية ۲۵۵)

لذلك، فإن وظيفة الشهداء على أعمال الخلق تستلزم قدرة الوقوف على باطن الأعمال، كقدرة الوقوف على ظاهرها، وهذا يشير إلى حقيقة أن يكون الشهداء على الأعمال عالمين بالغيب، ومنه حقيقة البواعث الدافعة لكل عمل، فقد ينفق زيد من الناس أمواله فلا يقبلها الله منه، ليقبل من عمرٍ قليل ما أنفق، لا لشيء؛ إلا لعلمه بما تخفي الصدور من نوايا.

يشير الله تعالى لعلم الشهداء بالغيب في قوله على لسان النبي عيسى؛ مخاطبا قومه: (وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ). (سورة آل عمران: الآية ٤٩)

ثانيا/ أن لا تكون الشهادة قابلة للخطأ والسهو والاشتباه:

من شروط الشهادة على الأعمال أن تكون مطابقة للواقع، أو فلن تكون لها قيمة عند الله. وهذا يعني أن الشاهد المؤتمن منزه عن الشك والهوى وكل ما من شأنه جرح شهادته، ففيها يتعلق مصير من يشهد عليه، فإما نعيم مقيم، وأما عذاب أبدي.

يعبر الإمام الصادق (ع) عن أهمية نزاهة الشاهد بقوله لأحد أصحابه: "أفترى أن من لا تجوز شهادته في الدنيا على صاع تمر؛ يطلب الله شهادته يوم القيامة ويقبلها منه بحضرة جميع الأمم الماضية؟". (العياشي، ١٣٨٠ق، ج١. ص٦٣).

شبهات وردود

الشبهة الأولى / شهادة رسول الله على من سبقه من الأمم:

هناك من يرفض حقيقة شهادة رسول الله صلى الله عليه وآله على من سبقه من الأمم في حال سلم بإمكانية شهادته على أعمال أمته، كونه آخر الأنبياء وجودا في الترتيب الزمني.

والواقع أن رسول الله آخر الأنبياء في وجوده المادي، لكنه أول الخلق في عالم الأرواح، فقد ورد عن جابر بن عبد الله قوله: "قلت لرسول الله صلى الله عليه وآله: أول ما خلق الله تعالى ما هو؟ فقال: نور نبيك يا جابر، خلقه الله ثم خلق منه كل خير". (المجلسي، ۱۴۰۳ق، ج۲۵، ص۲۲).

إن من حقيقة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المحمدية أنه الصادر الأول في قوس النزول والأخير في قوس الصعود. ولأن الشهادة على الأعمال ليست بالشهادة الملكية، بل الملكوتية كما تقدم، فإن ذلك لا يتنافى مع كون رسول الله آخر الأنبياء بعثة.

لقد أرى الله سبحانه وتعالى نبيه إبراهيم ملكوت السماوات والأرض، وكذلك كان مع رسول الله صلى الله عليه وآله، بحيث انكشفت له عوالم الغيب والشهادة، فقد ورد عن ثابت بن دينار أنه قال: "سألت زين العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليه السلام عن الله جل جلاله هل يوصف بمكان؟ فقال تعالى الله عن ذلك. قلت فلم أسرى بنبيه محمد صلى الله عليه وآله إلى السماء؟ قال ليريه ملكوت السماء وما فيها من عجائب صنعه وبدائع خلقه. قلت: فقول الله عز وجل ثم دنا فتدنى فكان قاب قوسين أو أدنى؟ قال: ذاك رسول الله صلى الله عليه وآله؛ دنا من حجب النور فرأى ملكوت

السماوات، ثم تدلى صلى الله عليه وآله وسلم فنظر من تحته إلى ملكوت الأرض حتى ظن أنه في القرب من الأرض كقاب قوسين أو أدنى". (الصدوق، ١٤١٧ق، ص٢١٤).

الشبهة الثانية/ الحاجة للوقت؛ للوقوف على الأعمال مجتمعة:

يتصور البعض حاجة الرسول للوقت الذي يعرض فيه عمل الواحد، فضلا عن المليارات من البشر الموجودين في أماكن متفرقة في مختلف أنحاء العالم، وهذه شبهة مردود عليها. ذاك أن رؤية الملكوت المشار لها في القرآن الكريم وروايات أهل البيت رؤية معنوية متجردة من عالم المادة، ولأنه لا بعد للزمان والمكان في عالم الأرواح، فإن رؤية الرسول عليه الصلاة والسلام لا تخضع للزمان والمكان.

لتقريب الفكرة، نعلم أن الرؤى والأحلام حين تحصل، فإنها في عالم المثال تحصل، حين تتجرد الروح من ثقل البدن المادي فتعرج متخففة لذلك العالم، ورغم أن مدة الحلم -كما يؤكد العلم الحديث- لا تتجاوز الدقيقة، إلا أننا نرى أن بعض تفاصيل الأحلام تستغرق مراحل زمنية مختلفة تتراوح بين عدة دقائق إلى سنوات طويلة.

يذكر علماؤنا الأجلاء هذه الحقيقة في تفسير آية عرض الكتاب يوم الحساب، فهو لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، وهذا ما يتأكد منه الإنسان دون الحاجة لوقت يراجع فيه تفاصيل الكتاب. قال تعالى: (وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَٰذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا ۚ وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ۗ وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا). (سورة الكهف: آية ٤٩).

إننا حين نفهم كون الرؤية ملكوتية متجردة من بعدي الزمان والمكان، سنفهم كيف تستمر مع رسول الله صلى الله عليه وآل وسلم بعد موته، فالموت ليس عدما، والأرواح

لا تفنى، بل تنتقل كما يقول رسول الله صلى الله عليه وآل وسلم من دار إلى دار، أي من نشأة إلى نشأة أخرى، يتجاوز فيها حجب الزمان والمكان.

ومن هنا، نعلم أن رسول الله صلى الله عليه وآله مات، لكنه لم يعدم، بل انفتح على عوالم أقوى وأوسع من هذه النشأة، وهذا ما نقرأه في قوله تعالى؛ واصفا الانسان بعد الموت: (لَّقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَآءَكَ فَبَصَرُكَ ٱلْيَوْمَ حَدِيدٌ). (سورة ق. آية ۲۲).

الشبهة الثالثة/ خطأ إثبات ما نفاه النبي محمد صلى الله عليه وآله عن نفسه:

القائلون بهذه الشبهة ينكرون علم رسول الله صلى الله عليه وآله بالغيب، الأمر الذي نفاه الله سبحانه وتعالى عنه بقوله: (وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ). (سورة التوبة. آية ۱۰۱).

حين نراجع تفاسير مدرسة أهل السنة نجد إصرارا على إنكار علم رسول الله صلى الله عليه وآله بحقيقة المنافقين والأعراب، يبررون لذلك بأنه شكل من أشكال اللطف بقلب رسول الله تارة، وبتفنن المنافقين في إخفاء حقيقة ما يضمرون تارة أخرى. نقرأ ذلك في التفسير الميسر، وتفسير الوسيط للطنطاوي وغيرهم، معتمدين في ذلك على بعض المرويات التي لا تتفق مع القرآن الكريم.

إن مما يؤسف له في الاستشهاد بآيات القرآن الكريم هو النظر لما يوافق الرأي منها، بمنأى عن آيات كثيرة قد تبدو مخالفة. لذلك، أوصى أئمة أهل البيت عليهم السلام بعرض الروايات على كتاب الله تعالى وليس على آية أو بعض آيات منه.

وإن مما لا يختلف عليه؛ تنوع القرآن الكريم بين الخاص والعام، والمطلق والمقيد، وكذلك المحكم والمتشابه، وفهمه لذلك يحتاج القدرة على التمييز، الأمر الذي لا يتهيأ لعوام الناس، الذين لا يتجاوز فهمهم في أبعد مداه ظاهر القرآن فقط.

فيما يتعلق بشبهة علم رسول الله بالغيب، نحن لا ننكر استئثار الله تعالى ببعض الغيب لنفسه، وهو ما يطلق عليه بالغيب المستأثر، وهو الغيب الذي لا يمكن لأحد من البشر أن يطلع عليه، ذاك أن علم الله مطلق والإنسان محدود، ولا يمكن للمحدود أن يحيط بالمطلق.

إلا أنه تعالى قد أذن لبعض خلقه بمعرفة ما أراد لهم معرفته، فأوحاه لهم. يقول تعالى: (وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ، وَلَٰكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ). (سورة الشورى. آية ٥٢).

ثم إنه تعالى إذا أراد أن يثبت شيئا لخلقه على أي مستوى وبأي درجة، فإنه يبدأ بإثباته لنفسه، نافيا له عنهم في المقام الأول، قبل أن يعود ويثبته لهم بإذنه سبحانه وتعالى. لذا، نجده - مثلا - يثبت لنفسه هو فعل توفي الأنفس، ثم يعود ويثبتها للملائكة

في مقام آخر. يقول تعالى في الآية ٤٢ من سورة الزمر: (اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا)، ثم يقول: (الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمُ). (سورة النحل. آية ٣٢).

وفي عنوان آخر، يثبت الله لنفسه -وحده- صفة الولاية حين يقول تعالى في الآية ٢٥٧ من سورة البقرة: (ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّور)، ثم يعود

ويثبتها له ولرسوله وللمؤمنين. يقول عز من قائل في الآية ٥٥ من سورة المائدة: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ).

وفي المجمل، يؤكد الله تعالى أن أحدا لا يمكنه معرفة الغيب إلا بإذنه سبحانه وتعالى، وهذا ما خص ببعضه بعض أنبيائه. يقول تعالى في سورة الجن. في الآيتين ٢٦، ٢٧: (عَـٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا * إِلَّا مَنِ ٱرۡتَضَىٰ مِن رَّسُولٖ فَإِنَّهُۥ يَسۡلُكُ مِنۢ بَيۡنِ يَدَيۡهِ وَمِنۡ خَلۡفِهِۦ رَصَدٗا).

في شرح هذه الآية، يقول القرطبي في تفسيره: "لما تمدّح سبحانه بعلم الغيب واستأثر به دون خلقه، كان فيه دليل على أنه لا يعلم الغيب أحد سواه، ثم استثنى من ارتضاه من الرسل، فأودعهم ما شاء من غيبه بطريق الوحي إليهم، وجعله معجزة لهم ودلالة صادقة على نبوتهم". (القرطبي، ١٩٦٧م، ج١٩. ص٢٨).

وضيف السيد كمال الحيدري على المعنى قائلا: "الله استثنى من هذا النفي من ارتضاه ليطلعه على بعض الغيب، أي على غيب أراد الله إظهاره من الوحي، فإنه من غيب الله تعالى، وكذلك ما أراد الله أن يؤيد به رسوله (ص) من إخبار بما سيحدث أو اطلاع على ضمائر بعض الناس". (الحيدري، ١٤٣٣ق ، ص ٢٥٩).

عموم وخصوص:

بعد أن تبين اختصاص رسول الله صلى الله عليه وآله بمقام الشهادة على الشهداء، من البشر، نحتاج هنا أن نبين هوية فئة من الشهداء الذين ورد تقسيمهم في الآية ٦٩ من سورة الزمر السابق ذكرها، وفيها يقول تعالى: "وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ".

الآية تشير لفئة من الشهداء تغاير فئة النبيين، يرى علماؤنا الأجلاء أنها -وبالتعاضد مع آيات أخرى، فضلا عن روايات أهل البيت عليهم السلام- تثبت مقام الشهادة لهم، لكونها ليست من اختصاصات مقام النبوة. وفيما يلي نستعرض أهم الآيات ذات الصلة على سبيل المثال لا الحصر.

أولا/ آية الأمة الوسط:

قال تعالى: (وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا). (سورة البقرة. آية ١٤٣).

حين نمر على تفاسير مدرسة أهل السنة والجماعة، نجد فيها تباينا واضحا في تفسير معنى الأمة الوسط، فمن قائل بأن الوسطية هي ما بين الإفراط والتفريط، ومن مشير لاتجاهات تغليب الروح على الجسد والعكس، وغير ذلك كثير مما لم يكن الأمر بحاجة لكثير جهد لبلوغه، فقد أوضح القرآن الكريم الإجابة في نفس الآية بقوله: (وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا).

سئل الإمام الصادق عليه السلام عن معنى الأمة الوسط في غير مرة، فأشار إلى أن أهل البيت هم الأمة الوسط، فعن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن يعقوب بن يزيد، عن زياد القندي، عن سماعة قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل: (فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ شَهِيدًا) قال: نزلت في أمة محمد صلى الله عليه وآله خاصة، في كل قرن منهم إمام منا شاهد عليهم ومحمد صلى الله عليه وآله شاهد علينا. (الكليني، ١٣٨٨ق، ج١، ص ١٩٠).

وفي نفس المصدر ورد عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن أحمد بن عائذ، عن عمر بن أذينة، عن بريد العجلي قال: سألت أبا عبد

الله عليه السلام، عن قول الله عز وجل: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس" قال: نحن الأمة الوسطى ونحن شهداء الله على خلقه وحججه في أرضه".

إذن الأمة الوسط هم ثلة قادرة على الوقوف على حقيقة الأعمال. ليست جميع الأمة ولا واحد منها فقط، وهم في عقيدتنا أهل البيت عليهم السلام؛ يشهدون على أعمال الخلق، وهذا يعني أنهم مطلعون بأمر الله على حقيقة هذه الأعمال. ولذا، فإن علمهم علم لدني من علم الله سبحانه وتعالى، بالمقدار الذي يريده لهم.

عن الإمام الكاظم عليه السلام، لما سأله رجل من أهل فارس: أتعلمون الغيب؟ قال يبسط لنا العلم فنعلم، ويقبض عنا فلا نعلم، وقال: سر الله عز وجل أسره إلى جبرئيل عليه السلام، وأسره جبرئيل إلى محمد صلى الله عليه وآله، وأسره محمد إلى من شاء الله". (الريشهري، ١٤١٧ق، ج٣، ٢٣٢٦).

هذه الرواية تبين لنا أن علم أهل البيت ليس علما مكتسبا، بل هو علم لدني؛ يفيض به الله تعالى على القلب والروح لينفتحا بالعلم الباطني على عالم الغيب ويعاينا الحقيقة أو آثارها عيانا، وذلك بواسطة روح القدس الذي أيد الله بها أنبياءه وأولياءه، وهي في قوتها على درجات تكون بدرجة من تؤيد نفسه.

ورد عن أبي حمزة الثمالي أنه قال: سألت أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن العلم، أهو علم يتعلمه العالم من أفواه الرجال، أم في الكتاب عندكم تقرؤونه فتعلمون منه؟ قال الأمر أعظم من ذلك وأوجب. أما سمعت قول الله عز وجل "وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ"، ثم قال أي شيء يقول أصحابكم في هذه الآية؟ أيقرون أنه كان في حال ما يدري ما الكتاب ولا الإيمان؟ فقلت لا أدري -جعلت

فداك- ما يقولون، فقال لي: بلى قد كان في حال لا يدري ما الكتاب ولا الإيمان، حتى بعث الل تعالى الروح التي ذكر في الكتاب، فلما أوحاها إليه علم بها العلم والفهم، وهي الروح التي يعطيها الله تعالى من شاء، فإذا أعطاها عبدا علمه الفهم". (الكليني، محمد يعقوب، أصول الكافي، ج١، ص٢٧٤).

ثانيا/ آية الأعراف:

قال تعالى: (وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ ۚ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَن سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ۚ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ). (سورة الأعراف. آية ٤٦).

اختلف المفسّرون في هوية أصحاب الأعراف وتعددت الآراء في ذلك حتى بلغت أربعة عشر قولا، أشهرها ثلاثة، وهي: (الطباطبائي،١٤١٧ق ، ج٨، ص١٢٦، ١٢٩)، (الرازي، ١٤٠١ق، ج ١٤، ص٩٠)، (الرازي، أبو الفتوح، روض الجنان وروح الجنان، ج ٨، ص٢٠٤).

١- أنهم مجموعة من المقربين عند الله، كالأنبياء والأئمة والشهداء على أعمال الناس.

٢- أنهم قوم استوت حسناتهم وسيئاتهم.

٣- أنهم ملائكة واقفون على الأعراف يعرفون كلاً بسيماهم.

وفي حين يقول أغلب علماء ومفسري مدرسة أهل السنة والجماعة القول الثاني، يقول أكثر علماء الشيعة بأن أهل الأعراف هم الأنبياء والأئمة الطاهرون عليهم السلام، وهو ما يؤكده الكثير من الروايات الواردة في العديد من المصادر، كما في مصادر الحديث الشيعية، مثل كتاب بصائر الدرجات للصفار، والكافي للكليني، ومعاني الأخبار للصدوق، ومسار الشيعة للشيخ المفيد، حسب موقع ويكي شيعة.

والواقع أن تحديد هوية هؤلاء الرجال ليس بالأمر الصعب، فقد أثبت الله وظيفة الشهادة للأنبياء، كما أثبتها للملائكة الذين لا يصدق عليهم وصف الرجولة والأنوثة. لذا، فإن الشهداء في الآية هم فئة أخرى لا يمكن لها أن تكون أي قوم صالحين، فقهاء وعلماء.

لقد أشرنا في موضوع مستلزمات الشهادة أنها لا تكون على ظاهر الأعمال فقط، بل بواطنها، وهذا ما تؤكده الآية هنا بالإشارة إلى معرفة رجال الأعراف (كَلًّا بِسِيمَاهُمْ)، والمعرفة هنا يقصد بها الوقوف على حقيقة أعمال أصحاب الأعراف.

يذكر مفسرو مدرسة الصحابة أن السيماء المذكورة في الآية -وتعني العلامة- تتمثل في بياض الوجوه وسوادها، وهذه إنما سيماء ظاهرية لا يعول عليها وحدها، فقد عرف الخوارج بسواد الجباه من أثر السجود، إلا أن ذلك لم يشفع لهم، حين حاربوا عليا عليه السلام وهو روح الصلاة.

إن السيماء في تفاسير علمائنا وإن تضمنت ذات المعنى، إلا أن ثمة تفصيل عن كونها علامات لا ينكشف عليها إلا المفوضون بالاطلاع على بواطن أعمال العباد، حيث أن مصير من يشهدون عليهم بيدهم. ولهذا، لا يمكن أن يسلم الله مصائر خلقه لغير القادرين على رؤية حقائق الأمور.

يقول العلامة السيد الطباطبائي في كتابه الميزان، مفسرا آية الأعراف، ومشيرا لرجال الأعراف: "أن ما يصفهم الله به تعالى في الآيات من الأوصاف ويذكرهم من الشؤون تأبى إلا أن يكون القائمون به من أهل المنزلة والمكانة، وأصحاب القرب والزلفى.. إلى أن يقول عن رجال الأعراف: أنهم مشرفون على أهل الجمع عامة، ومطلعون على أصحاب

الجنة وأصحاب النار. يعرفون كل إنسان منهم بسيماه الخاص به ويحيطون بخصوصيات نفوسهم وتفاصيل أعمالهم، ولا ريب أن ذلك منزلة رفيعة يختصون بها من بين الناس، وليست مشاهدة جميع الناس يوم القيامة وخاصة بعد دخول الجنة والنار أمرا عاما موجودا عند الجميع". (الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج ٨، ص ١٤٥).

وقد سئل أمير المؤمنين عليه السلام عن قوله تعالى (إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ * وَإِنَّهَا لَبِسَبِيلٍ مُّقِيمٍ) فقال: كان رسول الله صلى الله عليه وآله المتوسم، وأنا من بعده والأئمة من ذريتي المتوسمون". (الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١، ص٢١٩).

وعن يحيى بن إبراهيم؛ في نفس المصدر قال: حدثني أسباط بن سالم قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من أهل هيت، فقال له: أصلحك الله ما تقول في قول الله عز وجل: "إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّلْمُتَوَسِّمِينَ"؟ قال: نحن المتوسمون والسبيل فينا مقيم.

دعوة للتأمل:

في الفقه، نقرأ أن أداء الشهادة فرع تحملها، فمن لا يتحمل الشهادة في ظرف وقوع الفعل؛ لا يمكنه أن يشهد، مع التأكيد أن الشهادة هنا ليست بالشهادة المادية، بل ما وراءها، وهي ما يعبر عنه بالرؤية المعنوية أو الملكوتية، وقد بينا أن هذه الرؤية لا تتحقق لعامة الناس للأسباب آنفة الذكر.

وإن من الجدير بتأمله هو عطف الله سبحانه وتعالى رؤية هذه الفئة على رؤيته هو بحيث تكون مساوية لها. يقول تعالى في الآية ١٠٥ من سورة التوبة: (وَقُلِ اعْمَلُواْ فَسَيَرَى

اللّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ، وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ).

الرؤية في الآية واحدة، والراؤون ثلاثة؛ الله، ورسوله، والمؤمنون. وكان الله تعالى قادرا على أن يجعل لرسوله رؤية كما ويجعل للمؤمنين رؤية، إلا أن في عطف رؤية الرسول والمؤمنين على رؤيته هو سبحانه إشارة إلى أن هذه الرؤية لا تعم مطلق المؤمنين، بل هي رؤية خاصة بطبقة خاصة.

ولقد عين القرآن الكريم هذه الطبقة الخاصة بقوله تعالى: (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ). (سورة المائدة. آية ٥٥).

إذن، علي عليه السلام وذريته هم المؤمنون في القرآن، تؤكد ذلك رواياتهم، والتي منها ما ورد عن عبد الله بن أبان الزيات، وكان مكينا عند الرضا عليه السلام حيث قال: قلت للرضا عليه السلام: ادع الله لي ولأهل بيتي فقال: أو لست أفعل؟ والله إن أعمالكم لتعرض علي في كل يوم وليلة، قال: فاستعظمت ذلك، فقال لي: أما تقرأ كتاب الله عز وجل: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)؟ قال: هو والله علي بن أبي طالب عليه السلام. (العطاردي، عزيز الله، مسند الإمام الرضا (ع)، ج١، ص٣٣٩).

وعن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن عبد الحميد الطائي، عن يعقوب بن شعيب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ)، قال: هم الأئمة. (الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج١. ص٢٢٠).

نعم، إن أعمالنا تعرض على رسول الله وعلى أهل بيته صلوات الله عليهم. وقد ورد في الروايات أن ذلك يحصل كل خميس، فعن معلى بن خنيس عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى: (وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ) قال: هو رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام، تعرض عليهم أعمال العباد كل خميس". (المجلسي، ١٤٠٣ق، ج ٢٣، ص٣٥٤).

وجاء أنها تعرض عليه كل صباح، فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: إن أعمال العباد تعرض على رسول الله صلى الله عليه وآله كل صباح، أبرارها وفجارها، فاحذروا، فليستحي أحدكم أن يعرض على نبيه العمل القبيح. (الريشهري، ١٤١٧ق، ج٣، ص٢١٣٤).

نسأل الله سبحانه وتعالى أن يعيننا على أنفسنا لنحفظها من أن تتورط بما يؤذي قلب رسول الله صلى الله عليه وآله. هذا النبي العظيم الذي جاهد لينال أقرب منزلة المقربين، من أجل أن يستنقذنا من الضلال ويهدينا إلى طريق الحق. فما أجدر بنا بعد كل ما تقدم أن نشعر بالفخر لانتمائنا لأمة هذا النبي العظيم.

الله أدخلنا في كل خير أدخلت فيه محمدا وآل محمد، وأخرجنا من كل سوء أخرجت منه محمدا وآل محمد بحق محمد وأل محمد الطيبين الطاهرين.

نتائج البحث

نتائج بحثنا ستكون كالتالي:

١- إن لرسول الله صلى الله عليه وآله مقامات عالية أثبتها الله سبحانه وتعالى في كتابه المجيد، وأيدتها روايات أهل البيت عليهم السلام.

٢- إن استيعاب الحقيقة المحمدية يحتاجا تهذيبا للنفس، وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة الله سبحانه وتعالى، وبقدر معرفته تزيد في النفس سعتها.

٣- إن مفهوم الشهادة في القرآن لا يعني الموت في الحرب، بل هو الوقوف على اعمال الخلق للشهادة لهم او عليهم.

٤- أن الله غني عن شهادة الشاهدين، لكنه خول بعض خلقه للشهادة على العباد؛ ليوقفهم على واقعهم، فضلا عن تكريمه للشهداء أنفسهم.

٥- إن الشهادة قسمان، ملكية وملكوتية.

٦- نماذج الشهداء في القرآن لم تقتصر على البشر، بل شملت الجمادات والملائكة.

٧- من البشر؛ لم يكن الأنبياء والرسل وحدهم هم الشهداء، بل هناك فئة خاصة عبر عنها القرآن بتعابير اختلفت في فهمها آراء العلماء والمفسرين في مختلف المذاهب الإسلامية.

٨- إن مصطلح (أئمة الدين) في القرآن يشمل الأنبياء، والأوصياء، والعلماء، والفقهاء.

٩- أن الوظائف قسمان، ظاهرية وباطنية، وأن الذهن ينصرف للظاهر منها غالبا.

١٠-إن من وظائف أئمة الدين الظاهرية هداية الناس، والقضاء بالعدل، والتبليغ عن الله سبحانه وتعالى.

١١- إن من وظائفهم الباطنية الشفاعة.

١٢-إن أسمى مراتب الشفاعة وأعلاها مرتبة رسول الله صلى الله عليه وآله، وهي ما عبر عنه في القرآن الكريم بالمقام المحمود.

١٣-إن لرسول الله صلى الله عليه وآله في الشهادة استثناء خاص، بحيث جعله الله الشاهد على الشهداء.

١٤-إن درجة الشفاعة ترتفع بالوقوف على حقائق الأعمال.

١٥-إن العلم بالغيب من مستلزمات الشهادة.

١٦-إن للأعمال وجهان، ظاهري وباطني.

١٧-أن رؤية الأعمال لا تكون لأي أحد، لخطورة نتائجها.

١٨-إن أهل البيت عليهم السلام من الشهداء.

١٩-إن أهل البيت هم الأمة الوسط، وهم رجال الأعراف.

٢٠- إن أعمالنا تعرض عليهم، يسعدهم صلاحنا ويسوؤهم ضلالنا.

مصادر المقال:

١. القرآن الكريم.

٢. الإمام السجاد، علي بن الحسين (ع)، الصحيفة السجادية.

٣. الريشهري، محمد بن إسماعيل، موسوعة الإمام علي بن أبي طالب في الكتاب والسنة والتاريخ، (١٤٢٠ق)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٤. القيصري، داوود، شرح فصوص الحكم، (١٤٣٢ق)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٥. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، (١٤٠٣ق)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

٦. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، (١٤٠٤ق)، طهران، دار الكتب الإسلامية.

٧. السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور، (١٤٢٤ق)، مصر، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية.

٨. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، (١٤٣٠ق)، بيروت، دار الكتب العلمية.

٩. آملي، عبد الله جوادي، المعاد والقيامة في القرآن، (١٤١٤ق)، بيروت، دار الصفوة.

١٠. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، (١٣٨٠ق)، طهران، المكتبة العلمية الإسلامية.

١١. الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، (١٤١٧ق)، قم، مؤسسة البعثة.
١٢. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، (١٣٨٨ق)، طهران، دار الكتب الإسلامية.
١٣. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (١٤١٧ق)، بيروت، شركة العلمي للمطبوعات.
١٤. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، (١٤٠١ق)، بيروت، دار الفكر.
١٥. الرازي، أبو الفتوح جمال الدين الخزاعي، روض الجنان وروح الجنان، (١٤١٩ق) قم، مؤسسة البحوث الإسلامية.
١٦. موقع ويكي شيعة، الأعراف في يوم القيامة.
١٧. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، (١٩٦٧م)، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
١٨. الحيدري، كمال، علم الإمام، (١٤٣٣ق)، قم، دار فراقد.
١٩. العطاردي، عزيز الله، مسند الإمام الرضا، (١٤٠٦)، قم، مؤسسة طبع ونشر آستان قدس الرضوي.
٢٠. محاضرات وبحوث متفرقة على الشبكة. منها:
أ. مقامات الرسول الأعظم. الشيخ الدكتور علي المياحي.
ب. بحث خارج نظرية الإنسان الكامل. السيد كمال الحيدري.
ت. بحث أدوار الإمام الباطنية. السيد كمال الحيدري.
ث. مقامات النبي في التجليات الإلهية. الشيخ محمد سند.
ج. وغيرها.