

أُسُسُ الْأَخْلَاقِ فِي الْفِكْرِ الْكَلَامِيِّ
الْعَلَامَةُ الْحَلِّيُّ أُنْمُودَجًا

**The Foundations of Ethics in the Verbal Thought
Al-Hilli, the Scholar, as an Exemplar**

م.د. محمد حمزة إبراهيم

جامعة بابل / كلية الدراسات القرآنية

Lect. Dr. Muhammed Hamza Ibraheem

University of Babylon/ College of Quranic Studies

الملخص

يتناول بحث أسس الأخلاق في الفكر الكلامي العلامة الحليّ أنموذجاً، الأسس الكلامية للأخلاق، بمعنى محاولة التنقيب عن الأسس العقلية للمقولات الأخلاقية حسب المنهجية الكلامية، فالمباحث الأخلاقية تستند إلى أسس ومرجعيات مختلفة قد تكون نصوصاً مقدّسة أو أعرافاً اجتماعية أو مباني عقلية، وهذه الأخيرة تارة تكون فلسفية وتارة أخرى كلامية، وبخصوص المرجعية الكلامية نجد أن الكثير من الأفكار والقواعد الكلامية تستلزم احكاماً اخلاقية، وهذا ما سوف نلحظه في الفكر الكلامي للعلامة الحليّ عبر عدة مباحث كلامية تبدأ برؤيته الكلامية للنفس وما يستتبع ذلك من احكام اخلاقية، ومن ثم التعرض للمقدمات العقلية والنفسية للفعل وهو ما كان تحت عنوان ميثافيزيقا الفعل الاخلاقي، وبعد ذلك تحقيق مسألة الارادة الانسانية وصلتها بالفعل الاخلاقي، وبعدها تناول البحث موضوع الحسّن والقبح العقليين من جهة صلته بالأخلاق، واخيراً بحث مسألة المسؤولية والالزام.

كل ذلك تم العرض له بمنهج تحليلي، يعتمد الى تحليل المقولات الكلامية وبيان ما تستلزمه أخلاقياً، وتحليل المقولات الأخلاقية للوصول إلى أسسها الكلامية.

Abstract

This study discusses the foundations of ethics in the verbal thought and the verbal foundations of morals in an attempt to prospect and explore the rational foundations of the moral maxims according to the verbal methodology. Moral studies, thus, are based on different foundations and authorities which might be sacred texts, social norms or intellectual thoughts, the latter may be philosophical or verbal. With regard to the verbal authority, we find that many of the verbal ideas and rules require moral necessities, and this is what we find in the verbal thought of Al-Hilli, the Scholar, through several verbal studies starting with his verbal vision of the soul which entails moral judgments and an exposure to the mental and psychological preliminaries of the action which came under the title of the metaphysics of moral act after achieving the question of the human will and their relevance to the morals of the mental good and bad.

This study follows an analytical approach that scrutinizes the verbal arguments and explains its moral prerequisites. It finally analyzes moral arguments to reach its verbal foundations.

المقدمة

البعد الأخلاقي لا ينفك يبارس حضوره الفاعل والمباشر في العلوم، وخاصة الإنسانية منها والإسلامية على وجه الخصوص، والحضور المعني هنا هو الحضور البنيوي وليس التوجيهي، بمعنى أن كثيراً من مباحث العلوم الإنسانية والإسلامية يمكن تصنيفها تحت موضوعات أخلاقية، أو تقع في مجال الأخلاق أو تلامسه بصورة أو بأخرى، حتى وإن لم تطرح مسميات أخلاقية لهذه الأفكار، فإن حضورها الأخلاقي يمثل البعد المسكوت عنه والملازم لباقي الأفكار يحضر بحضورها ويغيب بغيبها، فكل الموضوعات التي تلامس الإنسان، تلامس الأخلاق بالمستوى نفسه، ولا يعني هذا البحث بالأخلاقيات التطبيقية ممثلة بالفضائل والردائل أو تفعيل أثر الأوامر والنواهي، لأنها أبعد ما تكون عن موضوع الأسس.

ولذا فإن البحث هنا فلسفي الطابع بحكم الطبيعة النظرية للأسس، مما يستلزم غلبة الجانب النظري على البعد التطبيقي العملي، شأنه في ذلك شأن كل الموضوعات ذات الطابع الفلسفي.

وهنا لا بد من الإجابة عن تساؤل قد يعن في ذهن عن مدى أهمية البحث الفلسفي النظري في موضوع قيمته وغايته في بعده العملي؟ فهنا يمكن أن نلاحظ أموراً عدة:

أولاً: قلّة الدراسات التي تعرض للأسس الفلسفية في موضوع الأخلاق، الأمر الذي يسجل لصالح مثل هذه الدراسة، لتداركها بعض النقص في مباحث علم الأخلاق.

ثانياً: إنَّ قوَّةَ وعمقَ الموضوعات العمليَّة والتطبيقيَّة إنَّما يُستمدُّ من قوَّةِ الأسس وإحكامها وتماسكها، وعلى هذا الأساس تصنَّف الأفكار في مدى قوَّتها وضعفها، فالأفكار المستندة إلى أسس هشة تكون ضعيفة في تماسكها، على العكس من تلك التي تمتلك رصيِّداً غنياً من المقدمات والأسس النظرية فإنَّ منظومتها ستكون أكثر قوَّةً وتماسكاً.

ثالثاً: الأمر الآخر يرتبط بموضوع البحث، لأنَّ مكانة العلامة الحليّ في الفكر الشيعيِّ الإماميِّ خاصَّة والفكر الإسلاميِّ عامَّة، تستدعي إعادة قراءته وتدارسه لمَرَّات عدَّة، وذلك لثرائه المعرفيِّ، وإعادة القراءة هذه تارةً تكون باستخراج أفكار مباشرة من نصوصه، وأخرى بقراءة تلك النصوص في ضوء معطيات فروع معرفيَّة أخرى، فيُقرأ تارةً قراءة فلسفيَّة وأخرى اجتماعيَّة وثالثة نفسيَّة. وهذا التنوُّع هو المحكُّ الحقيقي لعمق تلك النصوص وثرائها، وحسب المناهج المعاصرة فإنَّ معيار عمق النص هو قابليَّته في إعادة إنتاج المعنى باستمرار، ولذا سعى هذا البحث لتطبيق هذه الرؤية على فكر العلامة الحليّ، في محاولة لاستنطاق نصوصه والإفصاح عن المسكوت عنه في هذه النصوص، وإعادة توجيه نصوصه لهذا الغرض الأخلاقيِّ هي في حدِّ ذاتها محاولة تثوير المعنى وإعادة إنتاجه من هذه النصوص.

رابعاً: استخراج المعنى خارج فضاء المنطوق المباشر والدلالة الحرفيَّة للنص لا يعني أنَّ تلك النصوص غريبة عن موضوع البحث، وأنَّ البحث هو عبارة عن جهد متكلف لتحميلها ما لم تحتمل، فهذا الكلام يصحُّ لو أننا ادَّعينا أنَّ مراد صاحب النص - وهو هنا العلامة - هو ما ذهبنا إليه من استنتاج، ولكنَّ المقصود أنَّ هذه النصوص قدَّمت إجابات لأسئلة مطروحة في حقول معرفيَّة أخرى - وفي موضوعنا الأخلاق - بحيث يمكن إدراج هذه الإجابات كأسس ومقدمات لمسائل تلك الحقول المعرفيَّة، فمثلاً العمق الفلسفيُّ للفعل الأخلاقيِّ يمكن تلمُّس بعض جذوره في مسائل علم الكلام لتشكُّل هذه المسائل سنداً عقلياً للأخلاق وإن اختلف الحقلان وتمايزا.

التمهيد

تطوّر المبحث الأخلاقيّ في الدراسات الحديثة والمعاصرة كثيرًا عمّا كان عليه في المراحل القديمة والوسيطيّة، إذ كان البعد التهذيبيّ للنفس وتقويم السلوك هو الطاغية في مباحث الأخلاق، أمّا اليوم وبفعل تطوّر مقولات فلسفة الأخلاق صار موضوع علم الأخلاق يبحث في الأساسات الأعمق للقيم، والاشتراطات غير المباشرة للفعل الأخلاقيّ كالإرادة والإدراك.

ولذا فإنّ قراءة نصوص الحقبة الوسيطية وما قبلها في ضوء تطوّر مفاهيم فلسفة الأخلاق سيعيد استنطاق تلك النصوص وإخضاعها إلى حقوقها الأخلاقيّة، وإن لم يلحظ المؤلّف حينها البعد الأخلاقيّ الشاوي في معالجته، فإنّ ذلك لا يمنع من ربطها بمجالها الأخلاقيّ.

وفي حالة علم الكلام الإسلاميّ نجد أنّ الإنسان فيه قد بقي هامشيًّا لصالح مركزية الله تعالى، مثلما لاحظ بعض الباحثين^(١)، ففي الموارد التي يلامس فيها علم الكلام القديم الإنسان فذلك لتحليل إشكاليّات وشبهات مرتبطة في ميدان العقيدة، فمثلًا مباحث الجبر والاختيار جاءت لإثبات قدرة الله تعالى أو عدله وصولًا إلى نفي الشرك به تعالى أو نفي الظلم، وهكذا في باقي المسائل، ومع ذلك يبقى هذا المرور بالإنسان مشحونًا بالدلالات الأخلاقيّة وجديرًا بالبحث.

والعلامة الحلّيّ بوصفه أحد أعلام القرنين السابع والثامن الهجريّين، وعلى الرغم

من كثرة الدراسات عن هذه الشخصية الفذة، بقي نصيب الفكر الأخلاقيّ عند العلامة هو الأضعف حضوراً عند الباحثين من بين باقي جوانب فكره الأخرى، ونظراً لغيرته المنتجة المعرفيِّ فإنَّ إعداد دراسة شاملة عن منجزه الأخلاقيِّ يحتاج جهداً مضاعفاً ووقتاً مديداً، غير أنَّ ذلك لا يمنع من التعرُّض لبعض الأبعاد الأخلاقيَّة، ممثلة بتناول أسس الأخلاق في منظومته الكلاميَّة وذلك عبر تسليط الضوء على بعض المحاور في موضوعاته الكلاميَّة كأنموذج، تاركين التوسُّع إلى فرصة أخرى إن شاء الله تعالى.

أولاً: النفس الإنسانيَّة والأخلاق

موضوع علم الأخلاق (هو روح الإنسان ونفسه الناطقة، من حيث قابليَّتها على الاتِّصاف بالصفات والخصائص الحسنة أو السيِّئة)^(٢)، فالنفس هي الحامل للأخلاق والمحور لكلِّ المعاني الأخلاقيَّة، لوجود علاقة بين المعنويَّات ومنها الأخلاق، وحالة النفس اللاماديَّة، لذا عرِّف الخلق بأنَّه (ملكة نفسانيَّة تقتدر النفس معها على صدور الأفعال عنها بسهولة من غير تقدم روية)^(٣)، فالأخلاق هي ليست الأفعال الظاهرة وإنَّما هي معانٍ قائمة بنفسها، والفعل الخارجي يتأتَّى في مرتبة متأخِّرة عن وجود هذا الخلق في النفس، فالشجاعة مثلاً هي ملكة الإقدام في النفس بلا تردُّد ومن دون الوقوع في التهور، فهذه الصورة للنفس هي المصطلح عليها من قِبَل علماء الأخلاق بخلق الشجاعة، أمَّا السلوك الخارجي فهو فعل الشجاعة. وهيئات النفس هذه تارة تكون راسخة، وهي ما تُعرف بـ(المملكات)، وتارة غير راسخة وإنَّما تعرض وتزول بسرعة وهي (الأحوال)، وفي الحالين فإنَّ النفس هي الموضوع لها.

ومثلها نلاحظ أنَّ هذا التفسير لا يمكن له أن يستقيم من دون إثبات بُعد آخر في الإنسان تختلف خصائصه عن البعد الماديِّ، ولذا لا مناص من الوقوف عند النفس

لإثبات وجودها وبيان تمايزها عن المادة وبعض خصوصياتها الأخرى.

والعلامة الحليّ ينطلق في معالجته لموضوع النفس من منطلقات كلامية، لا تركّز على أصل وجود النفس وإنّما على خصائصها، لأنّه لم يقع بين المتكلمين جدل في وجود النفس من عدمها، بل وقع الخلاف في طبيعتها وماهيتها، وإذا كان لمثل هذا المبحث من حضور فهو بحكم التأثير بالمنظومة الفلسفية، إذ في زحمة الجدل الدائر ما بين الفلاسفة والمتكلمين تسرّبت الكثير من المفاهيم والأفكار الفلسفية إلى علم الكلام.

يرى العلامة الحليّ أنّ وجود النفس من الواضحات بحكم الأدلة القويّة على وجودها، فإنّ من الأجسام ما يشاهد منه صدور الحسّ والحركة الإرادية كالتغذيّ والنمو، مع اشتراك في الجسميّة ولوازمها، فيجب أن تكون لها مبادئ مغايرة للجسم والمادّة، لأنّ المادّة لكونها قابلة استحيل أن تكون فاعلة لأنّها مشتركة في العنصريّات^(٤)، بمعنى أنّ صدور أفعال متباينة من الأجسام على الرغم من أنّ مفهوم الجسميّة واحد عند الجميع، يدلّ على أنّ مبدأ هذه الأفعال هو أمر وراء الجسميّة المشتركة وهو النفس، وطبعاً تسمّى نفساً بلحاظ انضمامها إلى الجسم، أما لو لحظناها كمبدأ للأفعال فعندها يقال لها (قوّة)، وأمّا إذا انضمت إلى المادّة فيحصل منها نبات وحيوان فيقال لها «صورة، فحقيقة النفس واحدة ولكنها تختلف من جهة حيثياتها»^(٥).

وإذا كان وجود النفس من الواضحات فإنّ الكلام والخلاف وقع في ماهيتها وصفاتها المشتركة والخاصّة، وهنا لا بُدّ من الدخول في بعض هذه التفاصيل حتى نتوافر على فهم عام للنفس بوصفها موضوعاً ومحلاً للأخلاق، بل إنّه لا يمكن العرض للكثير من تفاصيل علم الأخلاق على أسس فلسفية ما لم نفهم ماهية النفس وقواها.

يورد العلامة الحليّ تعريفاً فلسفياً للنفس، هو أرسطي في أصله، ينصُّ على أنّ النفس «كمال أوّل لجسم طبيعي»^(٦)، فما معنى ذلك؟ في الواقع إنّ العلامة ذكر هذه الجملة في تعريف النفس ولم يتعدّها إلى غيرها من التفاصيل حتى تشمل كلّ النفوس فيكون بمثابة جنس لباقي التفاصيل في تعريف باقي النفوس.

والكمال منه كمال أول ومنه كمال ثانٍ، فالكمال الأوّل ما تكون فيه ذات الشيء موجودة، أمّا باقي الكمالات الإضافيّة فهي كمالات ثانويّة، فمثلاً وجود ذات العالم هو كمال أوّل، وإضافة العلم لها هو كمال ثانٍ^(٧)، وبعبارة أخرى الكمال الأوّل هو ما يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف، والكمال الثاني هو الذي يتبع نوعيّة الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف^(٨)، أمّا أنّ هذا الكمال يكون لجسم طبيعي فذلك لإخراج الصورة الصناعيّة لأنّها كمال أوّل ولكن لجسم غير طبيعي وإنّما صناعي كالسرير^(٩)، وبعد هذا يمكن إضافة قيود للإشارة إلى نفوس معيّنة نرغب بتعريفها، فإذا أريد تمييز النفوس النباتيّة من غيرها أضافوا إليه: تصدر عنها أفعال مختلفة من غير قصد ولا اختيار، وإذا أريد تمييز الحيوانيّة من غيرها أضافوا: تصدر عنه الأفعال المختلفة بواسطة القصد وتكون لها القدرة على الفعل والترك، وإذا أريد تمييز الإنسانيّة أضافوا: يصدر عنها إدراك حقائق الموجودات على سبيل الفكرة والحدس^(١٠).

والنفس الناطقة غير المزاج^(١١) ويقصد من المزاج هي العناصر المكونة للتركيب المادي الإنسانيّ، والغرض من إثبات مغايرة النفس للمزاج هو دحض فكرة ماديّة النفس، وأنّها لا تجري عليها كلّ أحكام المادة، وإنّ من القيم والمعنويّات ما نطلب له عللاً أخرى خارجة عن معطيات المادّة ومنها أغلب القيم الأخلاقيّة، فإنّ للمادّة أحكامها وخواصّها ولوازمها، وللنفس أحكامها وخواصّها ولوازمها، مع وجود علاقة تسوّغ نوع من التأثير المتبادل مثلما سيأتي.

ولأهميّة موضوع مغايرة النفس للبدن، يورد العلامة الحليّ عدّة أدلّة على ذلك منها^(١٢):

الأول: إنّ الإنسان قد يغفل عن بدنه وأعضائه وأجزائه الظاهرة والباطنة، في حين يبقى ملتفتاً لذاته غير غافل عنها وهذا دليل على مغايرة الذات أو (الأنا) لبدنه الماديّ.

الثاني: إنّ أعضاء البدن وأجزائه دائمة التبدّل، في حين أنّ النفس باقية لا تتبدّل ولا تتغيّر فيبقى الإنسان بذاتٍ يشعر أنها هي هي طوال حياته، ومن المؤكّد أنّ المتغيّر غير الثابت فهذا دليل على المغايرة بين النفس والبدن.

وبعد أن بيّن العلامة الحليّ أنّ النفس ليست نتيجة وأثرًا للبدن، وأنّها بوجودها مغايرة له ومستقلّة عنه، بيّن أيضًا أنّها مجردة في طبيعتها عن المادّة والدليل على ذلك أنّ العلم أمر مجرد عن المادّة، فلا بدّ أن يكون المحل الذي يعرض فيه مجردًا أيضًا، لاستحالة حلول المجرد في المادي فثبت أنّ النفس وهي محل العلم مجردة^(١٣). ومما يدلّ عليه أيضًا أنّ القوّة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف الجسم، والنفس بالضد من ذلك ففي وقت الشيخوخة كلّما كبر الإنسان زادت وكثرت تعقّلاته، ولو كانت جسمانيّة لضعفت بضعف محلّها والأمر ليس كذلك، وهذا دليل على أنّها ليست جسمانيّة^(١٤).

والنتيجة أنّ النفس إذا كانت مجردة فهي باقية ولا يطرأ عليها العدم لأنّ كل قابل للعدم فهو مركّب والنفس ليست مركّبة مثلها تقدّم فلا تكون النفس فانية^(١٥).

فإذن النفس في عمومها كمال أول، وأنّها ليست معلولة للمزاج بل هي أمر وراء المزاج، كما أنّها مغايرة للبدن ومجردة عن المادّة ولذا فهي باقية ولا يتطرّق إليها الفناء.

فهي ليست نتيجة من نتائج المادّة ولا هي منفعة لها بشكل مطلق، بل العكس فهي المؤثرة في المادّة، والأخلاق بحكم معنويّتها هي هيئة نفسيّة كما تقدّم، والسلوك الخارجي

أثر من آثارها، ولذا أعطيت للنفس الأولوية على البدن في الموضوع الأخلاقي، فالنية وهي فعل نفسي يعدّها المحقق الحلي هي المعيار لحسن أو قبح الفعل الخارجي فنجده يقول: (إنّ الأفعال متساوية وإنّما يمحضها للطاعة أو المعصية النية، فإنّ لكمة اليتيم ظلماً أو تأديباً واحدة والمميز بينها ليس إلا النية، ولأنّ نفس صدور الفعل لا يوجب الطاعة لأنّه أعمّ لوجوده في صورة الرياء وغيره)^(١٦) ثمّ إنّ دوام النفس وعدم فنائها يعني ديمومة الأثر الأخلاقي لأنّها ملكات وصور للنفس تبقى ببقائها ولا تفتنى بفناء البدن، وهذه الصور لها أحكامها الخاصّة في مباحث المعاد^(١٧).

ثانياً: ميتافيزيقا الفعل الأخلاقي

الميتافيزيقا تبحث في ما وراء الظواهر الماديّة من العلل والأسباب، ومن هذا المنطلق سيقف البحث هنا عند العلل النفسية والعقلية لصدور الفعل الأخلاقي، وليس المقصود من هذه العلل القيم التي تمثّل إحدى بواعث السلوك الأخلاقي، إذ إنّ للفعل الأخلاقي أكثر من بُعد يسهم في تحقّقه، منها بُعد حقيقي معني بالأسس والمقدّمات الوجودية لصدور هذا الفعل مثل قوى النفس ومراتب الإدراك، ومنها بُعد اعتباري توجيهي مثل القيم الموجّهة للسلوك أي ما ينبغي وما لا ينبغي، والبحث هنا في البعد الوجودي تحديداً.

يرى العلامة الحلي أنّ كل فعل يصدر عن فاعله لا بدّ أن يستند إلى قوتين وهما قوّة إدراك وقوّة تحريك، وهما ما يميّزان النفوس الحيوانية عن النفوس الأدنى منها وهي نباتية، وقوّة الإدراك عند الحيوان قد تكون بحواس ظاهرة وقد تكون بقوى باطنة، ومن المشهور أنّ الحواس الظاهرة خمس هي: قوى اللمس والذوق والشم والسمع والبصر^(١٨)، وهي أوّل سلّم المعرفة وتوجد عند الحيوانات العجاوات، وأمّا القوى

الباطنة فخمس أيضًا هي: الحس المشترك والخيال والوهم والمتخيّلة والذاكرة، والعلامة يسترسل في شرحها^(١٩).

وأما قوة التحريك فإنّها تنقسم إلى قوة محرّكة على إنّها باعثة، وقوة محرّكة على إنّها فاعلة، فالباعثة هي القوّة الشوقية، لأنّ الحيوان ما لم يشتق إلى ما يدركه حسًا أو خيالًا أو عقلاً لا يتحرّك اليه بالإرادة، والشوق غير الإدراك لأنّنا ندرك أشياء لا يقع إلينا لها شوق، والشوق إنّما يكون لجذب الملائم أو لدفع منافر والأوّل هو القوّة الشوقية الشهوانية، والثاني هو القوّة الغضبية، والقوّة الفاعلة هي المحرّكة للأعصاب والعضلات^(٢٠).

هذه القوى الحيوانية هي بمثابة المادة للقوى الأرقى منها وهي الإنسانية، فالنفوس الإنسانية يميّزها كما يرى العلامة الحليّ (اعتباران: أحدهما تدبير البدن والثاني إدراك المعقولات، فلها قوتان بحسب هذين الاعتبارين، فالقوّة التي تقبل بها النفس على تصرفات البدن تسمّى عقلاً عملياً، والقوّة التي تقبل بها النفس على ما تفيدها المعقولات تسمّى عقلاً نظرياً)^(٢١)، نلاحظ هنا اختلاف في التعبير عند العلامة على الرغم من الحديث عن قوّة تكاد تكون نفسها عند الحيوان والإنسان، فنجد يسمّى القوّة المحرّكة عند الحيوان بالباعثة والفاعلة، ويسمّى الباعثة بالقوّة الشوقية، في حين يسمّى هذه القوى عند الإنسان بالعقل العمليّ، ولهذا التفريق أسباب ستمرّ علينا.

ومسألة العقلين النظريّ والعمليّ لم تكن محلّ وفاق تام في طبيعة وظيفتهما عند الفلاسفة وعلماء الأخلاق، ففي حين يذهب فريق إلى أنّ الأوّل يعنى بالمسائل الفلسفية النظرية خارج دائرة الأخلاق والآخر يعنى بالمسائل العملية^(٢٢)، يذهب آخرون إلى فهم مختلف قوامه أنّ فلسفة الأخلاق أيضًا من شؤون العقل النظريّ، وأما وظيفة العقل العمليّ فتتعدّى ذلك إلى البعث والتحريك^(٢٣).

هذا الاختلاف في تحديد وظيفة كلا العقلين النظريّ والعمليّ، من شأنه أن يحدث حالة من الإرباك في فهم وظيفة كلّ منهما، ويبدو أنّه يوجد خلط في بيان هذه الوظيفة. ويمكن التوفيق بين الرأيين في الأخذ بنظر الاعتبار عدم التمييز بين الحكمة العمليّة والعقل العمليّ، إذ العقل النظريّ الذي من شأنه الإدراك يتفرّع إلى الحكمة النظرية التي تدرك الموجودات الخارجة عن محيط قدرتنا واختيارنا، والحكمة العمليّة التي تدرك ما هو داخل دائرة قدرتنا واختيارنا، أمّا العقل العمليّ فهو غير الحكمة العمليّة التي هي من أقسام العقل النظريّ، إذ هو يقابل العقل النظريّ وليس الحكمة النظرية التي هي إحدى قسمي العقل النظريّ^(٢٤). ويشير العلامة الحليّ إلى هذا التداخل في أحد نصوصه فيقول: (والحاصل أنّ الحكمة العمليّة قد يراد بها العلم بالخلق، وقد يراد بها نفس الخلق، وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق)^(٢٥).

وهذا المعنى نجده بوضوح في آراء محمّد مهدي النراقيّ التي تأتي في سياق حديثه عن العقل العمليّ، أو الحكمة العمليّة في كتاب جامع السعادات، ففي حديثه عن العقل العمليّ دائماً يصفه كقوّة محرّكة وباعثة^(٢٦)، وأمّا الحكمة فيؤكّد أنّها معرفة حقائق الموجودات، وهذه المعرفة تارة تتعلّق بأمور خارجة عنّا فتكون حكمة نظريّة، وتارة أخرى تتعلّق بأمور وجودها بقدرتنا واختيارنا وهي الحكمة العمليّة^(٢٧).

ويرى النراقيّ أنّه لا مانع من جعل الأخلاق موضوعاً للحكمة، إذ إن وظيفة الحكمة البحث في أحوال الموجودات، والموجودات منها موجودات إلهية أي واقعة تحت قدرة الباري سبحانه، ومنها موجودات إنسانية أي واقعة بقدرة الإنسان، فالعلم بأحوال هذه الأخيرة هو جزء من الحكمة^(٢٨).

وبهذا التصوّر يمكن رفع التعارض في كلمات بقيّة الفلاسفة بخصوص هذا

الموضوع، ولا سيما أنهم يظهرون بعض المسامحة في استعمال هذه التسميات فيطلقون تسمية العقل العمليّ ويصفون وظيفته تارةً بالإدراك وتارةً بالتحريك، ويطلقون تسمية العقل النظريّ ويحدّدون وظيفته بإدراك الأمور العامّة تارةً، وبإدراك الكثير من مسائل الحسن والقبح تارةً أخرى.

والمعيار الأساس حسب ما تقدّم هو تحديد الوظيفة المنسوبة للعقل إن كانت إدراكيةً عامة فهي من مختصّات الحكمة النظرية المتفرّعة عن العقل النظريّ، وإذا كانت إدراك قضايا أخلاقيةً فهي من شؤون الحكمة العملية التابعة للعقل النظريّ أيضًا، وإن كانت هذه الوظيفة تعدّي لتشمل السياسة والتحريك فهي من مختصّات العقل العمليّ.

فالعلاقة تكامليةً بين العقليين النظريّ والعمليّ، وسيّضح ذلك عبر التطرّق لكيفية تكوين العقل النظريّ لمقولاته وأثره في العقل العمليّ، وذلك لأنّ العلوم تشكّل جوهر العقل عند المتكلّمين وهي قوام العقل النظريّ عندهم، ولذلك بعد أخلاقيّ مهم فإنّ اهتمام المتكلّمين لتفسير معنى العقل يأتي (لتحديد المستوى المعرفي الذي يستأهل الفرد البشريّ من خلاله أن يتحمّل المسؤولية الأخلاقية والقانونية، وبالتالي يصلح أن يكون شخصًا مكتمل الشخصية وأن يخاطب بالتكليف الشرعيّ الذي تحمله له الرسالة النبويّة)^(٢٩).

يسرد العلامة الحلّيّ بشيء من التفصيل كيفية تشكّل المعقولات لدى النفس، يكتفي البحث بإيراد ما يناسب المقام، فالنفس في بدء فطرتها كانت خالية من جميع العلوم الضرورية والكسبيّة، وهذه النفس من دون شك فيها استعداد وقابليّة للعلوم، ومقتضى ذلك أنّ تفاض عليها العلوم والمعارف من المبدأ العام فور حصول الاستعداد إذ لا يخل في ساحتها وإنّما التقصير من جهة القابل، وسبب عدم قبول نفوس الأطفال للمعارف في أوّل أمرها، أنّ استعدادها لم يكن تامًّا أوّل الأمر، فلم يكن الاستعداد المصاحب لها

في مبدأ الفطرة كافيًا في فيضان المعقولات عليها من مبادئها، ثم يشتدُّ هذا الاستعداد ويزداد، بسبب اكتساب النفس للتصورات من العالم الخارجي بواسطة الحواس^(٣٠)، وهكذا تنمو المعرفة وترفق الإدراك شيئًا فشيئًا حتى تكتمل النفس من الناحية العلميَّة. فالقوَّة النظرية لها مراتب متعددة بحسب تعدُّد مراتبها في الاستكمال، وتلك المراتب تنقسم إلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالقوَّة، وإلى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل، والقوَّة تختلف بحسب الشدَّة والضعف، فأول تلك المراتب كما يكون للطفل من قوَّة الكتابة، وأوسطها كما يكون للرجل الأميَّ المستعد لتعلُّم الكتابة، وآخرها كما يكون للعالم بالكتابة والقادر عليها الذي لا يكتب لكن له أن يكتب كما يشاء^(٣١).

وتختلف مراتب الأشخاص في تحصيل القوَّة النظرية كما وكيفا، أمَّا بحسب الكمِّ فبكثره المعلومات النظرية وقلَّتها، وأمَّا بحسب الكيف فبسرعة حصول تلك المعلومات وبطئه، فإنَّ من الناس من يحصل العلوم الكسبية لشوق بالنسبة إليها يعثها على حركة فكرية شاقَّة في طلب تلك المعقولات، وهؤلاء أصحاب الفكر، ومنهم من يظفر بها من غير حركة، إمَّا مع شوق ما إليها أو من دون شوق، وهؤلاء أصحاب الحدس، وتكثر مراتب الصنفين، وصاحب المرتبة الأخيرة ذو النفس القدسيَّة^(٣٢).

ومعارف ومعلومات العقل النظري تشكِّل الأساس للعقل العملي في بناء أحكامه وتوجُّهاته، بل إنَّ خصوصية العقل الإنساني هي هذه الحيثية العملية أو التأسيس لما ينبغي وما لا ينبغي فعله، ولذا فالعلامة يذهب إلى أنَّ (الفعل الاختياري الذي يختص بالإنسان لا يتأتى إلاَّ بادرارك ما ينبغي أن يعمل في كل باب، وهو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدِّمات كلية أولية، أو تجريبية أو ذائعة، أو ظنيَّة، يحكم بها العقل النظري، ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من غير أن يختص بجزئي دون غيره، والعقل العملي يستعين بالنظري في ذلك، ثمَّ إنه ينتقل من ذلك باستعمال مقدِّمات

جزئية أو محسوسة إلى الرائي الجزئي الحاصل فيعمل بحسبه، ويحصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده^(٣٣)، فإذن العلاقة تكاملية ما بين العقليين النظري والعملي، ابتداءً من الأفكار النظرية العامة، ومن ثمّ المقدمات النظرية المرتبطة بالأخلاق، وأخيراً الحركة العملية لتطبيق تلك الأفكار على مصاديقها الجزئية.

ثالثاً: الأدلة الكلامية على حرية الإرادة الإنسانية بوصفها شرطاً لقيام الأخلاق

لا تترتب المسؤولية الأخلاقية على الإنسان ما لم يكن مختاراً فيما يصدر عنه من أفعال، ولذا وقف المتكلمون عند هذا الموضوع وقفة مطولة وبأدلة كلامية تعتمد الحسيات والمشهورات في تنظيم حججها، وهو ما يميّز المنهج الكلامي من الفلسفي البرهاني، والعلامة الحليّ وقف عند هذا الموضوع في أكثر من موضع من أعماله، إذ إنَّ للمبحث أهمية خاصة في المسألة الأخلاقية، فالإرادة هي ما يميّز الإنسان، لأنَّ شرط الإرادة كلامياً انضمام الوعي والإدراك إلى الفعل، أي هو الفعل المقرون بقصد، وليس أي فعل أتفق وإنَّما هو الفعل الذي تترتب عليه مسؤولية عند العقلاء. ولا يتحقّق الاختيار ما لم تسبقه القدرة على الفعل، لذا اقتضى الأمر البدء بمبحث موضوع القدرة.

فإذن البحث ذو شقين: إثبات القدرة، وإثبات حرية الإرادة، فالحرية هي جذر الفعل الأخلاقي، بحيث تنتفي أخلاقية الفعل بانتفاء الحرية، وبحسب التعبير المنطقي تكون سالبة بانتفاء الموضوع، لذا كان لزاماً أن نقف عند هذين الشكلين من الحرية المؤسسة للأخلاق.

فيما يرتبط بموضوع القدرة يذكر العلامة الحليّ أربعة أقسام للقوة ما يعيننا منها هو القسم الرابع لصلته المباشرة بموضوع الأخلاق، فيورد تعريفها على النحو الآتي: (القوة

[هي] التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال^(٣٤)، فالفعل لا يقع منها على وتيرة واحدة ومن دون شعور مثل فعل الطبيعة، ولا يقع من الفعل عدّة أفعال ومن دون شعور مثل القوّة النباتيّة.

ويشترط عضد الدين الإيجيّ الإرادة في تحقّق القدرة فهي عنده (صفة تؤثّر وفق الإرادة)^(٣٥)، وهو بذلك أخرج ما لا يؤثّر كالعلم، أو ما يؤثّر من دون إرادة مثل الطبيعة، ولكنّه في هذا التعريف يقيم علاقة أكثر تلازماً ما بين القدرة والإرادة^(٣٦).

وينبّه العلامة الحليّ على المغايرة ما بين القدرة والفعل بعدّة أدلّة كلاميّة^(٣٧):

منها: إنّ الكافر مكلف بالإيمان وذلك بإجماع المسلمين، فإمّا أن تكون القدرة ثابتة عند تكليفه أم لا، فإن كانت القدرة ثابتة حصل المطلوب، وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق لأنّ التكليف ثابت حال الكفر والقدرة غير ثابتة.

ومنها: إنّها يحتاج إلى القدرة لأجل أن يُخرج القادر الفعل من العدم إلى الوجود، فلو لم توجد إلّا حال حدوث الفعل لم تكن هناك حاجة إليها.

ومنها: إنّ الفرق بين القدرة والعلة هو وجوب الأثر وعدمه، فلو وجب الاقتران بين القدرة والفعل لم يبقَ بين القدرة المؤثّرة على سبيل الصحّة والإمكان والعلة المؤثّرة على سبيل الوجوب تغاير، وهو محال بالضرورة.

ومنها: إنّ القدرة متعلّقة بالضدّين الفعل والترك، ولو وجب ملازمتها لأثرها للزم اجتماع الضدين، أو إنّها ليست قدرة أصلاً، ولذلك لأسباب منها^(٣٨):

١. إنّ الضرورة قاضية أنّ القدرة متعلّقة بالضدّين، فإنّ من قدر على الحركة يمّنة قدر عليها يسرة، علماً أنّ القدرة واحدة، وإنّ القادر على شيء قادر على تركه.

٢. إنَّ معنى القدرة هو وقوع أفعالنا بحسب دواعينا، وانتفائها بحسب صوارفنا بحيث يصح أن نوصف بصفة القادرين، وإنَّما يصحُّ ذلك لصحَّة تحرُّكنا في سائر الجهات وإيقاع مختلف الأفعال.

٣. لو لم تتعلَّق القدرة بالضدِّين، لزم تكليف ما لا يطاق، والتالي باطل فالمقدِّم مثله.

كُلُّ الأدلَّة المتقدِّمة تثبت وجود قدرة متحقِّقة قبل الفعل وبسببها يكون الإنسان مختارًا في أفعاله، وسبب تأكيد هذا التمييز أنَّ بعض متكلمي الأشاعرة استند إلى مسألة القدرة في إثبات معلوليَّة الأفعال إلى الله تعالى ومن ثمَّ الوقوع في محذور الجبر بحجَّة أنَّ الإنسان مفتقر في قدرته إلى الله فهو إذن مفتقر في أفعاله إليه تعالى.

وبعد التفكيك ما بين القدرة والفعل يعرِّج العلامة الحليُّ على إثبات حرية الفعل الإنساني، وهي عماد الفكرة الأخلاقية، بعدة أدلَّة عقلية ونقلية منها^(٣٩):

الأول: إنَّنا نفرِّق بالضرورة بين أفعالنا الاختيارية والاضطرارية، فإنَّا نفرِّق بين حركتنا يمنيةً ويسرةً وبين الوقوع من شاهق، ولو كانت الأفعال كلها صادرة عن الله تعالى انتفى الفرق بينهما وهو معلوم البطلان بالضرورة.

الثاني: إنَّ أفعالنا تقع بحسب قصدنا ودواعينا، وتنتفي بحسب كراهتنا، فإنَّا إذا أردنا الحركة يمنيةً أو جدناها كذلك، وإذا أردنا الصعود حصل ذلك وليس النزول، وإذا أردنا الأكل وقع وليس الشرب، وهذه الأحكام ضرورية، ولو كانت الأفعال ليست بإرادتنا وإنَّما من الله تعالى، فإنَّها قد تقع وإن كرهناها ولا تقع وإن أردناها.

الثالث: إنَّ الله تعالى قد كلَّفنا بالقيام ببعض الأفعال والامتناع عن أفعال أخرى، وما كلَّفنا به إمَّا أن يكون مقدورًا لنا أو لا، فإن لم يكن مقدورًا لنا لزم التكليف بما

لا يطاق وهو قبيح عقلاً وشرعاً، وإن كان مقدوراً ثبت المطلوب.

الرابع: إنّه يلزم من سلب الاختيار أن يكون الله تعالى أضرّ على العبد من الشيطان، لأنّ الله تعالى لو خلق الكفر في العبد ثمّ عذّبه عليه، كان أضر من الشيطان الذي لا قدرة له على العبد سوى التزيين والوسوسة^(٤٠).

وإذا كانت حرية الإرادة تؤسّس للأخلاق الإنسانيّة، فإنّها من جهة أخرى، تدعم أصلاً أخلاقياً في العقيدة هو أصل العدل، وهو الأصل الذي ينزه الله تعالى عن فعل القبيح، ومعلوم أن الحسن والقبح مفاهيم أخلاقيّة يحكم بها العقل - كما سيأتي - وفراداً من شبهة تحكيم العقل الإنسانيّ في الله وصفاته رفض الأشاعرة سحب أحكامنا الأخلاقيّة على الله تعالى، وإنّما الأخلاق خاضعة لمشيئته فما حسّنه يحسن وما قبحه يقبح، فتكون الحيثيّة الأخلاقيّة حاضرة بقوة في مبحث العدل والجدل الدائر حوله.

رابعاً المسوّغ العقليّ للأخلاق (في الحسن والقبح)

إنّ الفعل الاختياري الذي يصدر عن الإنسان ضربان: فعل للفاعل أن يقوم به وهو الحسن، وآخر للفاعل أن يتركه وهو القبيح، والفعل الحسن هو ما لا يستحقُّ فاعله الذمّ، بخلاف القبيح الذي يستحقُّ فاعله الذمّ، ولهذا ينقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة: الواجب والمباح والمندوب والمكروه، طالما أنّ كل هذه الأقسام لا يستحقُّ فاعلها الذمّ، فالواجب ما يستحقُّ المدح بفعله والذمّ بتركه، والمباح لا مدح فيه على الفعل والترك، والمندوب يمدح صاحبه على فعله ولا يذمّ على تركه، والمكروه يستحقُّ المدح بتركه ولا يذمّ على فعله^(٤١).

وفي الواقع فإنّ العلامة الحليّ يبني هنا على أحد معاني الحسن والقبح، إذ للحسن والقبح ثلاثة معاني هي^(٤٢):

الأول: إنَّ الحسن صفة كمال كالكرم والشجاعة والعلم، والقبح صفة نقص كالبخل والجبن، والكثير من الأخلاق الإنسانية حسنها وقبحها على هذا النحو، فالعدالة والعفة والحياء حسنة بوصفها كمالاً للنفس، والبخل والجبن قبيحة بوصفها نقصاً للنفس، وهما بهذا المعنى يقعان وصفاً للأفعال الاختيارية.

الثاني: الحسن ما يلائم الطبع ويوافق الغرض والقبيح ما ينافر الطبع ويخالف الغرض، مثل الأكل عند الجوع حسن وخلافه الأكل عند الشبع قبيح، أو المنظر الحسن والمنظر القبيح.

الثالث: كون الفعل بحيث يستحق فاعله عليه المدح أو الذم عقلاً، فالعدل حسن أي يستحقُّ فاعله المدح عند العقلاء، والظلم قبيح أي يستحقُّ فاعله الذم عند العقلاء، وهذا المعنى الأخير هو محلُّ النزاع بين المتكلمين لذا ركَّز عليه العلامة الحليّ.

ويذهب العلامة الحليّ إلى أنَّ للحسن والقبح معاني ذاتية لبعض الأفعال فهي بذاتها حسنة أو قبيحة مع غُضِّ النظر عن أي دليل خارجي فإنَّ (القبايح إنَّها قَبَّحت لما هي عليه وكذا الواجبات، فإنَّ العقلاء متى علموا الظلم أو منع ردَّ الوديعة أو ترك شكر المنعم ذمُّوا فاعل ذلك، ومتى علموا ردَّ الوديعة أو شكر النعمة مدحوا فاعله، فإذا طلب منهم العلة بادروا إلى ذكر الظلم أو منع ردَّ الوديعة أو كفران النعمة.. فلولا علمهم الضروري بالعلم لما بادروا إليها)^(٤٣).

ويورد العلامة الحليّ أدلةً عدَّةً لإثبات الحسن والقبح العقليين وهو رأي المدرسة الامامية، منها^(٤٤):

الأول: إنكار الحكم الضروري، فإنَّ كل عاقل يحكم بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار، وحسن ردَّ الوديعة، والإنصاف، وإنقاذ الغرقى، وقبح الظلم والتعدّي،

ومن كابر ذلك فقد كابر مقتضى عقله، ولو لم يكونا عقليين، لم تكن هذه الأحكام مركوزة في عقول العقلاء.

الثاني: إنّنا نعلم بالضرورة، أنّ من خير شخصاً بين أن يصدق ويُعطى ديناراً، أو يكذب ويُعطى ديناراً، ولا ضرر عليه فيها، فإنّه يختار الصدق على الكذب بالضرورة، ولولا جهة القبح العقليّ لما اختار ذلك.

الثالث: إنّ منكري الشرائع والأديان كالبراهمة، يحكمون بحسن بعض الأشياء وقبح البعض، ولو كانا شرعيّين لما كانا كذلك.

الرابع: إنّ معرفة الله تعالى واجبة وليس مدرك الوجوب السمع، لأنّ معرفة الإيمان متوقّف على معرفة الموجب له وهو الله تعالى، فيستحيل معرفة الإيجاب قبل معرفة الموجب، فلو أسندت معرفة الموجب به دار، بمعنى آخر لو أنّ وجوب معرفة الله تعالى بالشرع، ومعرفة الشرع متوقّفة على معرفة الله تعالى، لحصل دور فتكون معرفة الله متوقّفة على الشرع ومعرفة الشرع متوقّفة على معرفة الله، ولذا لا بُدّ أن يكون الوجوب عقلياً.

الخامس^(٤٥): إنّهما لو ثبتا شرعاً، لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلاً، لأنّ لو لم نعلم حسن بعض الأشياء وقبحها عقلاً لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى، فإذا أخبرنا بشيء أنّه قبيح لم نجزم بقبحه، وإذا أخبرنا في شيء أنّه حسن لم نجزم بحسنه، لتجويز الكذب ولجوّزنا أن يأمرنا بالقبيح وينهانا عن الحسن، لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير.

وكان الأشاعرة قد خالفوا الإمامية والمعتزلة في مذهبهم في التحسين والتقييح، وقد تبنّوا القول بالحسن والقبح الشرعيّين، نافين أن تحمل الأشياء صفات ذاتية يحكم

العقل في ضوءها بالحسن والقبح، ومن ثمَّ فهذه الأحكام هي أمور توقيفية يحكم بها الشرع ولا مجال فيها للذوق ولا تحمل قيمها الذاتية، بل إنَّ القيم تتشكَّل على وفق رأي الشرع توجيهاته، يقول إمام الحرمين الجويني: (المعني بالحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، والمراد بالقبيح ما ورد في الشرع بدمِّ فاعله)^(٤٦)، ولو أنَّ للحسن والقبح أمورًا عقليةً لما حصل فيها هذا الاختلاف الواسع بل إنَّ مخالفي المعتزلة هم الأكثرية حسب رأي الجويني، وفي هذا دلالة على نقض مدَّعاهم بالمنشأ العقلي للحكم بالحسن والقبح^(٤٧)، وامتناع صدور القبائح عن الله تعالى ليس من جهة استدلال العقل، بل من جهة أنَّه تعالى نزه نفسه عن القبائح، (فإن قال قائل هل يجوز وقوع الكذب منه والأمر به وبسائر المعاصي؟ قيل له أما الكذب فلا يجوز عليه لا لأنه يستقبح منه، ولكن لأنَّ الوصف له بأنَّه صادق من صفات نفسه)^(٤٨).

هذه الأدلة وغيرها يقف منها العلامة الحليِّ موقفًا نقدياً مبيناً أوجه الخلل في مثل هذا النوع من الاستدلالات، ولا حاجة للخوض في تفاصيل الردِّ ومن يرغب في الزيادة فعليه بكتب العلامة^(٤٩)، وما يهْمُنَا هنا رأي العلامة الحليِّ في إسناد الحسن والقبح إلى العقل وكذلك كلَّ الأحكام الأخلاقية بصورة مباشرة أم غير مباشرة، فمن الأحكام الأخلاقية ما يثبت بدلالة العقول، ومنها ما يثبت بدلالة الشرع الذي لا تثبت له دلالة من دون حكم العقل.

خامساً: التكليف أو الإلزام

موضوع التكليف من المباحث الكلامية المهمة المرتبطة بالبُعد الأخلاقي، لكونه من الممهِّدات للمسؤولية فلا مسؤولية من دون تكليف أو إلزام، والإلزام يكون من سلطة عليا تأمر وتنهي، أي تُلزم الأفراد الذين عليهم هم بدورهم أن ياتمروا ويلتزموا

بهذه التوصيات^(٥٠).

إنّ التكاليف العامّة في الفقه هي الواجبات والمحرمّات، والتكاليف المعمّقة هي المستحبّات والمكروهات، وهي التي تُربّي الفرد في خطوة أعلى من مجرد الالتزام بها هو إلزامي في الشريعة، فتكون المستحبّات والمكروهات الفقهيّة هي أحكاماً أخلاقيّة بطبيعتها^(٥١)، فمحور كل من التكليف الفقهيّ والأخلاقيّ هو فعل الإنسان^(٥٢).

وخطاب الشريعة بالأساس متوجّه إلى الإنسان، فلا وجود للحكم الشرعيّ إذا لم يكن هناك مكلف^(٥٣)، وتوجيه التكليف إلى الإنسان ينطوي على تشریف، لكون هذا التكليف يكشف عن أهليّة آدميّ لتحمل الأمانة الإلهيّة.

فالتعاليم الإلهيّة تجمع بين الأحكام الفقهيّة والأصول الأخلاقيّة، لأنّ التفرقة بين هذين الجانبين فيه إبطال لمصالح التشريع وإماتة لغرض الدين، وسبب انحطاط المسلمين الاقتصار على أجساد الأحكام الشرعيّة وظواهرها والأعراض عن روحها وجوهرها^(٥٤).

ويُعرّف العلامة الحليّ التكليف بأنّه (بعث من يجب طاعته على ما فيه مشقّة على جهة الابتداء بشرط الإعلام)^(٥٥)، فمفهوم التكليف يقتضي وجود جهة واجبة الطاعة تدفع باتجاه العمل، ولأنّها واجبة الطاعة فإنّ الإنسان يكون مسؤولاً أمامها، وهذا الدفع يتعلّق بأمور فيها مشقّة وكلفة ومنها سميّ تكليفاً، ولا بُدّ أن يكون المكلف عالماً بأمر التكليف وإلّا بطل عن كونه تكليفاً.

والتكليف وإن جاء عند المتكلّمين في سياق أوامر الشارع، إلّا أنّه في نفسه أوسع دائرة، ولذا لم يقرن في التعريف بالشرع وإنّما بالوجوب، ومعلوم أنّ عنوان الوجوب أوسع من حصره في الوجوب الشرعيّ، وسوف تردّ بعض القرائن على ذلك.

فقد وضع العلامة الحليّ الأفعال المشمولة بعنوان التكليف ضمن دائرة الأفعال الأخلاقيّة، يقول: (أمّا التكليف فإنّه طلب لمكارم الأخلاق التي يُستحقُّ بها المدح والتعظيم، وليس إلقاء إلى الفعل)^(٥٦)، والسبب في أنّ التكليف لا يجوز فيه إكراه وإكراه لأنّ (ما يضطر إليه الغير ففعله لا تأثير له في استحقاق الثواب)^(٥٧).

وفلسفة التكليف قريبة من فلسفة وضع القوانين، إلّا أنّها تزيد عليها في أنّ للتكليف أبعاداً تربويّة وليست وظيفته الاجتماع على المصالح ودرء المفسد فقط مثلما الحال في القانون، وهذا ما يعطي التكليف صبغة أخلاقيّة أكثر ممّا هي عليه في القانون.

ينطلق العلامة تبعاً للشيخ الطوسي في بيان فلسفة التكليف من كون الإنسان مدنيّاً بالطبع، فهو لا يمكن له البقاء ولا يستطيع تحصيل كماله إلّا بالتعاون، لأنّ توفير غذائه ومستلزماته وأكثرها صناعيّة يقتضي الاجتماع والتعاون فيما بينهم، ولكن المشكلة أنّ الناس متفاوتون في أمزجتهم وقواهم وشهواتهم ممّا يؤدي إلى النزاع ووقوع الفساد فيما بينهم، لذا توجّب وضع قانون وسنّة عادلة يحكمون إليها فيما بينهم، وهذا القانون لا يمكن أن يضعوه هم لأنّه سوف تتطرق إليه نفس المفسد المحذورة من تحكيم أهوائهم وأمزجتهم ووقوع الخلاف فيما بينهم، وإنّما لا بُدّ أن تضعه جهة مهابة وتلزمهم بالطاعة والانقياد، وهذا ما يقع على أيدي الأنبياء المؤيدين بالمعاجز إذ يشرّون بشرائع إلهيّة يجزّ الالتزام بها إلى منافع ثلاث: إحداها رياضة النفس لأنّها تحثُّ على الإمساك عن الشهوات وضبط القوّة العقليّة، الثانية: تعويد الإنسان النظر في العلوم العالية ورفع نظره من الأرض إلى السماء والتفكير في الله وملكوته والمعاد، الثالث: تذكيرهم بمنافع الانقياد للتكليف وأضرار التخلف عنه من ثواب وعقاب^(٥٨).

ونظراً للعلاقة القويّة ما بين التكليف والأخلاق، نجد أنّ شروطها متقاربة جدّاً، فمن هذه الشروط التي يوردها العلامة في مؤلفاته هي:

١. أن يكون المكلف عاقلاً^(٥٩).
٢. وأن يفهم الخطاب فلا يصحُّ تكليف من لا يفهم الخطاب^(٦٠).
٣. وإمكان الفعل إلى المكلف فلا يصحُّ تعلُّق التكليف بالمحال^(٦١).
٤. وأن يكون التكليف سابقاً على الفعل^(٦٢).
٥. وأن يكون المكلف قادراً في نفسه و متمكناً من الآلة التي يحتاج إليها في فعله^(٦٣).
٦. وأن يكون الفعل ما يستحقُّ عليه الثواب، وإلا لزم العبث والظلم^(٦٤).
٧. وأن لا يكون الفعل حراماً^(٦٥).

فإذن صلة التكليف بالأخلاق عند العلامة الحليّ يمكن إرجاعه إلى سببين: الأول: إنَّ الأحكام الشرعيّة هي أحكام ذات صبغة أخلاقيّة واضحة، والثاني: للتنبيه على أنّ دائرة الوجوب تشمل ما هو أوسع من الوجوب الشرعيّ، مثل وجوب المحافظة على النظام أو حتى الوجوب الذي يمليه المجتمع نتيجة أعراف معيّنة، ففي جميع هذه الأحوال يكون الإنسان مأموراً ومكلّفاً أمام الجهة الموجبة وإلا تعرّض إلى العقاب كلّ بحسبه.

الخاتمة

الأخلاق هي البُعد الحاضر الغائب في العلوم الإنسانيَّة والإسلاميَّة على وجه الخصوص، فكلُّ بحث يلامس الإنسان هو يلامس الأخلاق بالضرورة، سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وعلم الكلام الإسلاميُّ بوصفه من العلوم الأصيلَّة في ثقافتنا الإسلاميَّة، نجده ينطوي على الكثير من المباحث الأخلاقيَّة المهمَّة.

يُعدُّ العلامه الحليُّ أحد كبار المصنِّفين والعلماء الموسوعيِّين في الفقه والعلوم الإسلاميَّة، إلا أنَّ الجانب الأخلاقيُّ في فكره لم يحظَ بالأهميَّة التي يستحقُّها من قِبَل الباحثين، وقد تصدَّى هذا البحث لتسليط حزمة ضوء على جهوده الكلاميَّة وحاول استخلاص مفاهيم وأبعاد أخلاقيَّة ثاوية فيها.

إنَّ البحث في الأسس النفسيَّة والعقليَّة للفعل الأخلاقيُّ، وكيفيَّة تدرُّج الأخلاق من الفكرة إلى السلوك، وبحث حرية الإنسان كشرطٍ أساس لتحقُّق أخلاقيَّة الفعل، وقابليَّة العقل مستقلاً في الحكم على الحسن والقبح، فضلاً عن فكرة الإلزام والتكاليف في موضوع الأخلاق، كلُّها مسائل مهمَّة في الدراسات الأخلاقيَّة المعاصرة، وقد عرض لها البحث من زاوية قراءة النصوص الكلاميَّة للعلامه الحليِّ، ومحاولة استخراج الثاوي في جوانبها توظيفها للفكر الأخلاقيُّ، بعد أن وظَّف أغلبها لغايات عقديَّة كلاميَّة.

هوامش البحث

(١) بخصوص بعض سلبيات علم الكلام التقليديّ، يُنظر: شبيستري، محمّد مجتهد، مراجعة نقدية للفكر الكلاميّ، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، طباعة دار الهادي، ط ٢، ١٤٢٩هـ / ٢٠٠٨م، ص ١٣٨ وما بعدها؛ وأيضاً: الرفاعيّ، عبد الجبار، المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر، قضايا إسلامية، العدد (٣)، ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م، ص ٤٨٩؛ وأيضاً: حب الله، حيدر، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، مطبعة توحيد، ط ١، ١٤٢٣هـ، ص ٢٤١-٢٤٤؛ وأيضاً: الغرابويّ، ماجد، إشكاليات التجديد، سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، مطبعة ستاره، ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م، ص ٣٨، وأيضاً، دوير، د. هاجر، علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيرات الحديثة، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢، ص ١٧-١٨.

(٢) يُنظر: النراقيّ، محمّد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة التاريخ العربيّ، ط ١، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٤م، ج ١، ص ٦٠.

(٣) يُنظر: الحليّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق، فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، إيران، قم، ١٤٣٠هـ، ج ٢، ص ٢٧٣، ويُنظر: النراقيّ، محمّد مهدي، جامع السعادات، ج ١، ص ٢٦، وابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١م، ص ٢٥، والغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، طبعة مصر، ج ٣، ص ٥٣.

(٤) يُنظر: الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلاميّ، ط ١٤، ١٤٣٣هـ، ص ٣٤٧.

(٥) يُنظر: المصدر نفسه.

(٦) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٨، وأيضاً يُنظر عن تعريف النفس: الرازيّ، محمّد بن عمر، المباحث المشرفية، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٤٣هـ، ج ٢، ص ٢٣١، وأيضاً: الكنديّ، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربيّ،

بغداد، ط ١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م، ص ١٩٠، وأيضاً: ابن سينا، عليّ بن الحسين، رسالة الحدود، المصدر نفسه، ص ٢٤١، الجرجاني، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، بلا، ص ٣١٣، وأيضاً: خليف، فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤، ص ٦٣.

(٧) يُنظر: الحيدري، كمال، علم النفس الفلسفي، دار فراقده، قم، إيران، ط ٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٢٣.

(٨) يُنظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٣٤، وعرفها بالكمال الأوّل ولم يعرفها بأنّها (قوة)، لأنّ القوّة تقع بالاشتراك على القوّة الفعلية والانفعالية، واللفظ المشترك يجتز عنده في التعريفات، كما لم يعرفها بأنّها صورة، لأنّ النفوس الفلكية والإنسانية غير حالة في البدن فلا تكون صورة فيه، بمعنى أن إطلاق تسمية صورة على النفس فيه إجماع أنّها حالة في المادة ومنطبعة فيها، والنفوس الإنسانية غير منطبعة في المادة وإنّما هي مجردة كما سيأتي.

(٩) يُنظر: الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٤٨.

(١٠) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٤٩.

(١١) عن المزاج يُنظر: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ١٥٦، وأيضاً: زيد، منى أحمد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة مقارنة في فكر العامري، المؤسسة الجامعية، ط ١، ١٩٩٤، ص ٤٤-٤٥.

(١٢) يُنظر: الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٢٧٦-٢٧٧، وأيضاً: الرازي، المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٥٩، وأيضاً: العاتي، ابراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلامية أنموذج الفارابي، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣، ص ١٠٨، وأيضاً: خليف، عبد الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، ص ١٠٤.

(١٣) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

(١٤) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٧٩، وأيضاً: زيد منى أحمد، الإنسان في الفلسفة الإسلامية دراسة في فكر العامري، ص ٤٠.

(١٥) يُنظر: الحلّي، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفية، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٥م، ص ٣٩٩.

(١٦) يُنظر: الحلّي، محمد بن الحسن، الرسالة الفخرية في النيّة، تحقيق: صفاء الدين البصري، (د.ت)، ص ٣٣.

(١٧) يُنظر: الشيرازي، محمد بن ابراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، طليعة النور، ط ٣، ١٤٣٠ هـ، ج ٩، وأيضاً: الحيدري، السيد كمال، المعاد، دار فراق، قم، إيران، ط ١، ٢٠١٠ م / ١٤٣١ هـ، وأيضاً لنفس المؤلف كتاب المعاد من شرح الأسفار الأربعة، دار فراق، ط ١، قم، إيران، ٢٠١٠ م / ١٤٣١ هـ، ج ١.

(١٨) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٣٦٣، وأيضاً: كشف المراد، ص ٢٩٠، وأيضاً: يُنظر، الرازي، المباحث المشرفية، ج ٢، ص ٢٤٧ وما بعدها.

(١٩) يُنظر: الحليّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفية، ص ٣٧٥-٣٨١، وأيضاً: كشف المراد، ص ٢٩٦.

(٢٠) يُنظر: الحليّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفية، ص ٣٨١-٣٨٢، وأيضاً: ابن سينا، علي بن الحسين، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، ط ١، ١٣٦٣، ص ٩٦، والإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٣، ١٩٥٠، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٢١) الحليّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفية، ص ٣٨٦.

(٢٢) الآمديّ، سيف الدين، كتاب المبين، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، ص ٣٦٤. ويُنظر بهذا الصدد أيضاً: الشيرازي، محمد بن ابراهيم، مفاتيح الغيب، تعليق: المولى علي النوري، تقديم: محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربي، ط ٣، ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣ م، ج ٢، ص ٦٠٢، ويوجد رأي لتلميذ ابن سينا همينار يحصر فيه وظيفة العقل العمليّ بالعمل فقط، ولم يعطه أي هامش من الإدراك، إذ يقول: (.. ويسمى عقلاً عملياً، لأنّها تعمل النفس.. وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمالة فقط.. والقوة التي تسمى عقلاً عملياً هي عاملة لا مدركة على ما ذكرت)، وهذا الرأي لم يشاركه فيه أحد في حدود اطلاع الباحث. يُنظر: المرزبان، همينار، التنصّل، تصحيح وتعليق، مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٥ هـ، ص ٧٨٩-٧٩٠.

(٢٣) يُنظر: النراقيّ، جامع السعادات، ج ١، ص ٤٨-٥٣.

(٢٤) يُنظر: الأملي، حسن زاده، من تعليقاته على (النفس من كتاب الشفاء لأبن سينا)، مكتبة الإعلام الإسلاميّ، قم، ط ١، ١٤١٧ هـ، هامش ص ٢٨٥. ويُنظر: الحيدريّ: السيد كمال، مقدّمة في علم الأخلاق، دار فراق، ط ١، ١٤٢٥ هـ / ٢٠٠٤ م، ص ٣٦.

(٢٥) الحليّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق، فاضل العرفان، مؤسسة الإمام الصادق، ط ٢، ١٤٣٠ هـ، ج ٢، ص ٢٧٥.

- (٢٦) يُنظر: النراقي، جامع السعادات، ج ١، ص ٤٨-٥٣.
- (٢٧) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٩.
- (٢٨) المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٤.
- (٢٩) المدن، علي، تطور علم الكلام الإمامي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط ١، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م، ص ٣٦٤.
- (٣٠) يُنظر: الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ١٦٨-١٦٩.
- (٣١) يُنظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧.
- (٣٢) يُنظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧-٥٨، والقوة القدسيّة هي أعلى قوة يمكن أن يتوفّر عليها الإنسان وهي من شؤون النبوة، وكان أول من أشار إليها ابن سينا في نظيراته للنبوة، يُنظر: طرابيشي، جورج، وحدة العقل العربي الإسلامي، دار الساقية، ط ٣، بيروت، لبنان، ٢٠١٠، ص ٢٧٨.
- (٣٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٦.
- (٣٤) الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٤٣.
- (٣٥) الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت (د.ت)، ص ١٥٠.
- (٣٦) يُنظر: المصدر نفسه، ص ١٥٠.
- (٣٧) الحلبي، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٥٠-٢٥٥.
- (٣٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦١-٢٦٢.
- (٣٩) الحلبي، الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسن محمد، دار الصفاة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٣١٠هـ، ص ٦٥-٦٧، وأيضاً: تسليك النفس، تحقيق: فاضل رمضان، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٦هـ، ص ١٦٧-١٩٦، وأيضاً: كشف المراد، ص ٤٢٣، وأيضاً: معارج الفهم، تحقيق: عبد الحلیم عوض، مطبعة نكارش، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٨هـ، ص ٤٠٨.
- (٤٠) ويستعرض العلامة الحلبي مراحل صدور الفعل الاختياري من مرحلة الإدراك إلى مرحلة التحقق، وهي أربع مراحل حسبها يذكرها، وهي:

أولها: القوى المدركة، وهذه القوى إمّا الخيال والوهم في الحيوان، وإمّا العقل العمليّ بتوسطها في الإنسان.

ثانيها: قوّة الشوق فإنّها تنبعث عن القوّة المدركة وتتلوها، وتنشعب إلى شوق نحو الطلب ينبعث عن إدراك الملائمة للشيء اللذيذ أو النافع إدراكاً مطابقاً أو غير مطابق وتسمّى الشهوة، وإلى شوق نحو دفع وغلبة تنبعث عن إدراك المنافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمّى غضباً.

وثالثها: العزم ويسمّيه العلامة (الإجماع) وهو الجزم بعد التردّد في الفعل والترك، وهو المسمّى بالإرادة والكرهه، وهو مغاير للقوّة الشوقية، لأنّ كلّ واحد منهما يوجد من دون صاحبه، فمثلاً إن الإنسان في حال مرضه يريد تناول الدواء وهو لا يشتهيّه، ويكره تناول الغذاء وهو يشتهيّه، وعند وجود هذا الإجماع يرجّح أحد طرفي الفعل أو الترك على صاحبه.

وأخرها: القوّة العضليّة المنبثّة العضلات المحرّكة للأعضاء، وهي مغايرة لسائر المبادئ السابقة، لأنّ الإنسان قد يشتاق إلى شيء ويعزم عليه وهو غير قادر على تحريك أعضائه، القادر على التحريك قد لا يشتاق ولا يعزم. يُنظر: الحليّ، الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، ج ٢، ص ٢٦٨.

(٤١) يُنظر: الحليّ، الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، ص ٥٣، وأيضاً: كشف المراد، ٤١٨.

(٤٢) يُنظر: عليان، د. رشدي محمد عرسان، دليل العقل عند الشيعة الإمامية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط ١، بيروت، ٢٠٠٨، ص ١٢٩-١٣١.

(٤٣) الحليّ، الحسن بن يوسف، تسليك النفس، ص ١٦٥.

(٤٤) الحليّ، الحسن بن يوسف، الرسالة السعدية، ص ٥٤.

(٤٥) الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص ٤١٨.

(٤٦) الجوينيّ، أبو المعالي، الإرشاد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠، ص ٢٥٨.

(٤٧) يُنظر: المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٤٨) الباقلائيّ، أبو بكر محمد بن الطيّب، التمهيد، المكتبة الشريفة، بيروت، ١٩٥٧، ص ٣٤٣.

(٤٩) يُنظر: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٤١٨ وما بعدها، وأيضاً: تسليك النفس، ص ١٦٣، ونهج الحق وكشف الصدق، ص ٨٣ وما بعدها.

(٥٠) يُنظر: مغنّية، محمّد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، نشرة بيك فلك، ط ١، (د.ت)، ص ٥٧.

- (٥١) يُنظر: الصدر، محمد صادق، فقه الأخلاق، دار البصائر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م/١٤٣٣هـ، ج١، ص٢٠.
- (٥٢) يُنظر: الحسيني، إبراهيم، الفقه والأخلاق، ضمن كتاب العقلانية والأخلاق في المنظور الإسلامي، كتاب المنهاج، مركز الغدير، بيروت، لبنان، ط١، ٢٠١٠م/١٤٣١هـ، ص٤٠٧.
- (٥٣) يُنظر: البغا، د.مصطفى ديب، الجوانب التربوية في أصول الفقه الإسلامي، عالم الكتب الحديثة، ط١، ٢٠٠٦، عمان، الأردن، ص٢٩١.
- (٥٤) يُنظر: الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧، ج٢، ص٢٣٩.
- (٥٥) الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٣١٩، ومعارج الفهم في شرح النظم، ص٤١٥، وتسليك النفس، ص١٧٢.
- (٥٦) الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ط٢، ١٤٣٠هـ، ص٣٢١.
- (٥٧) يُنظر: المصدر نفسه، ص٣٢١.
- (٥٨) الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص٤٤٠.
- (٥٩) الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم، ايران، ط٤، ١٤١٤هـ، ص١٣٥.
- (٦٠) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.
- (٦١) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٥.
- (٦٢) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٣.
- (٦٣) الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، ص٣٢٤.
- (٦٤) الحلي، الحسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، ص١٣٦.
- (٦٥) يُنظر: المصدر نفسه، ص١٣٧.

قائمة المصادر

١. ابن سينا، علي بن الحسين، الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، ط ٣، ١٩٥٠، ج ٢.
٢. _____، المبدأ والمعاد، مؤسسة مطالعات إسلامي، تهران، ط ١، ١٣٦٣.
٣. _____، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط ١، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٥ م.
٤. ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط ١، ١٤٠١هـ / ١٩٨١ م.
٥. الآمدي، سيف الدين، كتاب المبين، ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم.
٦. الآملي، حسن زاده، من تعليقاته على (النفوس من كتاب الشفاء لأبن سينا)، مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٧هـ، هامش.
٧. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت (د.ت).
٨. الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيب، التمهيد، المكتبة الشريفة، بيروت، ١٩٥٧.
٩. البغا، د. مصطفى ديب، الجوانب التربوية في أصول الفقه الإسلامي، عالم الكتب الحديثة، ط ١، ٢٠٠٦، عمّان، الأردن.
١٠. الجرجاني، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، بلا.
١١. الجويني، أبو المعالي، الإرشاد، مكتبة الخانجي، مصر، ١٩٥٠.
١٢. حب الله، حيدر، علم الكلام المعاصر، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، مطبعة توحيد، ط ١، ١٤٢٣هـ.
١٣. الحسيني، إبراهيم، الفقه والأخلاق، ضمن كتاب العقلانية والأخلاق في المنظور الإسلامي،

- كتاب المنهاج، مركز الغدير، بيروت، لبنان، ط ١، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ.
١٤. الحليّ، الحسن بن يوسف، الأسرار الخفية، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٣٢هـ/ ٢٠٠٥م.
١٥. _____، الرسالة السعدية، تحقيق: عبد الحسن محمد، دار الصفوة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٣١٠هـ.
١٦. _____، تسليك النفس، تحقيق: فاضل رمضان، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٦هـ.
١٧. _____، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط ١، ١٤٣٣هـ.
١٨. _____، معارج الفهم، تحقيق: عبد الحلیم عوض، مطبعة نكارش، قم، إيران، ط ١، ١٤٢٨هـ.
١٩. _____، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: قسم الكلام والفلسفة في مجمع البحوث الإسلامية، ط ٢، ١٤٣٠هـ.
٢٠. _____، نهاية المرام في علم الكلام، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسّسة الإمام الصادق، إيران، قم، ١٤٣٠هـ، ج ٢.
٢١. _____، نهج الحق وكشف الصدق، منشورات دار الهجرة، قم، إيران، ط ٤، ١٤١٤هـ.
٢٢. الحليّ، محمد بن الحسن، الرسالة الفخرية في النية، تحقيق: صفاء الدين البصريّ، (د.ت).
٢٣. الحيدريّ: السيّد كمال، مقدّمة في علم الأخلاق، دار فراقده، ط ١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
٢٤. _____، المعاد من شرح الأسفار الأربعة، دار فراقده، ط ١، قم، إيران، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ، ج ١.
٢٥. _____، المعاد، دار فراقده، قم، إيران، ط ١، ٢٠١٠م/ ١٤٣١هـ.
٢٦. _____، علم النفس الفلسفيّ، دار فراقده، قم، إيران، ط ٣، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.
٢٧. خليف، فتح الله، ابن سينا ومذهبه في النفس، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤.
٢٨. دوير، د. هاجر، علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيّرات الحديثة، بيت الحكمة، بغداد، ٢٠١٢.
٢٩. الرازيّ، محمّد بن عمر، المباحث المشرقية، مطبعة دائرة المعارف النظامية، ط ١، ١٣٤٣هـ.

٣٠. الرفاعيّ، عبد الجبار، المدلول الاجتماعي لأصول الدين عند الشهيد الصدر، قضايا إسلاميّة، العدد (٣)، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦.
٣١. زيد، منى أحمد، الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة دراسة مقارنة في فكر العامريّ، المؤسّسة الجامعيّة، ط١، ١٩٩٤.
٣٢. شبستري، محمّد مجتهد، مراجعة نقدية للفكر الكلاميّ، ضمن كتاب: علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، طباعة دار الهادي، ط٢، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م.
٣٣. الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، طليعة النور، ط٣، ١٤٣٠هـ، ج٩.
٣٤. ———، مفاتيح الغيب، تعليق: المولى علي النوري، تقديم: محمد خواجوي، مؤسسة التاريخ العربيّ، ط٣، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ج٢.
٣٥. الصدر، محمّد صادق، فقه الأخلاق، دار البصائر، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م/ ١٤٣٣هـ.
٣٦. الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧، ج٢.
٣٧. طرابيشي، جورج، وحدة العقل العربيّ الإسلاميّ، دار الساقى، ط٣، بيروت، لبنان، ٢٠١٠.
٣٨. العاتي، ابراهيم، الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة أنموذج الفارابيّ، الهيئة المصريّة للكتاب، ١٩٩٣.
٣٩. عليان، د. رشدي محمّد عرسان، دليل العقل عند الشيعة الإماميّة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط١، بيروت، ٢٠٠٨.
٤٠. الغرباويّ، ماجد، إشكاليّات التجديد، سلسلة كتاب قضايا إسلاميّة معاصرة، مطبعة ستاره، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م.
٤١. الغزاليّ، أبو حامد، إحياء علوم الدين، طبعة مصر، بلا، ج٣.
٤٢. الكنديّ، رسالة الحدود، ضمن المصطلح الفلسفيّ عند العرب، د. عبد الأمير الأعسم، مكتبة الفكر العربيّ، بغداد، ط١، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٥م.
٤٣. المدن، عليّ، تطور علم الكلام الإماميّ، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، ط١، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م.

٤٤. المرزبان، بهمنيار، التحصيل، تصحيح وتعليق، مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٥هـ.

٤٥. مغنية، محمد جواد، فلسفة الأخلاق في الإسلام، نشرة بيك فدك، ط١، (د.ت).

٤٦. النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، مؤسسة التاريخ العربي، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م، ج١.

